



Elinizdeki kitap, İslâm hukuk düşüncesinin teşekkül ve olgunlaşma sürecinde Hanefî geleneğin en önemli isimlerinden biri olan Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin ilmî mirasını çok yönlü biçimde ele almaktadır. Serahsî'nin hayatı, ilim tahsili ve özellikle hapis ve sürgün tecrübesinin telif faaliyetlerine etkisi, Hanefî fıkıh birikiminin nasıl sistematik ve derinlikli bir yapıya kavuştuğunu göstermesi bakımından eserin temel arka planını oluşturmaktadır.

“Serahsî'nin İlmî Mirası: Hukuk, Ahlâk ve Gelenek” başlıklı bu kitap, Serahsî'nin hukuk düşüncesini yalnızca klasik metinler çerçevesinde incelemekle yetinmemekte; usûl ve fîrû ilişkisi, ahkâm istinbâtı, ahlâk-hukuk dengesi ve çağdaş hukuk tartışmalarıyla bağlantılı şekilde yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Eserde lafız-mana dengesi, Kur'ân ve sünnet delillerinin kullanımı, rivayet anlayışı, savaş ve barış hukuku gibi klasik meselelerin yanı sıra hukukî pozitivizmle mukayeseler, ehliyet teorisi, kısâsın ahlâkî boyutları, biyotıp etiği ve uluslararası hukukla ilişkiler gibi güncel konular da ele alınmaktadır.

Farklı dillerde kaleme alınmış çalışmaların yer aldığı bu kolektif eser, Serahsî'nin etkisini tarihsel bir figür olmanın ötesine taşıyarak, Hanefî hukuk mirasının günümüz ilim dünyasında yeniden düşünülmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

ISBN 978-625-8731-68-2



9 786258 731682

1730

SERAHSÎ'NİN İLMÎ MİRASI

Prof. Dr. Murteza BEDİR - Prof. Dr. Osman AYDINLI
Doç. Dr. Harun ABACI - Doç. Dr. Mahmut YAZICI
Doç. Dr. Sefa ATİK

EDİTÖRLER

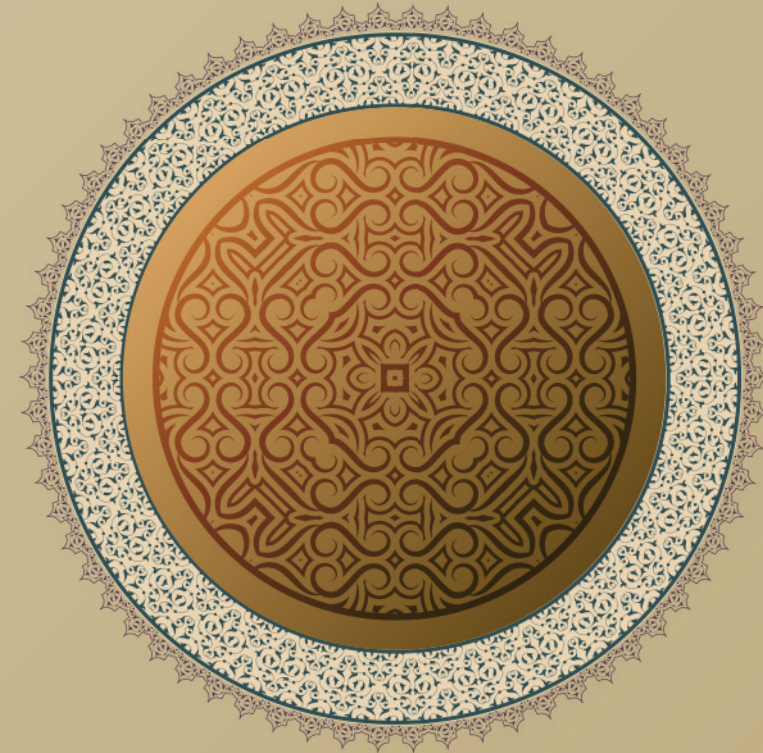
ilâhiyât

SERAHSÎ'NİN İLMÎ MİRASI

HUKUK, AHLÂK VE GELENEK

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Murteza BEDİR - Prof. Dr. Osman AYDINLI
Doç. Dr. Harun ABACI - Doç. Dr. Mahmut YAZICI - Doç. Dr. Sefa ATİK



ilâhiyât

ilāhiyāt 1730

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

Serahsî'nin İlmi Mirası
(Hukuk, Ahlâk ve Gelenek)

Editörler:

Prof. Dr. Murteza BEDİR - Prof. Dr. Osman AYDINLI -
Doç. Dr. Harun ABACI - Doç. Dr. Mahmut YAZICI -
Doç. Dr. Sefa ATİK

Editör Yardımcıları

Furkan KAYA - Sanjarbek TAJIBAEV

ISBN 978-625-8731-68-2

1. Baskı: Aralık 2025

Sertifika No: 44396

Mizanpaj: Tavoos

Sayfa Düzeni: Tavoos

Baskı: Sonçağ Mat. - Matbaa Sertifika No: 47865

ilāhiyāt

Fora İş Merkezi, 1354. Cadde No: 138/5, 06378
Ostim/Ankara

Tel: (0312) 439 01 69

www.ilahiyatyayin.com

editor@ilahiyatyayin.com

satis@ilahiyatyayin.com

www.instagram.com/ilahiyatyayin

SERAHSÎ'NİN İLMÎ MİRASI

HUKUK, AHLÂK VE GELENEK

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Murteza BEDİR

Prof. Dr. Osman AYDINLI

Doç. Dr. Harun ABACI

Doç. Dr. Mahmut YAZICI

Doç. Dr. Sefa ATİK

EDİTÖR YARDIMCILARI

Furkan KAYA

Sanjarbek TAJIBAEV

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	9

BÖLÜM 1: SERAHSÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİ VE METODOLOJİSİ

İMAM SERAHSÎ'NİN HUKUK DÜŞÜNCESİNİN TEMEL HUSUSİYETLERİ	15
Murteza BEDİR	
SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'UNUN NİKAH BÖLÜMÜNDEKİ İSTİHSAN UYGULAMALARI: BİR YÖNTEM ANALİZİ	23
Mehmet DİRİK	
SERAHSÎ'YE GÖRE EHLİYET: İSLAM HUKUKUNDA NORMATİF KAPASİTE VE TOPLUMSAL MUHATAPLIK	55
Hüseyin OKUR	
HANEFÎ MEZHEBİNDE HÜKÜMLERİN HAFİFLETİLMESİ OLGUSU (SERAHSÎ'NİN MEBSÛT ADLI ESERİ ÖZELİNDE)	73
Eyüp ÖZTÜRK	
SERAHSÎ'NİN "HURÛFU'L-MEÂNÎ"YE FIKHÎ İSTİNBAT AÇISINDAN YAKLAŞIMI	91
Galip YAVUZ	
SERAHSÎ'NİN FIKIH METODUNDA SÖZLÜK ANLAMLA İSTİDLÂL	109
Bünyamin KORUCU	
FIKIH VE MATEMATİK ARASINDA: SERAHSÎ'NİN "VASİYETLERİN HESAPLANMASI" MODELİNDE ARİTMETİK YÖNTEMLER	133
Mustafa TÜRKAN ve Ali KURT	

LÂ QAWADA ILLÂ BI'L-SAYF: JURISTIC, USÛLÎ, AND MORAL DIMENSIONS OF QISÂS IN CLASSICAL ISLAMIC LAW	157
Haroon SÎDAT	

ШАМСУЛ АИММА САРАХСИЙНИНГ “АЛ-МАБСУТ” АСАРИДА ФИҚХИЙ МАСАЛАЛАРНИ БАЁН ЭТИШ УСЛУБИ	171
Soatmurod Uralovich PRĪMOV	

BÖLÜM 2:

SERAHSÎ VE KARŞILAŞTIRMALI MODERN HUKUK

HUKUKÎ POZİTİVİZMDE SAVUNULAN HUKUK ANLAYIŞI İLE SERAHSÎ'NİN HUKUK ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMASI	189
Ayhan AK	

MINING AL-SARAKHSÎ'S USÛL AND AL-MABSÛT FOR A FRAMEWORK FOR MODERN BIOETHICS AND MEDICINE	231
Mansur ALİ	

SERAHSÎ PERSPEKTİFİNDEN İSLAM SAVAŞ HUKUKU İLKELERİ EKSENİNDE KİTLE İMHA SİLAHLARINI KULLANMA İMKÂNI	251
Abdullah ÇAKIR ve Abdullah ÇOLAK	

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'U VE KIRGIZ CUMHURİYETİ AİLE HUKUKU'NDA EVLİLİĞİ SONA ERDİRME	281
Daniiar MİNBAEV	

ИМАМ САРАХСИЙДИН “АЛ-МАБСУТ” АТТУУ ЭМГЕГИНДЕГИ НИКЕ КЕЛИШИМИ МЕНЕН КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫНЫН ҮЙ-БҮЛӨ КОДЕКСИНИН САЛЫШТЫРМАЛУУ АНАЛИЗИ	309
Адылбек КЫЗЫ АЙСУЛУУ	

КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫНЫН ЖАРАНДЫК КОДЕКСИ МЕНЕН ИМАМ САРАХСИНИН АЛ-МАБСУТ АТТУУ ЭМГЕГИНДЕГИ МУРАС УКУГУ ӨКҮМДӨРҮНҮН САЛЫШТЫРМА АНАЛИЗИ	329
Санжарбек ТАЖИБАЕВ	

BÖLÜM 3:

SERAHSÎ'NİN KUR'AN, SÛNNET VE HADİSE YAKLAŞIMI

SERAHSÎ'NİN KURÂN ÂYETLERİYLE İSTİŞHÂDİ	351
Harun ABACI	

LAFZİN ÖTESİNDE ANLAM: SERAHSÎ'NİN AHKÂM İSTİNBATI EKSENLİ KUR'AN TELAKKİSİ VE YORUMU	377
Mürsel ETHEM	
SERAHSÎ'YE GÖRE VAHİY-SÜNNET İLİŞKİSİ	405
Hayati YILMAZ	
SERAHSÎ'NİN MEBSÛT'TA ZİKRETTİĞİ MERFÛ', MEVKÛF, MAKTÛ' VE MÜRSEL HADİSLER ÜZERİNE İSTATİSTİKSEL BİR İNCELEME	419
Mahmut YAZICI	
AL-SARAKHSÎ'S APPROACH TO TRANSMITTER OF THE HADITH IN THEORY AND PRACTICE	445
Feyza GÖREN	
SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'UNDA ZÜHD MERKEZLİ HADİSLERLE FIKHÎ HÜKÜMLERİ TEMELLENDİRMESİ: TASAVVUFÎ BİR OKUMA	459
Sümeysra GÜNGÜR	

BÖLÜM 4: SERAHSÎ'DE İNANÇ VE AHLÂK

İMAM SERAHSÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL-KALP-İMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İNANCIN RASYONELLİĞİ	483
İsmail ŞİMŞEK	
SERÂHSÎ'YE GÖRE AMEL AHLÂK VE İMAN İLİŞKİSİNİN SINIRLARI	501
Faruk GÜN	
MEBSUT BAĞLAMINDA AHLAKİ ERDEMLERE BAKIŞ: ADALET	529
Kemal GÖZ	

BÖLÜM 5: SERAHSÎ'NİN KENDİSİNDEN SONRAKİ LİTERATÜRE ETKİSİ

THE INFLUENCE OF SARAKHSÎ'S THOUGHT IN SHARH AL-SİYAR AL-KABÎR ON THE DEVELOPMENT OF INTERNATIONAL LAW AND ITS RECEPTION IN WESTERN SCHOLARSHIP	539
İbrahim KUTLUAY	

SERAHSÎ'NİN FIKHÎ TERCİHLERİNİN SONRAKİ HANEFÎ LİTERATÜRÜ ÜZERİNDEKİ ETKİSİNE DAİR BİR İNCELEME	577
Hacı Mustafa TORUN	
HANEFÎ FAKİHÎ SERAHSÎ'NİN (483-1090 [?]) AHKÂM ÂYETLERİNE DAİR YAPTIĞI YORUMLARIN ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRİNE YANSIMALARI	603
Hazal BİLEN	
TÜRKİYE'DE SERAHSÎ ÇALIŞMALARI	615
Furkan KAYA	

SUNUŞ

İslâm hukuk düşüncesinin teşekkül ve olgunlaşma döneminde Hanefî geleneğin kurucu metinlerini sistematik bir bütünlük içinde ele alan en mühim isimlerden biri, Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî'dir. Serahs şehrinde doğan Serahsî'nin ilim yolculuğu, dönemin merkezî ilmî havzalarından Buhara'da derinleşmiş; ardından yaşadığı siyasî süreçlerin neticesinde uzun süren hapis ve sürgün tecrübesi, onun telif ve tedris faaliyetlerinin belirleyici bir zeminine dönüşmüştür. Nitekim bu dönem, bilhassa *el-Mebsûr* başta olmak üzere Hanefî birikiminin şerh, tertip ve tahlilini hedefleyen büyük eserlerinin olgunlaştığı bir devre olarak temayüz eder.

Elinizdeki "Serahsî'nin ilmî Mirası: Hukuk, Ahlâk ve Gelenek" adlı bu çalışma, Serahsî'nin hukuk düşüncesini yalnızca klasik literatür içi bir okuma ile sınırlamadan; usûl, fûrû, ahkâm istinbâtı, ahlâk-hukuk ilişkisi ve disiplinlerarası çağdaş tartışmalarla irtibatlandırarak yeniden gündeme taşımayı amaçlamaktadır. Eserde, Serahsî'nin Hanefî doktrin içindeki doktriner rolü, lafız–mana dengesi, Kur'ân ve sünnet delillerini işletme tarzı, rivayet yaklaşımı ve savaş–barış hukuku gibi temalarda yoğunlaşan araştırmalar yanında; modern hukuk teorileriyle mukayeseler ve güncel mesele alanlarına uzanan açılımlar da yer almaktadır. Bu çerçevede kitapta hukukî pozitivizm mukayesesi, ehliyet teorisi, kısıâsın ahlâkî ve usûlî boyutları, biyotıp etiği ve tıp alanına yönelik çerçeve arayışları, "hurûfu'l-meânî" ve sözlük anlamla istidlâl gibi yöntem tartışmaları, Kur'ân'la istişhâd ve ahkâm telakkisi, ulus-

lararası hukuk literatürüyle ilişkiler ve farklı ülke hukuklarıyla karşılaştırmalı okumalar gibi zengin bir yelpaze sunulmaktadır.

Çalışmanın dikkat çeken yönlerinden biri de Serahsî'nin etkisinin yalnızca tarihsel bir "klasik" olgu olarak değil, farklı coğrafyalarda yaşayan hukukî tecrübe ve sorunlarla birlikte okunmasıdır. Nitekim eserde Türkçe ve İngilizce çalışmaların yanında Kırgız dilinde kaleme alınmış makalelerin de yer alması, Serahsî araştırmalarının bölgesel sınırları aşan bir ilim ortaklığına dönüştüğünü göstermektedir.

Bu kolektif emeğin ortaya çıkmasında editörlerimiz Prof. Dr. Mürteza Bedir, Prof. Dr. Osman Aydın, Doç. Dr. Harun Abacı ve Doç. Dr. Mahmut Yazıcı ile Doç. Dr. Sefa Atik'in ilmî katkısı ve koordinasyonu belirleyici olmuştur; editör yardımcılarımız Furkan Kaya ve Sanjarbek Tacibaev'in süreç boyunca sağladıkları destek de ayrıca zikre şayandır.

Bu vesileyle, kitabın tüm yazarlarına, hakemlik ve redaksiyon süreçlerinde emeği geçenlere ve Serahsî'nin ilmî mirasını bugünün hukuk düşüncesiyle konuşturmaya imkân veren herkese teşekkür ederiz.

Temennimiz odur ki bu eser, Serahsî'nin metin dünyasını güncel hukuk tartışmalarıyla buluşturan sahici bir okuma zemini sunacak; hem ilahiyat hem de hukuk camiasında Hanefî birikimin yeniden değerlendirilmesine, yöntem tartışmalarının derinleşmesine ve karşılaştırmalı araştırmaların çoğalmasına katkı sağlayacaktır.

Bu kitap, çok yönlü bir iş birliği ve yoğun bir ilmî emeğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Editörler olarak, çalışmanın hazırlanması sürecinde alanlarında yetkin pek çok araştırmacı ve yazarın katkılarından istifade ettik. Bu çerçevede, birlikte çalışma imkânı bulduğumuz editör arkadaşlarımız Prof. Dr. Mürteza Bedir, Prof. Dr. Osman Aydın, Doç. Dr. Harun Abacı, Doç. Dr. Mahmut Yazıcı ve Doç. Dr. Sefa Atik ile yürütülen iş birliğinin, eserin bilimsel niteliğini ve bütünlüğünü daha da güçlendirdiğine inanıyoruz. Ayrıca editör yardımcılarımız Furkan Kaya ve Sanjarbek Tajibaev'e, sürecin her aşamasında gösterdikleri özverili katkılar dolayısıyla teşekkür ederiz. Her bir editör, kendi uzmanlık alanı ve titiz

çalışmalarıyla eserin oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır. Bunun yanı sıra, akademik çalışmalara yönelik sürekli teşvik ve destekleriyle bizleri cesaretlendiren Pamukkale Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmud Güngör'e de teşekkür etmeyi bir borç biliriz. Kendilerinin katkıları, eserin hazırlanma sürecine önemli bir ivme kazandırmıştır.

Bu eserin ortaya çıkış sürecinde, gerek bilimsel katkıları gerekse maddî destekleriyle çalışmamıza değerli katkılar sunan Gaye Vakfı ve Müftü Arif Akşit Vakfı'na şükranlarımızı sunmayı bir görev addediyoruz. Bu vesileyle, Gaye Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı Prof. Dr. Mustafa Cevat Akşit'e, Gaye Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Dt. Mehmet Sıddık Akşit'e ve Müftü Arif Akşit Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Prof. Dr. Mahmut Akşit'e; ayrıca Gaye Vakfı Genel Müdürü Selim Kılıç ile Genel Müdür Yardımcısı Serhat Yılmaz'a, bu çalışmaya sağladıkları destek ve ortaya koydukları vizyon dolayısıyla teşekkürlerimizi ifade ederiz.

Bu çalışma, Serahsî'yi daha geniş bir okuyucu kitlesine tanıtmayı ve onun ilmî mirasını günümüz ilim dünyasına taşımayı hedefleyen mütevazı fakat anlamlı bir adım olarak değerlendirilmelidir. Hem akademik bir başvuru kaynağı hem de Serahsî'nin düşünce dünyasını farklı yönleriyle ele alan bir rehber niteliği taşıyan bu eserin, okuyucular için ufuk açıcı ve ilham verici bir çalışma olması temenni edilmektedir.

Son olarak, kitabın hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, araştırmacılara, katkı sunan kurumlara ve bu çalışmayı mümkün kılan herkese teşekkür ederiz. Bu eser, onların titiz ve özverili çalışmalarının bir ürünü olarak vücut bulmuştur. Kitabın, Serahsî'nin ilmî birikimini anlama ve tanıtma noktasında faydalı bir kaynak olmasını diler, tüm okuyucularımıza verimli ve ufuk açıcı bir okuma süreci temenni ederiz.

Saygılarımızla,

Kitap Editörleri

15.11.2025

BÖLÜM 1

SERAHSÎ'NİN

USÛL DÜŞÜNCESİ VE METODOLOJİSİ

İMAM SERAHSÎ'NİN HUKUK DÜŞÜNCESİNİN TEMEL HUSUSİYETLERİ

Murteza BEDİR*

Giriş

İmam Serahsî, günümüzde Türkmenistan–İran sınırında bulunan Serahs şehrinde doğmuştur. Dönemin pek çok parlak talebesinin yaptığı gibi, eğitimini ilerletmek amacıyla devrin büyük ilim merkezlerinden biri olan Buhara'ya gitmiştir. Buhara, o dönemde İslam dünyasının en önemli ilmî merkezlerinden biri olup Serahsî burada dönemin önde gelen âlimlerinden ders almış; özellikle hocası Halvânî'nin vefatından sonra onun ilmî meclisini devralarak etkili ve tanınmış bir konuma ulaşmıştır.

Ancak siyasi hassasiyet taşıyan bir olaya dâhil olması sebebiyle hapsedilmiş ve Özgün'e sürgün edilmiş ve uzun bir hapis hayatı yaşamıştır. Bu süreçten itibaren ilmî çalışmalarının neredeyse tamamını bu bölgede gerçekleştirmiş; başta *el-Mebsût* olmak üzere bütün büyük eserleri bu sürgün ve hapisane döneminde veya hemen akabinde kaleme alınmıştır.

Serahsî'nin İlim Tasavvuru ve Nübüvvet Mirası

Serahsî, *el-Mebsût*'un mukaddimesinin ilk sayfasında ilmin

* Prof. Dr., İSAM Başkanı-YÖK Üyesi.

“nübüvvet mirası” olduğunu özellikle vurgular. Ona göre ilim iki ana unsurdan oluşmaktadır:

- 1- Allah'ın birliği ve sıfatları (tevhid ve sıfatullah) ile ilgili bilgi,
- 2- Şer'î hükümler ve fıkıhın teşkil ettiği hukuk ve ahlak kuralları bilgisi.

Bu iki ilmin temel kaynakları Kur'an, sünnet ile Sahabe ve Tabiîn nesillerinin oluşturduğu ilmî mirastır. Serahsî, söz konusu nesillerin toprağa karışmış olmalarına rağmen ilimlerinin baki olduğunu belirtir ve bu mirası kendi eserinde toplamayı amaçladığını ifade eder. Özellikle ikinci unsur olan şer'î hükümleri açıklarken Ebu Hanife'nin Sahabe ve Tabiîn'den devraldığı mirası esas alacağını vurgular.

El-Mebsût'un Yapısı ve Hanefî Gelenekteki Konumu

Serahsî'nin en hacimli ve en önemli eseri olan *el-Mebsût*, Ebu Hanife'nin öğrencisi ve mirasını kalaem alan İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Asl* adlı eserinin, Mervezi tarafından yapılmış *el-Muhtasarü'l-Kâfi* özetine yazılmış geniş kapsamlı bir şerhtir. Dolayısıyla eser, Hanefî mezhebinin kurucu kaynakları olan *Zâhirü'r-Rivâye* literatürüne dayanır.

Serahsî'nin diğer önemli eserleri arasında şu çalışmalar yer alır:

- a) *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr* (savaş ve barış hukukuna dair, muhtemelen dünya tarihinde mevcut en erken sistematik çalışma),
- b) *Câmiu'l-Kebîr Şerhi*,
- c) *Ziyâdât Şerhi*.

Bu eserlerin tamamı, İmam Muhammed'in temel metinlerine yazılmış şerhler olup Serahsî'nin ilmî kişiliğinin “şârih” yönünü ortaya koyar. Hanefî mezhebinin ana metinlerine vukufu, bu metinleri teorik bir çerçeveye yerleştirmesi ve hukuki/ahlaki/dini meseleleri sistematik şekilde izah etmesi, onun doktriner ilgisini belirleyen temel unsurlardır.

Fıkıh Çalışmalarının İki Yöntemi ve Serahsî'nin Konumu

Fıkıh çalışmaları genel olarak iki tarzda yürümektedir:

- a) *Fürû-u fıkıh merkezli uygulamaya dönük yaklaşım*: Fetva, kazâ,

gündelik hukuki meselelerin çözümü ve pratik meselelere yönelik hukuk üretimi.

b) *Usûl-i fıkıh merkezli teorik yaklaşım*: Şer'î hükümlerin dayanakları, yöntemsel temeli, diğer ekollerle tartışma, delillerin hiyerarşisi ve hukuk teorisinin oluşumu.

Serahsî'nin çalışmaları ağırlıklı olarak ikinci tarza uygundur. Elbette fûrû-ı fıkıh alanının uygulamaya sönük yönünü ihmal ettiği söylenemez; ancak onun özgün katkısı, usûl-i fıkıh perspektifinden Hanefî doktrininin sistemleştirmesinde yatmaktadır.

Hanefî Hukuk Düşüncesinin Katmanları ve Serahsî'nin Doktriner Rolü

Hanefî mezhebinin hukuk/ahlak öğretisi üç tür fıkhi önerme mantığına dayanır:

1. Zâhirü'r-Rivâye

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini içeren ve mezhebin kurucu çekirdeğini oluşturan görüşler katmanıdır.

2. Nâdirü'r-Rivâye

Kurucu halka tarafından rivayet edilen ancak Zâhirü'r-Rivâye kadar yaygın olmayan görüşleri kapsar.

3. Vakîât / Fetâvâ

Daha sonraki Hanefî müçtehitlerin yeni ortaya çıkan meseleler hakkında geliştirdikleri çözümleri içerir.

Serahsî'nin en belirgin katkılarından biri, özellikle ilk iki tabakayı ele alarak bu görüşleri bir yöntem çerçevesinde tasnif etmesi, çelişkileri gidermesi, tekrarlayan hükümleri ayıklaması ve Hanefî mezhebinin doktriner bir bütünlük hâline getirmesidir. Bu süreçte yalnızca metinleri açıklamakla kalmaz; görüşlerin Hz. Peygamber'den Ebu Hanife'ye, oradan öğrencilere kadar uzanan epistemolojik arka planını da ortaya koyarak hukuk teorisini kurar.

Bu çalışma, Serahsî'nin mezhebin diğer ekoller karşısındaki konumunu da belirginleştirir; özellikle Şâfiî mezhebi, ehl-i hadis eğilimleri ve Şiî yaklaşımlar karşısında Hanefî düşüncesinin delillerini tutarlı bir biçimde savunur.

Serahsî'nin İçtihadî Rolü ve Yeni Meselelere Yaklaşımı

Serahsî, *el-Mebsû't*'un mukaddimesinde yalnızca şerh faaliyeti içinde bulunmadığını, kendisine hapsedildiği dönemde öğrencileri ve yakın çevresi tarafından yöneltilen sorulara verdiği cevapları da esere eklediğini ifade eder. Bu durum, onun:

- a) kendi içtihadî tercihlerini ortaya koyduğunu,
- b) mezhepteki mevcut fetvaları kurucu görüşlerle bütünlediğini,
- c) yeni meseleleri çözüme bağlayarak mezhebin güncelliğini sürdürmeye de odaklandığını göstermektedir.

Nitekim Serahsî, Hanefî mezhebinin sonraki literatüründe yapılan tercihlerde çokça atıf alan bir otorite hâline gelmiştir. Bu durum onun yalnızca teorisyen değil, aynı zamanda hukukun inşasına katkı sağlayan etkin bir müçtehit olduğunu ortaya koyar.

Serahsî'nin Öğrencileri ve İlmin Bölgesel Etkisi

Serahsî'nin ilmî etkisi yetiştirdiği öğrencilerde de açıkça görülür. Osmanlı dönemi fakihlerinin ilmi silsileleri incelendiğinde Serahsî'nin adı silsilelere damga vurmuş gibidir. Osmanlı, Hint ve Orta Asya fıkıh ilmi silsilelerinin tümü Serahsî'ye ve hocası Halvani'ye ulaşmaktadır. Onun öğrencisinin öğrencisi bir ismi Özgenli Kadıhan'ı da burada anmazsak olmaz. Kadıhan, Özgen doğumlu olup Buhara'da yetişen en etkili Orta Asyalı Hukukçulardan biridir. Kadıhan'ın *Fetâvâ-yı Kadıhan/Fetâvâ-yı Hâniyye* adlı eseri, vakîât edebiyatının zirve örneklerinden kabul edilir. İstanbul ve yakın coğrafyalarda bu eserin yaklaşık **500 yazma nüshasının** bulunması, onun Hanefî hukuk geleneğindeki etkisini göstermektedir. Hindistan, Mısır ve Babür sahalarında da yüksek yayılım göstermesi, eserin evrensel nitelikte bir hukuk kaynağı olarak benimsendiğini ortaya koyar.

Serahsî'nin Hukuk ve Ahlak Düşüncesinin Özellikleri

Serahsî ve Kadıhan gibi bölgenin yetiştirdiği âlimler, hem ahlak hem hukuk alanında yalnızca İslam dünyasının değil, doğal hukuk ve insanlık düşüncesinin geniş çevrelerde tartışılan mese-

lelerine katkı sağlayacak içerikler üretmişlerdir. Bununla birlikte bu katkıların günümüz dünyasında yeterince değerlendirilmediği açıktır. Bu entelektüel mirasın modern hukuki tartışmalara, etik sistemlere ve Müslüman toplumların güncel meselelerine daha fazla taşınması gerekmektedir. Serahsî'nin Hukuk alanındaki büyük eseri *el-Mebsut*, hukukun hemen hemen tüm alanlarında yetkin analizlerle ve derinlikli fikirlerle dolu dünya hukuk mirasına katkıda bulunmuş özgü bir eserdir. Bu çalışmanın hukukçular tarafından daha çok okunması ve hukuki analizlere konu edilmesi İslam toplumlarının özgün hukuki fikirler geliştirmeleri için elzemdir. Yargılama, ceza, eşya ve borçlar, aile, vasiyet, miras, savaş-barış gibi hukukun en temel bölümlerinde Serahsî'nin düşünceleri ve analizleri günümüz hukukçularına ilham veren bir derinlik ve kaliteye sahiptir.

Serahsî Ebu Hanife-Maturidi hukuk felsefesi çizgisini izleyen İlahi hukuk-doğal hukuk dengesi kurmaya dayalı bir düşünceye sahiptir. Ona göre hukuki/ahlaki kural ilahi nitelikte olsa da insanı bir mülahaza taşır. Hüküm Allah'ındır ama kural insan içindir, insanın selameti ve esenliğini hedefler. Böyle olduğu için de hukuk sadece ilahi emrin zahirini değil manasını da dikkate almak zorundadır. O nedenle hukukçu; insani olanı, mesela insanların hayatlarını kolaylaştırmayı, insanların gündelik gereksinimlerini karşılamayı, insanın hayatına zorluk çıkaran uygulamaları ortadan kaldırmayı ve benzeri insani durumları dikkate alarak hukuku düşünmelidir. Serahsî'nin de mensubu olduğu fıkıh/hukuk düşüncesi geleneği, ilahi kuralların ana çatısının vahiyle yani Kur'an ve Sünnet ile bildirildiği gerçeğinden hareket ettikten sonra bu bildirilerin (Kur'an ayetleri ve Nebevi uygulamaların) arkasında yatan manayı, hikmeti ve gerekçeyi kavramak gerektiğini vurgular. Ebu Hanife ve onun iki öğrencisi Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in Kitab ve Sünnet'e dayalı ahkam-ı şer'îye doktrinini bilmek bunun ilk adımıdır. *Usulü'l-fıkıh* adlı eserinde Serahsî Ebu Hanife ve öğrencilerinin ortaya koyduğu bu doktrini Kur'an ve Sünnet temelinde bir çerçeveye oturtmak gayesiyle bir teori ve metot geliştirmiştir. Hz. Peygamber ile Ebu Hanife arasındaki yak-

laşık 140 yıllık zaman aralığının doğurduğu güvenilirlik sorunu- nu bir taraftan ele almış diğer yandan da Hz. Peygamber sonrası dönemde Sahabe-Tabiin ve Tebe-i Tabiinden oluşan ilk nesillerde billurlaşan İslami yorumları içtihat teorisi çerçevesinde açıklayan bir izah çabasına girmiştir. Serahsi'nin mensubu olduğu hukuk kuramı ve hukuk felsefesi, diğer ilmi açıdan kabul edilebilir bir çerçeve ve metodolojiye sahip alternatif yorumları da meşru görse de en doğru yaklaşımın Ebu Hanife ve öğrencilerince geliştirildiğini düşünmektedir. O sebeple de Serahsi hayatını bu görüşlerin şerh ve tahliline adanmıştır. Fıkıh usulü çalışmasını da esasen Hz. Peygamber'den Ebu Hanife, Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep sahibi müçtehit fakihlere uzanan farklı ve birbirlerine alternatif yaklaşımlarının kuramsal çerçevesini izah etmek üzere kaleme almıştır. Temel fikri şudur: Fıkıh ancak bu okullardan birinin içine girilerek yapılacak bir şeydir; fıkıh usulü ilminde anlatılan içtihat ise zamansal bir şey olup Hz. Peygamber'le mezhep sahibi bu müçtehit imamlar çağı arasındaki oluşumu izah etmektedir. Her zaman her müçtehit yeni bir mezhep kurabilir, buna herhangi bir mani yoktur. Ama şunu da bilmesi gerekir: fıkıh usulü çerçevesinde alternatifler çalışılmış olup yeni kurulacak mezhep de mevcut mezheplerden birine çıkacaktır. Eğer böyleyse bu çaba ve uğraş beyhude bir çaba olacağı için fıkıh yapmak isteyenler geriye değil ileriye bakmalı, her bir fıkıh okulunun içinden konuşarak çözümler bulmalıdır. Serahsi'nin de yaptığı böyle bir şeydir. Bir kimse bugün, bazı Kur'ancılarının ya da Selefilerin yaptığı gibi, Kur'an'ı ve hadisleri okuyup kendisi hüküm çıkarmaya çalıştığında kendisini yeniden müçtehit imamlar çağı öncesi zamana döndürmek ve yeni bir mezhep kurmak istiyordur. Ancak Kur'an ve Sünnetin ahkamını varsayarak fıkıh geleneğimizde bilinen görüşlerin ve mezheplerin doğuşuna zemin hazırlayan ilk nesillerin ve müçtehit imamların bilgi birikimine sahip olmadan bunu yapmak mümkün olmayacağına göre, bu yeni görüş ortaya koyan kişinin, söz konusu birikime dayandığında, eninde sonunda kurucu müçtehitlerin (*fukahâ-i emsar*) ulaştığı sonuçlardan birine ulaşması kaçınılmazdır.

Serahsi'de İlim-Amel Bütünlüğü: Ahlaki Eylem

İmam Serahsi, hayatının yaklaşık 15 yılını hapisshanede geçirmiştir. Hapse düşme sebebi ile ilgili tam bir bilgiye sahip olmasak da hem kendi verdiği bilgilerden hem de biyografisini yazan kaynaklardan anladığımız kadarıyla siyasi bir sebepte hapse düştüğü kesindir. Kendisi bazı kişilerin dönemin yöneticisi nezdinde kendisiyle ilgili yanlış bir algı oluşturdıklarını söylerken kaynaklar emire “nasihat içeren bir söz” söylediği için hapis cezasıyla cezalandırıldığını söylemektedir. Sebep ne olursa olsun bu kadar uzun süreli bir hapis/sürgün cezası almış olması emirin Serahsi'nin sözlerinden siyasi olarak çekindiğini göstermektedir. İmam Serahsi'nin *Usulü's-Serahsi* adlı çalışmasının girişinde yer alan bazı ifadelerinden anlıyoruz ki onun bildiklerini eyleme geçirme konusunda son derece duyarlı bir şahsiyeti vardır. Ona göre ilim (bilgi) üç özelliği aynı anda ihtiva etmelidir. Kendi uzmanlık alanı olan fıkıh ilmi üzerinden ifade ettiği bu üç özelliğin birincisi fıkıh ilminin temel konuları olan meseleleri etrafıca bilmektir. Serahsi için bu *el-Mebhut* çerçevesinde Hanefi fıkıh doktrinini öğrenmek anlamına geliyor. İkinci özellik ise bu ayrıntılı bilgi yığınına bilimsel ve tutarlı bir teori ve yöntem çerçevesinde kavramaktır. Fıkıh özelinde bu furu-ı fıkıh bilgisini fıkıh usulünün delil yapısı içinde kavrayabilmek manasına geliyor. Bir ilmin meselelerini etrafıca öğrenip arka planını oluşturan teorik zeminini delilleriyle kavradığımızda aslında ilim kâmil manada tamamlanmış olur. Artık bu kişiye o ilmin uzmanı manasında alim, fıkıh özelinde fakih sıfatı vermemiz gerekir. Ama Serahsi bir fıkıh öğrencisinin bu iki özelliği sağladığında fakih olarak nitelenebilse de bunun bir açıdan fakih adını alabileceğini, tam manasıyla fakih olarak görülebilmesi için ayrıca bir özelliği daha sağlaması gerektiğini belirtir. Bu özellik kişinin bildiğini eylemlerine yansıtması yani ilmiyle amel olmasıdır. İlmin salt bir bilgi öğrenme ve o bilgiyi teorik anlamda derinleştirmeden ibaret olmadığını alimin aynı zamanda ahlaki bir tavır olarak ilmini önce kendi hayatına uygulaması gerektiği düşüncesinin altını çizen Serahsi böyle yapıldığında tam manasıyla bir alim ve fakihten söz edileceğini

belirtir. Herhalde bu ilkesel yaklaşımının bir sonucu olarak yöneticilerin her dediğini onaylamak yerine ilminin gereğini yapmayı ve gerektiğinde yöneticilerin yanlış uygulamalarına karşı çıkmayı tercih etmiş olmalıdır. Çünkü siyasi bir eleştiri olmaksızın bu kadar sevilen bir alimin bu kadar uzak bir bölgede sürgün ve hapse gönderilmesi garip olurdu.

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'UNUN NİKAH BÖLÜMÜNDEKİ İSTİHSAN UYGULAMALARI: BİR YÖNTEM ANALİZİ

Mehmet DİRİK*

Giriş

Fıkıh usulünde deliller Kitap, Sünnet, icma ve kıyas şeklinde sıralı bir hiyerarşi ile ele alınmaktadır. İslam hukuk metodolojisinin en önemli akıl yürütme yollarından biri olan kıyas, hakkında nas bulunan bir meselenin hükmünü illet birlikteliğinden dolayı hakkında nas bulunmayan meselelere yürütmeyi ifade eder. Belirtmek gerekir ki kıyas, klasik Hanefî usul eserlerinde *usuli kıyas*, fıkıhta veya mezhepte kabul edilmiş yerleşik kural anlamında *kai-de-kural* ve kapsamı itibariyle genel nitelikli *şer'î nass* şeklinde farklı anlam katmanlarıyla kullanılmıştır.¹ Özellikle istihsan tartışmaları bağlamında kıyasın, çoğu zaman dikkatlice düşünülmeden ilk akla gelen hüküm anlamında kavramın muhtevasına dair kesin bir tanım verilmeksizin, çeşitli bağlamlarda esnek bir şekilde kullanıldığı² görülmektedir. İstihsan ise müctehidin bir mesele-

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mhmtdrk@hotmail.com/mehmet.dirik@ikcu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>.

¹ Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), s. 80vd.

² İbrahim Kafi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçula-*

de, nass, icma, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde takip edilen genel kaideden ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun maksadına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesidir.³ İstihsan genellikle kıyasla birlikte kullanılmakta ve kıyasın ulaştırdığı hükümden ayrılmayı ifade eden bir kavram veya yöntem olarak temayüz etmektedir.

Kıyasla istihsan arasında bir mukayese yapmak gerekirse kıyas, hakkında nas bulunmayan meselelerde benzer vakalara verilen hükmün uygulanmasını ifade ederken istihsan, belirli bir gerekçeyle bu hükümden ayrılarak genel kuralın dışında farklı bir çözüm benimsemektir. Kıyas çoğunlukla tek bir sonuca götürürken, istihsan durumunda birden fazla kıyas ihtimali ortaya çıkabilmekte ve müctehid daha güçlü gördüğünü tercih etmektedir. Hanefî usûlcüler, istihsanın değerlendirilmesinde kıyas kavramını yalnızca basit bir karşıtlıkla ele almamış; kıyas ve istihsanı zâhir (açık) ve hafî (gizli) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Buna göre istihsan, zâhir kıyasın terk edilmesi değil; daha güçlü bir kıyas veya şer'î gerekçe lehine geri plana bırakılmasıdır.⁴

İstihsan öncelikle bir zihniyet ve ilke olarak şekillenmiş, ardından usûl ilminde teknik bir terim ve yöntem haline gelmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'da akıl, adalet ve sağduyuya yapılan vurgu ile genel kurallara istisna teşkil eden hükümlerin (zina isnadında liân, selem akdine izin gibi) bulunması, istihsanın ilke düzeyinde temellendirilebileceğini göstermektedir.⁵ Teknik bir terim olarak Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) kullanımlarıyla belirginleşmiş olmakla birlikte İyâs b. Muâviye (ö. 122/740) ve İbnü'l-Mukaffa'

rının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları, (İstanbul: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), s.146; Özlem Kahya Öncel, *İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), s. 183.

³ Abdullah Kahraman, "Şer'î Deliller", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları 2016) s.172.

⁴ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1973), 2/203; Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s. 146.

⁵ Abdurrahim Kozalı, (Kıyas) *İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 128vd.

(ö. 142/759) gibi erken dönem hukukçu ve devlet adamlarına kadar uzanır. Bu iki ismin kıyasa sıkı bağlılığın doğuracağı sakıncalara karşı daha esnek çözümler önermeleri, istihsanın maslahat odaklı bir denge unsuru olarak işlev gördüğünü ortaya koyar.⁶

Ebû Hanîfe'nin istihsanı teknik anlamda ilk kullanan fakih olduğu kabul edilmekle birlikte döneminde doğrudan yapılmış bir tanımın bulunmaması sonraki dönemlerde tartışmalara zemin hazırlamıştır. Zira Ebû Hanîfe, istihsanı eser, örf ve maslahat gibi daha pek çok delil ve ilkeye dayandırarak keyfîlikten ziyade hukuka esneklik ve adalet kazandırmayı amaçlamış, Şâfiî ise bu yöntemin ölçüsüz kullanımında keyfîliğe yol açabileceği endişesiyle eleştirmiştir.⁷

Güncel çalışmalarda istihsana dayalı hükümlerin karakteristik yapısının her zaman olumlu ve mükellef lehine sonuçlar doğurmadığı, bazı durumlarda olumsuz nitelik taşıyabildiği ve mükellefe daha ağır mükellefiyetler yüklediği ortaya konmuştur. Mesela *el-Asl* üzerine yapılan bir çalışmada, olumlu nitelikli istihsan örneklerinin olumsuz olanlardan yaklaşık üç kat fazla olduğu tespit edilmiştir. İstihsan türleri açısından bakıldığında ise ihtiyat gerekçesiyle ortaya çıkan istihsan hükmünün çoğunlukla olumsuz sonuç doğurduğu; buna karşılık delâlet ve zarûret gerekçesiyle gerçekleştirilen istihsanın büyük ölçüde olumlu karakter taşıdığı ve hafifletici hükümler doğurduğu görülmektedir. Türlerin sayısı

⁶ Hassaan Shahawy, *How subjectivity became wrong: early Hanafism and the scandal of Istihsan in the formative period of Islamic law (750-1000 CE)*, Trinity 2019, s. 28-29. İbnü'l-Mukaffa'nın risâlesi yaklaşık 137/755 yılında kaleme alınmış olup, istihsân teriminin geçtiği bilinen en erken yazılı kaynak niteliğindedir. Shahawy, S.38. İbnü'l-Mukaffa', fakih veya kadı olmamakla birlikte kıyasın sıkı şekilde uygulanmasının fıkıh teorisi içerisinde istenmeyen sonuçlar doğurabileceğine dikkat çekmiş; bu sebeple istihsâna yönelmenin kaçınılmazlığını vurgulamıştır. Ona göre kıyas, ancak güzel (hasen) ve toplumca makbul (ma'rûf) sonuçlara ulaştırdığı sürece geçerlidir; çirkin (kabîh) ve reddedilmiş neticeler doğurduğunda terk edilmelidir. Onun diğer örneği şudur: "Eğer bir adama 'daima doğru söyle, asla yalan söyleme' denilse, bunu kabul eder. Ardından bu emrin amacının ne olduğu sorulsa, 'her zaman dürüst olmak' der. Peki ya bir zalim, işkence edip öldürmek amacıyla saklanan birinin yerini sorarsa? İşte o anda bu emrin anlamı sarsılır ve akli görüş (re'y), kişinin bu emri terk edip onun yerine toplumca üzerinde ittifak edilen (mücma aleyh), makbul (ma'rûf) ve müstahsen olana yönelmesi gerektiğini gösterecektir." İbn'ül-Mukaffa' Ebû Muhammed, "Risâle Fi'-Sahâbe", *Âsârü İbn Mukaffa'*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1409/1989), 317-318.

⁷ Kozalı, *İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi*, s. 132-134.

sal dağılımı eşit olmayıp *el-Asl*'da en çok örnek hafî kıyas istih-sanına, en az örnek ise zarûret sebebiyle istihšana aittir. Olumlu karakterli istihsan çözümleri arasında en çok fayda ve yararın gö-zetilmesine dayalı istihsan yer almakta, bunu örf ve eser gerekçeli istihsan takip etmektedir. Olumsuz karakterli çözümler ise ağır-lıklı olarak eser, zararı önleme/hakkın korunması, hafî kıyas, örf ve ihtiyat sebebiyle istihsan örneklerinde yoğunlaşmaktadır.⁸ Do-layısıyla istihsanla verilen hükümler hakkında peşin yargılardan uzak durmakta fayda vardır. Ancak hangi tür istihsan olursa ol-sun mefsedetlerin önlenmesi ve maslahatların sağlanması, makası-dın gerçekleştirilmesi bu metodun fikri temelini oluşturmaktadır.

Hanefî fıkhnın en önemli kaynaklarından biri Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eseridir. Bu çalışma *el-Mebsût*'un *Kitâbü'n-Nikâh* bölümünde *el-Mektebetü's-Şâmîle* yazılımı kullanılarak dijital tarama yöntemiyle tespit edilen "istihsan" kelimesi ve türevlerinin geçtiği 13 istihsan uygulamasını tahlil etmeyi amaçlamaktadır. *el-Mebsût*'ta geçen istihsan sözcüğünün kullanılmadığı istihsan uy-gulamalarına ilişkin değerlendirmeler başkaca çalışmalara konu edilebilir. Bilindiği üzere *el-Mebsût* kapsamlı bir eserdir ve tama-mı incelenmeden bir bütün halinde değerlendirmede bulunmak mümkün değildir. Eserin tamamına dair sağlıklı bir değerlendiri-me doktora tezi gibi daha geniş zamana ve emek gerektiren çalış-malarla mümkün olabilir. Ancak bu durum eserin bir bölümünün incelenmesine engel teşkil etmez.

Bir bölümle sınırlı tutulsa dahi Serahsî'nin istihsan yöntemini nasıl ve ne tür gerekçelerle kıyasa tercih ettiğini ortaya koymak, Hanefî hukuk metodolojisinin teorik ve pratik boyutlarını anla-maya katkı sağlayacaktır. Nikah bölümünde yer alan 13 istihsan uygulaması, ilgili fikhî bağlamda değerlendirilecek ve kullanı-lan istihsan türleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Elde edilen so-nuçların, diğer bazı çalışmalarda da vurgulandığı üzere, Hanefî mezhebinin kıyas anlayışının yalnızca mekanik denebilecek katı kurallara dayalı bir fıkıh anlayışını değil, aynı zamanda toplumsal

⁸ Öncel, *İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan*, s.464-465.

ihtiyaçları, maslahatları ve örfleri gözeten bir hukuk anlayışına sahip olduğu fikrini destekleyip desteklemediği ortaya konulacaktır.

İstihsanın kıyasa göre bazen daha esnek bazen daha katı görünmekle birlikte maslahat merkezli ve toplumsal gerçeklikleri dikkate alan bütüncül bir içtihat yöntemi olarak nasıl işlev gördüğünü somut örnekler üzerinden değerlendirmek, İslam hukukunun çağdaş hukuki meselelerin çözümünde oynayabileceği rolleri göstermesi açısından önemlidir. Burada şu soruyu sormak çalışmanın amacını farklı bir açıdan ortaya koymaya hizmet edebilecektir: Hicri 4 ve 5'inci asırlarda kaleme alınan usul eserlerinde çerçevesi çizilen istihsan ile fûruda işlenen pratikteki istihsan ne ölçüde örtüşmektedir? Bu soruya cevaben kabilinden bu çalışmada sadece bir fûru eserinin tek bir bölümünde kıyas ve istihsan metotlarının kullanımı analiz edilecektir. Bununla birlikte kıyastan ayrılıp istihsana yönelirken hangi istihsan türleri tercih edilmiş ve bunların metodolojik olarak izah edilip edilmediği de ortaya konulacaktır.

Yöntem olarak her bir istihsan örneği için önce mesele özetlenmiş, ardından kıyas ve istihsan yönleri açıklanmış, meselede uygulanan istihsan türü veya türlerine değinilmiştir.

Serahsî'nin Kitâbü'n-Nikâh Bölümündeki İstihsan Örneklerinin Analizi

1. Kadının Cinsel Organına Şehvetle Bakmanın Sıhri

Haramlık Oluşturması

Evlenilmesi helal bir kadının cinsel organına bakmanın hürmet-i musâhare meydana getirmesi meselesi fıkıhta farklı görüşlerin bulunduğu konulardan biridir. Bu mesele Hanefi fıkhında kıyas ve istihsan metoduyla verilen hükümlerin farklılaştığını gösteren önemli örneklerdendir. Cinsel ilişkinin sıhri haramlık doğuracağı hususunda fukahânın ittifakı vardır. Ancak cinsel ilişki dışında bakma, dokunma, öpme vb. fiillerin sıhri haramlık doğurması hususunda farklı görüşler vardır.⁹ Ebû Hanîfe, Evzâî (ö. 157/774),

⁹ Alaaddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-

Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İmam Malik (ö. 179/795) ve bir görüşünde İmam Şâfiî (ö. 204/820) şehvetle dokunmanın sıhri haramlık doğuracağı görüşündedirler. İmam Şâfiî'nin tercih edilen görüşüne, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve Müzenî'ye (ö. 264/878) göre ise yalnızca cinsel birleşme yasak doğurur, dokunma yeterli değildir.¹⁰ Nitekim inzal gerçekleşse bile kadına bakmak orucu bozmamaktadır. Bir kadının cinsel organına bakmakla başka bir organına bakmak haramlık doğurması açısından farklı değildir. Sevrî ise bakmayı, dokunma ile aynı kapsamda değerlendirmiş ancak şehvet şartını koşmamıştır.¹¹

Malik şehvetle bir uzva, Ebu Hanife ise şehvetle arkasına yaslanmış haldeki kadının iç fercine bakmanın sıhri haramlık doğuracağı görüşündedirler. Hanefiler bu tercihlerini istihsana dayandırmışlardır. Onları kıyası bırakıp istihsanı almaya sevk eden gerekçeler, bir kadının cinsel organına (vajina) bakmanın haramlık doğuracağını ifade eden rivayet¹², bir kadının ve kızının cinsel organına bakan kimsenin lanetli olduğuna dair rivayetler¹³, Hz. Ömer'den gelen nakiller¹⁴ ve akli istidlallerdir. Dolayısıyla kadın, düz bir şekilde otururken veya ayakta dururken bakmak haramlık doğurmaz. Serahsî, erkeğin sırf bakması veya haz alması değil, ereksiyonun cinsel oluşmasını esas alırken¹⁵ Kâsânî (ö. 587/1191) kalben hissedilen şehvetin ve kişinin bunu ikrar etmesinin yeterli olduğunu belirtmiş, bu bağlamda erkeğin beyanının belirleyici bir ölçüt teşkil edeceği görüşünü ortaya koymuştur.¹⁶

kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986), 2/260; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004), 3/58.

¹⁰ Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr* (Beyrut-Lübnan, 1419/1999), 9/208; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, 3/58.

¹¹ Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 4/208; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, 3/58.

¹² Hz. Peygamber: "Kim bir kadının vajinasına şehvetle bakarsa, kadının annesi ve kızı ona haram olur (مَنْ نَظَرَ إِلَى فَجِّ امْرَأَةٍ بِشَهْوَةٍ حُرِّمَتْ عَلَيْهِ فَهِيَ وَابْنَتُهَا) buyurmuştur. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 7/275 (13969). Beyhakî bu rivayetin zayıf, munkatı ve mechul olduğunu ifade etmiştir.

¹³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 7/193 (12744), 194 (12745).

¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/208.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/208.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 2/261.

Hanefilerin bu konuda kıyas hükmünü ya da zahir kıyası bırakıp istihsanla veya hafi kıyasla hüküm vermelerine yol açan gerekçe, bir kadının cinsel organına şehvetle bakmanın başka organlardan farklı olarak kadına dokunmak gibi ondan bir tür cinsel fayda sağlama olarak değerlendirilmesidir. Buradaki bakmanın kadın ayakta veya düz bir şekilde otururken haramlık doğurmayacağını kadının dış fercine değil, iç fercine (kadının cinsel organının içine) bakmanın sıhri haramlık doğuracağını ifade etmişlerdir. Ayrıca bir cinsel organa bakmak, kadına dokunmakta olduğu gibi ancak evlilik (milk-i müt'a) durumunda helal olur. Diğer organlara bakmak ise böyle değildir. Şehvetle bakmanın belirtisi ise erkeğin cinsel organının sertleşmesi veya sertliğinde bir artış olmasıdır. Sırf kalpte uyanan istek şehvetin ölçüsü olmaz, haramlık doğurmaz.¹⁷ Hanefiler kadının oturuş şeklini ve erkekte uyanan şehveti dikkate alarak eylemin gerçekleşme ihtimalinin ve haramlığın doğup doğmayacağına hüküm verileceği esasını benimsemişlerdir.

Bu meselede kıyas yoluyla ulaşılan hüküm, cinsel uzva bakma fiilinde doğrudan bir temas bulunmadığı gerekçesiyle sıhri haramlığın meydana gelmeyeceği yönündedir. Buna karşılık istihsan yoluyla ulaşılan hüküm ise konuyla ilgili naslar / rivayetler ve kadının oturuş şekli ve bu durumun erkekte şehvet uyandırma durumu esas alınarak sıhri haramlığın vuku bulacağı yönündedir. Burada hem nasların etkisi hem de hafi kıyas esas alınarak istihsan yöntemi uygulanmıştır. Öte yandan hafi kıyas aracılığıyla belirli şartlarda bakmanın haramlığa yol açacağı hükmüne ulaşılmaması, mahremiyet sınırlarını ve akrabalık ilişkilerinde korunması gereken saygı ve mesafeyi zedeleyebilecek durumlardan sakınılması amacıyla sıhri haramlık gibi daha ağır bir hükmün tercih edilmesini beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşım Hanefî mezhebinin kıyasa bağlı kalmakla birlikte güçlü delillerin / gerekçelerin bulunması halinde kıyası

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/208. Haramlığı gerektiren bakma, dış ferce değil, iç ferce (kadının cinsel organının içine) bakmaktır. Bu bakış ancak kadın arkasına yaslanmış olduğu zaman mümkün olabilir. Kadın, düz bir şekilde otururken veya ayakta dururken bakmak sıhri haramlık (hurmet-i musâhere) doğurmaz.

terk ederek daha isabetli ve maslahat odaklı sonuçlara ulaşma ilkesinin uygulamalı bir örneğini teşkil etmektedir.

İslam hukukçuları özür ve zorunluluk gibi bazı durumlarda sebeplere sonuçları gerçekleşmiş gibi hükümler bağlamışlardır. Başka bir ifadeyle bazen sebebin müsebbebin yerine geçtiğini kabul etmişlerdir. Seferin meşakkat yerine geçmesi, nikahın cinsel birleşme yerine geçmesi, (oturarak veya uzanarak) uykunun hades yerine geçmesi¹⁸ bu türdendir. Benzer şekilde kadının cinsel organına bakma, halvet, nesep ve talak vb. bazı konularda sebebi netice gibi değerlendirmişlerdir. Bu durum, sebebin gerçekleşmesi halinde sonucun gerçekleşmiş sayılarak sakıncalı neticeye ulaşılmasını engelleme amacıyla hüküm vermek anlamına gelir. Hanefiler cinsel ilişkiye yol açan veya hazırlayıcı davranışların mahremiyet hususunda ihtiyatlı olunmak gerektiği için cinsel ilişkiye götüren bazı fiilleri cinsel ilişki gibi değerlendirmişlerdir.¹⁹ Örneğin belirli şekilde bakma cinsel birleşmeye yol açacak nitelik taşıyorsa cinsel birleşmenin gerçekleştiği varsayılarak sebebi sonuç gibi değerlendirmişlerdir. Hanefilerin burada sebebin gerçekleşmesini sonucun gerçekleşmesi sayarak kıyas hükmünden ayrılıp istihsanla hüküm verdiklerini söylemek mümkün görünmektedir.

Hanefilerin bu meseleyi temellendirirken çeşitli delil ve gerekçeler kullandıkları açıktır.²⁰ Burada hem eser sebebiyle istihсандan

¹⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbî's-şerâi'*, 5/43.

¹⁹ Ahmet Aydın, "İslam Aile Hukukunda Sebebin Netice Gibi Hüküm Doğurması", *İHAD* 29 (2017), 223. (221-241).

²⁰ Shahawy, klasik usulde yer alan istihsan kategorilerini daha ayrıntılı ve detaylı bir incelemeye tabi tutarak 62 farklı gerekçe ve akıl yürütme türü altında gruplandırmıştır. Ona göre usul eserlerindeki bir kategoriye kendi içerisinde farklı alt başlıklarda gruplandırarak incelemek mümkündür. Shahawy, s.66-67.

İstihsanın dayandığı toplam altmış iki gerekçe türü, görülme sıklıkları esas alınarak değerlendirildiğinde, en çok başvurulanan gerekçenin 98 örnekle "hafi kıyas" olduğu görülmektedir. Bunu, 34 örnekle "dil ile ilgili hususlar", 30 örnekle "gerekçesi belirsiz hükümler" ve 26 örnekle "had cezalarından kaçınma" takip etmektedir. "Adalet için sözleşmeyi yerine getirme" 24 örnekle öne çıkarken, "köleyi azat etme" 19; "velâyet/himaye tanıma", "kendî hükmünden kıyas yapma" ve "sünnet/eser" ise 18'er örnekle yer almaktadır. "Zaruret" (14) ve "örf" (13) gibi toplumsal ve pratik gerekçeler de önemli bir yer tutmaktadır. Bunun yanı sıra "teknik olarak doğru ile fiilen doğru arasındaki fark" (12), "sınır koyma" (11) ve "kastî olmayan/ zorla yapılan fiiller" (11) nispeten yüksek sayıda görülmüştür. Daha düşük sıklıkta da olsa, "kesin bilgi gerekmemesi" ve "uygun/estetik olanı tercih" (10'ar), "İslam'ın sosyal statüsünü yükseltme" ve "do-

söz etmek hem de klasik usul literatüründe hafi kıyas kategorisi altında çeşitli ilke ve esasların hükmün verilmesine etki ettiğini söylemek mümkündür. İbadetler başta olmak üzere helal haram konularında ihtiyatın esas alınması belirli koşullarda kadının ferine bakmanın haramlık doğurmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Zira bu tür hoş karşılanamayacak durumlar aile düzeninin bozulmasına yol açabilecek niteliktedir.

2. Asabe Dışındaki Yakınların Evlendirme Velayeti

Hanefiler asabe kapsamına giren nesepten bir akrabayı, kendisinden daha yakın kimse bulunmadığında istihsanen evlendirme velâyetine sahip kabul ederler. Hz. Peygamber'den “النِّكَاحُ إِلَى الْعَصَبَاتِ: Nikah asabeye ait olan bir yetkidir”²¹ rivayetine yani kıyasa göre asabe dışında evlendirme yetkisine sahip sınıf yoktur. Ebu Hanife'den gelen bir rivayet ve İmam Muhammed buna göre hüküm vermişlerdir. Bu hadiste النِّكَاحُ lafzının başında yer alan belirtme takısı (el-) nikah konusundaki bütün yetkinin asabeye ait olduğuna delildir. Asabe olmayanların bu konuda herhangi bir yetkisi yoktur. Ebû Yusuf (rh.a.)'un bu konudaki görüşü ise açık değildir.

ğal olarak sözleşme kapsamına girme” (9'ar) gibi gerekçeler dikkat çekmektedir. Daha sınırlı örneklerde “para birimlerinin birbirinin yerine geçebilirliği” (8), “herkesin rıza göstermesi” (8), “ihtiyat” (7), “amaca uygun fakat usulde hata” (7), “coğrafi yakınlık” (7) ve “daha iyi hukuki çözüm” (6) gibi başlıklar yer alırken, “hak edene ceza verme”, “küçük üzerinde kıyas dışı yetki”, “birinin niyetini uygulama”, “eski sözleşmenin geçerliliğini koruma” gibi gerekçeler de altışar defa kullanılmıştır. “Makul bilgi”, “yasak unsurun az olması”, “ailede menfaatin bulunması”, “akıl sahibi muamelesi yapılan küçük”, “israf etmeme”, “sözleşmeyi geçerli kılma/düzeltilme”, “zımnî rıza” ve “kötü davranışı teşvik/ödüllendirmeme” beşer örnekle yer almıştır. Bunun yanında “kadınların kendi bedenlerini en iyi bilmesi”, “mağdurların affetmesi”, “kötü niyete karşı korunma”, “ta'âm kelimesinin 'buğday' anlamına gelmesi”, “yiyeceğin para sayılmaması” ve “borçlulara ödeme yapma” gibi gerekçeler dört defa; “ebeveyn önceliği”, “İslam'a girmeden önceki işlem”, “evleviyetle rıza” ve “çıkmaza girildiğinde paylaşma” üçer defa; “yükümlülüğün önemli kısmını yerine getirme”, “zamanaşımı”, “kadın hükmünü bozmayıp koruma”, “görüş ayrılığı”, “gayrimüslim ülkelerde Müslümanların muameleleri”, “mantıki tutarsızlıktan kaçınma”, “yargı prosedürünü koruma”, “gayrimüslimler arası muameleler”, “kolaylık/pratiklik” ve “kötü vekilin kararını uygulamama” ise ikişer defa tespit edilmiştir. En nadir görülen gerekçeler ise yalnızca birer örnekle kaydedilen “iyi fiilleri cezalandırmama”, “sözleşmelerin anlamlı olmasını isteme”, “aileyi köleliğe karıştırmama”, “cahil olmanın mazeret olması”, “zamanın bozulmuşluğu” ve “ataerkillik” olmuştur. s. 66-67.

²¹ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylî, *Nasbü'r-râyeli-tahrîcêhâdîsi'l-Hidâye*, (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-reyyân 1418/1997), 2/186.

Ebû Hanife'den gelen bir görüşe göre asabe kapsamında bir hısım bulunmadığında kıyas hükmünden ayrılıp teyze, dayı, hala gibi zevi'l-erhâm grubundaki yakınlar istihsan yoluyla evlendirme velayetine sahip kabul edilirler. Bu görüşün gerekçelerinden biri İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53), karısının (başka kocadan olan öz) kızını evlendirmesine onay vermesidir. Mes'ûd üvey kızının annesi tarafından evlendirilmesini, annelik velâyeti nedeniyle onaylamıştır. Velâyetin elde edilmesi kişideki yakınlıktan kaynaklanan şefkat nedeniyledir. Bu şefkat, baba tarafındaki yakınlar da olduğu gibi annenin yakınlarında da vardır. Dolayısıyla bu kısımda yer alan yakınlar için de evlendirme velâyeti vardır. Baba tarafındaki yakınların asabelik nedeniyle önceliğe sahip olmaları, asabeden hiç kimse bulunmadığında anne tarafından yakınların velâyetlerinin bulunmasını engellemez. Ebû Hanife bu durumdaki velayeti, mirasçılığa benzetir ki asabe mirasçılıkta öncelikli olsa da asabeden kimse bulunmadığında zevi'l-erham mirası alır.²²

Ebu Hanife burada eserden delil getirmekle birlikte annenin şefkati, koruması, toplumsal maslahat, yakınlık kaynaklı merhamet ve yetimlerin evlendirilmesindeki pratik ihtiyaç gibi gerekçelerle zahir kıyastan ayrılmış, istihsanı tercih etmiştir. Bu durum Hanefî fıkhında istihsanın salt teknik bir yöntem değil ahlaki, toplumsal ve insani boyutları da gözetilen bir içtihat yöntemi olarak kullanıldığına somut örneklerinden biridir. Ayrıca burada yetimlerin mağduriyetini önleme hedefi de bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Hanefilerin kıyası bırakıp istihsanı tercih etmelerinde bazen tek bir gerekçe bazen de birden fazla gerekçe belirleyici rol oynamıştır. Bu örnekte hadis ve sahabi kavli bulunmakta, sahabi kavlini destekleyen başkaca gerekçelere dayanarak hadis / kıyas hükmü bırakılıp istihsanla hüküm verilmektedir.

3. Babanın küçük kızını evlendirme velayeti

Evlenme yaşının belirlenmediği ya da evlenmek için asgari yaş sınırı belirlenmeyen dönemlerde küçüklerin evlendirilmeleriyle

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/223.

ilgili çeşitli ölçütler belirlenmiştir. Sadece belirli şartların bulunması halinde veli gözetiminde ve kontrolünde evlenme çağına gelmemiş kimseler adına nikah akdi yapılabileceği kabul görmüştür. O dönemlerin yansıması olarak fıkıh kitaplarına girmiş örneklerden biri babanın küçük kızını evlendirme velayeti konusudur. Bu örnekte evlenme çağına gelmemiş kimselerin babaları tarafından denklik ve emsal mehir şartları gözetmeden evlendirilmesi meselesi ele alınmakta, bu konuda Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) arasında kıyas ve istihsan temelinde içtihat farkı ele alınmaktadır.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, babanın küçük kız veya erkek çocuğu adına denklik ve emsal mehir şartlarına riayet etmeden yaptığı nikah akdinin kıyasa aykırı bulurlar ve geçersiz sayarlar. Zira babanın velâyeti çocuğun yararına olanı araştırıp ona göre işlem yapmak koşuluyla kayıtlıdır. Bu sözleşmede zarar apaçık ortadadır, velâyet babaya böyle bir hak vermez. Nitekim babanın velisi bulunduğu çocuğuna ait sermaye ile fahiş gabin (aşırı aldanma) ölçüsünde bir bedelle mal alması veya satması câiz değildir. Bir kadın, dengi olmayan birisiyle veya emsallerinden az bir mehirle evlense velilerinin itiraz hakkı vardır. Babanın bu şekilde evlendirmesi karşı çıkılmaya daha layıktır.²³

Ebu Hanife, babanın küçük kız veya erkek çocuğu adına denklik ve emsal mehir şartlarına riayet etmeden yapacağı nikah akdini istihsanen geçerli kabul etmiştir. Zira Resûlullah (s.a.v.), Hz. Aişe ile beş yüz dinarlık mehir karşılığında evlenmiştir.²⁴ Hz. Ayşe'yi (ra) babası Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) evlendirendirdi. Resûlullah ise kızı Hz. Fatıma'yı Hz. Ali ile dört yüz dirhem karşılığında evlendirmiştir.²⁵ Ebu Hanife'nin kıyası terk etmesinde bu rivayetlerin etkisi bulunabilir. Zira evliliğin birçok yararı ve amacı vardır. Baba kızının yararını, kızının kendi yararını düşünmesinden daha fazla

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/224.

²⁴ "Resûlullah (sav.) Ayşe (r.a.) ile beş yüz dirhem karşılığında evlenmiştir" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/193; Ebu'l-Hüseyin İbnü'l-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih-u Müslim*, (Riyad: Dâru's-selâm, 1419/1999) *Nikah* 78.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî İbn İshâk, *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), s. 246.

düşünür. Anlaşılan odur ki baba evliliğin diğer amaçlarını gerçekleştirmek için mehri eksik tutmuş veya denklik şartını aramamıştır. Demek ki diğer amaçlar bu kız için denklikten ve mehirden daha ağır basmaktadır. Dolayısıyla baba bu işlemi kızının yararını düşünerek gerçekleştirmiştir. Baba dışındaki velilerin şefkati tam olmayabileceği için onlara böyle bir yetkisi tanınmamıştır.²⁶ Ebu Hanife, bu hükümde eserden faydalansa da velayet altında bulunan kimsenin maslahatını gerçekleştirmek amacıyla kıyas hükmünden ayrılmış, istihšana göre hüküm vermeyi tercih etmiştir. Baba evliliğin uzun vadeli faydaları için kıyası bırakmış maslahata uygun hükümü tercih etmiştir. Bu örnek Hanefî fıkıh teorisinin nas, kıyas ve maslahat dengesini kurduğunu, özellikle babanın konumuna ve evliliğin çok boyutlu amaçlarına duyarlı yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışı sadece şeklen değil, aynı zamanda aile kurumu ve toplumsal gerçekliği gözeten derin bir içtihat yöntemi olarak temayüz etmektedir.

4. Babanın küçük kızını evlendireceği damadın vereceği mehre kefil olması

Baba küçük kızını evlendirse ve kocasının vereceği mehre baba kendisi kefil olsa bu kefalet câizdir. Çünkü baba kendisini kefil yani borçlu yapmıştır. Baba benzer şekilde evlendirdiği küçük kızın mehrini istihsanen teslim alabilir. Halbuki evlendirdiği büyük kızın mehrini alamaz, kız kendisi alır. Babanın küçük kızın mehrini alması evlilik sözleşmesi yapmasından değil, babalık velayeti sebebiyledir. Zira evlilikte sözleşmenin hukuku (doğurduğu sonuçlar) akdi yapan kişiye ait değildir. Halbuki baba küçük kızının bir malını satsa ve müşteriye kefil olsa bu kefalet geçerli sayılmazdı. Çünkü parayı teslim alma hakkı, velayetinin bir sonucu olarak değil, sözleşmenin hükmü gereği babaya aittir. Müşteriden alacağı paraya kefil olmasında ise bir bakıma kendisi için kefil olmuş gibidir. Kişinin kendisine kefil olması ise geçerli değildir. Babaya mehri teslim alma hakkı tanınması evlilik sözleşme-

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/225.

sini yapmasına değil, babalık velâyetine dayanır. Çünkü evlilikte sözleşmenin hukuku (doğurduğu sonuçlar) akit yapan kişiye ait değildir. Nitekim kız ergenliğe ulaştığında mehrini teslim alma hakkı babasının değil kendisininindir. Dolayısıyla bu kefalette baba diğer yabancılar gibi değerlendirilir.²⁷ Buluş sonrası kız mehrini kocasından veya mehre kefil olan kimseden isteyebilir.

Nikâh akdi kadına mehir alma hakkı tanımaktadır. Erginlik çağına ulaşan kadınlar bu hakkı bizzat kullanarak mehirlerini kendileri teslim alabilir, hatta dilediklerinde bu yetkiyi üçüncü kişilere devredebilirler. Ancak henüz ergenliğe erişmemiş kız çocukları söz konusu olduğunda velilerin konumu farklılaşmaktadır. Özellikle baba, diğer velilerden farklı özel bir yetkiye sahip kabul edilmektedir. Bu durum sebebiyle Hanefî fıkhında istihsan yoluyla babanın, velâyet yetkisine dayanarak kızının mehri hakkı tasarrufta bulunabilmesi ve bu hakkı teslim alabilmesi kabul edilmiştir.

Bu yaklaşım, kıyasın ortaya çıkarabileceği muhtemel zararı bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Kıyasa göre baba, küçük kızının mehir hakkına kefil olamazken böyle bir durumda çocuğun zarar görme ihtimali bulunmaktadır. Bu nedenle istihsan/hafî kıyas yoluyla babaya bu konuda kefalet yetkisi tanınmakta, böylece hem çocuğun menfaatleri korunmakta hem de velâyetin koruyucu işlevi pekiştirilmektedir.

5. Babanın küçük oğlunu evlendirirken verdiği mehre rücu edememesi

Baba küçük oğlunu sağlıklı iken evlendirse ve onun adına mehri ödemeye kefil olsa gelininin kefaleti kabul etmesi durumunda bu kefalet geçerlidir. Kıyasa göre baba küçük oğlu için ödediği mehre rücu edebilir (parasını geri isteyebilir), sözleşmenin hükmü olan evlilikte mehir mükellefi kocadır, başka birinin mehri ödemesi ondan bu borcu düşürmez. İstihsana göre ise baba ödediği bu meblağı oğlundan isteyemez. Zira herkesçe bilinen adete / örfe göre babalar bu tür işleri karşılık bekleme-

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/227.

den yaparlar, harcadıklarını oğlunun malından almak gibi bir düşünce taşımazlar. Örfe sabit olan delille (nassla) sabit olmuş gibi kabul edilir (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md: 43, 45). Dolayısıyla baba kefil olurken koşul koymamışsa ödediğine karşılık çocuğun malına rücu edemez. Çünkü, açık bir beyan olmadığı zaman örfe göre davranılır. Burada ise açık bir beyan yoktur. Halbuki vasiler için böyle bir örf yoktur, onlar ödediklerine rücu ederler.²⁸

Hanefilere göre bir kişi, bir başkasının borcuna kefil olur ve borcu öderse ödeme yaptığı kişiye rücu edebilir. Dolayısıyla, baba küçük oğlunun mehri için kefil olur ve öderse, kıyasa göre oğlundan bu bedeli isteyebilir. Zira kefalet bir borçlandırmadır ve borcu ödeyenin rücu hakkı vardır. Hanefiler ise burada kıyası bırakıp istihsanla hüküm vermişlerdir. Çünkü babaların çocukları için genellikle karşılık beklemeden ödeme yaptıkları hususunda örf vardır. Bu yüzden babanın bu harcamaya karşılık çocuğundan ödeme istemeyeceği kabul edilir. Burada kıyasa aykırı olsa da toplumda yaygın olan ve herkesçe bilinen uygulamaya göre hüküm vermektir ki bu, örf ile istihsan çerçevesinde değerlendirilebilecek bir hükümdür. Söz konusu tutum, Hanefî mezhebinin sadece teorik değil, aynı zamanda pratik hayata dayalı fıkıh yaklaşımının güçlü bir örneğidir.

6. Evlenme çağına gelmiş kızın mehrini babasının alabilmesi

Nikahla kadının hak ettiği bir değeri ifade eden mehri teslim alması evlenen kadının hakkıdır. Hanefiler istihsan yoluyla kızın babasının da mehri alabileceğini beyan etmişlerdir.²⁹ Zira buluşa eren kişi evliliği tecrübe etmedikçe tasarruflarında isabet edemeyebilir. Ayrıca babası bulunmayan bakire kızın evlilik hususunda babası bulunan gibi isabetli davranacağı da söylenebilir. Bu nedenle evlendirme konusunda babasının rızasına itibar edileceğinde ittifak vardır. Hanefilere göre baba, kızın açık itira-

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/227.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/20-21.

zı bulunmadıkça kızının mehrini alabilir. Ayrıca genelde bakire kızlar kendi mehirlerini almaktan utanırlar. Ancak baba dul kızının mehrini alamaz. İkinci defa evliliklerde baba, diğer veliler gibi kabul edilir.³⁰

Kural olarak veli veya vekil adına akit yaptıkları kadının izni olmadan onun mehrini alamaz. Zira onlar bu işlemi başkası adına yapmışlardır. Akitle ilgili hukuktan hiçbiri vekil ile bağlantılı değildir. Üzerine akit yapılan (makudun aleyh) kendisinden istenemediği gibi bedeli de alma hakkı ve yetkisi yoktur. Erkeğin vekilinin de mehirden herhangi bir kısmı ödeme mecburiyeti bulunmamaktadır. Aynı şekilde makudun aleyhi alma hakkına da sahip değildir. Hz. Ali “mehir kadınla yatma hakkını elde edenin üzerine düşer (: الصَّدَاقُ عَلَى مَنْ أَحَدَ السَّاقِ)” diyerek buna işaret etmiştir. Hanefiler ise baba evlilik çağına gelmiş kadının mehrini alabileceğini istihsan yoluyla cevaz vermişlerdir.³¹

Kıyasa göre ergenliğe ulaşmış bir kadın kendi mali haklarını bizzat kendisi kullanabilir. Nikâh akdinin bir sonucu olarak evlenen kadın lehine doğan mehir hakkını, babası onun izni bulunmaksızın alamaz. Aksi hâlde kadının hakkını ihlal etmiş olur. Baba onun vekili değil, sadece velisidir. Akit başkası adına yapıldığında bedeli teslim almak da başkasına ait olması gerekir. Ancak Hanefiler kızı itiraz etmedikçe babasının, kızının açık izni olmasa bile mehrini alabileceği görüşünü ortaya koymuşlardır. Zira toplumsal örf ve teamül, bakire kızların genellikle mehrini doğrudan istemeye utanacakları, kızların susmasını rızaya yormak yönündedir. Ayrıca babanın velayetinde şefkat ve merhamet düşüncesinin kuvveti de bu hükmün gerekçeleri arasındadır. Bu durum kızın lehine bir uygulamadır, kötüye kullanım değildir. Hanefiler

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/3.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/20. (Hanefiler fuzulünün nikahını nikahta hak sahibinin onaylaması halinde caiz kabul ederler. Zira kendisine izin verildiğinde yaptığı akdin geçerli olacağına göre onayın sonradan gelmesi halinde de akit nafiz olur. Adına akit yapılan kişi akdi onaylamadıkça bir sonuç doğurmayacağı için işlemden onaylamadıkça bir zarar görmesi söz konusu değildir. Akit iki tarafın hakkıdır, tamam olması ve geçerliliği gelebilecek zararı önlemek için kendi adına akit yapılan kimsenin onayı gereklidir. Şafiilere göre ise sözleşmeler başkasının onayına bağlı kalmaz görüşünde olduğu için nikah geçersizdir. *el-Mebsût*, 5/15.)

burada çeşitli gerekçelerle kızın menfaati için zahir kıyası bırakıp hafi kıyası tercih etmişlerdir. Bu durum, velinin yetkisini daraltmaz, aksine koruyucu sorumluluk yükler.

Bu hükümdeki istihsan, klasik anlamda bir “yumuşatma mekanizması” olarak işlev görmekte, katı kıyası toplumsal fayda lehine esnetmektedir. İstihsan metoduyla çözüm üretilen bu tür örnekler fıkıhın sadece teorik değil, sosyolojik boyutu güçlü bir hukuk sistemi olduğunu da gösterir.

7. İrtidat eden veya müslüman olan karı kocanın evliliği

İrtidat bir müslümanın dinden çıkması veya dinin önemli bir esasını inkâr etmesi şeklinde tanımlanabilecek bir kavramdır. İslam’a göre nikah devamlılık üzerine kurulur, neslin meşru nikahla devamı esastır, mürted ölümü hak etmiştir ve hükmen hayatta değilmiş gibi değerlendirilir. İrtidat etmesi sebebiyle dinen evlenilmeyecek kimseler arasına girmiş kabul edilir. Birlikte irtidat eden karı-kocanın nikâhlarının durumu, Hanefilerin kıyas ve istihsan metotlarına göre farklı hükümlere ulaştıkları meselelerden biridir.

Mürted, mümin veya başka inanca sahip biriyle evlenemez, zira nikah din esası üzerini kuruludur ve mürtedin dini yok kabul edilir. Hanefiler irtidatın nikah akdini bozacağı, dolayısıyla mürted kocanın karısıyla olan evlilik bağının sonlanmış sayılacağı görüşündedirler. Eşlerden birinin müslüman olması halinde diğer eşin İslam’a girmeyi reddetmesinden sonra hakimın hükmü ile gerçekleşir. Hanefilerin çoğunluğu, kıyası esas alan Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) hariç, birlikte irtidat eden eşlerin nikahının istihsanen devam edeceği görüşündedirler. Bu görüşün gerekçelerinden biri, zekât vermeyip irtidat eden Benu Hanife kabilesine Halife Ebû Bekir’in tevbe teklif etmesi ve kabul edenlerin nikahlarını yenileme isteğinde bulunmaması ve sahabilerden buna muhalefetin gelmemesidir.³² Buna göre eşlerin her ikisi irtidat ettiği dinleri ve ülkeleri farklılaşmış sayılmaz. Nikahları iki ka-

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/49.

firin birlikte İslam'a girmesinde olduğu gibi varlığını korur. Bir şeyin devamını o şeyin başlangıcına kıyaslamak sakattır. Şöyle ki iddet nikahın başlamasına engeldir fakat devamına engel değildir. Bu noktada irtidadı iddete kıyaslamaya bir engel yoktur. Her biri mahallin (kadının) geçici haramlığını gerektirir. Ancak eşlerden biri Müslüman olur ve diğeri irtidatta ısrar ederse aralarında ayrılık meydana gelir.³³

Kıyasa göre nikâh, dinî mahiyet taşıyan bir akit olduğundan mürtedin dini bulunmadığı için birlikte irtidat eden eşlerin evliliği sona erer. Zira mürted hükmen ölü kabul edilir, irtidat ölüm cezasını gerektirir ve din birliği nikâhın hem kuruluşunda hem de devamında şarttır. Dolayısıyla nikâha engel bir durumun ortaya çıkması, nikâhın feshi sonucunu doğurur. Buna karşılık Hanefîler, eşlerden yalnızca birinin irtidadı hâlinde evliliğin sona ereceğini kabul etmekle birlikte her ikisinin birlikte irtidadında istihsanla nikâhın devamına hükmetmişlerdir. Bu içtihat, sahabe uygulamasına dayanmakta aile ve toplumun bekası ile tövbe hâlinde yeniden nikâh akdi zorunluluğunun doğuracağı güçlüğü dikkate almaktadır. Böylece Hanefîler, kıyası terk ederek kolaylık, zararı önleme ve toplumsal fayda ilkeleri doğrultusunda hüküm vermiş, fıkıh anlayışlarının yalnızca mantıksal kıyasa değil, sahabe pratiği ve hayatın gerçeklerine de dayandığını göstermişlerdir.

8. Nikahlanmayı ifade eden lafızlar dışında bir sözle akdin gerçekleşmesi

İslam hukukunda akitlerin kuruluşunda kullanılan lafızlar, tarafların irade beyanlarını ortaya koyan temel araçlar olup akdin sıhhatini ve bağlayıcılığını doğrudan etkileyen unsurlar arasında yer alır. Dinî ve hukukî sonuçlar doğuran bir muamele olarak nikah akdinde lafızların açık, kesin ve iradeyi yansıtan bir şekilde kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum akdin geçerliliği ve taraflar arasındaki hak ve yükümlülüklerin belirlenmesi açısından belirleyici rol oynamaktadır.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/49-50.

Kıyası esas alan İmam Şafii gibi hukukçular yalnızca “nikâh-ladım” (نكحت) veya “evlendirdim” (زوّجت) gibi doğrudan evlenmeyi ifade eden lafızlar nikah akdi kurulacağını benimsemişlerdir.³⁴ Zira nikâh ciddi ve özel bir akitir, akitleri kuran lafızlar net olmalı; niyetlere göre değişebilen değil, iradeyi açıkça ortaya koyan lafızlarla bu akit kurulmalıdır.

Hanefiler ise nikah ve tezvic lafızları gibi evlenme iradesini açıkça ifade eden lafızlardan başka bey', hibe, sadaka, temlik gibi sözcüklerle nikah akdi yapılabileceğini benimsemişlerdir.³⁵ Hatta Hanefilerden Kerhi, icare sözcüğüyle dahi nikah akdinin kurulabileceği görüşünü ortaya koymuştur. Öte yandan Hanefiler, insanların örfünde erkeğin evlenme teklifi (icap) kadının da buna uygun olumlu cevabı (kabul) anlamına gelen ibarelerle nikah akdinin kurulabileceğini, insanların örf ve adetlerinde nikahlanma kastedilen lafız ve ibarelerle evlilik akdi yapılabileceğini kabul etmişlerdir.³⁶ Görüldüğü üzere Hanefiler nikâh akdinde kıyastan ayrılıp istihsan yoluyla insanların örfünü ve konuşma dilinde yerleşik kullanımları göz önüne almışlar, halk arasında evlenme kastı taşıyan lafızlarla evlenmeyi geçerli saymışlardır. Nitekim *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 3'üncü maddesi “Ukudda itibar maksat ve meaniyedir, elfaz ve mebaniye değildir.” şeklinde temel bir esas olarak kabul edilmiş, nikahta kullanılacak beyanlar da bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Burada Hacak'ın değerlendirmelerini de zikretmekte fayda vardır. Onun tespitlerine göre Hanefilerle diğer fukaha arasında nikah akdinden mahiyetine ve konusuna ilişkin yaklaşım farkı, kullanılan lafızlarla ilgili yaklaşımlara yön vermektedir. Şafiiler kadının cinselliğinin menfaatinin icaresi olduğu için bu işlemin yapılmasında belirli lafızların kullanılmasını şart koşarlar. Ha-

³⁴ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994, 4/226vd; Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtîâr ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1398) s. 194. Zat'ın milkinge taalluk eden her lafızla akit kurulabilir.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/59; Ebu Hanîfe'ye göre nikah akdi bey, hibe ve milkü'z-zât'a delâlet eden her türlü lafızla inikad eder. Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, s. 193-194.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/61-62.

nefi mezhebi ilk döneminde nikah akdi esas alınan görüşe göre ayn üzerine kurulu muavaza akitleri kategorisinde yer alır, kadının aynı üzerinde gerçekleşir. Diğer görüşe göre ise nikahın konusu menfaatlerdir.³⁷ Ebu Hanife nikahın konusunun helallikle mevsuf olan ayn olduğu, nikahın hükmünün de bundan dolayı milkü'l-ayn terimi kapsamında düşünüleceği görüşündedir.³⁸ İcare süreli, nikah süresiz/te'bidî bir hukuki işlem olduğu için Hanefiler nikah için satım sözleşmesini esas alırlar. Nikah tebid içindir, halbuki menfaatler üzerindeki akitler tebid ifade etmez. Mehir tek bir vat' ile gerekli hale gelir, makudun aleyh menfaat olsaydı ve nikah icareye benzese idi tekrarı gerekirdi. Bu nedenle Ebû Hanîfe'ye göre nikah akdi bey, hibe ve milkü'z-zât'a delalet eden her türlü lafızla inikad eder.³⁹ Bu bütünlükte bakıldığında buradaki akıl yürütmenin ne ölçüde kıyas hükmü ne ölçüde istih-san hükmü olduğu başkaca değerlendirmeleri gerektirmektedir.

Bu örnek Hanefî mezhebinin sadece lafız ve teknik kıyas üzerinden değil, sosyo-linguistik bağlamı yani dil kullanımını, halkın örfünü ve niyet beyanını da dikkate alan esnek ve topluma uygun bir içtihat tarzını yansıtır. Bu yaklaşım, nikâh gibi hayatî bir sözleşmenin sırf lafız yüzünden geçersiz sayılmasının doğuracağı zararı da önlemeyi hedefler. Buradaki tercih lafızların yanı sıra halkın örfünü istih-san çerçevesinde itibar ederek kolaylık sağlama amacı taşır.

9. On dirhem in aşağısındaki mehirler

Nikah akdinde belirlenmemiş mehrin nasıl belirleneceği ve alt sınırı hususunda fukahânın farklı içtihatları vardır. Hanefîlere göre mehir belirlenmeksizin akdedilen evlilikte, cinsel birleşmenin ardından kocanın vefatı hâlinde kadın emsal mehre hak kazanır. Ayetin hükmü gereği (Ahzâb 33/49)) cinsel birleşme gerçekleşme-

³⁷ Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 162vd.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XV,153. (لأن ملك النكاح في حكم ملك العين); Zencani, Tahric, s.192-193.

³⁹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, s. 193-194; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, s. 163-164.

mişse kadın iddet beklemez, ona müt'a (boşanmış kadınlara ve özellikle mehir belirlenmeden yapılan bir nikâhı takiben cinsel temas olmadan boşanan kadına verilecek maddî destek) verilir. Bu hüküm, mehir tayin edilmeden evlenen mufavvıza için de geçerlidir.⁴⁰

Hanefilere göre mehrin en az miktarı 10 dirhem gümüş karşılığıdır. Bu miktarın altında bir mehirle yapılan nikahta, adam karısını cinsel birleşmeden önce boşasa kadın mehrin yarısını hak eder, cinsel birleşmeden sonra koca vefat etse kadının mehri 10 dirheme tamamlanır. Hanefiler bu hükmü istihšana göre vermişlerdir. Kıyasa göre cinsel birleşmeden sonra boşanması halinde kadın emsal mehri, cinsel birleşmeden önce boşanması halinde ise mütayı hak etmesi gerekirdi. Zira müsemma mehir domuz, şarap vb. mehir olmaya elverişsiz bir şeyin mehir belirlenmesinde olduğu gibi yok hükmündedir ki, İmam Züfer bu görüşü benimsemiştir.⁴¹

Hanefiler mehrin asgari miktarını on dirhem kabul ederler ve bu miktar bölünme kabul etmeyen bir bütünü ifade eder. Onlar, bölünemeyen bir şeyin bir kısmını anmayı da o şeyin tamamını anmak gibi değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla mehir, on dirheme kadar Allah hakkı, on dirhemi aşan kısmı ise kadının hakkıdır. Buna göre bir kadın beş dirhem mehirle nikah akdi yapsa kadın hem kendi hakkına giren kısımdan hem de Allah hakkının bir kısmından vazgeçmiş sayılır. Kadının kendi hakkı konusundaki tasarrufu geçerli, Allah hakkı konusundaki tasarrufu geçersiz kabul edilir. Buna göre bir adam, kadınla beş dirhem değerinde bir kumaş vermek üzere evlense, kadın o kumaşa ve beş dirheme hak kazanır. Kadını cinsel birleşmeden önce boşarsa kumaşın yarısı ile iki buçuk dirhem kadının hakkı kabul edilir. Kumaşın değerini tespitite ise onun evlenme akdinin yapıldığı günün değeri dikkate alınır. Kadına ölçü veya tartıyla alınıp satılan standart bir mal vermeyi kararlaştırmışsa hüküm yine böyledir. Çünkü mehir akit yapılırken belirlenir ve o günün kıymeti üzerinden değerlendirilir.⁴²

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/80-81.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/82.

Hanefîlerin içtihat teorileri bütünlüklü ve girift bir yapı arz etmektedir. Mezhep, yalnızca nasslara (Kur'an ve sünnet) değil, aklî delillere de dayanan kapsamlı bir metodoloji geliştirmiştir. Bu noktada usul eserlerinde açıkça yer verilen yöntemlere ek olarak, furû fıkhıta hüküm istinbatında belirgin etkisi olmasına karşın usul literatüründe sınırlı bir yer bulan bazı kavram ve yöntemlerin de mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Bu durumun Hanefî hukuk doktrinini diğer mezhepler arasında metodolojik açıdan zengin ve derinlikli kıldığı söylenebilir. Hanefî fakihlerin hüküm istinbatında benimsedikleri yöntemlerden biri de bölünebilirlik (teczî'/تجزئ) kavramına dayalı parça-bütün (cüz'-kül/جزء-كل) ilişkisidir. Buna göre onlar, fikhî meseleleri değerlendirirken, konunun bölünmeye elverişli olup olmadığını da dikkate almışlardır. Bazı konuları tabiatı gereği bölünebilir görürlerken bazılarını ise bütünlüklü ve bölünmez kabul etmişlerdir. Özellikle bölünemez olarak değerlendirilen alanlarda bir parçanın bütünü temsil edebileceği veya belirli bir parçanın zikredilmesiyle bütünün kastedilmiş sayılabileceği gibi ilkeler geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım, yalnızca teorik zeminde değil, pratik hukuki meselelerin çözümünde de önemli bir yöntem olarak kullanılmıştır.⁴³ Hanefîlerin 10 dirhemin altında bir değer belirlendiği mehirlerle ilişkin değerlendirmelerde bu yaklaşımın etkili olduğu, usul literatürü olarak bu değerlendirmenin istihsan çatısı altında değerlendirildiği söylenebilir.

Hanefîler, böyle bir durumda zahir kıyasın gereği olan hükmü (yani belirlenen değeri mehir olmaya elverişsiz bir kıymet kabul ettikleri için kadının yalnızca müt'aya veya emsal mehire hak kazanacağı görüşünü) terk ederek istihsanla hüküm vermişlerdir. Buna göre cinsel birleşmeden sonra kocanın vefatı hâlinde kadının mehri, eksik belirlenmiş dahi olsa on dirheme tamamlanır. Çünkü Hanefîler, mehrin bölünemez bir bütün olduğunu kabul

⁴³ Ahmet Aydın, "Serahsî'nin Mabsût Adlı Eserinin Nikah ve Talak Bölümlerinde "Bölünme" Kavramı ve "Parça-Bütün" İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 20/65, (2016), s. 57vd.

ettiklerinden mehrin yalnızca bir parçasının zikredilmesini bütünü kastetmek olarak değerlendirmişlerdir.

Zahir kıyasa göre kadının hak kazanacağı mehir miktarı, mehir hiç belirlenmemişse ya da geçersiz bir şey (örneğin domuz, şarap gibi) mehir olarak tayin edilmişse, müt'a veya emsal mehir olması gerekirdi. Ancak Hanefîlerin, bu durumda asgari mehir miktarının (on dirhem) esas alınmasını hem kadının hakkını gözeten hem de kocayı fazla yükümlülük altına sokmayan bir denge unsuru olarak gördükleri söylenebilir. Bu da onların, naslara dayanan genel prensipleri terk etmeden aklî delilleri, örfü ve maslahat düşüncesini dikkate alan istihsan metodunu dengeleri koruyan bir metot olarak kullandıklarını göstermektedir.

Hanefî mezhebi, evlilik akdinde on dirhem altındaki mehir belirlemelerinde, mehrin bölünemez bir hak olduğu ilkesinden hareketle, zahir kıyası terk ederek istihsan yoluyla kadının hakkını koruyan daha hakkaniyetli bir yaklaşıma yönelmiştir. Bu çerçevede emsal mehir yerine asgari mehir miktarının esas alınması, erkek ve kadın tarafın gözetildiği dengeli bir çözüm ortaya koymuş, mehir gibi evlilik hukukunun kadın lehine tanıdığı önemli hakkın belirlenmesinde istihsanın birey merkezli, toplumsal dengeyi gözeten ve hukukun koruyucu işlevini ön plana çıkaran bir metot olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. Görüldüğü üzere Hanefî mezhebi, fikhî meseleleri çözümlerken sadece soyut ilkelere değil, konuya ve bağlama göre şekillenen esnek ve bir o kadar sistemli düşünce yapısı ortaya koymuştur.

10. Mecbûb kocadan iddet

Mecbûb (cinsel uzvu kesik) bir adamla evlenen kadın mehir⁴⁴ dahil evlilikten doğan bütün hak ve sorumluluklarla muhataptır. İddet, evliliğin sona ermesi durumunda kadının başka

⁴⁴ Hacerkeğ'in cinsel birleşmeyi gerçekleştirecek uzvu bulunmamasına rağmen kadının teslim yükümlülüğünü yerine getirmiş sayılıp mehri hak etmesini nikah akdinin muavaza akdi kategorisinde tasarımılanmış olmasıyla temellendirmektedir. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, s. 167.

bir erkekle evlenebilmesi için şer'an beklemesi gereken süredir. Mecbûb bir erkekle evli kadının, bu evliliğin sona ermesi hâlinde iddet bekleyip beklemeyeceği meselesi, Hanefî doktrininde kıyas ve istihsana göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Buna göre, mecbûb bir erkekle evlenmiş kadın, kocasına karşı akitten kaynaklanan teslim yükümlülüğünü yerine getirmiş ve halvet gerçekleşmişse, Hanefîlere göre mehrin tamamını hak eder ve iddet beklemekle mükelleftir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise bu durumda kadının iddet beklemesini, kocasının meni gelme yetisine sahip olması şartına bağlamışlardır. Onlara göre, meni gelen kocadan ayrılan kadın iddet bekler, fakat meni gelmeyen kocadan ayrılan kadın iddet beklemekle mükellef değildir. İmameyn'in bu görüşü, ihtiyat gereği istihsana dayalı bir tercihe dayanmaktadır.⁴⁵

Hanefîlere göre erkeklik organı kesilmiş bir kimseyle akdedilen ve cinsel birleşmenin fiilen mümkün olmadığı bir evliliğin sona ermesi durumunda kıyasa göre kadının iddet beklemesi gerekli değildir. Zira iddetin meşru gerekçesi olan gebelik ihtimali bulunmadığından, nesebin karışması gibi bir endişe söz konusu değildir. Ancak İmameyn (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed), bu tür evliliklerde halvetin vuku bulması ve erkeğin meni getirebilme yetisine sahip olması durumunda kıyasa aykırı olarak istihsan yoluyla iddeti gerekli görmüşlerdir. Bu yaklaşımı evlilik akdine yüklenen ciddiyet, haram ve helalin karışması, kadının mehir ve iddet gibi haklarını koruma, toplumsal düzenin istikrarı gibi birtakım yararların sonucu bir değerlendirme olarak bakmak mümkündür. Bu örnek zâhir kıyasın terk edilip hafî kıyasın esas alındığı bir istihsan uygulaması olup nikâh akdinin sadece biyolojik değil aynı zamanda sosyal ve ahlâkî sonuçlarını da dikkate alan fikhî yorum pratiğini yansıttığı söylenebilir.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/103-104; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2/392-393; İbn Abî-din, 3/122.

11. Karısıyla evlenme engeli bulunduğunu iddia eden kocanın evliliği

Bir kimse, mevcut eşiyle arasında kan, süt veya sıhrî hısımlığa dayalı bir evlenme engeli bulunduğunu iddia ederse, kıyasa göre bu ikrar evliliğin sona ermesini gerektirir. Ancak istihsana dayanarak söz konusu engeli ispat edinceye kadar evlilik devam eder. Şayet kişi, böyle bir engel bulunduğunu ikrar ettikten sonra yanıldığını ifade ederse bu beyanı geçerli kabul edilir ve tarafların evliliği sürdürülebilir. Buna karşılık kişi ilk ikrarından dönmeyen eşini nikâh altında tutmayı sürdürürse, istihsanen evlilik feshedilir ve kadın mehir hakkı da kazanamaz. Zira kıyasa göre, adam ikrarıyla eşinin kendisine ebediyen haram olduğunu kabul etmiş sayılır, ikrar tek başına bağlayıcıdır ve sonradan geri alınması sonucu değiştirmez. Bu durumda taraflar evlenemez ve kadının mehir hakkı bulunmaz. Bununla birlikte İmam Muhammed, özellikle süt akrabılığı konusunda yanılma ihtimalinin yüksek olması, kişinin böyle bir şüpheye kapılması veya dışarıdan bu yönde bir haber alıp daha sonra hakikati öğrenmesi ihtimalini dikkate alarak kıyas hükmünü terk etmiş ve istihsanla hüküm vermiştir.⁴⁶

Burada adam, evlendiği kadınla arasında evlenme engeli bulunduğunu ikrar etmiştir. İkrar, kişinin kendi aleyhine bağlayıcı bir delil, dönüşsüz bir beyandır. Dolayısıyla bu ikrarla nikâh kıyasa göre kendiliğinden bozulur. Sonradan “yanılmışım, unuttum” gibi ifadeler geçersiz sayılır. Cinsel ilişki gerçekleşmemişse kadın mehir alamaz, bu kıyasın gerektirdiği hükümdür. İmam Muhammed’e göre böyle bir durumda süt hısımlığı konusunda hata, unutma ve karışıklık olabileceği için kocanın ikrarından dönmesi halinde nikahın istihsanen devam edeceğine hükmedilir. Bu nedenle ikrarın bağlayıcılığı bu tür konularda yumuşatılmıştır. Hata ve töhmet ihtimali varsa önceki beyana değil, doğrulanmış son beyana göre hüküm verilir.

Karışıklık ve şüphe bulunan bir meselede ise kişinin hata ettiğini söylemesi halinde dinen sözünün kabul edilmesi gerekir. Şa-

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/144-145.

yet adam ikrarda bulunup hata ettiğini söyledikten sonra eşi onu bu konuda doğrularsa verdikleri haber hakkında onları yalanlayacak kimse kalmaz. Ayrıca burada adamın baştaki ikrarı kendisi değil, kendisine haram olması açısından karısı aleyhine bir ikrardır. Bir kimsenin başkası aleyhine yaptığı ikrar ise bağlayıcı değildir. Dolayısıyla hata ettiğini söylemesi, kendisi için bağlayıcılık kazanmış bir şeyin iptalini istemesi anlamını taşımaz. Tam da bu nedenle yanlışlığına dair sözüne itibâr edilir.⁴⁷

Kıyasa göre burada erkek, eşinin kendisine ebediyen haram olduğunu ikrar etmiştir. İkrarın temel özelliği, ikrarda bulunan kişiyi bağlayıcı olmasıdır. Nitekim *Mecelle'*nin “Kişi ikrarıyla muâheze olunur.” (md. 79) kuralı da bunu ifade eder. Ayrıca, ikrarın mukir aleyhine kesin bir delil olduğu konusunda icmâ' vardır. Hukukta da ikrarla sabit olan hususun yeniden araştırılmasına gerek duyulmaz, verilen hüküm ihtilafsız kabul edilir. İslâm hukukçularının çoğunluğu da şüpheyi ortadan kaldırması sebebiyle ikrarı şahitlikten daha güçlü bir delil olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple ikrarda bulunan kişinin sonradan mazeret ileri sürmesi geçerli kabul edilmez.⁴⁸ Başka bir ifadeyle ikrardan dönmek mümkün değildir, zira ikrar tek başına bağlayıcıdır ve kişinin sonradan dönmesi ya da bunda ısrar etmesi sonucu değiştirmez. Kişinin inancına göre nikâhı geçersiz olduğundan eşi ile araları ayrılır.⁴⁹

Kıyasa göre bir kimse süt hısımlığını ikrar ettiğinde, bu ikrardan dönse bile nikâh sona erer ve mehir gerekmez. Buna karşılık istihsana göre süt hısımlığında hata ihtimali kuvvetli olduğundan, kişi yanlışlığını belirtir ve kadın da bunu doğrularsa ihtiyaten nikâh geçerli kabul edilir. Bu örnek Hanefîlerin istihsanı ihtiyatlı hareket eden, hakkaniyeti gözeten, zararı önleyen ve insanî hataları dikkate alan bir yöntem olarak kullandıklarını göstermektedir. Özellikle aile kurumunun kolayca bozulmaması amacıyla, şekli beyanlardan ziyade olayın arka planının ve gerçekliğinin

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, s. 144.

⁴⁸ Ferhat Koca, “İkrar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/38-39.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/143-144.

esas alınmasında pek çok fayalar bulunmaktadır. Buradaki istih-san, hafi kıyas çerçevesinde ihtiyat ve maslahatla temellendirilebi-lir. Zahir kıyas ikrarı bağlayıcı sayarken hafi kıyas hata ihtimalini dikkate alır ve evlilik kurumunun gereksiz yere feshedilmesini önleyerek maslahatı gerçekleştirir.

12. Hasta kadına kocanın nafaka yükümlülüğü

Evliliğin doğal sonuçları arasında cinsel birleşme bulunmak-tadır. Kendisiyle cinsel birleşme imkânı bulunmayan bir kadının kocasından nafaka talep hakkının bulunup bulunmadığı tartış-malı konulardan biridir. Hanefilere göre kadın kocasına cinsel faydalanma imkânı verdiğinde buna uygunluğuna bakılmaksı-zın nafakayı hak eder, cinsel birleşme ölçü alınmaz, potansiyelin varlığı yeterlidir. Ebû Yusuf'tan gelen bir rivayete göre ise cin-sel organı bitişik kadın (رقتاء), kocası bu duruma razı değilse na-faka hakkına sahip değildir. Cinsel birleşmeye engel bir durum, evliliğin başından itibaren mevcut bir duruma dayanıyorsa, bu gerekçe ile koca evliliği sonlandırabilir. Fakat kadının rahatsız-lığı kocanın evine taşındıktan sonra ortaya çıkarsa, koca evliliği sonlandıramaz. Kadının hastalığının uzaması halinde nafakasını ödemekle birlikte koca karısını ailesinin yanına gönderebilir. Bu, istihšana göre verilmiş bir hükümdür.⁵⁰

Kıyasa göre nafaka hakkı, Hanefî mezhebinde kadının kocası-na teslimi (tesellüm) şartına bağlanmıştır. Kadın, cinsel birleşme-ye engel bir hastalık, fiziksel kusur veya ihtiyarlık gibi durumlarla karşı karşıya ise bu durum cinsel ilişkinin gerçekleşmesini en-gellediğinden, kıyasa göre, bu kadın nafakaya hak kazanamaz. Hanefîler, bu tür engeller sebebiyle kadına nafaka vermemek ül-fetle bağdaşmayacağı için istihsanda bulunmuşlar, bu durumdaki kadına nafaka öngörmüşlerdir. Zira nikâhın cinsel birleşmenin yanı sıra beraber yaşama, ülfet ve dayanışma gibi amaçları var-

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/192-193. Hacak, erkeğin cinsel birleşmeyi gerçekleştirecek uzvu bulunmamasına rağmen kadının teslim yükümlülüğünü yerine getirmiş sayılıp meh-ri hak etmesini nikah akdinin muavaza akdi kategorisinde tasarılanmış olmasıyla temellendirmektedir. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, s. 167.

dır. Cinsel birleşmenin ortadan kalkması, kadının teslimini geçersiz kılmaz. Kadın hastalığı nedeniyle değil, kocasının evine taşınmakla nafakayı hak eder.

Kadını bir engel nedeniyle nafakasız bırakmak, nikâhın amacına ters düşer. Burada çeşitli amaçları göz önüne alınarak, kıyas terk edilmiş istihsan yoluyla daha koruyucu ve maslahat temelli bir hüküm verilmiştir. Başka bir ifadeyle zahir kıyasın “kadın hasta, yaşlı, kusurlu vb. gibi bir durumda ve cinsel birleşme yoksa nafaka da yok” hükmü bırakılıp hafi kıyasın “kadın koca evindeyse fiilî birleşme olmasa bile nafaka gerekir” hükmü tercih edilmiştir. Böylece teslimiyetin kapsamı genişletilmiş, cinsel faydalanma imkanına göre değil, fiilî beraberlik ve teslimiyete göre hüküm verilmiştir. Dolayısıyla bir hüküm verilirken hakkaniyete, kadınların korunmasına ve evliliğin sosyal boyutlarını esas alan bir yaklaşım sergilenmekte, fizyolojik birlikteliğe indirgenmeyen, nikâhın ahlakî ve toplumsal yönlerine vurgu yapan anlayış öne çıkmaktadır. Bu, kıyasın biçimsel katılığını bırakan, kadın, erkek ve toplum açısından pek çok yararın korunmasını sağlayan hafi kıyas kapsamında değerlendirilebilecek bir hükümdür.

13. Kadının kocasındaki nafaka alacağına dair vekâlet talebi

Bir kadının kocasından nafaka hakkı, nafakanın tahsili için kefil istenmesi, nafakanın peşin ödenmesi veya bağışlanması durumları ve nafaka ile ilgili ihtilaflarda ispat yükü gibi ayrıntılı fikhî meselelerde Hanefîler bazen kıyasla bazen de istihsanla çözüm üretmişlerdir.

Kadın, kocanın her ay ödeyeceği nafaka için kocasından bir kefil istese, kıyasa göre kefil yalnızca bir ayın nafakasından sorumludur. Çünkü kefil “her” sözcüğünü, sonu bilinmeyen bir şeye dayandırmıştır. Bu durumda sözcük, onun en azını kapsar. Ancak Ebû Yûsuf bu şekilde kefilliğin, yaygın örf sebebiyle istihsan yoluyla kadın yaşadığı veya kocası ile evliliği sürdüğü müddetçe devam edeceği görüşünü benimsemiştir. Zira kadın, bu kefil ile hakkının tümünü güvence altına almayı istemektedir. Kefil de kadının amacını açıkça bildiği için “ebediyyen” veya “kadın

yaşadığı sürece" şeklinde şart koşulmuş gibi bu kefilliği üstlenmiş sayılmaktadır.⁵¹

Bir kimse kadının bir yıllık nafakasına kefil olsa, nafaka henüz ödenmesi gerekli duruma gelmese dahi bu kefillik geçerlidir. Çünkü nafakanın sürenin belirtilmesi ile gerekli nedenine bağlanması geçerlidir. Mezhepteki kuvvetli olan görüşe göre koca diğer borçları için kefil vermeye zorlanamayacağı gibi nafaka borcu için de kefil vermeye zorlanamaz. Ancak Ebu Yusuf'a göre bir kadın kocasının nafaka bırakmadan evden uzaklaşacağı iddiasında bulunsa hâkim, kocaya bir aylık nafakayı peşin olarak vermesini veya bir aylık nafaka için bir kefil göstermesini istihsanen emredebilir. Çünkü kadın, hâkimden kendisini kollamasını istemiştir. İçinde bulunulan konum kadının kollanmasını gerektirdiğinden hâkim kadının isteğine müspet karşılık verir.

Hâkim, kadın için kocası üzerine her ay için miktarı belirli bir nafaka belirler sonra da aradan aylar geçmesine rağmen koca bunları ödemediğinde eşlerden birisi ölürse, bu nafakalar kocadan istenemez. Çünkü nafakaya karşılıksız olarak hak edilir. Karşılıksız verilen şeyler ancak teslim almakla tamamlanır. Teslim almadan önce ölüm ile bu tür haklar ortadan kalkar. Ayrıca nafakanın gerekli olmasının nedeni, kocanın kadına hâkim olması, kadının kendisini kocasının hizmetine vermesidir. Öte yandan kadın belirli bir sürenin nafakasını peşin olarak alsa ve daha sonra bu süre dolmadan ölse Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre koca, kadının terekesinden bu nafakaya ait bir şey geri alamaz. Çünkü nafaka karşılıksız olarak yapılan bir ödemedir. Hibe'den rücu hakkı ölümle sona erdiği gibi karşılıksız olarak yapılan bir ödemeden rücu da ölümle sona erer. İmam Muhammed ise koca ödediği nafakadan kadının ölmesinden önceki kısmın payını bırakacağı, sonraki kısmı terikeden alacağı görüşündedir. Çünkü kadın bu nafakayı kocadan bir amaç için almış ancak bu amaç gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla koca nafakayı geri alır. Ancak kocanın ödediği süre bir ay veya daha az süre kalmışsa, bu durumda koca kadının te-

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/194.

rekesinden bir şey alamaz. Zira örfе göre koca eşine aylık nafaka verir, bir ay veya daha az nafakayı istihsanen geri istemez.⁵²

Hanefîler nafaka meselelerinde kadının hakkını koruma ve mağduriyetini önleme ve eşler arasında dengeyi korumak amacıyla bazen kıyası bırakıp istihsan yöntemine başvurmuşlardır. Ebû Yûsuf'un nafakaya kefaleti, örf ve maksada dayanarak evlilik süresince geçerli sayması örf ve maslahat istihsanı, hâkimin koca-dan peşin nafaka veya kefil talep etmeyi öngörmesi ise zaruret ve ihtiyaç istihsanı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca nafakanın peşin ödenip kadının vefatı durumunda ödemenin geri alınmaması görüşü, hibeye kıyasla yol açacağı olumsuz sonuçları bertaraf etmeye yönelik istihsanî bir tercihi yansıtmaktadır. Burada zikredilen örnekler, Hanefî fıkhnın bazen başkaca ilke ve esasları devreye koyup lafzî kıyası aşarak örf, maslahat ve zarureti dikkate alan, sosyal gerçekliği, hakkaniyeti ve eşî korumayı önceleyen istihsan merkezli içtihat yöntemini somut biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç

Serahsî'nin *el-Mebsût*'unun Kitâbü'n-nikâh bölümünde ele aldığı meseleler, Hanefî fıkhında istihsan metodunun işlevini somut bir biçimde açıkça ortaya koymaktadır. Bu örnekler kıyasın katı ve lafza sıkı bağlı sonuçlarının fakih tarafından yeterli görülmediği durumlarda hukuki istikrarın sağlanması, eşler arası haksızlıkların önlenmesi, aile kurumunun muhafazası ve toplumsal ihtiyaçların karşılanması gibi gerekçelerle istihsana başvurulduğunu göstermektedir. Böylece istihsan salt kıyası terk etme tekniği olmanın ötesinde; nass, sahabi kavli, hafî kıyas, örf, maslahat, zaruret, ihtiyat ve fıkihta belirlenmiş belirli ilkelerle hareket etmek gibi çeşitli delil ve ilkelerle desteklenen kapsamlı bir içtihat yöntemi olarak öne çıkmaktadır.

Hanefîlerin evlilik hukukundaki istihsan uygulamaları, mezhebin teorik usûl ilkeleri ile sosyal gerçekliği uzlaştırma yönündeki metodolojik kaygısını yansıtmaktadır. Bu yaklaşımda kadının

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/195.

haklarının teminat altına alınması, muhtemel mağduriyetlerin önlenmesi ve aile hayatının toplumsal istikrar açısından korunması öne çıkan hedefler olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla istih-san metodu, Hanefî usûl düşüncesinin yalnızca biçimsel bir hukuk mantığına indirgenmemesi gerektiğini bilakis ihtiyat, adalet, hakkaniyet ve maslahat ilkelerini önceleyen bir içtihat anlayışını ortaya koymaktadır.

Usûl eserlerinde istih-sanın hafî kıyas, nass, icmâ ve zaruret gibi türleri sistematik biçimde sınıflandırılmış olsa da fûru literatüründe bu gerekçelerin çoğu zaman iç içe geçtiği, bir istih-san tercihinin farklı delil ve prensiplerle temellendirilebildiği görülmektedir. Bu durum, istih-sanın Hanefî içtihat teorisinin dinamik yapısını tasvir eden bir işlev gördüğüne işaret etmektedir.

İstih-san, katı kuralcılığın muhtemel olumsuz sonuçlarını gidermeye yarayan, adaletin gerçekleştirilmesine hizmet eden ve fikhî hükümlerin toplumsal ihtiyaçlarla uyumunu temin eden esnek bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Serahsî'nin nikâh babında sunduğu örnekler, istih-sanın metodolojik gücünü, pratik işlevselliğini ve toplumsal boyutunu açık biçimde gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte istih-sanın yalnızca nikâh babında değil, *el-Mebsût*'un diğer bölümlerinde ve diğer Hanefî eserlerinde sistematik bir incelemeye tabi tutulması, Hanefî içtihat geleneğinin bütüncül ve tarihsel sürekliliğe sahip yapısını daha iyi kavramaya imkân sağlayacak, yeni karşılaşılan meseleler karşısında daha dinamik tavır alma imkanı verecektir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî. *el-Musannef*. 2. Basım, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Aydın, Ahmet. "İslam Aile Hukukunda Sebebin Netice Gibi Hüküm Doğurması". *İHAD* 29 (2017), 221-241.
- Aydın, Ahmet. "Serahsî'nin Mebsût Adlı Eserinin Nikah ve Talak Bölümlerinde "Bölünme" Kavramı ve "Parça-Bütün" İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 20/65, (2016), 57-80.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. İstanbul: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- İbn'ül-Mukaffa', Ebû Muhammed. "Risâle fi'-Sahâbe", *Âsâru İbn Mukaffa'*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1409/1989.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004.
- Kahraman, Abdullah. "Şer'î Deliller", *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 139-189. Ankara: Grafiker Yayınları 2016.
- Kâsânî, Alaaddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986.
- Koca, Ferhat. "İkrar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/38-40. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
- Kozalı, Abdurrahim. *(Kıyas) İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- el-Mâveridî, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. 1. Basım, Beyrut-Lübnan, 1419/1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*. 2. Basım, Riyad: Dârü's-selâm, 1419/1999.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1973.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*. 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.
- Öncel, Özlem Kahya. *İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Zencânî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. 2. Basım, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1398.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. 1. Basım, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-reyyân 1418/1997.

SERAHSÎ'YE GÖRE EHLİYET: İSLAM HUKUKUNDA NORMATİF KAPASİTE VE TOPLUMSAL MUHATAPLIK

Hüseyin OKUR*

Giriş

İslam hukuk geleneği, insanı yalnızca yükümlülüklerin pasif muhatabı değil, aynı zamanda hakların ve toplumsal sorumlulukların aktif taşıyıcısı bir hukuk süjesi olarak konumlandırır. Bu süjelik hâlinin fikhî zemini, “ehliyet” kavramı etrafında şekillenir. Ehliyet, bireyin şer’î hak ve borçlara konu olabilme kapasitesini ve hukukî tasarruflarda bulunabilme kudretini ifade eden temel bir kategori olarak, klasik fıkıh usûlünün merkezî meselelerinden birini teşkil eder.

Hanefî usûl geleneğinin önemli temsilcilerinden Serahsî, *Usûl*’ünde ehliyet teorisini yalnızca teknik bir ayrım düzeyinde işlememiş; aksine, normatif kapasite ile toplumsal muhataplık arasındaki ilişkiyi hukukî, ahlâkî ve metafizik boyutlarıyla birlikte ele almıştır. Onun “zimmet” kavramı üzerinden kurduğu çerçeve, bireyin hak ve borç potansiyelini sırf bilişsel donanımıyla değil, insan olma vasfına içkin ahdî bir sorumlulukla temellendirmesi bakımından özgündür.

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye, huseyin.okur@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4285-7478>

Bu çalışmada, Serahsî'nin ehliyet teorisi vücûb ve edâ ehliyetleri ayrımı çerçevesinde yeniden ele alınmakta; bireyin doğumla birlikte hukuk düzenine dâhil oluşu ile temyiz ve bulûğ süreçleriyle toplumsal faillîğe geçişi açıklanmaktadır. Böylece klasik fıkıh literatüründe şekillenen bu kurgu, salt dogmatik bir sınıflandırma olmaktan çıkıp, bireyin yaratılış gayesiyle bağlantılı normatif bir yapı olarak anlaşılmaktadır.

Öte yandan bu yaklaşım, yalnızca fıkıh usûlü bakımından değil, aynı zamanda çağdaş hukuk teorileri ve hukuk sosyolojisi açısından da dikkate değerdir. Zira Serahsî'nin ortaya koyduğu doğuştan hak süjeliliği anlayışı ile ehliyetin kademeli olarak gelişmesi fikri, modern hukukta çocuk hakları, ceza ehliyeti ve temsil kurumları gibi konularla karşılaştırmalı bir değerlendirmeye imkân verir. Çalışmanın amacı, bu nedenle, yalnızca Serahsî'nin metnini şerh etmek değil; aynı zamanda ehliyet teorisini toplumsal normatif düzenin inşasıyla irtibatlandırmak ve modern hukuk söylemleriyle verimli bir diyalog içine sokmaktır.

Vücub ve Eda Ehliyeti Kavramlarının Literatüre Girişi

Hanefî usûl geleneğinde “ehliyet” meselesinin müstakil ve sistematik bir bahis olarak tedvinine ilk işaretler Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille'* sinde görülmektedir. Debûsî, “أهلية الأدمي لوجوب الحقوق المشروعة عليه” başlığı altında meseleyi, “zimmet” kavramı etrafında temellendirmiş; insanın hak ve borçların muhatabı olabilme istidadını esas alan nazarî bir çerçeve ortaya koymuştur. Cüneyd Köksal'ın da işaret ettiği üzere, Debûsî'nin metinlerinde vücûb ve edâ ehliyetine tekabül eden bazı kavramsal unsurlara rastlamak mümkündür.¹

Köksal'a göre bu kavramları sistematik olarak yazıya geçiren ilk kişinin Debûsî olduğunu söylemek için bir engel bulunmadığını söylemek mümkün gözüktüğü de² detaylı ve objektif bakıldığında,

¹ A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımın İlişkili İki Mesele”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 25 (07 Mart 2012), 106.

² Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımın İlişkili İki Mesele”, 106.

Debûsî'de bu ayırım henüz müstakil bir nazarî kategori hüviyetini kazanmış değildir.³ Kanaatimizce, vücûb ve edâ ehliyeti taksimini bugün bildiğimiz şekliyle doktriner bir kategori olarak fıkıh usûlü literatürüne derceden ve ona sistematik bir hüviyet kazandıran şahsiyet Serahsî'dir. Nitekim Serahsî, *Usûl*'ünde "باب أهلية" başlığı altında meseleyi "الأدmi لوجوب الحقوق له وعليه وهي الأمانة التي حملها الإنسان" ele almış, "فهذه الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء" ibaresiyle ehliyeti ikiye ayırmıştır. Bu taksimle Serahsî, insanın yaratılıştan zimmetle mücehhez oluşunu "ehliyyetü'l-vücûb" kavramı altında toplamakta; hak ve vecibelerin fiilen icrasını ise akıl ve kudret şartına râci kılarak "ehliyyetü'l-edâ" terimiyle kavramsallaştırmaktadır. "Daha sonraki dönemde Alâeddin es-Semerkanî, 'ehliyet iki kısım"dır: vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti' ifadesini Debûsî'ye nispet etse de, kanaatimizce bu isnad isabetli değildir ve muhtemelen bir atıf kayması/hatasından kaynaklanmaktadır."⁴

Bu suretle Debûsî'de manâ ve mefhum itibariyle mevcut bulunan ayırım, Serahsî'nin sistematik formülasyonu sayesinde usûl literatüründe doktriner bir kimlik kazanmış, daha sonraki Hanefî usûlcüler tarafından da benimsenerek fıkıh usûlünün vazgeçilmez kategorilerinden biri hâline gelmiştir. Şâfiîler ise bu kavramları ancak Gazzâlî'den sonraki dönemde kullanmaya başlamışlardır.

Vücûb Ehliyetinin Kavramsal Temelleri

Hanefî usûl geleneğinde "ehliyet" meselesinin müstakil ve sistematik bir bahis olarak tedvinine ilk işaretler Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille*'sinde görülmektedir. Debûsî, "أهلية الأدmi لوجوب الحقوق المشروعة عليه" başlığı altında meseleyi, "zimmet" kavramı etrafında temellendirmiş; insanın hak ve borçların muhatabı olabilme istidadını esas alan nazarî bir çerçeve ortaya koymuştur. Cüneyd Köksal'ın da işaret ettiği üzere, Debûsî'nin metinlerinde vücûb ve edâ ehliyetine tekabül eden bazı kavramsal unsurlara rastlamak müm-

³ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, thk. Hâfîl Muhyî'd-dîn el-Meys (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/417-420.

⁴ Alâeddîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkanî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, critical ed. Muhammed Zekî Abdilberr (Qatar: Matbâbi'u'd-Dûha'l-hadîsse, 1984), 742.

kündür. Serahsî'nin de kavramlara dair giriş mahiyetinde kabul edilebilecek tanımlamaları Debûsî'den alıntıladığı kabul edilebilir. Ne var ki, bu ayırım henüz müstakil bir nazârî kategori hüviyetini kazanmış değildir.

Kanaatimizce, vücûb ve edâ ehliyeti taksimini bugün bildiğimiz şekliyle doktriner bir kategori olarak fıkıh usûlû literatürüne derceden ve ona sistematik bir hüviyet kazandıran şahsiyet Serahsî'dir. Nitekim Serahsî, *Usûl*'ünde “باب أهلية الآدمي لوجوب الحقوق له” başlığı altında meseleyi ele almış, “فهذه وعليه وهي الأمانة التي حملها الإنسان الأهلوية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء” ibaresiyle ehliyeti ikiye ayırmıştır.⁵ Bu taksimle Serahsî, insanın yaratılıştan zimmetle mücehhez oluşunu “ehliyyetü'l-vücûb” kavramı altında toplamakta; hak ve vecibelerin fiilen icrasını ise akıl ve kudret şartına râci kılarak “ehliyyetü'l-edâ” terimiyle kavramsallaştırmaktadır.

Bu suretle Debûsî'de manâ ve mefhum itibariyle mevcut bulunan ayırım, Serahsî'nin sistematik formülasyonu sayesinde usûl literatüründe doktriner bir kimlik kazanmış, daha sonraki Hanefî usûlcüler tarafından da benimsenerek fıkıh usulündeki ehliyet teorisinin önemli kavramlarından biri haline gelmiştir. Şâfiîler ise bu kavramları ancak Gazzâlî'den sonraki dönemde kullanmaya başlamışlardır.

Serahsî'nin yapmış olduğu tanımdan da anlaşılacağı üzere vücûb ehliyeti, insanın lehine ve aleyhine hak ve yükümlülüklerin sabit olmasına elverişli bir zimmete sahip olmasıdır. Bu ehliyetin temelinde, insanoğluna mahsus olan zimmet yapısı yer alır. Zira “vücûb hükmü”nün sabit olabilmesi için uygun bir mahal gerekir ki bu mahal, şer'î anlamda yalnızca zimmettir: Serahsî bu hususu, “فإن المحل هو الذمة ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال” “Çünkü tek-
lifin mahalli zimmettir; bu sebeple ona izafe edilir, hiçbir surette başkasına izafe edilmez” demek suretiyle zimmetin yalnızca insanlara nisbet edilebileceği vurgulamaktadır: “وهذا يختص به الآدمي دون” “İşte bu sebeple, zimmete elverişli bir
سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة صالحة

⁵ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1973), 2/332, 340.

sorumluluğu bulunmayan diğer canlıların aksine, yalnız insana mahsus kılınmıştır.”⁶

Serahsî, zimmeti Arapçada “‘ahd” yani sözleşme ve bağ anlamıyla tanımlayarak onun mahiyetine ışık tutar. Kur’ân’da geçen “Onlar mü’minler hakkında ne akrabalık bağı ne de zimmet (ahd, sözleşme) gözetirler” (et-Tevbe 9/10) ayetine işaret eden Serahsî, zimmetin bu ayette olduğu gibi bağlayıcı bir sözleşmeyi ifade ettiğini belirtir. Ona göre bu ahidden murat, Allah Teâlâ’nın “*Rabbin, Âdemoğullarının sulbünden zürriyetlerini alıp da kendilerini nefislerine şahit tutmuştu...*” (el-A‘râf 7/172) buyruğunda haber verdiği ezeli misaktır.

Bu açıklamasıyla Serahsî, insanda var olduğu kabul edilen o manevî vasfa neden “zimmet” denildiğini izah etmiş olur.⁷ Çünkü zimmet, sadece dünyevî bir borç kaydı değil, insanın Allah ile arasındaki fitrî sözleşmenin bir yansımasıdır. Bu yönüyle zimmet, insana mahsus bir değer ve sorumluluk alanıdır; diğer canlılarda böyle bir vasıf bulunmaz.

Zimmetin bu şekilde insana özgü bir hukukî-manevî vasıf olarak kabul edilmesi, beraberinde vücûb ehliyetinin doğumla birlikte sabit olmasını da açıklar. Kişinin zimmeti doğuştan vardır ve bu zimmet üzerinden şer’î haklar ve borçlar tesis edilebilir. Henüz akıl ve temyiz gücü gelişmemiş olsa bile, kişi zimmet sahibi olarak şer’an yükümlülüğün muhatabıdır.

Serahsî’nin ifadesiyle:

فالوجوب خير ليس للبعد فيه اختيار حتى يعتبر فيه عقله وتمييزه بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعا شئنا أو أبينا.

“Vücûb, kulun iradesine bağlı olmayan bir hükümdür; onun sabit olması için akıl ve temyiz aranmaz. Bilakis, şer’î sebep ve mahal bir araya geldiğinde, şer’an sabit olur; ister kabul edelim ister etmeyelim.” Serahsî’nin ifadeleriyle vücûb, kulun ihtiyarıyla değil; şer’î sebep ve mahalin bir araya gelmesiyle sabit olan zorunlu bir hüküm mahiyetindedir.

⁶ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2/333.

⁷ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2/333.

Bu yaklaşım, şer'î sorumluluğun bilinç ve irade gibi unsurlara bağlı olmaksızın zimmete yönelmesini mümkün kılar. Böylece, akıl baliğ olmayan çocukların veya delilerin, özellikle lehlerine olan haklar bakımından hak sahibi olmasının yolu açılır. Nitekim Serahsî, ceninin miras, nesep ve vasiyet gibi konularda lehine hakların sabit olabileceğini, ancak aleyhine olan yükümlülüklerin doğumla birlikte zimmetin fiilen işler hale gelmesiyle geçerli olacağını belirtir: “فيكون أهلاً لوجوب الحق له من عتق أو إرث أو نسب أو وصية.”

Hanefîler bu noktada vücûb ehliyetini doğuştan sabit görürken, Şâfiîler akıl ve temyizi vücûbun ön şartı olarak kabul eder. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'da açıkça belirttiği gibi, hükme muhatap olan kimsenin akıllı olup hitabı anlaması şarttır; temyiz gücü olmayan çocuğa veya deliye hitap sahih değildir.⁸ Şâfiî mezhebinde, bir hak veya yükümlülüğün sabit olması için hitabın muhatapta anlam bulması gerektiği kabul edilir. Bu nedenle akli ermeyen bir çocuğun zimmeti olsa bile, hakların sübutu daha sınırlı bir şekilde değerlendirilir. Serahsî, bu yaklaşıma karşı çıkarak, vücûb hükmünün zimmet üzerine sabit olduğunu ve bu hükmün, kişinin akli yeterliliğinden bağımsız olarak oluştuğunu vurgular.

Bununla birlikte, Hanefî geleneği içinde de farklı bir yaklaşımın varlığı dikkat çekicidir. Nitekim Alaeddîn es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) naklettiğine göre bazı Hanefîler, vücûb ehliyetini hakikatte edâ ehliyetine indirgemiş ve akıl ile temyiz olmadan vücûbun sabit olmayacağını savunmuşlardır.⁹ Bu görüş, Serahsî'nin zimmeti esas alan anlayışından ayrılmakla birlikte, Şâfiîlerin vücûbun ön şartı olarak akıl ve temyizi kabul eden yaklaşımıyla önemli ölçüde örtüşmektedir.

Burada önemli bir ayrım daha ortaya çıkar: Serahsî, vücûb ehliyetini 'hükmün sabitliği' açısından değerlendirirken, edâ ehliyetini ise 'hükmün icrası' bağlamında ele alır. Dolayısıyla kişi

⁸ Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/1/67.

⁹ Semerkandî, *Mizânul'-uşûl*, 742-743.

hakkında vücûb hükmü sabit olsa bile, bu hükmün edâsı (yerine getirilmesi) akıl ve temyiz gibi şartlara bağlı olabilir. Nitekim Serahsî şöyle der: «وإنما يعتبر تمييزه أو تمكنه من الأداء في وجوب الأداء، وذلك حكم وراء» «أصل الوجوب» Yani temyiz gücünün veya fiili edâ kudretinin varlığı yalnızca 'edâ vücûbunun' şartıdır; bu ise 'aslî vücûb'dan farklı, onun ötesinde bir hükümdür.¹⁰

Serahsî'nin yaptığı bu ayırım, hukukî sistemde iki düzeyin net bir şekilde ayrıştırılmasına imkân verir. Bir yanda, insanın varoluşundan kaynaklanan normatif kapasite vardır; kişi sırf insan olması sebebiyle hak ve borçların muhatabı olabilecek bir 'taşıyıcı' konumundadır. Bu kapasite, zimmet kavramı üzerinden doğumla birlikte kişiye izafe edilir ve onun 'hukuk süjesi' olma niteliğini ortaya koyar. Diğer yanda ise bu hak ve borçları bilfiil üstlenme ve icra etme kudreti yer alır ki, bu da akıl, temyiz ve fiilî kudret gibi şartlara bağlı olarak gerçekleşir. Böylece hukukî düzen, hak ve borçların doğuştan kişiye nispet edilmesini sağlarken, bunların fiilen ifasını bilişsel ve iradî yeterliliklerle sınırlandırmış olur. Modern hukuk terminolojisinde bu ayırım, 'hak ehliyeti' yahut 'hukuk süjesi olma' ile 'fiil ehliyeti' arasındaki farkı karşılamaktadır: Birincisi kişinin her durumda hak ve borç sahibi olabilmesini, ikincisi ise bu hak ve borçlar üzerinde doğrudan tasarrufta bulunabilmesini ifade eder.¹¹

Serahsî'nin bu ayırımı yalnızca hukuk tekniği bakımından değil, aynı zamanda sosyolojik ve ahlâkî boyutlarıyla da önem taşımaktadır. Zira bu yaklaşım, bireyin toplumsal ve ahlâkî muhataplığını sadece bilişsel kapasitesine bağlamaz; insan olmak, zimmet sahibi olmak için yeterlidir. Bu da İslâm hukukunda bireyin değerini doğuştan itibaren tanıyan bir hak anlayışının varlığını ortaya koyar.¹² Böylece şer'î yükümlülüklerin toplumsal boyutu yalnızca bireysel bilinç düzeyiyle değil, aynı zamanda fitrî sözleşmeye dayanan normatif bir zeminle temellendirilmiş olur.

¹⁰ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/333.

¹¹ Mustafa Dural - Tufan Ögüz, *Kişiler Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2019), 47.

¹² Wael B. Hallaq, *Şeriat: Teori, Uygulama, Dönüşüm*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Ekin Yayınları, 2024), 271.

Bu çerçevede Serahsî, vücûb ehliyetinin sabit olmasında üç temel bileşeni bir araya getirir: sebep, mahal ve hüküm. Sebep, şer'an vücûbu gerektiren durumdur; mahal, bu vücûbun üzerine sabit olacağı uygun zemindir; hüküm ise, vücûbun kendisidir. Şayet sebep ve mahal mevcutsa, vücûb hükmü sabit olur. Bu hüküm, iradeye bağlı olmayan zorunlu bir yükümlülüktür. Nitekim Serahsî şöyle der: «لَاَنَّ الْوُجُوبَ غَيْرَ مُرَادٍ ذِمَّةً لِعَيْنِهِ بَلْ حُكْمُهُ، فَكَمَا لَا يَتَّبِثُ»؛ «الْوُجُوبُ إِذَا وَجَدَ السَّبَبُ بِذَوْنِ تَقْسِ الْمَحَلِّ، فَكَذَلِكَ لَا يَتَّبِثُ إِذَا وَجَدَ السَّبَبُ وَالْمَحَلَّ بِذَوْنِ حُكْمٍ»;

yani 'Vücûb, zimmete kendi zatı için değil, onun hükmü için yönelir. Nasıl ki sebep bulunup mahal mevcut değilse vücûb sabit olmazsa, aynı şekilde sebep ve mahal bulunsan bile hüküm olmadan da sabit olmaz.'¹³

Serahsî, vücûbun teşekkülünde üç unsurun -sebep, mahal ve hüküm- bir araya gelmesini zorunlu görür ve bu unsurları birbirinden titizlikle ayırır. Buna göre sebep, şer'î açıdan yükümlülüğü doğuran vakıa olup örneğin nisab miktarı mala sahip olmak zekâtın sebebi, vakti girmiş namaz ise ibadetin sebebidir. Mahal, bu yükümlülüğün bağlanacağı uygun zemin olup zimmetten ibarettir. Hüküm ise, şer'î hitap sonucunda zimmete sabit olan vücûbun kendisidir.

Serahsî'ye göre bu üç unsurdan herhangi birinin eksikliği hâlinde vücûbun oluşumundan söz edilemez. Sebebin mevcut olup mahallin bulunmadığı durumda -örneğin nisaba sahip olmayan kişiye zekâtın farz olmaması- vücûb sabit değildir. Aynı şekilde sebep ve mahal mevcut olsa dahi, şer'î hitapla sabit kılınan hüküm bulunmadığında vücûbun gerçekleşmesi söz konusu değildir.

Dolayısıyla Serahsî, zimmeti tek başına yükümlülüğün mahalli olarak kabul etmekle birlikte, vücûbun ancak şer'î hükümle tamamlandığını ifade eder. Bu yaklaşım, vücûbun insana doğuştan nispet edildiğini teyit etmekle birlikte, onun sabit olmasını 'otomatik' bir sonuç olarak değil, şer'î hükmün inşâî tasarrufuna bağlı bir süreç olarak değerlendirmektedir.

Bu nedenle bir yükümlülüğün sübutu için yalnızca sebebin

¹³ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/335.

bulunması yeterli değildir; bu sebebin zimmete sabit olacak şekilde şer'î hükme dönüşmesi gerekir. Hüküm sabit değilse, kişi hakkında vücûbun varlığından söz edilemez. Nitekim akıl ve temyizden yoksun bir çocuk veya cenin için bazı yükümlülüklerin doğmaması bu durumun açık bir göstergesidir. Ceninin miras veya vasiyet gibi lehine haklar elde etmesi mümkün görülürken, onun aleyhine cezai müeyyidelerin veya mali yükümlülüklerin geçerli olmaması, zimmetin henüz 'edâ alanı'na intikal etmemiş olmasından kaynaklanır.

Bu ayırım, Hanefî mezhebinde oldukça rafine bir teorik zemine oturur. Nitekim Serahsî, doğan bir çocuğun zimmetinin geçerli hale geldiğini ve bazı borçları üzerine alabileceğini şu ifadeyle ortaya koyar: « فَأَمَّا بَعْدَمَا يُوَلَدُ فَلَهُ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ وَلِهَذَا لَوْ انْتَقَلَ عَلَى مَالِ إِنْسَانٍ فَأَتْلَفَهُ كَانَ » “Çocuk doğduğunda onun zimmeti sahih olur; bu sebeple eğer başkasının malını devirmesi sonucu o malı telef ederse, bundan sorumlu olur”.¹⁴ Bu örnek, söz konusu anlayışın yalnızca teorik bir kurgu değil, aynı zamanda uygulamaya dönük bir yansıma taşıdığını göstermektedir: Doğan çocuk, iradesiyle değil, zimmetiyle sorumluluk altına girmektedir.

Serahsî, bu noktada hem kendi mezhebi içerisindeki bazı yorumlara hem de Şâfiîlerin yaklaşımına eleştirel bir mesafeyle yaklaşır. Ona göre, vücûbun yalnızca sebep ve mahalle bağlı olarak sabit olduğunu savunan bazı Hanefîler, şer'î hitap ve hükmün rolünü göz ardı ederek aşırılığa (غلو) düşmüşlerdir. Buna karşılık, vücûbun ancak muhatabın akıl ve temyiz kudretine ulaşip hitabı anlayabilmesiyle sabit olacağını ileri süren Şâfiîler ise, şer'in belirlediği sebepleri işlevsiz kılmak suretiyle eksikliğe (تقصير) düşmüşlerdir. Serahsî her iki yaklaşımı da reddeder ve şu ifadeyi kullanır: « وكلا الطريقين عندي غير مرضي، لما في الطريق الأول من مجاوزة الحد في الغلو، وفي الطريق الثاني من مجاوزة الحد في التقصير » “Her iki yol da bana göre makbul değildir; zira birinci yol aşırılık sebebiyle ifrat, ikinci yol ise eksiklik sebebiyle tefrittir”.¹⁵

¹⁴ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/333.

¹⁵ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/335-336.

Böylece Serahsî, ne yalnızca sebebe indirgenmiş bir vücûb anlayışını ne de tamamen idrak ve hitaba bağlı kılınmış bir vücûb tasavvurunu kabul eder. Onun çizgisi, sebep ve mahallin varlığıyla aslî vücûbun sabit olduğunu, fakat edâ yükümlülüğünün ancak hitap ve fiil kudretiyle tamamlandığını kabul eden dengeli bir yaklaşım olarak belirir.

Serahsî'ye göre mutedil yaklaşım, vücûb hükmünün hukukî anlamda işlerlik kazanabilmesi için zarurîdir. Onun bu tespitleri, özellikle günümüzde çocuk hakları, ehliyet teorisi ve mükellefiyet sınırlarının belirlenmesi açısından dikkat çekici bir ufuk sunar.¹⁶ Modern hukukta 'hak süjesi' olarak adlandırılan kavram ile klasik fıkıhta vücûb ehliyeti arasında açık bir kavramsal paralellik kurulabilir. Ne var ki Serahsî'nin yaklaşımı, bu süjeyi yalnızca rasyonel bir varlık olarak değil, aynı zamanda doğuştan zimmetle mücehhez bir varlık olarak ele alır. Böylece hukukî muhataplık yalnızca akıl ve idrak sahibi bireylerle sınırlanmaz; bilakis insan olmak, doğum anından itibaren bu muhataplığın kaynağıdır. Serahsî'nin ifadesiyle « لَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا خَلَقَ الْإِنْسَانَ لِحَمْلِ أَمَانَتِهِ » «Allah insanı, O'nun emanetini yüklenmek üzere yaratmıştır»¹⁷ sözü bu bağlamda anlam kazanır: insan, doğduğu andan itibaren şer'î yükümlülüğün potansiyel taşıyıcısıdır.

Edâ Ehliyetinin Kavramsal Temelleri

Serahsî, edâ ehliyetini, kişinin bizzat şer'î hitabın muhatabı olabilmesi ve bu hitaba fiilen icabet edebilecek bilişsel ve fiziksel yeterliliğe sahip bulunması olarak tanımlar. Ona göre bu ehliyet iki temel unsurdan oluşur: Akıl gücü (قوة العقل) ve beden gücü (قوة البدن). Bu iki unsur birleşmedikçe edâ ehliyeti ya eksik kalır ya da hiç oluşmaz. Serahsî'nin ifadesiyle: « والكاملة تبتنى على قدرتين، قدرة فهم، و«الخطاب، وذلك يكون بالعقل، وقدرة العمل به، وذلك بالبدن» yani “Tam (edâ) ehliyeti, iki kudret üzerine bina edilir: birincisi hitabı anlayabilme kudre-

¹⁶ Benzer düşünceler için bk. Zafer Gören, “Çocuğun Temel Hakları”, *Anayasa Yargısı* (Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 1998), 114-115.

¹⁷ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/334.

ti ki bu akılla gerçekleşir; ikincisi ise hitabı yerine getirme kudreti ki bu da bedenle gerçekleşir.”¹⁸

Bu tanıma göre tam edâ ehliyeti, hem hitabı anlayacak zihinsel kapasitenin hem de gereğini yerine getirecek fiziksel gücün bir arada bulunmasıyla mümkündür. Dolayısıyla temyiz gücü kazanmış ama henüz baliğ olmamış bir çocuk veya akli yerinde olmayan bir yetişkin edâ ehliyetine kısmen sahiptir; bu bireyler bazı ibadetleri yerine getirebilir, bazı sözleşmelere taraf olabilir; fakat mutlak yükümlülük altına giremezler.

Hanefî mezhebi, edâ ehliyetini kademeli bir süreç olarak değerlendirir. Akıl ve beden gücünün derecesine bağlı olarak “eksik ehliyet (أهلية ناقصة)” ve “tam ehliyet (أهلية كاملة)” ayrımı yapılır.¹⁹ Serahsî bu bağlamda şu tespiti kaydeder: «ثم يبتنى على الأهلية القاصرة صحة: «الأداء، وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب به» yani “Eksik ehliyet üzerine sadece edânın sıhhati (geçerliliği) bina edilir; tam ehliyet üzerine ise edânın vücûbu ve hitabın yönelmesi bina edilir.”²⁰ Buna göre, eksik ehliyetli kişi bazı ibadetleri yerine getirebilir ve bu eda geçerli sayılır; ancak kendisine doğrudan bağlayıcı hitap yönelmez. Hitabın bağlayıcılığı ve mükellefiyetin tam anlamıyla tahakkuku, yalnızca tam ehliyet şartını taşıyan kimseler için söz konusudur.

Bu teorik ayrımın pratik yansıması, özellikle bir çocuğun ibadet fiillerinde görülür. Çocuğun namaz kılması dinen geçerli ve sevap kazandırıcı bir amel olarak kabul edilse de, bu fiil ona farz değildir. Başka bir ifadeyle, amelinin geçerliliği sabit olmakla birlikte, yükümlülük anlamında edâ ona yönelmiş değildir. Hanefîler bu noktayı, “رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ”²¹ hadisiyle de ilişkilendirerek açıkla-

¹⁸ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/340.

¹⁹ Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/4/248; Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Alî es-Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanî (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 5/5/2169; Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh* (b.y.: Mektebetü Subeyh Mısır, ts.), 2/2/327.

²⁰ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/340.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Talâk”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muammer Fuâd Abdullbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Talâk”, 15; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Liechtenstein: Cem'iyetü'l-Merkezi'l-İslâmî, 2000), “Talâk”, 21; Ebû 'İsâ

muşlardır. Serahsî, söz konusu hadisi yorumlarken şöyle der: «المراد بالقلم الحساب، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء، فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة، وهو بالاعتدال الحال بالبلوغ عن عقل» yani “Buradaki ‘kalem’den maksat hesaptır. Hesap ise ancak edânın zorunlu hale gelmesinden sonra söz konusu olur. Bu da ancak tam ehliyet ile sabit olur; tam ehliyet ise akıllı bir şekilde bulûğa ermekle gerçekleşir.”

Serahsî, söz konusu hadisi yorumlarken esasen hesap ile edâ yükümlülüğü (وجوب الأداء) arasındaki bağı öne çıkarır. Ona göre hesap, ancak fiilî yükümlülüğün sabit olmasıyla anlam kazanır; fiilî yükümlülük bulunmadıkça hesap da söz konusu değildir. Bu bağlamda, mükellefiyetin ertelendiği dönemlerde zimmet mevcut olmakla birlikte, icra edilebilir bir yükümlülük henüz sabit değildir. Serahsî, bunu «اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل» yani “aklî olgunlukla birleşen bir bulûğ hâli” ile temellendirir.²² Böylece mükellefiyetin sabit olması, yalnızca zimmetin varlığına değil, aynı zamanda aklî ve biyolojik yeterliliğin gerçekleşmesine bağlanır. Bu yaklaşım, ehliyet teorisini salt ontolojik bir kabule dayandırmaktan çıkarak, hukukî yükümlülüğün fiilen doğabilmesi için gerekli şartlarla birlikte ele alan tutarlı bir açıklama ortaya koyar.

Modern hukuk açısından bakıldığında, edâ ehliyetinin bu şekilde derecelendirilmesi, bireylerin yaşa ve bilişsel kapasiteye göre hukuki sorumluluk altına alınmasının teorik temellerine karşılık gelir.²³ Ancak burada önemli fark, İslam hukukunda bu kapasitenin sadece dünyevî değil, uhrevî ve ibâdî yükümlülüklerle de bağlantılı olmasıdır.²⁴

Serahsî'nin yaklaşımı bu yönüyle sadece pozitif bir ehliyet kuramı değil, aynı zamanda birey–şer'î hitap ilişkisini düzenleyen normatif bir çerçeve sunar. Bu çerçeve, bireylerin toplumsal muhataplıklarını da şekillendirir; çünkü edâ ehliyeti olan kişi artık

Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Hudûd”, 1.

²² Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/341.

²³ Margaret Isabel Hall, “Mental Capacity in the (Civil) Law: Capacity, Autonomy, and Vulnerability”, *McGill Law Journal* 58/1 (2012), 63-69.

²⁴ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/335.

toplumsal sözleşmelerin, ibadetlerin, muamelelerin ve ceza hukukunun muhatabı haline gelir.

Normatif Kapasite ve Toplumsal Muhataplık Bağlamında Ehliyetin İşlevleri

Serahsî'nin ehliyet teorisinde vurgulanan zimmet, yalnızca bireyin hak ve borçlara ehil olması açısından değil, aynı zamanda onun şer'î düzenin öznesi hâline gelmesi bakımından da kritik bir rol oynar. Ehliyet bu anlamda yalnızca bireysel bir kapasite değil, aynı zamanda toplumsal bir muhataplıktır. Çünkü İslam hukukunda yükümlülüklerin ve hakların teşriî muhatabı olan insan, bu muhataplığı zimmet sahibi oluşu sayesinde üstlenir. Dolayısıyla zimmet, fikhî anlamda bir "normatif kapasite" inşasıdır. Kişinin toplumsal düzlemde hukukî fail olarak kabul edilmesi, zimmetle başlayan bu kapasite üzerinden işlerlik kazanır.

Serahsî'ye göre vücûb ehliyeti, doğumla birlikte sabit olan bir vasıftır ve kişinin şer'î sistem tarafından muhatap alınmasının ilksel zeminidir. Bu bağlamda insan, doğar doğmaz Allah'ın emaneti olan şer'î sorumluluk potansiyelini taşımaya başlar. Bu potansiyelin ileriki süreçlerde edâ ile fiiliyata dökülmesi ise kişinin fizikî, zihnî ve aklî gelişimine bağlıdır. Böylece Serahsî, insanı doğuştan itibaren "hukukî bir özne" olarak konumlandırırken, onun toplumsal ve pedagojik yönlerini de hesaba katmaktadır. Çünkü hakların kazanılması, borçların üstlenilmesi ve sosyal ilişkilerin kurulması, doğrudan bu normatif kapasiteye bağlı olarak şekillenir.

Bu noktada zimmetin sadece fikhî bir ilke değil, aynı zamanda kelâmî ve ahlâkî bir zeminle de irtibatlı olduğu açıktır. Serahsî'nin "خلق الإنسان لحمل أمانته" ifadesi, insanın zimmet sahibi oluşunu sadece hak ve borçlara ehil olmakla sınırlı görmez. Aksine, bu ehliyeti, kulun ilahî emaneti taşıma kabiliyetiyle doğrudan ilişkilendirir. Zimmet, Allah ile insan arasında fitrî olarak kurulan ahdî ilişkinin hukukî izdüşümüdür. Bu anlamda ehliyet, insanın yaratılış gayesini yansıtan bir sorumluluk mahiyetindedir ve hukuk ile ahlâkın iç içe geçtiği bir zeminde şekillenir.

Ehliyetin bu yönü, sadece bireyin dinî mükellefiyetlere tabi kılınmasıyla ilgili değildir. Aynı zamanda toplumda “muhatap alınabilir bir şahsiyet” olmasının da temelidir. Bu noktada özellikle edâ ehliyetinin gelişimiyle birlikte bireyin sosyal kurumlarla kurduğu ilişki belirginleşir. Bir çocuğun akıl balığ olmasıyla birlikte şer'î hitabın doğrudan muhatabı hâline gelmesi, onun sadece ferdî değil, aynı zamanda toplumsal bir fail hâline gelmesidir. Bu, hem onun kendi fiilleriyle toplumda hukukî sonuçlar doğurmasını sağlar hem de toplumun onun üzerinde hak ve yükümlülükler tesis etmesini mümkün kılar.

Nitekim edâ ehliyetine sahip olmak, bireyin sadece bireysel haklarını kullanabilmesi anlamına gelmez. Aynı zamanda kamusal alanda sorumluluk üstlenebilmesinin de ön koşuludur. Serahsî'nin teorisinde edâ ehliyeti, kişinin kamu görevi, şahitlik, temsil yetkisi ve hatta cezaî sorumluluk gibi sahalarda doğrudan toplumsal yükümlülüklerin altına girmesini mümkün kılar. Bu bağlamda zimmetin işlerlik kazanmasıyla birlikte birey, sadece özel hukuk alanında değil, aynı zamanda kamusal düzenin de aktif bir unsuru hâline gelir.

Şâfiî mezhebine mensup usûlcüler, yükümlülüklerin sübutunda aklî idrakin merkezi rolünü vurgulayarak bireyin ancak şer'î hitabı anlayabilecek bir idrak seviyesine ulaştığında mükellefiyet altına gireceğini savunurlar. Bu yaklaşım, şer'î düzen ile birey arasındaki ilişkiyi rasyonel bilinç üzerine bina eder. Ne var ki, aynı mezhep, zekât konusunda çocuğun veya akıl hastasının malını yükümlü kılarak bu ilkeyle çelişir. Zira eğer mükellefiyetin şartı bizzat aklî idrak ise, mal sahibinin idrakten yoksun olduğu hallerde zekât yükümlülüğünün nasıl sabit olacağı açıklanmaya muhtaçtır. Şâfiîler bu açmazı, “çocuğun ve akıl hastasının kendisi değil, malları mükelleftir”²⁵ şeklinde bir yorumla aşmaya çalışırlar. Ancak bu yorum, mükellefiyetin rasyonel muhataplık üzerinden temellendirildiği iddiasıyla bağdaşmaz; aksine, bireyin değil malın

²⁵ Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/329.

toplumsal sorumluluğun süjesi haline getirilmesi gibi hukukî bakımdan problemli bir sonuç doğurur.

Modern hukuk düşüncesinde, hak süjesi kavramı, bireyin hukuk düzeni karşısında tanınan bir özne olduğunu ifade eder.²⁶ Ancak bu özneleşme hâli, çoğu zaman bilişsel kapasite, rasyonalite ve fiilî kudret gibi unsurlara bağlı olarak tanımlanır. Serahsî'nin yaklaşımı ise bu süreci yalnızca aklî fonksiyonlara indirgemez. İnsan, sırf insan olduğu için zimmet sahibidir; bu zimmet, onu doğuştan itibaren hukukî ve ahlâkî yükümlülüğün potansiyel taşıyıcısı kılar. Bu yönüyle Serahsî'nin yaklaşımı, modern hukuk düşüncesinde bilişsel kapasiteye dayalı hak süjeliliği anlayışına alternatif bir model ortaya koyar: İnsanın, sırf insan oluşundan kaynaklanan doğuştan muhatap alınabilirliği.

Sonuç olarak, Serahsî'nin ehliyet teorisi, İslam hukukunun bireyi nasıl normatif bir aktör olarak kabul ettiğini ve onu toplumsal düzenin bir parçası hâline getirdiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Vücûb ehliyeti ile başlayan bu süreç, edâ ehliyeti ile tamamlanır ve nihayetinde birey, yalnızca ibadetlerin değil, aynı zamanda toplumsal işleyişin de aktif ve sorumlu bir unsuruna dönüşür. Bu yönüyle ehliyet, İslam hukuk düşüncesinde salt bir teknik kategori değil; aynı zamanda sosyal sorumluluğun ve hukukî muhakemenin merkezî bir ilkesidir.

Serahsî'nin Ehliyet Teorisinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Kavramsal Yorumu

Serahsî'nin ehliyet anlayışı, yalnızca klasik fıkıh disiplini içerisinde değil, aynı zamanda hukuk sosyolojisi perspektifinden de dikkate değer bir kuramsal çerçeve sunar. Onun özellikle "zimmet" kavramı üzerinden inşa ettiği vücûb ve edâ ehliyeti ayrımı, bireyin doğuştan itibaren şer'î ve toplumsal muhataplık ilişkisine dâhil olduğunu kabul eder. Bu yönüyle Serahsî'nin yaklaşımı, bireyin normatif kapasitesini yalnızca aklî veya iradî bir yetkinlikle değil, insan olma vasfıyla temellendirir. Zimmetin, insan türüne

²⁶ *Türk Medenî Kanunu* (Ankara: Resmî Gazete, 2001).

mahsus bir vasıf olarak ele alınması, kişiyi doğar doğmaz şer'î düzenin öznesi kılar ve bu durum, modern hukuk teorilerinde karşılığı bulunan "hak süjesi" kavramıyla anlamlı bir benzerlik taşır.

Bu yaklaşıma göre Serahsî, bireyi toplumsal sistemin edilgen bir parçası olarak değil, doğuştan itibaren hak ve yükümlülüklerin muhatabı olan aktif bir fail olarak konumlandırır. Bu durum, İslam hukukunun bireyi yalnızca bilişsel yeterliliği ölçüsünde değil, insan olarak yaratılmış olması sebebiyle toplumsal ve hukuki ilişkilere dâhil ettiğini gösterir. Zira onun sisteminde ehliyet, yalnızca bireyin kendisiyle sınırlı bir kapasite değil, aynı zamanda toplumla kurduğu ilişkilerin de düzenleyici temelidir.

Serahsî'nin bu çerçevesi, bireysel ehliyetin toplumsal bağlamını açıklarken, normatif düzenin nasıl işlerlik kazandığını da ortaya koyar. Zimmete dayalı normatif kapasite anlayışı, kişinin hukukî anlamda tanınmasını ve muhatap alınmasını bilişsel gelişim evrelerine değil, insan türüne mahsus zimmetle açıklayarak hukukî tanınırlığı toplumsal aidiyet ile ilişkilendirir. Bu yaklaşım, bireyin toplumsal sistem içindeki yerini yalnızca hak kullanımıyla değil, aynı zamanda yükümlülük taşıyıcılığıyla da anlamlandırır.

Ayrıca bu yapı, toplumsal düzenin sürekliliği açısından da önemlidir. Zira normatif kapasitenin doğumla birlikte sabit olduğuna dair kabul, toplumun tüm bireylerine yönelik eşit ve öncül bir hukukî muhataplık tanır. Bu yönüyle Serahsî'nin kuramı, yalnızca hukukî statülerin belirlenmesine değil, aynı zamanda hukukî aidiyetin sosyolojik zeminde nasıl kurulduğuna dair güçlü bir teori olarak değerlendirilebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Serahsî'nin ehliyet teorisi, İslam hukukunun insan anlayışını şekillendiren temel bir çerçevedir. Onun vücûb ve edâ ehliyeti ayrımı, bireyin doğuştan hukuk süjesi oluşunu açıklarken, fiilî yükümlülüklerin kademeli olarak üstlenilmesini de temellendirir. Bu yaklaşım, zimmet kavramını merkeze alarak insanı doğuştan hak ve sorumlulukların taşıyıcısı kabul eder; fakat bu sorumlulukların icrasını akıl ve bulûğ gibi şartlarla sınırlar.

Böylece Serahsî, ehliyeti hem normatif kapasite hem de toplumsal muhataplık açısından tanımlar. Vücûb ehliyetinin doğuştan sabit kabul edilmesi, bireyin hukukî varlığının bilişsel olgunluk öncesinde dahi tanındığını gösterirken, edâ ehliyetinin kademeli oluşu sorumlulukların dereceli bir şekilde yüklenmesine imkân tanır.

Sonuç olarak, Serahsî'nin kurduğu bu sistem, Hanefî mezhebinin metodolojik gücünü ortaya koyduğu gibi, modern hukuk tartışmalarında da karşılığı olan bir kavramsal çerçeve sunar. Ehliyet teorisi bu yönüyle yalnızca teknik bir hukuk doktrini değil, aynı zamanda insanın toplumsal ve ahlâkî konumunu tanımlayan bütüncül bir yaklaşımdır.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille*. thk. Hâfîl Muhyî'd-dîn el-Meys. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dural, Mustafa - Öğüz, Tufan. *Kişiler Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2019.
- Gazâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gören, Zafer. "Çocuğun Temel Hakları". *Anayasa Yargısı*. 111. Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 1998.
- Hall, Margaret Isabel. "Mental Capacity in the (Civil) Law: Capacity, Autonomy, and Vulnerability". *McGill Law Journal* 58/1 (2012), 61-88.
- Hallaq, Wael B. *Şeriat: Teori, Uygulama, Dönüşüm*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Ekin Yayınları, 2024.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muammer Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Köksal, A. Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vucub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayırımla İlişkili İki Mesele". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 25 (07 Mart 2012), 105-122.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Liechtenstein: Cem'iyetü'l-Merkezi'l-İslâmî, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû ' şerhu'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Semerkindî, Alâud-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l- 'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdilberr. Qatar: Matbâ-bi' u' d-Dûha'l-hadîsse, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1973.
- Siğnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Alî es-. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanî. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- Taftâzânî, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh*. b.y.: Mektebetü Subeyh Mısır, ts.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-. *Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türk Medenî Kanunu*. Ankara: Resmî Gazete, 2001.

HANEFÎ MEZHEBİNDE HÜKÜMLERİN HAFİFLETİLMESİ OLGUSU (SERAHSÎ'NİN MEBSÛT ADLI ESERİ ÖZELİNDE)

Eyüp ÖZTÜRK*

Giriş

İslâm hukukunda şer'î hükümlerin dayandığı temel ilkelerden biri kolaylaştırma ve hafifletme ilkesidir. Bu bağlamda *tahfîf* kavramı, fıkıh literatüründe Şâri'in kulları hakkındaki hükmünü ya hafifletme ya da tamamen kaldırma şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır. Şâri'in, "Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez"¹ buyruğu ile Hz. Peygamberin (s.a.s) uygulamaları hükümlerde tahfîfe gidilmesinin şer'î bir ilke olduğunu göstermektedir. Fakihler de ilgili naslardan hareketle "meşakkat teysiri celbeder" ve "zaruretler yasakları mübah kılar" gibi çeşitli fikhî kâideler geliştirmişlerdir.

Fürû-i fıkıhta ibadet, muâmelât ve ceza alanlarında tezahür ettiği görülen tahfîf ilkesine Hanefî fakihleri özel bir önem atfetmiştir. Farz ibadetlerde seferîlik, hastalık ve kadınlara özel bazı ruhsatlar; muamelatta küçük veya akıl hastalarının kimi tasarruflarına dair hükümler; ceza hukukuna dair bazı hafif-

* Dr. Öğr. Üyesi., Kırklareli Üniv. İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri, eyupozturk@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2143-3895.

¹ el-Bakara 2/187.

letici unsurlar Hanefîlerin tahfîf anlayışına dair dikkat çekici örneklerdir.

Bu çalışmada, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde tahfîf ilkesine temas edilen meselelerin ibadet ve kısmen ceza ile ilgili olanları ele alınacaktır. Serahsî, Hanefî fıkıh düşüncesinde tahfîf ilkesinin işleyişinin bariz şekilde görüldüğü *el-Mebsût*'ta zaruret, meşakkat, umûmü'l-belvâ, maslahat, ek kolaylık ve celb-i menfaat gibi gerekçelerle tahfîfe gidilen meseleleri mukayeseli bir biçimde sunmaktadır. Özellikle mâ-i müsta'melin temiz kabul edilmesi, eti yenen hayvanların tersinin hükmü, abdestte başın mesh edilecek miktarı, namazda tertibin vücûbiyeti, seferîlikte aranan mesafe miktarı, nezrin edası ve recm cezasının uygulanması gibi farklı alanlarda tahfîf ilkesine dair değerlendirmeleri, onun fıkıhın toplumsal hayatta karşılaşılan problemleri çözme çabasını ortaya koymaktadır.

Hükümlerin hafifletilmesine dair tez, makale ve kitap türünde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.² Bu çalışmayı diğerlerinden ayıran husus, belirli bir mezhep çerçevesinde ve Serahsî özelinde konunun ele alınmasıdır.

Sonuç olarak bu çalışmada, Serahsî'nin *el-Mebsût* isimli eserinin ibadet ve kısmen de olsa ceza bölümü üzerinden Hanefî mezhebinde hükümlerin hafifletilmesi meselesi incelenecektir. Tahfîf kavramının teorik çerçevesi, dayandığı illetler ve örnek meseleler üzerinden nasıl işlendiği ortaya konacaktır. Böylece bu ilkenin Hanefî metodunda üstlendiği işlev ve toplumsal kolaylaştırma boyutu daha net bir şekilde izah edilecektir.

² Yakup Çalışkan, *İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Zaruratı Hamse İle İlişkisi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024); Murat Çınar, *İslâm Hukukunda kolaylaştırma ilkesinin hac ibadetinde günümüz uygulaması* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Recep Cici, "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2005), 61-68; Ülfet Görgülü, "İslâm Hukukunda Kolaylık Prensibinin Yeri," *Diyanet İlmî Dergi* 44 (2008), 79-82; Halit Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi -Azimet Ruhsat İlişkisi-* (Konya: Yediveren Kitap, 2004).

1. Tahfîf Kavramı

1.1. Tahfîfin Mahiyeti

Arapçada “h-f-f” kökünden türemiş bir kelime olan “tahfîf” tef’îl babından mastar olup sözlükte *hafifletmek, kolaylaştırmak, zorlaştırmamak* gibi anlamlara gelmektedir.³ Terim olarak ise, *şer’î hükmün içerdiği meşakkatin; nesih, kolaylık ya da hükmün bir kısmının kaldırılması gibi yöntemlerle giderilmesi* şeklinde tanımlanabilir.⁴ Tanımda geçen *meşakkat* ifadesi şer’î hükümlerde mükellef açısından mutlaka bir zorluğun bulunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla âdeten zor ya da kolay olsun fark etmez, teklifin her türünde mutlaka bir derece meşakkat bulunmaktadır.

Ancak aklen ve dinen imkansız görülen türdeki meşakkat ile şer’î teklifin kapsamı hususunda görüş farklılıkları bulunsun da, bu tür bir teklifin imkansız olduğu söylenebilir. Nitekim böylece bir meşakkat, ne önceki şeriatlerde ne de İslâm dininde teklife konu edilmiştir. Mükellefin gücü nispetinde yerine getirebileceği meşakkat türleri söz konusu olduğunda ise hükmün hafifletilmesi söz konusu olmaktadır.

Hanefî fıkıh literatüründe *tahfîf* kavramı, aslen meşakkat barındıran hususlarda kolaylık sağlanması anlamına gelir. Bu yönüyle aslen zorluk içersin veya içermesin farketmeksizin kolaylık ifade eden teysîr, yalnızca emredilen bir fiilde kolaylık sağlanması anlamındaki terhîs, teysîr kelimesinin müradifi kabul edilen tevsî’a ve ağır olan bir teklifin mükellefe kolaylaştırılması, hükmen kaldırılması veya muhayyer bırakılması anlamına gelen ref’ul-harac kavramlarıyla yakın bağının olduğu görülmektedir.⁵

Hükmün hafifletilmesini gerekli kılan Kur’ân ve sünnette yer alan âyet⁶ ve hadislerden⁷ yola çıkan fakihler bir takım fikhî ka-

³ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “hff”, 9/79-80.

⁴ Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-meşîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1422/2001), 1/395. Ayrıca bkz: Heyet, “Teyîsîr”, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, 1408/1988), 14/211.

⁵ Heyet, “Teyîsîr”, 14/211-213.

⁶ el-Bakara 2/286; el-A’râf 7/42.

⁷ Buhârî, “Cüm’a” 8; Buhârî, “İ’tisâm” 2.

ideler üretmişlerdir. Çalışmanın özünü yansıtan bu kaidelerden bazıları; “Meşakkat teysîri celbeder”, “Bir iş daraldığında hüküm genişletilir”, “Zaruretler yasakları mübah kılar”, “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkar olunamaz” şeklindedir.

1.2. Sebepleri

Şer’î hükümlerde tahfife gidilmesinin farklı sebepleri bulunmaktadır. Serahsî’nin *el-Mebsût*’unda hükmün hafifletilmesine dair meselelerde bu sebeplere değinilmektedir. Söz konusu gerekçelere bakıldığında, arka planda genel olarak; zaruret, meşakkat, umûmü’l-belvâ, menfaat sağlama ve ilave kolaylık gibi unsurların yer aldığı görülmektedir. İlgili başlık altında ele alınacak olan tahfîf uygulamalarının her birinde bu gerekçelere değinilecektir.

Fikhî bir terim olarak *zaruret*, haram olmakla birlikte, ondan kaçınılması durumunda mükellefi telafisi mümkün olmayan bir zarara -çoğunlukla ölüm ve uzvun kaybı- uğratan özür durumunu⁸ ifade eder ve tahfîfi gerekli kılan ilk unsurlardandır. *el-Mebsût*’ta tahfîfe değinilen meselelerin gerekçeleri arasında yer alan meşakkat ise, mükellefin yükümlülüğünü yerine getirmesi sırasında takatini aşan zorluk anlamına gelmektedir.⁹ Zaruret ile arasındaki fark, kapsam açısından meşakkatin anlamının daha geniş olmasıdır.¹⁰

Fürû-i fıkıhta oldukça yaygın bir diğer gerekçe umûmü’l-belvâdır. Bu kavram toplumun geneli açısından kaçınılması son derece zor olan, dolayısıyla özür kabul edilen durumları ifade eder.¹¹ Serahsî *el-Mebsût*’ta umûmü’l-belvânın mâhiyetine ve hükmün

⁸ Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, 1408/1988), 37/320; Halit Çalış, “Zaruret”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/141.

⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/235.

¹⁰ Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-Kuveytiyye*, 37/320; Şükrü Özen, “Meşakkat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/357.

¹¹ Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-Kuveytiyye*, 14/231, Mustafa Baktır, “Umûmü’l-Belvâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155. Detaylı bilgi için bkz: Abdullah Demirci, “Hanefî Hukukunda Umûmü’l-Belvâ İlkesinin Kaynaklık Değeri”, *İslam Hukuku Açısından Güncel Dinî Meseleler ve Çözüm Önerileri*, ed. Mehmet Dirik-Mücahit Göktaş (İstanbul: Hiperyayın, 2024), 60-110; M. Zeki Uyanık, “İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü’l-Belvâ”, *Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/26 (Temmuz-Aralık 2020/2).

hafifletilmesinde tesirinin olduğuna, “وَلَبَلَوَى تَأْثِيرٌ فِي تَخْفِيفِ حُكْمِ النَّجَاسَةِ” gibi ifadelerle işaret etmektedir.¹²

1.3. Şartları

Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta yer verdiği tahfîfe dair metinlerdeki gerekçelerden hareketle geçerliliği için bazı şartlar tespit edilebilir. Serahsî'ye göre, tahfîf ancak meşru sebeplerle ortaya çıkan meşakkat ve zorluk hallerinde geçerli olabilir. Şayet zaruret veya meşakkat durumu, kişinin kasıtlı olarak işlediği masiyet sebebiyle meydana gelmişse tahfîf uygulanmaz. Buna göre, masiyet sebebiyle meydana geldiği için sarhoş kişinin yapmış olduğu talak işlemi, meşru bir zorluk hali olarak görülmediğinden dolayı tahfîfe gidilmez. Buna karşılık fiilî davranışta bulunmaya engel bir durum olan uyku halinde olan kişinin talakında olduğu üzere zaruret ya da mahrumiyet durumu şayet meşru bir sebepten kaynaklanmış ise, tahfîfe gidilir ve yapılan işlem geçersiz sayılır. İlgili örnekte Serahsî'nin, “لأن غفلته بسبب المعصية، وذلك سبب للتشديد عليه لا” “للتخفيف” ifadesi bu duruma örnek teşkil etmektedir.¹³

Tahfîfin bir diğer şartı mükellefin ilgili fiili yerine getirirken meşakkat ve zorlukla karşılaşmasıdır. Ancak bu meşakkat, Şâriin tanıdığı ruhsatın gerçekleşmesi için belli bir seviyenin üzerinde olması gerekmektedir. Şayet gerçek bir meşakkat bulunmuyorsa şâriin tanımış olduğu ruhsat mükellef için geçerli olmaz. Bu duruma örnek olarak, seferilikte namazın kısaltılması (kasru's-salât) verilebilir. Hanefîler gerçek meşakkatın sınırını belirlemek amacıyla seferîlikle ilgili hadis delillerine ilaveten örfü de dikkate alarak bir arayışa girmişlerdir. Onlara göre seferîlikte Şâri'in tanımış olduğu tahfîf ancak gerçek bir meşakkat bulunduğunda uygulanabilir. Bu da kişinin ailesinin yanından vasat bir yürüyüşle ayrılıp aynı gün kendilerine dönemeyeceği en az üç günlük bir yolculuk mesafesiyle gerçekleşir.¹⁴

¹² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/61.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/176.

¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/235.

İlgili hükme konu olan ibadetin uygulanmasında karşılaşılan durumun yaygın zorluk içermesi de tahfîfin şartlarından biridir. Karşılaşılan problem mükellef açısından yaygın bir zorluk içermiyorsa hükümde tahfîfe gidilmez. Buna göre, mükellefin abdest ve gusül esnasında elbisesini, vücudunu mâ-i müsta'mel'den sakınması gösterilebilir. Mezhep içi görüş farklılıkları bulunsa da müftâ bih olan görüşe göre bu durum, ibadet hayatında sıkça rastlanan bir zorluk kabul edilerek, temizleyici olmamakla birlikte temiz kategorisinde değerlendirilir ve necis sayılmaz.¹⁵

Tahfîfin şartlarından biri de ta'zîr kapsamındaki cezaların uygulanmasında caydırıcılık amacının yerine getirilmiş olmasıdır. Buna göre, bu kapsamdaki cezaların derecesi had cezalarından daha hafif olmalıdır. Ancak, bu durumda caydırıcılığın tamamen ortadan kalkması söz konusu olursa tahfîf uygulanmaz.¹⁶

2. Mebsût Adlı Eserde Tahfîf Uygulamaları

Şer'î hükümlerde tahfîfe başvurulmasının çeşitli gerekçeleri bulunmaktadır. Serahsî'nin *el-Mebsût* isimli eserine bakıldığında bu gerekçelerin yer aldığı meselelerin bir kısmının; mâ-i müsta'mel, necaset, abdestte başın mesh edilmesi, namaz ibadetinde tertibin vücûbiyeti, seferîlikte namazların kısaltılması, oruç ibadeti, nezrin vaktinden önce îfâ edilmesi, cezaların uygulanması gibi konular olduğu görülmektedir. *el-Mebsût*'ta dağınık halde bulunan bu meseleler aşağıda sırasıyla ele alınacaktır.

a. Mâ-i Müsta'mel

Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta tahfîf kavramına değindiği meselelerin ilki temizlik ve necaset başlığı altında mâ-i müsta'mel (abdest veya gusülde kullanılmış su) hakkındaki mezhep içi görüş farklılığıdır. Kıyas deliline dayanarak hüküm açısından hükmî necaseti aynî necasetten daha ağır kabul eden Ebû Yûsuf'a göre, abdest veya gusülde kullanılmış su aslen necis hükmündedir. Şöyle ki

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/46.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/36.

ona göre, kan ve irin gibi aynî necaset olarak değerlendirilen şeylerin yıkandığı suyun necis olması abdest ve gusûlde kullanılan -hükmi necaset kapsamındaki- suyun da aynı hükme tabi olmasını gerektirir.

Buna karşılık, mezhep içinde umûmü'l-belvâ prensibine dayanarak farklı bir sonuca ulaşan İmam Muhammed'in görüşü mutabek kabul edilmektedir. Ona göre, abdest ve gusûl esnasında suyun vücuda sıçraması kaçınılmazdır; bu sebeple söz konusu su temizleyici (mutahhir) olmasa da temiz (tâhir) kategorisindedir. Çünkü böyle bir durumla karşılaşıldığında suyun necis kabul edilmesi mükellefin sürekli olarak kıyafetini yıkama veya değiştirmesini zorunlu kılar ki bu durum meşakkat doğurur. Meşakkat kabul edilen bu durumun sürekliliği ise, kişiyi ibadet hayatı açısından içinden çıkılmaz bir hale sokar.¹⁷

Serahsî'nin meseleyi delillendirirken umumü'l-belvâ ile alakalı olarak, "Zira belvâ (yaygın zorluk), necaset hükmünün hafifletilmesinde etkilidir. Kullanılmış sudaki belvâ gayet açıktır. Çünkü elbiseleri ondan korumak mümkün değildir."¹⁸ ifadesi İmam Muhammed'in görüşünün çözüm açısından daha mutedil bir yol olduğunu göstermektedir. O, mâ-i müsta'melden kaçınmanın zorluğunu dikkate alarak onu temiz kabul edip belvânın gerçekleştiğini savunarak ibadet hayatını kolaylaştırmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte, böyle bir gerekçenin bulunmayışı sebebiyle de bu suyun temizleyici vasfının bulunmadığını düşünmektedir.

b. Necaset

Eti yenen hayvanların tersinin necis olup olmadığı ve bununla namaz kılınıp kılınmayacağı hususu da tahfîfe dair mezhep içi görüş farklılıklarının bulunduğu bir diğer meseledir.

Ebû Hanîfe'ye göre, tersin necis olduğu hadis delili¹⁹ ile sabittir. Zira Allah resûlü (a.s) tarafından rics (pislik) olarak nitelen-

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/46.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/46.

¹⁹ Buhârî, "Vüdû", 21.

dirilmiştir. Bu sebeple necâseti ğalîza kategorisinde yer alır ve dirhem miktarından fazlası affedilmez. Konu hakkında nassın bulunması sebebiyle umûmü'l-belvâ dikkate alınarak tümüyle ma'füvvün anı kategorisinde değerlendirilmesi dikkate alınmaz. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in birinci görüşüne göre, fahiş çokluğa ulaşmaması şartıyla ters; namaz kılınan zemin, kıyafet ve benzerlerinde affedilebilir. Nitekim İmam Muhammed, Rey şehrine yapmış olduğu seyahat sırasında şehirde bulunan yol ve hanların hayvan tersi ile dolu olduğunu gözlemleyince, önceki görüşünden rücu ederek fahiş miktarı aşmış olsa bile bunun namazın sıhhatine engel teşkil etmeyeceğini savunmuştur. Evvelki görüşünden rücu ederek şehir halkının fiili durumunu dikkate alması, İmam Muhammed'in ictihada giderek ameli kolaylık sağladığını göstermektedir.²⁰

Tersin necisliğini nas ile sabit görerek affını dirhem miktarıyla sınırlandıran Ebû Hanîfe'nin görüşüne mukabil, özellikle de İmam Muhammed olmak üzere diğer Hanefî fakihler umûmü'l-belvâ ve zaruret durumlarını dikkate alarak hükmü hafifletmişlerdir. Onların bu farklı yaklaşımları, sabit nass ile çevrenin değişen şartları arasında fikhî dengelemenin bir yansıması olmuştur. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin bu meseleye yaklaşımı usulde "المعتمد في موضع النص" "النص" karışık görüşte olanların yaklaşımı ise الضرورات تبیح المحظورات ve في الضرورات تبیح المحظورات ilkeleri ile açıklanmaktadır.

c. Başın Meshinde Farz Olan Miktar

Abdestte başın mesh edilmesinde farz olan miktarın hükmü *el-Mebsût*'ta gerek mezhepler arası gerekse mezhep içi tartışmalara değinilerek ele alınmaktadır. Özellikle Mâlikîler, Allah Resûlü'nün (a.s) abdest alırken başının tamamını mesh ettiğine dair rivayeti²¹ esas alarak bu şekliyle uygulanmasını farz kabul etmektedirler. Hanefî ve Şâfiîler برؤسكم lafzında yer alan ب harfinin teb'îz (kısmîlik) anlamı taşıdığı, dolayısıyla başın bir kısmı-

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/46.

²¹ Ebû Dâvûd, "Taharet", 57, 62.

nın meshedilmesinin yeterli olduğunu belirtirler. Aralarındaki fark, Şâfiîler örfte baş kelimesini karşılayacak asgarî miktarı bir saç telinin karşıladığını iddia ederek bu kadarın meshini yeterli görmektedir. İlgili âyette yer alan söz konusu lafzın (برؤسکم / 'başınızın bir kısmı') miktar bildirme hususunda mücmel olduğu görüşünde olan Hanefîler, bu konuda Şâfiîler'i eleştirmektedir. Onlara göre, ilgili miktarın beyanı Hz. Peygamberin (s.a) uygulaması ile bilinmektedir. Muğîre b. Şu'be'nin (r.a) rivayetinde, Allah resûlünün abdest esnasında sarığını kaldırıp alınının ön kısmını (nâsiye) mesh ettiği²² belirtilmiştir. Buradan hareketle Hanefîler, abdestte başın dörtte birinin meshedilmesini farz kabul etmişlerdir. Hanefîlere göre, abdestte başın meshinde Şâri'in sağladığı bu ölçü zaten bir kolaylık unsurudur. Abdest âyetinde yer alan برؤسکم lafzında teb'îz ifade eden ب harfi de sadece bir kısmının meshe-dilmesinin zorunluluk ifade ettiğini göstermektedir ki, bu da ila-ve bir kolaylık sağlamaktadır.²³

İlgili görüş farklılıklarına bakıldığında Allah Resûlünün başın tamamının meshine dair uygulamasını farz kabul eden Mâlikîler ile lafzın zahirine odaklanan Şâfiîler'e kıyasla; Hanefîler'in, bu uygulamanın farziyet değil abdestin kemaline yönelik olduğunu belirterek amelde orta bir yol tutup kolaylığa gittikleri görülmektedir.

d. Namazda Tertîbin Vücûbiyeti

Hanefîlerde, "kazaya bırakılmış birden fazla namazın vakit sırasına riayet edilerek toplu şekilde kılınması"nı ifade eden "tertib" ilkesinin geçerliliği ve bunun hangi durumlarda düşeceği hususu tahfîfe dair ele alınan meselelerdendir. Allah Resûlü'nün (s.a) Hendek gazvesi günü vaktinde eda edemediği dört namazı geceleyin vakit sırasını dikkate alıp vakit namazından önce kaza olarak ifa ettiği, sonrasında da "beni gördüğünüz şekilde namaz kılın"²⁴ buyurduğuna dair rivayetten yola çıkan Hanefîler'e gö-

²² Buhârî, "Vüdû", 48; Müslim, "Tahâret", 81-84.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/63.

²⁴ Tirmizî, "Salât", 132.

re kazaya kalmış namazlarda tertîbe riayet etmek vaciptir. Ancak Hanefîlerin geneli; unutmama, zaman darlığı ve vakit namazı ile imam Züfer hariç kazaya kalan namazların sayısının altı ve üzeri olması durumlarında tertîb şartına uymanın mükellef açısından meşakkat doğuracağı görüşündedir.²⁵ Hanefîlerin zaruret olarak kabul ettikleri bu durumlarda tertîb vücûbiyetini düşürerek hükümde tahfîfe gitmeleri, onların geçmişe yönelik namazlarını kaza etmek isteyenlerin bu şartı yerine getirirken karşılaştıkları meşakkati önlemeye yönelik bir ruhsat sağladıkları görülmektedir.

e. Seferî Kimsenin Namazı

Seferî olarak yolculuğa çıkacak kimsenin farz namazlarını kısaltarak kılması (kasrû's-salât) Şâri'in tanıdığı bir kolaylıktır. Ancak bu ruhsata işaret eden "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur"²⁶ âyeti kişinin seferî sayılması için gerekli mesafenin miktarının ne olduğu hususunda müphemdir. Nassın zâhirine ilavede bulunulacağı iddiasıyla kimi fakihler herhangi bir süre ya da mesafe şartı aramamakta, bunun dışındaki dört mezhebin görüşü, delil olarak dikkate aldıkları hadislerde zikredilen yerler arasındaki mesafeden kaynaklı olarak ufak farklılıklar dışında birbirine yakındır. Mâlikîler seferîlikte "Ey Mekkeliler! Mekke ile Usfân arası mesafeden daha azında namazı kısaltmayın ki o da dört berîd mesafesidir" hadîsini dikkate alarak asgarî olarak dört berîd (77-80 km civarı) mesafesini esas almaktadır. İbn Mücahid'in İbn Ömer'den naklettiği "Biz Suveydâ'ya çıktığımızda namazı kısaltırdık. Orası Medine'ye 46 mil mesafededir" şeklindeki rivayeti delil olarak alan Şâfiîlere göre, sefer mesafesi 46 mile (80-85 km arası) tekabül etmektedir. Hanefîler'e göre, yolculuğun sefer olarak adlandırılabilmesi için ilgili mesafenin asgarî 90 km olması gerekmektedir. Kadının mahremi olmaksızın üç gün ve gecelik mesafeye yolcu-

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/154.

²⁶ en-Nisâ (4), 101.

luğa çıkmaması²⁷ ve abdestte ayağa meshin miktarının mukîm için bir seferî için üç olarak belirtildiği²⁸ hadisleri delil olarak alan Hanefîler, seferîlikte ruhsatın uygulanmasının illetini meşakkatin gerçekleşmesine bağlamaktadır. Serahsî, Hanefîlerin kişinin seferî sayılması için gerekli gördüğü bu meşakkati somutlaştırarak, kişinin yükünü ailesinden uzakta indirip bindirebileceği ve aynı gün ailesine ulaşamayacağı bir mesafe ile açıklamakta, bunun da ancak makul bir yürüyüşle yapılan üç günlük bir sürede gerçekleşeceğini belirtmektedir.²⁹

Bu meselede Şâfiî ve Mâlikîler ilgili hadislerde geçen mil, berîd gibi kavramların zâhirlerini dikkate alıp namazın kısaltılması ruhsatını ilgili hadislerin zahirine göre belirlemektedir. Hanefîler ise, seferîliğin tanımı ve gerçekleşmesi hususunda ilgili hadislere ilaveten örfü de dikkate alarak makul mesafe arayışına girmişlerdir. Nitekim Serahsî mesafenin belirlenmesini değişkenlik gösteren mil ve fersah gibi ölçüler yerine halkın örfen bildiği gün hesabı ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Üç gün olarak takdir ettikleri bu makul mesafenin arka planında yatan hikmetin yani maksadın meşakkat olduğu sonucuna ulaşan Hanefîlerin bu tutumu onların, meşakkat teysîri celbeder ilkesine uygun hareket etmelerinin bir yansımasıdır.

f. Oruç

Ramazan ayı orucunun teşrî' kılındığı ilk yıllardaki uygulaması hükümlerdeki tedricîlik ve tahfîf bağlamında dikkat çekicidir. Oruç ibadetinin uygulanışı önceki şeriatlerde olduğu üzere yatsı namazı veya uyku vakti ile birlikte oruç ibadetine başlanması sebebiyle tek öğün şeklindedir. Müminlere kolaylık olması için aynı zamanda ehli kitaptan da farklılık alameti olan sahur yemeği de teşvik edilerek oruç ibadetinin başlangıcı imsak vaktinin doğuş vaktine çekilmiştir. Konu ile ilgili rivayette, Hz. Ömer ve Sırme b. Enes'in yaşamış oldukları durumu gören Allah resûlünün " Sana

²⁷ Buhârî, "Taksîr", 4; Müslim, "Hac", 423.

²⁸ Ebû Dâvûd, "Taharet", 60-63.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/235.

ne oldu, sabah vaktine yorgun ve bitkin bir halde çıkmışsın” şeklindeki ifadesidir. Serahsî Ramazan orucunun uygulanmasındaki bu değişikliği teknik bir nesih olmaktan ziyade mükellefin acziyetine binaen tanınmış bir ruhsat olarak değerlendirmektedir.³⁰

g. Nezrin Vaktinden Önce Eda Edilmesi

Bedenî ibadetlere dair yapılan nezrin vaktinden önce eda edilmesi meselesi, Serahsî'nin tahfif kapsamında ele aldığı meselelerden biridir. Mezhep içi görüş farklılıklarının buluşu bu meselede, İmam Muhammed'in yaklaşımı, Allah Teâlânın vacip kıldığı oruç ve namaz ibadetlerindeki emirlerde olduğu üzere vaktin bizzat kendisinin sebep olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. Buna göre, “Recep ayında oruç tutmak Allah için üzereme vacip olsun” şeklinde adakta bulunan biri, Ramazan orucu ya da öğle namazı misallerinde olduğu gibi, bu ibadeti vaktinden önce yerine getiremez.

Buna karşılık, mezhep içerisinde muteber kabul edilen Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüne göre, bedenî ibadetlere dair yapılan adağın belirli bir zamana izafe edildikten sonra vaktinden önce eda edilmesi geçerli sayılır. Çünkü onlara göre, nezre konu olan ibadetteki vakit tayini, oruç ve namazdaki şer'î emirlerden farklıdır. Burada kişi, sözüyle zamanı değil bizzat adağın kendisini kastetmektedir. Ayrıca, belirli bir zamana izafe edilen nezrin vaktinden önce eda edebilmesinin caiz olması mükellef için bir kolaylık ve çıkış yolu teşkil etmektedir. Çünkü vakit geldiğinde hastalık, ölüm veya seferilik durumları gibi engeller sebebiyle adağı ifa edememe ihtimali bulunduğundan, önceden yerine getirmekle yükümlülüğünden kurtulmuş olur.³¹

Bu meselede gerekçe olarak, kişinin niyetinde kendisine hafiflik sağlama maksadının bulunduğu; ölüm, hastalık veya yolculuk gibi muhtemel engellerin dikkate alınarak maslahat celb-i menfaat ve ihtiyat ilkelerinin gözetildiği görülmekte, böylece biz-

³⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/54

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/129-130.

zat metinde ısrarla vurgulandığı üzere mükellefe kolaylık sağlama amacıyla tahfife gidildiği açıkça görülmektedir.³²

g. Recm Cezasının Uygulanması

Serahsî'nin tahfîf bağlamında ele aldığı meselelerden biri de recm cezasının temel şartlarından biri olan muhsan olma vasfının mahiyetine dair mezhep içindeki içtihat farklılığıdır. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in de dahil olduğu Hanefî çoğunluğun görüşüne göre, recm cezasının uygulanabilmesi için failin Müslüman olması şarttır. Bu görüşü benimseyen ve fikhî gerekçelerini temellendiren Serahsî meseleyi, "müşrik olan muhsan değildir; zira muhsan, hali kâmil olandır" prensibi üzerinden izah eder. O, meselenin merkezine yerleştirdiği "bir nimet olan İslâmın inkarının külfeti getireceği" (كفران النعمت يوجب الغرم) ilkesinden hareketle; İslâm nimetine nail olmuş bir mükellefin, elde ettiği bu statüyü ihlal eden bir cürüm (zina) işlemesi halinde cezasının daha ağır (recm) olması gerektiğini savunur. Serahsî'nin bu yaklaşımı, cezada hüküm olarak tağlizi (ağırlaştırma) içermekte ve hükmün kapsamını yalnızca Müslümanlarla sınırlamaktadır.

Buna karşılık, Ebû Yûsuf -ki bu görüşüyle İmam Şâfî de mutabık kalmaktadır- Hz. Peygamberin (s.a) zina eden iki yahudiye recm ettiğine dair rivayeti merkeze alarak, recm cezasının uygulanması için İslam şartının aranmayacağı görüşündedir. Ona göre, diğer had cezalarında (kisas, hırsızlık cezası gibi) olduğu üzere, zinanın haramlığına kendi dinî penceresinden inanan evli bir gayrimüslim de "muhsan" kabul edilerek bu cezaya müstehak olur. Ebû Yûsuf, içki haddinde ise cezanın gayrimüslimlere uygulanmamasını, onların bu fiilin haramlığına inanmamalarına bağlayarak, recm konusundaki içtihadı ile yöntem açısından bir bağlantı kurmaktadır.

Buradan hareketle Ebû Yûsuf, muhsan olma şartında İslâm'ı

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/130. وَفِي جَوَازِ التَّعْجِيلِ هُنَا مَنَفْعَةٌ لِلنَّادِرِ قُرْبَانًا لَا يَقْدَرُ عَلَى الْإِكْمَاءِ فِي الْوَقْتِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ لَمَرَضُهُ. وَأَمَّا قَبْلَ مَجِيئِهِ غَيْرُهُ وَرَبَّمَا تَخْتَرِمُهُ الْمَنِيَّةُ قَبْلَ مَجِيئِهِ ذَلِكَ الْوَقْتُ إِلَّا أَنَّهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ الْوَقْتِ قَصْدُ التَّخْفِيفِ عَلَى نَفْسِهِ حَتَّى لَوْ مَاتَ قَبْلَ مَجِيئِهِ ذَلِكَ الْوَقْتُ لَا يَلْزَمُهُ شَيْءٌ فَلَا تُعْطِيَنَاهُ مَقْصُودُهُ وَاعْتَبَرْنَا تَعْيِينَهُ فِي هَذَا الْحُكْمِ وَجَوَازِ التَّعْجِيلِ لِتَوْفِيرِ الْمَنَفْعَةِ عَلَيْهِ

aramanın gerekçesi cezayı ağırlaştırmak ise, bunun için en uygun zeminin küfür olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü küfür cezayı ağırlaştıran bir unsur iken İslâm cezada tahfif (kolaylaştırma) ve ismet (korunma) için daha uygundur. Buna göre, cezada bir kimseye tahfif uygulanacaksa, karşı görüşün oluşturduğu bu cezada farklılık uygulamasının Müslümanın lehine olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.³³

2.1. Tahfifin hükmü

Serahsî'nin *Mebûsût*'unda tahfîf, tekdüze bir ruhsat uygulaması değil, mükellef açısından farklı hükümler gerektiren fıkhi bir ilkedir. Şöyle ki, ruhsat tanınan bir fiilden faydalanmak mükellef için mübah iken, farklı bir fiil kendisi için mekruh hatta bir diğeri vacip olabilir. Mesela, Ramazan ayında hasta veya seferî olan kimsenin oruç tutmaması mübah kapsamındaki tahfife örnektir. Yolcu kimsenin dört rekatlık farz namazları iki rekat olarak kısaltması vacip olan bir tahfif uygulamasıdır. Benzer şekilde zaruret durumunda olan kişinin kendisini hayatta tutacak miktarda domuz eti yemesi de böyledir. Ayrıca asıl itibarıyla akitlerde fesad ve butlanı gerektiren meçhuliyetleri barındırmasına rağmen insanların ihtiyacı gereği sonradan istihsânen teşrî' kılınan selem, mudâabe, müsâkât vb. işlemler de Serahsî'nin değindiği tahfife dair farklı meselelerdeki hüküm farklılıklarına örnek verilebilir.³⁴

Sonuç

el-Mesut adlı eser özelinde yapılan bu çalışma, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının *tahfîf*e ilişkin gerekçelendirmelerine Serahsî'nin yaptığı katkıları merkeze alarak hükümlerin hafifletilmesi olgusunun dinamik ve zengin bir içtihat geleneğine dayandığını ortaya koymaktadır. Çalışma *tahfîf* olgusunun sadece teorik bir ilke olmadığını aksine fûrûi fıkıh alanına yansıyan, mükellefin hayatına etki eden pratik bir ilke olduğunu göstermektedir.

³³ es-Serahsî, *el-Mebûsût*, 9/39-40.

³⁴ es-Serahsî, *el-Mebûsût*, 1/92-93; 1/239; 3/89-92; 12/134; 22/18; 24/151.

Çalışmada ele alınıp incelenen meseleler, *tahfîf*'i gerekli kılan sebeplerin; umûmü'l-belvâ, zaruret, meşakkat, maslahat ve celbi menfaat gibi ilkeler olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle mâi müsta'mel ve hayvan dışkısının necisliği ile alakalı örnek meselelerde umûmü'l-belvâ prensibinin devreye sokulması, fakihlerin toplumsal gerçekliği ve mükellefin karşılaştığı zorlukları dikkate aldıklarının açık bir göstergesidir. Serahsî'nin ilgili meselelerdeki yorumu, lafızcı bir okumanın yerine bağlı bulunduğu mezhebin de benimsediği İslâm hukukunun özünde bulunan kolaylık ilkesini dikkate alması şeklindedir. Bunun en bariz örneklerinden birisi mâ-i müsta'mel meselesinde görülür. Serahsî bu meselede Ebû Yûsuf'un hükmün ağırlaştırılmasına yönelik kıyasa dayalı yaklaşımı yerine İmam Muhammed'in umûmü'l-belvâ gerekçesine dayanan görüşünü tercih etmiştir. Nitekim Serahsî'ye göre sıçrayan sudan elbiseleri sakınmanın imkânsızlığı, necaset hükmünün hafifletilmesini zorunlu kılmaktadır. Onun bu tercihi, mükellefi ağır bir meşakkatten kurtararak ibadetlerin uygulanabilirliğini öncelleyen 'tahfîf' anlayışını somutlaştırmaktadır.

Mebsût'ta yer alan örneklerden hareketle *tahfîf*'in belirli şartlara bağlandığı görülmektedir. Serahsî, *tahfîf*'in yalnızca meşru sebeplerden kaynaklı gerçek bir meşakkat durumunda geçerli olacağını vurgulamaktadır. Buna göre, kişinin kendi kusuru ve mâsiyeti sebebiyle meydana gelen meşakkat durumları *tahfîf* için geçerli bir gerekçe olarak kabul edilmez. Ayrıca karşılaşılan zorluğun yaygın nitelikte olması ve ta'zir cezalarında caydırıcılığı ortadan kaldırmayacak şekilde uygulanması gerekir. Tüm bunlar, Serahsî'nin *tahfîf*'i keyfî bir kolaylaştırma değil, şer'î hükümlerin maksadını dikkate alan uyumlu bir ilke olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

İlgili meselelerdeki mezhep içi görüş farklılıkları *tahfîf* anlayışının tekdüze olmadığını, aksine esnek ve bağlama duyarlı bir yapıya sahip olduğunu kanıtlamıştır. Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed arasındaki yaklaşım farklılıkları (nezrin vak-tinden önce eda edilmesi veya recm cezasında muhsanlığın şart olması gibi konular) ortak bir usul üzerinden farklı maslahatla-

rı önceleminin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu durum, Hanefî mezhebinin naslar ile değişen zaman, mekân ve örf arasında kurabildiği dengeyi yansıtmaktadır.

Ayrıca “meşakkat teysîri celbeder” gibi temel fıkıh kaidelerinin namazda tertibin düşmesi ve seferîlik meselelerinde somut uygulama alanı bulduğu görülmüştür. Hanefîler’in seferîlik meselesini belirlerken sadece sayısal ifadelerle yetinmeyip lafızların arka planındaki hikmeti (meşakkat) araştırmaları onların illetin peşinden giden bir usul benimsediklerini ortaya koymaktadır.

Nihayetinde, çalışmanın ortaya koyduğu üzere, İslâm hukukunun genel prensibi hükümlerde tahfîf olmakla birlikte, az da olsa recm cezası örneğinde olduğu üzere, kimi meselelerde zorluk ön plana çıkmaktadır. Ancak bu istisnâî durum, genel prensibi geçersiz kılmaz. Bu çerçevede, *tahfif* ile kasıt mükelleften sorumluluğa dair ne var ise kaldırılacağı bir mütesâhillik anlamına gelmez. Makâsıdü’ş-şerîa bağlamında düşünüldüğünde, hükümlerde *tahfif*, temel ilkelerden biri olan itidalli olmanın bir tezahürüdür. Serahsî’nin *el-Mebsûl*’ta ele aldığı *tahfif* örneklerindeki gerekçelere bakıldığında ilgili şer’î hükümlerin toplumun geneli için uygulanabilirliğini koruyan, kolaylaştırıcı fakat ibadet ruhunu zedelemeyen bir çözüm olarak ele alındığı görülmektedir. Şâri’ koymuş olduğu hükümler ile ifrat ve tefrit dışındaki bu orta yolu kastetmektedir; zira, mükellefin kaldıramayacağı bir şeyle ya da teklîfin anlamını ortadan kaldıracak şekilde kolaylıkla sorumlu tutulması manasız olur. İncelenen içtihadı açık meselelerde Serahsî’nin yaklaşımı da bu şekildedir.

Kaynakça

- Baktır, Mustafa. “Umûmü’l-Belvâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cici, Recep. “Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2005), 61-68.
- Çalış, Halit. “Zaruret”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/141.

- Çalışkan, Yakup. İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Zarurâtı Hamse İle İlişkisi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Çınar, Murat. *İslâm Hukukunda kolaylaştırma ilkesinin hac ibadetinde günümüz uygulanması*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çalış, Halit. *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi -Azimet Ruhsat İlişkisi-*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Demirci, Abdullah. "Hanefî Hukukunda Umûmü'l-Belvâ İlkesinin Kaynaklık Değeri". *İslam Hukuku Açısından Güncel Dinî Meseleler ve Çözüm Önerileri*. ed. Mehmet Dirik-Mücahit Göktaş. 60-110. İstanbul: Hiperyayın, 2024.
- Görgülü, Ülfet. "İslam Hukukunda Kolaylık Prensibinin Yeri". *Diyanet İlmi Dergi* 44 (2008), 79-82.
- Heyet. "teysîr". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 14/211-250. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.
- M. Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ", *Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/26 (Temmuz-Aralık 2020/2).
- Özen, Şükrü. "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/357-360.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

SERAHSÎ'NİN “HURÛFU'L-MEÂNÎ”YE FIKHÎ İSTİNBAT AÇISINDAN YAKLAŞIMI

Galip YAVUZ*

Giriş

Fıkıh usûlünde Arap dili çok önemli, belirleyici ve hükümlerin istinbatında ciddi bir öneme sahiptir. Özellikle mânâ harfleri, şer'î hükümlerin tayininde kritik bir işlev üstlenmiş; bu harflerin farklı anlam katmanları, nasların yorumunda çeşitliliğe yol açarak mezhepler arası ihtilafların doğmasına da neden olmuştur. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olarak nâzil olmuş olması, daha ilk dönemlerden itibaren Arap ve Acem âlimlerini Arap dili üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Bu çabaların farklı ilimlerle birleşmesi neticesinde de önemli disiplinler ortaya çıkmıştır. Bu disiplinler arasında doğrudan ilişki kurulabilecek alanların başında usûl ile dil gelmektedir. Nitekim fikhî istinbatlarda dil hayati bir rol oynamış ve Arap diline vukûfiyet, içtihadın en önemli şartlarından biri kabul edilmiştir.

Serahsî'yi ayrıcalıklı kılan noktalardan bir diğeri de “istişhâd” meselesine yaklaşımıdır. Arap dalcilerinin çoğu, dil kurallarını temellendirirken çoğu zaman şiire başvurmayı tercih etmişken, Serahsî doğrudan Kur'ân âyetlerini istişhâd kaynağı olarak kul-

* Prof. Dr., İst. 29 Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fak. Öğretim Üyesi.

lanmıştır. Ayrıca, mânâ harflerini yalnızca lafzî düzeyde değil; bağlamı, lafzî ve manevî karineleri dikkate alarak yorumlama yoluna gitmiş ve fikhî istinbat yöntemini bu suretle belirleme çabası içinde olmuştur.

Nitekim Serahsî, “Me’ânî’l-Hurûf” başlığı altında dili oluştur-
ran unsurlara değinirken, özellikle anlam boyutuna vurgu yapmış; isim ve fiillerin hakikî ve mecazî anlamlar taşıyabileceğini belirttiği gibi, harflerin de isim ve fiiller gibi hem hakikî hem mecazî kullanımlara konu olabileceğine işaret etmiştir¹ Ancak bu kullanımın “bizâtihi mecaz” mı yoksa “bi-gayrihi mecaz” mı olduğu hususunda görüş beyan etmemiştir. Oysa dilciler arasında bu mesele tartışılmış, bazıları harflerin tek başına bir anlam taşımadıkları gerekçesiyle bizâtihi mecaz olarak kullanılamayacağını savunmuştur². Serahsî ise bu tartışmaya doğrudan girmemiştir.

Bu makalemizdeki temel amaç, onun fikhî çıkarımlarda söz konusu harfleri nasıl bir metodolojiyle ele aldığı ve görüşlerini hangi lügavî temellere dayandığına dikkat çekmektir. Dolayısıyla, burada hedefimiz yalnızca harflerin manalarını tespit etmek yahut bu manaların fikhî ihtilaflara yansımaları göstermek değil, asıl mesele Serahsî’nin dil arka planını ve metodolojik yaklaşımına ışık tutmaktır.

Bununla birlikte, Serahsî’nin harfleri yalnızca gramatikal bir dizinin ögesi olarak görmeyip, anlam boyutunu ve bağlamını merkeze alması dikkat çekicidir. Onun bu yaklaşımı, söz konusu kullanımların birçok fikhî meselenin doğmasına vesile olduğunu da zımnen göstermektedir³ Bu nedenle, giriş mahiyetindeki bu değerlendirmeler Serahsî’nin harflerin kullanımına dair özgün bir metodoloji ortaya koyduğunu göstermektedir.

Her ne kadar Serahsî’nin dile dair metodolojik arka planını sadece “Me’ânî’l-Hurûf” bağlamında tam olarak tespit etmek zor olsa

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Nşr.ihyâ u’l- Meârif el-Nu’mâniyye ,1/200. T. Afgânî, s. 719.

² Tâcuddîn es-Subkî, *Kitâbü’l-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî, Dârul-Buhûs liddirâsâti’l-İlmîyye , 2004, 3/799

³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, 1/201.

da, buradan dahi onun dil anlayışında pragmatik boyuta ağırlık verdiği, bağlam ve karinelerden hareketle fikhî istinbatlarda bulunduğ, harflerin epistemik boyutlarını fikhî çıkarımlarında temel hareket noktası olarak aldığı söylenebilir.

Burada belirtmek gerekir ki biz bu makalemizde hem "makale boyutlarını aşabilir endişesiyle" hem de ele alınan örneklerin yeteri kadar bir fikir ve perspektif oluşturabileceğini düşünerek, bütün mana harflerini teker teker ele alıp incelemedik. Sadece bazılarına yer vermekle yetindik. Zira bazı harfler tek başına makale olabilecek kıymet ve boyutta olduğu görülmektedir.

Serahsî'de Atıf Harflerinin Ele Alınışı

Atıf harflerinin ele alınış konusunu, doğrudan doğruya fikhî istinbata taalluk eden yönünü öne çıkararak ele almayı çalıştık. Harflerin bütünüyle dildeki kullanımlarına yer vermedik. Zira ifade ettiğimiz üzere harflerin her biri ayrı birer konu olarak işlenmeye ihtiyaç duyacak kadar geniş.

"و/ vav" Harfi:

Serahsî, *Kitâbu'l-Usûl*'de "vav" harfinin incelenmesine, Hane-fîlere göre bu harfin asıl işlevinin **atıf** olduğunu belirterek başlar. Ona göre, dildilerin ittifakla kabul ettiği bu fonksiyonun dışında "tertib" veya "iktirân" anlamı taşıması mümkün değildir. Bu hususta, dildilerin çoğunluğuna dayandığını özellikle vurgular. Zira bazı dildiler "vav"ın tertib ifade edebileceğini ileri sürmüşlerdir⁴

Serahsî, bu bağlamda İmam Şâfiî'nin abdestin rükünlerinde tertibin zorunlu⁵ olduğu görüşünü aktarmış, ardından bu görüşün delillerini nakledip Hanefîlerin yaklaşımını temellendirmiştir. Burada dikkat çekici husus, Serahsî'nin doğrudan kendi görüşü-

⁴ Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1/201; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Melik, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1/0; Cemaleddin b. Yusuf b. Abdullah ibn-i Hîşam, *Muğni'l-Lebib*, Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1/354; Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen el- Âmidî, th. Ahmed Ebu'l-Fadl, y.y., t.y, 1/ 62-63.

⁵ Ebû Bekr Ahmed El-Cessâs. Ahkâmu'l-Kurân, th. Muhak-mmed Ali Şahin, Beyrut, 1994, 3/ 369.

nü ortaya koymadan önce, istinbat metodunu temellendirmeye öncelik vermesidir. Böylelikle, dildilerin belirlemiş oldukları kuralların şer'î hükümlerin istinbatına yönelik metodoloji ile aynı düzeyde önem arz ettiğini vurgular.⁶

Serahsî, görüşlerini desteklemek amacıyla Arap dili üzerinden örnekler verir:

• جاءني الزيدون: Burada “vav” harfinin, en az üç kişiyi kapsayan bir çoğul yapıyı ifade ettiğine dikkat çeker. Bu örneği ilginçtir. Burada “vâv” harfinin Arap dilinde bir aradalık anlamına işaret ettiğine örnek göstermiş olmasıyla “vav” harfinin epistemik boyutuna da işaret etmiş olmaktadır.⁷

• لا تأكل السمك وتشرب اللبن: örneği ile balık ile sütün bir arada tüketilmemesi gerektiğini, cümledeki “vav”ın bağlayıcı işlevi üzerinden yorumlar.

• لا تنه عن خلق وتأتي مثله: örneğinde ise, “vav” yerine “fâ” harfi getirildiğinde Arapça açısından doğru olmayacağını ifade ederek lügavî farklılıktan hareketle fikhî çıkarımlar yapar.⁸

Bazı Şâfiî fakihler ve dildilerin “vav”ın tertîp anlamı taşıdığı⁹ yönündeki görüşlerini eleştiren Serahsî, mantıkî gerekçelerle bu iddianın geçersiz olduğunu savunur. Ona göre “vav” hem beraberlik (iktirân) hem de tertîp anlamı taşır denilirse, bu harfin asli işleviyle çelişki doğar. Oysa asıl olan “atıf”tır; tertîp ve iktirân için farklı harflerin tahsis edilmiş olması da bunu teyit eder. Serahsî, bu durumu “insan” kelimesinin mutlak olarak Âdemoğluna işaret etmesi örneğiyle açıklar; tıpkı “temr” kelimesinin farklı çeşitleri kapsaması gibi¹⁰.

Serahsî, abdest ayetinde geçen fiillerin sıralamasının “vav”

⁶ Bk. Serahsî Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1/201.

⁷ Epistemik özelliğine işaret etmiş olmasını şöyle ifade edebiliriz; “Vav”ın, çokluğu, bir arada düşünebilme, yani zihnin tekil varlıklar arasında birlik kurma yetisini sağlaması bakımından epistemik bir bağlayıcı gibi işlev görmektedir. Yani, birbirinden ayrı bilgileri veya varlıkları bir anlam düzleminde birleştirmektedir. Dolayısıyla “vav”, hem *dilbilgisel* hem de *ontolojik* düzlemde “cem”, yani *birleştirici* bilginin sembolü sayılabilir.

⁸ Serahsî, Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1/201-202.

⁹ Salâhuddinel Alâî, Ebû Said Abdullahed-Dimeşkî, *El-Fusûlü'l-Mufide fi'l-Avi'l-Mezîde*, Thk, Hasan Musa eş-Şâir, Daru'l-Beşîr, Amman, 1999, s. 69

¹⁰ Serahsî, Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1/202.

harfinden kaynaklanmadığını, bunun Hz. Peygamber'in fiilî uygulamasına dayandığını belirtir. Delil olarak şu ayetleri zikreder:

- *Hac*, 77: "رُكِعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ ... ا ..."
- *Âl-i İmrân*, 42: "... اقْنَتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي ..."
- *Bakara*, 158: "... فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا ..."

Bu ayetlerde "vav" ile atıf yapılmış olmasına rağmen matuf ile matufun aleyh arasında tertîb bulunmadığını, dolayısıyla "vav"ın asli işlevinin yalnızca atıf olduğunu savunur.¹¹

Serahsî ayrıca, boşama örneği üzerinden Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in yorumlarını karşılaştırır:

· *Ebû Yûsuf ve Muhammed*, matuf ile matufun aleyh arasında müştereklik bulunduğunu,

· *Ebû Hanîfe* ise, "vav"ın yalnızca atıf anlamı taşıdığını, matûfun aleyhin ise matûf'un varlığına bağlı olduğunu söyler ve bunu, bir zincire asılı üç kandil örneğiyle açıklar. Yani ikinci ve üçüncü kandil, birinciye bağlıdır; aksi halde varlıklarını sürdüremezler der.¹²

İmam Mâlik'in aynı örnekte üç talakın vuku bulduğunu söylemesini isabetli bulmayan Serahsî, bu görüşü "vav"ın iktirân anlamına yorulması sebebiyle eleştirmiştir. Ona göre iktirân manasını taşıyan tek harf مع'dir; dolayısıyla "vav"ı bu manaya hamletmek tekrar olur. Dedikten sonra, ma'tufun kullanıldığı bir cümlede asıl olan matufun aleyh'tir. Ma'tuf ma'tufun aleyh'ten sonra geldiğine göre, ma'tuf, ma'tufun aleyh'in hükmüne tabidir. Diyecek usûlünü dil temeli üzerine oturtmuştur.¹³ Bu bağlamda İmam Züfer'in واحدة وعشرون örneği ile dil temelli yaklaşımını tekellûf olarak değerlendiren "vâhidetün ve 'işrûn (yirmibir) sayısını tek bir sayı kabul etmiş, dolayısıyla İmam Züfer'in talak konusunda iddia ettiği üç talak istihbatına katılmamıştır.¹⁴

Sonuç itibarıyla Serahsî, "vav" harfinin asli anlamının atıf olduğunu, ancak bağlama göre farklı istinbatlara zemin hazırlaya-

¹¹ Serahsî, Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1/202.

¹² Bk. Serahsî, *temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, Doktora tezi, Abdullah b. Süleyman b. Âmir es-Seyyid, Ummü'l-Kurâ, Üniv. Mekke, 2011, s.626

¹³ Bk. Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, Abdullah b. Süleyman b. Âmir es-Seyyid, Ummü'l-Kurâ, Üniv. Mekke, 2011, s.626-627.

¹⁴ Bk. Serahsî. *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 628

bileceğini savunmuş; böylece fikhî istinbatı dil temelinde tahkim etmiştir. Bu yaklaşımı, modern dilbilimde “pragmatik” olarak adlandırılan bağlamsal anlam teorisine de yakın bir nitelik arz etmektedir. Serahsî'nin dilsel verileri dikkate alarak fikhî hükümler üretmesi, onun metodolojisinde dil–usûl ilişkisinin ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir.

“ / فFâ” Harfi:

Serahsî, “fâ” harfini incelerken öncelikle dildilerin genel kabûlüne işaret ederek onun bir atıf edatı olduğunu belirtir. Bununla birlikte, bu harfin asıl öneminin istinbat yönüyle bağlantılı olduğunu vurgular. Ona göre “fâ”, yalnızca atıf ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda tertip ve şart-ceza bağlamında da kullanılır.¹⁵ Nitekim جاء الشتاء فتأهب (kışın gelmesiyle hazırlık yapma arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurulur. Böylece Serahsî, “fâ” harfinin illet-hüküm irtibatını yansıttığını ortaya koyar.

Benzer şekilde قال المشتري فهو حر (benzer şekilde örneğinde, hükmün illetle bağlantısına işaret eder. Ayrıca, “fâ” harfinin uzantı (imtidad) anlamı taşıyabileceğini belirterek أبشر فقد أتاك الغوث (bunu gördün, işte seni kurtarıyor) örneğini zikreder. Burada iki eylem arasındaki ilişki, illetin sonucu olarak değerlendirilmiştir¹⁶

“Fâ” Harfinin Mecazi Kullanımı:

Serahsî'ye göre, bazı durumlarda “fâ” harfi mecazi anlamda, “vâv” harfi yerine kullanılır. Örneğin, bir kimse لفلان علي درهم فدرهم (bu adamın borcu bir dirhemdir) dese, bu ifade iki dirhem borç anlamına gelir. Çünkü matuf ile matufun aleyhi aynı şeydir; dolayısıyla burada “fâ” atıf işlevinde değildir, bilakis “vâv” yerine mecazi olarak kullanılmıştır.

Bu bağlamda Serahsî, İmam Şâfiî'ye atıfta bulunarak, “fâ”nın bu gibi durumlarda anlamının tahakkuk etmemesi sebebiyle tekit anlamı taşıdığını da belirtir¹⁷

¹⁵ , el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Melik, 1-10; Ebu Amr Cemaluddin ibni'l-Hâcib, *El-Kâfiye fi'n-Nahvi*, Salih Abdu'l-Azîm eş-Şâir, Mektebetu'l-âdâb, Kahire, s.53; İbn-i Hişam el-Ensârî. Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-Eâlîb, thk. Muhyiddin Abdülhamid, matbaatü'l-Medenî, Kahire, 1/161-168

¹⁶ Bk. Serahsî, *Temhîdi'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 637–638.

¹⁷ Bk. Serahsî, *Temhîdi'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 639–640.

“sümme” Harfi:

Serahsî, “sümme” harfini değerlendirirken dilcilerin genel yaklaşımını aktarır: Bu harf, zaman aralığı (terâhî) ve ardışıklık (tartîb) ifade eden bir atıf edatıdır.¹⁸ Günlük dildeki جاء زيد ثم عمرو örneğiyle bu kullanımı açıklar. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe ile İmameyn (Ebû Yûsuf ve Muhammed) arasındaki farklı görüşlere de yer verir.

Ebû Hanîfe’ye göre ise “sümme”, terâhî manası taşır; yani konuşma esnasında duraklayıp ardından sözüne devam etmesi gibi bir durum vardır. İmameyn’e göre ise “sümme” atıf yönüyle değerlendirilir ve duraksama değil, vasıl (devamlılık) anlamı taşır. Bu yaklaşımın fikhî istinbata yansımaları Serahsî tarafından detaylandırılmıştır.¹⁹

“Sümme” Harfinin Mecazi Kullanımı:

Serahsî’ye göre “sümme” harfi bazen mecazi olarak “vâv” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin:

20 ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَصَّوْا بِالصَّبْرِ .

21 ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ .

Ayrıca, “ثم” harfinin mecazi kullanımına hadislerden de delil getirir: Bu²² من حلف على يمين، فرأى غيرها خيرا منها، فليأت الذي هو خير، ثم ليكفر عن يمينه. Burada yemin bozma eyleminin kefareten önce gerçekleştiği dikkate alındığında, Serahsî’ye göre hadisteki “ثم” mecazi anlam taşımaktadır.²³ Yani “sümme” harfi “fa” harfi manasında kabul edilmelidir.

Zira bu manaya “vav” harfinden daha yakındır. Ancak Serahsî buna “fa” manası vermeyi uygun görmemiştir. Çünkü “fa” harfi tertip de gerektirmektedir.

Yemini bozmak ise hiçbir şekilde kefâretin üzerine tertib edilmiş değildir.²⁴

¹⁸ el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Melik, 1-10

¹⁹ Bk. el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Melik, 5/14; *Serahsî, el-Usûl*, s.641- 643.

²⁰ Beled, 17

²¹ Yûnus, 46

²² Muhammedb. İsmail el-Buhârî, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Daru'l-Yemame, Dimeşk, 1993, 6/2443; Müslim, Muslim b. Haccac, el kuşeyrî en-Nisâbü'rî, Thk, Muhammed Zihni Efendi, Matbaa-i Âmira, İstanbul, 5/82. ., 5/82; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas, el-Ezdî, es-Sicistânî, Matbaatü'l-Ensar, (1323 H.), 3/214.

²³ Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 643

²⁴ Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 643

Her ne kadar bazı dilciler Kur'an irabı konulu kitaplarda "نم" harfinin asli manada (atf ve terâhî) olarak kullanıldığını savunsada,²⁵ Serahsî'nin amacı, kelimenin farklı bağlamlardaki yorum imkanlarına işaret etmek olduğu anlaşılmaktadır.

"بل/Bel" Harfi:

Dilcilerin genel kabulüne göre "bel", yanlış bir ifadeyi düzeltmek için kullanılan bir atf edatıdır.²⁶ Örneğin: جاءني زيد بل عمرو cümlesinde, aslında kastedilen Amr'ın gelişi olduğundan, önceki ifadenin düzeltilmesi amacıyla "bel" kullanılmıştır.²⁷ Bu anlama binaen İmam Züfer لفلان علي ألف درهم بل ألفان Her kim "Falan kişinin bende bin dirhem bilakis iki bin dirhem alacağı var." dese, bu kişinin üç bin ödemesi gerekir. Çünkü "bel" harfi hatayı düzeltmek içindir. Böylece iki bin dirhem ikrar edilmiş, bin dirhemden dönülmüş ve bunun hata olduğu açıklanmış olur. Fakat ikrar sahih, rüçû ise bâtıldır. Aynı şekilde Züfer'e göre karısına "Bir kere, hayır bilakis iki kere boşsun." diyen kişinin karısı üç talâkla boş olur.

Serahsî ise "ikrar" örneğinde kişinin iki bin ödemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre bu kişinin maksadı ilk ikrar ettiğini inkâr ederek hatasını düzeltmek değil, bilakis iktizâ yoluyla ilk söylediği sözde inkâr ettiği fazlalığı ispat ederek hatasını düzeltmektir. Adeta "Bilakis, bu bin ile bin daha var ve toplam iki bin borcum var." demiş gibidir. Şeklinde bir istinbatta bulunmaktadır. Bu aynen "Elli yaşına bilakis altmış yaşına geldim." diyen adamın sözünden "ilk haber verdiğim elli rakamına on daha ilave olarak altmış" manası anlaşılması gibidir.²⁸

Serahsî, bu tür sonuçlara götüren istinbatın haber cümlelerinde gerçekleşebileceğini, inşâ cümlelerinde gerçekleşemeyeceğini belirtmiştir. Dün seni bir kere hayır bilakis iki kere boşamıştım." deseydi, haber cümlelerinde hata ihtimali bulunduğu için ka-

²⁵ Muhyiddin Derviş, İrâbu'l-Kur'ân ve Beyânuhûmatbaatü'l-ittihad, Dimeşk, 1982, 1/101.

²⁶ el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Melik, 1/12; Muhammed İb-i Ali İbn-i Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal, Dâlu'l-kutubi'-İlmiyye*, Beyrut, 2001, 5/25

²⁷ Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 644

²⁸ Bk. Serahsî. *Usûl*, Trc. 1/602.

dın iki talâkla boş olurdu. Dolayısıyla لا بل ثنتين كنت طلقتك أمس واحدة, “Dün seni bir kere hayır bilakis iki kere boşamıştım.” deseydi, Serahsî’ye göre haber cümlelerinde hata ihtimali bulunduğu için kadın iki talâkla boş olurdu. Ancak Züfer’e göre üç talak olmuş olurdu.²⁹ Burada içtihadı esas teşkil eden dil açısından bakılarak farklı sonuçların çıkarıldığı aşikar bir durum vardır. Ancak Serahsî’ nin yaklaşımında dikkati çeken tarafının dilin sentaktik yapısını dikkate alınarak istinbata gitmiş olmasıdır. Makalenin maksadını aşmamak adına konuyu farklı yaklaşımlar ve örneklerle uzatmayacağız. Çünkü maksadımız bir nebze olsun harflerin etkisinin istinbat değerine dikkat çekmektir.

“lâkin” Harfi:

“lâkin” harfi “istidrak,³⁰ ve bunun açıklayıcılığı olarak da kendinden sonraki hükme muhalif bir hüküm bildirmek bazan da tekit amacıyla kullanılmaktadır³¹. Ancak Serahsî, dilcilerin söylediklerini esas almakla birlikte farklı olarak, bu harfin asıl vaz’î anlamının, kendisinden *sonra gelen unsurun ispatı olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşünü*, mesela “Zeyd’i görmedim lakin Amr’ı (gördüm).” dersin. Bu kelimenin asıl vazediliş itibariyle tahsis edildiği mana “kendisinden sonrakini ispat etmektir. Ancak kendisinden öncesinin neyfi ise, “bel” harfinin aksine, delil ile sabit olabilir. diyerek açıklamış ardından, 32 ayetiyle temellendirmiştir. Bunun üzerine de çeşitli fikhî hükümler inşa etmektedir.³³ Burada dikkati çeken nokta, Serahsî’ nin “lâkin” kelimesini yalnızca gramatikal boyut (sebk) açısından değil, aynı zamanda mantıksal tutarlılık (habk) açısından da ele almasıdır. Nitekim “لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ قَرْضٌ لِكَيْتُهُ غَضَبٌ” örneğinde, bin dirhem

²⁹ Bk. Serahsî. *Usûl*, Trc. 1/602.

³⁰ Osman b. Ömer ibni’l-Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi’n-Nahvi*, thk. Salih Abdülalazîm eş-Şâir, Mektebetu’l-Âdâb, 2001, Kahire, s.53

³¹ Bk. İbn-i Yaîş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5/27; Bk. İbn-i Hişam, *el-Muğnî*, 1/290. Bk. Ebû Ali eş-Şâî, *Usûlü’l-Şâî*, 209.

³² Enfâl. 17

³³ Serahsî, *Temhîdi’l-fusûl fi’l-Usûl*, s. 645.

borcun sabit olduğu, sadece sebebinde farklılık bulunduğu için, hükmün değişmediğini ifade etmiştir³⁴

“^اev” Harfi:

“ev” harfi, iki isim veya iki fiil arasında kullanılan bir atıf edatıdır. Biri birinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. ³⁵ Serahsî ise, bu harfin anlamı üzerine mezhep içi ihtilaflara temas ederek eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Örneğin, “رَأَيْتَ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا” ifadesinde belirlenmemiş bir durum ortaya çıkmakta, bu da taraflar açısından şüphe anlamına gelmektedir. Ancak Serahsî, kendi ekolüne mensup bazı âlimlerin bu harfe “teşkîk” (şüphe) anlamı yüklemelerini reddetmiş ve emir-nehiy ifadelerinde şüphe manasının doğru olmadığını vurgulamıştır.³⁶ Ona göre “^ا” harfinin aslı anlamı “seçenek” tir. Nitekim “هَذَا الْعَبْدُ حُرٌّ أَوْ هَذَا” örneğinde, kölelerden yalnızca birinin özgürleşeceği, fakat seçim hakkının kişiye ait olacağı hükmüne varmıştır.³⁷

Mecâzi kullanım bağlamında ise Ebû Hanîfe, “^ا” harfinin iki şeyden birini içine alma manası taşıdığını, ancak belirli birini işaret etmeyebileceğini söylemiştir. Bu durumda mecazî yorumla istinbat yapılır. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise, hakikate uygun düşmeyen yerlerde mecazın hükme esas teşkil etmeyeceğini savunmuşlardır.³⁸ Serahsî ayrıca “^ا” nun bazen “bel” veya “vav” yerine kullanıldığına işaret etmiş, Bakara 74, Sâffât 147 ve İnsan 24. ayetleri örnek olarak zikretmiştir. Buradan hareketle, “وَاللَّهُ أَكْبَرُ” diyen kimsenin yalnızca birisiyle konuşması hâlinde yemini bozulmuş sayılacağı sonucunu çıkarmıştır. Eğer “vav” kullanılsaydı, her ikisiyle de konuşmadığı sürece yemin bozulmuş olmayacaktı. Serahsî, dilcilerin bu tür inceliklere gerektiği kadar dikkat etmediklerini eleştirmektedir.³⁹

³⁴ Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 648.

³⁵ Bk. İbn Hişâm, *el-Muğnî*, 1/61-62

³⁶ Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 650-651.

³⁷ Bk. Ebû Ali eş-Şâfi, Ahmed b. İshak, *Usûlü's-Şâfi*, Daru'l-Kutub, Beyrut, s. 213.

³⁸ Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 652.

³⁹ Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 657.

"hattâ / حتى" Harfi:

Bu harf, vaz'î kullanım itibariyle "ilâ" harfi yerine geçerek gaye anlamı taşır.⁴⁰ Serahsî, tevbi 29. ayetini⁴¹ örnek vererek buradaki asıl manayı açıklamıştır. Ona göre "hatta" atıf harfi olarak da kullanılmakta, ancak atıf ile gaye arasında bir ardışıklık bağı bulunmaktadır.⁴²

Mecazî kullanım bağlamında ise bakara 193. ⁴³ ayetini örnek göstermekte ve "hatta" dan sonraki fiilin merfû okunmasını mecazî kullanıma delil olarak zikretmektedir. Serahsî'ye göre bu durumda "hatta" yalnızca atıf için kullanılmaktadır. Bu hususu günlük dildeki örneklerle açıklamış, nahivcileri bilmemekle itham etmiş, arkasından istiâri anlamın "semâ" ya dayandırılmaması, aksine mananın doğruluğun esas alınması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁴ Serahsî, bu yaklaşımını İbn'i-s Serrâc'ın, Müberrid ile alakalı anlattığı bir olayla teyit eder.⁴⁵

"ilâ / إلى" Harfi:

"İlâ" harfi, dildilerin de ifade ettikleri gibi⁴⁶ genellikle bir şeyin son sınırını ifade anlamında kullanıldığını ifade ederek, Serahsî, Bakara 282. ayetini şahit olarak göstermiştir.⁴⁷ "ilâ" harfinin nin bu ayetteki kullanımını esas alarak, arkasından da bu kullanımın fikhî muamelata yansımalarını tartışmıştır. Bu kullanıma muta-

⁴⁰ Bk. Ali b İsa Ebu'l-Hasen er-Rummanî, *Meâzili'l-Hurûf*, Tez, İmam Muhammed b. Suud Üniv. s. 843; İbnü's- Serâc, Ebû Bekr Muhammed. *El-Uşûl Fi'n-Nahvi*, thk. Abdu'l-Hüseyn el-Fetlî, Muesesetü'r-Risâle, 1985, s. 424; Serahsî, *Usûl* s. 661; Ebû Ali eş-Şâşi, *Usûlû's-Şâşi*, 221.

⁴¹ ".... وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" hak dîni din olarak kabul etmeyen kimselerle, himaye vergisini tam bir aşağılık ve baş eğmişlik duygusu içinde kendi elleriyle verinceye kadar savaşın"

⁴² Serahsî, s. 662.

⁴³ Zülüm ve baskı tamâmen ortadan kalkıncaya ve hâkimiyet sadece Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer haksızlıklara son verilerse, artık zâlimlerden başkasına düşmanlık yoktur. Bakara, 193

⁴⁴ Bk. Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 663.

⁴⁵ Bk. Serahsî, *Temhîdî'l-fusûl fi'l-Usûl*, s. 664-665.

⁴⁶ İbn-i Serâc, *El-Uşûl Fi'n-Nahvi*, s. 411

⁴⁷ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَاصَوْا بَيْنَكُمْ يَدِينَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ..... y iman edenler! Belli bir vâde ile birbirinizden borç alıp verdiğiniz zaman onu hemen yazın. İçinizden biri onu doğru bir şekilde yazsın. Yazmayı bilenler, kendisine Allah'ın öğrettiği şekilde yazmaktan çekinmesin de yazsın...

bık bir kullanımla mesela, bir kimsenin karısına أنت طالق إلى شهر , “Sen bir aya kadar boşsun.” şeklindeki farazi bir cümle üzerinden “ilâ” harfinin isitinbata olan etkisini tartışmışlardır. Bu bağlamda sarf edilen cümle etrafında şu şekilde bir takım istinbatlar ortaya konmuştur:

Eğer kocası” evliliği sonuçlandırmaya niyet etmişse, kadın boşanmış ve adamın sözünün sonu iptal edilmiş olur. Eğer ertelemeye niyet etmişse, kadının boş olmasının gerçekleşmesi ay geçinceye kadar ertelenir. Yok eğer herhangi bir niyeti yoksa İmam Züfer’in görüşüne göre kadın hemen boş olur. Çünkü bir şeyin ertelenmesi, aslının sabit olmasını engellemez. Böylece borçtaki erteleme, borcun aslının sabit olmasını engellememesi gibi olur”. Demişlerdir. Serahsi’ye göre ise talâk/ boşanma hemen meydana gelmiş olmaz. Çünkü kelime asıl vazediliş itibarıyla kendisine bitişik olandaki erteleme amacı için kullanılır ve burada kelimeye talâkın aslı bitleştirilmiştir. “Bir ayın geçmesi” şeklindeki ta’lik şartta veya “bir aydan sonrası” şeklindeki izafe şartta kelimenin aslının erteleme için kullanılması muhtemeldir. Yeminin aslının ise ta’lik ve izafe yoluyla ertelenmesi ihtimali yoktur. Bu sebeple bu kelimeyi (“ilâ” harfini) borcun istenmesinin ertelenmesine hamlettik. Ayrıca bu kelime ile yapılan gâyelerden bir kısmı buna dâhil olmaz. Örneğin, Allah’ın “...Sonra geceye kadar orucu tamamlayın...” sözünde olduğu gibi. Diğer bir kısmı ise dâhil olur. Örneğin, Yüce Allah’ın “...Yüzlerinizi ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın...” sözünde olduğu gibi. Velhasıl, burada kendi başına müstakil var olabilen gâye, buna (mugayyaya) dâhil olmaz. Çünkü (gâyenin) kendisi sınırdır/haddir. Sınır sınırlandırılana dâhil olmaz. Bu sebeple bir kimse, “Bu duvardan şu duvara kadar falancanıdır.” dese, ikinci duvar bu ikrara dâhil olmaz. Kendi başına var olamayan gâyeye gelince, her ne kadar söz aslı gâyeyi kapsıyor olsa da gâyenin zikredilmesi, mugayyanın ardında kalanı dışarıda bırakmak amacını taşır ve böylece Allah’ın “...dirseklerinize kadar ellerinizi...” sözünde olduğu gibi, gâyenin yeri mugayyaya dâhil olmaya devam eder. Nitekim

bu isim mutlak söylendiğinde koltuk altına kadar olan uzvu kapsamaktadır. Burada gâyenin zikredilmesi, uzvun ardında kalanı dışarıda bırakmak içindir. Sözün aslı, gâyenin yerini kapsamasa veya o yerde bir şüphe bulunsa, bu durumda gâyenin gâye muhayyaya dâhil olmaz"⁴⁸

"alâ/ على " Harfi:

Asli anlamı "ilzam" olan "alâ" harfi, bir şeyin başka bir şey üzerinde bulunmasını ifade eder⁴⁹. Serahsî, "لِفَالَانِ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ" örneğini vererek kişinin borcu kabul etmesinin ilzam hükmü doğurduğunu belirtir. Yani "Falancanın bende bin dirhem alacağı var." dese, bu sözün mutlak olarak söylenmesinden dolayı borcu olduğuna hamledilir. Çünkü sözün hakikat anlamı, borcu konusundaki bağlayıcılıktır.

Ayrıca bu kelime, ceza cümlesinin şart cümlesine bağlı olmasına itibarla "şart" manasında kullanılır ve şart bulunduğu bağlayıcı hale gelir. Bunun açıklamasını serahsî şu ayetler üzerinden yapmıştır.: "...Allah'a hiçbir ortak koşmamak şartıyla sana beyat etmek üzere geldikleri zaman...ve "...Bana, Allah'a karşı sadece gerçeği söylemem gerekir..." Bu ayetlere binaen üzerine bana eman verin." dediğinde bu on kişi eman bakımından kendisine eşittir. Bu kişilerin belirlenmesinde seçim hakkı ona aittir. Çünkü "alâ" harfini kullanarak bu hakkı kendisi için şart koştur. Ancak komutanın "Bana ve on kişiye eman verin." veya "...ardından on kişiye." yahut "...sonra on kişiye." demesi halinde sonuç farklıdır. Bu durumda on kişinin tayininde seçim hakkı onlara eman veren kimseye ait olur. Çünkü konuşan, onlara verilecek emanı kendi emanına atfetmiş, fakat onların emanı hakkında hiçbir şeyi kendisi için şart koşturmamıştır.

Mecâzî Manada Kullanılması:

Bu harf, mecazî olarak bedel manasında da kullanılabilir. Zira vâcib

⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, Trc. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İst. 2025, s. 1/632

⁴⁹ Ebû Ali eş-Şâfi, *Usûlü's-Şâfi*, 229 ;Celâle'd-Din es-Süyûtî, *Hemu'l-Hevâmî* Şerhu'l-Cevami', Kum/İran, 2000, 2/28

olma konusunda bedel ile bedel biçilen arasında ittisâl/ bağlantı ve bağlayıcılık söz konusudur. Yani, *بعت منك هذا الشيء على ألف درهم* “Bu şeyi bin dirhem karşılığında sana sattım dediğinde burada “alâ” harfi “bâ” harfi manasında kullanılmış olur ki bu *mecazî kullanım* bağlamında bir kullanımdır. Aynı şekilde “alâ” bazen “bâ” manasında kullanılmaktadır. Yine aynı örnek üzerinden baktığımızda, alışverişte ivaz-muavvaz ilişkisi açısından bu kullanım bu anlamı zorunlu kılmaktadır.

Bir diğer taraftan mesela bir kişi, “Falancanın bende bin dirhem alacağı var.” dese, bu sözün mutlak olarak söylenmesi, sözüne emanet ifadesini bitişirmedikçe, borcu olduğuna hamledilir. Çünkü sözün hakikat anlamı, “deyn” kelimesi borcu olduğu konusunda bağlayıcıdır. Ayrıca bu kelime, ceza cümlesinin şart cümlesine bağlı olması itibariyle şart için kullanılır haliyle şart bulunmasıyla da bağlayıcı hale gelir. Serahsî bu çıkarımını şu ayette dayanarak yapmıştır.:

...Allah’a hiçbir ortak koşmama şartıyla sana beyat etmek üzere geldikleri zaman... “görüldüğü üzere “alâ” harfi burada da vaz olunduğu asli mananın dışında mecazi anlam olarak şart anlamında kullanılmıştır. Buna dayalı olarak da farklı fıkhi sonuçlara kapı aralanmıştır.

“min / من” Harfi:

“Min” harfi bir çok anlamda “...den e” ye kadar, şeklinde ki “gâye”nin başlangıcını belirtmek için de kullanılabilir. Mesela, “Kûfe’den dışarı çıktım.” Örneğinde olduğu gibi. Bunun dışında ayırt edici olma yerinde de kullanılabilir: “Demirden(yapılmış) kapı” ve “pamuktan (yapılmış) elbise” Örneğinde olduğu gibi daha bir çok anlamda kullanılmıştır.⁵¹ Serahsî’ye göre asıl anlamı “bazı”dır. “Min” harfi asıl vazediliş itibariyle “bütünün bir kısmını göstermek” için kullanılmıştır. Bu husus aslında dilcilerin de kabulüdür.⁵² Sadece Serahsî’ ye ait değildir. Burada Serahsî’nin be-

⁵⁰ Mümtetine, 12.

⁵¹ Bk. İbn Hişâm, *el- Muğnî*, 1/318-329; İbn-i Serâc, *El-Usûl Fi’n-Nahvi*, s. 309-311.

⁵² İbn-i Serâc, *El-Usûl Fi’n-Nahvi*, s. 409

lirttiği şey asli kullanımına işaret ederek aslın dışına çıkan mecâzi kullanımlara dikkat çekip onun üzerinden istinbat yapmanın usulünü belirlemektir. Buradan hareketle: “*min*” harfinin mecâzî manada kullanılmasına şu izahları getirmiştir;

“fî / في” Harfi:

“Fî” harfi, vaz’î kullanımı itibariyle *zarftır*⁵³. Bir kap anlamı taşır. İçinelik manası ihtiva eder. Bunun dışında birçok farklı kullanımlarda bağlamı içerisinde çok farklı manalarda kullanılmıştır.⁵⁴ Ancak Serahsî’ni taksimatı zaviyesinden bakıldığında bu harf üç türlü zarf olarak kullanılmıştır.

1-Zaman zarfı olarak:

Örnek: “أنت طالق في غد” (sen yarın boşsun). Yani “yarın” onun boşanmasının gerçekleştiği *zaman zarfı* olmuş olur.

Hanefîler kendi aralarında farklı değerlendirmişlerdir:

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’a göre, “*yarın*” ifadesi bütünüyle kapsayıcıdır, kişi “*yarının sonunu kastettim*” derse hâkim huzurunda bu kabul edilmez.

Ebû Hanîfe’ye göre ise, “*yarın*” ifadesi belirsiz bir kısmı da kapsayabileceğinden, kişi “*sonunu kastettim*” dese, bu niyetine göre geçerlidir.

3. Mekân zarfı olarak “fî”:

Örnek: “أنت طالق في الدار / في الكوفة” (sen evde iken / Kûfe’de iken boşsun).

Burada mekân, boşanma için aslî bir zarf olamaz; çünkü boşanma mekâna bağlı değil, şahsa bağlıdır. Sonuç olarak: Kadın nerede olursa olsun boşanmış olur. Ancak eğer kişi “*yani eve girince*” diye niyet ederse, bu bir *şarta bağlama* olur ki boşanma eve girmedikçe gerçekleşmez.⁵⁵

4. Fiil zarfı (şart anlamına kayma):

Bazen “fî” bir mekân yahut fiil üzerinden şarta dönüşmekte-

⁵³ Ebû Ali eş-Şâsî, *Usûlü’ş-Şâsî*, 232,236.

⁵⁴ İbn-i Serâc, *El-Usûl Fi’n-Nahvi*, s. 412; Bk. İbn Hişâm, *el- Muğnî*, 1/168-170; Süyûtî, *Hemu’l-Hevâmi’ Şerhu’l-Cevâmi’*, 2/28

⁵⁵ Serahsî, *Usûl, Yazma Eserler* trc, s. 640; Ebû Ali eş-Şâsî, *Usûlü’ş-Şâsî*, 236. (Not: burada örnek Mescit üzerinden verilmiş ancak mekana dair şartlı kullanımdan dolayı mekân zafrıdır.)

dir. *Örneği*: “أنت طالق في دخولك الدار” → “Eve girdiğinde boşsun. Burada “fî” harfi aslında şart mânasında mecazî bir kullanıma dönüşüyor. Serahsî burada *harf-i cerlerin farklı mânalarının* fikhî hükümleri doğrudan etkilediğini gösteriyor. “fî” hakiki anlamda zarfiyet (zaman, mekân, fiil) ifade ediyor ama bazen bu durum, şart bağlamına dönüşmektedir.⁵⁶

Sonuç

Bir Hanefi usulcüsü olarak Serahsî, genel hatlarıyla lafızların manaya delâletini dilin sadece zahiri boyutuyla değil, mantık esaslarını ve manayı ön plana çıkardığı, yer yer bazı lafızların lafzın epistemik boyutlarına da işaret ettiği görülmektedir. Binaen aleyh buradan da hareketle Hanefî usûlcülerinin bazen çok fazla lafzi görünen tartışmalarının arka planında ki akli zemini de hissetmek mümkün olabilmektedir. Meselâ Hanefîler’in bazı edatların tertip, peş peşelik, takip, muhayyerlik, genellik, istisna ve benzer manalar ifade edip etmediği ile ilgili lafzî tartışmalarını bu veçheden değerlendirmek mümkündür. Bütün bunların yanında ayetleri mananın tespiti için şahit olarak kullanması da dikkate değer bir durumdur. Çünkü dilciler lüğavî dayanak olma noktasında şiiri daha ön planda tutmaktadırlar.

Serahsî’nin yaşadığı atmosfer dikkate alındığında etrafındaki fikri ve ilmi etkilerden özellikle de dilcilerin görüşlerinden azade olması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla etrafındaki dile yönelik yaklaşımların Serahsî üzerinde de etkili olması tabidir. Bu bağlamda dil ve ekollerinin etkilerini göz önünde bulundurarak bakıldığında;

-Basralıların genelde harfleri tek manaya has kılmaları, mecazı daraltmaları.

-Kûfelilerin ise dilin “semai” oluşu anlayışından hareketle, her bir kullanıma kulak verip harflerin kapsamlı ve çok yönlü manalar taşıyabileceğini savunmaları.

⁵⁶ Bk. Serahsî, usûl, Trc. (yazma eserler), s. 639-644. Ebû Ali eş-Şâî, *Usûlü’ş-Şâî*, 236.

-Bağdat ekolüne mensup zevatın ise her iki tarafın görüşlerinden de etkilenecek orta yol denilebilecek, yani semâ ile kıyas arasında bir yerde durarak orta yolu tutmuş olmaları gibi ekollerin farklı yaklaşımlarını "Serahsî üzerinden bakıldığında da görebilmek mümkündür. Bu tezahürler şöyle özetlenebilir:

1. Bağlam Merkezli Anlayış,
2. Harfin hükme doğrudan etkisini dikkate almadaki hassasiyet,
3. Çok Anlamlılık ve Seçiciliğin dikkate alınması,
4. Fıkhî incelik ve önceliğini ön planda tutması,
5. Dilin, amaç değil araç olarak kullanılması düşüncesinin, Serahsî'nin usulüde hissedilebilir biçimde yansımış olması.

Kaynakça

- Ali b. İsa Ebu'l-Hasen er-Rummânî, *Meâzili'l-Hurûf*, tkh, İbrahim es-Samerrâî, nşr. Dâru'l-fıkr, t.y.
- Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen el- Âmidî, el- İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm, tk. Ahmed Ebu'l-Fadl, y.y, t.y.
- Ebû Ali eş-Şâşî, Ahmed b. İshak, *Usûlü's-Şâşî*, Daru'l-Kutub, Beyrut, 1982.
- El-Buharî, Muhammed b. İsmail, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Daru'l-Yemame, Dimeşk, 1993
- Celâle'd-Din es-Süyûtî, Hemu'l-Hevâmi' Şerhu'l-Cevâmi', Kum/İran, 2000.
- Cemaleddin b. Yusuf b. Abdullah ibn-i Hişam, *Muğni'l-Lebîb*, Kahire: Matbaatu'l-Medenî.
- Ebu Amr Cemaluddin ibni'l-Hâcib, El-Kâfiye fi'n-Nahvi, Salih Abdu'l-Azîm eş-Şâir, Mektebetu'l-âdâb, Kahire.
- Ebû Bekr Ahmed El-Cessâs. Ahkâmu'l-Kurân, th. Muhak-mmed Ali Şahin, Beyrut, 1994.
- Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l Vefâ el-. Afgânî, Beyrut.
- Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Melik, Âlemu'l-Kutub, Beyrut.
- el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Melik Âlemu'l-Kutub, Beyrut.
- İbn-i Hişam el-Ensârî. Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-Eâlîb, thk. Muhyiddin Abdülhamid, matbaatü'l-Medenî, Kahire.
- İbnu's- Serâc, Ebû Bekr Muhammed. El-Usûl Fî'n-Nahvi, thk. Abdu'l-Hüseyn el-Fetlî, Muesesetü'r-Risâle, 1985.

- Muhammed İb-i Ali İbn-i Yaîş, Şerhu'l-Mufasssal,Dâlu'l-kutubi'-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Muhyiddin Derviş, İrâbu'l-Kur'ân ve Beyânuhûmatbaatü'l-ittihad, Dımeşk,1982.
- Osman b. Ömer ibni'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî ilmi'n-Nahvi*, thk.Salih Abdülalazîm eş-Şâir, Mektebetu'l-Âdâb, 2001, Kahire
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas, el-Ezdî, es-Sicistânî, Matbaatü'l-Ensar,1905.
- Salâhuddin el Alâî, Ebû Said Abdullah ed-Dımeşkî, El-Fusûlü'l-Mufide fi'l-Avi'l-Mezîde, Thk, Hasan Musa eş-Şâir, Daru'l-Beşîr, Amman, 1999.
- Sahihi Muslim, Muslim b. Haccac, el kuşeyrî en-Nisâbü'rî,.Thk, Muhammed Zihni Efendi, Matbaa-i Âmira, İstanbul, 1916.
- Muhammedb. İsmail el-Buharî, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Daru'l-Yemame, Dımeşk, 1993
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, temhîdi'l-fusûl fi'l-Usûl, Doktora tezi, Abdullah b. Süleyman b. Âmir es-Seyyid,Ummü'l-Kurâ, Üniv. Mekke, 2011.
- Serahsî, *Usûl* ,Trc. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İst. 2025.
- Tâcuddîn es-Subkî, *Kitâbü'l-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İlmiyye , 2004.

SERAHSÎ'NİN FIKIH METODUNDA SÖZLÜK ANLAMLA İSTİDLÂL

Bünyamin KORUCU*

Giriş

Fıkıh düşüncesinin teşekkül süreci hem metin merkezli hem de akıl yürütmeye dayalı yorum geleneklerinin iç içe geliştiği zengin bir entelektüel zeminde şekillenmiştir. Usûl geleneklerinde dil, fikhî hükümlerin kaynağı konumundaki metinlerin anlam alanlarını ve sınırlarını tayin etmek amacıyla başvurulmuş bir vasıta olarak itibar görmüş ve fikhî ahkâmı temellendirmeye yönelik bir istidlâl aracı olarak kullanmıştır. Nitekim fıkıh usulcülerinin genelinde lafzın delâleti, nasstan hükme geçişin ana eksenini oluşturmuş ve bu nedenle lafızların anlam sınırlarının tayini ve bu sınırların fikhî hüküm çıkarımında ne ölçüde belirleyici olacağına yönelik meseleler fıkıh usulündeki temel araştırma alanlarından biri olarak öne çıkmıştır. Bu çerçevede usûlcüler, lafzın hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed gibi kategorileri üzerine derin tartışmalar yürütmüşlerdir. Bu tartışmalar bağlamında usûlcüler lafız-anlam ilişkisini anlam türleri, düzeyleri ve bunlar arasındaki münasebetler açısından ele almışlar ve lügavî

* Dr. Öğr. Üyesi., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

anlama dayalı istidlâl sınırları ve kuralları hakkında farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

Dil odaklı yorum ilkesi ve bunun doğal bir uzantısı olarak lügavî anlama dayalı fikhî istidlâl anlayışı Hanefî fıkhnın önde gelen fakih ve usûlcüsü Serahsî tarafından da benimsenmiştir. Onun eserlerinde bu tür istidlâl seçkin örnekleri büyük bir yetkinlikle uygulamalı olarak gösterilmiş ve mezhebin dil eksensli yorum ve istidlâl tarzı onun katkılarıyla büyük ölçüde sistemli bir bütünlüğe kavuşmuştur. Fıkıh ve usûl alanındaki derin vukufunun yanı sıra Arap dili, kelâm, hilâf, cedel ve hukuk teorisi gibi pek çok disiplinde donanım sahibi bir âlim olan Serahsî metin tahlillerinde dil ilimlerinin inceliklerinden yararlanmış; lafız, anlam ve delalet ilişkilerini yüksek bir dil bilinciyle değerlendirmiştir. Aynı zamanda mezhep içi ve mezhepler arası tartışmalarda farklı argüman türlerini etkin biçimde kullanmış, mukayeseli fıkıh ve cedel yöntemine hakimiyeti sayesinde meseleleri sistematik bir muhakemeyle işlemiştir. Bu çok yönlü ilmî donanım, başta *el-Mebsût* olmak üzere onun bütün eserlerinde fark edilmektedir.¹

Serahsî'nin eserleri hem Hanefî fıkıh düşüncesinin yapısını hem de mezhebin dil merkezli istidlâl anlayışının kurumsallaşmış hali hakkında önemli veriler sunar. Bununla birlikte Serahsî'nin lügavî anlamla istidlâl metodunu özgün kılan unsur, tahlil konusu yaptığı lafzın anlamını sadece gramer veya dilbilimsel bir analizle sınırlamayıp sözlük anlamı mantıkî ve hukukî bir çıkarım aracı olarak işlevsel kılması ve bu aracı son derece etkin bir tarzda kullanmasıdır. Nitekim o, kelimelerin sözlük anlamlarını şer'î anlam ve maksatların tespitinde önemli bir dayanak ve istidlâl kaynağı olarak kabul eder. Onun bu bağlamdaki hedeflerinden biri fikhî istidlâl önemli başvuru araçlarından biri olarak dilsel yorum faaliyetini Hanefî fıkıh mantığına sadık tarzda icrâ etmeyi mümkün kılacak tutarlı bir sistem inşa etmektir. Bu amaca yönelik olarak Serahsî'nin, özellikle lafızlara ilişkin bahislerde Arap dilinin yapısal özelliklerinden ve semantik inceliklerinden yoğun biçimde

¹ bk. Ekrem Koç, *Serahsî*, (İstanbul : Siyer Yayınları, 2023), 126-142.

istifade ettiği görülmektedir. Usûl geleneğinin genel karakteriy-
le uyumlu olarak Serahsî, lafzın anlam alanını, delâlet türlerini
ve lafzî yoruma ilişkin ilkeleri tahlil ederken dilbilimsel verileri
merkeze almakta; bu çerçevede hem klasik lügat kaynaklarından
hem de Arap dilinin kullanım örüntülerinden yararlanarak kap-
samlı ve derinlikli tahlillerde bulunmaktadır. İlgili meseleleri tar-
tışırken ortaya koyduğu değerli yorum ve yaklaşımlarla Serahsî,
lafız merkezli usûl tartışmalarını teorik bir dil incelemesi olmak-
tan çıkarıp hüküm üretme süreçlerinin etkin bir unsuru kılmakta
ve dil merkezli yorum faaliyetini mezhep tarafından benimsenen
görüşlerin epistemolojik dayanaklarını güçlendiren sistematik bir
yönteme dönüştürmektedir.

1. Fıkıh Usûlünde Anlam Tartışmaları

1.1. Anlam Türleri ve Anlamın Tespiti

Bir ifadenin anlam taşıyabilmesi, her şeyden önce onu oluşturan
lafızların anlam yüklenmeye elverişli dilsel birimlerden meydana
gelmesine bağlıdır. İslâm dil teorisinde hâkim görüşe göre ise la-
fız ile anlam arasındaki bağ, lafzın mahiyetinden doğal olarak tü-
reyen içkin bir nitelik değildir; bilakis bu ilişki, dışsal bir irade ve
belirleyici bir vaz' edici otorite tarafından tesis edilir. Dolayısıyla
anlam, lafzın özsel yapısından değil, onun belirli bir anlam için
tayin ve tahsis edilmesinden doğar.² Bu nedenle usûl âlimlerinin
dil anlayışının merkezinde vaz' teorisi yer almaktadır. Vaz', kla-
sik terminolojide, bir lafzın belirli bir anlam için ilk kez tahsis ve
tespit edilmesini ifade eder. Buna göre bir lafzın vaz' edildiği ilk
anlamda kullanımı "hakikat" olarak isimlendirilirken, eski ve ye-
ni anlam arasındaki belli ilişkilerin (alâka) varlığı sebebiyle keli-
menin ilk anlamın dışındaki bir anlamda kullanımı ise "mecaz"
olarak isimlendirilir.³ Ancak mesele yalnızca hakikat-mecaz ay-
rımıyla sınırlı değildir. Bir lafzın dilde kendisi için tayin edilen

² Rabia Hacer Bahçeci, "İbn Kemal Tefsirinde Lügavî ve Örfî Hakikat", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed: M. Taha Boyalık, Harun Abacı, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 457.

³ Harun Abacı, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı: Âlûsî Tefsiri Örneği", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 393-419;

anlamın dışında, şâri'in iradesiyle yeni bir anlam kazanıp kazanamayacağı; başka bir ifadeyle, şâri'in bazı lafızlara dilsel vaz'dan bağımsız olarak yeni bir anlam yüklemesinin mümkün olup olmadığı usûlcüler arasında önemli tartışma konularından biridir. Şâri' tarafından yapılan müdahale ile anlam genişlemesine veya dönüşümüne uğradığı ileri sürülen lafızların sahip olduğu yeni anlamların "şer'î hakikat" niteliği taşıyıp taşımadığı meselesi de diğer bir tartışma konusudur.¹ Söz konusu meseleler tefsir âlimleri arasında da tartışma konusu olmuş, Kur'an'ın doğru yorumlanmasında oynadığı önemli rol nedeniyle lafız-anlam ilişkileri hakkında bir takım ilke ve usûller tespit edilmiştir.²

Fıkıh usûlü literatüründe lafzın anlamı a) sözlük (lügavî) anlam, b) örfî anlam, c) şer'î anlam olmak üzere üç düzeyde ele alınır. İlgili eserlerde bu anlam düzeyleri daha ziyade "lügavî hakikat", "şer'î hakikat" ve "örfî hakikat" şeklinde isimlendirilerek araştırma konusu yapılır ve bu kısımlar anahatlarıyla şöyle tanımlanır:³

a) Lügavî hakikat: Bir kelimenin Arap dilindeki ilk ve aslî anlamıdır. "Salât" kelimesinin "dua" anlamında kullanımı böyledir.

b) Şer'î hakikat: Kelimenin dinî anlamını ifade eder. "Salât" kelimesinin din ıstılâhı olarak "belli bir takım hususiyetlere sahip ve belli şartlara göre icrâ edilen bir ibadet" anlamında kullanımı böyledir.

c) Örfî hakikat: Toplumda veya belli meslek grubu arasında

¹ bk. İmam Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Müttekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (Aralık 2017), 7-9.

² Tefsir alanındaki lafız-anlam tartışmalar için bk. Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî, *Kavâidü'l-tercîhinde'l-müfessirîn: Dirâsenazariyyetâtîbikiyye*, (Riyad: Dâru'l-Kasım, 2008/1429), 2/158 vd.; Muhammed Ersöz, "Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstîlâh Anlamlarının Kullanılması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Nisan 2016), 149-166; Bahçeci, "İbn Kemal Tefsirinde Lügavî ve Örfî Hakikat", 457-478; Harun Abacı, "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 41-57.

³ bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkaf ve'sşuûnül-İslamiyye, 1994), 4/109; Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî = Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Dersâadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmanîyye, 1307/1890), 1/61; Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkhi'l-Hanbelî*, dirâse ve thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000) 1/389.

bir kelimeye yüklenen özel anlamdır. “Dâbbe” kelimesinin lügatte “yürüyen canlı” ve dolayısıyla her türlü canlıyı kapsayan genel bir anlama sahip iken örfî kullanımda aynı kelimenin insanlar arasında “binek hayvanı” anlamında daha özel bir kullanıma sahip olması buna örnektir.⁴

Fıkıh usûlü eserlerinde anlam türleri, bu anlamların imkânı ve vukuu, lafızların yorumunda bu anlam türlerinden hangisinin esas alınacağı hakkındaki meseleler tartışma konusu olmuş, ilgili bahisler hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Kelimeler için hangi anlam türlerinin mümkün olduğu üzerine yapılan tartışmalarda kelimeler için lügavî hakikatlerin varlığı konusunda ihtilaf edilmemiştir. Âlimler şerîat tarafından bir anlam yüklenerek bu anlamda kullanılan ve kullanımı örf haline gelen kelimelere başka anlamların da yüklenebileceği konusunda da ittifak etmişlerdir. Örneğin “icmâ” kelimesi böyledir.⁵ Usulcüler şer’î lafızların delâlet ettiği anlamın kelimeye ilk yüklenen (lügavî) anlam üzerine ziyade edildiği konusunda ve şer’î hakikatlerin mümkün olduğu meselesinde de ihtilaf etmemişlerdir.⁶ Ancak şer’î hakikatlerin vuku bulup bulmadığı konusunda ihtilaf edilmiş ve ilgili mesele hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür.⁷

Şer’î anlamların lügavî anlamlar üzerine ziyade edildiği konusunda ittifak etmiş bulunmalarına rağmen usulcüler arasında ihtilaf konusu olan diğer bir mesele lügavî kullanımdan şer’î alana

⁴ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 1/389; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 42 vd.; Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî; *Beyânü'l-Muhtasar şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk.: Muhammed Mazhar Beka (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1414/1986), 1/185.

⁵ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 3/24; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/64.

⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 3/23.

⁷ Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 2/805; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1424/2003), 1/35; Molâ Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1321), 111.

nakledilen kelimelerin, içerikleri terk edilerek küllî nakil yoluyla mı yoksa lügavî anlamla şer'î anlam arasındaki alâka ve münasebeti gösterecek belli anlamlar korunarak mı yapıldığıdır.⁸

Lügavî hakikatler dışında, kelimelere şeriat tarafından yüklenen hakikî anlamların mümkün ve vâki olduğunu savunan âlimler bazı hakikatlerin şeriat tarafından vaz edilmiş olduğunu savunarak “salât”, “zekât”, “sıyâm”, “hac” gibi kelimeleri buna örnek vermişler ve bu kelimelerin sözlükteki anlamlarından farklı anlamlar ifade etmek üzere kullanıldığını iddia etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre, zikri geçen kelimeler şeriatla belli bir takım ibadetleri ifade etmek için kullanılır ve bu anlamlar kelimelerin sözlük anlamlarında mevcut değildir. Nitekim “salât” kelimesi sözlükte “dua”; “zekât” kelimesi “nemâ (artış)”; “savm” kelimesi “imsâk (tutmak)” ve “hac” kelimesi “kasıt (amaç)” anlamındadır. Bu kelimeler şâri’ tarafından sözlükten alınıp şer’î kullanım alanına nakledilirken önceki içerikleri terk edilmiş ve o kelimelere şâri’ tarafından yeni baştan anlamlar vaz edilmiştir. Dolayısıyla bu kelimelere lügavî hakikatlerden sonra yeni bir hakikat türü olarak şer’î hakikatlerin yüklendiği kabul edilmiştir. İlgili kaynaklarda bu görüş çoğunluk ulemâ tarafından kabul gören görüş olarak aktarılmıştır.⁹

Muhalef görüş sahipleri ise, birtakım kelimelerin lügavî kullanım alanından şer’î kullanım alanına nakledilirken lügavî anlam içeriklerinden tamamen arındırılarak ve kelimelere baştan yeni anlamlar yüklenerek değil, aralarındaki alakanın devamını sağlayacak lügavî anlamlar korunarak yapıldığını savunmuşlardır. Bazı kaynaklar mezkur tartışmada çoğunluğun görüşü olarak naklettikleri ilk görüşü sünnî fıkıh mezhebi imamlarına nispet ederken ikinci görüşü Mu’tazile başta olmak üzere diğer bazı gruplara isnad etmişlerdir.¹⁰ Konu hakkında bilgi veren kimi kaynaklar Havâric, Hanbelîlerden bir kısım usulcû ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile birlikte Debûsî (ö.

⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992) 1/316; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, 1/63.

⁹ Muhammed Ali Ferkûs, *el-İnâra şerhu Kitâbi'l-İşâra*, (Cezair: Dâru'l-Mevkî, 1430/2009), 177.

¹⁰ Âmidî, *İhkam*, 1/35.

430/1039) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) de aralarında bulunduğu bazı Hanefî usulcülerinin Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşan muhalif görüş taraftarları arasında saymışlardır.¹¹ Serahsî'nin de bu görüşü benimseyenler arasında yer aldığını söyleyen müellifler de vardır.¹²

Şer'î metinlerdeki lafızların anlam çerçevelerinin tespitinde lügavî ve şer'î anlam türleri arasında tercih ve hangisinin diğerine önceleneceği meselesi de usulcüler tarafından tartışma konusu yapılmış ve konu hakkında farklı görüşler benimsenmiştir. Bu anlamlardan hangisinin kastedildiğine dair bir karine bulunması durumunda karinenin gereğine göre yorum yapılması gerektiği konusunda ittifak edilmiştir. Lügavî ve şer'î anlamlardan birini diğerine tercihi mümkün kılacak herhangi bir karine bulunmaması durumunda ise anlamın tayini konusunda ihtilaf edilmiştir. Usulcülerden bazıları şer'î kullanımda lafza yüklenmiş bir anlam mevcutsa öncelikle bu anlamın esas alınacağını, böyle bir anlamın tespit edilemediği durumlarda örfî anlama itibar edileceğini, lafza yüklenmiş şer'î veya örfî bir anlamın tespit edilemediği durumlarda ise yorum faaliyetinin lügavî anlama göre yürütülmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Diğer görüşe göre ise lügavî anlamın diğerlerine öncelenmesi gerekir. Bu yaklaşımlardan ilki fukahâ ve usulcülerin cumhuruna, diğer görüş ise Ebû Hanîfe ve bazı usulcülere dayandırılmıştır.¹³ Bu görüşü benimseyenler kelimelerde aslolanın lügavî anlam olduğunu, şer'î kullanımı alanına nakledilen kelimelere yüklenen yeni anlamların hakikat değil mecaz olacağını savunmuşlardır.¹⁴

¹¹ Ferkûs, *el-İnâra*, 177.

¹² bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî İbn Abbâd el-Aclî, *el-Kâşif anil-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/216-217.

¹³ Bk. Âmidî, *İhkâm*, 3/23; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/27; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cenneti'l-menâzir fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 2/14-15; Ebû'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafa b. Abdüllatîf el-Minyâvî, *eş-Şerhu'l-kebîr li Muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl*, nşr. el-Mektebetü's-Şâmile (Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 1432/2011), 175. Hanefî imamların konuya ilişkin ihtilafı, görüşleri ve delilleri için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/77.

¹⁴ Ebu't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî es-Sûsî, *Şerhu Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' ale'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 304;

1.2. Serahsî'nin Yorum Metodunda Anlamın Tespiti

Serahsî de söz konusu anlam türleri arasındaki düzeyler ve ilişkiler hakkında dikkat çekici tahlil ve değerlendirmeler ortaya koymuş, bu anlam türlerinin şer'î metinleri yorumlamada kullanılış keyfiyetine dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Benimsediği lafzî yorum yönteminin doğal bir uzantısı olarak Serahsî'nin, özellikle lafzın ilk anlamı olan lügavî anlamı, nasların yorumunda başlangıç noktası olarak kabul ettiği ve fikhî istidlâl sürecinde lafzın lügavî anlamına başvurmayı, delilin gücünü artıran bir unsur olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bu nedenle Serahsî kelimelerin anlam içeriklerinin tespit ve tahlili sadedinde öncelikle lügavî anlamı ortaya koyar ve lafızların fıkıh ıstılahı olarak kullanılmaya başlandıktan sonra sözlük anlamlarıyla olan ilişkilerini muhafaza edip etmedikleri ve bu anlamlardaki genişleme-daralma veya değişim ve dönüşümler hakkında bilgiler verir. Örneğin “salât” kelimesini tahlil ederken kelimenin sözlükteki anlamlarından birinin “ikinci sırada gelmek” olduğunu, aynı kökten türetilen “musallî” kelimesinin “at yarışında birincinin ardından gelen” anlamında kullanıldığını belirttiikten sonra namaz ibadetine “salât” isminin verilmesini onun imandan sonraki en önemli rükün olmasıyla izah etmiş ve bu isimlendirmenin sözlük anlamla bağına işarette bulunmuştur.¹⁵ Kelimenin sözlükteki diğer anlamının “dua etmek ve övmek” olduğunu belirten Serahsî Arap dilinde kelimenin bu anlamdaki kullanımlarına örnekler verir. Fıkıh ilminde bir ıstılah olarak kullanımını kastedererek “salât” kelimesinin şeriattaki anlamını “içinde dua olsun ya da olmasın, özel birtakım rükünlerden ibaret (olan bir ibadet)” olarak verir. Kelimenin ıstılâhî kullanımında “dua” anlamının bulunmadığını belirterek ıstılâhî kullanımda kelimenin bu anlamının muhafaza edilmediğini söyler. Bu hususa dikkat çekmek üzere Serahsî bu isimlendirmenin şer'î (ıstılahî) bir isimlendirme olup lügavî anlamı barındırmadığını,¹⁶ “salât” kelimesine sonradan yüklenen “belli rükünlerle ifa edilmek üzere meşru kılınan ibadet” anlamının

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/4.

¹⁶ [إِلَّا سَمُّ شَرْعِيٍّ لَيْسَ فِيهِ مَعْنَى اللَّغَةِ] Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/5.

ise mecaz olduğu söyler.¹⁷ Bu ibadete “salât” isminin verilmesini mümkün kılan alaka ve münasebetten de söz eden Serahsî namazın bir zikir olduğunu belirten ayetle istidlâl yaparak ortaya koyduktan sonra duanın da bir zikir olduğunu ve bu münasebetle bu ibadete “salât” isminin verildiğini söyler.¹⁸

“Teyemmüm” kelimesini de tahlil eden Serahsî onun sözlükte “kastetmek, amaçlamak” anlamında kullanıldığı söyledikten sonra kelimenin fıkıh ıstılahı olarak tanımını “toprakla temizlik yapmayı amaçlamak” olarak verir.¹⁹ Daha sonra kelimemin ıstılâhî kullanımında sözlük anlamın muhafaza edildiğini belirterek iki anlam arasındaki münasebete işaret eder.²⁰ Serahsî “sıyâm”²¹, “hac”²², “talâk”²³ kelimelerinin izahında da bu tür tahlil ve değerlendirmelere yer verir ve bu kelimelerin ıstılâhî kullanımlarında da sözlük anlamların muhafaza edildiğini belirtir. Örneğin “hac” kelimesi hakkındaki açıklamalarında Serahsî bu kelimenin sözlükte “kastetmek” anlamına geldiğini belirtir. Daha sonra “hac” kelimesinin bir ibadete isim olarak verildiğini ve bu isimlendirmenin de bir alâka ve müsabete dayandığını belirtir. Serahsî bu ibadette “ziyaret için (bir yere gitmeyi) kastetmek” anlamının bulunduğunu söyleyerek bu müsabeti ortaya koyar ve mutlak olarak kullanıldığında “hac” kelimesiyle sözlük anlamın değil, şer’î kullanımdaki anlamın yani bu ibadetin anlaşılacağını ifade eder.²⁴ Söz konusu kelimeler hakkındaki tahlil ve değerlendirmeleri dikkate alındığında Serahsî’nin, lügavî kullanım alanından şer’î kullanım alanına nakledilen kelimelerin önceki içeriklerinden tamamen arındırılarak değil, bir takım alâka ve münasebetler muhafaza edilerek nakledildiği yönünde kanaate sahip olduğu söylenebilir.

Serahsî lafızların yorumu esnasında muhtemel anlam türleri

¹⁷ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsi*, thk. Ebû’l-Vefa el-Efganî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2020), 1/190.

¹⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsi*, 1/190.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/106.

²⁰ [الاسْمُ شَرْعِيٌّ فِيهِ مَعْنَى اللُّغَةِ] Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/106.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/54.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/220.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/230.

²⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsi*, 1/190.

arasında tercihle ilgili de bazı açıklamalarda bulunur ve birtakım ilkelerden söz eder. Onun örnek fikhî meseleler üzerinden yaptığı açıklamalar dikkate alınarak tespit edilebilecek lafzî yorum kuralları ve ilkelerden bazıları şunlardır:

i) Herhangi bir kayıtla kayıtlanmamış olan bir ifade örfteki kullanıma (müte'âraf) göre anlamlandırılır:²⁵ Buna göre, bir adam hanımına “Ben seni dün bir talakla boşadım, hayır iki talakla...” dese, genel kurala (kıyâs) göre kadının üç talakla boş olması gerekirken bu konuda istihsâna göre hüküm verileceğini belirten Serahsî istihsânın dayanağı olarak örfteki kullanımı gösterir. Örfteki kullanım hakkında bilgi verirken bu tür ifadelerin ikrâr türünden sözler olduğunu ve ikrârın da haber verme anlamlı ifadelerden sayıldığını söyler. Haber ifadelerinde, tekrar edilen sonraki ifadeler önceki ifadelere katılmaz. Çünkü örfî kullanımda bu ifadelere yüklenen anlam budur. Halbuki boşamayı haber verme amaçlı olmayıp o an boşama tasarrufunda (ikâ') bulunduğunu göstermek maksadıyla sarfedilen sözlerde önceki ifadeler sonrakilere katılarak “bir” ve “iki” ifadeleri birlikte değerlendirilir ve böylece üç talâkın gerçekleştiğine hükmedilir. Nitekim bir kimse “Benim yaşımlı altmıştır, hayır yetmiş...” dese, bu ifadede anlaşılan o kimsenin yüz otuz değil yetmiş yaşında olduğudur.²⁶

Mezkûr kuralın bir uzantısı olarak Serahsî mutlak anlamlı sözcüklerin yorumunda örfî kullanıma itibar edileceğini ve insanların kabul ettiği anlamın mutlak anlamı kayıtlayacağını belirtir.²⁷ Örneğin bir kimse “ipek giymeyeceğim” diyerek yemin etse, bu kimsenin sözü “ipek” kelimesinin örfî kullanımdaki anlamı ve neleri kapsadığına göre değerlendirilir. İpek kelimesi halk arasında bir tür elbiseyi ifade etmek için kullanılıyorsa o elbiseyi giyen kişinin yemini bozulur.²⁸ Serahsî söz konusu yemin ifadesindeki “ipek” kelimesinin anlam ve içeriğini o zamanki örfî kullanımı dikkate alarak belirler ve insanların giyilen elbiseyi ifade etmek

²⁵ [مُطْلَقُ الْكَلِمِ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُتَعَارَفِ] Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/126.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/126.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/139; 9/3; 9/127.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/3.

için de bu kelimeyi kullandıklarını belirterek bu yeminin bozulmuş olacağına hükmeder ve bu hükmü gerekçelendirmek üzere şu açıklamayı yapar: “Bir sözcük, mutlak olarak kullanıldığında örfî anlamıyla anlaşılır. Çünkü örfî anlam, sözlük anlamdan sonra oluşan anlamdır. Sözcük, kayıtsız kullanıldığında, konuşanın maksadı bu (sonradan oluşan) anlamdır.”²⁹

ii) Bir kelime hem lügavî hem örfî veya hem lügavî hem şer'î ya da hem şer'î hem örfî kullanımda aynı anlama sahipse bu kelime için o anlam kesinleşmiş olur ve yorumda o anlam esas alınır.³⁰ Özellikle yemin ifadelerinde yer alan kelimeler lügavî anlama göre değil örfî anlama göre değerlendirilir.³¹

Bunlardan birinci duruma örnek: Bir kimse herhangi bir giysi türünü kastetmeksizin “giysi satın almayacağım” ifadesini kullanarak yemin etse bu kimse palto, kürk, kaftan vb. şeyler satın alırsa yeminini bozmuş olur. Çünkü “giysi” sözcüğünün hakîki (lügavî) anlamı bunları içerdiği gibi örfteki kullanımda bu sözcüğün anlam içeriği aynıdır. Dolayısıyla bu yemini eden kişi rahiplerin giydiği ancak insanların giysi olarak isimlendirmedeği ve kullanmadığı türden şeyleri satın alsa yeminini bozmuş olmaz. Çünkü örfî kullanımda bunlara “giysi” denmez. Serahsî giysi giymemeye yemin eden kimsenin takke giymesi durumunda yemininin bozulmayacağını söyler ve bunu gerekçelendirirken bir şeyin “giysi” olarak isimlendirilebilmesi için avret yerini örtmeye yetecek ve kendisiyle namaz kılınabilecek kadar büyük olması gerektiğini söyler.³² Anlaşıldığına göre o, giysi kelimesinin örfteki anlamının bu olduğunu kastederek yeminin bozulmayacağına dikkat çekmektedir.³³

Bir kelimenin hem lügavî hem de şer'î kullanımda aynı anlama sahip olmasına örnek, bir kimsenin malı bulunmadığına dair yemin etmesidir. Bu tür yeminin bozulup bozulmayacağı-

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/3.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/5.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/2; 9/15. Ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/98.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 9/2.

³³ Benzer örnekler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 8/139; 9/5; 9/12, 9/127, 12/123.

nı belirleyen şey “mal” kelimesinin anlam içeriği ve kapsamıdır. Bu kimsenin az veya çok miktarda altın, gümüş, ticaret malı ve sâime hayvanı varsa bu kimsenin yemini bozulmuş olur. Çünkü “mal” kelimesi hem hakîki (lügavî) hem de şer’î kullanımda bu sayılan şeyleri içerir.³⁴

Bir kelimenin hem şer’î hem de örfî kullanımda aynı anlama sahip olduğu duruma örnek ise yukarıdaki ifadelerle yemin eden kişinin elinde ticaret için olmayan mal veya sâime olmayan hayvan bulunmasıdır. Bu kimsenin yemini kıyasa göre bozulur, çünkü bunlar lügavî kullanımda maldır. Nitekim bunlar vasiyete konu olabilmektedir. İstihsâna göre ise yemin bozulmuş olmaz, çünkü hem şer’î hem de örfî kullanımda bunlar mal sayılmaz.³⁵

Serahsî’nin konuya ilişkin örnekleri ve bunlar üzerinden yaptığı açıklamalardan anlaşılacağı üzere o, yemin ifadelerinde yer alan kelimelerin anlam içeriğini tespit ederken tek başına lügavî anlamın yeterli olmadığını, örf ve âdetin belirleyici olduğunu belirtmektedir. Onun konuyla ilgili açıklamaları yemin ifadelerinde lügavî anlamın ancak örfî veya şer’î kullanımla desteklenmesi durumunda dikkate alınacağına, bunlardan biriyle desteklenmediği durumda ise sözlük anlamın terk edileceğine işaret etmektedir.

iii) Bir kelimenin lügavî anlamını tespit hususunda lügat âlimleri ihtilaf ettiğinde o kelime için Hz. Peygamber’in kullanımı ve kelimeye yüklediği anlam esas alınır.³⁶ Serahsî bu ilkeyi boşanmış kadınların iddet süresini belirleyen Bakara süresi 228. ayette yer alan “üç kar” ifadesindeki “kar” kelimesinin anlamıyla ilgili tartışmalardan söz ederken zikreder. Lügat âlimleri bu kelimeyi kadınların hem âdet hem de temizlik dönemleri için kullanmışlar ve kelimenin sözlük anlamı hakkında ihtilaf etmişlerdir.³⁷ Serahsî, Kur’ân-ı Kerim’deki bazı ayetlerin yazımı konusunda sahâbe ihtilaf ettiğinde Hz. Peygamber’in kullandığı lügati tercih ettiklerini söyler. Hz. Peygamber’in “kar” kelimesini kadınların âdet evre-

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/15.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/15.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/14.

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/13.

sini ifade etmek için kullandığını ve dolayısıyla bu konuda da sahabenin yaptığı gibi yaparak Hz. Peygamberin kullanımının esas alınması gerektiğini belirtir.³⁸

2. Serahsî'de Lügavî Anlama Dayalı İstidlâl

Bu bölümde Serahsî'nin fıkıh metodolojisinde lügavî anlama dayalı istidlâlin hangi gerekçelerle ve hangi kaynaklardan beslenerek icra edildiği hakkında bilgi verilmiştir. Bu çerçevede ilk olarak Serahsî'nin lügavî anlamı merkeze alma gerekçeleri açıklanmış ve sonraki başlıklarda kelimelerin lügavî anlamlarını tespit ederken başvurduğu kaynaklar ve bunları kullanım tarzından söz edilmiştir. Son başlıkta ise Serahsî'nin eserlerinde zikrettiği bazı meseleler üzerinden Hanefî yorum metodunda lügavî anlamın nasıl konumlandığı, nasıl bir işlev gördüğü, fikhî istidlâlde ve mezhebi muhaliflere karşı müdafaada nasıl stratejik bir araç olarak kullanıldığı somut örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır.

2.1. Lügavî Anlamın Tespitinde Serahsî'nin Kaynakları

Serahsî, lafzî yorumda sözlük anlama başvururken doğrudan veya dolaylı olarak birtakım kaynaklara atıfta bulunur. Bu kaynaklar şunlardır:

i) Klasik Dönem Dil ve Lügat Otoriteleri: Serahsî çok sık atıfta bulunduğu bu gruplar genellikle erken dönem dil ekollerine ve özellikle de Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dildir. Serahsî dil ve lügat otoritelerinin isimlerini bazı atıflarda açıkça zikrederken çoğu yerde isim vermeden “ehlü'n-nahv”³⁹, “Basriyyûn”⁴⁰, “Kûfiyyûn”⁴¹, “ehlü'l-luga”⁴², “ehlü'l-edeb”⁴³ gibi genel ifadelerle atıfta bulunur. Serahsî'nin az da olsa isim vererek kaynak gösterdiği de görülür. Abdü'l-Vâris b. Saîd (ö. 180/796),

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/14.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/36; 6/112.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/36; 6/112.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/36.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/56; 2/24; 3/8; 4/5; 4/108; 4/141; 5/12; 5/60; 6/13, 14; 7/183; 9/78.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/194; 2/75; 12/10.

Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ubeyde et-Teymî (ö. 209/824 [?]),⁴⁴ Ebû Amr eş-Şeybânî (ö.213/828) ve Asmaî (ö. 216/831)⁴⁵ gibi dil ve lügat otoriteleri onun isimlerini anarak kendilerine atıf yaptığı kişiler arasındadır.⁴⁶

ii) Arap Şiiri: Serahsî lügavî anlamları tespit ederken klasik Arap şiirine kaynak olarak sıkça atıfta bulunur ve bu amaçla pek çok örneğe yer verir. Bunun dışında Serahsî anlamını tespiti çalıştığı kelimelerin kullanımındaki devamlılık ve değişkenlikler hakkında da veriler sunar. Kaynak olarak kullandığı şiirlerin sahiplerinin isimlerini nadiren zikreden Serahsî şiir alıntılarını genellikle “minhu kavlü'l-kâil”, “kâle el-kâil” ve benzeri ifade kalıpları kullanarak yapar.⁴⁷ Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604 [?]), Züheyr b. Ebû Sülmâ (ö. 609 [?]) ve A'şâ (ö. 180/796) gibi isim vererek atıfta bulunduğu ve şiirlerinden alıntılar yaptığı şairler de vardır.⁴⁸

iii) Arap Ata Sözleri ve Dil Pratiğindeki Kullanımlar: Serahsî kelimelerin lügavî anlam çerçevelerini tespit hususunda Arap şiiri dışında atasözleri, Arapların dil pratiği ve kullanımlardan da örnekler verir ve bu kullanımlara sıkça atıfta bulunur. Onun bu tür örnekler verirken “tusemmîhi el-'arab”⁴⁹, “teqûlu el-'arab”⁵⁰, “fi lisâni'l-'arab”⁵¹, “âdetü'l-'arab”⁵², “testa'milü el-'arab”⁵³, “el-'arabu tutliku isme...”⁵⁴ ve benzeri ifade kalıplarını tercih ettiği görülür.

iv) Kur'ân-ı Kerîm'deki Kullanımlar: Serahsî, Kur'an'ı Kerîm'deki ifade kalıpları ve sözcükleri bir üst-dil kaynağı olarak kullanır; kelimelerin lügavî anlamını teyit etmek amacıyla Kur'an'daki bağlamlardan yararlanır.⁵⁵

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/83.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/83.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/165.

⁴⁷ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/230; 2/346; 17/45; 21/64; 24/3, 8, 10, 31; 29/152, 153.

⁴⁸ bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 2/301; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/165, 6/13.

⁴⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/141; 3/55; 5/60; 9/126.

⁵⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 4/192; 6/143.

⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 6/145.

⁵² Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 7/50; 8/132; 9/119, 120, 123.

⁵³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 8/132.

⁵⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 8/164.

⁵⁵ Örnekler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/5; 4/84, 198, 224; 5/61; 6/21, 42; 9/133; 10/52.

2.2. Serahsî'nin Lügavî Anlamı Fıkḥî İstidlâlde Kullanımı

Bu alt bölüm, Serahsî'nin lügavî anlamı fıkḥî istidlâlde nasıl işlevselleştirdiğini, özellikle farklı fıkḥî meselelerde ortaya koyduğu uygulamalı çözümlemeler üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Serahsî'nin yorum anlayışında lügavî anlam, yalnızca teorik bir dil verisi değil naslardaki ifadelerin anlam katmanları ve kapsamlarının tayini ve deliller arasındaki çatışmaların çözülmesi amacıyla başvurduğu önemli bir kategori olarak öne çıkar. Bu çerçevede Serahsî, birbirinden farklı pek çok fıkḥî meselede lafzın sözlük anlamını, tartışmanın merkezine yerleştirerek hem muhalif görüşleri semantik düzlemde tenkit etmek hem de mezhep tarafından benimsenen görüşerin istikrarlı bir temelde savunulmasını sağlamak amacıyla bu yöntemi sıkça kullanır. Bu bölümde, Serahsî'nin lügavî anlamı fıkḥî istidlâlin aktif bir aracı olarak nasıl kullandığı somut örnekler üzerinden incelenmiş ve bu yöntemin onun lafzî yorum anlayışında üstlendiği rollere ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Serahsî'nin sözlük anlama dayalı istidlâlde en çok vurgu yaptığı bahislerden biri şer'î hükmün nassın delâletiyle elde edilişi konusudur. Onun konu hakkındaki açıklamalarına göre nassın delâleti yoluyla sâbit olan hüküm rey ve istinbat yoluyla değil, doğrudan kelimenin sözlük anlamıyla elde edilir. Bu anlamı tespit etmek için üst düzey fıkḥ bilgisi ve istinbât melekisine ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla -fakih olsun veya olmasın- kelimenin sözlük anlamı hakkında bilgi sahibi olan herkes bu manadan yola çıkarak hükmü tespit edebilir.⁵⁶

Serahsî'nin konu hakkındaki ifadelerine göre lafızlar şekil ve onlara yüklenen anlamlardan ibaret olup lafızlar manalar için vardır ve bunun için kullanılır. Örneğin Arapça'da "vurmak" anlamındaki ضرب (darb) kelimesinin belli bir (yazım ve telaffuz) şekli ve bu şekilde kastedilen bir manası vardır ki "darb" kelimesiyle kastedilen mana "acı vermek"tir.⁵⁷ Bir hükmün sabit olabilmesi

⁵⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/190.

⁵⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/241.

hükmü gerektiren şeyin varlığına bağlıdır. Nasıl ki metnin ifade-sinden bilinen ve anlaşılan bir manaya dayalı olarak hüküm sabit oluyorsa, bu manadan yola çıkılarak metinde yer almayan ifadelerin anlamları ve buna bağlı olarak da hüküm sabit olur ki buna “delâletü’n-nas” denir.⁵⁸

Serahsî lügavî anlama dayalı istidlâl için nassın delâleti ve diğer fıkâhî bahislerde pek çok örnek mesele zikrederek bunlar üzerinden konuya ilişkin açıklamalarda bulunur. Bu örnek meselelerden bazıları şunlardır:

i) Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “Onlara ‘öf’ bile deme ve onları azarlama”⁵⁹ ayetindeki “öf” kelimesinin lafız ve yazılışta bir şekli ve bu şekille kastedilen bir anlam vardır. Bu anlam “eziyet etmek”tir ve bu anlamı ifade ettiği için bu kelimeyi ana-babaya kullanmak haramdır. Bu anlam ve ona bağlı olarak haramlık hükmü lafzın lügat anlamından elde edilir. Dolayısıyla kelimenin bu anlamını bilmeyen veya kendi dilinde “öf” kelimesini farklı bir anlamda kullanan kimseler için haramlık hükmü sâbit olmaz. Mesela başka bir dilde “öf” kelimesi nezâket ve ikram ifadesi olarak kullanılsa o kimseler için ana-babaya “öf” demek haram değildir. “Öf” kelimesini “eziyet vermek” anlamında kullananlar için sövmek, vurmak gibi sözler ve fiiller de eziyet verme anlamına gelir ve nassın delâleti ile bu tür söz ve fiiller de o kimseler için haram olur.⁶⁰

ii) Serahsî yukarıdaki meseleyi açıklamak üzere daha farklı örnekler de verir. Bu örneklerden bazıları Hanefî imamlar arasında lügavî anlamın tayini konusundaki ihtilafa dayalı görüş ve hüküm farklılıklarına dair açıklamaları da içerir. Örneğin Hz. Peygamber’in “Kıyas ancak kılıçla (yapılan öldürme nedeniyle) olur” hadisinde yer alan “kılıçla” kelimesinin lügavî anlamını tayin konusunda mezhep imamları ihtilaf etmiştir. Ebû Hanîfe bu kelimeyi “eseri vücudun dış ve iç kısmında ortaya çıkacak şekilde yaralayıcı ve vücut bütünlüğünü bozucu âlet” olarak açıklar. Ay-

⁵⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/241.

⁵⁹ el-İsrâ, 17/23.

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/242.

nı anlama (işlev) sahip başka âletlerle işlenen öldürme suçu için de nassın delâleti ile aynı hükmün yani kısas cezasının uygulanması gerektiğini söyleyen Ebû Hanîfe -taş ve sopa gibi- kılıçla aynı işleve sahip olmayan araçlarla işlenen öldürme fiili için kısas cezasının verilemeyeceğine hükmeder.⁶¹ İmâmeyn'in "kılıç" kelimesi için tayin ettikleri lügavî anlam ise "bünyenin kaldıramayacağı tarzda yaralayıcı âlet" olarak ifade edilebilir. İki imama göre aynı etki taş ve sopa gibi araçlarda da bulunmaktadır ve dolayısıyla bu araçlarla işlenen cinayet için de nassın delâletinden elde edilen hüküm gereği kısas cezası uygulanır.⁶²

Serahşî, lugavî anlamın tespitinde öncelikle kelimenin vaz' edildiği asli manayı belirlemeyi esas alan bir yaklaşım benimses. Ona göre bir lafzın hükme delaletini sağlam temellere oturtabilmek için önce kelimenin Arap dilinde ilk konuluş amacının, yani kelimenin kendisi için vaz' edildiği ilk anlamın tespit edilmesi gerekir. Bu çerçevede Serahşî, kelimenin kök yapısını, türev ilişkilerini ve Arapların fiilî kullanımını dikkate alır; lügatte sabit olan bu anlamın, yerine göre şer'î veya mecazî anlamlara önceleneceğini vurgular. Nitekim "aslî anlamdan mecaza yalnızca delil bulunduğu gidilir" ilkesi, onun dile dayalı istidlal anlayışının temel ilkelerinden biridir. Uyguladığı bu yöntem üzerinden Serahşî, vaz' kökenli hakikî anlamı merkeze taşıyarak lafzın delalet sahasını sistematik şekilde tayin eden titiz bir lugavî yorum tarzı ortaya koyar. Onun bu tarz tahlil ve değerlendirmelerde bulunduğu örnek meselelerden bazıları şunlardır:

i) "Nikâh" kelimesinin anlamı hakkında fukahâ arasında farklı görüşler benimsenmiş ve bu durum nikahla ilgili bahislerde birbirinden farklı fikhî hükümlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Serahşî de konuya ilişkin açıklamalarında mezhepte "nikâh" kelimesinin lügavî anlamı üzerinden gerçekleştirilen istidlâl faaliyeti hakkında dikkat çekici bilgiler vermiştir. Serahşî Hanefîlerin yaklaşımını yansıtacak şekilde izahlarda bulunarak "nikâh" ke-

⁶¹ Serahşî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/243.

⁶² Serahşî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/243.

limesinin “cinsel ilişki” ve “bir şeyi diğer bir şeye katmak” anlamında olduğunu ve kelimenin bu iki anlamı arasında yakın bir münasebet bulunduğunu söyler.⁶³ Serahsî kelimenin Araplar tarafından da bu iki anlamda kullanıldığına dair örnekler vererek bu görüşü delillendirir.⁶⁴ Nikâh kelimesinin “akıt” anlamında kullanımının ise mecâz olduğunu belirten Serahsî mecâzî anlamın da hakîkî anlamdan bağımsız olmayıp iki anlam arasındaki alakalardan söz eder. Onun açıklamalarına göre nikâh kelimesinin mecâzî olarak akıt anlamında kullanılması akdin cinsel ilişkiye neden teşkil etmesi ya da akıt kelimesinde de “bir şeyin başka bir şeye katılması” anlamının bulunması münasebetiyledir. Nitekim akıt yapmak suretiyle taraflar bir işi üstlenme konusunda birbirine katılarak sanki tek bir kişi gibi olmuşlardır. Aynı anlamlar nikâh kelimesinin sözlük anlamında da mevcuttur. Bu alakalar dikkate alınarak “nikâh” kelimesi ancak mecâzî olarak “akıt” anlamında kullanılabilir.⁶⁵ Nikâh kelimesinin “akıt” anlamında olduğunu söyleyen Şâfiî'ye (ö. 204/820) karşı lügavî anlam üzerinden deliller sunan Serahsî daha pek çok meselede muhalif görüşe karşı cevap vermek amacıyla bu yöntemi kullanır.

ii) Livata için verilecek ceza hakkında Hanefî imamlar ihtilaf etmişlerdir. Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed (ö. 189/805) bu fiilin zinâ suçuyla aynı hükme sahip olduğunu dolayısıyla livata edenler muhsan ise recm cezasına, muhsan değillerse sopa cezasına çarptırılmaları gerektiğini söylemişlerdir. Şâfiî'den nakledilen iki görüşten biri de böyledir.⁶⁶ Ebû Hanîfe'ye göre ise livata suçu için zinâ haddi uygulanmaz, ta'zîr cezası verilir. Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili delillerinden söz eden Serahsî'nin verdiği bilgilere göre Ebû Hanîfe kendi görüşünü temellendirirken “livata” kelimesinin sözlük anlamıyla istidlâlde bulunarak bu fiilin zinâ olarak değerlendirilemeyeceğini söyler. Serahsî bu görüşü desteklemek üzere dil âlimlerinin livata ve zinâ fiillerini birbirinden ayrı anlamlarda

⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/179, 199; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192; Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1/199.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/77.

kullandıkları hakkında açıklamalar yapar ve Arap şiirinden bu kullanımlara dair örnekler verir.⁶⁷ Hz. Peygamberin bazı hadislerinde erkeğin erkekle veya kadının kadınla cinsel münasebetinin zinâ olarak isimlendirilmesi mecaz olduğu gibi zinâ fiilinin vücuttaki bazı organlara isnad edilerek “el zinâsı”, “göz zinâsı” gibi ifadelerin kullanılması da mecazdır.⁶⁸ Zinâ kelimesi hakkında bilgi verdiği başka bir bahiste Serahsî bu kelimenin sözlükte “darlık” anlamına gelen “zinâ” sözcüğünden alındığını, “darlık” anlamının da ancak ön taraftan yapılan cinsel ilişki için düşünebileceğini söylerken yine kelimenin lügâvî anlamı üzerinden çıkarımlarda bulunur ve bunun dışındaki mahallerden gerçekleştirilen cinsel ilişkinin zinâ olarak isimlendirilemeyeceğini ifade eder.⁶⁹

iii) Hac veya umrede muhsar olma şartları Hanefîlerle Şâfiîler arasında tartışma konusu olmuştur. İmam Şâfiî konuyla ilgili âyet ve hadisi delil göstererek yalnızca düşman nedeniyle muhsar olunabileceğini kabul eder, hastalık durumunu ise ihsar nedeni olarak görmez. Hanefîlere göre ise her iki durum da kişinin muhsar sayılması için geçerli neden olarak kabul edilmiştir.⁷⁰ Serahsî konuyla ilgili bahiste Hanefîlerin görüşünü “ihsâr” kelimesini sözlük anlamından yola çıkarak temellendirir. Onun mesele hakkındaki açıklamalarına göre konuyla ilgili ayette⁷¹ geçen “ihsâr” kelimesi sözlük âlimlerine göre hastalık nedeniyle bir şeyden engellenme durumunu ifade etmek için kullanılır. Düşman nedeniyle engellenme durumu için “ahsara” fiili değil “hasara” fiili kullanılır. Lügat âlimlerinden Ferrâ’ya göre “ahsara” fiili her iki durumla ilgili engellenmeyi ifade ederken “hasara” fiili sadece düşman nedeniyle engellenme durumu için kullanılır. Dolayısıyla lügat âlimleri “ihsâr” kelimesinin hastalık nedeniyle engellenmeyi de ifade ettiği konusunda fikir birliği etmişlerdir. Bu nedenle ihsâr kelimesi hastalık durumunu da kapsayacak şekilde yorumlanmalıdır.⁷²

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/78.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/78.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/38.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/107, 108.

⁷¹ Bakara, 2/196.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/108.

iv) Hanefîlere göre sığır, davar ve deve gibi zekâta tabi olan hayvanlar sâime değillirse bunlardan zekât alınmaz. Bunlar hüküm bakımından yük taşıma veya çift sürme amacıyla kullanılan ve benzeri işlerde çalıştırılan hayvanlar grubundan kabul edilir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ise bu hayvanlar için de zekâtın gerekli olduğu görüşündedir. Serahsî mezhebin kabul ettiği görüşün delilleri arasında meşhur bir hadisten söz eder ve bu hadiste yer alan hayvan isimlerinin lügavî anlamları üzerinden yaptığı tahlillerle mezhebin görüşünü temellendirmeye çalışır.⁷³ Söz konusu hadiste yer alan ve Serahsî'nin tahlil ettiği kelimeler الجِبْهَة (cebhe), النُّهْهَة (nühhha) ve الْكُسْعَة (küs'a) kelimeleridir. Mezkur kelimeler hadisin metninde "Cebhede, nühhada ve küs'ada zekât yoktur" şeklinde geçmektedir.⁷⁴ Serahsî'nin konuya ilişkin açıklamalarına göre Abdülvâris b. Saîd "cebhe" kelimesinin "at" anlamına geldiğini "nühhha" kelimesinin ise "çalışan deve" anlamında olduğunu söylemiştir. Kisâ de "nühhha" kelimesinin "çalışan öküz, çift öküzü" anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ebû Amr eş-Şeybânî ise bu kelimenin "şiddetle gütmek, sevk etmek" anlamındaki "nahh" kökünden türedildiğini, şiddetle gütmeye işinin ise çalıştırılan ve işte kullanılan hayvanlar için söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Serahsî lügat otoritelerinin görüşlerini de kaynak göstererek bu kelimelerin lügavî anlamları üzerinden fikhî istidlâlde bulunur ve normal şartlarda deve veya öküzün zekâta tabi mallardan olmasına rağmen işte kullanmak üzere elde tutuldukları taktirde bunlardan zekât alınamayacağını söyler.⁷⁵

Sonuç

Bu çalışmada, Serahsî'nin lafzî yorum yönteminde lügavî anlama yaptığı sistematik vurgu ele alınmış ve bu husus diğer anlam düzeyleri ile ilişkisi bağlamında ve sözlük anlama dayalı istidlâlin uygulamalı örnekleri üzerinden tespiti çalışılmıştır. Araştırmanın bulguları şöylece özetlenebilir:

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/165.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/165.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/165.

i) Serahsî'nin lügavî anlama dayalı istidlâl tarzı onun bu yöntemi yalnızca yorum faaliyetinin yardımcı bir unsuru olarak değil, nasların doğru anlaşılabilmesi için öncelikle takip edilecek bir usul ve anlamın suistimalini engellemek amacıyla kullanılacak önemli bir tedbir olarak dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Serahsî'nin bu tutumu Hanefî usul düşüncesinin teorik yapısı ve genel karakterini yansıtmaktadır.

ii) Serahsî'nin lafzî yorumda lügavî anlamı merkeze almasının temelinde, lafız-anlam ilişkisine dair derin bir farkındalığın bulunduğu görülmektedir. Serahsî'nin bir lafzın taşıdığı hükûmî değeri tespit ederken öncelikle onun vaz' edildiği asli anlama odaklanması bu çıkarımı destekler. Bununla birlikte lafzın ilk kullanım niyeti, dil ve örfî kullanımlar bağlamında kazandığı anlam içerikleri, onun şer'î bağlamdaki hüküm üretme kapasitesini belirler. Bu nedenle Serahsî'nin nasların doğru yorumlanması ve bunun ön şartı olarak lafzın tarihsel-sosyal dil ortamındaki kök anlamını tayin etme ilkesine bağlı kaldığı söylenebilir. Bu ilkenin doğal bir uzantısı olarak Serahsî'nin dili otonom bir yapı olarak kabul ettiği ancak bu yapının dinî metinlerin bağlayıcılığıyla irtibatlı olarak ele alınması gerektiği yönündeki metodolojik ilkeyle hareket ettiği söylenebilir.

iii) Serahsî'nin hakîkî-mecâzî anlam ikilemini ve bunun fikhî istidlâl açısından doğurduğu riskleri metodolojik düzeyde analiz ederek bu riskleri en aza indirme çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Sınırsız yorum imkânı doğurma potansiyeli ve bu nedenle suistimale açık konumu nedeniyle mecâzın şer'î hükümlerdeki kesinliğini zayıflatabilme riskine karşı Serahsî'nin lügavî anlamı önemli bir tedbir olarak kullandığı söylenebilir. Nitekim onun doğru yorum için mecâzî kullanımların statüsünü tanımakla birlikte, nasların yorumunda mecâzî anlama ancak zaruret derecesinde ve karinelerin müsaade ettiği ölçüde başvurulması gerektiği yönündeki ilkeyi sıkça hatırlatması bunu gösterir. Böylece Serahsî mecazı bütünüyle dışlamaktan ziyade, onun keyfî kullanımının doğurabileceği metodolojik kırılmaları engellemeye dönük bir yöntem takip etmiştir.

iv) Lügavî anlamın tespiti için kaynakları kullanma tarzı bakımından Serahsî klasik lügat otoritelerine başvurmakta ancak dilcilerin nakillerini doğrudan aktarmaktan ziyade, bunlar üzerinde muhakeme yürütmekte ve dilin içsel tutarlılığına dayalı analitik bir yaklaşım sergilemektedir. Dil ve lügat otoritelerine yaptığı atıflarda, nakledilen anlamları rastgele değil, bağlamın zorunluluklarını dikkate alarak kullanması bu tespiti doğrular. Dolayısıyla Serahsî için sözlük anlam pasif bir aktarım değil, aktif bir doğrulama aracıdır. Bu durum, onun lügat bilgisini yalnızca veri olarak değil, aynı zamanda metodolojik bir ölçüt olarak da kullandığını göstermektedir.

v) Serahsî'nin lügavî anlamdan hüküm istinbat ederken lafızların bağlamına yaptığı vurgu ve dolayısıyla lafızların tekil anlamlarından ziyade cümle içi ilişkileri, kullanım ortamı, hitabın amacı ve muhatabın kültürel arka planı gibi unsurları dikkate alması, anlamın statik değil, ilişkisel bir yapı olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Serahsî'nin dil anlayışının klasik gramer ve lügatçiliğin ötesine geçerek pragmatik bir yön kazandığını ortaya koymaktadır.

vi) Pek çok fikhî mesele üzerinde yaptığı değerlendirmeler Serahsî'nin dilsel verileri tek başına yeterli görmediğini göstermektedir. Nitekim o, lügat verisini, örf, siyak, şer'î maksatlar, hükmün genel ilkeleri ve diğer usul prensipleriyle birlikte bir bütün olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Serahsî'nin metodunda dil, istidlâlin temel sütunlarından biridir ancak nihai belirleyici unsur değildir. Böylece Serahsî, dilin açıklayıcı gücünü kabul ederken fikhî hükmün bütüncül doğasını göz ardı etmemekte ve farklı epistemik kaynakların birlikte işlediği bir metodolojik bütünlük kurmaktadır.

vii) Bu araştırmanın bulguları, Serahsî'nin lügavî anlam anlayışının daha geniş bir çerçevede incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Özellikle Serahsî'nin lügavî ve mecaz anlam tespitindeki kriterleri ve dilcilerle ilişkisi, Serahsî'nin anlam teorisi ile Hanefî yorum pratikleri arasındaki ilişki örnek olay incelemeleri çerçevesinde araştırma konusu yapılabilir. Bununla birlikte semantik,

pragmatik ve hermenötik modern teoriler ile Serahsî'nin metodunun paralellikleri disiplinlerarası ve karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınabilir.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı: Âlûsî Tefsiri Örneği". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. Editör M. Taha Boyalık. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, 393-419.
- Abacı, Harun. "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 41-57.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî = Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 cilt. Dersaadet : Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, 1307/1890.
- Aclî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî İbn Abbâd. *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1424/2003.
- Bahçeci, Rabia Hacer. "İbn Kemal Tefsirinde Lugavî ve Örfî Hakikat". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed: M. Taha Boyalık, Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 457-478.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkaf ve'ş şuûni'l-İslamiyye, 1994).
- Çelik, İmam Rabbani. "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (Aralık 2017), 7-43.
- Ersöz, Muhammed. "Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların Istılâh Anlamlarının Kullanılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Nisan2016), 149-166.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin. *Kavâidü't-tercîh inde'l-müfessirîn: Dirâse nazariyye tatbikiyye*. 2 cilt. Riyad : Dâru'l-Kasım, 2008/1429.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *Ravzatü'n-nâzır ve cenneti'l-menâzır fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.

- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânü'l-Muhtasar şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk.: Muhammed Mazhar Beka. 3 cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1416/1986.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Koç, Ekrem. *Serahsî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman b. Ahmed. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikhi'l-Hanbelî*, dirâse ve thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin vd. 8 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Minyâvî, Ebü'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafa b. Abdüllatîf. *eş-Şerhu'l-kebîr li Muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl*. Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 1432/2011.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye. 1321.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâ-ru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.
- Sûsî, Ebu't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî. *Şerhu Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû'ale'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *İrşadü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.

FIKİH VE MATEMATİK ARASINDA: SERAHSÎ'NİN “VASİYETLERİN HESAPLANMASI” MODELİNDE ARİTMETİK YÖNTEMLER

Mustafa TÜRKAN* ve Ali KURT**

Giriş

Fıkıh literatüründe temlikin ölüm şartına bağlandığı ve teberu niteliği taşıyan, şahıslar veya hayır amaçlı kurumlar lehine düzenlenebilen ölüme bağlı tasarruf çeşidine vasiyet denir.¹ Miras ve vasiyet taksimi matematiksel hesaplamaların yanı sıra fıkî prensiplerin pratik uygulamasını gerektirmektedir. Bu çalışmadaki matematiksel yaklaşım, klasik fıkıh kitaplarındaki hesap yöntemlerinin modern algoritma diline çevrilmesi amacını taşımaktadır.

Ölüm gerçekleştiğinde terike (ölüden kalan mal ve haklar) üreinde dört hak ortaya çıkar. Öncelikle terikeden teçhiz ve tekfin (cenazenin defnine yönelik hazırlık) masrafları karşılanır. İkinci olarak ölünün borçları ödenir. Hanefî mezhebinde Allah hakkına yönelik borçlar şayet ölünün vasiyeti varsa vasiyet şartları da-

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mturkan@pau.edu.tr, 0000-0002-8908-3230.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Matematik Bölümü Fen Fakültesi, akurt@pau.edu.tr, 0000-0002-0617-6037.

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 5/115; Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/552-553.

hilinde ödenir. Kul hakkı olan borçlarının ise mutlaka ödenmesi gerekir. Üçüncü olarak şayet ölünün vasiyeti varsa kalan maldan bu vasiyet yerine getirilir. İlkesel olarak varisler lehine vasiyette bulunulmaz ve vasiyet miktarı üçüncü aşamaya gelindiğinde kalan malın 1/3'ünü geçemez. Hanefî mezhebinde varisler lehine ve/veya 1/3'ü aşacak şekilde yapılan vasiyet ise bir tavsiye niteliğinde söz kabul edilir. Böyle bir durumda şer'î sınırın dışındaki vasiyet varislerin icazetine bağlıdır.² Onlar icazet verdiği takdirde kendi mallarından eksilme olacağı için bu taksimde şer'î sınırı aşan kısım varislerden musa lehe (kendisine vasiyette bulunan kişi veya bir hayır ciheti) bir hibe niteliğindedir. Öte yandan miras taksiminde varislerin Müslüman olma şartının aksine musa lehin Müslüman olma şartı yoktur. Dördüncü olarak ise kalan mal ashabu'l-ferâiz, asabe ve zevi'l-erham gibi kısımlara ayrılan hak sahibi varisler arasında şer'î kurallar çerçevesinde dağıtılır.³

Bu dört aşamalı sistem, İslam hukukunda miras taksiminin sistematüğünü göstermektedir. Serahsî'nin matematiksel yaklaşımı, özellikle üçüncü aşamadaki vasiyet hesaplamalarına odaklanmaktadır. Buradaki matematiksel formüller, fıkhi kuralların sayısal ifadesidir ve hukukî hükümlerin pratik uygulamasını kolaylaştırır.

İslam hukuk doktrininin tedrici bir surette teşekkül ettiğinin göstergesi, vasiyet müessesesinin tarihsel seyri üzerinden müşahade edilebilmektedir. Nitekim "Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır bırakacaksa anaya, babaya, yakınlaraya uygun (maruf) bir biçimde vasiyet etmek Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşıyanlar (müttakîler) üzerine bir borç (farîza) kılınmıştır" (Bakara, 2:180) şeklindeki ilahi hitap, toplumsal bir realite olarak henüz miras paylarının detaylı bir şema ile tanzim edilmediği bir aşamada, fertlere ahlaki ve insani bir mesuliyet yüklemektedir. Bu emir,

² Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405), 1/207-208; Ali Hikmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 128.

³ Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 5/125-127; Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, 37; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-Mevâriş* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007), 34-36; Orhan Çeker, "Miras Hukuku", *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 375.

bireyin malvarlığı üzerindeki tasarruf hakkını, ölüm sonrası için de geçerli kılmış, bilhassa mirastan mahrum kalma ihtimali bulunan ebeveyn ve yakın akrabaların mağduriyetini önlemeyi ve sosyal adaleti tesis etmeyi vasiyet düzenlemesiyle ortaya koymuştur.

Sonrasında ise varislerin paylarına dair ilgili ayetlerin nüzülü ile her bir hak sahibinin hissesi matematiksel bir kesinlikle belirlenmiş, böylece İslam miras hukuku kapsamlı ve adalet üzerine bina edilmiş bir sisteme kavuşmuştur. Bu noktada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Allah, her hak sahibine hakkını zaten vermiştir. Artık bundan sonra (kendisine mirastan belirli bir pay ayrılmış olan) bir varis lehine vasiyet caiz değildir."⁴ şeklindeki beyanı ile varisler lehine vasiyet uygulamasına son verilmiştir. Ancak bu düzenlemeden sonra uygulamada varislerin lehtar olduğu vasiyetlerin geçerli olup olmayacağı, geçerli olacaksa hangi şartlara tabi olacağı literatürde tartışılmıştır.⁵ Burada vurgulanan "matematiksel kesinlik" ifadesi, İslam miras hukukunun temel özelliklerinden birini işaret eder. Serahsî'nin geliştirdiği hesaplama yöntemleri, bu ilahî matematiksel düzenin pratik uygulamasını sağlamak için tasarlanmıştır.

Öte yandan varisler dışındaki kişi ve/veya kuramlara vasiyet etme hakkı ortadan kalkmamış; aksine, fertlere sosyal sorumluluklarını ve insani duyarlılıklarını ifade edebilecekleri yeni bir hukuki kanal olarak varlığını sürdürmüştür. Nitekim miras sisteminden sabit bir pay alamayan diğer akrabalar, muhtaç durumdaki kimseler, yetimler ve genel olarak toplum yararını gözeten hayır kurumları, vasiyetname aracılığıyla kişinin ölüm sonrası yardım ve desteğinin muhatabı olmaya devam etmiştir.⁶ Bu çerçevede vasiyet, İslam'ın dayanışma ve infak ruhunu somutlaştıran, bireyin malvarlığını sadece kanuni mirasçıların değil, daha

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Vasâyâ, 6 (4/16).

⁵ Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed v.dğr (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/153-154; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/330 vd.; Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 5/125.

⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/206.

geniş bir toplum kesiminin iyiliği için tasarruf etme özgürlüğünü garanti altına alan ve böylece sosyal adalet ile bireysel iradeyi ahenkli bir şekilde uzlaştıran bir müessese olarak işlev görmektedir. Binaenaleyh fert, mal varlığının -meşruiyet çerçevesi içinde kalması kaydıyla- istediği hayırlı amaca ve ihtiyaç sahibine aktarılmasını vasiyet etme hakkına sahiptir.⁷

İslam hukukunda vasiyet hakkı, bireyin dünyevî ve uhrevî gayelerini dengeleyen, aynı zamanda toplumsal adaleti ve aile hukukunu gözetken çok boyutlu bir perspektifle düzenlenmiştir. Bu hakka getirilen sınırlamaların (en başta üçte bir oranı) temel amacı, mirasçılarının ve diğer şahısların haklarının korunması, kamu düzeninin sağlanması ve nihaî olarak haklar ve ödevler dengesinin gözetilmesidir. Rasulullah'ın (s.a.v.) "Allah vefatınız esnasında mallarınızın üçte biri üzerinde size tasarruf yetkisi vermiştir"⁸ hadisi ve malının yarısını vasiyet etmek isteyen bir sahabiye üçte birini vasiyet etmesini, hatta bunun bile çok olacağını beyan etmesi,⁹ vasiyetin hayattaki fiillerin yanında ölüm sonrasına yönelik bir hayır ve sevap kazanma vesilesi olma fonksiyonunu merkeze alarak meşruiyet kazandığını göstermektedir.¹⁰

Bu çalışmada konu, vasiyet sisteminin şartları, çeşitleri ve hükümleri gibi ayrıntılar konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalara havale edilerek Serahsî'nin el-Mebhut'undaki "Vasiyetlerin Hesaplanması" başlıklı kısımdan yararlanmak suretiyle ele alınacaktır. Serahsî'nin konuyla ilgili miras ve vasiyet hesaplamalarının iç içe girdiği örnekleri üzerinden müellifin yöntemi anlatılmaya çalışılacaktır. Zira Serahsî, ilgili kısımda çok sayıda karmaşık meseleyi ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.

Müellif, vasiyet ve miras paylarının hesaplanmasında tek bir mahreç (payda) bulmak suretiyle 1/3'ü aşan vasiyetleri ve şer'î

⁷ Arı, "Vasiyet", 42/553.

⁸ İbn Mâce, *es-Sünen*, Vasâyâ, 5.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavkîn-Necâh, ts.), Vasâyâ, 2; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), Vasâyâ, 2.

¹⁰ Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 5/121.

sınırı kabul eden ve etmeyen varislerin durumlarını dikkate alarak hesaplama yapmıştır. Söz gelimi birinci örnekte vefat eden bir adam geride mirasçı olarak bir oğul ve bir kız bırakıyor. Ayrıca oğlun payı kadar bir kişi lehine vasiyette bulunuyor. Bu örnek tahlil edildiğinde, vefat eden kişi $\frac{1}{3}$ sınırını aşan bir vasiyette bulunmaktadır. Bu vasiyetin sınırı aşan kısmı için varislerin onayı gerekmektedir. Fakat Serahsî'nin kurgusuna göre oğul vasiyeti kabul ettiği halde kız reddetmektedir. Bu sefer her iki varisin de onaylama durumlarını dikkate alarak ayrı ayrı ve çetrefilli bir hesaplama yapılmalıdır. Serahsî, tek bir mahreç belirleyerek hem varislerin hem de musa lehine ne kadar pay alacağını hesaplamaktadır. Bu durum da müellifin matematik hesaplamalarındaki vukufiyetini ve tecrübesini ortaya koymaktadır. Serahsî'nin "tek mahreç" yöntemi, günümüz matematiksel terimlerle "ortak payda bulma" işlemidir. Bu yöntem, farklı durumları tek bir formülle çözmeyi sağlar ve fıkıh uygulamasında büyük kolaylık sağlar.

Bu dokümantasyon, Serahsî'nin miras paylaşımı modellerine dayalı olarak geliştirilen algoritmanın akış diyagramını ve her aşamanın detaylı matematiksel formüllerini içermektedir. Algoritma, İslam hukukunun miras ve vasiyet ile ilgili temel prensiplerine uygun olarak tasarlanmış ve bilgisayar ortamında uygulanabilir hale getirilmiştir.

Örnekler ve Matematiksel Formülasyonlar

Bu bölümdeki matematiksel formüller, klasik fıkıh metinlerindeki hesaplama yöntemlerinin modern matematiksel dille ifade edilmiş halidir. Her bir sembol ve formül, İslam miras hukukunun bir prensibini veya kuralını temsil etmektedir.

Kız ve Erkek Çocuk ile Vasiyet ¹¹

Senaryo

Bu senaryo, Serahsî'nin el-Mebhut'unda ele aldığı temel örneklerden biridir. Buradaki matematiksel ifadeler, fikhî meselelerin sayısal çözümünü göstermektedir. Bir adam ölse, geride bir kız (K) ve bir erkek çocuk (E) bıraksa, oğulun payı kadar da vasiyette

bulunsa (V), bunu oğul kabul edip kız kabul etmez ise aşağıdaki hesaplama yapılacaktır.

Varsayımlar

Matematiksel çözümlerde kullanılan değişkenler (semboller) aşağıdaki fikhî kavramları temsil eder:

- Terike (toplam miras) = T
- Erkek çocuğun payı = P_E
- Kız çocuğun payı = P_K
- Vasiyet edilen miktar = V_M
- Vasiyet edilen kişi = M

İslami Miras Paylaşım Oranları (Erkek: Kız = 2:1)

“Erkekten olunan çocuğa, iki dişi (kız çocuğu) payı vardır” (en-Nisa 4/11) ayeti gereği belirlenen oranlar:

$$P_E = 2x$$

$$P_K = x$$

$$\text{Toplam pay} = 2x + x = 3x$$

Bu oran, Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtilen ilahi hükümdür ve değiştirilemez.

Vasiyet Durumu

Oğulun payı kadar vasiyet: $V_M = P_E = 2x$ Burada vasiyet miktarı, erkek çocuğun miras payına eşit tutulmuştur. Bu durum, vasiyetin terekede önemli bir orana sahip olduğunu gösterir.

Durum 1: Her İki Evlat da Vasiyeti Kabul Ederse

Metinde belirtildiği üzere, eğer her ikisi de kabul etseydi paylaşım 5 pay üzerinden olacaktı. Vasiyetten önce tereke oğul ile kız arasında 1/3'e 2/3 esasına göre bölüşülecekti. Baba da oğulun payının dengini vasiyet etmişti. Bir şeyin dengi o şeyin dışında bir şeydir. Bu nedenle kendisine vasiyet edilen için de iki pay eklenir. Böylece paylaşım 5 pay üzerinden olur.

Bu durumda, vasiyet edilen miktar, oğulun payına eşit olduğundan, toplam pay $3x$ (mirasçılar) + $2x$ (vasiyet) = $5x$ olur.

$$P_K = T \times \frac{1}{3} = \frac{T}{3}$$

$$P_E = T \times \frac{2}{3} = \frac{2T}{3}$$

$$V_M = T \times \frac{2}{5} = \frac{2T}{5}$$

Bu formülasyon, tüm mirasçıların vasiyeti kabul etmesi durumunda ortaya çıkan ideal taksimi göstermektedir.

Durum 2: Kız Kabul Etmez, Oğul Kabul Eder

Metinde belirtildiği üzere, kız vasiyeti kabul etmediği için kendi hakkını tam alır. Oğul ise vasiyeti kabul ettiği için kendi payından vasiyet edilene verir.

1. Vasiyetin Terekeden Çıkarılması (1/3 Kuralı):

İslami hukuka göre vasiyet, terekenin 1/3'ünü geçemez. Bu durumda, vasiyet edilen miktar (V_M) terekenin 1/3'ü ile karşılaştırılır.

$$V_{\max} = \frac{T}{3}$$

Eğer $V_M > T/3$ ise, vasiyet sadece $T/3$ kadar geçerlidir. Kalan miktar mirasçıların rızasına bağlıdır.

2. Kızın Payı:

Kız vasiyeti kabul etmediği için, vasiyetten etkilenmez ve kendi miras payını tam olarak alır.

$$P_K = T \times \frac{1}{3} = \frac{T}{3}$$

3. Oğulun Payı ve Vasiyetin Etkisi:

Oğul vasiyeti kabul ettiği için, kendi payından vasiyet edilene düşen kısmı karşılar.

Metinde 45 pay üzerinden yapılan hesaplamada:

- Vasiyet edilene (izin aranmaksızın) 15 pay (1/3'ü)
- Kızı 10 pay (geriye kalanın 1/3'ü)
- Oğula 18 pay (terekeden 18 pay alır, 2 payı vasiyet edilene verir)
- Vasiyet edilenin toplamı 17 pay (15 + 2)

Bu durumda, toplam tereke 45 birim olarak kabul edilirse:

- $V_M = 15$ (terekenin 1/3'ü)
- Kalan miras = $45 - 15 = 30$
- Kızın payı = $30 \times (1/3) = 10$
- Oğulun payı = $30 \times (2/3) = 20$

Ancak oğul vasiyeti kabul ettiği için, vasiyet edilenin toplam payı 17 olmuştur. Bu durumda, oğul kendi payından 2 birim vasiyet edilene vermiştir. Bu 2 birim, oğulun rızasıyla karşılanan V_{ekstra} kısmıdır. Bu hesaplama, Serahsi'nin mahrec yönteminin pratik uygulamasını göstermektedir. 45 sayısı, farklı durumları

tek formülle çözebilmek için seçilen ortak paydadır. Dolayısıyla, genel formülasyon:

$$P_K = (T - \min(V_M, T/3)) \times \frac{P_{K,oran}}{P_{K,oran} + P_{E,oran}}$$

$$P_E = (T - \min(V_M, T/3)) \times \frac{P_{E,oran}}{P_{K,oran} + P_{E,oran}} - V_{ekstra,E}$$

$$V_{M,gerçek} = \min(V_M, T/3) + V_{ekstra,E}$$

Burada $V_{ekstra,E}$ oğulun rızasıyla karşıladığı ek vasiyet miktarıdır.

Örnek 2: Üç Oğul ve İki Farklı Vasiyet¹¹

Senaryo

Ölen adam üç oğul (O1, O2, O3) bırakmış olsa, bir kişiye (V1) onlardan birinin payının dengini, bir başkasına (V2) da malın 1/3'ünden geriye kalanın 1/3'ünü vasiyette bulunursa aşağıdaki hesaplamalar geçerlidir. Bu örnek, Serahsî'nin çoklu vasiyet durumlarını nasıl çözdüğünü göstermektedir. İki farklı vasiyet türü aynı terike üzerinde bulunmaktadır.

Varsayımlar

- Tereke = T
- Oğul sayısı = $N = 3$
- Her bir oğulun payı = P_o
- Vasiyet 1 (V1): Bir oğulun payının dengi
- Vasiyet 2 (V2): Malın 1/3'ünden geriye kalanın 1/3'ü

33 Pay Üzerinden Hesaplama

Serahsî, 33 pay üzerinden hesaplama yapmıştır. Bu sayı seçiminin sebebi, farklı kesirlerin ortak paydasını bulmaktır:

- Toplam pay = 33
- Vasiyet 1 (V1): Bir oğulun payının dengi (8 pay)
- Vasiyet 2 (V2): Malın 1/3'ünden geriye kalanın 1/3'ü (1 pay)
- Her bir oğulun payı = 8 pay

Formülasyon

Bu formülasyon, çoklu vasiyet durumlarında toplam terekenin nasıl hesaplandığını göstermektedir:

Mirasçıların toplam payı: $N \times P_o$

¹¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/152 vd.

Vasiyet1: V_1

Vasiyet2: V_2

Toplam Tereke: $T = N \times P_0 + V_1 + V_2$

Bu örnekte, vasiyetlerin ve mirasçıların payları doğrudan verilmıştır. Matematiksel formülasyon, bu verilen değerlerin birbiriyle tutarlılığını doğrulamak ve genel bir yapı sunmak üzerine kuruludur.

Örnek 3: İki Hata Metodu (Hataeyn Metodu)¹²

Bu metod, Serahsî'nin özgün katkılarından biridir. Modern matematikteki "deneme-yanılma" yöntemine benzer bir yaklaşımdır.

Genel Prensiptir

İki hata metodu, iki farklı varsayım (takdir) üzerinden yapılan hesaplamalardaki hataları kullanarak doğru sonuca ulaşmayı hedefler. Bu yöntem, bilinmeyen değerlerin bulunmasında kullanılan sistematik bir yaklaşımdır. Fıkıhta karmaşık durumların çözümü için geliştirilmiştir.

Formülasyon Adımları

1. İlk Varsayım (Takdir 1):

- Mal sayısı: 12 (1/3'ü kesirsiz olan bir sayı)
- 1/3'ü çıkarılır: $12/3 = 4$
- Paya 1 pay, malın 1/3'ünden kalanın 1/3'üne 1 pay verilir. Geriye 2 pay kalır.

- Bu 2 pay, malın 2/3'üne geri döndürülür. Sonuç 10 olur.
- İhtiyaç 3 idi. Hata: $10 - 3 = 7$ (fazlalık)

2. İkinci Varsayım (Takdir 2):

- Mal sayısı: 21 (1/3'ü kesirsiz olan bir başka sayı)
- 1/3'ü çıkarılır: $21/3 = 7$
- Pay için 1 pay, malın 1/3'ünden kalanın 1/3'ü için 2 pay verilir. Geriye 4 kalır.
- Bu 4 pay, malın 2/3'üne eklenir. Sonuç 18 olur.
- İhtiyaç 3 idi. Hata: $18 - 3 = 15$ (fazlalık)

¹² es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/153 vd.

3. Doğru Sonuca Ulaşma:

- İlk malın 1/3'ü (4) ile ikinci yanlışlık (15) çarpılır: $4 \times 15 = 60$
- İkinci malın 1/3'ü (7) ile ilk hata (7) çarpılır: $7 \times 7 = 49$
- Az olan çok olandan çıkarılır: $60 - 49 = 11$.

Bu, malın 1/3'üdür.

- Payı tespit etme: İki hatadan az olanı çok olandan çıkarılır: $15 - 7 = 8$. Bu, paydır.

4 Genel Formülasyon:

Bu formüller, Serahsî'nin geliştirdiği sistematik çözüm yönteminin matematiksel ifadesidir:

Varsayımlar:

- T_1 : İlk varsayılan toplam tereke
- H_1 : İlk varsayıma göre hesaplanan hata ($H_1 = \text{Hesaplanan}_1 - \text{İstenen}$) (pozitif ise fazlalık, negatif ise eksiklik)
- T_2 : İkinci varsayılan toplam tereke
- H_2 : İkinci varsayıma göre hesaplanan hata ($H_2 = \text{Hesaplanan}_2 - \text{İstenen}$)

Doğru Tereke (T):

$$T = \frac{T_1 H_2 - T_2 H_1}{H_2 - H_1} \quad (\text{Eğer hatalar aynı işaretliyse})$$

$$T = \frac{T_1 H_2 + T_2 H_1}{H_2 + H_1} \quad (\text{Eğer hatalar zıt işaretliyse})$$

Metindeki yaklaşım:

$$\text{Malın } 1/3'ü = \frac{\left| \frac{T_1}{3} \times H_2 - \frac{T_2}{3} \times H_1 \right|}{|H_2 - H_1|}$$

$$\text{Pay} = |H_2 - H_1|$$

Örnek 4: Üç Oğul ve Karmaşık Vasiyetler¹³

Senaryo

Bir kişi, geride üç oğul bıraksa, ayrıca da oğullardan birinin payı kadarını ve bu üçte birden artı kalanın da 1/3'ünü ve 1/4'ünü vasiyet ettiği durum açıklanmaktadır.

¹³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/154 vd.

Varsayımlar

- Tereke = T
- Oğul sayısı = $N = 3$
- Vasiyet 1 (V1): Bir oğulun payının dengi
- Vasiyet 2 (V2): Malın $1/3$ 'ünden geriye kalanın $1/3$ 'ü ve $1/4$ 'ü

Hesaplama Metodu (Metindeki Adımlar)

1. Oğul Sayısı: 3

2. Vasiyet 1 için Ekleme:

Oğullardan birinin payının dengi nedeniyle 1 eklenir.

$$(3 + 1 = 4)$$

3. Vasiyet 2 için Çarpma:

$1/3$ ve $1/4$ olan bir hesaba ihtiyaç olduğu için 12 ile çarpılır.

$$(4 \times 12 = 48)$$

4. Vasiyetlerin Çıkarılması:

- 12'nin $1/3$ 'ü (4) ve $1/4$ 'ü (3) olan 7 çıkarılır. ($48 - 7 = 41$)

- Geriye kalan 41, malın $1/3$ 'üdür.

5. Malın Tamamı:

$41 \times 3 = 123$ (Bu, metindeki 41 payın malın $1/3$ 'ü olduğu varsayımına dayanır.)

6. Payın Tespiti:

- Pay sayısı olan 1 alınır, önce 3 ile sonra 12 ile çarpılır:

$$1 \times 3 \times 12 = 36$$

- Bundan 12'nin $1/3$ 'ü ve $1/4$ 'ü olan 7 çıkarılır:

$$36 - 7 = 29. \text{ Bu, paydır.}$$

Doğrulama

- Malın $1/3$ 'ü: 41 pay
- Pay: 29 pay
- Malın $1/3$ 'ünden geriye kalan: $41 - 29 = 12$
- İkinci vasiyet edilene (musa lehe) bunun $1/3$ 'ü (4) ve $1/4$ 'ü (3) olan 7 verilir.
- Geriye kalan: $12 - 7 = 5$
- Bu 5, malın $2/3$ 'üne katılır: $5 + 82 = 87$
- (Malın $2/3$ 'ü 82 olarak verilmiş, $123 \times 2/3 = 82$)
- Bu 87, üç oğul arasında her birine 29 pay düşecek şekilde paylaşılır. ($87/3 = 29$)

Genel Formülasyon

Bu örnek, karmaşık kesirli vasiyetlerin nasıl hesaplandığını göstermektedir. Temel olarak, toplam pay bir başlangıç noktası olarak alınır, vasiyetler bu toplamdan çıkarılır ve kalan miktar mirasçılar arasında paylaştırılır. Kesirli vasiyetler, ortak payda bulunarak veya doğrudan oranlar üzerinden hesaplanır..

Örnek 5: Beş Oğul ve Karmaşık Vasiyetler¹⁴

Senaryo

Bir kişi, geride 5 oğul bıraksa ve ayrıca da bunlardan birinin (miras) payının iki katını ve bu miktar çıkarıldıktan sonra malın 1/3'ünden geriye kalan miktarın 2/3'ünü vasiyet ettiği durum açıklanmaktadır.

Varsayımlar

- Tereke = T
- Oğul sayısı = $N = 5$
- Vasiyet 1 (V1): Bir oğulun payının iki katı
- Vasiyet 2 (V2): Malın 1/3'ünden geriye kalanın 2/3'ü

Hesaplama Metodu

1. Oğul Sayısı: 5
2. Vasiyet 1 için Ekleme: İki paya karşın 2 eklenir. ($5 + 2 = 7$)
3. Vasiyet 2 için Çarpma: Geriye kalanın 2/3'ü vasiyeti nedeniyle 3 ile çarpılır. ($7 \times 3 = 21$)
4. Vasiyetlerin Çıkarılması:
 - İki pay itibarıyla 4 çıkarılır. ($21 - 4 = 17$)
 - Geriye kalan 17, malın 1/3'üdür.
5. İki Payın Tespiti:
 - İki pay (2) alınır, 3 ile çarpılır: $2 \times 3 = 6$
 - Sonra tekrar 3 ile çarpılır: $6 \times 3 = 18$
 - Bundan 4 çıkarılır: $18 - 4 = 14$. Bu, iki payın miktarıdır.
 - Her bir pay: $\frac{14}{2} = 7$

¹⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/156 vd.

Doğrulama

- Malın $1/3$ 'ü: 17
- İki pay: 14
- Malın $1/3$ 'ünden geriye kalan: $17 - 14 = 3$
- Vasiyet edilene bu 3'ün $2/3$ 'ü olan 2 pay verilir.
- Malın $1/3$ 'ünden geriye 1 pay kalır.
- Bu 1 pay, malın $2/3$ 'üne (34 pay) eklenir: $1 + 34 = 35$
- Bu 35, beş oğul arasında her birine 7 pay düşecek şekilde paylaştırılır. ($35/5 = 7$)

Genel Formülasyon

Bu örnek, vasiyetlerin mirasçılarının paylarına göre belirlendiği ve kalan mirasın nasıl paylaştırıldığını göstermektedir. Hesaplamalar, adım adım vasiyetlerin çıkarılması ve kalan miktarın mirasçılar arasında dağıtılması prensibine dayanır.

Genel Matematiksel Formülasyon Prensipleri

Serahsî'nin miras paylaşımı modelleri, temelde aşağıdaki prensiplere dayanmaktadır:

1. *Terekenin Belirlenmesi (T)*: Ölen kişinin bıraktığı toplam miras miktarı.

2. *Mirasçılarının Belirlenmesi*: Kimlerin mirasçı olduğu ve İslami hukuka göre pay oranları (örneğin, erkek çocuğa 2, kız çocuğa 1 pay).

3. *Vasiyetlerin Belirlenmesi (V)*: Vasiyet edilen kişi veya kişilere bırakılan miktar veya oranlar.

4. *Vasiyetlerin Geçerliliği (1/3 Kuralı)*: Vasiyetler, terekenin $1/3$ 'ünü geçemez. Eğer geçerse, mirasçılarının rızası aranır. Rıza gösteren mirasçılar kendi paylarından vasiyeti karşılarken, rıza göstermeyenler etkilenmez.

$$V_{\text{geçerli}} = \min(V_{\text{toplam}}, T/3)$$

(Mirasçılarının rızası olmadan geçerli olan kısım)

$$V_{\text{ekstra}} = V_{\text{toplam}} - V_{\text{geçerli}}$$

(Mirasçılarının rızasına bağlı olan kısım)

5. *Kalan Mirasın Hesaplanması*: Vasiyetler ödendikten sonra kalan miras miktarı:

$$T_{\text{kalan}} = T - V_{\text{geçerli}} - V_{\text{ekstra, rıza gösterenler}}$$

6. *Mirasçıların Paylarının Hesaplanması*: Kalan miras, mirasçıların İslami hukuka göre belirlenmiş oranlarına göre dağıtılır.

$$P_i = T_{\text{kalan}} \times \frac{\text{Mirasçı } i' \text{ nin oranı}}{\text{Toplam oran}}$$

7. *Hata Düzeltme Metotları (İki Hata Metodu)*: Karmaşık vasiyet veya miras durumlarında, doğru payları bulmak için varsayımlar üzerinden hatalar hesaplanır ve bu hatalar kullanılarak doğru sonuca ulaşılır. Bu metot, özellikle bilinmeyen bir payın veya oranın bulunması gerektiğinde kullanılır.

Bu formülasyonlar, Serahsî'nin metnindeki örnekleri genel matematiksel ifadelerle dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Her bir durumun kendine özgü detayları olduğu için, genel bir formül yerine prensipler ve örnekler üzerinden açıklama yapılmıştır.

Algoritma Akış Şeması ve Akış Diyagramı

Bu bölüm, Serahsî'nin miras hesaplama yöntemlerinin modern bilgisayar algoritması haline getirilmiş şeklini sunmaktadır. Her adım, bir fikhî işlemi temsil etmektedir. Miras paylaşımı hesaplamalarının bilgisayar ortamında programlanabilmesi için bir algoritma akış şeması ve akış diyagramı oluşturulmuştur. Bu diyagram, miras paylaşım sürecinin adımlarını görsel olarak temsil etmektedir.

Aşama 1: Başlangıç

Bu aşama, miras taksimi işleminin başlangıç noktasıdır. Fikhî terimlerle “tereke tespiti öncesi hazırlık” aşamasıdır.

Başlangıç Aşaması

Açıklama: Sistem başlatılır ve miras hesaplama süreci başlar.

Matematiksel Formül:

Sistem = Başlatıldı

Durum = Hazır

Giriş Parametreleri: Yok

Çıkış: Sistem hazır durumu

Aşama 2: Tereke ve Mirasçı Bilgilerini Al

Bu aşama, feraiz ilminin temel unsurlarının belirlenmesi aşamasıdır. Varisler, mahcublar ve mahrumlar tespit edilir.

Veri Toplama Aşaması

Açıklama: Miras hesaplaması için gerekli temel bilgiler toplanır.

Matematiksel Formüller:

T = Toplam Tereke Miktarı

$M = \{m_1, m_2, \dots, m_n\}$ (Mirasçılar kümesi)

$O = \{o_1, o_2, \dots, o_n\}$ (Her mirasçının pay oranı)

Giriş: Kullanıcı verileri

Çıkış: T, M, O değerleri Bu oranlar, Kur'an-ı Kerim'de ve sünnette açıkça belirtilen şer'î hisselerdir. .

Aşama 3: Vasiyet Var mı?

Bu kontrol, İslam miras hukukunun üçüncü aşamasına (vasiyet yerine getirme) geçiş için yapılır.

Vasiyet Kontrolü

Açıklama: Ölen kişinin vasiyet bırakıp bırakmadığı kontrol edilir.

Matematiksel Formül:

$$\text{Vasiyet Durumu} = \begin{cases} \text{Evet,} & \text{eğer } V_M \neq 0 \\ \text{Hayır,} & \text{eğer } V_M = 0 \end{cases}$$

Burada V_M vasiyet edilen miktarı temsil eder.

Giriş: V_M değeri

Çıkış: Boolean (Evet/Hayır)

Aşama 4: Vasiyet Miktarını ve Şartlarını Belirle

Bu aşama, vasiyetin şer'î şartlarının kontrolü ve musa lehin tespit edilmesi aşamasıdır.

Vasiyet Detayları

Açıklama: Vasiyet miktarı ve hangi mirasçıların vasiyeti kabul ettiği belirlenir.

Matematiksel Formüller:

V_M = Vasiyet edilen miktar

$$r_i = \begin{cases} 1 & \text{mirasçı } i \text{ vasiyeti kabul ediyor} \\ 0 & \text{mirasçı } i \text{ vasiyeti kabul etmiyor} \end{cases}$$

Giriş: Vasiyet bilgileri

Çıkış: V_M, R değerleri

Aşama 5: Vasiyet Terekenin 1/3'ünü Aşıyor mu?

Bu kontrol, “Üçte bir, üçte bir de çoktur” hadisinin uygulanması aşamasıdır.

1/3 Kuralı Kontrolü

Açıklama: İslam hukukunun temel prensibi olan 1/3 vasiyet kuralı kontrol edilir.

Matematiksel Formül:

$$\text{Kontrol} = \begin{cases} \text{Evet (Rıza gerekli)}, & \text{eğer } V_M > \frac{T}{3} \\ \text{Hayır (Doğrudan geçerli)}, & \text{eğer } V_M \leq \frac{T}{3} \end{cases}$$

Maksimum Geçerli Vasiyet:

$$V_{\max} = \frac{T}{3}$$

Giriş: V_M, T

Çıkış: Boolean (Aşıyor/Aşmıyor) Bu sınırlama, mirasçılarının haklarının korunması için konulmuş şer'î bir hükümdür.

Aşama 6: Mirasçılarının Rızasını Al

Bu aşama, varis rızasının alınması (icazetin temini) işlemidir. Fıkıhta “icaze” kavramı, hukuki işlemin geçerliliği için sonradan verilen onay anlamına gelir.

Rıza Alma Süreci

Açıklama: Vasiyet 1/3'ü aştığında mirasçılarının rızası alınır.

Matematiksel Formüller:

$$V_{\text{geçerli}} = \frac{T}{3} \text{ (Rızasız geçerli kısım)}$$

$$V_{\text{ekstra}} = V_M - \frac{T}{3} \text{ (Rızaya bağlı kısım)}$$

$$V_{\text{ekstra},i} = V_{\text{ekstra}} \times \frac{O_i}{\sum_{j \in R^+} O_j} \times r_i$$

Burada R^+ rıza gösteren mirasçılar kümesidir. Bu formül, rıza gösteren her mirasçının katkı oranını hesaplar.

Giriş: R (rıza durumları)

Çıkış: $V_{\text{geçerli}}, V_{\text{ekstra},i}$ değerleri

Aşama 7: Vasiyeti Terekeden Düş

Bu aşama, vasiyet miktarının $1/3$ sınırı içinde kaldığı durumlar için direkt düşme işlemidir.

Vasiyet Düşme ($1/3$ altı)

Açıklama: Vasiyet $1/3$ 'ü aşmadığında doğrudan terekeden düşülür.

$$T_{\text{kalan}} = T - V_M \text{ (sadece } V_M \leq \frac{T}{3} \text{ durumunda)}$$

Giriş: T, V_M

Çıkış: T_{kalan}

Bu durumda vasiyet doğrudan terekeden düşülür ve kalan miktar mirasçılar arasında taksim edilir.

Aşama 8: Rıza Gösterenlerin Payından Vasiyeti Düş

Bu aşama, $1/3$ sınırını aşan vasiyetlerde rıza gösteren mirasçılardan kendi paylarından verdikleri katkının hesaplanması aşamasıdır.

Rıza Gösterenlerin Katkısı

Açıklama: Rıza gösteren mirasçılar kendi paylarından vasiyetin fazla kısmını karşılar.

Matematiksel Formüller:

$$V_{\text{ekstra},i} = V_{\text{ekstra}} \times \frac{O_i}{\sum_{j \in R^+} O_j} \text{ (rıza gösterenler için)}$$

$$T_{\text{kalan}} = T - \frac{T}{3} - \sum_{i \in R^+} V_{\text{ekstra},i}$$

Giriş: V_{ekstra} , rıza gösteren mirasçılar

Çıkış: Her mirasçının katkı miktarı

Bu hesaplama, her mirasçının kendi payı oranında katkı sağlaması prensibine dayanır.

Aşama 9: Rıza Göstermeyenlerin Payını Korumak

Bu aşama, icazet vermeyen mirasçıların haklarının tam olarak korunması işlemidir.

Rıza Göstermeyenlerin Korunması

Açıklama: Rıza göstermeyen mirasçılarının payları korunur.

Matematiksel Formül:

$V_{ekstra,i} = 0$ (rıza göstermeyenler için)

Giriş: Rıza göstermeyen mirasçılar

Çıkış: Korunan paylar.

İcazet vermeyen mirasçının hakkı, hiçbir şekilde vasiyetten etkilenmez.

Aşama 10: Mirasçılarının Paylarını Hesapla*Pay Hesaplama*

Açıklama: İslami hukuka göre mirasçılarının temel payları hesaplanır. Bu aşama, şer'î hisselerin hesaplanması aşamasıdır. Feraiz ilminin ana konusudur.

Matematiksel Formüller:

$$\text{Toplam Oran} = \sum_{i=1}^n O_i$$
$$\text{Pay Değeri} = \frac{T_{\text{kalan}}}{\text{Toplam Oran}}$$

$$P_i = \text{Pay Değeri} \times O_i$$

Serahsî'nin Erkek-Kız Oranı:

$$\frac{P_{\text{erkek}}}{P_{\text{kız}}} = \frac{2}{1}$$

Giriş: T_{kalan} , O değerleri

Çıkış: Her mirasçının temel payı.

Bu oranlar, "li'z-zekeri mislu hazzi'l-unseyeyn" (erkeğe iki kız payı vardır) ayeti gereğidir.

Aşama 11: Kalan Mirası Mirasçı Oranlarına Göre Dağıt

Bu aşama, taksim-i tereke (miras bölüşümü) işleminin ana aşamasıdır.

Orantılı Dağıtım

Açıklama: Kalan miras, İslami hukuka uygun oranlarla dağıtılır.

Matematiksel Formül:

$$P_i = T_{\text{kalan}} \times \frac{O_i}{\sum_{j=1}^n O_j}$$

$$\sum_{i=1}^n P_i = T_{\text{kalan}} \text{ (Doğrulama Formülü)}$$

Giriş: T_{kalan} , oranlar

Çıkış: Dağıtılmış paylar

Toplam paylar kalan terikeye eşit olmalıdır (tam taksim prensibi)..

Aşama 12: Her Mirasçının Nihai Payını Belirle

Bu aşama, vasiyete katılım durumuna göre nihai pay tespiti işlemidir.

Nihai Pay Hesaplama

Açıklama: Vasiyet katkıları düşülerek nihai paylar belirlenir.

Matematiksel Formüller:

$$P_{\text{nihai},i} = \begin{cases} P_i - V_{\text{ekstra},i} & \text{rıza gösterenler için} \\ P_i & \text{rıza göstermeyenler için} \end{cases}$$

Toplam Kontrol:

$$\sum_{i=1}^n P_{\text{nihai},i} + V_M = T$$

Giriş: $P_i, V_{\text{ekstra},i}$

Çıkış: Nihai paylar Tüm paylar toplandığında başlangıç terekesine eşit olmalıdır.

Aşama 13: Sonuçları Göster

Bu aşama, hesaplama sonuçlarının sunumu ve kontrolü aşamasıdır.

Sonuç Sunumu

Açıklama: Hesaplanan paylar kullanıcıya sunulur.

Çıkış Formatı:

$$\text{Sonuç} = \{P_{\text{nihai},1}, P_{\text{nihai},2}, \dots, P_{\text{nihai},n}\}$$

$$\text{Vasiyet} = V_M$$

$$\text{Toplam} = \sum_{i=1}^n P_{\text{nihai},i} + V_M = T$$

Giriş: Tüm hesaplanmış değerler

Çıkış: Formatlanmış sonuçlar

Aşama 14: Bitiş

Miras taksimi işleminin tamamlanması aşamasıdır.

Sistem Sonlandırma

Açıklama: Miras hesaplama süreci tamamlanır.

Matematiksel Formül:

Sistem = Sonlandırıldı

Durum = Tamamlandı

Giriş: Tamamlanmış hesaplamalar

Çıkış: Sistem kapatılır

Serahsî'nin Özel Metotları

İki Hata Metodu (Hataeyn)

Bu bölüm, Serahsî'nin feraiz ilmine kattığı özgün yöntemleri ele almaktadır. Bu metotlar, karmaşık miras durumlarının çözümü için geliştirilmiştir. İki Hata Metodu: bu metot, Serahsî'nin orijinal katkılarının en önemlisidir. Bilinmeyen değerlerin bulunması için sistematik bir yaklaşım sunar ve modern matematikte "interpolasyon" yöntemine benzer.

Açıklama: Karmaşık miras durumlarında kullanılan özel hesaplama yöntemi.

Matematiksel Formüller:

İlk Varsayım:

T_1 = İlk varsayılan tereke

H_1 = Hesaplanan₁ – İstenen (İlkhata)

İkinci Varsayım:

T_2 = İkinci varsayılan tereke

H_2 = Hesaplanan₂ – İstenen (İkincihata)

Doğru Sonuç:

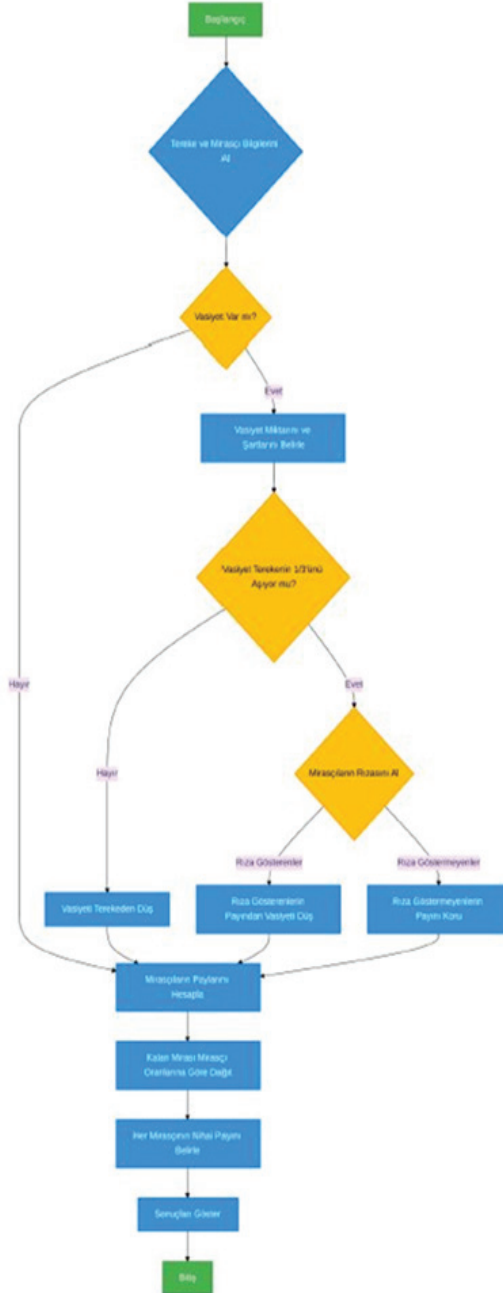
$$T_{\text{doğru}} = \begin{cases} \frac{T_1 \times H_2 - T_2 \times H_1}{H_2 - H_1} & \text{hatalar aynı işaretliyse} \\ \frac{T_1 \times H_2 + T_2 \times H_1}{H_2 + H_1} & \text{hatalar zıt işaretliyse} \end{cases}$$

Serahsî'nin Yaklaşımı:

$$\text{Malın } 1/3'ü = \frac{\left| \frac{T_1 \times H_2 - T_2 \times H_1}{3} \right|}{|H_2 - H_1|}$$

$$\text{Pay} = |H_2 - H_1|$$

Bu metot, karmaşık vasiyet durumlarında kesin sonuç elde etmeyi sağlar ve hata payını minimize eder.



Sonuç

Bu dokümantasyon, Serahsî'nin miras paylaşımı modellerinin modern bilgisayar algoritması olarak uygulanmasını detaylı matematiksel formüllerle birlikte sunmaktadır. Her aşama, İslam hukukunun temel prensiplerine uygun olarak tasarlanmış ve pratik uygulamalar için optimize edilmiştir.

Serahsî'nin Katkılarının Önemi:

- Sistematik Yaklaşım: Karmaşık miras durumlarını sistematik yöntemlerle çözme.
- Matematiksel Kesinlik: Hata payını minimize eden hesaplama yöntemleri.
- Pratik Uygulanabilirlik: Günlük hayatta kullanılabilir çözümler.

- Fıkhî Uygunluk: Şer'î kurallara tam uygunluk

Modern Uygulama Alanları:

- Miras danışmanlık hizmetleri.
- İslamî finans kurumları.
- Mahkeme hesap bilirkişiliği.
- Feraiz eğitimi ve öğretimi.

Bu algoritmaların kullanımında, matematiksel formüllerin yanında fıkhî prensiplerin de gözetilmesi gerekmektedir. Her hesaplama, şer'î hükümlerin matematik dille ifadesidir ve bu bakış açısıyla yaklaşılmalıdır.

Kaynakça

- Arı, Abdüsselam. "Vasiyet". TDV İslam Ansiklopedisi. 42/552-555. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Berki, Ali Hikmet. İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmî'u's-şâhîh. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Dâru Tavkîn-Necâh, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. Ahkâmü'l-Kur'ân. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-. Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî. thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed v.dğr. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çeker, Orhan. "Miras Hukuku". İslâm Hukuku El Kitabı. ed. Talip Tür-can. 373-399. Ankara: Grafiker Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. Bedâi'u's-şanâi' fî tertîbi's-şerâi'. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. el-Mevârîs. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, el-Mebsût. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.

LÂ QAWADA ILLÂ BI'L-SAYF: JURISTIC, UŞŪLĪ, AND MORAL DIMENSIONS OF QIŞĀŞ IN CLASSICAL ISLAMIC LAW

Haroon SĪDAT*

1. Introduction

The doctrine of *qişāş* — retaliation in kind for intentional homicide — holds a central place in Islamic criminal jurisprudence (*fiqh al-jināyāt*). It represents both a moral and legal balance, merging divine justice with human mercy by giving the victim's heirs the choice between retribution (*qişāş*) and compensation (*diyyah*). The Qur'ān expresses this duality in the verse:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

“And there is for you in retaliation life, O people of reason, that you may become God-conscious.” (Q 2: 179)

While this verse enshrines *qişāş* as a means of preserving life and deterring aggression, juristic disagreement arose concerning the conditions under which *qişāş* may be applied and the method by which it is carried out. Central to these debates is the prophetic statement:

لَا قَوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ

“There is no retaliation except by the sword.”

* Cardiff University and Cambridge Muslim College.

This is understood either as a prescriptive rule or a descriptive principle. The classical jurists sharply disagreed on whether this maxim limits *qisās* to cases of killing by weapons specifically designed for combat (*silāḥ*), or whether it applies to all forms of intentional killing regardless of the instrument used. The Ḥanafī school, following Abū Ḥanīfah (d. 150/767), interpreted the *ḥadīth* as limiting *qisās* to killings by weapons, arguing that non-weapon instruments (stones, wooden beams, etc.) do not meet the condition of *ʿamd maḥḍ* — pure intentionality — necessary for *qisās*. In contrast, Abū Yūsuf, Muḥammad al-Shaybānī, and al-Shāfiʿī extended *qisās* to all deliberate killings, citing Qurʾān 17:33.

﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُضْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾

“Whosoever is killed unjustly, We have given his heir authority [to seek justice], but let him not exceed limits in killing.”

The interpretive divergence exposes not just a procedural disagreement but also an epistemological one. The Ḥanafīs emphasised legal certainty (*yaqīn*) and procedural regularity, ensuring that capital punishment was limited to cases of clear, externally verifiable intent. The Shāfiʿīs, stressing *ʿillah* (causal reasoning) and *maqṣad* (intent), regarded *qisās* as a moral response to culpable volition, rather than simply a technical outcome of the weapon used.¹

Modern scholarship emphasises that such debates mirror the wider dialectic between *ḥarfīyyah* (textualism) and *maʿnā* (substantive meaning) within *uṣūl al-fiqh*. Sherman Jackson notes that Ḥanafī methodology tends to “objectify” culpability through external form, whilst Shāfiʿī and Mālikī hermeneutics prioritise internal intention and moral equivalence.² Intisar Rabb connects these interpretive differences to juristic theories of doubt and discretion, demonstrating that the Ḥanafī tendency to limit *qisās* reflects an attempt to protect against wrongful execution within the epistemic boundaries of human adjudication.

¹ Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1990).

² Sherman A. Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

This article re-examines *Bāb al-Qiṣāṣ* through this *uṣūlī* lens, situating “*lā qawada illā bi'l-sayf*” within its juristic, moral, and epistemological contexts. It aims to clarify the reasoning behind the classical positions, assess their ethical implications, and explore their ongoing relevance for contemporary Islamic legal discourse.

2. Textual Foundations of Qiṣāṣ

2.1 Qur'ānic Foundations

The institution of *qiṣāṣ* derives directly from several Qur'ānic verses that establish both its legitimacy and its limits. Chief among these are:

1- Q 2: 178–179, which legislates *qiṣāṣ* while emphasising forgiveness and compensation as viable moral alternatives.

2- Q 17:33, recognising the right of the victim's heir (*walī*) but constraining it by “do not exceed limits in killing.”

3- Q 5:45, affirming the principle of equivalence (*musāwāh*), later universalised in Islamic law.

These verses form the *qaṭ'ī* textual basis for *qiṣāṣ* while leaving interpretive space concerning its procedural modalities. This space was later filled by prophetic *aḥādīth* and juristic reasoning.

2.2 Prophetic Sunnah

The key *ḥadīth* under discussion is “*There is no retaliation except by the sword.*” It is transmitted in early legal compilations, including those cited by Abū Ḥanīfah's students and later commentators such as al-Sarakhsī. The apparent literal meaning suggests that retaliation should be carried out only by the sword, prohibiting other methods such as stoning or burning. However, jurists debated whether the Prophet's statement was prescriptive (*amr*) or descriptive (*khbar*), and whether “the sword” signifies a specific weapon or a general reference to lethal means. ‘Alī b. Abī Ṭālib reportedly interpreted “the sword” as a *kināyah* (metonym) for all weapons, saying: “intentional killing is by a weapon.” The companions of Ibn Mas‘ūd likewise said:

« لَا قَوْدَ إِلَّا بِسِلَاحٍ ».

This early semantic expansion shows that the community understood “the sword” to represent combat instruments generally, not to exclude other lethal tools.

However, Abū Ḥanīfah regarded the wording as restrictive, arguing that *qīṣās* is not applicable unless the killing instrument qualifies as *silāḥ mu‘add li-l-qitāl* — a weapon made specifically for fighting. His reasoning was based on both textual and rational considerations: the Prophet’s explicit formulation and the principle that *hudūd* and *qīṣās* require *‘amd maḥq*. A heavy stone or wooden beam, although capable of causing death, may serve innocuous purposes; its use creates *shubḥah* (ambiguity) regarding intent, thus *qīṣās* must be avoided.

In contrast, Abū Yūsuf, Muḥammad al-Shaybānī, and al-Shāfi‘ī interpreted the same *ḥadīth* in light of Q 17: 33, reasoning that the heir’s *sulṭān* (authority) to retaliate is broad and unrestricted by the means of killing. They cited the case recorded in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* in which a Jewish man killed a slave girl by crushing her head with stones, and the Prophet ﷺ ordered his head to be crushed likewise — demonstrating that *qīṣās* may be performed *bi-mithli mā fa‘al* (“in the same manner”).

2.3 Reconciling the Texts

Jurists developed several *ta’wīlāt* (interpretive reconciliations) between these apparently conflicting reports:

1- Differentiation by Context: the “sword” report pertains to execution procedures under judicial authority; the Jewish case reflects exceptional *siyāsah* for aggravated crime.

2- Differentiation by Intent: ambiguous killings incur *diyyah*; manifest intent (*silāḥ mu‘add li-l-qitāl*) triggers *qīṣās*.

3- Differentiation by Legal Function: the *ḥadīth* may restrict the *manner* of execution, not the *grounds* of liability.

These readings show the interplay of *uṣūlī* principles — specification (*takhsīs*) of a general verse by a *ḥadīth*, the scope of *‘illah* (causation), and the role of *‘urf* (custom) in determining instrumentality.

2.4 Legal Definition of Intentional Killing (‘*Amd Maḥḍ*’)

The concept of ‘*amd maḥḍ*’, pure intentional killing, is essential to *qiṣāṣ*. The Ḥanafīs described it as killing with an instrument that normally causes death and is used intentionally for that purpose. Instruments not specifically designed for killing create doubt (*shub-hah*) about intent; homicide by such means falls under *khaṭa’ al-‘amd* (intentional error) and involves *diyyah* rather than *qiṣāṣ*. This strict definition seeks to protect life by limiting the death penalty to clearly deliberate acts.

The Shāfi‘īs, however, argued that ‘*amd maḥḍ*’ depends on the actor’s *qaṣd* (intent) and not solely on the instrument’s nature. For them, repeated blows with a stick or premeditated acts using unconventional means suffice to establish deliberate intent. They invoked the *ḥadīth*: “Verily actions are judged by intentions.”

3. Classical Juristic Debate: Instruments, Intent, and Equivalence

The juristic discourse surrounding *qiṣāṣ* in cases of *qatl al-‘amd* (intentional homicide) reveals a complex web of hermeneutical reasoning and socio-moral judgment. The schools’ divergent interpretations of “*there is no retaliation except by the sword*” reflect not merely textual disagreement but distinct epistemic commitments within their legal methodologies.

3.1 The Ḥanafī Position

According to Abū Ḥanīfah (d. 150 AH/767 CE), *qiṣāṣ* is applicable only when the act of killing meets the criteria of ‘*amd maḥḍ*’ — deliberate killing with an instrument customarily intended to kill. Al-Sarakhsī explains:³

« لَا قَوْدٌ إِلَّا بِالسَّيْفِ، أَيْ بِالسِّلَاحِ، لِأَنَّ السَّيْفَ خَاصٌّ لِلْقِتَالِ دُونَ غَيْرِهِ، فَيَكُونُ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْفِصَاصَ لَا يَجِبُ إِلَّا بِمَا يُقْتَلُ بِهِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَعْتَادِ. »

Execution by sword is, therefore, the most humane and standardised method and the most evident external proof of homicidal

³ Muḥammad b. Aḥmad al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971).

intent. This embodies the Ḥanafî maxim *iḥtiyāt fî al-damā* — precaution in matters of life and death — meant to prevent judicial error.

3.2 The Shāfi'î Position

In contrast, al-Shāfi'î (d. 204 AH/820 CE) held that *qisās* applies to every deliberate killing, whatever the instrument, provided intent is proven. He reasoned from Q 17:33 that God granted the heir authority without restriction:

« فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا »

Hence, the *ḥadīth* “by the sword” relates to the *method* of execution, not the extent of liability. In *al-Umm*, he cited the case of a Jewish man who crushed a girl’s head with stones; the Prophet ordered reciprocal punishment, demonstrating that *qisās* can be applied to any lethal means.

3.3 Mālīkī and Ḥanbalī Views

Mālīk (d. 179 AH/795 CE) distinguished between a single, non-lethal strike and repeated beating resulting in death: the former incurs *diyyah*, the latter *qisās*, since persistence indicates intent. The Ḥanbalīs shared this reasoning but emphasised ordinary lethality (*ghālīb al-iṭlāf*).

3.4 Epistemic Divide

The dispute highlights the broader difference between objective formalism (Ḥanafî) and moral intentionalism (Shāfi'î). Both seek justice but vary on what constitutes knowable proof of intent.

4. Uṣūlī Hermeneutics: Text, Causation, and Doubt

4.1 Specification of General Texts

Ḥanafīs treat the *ḥadīth* “*lā qawada illā bi'l-sayf*” as a *mukhaṣṣis* (specifier) restricting the general Qur'ānic command for *qisās*. It thus functions as a procedural safeguard. Al-Sarakhsī states that the Prophet’s phrase “negated obligation other than by sword.” Shāfi'īs, conversely, regard it as informative best practice (*khābar*), not a limitation.

4.2 Legal Causation ('*Illah*)

For Ḥanafīs, the '*illah* combines intent + weapon lethality; for Shāfi'īs, it is intent alone. Al-Jassās insisted that a valid '*illah* must be externally discernible to the judge (*ḥākim*).¹

4.3 The Principle of Doubt (*al-Dar' bi-l-Shubuhāt*)

The prophetic maxim:

« اَدْرُؤُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ »

"Repel *ḥudūd* by doubts" governs Ḥanafī restraint: if the instrument introduces ambiguity, capital punishment is averted.

4.4 Kināyah and 'Urf

Was "the sword" literal or figurative? Ḥanafīs saw it as a *kināyah* for *silāḥ* but delimited *silāḥ* to objects made for combat. Custom ('*urf*) defines this scope. The verse:

﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾

"And We sent down iron in which there is strong power..." (Q 57: 25) reinforces the martial symbolism of iron.

4.5 *Siyāsah Shar'iyah* and Exceptional Punishments

Al-Ṭaḥāwī explained the Prophet's act of killing the Jewish murderer's head as *siyāsah*, not *qisās* — a discretionary execution of a *mufsid fi al-arḍ* under Q 5:33.²

4.6 Analogical Extensions and *Maqāṣid*

Modern equivalents such as firearms, poison, and electricity follow the same principle: Ḥanafīs would restrict *qisās* to sharp or blood-letting tools; Shāfi'īs and Ḥanbalīs extend it to any lethal means, since the verse "*a life for a life...*" (Q 5: 45) is universal. Both aim to protect *ḥifẓ al-naḥs*.

¹ Aḥmad b. 'Alī al-Jassās, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1992).

² Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Ma'ānī al-Āthār* (Beirut: Dār ibn Ḥazm, 2021).

5. Moral and *Maqâsid*-Based Dimensions of *Qisâs*

5.1 Justice as Moral Equilibrium

The Qur'ân describes God's command as:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»

"God commands justice, doing good..." (Q 16: 90).

Classical exegetes viewed *qisâs* as restoring moral balance, not seeking vengeance. Abū Ḥanīfah's cautious approach highlights humility before divine authority; al-Shāfi'ī's broader perspective manifests moral responsibility. Both, however, recognise that "in retaliation there is life." (Q 2:179).

Moreover, while *qisâs* embodies 'adl (justice) and simultaneously allows for 'afw (forgiveness), its underlying purpose also extends to moral prevention and deterrence. The Qur'ân's declaration "And there is for you in retaliation life, O people of intellect" (Q 2:179)—encapsulates this equilibrium between justice and mercy. The preservation of life (*hifẓ al-nafs*) is achieved not merely through retribution but through the restraint that the possibility of just retaliation instils in society. Herein lies the principle of *zajr* (deterrence), a moral and social wisdom that animates the penal provisions of the Sharī'ah.

In this regard, the function of *zajr* operates in both *qisâs* and *hudūd* yet in distinct modes. Both categories aim to preserve life and order (*hifẓ al-nafs* and *hifẓ al-nizām*), but they differ in their juridical locus and moral direction. The *hudūd*, being ḥuqūq Allāh, are executed under sovereign authority and serve what may be described as "top-down *zajr*"—a deterrence emanating from the ruler to the public, intended to manifest divine majesty (*jalāl*) and the inviolability of God's limits. The *qisâs*, by contrast, belongs to ḥuqūq al-'ibād and functions through "bottom-up *zajr*"—a deterrence that arises within the moral conscience of the community and is mediated through the agency of the victim's heirs (*awliyā' al-dam*). Whereas *hudūd* deterrence is institutional and declarative, *qisâs* deterrence is interpersonal and participatory, expressing a moral reciprocity that rebalances human relations disturbed by violence.

This distinction reflects the dual moral architecture of Islamic

criminal law: the state as guardian of divine order, and the community as custodian of ethical equilibrium. Al-Māwardī observes that the *hudūd* preserve *nizām al-dunyā* (worldly order), while *qīṣāṣ* restores ‘*adl bayn al-nās* (justice among people).³ Ibn Taymiyyah articulates that *hudūd* deter acts of disobedience, and *qīṣāṣ* deters acts of aggression.⁴ This means that deterrence in the former proceeds from the ruler, while in the latter it proceeds from the avenger of blood. The theological resonance of this dichotomy is equally striking: *hudūd* manifest the divine attribute of *jalāl* (majesty and awe), whereas *qīṣāṣ* manifests *jamāl* (beauty and mercy), since it allows space for forgiveness (‘*afw*) and reconciliation (*ṣulh*). Together they actualise the Qur’ānic ideal of life through justice, wherein *zajr* operates both from above, through the state’s enforcement of divine order, and from below, through the community’s moral self-regulation.

Seen thus, the *hudūd* and *qīṣāṣ* together establish a balanced system of deterrence that combines external discipline with internal moral restraint. Their complementarity affirms that *zajr* in Islamic law is not merely punitive but civilizational, a means of guiding human conduct through both the authority of law and the conscience of faith.

5.2 Mercy and Forgiveness

The verse:

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾

“But if the offender is pardoned by the victim’s guardian, then blood-money should be decided fairly and payment should be made courteously” (Q 2: 178)

This advocates forgiveness. Ibn al-Qayyim stated that the *sharī‘ah* balances ‘*adl in al-qīṣāṣ* and *faḍl in al-‘afw* — justice in retaliation, excellence in forgiveness.

³ ‘Alī b. Muḥammad al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: Dār al-Hadīth, 1994).

⁴ Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, ed. ‘Abd al-Raḥmān b. Qāsim (Riyadh: King Fahd Complex, 2004), 28:347-348.

5.3 Value of Human Life (*Hifz al-Nafs*)

Among the *darûriyyât al-khams*, protection of life is paramount. Al-Shāṭibî explained that the law's aim is preservation, not punishment.⁵ Modern scholars (Fadel, Emon) interpret this as an early form of due process rooted in divine anthropology.⁶

5.4 Proportionality and Ethics of Equivalence

The verse “*a life for a life...*” (Q 5: 45) enshrines proportionality. Ḥanafis emphasised procedural equivalence (method), others moral equivalence (culpability)—both express *al-musāwawah fi al-qīṣāṣ*.

5.5 Procedural Humanity and the Sword

Even jurists who expand *qīṣāṣ* emphasised humane execution: Ibn Qudāmāh argued, for example, that striking with the sword is easiest on the condemned and furthest from mutilation.⁷ This reflects the *ḥadīth*:

« إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ »

“God has prescribed excellence in all things.”

6. Contemporary Reflections: Justice, Governance, and *Siyāsah Sharʿiyyah*

6.1 Qīṣāṣ and the Modern State

Modern jurisdictions differ: Egypt incorporates *qīṣāṣ* into its state penal codes, while Pakistan's *Qīṣāṣ and Diyāt Ordinance 1990* re-empowers heirs. Rudolph Peters observes that codification shifts *qīṣāṣ* from a moral right to a procedural mechanism.⁸

6.2 Evidentiary Developments

⁵ Abū Ishāq al-Shāṭibî, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2004).

⁶ Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Mohammad Fadel, “Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islam and the Liberal State,” *Chicago Journal of International Law* 8 (2007): 1–20.

⁷ Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmāh, *al-Mughnī* (Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1997).

⁸ Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islam: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Where Ḥanafīs once required the certainty of weapon proof, modern forensic methods (DNA, ballistics, video) can provide equivalent *yaqīn*. Thus, their principle was procedural, not ontological.

6.3 *Maṣlaḥah* and Public Order

Under *siyāsah sharʿiyyah*, rulers may modify implementation for public welfare (*maṣlaḥah*). Ibn Taymiyyah considered such discretion valid when it maintains deterrence without breaching divine limits.

6.4 Comparative Reflections

Comparative criminal law shows that *qīṣāṣ* anticipates legality, proportionality, and victim agency. Sherman Jackson compares *awli-yāʾ al-dam* discretion to prosecutorial leniency in modern systems.

6.5 Toward a Unified Hermeneutic

A synthesis unites both schools: conditions of liability (*asbāb al-wujūb*) align with the Shāfiʿī moral logic (any intentional killing), while conditions of execution (*asbāb al-adāʾ*) adhere to Ḥanafī procedural precision (by the sword, with certainty). Ibn ʿĀshūr envisioned this balance of *ʿadl* and *raḥmah*.⁹

7. Conclusion

The maxim “*there is no retaliation except by the sword*” has served for centuries as a lens through which Muslim jurists integrated textual fidelity, procedural caution, and moral aspiration into a coherent legal philosophy. Through the perspective of *uṣūl al-fiqh*, the dispute reveals two complementary epistemologies.

1- Ḥanafī procedural epistemology — based on outward form and legal certainty (*yaqīn*), safeguarding against wrongful punishment through the doctrine of *darʾ al-shubuhāt*.

⁹ Muḥammad Ṭāhir Ibn ʿĀshūr, *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr* (Tunis: Dār Sahnūn, 1984).

2- Shâfi'î moral epistemology — grounded in volition and intent, emphasising comprehensive justice and equality before God.

Both stem from the same Qur'ānic command of preserving life. Their difference highlights the flexibility of *shar'î* reasoning: law as ethical adjustment, not rigid rule. Modern understanding should thus see Abū Ḥanīfah's restriction as careful evidence and al-Shâfi'î's expansion as moral completeness. *Hifẓ al-nafs* is best promoted when justice is assured yet compassionate.

Ultimately, *Bāb al-Qiṣāṣ* exemplifies the richness of classical Islamic jurisprudence — its harmony of text with ethics, reason with revelation, and restraint with responsibility. Between “the sword of justice” and “the heart of mercy” lies the Shari'ah's lasting balance, where the sanctity of life remains both the foundation and the goal of law.

References

- ‘Alī b. Muḥammad al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1994), 45.
- Aḥmad b. ‘Alī al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1992).
- ‘Alā’ al-Dīn al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Sharā’i’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986).
- Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1967).
- Muḥammad b. Aḥmad al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1989).
- Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi’ī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1990).
- Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2001).
- Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭahāwī, *Sharḥ Ma’ānī al-Āthār* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996).
- Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1997).
- Muḥammad b. Abī Bakr Ibn al-Qayyim, *I’lām al-Murwaqqi’īn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 3:12.
- Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmū’ al-Fatāwā*, ed. ‘Abd al-Raḥmān b. Qāsim (Riyadh: King Fahd Complex, 1995), 28:347.

- Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr* (Tunis: Dār Sahnūn, 1984).
- Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Mohammad Fadel, "Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islam and the Liberal State," *Chicago Journal of International Law* 8 (2007): 1–20.
- Intisar A. Rabb, *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- Sherman A. Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islam: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

ШАМСУЛ АИММА САРАХСИЙНИНГ “АЛ-МАБСУТ” АСАРИДА ФИҚҲИЙ МАСАЛАЛАРНИ БАЁН ЭТИШ УСЛУБИ

Soatmurod Uralovich PRIMOV*

Шамсул аимма 400/1009 йилда таваллуд топган. Олим ҳақидаги тадқиқотларда келтирилишича, у ўн ёшида отаси билан савдогарлик қилиб, Бағдодга боради¹. Бу даврда Бағдод ислом оламининг нафақат сиёсий, балки илм-фан, маданият маркази ҳам эди. Албатта, ёш Сарахсийнинг қалбида бу ташриф чуқур из қолдирган бўлиши, табиий. Шу сабабдан ҳам ёш Муҳаммад ўз диёрига қайтиб, илм олишга аҳд қилган бўлиши мумкин.

Олимнинг биринчи устози Шамсул аимма Ҳалвоний (ваф. 448/1057 й.) бўлган. Сарахсий тез орада ўзининг ноёб қобилияти туфайли устозининг энг пешқадам талабаларидан бирига айлангач, уни иккинчи Шамсул аимма лақаби билан чақира бошлашган². Ўша давр анъаналарига кўра, олимларга устозининг лақаби берилиши унинг мақомига эришганидан далолат қилган.

* Deputy of rector for scientific affairs in Tashkent Islamic institute named after Imam Bukhari, Doctor of Philosophy in Islamic Studies (PhD), dosent soatmurot.tii@gmail.com

¹ Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları. – Ankara, 1976. – 322 s.

² Hamidullah. Serahsî. // *İslâm Ansiklopedisi*. 10-cilt. – İstanbul: 1988. – S. 502.

Бу лақаб билан Ҳалвонийнинг бошқа шогирдлари ҳам машҳур бўлган. Умуман олганда, айрим номларнинг устоздан шогирдга кўчиши шогирдларнинг нафақат ўз устозларидан илм касб қилиши, балки устознинг ахлоқи билан хулқланиши, унга тамомила тақлид қилиши, бир сўз билан айтганда, одамлар шогирдни кўриб, юриш туришиданоқ устози ким эканига амин бўлиши билан боғлиқ анъана ҳисобланади. Сарахсий илмда шу қадар юксалиб, машҳурлик топдики, натижада, Шамсулаимма атамасининг ўзи зикр этилганда, фақат Сарахсий назарда тугиладиган, қолганлар эса, тўлиқ исмлари ёки нисбалари билан зикр қилинадиган бўлди.

Маълумотларга кўра, Сарахсий Абулҳасан Али ибн Муҳаммад ас-Суғдий (ваф. 461/1069 й.) ва Абу Ҳафс Умар ибн Мансур ибн Баззоздан ҳам таълим олган³. Олим умрининг кейинги йилларини Бухорода талабаларга дарс бериб ўтказган. Унинг таълимини олганлар орасида энг машҳурлари – Бурҳонулаимма Ибн Маза, Ҳасири (ваф. 500/1107 й.) ва Кушонийларни (ваф. 520/1120 й.) айтиб ўтиш мумкин⁴. Олимнинг 466-480/1073-1087 йиллар оралиғида ўша давр ҳукмдорлари томонидан Ўзкент – ҳозирги Ўзган шаҳри зиндонига ташланиши ҳам уни илм-маърифат ишидан тўса олмаган. Айни мана шу 14 йилга яқин фурсатда Сарахсий ижодининг энг буюк асари бўлмиш “ал-Мабсут” ёзилган⁵.

Шамсулаимма Сарахсий катта имом, фақиҳ, усулий, наззор, мутакаллим бўлган. У аслий ва фаръий тафсилотлар эгаси саналган. Аксар олимлар уни масалалар бўйича мужтаҳид эканини эътироф этишган⁶. Олим бир дарс ҳалқасида ўтирган вақтида даврадагилардан бири: “Имом Шофиъий уч юз

³ Умар Ризо Каҳҳола. Муъжаму-л-муаллифин. 3-жуз. – Байрут: Муассасатур-рисала, 1994. – Б. 68.

⁴ Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri. – Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları 1990. – S. 42.

⁵ Ҳожи Халифа. Кашфу-з-зунун. 2-жуз. – Байрут: Дору ихё-т-туроси-л-арабий, 2006. – Б. 1580.

⁶ Ал-Мавсуату-л-фикҳияту-л-Кувайтия. 1-жуз. – Кувайт: Визарату-л-авқоф ва-ш-шууни-л-исламия, 1427 ҳижрий. – Б. 354.

куррос масала ёд олган экан”, – деганида, Сарахсий: “Имом Шофийий мен ёд олганнинг закотини ёд олган экан”, – дейди.

Бундан ташқари, кўплаб уламолар Сарахсийнинг фикҳ илмида тутган ўрни ва унинг истъдодини алоҳида ўринларда таъкидлашган. Жумладан, “Муҳитул-Бурҳоний” а сари муаллифи уни «Шайх аллома имомлар қуёши Сарахсий» деб зикр этган ва унинг бир қатор асарларидан иқтибослар келтирган.

Фикҳ илмида машҳур Бурҳониддин Марғинонийнинг «Ҳидоя» асарига «ал-Баноя» номли шарҳ ёзган аллома Бадриддин Айний Сарахсийга қуйидагича таъриф берган:

وَهُوَ مِنْ كِبَارِ عُلَمَاءِ مَآوَرَاءِ النَّهْرِ صَاحِبِ الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ وَكَانَ إِمَامًا حُجَّةً مِنْ فُحُولِ الْأَيَّامِ دَا قُثُونٍ

«У (Сарахсий) Мовароуннахрнинг кибор уламоларидан, усул ва фуруъ масалаларида билимдони. Буюк имомлардан ҳужжат ва турли хил илмлар эгаси эди».

Машҳур олим Шайх Абдулҳай Лакнавийнинг асарида эса Шамсулаимма Сарахсий таржимаи ҳоли ҳақида гап кетганда қуйидагича зикр этилади

كَانَ إِمَامًا عَلَامةً حُجَّةً مُتَكَلِّمًا مُنَاطِرًا أُصُولِيًّا مُجْتَهِدًا... لَأَزَمَ سَمَسَ الْأَيَّامَ عَبْدَ الْغَزِيرِ الْخُلَوَانِي وَأَخَذَ عَنْهُ حَتَّى تَخْرُجَ بِهِ وَصَارَ أَوْحَدَ زَمَانِهِ

«У имом аллома ҳужжати кучли мутакаллим илмда тенги йўқ баҳс қилувчи усулий мужтаҳид олим эди. Шамсулаимма Абдулазиз Ҳалвонийга шогирд бўлиб мактабини битирмагунча ундан илм олган ва ўз замонасининг энг кучли олими бўлиб етишган”.

Шамсулаимма Сарахсийнинг фикҳий масалаларда қўллаган услуби ҳақида фикр юритишдан аввал унинг фақиҳлик даражасига бериладиган баҳони ўрганиб чиқиш тўғри бўлади. Маълумки, уламоларнинг сўзларига кўра, ҳанафий мазҳабида фақиҳлар етти табақага тасниф этилади⁷.

Биринчиси: шариатдаги мужтаҳидлар. Булар тўрт имом каби имомлар бўлиб, уларнинг вазифалари усул қоидаларига асос солиб, тўрт далил – манбадан (Қуръон, ҳадис, ижмо, қи-

⁷ Муҳаммад Амин ибн Обидин. Хошият у ибн Обидин. 1-жуз. – Байрут: Дару-л-кутуби-л-илмия, 2003. – Б. 29.

ёс) аслий ва фаръий маслаларда ҳеч кимга тақлид қилмасдан, шу қоидалар асосида фаръий ҳукмларни истинбод қилишдир. Бу олимлар ижтиҳод табақалари орасида энг юқориси бўлиб, баъзи манбаларда мустақил мужтаҳидлар деб ҳам тилга олинади⁸.

Иккинчиси: мазҳабдаги мужтаҳидлар табақаси. Булар биринчи табақа имомларнинг шогирдлари бўлиб, ҳанафий мазҳабида: Имом Абу Юсуф, Имом Муҳаммад ва Имом Зуфар бўлса, моликийликда: Имом ибн Ал-Қосим, Имом Ашҳаб ва Имом Асад ибн ал-Фурот кабилар, Шофийийликда эса, Имом Музаний ва Имом Бувайтий кабилар, ҳанбалийликда: Имом Абу Бакр ал-Асрам ва Имом Абу Бакр ал-Марвазий каби олимлардир. Буларнинг вазифалари устозлари тузган қоидаларга асосланган ҳолда мазкур далиллардан ҳукмлар чиқариш бўлган. Гарчи фаръий масалаларда устозларига ҳилоф келсалар-да, аслий масалаларда уларга тақлид қилишган. Бундан ташқари, улар Имом Шофийий ва Имом Молик мазҳабларининг аслий қоидаларига ҳилоф қилиш борасида ҳам фарқланишган. Манбаларда уларни мустақил бўлмаган мутлақ мужтаҳидлар деб юритилади⁹. Таъкидлаш жоизки, узоқ асрлардан бери бу икки табақага оид олимлар етишиб чиқмаган.

Учинчиси: масалалар бўйича мужтаҳидлар. Уларнинг ҳанафийликда тутган ўрни шу билан белгиланадики, мазҳаб соҳиблари замонида юзага чиқмай, кейинги даврларда қўрилган муаммоларга ечимлар беришган. Ҳанафийликда улардан қуйидаги олимлар: Имом Хассоф, Имом Таҳовий, Имом Абул Ҳасан Кархий, Шамсулаимма Ҳалвоний, Шамсулаимма Сарахсий, Фахрул Ислон Баздавий, Фахруддин Қозихонлар машҳур бўлишса, шунингдек, шофийийликда: Имом Абу Исҳоқ Шерозий, Имом Марвазий, Имом Муҳаммад ибн Жа-

⁸ Доктор Ваҳба Зухайлий. Ал-фикҳул исламий ва адиллатуху. 1-жуз. – Дамашк: Дору-л-фикр. 2004. – Б. 62.

⁹ Муҳаммад Амин ибн Обидин. Хошияту ибн Обидин. 1-жуз. – Байрут: Дору-л-кутуби-л-илмия, 2003. – Б. 29.

рир, Имом Абу Наср ва ибн Ҳузайма. Ҳанбалийликда: Қози Абу Яъло, Қози Абу Али ибн Абу Мусо машҳур бўлишган.

Бу табақадаги имомлар мужтаҳидликнинг қуйи табақаси ҳисобланса-да, мазҳаб соҳибларидан келмаган масалаларга фикр айтишгани учун уларни “Асҳобул-вужух” деб юритишади. Яъни ўзига хос бир йўналиш эгалари. Услубда мазҳаб бошиларга эргашгани учун ўша мазҳабга мансуб дейилади. Бироқ улар айтмаган масалаларга мустақил ҳукм беришгани учун уларнинг мужтаҳидлик даражаси ҳам юқори саналади¹⁰.

Шамсулаимма Сарахсий аини шу табақага мансуб мужтаҳид бўлган. Кейинги тўрт табақа фақиҳлари мужтаҳид саналмайди. Уларни муқаллидлар (тақлид, эргашувчи) деб атайдилар.

Сарахсий яшаган давр, асосан, қорахонийларнинг барқарор ривожланиш босқичи бўлиб, мамлакатдаги сиёсий-ижтимоий ҳаёт фақиҳ фикрларига таъсир этган бўлиши, табиий. Ҳолбуки, олимнинг узоқ муддат зиндонга ташланиши ҳам бежиз эмас. Чунки кўзга кўринган машҳур ҳанафий олимлар қаторидан жой олган бу уламо, ўз фикрини ва фикҳий масалалар баёнини ҳукмдор табақа вакиллари билан муроса қилиб эмас, балки бевосита ислом асосларига таяниб ифода қилган. Бу эса, албатта, ҳукмдор табақа вакилларини безовта қилган бўлиши, табиий.

Сарахсий учинчи табақот вакили сифатида ўзи мансуб ҳанафий мазҳабининг афзалликлари борасида тўхталиб, жумладан, шундай сўзларни битган: ҳанафийлик тўрт мазҳаб ичида биринчи ўринда туради ва ҳақиқатга энг яқини ҳисобланади. Ушбу мазҳаб бошқаларидан, энг аввало, иттифоққа асослангани, устуворлиги ва олий истеъдод маҳсули сифатида ажралиб туради¹¹.

Имом Сарахсийнинг “ал-Матсут” асарида ислом фикҳидаги муҳим мавзуларни китобларга тақсимлаган. Сўнгра эҳтиёждан келиб чиқиб, ҳар бир китобни бобларга тақсимлаган.

¹⁰ Ўша асар. Ўша жойда.

¹¹ Ҳожи Халифа. Кашфу-з-зунун. 2-жуз. – Байрут: Дору ихёу-т-туроси-л-арабий, 2006. – Б. 202.

Сўнгра баъзи бобларни фаслларга бўлган. Бу ҳолат унгача бўлган муаллифларнинг одати ҳам шундай бўлган. Асосий мавзулар ўртасида фикрий кетма-кетликка риоя қилган.

Аллома бирор китобнинг мавзусини шарҳлашни бошлар экан, аввало асосий терминларнинг луғавий ва шаръий маъноларини баён қилган. Баъзан китоб истилоҳига синоним бўлган терминларни ҳам зикр қилиб, улар ўртасидаги асосий фарқларни баён қилган. Масалан, “Китоб ат-таҳаррий” китобининг аввалида оятлар, ҳадислар ва осорлардан далил келтиради ва улардан фикҳий ҳукмларни истинбот қилади сўнгра сўзларнинг луғавий маъноларини баён қилиш учун шеърлардан далил келтиради. Баъзан “китоб ас-солат” даги каби маъноларни изоҳини келтирганидан кейин мавзунинг аҳамиятини баён қилган.

Аллома ушбу асарида ўзи муяссар бўлган Қуръони карим, ҳадислар, осорлар, қиёс ва истехсондан далиллар келтиришга эътибор қаратган. Шунингдек, ихтилофли ўринладна уламолар ўртасидаги хилофни ҳам зикр қилган. Яъни Абу Ҳанифа, Молик ибн Анас, Зуфар, Абу Юсуф, Муҳаммад ибн Ҳасан, Шофеъий, Ҳасан ибн Зиёд каби машҳур имомларнинг райлари ни ўзаро қиёқслаган. Баъзи ўринларда бошқа уламоларнинг ҳам райлари ни батафсил баён қилиган. Мазкур асарда мул-лиф фикҳий ҳукмларни ва далилларини батафсил баён қилган. Хусусан мазкур асар ҳанафий ва шофеъий мазҳабларини ўзаро муқояса қилган фикҳий энциклопедия ҳисобланади. Гоҳида Имом Аҳмад ибн Ҳанбал ва зохрийлар мазҳабларининг фикҳий қарашларини ҳам зикр қилган.

Сарахсий кўпинча бирор фикҳий масалага оид ҳанафий мазҳаби райини сўнг муҳолифларнинг райлари ни далиллари билан бирга охирида ҳанафий мазҳабининг шу масала бўйича далилларини зикр қилган. Аксар ҳолатларда Имом Сарахсий муҳолифларнинг келтирадиган далиллари га жавоб берган ва вазминлик билан имлий услубда баҳс-мунозара қилган.

Имом Сарахсийнинг “ал-Мабсут” асарида кузатиладиган бир ҳолат шуки, аллома далил сифатида келтираётган ҳадислар ва осорларнинг қувват ва заифлик даражасига ишора қил-

маган ва суннат тўпламларидан қайси бирида келганини ҳам баён қилмаган. Кам ҳолатлардагина буни зикр қилиб ўтган¹². Кўпинча муаллиф муҳолифларнинг нақлий ва ақлий далиллари келтирганидан сўнг “وهذا ضعيف” (Бу заиф) ва “وهذا الاستشهاد ضعيف” (бу далил заиф) деган сўзни зикр қилиб, унинг ортидан унинг заифлик сабабини баён қилган. Аллома Ибн Масъуд, Абу мусо Ашъарий, Абдуллоҳ ибн Умар, Зайд ибн Собит ва Абдуллоҳ ибн Аббос каби барча кичик ва катта саҳобаларнинг сўзларини кўпгина фиқҳий масалаларга далил сифатида келтиради. Муаллиф кўпинча кўпинча тақдирий фиқҳ эътибор қаратади. Бу ҳанафий фақиҳларининг одати ҳисобланади.

Имом Сарахсийнинг “ал-Мабсут” асарини “китоб ас-солат” дан бошлашининг сабаби намоз имондан кейинги ислом динининг энг кучли рукни ҳисобланади. “Китоб ар-разо” китоби билан тутатган.

Имом Сарахсийнинг “ал-Мабсут” асари ҳанафий мазҳаб фиқҳий китоблари орасида батафсил ва кенг ёзилган энг муҳими ҳисобланади. Чунки ҳанафий мазҳабида мўътабар ва эътимодли бўлган “Зоҳирур ривоя” асарларида келган масалларнинг энг сараси баён қилинган “ал-Кофий” асарининг мухтасар шарҳи ҳисобланади. Шу эътибордан Абу Исҳоқ Иброҳим ибн Али ибн Аҳмад Турсусий (ваф. 758/1357 й.) айтади: “Унга муҳолиф бўлган китобга амал қилинмайди, фақатгина унга суянилади ва унга мувофиқ фатво берилади”¹³. Мазкур асарнинг ҳанафий мазҳабида тутган ўрни ва илмий қийматига барча минтақаларда кенг тарқалган ва шуҳрат топгани ҳам далолат қилади. Ҳатто ҳанафий мазҳабида “ал-Мабсут” асари мутлақ ишлатилганда Имом Сарахсийнинг “ал-Мабсут” китоби тушунилади.

Шамсулаимманинг қўллаган услубидаги энг муҳим жиҳат ҳам шу билан белгиланади. Унинг фиқҳий масалалардаги баҳслари, асосан, уч манбага таянади:

¹² Шамсу-л-аймма Сарахсий. Ал-Мабсут. – Ж. I. – С. 4-65; – Ж. X. – С. 2-51; – Ж. XVI. – С. 59-75.

¹³ Ибн Обидин. Раддул муҳтор. – Ж. I. – С. 70; Мутийбий. Иршод аҳлиил милаа. – С. 346-347.

1. Қуръон ва ҳадис матнлари.

2. Ҳанафий уламолари – Имом Аъзам Абу Ҳанифа ва унинг шогирдларининг қарашлари.

3. Олимнинг мавжуд воқеликдан келиб чиқувчи ўз мулоҳазалари асосида Қуръон ва ҳадис матнлари мазмунига зид келмайдиган ва ҳанафийлик мазҳаби принципларидан оғишмайдиган раъйлари.

Алломанинг бу услуби Абу Ҳанифа услубининг айнан ўзи ҳисобланади. Ҳанафийлик асосчисининг услуби ўз тилидан қуйидагича баён қилинади: “Биринчидан, Қуръонга мурожаат қиламан. Керакли ҳукмни ундан топа олмасам, Пайғамбар (с.а.в.) суннати ва ишонарли ровийлар воситасида ривоят қилинган саҳиҳ матнлар (ҳадислар)га мурожаат қиламан. Ундан ҳам топа олмасам, саҳобалар сўзларини кўриб чиқиб, истаганимни олиб, истамаганимни тарк қиламан. Саҳобалар сўзларидан бошқаларнинг сўзларига ўтмайман. Иброҳим Наҳъий, Шаъбий, Ҳасан Басрий ва Ибн Сийрин қандай ижтиҳод қилса шундай ижтиҳод қиламан”¹⁴.

Худди шундай фикр Саҳл ибн Музоҳим томонидан ҳам берилган. Унинг ёзишича, Абу Ҳанифа ҳар доим энг ишончли ривоятларга таянган, одамларнинг ўзаро муносабатларини тўғри йўлга қўйишга уринган. У қиёсга асосланиб иш олиб борар эди. Баъзан эса итеҳсон (махфий қиёс) услубини қўллар эди. Муаммога ечим топилмаган тақдирда урф-одатга мурожаат қиларди.

Юқоридагилардан хулоса қилиб, аввало, Сарахсийнинг услуби бевосита мазҳаб асосчиси Абу Ҳанифаники билан бир хил эканини таъкидлаш мумкин. Шунингдек, бу услуб қуйидаги асосларга таянганини кўриш мумкин:

биринчидан, Қуръон. Ислом шариатининг барча аҳқомлари, ахлоқ-одоб қоидалари ва меъёрларини мужассам этган илоҳий дастур, шунингдек, бу энг асос таяниладиган манба

¹⁴ Доктор Аҳмад Шалабий. Мавсуату-л-ҳазорату-л-исламия. 8-жуз. – Байрут: Дору-л-фикр, 1987. – Б. 196.

бўлиб, унга ёзилган тафсирларда келган мазмунлар кейинги асосларга ҳам таяниш изини беради;

иккинчидан, Суннат. Пайғамбар (с.а.в.)нинг сўз, амал, тақриридан иборат бўлиб, Қуръон оятларини изоҳлайди, айрим умумий ҳукмларни хусусийлаштиради, мутлақ ҳукмларни қайд қилади, ноаниқ бўлган ҳукм ва лафзларни аниқлаб беришга хизмат қиладиган иккинчи манба ҳисобланади;¹⁵

учинчидан, Ижмо бўлиб, унинг луғавий маъноси келишув, иттифоқни англатади. Фикҳий атама сифатида бир давр мужтаҳид олимларининг бирон бир муайян масалага бериладиган ҳукм бўйича яқдил фикрга келишлари назарда тутилади. Олимларнинг бундай иттифоқлари ижмои ҳужжат тарзида қатъий далил бўлса ҳам, саҳобалар давридаги ижмога нисбатан, кейинги давр олимлари ижмоси масаласида фақиҳларнинг қарашлари бир хил эмас. Жумладан, Аҳмад ибн Ханбал саҳобалар давридан кейинги ижмони дуруст ҳисобламайди¹⁶;

тўртинчидан, қиёс – бирон-бир муаммонинг ечими 1-3-асослардан топилмаган тақдирда, раъй ва қиёсга кўра ҳукм чиқарилган. Бу услубнинг таърифи: Ҳукми насс (Қуръон ва ҳадислар матни)да келган нарсани ҳукми нассда ворид бўлмаган нарсага қиёслашдир¹⁷.

Қиёснинг моҳияти бир хилда бўлгани билан унга уламо-лар томонидан турли таърифлар бериб ўтилган. Жумладан, юқоридаги манбадан ташқари “Усулуш-Шоший” ҳошиясида нисбатан умумий таъриф битилган: “Ҳукми маълум бўлмаган масалани ҳукми аниқ масала билан солиштириб орасида муштарак сабаб-омил топилган тақдирда, аниқ ҳукми ноаниққа кўчириш мумкин”¹⁸.

¹⁵ Seraxsiyning ҳадис манбалари ҳақида қаранг. Yazıcı, Mahmut. “Serahsî’nin al-Mabsûṭ’unda Hadis Kaynakları.” *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, edited by Mürteza Bedir, Osman Aydınli, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 375-428.

¹⁶ Абдулваҳҳоб Халлоф. Илму усул ал-фикҳ ва ҳуласоту-т-ташриғ-л-исламий. – Қоҳира: Дору-л-китби-л-арабий, 1996. – Б. 49.

¹⁷ Ўша асар. – Б. 52.

¹⁸ Низомиддин Шоший. Усулуш-Шоший – Байрут: Дору-л-кутубил-илмийя, 2003. – Б. 203.

Қиёс бобида Имом Аъзам тенгсиз истеъдод соҳиби бўлгани олимларнинг мутлақ аксарияти томонидан эътироф этилган ҳукми номаълум масалаларни ҳукми маълум масалалар билан умумийлик жиҳатларини топа билиш, рўй бермаган воқеликларни олдиндан қўра билиш борасида тенгсиз қобилият эгаси бўлган Абу Ҳанифанинг бу фаолияти «ал-фикҳу-т-тақдирий» деб юритилиб, унда рўй бериши мумкин бўлган муаммоларга ҳам жавоб топилар эди¹⁹. Айни мана шу «ал-фикҳу-т-тақдирий» бўйича моваруннаҳрлик олимлар, жумладан, Сарахсий беназир истеъдодга эга бўлган;

бешинчидан, истехсон – қиёси жалий (очиқ қиёс). Муҳаммад ибн Ҳасан изоҳига қўра, Абу Ҳанифа қиёслашга ўтганида унинг атрофида бўлганлар унга раддия бериб баҳслашар эдилар. Аммо истехсонга ўтаман деганида, масалалар ғоятда қўп бўлгани сабабли ҳеч ким у билан баҳслаша олмасди ва ҳамма бир овоздан унга эргашарди. Ҳолбуки, Куфа олимларининг ҳар бири ўта забардаст билимдон фақиҳ саналган;

олтинчидан, саҳобалар асари (сўзлари). Маълумки, саҳобалар Пайғамбар (с.а.в.)га оят нозил бўлишининг гувоҳи бўлишган. Ҳар бир оятнинг нозил бўлиш сабаби, ҳадисларнинг ворид бўлиш ҳолати ва уларни ҳаётга илк амалий татбиқини биринчи бўлиб кўришган. Улар илоҳий тартиботни олиб келган Пайғамбар рисолатини кейинги авлодга етказишда қўприк ролини ўйнаган. Шу сабабдан уларнинг айтган сўзлари ислом фикҳида учинчи муҳим манба бўлиб хизмат қилади;

еттинчидан, урф. Урфнинг икки тури мавжуд бўлиб: “урф фосид” – нассга зид урф-одатлар бўлиб, ислом фикҳида рад қилинади; “урф саҳиҳ” – нассга ҳилоф келмайдиган урф-одатлар. Урфнинг кейинги тури ҳанафийликда кенг қўлланилади²⁰.

Ҳанафийликда урфнинг кенг қўлланишига саодат асридаги бевосита Пайғамбар (с.а.в.)нинг урфга бўлган қараши асос қи-

¹⁹ Муҳаммад Абу Заҳра. Тариху-л-мазаҳиб ал исламия фи-с-сияса ва-л-ақоид ва тариху-л-мазаҳиб-л-фикҳия. – Қоҳира: Дору-л-фикр ал-арабия, 1994. – Б 372.

²⁰ Абдулазиз ибн Аҳмад Алоуддин ал-Бухорий ал-Баздавий. Кашфу-л-асрор. 1-жуз. – Байрут: Дору-л-кутуби-л-илмия, 1997. – Б. 57.

либ олинган. Жумладан, “зиҳор” ҳақидаги оят (Мужодала су-раси) нозил бўлмагунга қадар арабларда урф бўлган «зиҳор» тушунчасининг никоҳ риштасини бузиши ҳеч бир монелик кўрсатмаган. Биргина хос ҳолатдан сўнг бу урфнинг ўрнини “та-лоқ” тушунчаси эгаллаган. Бундан ташқари, жамиятда одамлар орасда энг кўп учрайдиган савдо-сотик масласида ҳам Қуръон-да бир неча оятлар келган. Бу борадаги ҳадислар ҳам у қадар кўп эмас. Бу масалада Пайғамбар (с.а.в.) ўша пайт арабларда қандай урф мавжуд бўлса, шунга амал қилишни ман қилма-ган. Илоҳий таълимотнинг том маъноси ҳам бирламчи бузуқ ақида ўрнига тўғри ақидани етказиш бўлса, иккинчидан, одам-лар орасида бузилган муносабат ва муомалаларни ислоҳ қили-ши билан белгиланади. Бирор бир алоҳида муносабатда бузуқ ҳолат кузатилмаса, ўша урф тарзида қабул қилинган.

Таъкидлаш ўринлики, ҳанафий мазҳабининг турли мам-лакатлар ва халқлар ҳаётида кенг тарқалиб, чуқур илдиз оти-шида ана шу урфга бўлган муносабат сабаб бўлган.

Олимнинг фиқҳий масалаларда қўллаган услубида яна бир нарса алоҳида кўзга ташланади. У масалаларга тор доирадан қарамайди. Энг муҳими, ижтимоий адолат принципи бу-зилмаслигини таъминлашга эътибор қаратади. Ўз қарашла-рини бўш ўринларда билдирмайди. Балки ҳар бир хулосаси бўйича аниқ далиллар келтириб ўтади. Шу сабабдан ҳам Са-рахсийнинг мулоҳазалари нафақат унинг ўзи яшаган даврда, балки кейинги даврларда ҳам ижтимоий муаммолар ечими-ни топишда муҳим омил бўлиб хизмат қилиб келган. Айниқ-са, Усмонлилар империяси олимлари, фақиҳ ва қозилари кўп масалалар ечимида Сарахсий асарларига таянгани ман-баларда қайд этилган.

Бундан ташқари, муаллиф ўз асари “ал-Мабсут”нинг муқад-димасида унинг ёзилишида эътибор қилган жиҳатларни шун-дай баён этади: “Асар ўзидан олдинги ва ўзи билан бир асрда ёзилган асарлардан шуниси билан фарқлики, у усул олимла-рининг қоида ва асослар ишлаб чиқишдаги услублари билан фақиҳларнинг ҳукм истинботидаги услубларини жамлайди.

Тушунарсиз узун иборалардан сақланиб, ўрта ва гўзал (мух-тасар) ҳолатда битган”²¹.

Шамсулаимма қаламига мансуб”ал-Мабсут” асари ўз моҳият эътиборига кўра, қомусий хусусиятга эга бўлгани учун энциклопедик асар дейиш ҳам мумкин. Асар ”Зоҳиру-р-ри-воя” деб танилган олти асарни ўзида мужассам этган Ҳоким аш-Шаҳиднинг ”ал-Кофий” асари шарҳигина бўлиб қолмай, ”ал-Фикҳу-л-муқорин” (мазҳаблар ўртасини солиштириш фикҳи) борасидаги ғоятда муҳим, бебаҳо ечимларни ўзида жамлаган кенг кўламли асар ҳисобланади.

Муаллиф, ҳанафий ва шофийий мазҳаблари ўртасидаги фарқларни ўзига хос услубда кўрсатиб беради. Яна айрим ўринларда моликийлик қарашлари ҳам баён қилиб ўтилади. Ҳанафийлик ва моликийлик ўртасидаги уйғунлик яна шунда кўринадики, Абу Ҳанифа шогирдларидан айримлари Имом Моликка ҳам шогирд бўлган ва унинг ”ал-Муватто” асарини ривоят қилган. Сарахсий эса Имом Молик фикрларини ривоят қилиш билан бир қаторда, унга раддия бериб ҳам ўтган²².

Фақиҳ ҳанафий ва шофийий фақиҳлари ўртасидаги ихтилофли ечимларни қиёсий таҳлил қилишда аслий ва фаръий илмларни ўзларида яхши жамлагани сабабли ҳар икки та-рафнинг сўзлари ва таянган далилларини батафсил келтириб ўтади. Ҳар бир масала хулосасида ихтилофли бўлса ҳам, бўл-маса ҳам ”вал-ҳосил” (хулоса), дея фикрларини баён қилган. Бунга кўп мисол келтириш мумкин. Масалан, **таҳорат боби-да:** ”Хулоса шуки, агар узук остига сув кирадиган даражада кенг бўладиган бўлса, у ҳолда уни ечиш ва айлантиришга ҳо-жат йўқ. Агар остига сув кирмайдиган тор бўлса, унда узук-ни айлантириб остига сув китиш зарур. Таяммумда эса ечиб қўйиш зарур. Агар бундай қилмаса намозга кароҳат етади”²³.

Намоз бобида эса: ”Хулоса шуки, битта кийим билан на-

²¹ Шамсу-л-аимма Сарахсий. Мабсут. 1-жуз. – Байрут: Дору-л-маъриф, 1989. – Б. 5.

²² Ўша асар. Ўша жойда.

²³ Шамсу-л-аимма Сарахсий. Мабсут. 1-жуз. – Байрут: Дору-л-маъриф, 1989. – Б. 6.

моз ўқиш макруҳ. Чунки Набий (с.а.в.) эғнида ҳеч нарса бўлмасдан битта кийим билан намозни адо этишдан қайтарган. Шунингдек, бир киши Абдуллоҳ ибн Умардан битта кийим билан намоз адо қилиш ҳақида сўраганида: Менга айтгинчи агар сени бир юмуш билан жўнатсам бир дона кийим билан кетармидинг? – дея сўрайди. У: – “Йўқ”, деб, жавоб беради. Шунда Абдуллоҳ ибн Умар: “Аллоҳ Унинг учун зийнатланишнинг ҳақлироқ”, – дейди. Шунингдек, Имом Ҳасан ибн Зиёддан ривоят қилинади, “Битта изор билан намоз адо қилиш аҳли жафонинг иши. Битта кийимга ўранган ҳолда намоз адо қилиш ундан (жафодан) узоқдир. Изор ва ридо билан намозни адо қилиш олижаноб кишилар ахлоқидир”, – деган²⁴.

Шамсулаимма Сарахсийнинг фикҳий масалаларни баён қилишда қўллаган услуби ҳақидаги фикрни давом этириб, у, аввало, ҳанафийлик услубига тўла асосланишини унутмаган ҳолда, халқнинг урф-одатларини ҳам эътибордан қочирмаганини таъкидлаш мумкин. Олимнинг фикрига кўра, халқ орасида икки асосий психологик ҳолат мавжуд: савдогарлик руҳияти ва шахс эркинлигининг кафолати. Биринчи ҳолат бўйича олим савдо-сотикда мавжуд бўлган ва юзага келиши мумкин бўлган барча масалаларни баён қилиб ўтади (савдо-сотик, ширкатлар тузиш, шартнома ва битимлар ва ҳоказо). Шахс эркинлиги кафолати эса, аввало, Қуръон ва ҳадислардан ўзининг кардинал ечимини топган бўлса, фикҳий жиҳатдан олим уларни синчиклаб ўрганиб ўз хулосаларини берган. У савдо-сотикнинг урф-одатларда мавжуд нормаларини илоҳий кўрсатмалар билан уйғунлигини кўрсатиб берган. Олим бу борада қуйидаги икки асосга суянган:

1. **Урф.** Сарахсий фикрига кўра, савдогарларнинг урфи савдо-сотик бўйича тижоратчиларнинг мавжуд алоқаларини тартибга солиб турувчи мезон ҳисобланган. Шу сабабдан ҳам фақиҳ аксар ҳолда қиёсдан кўра урфга таяниб ҳукмлар истинбот қилган.

²⁴ Ўша асар. Ўша жойда.

2. Истеҳсон. Олимнинг таъкидига кўра, ҳуқуқий қиёсни татбиқ этган чоғда бирон-бир нохуш натижага олиб келиш хавфи катта бўлса ёки савдо-сотикдаги бирон-бир урфга тўғри келмай, муаммо чигаллашса, қиёс тарк этилиб, асосий манба Қуръон, шунингдек, ҳадисларга зид келмайдиган халқ урф-одати асосидаги истеҳсон қабул қилинади.

ХУЛОСА

Мовароуннаҳрлик ҳанафий уламолар орасида Шамсулаимма Сарахсий сермахсул фақиҳлардан бири ҳисобланади. Унинг “Усулус-Сарахсий” асари ҳам Мовароуннаҳр ҳанафий уламолари томонидан битилган усулга оид муҳим манбадир. Олимнинг “ал-Мабсут” асари эса, ҳанузгача фикҳий масалалар ечимида алоҳида ўрганилади. “Ал-Мабсут” ҳажми ва кенг қамровлилиги билан ҳам ўша давр фикҳий манбаларидан анча илғорлаб кетган. Шунингдек, олимнинг бошқа асарлари ёки ўзидан аввал яратилган асарларга ёзган шарҳлари ҳам ҳанафий фикҳида муҳим манба бўлиб хизмат қилади.

Сарахсийнинг фақиҳлик даражаси учинчи табақага мансуб бўлиб, бундай мужтаҳидлар ҳанафий мазҳаб соҳиблари даврида юзага чиқмай, кейинги даврларда кўрилган муаммоларга ечимлар берган. Сарахсий ҳам шулар жумласидан ва энг машхурларидан ҳисобланади. Сарахсий яшаган давр, асосан, қорахонийларнинг барқарор ривожланиш босқичи бўлиб, мамлакатдаги сиёсий-ижтимоий ҳаёт фақиҳ фикрига таъсир этган.

Шамсулаимма фикҳий масалалардаги баҳсларни Қуръон ва ҳадисга, ҳанафий уламолари фикрларига олимнинг мавжуд воқеликдан келиб чиқувчи ўз мулоҳазалари асосида Қуръон, ҳадис матнлари ҳамда ҳанафий мазҳабига зид келмайдиган раъйлари асосида олиб борган. Сарахсий баҳсларда ўта нозик масалаларга ҳам тўхталиб ўтади. Ҳар бир масаланинг фарз-вожиб чегарасидан мубоҳ чегарасигача ажратиб кўрсатади. Олим ҳар бир масалага кенг назар билан боқиб, хулоса беришга ҳаракат қилган.

Манбалар Рўйхати

- Hamidullah, Muhammed. "Serahsî". *İslâm Ansiklopedisi*. 10. cilt. – İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*. Ankara, 1976.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Yazıcı, Mahmut. "Serahsî'nin Mebsût'unda Hadis Kaynakları." *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, edited by Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı. Ankara: Makgrup Medya, 2023.
- Умар Ризо Каҳҳола. Муъжаму-л-муаллифин. 3-жуз. – Байрут: Муассасатур-рисала, 1994.
- Ҳожи Халифа. Кашфу-з-зунун. 2-жуз. – Байрут: Дору ихёу-т-туро-си-л-арабий, 2006.
- Ал-Мавсуату-л-фиқҳияту-л-Кувайтия. 1-жуз. – Кувейт: Визарату-л-авқоф ва-ш-шууни-л-исламия, 1427 ҳижрий.
- Муҳаммад Амин ибн Обидин. Хошияту ибн Обидин. 1-жуз. – Байрут: Дору-л-кутуби-л-илмия, 2003.
- Доктор Ваҳба Зухайлий. Ал-фиқҳул исламий ва адиллатуху. 1-жуз. – Дамашқ: Дору-л-фикр. 2004.
- Ҳожи Халифа. Кашфу-з-зунун. 2-жуз. – Байрут: Дору ихёу-т-туро-си-л-арабий, 2006.
- Ибн Обидин. Раддул мухтор. – Ж. I. – С. 70; Мутийъий. Иршод аҳли милла.
- Доктор Аҳмад Шалабий. Мавсуату-л-ҳазорату-л-исламия. 8-жуз. – Байрут: Дору-л-фикр, 1987.
- Абдулваҳҳоб Халлоф. Илму усул ал-фиқҳ ва ҳуласоту-т-ташриъ-л-исламий. – Қоҳира: Дору-л-китби-л-арабий, 1996.
- Низомиддин Шоший. Усулу-ш-Шоший – Байрут: Дору-л-кутуби-л-илмийя, 2003.
- Муҳаммад Абу Заҳра. Тариху-л-мазаҳиб ал исламия фи-с-сияса ва-л-ақоид ва тариху-л-мазаҳиб-л-фиқҳия. – Қоҳира: Дору-л-фикр ал-арабия, 1994.
- Абдулазиз ибн Аҳмад Алоуддин ал-Бухорий ал-Баздавий. Кашфу-л-асрор. 1-жуз. – Байрут: Дору-л-кутуби-л-илмия, 1997.
- Шамсу-л-аймма Сарахсий. Мабсут. 1-жуз. – Байрут: Дору-л-маърифат, 1989.

BÖLÜM 2
SERAHSÎ VE
KARŞILAŞTIRMALI MODERN HUKUK

HUKUKÎ POZİTİVİZMDE SAVUNULAN HUKUK ANLAYIŞI İLE SERAHSÎ'NİN HUKUK ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMASI

Ayhan AK*

Giriş

Hukukî pozitivizm, hukuku devlet, toplum ya da normatif yapı üzerine sabitleme fikrine dayanan bir akımdır. Bu sabitleme analitik hukuki pozitivizmde devlet, realist hukuki pozitivizmde toplum ve normativist hukuki pozitivizmde normlar hiyerarşisi ile izah edilmektedir. Değer, ahlak, adalet ve ideal hukuk karşıtlığıyla anlamını bulan bu akım, “olması gereken hukuk” anlayışına ve tabîi hukuka tepki olarak ortaya çıkmış¹ ve bazı araştırmacılar, tabîi hukuk karşıtı bütün akımları² hukuki pozitivizm kapsamında değerlendirmişlerdir.³

Hukukî pozitivizmin üç farklı görünümü olan iradeci (analitik) hukukî pozitivizm, sosyolojik (realist) hukukî pozitivizm ve normativist hukukî pozitivizmi genel hatlarıyla ele alalım.⁴

* Prof. Dr. OMÜ Hukuk Fakültesi, Kamu Hukuku Bölümü, akayhan1@gmail.com 3126-8468-4.

¹ Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 272.

² Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945), 123.

³ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017), 286.

⁴ Ayhan Ak, “İslam Hukuku Perspektifiyle Hukuki Pozitivizmin Analizi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2021, Sayı 37, 39-82.

1. İradeci (Analitik) Hukukî Pozitivizm

İradeci hukuki pozitivizm hukuku adalet, olması gereken hukuk, tabîî hukuk⁵ gibi yargılardan ve metafizik ilkedен arındırılmış bir şekilde kanun koyucunun tecelli etmiş iradesi olarak ele alan akımdır. Bu yaklaşıma göre pozitif (mevcut)- ideal hukuk ayrımı anlamsız olup; ahlaki değerler, adalet ilkeleri, gelenekler ve diğer sosyal normlar hukuk kuralı ve hukuk biliminin konusu değildir. Çünkü bilimsel bilgi objektif, değerler ise sübjektiftir.⁶ Toplum baştan aşağıya, örf ve ahlak gibi yazılı olmayan kurallar üzerine değil, soyut akılla tespit edilen bilgiler üzerine kurulmalıdır.⁷ Hukuk kendiliğinden oluşmamış, hukukun temelini oluşturan kanun koyucunun iradesi olarak ortaya konmuştur. Tartışılmayan gerçek hukukî olgu, uygulanan hukuk kuralları ve mahkeme kararlarıdır. Hukuk bir iradenin ürünüdür ve sadece budur. Ancak bunun kimin iradesi olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.⁸

Austin (ö.1859) faydacı hukuk teorisinden de yararlanarak hukukta tabîî hukuk ve ahlak ilkelerini reddetmiş, pozitif hukuk anlayışını esas almıştır. Austin'e göre hukukla adalet arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz, hukukun adaleti gerçekleştirmek gibi bir amaç gütmesi gerekmez. Bir kanunun iyi ya da kötü olması, ahlaka ve adalete uygunluğu hukuk biliminin kapsamı dışındadır.⁹ Hukuk biliminin konusu, yetkileri sınırsız olan egemenlerin yönetilenler için belirlediği kuralların toplamından ibaret olan pozitif hukuktur. Hukuk, başka bir güce tâbî olmayan üst otoritenin (iktidar/bağımsız siyasal toplum/egemen toplum) kanun yapma gücünden ortaya çıkan irade bildirimidir. Hukuk kuralı (yasa), bir rasyonel varlığın, hakimiyeti altındaki diğer rasyonel varlığın davranışlarını düzenlemek için belirlediği davranış modeli, egemen gücün iradesinin yansıması olup; yönetimi bağlayıcı

⁵ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 48.

⁶ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 80-88.

⁷ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 38.

⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 263-268; Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 73-76.

⁹ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 146.

değildir. Toplumun çoğunluğu egemen güce uyma alışkanlığına sahip olmalıdır. Egemenlerin yetkileri anayasa gibi metinlerle sınırlandırılmaz, Anayasa hukuku geçerli bir hukuk dalı değildir.

Austin'in kuramı egemenlik, buyruk (emir) ve yaptırım şeklinde üç kavramla ele alınabilir. Yasa hâkim gücün yaptırımla desteklenmiş emridir. Emrin muhatabı olmak, ödev ve yükümlülük altında olmaktır. Bir kuralın gerçek anlamda yasa olabilmesi için cezai yaptırımla desteklenmesi, âmir iradenin, icabında bu cezayı uygulayabilecek güçte olması gerekir. Emrin diğer ifade biçimlerinden ayrıldığı nokta, emir verenin gereği yapılmadığında cezalandırma gücünün bulunmasıdır. Austin'e göre gereği yapılmadığında zarar ve ceza öngörülmemişse, ifade biçimi nasıl olursa olsun, o, emir değildir. Yaptırım uygulanma ihtimali, zorlama ve cebir gücü hukuka uymanın temel sebebidir.¹⁰ Devletler hukuku da kurallara riayet etmeyenlere yaptırım uygulanmadığı için¹¹ pozitif hukuk içerisinde değerlendirilemez.¹²

2. Sosyolojik (Realist) Hukukî Pozitivizm

Hukukun, salt toplumsal gerçekliğin yansıması olduğunu iddia eden sosyolojik hukukî pozitivizm¹³ kapsamında Comte ve Duguit'nin yaklaşımları dikkat çekmektedir.

Hukuki pozitivizmin önemli teorisyenlerinden Bentham'ın (ö. 1832) Comte'dan önce ve Austin'in (ö. 1859) de onunla aynı zaman diliminde yaşadığı düşünüldüğünde hukuki pozitivizmin ortaya çıkmasında değil de gelişmesinde Comte'un felsefi pozitivizminin etkisinden söz edilebilir.¹⁴

Comte'un görüşlerini benimseyip geliştiren Duguit (ö. 1928) "doğal haklar öğretisi" ile insanın toplumdan bağımsız bir varlık olduğu ve doğuştan hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarına sahip olduğu yaklaşımını savunan on sekizinci asır tabîî hukuk anlayı-

¹⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 270-290.

¹¹ Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 2.

¹² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 278-293. Kozak, *Hukuk Felsefesi*, s. 82.

¹³ Sururi Aktaş, "Pozitivist Hukuk Kavramı Üzerine Eleştirisel Bir Refleksiyon", *Atatürk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1-2 (2000), 272.

¹⁴ Weber, *Felsefe Tarihi*, 397.

şına karşı çıkmış, bilimsel gerçeklerin aksini ispatladığını, toplum ve devletten bağımsız bir takım haklardan bahsedilemeyeceğini, insan toplumla birlikte haklara sahip olduğunu, yalnız değil toplum içinde yaşayabilmesi sebebiyle hukukun temeline sosyal insan anlayışının¹⁵ yerleştirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Onun sosyolojik hukukî pozitivizmine (realist hukuk teorisi) göre bir adada Robinson gibi tek başına yaşayan kişinin hiçbir hakkı yoktur. Toplumdan soyutlanmış insan anlayışının metafizik değeri olsa da hukukî değeri bulunmamaktadır. Teorisinde egemenlik kavramına yer vermeyen ve bu kavramı reddeden Duguit kişi haklarının toplumdan ve devletten önce var olduğu yönündeki kabulün ya devlet egemenliğini ya da kişi özerkliğini ortadan kaldıracığını söylemektedir.¹⁶

Hak kavramını eleştiren Duguit hukukun temeline ödevi yerleştirmekte, “sosyal dayanışmanın” önemine dikkat çekmekte ve bunun kişilere ve devlete hukukî ödevler yüklediğini belirtmektedir. Ellerindeki mülkü sosyal bağlılığı korumak ve geliştirmek için kullanmanın kişiler için ödev olduğunu söyleyen Duguit’ye göre iyi ve kötünün, haklı ve haksızın ölçüsünü ortaya koyacak bir ilke bulmak imkânsız olduğu için bütün inançlar ve değerler hukuk dünyasından uzaklaştırılmalıdır.¹⁷

İnsanların ortak ihtiyaçları vardır ve bunlar iş bölümü ile sosyal birleşme süreci içerisinde aynı yeteneklerin birleştirilmesi ya da hizmet değişimleri ile ancak ortaklaşa karşılanabilir. İnsanların değeri, “sosyal dayanışma” içindeki fonksiyonlarına göre belirlenmelidir. Kişilerin karşılıklı ilişki içerisinde olmaları eylemlerini düzenleyen, yapacakları ve yapmayacakları şeyleri belirleyen sosyal norm ortaya çıkarır. Sosyal normların tek temeli sosyal olgudur. Devleti de bağlayan bu normlar (kurallar) devletin müdahalesi olmadan, toplumun benimsemesi ile ortaya çıkar, mevzuatta yer alması, hukukçuların oybirliğiyle karar almaları

¹⁵ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 145.

¹⁶ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 263-274.

¹⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 283-307.

ya da yöneticilerin iradeleriyle değil, mevzuata girmesinden çok önce toplum tarafından kabul edilmesi, toplum bireylerinin bilinç dünyalarında bağıllık oluşmasıyla varlık kazanır. Kanun koyucunun işi, toplum hayatında oluşan hukuk kurallarına uygun şekilde kanun normlarını belirlemektir.

Kararı önceden hukuk kuralı olarak oluştuğu için işi hukuk kuralını yorumlamaktan ibaret olan hâkimin hukuk oluşturmaktan söz edilemez. Hâkimin toplumsal tepkiye sebep olmayan, toplumun kabulüyle karşılaştığı kararları gerçek hukuk normları ile uyumlu kararlardır.

“Devletler hukuku” güçlü devletin, iradesini tâbî devletlere kabul ettirmesi değil, uluslararası bir bilinçtir. Devletler bazı ahlaki ve ekonomik kuralların bilincine sahip olur ve bunları gerekirse organize olarak ya da olmadan kuvvet kullanmak suretiyle korurlarsa, devletler hukukundan söz etmek mümkün olur.¹⁸

3. Normativist Hukukî Pozitivizm

Hukuku yine hukukun oluşturduğunu, hukuk kurallarının başka hukuk kurallarınca belirlenen kişi ya da kurumlar tarafından yine hukukun ortaya koyduğu usuller çerçevesinde belirlendiğini, bir normun başka bir normu ortaya çıkardığını savunan normativist (normcu/mevzuatçı¹⁹) pozitivizm (saf hukuk teorisi), hukuki pozitivizmin bir diğer görünümüdür.²⁰

Normativist Hukukî Pozitivizm denince akla gelen düşünür Kelsen'dir (ö. 1923). Ona göre hukukta esas olan normlar hiyerarşisidir. Hukukun amacına değil ne olduğuna odaklanan Kelsen'e göre hukuk kuralı ancak hiyerarşik bütünlük içerisinde uygulanabilir. Kelsen'in piramit metaforunda zirvede temel norm yer alır. Anayasa bütün normların dayanağı olup onun da özünde hukuk kuralı değil varsayımsal bir norm olan ve vazedicisi bulunmayan “temel norm” vardır.²¹ Her norm hiyerarşik yapılan-

¹⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 296-306.

¹⁹ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 73.

²⁰ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 314.

²¹ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 273-276.

maya uygun olarak kendisinin üstünde bulunan bir başka norm ile nasıl hareket edecekleri ve bu hareketlerle hangi sonuçların meydana gelmesi gerektiği tespit edilmiş olan kişi ya da kurumlar tarafından belirlenir, geçerliliğini bir üst normdan ve onu uygulayan iradenin uygulama yönündeki fiilinden alır. Yetkili bir organ tarafından çıkarılan bir norm daha sonra yine yetkili bir organın çıkaracağı başka bir normla yürürlükten kaldırılabilir. Bir normun geçerliliği herhangi bir olguda değil, başka bir normda aranmalıdır. Bir kuralın geçerliliği, bağlı olduğu hukuk düzeninin geçerliliği ile mümkündür. Meclisin çıkardığı kanunu, bir çetenin haraç toplama kararından ayıran husus, meclisin hiyerarşik yapı içerisinde kanun yapma yetkisini kullanıyor olması, bir norma dayanmasıdır. Kanunlar, kanun koyucu tarafından belirlenen genel normlardır. Normlar hiyerarşisinde en genel ve en soyut normdan en özel, en ferdi ve en somut norma doğru bir geçiş söz konusu olup; idari işlemler ve mahkeme kararları soyut hukuk normlarının somutlaştırılması ve ferdileştirilmesi anlamına gelmektedir. İçtihatlar, örf ve adetler ancak anayasaya dayanması ve yasa koyucunun tanınması ile hukukun kapsamında sayılır. *Austin*'in emperatif pozitivizmini eleştiren Kelsen hukuk kuralının, muhataba ihtiyaç duymayan hipotetik (şarta bağlı) hüküm olduğunu, bir kişinin iradesi anlamında emir olarak nitelendirilemeyeceğini, amirin ölmesi, meclislerde kararların görüş birliğiyle değil de çoğunluk oyuyla alınması, bazı kişilerin yeterince bilgi sahibi olmadan oylamaya katılmaları gibi sebeplerle emirlerin belirsizlik taşıdığını ifade etmektedir.²²

Kelsen bilimsel bir temele dayanmadığı gerekçesiyle, Roma hukukundan gelen kamu hukuku-özel hukuk ayrımına yer olmadığı, devletin kamu hukukunda olduğu gibi özel hukukta da tarafların üstünde bir konuma sahip olduğu kanaatindedir. DUALİZMİ reddederek hukuk-devlet özdeşliğini savunan Kelsen, devleti hukuk düzeninin kurumlarının oluşturduğunu, hukukun kendi oluşu-

²² Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 121-123.

munu düzenlediğini, devletle hukukun farklı olmadığını söyler.²³ Kelsen objektif hukuku normun kendisi, sübjektif hukuku normun uygulaması olarak ifade etmek suretiyle objektif hukuk-sübjektif hukuk düalizmini de ortadan kaldırdığını iddia etmektedir.²⁴

Normlar ve bu normlarla düzenlenen ilişkiler arasındaki mantıkî bağı inceleyen objektif bir sosyal bilim olan hukuk, değerlerden arındırılmalı, saflaştırılmalı,²⁵ hukuka yönelik her türlü sosyolojik, politik, ideolojik²⁶ ya da felsefi müdahale reddedilmelidir. Objektif ve normatif bir bilim olmakla birlikte tabiatta nedenselliğin, hukukta ise normatif ilişkinin esas olması, tabiat kanunlarının olanı, hukuk kurallarının ise olması gerekeni, insanların nasıl hareket etmeleri gerektiğini göstermesi sebebiyle tabiat kanunları ile hukuk kuralları birbirinden farklıdır. Ancak bir davranışın hukuka uygunluğunu denetleyen hukuk bilimi değil mahkemelerdir. İrasyonel, duygusal ve sübjektif menfaatlerin evrenselleştirilmesi yönünde bir iddia ve yanılğıdan ibaret olan adalet, ahlaki ya da siyasi içeriklidir. Bir ülkedeki vatandaşların çoğunun adalet idesi aynı olsa da objektif bir adalet idesinden söz edilemez. Adalet standardı olarak kullanılan normlar kişiden kişiye değişir. İstisnaları bulunmakla birlikte genel olarak hakkın temeli olan ödev kiminse sorumlu odur. Kelsen'e göre devletleri belli davranışlara zorlaması ve aksi durum için yaptırım öngörmesi sebebiyle devletler hukuku gerçek bir hukuk dalıdır.²⁷

4. Serahsî'nin Genel Hukuk Düşüncesi

Serahsî'nin hukuk düşüncesinin temelinde ilahî irade bulunmaktadır. Yüce Allah tekvinî iradesiyle tabiat kurallarını belirlediği gibi teşrîî iradesiyle de sosyal düzen kullarını belirlemiş ve bunları hem birinci teşrîî kaynak Kitâb hem de ikinci teşrîî kaynak sünnet ile insanlara ulaştırmıştır. Hukuk düzeninin kurulma-

²³ Hukuk, devletten önce değildir. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 276.

²⁴ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 312-324.

²⁵ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 80-82.

²⁶ Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 122.

²⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 309-324.

sı ve işletilmesinde insanlar için başlangıç noktası bu iki kaynak ve bu kaynaklara bağlı olarak icmâ ile kıyastır.

Kitâb ve sünnetin yanı sıra hukukun diğer iki aslî kaynağı icmâ ve kıyastır. Nitekim Serahsî, hukukun kaynağına ilişkin delilleri ilim gerektiren deliller²⁸ ve zan gerektiren deliller şeklinde ikiye ayırmış; Kitâb, mütevatir sünnet, Hz. Peygamberden bizzat işitilen bilgi ve icmâyî ilim gerektiren deliller, ahad haberleri zan gerektiren deliller olarak ifade etmiştir.²⁹

Sahabe söz ve uygulamaları Serahsî'nin hukuk düşüncesinde sünnet kapsamında yer alır. Öncekilerin şeriatları (şeru men kablenâ) Kitâb ve sünnet kapsamında mütalaa edilen bir delildir. İstihsan, Serahsî'nin hukuk düşüncesinde genel hukuk kurallarının katılığına giderme, normun formal yapısının ürettiği sorunları ortadan kaldırma ve hakkaniyeti tesis etme bakımından önemli bir role sahiptir, öncelikli bir yöntemdir. Serahsî'nin hukuk düşüncesinde hukuk normunun formundan ziyade o normun uygulandığı somut olayın ön planda tutulduğu görülmektedir.³⁰

Maslahat, Kitâb ve sünnetin bütünü/ruhu/özü ekseninde en geniş (akıl+nass) kombinasyonu denebilecek nitelikte bir delil olarak Serahsî'nin hukuk düşüncesinde, farklı bağlamlarla da olsa, yer almaktadır. Maslahatın yanındaki aklın, İslam hukuk düşüncesinde, kaynak olarak aklın en serbest hali olduğu söylenebilir. Fakat bu da mutlak serbesti değil, mukayyet serbestidir. Maslahat delili bir yönüyle Kitâb ve sünnete dahil edilirken, bir yönüyle de nasslara tâbî aklın kaynaklığında anlamını bulmaktadır. Maslahat bağlamında amaçsal yorumların öne çıktığı görülmektedir. Bu noktada Serahsî'nin nassa riayetinin, maksada riayetten evlâ³¹ olduğunu vurgulaması, onun yaklaşımını ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir.

Bu aşamada Serahsî'nin *akıl* hususundaki yaklaşımını ele al-

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/112, 279.

²⁹ Halit Çalı, "Serahsî'de İlm-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/2, (2011), 123.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/371.

³¹ "ولا شك أن مراعاة النص أولى من مراعاة المقصود" bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/221.

mak önem arz etmektedir.³² Serahsî'ye göre insanı ayıran temel özellik olan³³ akıl, meşîetin (dileme, isteme) akıl edemeyen varlıklara izafe edilememesi³⁴ itibariyle insan iradesini anlamlı hale getiren aslî unsurdur. Akıl hakikati gösteren, doğruluğa yönlendirip kişiyi yalan ve yanlıştan uzaklaştıran³⁵ nurdur.³⁶ Akıl, zararlıdan kaçarak faydalıyı seçmektir.³⁷

Akıllı kişinin sözü imkânlar ölçüsünde sıhhte ve konuşan kişi için faydalı olana yorumlanır.³⁸ Çünkü akıl, kişiyi boş ve anlamsız sözlerle değil doğru ve faydalı konuşmaya sevk eder.³⁹ Eğer böyle bir yorumlama yapılamıyorsa söze itibar edilmez, bu söz üzerine hüküm kurulmaz.⁴⁰

Akıl, Kitâb ve sünnete tâbî bir delildir.⁴¹ Serahsî, hakikatine vakıf olunamayan hususlarda re'y-i gâliple karar verileceğini bunun ibadetler alanında teharri, muamelat alanında tevahhî olarak isimlendirildiğini belirtmekte, konuyla ilgili farklı görüşleri değerlendirerek bazı âlimlerin, reyin zan olması sebebiyle, hükümdeki şekkin ortadan kalkmayacağı, şek ile amelin caiz olmadığı, bundan dolayı teharriye dayalı olarak amel edilemeyeceği kanaatinde olduklarını ifade etmektedir. Bu yaklaşıma cevap veren Serahsî teharrinin zan⁴² ve şekten farklı olduğunu, şekte doğ-

³² Ayrıntı için bkz. Ayhan Ak, "Serahsî'nin Hukuk Düşüncesinde Akıl", *Akıl Kitabı*, İstanbul: Ravza, 2020, 65-84.

³³ Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 26: 69.

³⁴ "أَنَّ الْمَشِيَّةَ لَا تُدَكَّرُ مُضَافَةً إِلَى غَيْرِ الْعُقْلَاءِ" Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 202.

³⁵ "كَذَلِكَ دِينُهُ وَعَقْلُهُ يَحْمِلُهُ عَلَى الصِّدْقِ وَيَمْنَعُهُ عَنِ الْكُذْبِ" Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 140. Ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238.

³⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 1: 346; Abdulwahid Hamid, *Islam the natural way* (London: Mels, 1989), 28.

³⁷ "وَعَقْلُهُ فِيمَا يَنْفَعُهُ لَا فِيمَا يَضُرُّهُ" Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 122.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 142.

³⁹ "أَنَّ مُطْلَقَ كَلَامِ الْعَاقِلِ مُحْمُولٌ عَلَى الصِّحَّةِ مَا لَمْ يَكُنْ لِكُلِّ عَقْلٍ وَدِينُهُ يَدْعُو بِهِ إِلَى التَّكَلُّمِ بِمَا هُوَ صَحِيحٌ لَا بِمَا هُوَ لَوْ" Serahsî, *el-Mebsût*, 17: 197.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 69.

⁴¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 124. Ayrıca bkz. Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 5.

⁴² Salih Muhammed Ali, *el-Cehl ve eseruhû fi'l-ibâdât ve'l-hudûd* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 61.

ruluk ve yanlışlık olasılığının eşit, zanda ise delil bulunmaksızın tercih edilebilirliğin söz konusu olduğunu, teharîde rey-i galiple hüküm verildiğini, bunun da hakikat için değilse de konuya ilişkin belli düzeyde bilgi için delil teşkil ettiğini söylemekte; teharî ve tevahhînin Kitâb ve sünnetin yanı sıra akıl deliline dayandığını, teharîde görüldüğü gibi içtihadî şer'î hükümlerle amelin caiz olduğunu belirtmektedir.

Aklın şer'î meselelerde delil oluşunu “şahit” kelimesiyle ifade eden Serahsî, emri “emredilenin talep edilmesi” şeklinde tanımladıktan sonra bu konuda Kitâb ve sünnetin yanı sıra aklın da şahit olduğunu belirtmekte, akli delil olarak sunmaktadır.⁴³ Benzer ifade biçimi vacipler bağlamında da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Serahsî'ye göre akıl şahittir ki vacibe götüren şey de vaciptir. Kişinin ailesinin nafakasını temin etmesi vacip olduğu gibi bunun için çalışıp kazanması da vaciptir.⁴⁴ Burada müellifin, çalışma vecibesini şahit olarak nitelendirdiği akıl deliline dayanıldığı müşahede edilmektedir.

Akl, delil olarak İslam hukuk sistematüğinde işlevseldir. Ancak bu bağımsız bir işlevsellik değildir. Başka bir ifadeyle akıl müsbet değil muzhirdir; naslardan bağımsız olarak hüküm inşa etmez, nassların derunundaki manaları izhar eder, ortaya çıkarır.⁴⁵ Bundan dolayı Serahsî, aklın tek başına mûcib olmadığını, hükmün kaynağı olamayacağını, mücerret aklın yeni bir hüküm getiremeyeceğini ve var olan bir hükmü ortadan kaldırmayacağını, hükmün kaynağı olan Yüce Allah'ın dilediğini yapacağını, istediği hükmü vereceğini ifade etmektedir.⁴⁶

Serahsî aklın dindeki konumunu ve deliller arasındaki yerini kandil metaforuyla açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre bir şahsa “Bu kandili al, yolu aydınlatırsa yürü” denildiğinde yürüme fiilini gerektiren ne yoldur ne de kandil, emrin bizati-

⁴³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 18.

⁴⁴ Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 10: 185-186; 30: 251.

⁴⁵ Abdülkerim Zeydan, *Nazarât fi'ş-şer'iatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 286.

⁴⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 60, 169.

hi kendisidir. Bu tasvirde emir nasslar, eldeki kandil ise akıldır.⁴⁷ Kandil, emir doğrultusunda işlevseldir. Bunun gibi İslam hukuk sisteminde de akıl nasslarda açık veya örtülü biçimde bulunan manaları ortaya çıkarıp uygulamada işlevseldir, müstakil hüküm kaynağı değildir.

İslam hukukunun tabiatı gereği aklî çıkarımlar naklî hükümlere tâbî olmak durumundadır. Bu durumu Serahsî'nin emir-nasih ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu tahlillerinde görmekteyiz. Nitekim bazı düşünürler aklî istidlalle emredilenin iyi (hasen), nehyedilenin kötü olduğunu bu sebeple emredilen bir fiilin neshedilerek hükmünün değiştirilmesinin mümkün olmayacağını, aksi halde bir şeyin hem iyi hem de kötü olması gibi çelişkili bir durumun ortaya çıkacağını (bedâ) ifade etmektedirler. Bu yaklaşıma nakille⁴⁸ cevap veren Serahsî, Yahudilere yönelik bazı haramların neshedildiğini, nassların bunu açıkça gösterdiğini belirtmekte ve böyle bir durumda bedâdan söz edilemeyeceğini belirtmekte,⁴⁹ aklî delile naklî delille karşılık vermektedir. Faizle alışveriş arasında fark bulunmadığı yönündeki aklî çıkarım da nakle⁵⁰ muhalefeti sebebiyle anlamsızdır.⁵¹

Serahsî akıl delilinin icmâ deliliyle ilişkisine dair değerlendirmeler yapmakta ve ümmetin akıl edilebilen mana üzerindeki icmâsının kesin bilgi oluşturduğunu ifade etmektedir.⁵² Onun yargılama faaliyetine ilişkin bir değerlendirmesinde de icmâ-akıl irtibatı bağlamında veriler elde etmek mümkündür. Nitekim Serahsî hak üzere yapılan yargılama faaliyetinin özünün adaleti ortaya çıkarmak olduğunu, yerlerin ve göklerin adaleti tesis ve zulmü ortadan kaldırma esası üzere ayakta durduğunu, bunun her akıl sahibinin ulaştığı aklî bir sonuç olduğunu ifade et-

⁴⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 102.

⁴⁸ Adnan Koşum, "Akıl (Re'y) - Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhi Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 87.

⁴⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 55.

⁵⁰ Bakara 2/275.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 108.

⁵² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 295.

mektedir.⁵³ Müellifin, “yargılamanın esasının adaleti tesis etmek olduğu” yönündeki yargıyı her akıl sahibinin ulaştığı bir sonuç olarak nitelendirmesi, esasında bunu insanlığın icmâsı olarak ortaya koymasıdır. Bu durumda akılla icmâ arasında dolaylı bir irtibat ortaya çıkmaktadır.

Serahsî aklın kıyas deliliyle irtibatını ta'lil kavramı ile kurmakta ve bu doğrultuda değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre manası akılla izah edilebilir ise nassın ta'lili söz konusu olur, o nass için belirlenen illet ile kıyas yoluna gidilebilir. Ancak abdestle ya da mestler üzerine mesh⁵⁴ ile hades halinin giderilmesi örneklerinde olduğu gibi manası akılla izah edilebilir olmayan hükümlerde ta'lilden bahsedilemez ve bu hükümler kıyas için asıl teşkil etmez.

Aklın hukuk düzlemindeki temel fonksiyonu Allah'ın hitabını anlamak suretiyle kişiyi mükellef hale getirmektir. Nitekim Yüce Allah yarattıktan sonra hitabına uygun hale gelmesi için insana akıl ikram etmiştir. Edâ ehliyeti Allah'ın hitabını anlama ve amel kudreti üzerine dayanır. Amel kudreti bedensel gelişme, hitabı anlama kudreti ise akılla ortaya çıkar.⁵⁵ Böylece kişi mükellef hale gelir.

Aklın ve anlama yetisinin sorumluluğun ön şartı olması, dinin bütün hükümlerinin akılla açıklanabilir olduğunu göstermez. Bu, kişinin genel olarak kendisine yüklenen sorumluluğu anlayabilecek durumda olmasıdır. İslam hukuku sırf aklî beşerî bir hukuk sistemi değil, beşer iradesine yer vermekle birlikte kaynağı itibariyle ilahi bir hukuk sistemidir. Manası akılla izah edilebilir hükümler bulunduğu gibi akılla izah edilemeyecek hükümler de vardır ki bu, İslam hukukunun ilahi iradeye dayalı bir sistem olmasının tabîî sonucudur.

Serahsî manası akılla izah edilebilen hükümler bağlamında farklı yaklaşımları ortaya koyarak değerlendirmeler yapmaktadır. Bu kapsamda tavafi olması gerekenin aksi yönde yapan kişinin durumunu değerlendiren Serahsî, Hanefî ve Şâfiîlerin yaklaşımla-

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 60.

⁵⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 155, 179, 247.

⁵⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 170, 334, 340. Ayrıca bkz. Ahmed Abdürrahim Dehlevî, *İkdü'l-ciyd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, ts.), 13.

rını vermekte, Hanefilere göre tavafını ters yönde yapıp iade etmeden ülkesine giden kişiye dem gerektiğini, böylece tavafın tamam olacağını; Şâfiî'ye göre ise ters yönde yapılan tavaflarla sorumluluğun yerine getirilmiş olmayacağını belirtmektedir. Bu ihtilafta Hanefilerin yaklaşımlarını ortaya koyan Serahsî, tavafın manasının akılla izah edilebilir olduğunu ifade etmekte, “Kâbe'nin mekanını tazim” olarak nitelendirdiği bu mananın aksi yönde dönerek yapılan tavafla da ortaya çıkacağını söylemektedir.⁵⁶

Serahsî akılla izah edilebilen manalar bakımından suça iştirak halini ve bu durumda ödenecek diyeti ele almakta, on kişinin iştirakiyle gerçekleştirilen öldürme suçunda diyetin ona bölünmesi suretiyle her iştirakçiye onda bir diyete hükmedilmesinin makul olmadığını belirtmektedir. Nitekim öldürme suçunu bir kişi işlediğinde diyetin parçalanması mümkün olmadığı gibi on kişi işlediğinde de mümkün olmaz.⁵⁷

İlahî hukuk olması itibarıyla bazı hükümler akılla izah edilebilir değildir, aklen değil nasslara dayalı olarak şer'an sabit olur. Nitekim herhangi bir hükmün, manası akılla izah edilemeyen bir nassla ispat edilmesi caizdir.⁵⁸

Serahsî'nin manası akılla izah edilemeyen hükümler bağlamında verdiği birçok örnekten biri kurban ibadetinin rüknü olan kan akıtmadır. Müellifin belirttiğine göre kurban ibadetine kan akıtma rüknü mana bakımından akılla izah edilebilir değildir, kan akıtma hükmü akılla değil nassla sabittir. Bunun yanı sıra tutulamayan oruçlar için verilen fidye, asıl ibadet olan orucun yerine geçen (halef) bir ibadet olup manası akılla izah edilemeyen hükümlerdendir. Bu, oruç tutmaya güç yetiremeyenler için akıl yoluyla değil nassla sabit kılınmış bir hükümdür. Aynı şekilde umre yasaklarının Safâ ile Merve arasında yapılan sa'ydan sonra ortadan kalkması, manası akılla izah edilebilir değil, nassla sabit bir hükümdür.⁵⁹

⁵⁶ “لَاَنَّ الْمَعْنَى فِيهِ مَعْقُولٌ وَهُوَ تَعْظِيمُ الْبَيْتَةِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 44.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 129.

⁵⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 178, 284.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2:157; 3: 100, 124; 4: 52.

Kurban günleri geçtikten sonra kurban ibadeti eda edilemeyeceği gibi günü geçince cemrelere taş atma ibadeti de yapılmaz. Çünkü cemrelerin taşlanması suretiyle edâ edilen ibadet, manası akılla izah edilebilir türden değildir. Bunu Hz. Peygamber ne zaman ve nasıl yapmışsa öyle edâ etmek esastır.⁶⁰ Bunun gibi, hac ve umrenin sonunda yasakların sona ermesi için gereken tıraş olma fiilindeki ibadet (kurbet) manası da akılla izah edilebilir olmayıp, bunun ibadet vasfı Hz. Peygamber'in uygulamasından öğrenilmektedir. Serahsî'ye göre akılla izah edilebilir olmayan bir diğer durum hükmün sabit olması için gerekli olan şahit sayısıdır. Ona göre ispat için yeterli görülen şahit sayısı akılla izah edilebilirlik alanı dışındadır.⁶¹

Manası izah edilebilen ve edilemeyen hüküm ayrımında ortaya konacak tavır, önemli bir tahlil alanını oluşturmaktadır. Buna göre manası akılla izah edilemeyen hükümlerde nassın ortaya koyduğu uygulamanın aynına tâbî olmak gerekir.⁶² Hükmün manasının anlaşılması bağlayıcılığı artırmadığı gibi anlaşılmaması da azaltmaz. Çünkü bir hükmü bağlayıcı hale getiren mükellefin onu anlaması değil, ilahi iradenin hitabıdır.

Aklın hukuk düzleminde anlama işlevinin bir ileriki basamağı hükmün vermedir. Bunu rey ve içtihatla aklî hüküm ortaya koymak şeklinde ifade etmek mümkündür. Nitekim Serahsî rey ve içtihadın, manası akılla izah edilebilir nasslarda caiz olduğunu, buna mukabil manası akılla izah edilemeyen nasslarda caiz olmadığını ifade etmektedir.⁶³ “Davacının mükellefiyeti beyyine, davalının mükellefiyeti ise yemindir”⁶⁴ şeklindeki hadisın aklî ve şer’î hükümler ihtiva ettiğini söyleyen Serahsî'ye göre hadis aklî olarak “soyut iddia ile hak sahibi olunamayacağına” delalet etmektedir. Bunu açıklayan müellif soyut iddianın doğru ve yanlış olabileceğini, iki ihtimalin de % 50 olduğunu, böyle bir durumda hak sa-

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 65.

⁶¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 332.

⁶² “إِنْ فِيمَا لَا يُغْفَلُ الْمَعْنَى فِيهِ إِنَّمَا يَحْطَلُ الْإِمْتِنَانُ بَيْنَ الْمُتَمَوِّصِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 66.

⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 142.

⁶⁴ Tirmizî, *Ahkâm*, 12.

hibi olunamayacağını belirtmekte, yeminin davalıya ait olmasını da aklî bir hüküm olarak nitelendirmekte, olayı asıl durum olan “davalının berâet-i zimmeti ile” izah etmektedir.⁶⁵

Aklî deliliyle ilgili değerlendirmelerden sonra hukuk-toplum ilişkisi bağlamında *örf delilini* ele almak önem arz etmektedir. Örf delili, Serahsî'nin hukuk düşüncesinde, toplumun hukuka kaynaklığı bakımından önemli bir göstergedir. Birçok meselede hukuksal çözümlerin örf odağında gerçekleştiği görülmektedir. Serahsî'nin hukuk düşüncesinde hem hukuka kaynaklık eden nassların hem de somut olayda söylenen sözlerin örfî tahlili özel önem arz etmektedir. Nitekim Serahsî hukuki değerlendirmelerinde defalarca örfe atıf yapmış, toplumdaki yerleşik manayı ön planda tutmuş, örfî mana karşısında lafzın hakikî manasının terk edileceğini belirtmiştir.⁶⁶ Serahsî, genel kurala (kıyas) aykırı yaygın örfün hukukta esas alınacağını, istihsanen örf'e itibar edileceğini belirtmek suretiyle⁶⁷ hukuk-toplum ilişkisindeki yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶⁸

“Lukatayı (buluntu mal) terk etmek, almaktan evladır” şeklindeki prensibi değerlendiren Serahsî, sosyolojik tahlille, yaşadığı dönemde şartların değiştiğini; Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir dönemlerinde kadınlar namaza katılırlarken, Hz. Ömer döneminde bunun yasaklandığını, sonraki devirlerde şer ve hıyanetin yaygınlaştığını ifade etmekte ve buluntu malı alıp sahibini aramanın malın zayı olmasından evlâ olduğu yönündeki görüşünü bu şekilde *sosyolojik değişim gerekçesiyle* izah etmektedir.⁶⁹

Anadilde ibadet konusunda Serahsî Ebu Hanife'nin yaklaşımını temellendirirken, bir yandan da toplumda yaygınlaşan yaklaşım

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 17: 29.

⁶⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 1: 190; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 123. Ayrıca bkz. Osman Güman, “Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri I”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/23 (2011), 57.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/133; 20/75.

⁶⁸ Muhammed Feeruh Oruç, Mehmet Dirik, “Hanefilerde Örf Maslahat İstihsan İlişkisi”, *PAUİFD*, 7/2 (2020), 1110.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 8, 19.

ve şartları göz önünde bulundurmuş, mezhep görüşünü *toplumsal gerçeklikle uyumlu* bir şekilde ortaya koymuştur.⁷⁰

Ceza verilip verilmeyeceğinden emin olunamayan şeyden uzak durmayı ifade eden *ihtiyat*, Serahsî'nin hukuk düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.⁷¹ Birçok meselede ıstibah (belirsizlik) göz önünde bulundurulmuş, ekser-i mâ kîle ile hareket edilmiş, ihtiyat esas alınmıştır.⁷² Bu, belirsizlik üzerine hüküm inşa etmek değil, o belirsizliği en yakın ve mümkün belirgin alana dahil etmek ve belirsiz alana belirgin alanın hükmünü vermektir.

Benzer yaklaşımın azimet-ruhsat ayrımında da söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim Serahsî, azimete göre amel etmenin ruhsata göre amel etmekten evlâ olduğunu, dolayısıyla seferi kişinin oruç tutmasının efdal olacağını ifade etmektedir.⁷³

Serahsî'ye göre hukuk düzleminde kişinin temel *ödevi/mükellefiyeti* kulluktur, Allah'a kul olmaktır. Bunun temel yolu da ibarettir. Bundan dolayı temel/zorunlu ihtiyaçları karşılayacak kadar çalışıp kazanmak (kesb) farzken, bundan fazlası bakımından "bir hırka, bir lokma" yaklaşımı esastır.⁷⁴ Bu her ne kadar çalışmayı engelleyen bir yaklaşım olmasa da kuvvetle teşvik eden bir yaklaşım da değildir. Çünkü ona göre fakirlik zenginlikten üstündür. Kişi zenginliğinden dolayı hesaba çekilir ancak fakirliğinden dolayı hesaba çekilmez. Hesabı olmayan, diğerinden üstündür.⁷⁵

Serahsî'ye göre "vâcibin aslı, cebrin varlığı ve kulun ihtiyârının bulunmamasıdır."⁷⁶ Bu yaklaşımıyla Serahsî vacibin cebir olmadan düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır.

⁷⁰ Okur, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 211.

⁷¹ Serahsî, *Usûl*, 2:21.

⁷² Ali İhsan Pala, *Serahsî'nin İhtiyat Anlayışı*, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, Ankara: DİB Yayınları, 2013, 366.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 166.

⁷⁴ Kahraman, "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/2, (2011), 39.

⁷⁵ Ebubekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu'l-kesb*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye 1997, 106-107.

⁷⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî (483/1090), *el-Muharrer fî usûli'l-fikh*, thrç. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyza, Beyrût: Dârul-Kitâbi'l-İlmiyye, 1417/1996, 73.

Serahsî'ye (483/1090) göre metodik problemlerin çoğunluğunun temelinde emir ve nehiy konuları vardır. Bu konular açığa kavuşturulursa, problemler çözümlenir, helal ve haram ortaya çıkar.⁷⁷ Bu yaklaşımından dolayı Serahsî, kaleme aldığı önemli usûl eserine emir ve nehiy konularıyla başlamıştır.

Serahsî İslam devleti içerisindeki gayrimüslim vatandaşların baskı ile Müslümanlaştırılmasına karşı çıkmakta, bunun hukuken kabul edilebilir olmadığını ifade etmek suretiyle *din vicdan hürriyeti* hususundaki yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷⁸ Nitekim Serahsî'nin zimmeti (hukukî kişiliği), Âdemiyyet ile izah etmesi, hakların insan olma değeri üzerine bina edildiği yönündeki yaklaşımın literatürdeki açık görünümlerindendir.⁷⁹

Büyük eseri el-Mebsût'u zindanda imla ettiren Serahsî'nin,⁸⁰ *devlet başkanına* yönelik tavsiyeleri sebebiyle (bir rivayete göre) yıllarca hapsedilmiş olması,⁸¹ mutlak iradeci bir hukukî pozitivizm yaklaşımını esas almadığını göstermektedir. Şayet iradeci-analistik pozitivizmin savunduğu bir yaklaşımda olsaydı, devlet başkanını hak ve hukukun kaynağı olarak görür, devlet başkanına adaleti hatırlatmaz,⁸² onun iradesine aykırı bir değerlendirme ile yıllarca hapiste kalmazdı.

Serahsî'nin Şerhu's-siyerî'l-kebîr'i uluslararası hukuk ve bu kapsamda savaş hukuku bakımından dünya hukuk tarihi içerisinde öncü bir çalışma niteliğindedir.⁸³ Serahsî diğer devletlerle ilişki kurulduğunda söz konusunu devlet veya toplumun İslam'a davet edileceğini, davete icabet etmemeleri durumunda kendile-

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 11.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 25: 28-42. Ayrıca bkz. Mustafa Kelebek, "İslam Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı", *Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı* 2 (2010), 169.

⁷⁹ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 333.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 124.

⁸¹ Osman Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/2, (2011), 8.

⁸² Abdullah Kahraman, "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/2, (2011), 27.

⁸³ Murteza Bedir, "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme" *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 24.

riyle *savaşılacağını ifade etmektedir*. Serahsî bunu, emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker/iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama prensibi ile izah etmekte; bu prensibin, ümmetin en temel vasfını ifade ettiğini, Hz. Muhammed (sas) ümmetinin bu özellik sebebiyle “en hayırlı ümmet”⁸⁴ olarak nitelendirildiğini, iyiliğin başının Allah’a iman olduğunu, her müminin Allah’a imanı emretmesi ve buna davet etmesi gerektiğini; asıl kötülüğün şirk ve inkâr olduğunu, her Müslümanın gücü oranında bunu engellemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁵

5. Karşılaştırma

Hukukî pozitivizmin özünde, tabii hukuk yaklaşımında savunulan var olanın üstünde ve ötesinde daha adil, daha iyi, daha ideal hukuk kurallarının bulunduğu yaklaşımına tepki olarak hukuku sabitleme ve belirginleştirme yaklaşımı bulunmaktadır. Bu da üç farklı görünümü beraberinde getirmiştir: iradeci (analitik), realist (sosyolojik) ve normativist hukuki pozitivizm. Birinci yaklaşıma göre hukuk devleti yönetenlerin iradesinden ibarettir. İkinci yaklaşıma göre hukuku belirleyen toplumdur, hukukçunun işi toplumda yerleşik olan kuralları yazıya geçirmek ve uygulamaktan ibarettir. Üçüncü yaklaşıma göre hukuk, hiyerarşik norm sistemidir. Her hukuk normu, kendisini oluşturan başka bir norma dayanır ve en tepede oluşumu izah edilemeyen *temel norm* (*basic norm*) bulunmaktadır.

Serahsî'nin hukuk düşüncesi/Hanefi Hukuk düşüncesi/İslam hukuk düşüncesi, bu ayırmda, temelde ilahi iradeye dayanması sebebiyle, tabii hukuk düşüncesi içerisinde değerlendirilmektedir. Bu da hukuki pozitivizme göre daima büyük belirsizlikleri içeren hukuk ve adalet anlayışı demektir.

Serahsî'nin hukuk düşüncesi, ilahi iradeye dayanması itibarıyla tabii hukuk anlayışı içerisinde görülebilir. Bu yönüyle haklı ve isabetli bir değerlendirmedir. Ancak genel olarak İslam huku-

⁸⁴ Âli İmran 3/110.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10:3.

kunun yapısına bakıldığında birçok pozitleme/sabitlenme aşamasının var olduğu görülür ve her pozitleme bir yönüyle pozitivist hukuk anlayışında savunulan, hukukun sabitlenmesi ve belirginleştirilmesi yaklaşımını düşündürmektedir.

Birinci belirginleştirme doğrudan Kitâb'ın varlığı, nüzûlüdür. İkinci belirginleştirme sünnetin varlığı ve tedvinidir. Üçüncü belirginleştirme/pozitleme her asırdan geriye bakılarak icmâların tespiti.

Dördüncü belirginleştirme/pozitleme mezheplerin usûli ve hukukî iç bütünlüklerinin oluşumudur. Devlet düzeyinde sabitlemeler de mezhep odağında anlam bulmuş, devletler belli mezhep ya da mezhepler üzerine hukuku sabitlemişlerdir.

Devlet başkanının belli alanlarda yetki alanlarının nispeten genişliği iradeci (analitik) hukuki pozitivistizmin yaklaşımlarını akla getirir de Serahşî'de, Hanefi düşüncesinde ve genel olarak İslam hukuk düşüncesinde, hukuku bütünüyle yöneticinin iradesine sabitleme, hukukla yöneten iradesini eşitleme yönünde bir yaklaşım bulunmamaktadır. Idareci hukukun kendisi için tanıdığı sınırlar içerisinde yetkilerini kullanacaktır. Örfî-şer'î hukuk ayrımı da anlamını bu noktada bulur.

Beşinci sabitleme ve belirginleştirme olarak mezhep içerisinde bazı kitapların adeta kanun metni gibi görülüp, uygulamanın o kitaplar üzerinden yürütülmesi ifade edilebilir.

Kanun fikrine dayalı hukuk sistemlerinin öne çıktığı son asırlarda İslam hukuk düşüncesinin akışı bakımından belirginleştirme/sabitlenme krizi ya da sorunları yaşandığı söylenebilir.

Altıncı sabitleme olarak anayasacılık hareketleriyle birlikte hiyerarşik yapı içerisinde hukukun yapılandırılması ifade edilebilir. Bu aşamanın temel görünümü normativist pozitivistizmin görüşlerinin pratiği niteliğinde olmakla birlikte saf normativizm değil, analitik normativizm ya da sosyolojik normativizm şeklindedir.

Karşılaştırmalı yaklaşımla bakıldığında Serahşî bağlamında ele alınan Hanefi hukuk düşüncesi ile hukuki pozitivistizm arasında birçok farklılık müşahade edilmektedir.

5.1. Hukukun Sabitlenmesi

Hukukun sabitlenmesi ya da hukukta sabiteler oluşturulması bakımından Serahsî'nin hukuk düşüncesine bakıldığında karşımıza icmâ kavramı çıkmaktadır. İcmânın temel işlevi sabitlemedir. Ümmetin icmâ ettiği hususlar sabitlenmiş, yoruma kapatılmıştır. İcmânın sabitleyici rolü usulden fûrua hukukun bütün alanlarında işlevseldir.⁸⁶ Hukuki pozitivizmde hukukun kaynağı bakımından bir sabitleme söz konusu iken yöntem ve hukuk dallarına ilişkin sabitleme yoktur. Buna karşılık İslam hukukunda hem kaynaklara hem hukukun anlaşılma yöntemlerine hem de uygulamaya ilişkin sabitlemeler mevcuttur.

Sabitleme yaklaşımına dair bu genel değerlendirmeden sonra hukuki pozitivizmde görülen devlet, toplum ve norm eksenli sabitlemeleri ayrı ayrı Serahsî özelinde Hanefî hukuk düşüncesiyle karşılaştırmaları olarak ele alalım.

1. Devlet Eksenli Sabitleme

Hukuki pozitivizmde hukukun kökeni bakımından ortaya konan sabitleme hukukî istikrarın değil istikrarsızlığın kaynağı niteliğindedir. Özellikle analitik hukuki pozitivizmde bunu açıkça görmek mümkündür. Hukukun, yöneticinin iradesi olarak tanımlanması ve sabitlenmesi süreli bir istikrar ihtimalini barındırır da uzun vadede hukukî istikrarı imkânsız hale getirmektedir. Çünkü hukuk yöneticinin iradesi üzerine sabitlenmek suretiyle anlık muhtemel istikrar için genel hukukî istikrar feda edilmektedir. Bu yaklaşım iyi bir yöneticinin mevcudiyetinde iyi sonuçlar verebilir. Ancak zayıf, dirayetsiz, ferasetsiz yöneticilerin bulunduğu zaman dilimlerinde hukukun nasıl bir yapıya dönüşeceği, hukuk diye neyin uygulanacağı belirsizdir. Böyle bir durumun nihai nitelenmesi hukuksuzluk ve keyfiliktir.

Serahsî'nin hukuk düşüncesi açısından devlet başkanının iradesi analiz edildiğinde, karşımıza öncelikli olarak ülûlemre (meşru yöneticiye) itaat konusu çıkar. İslam yöneticiye itaati Müslüman

⁸⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1:295.

bireyler için zorunluluk olarak tanımlamıştır.⁸⁷ Ancak itaatin şartı yöneticinin adaletten ayrılmaması ve meşruiyetini kaybetmemesidir. Eğer adaletten ayrılmışsa, böyle bir idareciye itaat etmemek ve kendisine hakkı hatırlatmak esastır.

İslam'a göre yönetimde sınırlı iktidar ilkesi esas olup devlet başkanı İslam'ın kurallarına riayet etmekle sorumludur, İslam'a aykırı kurallar koyamaz.⁸⁸ İslami perspektifle devlet başkanının, hukukun mutlak kaynağı olarak görülmesi mümkün değildir. Başkan, kendisi için tanımlanan menduplar, mekruhlar ve mubahlar alanında inisiyatifini kullanır, kendisi ya da yetki verdiği kurullar aracılığıyla kurallar koyabilir. Ancak idarecinin olağan şartlarda haramlar ve farzlar alanına müdahalesi söz konusu olmaz. Yönetici bir haramın yapılmasını emredemeyeceği gibi aynı nitelikteki bir farzın terk edilmesini de emredemez, bu yönde hukukî düzenlemeler yapamaz. Bu bağlamda netice itibarıyla analitik hukuki pozitivismde hukukun devlet başkanı ile anlamını bulmasına ve başkanın sınırsız yetkiye sahip olmasına karşılık, İslam hukukunda sınırlı yetkinin söz konusu olduğu, adalete uygun davrandığı sürece halkın, başkanın karar ve düzenlemelerine bağlı kalma mükellefiyetlerinin bulunduğu söylenebilir.⁸⁹

2. Toplum Eksenli Sabitleme

Sabitlenme bakımından yapılan değerlendirmede realist hukuki pozitivismde bakıldığında toplum vurgusunun ön planda olduğu görülmektedir. Bu yaklaşıma göre hukukun kaynağı toplumdur ve hukuk yaşanan dönemde toplumda mevcut olan kurallardan ibarettir.⁹⁰ Böyle bir sabitleme hukukun kaynağı olarak yöneticinin iradesini kabul eden analitik pozitivismde göre tercihe şayan görülebilse de hukuku mazi ve atiden kopararak sadece mevcut toplumun iradesine bağlı kılması, yöneticiyi işlevsiz, iradesiz, ini-

⁸⁷ Nisâ 4/59.

⁸⁸ Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukuk Sisteminin Şer'iliği Meselesi ve Kanunnamelelerin Şer'î Tahlili", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 175.

⁸⁹ Mecelle-i Ahkâmı Adliye Md. 14.

⁹⁰ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 299-302.

siyatifsiz bir pozisyonda konumlandırması ve toplumun o anki durumunu ideal hal olarak kabul etmesi itibariyle büyük sorunlar ihtiva etmektedir.

Maddi geçerlilik anlayışının⁹¹ esas alındığı bu yaklaşımda hukukun bütünüyle topluma endekslenmesi, toplumda o sırada görülen ve uygulanan kuralların ideal olduğu kabulünü beraberinde getirmektedir. Nitekim bu yaklaşımdan dolayı toplumun kabul ettiği mahkeme kararları gerçek kararlar olarak nitelendirilmektedir.⁹²

İslam'a göre Yüce Allah hakiki Şâri'dir,⁹³ sosyal düzen kurallarını belirleyen (teşrî) iradesiyle hukukun kaynağıdır⁹⁴ ki bu da Kitâb ve sünnetle tezahür etmiştir.⁹⁵ Bu kaynaklardaki derin manaları belli ilkeleri kullanarak keşfedip ortaya çıkaracak ve bunların hayatla bağını kuracak olan ise insandır. Nitekim bireysel ve kolektif içtihatlar arasında bağlayıcılık bakımından fark bulunsa da İslam hukukunun bütününde içtihat geniş bir alana sahiptir. Nakil (Kitâb, sünnet) ve aklın yanı sıra İslam hukukunun hüküm kaynağı olarak kabul ettiği bir diğer yapı toplumdur. İslam hukukunda toplumun hukuka kaynaklığı örf kapsamında değerlendirilebilir.⁹⁶

Serahsî'nin ortaya koyduğu genel kaynak tasavvuruna bakıldığında ilahi irade ve ona tâbî olarak beşerî irade şeklinde temelde iki kaynak müşahade edilmektedir. Beşer iradesinin kaynaklığında bireysel ve kolektif içtihatların (icmâ) yanı sıra toplumda yerleşik meşru uygulamalar (örf) da değer taşımaktadır. İslam'ın toplu-

⁹¹ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş* (Ankara: US-A Yayıncılık, 1998), 58-75; Talip Türcan, *İslam Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 179-186.

⁹² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 302, 303.

⁹³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî*, 2: 492; Hamidullah, *Introduction to Islam*, 155.

⁹⁴ Dupret Baudouin, *Law and the person in the modern middle east* (London: I. B. Tauris, 2004), 116; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 194; Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 5: 416.

⁹⁵ Hamid, *Islam the natural way*, 35.

⁹⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 1: 190; Bkz. Mecelle-i Ahkâmı Adliye Md. 45.

ma yönelik tavrı ilga değil ıslahtır. İslam'ın ortaya çıktığı cahiliye toplumunda dahi bu tavır esas alınmış, bütünüyle İslam'a aykırı olan cahiliye uygulamaları ilga (iptal) edilirken, mümkün olanlar ıslah edilmiş, onarılmış,⁹⁷ bir kısım cahiliye adetleri de İslam'a uygun olması sebebiyle ibkâ edilmiş, aynıyla devam ettirilmiştir. Müslümanlar hiçbir zaman karşılaştıkları toplumların yaşantılarını bütünüyle değiştirme, dönüştürme yaklaşımı içerisinde olmamışlar, hâkim oldukları bölgelerde yaşayan insanların İslam'ın temel kurallarına aykırı olmayan örflerinin devamına müsaade etmişlerdir. Serahsî hukukun işleyişinde toplumda yerleşik uygulamalara, örf ve adetlere değer atfetmiş, bunları hukuk kaynağı olarak görmüştür. Ancak bu, realist pozitivizmdeki gibi hukukun tek kaynağı olarak toplumu kabul etmek şeklinde değildir.⁹⁸

Bu değerlendirmeden sonra realist hukuki pozitivizmin toplumu hukukun tek kaynağı olarak görmesinin ortaya çıkardığı ideal toplum varsayımının da ele alınması gerekir. Bu akım, hukukun tek kaynağı olarak kabul etmek suretiyle mevcut toplumu ideal toplum saymış olmaktadır. Bu yaklaşıma göre toplum bütünüyle çürümüş de olsa, her türlü ahlaksızlık toplumun bütün tabakalarına sirayet etmiş de olsa, o toplum hukukun kaynağıdır, belirleyicisidir ve dolayısıyla idealdir.

Bu yaklaşım tahlil edildiğinde İslam'ın ortaya koyduğu ideal ve faziletli toplum anlayışının varlığı ele alınmalıdır. Serahsî'nin izahlarında bir "ideal toplum" söz konusu mudur?

Bu soruyu iki açıdan ele almak mümkündür. Birincisi hukukun kaynağı olarak ideal toplum, ikincisi ideal hukuktan kaynaklanan ideal toplum. Hukukun kaynağı niteliğindeki ideal toplum olarak sahabe nesli, sahabe toplumu ifade edilebilir. Hz. Peygamber (sas) bir beyanında sahabe neslinin ideal yapısını "İnsanların en hayırlısı ashabımdır. Sonra onların ardından gelenler ve onlardan sonra gelenlerdir."⁹⁹ şeklinde ifade etmiştir.

⁹⁷ Hamidullah, *Introduction to Islam*, 181.

⁹⁸ Abdülvehhab Hallâf, *İlmu usûlî'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 79.

⁹⁹ Buhârî, Fezâil, 1.

Örf ve adetlerin İslam hukukunun kaynaklarından olması, söz konusu örf ve adetlerin bulunduğu toplumun hukuk kaynağı ideal toplum olarak kabul edilmesi anlamına gelmez mi?

Örfün kaynaklığında toplumdaki bütün uygulamaların değil belli adetlerin muteber olarak kabul edilmesi söz konusudur. Hukuka kaynak olan, bütünüyle toplum değil toplumdaki bir kısım uygulamalardır ki bunların kabul edilebilmesi için sahih olma, başka bir deyişle İslam'ın genel kurallarına uygun olma şartı vardır.¹⁰⁰ O halde örfün delil olarak kabulü belli bir toplumun idealleştirilmesi ve bütünüyle hukuk kaynağı olarak tanımlanması anlamına gelmemektedir.

Serahsî'nin perspektifiyle sahabe neslinden sonra "hukuk kaynağı ideal toplumdur" söz edilemeyecekse de ideal hukuk ve düzenden kaynaklanan Medîne-i Fâzıla gibi ideal toplumlardan söz edilebilir. Ancak realist hukuki pozitivizmdeki aksine bu tasavvurda ideal toplum hukukun kaynağı değil sonucudur.

Buna göre İslam hukuku bakımından realist hukuki pozitivizmde ileri sürülen yaklaşıma benzer biçimde sahabe toplumu hukukun kaynağı olarak ifade edilebilir. Ancak temel fark şudur ki realist hukuki pozitivizmde toplum hukukun tek kaynağı iken; İslam hukukunda sahabe toplumu Kitâb ve sünnete uygunluk kriterine tâbî ikincil kaynaktır.

Realist hukuki pozitivizmin ortaya çıkardığı bir diğer sorun, devlet yöneticilerinin inisiyatiflerini tamamıyla ortadan kaldırmasıdır. Bu yaklaşıma göre idarecilerin ve yargıçların işi toplumda yerleşik halde bulunan kuralları uygulamaktan ibarettir. Bu durumda devlet başkanının ya da yönetici kurulların düzenleme yapma hakkı söz konusu olmamakta, yönetim adeta mekanik bir yapıya dönüştürülmektedir. İradeli varlıkları irade kullanmaksızın yönetmek mümkün değildir. Yönetilen konumundaki toplumun iradesi böyle bir durumda daima yöneticiyi idare edecek ve bu şekilde paradoksal bir durum ortaya çıkacaktır. Esasında bu, idarenin olmadığı bir toplum tasarımı olup; anarşizmin¹⁰¹ fark-

¹⁰⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûl'l-fıkḥ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 239.

¹⁰¹ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 87.

lı bir görünümü niteliğindedir. Devlet fikrine karşı çıkarak insanların tabîî denge içerisinde yaşamalarını savunan anarşizmle toplumu tek hukuk kaynağı olarak görüp yönetimi iradesiz mekanik yapıya dönüştüren realist hukuki pozitivizm arasında temel yaklaşım itibariyle formalite bir devletten başka fark yoktur.

Yönetilemeyen toplum tasarımı ile anarşizmin farklı bir versiyonunu savunan realist hukuki pozitivizmin aksine Serahsî'nin hukuk düşüncesinde hukuk devleti ve sınırlı iktidar esas olmak üzere devlet başkanına iradesini kullanacağı bir yönetim alanı tanınmıştır. Böylece devlet başkanı veya yetkili kurullar toplumdaki sorunları tespit edip, bunların çözüme kavuşturulması için düzenlemeler yapabilecektir.¹⁰²

3. Norm Eksenli Sabitleme

Normativist hukuki pozitivizmde hukuk mevcut hiyerarşik normlar üzerine sabitlenmektedir. Hiyerarşik yapı içerisinde üst normun alt normu oluşturduğunu söyleyen Kelsen, ilk ve temel normun oluşumunu izah edememektedir. Normativizme göre nereden ve nasıl geldiği belli olmayan hiyerarşik norm sistemi vardır ve hukukta esas olan bu sistemdir. Kelsen'in üst normun alt normu ortaya çıkardığını ve hukukun kendisini oluşturduğunu söylemesi de sistemindeki temel belirsizliği ortadan kaldırmaktadır. Temel normun belirlenmesinin hukukî olmadığını söylemesi ise onun sistemindeki belirsizliği daha da artırmaktadır.¹⁰³

Normativist pozitivizmde görülen bu tür belirsizlikleri göz ardı ederek Kelsen'in hukuku temel norma dayalı normlar hiyerarşisi olarak tanımlama çabası Serahsî'nin hukuk düşüncesi bağlamında tahlil edildiğinde hiyerarşik hukuk düşüncesinin farklı görünümüleri müşahade edilmektedir. Bir meselenin hükmünü araştırırken aslî ve fer'î kaynaklara müracaat hususunda usulde mevcut olan Kitâb ve sünnetle başlayıp diğer delillerle devam eden kaynak sıralaması,¹⁰⁴ makâsîdü's-şerîa kapsamında ortaya

¹⁰² Ahmet Yaman, *İslam Kamu Hukuku* (Ankara: Bilay, 2020), 53.

¹⁰³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 314. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 275, 276.

¹⁰⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. El-Hasan b. Ferkad eş-Şeybanî, *es-Câmiu's-sağîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 11.

konan zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ayrımı¹⁰⁵ ve kavâid-i külliye, eşbâh ve nezâir çerçevesinde idhal¹⁰⁶ suretiyle temel kaidelerin ortaya konması hiyerarşik hukuk düşüncesinin farklı görünüm-leri olarak değerlendirilebilir. Esasında İslam hukukunda yerleşik biçimde görülen azimet-ruhsat ayrımı¹⁰⁷ ve evleviyet prensibi¹⁰⁸ hiyerarşik düşüncenin farklı görünimleri niteliğindedir.

Bunlar İslam hukukundaki hiyerarşik düşünce görünimleri olarak değerlendirilebilecekken; bir içtihadın başka bir içtihatla nakz olunmayacağı yönündeki temel kural İslam hukuk düşüncesinin hiyerarşik norm yapılandırmasına müsait olmadığı fikrini ortaya çıkarmaktadır. Ancak mesele derinlemesine tahlil edildiğinde bir içtihadın başka bir içtihadı ortadan kaldırmamasının, içtihat eden kişi açısından etki ortaya çıkardığı, bu ilkenin devlet sistemi açısından bir teorik engel teşkil etmediği ve çelişki oluşturmadiği görülür.

Serahsî'nin hukuk düşüncesinde genel hiyerarşik yapı görülse de bu, tevhit gibi temel ilkelerin dışında diğer herhangi bir normun mutlak üstünlüğü anlamında katı bir hiyerarşi değildir. Olayın niteliğine göre bir durumda belirleyici temel norm olan bir kural, başka olay ve durumlarda başka bir normun belirleyiciliği altında işlevsel olabilir. Diğer yandan Kelsen'in savunduğu katı hiyerarşik yapıda hukukun oluşumu ve temel norm belirsiz iken İslam hukuk düşüncesi açısından bu tür belirsizliklerden söz edilemez.

5.2. Hukukun Oluşum ve Gelişimi

Hukuki pozitivismde hukuk yönetici, toplum ya da mevcut hiyerarşik yapı üzerine sabitlenmektedir. Böyle bir durumda hu-

¹⁰⁵ Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gâye Problemi Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 86-110.

¹⁰⁶ Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 62.

¹⁰⁷ Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet - Ruhsat İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 254-265.

¹⁰⁸ Şeyh Nizam, *el-Fetâva'l-hindiyye* (yy: Dâru'l-Fikr, 1991), 5: 395. Ahmed b. Muhammed b. İsmail Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerhu nûri'l-îzâh* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1318), 484. Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed Ebubekir Alaüddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2: 118..

kuk biliminin hukukun gelişimi bakımından herhangi bir işleve sahip olmayacağı açıktır. Çünkü sabit hukuk anlayışı kapsamında hukuk biliminin faaliyeti herhangi bir ideal arayışı söz konusu olmaksızın, yöneticinin iradesinde, toplumda ya da hiyerarşik yapıda mevcut normu ortaya koymaktan ibarettir.

Hukuk biliminin gelişmesi ve uygulamaya etkisi bakımından İslam hukukunun tarihi seyri ele alındığında, *serbest ilmî ortamın* esas olduğu görülür. İslam hukukun icmâ ile sabitlenen cüz'î kısmının dışında kalan ve şartlara göre değişim, gelişim alanı olarak nitelendirilebilecek kahir ekseriyetinin süreç içerisinde serbest ilmî ortamda belli bir sistematik yapıya ulaştığı müşahede edilir.

İlmî ortam ve hukukçular, pozitivist yaklaşımlarda ancak yönetici ya da toplum kanalıyla hukukun işleyişinde yer alabilirlerken¹⁰⁹ İslam hukukunda doğrudan hukukun işleyişinde belirleyicidirler.¹¹⁰ Esasında İslam tarihinde umerâ ile ulema arasında bazı dönemlerde ortaya çıkan gerilim ve çatışmalar¹¹¹ ilmiyenin hukukî işleyişteki belirleyiciliğinin açık göstergesidir. Büyük eseri el-Mebsût'u zindanda imla ettiren Serahsî'nin,¹¹² devlet başkanına yönelik tavsiyeleri sebebiyle yıllarca hapsedilmiş olması¹¹³ da ulemâ ve umerâ arasındaki bu gerilimin görünümlerinden biridir.

Hukuki pozitivistizmin aksine¹¹⁴ İslam hukukuna göre yöneticiler ve toplum ilmî birikime tâbîdir. Gerek yöneticiler ve gerekse toplum hukukî işleyişte bu ilmi birikimi göz önünde bulundurmak zorundadır.

İslami ilimler tarihine bakıldığında, ilmiyenin serbest ortam-

¹⁰⁹ İradeci (analitik/çözümleyici) pozitivistizme göre hukuk kendiliğinden oluşmamış, kanun koyucunun iradesi olarak ortaya konmuştur. Bu yaklaşıma göre hukuku koyan irade hukukun da temelidir. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 263.

¹¹⁰ İlmiye sınıfı, hukukçular, müçtehitler hukukî pozitivistizmde yöneticinin, toplumun ya da hiyerarşik yapının arkasında, İslam hukukunda ise bunların önündedirler.

¹¹¹ Muhammed Ra'fet Osman, *en-Nizâmü'l-kazâi fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (yy: Dâru'l-Beyân, 1994), 48. Ayrıca mihne olayları bağlamında bkz. Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 20.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 124.

¹¹³ Osman Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", *Diyanet İlmi Dergi*, 49/2, (2011), 8.

¹¹⁴ Pozitivistizme göre hukuk alanındaki ilmi birikim ancak devlet başkanı ya da toplumun müsaade ettiği ölçüde hukukî işleyişe dahil olur, ilmi birikim devlet başkanı ya da topluma tâbîdir.

da gelişimini sürdürerek hukukî işleyişte etkili olmasını önleyici bir kısım taleplerin alimlerce kabul görmediğine dair örnekler müşahade edilmektedir.¹¹⁵

5.3. Hukuk – Devlet İlişkisi

Hukuk-devlet ilişkisi bağlamında analitik hukuki pozitivistizmin ilk görünümü olarak nitelendirilen Yasacı Okul'un hukuku devlet kavramı içerisinde eriten, adeta yok eden yaklaşımı dikkat çekmektedir. Analitik Hukuki pozitivistizmin savunucularından Holmes ve sosyolojik hukuki pozitivistizmin öncüsü Comte'a göre de hak ve hukuk devletin menfaatleri içerisinde kaybolmuştur, devlet karşısında varlığından bahsedilebilecek bir hukuk söz konusu değildir.¹¹⁶ Bir diğer pozitivist olan Duguit'ye göre ise toplumdan kaynaklanan hukuk devleti de bağlar. Sadece bireyler değil devlet de hukuk kurallarına uygun hareket etmelidir.¹¹⁷ Normativist hukuki pozitivistizmin savunucularından Kelsen ise hukukla devletin özdeş olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁸

Toplumu esas alan sosyolojik hukuki pozitivistizme göre devletin yıkılması halinde hukukun varlığından söz edilebilecekken; hukuku devlete endeksleyen analitik hukuki pozitivistizm ve hukukla devleti özdeşleştiren normativist hukukî pozitivistizme göre devletin olmadığı yerde hukuktan söz edilemeyecektir. Bu yaklaşımlara göre devlet yoksa hukuk da yoktur.

İslam hukuku bağlamında devlet yapısı içerisinde kaybolmuş bir hukuk anlayışından söz edilemeyeceği açıktır. Çünkü İslam'da hukuk devleti ilkesi esastır ve devlet hem kuruluş hem de işleyiş bakımından hukukun denetimi altındadır. İslam hukukunun ilahi bir hukuk olması, mevcudiyetinin herhangi bir devletin varlığına bağlanmasını imkânsız hale getirmektedir. Bu yönüyle İslam'ın hukuk formu kaçınılmaz olarak herhangi bir Müslüman devletin mevzuatından, yürürlükteki hukukundan daha geniş, daha

¹¹⁵ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 163-164.

¹¹⁶ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 73-82.

¹¹⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 296-302.

¹¹⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 276.

kapsamlıdır.¹¹⁹ O halde hukuku devlet içerisinde eriten analitik hukuki pozitivizm ve hukukla devleti özdeş gören normativist hukuki pozitivizmin yaklaşımları Serahsî'nin hukuk yaklaşımı ile muvafık değildir. Çünkü İslam'a göre hukuk, herhangi bir devletin mer'î mevzuatından geniş bir yapıdır.

Hukuk-devlet ilişkisinin hukukun mevcudiyeti bakımından tahlili böyle olmakla birlikte hukukun işlerliği/yürürlüğü bakımından tahlili farklı değerlendirmeleri gerektirmektedir.

İslam hukuku, hiçbir devletin olmadığı durumda da ilahi bir hukuk olarak vardır. Müslüman bireyler herhangi bir otoritenin icbarı olmaksızın İslam'ın kurallarına uyarlar. Yalandan, hırsızlıktan, terörden, cana kıymaktan uzak durmak için devlete ihtiyaç yoktur. Kişi düzeyinde durum böyle olmakla birlikte, toplum düzeyinde kuralların uygulanması, bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır.¹²⁰ Bu otoritenin yapısı ve kurumları tarihi süreç içerisinde büyük değişimlere uğramıştır. İslam'ın ilk dönemlerindeki devlet mefhumuyla beş asır sonrasındaki devlet anlayışı ve günümüzdeki devlet yapısı büyük oranda farklılık arz etmektedir. Devletin temel unsurlarından olan ülke kavramı farklılaşmış, dijital dönüşümle sınırlar büyük oranda ortadan kalkmış, kara, hava ve denizin ötesinde yeni bir egemenlik alanı olarak sanal alem insanlığın gündemine girmiş, devletlerin temel unsuru olan insan bizihi dijitalleşmiştir. Devletlerin bir araya gelmesiyle oluşturulan AB gibi entegrasyonlar da devlet mefhumundaki farklılaşmanın önemli görünümelerindendir.

Bu çerçevede Serahsî'nin hukuk perspektifiyle, hukukun toplum düzleminde yürürlüğü için yapısı zamana göre farklılaşan bir otoritenin gerekli olduğu ifade edilmelidir. Nitekim ulema devleti din ve dünya işlerinin sevk ve idaresi için zorunlu görmüşlerdir.¹²¹ Bu, işleyişle ilgili bir mesele olup asla hukukla devletin özdeşleştirilmesi ya da hukukun bütünüyle devlete tâbî kılınması değildir.

¹¹⁹ Şahin, *İslam Hukuku*, 52-53.

¹²⁰ Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2010), 168.

¹²¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, 7:2.

5.4 Hukuk-Kanun İlişkisi

Değerlerin reddedilmesi suretiyle mevcut uygulamaları esas almak, hukuku kanunlar ve mevcut pratiklerle eşitlemek ve ideal arayışının önünü kapatmak anlamına gelmektedir. Bu açıdan hukukî pozitivistler hukukun üstünlüğünü değil de yasanın üstünlüğünü esas almaları itibariyle tenkit edilmişlerdir. Hukuki pozitivizme tepki olarak ortaya çıkan bazı akımlarda yasal dayanaklar oluşturularak Nazi rejimi uygulamalarının yapıldığından hareketle yasanın hukuktan farklı olduğu özellikle vurgulanmıştır.¹²²

Hukuk-kanun ilişkisi bakımından normativist yaklaşımın hiyerarşi anlayışı da dikkat çekmektedir. Nitekim bu yaklaşıma göre normlar hiyerarşisinde yer almayan herhangi bir kuralın hukuk düzleminde anlamı ve değeri yoktur.¹²³

Kanunun önemi ve değeri analitik hukuki pozitivizmde yöneticinin iradesinden,¹²⁴ normativist hukuki pozitivizmde normatif yapıdan ve sosyolojik hukuki pozitivizmde toplumdaki kaynaklanı. Bu üç yaklaşımda kanunun önemi ve sistemdeki yeri bakımından sıralama yapmak gerekirse normatif hp, analitik hp ve sosyolojik hp şeklinde bir sıralama mümkündür. Çünkü normativizmde kanun adeta hukukun özü iken; sosyolojik hukuki pozitivizmde topluma uygun olmayan kanunun anlamı yoktur.¹²⁵

İslam tarihinde kuralların bilinmemesinden kaynaklanan keyfiliğin ortadan kaldırılması için¹²⁶ kanunlaştırma¹²⁷ yönünde ilk hamle olarak İbn Mukaffâ'nın Malik'ten talebi ifade edilmektedir.¹²⁸ Sonraki dönemlerde özellikle Osmanlı devletinde kanunnameler çıkarılmış,¹²⁹ teknik anlamda ilk kanun olarak Mecelle-i

¹²² Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 84, 85.

¹²³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 312, 313.

¹²⁴ Bentham'a göre yöneten iradenin bir şekilde belirlemesi, onun geçerli bir hukuk kuralı olması için yeterlidir. Kanun formu zorunluluk değildir. Kanun formunda ise de gücü yöneticinin iradesinden kaynaklanmaktadır. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 276-277.

¹²⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 302, 303.

¹²⁶ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 129-133.

¹²⁷ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 44.

¹²⁸ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 163-164.

¹²⁹ Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (yy), 633.

Ahkâm-ı Adliye hazırlanmıştır.¹³⁰ Günümüzde ise bütün Müslüman toplumlarda kanun fikrine dayalı hukuk sisteminin esas olduğu, devletlerin anayasa ve ona tabi yasalarla normatif hiyerarşik yapıyla yönetildiği müşahade edilmektedir.

İslam tarihinin mezhep realitesi ve bu hususta ortaya konan temel yaklaşım biçimi, hukukun herhangi bir formunun İslam hukukunun bütünü olarak kabul edilmediğinin açık göstergesidir. Mesela Osmanlı devletinde İslam hukukunun Hanefi yorumu uygulanırken, diğer mezheplerin İslam dışı olduğu söylenmemiştir. Onların çözümleri de İslamîdir. Ancak yönetimde istikrarın sağlanması ve toplumsal düzenin temini için bir mezhebin esas alınması gereği söz konusudur.¹³¹ Kanunlaştırılan herhangi bir hüküm ya da hükümler topluluğu için de aynı yaklaşım geçerlidir. Usulünce kanunlaştırılan kurallar dinîdir, fetva ekseninde işleyen denetim mekanizması ve diğer kontrol süreçlerinden geçmiş olmaları itibarıyla¹³² İslam hukukun parçalarıdır. Ancak İslam hukukunun mutlak kendisi değildir, İslam hukuku bu kanunlardan ibaret değildir. Hata-isabet tartışmalarında görüldüğü üzere böyle bir yaklaşım teorik olarak da imkânsızdır. Bu kapsamda nihâî olarak belirtilmelidir ki hiçbir kodifikasyonun mutlak olarak İslam hukukunun bütünü olduğu söylenemez. Dolayısıyla İslam hukuku bağlamında hukuki pozitivizmde ifade edildiği gibi bir hukuk kanun eşitliğinden söz edilemez. Serahşî'nin Hanefi mezhebi eksenindeki tahlilleri, asla diğer mezhepleri gayri İslamî olarak nitelendirme boyutunda değildir.

5.5. Hukuk –Emir İlişkisi

Analitik hukuki pozitivizme göre her hukuk kuralı bir emirdir. Emre uymayanların cezalandırılması, hukukun temel özelliklerinden biri olup; emir veren iradenin, gerektiğinde söz konusu cezayı uygulayabilecek güçte olması gerekir. Emrin diğer ifade

¹³⁰ Halil Cin - Gün Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Sayram Yayınları, 2003), 97.

¹³¹ Dönmez, "İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", s. 45.

¹³² Aslan, "Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", s. 99.

biçimlerinden ayrıldığı nokta, emir verenin gereği yapılmadığında cezalandırma gücünün bulunmasıdır. Gereği yapılmadığında zarar ve ceza öngörülmemişse, ifade biçimi nasıl olursa olsun, o, emir değildir. Emrin muhatabı olmak, ödev ve yükümlülük altında olmaktır.¹³³

Normativist hukuki pozitivistin temsilcilerinden Kelsen bu yaklaşıma karşı çıkararak hukuk kuralının bir kişinin iradesi anlamında emir olarak nitelendirilemeyeceğini, emri verenin ölmesi, meclislerde kararların görüş birliğiyle değil de çoğunluk oyuyla alınması, bazı kişilerin yeterince bilgi sahibi olmadan oylamaya katılmaları gibi birçok sebepten dolayı emrin belirsizlik taşıdığını ifade etmektedir.¹³⁴

Emir, İslam hukuk metodolojisinin önemli konularından biri olup fıkıh usulü eserlerinde tüm yönleriyle ele alınmıştır. Emrin delâleti bağlamında yapılan tahlillerde aksine karine yoksa emrin vücûb/farziyet ifade ettiği, usul kuralı olarak ortaya konmuştur. Ancak emir vücûba delâlet edebileceği gibi nedbe ve ibâhaya da delâlet edebilir. Dolayısıyla her emir vücûba delâlet etmediği için her emrin terkinde cezadan söz edilmez. Vücûba delalet eden emirlerin terkinde yaptırım söz konusu iken nedbe ve ibâhaya delâlet eden emirlerin terkinde herhangi bir yaptırım söz konusu değildir. İslam hukukunda ele alınan biçimiyle emir, sözün ifade şeklidir. Bir ifadenin emir olup olmadığı dilbilgisi kurallarıyla tespit edilir. Dilin emir formu kullanılarak ortaya konan ifade emirdir. Ancak analitik hukuki pozitivistde emir başlığında emir konusu değil, “vücûba delâlet” konusu ele alınmıştır. İslam hukukunda emrin yanı sıra diğer ifade şekillerinin vacip hükmünü ortaya çıkarması ayrıntılı olarak tahlil edilmiş, hangi lafızların vücûb ifade ettiği belirtilmiştir.¹³⁵ Bu açıdan bakıldığında emir konusunun hukuki pozitivistde ele alınma biçim ve derinlik düzeyinin İslam hukukuna göre son derece sathi olduğu söylenebilir.

¹³³ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 269; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 278.

¹³⁴ Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 122.

¹³⁵ Serahsî, *Usûl*, 1:83.

Analitik hukuki pozitivizmde her emrin yükümlülük oluşturduğu ifade edilmekte ise de özellikle mubaha delalet etmesi dikkate alındığında İslam hukukundaki analiz biçimi itibariyle her emrin ödev oluşturmadığı söylenebilir.

Her hukuk kuralının bir “emir” olarak nitelendirilmesi, İslam hukuku bağlamında tahlil edildiğinde tutarlı ve geçerli değildir. Her emir farklı bağlayıcılık düzeylerinde hukukî sonuçlar üretir. Ancak İslam hukuku emirlerden ibaret değildir. Emirlerin yanı sıra nehiyeler, ihbar cümleleri ve diğer ifade biçimleri de farklı bağlayıcılık düzeylerinde hukuk kuralları üretir.¹³⁶ Nehiyler terk yönünde emirler olarak nitelendirilse dahi emir eksenindeki bir hukuk tasarımı İslam hukukunu anlamak için yeterli değildir. Çünkü İslam hukuk sistematüğinde sadece farzlar ve haramlar değil, ara kategoriler olarak menduplar, mekruhlar ve mubahlar da vardır. Fazlar ve haramlar nasıl hukuk kuralı ise diğerleri de muhtelif ifade şekillerinden kaynaklanan hukuk kurallarıdır. İslam hukuku emir ve yasaklardan ibaret bir hukuk sistemi değildir.

Kelsen'in belirsizlik gerekçesiyle emirlere yönelik ortaya koyduğu yaklaşım da emir konusunu ele alma hususundaki sathîliğe ve yöntemsizliğe işaret etmektedir. Fıkıh usulü eserleri, bu meseleleri sistematik biçimde ele almış, emrin delaletinde ya da sübutundaki zannîliğin hükme tesirini ortaya koymuştur.¹³⁷

Serahsî'ye göre metodik problemlerin çoğunluğunun temelinde emir ve nehiy konuları vardır. Bu konular açığa kavuşturulursa, problemler çözümlenir, helal ve haram ortaya çıkar.¹³⁸ Bu yaklaşımdan dolayı Serahsî, kaleme aldığı önemli usûl eserine emir ve nehiy konularıyla başlamıştır.

5.6. Hukuk- Değer İlişkisi

Hukuki pozitivizmin ayırıcı hususlarından biri değer karşılığıdır. Gerek Analitik hp gerek Sosyolojik hp gerekse Normativist

¹³⁶ Anzî, *Teyşîru ilmi usûli'l-fıkıh*, 254.

¹³⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, 129.

¹³⁸ Serahsî, *Usûl*, 1:11.

hukuki pozitivizmde inanç,¹³⁹ ahlak¹⁴⁰ ve adalet¹⁴¹ değerlerine karşı çıkılmakta, bunların hukuk alanından bütünüyle çıkarılması gerektiği savunulmaktadır.

Hukuki pozitivizmde görülen değer karşıtlığının gerekçeleri, hangi değer iyi ya da kötü olduğu hususunda geçerli bir ölçütün, genel geçer bir ahlakın bulunmaması, değerlerin sübjektif olması,¹⁴² hak ve adaletle davranmanın yararlı ve gerçekçi olması, hak ve adaletin devlet iradesine endekslenmesi ve adaletin hukukun uygulanmasından ibaret görülmesi şeklinde ifade edilebilir. Hukuki pozitivizme karşı olan birçok düşünürün de eleştirdiği¹⁴³ değer karşıtı yaklaşım biçimi İslam hukuku bağlamında farklı yönlerden değerlendirilmelidir.

Hukuki pozitivizmin inanç ve değer karşıtlığının aksine Serahsî'nin hukuk düşüncesi anlamını inanç ve değer zemininde bulur. Hukuk inancın dışavurum şekillerinden biridir. Özünde tevhid inancı bulunan İslam, sanattan iktisada hayatın her alanına ilişkin muhtelif formların kaynağı olduğu gibi hukukun da kaynağı olmuştur. Bir inanç ya da düşünce sisteminin, kendi hukuk formunu oluşturması o sistemin gücünü ve etkisini gösterir. İslam'ın emirleri sadece duygu ve düşünce düzlemine ilişkin değil aynı zamanda hayatla ilgilidir. İslam Müslümanlara ahirette nasıl davranacaklarını değil dünyada nasıl hareket edeceklerini, aile, borç, miras vs. ilişkilerinin nasıl olacağını gösterir. Bu yönüyle İslam hukuku İslam'ın sonucudur. Sebepsiz sonuçtan söz edilemeyeceğine göre inançtan soyutlayarak bir İslam hukukundan söz etmek de mümkün değildir. İslâmî varlık ve bilgi anlayışının temelinde yer alan dinin, aksiyolojide (değerler ve uygulama alanında) yer almaması imkânsızdır.

Hukuki pozitivizmde inanç gibi ahlak da reddedilmekte, hukuk dışı olarak nitelendirilmekte iken; İslam hukuku inanç gibi

¹³⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 295, 296.

¹⁴⁰ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 81, 82.

¹⁴¹ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 268-269, 271; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 278, 286-290.

¹⁴² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 283-315. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 123.

¹⁴³ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 82-88. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 266-278.

ahlakı da hukukun ayrılmaz parçası olarak tanımlamaktadır. Nitekim yaptırımla desteklenmiş ahlak hukuk, çoğu zaman yaptırımdan soyutlanmış hukuk ise ahlaktır. Müslüman ahlakının temel kaynağı olan Hz. Peygamber'in hayatı (sünneti), aynı zamanda hukukun da kaynağıdır. Onun ahlakı cezalarda eşitlik,¹⁴⁴ işken-ce yasağı,¹⁴⁵ hırsızlık suçunun cezası¹⁴⁶ gibi birçok meselede hukuk kuralı olarak tezahür etmiştir.

Hukuki pozitivizmde iddia edildiği gibi insan fıtratını ve ahlakını göz ardı ederek bir hukuk sistemi ortaya koymaya çalışmak, mantıkî çelişki niteliğindedir. Çünkü insana hitap eden sistemlerin insan fıtratını göz önünde bulundurmaları zorunluluktur. İslam fıtrat dinidir ve İslam hukuku da insan fıtratına uygun bir yapıya sahiptir. İslam hukukunun hükümleri, bozulmamış selim fıtrat ve ahlak sahibi insanların tabîi olarak kabul edeceği hükümlerdir.

Hukuki pozitivizmin reddettiği bir diğer değer adalettir. İnanc ve ahlak gibi adaletin reddinde de temel gerekçe hangi değer iyi ya da kötü olduğu hususunda geçerli bir ölçütün, genel geçer bir ahlakın bulunmaması ve değerlerin sübjektif olmasıdır. Bu yaklaşıma göre "Hangi adalet?" "Kimin adaleti?" sorularının sayısız cevabı vardır ve bu da adalet kavramına dayalı bir hukuk tasarımını imkânsız hale getirmektedir. Bu yaklaşım da değerlere yönelik diğer yaklaşımlar gibi mantıkî çelişki içermektedir. Çünkü alternatiflerin varlığı yok sayma gerekçesi olarak sunulmuştur. Bu tavır, okunabilecek milyonlarca kitabın mevcudiyetini, kitap gerçeğini yok sayma gerekçesi olarak kabul etmek gibidir. Hâlbuki alternatiflerin çokluğu yok saymayı değil, doğru seçeneğe ulaşmak için en doğru ölçütleri aramayı gerektirir.

İslam adaleti emreder,¹⁴⁷ sadece hukukun değil genel olarak İslam düşüncesinin ve ahlakın temel kavramlarından biri olmasından da anlaşılacağı üzere, İslam medeniyeti adalet medeniyetidir.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Buhârî, Fezâil, 18; Müslim, Hudûd, 8; Ebu Davud, Hudûd, 4; Tirmizî, Hudûd, 6, Nesaî, Sârik, 6; İbn Mâce, Hudûd, 6.

¹⁴⁵ Buhârî, Mezâlim, 30; Ebu Davud, Cihâd, 110.

¹⁴⁶ Buhârî, Hudûd, 12; Müslim, Hudûd, 9.

¹⁴⁷ Nisâ 4/58, 135; Mâide 5/8, 42; En'am 5/152; Araf 7/29; Nahl 19/90.

¹⁴⁸ Aslan, "Adalet Medeniyeti Üzerine" 9.

İslam'ın emrettiği adalet nedir? Adalet kelime kökü itibariyle denge anlamına gelmekte olup¹⁴⁹ marjinallikten uzak orta yolu hem hukuk normlarına hem de normun uygulanmasına objektif/nesnel bir perspektifi esas alarak denge yaklaşımıyla bakmayı ifade etmektedir. Nitekim ayetlerde adaleti ifade etmek üzere somut, çifte standarda imkân tanımayan belli ölçüleri esas almak anlamında “kıst” kavramının kullanılmış olması¹⁵⁰ bu objektiviteye işaret etmektedir. Adaletin ölçüğü olarak “mizan” teriminin kullanılması¹⁵¹ da İslam'ın ortaya koyduğu adalet anlayışında imkanlar dahilinde objektif, belirgin ve ölçülebilir olmanın esas alındığını göstermektedir. Suç ve cezanın şahsiliği, beraat-i zimmet, yargılamada eşitlik, hükümde somut verilerin esas alınması ve aleniyet ilkeleri de İslam medeniyetinin, adalet medeniyeti olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda bir diğer gösterge adaletin tesisi için tarihi süreç içerisinde Müslümanların nasslar ekseninde güçlü bir yargı sistemi ve yargılama hukuku oluşturmuş olmalarıdır.¹⁵²

5.7. Kişi-Devlet İlişkisi

Kişi-devlet ilişkisi hukuk felsefesinin önemli konularından biridir. Devletin alanının genişletilmesi kişinin özgürlük alanının daraltılması anlamına gelmektedir. Özgürlük bağlamında kişilerle devletin faaliyet alanlarının sınırı ters orantılıdır. Analitik hukuki pozitivistizmin ilk görünümü niteliğindeki Yasacı okulun yaklaşımlarında kişi devlet karşısında adeta yok edilmiş, devletin aleyhine olduğu düşünülen bütün kişisel değer ve durumlar zararlı sayılmış;¹⁵³ Sosyolojik hukuki pozitivistizmde kişi toplum karşısında yok edilmiş, toplumdan bağımsız olarak kişiye hiçbir hak tanınmamıştır.¹⁵⁴ Normativist hukuki pozitivistizmde ise normlar hiyerarşisi mutlaklaştırılmış, insan göz ardı edilmiştir.

Devletin alanının azami düzeyde genişletilmesi ve kişinin bü-

¹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11: 431.

¹⁵⁰ Maide 5/42; Hadid 57/25.

¹⁵¹ Aslan, “Hukukun Üstünlüğü ve İslam Hukuku”, 264.

¹⁵² Aslan, “Adalet Medeniyeti Üzerine”, 10.

¹⁵³ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 74-76.

¹⁵⁴ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 272-274.

yük oranda yok sayılmasının farklı görünüşleri söz konusudur. Hukuk sistemleri itibarıyla bakıldığında örneğin sosyalist hukuk sisteminde, bireyin alanı oldukça daraltılmış, alan bütünüyle kamuya bırakılmış, kamu hakları alanı kişi hakları alanını adeta yok etmiştir. Sosyalist sistemde kişinin mülk edinme hakkı bulunmadığından, kendi inisiyatifleriyle hayatına dair çeşitli planlamalar yapması, haklarını çeşitli yöntemlerle kullanması da söz konusu olmamaktadır. Sosyalizmin karşısında yer alan hak sistemi ise her bireyin dilediği gibi hareket ettiği bir yapıyı ifade eden anarşizmdir. Bu yapıda, sosyalist sistemin tam aksine olmak üzere kamu hakları alanı yok edilmekte, kamu düzeni ve toplum yapısı ortadan kaldırılmakta, kişi hakları hayatı kuşatmaktadır.¹⁵⁵ Kara Avrupası hukuk sistemi sosyalist sisteme, Anglosakson hukuk sistemi ise anarşizme yakın bir hak sistemini esas almaktadır.

Bu görünümde analitik, sosyolojik ve normativist hâp kişisel alanı yok eden aşırı yaklaşımları temsil ederken; İslam, kişi (kul hakkı) – devlet (kamu hakkı) ayrımında dengeyi ifade etmektedir. İslam ne kamu hakkını ne de kişi hakkını olabildiğince geniş tutmuş, iki hak kategorisi arasında kavranabilir ve uygulanabilir bir denge kurmuştur. Serahsî'nin hukuk düşüncesinde bütün hayatını devletine feda etmiş bir birey tanımlaması ve bu şekilde ortaya konmuş bir hak sistemi söz konusu olmadığı gibi devletin bütünüyle yok sayıldığı, her durumda kişilerin şahsî çıkarlarının esas alındığı bir hak sistemi de söz konusu değildir. İslam'a göre esas olan, bu iki uç arasında dengeyi sağlamaktır.¹⁵⁶ Serahsî'nin hayatı bunun en açık göstergelerinden biridir.

5.8. Kişi-Toplum İlişkisi

Realist (sosyolojik) hukukî pozitivizmin önemli temsilcilerinden Duguit'e göre ellerindeki mülkü *sosyal bağlılığı korumak ve geliştirmek için kullanmak*, kişilerin temel ödevlerindendir.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 87.

¹⁵⁶ Yaman, *İslam Kamu Hukuku*, 65.

¹⁵⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 283-307.

Sosyolojik hukukî pozitivizmin bu yaklaşımı karşısında Serahsî'de, sosyal bağlılığı koruma ve geliştirme odağında bir hukukî bakış açısının ön planda olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle kesb konusundaki yaklaşımları dikkate alındığında, daha çok çalışıp kazanma ve bunu toplum için harcamaya yönünde bir değerlendirme söz konusu değildir. Bunun yerine zarurî ihtiyaçları karşılayacak kadar çalışma ve fazlasından uzak durmanın faziletine ilişkin vurgular söz konusudur.¹⁵⁸ Serahsî'nin hukuk düşüncesinde, kişinin, mülkünü artırıp bunu toplumsal bağlılığı güçlendirmek ve geliştirmek gibi bir ödevi bulunmamaktadır.

İnfak ve tasadduka ilişkin açıklamalar ise anlamını, öncelikli olarak sosyal bağlılığı güçlendirme ve geliştirmede değil kulluk ve ibadette bulur.

Kaynakça

- Abdülaziz Buhârî, Aladuddin Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Hukuk Sisteminin Şer'îliği Meselesi ve Kanunnamelerin Şer'î Tahlili". *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.
- Aktaş, Sururi. "Pozitivist Hukuk Kavramı Üzerine Eleştirisel Bir Refleksiyon". *Atatürk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1-2 (2000), 257-274.
- Ali, Salih Muhammed. *el-Cehl ve eseruhû fi'l-ibâdât ve'l-hudûd*. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Anzî, Abdullah b. Yusuf b. İsmâ. *Teysîru ilmi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Hukuk Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945.
- Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.

¹⁵⁸ Serahsî, *Kesb*, 106-107.

- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2010.
- Barry, Norman. *Modern Siyaset Teorisi*. Ankara: Liberte, 2003.
- Baudouin, Dupret. *Law and the person in the modern middle east*. London: I. B. Tauris, 2004.
- Bedir, Murteza, "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme" *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Buhûti, Mansur b. Yunus b. Selahaddin. *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402.
- Cin, Halil - Akyılmaz, Gün. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Sayram Yayınları, 2003.
- Çalış, Halit. *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet - Ruhsat İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dehlevi, Ahmed Abdürrahim. *İkdü'l-ciyd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, ts.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı". *Usul Dergisi* 1 (2004), 35-48.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Furtun, Ayşen. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Beta, 2. Basım, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Gözler, Kemal. *Hukukun Genel Teorisine Giriş*. Ankara: US-A Yayıncılık, 1998.
- Güman, Osman. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri I". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/23 (2011), 35-58.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmu usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the natural way*. London: Mels, 1989.
- Hamidullah, Muhammed. *Introduction to Islam*. Ankara: The Turkish Religious Foundation, 1997.
- Heyd, Uriel. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (yy), 633-652.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1969.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

- İbn Rüşd el-Ced, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Kâsânî, Alaüddin Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kelebek, Mustafa. "İslam Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsi'nin Azınlık Haklarına Bakışı". *Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı* 2 (2010), 106-171.
- Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Koşum, Adnan. "Akıl (Re'y) - Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fikhî Boyutları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 87-98.
- Kozak, İbrahim Erol. *Hukuk Felsefesi*. Konya: Palet Yayınları, 2014.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 5-44.
- Mâverî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvî fî fıkhi's-şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Okur. "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 211-227.
- Osman, Muhammed Ra'fet. *en-Nizâmü'l-kazâi fî'l-fikhi'l-İslâmî*. yy: Dâru'l-Beyân, 1994.
- Önen, Mesut. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gâye Problemi Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Semerkindî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebubekir Alaüddin. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf, 1987.
- Semerkindî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebubekir Alaüddin. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Shaw, Malcolm. *Uluslararası Hukuk*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018.

- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber*. Samsun: Fıkıh Kitapları, 2009.
- Şâşî, Nizameddin. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007.
- Şeybanî, Ebu Abdullah Muhammed b. El-Hasan b. Ferkad eş-. *es-Câmiu's-sağîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406.
- Şeyh Nizam. *el-Fetâva'l-hindiyye*. yy: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Şîrâzî, Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerhu nûri'l-izâh*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1318.
- Torun, Yıldırım. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi, 2012.
- Türcan, Talip. *İslam Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. *İslam Kamu Hukuku*. Ankara: Bilay, 2020.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. yy: Dâru'l-Kütüb, 1994.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Zeydan, Abdülkerim. *Nazarât fi's-şer'îati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1313.
- Zühayli, Muhammed Mustafa. *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbîkâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erbea*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2006.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.

MINING AL-SARAKHSĪ'S USŪL AND AL-MABSŪT FOR A FRAMEWORK FOR MODERN BIOETHICS AND MEDICINE

Mansur ALĪ*

Shams al-A'immah Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl Abū Bakr al-Sarakhsī (b. 400/1010-d.483/1090) was one of the foremost classical scholars in profiling and compiling the works of the foundational scholars of the Ḥanafī School; having studied under stalwart scholars of the School such as Shams al-A'amma al-Ḥalwānī (d.448/1056) (from whom he inherited the title *Shams al-A'immah*), and Shaykh al-Islām Qaḍī 'Alī al-Sughdī. He was detained in a dungeon (some biographers say that he was confined in a well) for 14 years from 466/1074 to 480/1088 after having criticised the Khan of Uzjand Shams al-Mulk.¹ Some biographers mentioned that the Qarakhanids imposed heavy tax on people and al-Sarakhsī encouraged them to refuse those taxes. Whilst there is no mention of a dungeon or a well in any of al-Sarakhsī's writing, he does mention in the *Uṣūl* that he was imprisoned in the citadel of Uzjand. His biographers write that he dictated the entirety of the *Mabsuṭ* as well as the *Uṣūl* from

* Dr., Cardiff University, UK.

¹ Osman Taştan, "Al-Sarakhsī (d. 483/1090)," in *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, ed. Oussama Arabi, David S. Powers, and Susan A. Spector (Leiden: Brill, 2014), Chapter Eleven, 239-259. Page 242.

memory to his students although Josef Schacht disputes this.² Today, in the town of Özgön (Uzjand), Kyrgyzstan, in the mosque of the Mausoleum of al-Sarakhsi, a symbolic well can be seen by visitors situated near the entrance of the mosque. Al-Sarakhsi's highly erudite oeuvre formulates the basis for all subsequent studies on the Ḥanafī School. His literary outputs include *al-Mabsuṭ*, *al-Uṣūl*, *Sharḥ Siyar al-Kabīr*, *al-Nukat: Sharḥ Ziyādāt*, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī* and *Ashrāt al-Sā'a*.

Sarakhsi studies is a burgeoning field of study with Turkish scholars trailblazing in this area. Especially, scholars affiliated with Pamukkale University in Denizli, Türkiye. Testament to this is the three international conferences held on Sarakhsi studies and subsequent publication in Turkish and Arabic.³ The Anglophone world has also seen a trickling of studies on al-Sarakhsi. Most of these relate to al-Sarakhsi's views on economics,⁴ politics,⁵ and international law,⁶ and a short section on legal status of wives working in the *Mabsuṭ*.⁷ There are a few dedicated PhD theses written on various aspects of his work in English.⁸ It is the author's contention that this article is the first in the English speaking world to deal with the medical aspects of al-Sarakhsi's work.

In this article, I propose that al-Sarakhsi's work, particularly his *Uṣūl* and *al-Mabsuṭ*, offer fertile ground for constructing a

² Osman Taştan, "Al-Sarakhsi (d. 483/1090)," page 244.

³ *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, and Mahmut Yazıcı (Ankara: Makrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2023).

⁴ Mohd Hilmi Ramli, "Commercial Partnership in Islam: A Brief Survey of Kitābal-Muḍārabah of al-Mabsuṭ by al-Sarakhsi (d. 483/1090)," *Tafhim: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World* 11 (2018).

⁵ Norman Calder, "Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsi, Shīrāzī, Māwardī," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, no. 1 (1986): 35–47.

⁶ Ahmed Al-Dawoody, "Al-Sarakhsi's Contribution to the Islamic Law of War," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 14 (2015): 29.

⁷ Marion Holmes Katz, *Wives and Work: Islamic Law and Ethics Before Modernity* (New York: Columbia University Press, 2022).

⁸ Samir Ali, *Waqf (Endowments) in the Hanafi School of Law: Being a Translation of the Chapter on Waqf in Al-Sarakhsi's Al-Mabsut*, PhD diss., [University not identified], [date not identified]; Rume Ahmed, *Constructing an Islamic Legal Narrative: A Study of Classical Hanafi Legal Theories*, PhD diss., University of Virginia, 2008; Osman Taştan, *The Jurisprudence of al-Sarakhsi with Particular Reference to War and Peace: A Comparative Study in Islamic Law*, PhD diss., University of Exeter, 1993.

contemporary framework in Islamic bioethics. Unlike modern approaches that oscillate between strict legalism and wholesale borrowing from secular paradigms, al-Sarakhsī's jurisprudence models a principled yet flexible engagement with human welfare (*maṣlaḥa*) and harm reduction (*dar' al-mafāsid*). His methodological rigour, coupled with a sustained concern for context and necessity (*ḍarūra*), enables his thought to be meaningfully recalibrated for the dilemmas of modern medicine. By situating this study within applied ethics, the article highlights how Islamic legal theory (*uṣūl al-fiqh*) and substantive law (*fiqh*) can serve as dynamic resources for bioethical reflection.

To illustrate this, I first highlight some ways in which al-Sarakhsī draws on the discipline of medicine (*ṭibb*) in his works. I then turn to his discussion on the legal status of the urine of animals permissible for consumption. Along the way, I explore his interpretive strategies, assess his arguments, and offer a few critiques. Finally, I conclude with reflections on the broader significance of al-Sarakhsī's contributions for Islamic bioethics.

Al-Sarakhsī's engagement with medicine is not consistent throughout his work. At times, he employs medical concepts as analogies (*qiyās*) to illustrate broader *uṣūlī* principles. For instance, while Ḥanafī scholars agree that non-believers are not obligated to perform specific acts of worship such as prayer and fasting, a question arises: is this exemption a form of divine leniency (*takhfīf*) exclusive to them? Al-Sarakhsī challenges this notion by examining the ultimate consequence of disbelief, *al-shirk al-a'ẓam* (major association with God), which, in Islamic theology, leads to eternal punishment in the Hellfire. In this light, the absence of obligation cannot be interpreted as a form of ease.

To clarify this, Al-Sarakhsī draws an analogy from medicine: when a doctor prescribes treatment, it is with the hope of healing, even if the medicine is bitter. However, when the doctor ceases treatment because there is no hope of recovery, it is not an act of compassion or leniency. Rather, it signals something more severe than the discomfort of medicine, it acknowledges the immi-

nence of death. Through this analogy, Al-Sarakhsī argues that the non-believer's exemption from religious duties is not a merciful concession, but a reflection of the gravity of their spiritual condition. Their transgression against God carries consequences far more serious than the neglect of prayer or fasting.⁹

Al-Sarakhsī can be quite dismissive of medical reasoning when it does not align with his legal framework. For instance, in cases of miscarriage, it is crucial to determine whether the expelled foetus has developed human features or remains an unformed mass (*mudgha*), which may be treated as biological waste. This distinction carries significant implications for religious burial rites: if the foetus exhibits human characteristics, it should be wrapped in a shroud and buried accordingly. If not, such rites are unnecessary.

Moreover, this classification affects purity laws concerning the woman who miscarried. If the foetus has discernible limbs, any subsequent bleeding is classified as *nifās* (post-partum bleeding), exempting her from prayer and fasting, though she must later make up the fasts. Conversely, if the foetus is merely a lump of flesh, the bleeding is considered *istiḥāḍa* (irregular vaginal bleeding), which entails a different set of legal rulings.¹⁰

Al-Shāfi'ī proposed a method to determine foetal development: pouring boiling water over the miscarried foetus. If it dissolves, it is not considered a developed human; if it remains intact, it is. Based on this, he classifies the resulting bleeding accordingly. Al-Sarakhsī rejects this approach, arguing that such experimentation lies outside the domain of Islamic law:

This is a medical matter and has nothing to do with jurisprudence. Therefore, we do not adopt it in our legal reasoning" (*hādihā min bāb al-ṭibb, laysa min al-fiqh fī shay' in, fa lam naqul bihi lihādihā*).¹¹

Yet, his subsequent statement is revealing. He writes that legal rulings should be based on observable signs (*'alāmāt*). If there are

⁹ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1414/1993), 1:78. Henceforth *Uṣūl*.

¹⁰ Al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.), 3:213. Henceforth *Al-Mabsūṭ*.

¹¹ *Al-Mabsūṭ* 3:213.

signs of human form, the bleeding is *nifās*; otherwise, it is *istiḥāḍa*. Notably, there are no explicit scriptural sources addressing this specific scenario. Al-Sarakhsī is faced with two epistemological tools: scientific experimentation and popular observation. He privileges the latter, perhaps because determining whether a foetus has human form should remain a matter accessible to all, rather than a specialized domain reserved for experts. A similar statement is made in relation to al-Sarakhsī's treatment of the ruling related to eating fish found dead on the water.

The Companion Jābir bin Abdillāh reports that the Prophet permitted the consumption of fish caught alive from water but prohibited eating fish found dead in it. Al-Sarakhsī anticipates a possible objection to this ruling, stating,

Let it not be said that this prohibition stems from compassion, based on the belief that consuming fish found dead in water causes leprosy.

He counters this claim by arguing

Excessive consumption of fish, whether caught alive or found dead, can lead to leprosy. The Prophet was sent to clarify legal rulings, not to teach medicine (*innamā bu'itha Rasūlullāh mubayy-inān lil-aḥkām dūna al-ṭibb*).¹²

To further support his position, al-Sarakhsī cites the practices of the Companions 'Alī and Ibn 'Abbās, both of whom opposed the consumption of fish found dead in water. 'Alī is reported to have instructed the poor not to sell such fish in the market, while Ibn 'Abbās argued that fish found dead without a known cause should not be consumed, likening it to any other animal that dies without a clear reason, rendering it impermissible.

What stands out in al-Sarakhsī's discussion is his deliberate positioning of medical knowledge in contrast to scriptural authority. He first challenges the medical claim that fish found dead in water causes leprosy, arguing instead that it is the quantity of fish consumed that leads to the disease.

¹² *Al-Mabsūt* 11:247–48.

Here, al-Sarakhsî does not reject medical knowledge outright; rather, he disputes the accuracy of the claim. However, he then makes a more decisive epistemological statement: even if the medical claim were correct, it would not alter the legal ruling, because the Prophet's role is to clarify divine law, not to provide scientific or medical instruction.

This framing establishes a clear hierarchy: scriptural sources take precedence over empirical knowledge. Medicine may support scriptural rulings but cannot override them. Al-Sarakhsî reinforces this position by invoking the *'amal* (practice) of the Companions, a common Ḥanafî methodological strategy to bolster legal positions through early authoritative precedent.

Al-Sarakhsî's attitude towards medicine being secondary to scripture can be seen in his discussion where he draws upon the medical knowledge of the day to strengthen his legal arguments. All three foundational scholars of the Ḥanafî school were of the opinion that, whilst fasting, if fluid enters the stomach through a natural orifice in the body, the fast is nullified. Now, the question arises whether the urethra is considered a natural orifice. Abū Yūsuf was of the opinion that inserting medication into the urethra nullifies the fast since it can easily find its way up to the stomach.¹³ He reasons that the urethra is connected to the bladder, and the liquid of the stomach enters the bladder through an opening. Abū Hanfīa and Muhammad on the other hand do not deem the fast to be broken as they do not consider the urethra a natural orifice. They argue that the medical community do not believe that there is a direct connection between the urethra to the stomach to the extent that urine or medicine cannot backup into the stomach.¹⁴ Here, the expertise of medical professionals is being marshalled to establish the truth claims of the opinion that al-Sarakhsî already believed to be correct. There are no scriptural texts directly discussing the issue of inserting medication in-

¹³ *Al-Mabsuṭ* 3:68.

¹⁴ *Al-Mabsuṭ* 3:68.

to the urethra. It is derived from textual sources which prohibit anything entering the stomach naturally.

Thus, the issue of whether the fast breaks due to inserting medication into the urethra is one that is derived and not explicitly mentioned. In the absence of scriptural sources, other regimes of evidence need to be provided. Abū Yūsuf provides a plain sense understanding that there is a direct connection between the urethra and the stomach, because a woman is not able to keep her urine in and it flows out. Presumably, Abū Yūsuf believed that urine was stored in the stomach. Abū Hanīfa and Muḥammad al-Shaybānī reject this opinion. Al-Sarakhsī provides for them medical reasoning as to why their opinion should be privileged over Abū Yūsuf's. One can question, unlike the case of the miscarried human foetus discussed above, why al-Sarakhsī does not accept observational knowledge to formulate his thought here. One answer to this maybe that although Abū Yūsuf's position is based on observation of women urination, however, it is based on an incorrect understanding of medicine, which is different from the observation mentioned in the case of the miscarried foetus. As for Abū Hanīfa and Muḥammad's position, it aligns with the understanding of human anatomy of the day.

Similarly, medical treatment was not dismissed due to the inaccuracy of medical knowledge, but rather because of a lack of confidence in the physician.¹⁵ In a case involving a patient suffering from cataracts, where the lens is removed through a procedure known as couching (*naẓ 'al-mā'*), and the physician advises complete bed rest, Ḥanafī scholars permit the patient to perform prayers while lying down, using limb gestures to indicate the movements. This stands in contrast to the opinion of Mālik, who does not allow the patient to pray in a reclined position using gestures.

Al-Sarakhsī engages with Mālik's textual evidence and ultimately rejects it, thereby affirming the Ḥanafī position. Mālik's argument is based on an incident involving the Companion 'Abd

¹⁵ *Al-Mabsuṭ* 1:215.

Allāh bin ‘Abbās, who experienced temporary blindness and was advised by a physician to remain in bed. Ibn ‘Abbās consulted ‘Ā’isha and other Companions regarding the permissibility of praying while lying down. They did not permit it, reasoning with him: “What will happen to your prayers if you were to die during these days?” Mālik interprets this response to mean that if praying while lying down had been permissible, the Companions would have allowed it.

Al-Sarakhsī’s rejection of Mālik’s position is significant. It illustrates a broader epistemological stance in which legal rulings are not solely determined by isolated historical reports, especially when they conflict with broader principles of legal reasoning and compassion embedded in Ḥanafī jurisprudence. The Ḥanafī allowance for reclining prayer in cases of medical necessity reflects a prioritisation of practical accessibility and individual capacity, rather than rigid adherence to precedent that may not fully account for the nuances of medical advice or human vulnerability. Al-Sarakhsī provides the Ḥanafī response to using two sets of evidence. The first is a plain-sense argument that the sanctity of limbs is similar to the sanctity of life. In the case when a person’s life is in danger due to an enemy or wild beasts, it is permissible for the person to pray whilst lying down (presumably in a tight space in hiding). So, the same ruling applies here to the limbs. Al-Sarakhsī’s next response is interesting. He second guesses that it may be that the Companions did not trust the diagnosis of the physician, thus they did not allow this dispensation for Ibn ‘Abbās. The latter is conjecture but may be true for two reasons. Firstly, until the late ottoman period, there was no proper guilds to train physicians, or regulate their practice, giving rise to many mendicant charlatan doctors.¹⁶ During the era of the Prophet, a number of Prophet edict warns charlatan doctors to refrain from

¹⁶ Peter E. Pormann and Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, The New Edinburgh Islamic Surveys, ed. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

the ruse on pains of perpetual punishment in the hell fire.¹⁷ Furthermore, it is now common knowledge that in the early period of Islam, most physicians were Nestorian Christians and Jews. As Islamic expansion grew, the inverse happened. There was a growth in Muslim physicians and a reduction in the latter two. Al-Shafi'i laments the growth of non-Muslim doctors.¹⁸ In a climate of suspicion towards anyone of a different belief system, where the difference between hostile forces and non-Muslims was a blurred boundary, it comes as no surprise if Muslims Religious scholars took a cautious scepticism towards physicians.

What the above few examples demonstrated was that for al-Sarakhsī, typically like most Muslim religious scholars, medical knowledge and science is subservient to the text, and the science needs to be explained to fit with the text not the other way round. But from al-Sarakhsī's treatment of science/medicine and their relationship to scripture, we began to see the silhouette of an *uṣūl* which can be applied to provide solutions to modern bio-ethical concerns.

***Al-tadāwī bi al-muḥarramāt* (medication using impure substance)**

No religious scholars of Islam dispute the permissibility of using medication, with the exception of a few who privilege being patient with God's decree being better than medication.¹⁹ However, the permissibility of medication within Islamic jurisprudence raises important questions regarding its composition: must all medicinal substances be derived from *ḥalāl* sources? Furthermore, does the legal ruling vary depending on whether the treatment is administered in cases of dire necessity or in less critical circumstances where life or limb is not at immediate risk? A sur-

¹⁷ Shams al-Dīn Dhahabī, *Al-Ṭibb al-Nabawī*, 3rd ed., ed. Aḥmad Rif'at al-Badrāwī (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1990), page 231.

¹⁸ Shams al-Dīn Dhahabī, *Al-Ṭibb al-Nabawī*, page. 228.

¹⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, ed. Abū Ḥafṣ, 5 vols. (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 4:406-07, *Kitāb al-tawḥīd wa al-tawakkul, wa huwa al-kitāb al-khāmis min rub' al-munjiyāt*.

vey of Prophetic traditions reveals a consistent stance against the use of *ḥarām* substances for therapeutic purposes. According to a narration from Abū al-Dardā', the Prophet stated that every illness is accompanied by a divinely ordained remedy, urging believers to seek treatment while cautioning against the use of prohibited materials.²⁰ Ibn Mas'ūd similarly affirmed that healing is not to be found in what God has forbidden.²¹

This principle is further illustrated in the case of Tāriq ibn Suwayd, who sought permission to prepare wine from grapes for medicinal use, noting its existing application among his people. The Prophet rejected this practice, declaring wine to be a malady rather than a cure.²² A more regionally specific inquiry came from Daylam al-Ḥimyarī, who asked about the consumption of wheat-based beer in the cold climates of Yemen, citing its warming and energizing effects. Upon confirming its intoxicating nature, the Prophet prohibited its use. When Daylam expressed concern that his community would persist regardless, the Prophet responded with a stern warning that such defiance warranted confrontation.²³

The broader prohibition extended to all impure (*khabīth*) substances,²⁴ which Ibn Mājah interpreted to include toxic mixtures.²⁵ These narrations collectively contributed to a jurisprudential and ethical climate marked by caution toward controversial therapies and *ḥarām*-based medications. But let us observe how al-Sarakhsī navigates the issue of haram medication with the concern of preservation of life.

The discussion of haram medication is primarily focused on

²⁰ Abū Dāwūd, *Kitāb al-Sunan: Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad 'Awwāma, 5 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 1998), 4:325, *Kitāb al-ṭibb, bāb fī al-adwiyā al-makrūha*, hadith: 3870.

²¹ Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, 7 vols. (Damascus, Beirut: Dār Ibn Kathīr; Dār al-Yamāmah, 1993), 5:2129. *Kitāb al-ashriba, bāb sharāb al-ḥalwā wa al-'asal*, hadith: prior to 5291.

²² Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Abū Ṣuhayb al-Karmī (Riyadh: Bayt Dār al-Afkār, 1998), 823, *Kitāb al-ashriba, bāb taḥrīm al-tadāwī bi al-khamr*, hadith: 1984.

²³ *Sunan Abī Dāwūd*, 4:254. *Kitāb al-ashriba, bāb al-nahy 'an al-muskir*, hadith: 3676.

²⁴ *Sunan Abī Dāwūd*, 4:324. *Kitāb al-ṭibb, bāb fī al-adwiyā al-makrūha*, hadith: 3866.

²⁵ Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 6 vols. (Beirut: Dār al-Jil, 1998), 5:131. *Kitāb al-ṭibb, bāb al-nahy 'an dawā' al-khabīth*, hadith: 3459.

the status of the urine of the halal to consume animal (*ma'kul al-laḥm*).²⁶ Al-Sarakhsī mentions that both Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf were of the opinion that the urine of such an animal is impure (*najis*). Muḥammad al-Shaybānī, Abū Ḥanīfa's other student, was of the opinion that it is clean (*tahir*).

Al-Sarakhsī aligns himself with the positions of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf on this issue. However, before affirming their view, he first engages with the position of al-Shaybānī. He begins by presenting al-Shaybānī's evidence in full and then proceeds to respond to it. According to al-Sarakhsī, al-Shaybānī's argument is grounded in two types of evidence: one textual (*manqūl*), and the other based on customary practice (*ʿādah*). The textual evidence cited by al-Shaybānī is the well-known ḥadīth of ʿUrnah or ʿUraynah, in which a group of newly converted Muslims arrived in Madinah and fell ill due to the climate. Their complexion turned pale and their stomachs became distended. The Prophet instructed them to drink the milk and urine of the zakāt camels grazing on the outskirts of the city. Al-Shaybānī argues that had the urine of these camels been impure (*nājis*), the Prophet would not have permitted its consumption.

As for the evidence from local custom, al-Shaybānī points to the practice of the people of the two holy sanctuaries (*ḥaramayn*), who would sell camel urine in small containers without any religious objection. He presents this widespread practice as proof that camel urine is considered pure.

Having laid out al-Shaybānī's evidentiary basis, al-Sarakhsī then constructs a counterargument in support of the position held by Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf. He employs a range of hermeneutical strategies to do so. First, he presents textual evidence supporting their view. Next, he deconstructs al-Shaybānī's arguments, and finally, he offers rational considerations to demonstrate the superiority of the position held by Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf.

Since al-Shaybānī's argument includes a ḥadīth, al-Sarakhsī

²⁶ *Al-Mabsuṭ* 1: 54-55.

finds it appropriate to present a corresponding textual proof for the opposing view. He cites the well-known ḥadīth concerning Sa'd ibn Mu'ādh, who was subjected to the punishment of the grave (*ḍagħṭat al-qabr*). When the Prophet was asked why Sa'd was experiencing such torment, he replied that it was because Sa'd did not take care to avoid urine. This ḥadīth is used by al-Sarakhsī to support the view that urine is impure and must be avoided, thereby reinforcing the position of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf.

The meaning of the last bit of this ḥadīth is somewhat ambiguous. What is commonly understood by this ḥadīth is that the punishment of the grave was due to Sa'd not taking care of his own urine drops splashing onto his body and clothes during answering the call of nature. Al-Sarakhsī disputes this reading and argues that Prophet did not intent Sa'd's own urine as carelessness with one's own urine renders the body and clothes defiled and impure, which will render the prayer nullified. The sub-text is that despite knowing this, Sa'd was still praying in his clothes whilst he was alive. Since praying in impure clothes is not permissible, and Sa'd knew this and still prayed in those clothes meant that his clothes did not have urine splashes on them. The ḥadīth must mean something else. Al-Sarakhsī then explains that the ḥadīth means consumption of camel urine for the purpose of medication. Presumably Sa'd medicated himself by drinking camel urine prior to his death.

This interpretive strategy allowed al-Sarakhsī to align the understanding of the ḥadīth to the drinking of the camel urine. Since Sa'd was experience excruciating punishment in his grave for consuming camel urine during his last days, this must mean that consuming camel urine is impure and impermissible.

But the issue is far from solved. Al-Sarakhsī has now two textual-evidence, both of similar strength: the ḥadīth of 'Uraynah which allows the drinking of camel urine, and the ḥadīth of Sa'd which prohibits the drinking of camel urine for medication. What strategy does al-Sarakhsī employ to secure his opinion (which is the opinion of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf) and provide a robust

rebuttal to al-Shaybānī's textual evidence? To strengthen his position, al-Sarakhsī sets out to dismantle al-Shaybānī's reliance on the ḥadīth of 'Uraynah through a multi-pronged strategy. He begins with a critique grounded in *naqd al-ḥadīth* (ḥadīth criticism), follows with an argument rooted in *uṣūl al-fiqh*, and concludes by deploying a series of rational considerations to undermine the evidentiary force of al-Shaybānī's proof-text.

Al-Sarakhsī's first line of attack against al-Shaybānī's textual evidence targets the transmission of the 'Uraynah ḥadīth. He notes that it is reported from the Companion Anas through two of his students: Qatādah bin Di'āmah and Ḥumayd al-Ṭawīl. According to al-Sarakhsī, Qatādah's version mentions only milk, whereas Ḥumayd's version includes both milk and urine. Out of the two students, Qatadah is known to be the stronger and authoritative student of Anas. Therefore, for al-Sarakhsī, this version, where there is no mention of the urine of camels, should be preferred over Humayd al-Tawil's version who is a lesser narrator.

However, this analysis of al-Sarakhsī is not correct. It is found in the Ṣaḥīḥ al-Bukhari that the transmission line which goes through Qatādah from Anas also has the words, "drinking it milk and urine" (*min albānihā wa abwālihā*).²⁷ In fact, al-Bayhaqī in the *al-Sunan al-Kubrā* compares the transmission of Qatādah and Ḥumayd and says that the only difference between the two narrations is that Qatādah adds the name of the tribe 'Ukal: *Qawmun min 'Ukal wa 'Uraynah*.²⁸

Nevertheless, al-Sarakhsī continues with his argument. He mentions the ḥadīth is a narrative (*ḥikāya*) of what happened. And when the ḥadīth oscillates between being used as a proof-text (*ḥujjah*) and not, then using it as a proof text is no longer conceivable (*Fa idhā dāra bayna an yakuṇa ḥujjatan aw lā yakuṇu ḥujjatan saqaṭa al-iḥtijāj*). Based on this *usūlī* considerations, al-Sarakhsī ex-

²⁷ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 1:92. *Kitāb al-wuḍū'*, bāb *abwāl al-ibil wa al-dawāb wa al-ghanam wa mar-abīdihā*, ḥadīth: 231; 5:2153, *Kitāb al-ṭibb*, bāb *al-dawā'* bi *abwāl al-ibil*, ḥadīth: 5362.

²⁸ Abū Bakr al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-Kubrā*, ed. 'Abd al-Qādir Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1423/2003), 8:490, *Kitāb al-Sariqah*, bāb *quttā' al-ṭarīq*, ḥadīth. 17308.

cludes this ḥadīth as proof-text. This then paves the way for the ḥadīth of Sa'd to remain as the only proof text, which establishes the urine of camel or any *ḥalāl* animal is forbidden to drink.

Having deconstructed al-Shaybānī's argument from a ḥadīth criticism point of view as well as from the point of view of legal theory, al-Sarakhsī proceeds to provide some rational arguments as to why Abū Hanīfa and Abū Yusuf's position is superior.

In responding to the 'Uraynah ḥadīth, al-Sarakhsī argues that even if we are to accept it as an established ḥadīth, the extent of its usage is only confined to this specific group of people and cannot be extended as a general principle for all. This is because, al-Sarakhsī argues, that the Prophet knew through Revelation that the cure for this particular illness for this group of people lies in this very specific antidote. However, this is no longer possible for us today as we do not receive Revelation. An observation is on order here. al-Sarakhsī's claim that this is specific to the Prophet needs evidence of specificity (*dalīl al-khuṣūṣiyyah*). In the absence of this, we are not able to accept this. Furthermore, resorting to Revelation (*waḥy*) is a form of incapacity (*i'jāz*) as there is no rational way of acting on this ḥadīth today. And most likely this is what al-Sarakhsī meant by when he argues that this ḥadīth is only a narrative (*ḥikāya*).

He likens the above interpretation to a ḥadīth of al-Zubayr bin al-'Awwām who was allowed the Prophet to wear silk as comfort from his itching problem.²⁹ Al-Sarakhsī argues that itching was a metaphor for dust mite allergy, and the allowance was made specific to al-Zubayr. Finally, he argues that Allāh already knew that these people would become apostates and informed his Prophet of them through Revelation. The Prophet prescribed for them the urine and milk of camels because it is not far-fetched for the disbelievers to be cured through impure ingredients. What al-Sarakhsī is arguing here is that Muslims cannot resort to prohibited

²⁹ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 5:2196. *Kitāb al-libās, bāb mā yurakkhaṣ li al-rijāl min al-ḥarīr li al-ḥikka*, ḥadīth: 5501.

ingredients to cure them, whereas the non-believers are under no obligation to follow the details of the Shariah, and therefore it was okay for them to use the prohibited ingredients.

A corollary of the above discussion about the status of the urine of *ḥalāl* animals is the legal status of using the urine of *ḥalāl* animals as medication. This is known as the issue of “medication using prohibited ingredients” (*al-tadāwī bi al-muḥarramāt*) Muḥammad al-Shaybānī is of the opinion that it is permissible because according to him the urine of *ḥalāl* consumable animals is pure (*ṭāhir*). According to Abū Hanīfa to use such urine as medication is prohibited because the urine itself is impure. Abū Hanīfa’s argument is also based on a ḥadīth of Umm Salamah where the Prophet said that Allah did not make any cure for you in those things which are prohibited to you (*inn Allāha lam yajaʿl shifāʾa-kum fīmā ḥarrama ʿalaykum*).

Most interesting is Abū Yūsuf’s position who believes like Abū Hanīfa that the urine is impure (*najis*), however there is dispensation for medication based on the ḥadīth of ‘Uraynah. In this way Abū Yūsuf is able to act upon both ḥadīth texts without having to reject one over the other. For him, the ḥadīth of Saʿd ibn Muʿadh is the operative rule, the ḥadīth of ‘Uraynah is the exception only to be marshalled at times of illness.

There are some interesting observations to be had on the above discussion. First of all, Abū Hanīfa’s position on *tadāwī bil muḥarramāt*. Although al-Sarakhsī does not mention it here, other scholars such as Ibn ʿĀbidīn mention that the ḥadīth “Allah did not make your cure in those things which are forbidden for you” (*inn Allāha lam yajaʿl shifāʾa-kum fīmā ḥarrama ʿalaykum*) is not absolute and only works in the case where there is a *ḥalāl* alternative available and accessible.³⁰ However, in the absences of the availability or accessibility of the *ḥalāl* alternative, it is permissible to use the *ḥarām* substance as medication. In the section of

³⁰ Muḥammad Ibn ʿĀbidīn, *Radd al-Muḥtār Ḥāshiya Durr al-Mukhtār*, 14 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 1:365.

drinks (*kitāb al-ashriba*) al-Sarakhsī confers this point and interprets what the Prophet meant when he said “*Inna Allāh lam ya-j’al fī rijsin shifā’an*”, that Allah did not place your cure in filthy things, does not mean the absence of cure (*lam yarid bihi nāfy al-shifā’*) rather it means that in the presence of a *ḥalāl* alternative, an allowance to use the *ḥarām* has not been made.³¹ Al-Sarakhsī mentions that al-Shāfi‘ī is also of the opinion that *tadāwī bi al-khamr* (medication using alcohol) can be permissible. However, where the Ḥanafīs stipulate the absence of a *ḥalāl* alternative, for al-Shāfi‘ī the permissibility of *tadāwī bi al-muḥarramāt* is only allowed when two morally upright doctors confirm that the haram substance can cure the patient.³²

A further question arises related to Abū Yūsuf’s use of the ḥadīth of ‘Uraynah. All scholars agree that to use medication is permissible (*mubāḥ*) and not necessary (*wājib*). The travellers from ‘Uraynah did not have a life-threatening illness. Similarly, Al-Zubayr bin al-‘Awwām’s itching problem was not life-threatening. If camel’s urine was unclean (*najis*) or silk for men is *ḥarām*, then how is it that in nonlife-threatening cases, the *ḥarām* is being relaxed and allowance is being made to use the urine and silk clothes? The answer to this lies in the Ḥanafīs understanding of the concept of necessity (*ḍarūra*). Contrary to what people understand *ḍarūra* to be, which is life threatening, according to the Hanfis *ḍarūra* can also include need (*ḥājah*) or public affliction (*‘umuīm al-balwā*) sometimes phrased as “the necessity includes the need” (*al-ḍarūratu tanzilu manzilat al-ḥājah*). Thus, in numerous places it is found that Ḥanafīs allows a prohibition based on *ḍarūra* which is not life-threatening but which concerns Muslim society. Such as the use of pig bristle is a *ḍarūra* for the cobbler (*kharrāz*).³³

Carrying on with the concept of *ḍarūra* and the *al-ḍaruriyāt al-khamsa*, which are the preservation of religion, life, intellect,

³¹ *Al-Mabsuṭ* 24:9-10.

³² *Al-Mabsuṭ* 24:25.

³³ Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 1:361.

wealth, family and honour. What if there is a competition between two or more of these *daruriyāt*? Which one is to be privileged? It is quite commonly understood that in the grand scheme of things, religion always trumps the rest of the *daruriyāt*. However, a close reading of the *Mabsuṭ* reveals that at times the preservation of life can trump the preservation of religion. One example in the *kitāb al-Istihṣān* mentions that if a woman has a fatal wound and there are no women to examine her, and delaying the examination will lead to death or other terminal illness or excruciating pain, it is permissible for a male professional to examine her based on the maxim that the necessity makes the impermissible permissible (*al-ḍarūrātu tubīḥ al-maḥdhūrāt*), however, it should be strictly circumvented to the area where the wound is; every other part of the woman should be covered based on the legal maxim that “the necessity should only be confined to that which is necessary” (*al-ḍarūrātu tataqaddaru bi qadr al-ḍarūra*).³⁴ The point here is that the objective of preservation of religion — which here is the woman following the Shariah ruling of covering (*ṣatr al-‘awrah* and *ḥijāb*) — is being trumped by the objective of the preservation of life. This then dispels the common misunderstanding that religion will always be privileged over life.

Conclusion

Al-Sarakhsī's writings reveal a jurist deeply committed to balancing principle with pragmatism. His nuanced handling of medicine, his layered arguments on *tadāwī bi-l-muḥarramāt*, and his flexible application of *ḍarūra* demonstrate that Islamic jurisprudence offers more than rigid prohibitions, it provides a sophisticated ethical framework responsive to real human needs. For contemporary Islamic bioethics, his approach suggests a path forward: one that remains faithful to tradition while engaging constructively with the moral challenges of modern medicine.

³⁴ *Al-Mabsuṭ* 10:157.

Bibliography

- Abū Dāwūd. *Kitāb al-Sunan: Sunan Abī Dāwūd*. Edited by Muḥammad ‘Awwāma. 5 vols. Beirut: Mu’assasat al-Rayyān, 1998.
- Ahmed, Rume. *Constructing an Islamic Legal Narrative: A Study of Classical Hanafi Legal Theories*. PhD diss., University of Virginia, 2008.
- Ali, Samir. *Waqf (Endowments) in the Hanafi School of Law: Being a Translation of the Chapter on Waqf in Al-Sarakhsi’s Al-Mabsut*. PhD diss., [University not identified], [date not identified].
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr. *Al-Sunan al-Kubrā*. Edited by ‘Abd al-Qādir Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1423/2003.
- Calder, Norman. “Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsi, Shīrāzī, Māwardī.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, no. 1 (1986): 35–47.
- Al-Dawoody, Ahmed. “Al-Sarakhsi’s Contribution to the Islamic Law of War.” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 14 (2015): 29.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. *Al-Ṭibb al-Nabawī*. 3rd ed. Edited by Aḥmad Rif‘at al-Badrāwī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1990.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Edited by Abū Ḥafṣ. 5 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1998.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad. *Radd al-Muḥtār Ḥāshiya Durr al-Mukhtār*. 14 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Edited by Bashshār ‘Awwād Ma’rūf. 6 vols. Beirut: Dār al-Jīl, 1998.
- Katz, Marion Holmes. *Wives and Work: Islamic Law and Ethics Before Modernity*. New York: Columbia University Press, 2022.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Edited by Abū Ṣuhayb al-Karmī. Riyadh: Bayt Dār al-Afkār, 1998.
- Osman Taştan. “Al-Sarakhsi (d. 483/1090),” in *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, ed. Oussama Arabi, David S. Powers, and Susan A. Spector (Leiden: Brill, 2014), Chapter Eleven, 239–259.
- Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî. Edited by Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, and Mahmut Yazıcı. Ankara: Makrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2023.
- Pormann, Peter E., and Emilie Savage-Smith. *Medieval Islamic Medicine. The New Edinburgh Islamic Surveys*. Edited by Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Ramli, Mohd Hilmi. “Commercial Partnership in Islam: A Brief Survey

- of *Kitāb al-Muḍārabah* of al-Mabsûṭ by al-Sarakhsi (d. 483/1090).”
Tafhim: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World 11 (2018).
- Al-Sarakhsî, Abû Bakr Muḥammad ibn Aḥmad. *Kitāb al-Mabsûṭ*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, n.d.
- Al-Sarakhsî, Abû Bakr Muḥammad ibn Aḥmad. *Uṣûl al-Sarakhsî*. Edited by Abû al-Wafā’ al-Afghānî. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1414/1993.
- Taştan, Osman. *The Jurisprudence of al-Sarakhsi with Particular Reference to War and Peace: A Comparative Study in Islamic Law*. PhD diss., University of Exeter, 1993.

SERAHSÎ PERSPEKTİFİNDEN İSLAM SAVAŞ HUKUKU İLKELERİ EKSENİNDE KİTLE İMHA SİLAHLARINI KULLANMA İMKÂNI

Abdullah ÇAKIR* ve Abdullah ÇOLAK**

Giriş

Teknolojik gelişmelerin etkisiyle günümüzde savaş teknikleri ve kullanılan silahların niteliği önemli ölçüde değişmiştir. Bu ilerleme, silahların etki alanlarını genişletmiş, yıkıcı güçlerini ve potansiyel zararlarını Hz. Peygamber dönemindeki savaş araçlarıyla kıyaslanmayacak ölçüde artırmıştır. Bahsi geçen bu yüksek tahrip gücüne sahip silahların yol açtığı zararlar, kitleleri yok edebilecek boyutlara ulaşmış, bu nedenle söz konusu silahlar, geleneksel silahlardan ayırt edilerek kitle imha silahları (KİS) olarak adlandırılmıştır. Kitle imha silahları, kimyasal, biyolojik, radyolojik ve nükleer silahları kapsamakta olup, kısa adıyla KBRN silahları terimiyle ifade edilmektedir.

İslam hukuku, birey ve toplum yaşamının tüm veçhelerini düzenleyen bir disiplin olup, uluslararası ilişkileri de (gerek dostane

* Dr. Öğr. Üyesi Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, E-posta: abduallahcakir@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2514-3855.

** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, E-posta: abduallahcolak@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1536-8046.

gerek düşmanca tutumları) hukuki bir çerçevede çözümlemiştir. Konuları ve kaynakları itibarıyla oldukça geniş bir hacme ve alana sahip olan bu ilim dalının gelişimine sayısız İslam alimi katkıda bulunmuştur. Serahsî, İslam hukukunun usul ve furû alanlarını derinlemesine özümsemiş önemli fıkıh bilginlerinden biridir. Nitekim, İmam Muhammed'in savaş hukuku konularını ele alan *es-Siyeru'l-kebîr* adlı eserine şerh yazması, onun bu alandaki yetkinliğini açıkça ortaya koymaktadır. Serahsî'nin savaş hukuku prensipleri ve görüşleri çerçevesinde meseleyi ele almak, kitle imha silahlarının kullanımının fikhî hükmünün tespitinde önemli ve aydınlatıcı bir rol oynayacaktır. Bu nedenle, mevcut araştırma Serahsî'nin perspektifiyle sınırlandırılarak aşağıdaki sorulara cevap vermektedir:

1. İslam hukukunda genel savaş ilkeleri nelerdir?
2. Serahsî'de silah kullanımıyla alakalı savaş hükümleri nelerdir?
3. Kitle imha silahlarının mahiyeti nedir?
4. Serahsî'ye göre kitle imha silahlarını kullanmanın imkânı nedir?

Bu çalışmanın temel amacı, kitle imha silahları bağlamında Müslümanların İslam hukukuna uygun bir tavır sergilemelerine bilimsel katkı sağlamaktır. Araştırma, ana amacın ötesinde okuyuculara İslam'ın genel savaş ilkeleri, Serahsî tarafından benimsenen savaş hükümleri ve prensipleri ile Serahsî perspektifine göre kitle imha silahlarının kullanımının fikhî hükmünü açıklama yeteneği kazandıracaktır ki bu da çalışmanın önemini artıran diğer faydalar arasında yer almaktadır. Araştırmada kullanılan metodoloji; dokümantasyon ve doküman inceleme yöntemlerinin yanı sıra, tümevarım, tündengelim, delillendirme, örneklendirme, tanımlama ve karşılaştırma gibi bilimsel analiz metotlarını içermektedir.

Literatür taraması sonucunda, İslam hukuku çerçevesinde kitle imha silahlarını doğrudan inceleyen kapsamlı çalışmalara rastlanmamıştır. Mevcut çalışmaların çoğunlukla modern hukuk normları ekseninde konuyu ele aldığı gözlemlenmiştir. Bu çalışma ise konuyu genel İslam hukuku ve özelde Serahsî'nin fıkıh perspektifinden incelemesi sayesinde, literatürdeki diğer çalışmalardan ayrılmakta ve farklı bilimsel bulgular sunmaktadır.

1. İslam Savaş Hukuku İlkeleri

Savaş hukuku ilkelerinin başında savaş ilanı gelir. Bundan dolayı meşrû sebeplere bağlı olarak girişilecek bir savaştan önce eğer varsa karşı tarafla yapılmış antlaşmaların bozulduğunun haber verilmesi Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça emredilmiştir.¹ Bununla bağlantılı biçimde, “*Düşmanla karşılaştığın zaman ona üç seçenek sun. Bunlardan hangisini seçerse sen de kabul et ve onlara dokunma. Onları önce müslüman olmaya çağır, kabul ederlerse onlara dokunma. Eğer kabul etmezlerse cizye vermelerini iste; olumlu cevap verilerse kabul et ve kendilerine dokunma. Eğer bunu da kabul etmezlerse Allah’tan yardım dileyerek savaş*” meâlindeki hadisler vardır.² İslâm hukukçuları bu hadislerden hareketle, *kendilerine İslâm tebliği ulaşmayan kimseleri savaştan önce mutlaka dine ve İslâm hâkimiyetini kabule davetin gerekliliği hususunda hemfikirdir.*³

İslam’da inanç, ibadet, hukuk ve ahlak sistemlerinin kaynak ve amaç birliği arz etmesi nedeniyle, psikolojik gerilimin yoğun olduğu savaş ortamında dahi Müslüman savaşçılar, belirli hukuki ve etik kaidelere riayet etmekle yükümlü kılınmıştır. Bu yaklaşımın temel dayanaklarını, sınırı aşmamayı emreden ayetler ile savaş sırasında mübah ve yasak olan eylemleri detaylandıran Hz. Peygamber’in beyanları ve sahabenin pratik uygulamaları teşkil etmektedir. Bu çerçevede, İslam hukukunda benimsenen savaşın genel kuralları aşağıda sunulmuştur:

1. Savaş meşru bir gerekçeye dayanmalıdır.⁴

2. İslam ülkesi bir başka ülke ile barış antlaşması yapmışsa karşı taraf antlaşmaya sadık kaldığı sürece Müslümanlar antlaşmaya sadık kalırlar.⁵

3. Barışa öncelik verilir. Âyette “*Eğer barışa yanaşırlarsa sen de ya-*

¹ el-Enfâl 8/58.

² Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Tāvḳî'n-Necât, 1433), “Cihad”, 3; Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (by.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Cihad”, 82.

³ Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 10/2.

⁴ Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, “Cihad”, 3; Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, “Cihad”, 82.

⁵ el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34.

naş ve Allah'a güven; O her şeyi işitendir ve bilendir."⁶ buyurulmaktadır. Bu ayet İslam'ın önceliğinin barış olduğunu göstermektedir.⁷

4. Düşmanın sahip olduğu silahlara eşdeğer veya onlardan üstün bir caydırıcı güce sahip olarak sürekli savaşa hazırlıklı bulunmak bir zorunluluktur. İnsanlığın yaşam kaynağı olan⁸ İslam'da savaşın birincil hedefi imha etmek değil, düşmanı etkisiz hale getirmektir. Bu nedenle, öldürücü niteliği sınırlı olan silahların kullanımı temel bir prensiptir. Nitekim, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği tüm savaşlardaki düşman kayıp sayılarının analizi, O'nun kan dökme eğiliminden uzak bir lider olduğunu açıkça göstermektedir.

5. Askerî hedeflere ulaşmak ve düşmanı yanıltmak amacıyla savaş hilelerine başvurulması meşru kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in *الْحَرْبُ خُدْعَةٌ* "Savaş hiledir."⁹ şeklindeki ifadesi, savaş durumunda daima teyakkuz halinde olmayı, ihtiyatı elden bırakmamayı ve karşı tarafın moralini bozacak veya şaşırtacak taktik ve propaganda araçlarından yararlanmanın cevazına işaret etmektedir.¹⁰

İslam hukukçuları, mevcut antlaşmaların ihlal edilmemesi ve verilen eman veya güvencenin bozulmaması şartıyla, bu çerçevede izin verilen her türlü taktiksel uygulamaya başvurulabileceği hususunda fikir birliği içerisinde. Bu prensip, uluslararası hukuk bağlamında Lahey Savaş Yönetmeliği'nin 24. maddesinde de karşılık bulmuş ve kabul edilmiştir.¹¹

6. Sivillere zarar verilmez. Savaş faaliyetlerine doğrudan veya dolaylı olarak katılmayan kadınlar, çocuklar, akıl hastaları, en-

⁶ el-Enfal 8/61.

⁷ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 2/704.

⁸ el-Enfâl, 8/24.

⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şaîhu'l-Buhârî*, thk. Muştafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Cihad", 157; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Fu'âd 'Abdubâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), "Cihad", 5; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdubâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ' i'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.), "Cihad", 28.

¹⁰ Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 128.

¹¹ Ahmet Yaman, "Savaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/193; Hacı Mehmet Günay, "Devletler Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 343.

gelliler, hastalar, yaşlılar, ibadethanelerde inzivaya çekilmiş din adamları ile mesleklerini icra eden çiftçi, işçi ve iş insanlarının öldürülmesi kati surette yasaklanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in beyanları, muharebeye katılmayan kadınların, çocukların, çiftçilerin, işçilerin, görme engellilerin, yaşlıların, yatalak hastaların ve halkın arasına karışmayan din adamlarının öldürülmemesini emretmiştir.¹² Bu hadisler uyarınca, savaşa katkı sunmadıkları sürece kadınların, çocukların ve yaşlıların öldürülmesi haramdır. Ancak, bu kişilerin aktif olarak savaşanlara stratejik veya taktiksel destek sağlaması durumunda bu yasak istisnai olarak kalkabilir.¹³ Ayrıca, düşmanın bu sivil grupları (kendi kadın ve çocuklarını) canlı kalkan olarak kullanması halinde bile, Müslümanlar sivil zayıyatı en aza indirecek veya tamamen önleyecek şekilde savaş stratejileri geliştirmek kaydıyla düşmana saldırı yapabilir.

7. Müsle (organ kesme) ve işkence uygulamaları İslam savaş hukukunda kesinlikle yasaklanmıştır.¹⁴ Kur'ân-ı Kerim, bir topluluğa karşı duyulan nefretin bile kişiyi adaletten sapmaya yöneltmemesi gerektiğini açıkça emretmektedir.¹⁵ Bu prensibe binaen, Uhud Savaşı'nda amcası Hz. Hamza'nın feci bir şekilde öldürülüp uzuvlarının kesilmesi (müsle yapılması) ve iç organlarının deşilmesi karşısında derin üzüntü duyan Hz. Peygamber (s.a.v.), misilleme yoluyla aynı türden bir intikam almayı kesin olarak yasaklamıştır.¹⁶

¹² Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cihad", 82; İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, "Cihad", 30; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. 'Abdullâh et-Türkî (b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011), 9/90; 'Alâ'ud-Dîn 'Alî b. Hisâmîddîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî el-Mutta'î el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî (b.y.: y.y., 1401/1981), 4/656; Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: y.y., 1981), 8/387. Şelebî savaşta kadın, çocuk ve ruhbanların öldürülmemesinin tahsiniyyattan olduğunu ifade eder. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm* (Beyrut: y.y., 1981), 284.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/29.

¹⁴ Buhârî, *Şaîh*, "Cihad", 107, 149; Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cihad", 112; Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "Siyer", 20; Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, ed. Şu'aybel-Arna'ût Murşid, Âdil (Beyrut: Mu'essestü'r-Risâle, 2001), 2/307, 338, 3/494; Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Şerhu Kitabî's-Siyerî'l-Kebîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/223; Yaman, "Savaş", 36/193.

¹⁵ el-Mâide 5/8.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/31; Yaman, *İslam'da Savaş*, 28.

8. Düşman kadınlarına yönelik cinsel şiddet uygulamak — esirler dâhil olmak üzere — kesinlikle yasaklanmıştır. Bazı fıkıh mezheplerine göre bu eylem, had cezası gerektiren ağır bir suç teşkil etmektedir. Buna ek olarak, savaş anında yağmacılık kesinlikle caiz görülmemektedir. Hz. Peygamber'in beyanlarına göre, savaş esnasında yağmaya teşebbüs eden kişinin, Kıyamet Günü'nde yağmaladığı mal ile boynunun çevreleneceği bildirilmiştir.¹⁷

9. Savaş ilanı veya düşmanlığın başlaması durumunda dahi, İslam ülkesinde yasal izinle bulunan veya ikamet eden düşman devleti vatandaşlarının hukuki dokunulmazlığı sürdürülür. Hukukun ferdîliği (şahsiliği) prensibi gereğince, karşı tarafın Müslüman rehineleri katletmesi gibi ağır bir eylem dahi, misilleme olarak düşman rehinelerini öldürmeyi meşrulaştırmaz ve bu tür bir eylem yasaklanmıştır.¹⁸

10. Çevresel unsurlara ve ibadethanelere zarar verilmesi yasaklanmıştır. Beslenme gereklilikleri veya doğrudan askeri zorunluluklar haricinde, bitkiler ve diğer canlılar üzerinde tahribat oluşturulması genel kabul görmeyen bir eylemdir. Bununla birlikte, düşman üzerinde psikolojik baskı kurmak ve stratejik üstünlük elde etmek gibi meşru bir askeri amaç var ise, ağaçların kesilmesi veya tarım arazilerinin yakılması istisnai olarak caiz görülebilir.¹⁹

11. Savaşın gerekleri ve meşru askeri hedefler doğrultusunda, stratejik konumdaki mevkiilerin, kalelerin ve benzeri tahkim edilmiş yapıların tahrip edilmesi, ateşe verilmesi veya su altında bırakılması eylemleri serbesttir. Benzer şekilde, Bedir ve Hayber savaşlarında görülen pratiklere dayanarak, düşmanın su kanallarını kesintiye uğratmak veya kullanılamaz hale getirmek de İslam savaş hukukunda caiz kabul edilen eylemler arasında yer almaktadır.²⁰

12. Düşmanın kendi kadınlarını, çocuklarını veya elindeki Müs-

¹⁷ Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "Siyer", 40; Yaman, "Savaş", 36/193; Günay, "Devletler Huku-ku", 342.

¹⁸ Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA* (İstanbul 2009) 36/193.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/31-32; Yaman, "Savaş", 36/193.

²⁰ Yaman, "Savaş", 36/193.

lûman esirleri canlı kalkan olarak kullanması gibi bir durumda, fıkıh bilginleri, bu kişilerin isabet alma riskini minimize etmek amacıyla muharebenin en düşük yoğunlukta sürdürülmesi gerektiği konusunda icmâ etmiştir. Ancak, düşük yoğunluğun sınırlarının belirlenmesi noktasında ihtilaf mevcuttur. Bazı alimler, düşmanın bu yöntemi sürekli bir strateji haline getirmesini önlemek amacıyla bu siperlerin hedef alınabileceği görüşünü savunurken; çoğunluk fukahâ ise, bu yola ancak savaşa devam edilmemesi durumunda Müslümanların yenilgisi veya çok daha büyük zararlara maruz kalması gibi zorunlu hallerin ortaya çıkması halinde başvurulabileceğini ifade etmiştir.²¹

13. Düşmandan ele geçirilen askeri teçhizatın İslam ülkesine nakledilmesi imkânsız olduğunda, düşmanın bu silahlardan tekrar istifade etmesini engellemek amacıyla imha edilmesi (yakılması veya kullanılamaz hale getirilmesi) meşrudur. Ayrıca, düşmana ait, eti yenen veya yenmeyen hayvanların kesilmesi fıkhen caizdir. Kesimden sonra hayvan leşlerinin öylece bırakılması ve düşmanın bu etlerden güç elde etme ihtimalinin bulunması halinde, bu leşlerin de imha edilmesi caiz kabul edilir.²²

14. Esirlere güzel muamele yapılır. Fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul edildiği üzere, cinsiyet ve yaş ayrımı gözetilmeksizin, savaş sırasında veya henüz zimmet anlaşması imzalanmamışsa savaş sonunda gayrimüslimlerin esir alınması mümkündür.²³ Esirlere kötü muamelede bulunulması kesinlikle yasaklanmış; bunun yerine, barınma ve beslenme ihtiyaçlarının özenle karşılanması, aile fertlerinin birbirinden ayrılmaması ve özellikle kadın esirlerin iffet ve onurunun korunması konusunda azami titizlik gösterilmesi emredilmiştir.²⁴ Nitekim, Hz. Peygamber'in savaş esirleri arasındaki düşmana ait bir çocuğun dahi annesinden ayrılmasına müsaade etmediği rivayet edilmektedir.²⁵ Esirlerin, özellikle kö-

²¹ Yaman, "Savaş", 36/193.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/36.

²³ el-Enfâl 8/67-69; Muhammed 47/4

²⁴ Yaman, "Savaş", 36/193.

²⁵ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), "Siyer", 39.

le statüsüne geçmiş olmaları durumunda, efendileri onlara kendi yediğinden yedirmek, kendi giydiğinden giydirmek suretiyle bir aile ferdi gibi davranmakla yükümlü kılınmıştır.

Yukarıda sıralanan ilkelere de anlaşıldığı üzere İslam, insanlık için en büyük yıkımlardan biri olmakla birlikte, insan doğasından kaynaklanan bir gerçeklik olan savaşın meşruiyet zeminine özel bir vurgu yapmıştır. Savaşın hukuk sınırları içerisinde kalması, tahribatının sınırlandırılması ve mümkün olduğunca azaltılması hedeflenmiş, bu amaçla çeşitli tedbirler öngörülmüştür. Özellikle savaşanlar ile sivillerin ayırımına büyük bir önem atfedilmiş ve uluslararası teamül haline gelmiş uygulamaların adalet fikri doğrultusunda benimsenmesinde herhangi bir tereddüt gösterilmemiştir.²⁶

2. Serahsî'ye Göre Savaş Hukukunda Silah Kullanımı, Hükümleri ve İlkeleri

Bu başlık altında silahların savaş hukukundaki örnek hükümleri ve o hükümlerin dayandığı ilkeler incelenecektir.

2.1. Savaş Hukukunda Silah Kullanımı ve Hükümleri

Serahsî eserlerinde savaşta zarar görecekt hedefleri, savaş taktiklerini onların hükümlerini ve dayandığı ilkeleri inceleyerek savaşta silah kullanımıyla alakalı fikhî kurallara ışık tutar.

Savaşlarda hedefler ikiye ayrılır: öldürülmesi ve zarar verilmesi caiz olanlar ve olmayanlar.

2.1.1. Savaşta Öldürülmesi ve Zarar Verilmesi Caiz Olmayan Hedefler

Savaş esnasında düşman tarafında yer alsalar dahi, muharebe bizzat iştirak etmeyen kadınlar, çocuklar, akıl hastaları ve düşkün veya çok yaşlı kişilerin katli caiz değildir.²⁷ Benzer şekilde, kendilerini ibadethanelerine hasretmiş, toplumla teması olmayan

²⁶ Yaman, "Savaş", 36/193.

²⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr* (b.y.: eş-Şirketü's-Şarkıyye, 1971), 1415; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/5.

din adamlarının öldürülmesi de yasaklanmıştır.²⁸ Ayrıca, körler, yatalak hastalar, vücudunun yarısı felçli olanlar, çapraz uzuvları (eli ve ayağı) kesilmiş olanlar ve sadece sağ eli kesilmiş bireylerin savaşta öldürülmeleri de yasaklanan eylemler arasındadır.²⁹

Serahsî bu hükümlere dayanak olarak ayet ve hadisten şu delilleri getirir:

1. Allah Teâla şöyle buyurur: *وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ* {*Allah yolunda sizinle savaşanlarla savaşın. Haddi aşmayın. Muhakkak ki Allah haddi aşanları sevmez*} (el-Bakara 2/190). Temel hüküm, çatışmadan kaçınmak ve başkalarının can ve mal dokunulmazlık hakkına saygı göstermektir. Zira, insanın can ve mal dokunulmazlığı esastır. Savaş, bu esasa karşı bir ruhsat teşkil eder. Söz konusu ruhsat, Kur'an-ı Kerim'de "Müslümanlarla savaşanlar" ifadesiyle açıkça sınırlandırılmıştır. Bu tahdit, Müslümanlarla çatışmaya girmeyen bireyleri bu ruhsatın kapsamı dışında bırakarak, onlar için temel hüküm olan savaşmama prensibinin geçerliliğini korumaktadır.³⁰

2. Serahsî hadis delili olarak şu rivayeti nakleder: Kadınları öldürmek Rasûlullah (s.a.v.)'in gözünde büyüdüğünde bu duruma şu sözle işaret etmiştir: *"Vah vah! Bu kadın savaşmıyordu. Halid'e yetiş ve ona 'Zürriyeti ve işçileri kesinlikle öldürme' de."*³¹

3. Hz. Peygamber savaşla alakalı başka bir hadisinde şöyle buyurur: *"Müşriklerin yetişkinlerini öldürün, çocuklarını hayatta bırakın."*³²

Adı geçen her iki hadisin de bağlamının savaş olması sebebiyle, bu rivayetler lafızlarının açık delaletiyle çatışma ortamında çocukların katlini kesin bir dille yasaklamaktadır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in öldürülen bir kadın için duyduğu üzüntü, işaret (işaret-i nass) yoluyla, muharebeye katılmayan kadınların öldürülmesinin caiz olmadığını göstermektedir; aksi takdirde Hz. Peygamber'in bu tavrının hukuki bir anlamı kalmayacaktır.

²⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1429.

²⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1429-1430.

³⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1415-1416.

³¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1415; Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cihad", 119.

³² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1417; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/6; Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "Siyer", 29.

Maslahat delili açısından incelendiğinde ise, Müslümanlarla savaşmayan bu kişilerin öldürülmemesi, öldürülmelerine kıyasla Müslümanlar için daha fazla menfaat (maslahat) sağlamaktadır. Zira Müslümanlar, gerektiğinde bu kişilerden hizmet veya fideye gibi çeşitli faydalar elde etme imkanına sahiptirler.³³

2.1.2. Savaşta Öldürülmesi ve Zarar verilmesi Caiz Olan Hedefler

Savaşta tarafların birbirine, öldürmeye kadar varan zararlar vermesi kaçınılmazdır. Bu durumun da adalet çerçevesinde gerçekleşmesi İslam hukukunun amaçları arasındadır. Bu sebeple İslam hukukuna göre Müslümanların düşmandan kime ve ne kadar zarar verilebileceği ele alınmıştır.

Müslümanlarla bilfiil savaşan, düşmana yardım ve yataklık eden kişileri öldürmek caizdir. Şayet kadınlar veya çocuklar bilfiil düşman saflarında Müslümanlarla savaşırlarsa veya düşmana yardım ederlerse yahut sultanlık makamını işgal eden kişilerse onları öldürmek de caiz olur.³⁴

Halkın içerisinde yaşayan veya halkın huzurlarına girebildiği din adamlarını öldürmek caizdir. Böyle din adamları halk içinde olduğu için en azından görüşleri ve sözleriyle savaşa katkıları olur. Bu da onları Müslümanlarla savaşan kimselerden yapar.³⁵

Konuşamayan, duyamayan ve savaş esnasında akıl sağlığına kavuşan deliyi öldürmek caizdir. Çünkü savaşabilecek bünyeye sahiptir. Bu da onu savaşan kişi konumuna getirir.³⁶

Savaşta hastaları öldürmek caizdir. Çünkü iyileşip Müslümanlarla savaşabilirler. Fakat kesin bir şekilde savaşamayacağından emin olunan hastaları öldürmek caiz değildir.³⁷

Çiftçilik yapan kişileri öldürmemek efdal olsa da öldürülmele-ri caizdir. Çünkü savaşabilecek bir bedenleri vardır. Çiftçiliği bırakarak savaşçı olarak düşman ordusuna katılabilirler.³⁸

³³ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1415-1417.

³⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1432-1433.

³⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1429.

³⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1430.

³⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1439.

³⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1443.

Düşman kuvvetleri saflarında yer alan silahlı Müslüman bireylerin, savaşa kendi rızalarıyla mı katıldıkları yoksa zorla mı dâhil edildikleri hususuna bakılmaksızın, savaş esnasında düşman statüsünde mütalaa edilerek öldürülmeleri caizdir. Zira, zahirî durumları onların Müslümanlara karşı muharebe ettiğini göstermektedir. Nasıl ki adil bir devlet başkanına isyan eden Müslümanlar ile savaşılıp katledilebiliyorsa, düşman saflarında bulunan Müslümanların da savaşta öldürülmeleri aynı hükme tabidir. Bununla birlikte, bu kişilerin zorla savaştırıldığı kesin olarak biliniyorsa, mümkün olması durumunda onları öldürmekten imtina etmek daha faziletli bir davranıştır.³⁹

Düşmanın direncinin kırılması ve boyun eğdirilmesi amacıyla ağaçların kesilmesi ve binaların yıkılması caiz kabul edilmiştir.⁴⁰ Düşmana ait çiftlik hayvanları, başka bir çözüm yolu bulunmaması durumunda telef edilebilir ve bu teleften sonra yakılabilir. Ancak, hayvanları boğazlayarak etlerinden istifade etme imkânı mevcutsa, bu yolla faydalanılması gerekir. Aksi takdirde, boğazlanmaksızın ok veya mızrak gibi aletlerle öldürmek, müsle hükmünde sayılır. Müsle, ölmüş bir kişinin organlarının kesilerek tahrip edilmesi olup, hayvanların da gereksiz yere telef edilmesi aynı hükme tabidir. Hz. Peygamber'in, saldırgan bir köpek bile olsa bu tür bir tahripten menettiği bilinmektedir. Şayet çiftlik hayvanlarını boğazlama imkânı yoksa, bu durumda düşmanın onlardan yararlanmasını engellemek amacıyla ok, mızrak gibi savaş aletleriyle öldürülerek ve ardından yakılarak imha edilebilirler. Bu hükmün delillerinden biri, Cafer-i Tayyar'ın Mute Savaşı'ndaki uygulamasıdır: Cafer-i Tayyar, şehit olacağını anlayınca atından inmiş, düşmanın faydalanmaması için atını telef etmiş ve yaya olarak şehit oluncaya kadar savaşmıştır. Şayet savaşta çiftlik hayvanlarının telef edilmesini Hz. Peygamber kesin olarak yasaklamış olsaydı, bir sahabî olarak Cafer-i Tayyar bu eylemi gerçekleştirmezdi.⁴¹

³⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1445.

⁴⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1475; Serahsî, *el-Mebsûr*, 10/31-32.

⁴¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1478; Serahsî, *el-Mebsûr*, 10/36.

Serahsî bu hükümlere dayanak olarak yukarda zikredilen Bakara suresinin 190. ayeti dışında şu hadisleri ve ayeti delil getirir:

1. “Umeyr b. Adiy, Asmâ bnt. Mervân'ın Hz. Peygamber'e şiirleriyle hakaret ettiğini, İslam'ı ayıpladığını ve Rasûlullah (s.a.v.)'e karşı savaşılmaya teşvik ettiğini işitti. Bu olay Rasûlullah Bedir savaşına gittiğinde oldu. Umeyr dedi ki: 'Ey Allah'ım! Sana adağım olsun. Rasûlullah Medine'ye dönerse bu kadını öldüreceğim'... (Hz. Peygamber dönünce) Onu gece öldürdü, sabah olunca da Rasûlullah ile namaz kıldı. (Rasûlullah) Ona baktığında 'Mervan'ın kızını öldürdün mü' dedi. O da 'Evet, bu konuda bana bir şey gerekiyor mu' dedi. Rasûlullah da şöyle söyledi: 'O kadın için iki keçi bile toslaşmaz.' Sonra etrafındakilere yöneldi ve şöyle dedi: 'Allah'a ve Rasûlüne yardım eden bir adama bakmak isterseniz Umeyr'e bakın.'”⁴²

2. “Ümmü Kırfe isimli bir kadın kendi zürriyetinden gelen otuz atlı hazırlar. Sonra onlara “Gidin. Medine'ye girerek Muhammed'i öldürün” der. Bu Rasûlullah (s.a.v.)'e ulaşır. O da 'Ey Allahım! Ona evlatlarının kaybını tattır' diye beddua eder. Peşinden Zeyd b. Harise onu öldürüp gömleğini Hz. Peygamber'e gönderir. Gömlek de Medine'de iki sırık arasına asılır.”⁴³

3. Hz. Peygamber'e müşrikler hakkında soruldu: “Onlar gece uyurlar. İçlerinde kadınlar ve çocuklar olduğu halde öldürülürler. O da şöyle buyurdu: 'Onlar onlardandır'.”⁴⁴

4. Allah Teâlâ şöyle buyurur: *مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا* {فَيَذْنُ اللَّهُ وَلِيَّخِزْيَ الْفَاسِقِينَ} “Hurma ağaçlarından ne keserseniz veya neyi diki-li bırakırsanız bu Allah'ın izniyledir ve fasıkları alçaltmak içindir.” (el-Haşr 59/5).

Zikredilen ilk iki hadis, Hz. Peygamber'in, yoruma mahal bırakmayacak şekilde düşmanı Müslümanlara karşı savaşa teşvik eden iki kadının katledilmesini onayladığını göstermektedir. Şa-

⁴² Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-Kebîr*, 1417-1419; Muhammed b. Selâme Ebu Abdullah el-Kadâi, *Müsnedü's-Şihâb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 2/48.

⁴³ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-Kebîr*, 1419; Ebû Muhammed Cemâleddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyle'i, *Naşbu'r-Râye li'eḥâdîs'i'l-Hidâyeti me'a Ḥâşiyetihî Buḡyeti'l-elme'i fî Tahrici'z-Zeyle'i*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut; Cidde: Muessesetü'r-Reyyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 4/256.

⁴⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-Kebîr*, 1417, 1468; Buḥârî, *Şahîh*, “Cihad ve Siyer”, 145.

yet savaş hukukunda kadınların öldürülmesi mutlak olarak yasaklansaydı, Hz. Peygamber bu eylemi tasdik etmezdi. Dolayısıyla, Peygamber'in, Müslümanlara zarar veren bu kadınların öldürülmesine rıza göstermesi, Müslümanlara karşı sözlü veya fiilî olarak muharebe eden kadınların öldürülmesinin caiz olduğunu kanıtlamaktadır. Bu hükme savaşılmaması yasaklanmış diğer sınıflar da kıyas yoluyla dâhil edilebilir. Yani, çok zayıf düşmüş yaşlılar gibi diğer dokunulmaz kabul edilen kişiler de bilfiil Müslümanlarla savaşıyor veya sözleri ya da taktikleriyle düşmana aktif yardımda bulunarak bu dokunulmazlığı kaybederler ve öldürülmeleri caiz hale gelir. Zira bu davranışlarıyla, ayette geçen "Müslümanlarla savaşan kimseler" hükmüne dâhil olurlar.

Üçüncü hadiste kadın ve çocukların da istemeden de olsa öldürülmesinin hükmünü onları savaşçı düşmanlara benzeterek açıklamış, onların da savaşçı hükmünde olduğu dolayısıyla öldürülmesinin caiz olduğunu "*Onlar onlardandır*" sözüyle ifade etmiştir.

Dördüncü delil olarak zikredilen ayet, Yahudilerden Nadîr oğullarının, Hz. Peygamber'in kuşatma sırasında hurma ağaçlarının kesilmesini emretmesi üzerine sarf ettikleri, "Ey Muhammed! Sen yeryüzünde fesadı sevmezdin. Hurmaların suçu ne?" şeklindeki itirazlarına cevaben inmiştir. Ayet, onların iddialarını reddederek, savaş stratejisi bağlamında bu tür bir eylemin "yeryüzünde fesat çıkarma" kapsamına girmediğini bildirmektedir. Bu ayet, ibaresinin açık delaletiyle, Allah'ın düşmanı mağlup etmek amacıyla hurma ağaçlarının kesilmesine izin verdiğini göstermektedir. Bu hükme kıyasen, düşmanı yenmek için bir gereklilik söz konusu olduğunda, diğer ağaçların ve bitkilerin de kesilmesinin caiz olduğu sonucuna ulaşılır.⁴⁵

Düşmanın Müslüman çocukları canlı kalkan olarak kullanması durumunda, en faziletli yaklaşım, onlara zarar vermeden düşman hedeflerini vurmaktır. Ancak bu mümkün olmadığında, niyetin

⁴⁵ Zamaḥşarî, Ebû'l-Kâsim Maḥmûd b. 'Omer b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥevârizmî, *Keşşâf 'an ḥaḳa'iki ḡavâmidî't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407), 4/500-501.

düşmanı hedef almak olması kaydıyla taarruz etmek caizdir. Bu saldırıların çocukların ölüm tehlikesini barındırması, düşmana saldırmanın meşruiyetini ortadan kaldırmaz. Zira, her düşman kalesinde Müslüman esirlerin bulunabileceği varsayımıyla hareket edildiğinde, yalnızca Müslüman esirleri koruma düşüncesiyle silah kullanılmaması, düşmanın bu yöntemi kolayca bir koruma aracı haline getirmesine ve Müslüman orduların saldırı yapamaması nedeniyle sürekli yenilgiye uğramasına yol açacaktır. Bu durum ise cihad farızasını işlevsiz kılacağından kabul edilemez. Dolayısıyla, çocukların canlı kalkan olarak kullanılması Müslüman orduyu taarruzdan alıkoymuyorsa, aynı gerekçeyle kadın, yaşlı, hasta ve engelli bireylerin kalkan olarak kullanılması da Müslümanların düşmana yönelik saldırılarını engellemeyecektir.⁴⁶

Düşman Müslüman çocukları kendisine kalkan yaparsa efdal olan onlara isabet ettirmeden düşmanı vurmaktır. Şayet bu mümkün değilse düşmana isabet ettirmeye niyet ederek düşmana saldırmak caizdir. Bu saldırılarda onları öldürme tehlikesinin olması düşmana saldırmanın caizliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü her düşman kalesinde mutlaka Müslüman esir olabileceği düşünüldüğünde; Müslüman esirleri korumak için silah kullanılmazsa düşmanlar bu yolla Müslümanların saldırılarından çok rahat kurtulur ve Müslüman orduları saldırı yapamayacağı için hiçbir savaşı kazanamaz, her zaman yenilir. Bu da cihad amelini iptale götüreceği için caiz değildir. Çocukları kalkan etmek Müslüman orduyu düşmana saldırmaktan menetmiyorsa çocuk dışındaki kadın, yaşlı, hasta ve engelli insanları kalkan yapmak da aynı gerekçeden dolayı Müslümanları düşmana saldırmaktan menetmez.⁴⁷

2.1.3. Savaş Teknikleri, Taktikleri ve Hükümleri

Savaş taktik ve teknikleri geniş bir yelpazeye sahiptir. Geleneksel savaş yöntemleri, ok, kılıç ve mızrak gibi araçlarla gerçekleştirilen kesme ve delme taktik ve tekniklerini içermektedir. Serahsî,

⁴⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'l-Kebîr*, 1447, 1474.

⁴⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'l-Kebîr*, 1447, 1474.

bu geleneksel yöntemlerin yanı sıra; mancınıkla dövme, ateşle yakma, duman veya su ile boğma, zehirleyerek öldürme, su kaynaklarını kesme ve kirletme gibi farklı taktik ve tekniklerin fikhî hükümlerine de eserlerinde yer vermektedir.

Serahsî'nin yaklaşımına göre, düşman gemisinin yakılması ve içerisindekilerin denizde boğulması caizdir. Geminin içerisinde savaş dışı kabul edilen Müslümanların, kadınların veya çocukların bulunması bu hükmü değiştirmemektedir. Zira, bu kişilerin düşman gemisine binmeleri, olası bir saldırının sonuçlarına razı oldukları anlamına gelmektedir. Ayrıca, düşmanın bu masum kişileri canlı kalkan olarak kullanmak suretiyle kendisini Müslümanlardan korumasına müsaade edilmez; aksi takdirde bu durum, Müslümanların harp imkanlarını tamamen ortadan kaldıracaktır.⁴⁸

Yeraltı sığınaklarında bulunan düşmanı dumanla boğmak caizdir. İçlerinde Müslüman esirler varsa onlara zarar vermeden başka yolla düşmanı etkisiz kılmak mümkünse o yol tercih edilir. Ancak Müslümanı ayırt etme imkânı yoksa dumanla boğmakta bir sakınca yoktur.⁴⁹

Silahlara zehir sürerek daha öldürücü olmasını sağlamak, mızrak ve okun ucundaki demirleri yanıcı yağlarla yakarak düşmana atmak caizdir. Çünkü bunlar bir harp hilesidir.⁵⁰

Düşman tahkimatlarını ateşle yakmak, mancınık kullanarak tahrip etmek, içeridekileri su baskınıyla boğmak, su kaynaklarını tamamen kesmek veya bu suları kan, pislik ve zehir gibi maddelerle kirletmek caiz kabul edilmiştir. Zira Müslümanlar, düşmanın gücünü kırmak ve onları boyun eğdirmeye mecbur etmekle yükümlü kılınmışlardır. Söz konusu eylemlerin tamamı meşru savaş teknik ve taktikleri kapsamında değerlendirilmektedir.⁵¹ Bu hükümlerin dayanağı olarak aşağıdaki deliller sıralanır:

1. Allah Teâla şöyle buyurur: {وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا أَلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ} “Onlar düşmanı bir şeyden yoksun bırakmazlar ki onlar için bir sâlih

⁴⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1446-1447.

⁴⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1472.

⁵⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1475.

⁵¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1467-1468.

amel yazılmasın" (et-Tevbe 9/120). Ayet-i kerimedeki "yenâîlûne min" ifadesi, düşmandan bir şeyi ele geçirme veya düşmanı bir şeyden mahrum etme anlamını taşımaktadır. Bu mahrumiyet; öldürme ile candan, hasta etme ile sağlıktan, malın ele geçirilmesi veya imha edilmesi ile maldan, esir alma ile de aileden yoksun bırakılma şeklinde tecelli edebilir. Metinde geçen "neylen" kelimesi, mutlak mef'ûl olup, "bir mahrum etme" anlamına gelmektedir. Ayetin lafzının delaletiyle, düşmanın herhangi bir şeyden mutlak olarak mahrum bırakılması, sâlih bir amel olarak nitelendirilmektedir. Mahrum etme eylemi, belli bir savaş tekniği ve taktiği ile sınırlandırılmadığı için, düşmana zarar vererek onu sahip olduğu nimetlerden yoksun bırakacak her türlü savaş tekniği ve taktiği, ayette zikredilen sâlih amel kapsamına dâhil olmaktadır.⁵²

2. Hz. Peygamber, Üsame b. Zeyd (r.a.)'a Übnâ'ya sabah saldırmasını ve orayı yakmasını söyledi.⁵³

3. Selman, Hz. Peygamber'e Tâif kalesi için mancınık kurmayı teklif etti. Hz. Peygamber de kurdu.⁵⁴

4. Hz. Peygamber (s.a.v.), Hayber'deki en-Netâtî kalelerinden birini kuşattığında, düşmanın yer altından gelen su kanalları aracılığıyla normal şekilde su ihtiyacını karşıladığını öğrenmişti. Bunun üzerine Peygamber, bu kanallardan su akışını engelleyerek su ikmalini kesti. Susuz kalan düşmanlar, neticede kalelerinden çıkmak zorunda kaldı ve muharebe gerçekleşti. Bu savaşta Allah ve Rasûlü, düşmanı yenilgiye uğrattı.⁵⁵

Yukarıda bahsedilen hadisler, lafızlarının açık delaletiyle mancınık kullanımının, düşmanın bulunduğu yerin ateşe verilmesinin ve su kaynaklarının kesilmesinin caiz olduğunu kanıtlamaktadır. Zira, Hz. Peygamber'in bizzat mancınık kurduğu, düşman tahkimatlarının yakılmasını emrettiği ve su ikmalini kestiği sabit vakı-

⁵² Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1467; Ebû'l-Berekât' Abdullâhb. Ahmeden-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hâkâiku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf' Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/715-716.

⁵³ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1468; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/123.

⁵⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1468; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/144.

⁵⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1468.

alardır. Şayet bu eylemler caiz olmasaydı, Hz. Peygamber bunları ne bizzat yapar ne de yapılmasını emrederdi.

Düşmanı ateş kullanarak etkisiz hale getirmenin caiz olması, zorunlu olarak duman yoluyla etkisizleştirmenin de meşruiyetini gerektirmektedir. Zira ateş yandığında ortaya çıkan dumanın düşmana zarar vereceği kesindir. Şayet duman yoluyla etkisiz kılmak caiz olmasaydı, düşmanı ateşle etkisiz hale getirme de caiz olmazdı.

2.2. Savaş Hukukunda Silah Kullanımı ve İlkeleri

Serahsî'nin savaşta zarar verilebilecek ve verilemeyecek kişiler ile savaş teknik ve taktiklerine ilişkin hükümleri incelendiğinde, bu fikhî yaklaşımların aşağıdaki temel kural ve ilkeler üzerine oturduğu tespit edilmektedir:

1. Öldürülmenin meşruiyet illeti, Müslümanlara karşı sözlü veya fiilî olarak muharebe etmektir. Bu illeti taşıyanlar, yaş ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin hedef alınabilirken; muharip vasfını taşımayanların katli caiz değildir.

2. Muharip gruplar arasında, Müslümanlara karşı savaşmayan kadın, çocuk, hasta, engelli veya diğer Müslüman şahısların bulunması halinde, imkân dâhilinde bu masumların ayırt edilerek öldürülmemesi gerekir. Ayırt etme imkânının bulunmaması durumunda, asıl niyet savaşanları öldürmek olduğunda kullanılan silahlar sonucu masumların ölümü, savaş zayıyatı olarak değerlendirilir ve diyet yükümlülüğü doğurmaz.

3. Düşmanın gücünü zayıflatmak ve onları boyun eğmeye zorlamak için bir gereklilik söz konusu ise, düşmana ait eşya, bina, gıda, hayvan ve bitki türü tüm malların imha edilmesi caizdir; aksi takdirde onları imha etmek caiz değildir.

4. Düşmanı etkisiz hale getirmek amacıyla kesici silahlarla yaralama, yakma, su veya dumanla boğma, moloz veya taş altında bırakma, susuz bırakma ve zehirleme gibi gereken her türlü savaş tekniği ve taktiği uygulanabilir.

5. Ne insana ne de hayvana yönelik müsle (organ kesme, işkence veya gereksiz yere telef etme) sayılabilecek savaş teknik ve

taktiklerinin uygulanması yasaktır. Zira mûsle, düşmanı mağlup etme hedefine yönelik meşru bir fayda sağlamadığı için, fikhî sınırı aşan bir eylem olarak görülür.

3. Kitle İmha Silahları

Bir silah sisteminin düşmanı etkisiz hale getirme kapasitesi ne denli yüksek olursa, kullanan tarafın elde edeceği stratejik avantaj o ölçüde artar ve düşmanın boyun eğdirilmesi kolaylaşır; aynı zamanda kendi kuvvetlerinin maruz kaldığı zayıat da minimize edilir. Silahlar, etki alanları bakımından genel olarak konvansiyonel ve kitle imha silahları (KİS) olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Kitle imha silahları, konvansiyonel silahlara kıyasla çok daha geniş bir etki alanına sahiptir. Bu silah türlerinin mahiyetinin daha iyi kavranması ve potansiyel zararlarının anlaşılabilmesi için, bunların tanımları ve tasnifi detaylı olarak incelenmelidir.⁵⁶

“Kitle imha silahı” teriminin ilk kez 1937 yılında Canterbury Arşidükü William Cosmo Gordon Lang tarafından kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁷ Bu terimin ilk hukuki tanımı ise 1948 yılında resmî kayıtlara geçmiştir. Terminolojik açıdan incelendiğinde, bu üç kelimededen oluşan terimin bileşenleri sözlük manası itibariyle şu anlamları taşır: “Kitle,” bir araya gelmiş insan topluluğunu; “imha,” yok etme eylemini ve “silah,” savunma veya saldırı amaçlı kullanılan araçları ifade etmektedir.⁵⁸ İstilahî tanımı ise “Geniş alanlara ulaşarak çok sayıda insan, canlı ve cansız varlıkları yok edebilen silah” şeklinde yapılabilir. Kitle imha silahları dört türe ayrılır: kimyasal, biyolojik, radyolojik ve nükleer silahlar. Bu silahlar KBRN şeklinde baş harfleri kullanılarak kısaltılır.⁵⁹

“Biyolojik silah, biyolojik ajan içeren ya da yayan silahlardır. Bi-

⁵⁶ Hakan Can Yazırdağ, *Kitle İmha Silahları ve Uluslararası İlişkilerdeki Pratiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyol Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2017), 33.

⁵⁷ Doğu Durgun, “Kitle İmha Silahları Ansiklopediler-TÜBİTAK”, *TÜBİTAK Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları* (Erişim 01 Ağustos 2025).

⁵⁸ Türk Dil Kurumu TDK, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 01 Ağustos 2025), “Kitle, İmha, Silah”.

⁵⁹ Yavuz Uyar-Alper Akçalı, “Biyolojik Silah Olarak Viral Ajanlar”, *Türk Hijyen ve Deneyisel Biyoloji Dergisi* 63/1 (2006), 67.

yolojik ajan ise insanda, bitkilerde ve hayvanlarda hastalık yapan ya da bedene zarar veren organizmalar yahut bunların oluşturduğu toksinlerdir.”⁶⁰ Bu organizmaların boyutları genelde mikro düzeydedir. Her mikroorganizma biyolojik silah ajanı olarak kullanılmaz. Biyolojik ajan olarak kullanılan mikroorganizmalar üç kategoriye ayrılmıştır: kategori A, kategori B ve kategori C ajanları. Kategori A’da olan biyolojik ajanlar en yüksek risk grubunu oluşturan ajanlardır. Şarbon, veba ve tularemi bakterileri bu kategoriye dâhil ajanlardır.⁶¹ Buruselloz, Q Ateşi ve Ruam gibi bakteriler kategori B’ye dâhil orta risk grubuna girer.⁶² Kategori C’deki biyolojik ajanlar gelecekte kullanılabilecek ajanlardır. Kene kaynaklı ateşli kanamalı virüsler, çoklu ilaca dirençli tüberküloz bu grup altında değerlendirilir.⁶³

“Kimyasal silahlar, kimyasal ajanların hedef üzerine dağıtılması için kullanılan, bir veya daha fazla kimyasal ajan dağıtabilen ve bir taşıyıcı veya dağıtıcı sistem içeren silahlardır.”⁶⁴ “Kimyasal savaş ajanları yüksek zehirliliğe sahip olan ve personeli öldürmek, etkisiz hale getirmek, hedef üzerinde paniğe yol açarak kargaşa yaratmak, besin kaynakları ve diğer önemli ekonomik kaynakları kullanılamaz hale getirmek maksadıyla kullanılan muhtelif yapılarıdaki kimyasal maddelerdir.” Kimyasal ajanlar etkilerine göre sınıflandırılır. Bunlar yakıcı, kan zehirleyici, boğucu, sinir, kusturucu, göz yaşartıcı, tahriş edici ve psikotropik ajanlardır. Yakıcı ajanlara hardal, arsenik; sinir ajanlarına tabun, sarin, soman; boğucu ajanlara klor, fosgen; kan zehirleyici ajanlara hidrojen siyanür, siyanojen klorür, karbonmonoksit; göz yaşartıcı ajanlara fenasil klorür, dibenz; psikotropik ajanlara benzilik asit maddeleri örnek verilebilir.⁶⁵

⁶⁰ KBRN Sözlüğü, “Biyolojik Silah” (Erişim 04 Temmuz 2025).

⁶¹ Selçuk Kılıç, “Biyolojik Silah Olarak Bakteriler: Kategori A Ajanlar”, *Türk Hij Den Biyol Dergisi* 63/1 (2006), 22, 31, 37.

⁶² Selçuk Kılıç-Cahit Babür, “Biyolojik Silah Olarak Bakteriler: Kategori B ajanlar”, *Türk Hij Den Biyol Dergisi* 63/1 (2006), 48, 53, 59. cause moderate morbidity rates and low mortality rates, and require specific enhancements of diagnostic capacity and surveillance system have been classified as second highest priority agents (Category B

⁶³ Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı AFAD, “Kimyasal Biyolojik Radyolojik Nükleer Tehditler (KBRN)”, AFAD (Erişim 04 Temmuz 2025).

⁶⁴ KBRN Sözlüğü, “Kimyasal Silah” (Erişim 08 Temmuz 2025).

⁶⁵ Yazırdağ, *Kitle İmha Silahları*, 7; Serdar Karakurt-İrem Mukaddes Bilgiseven, “Kimyasal Savaş Ajanları: Özellikleri, Etkileri ve Dekontaminasyon Stratejileri”, *Savunma Bilimleri*

“Radyolojik silah kirli bomba olarak da isimlendirilir. Kirli bomba dinamit gibi geleneksel patlayıcıları katı, sıvı veya gaz halindeki radyoaktif maddelerle birleştiren, radyoaktif maddeyi bir patlamanın etrafındaki küçük, yerel bir alana dağıtmak için tasarlanmış bir bombadır. Kirli bombanın temel amacı insanları korkutmak ve binaları veya araziye kirletmektir.”⁶⁶ Bu tür bir bombanın infilak ettiği bölgelerdeki arazi ve binalarda, radyoaktif maddelerin çevreye yayılması neticesinde kalıcı bir radyoaktif kirlilik meydana gelmektedir. “Kirli bomba” (dirty bomb) fikri, ilk olarak 1941 yılında fizikçi Arthur Holly Compton başkanlığındaki ABD Ulusal Bilimler Akademisi tarafından ileri sürülmüştür. Tarihsel süreçte kirli bomba testleri yapıldığı bilinmekle birlikte, başarılı bir saldırı vakası henüz kaydedilmemiştir. Örneğin, Irak 1987 yılında radyoaktif madde içeren bir bomba testi gerçekleştirmiş, ancak elde edilen sonuçlar beklentileri karşılamamıştır.⁶⁷

Nükleer silah atom silahı olarak da isimlendirilir. Çünkü bu silahlar atomun çekirdeğinin parçalanması veya atomların birleştirilmesi esasına dayanır. Mahiyetine uygun bir şekilde nükleer silahın çerçevesini belirleyen tanım, Bürüksel’de 23 Ekim 1954’te imzalanan nükleer silahlara dair antlaşmanın 3 nolu protokolünün 2 nolu ekinde yapılmıştır. Bu tanıma göre atom silahı başka bir deyişle nükleer silah, nükleer yakıt veya radyoaktif izotoplar içeren yahut bunları içermek ya da kullanmak üzere tasarlanmış olan ve nükleer yakıtın patlaması veya diğer kontrolsüz nükleer dönüşümü veya nükleer yakıtın yahut radyoaktif izotopların radyoaktivitesi yoluyla kitle imhası, kitlesel yaralanma ya da kitle zehirlenmesi yeteneğine sahip herhangi bir silahtır.⁶⁸ Tanımda yer alan “nükleer yakıt” kavramı, reaktörlerde enerji üretmek amacıyla kullanılan radyoaktif maddeleri ifade etmektedir. İzotop-

Dergisi 20/2 (01 Kasım 2024), 257-269.

⁶⁶ New York State Department Health NYSDH, “Dirty Bombs” (Erişim 08 Temmuz 2025).

⁶⁷ Britannica, “Dirty Bomb” (Erişim 08 Temmuz 2025).

⁶⁸ Saeed Bagheri, *Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Nükleer Silahlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku (Milletlerarası Hukuk) Anabilim Dalı, 2015), 40-41; Yale Law School, “Protocol No. III (and Annexes) on the Control of Armaments, October 23, 1954” (Erişim 10 Temmuz 2025).

lar, çekirdeklerindeki proton sayısı aynı kalmakla birlikte nötron sayıları farklı olan atomlardır. Eğer bu izotoplar, alfa, beta parçacıkları ve gama ışını yayarak kendiliğinden bozunuma uğruyorsa, bunlar radyoaktif izotop olarak adlandırılır. Radyoaktivite ise, kararsız atom çekirdeklerinin parçacıklı ve/veya elektromanyetik radyasyon yayarak başka atom çekirdeklerine dönüşmesi süreci şeklinde tanımlanır. Radyoaktivitenin ölçüm birimi Becquerel (Bq)'dir. Radyasyon; alfa parçacıkları, beta parçacıkları, gama ışınları, X-ışınları, nötronlar, yüksek enerjili elektronlar, yüksek enerjili protonlar ve atomun yörünge elektronlarını ayırıştırma etkisine sahip diğer iyonlaştırıcı parçacıklardan oluşmaktadır.⁶⁹

Nükleer silah tanımının kapsamına fisyon yani atomun parçalanması, füzyon yani atomların birleştirilmesi esasına dayanan bütün silahlar girer. Birinci tür silah atom bombası ikinci tür silah hidrojen bombası olarak da isimlendirilir. Hidrojen bombası atom bombasından imha yeteneği olarak çok daha güçlüdür.⁷⁰

Nükleer bomba ile kirli bombanın temel işleyiş prensibi, atomun parçalanması esasına dayanmakla birlikte, kirli bomba nükleer silahlara kıyasla çok daha sınırlı bir alana zarar vermektedir. Kirli bombanın kütlelerinin düşük olması, tahrip gücünün daha az olmasına neden olur. Bu nedenle kirli bomba, taktik nükleer bomba kategorisinde değerlendirilir; esas amacı, yalnızca askeri hedefleri etkilemek ve belirlenmiş bir bölgeyi radyasyonla kirletmektir. Kirli bomba dışındaki nükleer silahlar ise stratejik nükleer bomba niteliğindedir. Bu stratejik bombalar, düşmanın askeri kapasitesinin yanı sıra ekonomik unsurlarını da hedef alarak hem askeri yönden etkisizleştirmeyi hem de ekonomik felce uğratmayı amaçlar.⁷¹

Kitle imha silahları (KİS) kategorisinde yer alan biyolojik, kimyasal ve nükleer silahlar, çok sayıda insana ve geniş çapta canlı veya cansız varlıklara zarar verme potansiyeli açısından ortak

⁶⁹ KBRN Sözlüğü, "Nükleer Yakıt" (Erişim 10 Temmuz 2025); KBRN Sözlüğü, "İzotop" (Erişim 10 Temmuz 2025); KBRN Sözlüğü, "Radyoaktivite" (Erişim 10 Temmuz 2025); KBRN Sözlüğü, "Radyasyon" (Erişim 10 Temmuz 2025).

⁷⁰ Haluk Gerger, *Nükleer Tehlike* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1983), 47-51.

⁷¹ Bagheri, *Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Nükleer Silahlar*, 41; Gerger, *Nükleer Tehlike*, 59-60.

özellikler taşır. Ancak, bu zararı oluşturan ajanların niteliği bakımından birbirlerinden ayrılırlar: Biyolojik silahlarda aktif ajanlar mikroorganizmalar iken, kimyasal silahlarda katı, sıvı veya gaz halindeki maddelerdir. Nükleer silahlarda ise bu ajanlar, uranyum ve plütonyum gibi elementlerin atomlarıdır.

4. Serahsî'ye Göre Savaşta Kitle İmha Silahları Kullanmanın Hükümleri

Serahsî'nin savaşta silah kullanma ile alakalı hükümleri ve onların dayandığı ilkeler, kitle imha silahlarının zararlarıyla beraber incelendiğinde ortaya çıkan hükümlerin bazı şartlara ve durumlara göre değiştiği görülmektedir.

4.1. Sadece Muhariplere Zarar Vermesi Durumunda

Savaş, yalnızca fiziki çatışmayı değil, aynı zamanda sözlü ve stratejik boyutları da içeren çok veçheli bir mücadeledir. Düşmana yönelik ekonomik destek sağlama, silah temini, lojistik destek sunma, Müslümanları kötüleme ve istihbarat aktarımı gibi faaliyetlerin tümü, ilgili kişiye, bizzat silahla muharebe eden kişi statüsü kazandırır. Bu tespit, önceki rivayetlerde Hz. Peygamber'e hakaret eden ve savaşa teşvikte bulunan diğer bir kadının, bu eylemleri nedeniyle savaşan hükmünde görülerek katledilmesinin onaylanmasıyla da desteklenmektedir.⁷²

KİS kullanımının yalnızca muhariplere zarar vereceği öngörülüyorsa, bu durumda söz konusu silahların kullanılması caizdir. Düşmanı etkisiz hale getirme amacına yönelik zararın türü, hükmün meşruiyetini etkilememektedir. Örneğin, düşmanı hastalık yoluyla etkisizleştirme amacıyla biyolojik silah kullanıldığında ve bu hastalıkların gayr-i muhariplere yayılmayacağı kanaati mevcutsa düşmanı hasta ederek etkisiz kılmak caiz olur.⁷³

Benzer şekilde kimyasal silahlar kullanıldığında, bunların zararının savaşmayan kişilere ulaşmayacağı ve onların bu zarardan güvende

⁷² Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-Kebîr*, 1417-1420.

⁷³ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-Kebîr*, 1467-1468.

olacağı düşünülüyorsa düşmanı etkisiz hale getirmek için kimyasal silah kullanımı caizdir. Kimyasal silahın vücut dışı veya iç organlarda yol açacağı tahribatın şiddeti bu hükmü değiştirmemektedir.

Aynı prensiple, kirli bomba (radyolojik silah), atom bombası veya hidrojen bombası kullanılması da caizdir. Bu silahlar düşmanı yakma, enkaz altında bırakma ve aşırı radyasyona maruz bırakma yollarıyla etkisiz kılmaktadır. Karar mercileri tarafından düşmanın ancak bu yöntemlerle etkisiz hale getirilebileceği kanaati oluşmuşsa, silahların düşmanı etkisizleştirme mekanizması (yakma, ezme veya radyasyon) hükmü değiştirmeyecektir. Örneğin, savaşmayan kişilere zarar vermeyeceği açıkça belli olan bir durumda, denizde seyreden düşman savaş gemilerine nükleer bomba atılmasının caiz olduğu söylenebilir.

4.2. Gayr-i Muhariplere Zarar Vermesi Durumunda

Kitle imha silahları, kadın ve çocuk gibi gayr-i muharip statüsündeki bireylere zarar verme potansiyeli taşıması durumunda, bu silahların kullanımı meşru addedilmez. Örneğin, biyolojik silahlar vasıtasıyla düşmana bir hastalık yayıldığında, bu hastalığın gayr-i muharip nüfusa da intikal edeceği öngörülüyorsa, biyolojik silah kullanımı dinen uygun değildir. Benzer bir şekilde, kimyasal silahlarla gerçekleştirilen zehirli gaz saldırılarının savaşmayan kişilere zarar vermesi halinde, kimyasal silah kullanımı da caizlik sınırları dışındadır.⁷⁴

Nükleer silahların tahrip gücü, kimyasal silahlara kıyasla üstün bir büyüklüğe sahiptir. Örneğin 15 kiloton TNT eşdeğeri gücündeki bir atom bombasının düz bir araziye atılması, yaklaşık 13 km²'lik bir alanda tamamen yok edici bir etki yaratmıştır. Bu hadise sonucunda 100.000'den fazla kişi, yanma, enkaz altında kalma ve yoğun radyasyona maruz kalma gibi etkilerle hayatını kaybetmiştir. Bu denli yüksek zayıat içinde, savaş dışı kabul edilen çocuklar ve kadınların da bulunduğu kesindir.⁷⁵

⁷⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'l-Kebîr*, 1415-1416, 1429-1430.

⁷⁵ "Atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki | Date, Significance, Timeline, Deaths,

Modern şehirlerin nüfus yoğunlukları genellikle merkezden itibaren 10 km² civarındaki bir alanda yoğunlaşmakta olup, bu bölge içerisinde çok sayıda gayr-i muharip ikamet etmektedir. Günümüz nükleer silahlarının tahrip kapasiteleri, 15 kiloton gücündeki bombaların etkisini katbekat aşmaktadır. Bu durum, bu silahların düz arazide 20 ila 30 km²'lik alanları yok edebileceği ve bu sınırlar dâhilindeki insanları katledebileceği anlamına gelmektedir. Buna ek olarak, nükleer patlamadan yayılan radyasyon, rüzgâr akımlarıyla uzak mesafelere taşınarak ikincil zararlara yol açma potansiyeli taşımaktadır. Dolayısıyla nükleer silahların yerleşim yerlerine atılması, gayr-i muhariplere zarar verme ihtimalinin yüksekliği nedeniyle caiz görülmemektedir; zira savaşma ruhsatı, düşmanın muharip statüsünde olması şartıyla sınırlandırılmıştır.

Kirli bomba olarak adlandırılan, nispeten küçük boyutlu nükleer silahların etki alanı oldukça sınırlıdır. Büyüklüğüne bağlı olarak mesela 100 m² ile 1 km² veya daha fazla bir alana zarar verme potansiyeline sahiptirler. Bu silahların başlıca etkisi, infilak ettikleri bölgeyi radyoaktif maddelerle kontamine etmektir. Kirli bombaların, büyük nükleer silahlar gibi gayr-i muharip kitlelere zarar verme riski taşımaması ve tahribatın muhariplerle sınırlı kalması öngörüldüğü için, kullanımları caiz kabul edilebilir.

Düşmanın, gayr-i muharip statüsündeki sivilleri canlı kalkan olarak kullanmak suretiyle siperlerini ve ordugâhlarını onlara yakın tesis etmesi durumunda, yalnızca sivillerin zarar görme endişesiyle kitle imha silahı kullanmaktan imtina etmek, Müslümanların aleyhine sonuç doğurur. Zira düşman bu taktiği, Müslümanların taarruzlarını engellemek ve kendi askeri unsurlarını koruma altına almak amacıyla her zaman kullanır. Bu bağlamda, askeri hedeflere yakın bölgelerde ikamet eden sivillerin orayı terk etmeleri; düşmanın ise kendi sivil nüfusunu korumak adına bu alanlara yakın yerlerde cephe, siper açmaması, ordugâh kurmaması ve silah konuşlandırmaması beklenir. Müslüman kuvvetler, bu zaruret halinde meydana gelebilecek sivil zayıyatından sorum-

lu tutulamaz. Aynı şekilde, siviller ve muhاریpler tarafından ortak kullanılan altyapı hizmetleri de KİS ile tahrip edilebilir. Aksi takdirde, düşmanın muhاریp unsurları kaybettikleri gücü ikmal ederek çatışmaya devam etme imkânı bulur.⁷⁶

4.3. Doğaya Zarar Vermesi Durumunda

Kitle imha silahları, savaş durumlarında olduğu gibi deney amaçlı kullanıldıklarında dahi çevreye zarar vermektedir. Örneğin, biyolojik silahlar, zararlı mikroorganizmalar ve toksinler aracılığıyla doğal yaşamdaki hayvanların hastalanmasına ve telef olmasına neden olur. Kimyasal silahlar ise kullanıldıkları bölgedeki bitki örtüsünü kurutur ve hayvanları zehirleyerek öldürür. Nükleer silahlar ise özellikle yakıcı etkileri nedeniyle tarımsal ürünlerden diğer bitkilere, çiftlik hayvanlarından vahşi hayvanlara ve deniz canlılarına kadar geniş bir biyolojik çeşitliliği yok eder. Ayrıca, doğal coğrafyada büyük çukurlar ve çökmeler oluşturur. Bitkilerin ve hayvanların radyasyona maruz kalması da bu silahların yol açtığı diğer bir çevresel tahribattır. Ancak, bu tür çevresel zararlar, müsl hükmüne girmediği sürece kitle imha silahlarının kullanımı engellenemez. Müsl hükmünün oluşması için, doğadaki bu varlıkların herhangi bir askeri veya stratejik fayda gözetilmeksizin, tamamen faydasız bir şekilde telef edilmesi gerekmektedir.⁷⁷

Savaş esnasında düşman topraklarında bulunan bitki ve hayvanlar, düşmanın mülkiyeti hükmündedir. Düşmanın gücünü kırmak ve lojistik desteğini kesmek amacıyla, faydalandığı bu mallar yok edilebilir. Başka bir ifadeyle düşmanı mağlup etmek için KİS kullanımı zaruri ise, bu silahların doğaya vereceği hasar, onların kullanımını caizlikten çıkarmaz. Ayrıca, güncel nükleer silah denemeleri yapılan ve atom bombası atılan bölgelerdeki doğal tahribatların zamanla onarıldığı gözlemlenmiştir ve gözlemlenmektedir. Bu silahların kullanıldığı alanlardaki doğanın, Allah'ın

⁷⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-Kebîr*, 1447, 1474.

⁷⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-Kebîr*, 1478; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/36.

izniyle, kısa sürede kendisini yenilediği ve radyasyon kalıntıları-
nın insan sağlığını etkilemeyecek seviyelere gerilediği tespit edil-
miştir. Bu durum, gelecekteki ve Müslümanlarla savaşmayacak
nesillerin savaş nedeniyle kalıcı bir zarara maruz kalmayacağını,
dolayısıyla bu silahların doğaya verdiği zararın, gayr-i muharip-
lere zarar vermeme ilkesini ihlal etmediğini göstermektedir. An-
cak, kitle imha silahlarının kullanılmasının düşmanı yenmeye
yönelik herhangi bir stratejik faydası yoksa, bu silahlarla doğa-
ya zarar vermek, müsle hükmüne girer. Müsle ise caiz değildir.

KİS'lerin test süreçlerinde, Müslüman topraklarındaki bitki ve
hayvan varlıkları kaçınılmaz olarak zarar görür. Bu durum, düş-
manın mallarını değil, Müslümanlara ait mülkiyeti yok etme sonu-
cunu doğurur. Ancak, Müslümanların can ve şerefine korunması
gibi yüksek bir maslahat için bu deneylerin yapılması zorunlu ha-
le gelirse, "ehven-i şerreyn" ilkesine binaen, bu iki zarardan daha
hafif olanı tercih edilerek KİS deneylerinin yapılması caiz olabi-
lir. Bununla birlikte, bu deneylerin; Müslümanların veya onlara
düşmanlık etmeyenlerin canına ve özel mülkiyetine zarar verme-
yecek şekilde gerçekleştirilmesi elzemdir. Aksi takdirde, KİS de-
nemesi, amacının zıddı bir sonuç doğuracağı ve iki zarardan daha
ağır olanı meydana getireceği için caiz olmaz.

Sonuç

Serahsî'nin savaşta silah kullanımına dair hükümleri, genel İs-
lam savaş hukuku ilkeleriyle uyum içerisindedir. Ona göre, düş-
manın gücünün kırılmasını engelleyecek her türlü desteği sağlayan
kişi muharip (savaşan) hükmündedir. Savaşta, etkisiz hale getir-
me amacıyla yalnızca Müslümanlarla fiilen savaşanlar hedef alı-
nabilirken, gayr-i muharipler hedef alınamaz.

Düşman unsurlarının içerisinde veya yakınında bulunan gayr-i
muharip kişiler, Müslümanların düşmana yönelik taarruzlarını en-
gellemeyiz. Müslümanlar, saldırmaktan başka çareleri kalmadığında,
düşman unsurları arasında veya yakınlarında savaşmayan kişiler
hatta Müslümanlar dahi bulunsa, saldırı gerçekleştirebilirler; ancak
silah kullanırken onları vurmaya niyet etmemeleri gerekir.

Düşmanı etkisizleştirmek amacıyla kesme, delme, yakma, su-suz bırakma, zehirleme ve boğma gibi gerekli görülen her türlü savaş taktiği caizdir; gereksiz olanlar ise caiz değildir. Düşmana ait her türlü can ve mal varlığı, müsl'e yasağına düşmeme şartıyla imha edilebilir. Düşmanı etkisiz kılmaya faydası olmayacak her türlü zarar verme eylemi ise müsl'e sayılır.

KİS'lerin, insan ve doğa üzerinde çok büyük tahribatları söz konusudur ve bu silahlar muharip ile gayr-i muharip ayrımını ciddi ölçüde zorlaştırmaktadır. Günümüzde teknolojinin ilerlemesiyle KİS'in tahrip gücü artmış olup, çağımızdaki bu silahların etkilerinin geçmiştekilerden çok daha geniş olacağı ve bu durumun muharip ve gayr-i muharip ayrımını daha da karmaşık hale getireceği dikkate alınması gereken bir durumdur.

Serahsî'nin savaşta silah kullanımına ilişkin ilkelerine göre, zararları yalnızca savaşanlara dokunması şartıyla kitle imha silahı kullanmak caizdir; vereceği zararın şiddeti caizlik hükmünü ortadan kaldırmaz. Ancak, savaşmayanlara zarar vermesi durumunda KİS kullanımı caiz olmaz. Bununla birlikte, düşmanı etkisizleştirmenin başka bir yolu yoksa ve savaşmayanlar savaşan unsurlara yakınlıkları sebebiyle bu silahların zararından etkilenecekse, bu silahları kullanmak yine caiz olur. Bu tür durumlarda, gayr-i muhاریplerin kendilerini korumak için savaşan unsurlardan ve hedef haline gelen bölgelerden uzak durmaları gerekir. Düşmanı etkisizleştirme amacıyla KİS kullanırken doğanın zarar görmesi de dinen bu silahları kullanmaya engel teşkil etmez. Ancak, doğaya zarar vermeden kullanma imkânı varken bu yola başvurulursa, bu durum müsl'e hükmüne gireceği için caiz olmaz.

Kaynakça

AFAD, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. "Kimyasal Biyolojik Radyolojik Nükleer Tehditler (KBRN)". AFAD. Erişim 04 Temmuz 2025. <https://www.afad.gov.tr/kbrn/biyolojik-ajan-kategorileri#:~:text=Kategori%20C&text=Kolayca%20bulunabilmektedirler.,bir%20etki%20yaratma%20potansiyeline%20sahiptirler.>

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Şu'ayb el-Arna'ût Murşid, 'Âdil. Beyrut: Mu'essestü'r-Risâle, 2001.
- Bagheri, Saeed. *Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Nükleer Silahlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku (Milletlerarası Hukuk) Anabilim Dalı, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *es-Süne-nü'l-Kübrâ*. thk. 'Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011.
- Britannica. "Dirty Bomb". Erişim 08 Temmuz 2025. <https://www.britannica.com/technology/dirty-bomb>
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *Şahî-ħu'l-Buhârî*. thk. Muştafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Durgun, Doğu. "Kitle İmha Silahları Ansiklopediler-TÜBİTAK". *TÜBİ-TAK Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları*. Erişim 01 Ağustos 2025. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/kitle_imha_silahlari
- Ebu Abdullah el-Kadâî, Muhammed b. Selâme. *Müsnedü's-Şihâb*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1986.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gerger, Haluk. *Nükleer Tehlike*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1983.
- Günay, Hacı Mehmet. "Devletler Hukuku". *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ' il-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- Karakurt, Serdar-Bilgiseven, İrem Mukaddes. "Kimyasal Savaş Ajanları: Özellikleri, Etkileri ve Dekontaminasyon Stratejileri". *Savunma Bilimleri Dergisi* 20/2 (01 Kasım 2024), 253-278. <https://doi.org/10.17134/khosbd.1360330>
- Karaman, vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Kılıç, Selçuk. "Biyolojik Silah Olarak Bakteriler: Kategori A Ajanlar". *Türk Hij Den Biyol Dergisi* 63/1 (2006), 21-46.

- Kılıç, Selçuk-Babür, Cahit. "Biyolojik Silah Olarak Bakteriler: Kategori B ajanlar". *Türk Hij Den Biyol Dergisi* 63/1 (2006), 47-66.
- Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: y.y., 1981.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Şahîhu Muslim*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 8 Cilt. Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Tavkî'n-Necât, 1433.
- Muttaî el-Hindî, 'Alâ' u'd-Dîn 'Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şazeli el-Hindî el-Burhânfü'rî. *Kenzu'l- Ummâl*. thk. Bekrî Hayyânî. b.y.: y.y., 1401/1981.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Hâkâiku't-Te'vîl*. thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- NYSDH, New York State Department Health. "Dirty Bombs". Erişim 08 Temmuz 2025. https://www.health.ny.gov/environmental/emergency/dirty_bombs.htm
- Serahsî, Muhammed b. Aḥmed. *Şerhu Kitabi's-Siyerî'l-Kebîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*. 5 Cilt. b.y.: eş-Şirketu's-Şarkîyye, 1971.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-Ahkâm*. Beyrut: y.y., 1981.
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 01 Ağustos 2025. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=silah>
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muhammed Şâkir, Fu'âd 'Abdubâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Uyar, Yavuz-Akçalı, Alper. "Biyolojik Silah Olarak Viral Ajanlar". *Türk Hijyen ve Deneyisel Biyoloji Dergisi* 63/1 (2006), 67-78.
- Yale Law School. "Protocol No. III (and Annexes) on the Control of Armaments, October 23, 1954". Erişim 10 Temmuz 2025. https://avalon.law.yale.edu/20th_century/we005.asp#1
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. "Savaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yazırdağ, Hakan Can. *Kitle İmha Silahları ve Uluslararası İlişkilerdeki Pratiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosya Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2017.

Zamahşarî - Maḥmûd b. 'Omer b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥevârizmî. *Keşşâf 'an ḥaḳa 'iki ğavâmidî't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407.

Zeyle'î, Ebû Muḥammed Cemâleddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muḥammed. *Naşbu'r-Râye li'eḥâdîsî'l-Hidâyeti me'a Ḥâşiyetihî Buğyeti'l-elme 'î fi Tahrici'z-Zeyle 'î*. thk. Muḥammed 'Avvâme. 4 Cilt. Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Ḳible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.

“Atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki | Date, Significance, Timeline, Deaths, & Aftermath | Britannica”. Erişim 27 Temmuz 2025. <https://www.britannica.com/event/atomic-bombings-of-Hiroshima-and-Nagasaki>

KBRN Sözlüğü. Erişim 04 Temmuz 2025. <https://www.afad.gov.tr/kbrn-sozlugu>

KBRN Sözlüğü. Erişim 10 Temmuz 2025. <https://www.afad.gov.tr/kbrn-sozlugu>

KBRN Sözlüğü. Erişim 08 Temmuz 2025. <https://www.afad.gov.tr/kbrn-sozlugu>

KBRN Sözlüğü. Erişim 10 Temmuz 2025. <https://www.afad.gov.tr/kbrn-sozlugu>

KBRN Sözlüğü. Erişim 10 Temmuz 2025. <https://www.afad.gov.tr/kbrn-sozlugu>

KBRN Sözlüğü. Erişim 10 Temmuz 2025. <https://www.afad.gov.tr/kbrn-sozlugu>

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'U VE KIRGIZ CUMHURİYETİ AİLE HUKUKU'NDA EVLİLİĞİ SONA ERDİRME

Daniyar MİNBAEV*

Giriş

Hanefî fıkhnın hicri beşinci asırdaki en önemli fakihlerinden Serahsî'nin fıkhn mesleğindeki yetkinliğini gösteren en dikkat çekici eseri şüphesiz *el-Mebsût*'tur. Onun *el-Mebsut*'taki ilmî faaliyeti, klasik şerh geleneğinden farklı olarak Hanefî fıkhnın temel meselelerini sistematik biçimde yeniden ele alıp derinlemesine tahlile dayanır. Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'sini esas almakla birlikte Serahsî'nin *el-Mebsut*'taki asıl hedefi İmam Muhammed'in eserlerinde yer alan görüşleri açıklamak, mezhebin savunduğu fikhî hükümleri temellendirerek daha nitelikli hale getirmek ve fikhî mesâili geliştirmektir. Bu metodun doğal bir sonucu olarak Serahsî, mevcut tartışmaları düzenlemekle kalmamış; yeni meseleler üreterek Hanefî fıkhnın teorik bütünlüğünü pekiştirmiş ve mezhep mesâilinin olgunlaşmasında etkin bir rol üstlenmiştir. Hanefi fıkhn mirasına sunduğu bu ve benzeri katkılar nedeniyle Serahsî, mezhebin ilmî birikimini tahkim eden ve yeni fikhî mesâil ile konuları zenginleştiren bir fakih ve usulcü olarak mezhepte önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.²

* Pamukkale Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Yüksek lisans Öğrencisi, minbaev1208@gmail.com, orcid 0009-0002-6680-707X.

² Serahsî'nin mezhep içindeki konumu ve fıkhn faaliyeti için bk. Bünyamin Korucu,

Bu çalışmada, Hanefî fıkhnın temel kaynaklarından biri kabul edilen Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde yer alan boşanma hükümleri ile Kırgız Cumhuriyeti Aile Kanunu'ndaki boşanma düzenlemeleri karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Çalışmanın temel amacı, her iki hukuk sisteminin boşanmayı meşrû kılma gerekçeleri, usul ve şekil şartları, koruyucu hükümleri ve tarafların haklarına ilişkin düzenlemeleri bakımından benzerlik ve farklılıklarını tespit etmektir.

Bu doğrultuda ilk olarak Serahsî'nin boşanmaya ilişkin fikhî yaklaşımı ele alınmış; talak türleri, kadının boşanma talep edebileceği durumlar ve hâkimin müdahalesine imkân tanıyan özel hâller sistematik bir çerçevede incelenmiştir. Ardından Kırgız Cumhuriyeti Aile Kanunu'nda düzenlenen idari boşanma (nüfus müdürlüğü yoluyla boşanma) ve yargısal boşanma (mahkeme kararıyla boşanma) usulleri değerlendirilmiş; ayrıca koruyucu mekanizmalar, bekleme süresi niteliğindeki hükümler ve tarafların haklarını güvence altına alan düzenlemeler ortaya konulmuştur.

Son bölümde ise elde edilen bulgular ışığında her iki hukuk sisteminin evlilik birliğinin sona erdirilmesine ilişkin temel amaçları, prosedürel farklılıkları ve tarafları korumaya yönelik ortak noktaları mukayeseli bir bakışla analiz edilmiştir.

1. Ölüm Nedeniyle Evlilik Birliğinin Sona Ermesi

1.1. Serahsî'nin *el-Mebsût*'una Göre

İslâm hukukunda evlilik bağı, eşlerden birinin ölümü veya ölüm hükmünde sayılması hâlinde sona erer. Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde bu hususu şu ifadelerle açıklar: “Nikâh, ölümle sona erer. Çünkü nikâh, ömür boyu sürmek üzere yapılan bir akitir; ömrün sona ermesi, bu akdi de sona erdirir. Nikâha özgü bir hak olarak ise iddet gerekir.”¹

“Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 797-820. Bünyamin Korucu, “Hanefî Fıkında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği”, *İslami İlimler Dergisi*, 40 (Mart 2025), 25-42.

¹ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 6/45.

Ölüm iddeti, yalnızca sahih bir nikâhın sona ermesi durumunda söz konusu olur. Bu iddetin gerekli olup olmaması; eşler arasında cinsel birleşmenin (zifaf) gerçekleşip gerçekleşmediğine, eşlerden birinin yaşça büyük veya küçük olmasına ya da eşin Müslüman veya Ehl-i Kitap mensubu olmasına bağlı değildir. Çünkü “eş” kavramı, nikâh akdinin mevcudiyetine dayanır ve bu bağ, yalnızca ölümle nihayete erer. Bu sebeple Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyurmuştur: “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına dört ay on gün beklerler...”² Bu âyet, iddet süresinin yalnızca meşru bir evlilik bağının sona ermesi hâlinde uygulanacağını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ölüm iddeti, sahih nikâhın bir gereği olup, evliliğin hukukî ve ahlâkî sonuçlarının ölümünden sonra dahi belirli bir süre devam ettiğini göstermektedir.

İslâm hukukunda, kocasını kaybeden bir kadın için iki farklı iddet süresi zikredilmiştir: Bunlardan biri bir yılı kapsayan uzun iddet, diğeri ise Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “... dört ay on gün...”³ ifadesiyle belirlenen kısa iddet’tir. Bir diğer âyette Yüce Allah şöyle buyurur: “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıl kadar evlerinden çıkarmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse, kendilerinden yaptıkları uygun şeylerden sizin için bir vebal yoktur.”⁴

Bu âyet, bir yıllık iddet’in temel hükmünü ortaya koyarken, dört ay on günlük iddet’i kadına tanınan bir kolaylık ve ruhsat niteliğinde olduğunu göstermektedir. Ancak Hanefî mezhebi müctehidlerine göre, bir yıllık iddet hükmü, aynı sûrede yer alan 234. âyet ile neshedilmiştir. Zira “... dört ay on gün beklerler” hükmü, önceki düzenlemenin artık geçerli olmadığını açıkça göstermektedir. Bu sebeple Hanefî fakihleri, kocası vefat eden kadının iddet süresinin bir yıl değil; dört ay on gün (dört ay ve on gece) olarak sabit olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁵

² Kur’an yolu (Erişim 1 Kasım 2025) el-Bakara 2/234.

³ el-Bakara, 2/234.

⁴ el-Bakara, 2/240.

⁵ Serahşî, *el-Mebsût*, 6/30.

Bununla birlikte, kocası vefat eden kadın hamile ise, iddet süresi Hanefî mezhebine göre çocuğunu doğuruncaya kadar devam eder. Bu görüş, sahâbeden İbn Ömer ve İbn Mes'ûd (r.a.)'dan da aynı şekilde nakledilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, “*Gebe olanların bekleme süresi, yüklerini bıraktıkları (doğum yaptıkları) zamana kadardır.*”⁶ buyurarak, hamile bir kadının iddet'inin doğumla sona ereceğini açık ve kesin bir biçimde beyan etmiştir.⁷

1.2. Kırgız Aile Hukuku'na Göre

Kırgız aile hukukuna göre evlilik, eşlerden birinin ölümü veya mahkemenin ölüm kararıyla evlilik sona erer. Bu durumda resmi makamlarca ölüm belgesinin düzenlenmesi yeterlidir. Yetkili sağlık kurumu tarafından verilen ölüm belgesine dayanarak devlet ölüm kaydını gerçekleştiren nüfus müdürlüğü tarafından bir ölüm belgesi verilir.⁸ Ölüm kaydıyla birlikte evlilik sona ermiş sayılır ve hayatta kalan eş yasal mirasçı olur.

Eşlerden birinin mahkeme kararıyla ölmüş olduğunun ilan edilmesi, nüfus müdürlüğü nezdinde evliliğin sona erdirilmesini zorunlu kılar. Bu gibi durumlarda evlilik birliği, eşin vefat ettiğine dair mahkeme kararının yürürlüğe girdiği tarihten itibaren hukuken sona ermiş kabul edilir.⁹

Eşin ölümünün gerçekleştiğini bildiren ve bu durumu tasdik eden bir mahkeme kararına nüfus müdürlüğü, kayıt defterinde gerekli ve uygun değişikliği yapar. Ölümün vuku bulduğunu tespit etmek yahut bir kimsenin ölmüş olduğunu beyan etmek amacıyla, yasal olarak yürürlüğe girmiş bir mahkeme kararına dayanılarak, ölüm kaydı yine nüfus müdürlüğü tarafından işlenir ve bu kayıt esas alınarak resmi bir ölüm belgesi düzenlenir.¹⁰

Ölü olarak ilan edilen bir kimsenin ölüm tarihi, bu yöndeki mahkeme kararının yasal olarak yürürlüğe girdiği tarih olarak

⁶ et-Talak, 65/4.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/31.

⁸ Kırgızistan Medeni Durum İşleri Kanunu, *KMDİK*, md: 32/1;

⁹ *KAK*, md: 17/ 1.

¹⁰ *KMDİK*, md: 32/1

kabul edilir. Ancak kişi, ölümle tehdit eden bir durum yahut belirli bir kazaya bağlı olarak ortadan kaybolmuş ve bu durum ölümlü varsaymaya yetecek derecede makul gerekçeler arz ediyorsa, mahkeme, ilgili şahsın ölüm tarihini, söz konusu tehlikenin yahut kazanın meydana geldiği tarih olarak da belirleyebilir.¹¹

1.3. Karşılaştırma

Her iki hukuk sisteminde de eşin ölümü evliliği sona erdiren doğal bir sebeptir. Ancak İslam hukukunda ölüm sonrası iddet süresi kadının yeniden evlenmesi için beklemesi gereken bir dönem olarak düzenlenmişken, Kırgız hukukunda böyle bir bekleme süresi yoktur. Ayrıca İslam hukukunda ölümle evliliğin sona ermesi bazı miras haklarının yanı sıra iddet nafakası gibi sonuçlar doğurur. İslam Hukuku ölümden sonra herhangi bir prosedür şart koşmaz iken, Kırgız Hukuku ölüm gerçeğini ispatlayan belgeyi şart koşmaktadır.

2. Boşanma Nedeniyle Evlilik Birliğinin Sona Ermesi

2.1. Serahsî'ye Göre Boşanma

Talak kelimesi, Arapçadaki “itlak” kökünden türemiş olup “bağı çözmek, serbest bırakmak, salıvermek” anlamlarını taşır. Bu kökten türeyen “deveyi, esiri veya kadını salıverdim” gibi ifadeler de aynı manaya gelir. Boşanma bağlamında talakın tekrarı, nikâh bağına tamamen ortadan kaldırır ve aynı eşler arasında yeni bir evliliğin derhal kurulmasına imkân vermez. Bu sebeple, mübalağa ifade eden tef'îl kalıbından türetilmiş olarak boşanmış kadına “tullikat” denilmiştir.¹²

İslâm hukukunda talakın gereği, sayı üçe ulaştığında, kadını nikâhın meşrû konusu hâline getiren helalliğin ortadan kalkmasıdır. Yüce Allah bu hususta şöyle buyurmuştur:

“Eğer erkek, kadını (üç talakla) boşarsa, bundan sonra kadın başka bir erkekle evlenmedikçe onu (önceki kocasına) helal olmaz.”¹³

¹¹ KAK, md. 27

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/2.

¹³ el-Bakara, 2/230

Talak terimi, istilâhî bir kavram olmakla birlikte sözlük anlamını da içinde barındırır. Âlimlerin çoğunluğuna göre, her ne kadar istenmeyen bir durum olsa da, talak vermek (boşamak) dinen mübahtır. Bazı fakihler ise, zaruret hâli dışında boşanmanın helal olmayacağını ifade etmişlerdir. Bu görüşlerini Resûlullah (s.a.v.)'in şu hadisleriyle temellendirmişlerdir.¹⁴

“Zevkine düşkün, aşırı kadın boşayanlara Allah lanet etsin.”¹⁵

“Allah katında en sevilmeyen mübah, talaktır”¹⁶

Kur’anda talakın mubah olduğuna dair Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor:

“Kadınları boşarsanız bunda sizin için günah yoktur...”¹⁷

Bu âyetlerin muhtevası, talak uygulamasının dinen mübah olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Resûl-i Ekrem (s.a.v.), herhangi bir şüphe veya yaşlılık sebebi olmaksızın Hz. Hafsa (r.a.)’yı boşamış; ancak Müsebbihîn Sûresi (et-Tahrîm, 66) nazil olunca, ona dönmesini emreden vahiy üzerine bu kararından vazgeçmiştir. Hz. Hafsa, ibadet ve takvâ yönüyle örnek bir hanımefendi olup, çokça oruç tutar ve gecelerini namazla ihyâ ederdi.

Benzer durumlar sahâbe döneminde de görülmüştür. Hz. Ömer (r.a.), oğlu Âsım’ın annesini boşamış; Abdurrahman b. Avf (r.a.) da Tûmâdir (r.a.) adlı hanımıyla yollarını ayırmıştır. Muğîre b. Şu’be (r.a.) ise dört eşini bir araya toplayarak onlara nasihat etmiş, evlilikte karşılıklı uyumun önemini vurgulamıştır..¹⁸

Evliliğin gerçek bir nimet ve huzur kaynağı olabilmesi, eşler arasında mizâç, karakter ve hayat anlayışı bakımından belirli bir uyumun bulunmasına bağlıdır. Bu uyumun sağlanamadığı durumlarda ise evlilik birliğinin devamı, taraflar arasında sürekli çatışmalara, psikolojik yıpranmalara ve aile içi huzursuzluklara sebebiyet verebilir. Bu bağlamda İslâm hukukunda boşanmanın

¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/2.

¹⁵ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, IV/187; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ıvât*, VIII/24; Heysemî, *Mecmau’zevâid*, IV/616.

¹⁶ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, IV/187; İbn Mâce, *Talâk* 1; Ebû Dâvûd, *Talâk* 3; Hâkim, *Müstedrek*, II/214; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII/322

¹⁷ *el-Bakara*, 2/236

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/3.

meşrû kabul edilmesi, özellikle mizâç uyumsuzluğu ve geçimsizlik gibi telâfisi güç durumlarda eşlerin evlilik bağı sonlandırarak, hem bireysel hem de toplumsal açıdan daha sağlıklı bir dengeye kavuşmalarını temin etmeyi amaçlamaktadır.¹⁹

2.2. Kocanın Tek Taraflı İradesiyle Boşanma

Belirli lafızlar kullanılarak ve tek taraflı bir irade beyanıyla kocanın evliliği sona erdirmesi şeklinde gerçekleşen bu boşanma türü, talâk kavramı ile ifade edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de talâka dair âyetlerde muhatap olarak erkeğin zikredilmesi, boşama yetkisinin erkeğe ait olduğunu ortaya koyar.²⁰ Hadis kaynaklarında da bu yetkinin erkeğe verildiği açıkça belirtilmiştir.²¹ Her ne kadar Kur'an ve Sünnet'te boşama yetkisi erkeğe tanınmış olsa da, bu yetkinin yalnızca ona ait olduğu yönünde kesin bir ifade yer almamaktadır. Erkeğe tanınan bu hak, evlilik akdiyle birlikte üstlendiği mâlî sorumlulukların bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, evlilik birliğinin sona erdirilmesinde sadece talâk yolunun mevcut olduğu şeklinde bir anlayışın doğru olmayacağı da göz önünde bulundurulmalıdır.

2.3. Kocanın Tek Taraflı İradesiyle Yaptığı Boşama Türleri

2.3.1. Ric'î ve Bâin Talak

Bir koca, karısını temizlik veya hayız hâlindeyken veya cinsel ilişkiden sonra bir defa boşandığında, kadın iddet süresi boyunca kendisine dönme hakkını korur. Zira Resûlullah Efendimiz (s.a.v.), Hz. Sevde'yi (r.a.) "iddet bekle" emriyle boşadıktan sonra ona döndüğü gibi, Hz. Hafsa'yı da boşayarak daha sonra cinsel birleşmeyle evlilik bağı yeniden tesis etmiştir. İddetin uzunluğu veya kısalığı hükmü etkilemez; çünkü iddet devam ettiği müddetçe nikâh bağı varlığını sürdürür. Rivayet edildiğine göre Alkame (rh.a.), karısını boşamış, kadının on yedi ay boyunca hayız görmemesinin ardından vefat etmesi üzerine İbn Mes'ûd (r.a.)

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/4.

²⁰ el-Ahzâb, 33/49, el-Bakara, 2/231-237, et- Talâk, 65/1.

²¹ İbn Mace, "*Talâk*", 31; Malik, Muvatta, "*Talâk*", 25.

Alkame'yi ona mirasçı tayin etmiş ve “Şüphesiz Allah Teâlâ onun mirasını sana bırakmıştır”²² demiştir.

İddet sona erdiği koca artık dönme hakkını kaybeder, kadın kesin olarak ayrılmış olur ve koca, bu defa söz konusu kadına talip olan başka bir kimse pozisyonuna geçer. Ancak eski eşler, aralarında mutabakat sağlamaları hâlinde, kadının rızasıyla yeniden evlenebilirler. Kocanın, iddet bitmeden önce eşine dönmek istemesi durumunda en uygun yol, iddet sürerken cinsel ilişkide bulunmaksızın dönme iradesini beyan etmesidir. Hanefî mezhebine göre, bu dönüşü iki şahit tespit etmek müstehaptır.²³

Bâin Talak, Tarafların tekrar bir araya gelebilmesi için yeni nikâh akdinin gerekli sayıldığı boşamadır. Bu şekilde gerçekleşen boşamaya “ibâne” denir. Muhammed (rh.a.), Ziyâdât'üz-Ziyâdât adlı eserinde ise şöyle demektedir: Sünnete uygun olan bâin talak ric'î talak gibidir. Çünkü Rükâne (r.a.)'nin oğlu, hanımını “kesinlikle” diye boşadı ve onun boşamasını Resûlullah (s.a.v.) kınamadı. Şayet bu sünnete aykırı olsaydı Resûlullah (s.a.v.), İbn Ömer (r.a.)'in davranışını kabul etmediği gibi onun davranışını da kabul etmezdi. Bu, sözle gerçekleşen talak, bâin talaktır. Bunun delili, cinsel ilişkiye girmeden bir kadını boşamak veya hul' (mehrinden vazgeçerek veya mal vererek kadının boşanmayı talep etmesi) yapmakla da bâin talak gerçekleşmiş olur. Bunlar mekruh da değildir.²⁴

2.3.2. Sünnî ve Bid'î Talak

Boşama (talâk) iki kısma ayrılır: a) Sünnî talâk ve b) bid'î talâk. Sünnete uygun talâk ise hem sayı hem de zaman açısından tercih edilen ölçülere göre iki şekilde gerçekleşir.

a. Sayı Açısından Sünnete Uygun Talâk

Bu, konunun başında belirtildiği üzere “hasen” ve “ahsen” boşama olmak üzere ikiye ayrılır:

²² Abdurrezzak, Musannef, VI/342; İbn Ebû Şeybe, Musannef, IV/168; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, VII/419

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/19.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/18.

Ahsen Talâk: Kadın temiz olduğu bir zamanda tek bir talâk vermek ve iddet süresi tamamlanıncaya dek yeniden talâk hakkını kullanmamaktır. İbrahim en-Nehaî (r.h.a.)'den nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.)'in ashâbı da iddet bitinceye kadar tek bir talâkla yetinmeyi güzel görmüş ve her temizlik devresinde tek talâk vermekten ziyade bu yöntemi üstün tutmuştur. Bu uygulama, üç defa boşamaktan daha faziletlidir. Zira boşama, dinen hoş karşılanmayan ancak nikâh bağının sona erdirilmesi amacıyla mübah kılınan bir haktır; bu hakkın tek talâkla kullanılması, nikâhın helâllüğünün zedelenmemesi bakımından “en güzel” şeklidir.²⁵

Hasen Talâk: Üç temizlik dönemi içinde her defasında bir talâk vererek toplam üç kez boşamadır. Mâlik b. Enes (r.h.a.) “Bir tek talâktan başka meşru boşama bilmem” demiştir.

Serahsi der ki, ünnete en uygun talâk şeklinin hasen olduğu na delilimiz: Resûlullah (s.a.v.)'in Hz. İbn Ömer (r.a.)'e buyurduğu şu söz delil teşkil eder:

“(Boşamada) sünnet olan, temizlik süresinde başlaman ve her temizlik süresinde bir kez boşamandır. İşte bu, Allahu Teâlâ'nın kadınların boşanması için emrettiği sayıdır.”²⁶

Allah Teâlâ talâkı iddet süreciyle irtibatlandırmıştır; zira talâk sayılı bir hak olduğu gibi, iddet de belirli bir sayıya tabi kılınmıştır. Bu sebeple her bir boşama işlemi, kendisine tekabül eden bir iddet dönemini ifade eder. Diğer taraftan, eşler arasındaki mânevî uyumsuzluk içsel ve gizli bir husustur; dışarıdan tam olarak tespit edilmesi her zaman mümkün değildir. Bu sebeple İslam hukuku, gerçek ihtiyaç göstergesi olarak, çiftler arasında cinsel ilişki bulunmayan temizlik süresini delil kabul etmiştir. Zira bir erkeğin, kadının temizlik halinde hem dinen hem de fıtraten daha çok arzusunun arttığı bir vakit olması, boşama tercihinin ancak zorunluluk hâlinde meşru kılar.

İbn Mes'ûd (r.a.) buna işaret ederek demiştir ki: “Hanımını sünnete göre boşamak isteyen koca, temiz olduğu dönemde cin-

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/4.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/4.

sel ilişkiye girmeden bir kez boşar. Üç kere boşamak istiyorsa, hayız ve temizlik döneminden sonra hanımını boşar, sonra onu bırakır. Bir hayız ve temizlik süresi dolunca da bir kez daha boşar. Böylelikle üç defa talakla ondan kesin olarak ayrılmış olur.” Kadın bir hayız daha iddet tutar.

Bu delile göre Hanefî âlimleri (rh.a.), bir kerede üç kez boşamayı bid’at saymışlardır.²⁷

b. Zaman Açısından Sünnete Uygun Talâk

Zaman açısından sünnete uygun talâk, zifaf kurulmuş bir kadın için geçerlidir. Buna göre, hayız dönemi sona erdiğinde cinsel ilişki kurmaksızın kadına tek bir talâk vermek sünnete uygundur. *el-Mebsût*’ta bu uygulamanın doğrudan Resûlullah (s.a.v.)’den nakle edildiği belirtilir. Kastedilen rivayet, Hz. İbn Ömer (r.a.)’e aittir; zira hanımını hayız halinde boşayınca Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Ey İbn Ömer! Allah sana böyle emretmedi. Sünnet olan, temizlik döneminde başlayarak boşamandır.” Allah’ın kadınların boşanmalarını emrettiği iddet budur.²⁸

“Onları iddetlerini gözeterek boşayınız.”²⁹

Cinsel ilişkinin gerçekleştiği bir temizlik döneminde yapılan boşama, kadının iddet süresince yaşayacağı belirsizlik ve huzursuzluk sebebiyle zararlı sayılır. Bu nedenle, zifafa girilmemiş bir kadının hayız döneminde boşanmasında herhangi bir sakınca görülmez; zira bu durumda ne iddet süresi uzar ne de koca-hanım arasında belirsizlik meydana gelir. Ayrıca nikâh akdiyle doğan meşru arzu, henüz cinsel birliktelik gerçekleşmeden hayız sebebiyle zayıflayacak bir mahiyet taşımaz; bundan ötürü bu tür bir boşama, esasen taraflar arasındaki geçimsizliğin dışı vurumu olarak değerlendirilir. Buna mukabil zifafın gerçekleştiği kadına yönelik talâkın hükmü farklıdır. Çünkü nikâhın hedeflediği hak ve yakınlık artık tahakkuk etmiş olduğundan, kocanın eşine

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/ 4.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/7.

²⁹ et-Talak, 65/1

duyduğu fitrî meyil daha güçlüdür ve bu meyil ancak temizlik döneminde fiilen birlikte olma imkânıyla ortaya çıkar. Hayız döneminde ise bu imkân bulunmadığından, boşamanın meşrûiyeti kocanın pişmanlıktan tamamen emin olması şartına bağlanmıştır. Böylece İslam hukuku, kadının hem duygusal istikrarını korumayı hem de boşamanın hakîkî bir ihtiyaç ifadesi olmasını gözetir.³⁰

c. Bid'î talâk

Bu hususta sahâbe uygulamasına da dikkat çekilmiştir. İbn Mes'ûd (r.a.) şöyle söylemiştir: “Hanımını sünnete göre boşamak isteyen koca, temiz olduğu dönemde cinsel ilişkiye girmeden bir kez boşar. Üç kere boşamak istiyorsa, hayız ve temizlik döneminden sonra hanımını boşar, sonra onu bırakır. Bir hayız ve temizlik süresi dolunca da bir kez daha boşar. Böylelikle üç defa talakla ondan kesin olarak ayrılmış olur.” Kadın bir hayız daha iddet tutar.

Bu delile göre Hanefî âlimleri (rh.a.), bir kerede üç kez boşamayı bid'at saymışlardır.³¹

2.4. Zıhârl

Zıhârın câhiliyye dönemi uygulamalarından biri olduğu bildirilmektedir. İslam hukuku, bu uygulamanın temelini kabul etmekle birlikte, hükmünü nikâh bağına koruyarak kefâret ödenene kadar cinsel ilişkiyi haram kılacak şekilde sınırlandırmıştır.³² Zıhâr meselesi, Kur'ân-ı Kerîm'de şu âyette ifade edilmiştir:

“Eşlerinden zıhar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin eşleriyle temas etmeden önce bir köleyi özgürlüğe kavuşturmaları gerekir.”³³

Havle bint Sa'lebe (r.a.) olayının Kur'ân'daki zıhâr hükmünün inme sebebi olduğu nakledilmektedir. Hz. Havle, Evs b. Sâmit (r.a.) ile evli olduğu sırada, kocasının ileri yaşı ve huysuzluğu sebebiyle kendisine emrettiği bir işi reddetmiş; o da ona “*Sen bana anamın*

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/8.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/4.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/224.

³³ el-Mücâdele, 58/3

sırtı gibisin" diyerek zihârda bulunmuştur. Ardından evden çıkıp kavminin toplantı yerine oturmuş, bir süre sonra geri dönerek Hz. Havle ile cinsel ilişki kurmak istemiştir. Hz. Havle ise, "Nefsime yemin ederim ki, Allahın Resûlü'ne bu konuda hüküm verinceye dek sana yanaşmayacağım" diyerek direndi; koca zorlayınca kendini savunmuş ve komşusunun evine geçerek üstünü örtüp Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) durumu arz etmiştir. Hz. Peygamber, "O senin eşindir; yaşlanmıştır, ona iyilikte bulun" buyurmuş; kısa süre sonra ise vahiy inmiş ve zihâr hükmü tebellür etmiştir. Böylece câhiliye döneminin bir boşama çeşidi olan zihâr, nikâh bağına bozmadan, yalnızca ilişkiyi haram kılacak şekilde sınırlandırılmıştır.³⁴

Zihar yapan kimse, üzerine vacip olan kefâreti, bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmak, buna gücü yetmediği takdirde ardışık iki ay oruç tutmak veya altmış fakiri doyurmak, yerine getirmedikçe eşile cinsel yakınlıkta bulunamaz. Çünkü Allahu Teâlâ:

"Eşler birbiriyle temas etmeden önce bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmaları gerekir."³⁵ buyurmuştur.

2.5. Kadının Talebi Üzerine Gerçekleşen Boşanma

2.5.1. Sözleşmeli Boşanma (Muhâlea)

İslâm hukukuna göre kadın da aile hayatını sürdürülemez derecede ciddi sıkıntılarla karşılaştığında boşanma talebinde bulunma hakkına sahiptir. Kadının bu talebi, kocasıyla belirli bir bedel üzerinde anlaşması şartıyla gerçekleşebilir; bu tür boşanma ise *muhâlea* olarak adlandırılır.³⁶

el-Mebsut'ta muhâlea konusunda mezhepler arasında farklılıklar vardır. Hanefilerde muhâlea bir bain talak sayılmıştır.

İmam Züfer'e göre, herhangi bir bedel karşılığında gerçekleşen boşama bâin (kesin) talâk hükmündedir. Zira koca, boşama bedelini almakla bu hakkı iktisap etmiş olur; diğer bir ifadeyle kadın da bedel aracılığıyla kocasından kurtulma maksadını gerçekle-

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/224.

³⁵ el-Mücâdele, 58/3

³⁶ Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

tirmiş olur. Bu maksat, ancak boşamanın bâin nitelikte olmasıyla tam manasıyla zuhur eder. Koca, bedeli aldıktan sonra “Muhâlea niyetiyle boşamadım” dese bile, hukuken muteber bulunmaz; zira bedel, yalnızca boşamanın fiilen gerçekleşmesiyle hak edilen bir meblağdır. Kocanın bedel almış olması, boşamayı dil ile ifade etmesinden ziyade niyet ve iradesinin daha güçlü bir delilidir. Buna rağmen, Allah katında (diyâneten) kocanın eşinin yanında kalması ve boşamanın neticesini geriye çevirmesi caizdir; zira hakikat ancak Allah'ın ilmindedir. Öte yandan, kadının boşama bedeli karşılığında kocasıyla birlikte kalması caiz görülmez; aksine kadının, yalnızca apaçık olanı değerlendirebilen bir hâkim konumunda olmadığı için, bu durumda kalmayı kabul etmesi kendisinden beklenmez ve izin vermesi günah sayılır.³⁷

2.5.2. *el-Mebsut'ta* Hakimin Nikahı Sonlandırdığı Durumlar

Bir kadın, kendisine denk olmayan bir kimseyle evlendiğinde, velîlerinin bu evliliği feshetme hakkı doğar. Çünkü böyle bir evlilik, velîlere denk olmayan bir şahsı aileye dâhil etmek suretiyle onlara zarar verme niteliği taşır. Bu zararın ortadan kaldırılması için velîlere dâvâ hakkı tanınmıştır. Bununla birlikte, söz konusu ayrılık ancak hâkim kararıyla geçerlilik kazanır. Zira evliliğin, denklik yönünden eksiklik sebebiyle akdî olarak feshi, mal satışında teslimden sonra ortaya çıkan ayıp nedeniyle iade talebine benzetilmiştir; her iki durumda da kusurun yahut uyumsuzluğun varlığı ancak bir yargı merciinin tespitiyle kesinlik kazanır.

Ayrıca bu mesele mezhep müctehidleri arasında ihtilaflıdır ve her iki tarafın dayandığı sahih deliller mevcuttur. Bu nedenle, kadının kocasıyla olan nikâhının feshedilmesi ancak hâkim hükmüyle sabit olmalıdır ki bu da İslâm hukukunun genel kaideleriyle uyumludur.³⁸

2.5.3. Kocanın iktidarsızlığı durumunda hakimin boşaması

Ömer b. el-Hattâb (r.a.)'dan rivayet edildiğine göre, iktidarsızlığı

³⁷ Serahsî, *el-Mebstût*, 6/174.

³⁸ Serahsî, *el-Mebstût*, 5/26.

sabit olan erkeğe bir yıl süre tanınır. Bu süre içerisinde eğer kocanın karısıyla cinsel ilişki kurabilme kabiliyeti gerçekleşirse nikâhı aynen devam eder; aksine aralarında ilişki kurulamazsa, hâkim tarafından evlilik sona erdirilir. Bu durumda koca, eşini bir bâin talâkla boşamış hükmünde sayılır; kadının mehir hakkı tam olarak kendisine teslim edilir ve kadın iddetini tamamlamak üzere ayrılır.

Hanefî mezhebinden bir grup âlim de bu hükmü benimsemiştir. Bununla birlikte bazı âlimlere göre, erkeğin iktidarsızlığından dolayı kadına hiçbir muhayyerlik hakkı tanınmaz. Kadının muhayyer bırakılması hâlinde ayrılmayı tercih etmesi durumunda, hâkim kocaya boşama işlemini gerçekleştirmesini emreder; koca bu emre uymaktan kaçınırsa, hâkim bizzat evliliği fesheder. Serahside hâkim eliyle gerçekleştirilen bu fesih, bâin talâk hükmündedir. Şâfiler ise hâkim tarafından yapılan ayrılığı, kusura dayalı bir red (fesih) olarak değerlendirirler.³⁹

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf (rh.a)'un kanaatine göre, kadının kocasında delilik, cüzzâm veya alaca hastalığı gibi kusurların bulunması, onlara dayanarak kocasını reddetme (muhayyerlik) hakkı vermez. Buna karşılık İmâm Muhammed (rh.a), eğer kadının kocasıyla bir arada yaşaması mümkün olmayacak bir durum söz konusu ise yani kocanın husûsi hallerinden ötürü kadının meşru hakkına erişmesi imkânsız hâle gelmişse bu hâlde kadına muhayyerlik hakkı tanınması gerektiğini savunur. Zira böyle bir durumda kadının durumu, tıpkı kocanın âleti kesik yahut cinsel yönden iktidarsız bulunması gibi değerlendirilir ve kadının mağduriyetinin giderilmesi için muhayyerlik hakkına başvurulması gerektiği kabul edilir.

İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a (rh.a) göre, sayılan kusurlar kadının evlilikten beklediği gayeyi tamamen ortadan kaldırmaz; sadece eşle bir arada bulunmaktan rahatsızlık duymasına veya onda cinsel isteğin azalmasına yol açar. Bu durum, kadına muhayyerlik hakkı tanımaz. Nitekim kocanın ahlâksızlığı yahut elleri ya da ayaklarının eksik olması da böyledir. Daha önce bah-

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/101.

sedildiği üzere, cinsel organın yokluğu veya iktidarsızlık ise tamamen farklıdır ve muhayyerlik gerektirir.

İki hal arasındaki fark şudur: Eş iktidarsızsa, ihtiyaç duymadığı hâlde kadını yanında tutmakla ona zulmetmiş olur; bu zulmü gidermek üzere hakim boşama yetkisi vardır. Oysa kocada akıl hastalığı, cüz'âm veya alaca hastalık gibi bir kusur bulunduğu ve gerçekten cinsel ilişki imkânı devam ediyorken eşini yanında tutması zulüm sayılmaz. Dolayısıyla bu hallerde kadın için muhayyerlik hakkı doğmaz.⁴⁰

2.6.2. Dilsizin boşaması

Yazı yazmasını bilen bir dilsizin, hanımını yazı ile boşaması, konuşabilen kimsenin hanımını yazı ile boşaması gibi geçerlidir.

Koca, eğer bir mektup yazdığını inkâr ederse, hanımı yazının bizzat kocası tarafından kaleme alındığını ispatladığında hâkim evliliği sona erdirir. Zira kocanın suçunun, şahit beyanıyla sabit olması, onun kendi itirafına eşdeğer hüküm taşır.⁴¹

2.7. Mefkûd'un Evlilik Durumu

Mefkûd, daha önce hayatta olduğu bilinen, ancak son durumuna ilişkin hiçbir bilgi elde edilemediği için âdeta ölü gibi kabul edilen ve izine rastlanmayan kimsedir. Bu kişinin ailesi, onu bulmak amacıyla yoğun bir çaba sarf eder; fakat onun bulunduğu yerin gizli kalması sebebiyle herhangi bir sonuca ulaşamaz. Aile, mefkûd hakkında hiçbir haber alamamakta; kendisine dair tüm izler onlar için örtülü kalmaktadır. Yapılan titiz araştırmalar ve aramalara rağmen kaybolan bu şahsa ulaşma ihtimali, hemen gerçekleşme imkânı bulsa da kıyamet gününe kadar sürebilecek bir belirsizlik içinde devam eder.

Serahsi bu konuda şöyle der; “Mefkûd'un karısı ibtilâya (imtihana) uğrayan bir kadındır. Bu nedenle kocasının öldüğü yahut boşadığı ortaya çıkıncaya kadar sabretmesi istenir.”

İbrahim en-Nehâî de bu görüşü benimsemiş; Bazı kimselerden işit-

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/98.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/144.

tiğimize göre kaybolanın karısı dört yıl beklermiş. Bu, üzerinde durulmaya değmez bir görüştür. Zira kadın, sabrederek imtihana tâbi tutulmuştur” demiştir. Ömer b. el-Hattâb (r.a.) da başlangıçta aynı kanaatte iken, daha sonra Ali b. Ebî Tâlib (r.a.)’ın görüşüne dönmüştür.

Malik b. Enes (r.a.), Ömer (r.a.)’in tercihini esas alarak şöyle açıklama yapar: “Eğer mefkûd hayatta olsaydı, dört yıllık süre içinde kendisinden mutlaka haber alınırdı. Gerçeğin bilinmesinin imkânsızlık arz ettiği hâllerde hükmü; görünüş, yani zahirî olgu üzerine kurmak, özellikle kadının uğradığı zararın giderilmesi ihtiyacı bakımından zaruridir. Bu bakımda, kadın askıda kalmamalı, zararına karşın bir çözüm getirilmelidir. Nasıl ki cinsel bakımdan iktidarsız (innîn) bir erkekle evli kadın; bir yılın sonunda hâkim marifetiyle ayrılarak zararından kurtarılıyorsa, karısına yaklaşmamaya yemin eden (mûlî) bir eş için de dört aylık süre geçtikten sonra hâkim ayrılma hükmü verir. Mefkûd bakımından ise özrûn şiddeti, yakınına yaklaşmamaya yemin ve cinsel edâ kabiliyetsizliğinden daha vahim addedildiğinden, kadının iddet beklemesi için tayin olunan süreler iki kat uygulanır; dört ay yerine dört yıl esas alınır. Bu sebeple kadının bekleme süresi dört yıl olarak belirlenir.”⁴²

el-Mebsût’ta Hanefîlerin benimsediği görüş şöyledir: Nikâh, mefkûdun temel haklarından biri olup, miras ve malvarlığına ilişkin hükümler açısından da onun hayatta olduğu kabul edilir. Bu hakların korunması ve uygulanması da aynı ilkeye bağlıdır. Mefkûdun eşinin başka biriyle evlenmesine izin vermek ise, fiilen onun öldüğüne hükmetmek anlamına gelir; zira bir kadın aynı anda iki kocaya helâl olamaz. Ayrıca bir kimsenin öldüğüne hükmedildiğinde malvarlığının mirasçılar arasında taksimi gerekir. Oysa mefkûdun ölümü konusunda kesin bir delil bulunmadıkça böyle bir tasarrufta bulunmak mümkün değildir.

Eşine yaklaşmamaya yemin eden (mûlî) ya da cinsel açıdan güçsüz olan (innîn) erkeğe yönelik süre tayinlerinin amacı, kadının uzun süre belirsizlik içinde kalarak mağdur olmasını engellemektir. Buna karşılık mefkûd durumunda böyle bir zulüm söz

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/ 35.

konusu değildir; zira aile, onun hâlen hayatta olduğuna inanmakta ve hem nikâh bağının hem de miras hakkının korunmasını istemektedir. Hanefiler bu bağlamda şöyle derler: “Mefkûdun eşi, sabırla imtihan olunan bir kadındır; Allah Teâlâ dilerse onu daha ağır imtihanlara da muhatap kılabilirdi.”

Bununla birlikte, mefkûd hakkında hiçbir haber alınamadığı hâllerde, mezhepte kuvvetli kabul edilen kanaate göre, tüm yaşlılarının vefat etmesi halinde kendisinin de ölmüş sayılması gerekebilir. Zira dinî hükümler, nadiren meydana gelen hususlara değil, genel ve muhtemel durumlardaki örnekliklere dayanır; tıpkı emsal mehirle baş vurulduğu gibi, telef olan şeylerin değeri ancak benzerlerinin durumu üzerinden takdir edilir. Yaşlılarının tamamı hayatta kalmadan vefat etmesi olağan dışı olduğundan, mefkûdun da hayatta kalma ihtimali zayıf görülür ve âdeti ümmete bırakılan kolaylık ilkesi gereği, ölüm hükmü verilir.⁴³

3. Kırgız Aile Hukuku'na Göre Boşanma

Eşler hayatta iken, evlilik ancak boşanma yoluyla sona erebilir. Burada öncelikle, kanunla belirlenmiş usûllere göre resmi olarak tescil edilmiş bir evlilikten söz edildiği belirtilmelidir. Boşanma hâlinde, mahkeme tarafından geçersizliği ilan edilen evliliklerden farklı olarak, evlilik ilişkisi (bazı istisnalar haricinde) her iki eş için de geleceğe dönük olarak hukuki sonuçlarıyla birlikte sona erdirilir. Oysa evliliğin geçersizliği durumunda, eşlerin karşılıklı hak ve yükümlülükleri evlilik anından itibaren geçersiz sayılır. Boşanma ise, evli çiftlerin hayatlarını fiilen sürdürürken, aralarındaki hukuki bağın mahkeme kararıyla sonlandırılması anlamına gelir.⁴⁴

Aile Kanunu'nun 17. maddesinin 2. fıkrasına göre; bir evlilik, eşlerden birinin ya da her ikisinin başvurusu üzerine veya mahkemece yasal olarak ehliyetsiz kabul edilen eşin vasisinin talebiyle feshedilerek sona erdirilebilir.⁴⁵

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/36.

⁴⁴ Saltanat, Muratbek kızı; Sabirov A. “*Semeynoe Pravo*”, 2003. Bışkek, s. 50.

⁴⁵ KAK, md: 17/2.

Aile Kanunu'nun 18. maddesi uyarınca, koca; karısının hamileliği süresince ve doğumdan sonraki bir yıl içinde, karısının rızası olmaksızın boşanma davası açamaz. Bu hüküm, anne ve çocuğun sağlığının korunması amacına yöneliktir.⁴⁶ Bu istisna, çocuğun ölü doğduğu ya da bir yıl içinde vefat ettiği durumlar için de geçerlidir. Ayrıca, koca çocuğun kendisinden olmadığını iddia etse dahi, karısının rızası bulunmadıkça boşanma talebinde bulunma hakkına sahip değildir.

Kırgızistan Aile Kanunu'na göre boşanma ya mahkeme kararıyla ya da tarafların birlikte başvurusu üzerine nüfus müdürlüğü kararıyla gerçekleşebilir.⁴⁷ Çocuk varsa ve eşlerden biri boşanmayı reddediyorsa, dava mahkemeye taşınır. Mahkeme, uzlaştırma sürecini gözetmekle yükümlüdür.

3.1. Nüfus Müdürlüğü'nde Boşanma

Aile Kanunu'nun 20. maddesine göre, sicil dairesinde her iki eşin talebi üzerine, yani boşanmaya karşılıklı rıza gösteren eşler arasındaki evlilikler ve eşlerden sadece birisinin talebi üzere eşler arasındaki evlilikler sonlandırılır.⁴⁸

3.1.1. Eşlerin Ortak Talebi Üzerine Nüfus Müdürlüğü'nde Boşanma

Her iki eşin ortak talebi üzerine, aşağıdaki şartların sağlanması hâlinde boşanma işlemi sicil dairesinde gerçekleştirilir:

- a) Eşlerin boşanma konusunda karşılıklı rıza göstermesi,
- b) Ortak küçük çocuklarının bulunmaması,
- c) Eşler arasında mâlî ya da başka bir dava veya hukukî ihtilafın mevcut olmaması.⁴⁹

Bu durumda boşanma işlemi, medenî hâl işlemlerinin devlet nezdinde tesciline ilişkin usûllere uygun şekilde sicil dairesi tarafından yürütülür. Eşlerin boşanmaya dair ortak rızası, sicil

⁴⁶ KAK, md: 18.

⁴⁷ KAK, md. 18/19.

⁴⁸ KAK, md: 20/1.

⁴⁹ KAK, md: 20/1.

daireesine sunulan müşterek yazılı başvuru ile ifade edilir. Şayet ortak başvuru mümkün olmazsa (örneğin eşlerden birinin ciddi bir hastalık geçirmesi ya da farklı bir bölgede ikamet etmesi gibi durumlarda), her iki eşin iradesi ayrı başvurularla beyan edilebilir. Bu durumda, başvuruda bulunamayan eşin imzası, yasal olarak noter tasdikli olmak zorundadır.⁵⁰

Sicil dairesi, boşanma nedenlerini soruşturmaz ve eşleri barıştırmak gibi bir yükümlülük de taşımaz. Bununla birlikte, Aile Kanunu'nun 20. maddesinin 3. fıkrası uyarınca; sicil dairesi, eşlere kararlarını gözden geçirmeleri için bir süre tanıyabilir ve evliliğin sona erme sürecinde diğer eşin dürüst olmayan davranışlarına karşı, eşin menfaatlerini korumaya yönelik tedbirler alabilir. Bu kapsamda boşanma belgesi, eşlerin birlikte boşanma başvurusunda bulundukları tarihten itibaren bir aylık sürenin tamamlanmasından sonra nüfus müdürlüğü tarafından düzenlenir.⁵¹

Eğer eşler arasında ortak mülkiyetin paylaşımı, iş göremeyen muhtaç eşin nafaka hakkı ya da çocukların velâyeti hususunda ihtilaf bulunuyorsa; ayrıca eşlerden biri mahkeme tarafından ehliyet-siz ilan edilmişse veya üç yılı aşan hapis cezasına çarptırılmışsa, bu gibi hâllerde boşanma işlemleri sicil dairesinde yürütülmeyebilir. Bu durumda, eşlerin veya eşlerden birinin mahkemeye müracaat ederek boşanma davası açma hakkı saklıdır.⁵²

3.1.2. Tek Taraflı Talep Üzerine Nüfus Müdürlüğü'nde Boşanma

Eşlerden yalnız birinin talebi üzerine boşanma işlemi, eşlerin ortak küçük çocuklarının olup olmadığına bakılmaksızın, belirli şartların gerçekleşmesi hâlinde sicil dairesinde yapılabilir. Bu şartlar aşağıda belirtilmiştir:

- a) Diğer eş, mahkeme kararıyla kayıp ilan edilmişse,
- b) Diğer eş, mahkeme tarafından yasal ehliyet-siz olarak ilan edilmişse,

⁵⁰ KMDİK., md: 26/2.

⁵¹ KMDİK., md: 26/3.

⁵² KAK., md: 21.

c) Diğer eş hakkında üç yılı aşan bir hapis cezası verilmişse.⁵³

3.2. Mahkeme Yoluyla Boşanma

Aile Kanunu'nun 22. maddesi uyarınca, aşağıda belirtilen durumların mevcudiyeti hâlinde boşanma işlemi mahkeme yoluyla gerçekleştirilir:

Eşlerin ortak küçük çocuklarının bulunması hâlinde (ancak eşlerden birinin mahkeme kararıyla kayıp ilan edilmesi, ehliyesiz kabul edilmesi ya da üç yılı aşkın hapis cezasına çarptırılması gibi durumlar bu kapsam dışında tutulur),

a) Eşlerden birinin boşanma iradesine rıza göstermemesi durumunda,

b) Eşler arasında mali bir davanın mevcut olması hâlinde,

c) Eşlerden biri, açıkça itirazda bulunmamakla birlikte sicil dairesinde boşanma işlemlerine katılmaktan kaçınıyor, örneğin başvuru yapmayı reddediyor ya da boşanma davası açmak istemiyorsa.⁵⁴

Uygulamada mahkemeye başvuru yoluyla boşanmanın en yaygın gerekçesi, eşlerin ortak küçük çocuklarının bulunmasıdır. Bu durumda, çocuğun üstün yararı ve ebeveynler arasındaki ayrılığın onun hukuki ve manevi haklarını zedelememesi ilkesi ön planda tutulur.

3.2.1. Eşlerin Ortak Talebiyle Mahkemede Boşanma

Bu tür boşanma prosedürü, aşağıda zikredilen iki hâlin bir araya gelmesi durumunda mahkeme tarafından uygulanır:

a) Eşlerin ortak küçük çocuklarının bulunması hâlinde;

b) Eşlerden biri, açık bir itirazda bulunmamakla birlikte, sicil dairesinde boşanma işlemlerine katılmaktan kaçınması durumunda (örneğin boşanma başvurusu yapmayı reddetmesi, devlet nezdinde tescil işlemi için gelmek istememesi gibi).⁵⁵

Bu şekilde karşılıklı rızaya dayalı boşanma usûlü, mahkemenin boşanma sebeplerini açıklığa kavuşturma zorunluluğu olmaksızın

⁵³ KAK., md: 20/2.

⁵⁴ KAK., md: 22/ 1.

⁵⁵ KAK., md: 22/2.

evliliği sona erdirmesini ve tarafları uzlaştırmak yönünde herhangi bir girişimde bulunma yükümlülüğü taşımasını ifade eder. Bu durum, her iki eşin de evliliğin sürdürülmesinin mümkün olmadığı kanaatine vardığı hâllerde söz konusu olur.

Bununla birlikte, mahkeme boşanma kararını vermeden önce küçük çocukların haklarını ve meşru menfaatlerini koruyucu tedbirleri almakla yükümlüdür. Bu amaçla, Aile Kanunu'nun 24 maddesinin 1. fıkrası, eşlere şu konuda bir anlaşma sunma hakkı tanır: Ebeveynlik haklarının kullanım düzeni, çocukların bakımı için ödenecek nafaka.⁵⁶ Söz konusu anlaşma yazılı olarak sunulur. Ancak böyle bir anlaşmanın bulunmaması ya da mevcut anlaşmanın çocukların yüksek menfaatlerine aykırı olması hâlinde, mahkeme Aile Kanunu'nun 25. maddesi 2. fıkrası uyarınca çocukların menfaatlerini temin etmek amacıyla gerekli önlemleri alınır.

3.2.2. Eşlerden birinin Talebiyle Mahkemede Boşanma

Eşlerden birinin boşanmaya rıza göstermemesi durumunda, mahkeme yoluyla boşanma usûlü ve gerekçeleri Aile Kanunu'nun 23. maddesi kapsamında düzenlenmiş olup, kendine özgü birtakım hukukî özellikler taşımaktadır.⁵⁷ Mahkeme, eşlerin bir arada yaşamalarının ve ailenin devamının artık mümkün olmadığı kanaatine varırsa, ilgili şartlar ve kanun hükümleri gereğince boşanmaya hükmedebilir.⁵⁸ Boşanma sebepleri çok çeşitli olabilir. Kanun koyucu, ayrılığa yol açabilecek nedenleri belirli bir listeye bağlamamış; aksine, Aile Kanunu'nun 23. maddesinin 1. fıkrasında boşanmanın temelini genel nitelikte formüle etmiştir.⁵⁹ Bu kapsamda mahkeme, boşanma davasını değerlendirirken mevcut delilleri derinlikli ve kapsamlı biçimde inceleyerek, tarafların ortak yaşamı sürdürüp sürdüremeyeceğine karar vermelidir.

Bazı hâllerde, eşlerden birinin yahut her ikisinin boşanma konusundaki kanaatinin değişmesi neticesinde, taraflardan biri bo-

⁵⁶ KAK., md: 24/1.

⁵⁷ KAK., md: 23.

⁵⁸ KAK., md: 23/2.

⁵⁹ KAK., md: 23/1.

şanmayı reddedebilir. Bu tür durumlarda, Aile Kanunu'nun 23. maddesi 2. fıkrası uyarınca, mahkeme, eşler arasında uzlaşmayı sağlama amacıyla üç aylık bir süre vererek davayı erteleyebilir.⁶⁰

Mahkeme bu süreçte:

- a) Eşler arasındaki ilişkinin niteliğini,
- b) Boşanma talebinin sebeplerini,
- c) Aile içindeki çatışmanın mahiyetini,

Ailenin fiilen dağılmış olup olmadığını ayrıntılı şekilde incelemekle yükümlüdür. Uzlaştırıcı tedbirler, gerek dava hazırlık aşamasında gerekse duruşma esnasında mahkemece alınabilir. Özellikle aile birliğinin korunması ihtimalinin varlığı hâlinde ve küçük çocukların mevcûdiyeti söz konusuysa, mahkeme, aileyi ve çocukların yüksek menfaatini korumak amacıyla uzlaştırıcı önlemlere başvurur.

Mahkemenin verdiği süre içinde eşler uzlaşmaya gelmediyse mahkeme davayı değerlendirerek uygun bir karar verir.

Mahkemenin karar verebilmesi için aşağıdaki gerekçeler gereklidir:

- a) Eşlerin daha fazla yaşamının ve ailenin korunmasının imkansız olduğu tespit edilmişse,
- b) Eşlerin kullanımına yönelik tedbirler etkisizse,
- c) Eşler (içlerinden biri) boşanma konusunda ısrar ediyorsa.⁶¹

Boşanma davaları, kural olarak her iki eşin de bizzat katılımıyla gerçekleşir. Boşanma başvurusu yapan eşler tarafından dosyalama tarihinden itibaren bir ay geçtikten sonra yapılır.⁶²

3.2.3. Kayıp ve Ehliyetsizlik Kararına Dayalı Boşanma

Bir vatandaşın kayıp ya da ehliyetsiz olarak tanınmasının gerekçeleri Medeni Kanunu'nda açıkça belirtilmiştir. Bir kişinin, bir yıl boyunca ikamet ettiği yerde kendisinden herhangi bir haber alınmamışsa, ilgili tarafların talebi üzerine mahkemece kayıp olarak

⁶⁰ KAK., md: 23/2.

⁶¹ Saltanat, Muratbek kızı; Sabirov A. "Semeynoe Pravo", s. 55.

⁶² KAK., md: 24/2.

ilan edilmesi mümkündür.⁶³ Kayıplık hâline ilişkin son bilginin hangi gün elde edildiği belirlenemiyorsa, bu durumda kayıplığın başlangıç tarihi olarak, söz konusu bilginin alındığı ayı takip eden ayın ilk günü esas alınır. Eğer son bilginin alındığı ay da bilinmiyorsa, bu tarih bir sonraki yılın Ocak ayının ilk günü olarak kabul edilir.⁶⁴ Akıl hastalığı nedeniyle kişinin kendi davranışlarının anlam ve sonuçlarını idrak edememesi veya bu davranışlarını kontrol edememesi durumunda, kişi yasal olarak ehliyetsiz sayılır.⁶⁵ Bu durumda ilgili şahıs hakkında vesayet tesis edilir.

Bir kişinin kayıp ya da ehliyetsiz olarak kabul edilmesine ilişkin işlemler, ilgili Medeni Usûl Mevzuatı hükümleri çerçevesinde yürütülmektedir.⁶⁶

Bir kişinin ölmüş olduğunun ilan edilmesine ilişkin usûl ve şartlar, Medeni Kanun hükümleri çerçevesinde belirlenmiştir. Kırgızistan Medeni Kanunu'nun 80. maddesine göre, bir vatandaşın, sürekli olarak ikamet ettiği yerden üç yıl süreyle kendisinden hiçbir haber alınamamışsa ve bu durum ölüm tehlikesi arz eden yahut ölümle neticelenmiş olabileceği makul ölçüde varsayılabilen bir hâdiseyle bağlantılı ise, ilgili kişi mahkeme tarafından, söz konusu olaydan itibaren altı ay içinde ölü ilan edilebilir.⁶⁷ Savaşla irtibatlı olarak kaybolan bir asker ya da diğer bir vatandaş ise, savaşın sona ermesinden itibaren en geç iki yıl içinde mahkeme kararıyla ölü ilan olunabilir.

Ölü olarak ilan edilen bir kimsenin ölüm tarihi, bu yöndeki mahkeme kararının yasal olarak yürürlüğe girdiği tarih olarak kabul edilir. Ancak kişi, ölümle tehdit eden bir durum yahut belirli bir kazaya bağlı olarak ortadan kaybolmuş ve bu durum ölü mü varsaymaya yetecek derecede makul gerekçeler arz ediyorsa, mahkeme, ilgili şahsın ölüm tarihini, söz konusu tehlikenin yahut kazanın meydana geldiği tarih olarak da belirleyebilir.

⁶³ KMK., md: 77/1.

⁶⁴ KMK., md: 77/ 2.

⁶⁵ KMK., md: 64/ 1.

⁶⁶ Kırgızistan Medeni Usûl Kanunu, *KMUK.*, md: 277-281, 282-287.

⁶⁷ KMK., md: 80/ 2.

Mahkeme tarafından ölü olduğu ilan edilen veya kayıp olduğu tespit edilen eşin tekrar ortaya çıkması ve ilgili mahkeme kararlarının iptal edilmesi hâlinde, evlilik, eşlerin birlikte yazılı başvurusu üzerine nüfus kayıt memurluğu tarafından yeniden tesis edilebilir. Ancak, eşlerden biri bu süreçte başka bir evlilik yapmış ise, önceki evlilik yeniden tesis edilemez.⁶⁸

4. Karşılaştırma

4.1. Hukuki Kaynağın Mahiyeti Bakımından Mukayese

İmam Serahsî'nin *el-Mebsut* adlı eserinde boşanmayla ilgili hükümler doğrudan şer'î naslara dayanmakta olup Kur'ân ve Sünnet bu alanda temel belirleyicidir. Talâk, evlilik akdinin sona erdirilmesinde en yaygın ve özgün yöntemdir. Kur'an'da bu husus açıkça beyan edilmiştir: “Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak boşayın.”⁶⁹

Kırgız hukuk sistemi ise boşanmayı modern hukuk normlarına göre düzenlemekte, temel dayanağını Aile Kanunu oluşturmaktadır. Boşanma hem mahkeme kararıyla hem de sicil dairesi (nüfus müdürlüğü) marifetiyle gerçekleştirilebilmektedir.

4.2. Mefkudun karısının durumu

el-Mebsut'ta, mefkûd hakkında hiçbir haber alınmadığı hâllerde, mezhepte kuvvetli kabul edilen kanaate göre, tüm yaşlılarının vefat etmesi halinde kendisinin de ölmüş sayılması gerekebilir. Zira dinî hükümler, nadiren meydana gelen hususlara değil, genel ve muhtemel durumlardaki örnekliklere dayanır; tıpkı emsal mehirlerle başvurulduğu gibi, telef olan şeylerin değeri ancak benzerlerinin durumu üzerinden takdir edilir. Yaşlılarının tamamı hayatta kalmadan vefat etmesi olağan dışı olduğundan, mefkûdun da hayatta kalma ihtimali zayıf görülür ve âdeta ümmete bırakılan kolaylık ilkesi gereği, ölüm hükmü verilir.⁷⁰

Kırgız hukukuna göre, mahkeme kararıyla ölü ilan edilen eşin

⁶⁸ KAK, md. 27.

⁶⁹ et-Talâk 65/1.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/36.

daha sonra hayatta olduğu ortaya çıkarsa, verilen karar iptal edilmekte ve her iki eşin ortak başvurusu üzerine evlilik birliği hukuken eski hâline iade edilmektedir. İşte bu ihtimal sebebiyle, yani kaybolan eşin sonradan geri dönme olasılığına binaen, İslâm hukuku, özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, kaybolan kimse hakkında ölüm hükmü verilmesini doğal olarak ihtiyatlı karşılamış ve bu yönde kesin bir hüküm tertip etmemiştir. Zira esas amaç, her iki tarafın da haklarının zayi olmaması ve mefkûdun yaşama ihtimalinin tamamen göz ardı edilmemesidir.

4.3. Hamilelik Durumunda Boşanma

Serahşî'de hamile kadının boşanması caizdir. Çünkü onun iddeti hamileliğinin sona ermesiyle tamam olur. Bu, hem doğrudan nas ile sabittir hem de icmâ ile kabul edilmiştir. Kadının hayız veya nifas hâlinde boşanması caiz değildir; fakat yapılırsa geçerli olur, çünkü talâk lafzı sabittir. Ancak bu, bid'at bir talâktır.

Aile Kanunu'nun 18. maddesi uyarınca, koca; karısının hamileliği süresince ve doğumdan sonraki bir yıl içinde, karısının rızası olmaksızın boşanma davası açamaz. Bu hüküm, anne ve çocuğun sağlığının korunması amacına yöneliktir.⁷¹ Bu istisna, çocuğun ölü doğduğu ya da bir yıl içinde vefat ettiği durumlar için de geçerlidir. Ayrıca, koca çocuğun kendisinden olmadığını iddia etse dahi, karısının rızası bulunmadıkça boşanma talebinde bulunma hakkına sahip değildir.

4.4. Boşanma Yetkisi ve Tarafların Rolü Bakımından Mukayese

Serahşî'ye göre, boşama yetkisi kural olarak kocaya aittir. Bu yetki, tek taraflı irade beyanı ile kullanılabilmekte ve çoğunlukla talâk kelimesiyle ifade edilmektedir. Talâkın geçerli olması için belli lafızlar ve niyet gereklidir. Ancak kadın da bazı şartlarda muhâlea veya hakime başvurma gibi yollarla boşanma talebinde bulunabilir.

Kırgız hukukunda ise boşanma, tarafların karşılıklı rızası ve-

⁷¹ KAK, md: 18.

ya mahkeme kararı ile gerçekleşebilir. Koca ya da karı tek taraflı olarak boşanma davası açabilir. Ancak karısının hamileliği sırasında ya da doğumdan sonraki bir yıl içinde, karısının rızası olmaksızın dava açılmaz.⁷²

4.5. Boşanma Türleri Bakımından Mukayese

İslam hukukunda boşanma çeşitleri arasında rec'î talak, bâin talak, sünnî talak, hul', zihâr ve hakim'in boşaması sayılmaktadır. Her biri farklı lafız, niyet ve sonuç doğurmaktadır. Örneğin hul', kadının boşanma karşılığında mal vermesiyle gerçekleşir ve bâin talak niteliği taşır.

Kırgız hukukunda ise boşanma türleri prosedürel olarak iki ana başlığa ayrılır: Sicil Dairesi nezdinde boşanma (karşılıklı rızayla ve çocuksuz çiftler için) ve mahkeme yoluyla boşanma (çocuk varlığı, ihtilaf, tek taraflı talep durumlarında). Özel hallerde (eşin kayıp, ehliyetsiz veya hükümlü olması gibi) tek taraflı idari boşanma mümkündür.

4.6. Boşanmanın Amaç ve Gerekçeleri Bakımından Mukayese

el-Mebsut'ta boşanma son çare olarak kabul edilmekte; aile birliğinin korunması esastır. Talâk mubah olmakla birlikte "Allah katında en sevilmeyen helal" olarak nitelendirilmiştir.

Kırgız hukukunda da benzer şekilde, evliliğin devamının imkânsızlığı halinde boşanmaya izin verilir. Mahkeme, taraflar arasında uzlaşma sağlanması amacıyla üç aya kadar süre tanıyabilir. Bu yönüyle, İslam hukukundaki "iddet" süresiyle işlevsel benzerlik arz eder.

Sonuç

el-Mebsut'ta boşanma hükümleri ile Kırgız hukukunda boşanma müessesesi, farklı hukuk geleneklerine mensup olmalarına rağmen ailenin korunması, tarafların haklarının dengelenmesi, boşanmanın sınırlandırılması ve eşlere düşünme süresi tanınması gi-

⁷² KAK, md. 18.

bi temel amaçlar bakımından örtüşmektedir. Ayrıca her iki hukuk sisteminde de eşlerden birinin ölümü evliliği doğrudan sona erdiren bir durum olup, evliliğin sona ermesinin ardından kadının derhal yeniden evlenmesi mümkün değildir; belirli bir hukukî bekleme sürecinin (iddet ya da fonksiyonel karşılığı olan bekleme süresi) öngörülmesi ortak bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte usûl, yetki ve uygulama bakımından önemli yapısal ayrışmalar bulunmaktadır.

Yapılan karşılaştırma göstermiştir ki, Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda boşanma; şer'î nasslara dayalı, erkeğin lisanî beyanını merkeze alan, talak sayısı ve zamanı gibi detaylı sınıflandırmalar içeren bir sistem sunar. Kadının boşanma talepleri ise hukukun ruhuna uygun olarak muhâlea veya hâkimin boşama yetkisi yoluyla sınırlandırılmıştır. Buna karşın Kırgız Cumhuriyeti Aile Kanunu, modern hukuk ilkelerine uygun biçimde idari ve yargısal mekanizmaları bir arada kullanarak resmi tescil, uzlaşma yükümlülüğü ve düzenlemeleriyle kapsamlı bir koruyucu çerçeve oluşturur. Her iki sistem de aile birliğinin korunmasını ve tarafların zararının asgariye indirilmesini hedefler; ancak İslâm hukukunun bireysel beyana, nass temeline ve içtihad derinliğine dayalı usûlleri ile Kırgız hukukunun kurumsal denetim, belge zorunluluğu ve mekânizma çeşitliliğine dayanan yaklaşımı arasında kayda değer metodolojik ayrılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar, evlilik kurumunun toplumsal, hukuksal ve kültürel bağlamlardaki işleyişine dair alanda yürütülecek daha geniş çaplı mukayeseli çalışmalar için bir zemin teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993).
- Kur'an yolu meali, çev. Hayrettin Karanan, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez Sadrettin Gümüş (Ankara; Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 2020)
- Kırgızistan Aile Kanunu (KAK), <https://cbd.minjust.gov.kg/1327/editition/1163855/ru>.

- Kırgızistan Medeni Durum İşleri Kanunu; <https://cbd.minjust.gov.kg/4/edition/14707/kg>.
- Kırgızistan Medeni Kanunu (KMK), Genel Bölüm. <https://wipo.lexres.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/ky/kg/kg253ky.pdf>.
- Kırgızistan Medeni Usûl Kanunu KMUK, <https://wipo.lex-res.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/ky/kg/kg176ky.html>.
- Kubanychbek Abdırashit Uulu, *İslam Aile Hukuku ile Kırgız Aile Hukukunun Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2022.
- Saltanat, Muratbek kızı; Sabirov A., *Semeynoe Pravo*, Bişkek, 2003.
- Korucu, Bünyamin. "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/2 (Eylül 2024), 797-820.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

ИМАМ САРАХСИЙДИН “АЛ-МАБСУТ” АТТУУ ЭМГЕГИНДЕГИ НИКЕ КЕЛИШИМИ МЕНЕН КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫНЫН ҮЙ- БҮЛӨ КОДЕКСИНИН САЛЫШТЫРМАЛУУ АНАЛИЗИ

Адылбек КЫЗЫ АЙСУЛУУ*

Киришүү

Нике – коомдун негизги пайдубалы болгон үй-бүлөнүн түзүлүшүнө өбөлгө түзгөн укуктук жана диний институт. Ислам укугунда нике келишими – бул шарияттык жоболордун негизинде түзүлүп, эки тараптуу милдеттенмелерди жараткан келишим катары каралат. Бул келишим өзгөчө ханафий мазхабынын алкагында талданып, укуктук тармакта терең изилденген. XI кылымда жашаган белгилүү ханафий аалымы Имам Мухаммед ибн Ахмад ал-Сарахсий (ө.ж. 483/1090) өзүнүн отуз томдуу “ал-Мабсут” аттуу эмгегинде нике келишимине тиешелүү жоболорду баяндап, ошол доордогу ислам укугунун үй-бүлө маселелерин жөнгө салуудагы өзгөчөлүгүн так көрсөткөн.

Ал эми, Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодекси светтик укуктук чөйрөдө кабыл алынган жана үй-бүлөлүк мамилелерди мамлекеттик жана укуктук негиздерде жөнгө салган нормативдик акт болуп саналат. Аталган кодексте нике – бул эркек менен аялдын ыктыярдуу бирикмеси катары каралып, алардын укуктары менен милдеттерин тең салмактуу жана жарандык принциптерге ылайык аныктайт.

* ОшМУнун теология факультетинин окутуучусу, aisuluuadylbekkyzy@gmail.com

Бул макалада Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” эмгегиндеги нике келишимине байланыштуу жоболору менен Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексиндеги тиешелүү нормалар салыштырмалуу талданып, алардын ортосундагы укуктук айырмачылыктар жана окшоштуктар изилденет. Анализ учурунда Имам Сарахсий жашаган доордогу мамлекеттик диний саясаттын өзгөчөлүктөрү, айрыкча Караханиддер доорунда шарият нормаларынын укуктук системада ээлеген орду эске алынат. Макаланын негизги максаты шарият укугу менен заманбап светтик укуктук системанын нике келишимине болгон мамилесин салыштыруу аркылуу үй-бүлөлүк укукту өркүндөтүүгө багытталган сунуштарды берүү болуп саналат.

1. Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” аттуу эмгегиндеги нике келишими

Абу Бакр Шамс ал-Аимма Мухаммед б. Аби Сахл Ахмад ал-Сарахсий (ө.ж. 483/1090) Ислам факихи жана ханафий мазхабынын көрүнүктүү укукчуларынын бири¹ өзүнүн эң чоң эмгеги ал-Мабсутта нике институтун диний, социалдык жана укуктук келишим катары караган. “Нике” (үйлөнүү) сөзү сөздүктө “бириктирүү”, “жакындатуу”, “үйлөнүү”², “никеге туруу” жана “жыныстык катнашка баруу”³ деген маанилерди билдирсе, ал эми Ислам укугунда терминологиялык жактан “*Тараптардын никеге туруусуна шарият тарабынан тоскоолдук болбогон эркек менен аялдын, эч бир мажбурлоосуз тукум улоо максатында мыйзамдуу нике келишимине макул болуусу*”⁴ катары аныкталат. Ушундан улам болсо керек, “нике” сөзмө – сөз жыныстык катнаш, каймана мааниде келишим маанини билдирүүсү.⁵

¹ Умар Рыза Каххала, *Муғжам ал-Муаллифин Таражиму Мусаннифи ал-Кутуб ал-Аърабия*, Байрут: Мактабату ал-Мусенна ва Дару Ихйау ал-Тураси ал-Аърабия, 1957, 8-т., 267; Muhammed Hamidullah, “Serahsî”, DİA, Ankara: 2009, 36-т., 544.

² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976, 2-с., 14.

³ Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: 2007, 33-с., 112.

⁴ Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012, 31.

⁵ Muhammed b. Ahmed eş-Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, Beyrut: 1994, 4-с, 200; Бурхануддин Али б. Абу Бакр аль-Маргинананий, *аль-Хидая Шарх Бидаят аль-Мубтадий*, Тахкик: Ахмад Махмуд Шахада, Даар аль-Дакак, Дамазк: 2019, 1-т., 577; Мухаммед

Имам Сарахсий “ал-Мабсут” аттуу эмгегинде никенин сөздүк мааниси менен терминологиялык маанисин ажыратып түшүндүрөт. Анын пикиринде, шариаттагы “нике” түшүнүгү жөн гана жыныстык мамилени эмес, тескерисинче коомдук тартипти сактоого жана тукумду таза улантууга багытталган укуктук келишимди билдирет. Ошондой эле, ал никени акт (келишим) катары карап, келишим аркылуу күйөө менен аялдын укуктары, милдеттери жана жоопкерчиликтери түздөн-түз жөнгө салынарын белгилейт.⁶ Тактап айта турган болсок, Имам Сарахсийдин көз карашында нике келишиминин максаты- укуктук жоопкерчилик жүктөө болуп саналат. Анын айтымында: “Эгерде нике жөн гана жыныстык мамиле болгондо, анда нафака, мураска ээ болуу, тукумдун аныкталышы, идда жана башка укуктук натыйжалар байланыштырылмак эмес”⁷ – деген бүтүмгө келген. Натыйжада, Имам Сарахсий нике келишими аркылуу мураска ээ болуу, тукумду аныктоо, идда мөөнөтүн сактоо жана жубайлардын бири-бирине карата укуктары менен милдеттери түздөн-түз шариат тарабынан белгиленээрин таамай айткан.

Ошондой эле, Имам Сарахсий никени ибадат катары эмес, муамалат (жарандык укуктук келишим) катары карайт. Ал өз эмгегинде ибадаттарда негизги максат – Аллага жакындоо, ал эми никеде негизги максат – урпак улоо, коомдук тартипти сактоо жана жубайлардын укуктарын жөнгө салуу экендигине токтолот.⁸ Ошол себептен ал никеге акт (келишим) деген бүтүм чыгарат. Бирок, ошол эле учурда никенин ибадат тарабын да көз жаздымда калтырбай, пайгамбардын сүннөтүн жандандыруу жана адеп-ахлак нормаларын сактоо сыяктуу максаттарга да басым жасаган.

1.1. Никенин негизги шарттары

Имам Сарахсий “ал-Мабсут” аттуу эмгегинде нике кели-

Абу Захра, *аль-Ахвалу аль-Шахсийа*, Каир: Даар аль-Фикр аль-Арабий, 2005, 17.

⁶ Şemsü'l -eimme Ebu Sehl Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Mebisât*, İstanbul: Gümmüşev Yayıncılık, 2015, 4.cilt, 357.

⁷ Сарахсий, *ал-Мабсут*, Байрут: Даар ал- Маариф, 1993, 5-т., 11.

⁸ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 2.

шиминин жарактуу болушу үчүн бир нече негизги шарттарды белгилеп кеткен. Жогоруда да айтып өткөнүбүздөй анын пикиринде, нике- бул жөн гана социалдык байланыш эмес, тескерисинче укуктук жана диний келишим болуп, үй-бүлө куруу менен жубайлардын ортосунда белгилүү укуктарды жана милдеттерди жаратат.

2. Ижаб (сунуш) жана кабул (макулдукту билдирүү)

Нике келишиминин негизги шарты- эки тараптын макулдугу. Имам Сарахсий нике келишиминде ижаб (сунуш) жана кабул (макулдукту билдирүү) болбосо, никени жараксыз деп эсептеген. Ал өз китебинде, *“Нике ижаб жана кабул аркылуу гана жарактуу болот”*⁹- деген. Бул шарт никеге эркин жана ыктыярдуу макулдукту талап кылгандыгын көрсөтөт.

3. Күбөлөрдүн катышуусу

Имам Сарахсий ханафий мазхабына ылайык никенин жарактуу болушу үчүн эки күбөнүн катышуусу зарыл экендигин белгилейт. Бул жагдай коомчулукта никенин ачык-айкын болушун камсыз кылат жана жашыруун никени жокко чыгарат.¹⁰

4. Тараптардын ортосунда шариат жактан тоскоолдуктун болбоосу

Нике жарактуу болуусу үчүн күйөөгө тийген аял же шариатта тыюу салынган (тахрим аятындагы) аялдардан болбоосу зарыл. Имам Сарахсий никеде тыюу салынган аялдарды төмөндөгү топторго бөлүп карайт. Кан жагынан тууган, сүт эмүү аркылуу эмчектеш тууган, куда-сөөк тараптан жакын тууган жана убактылуу (идда күтүп жаткан аял же бир тууган эже-сиңдини бир эле учурда аялдыкка алуу) тахрим аялдардын ордун толуктайт.¹¹

⁹ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 4-т., 189.

¹⁰ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 4-т., 191.

¹¹ Кураны Карим, Ниса сүрөсү, 23-аят, Сарахсий, *ал-Мабсут*, 4-т., 194-197.

5. Тараптардын акыл-эсинин толуктугу жана никеге жөндөмдүүлүгү

Никеге туруучулардын акыл-эсинин толуктугу жана жайында болуусу шарт болуп эсептелет. Акыл-эси жайында болбогон жана мас абалдагы адамдардын никеси жараксыз. Ошондой эле, турмуш курууга бой жетилиши- никеге жөндөмдүүлүктүн белгиси катары көрсөтүлөт. Имам Сарахсий бул жагдайды “үй-бүлөлүк милдеттерди аткаруу үчүн зарыл шарт”¹² деп баалайт. Бул курак ханафий мазхабында кыздар камарий жыл санагы менен он жети жана эркек балдар он сегиз жашынан эрезеге жетишип, мына ушул жаштан кийин гана үйлөнүүгө укуктуу болот.¹³

6. Ата-эненин макулдугу (вали)

Имам Сарахсий “ал-Мабсут” аттуу эмгегинде нике келишиминде ата-эненин макулдугу темасын никенин жарактуулугу жана тараптардын укуктук корголушу контекстинде карайт. Сарахсийдин пикиринде, ата-эне кызынын кызыкчылыгын коргогон укуктук өкүл болуп эсептелет. Ал ханафий мазхабына ылайык, жашы нике курагына жете элек кыз үчүн ата-эненин макулдугусуз түзүлгөн нике жараксыз деп эсептейт, ал эми акыл-эси жайында, нике жашына толгон, эркин жана жесир аялдарды ата-эненин макулдугусуз турмуш курууларына уруксат берилгенин баса белгилейт. Жигиттер үчүн мындай чектөө каралган эмес. Ошол эле учурда, ата акыл – эси жайында, нике курагына жеткен кызын мажбурлоо жолу менен турмушка бере албайт деген пикирди калтырган.¹⁴

7. Жубайлардын бири-бирине тең болуусу

Имам Сарахсий “ал-Мабсут” аттуу эмгегинде никенин жа-

¹² Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 12-13.

¹³ Бассам Абдулваххаб ал-Жабий, *Мажаллат ал-Ахкам ал-Аъдлийя*, Байрут: Даар ибн Хазм, 985-989-пункттар; Абу ал-Хасан Ахмад б. Мухаммед б. Ахмад б. Шаъраф ал-Кудурий, *Мухтасар ал-Кудурий фи ал-Фикх ал-Ханафий*, 3-чыгарылып, тахкик-таълик: Камил Мухаммед Уъвайда, Байрут: Даар аль-Кутуб ал-Иълямия, 2013, 96.

¹⁴ Serahsi, *Mebsût*, 5.cilt, 1-2; Saffet Köse, “İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya: 2003, 101.

рактуу болуусу үчүн негизги шарттардын бири катары жубайлардын бири-бирине тең болуусу (куфу) маселесин өзгөчө белгилеп өтөт. Ал теңдик маселесин аялдын укутун жана кадыр баркын сактоого багытталган социалдык кепилдик катары баалайт. Бирок, теңдиктин болбоосу никени жараксыз кылбайт. Аял өзү же ата-энеси макул болсо, нике жарактуу бойдон калат. Имам Сарахсийдин пикиринде теңдик маселеси төмөнкү аспектилерде каралат:

1- Диний теңдик- мусулман аялдын башка дин өкүлдөрүнө берилбөөсү.

2- Тек-урпак (насаб)- аялдын коомдук абалына ылайык эркектин урпактык даражасынын теңдиги каралат.

3- Эркиндик маселеси- кул болбоосу.

4- Кесип жана коомдук кадыр-барк- коомдук турмуштагы теңдештиктин болуусу.

5- Экономикалык мүмкүнчүлүк- күйөө аялды материалдык жактан камсыз кылуу мүмкүнчүлүгүнө ээ болуусу.¹⁵

Жогорудагы теңдик маселелери никени жараксыз кылбайт, бирок ошол эле учурда укуктук келишимдин ички сапатын бекемдөөчү шарт катары каралат.

7.1 Махр (калың) маселеси

Имам Сарахсий махрды Куран жана сүннөттүн негизинде бекемделген шариаттык укук катары түшүндүрөт. Ал Курандагы *“Үйлөнгөн аялдарыңарга калыңын (махрын) чын дилден бергиле”*¹⁶- деген өкүмгө таянып, махрдын важиб (милдеттүү) экендигин билдирет. Имам Сарахсийдин түшүндүрүүсүндө махр никенин шартынан эмес, натыйжаларынан келип чыккан укуктук милдет катары каралат. Башкача айтканда, нике келишими махрсыз да жарактуу, бирок шариатта күйөө аялга махр төлөөгө милдеттүү.¹⁷

Махрдын көлөмү боюнча Имам Сарахсий ханафий мазхабын-

¹⁵ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 12-15.

¹⁶ Кураны Карим, Ниса сүрөсү, 4-аят.

¹⁷ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 2.

дагы негизги көз карашка таянып, махрдын эң төмөнкү өлчөмү он дирхамдан¹⁸ кем болбошу керек деген тыянакка барат.¹⁹

Имам Сарахсий махрды экиге бөлөт:

1- Махр ал-мусамма – нике келишиминде так көрсөтүлгөн сумма.

2- Махр ал- мисил – так өлчөмү көрсөтүлбөгөн учурда, аялдын теңтуштарына салыштырылып аныкталган орточо сумма.²⁰

Ошондой эле, махрды дароо төлөө (муъажжал) жана кийинкиге калтыруу (муаххар) жолу аркылуу берүү мүмкүнчүлүгү каралган. Бул жагдай толугу менен жубайлардын келишимине жана макулдугуна жараша чечилет.²¹ Имам Сарахсий белгилегендей, никеден мурда ажырашуу болсо, аял махрдын жарымына гана ээ болот, ал эми никеден кийин ажырашуу болуп, ортолорунда жакындык мамиле болсо, анда аял толук махрга укуктуу.²²

Жыйынтыктап айта турган болсок, Имам Сарахсийдин көз карашында, нике келишиминин жарактуулугу үчүн ижаб (сунуш) жана кабулдун (макулдукту билдирүүнүн) тактыгы, эки тараптын акыл-эсинин толуктугу жана никеге жарамдуулугу, күбөлөрдүн катышуусу жана шариатта тыюу салынган аялдар менен үйлөнбөө сыяктуу шарттар негизги мааниге ээ. Ал эми, махр келишимдин шарты эмес, анын укуктук натыйжасы катары каралат. Бул көз караш никени жөн гана социалдык биримдик эмес, укуктук келишим катары таануунун айкын далили болуп саналат.

8. Никеден келип чыккан укуктук натыйжалар

Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” аттуу энциклопедиялык эмгегинде нике келишиминин түзүлүшү менен төмөнкү укуктук натыйжалар келип чыгат:

¹⁸ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 4-т., 220; Кененирээк маалымат алуу үчүн кңз: Aitmammat Kariev, “Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19.yy)”, *Dergiabant*, Volume 9, Issue 2, 2021, 748-765.

¹⁹ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 3-4.

²⁰ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 5-7.

²¹ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 8-10.

²² Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 12-15.

9. Жубайлардын бири-бирине болгон укук-милдеттери

Нике келишими түзүлгөндөн кийин күйөөнүн жубайына нафаканы (материалдык камсыздоо) берүүсү шариат тарабынан милдет катары бекитилет. Сарахсийдин айтымында, аял жолдошунун үйүндө жашап, анын никесинде болгондон кийин анын тамак-аш, кийим-кече жана турак-жай менен камсыз болушу күйөөнүн мойнундагы акы болуп эсептелет.²³

Аялдын негизги милдети никелик мамиледе күйөөсүнө баш ийүү жана үй-бүлөдө аялдык милдеттерин адилеттүү аткаруу. Бул милдетти аткарганда гана нафаканы талап кылууга укуктуу болот.²⁴

10. Мурас укугу

Сарахсийдин түшүндүрмөсүндө, нике келишиминен кийин жубайлар бири-бирине мураскор болуу укугун алышат. Бул укук нике актысы түзүлгөндөн кийин эле дароо күчүнө кирет. Тактап айтканда, жубайлардын жакындык мамилесине шартталган эмес.²⁵

11. Тахрим (тыюу салуулардын) күчүнө кириши

Нике түзүлгөндөн кийин айрым туугандык байланыштар пайда болот. Мисалы: күйөө аялынын энесине, кыздарына (аялынын бир тууган эже, сиңдилерине) үйлөнө албайт. Аял болсо күйөөсүнүн атасына, баласына жана ага туугандарына турмушка чыгууга тыюу салынат. Бул жагдайды Имам Сарахсий “*нике аркылуу пайда болгон туугандык*”²⁶ деп белгилейт.

Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” аттуу эмгегинде нике келишими укуктук күчкө ээ акт катары бааланат жана анын түзүлүшү менен жубайлардын ортосунда мураскорлук, махр, нафака (материалдык камсыздоо) жана туугандык мамилелер сыяктуу укуктук милдеттер жаралат. Муну менен Сарахсий никенин коомдук жана укуктук институт катары маанисин бекемдеп көрсөтөт.

²³ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 158.

²⁴ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 160.

²⁵ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 29-т., 132.

²⁶ Сарахсий, *ал-Мабсут*, 5-т., 187; Кененирээк крңз: Ниса сүрөсүнүн 23-аяты.

12. Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексиндеги нике келишими

Алгач, Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодекси жөнүндө бир ууч сөз айта кетейин. Совет мезгилинде Кыргызстанда СССРдин “Нике жана үй-бүлө кодекси” колдонулган. Кыргызстан 1991-жылы 31-августта эгемендүү мамлекет болгондон кийин, улуттук укук тутумун түзүү зарылдыгы пайда болду. Ошондуктан, жаңы коомдук – маданий шарттарга жана кыргыз коомунун өзгөчөлүктөрүнө ылайыкташкан өз алдынча Үй-бүлө кодексин кабыл алуу зарыл болду. Учурда Кыргызстанда колдонулуп жаткан Үй-бүлө кодекси 2003-жылдын 30-августунда кабыл алынган.²⁷ Кодекс Кыргызстанда үй-бүлөлүк укукту улуттук деңгээлде системалаштырган алгачкы негизги документ болуп эсептелет. Кодексте: никеге туруу жана бузуу тартиби, тараптардын укук жана милдеттери, ата-энелер менен балдардын укуктук мамилелери, асыроо, багуу, камкордук маселелери жана үй-бүлө мүчөлөрүнүн жеке жана мүлктүк укуктары камтылган.

Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө мыйзамдарына ылайык, нике – “үй-бүлө күтүү максатында түзүлгөн, жубайлардын ортосундагы мүлктүк жана мүлктүк эмес мамилелерин жарата турган, мыйзамда белгиленген тартипте тараптардын эркин жана өз ара макулдугу менен эркек жана аялдын ортосундагы тең укуктуу жана ыктыярдуу баш кошуусу”.²⁸ Тактап айта турган болсок, мамлекет тарабынан таанылган, расмий каттоого алынган жубайлар ортосундагы укуктук келишим.

Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексинин 13-беренесинде никенин негизги шарттары так көрсөтүлгөн: жубайлардын өз ара макулдугу жана мыйзамда белгиленген нике курагына жетүү. “Никеге туруу үчүн никеге туруп жаткан эркек менен аялдын ыктыярдуу өз ара макулдугу жана алардын нике курагына жетилиши зарыл”²⁹ жана “Нике курагы он сегиз

²⁷ <https://cbd.minjust.gov.kg/1327/edition/1163855/kg>

²⁸ Кыргыз Республикасынын Юстиция Министирлиги, *Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө Кодекси*, 1-бөлүм, 1-глава, 2-берене, 17.08.2020-жылкы №135 редакциясы.

²⁹ Кыргыз Республикасынын Юстиция Министирлиги, *Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө*

жаш деп белгиленген”.³⁰ Кодексте “нике - жарандык-укуктук келишим” деп аныкталып, ал тараптардын өз ара макулдугу аркылуу гана жарамдуу деп эсептелет. Ошондой эле, нике келишиминин жарактуулугу үчүн мыйзам тарабынан белгиленген жаш куракка жетүү жана акыл-эстин жайында болуусу милдеттүү шарт катары белгиленген.

Белгиленген шарттар аткарылган учурда мамлекет тарабынан ыйгарым укуктуу өкүлдөр б.а. ЗАГС органдары никени мамлекеттик каттоодон өткөрүүгө милдеттүү. Расмий каттоо никенин укуктук күчкө ээ болушунун негизги шарты болуп эсептелет. Каттоонун жыйынтыгында жубайларга нике тууралуу күбөлүк берилет жана ошол учурдан тартып жубайлардын ортосунда мыйзамда белгиленген укук жана милдеттер жаралат. Мындай жол-жобо никени коомдук жана укуктук жактан коргоону камсыз кылат.³¹

Ошондой эле, кодекстин 15-беренесинде нике түзүүгө жол берилбеген жагдайлар так аныкталган. Ага ылайык төмөнкү учурларда нике катталбайт:

Тараптардын бирөөсү башка адам менен катталган никеде турса;

Жакын туугандар арасында нике түзүү (улуулата жана кичүүлөтө түз тараган туугандарга), бир ата-энеден төрөлгөн жана атасы же энеси бир эркек-кыз бир туугандарга;

Асырап алуучулар менен асырап алынгандарга; (асырап алуучу ата-эне менен асырап алынган бала ортосунда нике түзүүгө мыйзам жол бербейт)

Психикалык бузулуудардан бир эле адам сот тарабынан аракетке жөндөмсүз деп табылса,³² никеге турууга жол берилбейт.

Бул жагдайлардын бары жубайлардын укуктарын жана ко-

Кодекси, 2-бөлүм, 3-глава, 13-статья, 1-берене, 17.11.2016-жылкы №179 редакциясы.

³⁰ Кыргыз Республикасынын Юстиция Министирлиги, *Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө Кодекси*, 2-бөлүм, 3-глава, 14-статья, 1-берене, 17.11.2016-жылкы №179 редакциясы.

³¹ Респондент 1, Кыргыз Республикасынын Президентинин Иш башкармалыгына караштуу “Кызмат” Мамлекеттик мекемесинин Ош шаарынын Бакыт өргөөсүнүн башкы адиси: Калдыбаева Насиба, 10.09.2025, 16:20.

³² Кыргыз Республикасынын Юстиция Министирлиги, *Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө Кодекси*, 2-бөлүм, 3-глава, 15-статья, 17.11.2016-жылкы №179 редакциясы.

омдук адеп-ахлактык коопсуздукту коргоо максатында киргизилген мыйзамдык чектөөлөр болуп эсептелет. Мындан тышкары, жубайлардын ден - соолугун коргоо, болочок урпактын саламаттыгына кам көрүү жана тараптардын бири-биринин ден соолук абалы жөнүндө кабардар болушуна шарт түзүү максатында, медициналык жактан текшерилүүдөн өтүүлөрү боюнча кодексин 16-беренесинде кенен түшүндүрмө берилген. Медициналык текшерүү никенин жарамдуулугунун формалдуу шарты эмес, бирок коомдук саламаттыкты сактоо үчүн маанилүү укуктук институт катары каралат.

12.1. Никеден келип чыккан укуктук натыйжалар

Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодекси никени жарандык-укуктук институт катары жөнгө салат. Анда жубайлардын укуктары жана милдеттери тең укуктуулук принциптерине негизделген.

13. Жубайлардын бири-бирине болгон укук-милдеттери

Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексинде жубайлар тең укуктуу деп белгиленгендиктен, кодексин 31-беренесинде жубайлар бири-бирине материалдык жактан кам көрүүгө милдеттүү. Демек, кодексте нафака (материалдык камсыздоо) бир тараптуу эмес, эки тараптуу каралат.³³

14. Мурас укугу

Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексинде жубайлар бири-бирине мыйзам боюнча мураскор болуп эсептелет. Кыргыз Республикасынын жарандык кодексинин 1142-беренесинде жубайлар биринчи кезектеги мураскорлордун катарына кирет.³⁴ Натыйжада, мурас укугу шариат мыйзамы менен жарандык кодекстеги мыйзам окшош. Экөөндө тең никеден кийин

³³ Кыргыз Республикасынын Юстиция Министирлиги, *Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө Кодекси*, 2-бөлүм, 3-глава, 15-статья, 17.11.2016-жылкы №179 редакциясы.

³⁴ Кыргыз Республикасынын *Граждандык кодекси*, 1142-берене.

жубайлар мураскор болушат. Бирок, мурасты бөлүштүрүүдө айырмачылыктар бар.

15. Никеге тоскоолдуктар жана чектөөлөр

Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексинде да никеге турууга тыюу салынган жагдайлар туурасында жобо бар. Кодекстин 14-беренесинде жакын туугандардын ортосунда никеге турууга уруксат берилбейт.³⁵

Демек, кодексте нике келишими секулярдык укуктук акт катары жарандардын укуктарын тең салмактуу коргоого багытталган.

16. Имам Сарахсийдин мезгилинде нике келишиминин жүзөгө ашышы

942-жылы Караханид хандыгынын негиздөөчүсү Сатук Бура хан тарабынан ислам дини кабыл алынгандан³⁶ кийин, ислам укугу түрк коомчулугунун мыйзамдык жана социалдык турмушунда маанилүү орунду ээлей баштаган.³⁷ Өзгөчө үй-бүлөлүк мамилелер, анын ичинде нике келишими Ислам укугунун негизинде жөнгө салынып, үрп-адат менен айкалыштырып ишке ашырылган.³⁸ Түрктөр массалык түрдө Ислам динин Х кылымда кабыл алып, мамлекет Ислам укугун расмий мыйзам катары колдонгон жана казы (соттор) нике келишимин каттоо жана талаш-тартыштарды чечүүчү негизги органдар болгон. Тактап айтканда, нике келишимин казы (соттор) каттап турган. Жазуу түрүндө акт жүргүзүлүп, укуктук күчкө ээ болгон. Имам Сарахсий ошол доордун эң көрүнүктүү факих аалымы катары үй-бүлө укугун системалаштырып берген. Анын “ал-Мабсут”

³⁵ Кененирээк маалымат алуу үчүн кңз: Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө Кодекси, 14-берене.

³⁶ Кененсариев Т., Кыргызстандын эң байыркы мезгилдерден XIX кылымдын соңуна чейинки тарыхы, Бишкек: 1998, 81-82; Бартольд В.В., История Туркестана, Москва: Наука, 1963, 64; Abdülkerim Özaydın, “Karahanlılar”, DİA, Ankara: 2009, 24.c., 405.

³⁷ Zekeriyya Kitapçı, “Orta Asya Mahalli Türk Hükümdar ve Aristokratları Arasında İslamiyet: İlk Müslüman Türk Hükümdarlar”, Tarih ve Medeniyet Dergisi, tarihsiz, 1139; Бартольд, Туркстан в эпоху монгольского нашествия, Москва: Наука, 1963, 45.

³⁸ Gülseri Okudan, Sarayı, Askeri ve İdari Yönleriyle Karahanlıların Devlet Teşkilatı, Ankara: İksad Yayınları, 2019, 45.

аттуу эмгеги ошол кезде казылар үчүн негизги колдонмо булак болуп эсептелген.³⁹

Мындай расмий каттоо мамлекеттик деңгээлде үй-бүлө мамилелерин жөнгө салуу менен бирге коомдук адеп-ахлактык нормаларды да сактоого кызмат кылган. Натыйжада Караханиддер доорунда нике келишими өз максатына жетип, үй-бүлө институту коомдук жана укуктук деңгээлде ишке ашкан.

17. Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” аттуу эмгегиндеги нике келишими жана укуктук натыйжалары менен Кыргыз Республикасынын Үй-Бүлө кодексиндеги нике келишимине салыштырмалуу анализ жүргүзүү

№	Нике келишиминин негизги шарттары жана укуктук натыйжалары	Имам Сарахсий (ал-Мабсут)	КР Үй-бүлө кодекси	Окшоштуруу	Айырмачылыгы
1	Жубайлардын макулдугу	Эркин жана ыктыярдуу түрдө таарптардын макулдугу шарт	жубайлардын макулдугу эркин жана аң-сезимдүү түрдө шарт	Макулдук эки мыйзамда тең шарт	-
2	Күбөлөрдүн катышуусу	Эки күбөнүн катышуусу шарт	Каралган эмес	-	Мамлекет нике келишимин өзүнүн кепилдигине алат жана укуктук ченемдердин негизинде жөнгө салат.
3	Нике курагы	Нике курагы 17/18 жашка жеткен болуусу	18 жашын толтуруусу, жүйөөлүү себепке ылайык айрым учурда 17 жаш	Эки мыйзамда тең курак чектөө принциби бар	-

³⁹ Özaydın, 405-407.

4	Никеге турууга тыноу салынган аялдардын болбоосу	Никеге тыноу салынган аялдар тахрим аятында белгиленгендей	Жакын туугандык, башканын никесинде болуу, психикалык ооруулуулар, 18 жаштан төмөн болуусу	Чектөөлөр окшош	-
5	Акыл-эсинин толуктугу жана никеге жөндөмдүүлүгү	Каралат	Каралат	Окшош	-
6	Махр (калың) маселеси	Милдеттүү төлөнөт	Каралган эмес	-	Салт катары ата-энелердин же жубайлардын макулдугу менен белгиленишет
7	Жубайлардын бири-бирине тең болуусу	Ата-тек, дин, билим жана социалдык статус жагы каралат	Каралган эмес	-	Мамлекет каттоого алган бардык никелер мыйзамдуу жана жубайлар тең укуктуу. Себеби демократиялык мамлекет болгондуктан, кодексте гендерлик теңдик каралган
8	Нафака (материалдык камсыздоо) укугу	Нафака эркек аялын тамак-аш, кийим-кече жана турак-жай менен камсыз кылуусу	Эркек милдеттүү эмес.	-	Жубайлар эки тараптуу бири-бирине материалдык жактан кам көрүүгө милдеттүү
9	Мурас укугу	Мурас маркумдун мүлкүн шариат мыйзамында көрсөтүлгөндөй бөлүштүрүү. Мисалы: Эркек 2 үлүш, аял 1 үлүш.	Мүлктү Граждандык кодекс жана Үй-бүлө кодексиндеги тартипте бөлүштүрүү	-	Сархсийде бөлүштүрүү шариаттык үлгүдө, КР кодексинде секюлярдык укуктук нормаларга ылайык бөлүштүрүү. Б.а. гендердик укуктук принципке ылайык бардыгы тең үлүшкө ээ.

Сунуш- пикир

Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” аттуу эмгегиндеги нике келишими менен Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексинде тараптардын өз ара макулдугу, нике курагы, акыл-эсинин толуктугу жана никеге жөндөмдүүлүгү тарабында эч бир айырма жок. Айырмасы нике келишиминде күбөлөрдүн катышуусу жана күбөлөрдүн жынысы, махр (калың) жана мурас боюнча маселелер жаралууда.

Жарандык кодексте күбөлөр каралган эмес. Бирок, мамлекет нике келишимин өзүнүн кепилдигине алып, керектүү учурларда укуктук ченемдердин негизинде маселелерди жөнгө салат. Ал эми, Ислам укугунда эки эркек же бир эркек, эки аялдын күбөсүндө кыйылат. Имамдын кыйган никеси диний талаптарга жооп берсе да, мамлекеттик органдарда жараксыз экени маалым. Демек, диний никеде күбөлөндүрүү жолу аркылуу корголушу керек болгон укуктардын корголбой жатканын баары билет. Бул жагынан алганда, диний нике менен расмий никенин ортосундагы айырмачылыктар орчундуу болууда. Ушул себептен, Кыргызстанда нике институтун толук укуктук күчкө ээ болушу үчүн диний жана расмий никенин ортосундагы айырмачылыктарды жоюу зарыл. Мындан улам, мамлекеттик каттоо органдарында никени расмий түрдө каттоо менен бирге, каалоого жараша диний никени да кошо жүргүзүү- коомдогу укуктук жана диний баалуулуктарды тең салмактап туруучу эң туура чечим болуп эсептелет. Бул жол аркылуу тараптардын диний ишенимдери да аткарылып, ошол эле учурда мамлекет тарабынан кепилденген укуктук коргоо да камсылдалмак.

Ал эми, махр (калың) никенин негизги шарттарынын ичине эмес, натыйжаларына киргендиктен, Кыргызстанда расмий нике кыюу учурунда махр (калың) жөнүндө сөз кылбоо Ислам шариаты боюнча никенин жарактуулугуна эч кандай тоскоолдук жаратпайт деп айтууга болот. Аны тараптар өз ара макулдашуу жолу аркылуу чечип алса болот.

Ошондой эле, мурас бөлүштүрүүдө Кыргыз Республика-

сынын мыйзамдары менен ислам укугунун ортосунда олуттуу айырмачылыктар бар. Кээ бир жарандар расмий никени Ислам шариатындагы мурас жоболоруна туура келбейт деп коркушат. Бул жагдай никеден кийин пайда болгон укуктук натыйжа болгондуктан, никеге таасирин тийгизбейт. Эгерде, тараптар өздөрү макулдашкан түрдө (Ислам шариатынын негизинде) мурасты бөлүштүрсө, азыркы мыйзамдарда бул маселеге тоскоолдук боло турган эч нерсе жок.

Жыйынтыктап айта турган болсок, үй-бүлөлүк жашоо негизи никеден башталып, нике келишиминен келип чыккан милдеттерди аткаруу менен уланат. Учурда Кыргызстанда юридикалык жактан жарактуубу же жокпу деген маселеде расмий жана диний нике деген кош практика бар. Расмий никеге туруу мыйзамдык укук жана милдеттерге моюн сунуу менен аткарылса, имам кыйган никенин мыйзамдык күчкө ээ болбогондугу, жарандардын ишенимине ылайык, жүрөктөрүн канааттандыруу үчүн жасалган жөрөлгөлөрү катары каралып калууда. Натыйжада, үй-бүлө куруу мыйзамдуу келишим эмес, диний ибадат катары каралышы, жашоо шарттардын өзгөрүшү жана никеден пайда болгон укуктук натыйжалардын акталбай калышы көйгөйлөрдү жаратууда. Нике келишим каада-салт жана ишенимдер менен байланышта болгону менен, Имам Сарахсий баса белгилеп кеткендей, нике коомдук –укуктук бүтүм, жарандык келишим болуп саналат.

“Диний нике” же “имам никеси” деген түшүнүктөр классикалык фикх адабияттарында да тарых тажрыйбаларында да бул маанини туюндурган практика болгон эмес. Жада калса, нике келишиминин шарттарынын ичинде да никени имам кыйыш керек деген пункт жок. Бүгүнкү күндө имамдардын нике кыюу маселеси, никени каттоону казылардын көзөмөлүндөгү имамдарга тапшыруусунун негизинде уланып келе жаткан туура эмес тажрыйбанын калдыктары. Орто кылымдарда Караханиддер доорунда бийлик тарабынан казылардын жүгүн жеңилдетүү масатында казылардын катышуусу, көзөмөлү жана уруксаты менен нике келишимдери жазылган. Имамдар от-

чет ирээтинде гана казыларга жиберешкен. Имамдардын бул процеске тартылышынын негизги максаты алардын имамдык квалификациясына байланыштуу болгон эмес, тескерисинче, ар бир райондо диний жетекчинин болушу коомчулукта ыңгайлуулук жаратат деген ойдон улам болгон.⁴⁰ Ал эми, совет мезгилинде (1920-1991) мамлекет светтик принципти кармагып, расмий түрдө ЗАГС аркылуу гана нике таанылган болсо да, эл ичинде жашыруун түрдө нике окуу салты уланган. Эгемендүүлүктөн кийин диний эркиндик кеңейип, мечиттерде имамдар тарабынан нике ачык түрдө жүргүзүлө баштаган.

Тилекке каршы, заманбап укук таануучулар жана социологдор Батыштын практикасынан таасирленип, бул маселени диний нике деп чечмелеп жатышат. Диний нике түшүнүгүн жана практикасын христиан коомдорунда байкоого болот. Себеби, христианчылыкта нике келишими Кудайдын алдында түзүлгөн ыйык келишим катары каралат. Ошондуктан, нике чиркөөдө дин кызматчынын катышуусу менен, диний ырым-жырымдар менен аткарылат.

Ислам укукчулары зарыл болгон учурда коомдун пайдасын көздөп, келечектеги зыяндардын алдын алуу зарылчылдыгы жана укуктардан кыянаттык менен пайдалануулардын кеңири жайылуусу сыяктуу ар кандай себептерден улам дээрлик ар бир доордо укуктарга теориялык жактан кийгилишүүгө болоорун кабыл алышкан. Бүгүнкү күндө Кыргызстанда расмий никенин зарыл экендигине коомчулукту ынандыруу мурунку мезгилдерге караганда жеңил болушу керек. Себеби, диний нике менен жашаган үй-бүлөлөрдүн дуушар болуп жаткан көйгөйлөрү, жетиштүү турмуштук мисалдар болуп бере алат. Ошондуктан, никени расмий каттоого алуу маселесин ислам укук принциптерине туура келээрин биринчи кезекте аалымдар жана диний лидерлер коомчулукка түшүндүрүшсө, коомчулуктун да бул процессти кабыл алуусу бир топ жеңил болмок.

⁴⁰ Yunus Apaydın, “*Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması*”, Erciyes Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 9, Kayseri 2000, 375.

Натыйжада, диний никеден улам келип чыккан көйгөйлөрдү иш жүзүндө жоюп, мусулман коомчулуту диний жөрөлгөлөргө негизделген күмөн саноолордон арылмат.

Корутунду

Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” аттуу эмгегиндеги нике келишимине байланышкан принциптер жубайлардын ортосундагы укуктук мамилелерди шариаттын чегинде жөнгө салса, Кыргыз Республикасынын мыйзамдарында нике булмамлекет тарабынан таанылган социалдык жана жарандык институту катары укуктук күчкө ээ болот.

Салыштыруунун натыйжасында, никенин негизги шарттарында окшоштук да, айырмачылык да бар экени аныкталды. Мисалы: эки келишимде тең никеге туруучу тараптардын өз ыктыярына жана нике жаш курагына жетүүсүнө өзгөчө маани берет. Бирок, Ислам укугундагы куфу (теңдик) принциби, махр (калың) жана күбөлөрдүн катышуусу сыяктуу нике келишиминдеги талап кылынган шарттар Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө кодексинде камтылган эмес. Ал эми, кодексте мамлекеттик каттоо, гендердик теңдик жана балдардын укуктарын коргоо өзгөчө мааниге ээ болуп саналат.

Укуктук натыйжалар жагынан караганда да айырмачылыктар байкалат. Ислам укугунда жубайлардын бири-бирине карата материалдык камсыздоо (нафака), мурас укугу жана үйлөнүү аркылуу туугандыктын пайда болуусунан улам башкага турмушка чыгуунун тыюу салынса, Кыргызстандын мыйзамдары негизинен жарандардын укуктарын мамлекеттик коргоо механизмдери аркылуу камсыз кылат.

Жыйынтыктап айтканда, ислам укугу тактап айтканда Имам Сарахсийдин “ал-Мабсут” аттуу эмгегиндеги нике келишими менен Кыргыз Республикасынын мыйзамдарынын ортосундагы окшоштуктар жана айырмачылыктар өз доорунун жана коомдук түзүлүшүнүн талаптарына жооп берип, нике институтун коомдук тартиптин, адеп-ахлактын жана укуктук коопсуздуктун негизги таянычы катары карай турганын

көрсөтөт. Натыйжада, бул макала шариат менен секулярдык укуктун ортосундагы өз ара байланыштардын маанисин түшүнүүгө өбөлгө түзөт деп ишенемин.

Колдонулган адабияттар

- Apaydın, Yunus, *“Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması”*, Erciyes Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 9, Kayseri 2000.
- Atar, Fahrettin, *“Nikâh”*, DİA, 33.c., Ankara: 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 2.c., 1976.
- eş-Şirbini, Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtac*, 4.c., Beirut: 1994.
- Hamidullah, Muhammed, *“Serahsî”*, DİA, 36.c., Ankara: 2009.
- Kariev, Aiitmamat, *“Kırgız Örf -Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19.yy)”*, Dergiabant, Volume 9, Issue 2, 2021.
- Kitapçı, Zekeriyya, *“Orta Asya Mahalli Türk Hükümdar ve Aristokratları Arasında İslamiyet: İlk Müslüman Türk Hükümdarlar”*, Tarih ve Medeniyet Dergisi.
- Köse, Saffet, *“İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya: 2003.
- Okudan, Gülseri, Saray, *Askeri ve İdari Yönleriyle Karahanlıların Devlet Teşkilatı*, Ankara: İksad Yayınları, 2019.
- Özaydın, Abdülkerim, *“Karahanlılar”*, DİA, 24.c., Ankara: 2009.
- Serahsî, Şemsü'l -eimme Ebu Sehl Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mebsût*, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 4.c., 2015.
- Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012.
- Абу Захра, Мухаммед, *аль-Ахвалу аль-Шахсиййа*, Каир: Даар аль-Фикр аль-Арабий, 2005.
- ал-Жабий, Бассам Абдулваххаб, *Мажаллат ал- Ахкам ал-Аъдлиййа*, Байрут: Даар ибн Хазм, 985-989-пункттар.
- ал-Кудурий, Абу ал-Хасан Ахмад б. Мухаммед б. Ахмад б. Шаъраф, *Мухтасар ал-Кудурий фи ал-Фикх ал-Ханафий*, 3-чыгарылыш, тахкик-таълик: Камил Мухаммед Уъвайда, Байрут: Даар аль-Кутуб ал-Иълмия, 2013.
- аль- Маргинананий, Бурхануддин Али б. Абу Бакр, *аль-Хидая Шарх Бидаят аль- Мубтадий*, Тахкик: Ахмад Махмуд Шахада, Даар аль-Дакак, 1-т., Дамазк: 2019.
- В.В., Бартольд, *История Туркестана*, Москва: Наука, 1963.

В.В., Бартольд, *Туркстан в эпоху монгольского нашествия*, Москва: Наука, 1963.

Каххала, Умар Рыза, *Муъжам ал-Муаллифин Таражиму Мусаннифи ал-Кутуб ал-Аърабия*, Байрут: Мактабату ал-Мусенна ва Дару Ихйау ал-Тураси ал-Аърабия, 8-т., 1957.

Кураны Карим, Ниса сүрөсү.

Кыргыз Республикасынын *Граждандык кодекси*.

Кыргыз Республикасынын Юстиция Министирлиги, *Кыргыз Республикасынын Үй-бүлө Кодекси*.

Сарахсий, *ал-Мабсут*, Байрут: Даар ал- Маариф, 5-т., 1993.

Т., Кененсариев, *Кыргызстандын эң байыркы мезгилдерден XIX кылымдын соңуна чейинки тарыхы*, Бишкек: 1998.

КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫНЫН ЖАРАНДЫК КОДЕКСИ МЕНЕН ИМАМ САРАХСИНИН АЛ-МАБСУТ АТТУУ ЭМГЕГИНДЕГИ МУРАС УКУГУ ӨКҮМДӨРҮНҮН САЛЫШТЫРМА АНАЛИЗИ

Санжарбек ТАЖИБАЕВ*

Киришүү

Мурас укугу - адамзат коомунда байыркы доорлордон бери укуктук жана адеп-ахлактык мааниси жогору болгон институт катары белгилүү. Замандын өтүшү менен коомдо мураска байланыштуу мамилелер татаалдашып, андан келип чыккан талаш-тартыштар, укук бузуулар жана адилетсиздиктер да арбын болууда. Айрыкча Кыргызстан сыяктуу көп улуттуу, көп диндүү коомдо мурас маселесин жөнгө салууда мамлекеттик укук менен диний нормалардын айкалышын түшүнүү өзгөчө мааниге ээ болуп жатат.

Кыргыз Республикасынын Жарандык кодекси светтик мыйзамдардын негизинде түзүлгөн, жалпы жарандарга багытталган укуктук акт болуп саналат. Ал эми өлкөдөгү жарандардын көпчүлүк бөлүгү ислам динин тутунгандыктан, алардын укуктук аң-сезиминде, өзгөчө мурас сыяктуу маселелерде, ислам укугуна, тактап айтканда ханафий мазхабынын мурас укугуна таянууга

* ОшМУнун теология факультетинин окутуучусу, sanjarbek.tajibayev1989@gmail.com.

умтулуу күч алып келүүдө. Бул жагдай светтик укук менен диний укуктун ортосундагы мамилелерди түшүнүүгө, аларды салыштырууга жана практикалык колдонмолорду табууга түрткү болууда.

Ошондуктан, мурас укугунун Кыргыз Республикасынын жарандык кодекси менен ханафий мазхабынын көрүнүктүү аалымы болгон Имам Сарахсийнин эмгектериндеги мурас укугунун салыштырмалуу анализи — укуктук, теологиялык жана коомдук-практикалык мааниси чоң, актуалдуу тема катары каралууга тийиш. Бул изилдөө коомдук адилеттүүлүктү сактоо, укуктук аң-сезимди жогорулатуу жана диний укук менен мамлекеттик укуктун кесилишкен чегин тактоо үчүн салымын кошот деген ойдобуз.

Ошол себептен бул изилдөөбүздүн негизги максаты Кыргыз Республикасынын жарандык кодекси менен ханафий мурас укугунун ортосундагы мурас бөлүштүрүү принциптерин салыштырмалуу талдоо болуп саналат.

КРнын жарандык кодексинде мурастын аныктамасы жана негиздери

Кыргыз Республикасынын жарандык кодексинде мурастоо жөнүндөгү жалпы жоболор VI-бөлүм 60-главадан башталат.

1118-статья. Мурастоо

Мурастоо - бул өлгөн адамдын мүлкүнүн мурастык укуктук жолун жолдоочулук тартибинде башка адамга же адамдарга (мураскорлорго) өтүшү.¹

1119-статья. Мурастоонун негиздери

1. Мурастоо керээз жана мыйзам боюнча жүзөгө ашырылат.
2. Мыйзам боюнча мурастоо керээз жок болгондо же болбосо мурастын бүткүл тагдырын аныктаса, ошондой эле ушул Кодекс тарабынан белгиленген башка учурларда орун алат.²

¹ КР Граждандык кодекси. VI-бөлүм 60-глава 1118-статья. Караңыз: <https://cbd.minjust.gov.kg/5/edition/10133/kg>

² КР Граждандык кодекси. VI-бөлүм 60-глава 1119-статья <https://cbd.minjust.gov.kg>

Ислам укугунда мурастын аныктамасы

Мурас илими фикх бөлүмдөрүнөн бири болуп эсептелет. Бул илимди улуу жана пазилеттүүлүгүнөн улам ислам аалымдары фикх китептеринен өзүнчө бөлүп жана өзгөчө маани берип изилдешет. Бул илимди факихтер «мурас илими» жана «фараиз илими» деп аташат.³

Мурас араб тилинде (الميراث) “түбөлүктүүлүк” жана “бир уруудан башка урууга өтүүчү нерсе” деген маанилерди түшүндүрөт. Ошондой эле, мүлктүн бир адамдан экинчи адамга көчүп өтүүсүнө “мурас” деп аталат.⁴

«Фарз» сөзүнүн мурас илиминдеги ордуна факихтер мындайча аныктама берген: «Фарз - белгилүү бир мураскор үчүн шарият тарабынан белгиленген үлүш».⁵

Бул илимдин артыкчылыгы жөнүндө Куран аяттары жана көптөгөн хадистер келген.

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

“Ата-энелер жана туугандар калтырган нерседен эркектерге үлүш бар. Ата-энелер жана туугандар калтырган нерседен аялдарга да үлүш бар. Ал аз болобу, көп болобу – белгиленген үлүш болуп саналат.”⁶

КРнын жарандык кодексинде мурас укугу жана ханафий мурас укугунун аныктамасы жана негиздери үстүндө салыштырмалуу анализ

Мурас укугу – укуктук мамилелердин маанилүү бөлүгү болуп эсептелет. Бул жаатта Кыргыз Республикасынын жарандык кодекси жана ислам укугу, тактап айтканда, Ханафий мазхабынын мурас укугу өз алдынча өнүккөн системаларды түзөт. Изилдөө ишибиздин уландысында мамлекеттик жана

³ Афзал Абзор. *Исломда мерос ва унинг тақсимооти*. – Тошкент, 2015. 4-бет.

⁴ Афзал Абзор. а.а.ч. 4-бет.

⁵ Шайх Мухаммад Содиқ Мухаммад Юсуф. *Хадис ва ҳаёт/ Фароиз ва васиятлар*. – Тошкент, 2016. – 12- том. 6-бет.

⁶ Ниса. 4/7.

шарияттык укуктар арасында болгон окшоштуктарды жана айырмачылыктарды көрөбүз.

Жарандык кодекс – бул мамлекет тарабынан бекитилген, мурастык укуктук мамилелерди жөнгө салуучу мыйзамдар жыйындысы. Кыргыз Республикасынын жарандык кодексинин ичиндеги мурастык укук бөлүмү; мурас калтыруу, мураскорлук жана ага байланыштуу шарттар жана мурасты бөлүштүрүү принциптерин аныктайт.

Ал эми Ханафий мазхабынын мурас укугу, ислам принциптеринин негизинде иштелип чыккан жана Куран, сүннөт, ижма жана кыяска негизделген мурас эрежелерин өз ичине камтып, мурастык укукту аныктап, мураскорлукту жөнгө салат.

КРнын жарандык кодексинде мурас алуунун себептери 1125-статья. Мураскорлор

1. Керээз жана мыйзам боюнча мурас ач учурда тирүү граждандар, ошондой эле мурас калтыруучунун көзү тирүүсүндө бойго бүткөн жана мурасты ачкандан кийин тирүү төрөлгөн балдар мураскорлор болушу мүмкүн.

2. Мурасты ачкан учурда түзүлгөн болуп саналган юридикалык жактар, ошондой эле мамлекет жана жергиликтүү өз алдынча башкаруу органдары да керээз боюнча мураскорлор болушу мүмкүн.⁷

1142-статья. Мыйзам боюнча мураскорлордун биринчи кезеги

1. Мурас калтыруучунун балдары (анын ичинде асыралып алгандар), ошондой эле мурас калтыруучунун жубайы жана ата-энеси (асырап алуучулар) барабар үлүштөрдө мыйзам боюнча биринчи кезекте мурастоо укугун алышат. Биринчи кезектеги мураскорлордун ичине мураскордун ал өлгөндөн кийин төрөлгөн балдары да кирет.⁸

⁷ КР Граждандык кодекси. VI-бөлүм 60-глава. 1125-статья. <https://cbd.minjust.gov.kg/5/edition/10133/kg>

⁸ КР Граждандык кодекси. VI-бөлүм 62-глава. 1142-статья. <https://cbd.minjust.gov.kg>

Ханафий мурас укугунда мурас алуунун себептери

Шарияттагы себептин аныктамасы төмөнкүдөй: “Себеп болгон нерсе бар болгондо – анын натыйжасы болгон окуя жүзөгө келет. Ал себеп болбогондо – ошол окуя ал себеп аркылуу жүзөгө келбейт, бирок башка бир себеп менен болушу мүмкүн.”⁹

Мураска ээ болуунун үч себеби бар.

1. Туугандык (кан байланышы).
2. Нике (үй-бүлөлүк байланыш).
3. Вала (шарияттык туугандык – эркиндик берилген кул аркылуу пайда болгон байланыш).¹⁰

1. Мураска ээ болуунун биринчи жана негизги себеби – тууганчылык (насаб).

“Насаб” сөздүктө “туушкандык, туугандык байланыш” дегенди билдирет. Бул – туугандык аркылуу пайда болгон категориядагы мураскорлорго төмөнкү жакын туугандар кирет: Куранда канча мурас алуусу белгиленген фарз ээси болгон мурас алуучулар, асабалар (туугандардын ичиндеги мурас алуучулар), завул-архамдар (алысыраак туугандар). Бул тууганчылыктар “насаб” деп аталат.¹¹

Насаб аркылуу мурас алуу төмөнкү аят жана башка аяттар менен далилденет:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ ۖ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ ۖ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ

“Аллах силерге балдарыңар тууралуу мындай өкүм чыгарат:

Бир эркек балага – эки кыздын үлүшүндөй (мурас) берилет. Эгер алар (кыздар) экиден көп болсо, анда аларга мурастан үчтөн экиси берилет. Эгер бир эле кыз болсо, ага мурастын

⁹ Р. М. Нургалеев. Наследственное право в исламе. – Казань, 2009. Издательство Дум РТ. 13-бет.

¹⁰ Muhsin Koçak. *İslam hukuku İslam hukukuna giriş/ Aile hukuku/ Miras ve ceza hukuku.* 324-325-беттер.

¹¹ Muhsin Koçak. а.а.ч. 324-бет.

жарымы берилет. Эгер маркумдун балдары болсо, ата-энесинин ар бирине мурастан алтыдан бири берилет. Эгер балдары болбосо жана мураска ата-эне гана ээ болсо, анда энесине үчтөн бири берилет. Эгер маркумдун бир туугандары болсо, анда энесине алтыдан бири берилет. Бул – анын калтырган керээзин же карызын аткаргандан кийин (бериле турган үлүштөр).”¹²

Туугандык (насаб) байланышы бар адам маркумдун мурасына укуктуу болот.

2. Мураска ээ болуунун экинчи себеби – нике.

Нике дегенде шариятка ылайык (так) кыйылган нике түшүнүлөт. Бул учурда күйөө менен аялдын ортосунда жыныстык мамиле болгон болушу же болбошу маанилүү эмес. Бир гана нике менен мурас алууга укугу болот. Бирок батыл (жарамсыз) жана фасид (шариятка туура келбеген) никелерде мурас алуу жана мурас калтыруу мүмкүн болбойт.¹³

Нике аркылуу мурас алууга далил болгон аят төмөнкүдөй:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ

“Эгер аялдарыңар балалуу болбосо, алар калтырган мурастын жарымы силерге (күйөөлөргө) тиет. Эгер алардын балдары болсо, алардын керээзи аткарылып, карыздары төлөнгөндөн кийин силерге алардын мурастарынын төрттөн бири тиет. Аялдарга болсо, эгер силер (күйөөлөр) балалуу болбосоңор, калтырган мурастын төрттөн бири тийет. Эгер силердин балдарыңар болсо, керээз аткарылып, карыз төлөнгөндөн кийин аларга мурастын сегизден бири тийет.”¹⁴

Демек, жогорудагы аяттын негизинде күйөө аялынын мурасына, аял болсо күйөөсүнүн мурасына никенин себебинен ээ болот.

¹² Ниса. 4/11.

¹³ Muhsin Koçak. *İslam hukuku İslam hukukuna giriş/ Aile hukuku/ Miras ve ceza hukuku*. 324-бет.

¹⁴ Ниса. 4/12.

3. Мураска ээ болуунун үчүнчү себеби – “вала”.

Вала – бул кулду бошотуу аркылуу пайда болгон шарияттык туугандык байланыш. Муну кээде “шарияттык насаб” деп да аташат. Эгер бир адам кулун бошотсо, ошол кулдун мурдагы ээси ага мурасчы боло алат. Эгер бир адам каза болуп, артында тууганы, балдары, же башка мурас алуучусу болбосо, бирок аны кулчулуктан бошоткон кожоюну бар болсо – анда мурас ошол кожоюнга өтөт. Бул нерсеге вала жолу менен мураска ээ болуу деп аталат.¹⁵

Вала аркылуу мураска ээ болууга төмөнкү эки хадис далил болот:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَغْتَقَ

Аиша (р.а.) риваят кылат: пайгамбар (с.а.в.) Барира аттуу күң тууралуу мындай деп айтты: “Вала (шарияттык туугандык) – кулду бошоткон адамга тиешелүү болот.”¹⁶

Башка бир хадисте пайгамбар (с.а.в.) мындай деп айткан: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْوَلَاءُ لِحُمَةِ كَلْحَمَةِ النَّسَبِ

“Вала (шарияттык туугандык) – насаб (кандык туугандык) сыяктуу эле бир нерсе.”¹⁷

Вала маселесинде мураска ээ боло турган тарап – кулду бошоткон адам гана болот. Бошотулган (эркиндик алган) кул кожоюнуна мураска ээ боло албайт. Анткени эркиндикке чыгаруу – бул адамды кайрадан жашоого кайтарган сыяктуу чоң жакшылык болуп саналат жана бул аракет бошоткон адам тараптан жасалат. Башкача айтканда, мураска ээ болуу укугу – бул жакшылык кылган тарапка берилген сыйлык. Ошондуктан кулду бошоткон адам кул каза болгондо мурас ала алат, ал эми кул өзүнүн мурдагы кожоюнуна мураскор боло албайт.¹⁸

¹⁵ Şükre Özen. *Vela*. // Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, – İstanbul, 2013. – 43 - том. 11-бет.

¹⁶ Бухари. *Имак*. 1.

¹⁷ Дарими. *Мурас*. 45.

¹⁸ Vehbe Zuhayli. *İslam fıkıh ansiklopedisi*. – İstanbul, 1992. Risale yayınları. – 10 -том. 324-бет.

КРнын жарандык кодексинде жана ханафий мурас укугунда, мурас алуунун себептерине салыштырмалуу анализ

КРнын Жарандык кодексинде мурас алуу себептери менен ханафий мурас укугунда мурас алуу себептерин карай турган болсок, негизги себептер болуп төмөнкүлөр эсептелет: Туугандык (насаб), нике, керээз, юридикалык жактар жана вала.

Туугандык (кандык байланыш) мыйзам боюнча негизги себеп болуп саналат. Бул нерсе ислам укугунда дагы мурас бөлүштүрүүнүн өзөгү болуп эсептелет жана аяттар менен далилденген. Нике дагы жарандык кодексинде да ханафий мурас укугунда да мурас алууда да негизги себептерден болуп саналат. Ошондуктан туугандык жана нике, жарандык кодексте жана ханафий мурас укугунда мурас алуунун себептери жаатында окшоштук жак деп айтсак болот. Калган себептер болсо бири-биринен айырмаланып турат. Керээз жана юридикалык жактар жарандык кодексте гана себеп боло алат.

Ошондой эле жарандык кодексте, асырап алынган бала да мурас алуу укугуна ээ болот.¹⁹ Ал эми, ханафий мурас укугунда асырып алынган бала мураскор боло албайт. Себеби мурас алуунун негизги себептеринде бул жөнүндө эскерилген эмес.

Керээз калтыруу жарандык кодексте мурас алуунун себеби болсо, ханафий мурас укугунда себеп боло албайт. Ханафий мурас укугунда керээз калтыруунун өз эрежелери жана шарттары бар, биз керээз маселесине изилдөөбүздүн экинчи бөлүмүндө кенен токтолобуз.

КРнын жарандык кодексинде татыксыз мураскорлорду мурастан четтетүү

1126-статья. Татыксыз мураскорлорду мурастан четтетүү

1. Мурас калтыруучунун же мүмкүн болуучу мураскорлордун кимдир-бирөөнүн өмүрүн атайылап кыйган же алардын

¹⁹ КР Граждандык кодекси. VI-бөлүм 62-глава. 1142-статья. <https://cbd.minjust.gov.kg/edition/10133/kg>

өмүрүнө кол салган адамдар керээз боюнча да, мыйзам боюнча да мурастоого укуксуз. Өмүрүнө кол салгандан кийин керээздөөчү ага карата керээз калтырган адамдар буга жатпайт.

2. Мурас калтыруучунун акыркы эркин жүзөгө ашыруусуна атайылап тоскоолдук кылган жана аны менен өздөрүнүн же өздөрүнө жакын адамдардын мурастап калышына, же болбосо мурастын өздөрүнө тиешелүү үлүшүнүн көбөйүшүнө көмөктөшкөн адамдар керээз боюнча да, мыйзам боюнча да мурастоого укуксуз.

3. Балдарынан кийин аларга карата ата-энелик укуктарынан ажыратылган жана мурас ачкан учурга карата ал укуктары калыбына келтирилбеген ата-энелер, ошондой эле мурас калтыруучуну багуу боюнча мыйзам күчүнөн улам жүктөлгөн милдеттерди аткаруудан четтеген ата-энелер (асыроочулар) жана жашы жеткен (багылып алынган) балдардын мыйзам боюнча мурастоого укугу жок.

4. Татыксыз мураскорлорду мурастоодон четтетүү үчүн негиз катары кызмат кылган жагдайлар мындай четтетүү мүлктүк мурастоого байланыштуу натыйжаларды туудурган адамдардын доосу боюнча сот тарабынан аныкталат.

5. Ушул статьянын эрежелери керээздик баш тартууга да карата колдонулат.

6. Ушул статьянын эрежелери кандай гана болбосун мураскорлорго, анын ичинде сөзсүз үлүшкө укугу болбогондорго да жайылтылат.²⁰

Ханафий мурас укугунда татыксыз мураскорлорду мурастан четтетүү

Ханафий мазхабынын аалымдары, мураскорду мурастан четтетүүчү төрт жагдай бар деп айтышкан:

1. Кулдук.
2. Өз мурас калтыруучусун өлтүрүү.

²⁰ КР Гражданлык кодекси. VI-бөлүм 60-глава. 1126-статья. <https://cbd.minjust.gov.kg/edition/10133/kg>

3. Диндин айырмачылыгы.

4. Жашаган жердин ар башка болуусу.²¹

1. Кулдук

Ислам дини дүйнөгө нур чачып келген кезде, бүткүл адамзат көптөгөн зулумдуктар менен жашап жаткан эле. Ошол зулумдуктардын бири – кулчулук жана кулдарга жасалган жаман мамиле болчу.

Ислам дини, ар бир адам – Аллахтын тең укуктуу пендеси экенин жарыя кылуу менен бирге, кулдарга жакшы мамиле кылууну буйруду. Кулдарды Аллахтын ыраазычылыгы үчүн азат кылуу чоң сооптуу ибадат катары белгиледи. Мындай адилеттүү жана боорукер мамилени эч бир дин же түзүм Исламдан мурда да, кийин да орноткон эмес.

Кулчулукту бир заматта “баардык кулдар азат кылынсын” деп жок кылуу социалдык жактан татаал маселе болчу. Ошондуктан, ислам дини этап этабы менен кулдарды боштондукка чыгаруу процесин алып барды. Азыркы учурда кулчулук жок болсо да, мурда болуп келгендиктен, аалымдарыбыз шарияттагы кулдарга байланыштуу өкүмдөрдү кеңири түшүндүрүп кеткен.

Кулчулук толук түрдө болобу же жарым-жартылай (мисалы, мудаббар жана умму валад)²² болобу, айырмасы жок, аларга мурас берилбейт. Анткени кул бирөөнүн мүлкү болгондуктан, өз алдынча мүлккө ээ боло албайт. Кул тапкан нерсе анын кожоюнуна таандык болуп кала берет. Өз алдынча мүлккө ээлик кыла албаган адам мураска да укуктуу эмес.²³ Эгер кулга дагы мурас берсе болгондо эле анда кулдун мурасына да ээ болуу максатында адамдар дагы да көбүрөөк кулгаа ээ болуу үчүн аракет кылат эле. Натыйжана кул ээлөөчүлүк жо-

²¹ Афзал Аброр. *Исламда мерос ва унинг тақсимооти*. 15-бет.

²² Мудаббар – кожоюну “мен өлгөндөн кийин сен азатсың” деп койгон кул. Умму валад – кожоюну андан бала көргөн күн.

²³ Vehbe Zuhayli. *Hanefi fikhı*. – İstanbul, 2014. – Saadet yayınları. – 4-том. 21-бет.

юлбай дагы да уланып келет болчу. Ислам дининин кулдарга мурас бербөө өкүмү кулчулуктун жоюлуусуна өбөлгө болгон.²⁴

2. Өз мурас калтыруучусун өлтүрүү

Өз мурас калтыруучусун өлтүрүү мурастан четтетүүгө негиз болору тууралуу аалымдар бир пикирде. Бул өкүмдүн далили төмөнкү хадисте келтирилген:

لَا يَرِثُ الْفَاتِلُ مِنَ الْمَقْتُولِ شَيْئًا

Пайгамбар (с.а.в) мындай деген: “Киши өзүнүн өлтүргөн адамынын мурасын албайт.”²⁵

Мурастан четтеткен өлтүрүү – кек алуу (касас) же кан акы (диет) төлөөнү милдеттендирген өлтүрүү болуп эсептелет. Бул учурда киши мурас калтыруучусун атайылап же атайылап жасалганга окшош жолдор менен, же катачылык менен же ушуга окшош башка ыкмалар менен өлтүрсө, мурастан куру калат.

Атайын өлтүргөндө кек алуу (касас) милдеттүү (важиб) болот, калган учурларда кан акы (диет) төлөө талап кылынат. Ушул саналып өткөн учурлардын биринде өз мурас калтыруучусун өлтүргөн адам андан мурас ала албайт. Бул өкүмдүн негизги максаттарынын бири – мураскордун “мурасты тезирээк алайын” деген ой менен мурас калтыруучусун өлтүрүп салышына жол бербөө.²⁶

3. Диндин айрмачылыгы

Эгер мурас калтыруучу адам мусулман болуп, мураскор башка динден болсо, анда башка диндин өкүлү мусулмандан мурас ала албайт. Ошондой эле, мусулман да башка диндин өкүлү болгон мурас калтыруучудан мурас албайт. Бул өкүмдүн далили төмөнкү хадис:

قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

“Мусулман каапырдан, каапыр мусулмандан мурас албайт.”²⁷

²⁴ Афзал Абзор. а.а.ч. 17-бет.

²⁵ Тирмизи. Дарими. Мирас. 41

²⁶ Афзал Абзор. Исламда мерос ва унинг тақсимоти. 17-бет.

²⁷ Бухари. Фераиз. 26

Эгер адам башында мусулман болуп, кийин дининен чыккан болсо, анда ал исламга кайра кайтмайынча каапыр деп эсептелет. Мындай адам “муртад” деп аталат. Муртад мусулмандан да, башынан эле каапыр болгон адамдан да, өзүндөй эле динден чыккан башка бир муртаддан да мурас ала албайт.²⁸

Имам Аъзам Абу Ханифанын көз карашы боюнча, эгер адам муртад болуудан мурун мусулман кезинде тапкан мал-мүлкү болсо, ал мусулман мураскорлоруна бөлүштүрүлөт. Ал эми муртад болуп жүргөн учурда тапкан мүлкү байтул-малга (мамлекеттик казынага) берилет.²⁹

4. Жашаган жердин ар башка болуусу

Ханафий мазхабынын аалымдарынын көз карашы боюнча, эгер Ислам дининен башка диндин өкүлдөрү бири-бири менен достук мамиледе болбогон эки башка жерде жашаса, анда алар бири-биринен мурас ала албайт.

Ал эми мусулмандарга келсек, алар кайсы жерде жашабасын, мурас калтыруучудан мурас алуу жана мураскорго мурас калтыруу өкүмү күчүндө калат.³⁰

КРнын жарандык кодексинде жана ханафий мурас укугунда тытыксыз мураскорлорду мурастан четтетүү маселесине салыштырмалуу анализ:

Кыргыз Республикасынын жарандык кодекси да, ханафи мазхабы да мураскордун өз мурас калтыруучусун өлтүрүшү же ага зыян келтириши менен мурастан четтетилүүсүн көздөйт.

Эгер мураскор мурас калтыруучусунун өмүрүнө кол салса, ал мурастан четтетилет. Муну жарандык кодексте “Өмүрүнө кол салган адам мурастоого укуксуз” деп белгилейт. Ханафий мазхабында болсо, “өз мурас калтыруучусун өлтүрүү” деген иш-аракет да мурастан четтетүүгө себеп болушу көрсөтүлүп,

²⁸ Vehbe Zuhayli. *İslam fıkıh ansiklopedisi*. 334-бет.

²⁹ Vehbe Zuhayli. *İslam fıkıh ansiklopedisi*. 334-335-беттер.

³⁰ Vehbe Zuhayli. *Hanefi fıkhi*. 24-бет.

Пайгамбардан келген хадиске таянат: “Киши өзүнүн өлтүргөн адамынын мурасын албайт”.

Ханафий мазхабында мурастан четтетүү үчүн төрт жагдай белгиленген: кулдук, өз мурас калтыруучусун өлтүрүү, диндин айырмачылыгы, жана жашаган жердин ар башка болушу деп аныкталган. Кыргызстандык жарандык кодексте ар кандай кылмыштар (атап айтканда, өмүрүнө кол салуу, өз эркин колдонууга тоскоолдук кылуу) мурастан четтетүүгө себеп болушу белгиленген.

КРнын жарандык кодексинде кулдук тууралуу эч кандай сөз жок, мүлккө тиешеси жок адамдардын мураска укугу болбойт. Ханафий мазхабында, кулдар мурас калтыруучу болуп эсептелбейт, анткени алар өз алдынча мүлккө ээ боло албайт жана мурас алуу укугуна ээ эмес. Бул Исламдын социалдык адилеттүүлүк принциптерине негизделген.

Кыргыз Республикасында диндин айырмачылыгы жөнүндө сөз болбойт, бардык жарандар үчүн бирдей мурас алуу укуктары белгиленген. Ханафий мазхабында болсо, диндердин айырмачылыгына маани берилген, мусулмандар жана каапырлар бири-биринен мурас ала алышпайт. Мусулман каапырдан, каапыр мусулмандан мурас албайт деп көрсөтүлгөн.

Жарандык кодексте, жашаган жердин ар башка болушу боюнча мыйзамдык чектөөлөр жок. Ар кандай жарандар үчүн мурас берүү жана алуу мүмкүнчүлүктөрү бирдей. Ханафий мазхабында болсо, динден башка диндерге таандык адамдар бири-биринен мурас ала албайт, эгер алар эки башка жерлерде жашаса.

Бул салыштыруулардан көрүнүп тургандай, Кыргызстандагы жарандык кодекс жана Ханафи мазхабынын мурас укуктарынын татыксыз мураскорлор маселесинде окшош болгон жагдайлар болсо да, алардын кайсы бир аспекттеринде айырмачылыктар бар. Кыргыз кодекси жергиликтүү мыйзамдарга негизделген жана бардык жарандарга бирдей укуктарды камсыз кылууга багытталса, Ханафий мурас укугунда да мурас калтыруучунун жана мураскордун укуктары сакталып, диний принциптер менен үлүш алуусу же албоосу белгиленген.

КРнын жарандык кодексинде керээз аркылуу мурастоо 1127-статья. Жалпы жоболор

1. Граждандын өзү өлгөндөн кийин өзүнө тиешелүү мүлктү же ага болгон укукту тескөө боюнча билдирилген жана тиешелүү түрдө жол-жоболоштурулган эрк-ниети керээз деп таанылат.

2. Керээз өз колу менен түзүлөт. Керээзди өкүл аркылуу түзүүгө жол берилбейт.

3. Граждандын өзүнүн бүткүл мүлкүн же анын бир бөлүгүн мыйзам боюнча мураскорлордун арасына кирген, ошондой эле кирбеген да бир же болбосо бир нече адамга, ошондой эле юридикалык жакка, мамлекетке же жергиликтүү өз алдынча башкаруу органдарына керээзге калтыра алат.

4. Керээзге калтыруучу мыйзам боюнча мураскорлорду түшүндүрүп отурбастан бир мураскорду, бир нече же бардык мураскорлорду мурастан ажыратып салууга укуктуу. Эгерде керээзден башка келип чыкпаса, мыйзам боюнча мураскорду мурастан ажыратып салуу анын өкүлчүлүк укугу боюнча мурастоочу урпактарына жайылтылбайт.

5. Мурас калтыруучу ар кандай мүлк жөнүндө тескөөнү камтыган керээз калтырууга укуктуу. Мурас калтыруучу керээз калтыруу учурунда өзүнө таандык болбогон мүлк жөнүндө тескөөнү камтыган керээзди калтырууга укуктуу. Эгерде керээз ачылган учурга карата мындай мүлк ага таандык болсо, тиешелүү тескөө жараксыз болуп эсептелет.

6. Мурас калтыруучу аны түзгөндөн кийин кандай гана болбосун учурда түзүлгөн керээзди жокко чыгарууга жана өзгөртүүгө укуктуу жана мында жокко чыгаруунун же өзгөртүүнүн себептерин көрсөтүүгө милдеттүү эмес.

7. Мурас калтыруучу өзү тарабынан керээзде мураскор деп дайындалган адамдарга алар өлүп калса өз кезегинде өздөрүнө керээзделген мүлктү белгилүү түрдө тескөө укугун жүктөөгө укуксуз.³¹

³¹ КР Граждандык кодекси. VI-бөлүм 61-глава. 1127-статья. <https://cbd.minjust.gov.kg/5/>

1149-статья. Мурастагы милдеттүү үлүшкө карата укуктуулук

1. Мурас калтыруучунун балдары же эмгекке жарамсыз балдары, анын ичинде асырандылар, ошондой эле анын эмгекке жарамсыз жубайы жана ата-энеси, анын ичинде асырап алуучулар керээздин мазмунуна карабай, мыйзам боюнча мурас алууда (милдеттүү үлүш), алардын ар бирине тийиштүү боло турган үлүштүн үчтөн эки бөлүгүнөн кем эмесин мураска алышат.

2. Милдеттүү үлүшкө, мындай үлүшкө укугу бар мураскор кандайдыр бир негиз боюнча мурастан алгандардын бардыгы, анын ичинде кадыресе үй-оокаттарынан турган мүлктүн наркы жана керээздик баш тартуунун мындай мураскорунун пайдасына белгиленген нарк кошуп эсептелет.

3. Мураста милдеттүү мүлккө укугу бар мураскор үчүн керээзде белгиленген ар кандай чектөөлөр жана милдет жүктөөлөр мүлктүн ага өткөн бөлүгүнүн милдеттүү үлүштөн ашкан жагына гана карата колдонулат.³²

Ханафий мурас укугунда керээз аркылуу мурастоо

Мураска байланыштуу бардык укуктар жана маркумдун карыздары төлөнгөндөн кийин, калган мүлктүн үчтөн бир бөлүгү эгер маркум керээз калтырган болсо анын керээзин аткарууга жумшалат. Эгерде мурас алуучулардын баары өз каалоосу менен макулдук беришсе, калган мүлктүн бардыгы да керээзди аткарууга колдонулушу мүмкүн. Мураска укуктуу болгон мурас алуучуга мүлктөн керээз кылуу мүмкүн эмес. Ошондой эле, мурас алуучу эмес адамга мураска тиешелүү мүлктүн үчтөн биринен көбүн керээз кылуу да туура эмес.³³ Эгерде маркум өз мурас алуучусуна керээз кылган болсо бул керээз аткарылбайт. Ошондой эле мурас алуучу эмес адамга

edition/10133/kg

³² КР Граждандык кодекси. VI-бөлүм 62-глава. 1149-статья. <https://cbd.minjust.gov.kg/5/edition/10133/kg>

³³ Ali Arslan. *Kuduri metni tercemesi*. – İstanbul, 2006. Hikmet yayınları. 197-бет.

үчтөн биринен көбүн керээз кылса, мурас алуучулар макул болушса, анда бул керээз аткарылышы мүмкүн. Мурас алуучулардын ичинен кимдир бирөө мындай керээзди аткарууну өз алдынча чечсе, анда керээз анын мурастагы үлүшүнө жараша гана ишке ашырылат.³⁴

Ошондой эле, күнөө иштерге байланыштуу керээз кылуу да харам болуп эсептелет. Эгерде маркум шариятка каршы келген керээз кылган болсо, анда ал керээзди аткарууга уруксат берилбейт.

Эгерде маркум Аллахтын укуктарын аткарууга жана башка иштерге керээз кылган болсо, анын мүлкүнүн үчтөн бири жетсе, экөө тең аткарылат. Эгерде мурас алуучулардын баары өз каалоосу менен макулдук беришсе, калган мүлктүн бардыгы да керээзди ишке ашырууга колдонулушу мүмкүн.³⁵ Эгерде калган мүлктүн үчтөн бири же (мурас алуучулар макулдук берген учурда) бардыгы маркумдун керээздерин аткарууга жетпесе, анда бардык керээздер үлүшкө жараша тең бөлүнүп аткарылат. Эгерде керээздер үлүш менен эмес, сан менен өлчөнсө, анда алардын санына карап бөлүштүрүлөт. Керээздерди аткаруу маркум белгилеп кеткен тартипте жүргүзүлөт. Бул учурда бардык керээздер тең укукта каралып, Аллахтын укуктарын аткарууга байланыштуу керээздер менен башка керээздер ортосунда айырма коюлбайт.³⁶

Улуу Аллах маркумдун карыздары жана керээзи аткарылгандан кийин гана мурас алуучулар мурасты бөлүштүрө алышарын төмөнкүдөй баян кылган:

مِنْ بَغْلٍ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ

“...зыян келтирбеген керээзди же карызды төлөгөндөн кийин. Бул – Аллахтын керээзи. Аллах – Билүүчү жана Боорукер Зат”.³⁷

Маркумдун мүлкүнөн жогоруда саналган бардык карыздар

³⁴ Ali Bardakoğlu. *Vesayet*. //Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, – İstanbul, 2013. – 43-том. 66-67-беттер.

³⁵ <https://www.islamveihsan.com/vasiyet-ne-demek.html> 06.06.2025.

³⁶ Бурхануддин ал-Маргинани. *Ал-Хидая*. Ливан. 519-бет

³⁷ Ниса. 4/12

жана керээздер аткарылгандан кийин, калган мурас Аллахтын Китебинде, Пайгамбарыбыздын (с.а.в.) сүннөттөрүндө жана үммөттүн ижмасы менен белгиленген тартипте, мурас алуучулардын даражаларына жараша бөлүштүрүлөт.³⁸

КР жарандык кодексинде жана ханафий мурас укугунда керээз калтыруу маселесинде салыштырмалуу анализ:

Керээз калтыруу укугу мыйзамда да, шариатта да адилеттүү түрдө сакталган. Жаран өзү өлгөндөн кийин мүлкүн кимге калтырууну керээз менен белгилей алат. Ханафий укугунда да, маркум мурастан керээз аркылуу өз каалоосун билдире алат. Мыйзам боюнча эмгекке жараксыз (милдеттүү үлүш ээлери) мураскорлордун укугу корголуп 2/3 бөлүгүнөн кем эмес мурас алышат.³⁹ Ошондой эле ханафий мурас укугунда да, маркум 1/3 бөлүгүн гана керээз калтыруу укугуна ээ болот. Эгер керээз калтыруучу, мураскорлорго адилетсиздик кылуу менен керээз калтырган болсо, бул учурда эки система тең мураскорлордун укугун коргоп берет.

Ханафий мурас укугунда маркум өз мураскоруна керээз калтыруусу тура болуп эсептелбейт. Бирок, тирүү маалында мураскорлорунан бирене мүлкүн белек кылып каттап берсе болот. Өлгөндөн кийин калган мураскорлор маркумдун бул чечимине каршы чыгышса, бул чечим өз күчүн жоготпойт.

Керээз, күнөө иштерге жумшалбоосу керек. Ошондой эле шариатта керээз калтыруу процесси маркумдун карыздары төлөнгөдөн кийин гана ишке ашырылат.

Кыргыз Республикасынын Жарандык кодекси секулярдык укукка таянса, Ханафий мурас укугу диний-ахлактык негиздерге таянат. Эгер мурас калтыруучу мусулман болсо жана анын керээзи шарият нормаларына да шайкеш болушун кааласа, анда Жарандык кодекске ылайык керээз жазууда Ха-

³⁸ Афзал аброр. *Исломда мерос ва унинг тақсимооти*. 27-28-беттер.

³⁹ КР Гражданлык кодекси. VI-бөлм 62-глава. 1149-статья. <https://cbd.minjust.gov.kg/5/edition/10133/kg>

нафий жоболорун да эске алуу маанилүү. Өзгөчө, милдеттүү үлүш, мүлктүн үчтөн биринен ашпоо жана шариятка каршы мазмунда болбоосу сыяктуу эрежелерге көңүл буруу зарыл.

Корутунду

Бул дипломдук изилдөө ишинде Кыргыз Республикасынын жарандык кодексиндеги мурас укугу менен ханафий мазхабы боюнча ислам мурас укугунун ортосундагы концептуалдык жана практикалык аспекттер терең талдоого алынды. Изилдөөнүн негизги максаты – аталган эки укуктук системанын мурас бөлүштүрүүдөгү эрежелерин салыштыруу жана алардын окшоштуктары менен айырмачылыктарын ачыктоо болду. Бул максатка жетүү үчүн тарыхый, теологиялык жана юридикалык булактарга таянуу менен кеңири салыштырма-аналитикалык изилдөө жүргүзүлдү.

Изилдөөнүн жүрүшүндө төмөнкү негизги жыйынтыктарга жетишилди:

Мурас укугунун булагы жана аныктамасы боюнча, жарандык кодекс секулярдык укуктук принциптерге таянса, ханафий мурас укугу Куран, сүннөт, ижма жана кыяс сыяктуу ислам укугунун башкы булактарына негизделет. Ханафий мазхабынын мурас укугу “Фараиз илими” деп өз алдынча илим катары өнүккөн.

Мурас алуунун негизги себептери катары жарандык кодексте мыйзам жана керээз негиз болуучу укуктук фактылар катары көрсөтүлөт. Ал эми ханафий мурас укугунда мурас алуучулукка насаб (кандык туугандык), нике жана вала (эркиндикке чыгаруу жолу менен пайда болгон шарияттык туугандык) себеп болот. Айрыкча, “вала” институту жарандык укукта таптакыр каралбаганы менен ислам укугунда мурас укугуна ээ кылуучу механизм катары белгилүү.

Татыксыз мураскорлорду мурастан четтетүү маселесинде жарандык кодекс негизинен кылмыш жообуна тартылуучу конкреттүү аракеттерди гана -мисалы, өлтүрүү же эркине каршы тоскоолдук кылуу сыяктуу - негиз катары карайт. Хана-

фий мурас укугунда болсо, мурас укугуна бөгөт коюучу жагдайлар катары мурас калтыруучусун өлтүрүү менен бирге, кулдук, диндин айырмачылыгы жана жашаган аймактардын шариатта каралган статусунун айырмасы да кошумча негиз катары көрсөтүлгөн.

Керээз калтыруу укугу боюнча жарандык кодексте маркум өз мүлкүн каалагандай бөлүштүрө алат, бирок “милдеттүү үлүшкө” ээ болгон жактардын укуктары сакталууга тийиш. Ханафий укугунда болсо, маркум керээзди мураска калтырган мүлктүн үчтөн бир бөлүгүнө гана жүргүзө алат жана керээз мураскорлордун укугу болгон мүлктүн $1/3$ бөлүгүнөн ашпоого тийиш. Ошондой эле, шариатка каршы келген максаттар үчүн керээз жараксыз деп табылат.

Мурас үлүштөрүнүн аныкталышы жарандык кодексте мыйзам менен бекитилген кезектик тартип жана үлүш бирдиктерине таянса, ханафий мурас укугунда бул маселе аяттар жана хадистер менен так белгиленип, факихтер тарабынан фараиз илими аркылуу иштелип чыккан. Асхабул фараиз жана асабалар сыяктуу категориялар аркылуу үлүштөр так аныкталат.

Жыйынтыктап айтканда, Кыргыз Республикасынын жарандык кодекси менен ханафий мурас укугунун ар бири өзүнө ылайык укуктук-философиялык негиздерге ээ жана өз алдынча толук укуктук системалар болуп саналат. Жарандык кодекс универсалдуу жана светтик багыттагы укуктук мамилелерди жөнгө салса, ханафий мурас укугу диний-ахлактык тартипти жана коомдогу адилеттикти камсыздоого багытталган. Айрыкча мусулман жарандар үчүн мурас маселесин чечүүдө мамлекеттик мыйзамдар менен катар ислам укугунун жоболорун эске алуу - эки тараптуу адилеттүүлүктү жана коомдук туруктуулукту камсыздайт.

Мына ушул салыштырмалуу талдоо, келечектеги укуктук реформаларда жана мамлекеттик укуктук практикаларда мурас маселесине комплекстүү мамиле жасоонун зарылдыгын көрсөтүп турат.

Колдонулган адабияттар:

- Афзал Аббор. Исломда мерос ва унинг тақсимооти. Тошкент, 2015.
- Ali Bardakoğlu. Vesayet. //Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, – İstanbul, 2013. – 43-том.
- Ali Arslan. Kuduri metni tercemesi. – İstanbul, 2006.
- Бурхануддин ал-Маргинани. Ал-Хидая. – Ливан.
- Vehbe Zuhayli. Miras. //İslam fıkıh ansiklopedisi. – İstanbul, 1992. – 10-том.
- Vehbe Zuhayli. Hanefi fıkıhı. – İstanbul, 2014. – 4-том.
- Р. М. Нургалеев. Наследственное право в исламе. – Казань, 2009.
- Mehmet Erdoğan. Fıkıh ve hukuk terminleri sözlüğü. İstanbul, 2010.
- Muhsin Koçak. Nihat Dalgın. Osman Şahin. İslam hukuku İslam hukukuna giriş/ Aile hukuku/ Miras ve ceza hukuku. – İstanbul, 2014.
- Hayreddin Karaman. Anahatlarıyla İslam Hukuku. İstanbul, 2008.
- Hamza Aktan. Miras. //Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, – İstanbul, 2005. – 30-том.
- Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. Ҳадис ва ҳаёт// Фароиз ва васиятлар. – Тошкент, 2016. -12- том.
- Şükre Özen. Vela. //Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, – İstanbul, 2013. – 43- том.
- Şemsü'l-eimme Ebu Sehl Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed. Mebsüt Serahsi. – İstanbul, 2015. – 29-том.
- <https://www.islamveihsan.com/vasiyet-ne-demek.html> 06.06.2025.
- КРнын Граждандык жарандык кодекси.
- <https://cbd.minjust.gov.kg/5/edition/10133/kg> 07.04.2025.

BÖLÜM 3
SERAHSÎ'NİN
KUR'AN, SÜNNET VE HADİSE YAKLAŞIMI

SERAHSÎ'NİN KURÂN ÂYETLERİYLE İSTİŞHÂDİ

Harun ABACI*

Giriş

İstişhâd, Arap dilinde bir kelime veya cümlenin kullanılışını, vaz'ının sıhhatini ve bir sarf-nahiv kaidesinin yahut belâğî bir üslûbun doğruluğunu şiir, nesir, âyet veya hadis gibi muteber şahitlerle ispat etme ameliyesidir.¹ Bu yönüyle istişhâd, dinî hükümleri temellendirme faaliyeti olan istidlâlden mahiyetçe ayrılır: istidlâl, fıkhi/kelâmî bir meselenin Kur'ân ve Sünnet gibi naslardan hükmünü istinbat etmeye matuftur;² istişhâd ise dinî bir hükmü değil, dilsel bir olguyu ve kuralı tevsik eder. Birincisi normatif, ikincisi deskriptiftir; birincisinde “delil-hüküm” hattı, ikincisinde “şahit-kural” hattı esastır.

Klasik dilcilerin şahit hiyerarşisi, İbn Hişâm en-Nahvî'ye gelinceye kadar büyük ölçüde ortak bir kabule dayanır. Buna göre birinci kaynak cahiliye şiiri ve onunla bitişik dönem olan muhadram şiirdir; bu iki zümreyle aynı fasih çevreyi ve dönemi paylaşan Arapların nesir sözleri de birinci halkaya dâhildir. Bu dönemin

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Muhammed b. A'lâ el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/538.

² Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 10. Ayrıca bkz. Bk. Faruk Gün, “İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebhut Örneği”, *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 185-207.

dışındaki şiir ise, özellikle şehirleşme ve müdahale ihtimallerinin arttığı çağlarda, yalnızca misal/müteşabih kabilinden zikredilir, asli şahit sayılmaz. Kur'ân, Arapça dilde nüzûl etmiş ve fasih üslûbun zirvesini temsil etmiş olsa da dilsel istişhâdda ikinci sıraya yerleştirilmiştir. Zira dilin kaidesi ve örfî kullanımı, ilke olarak Kur'ân'ın dışındaki fasih malzemedен tespit olunur; “bir şeyin kendisiyle ispat edilemeyeceği” prensibi icabı, Kur'ân'ın Arapça oluşu, Arap dil örfüyle (şiir–nesir) tahkim edilerek gösterilir. Hadis ise, rivayette lafzen değil manen nakil ihtimali ve râvî etkisi sebebiyle üçüncü sırada değerlendirilir. Böylece İbn Hişâm öncesi hiyerarşi şu şekilde teşekkül eder: şiir–nesir (asıl şahit), Kur'ân (ikinci delil), hadis (müteâhhir şahit).³

Bu hiyerarşinin ardında yalnız kronoloji değil, metodoloji de vardır. İstîşhâd, dilde “semâ”ı—yani fasih Arapların fiilî kullanımını—esas alır; kurallar istikrâ ile genel kabul hâline getirilir, ardından Kur'ân'dan ve hadisten gelen nasslar bu genelliğin ve kullanım istikrarının “nübüvvet dili”nde de görüldüğünü teyit eder. Bu bakımdan şiir–nesir, “kuralı doğuran ana malzeme”, Kur'ân ise “mükemmel örnek ve teyit bilgisi” işlevi görür. Ayrıca kıraat farklılıklarının ve tilâvet maksatlarının nahvî örüntülerle ilişkisi, bir kısım dilcilere Kur'ân'ı ilk sıraya almada temkinli olmayı öğretmiştir.

İbn Hişâm en-Nahvî ile birlikte bu yerleşik sıralamanın dönüştüğü görülür. O, Kur'ân'ı birinci sıraya, şiir–nesri ikinci sıraya taşımıştır.⁴ Bu dönüşüm, yalnız nahvî bir tercih değil, aynı zamanda nass merkezli bir epistemolojiye geçiştir: dil kuralı, bizat en sahih ve en korunaklı metin üzerinden okunmalı; diğer şahitler bu okumanın çevresine yerleştirilmelidir. Bu tercihte, Selefi

³ Ebû Bişr 'Amr b. Osâmân Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), 1/50-51; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz* (Kahire: Dârü'l-Medenî, 1992), 126-130; Ebû'l-Feth Osâmân b. Cinnî el-Mevşîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Haşâiş* (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmeli'l-Kitâb, ts.), 2/10-15.

⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Misrî el-Hanefî İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'ankütübi'l-e'arîb*, thk. Muhammed Muhiyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991), 1/14-15.

yönelimi güçlü bir usûl anlayışının (İbn Teymiyye hattı) ve metne “küllî referans” atfeden Şâfiî düşüncesinin (“yaş ve kuru her şey Kur’ân’dadır” mefhumu)⁵ etkileri olduğu söylenebilir. Neticede istişhâd, bir “kaynak hiyerarşisi” tartışmasına dönüşmüş; nahiv–belâğat kaidelerinin tespiti ile bunların şer’î delillendirme alanına taşınması arasındaki sınırlar yeniden çizilmiştir.

Şemsü’l-Eimme es-Serahsî ise İbn Hişâm’dan yaklaşık iki asır önce yaşamıştır. Dolayısıyla onun tavrı, İbn Hişâm öncesi yerleşikle uyumludur. Serahsî, usûl ve fûrû’ fıkıh meselelerinde istidlâlde Kur’ân’ı birinci delil sayar;⁶ fakat dilsel meselelerde istişhâdda şiir–nesri birinci, Kur’ân’ı ikinci sıraya koyar. Bu, Hanefî usûl geleneğinin “dil = semâ’ + istikrâ” ilkesine sadakatının bir tezahürüdür: kuralı önce fasih kullanım doğurur; Kur’ân bu kuralın en yüksek üslûpta sergilenişidir. Serahsî’nin dil bahislerinde önce Arap şiiri ve fasih nesir ile kaideyi temellendirmesi, ardından âyetlerle bu temeli takviye etmesi bu metodun tabîî sonucudur.

Bununla birlikte Serahsî, mezhepler arası ihtilaf ve tercih bahislerinde muhatabın delil düzenine göre söylemini ayarlar. Şâfiî ve Mâlikî tarafın âyet merkezli istişhâda daha geniş yer vermesi, Serahsî’yi de âyetlerle istişhâdı görünür biçimde artırmaya sevk eder; ancak o, hiçbir zaman şiir–nesirle istişhâdı ihmal etmez, bilakis dilsel meselenin kurucu delilini orada kurar. Böylece iki kademe bir strateji izler: (1) Kuralı fasih kullanım üzerinden kurmak; (2) Kur’ân’dan âyetlerle bu kurucu delili teyit ve tahkim etmek, gerektiğinde diğer mezheplerin aynı âyetlere yaslanan istidlallerini dilsel kıstaslarla tashih etmek.⁷

Bu çalışmada Serahsî’nin istişhâd anlayışını, söz konusu hiyerarşi ve metodoloji üzerinden katmanlı biçimde ortaya koymayı amaç-

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas Şafii, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1940), 20-21.

⁶ Serahsî’nin istidlâl metoduna dair geniş bilgi için bk. Sefa Atik, “Fıkıh İlminde Diyalektik Zemin”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2024), 327-328; Bünyamin Korucu, “Hanefî Fıkıhında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği”, *İslâmî İlimler Dergisi* 20/40 (2025), 27-41.

⁷ Bünyamin Korucu, “Müctehid Tabakalarında Serahsî’nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 809.

lıyoruz. İlk olarak istiṣhâd–istidlâl ayrımını metodolojik ilkeleriyle birlikte yeniden inşa edecek, istiṣhâdın “hücciyet” zemininin hangi tür şahitlerle ve hangi koşullarda kurulduğunu tartışacağız. Ardından Serahsî'nin dil bahislerinde başvurduğu şahit tipolojisini ve delil tertibini, somut örnekler üzerinden göstereceğiz. Nihayet, Şâfiî ve Mâlikî kanatla karşılaşmalarda Serahsî'nin niçin ve nasıl ayet merkezli istiṣhâdı öne çıkardığını, fakat bununla birlikte şiir–nesir zeminini sürekli muhafaza ettiğini, metin–malzeme ilişkisinin denge noktasını nasıl kurduğunu tahlil edeceğiz.

Özetle Serahsî'nin tavrı, dilin kurucu şahitliği ile Kur'ân'ın teyit edici otoritesini birlikte işletir: fıkıhta istidlâlin zirvesi Kur'ân iken, dilde istiṣhâdın birinci mercii fasih kullanım (şiir–nesir), ikinci mercii ise Kur'ân'dır. Bu çift katmanlı düzen, hem nahiv–belâğat kaidelerinin sağlam bir semâ' ve istikrâ üzerine bina edilmesini, hem de Kur'ân'ın i'câzını Arap dilinin en seçkin örnekleriyle birlikte okumayı mümkün kılar. Aşağıda Serahsî'nin metinlerinde bu metodun nasıl somutlaştığını, hangi âyetleri hangi dil meselelerini ispat için devreye aldığını ve şiir–nesir şahidini bu âyetlerle nasıl tahkim ettiğini sistematik biçimde ortaya koyacağız.

1. Emir (الأمر) Kelimesinin Anlamı Üzerine: Serahsî ile Mâlik/Şâfiî Çizgisinin Diyalektiği ve Âyetlerle İstiṣhâd

Arap dilinde “emir”in mahiyeti tartışması, hem lugat hem usûl düzleminde iki eksen üzerinde döner: kavramın hakikî taşıyıcısının özel bir sîga (if'al kalıbı) olup olmadığı ve Resûl'ün fiillerinin—lafzî bir emir olmaksızın—bağlayıcı bir “emir” değeri taşıyıp taşımadığı. Dilciler, emri “bir kimsenin başkasına ‘yap’ demesi” diye tarif ederek onu öncelikle bir söz kalıbı olarak teşhis ederler; aynı kökten ikinci bir istimâl alanı da “iş, hâl, şan/fiil” manasıdır. Çoğullardaki evâmîr/umûr ayrışması, kelimenin istimâl genişliğini gösterse de iki ayrı hakikat bulunduğunu tek başına ispat etmez. Fakihler ise tanıma muhatap ilişkisini dahil eder; eşit veya aşağı olana if'al sîgasıyla yöneltilen talep “emir”dir, üstün olana yöneldiğinde dua/niyaz olur. Serahsî bu çizgiyi benimser ve “em-

redilmesi uygun muhatap" kaydını merkeze alır; (اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي) "*Ey Allahım! Beni bağışla!*" lafzının şeklen emir, mahiyeten dua olduğunu bu esasa bağlar.

Serahsî'nin dikkat çekici yönü, "emir" in hakikî kullanımını sadece üst konumdaki kişinin alt konumdaki muhataba yönelttiği talep için değil, aynı zamanda eşit seviyedeki muhataba yönelik talepler için de geçerli saymasıdır. Oysa belagat âlimlerine göre emir, hakikî anlamda yalnızca aşağı konumdaki muhataba yöneltilen taleptir. Eşit seviyedeki muhataba yönelik talep *emir* değil, *iltimâs/rica* olarak değerlendirilir. (es-Sakkâkî, *Miftâh al- 'Ulûm*, 1/335) Dolayısıyla Serahsî, bu noktada klasik belagat anlayışından ayrılarak, emrin kapsamını daha geniş bir şekilde ele almıştır.

İhtilafın düğüm noktası, "emir" in hakikatinin ne olduğudur. Mâlikî ve Şâfiî literatüründe belirgin bir damar, "emir" in fiil ve şan için de hakikî kullanımı bulunduğunu, ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ "*O'nun emrine aykırı davrananlar sakınsınlar*" (Nûr 24/63), ﴿وَمَا أَمْرٌ﴾ ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى﴾ "*Firavun'un emri doğru değildi*" (Hûd 11/97), ﴿وَالْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ "*Onların işleri aralarında şûra iledir*" (Şûrâ 42/38), ﴿إِنَّ إِشْرَاقَ (emir) بَيْنَهُمْ﴾ "*İş (emir) bütünüyle Allah'ındır*" (Âl-i İmrân 3/154) gibi âyetleri delil getirerek savunur; "خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ / صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" rivayetleri de Resûl'ün fiillerinden doğrudan bağlayıcılık elde edilebileceğini ima eder. Buna karşılık Serahsî'nin temsil ettiği Hanefî çizgi, "emir" lafzının hakikatini özel bir sîgaya tahsis eder; "fiil/şan" a taşınan kullanımları mecaz kabul eder. Onun delil örgüsü sîga merkezlidir: Emir sîgasının, mazî (geçmiş), hâl (şimdi) ve istikbal (gelecek) fiil şekillerinden ayrışması için müstakil bir lafzın vaz' edilmiş olması gerekir. Zira mastar ile fiil arasında kavramsal özdeşlik yoktur; mastar bir fiilin adıdır, kendisi fiil değildir. Bu sebeple "emir" lafzını fiilin kendisine genişletmek, Serahsî'ye göre mecazdır. Nitekim bir kimse, "Bugün hiçbir şeye emredilmedim" dese, gün boyunca fiiller yapmış olsa bile bu cümle doğrudur. Çünkü "emir" kelimesi burada "fiil" anlamına gelmemektedir; öyle olsaydı, yapılan her fiil için "emredilmiştir"

denmesi gerekirdi. Demek ki “emir”i fiile teşmil etmek *meccâzî* bir kullanımdır.

Kur’ân’da “emir” kelimesinin hakikati, “ilzam” (zorunluluk yükleme) mânasıyla teyit edilir. Zira bir kimsenin emrine muhalefet etmek “isyan” olarak adlandırılır:

﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾ “Emrime mi isyan ettin?” (Tâhâ 20/93)

Serahsî bu ayetten hareketle, emre muhalefetin “isyan” diye isimlendirilmesini, “emir”in bağlayıcılık (ilzam) özelliğinin delili sayar. Mubah veya mendubun terkinde böyle bir isimlendirme olmadığına göre, emrin hakikati ilzamdır.

Bu yüzden “Allah bana kuşluk namazını emretmedi” denilebilir çünkü kuşluk namazı menduptur. Ama “Allah bana öğle namazını emretmedi” denilirse, bu yanlıştır. Bu fark, emrin hakikatının bağlayıcılık içerdiğini gösterir.

Serahsî, Kur’ân’da “emir” kelimesinin birçok bağlamda kullanıldığını tespit eder:

- *Fiil ve hâl* anlamında:

﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ “Firavun’un işi doğru bir iş değildi.” (Hûd 11/97)

- Şûrâ (danışma) ve karar anlamında:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ “Onların işleri aralarında danışma iledir.” (Şûrâ 42/38)

- *Vahiy* anlamında:

﴿يُنَزِّلُ الْأَمْرَ بَيْنَهُمْ﴾ “Vahiy onların arasında iner.” (et-Talâk 65/12)

- Kıyamet ve azap anlamında:

﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ “Allah’ın emri geldi.” (en-Nahl 16/1) ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ “Rabbinin emri geldiğinde...” (Hûd 11/82)

Serahsî bütün bu anlam çeşitliliğini şu ilkeyle birleştirir:

﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ “De ki: Bütün emir Allah’a aittir.” (Âl-i İmrân 3/154)

Bu ayet, “emir” kavramındaki çoklu anlamların nihai olarak ilâhî iradede birleştiğini ifade eder. Hakikatin en saf tecellisi ise şu beyanla ortaya çıkar:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ “O, bir şeyi dilediğinde ona ‘Ol!’ der; o da oluverir.” (Yâsîn 36/82)

Bu ayet, “emir”in sîga merkezli, yaratıcı bir kudret olarak tecellisini bildirir.

Serahsî, Arapların (أَمْرٌ فَلَانٍ سَدِيدٌ) “Falancanın işi doğrudur, düzgün yürür” — ifadesini örnek vererek, burada “emir”in master olup ism-i mef’ûl anlamında kullanıldığını, yani “fiil”in kendisini değil, onun sonucu veya hâlini anlattığını belirtir. Bu tür kullanımı, mecâz-ı mürsel kapsamında açıklar.

Bunu şu örneklerle izah eder:

(هَذَا الدِّرْهَمُ ضَرْبُ أَمِيرٍ) “Bu dirhem, bir emir tarafından darbedilmiştir.”

(هَذَا الثَّوبُ نَسْجُ أَلِيمِنٍ) “Bu kumaş, Yemen işi (dokumasıdır).”

Burada (ضَرْبُ الْأَمِيرِ) “emirin darbı” ifadesi, “emir tarafından darbedilmiş” anlamında bir *mecâz-ı mürsel*dir; master zikredilip, fiilin nesnesi (mef’ûl) kastedilmiştir. Aynı şekilde (أَمْرٌ فَلَانٍ سَدِيدٌ) de, “onun hâli/fiilleri düzgün” anlamında bir mecazdır.

Resûl’ün fiillerinin bağlayıcılığına gelince; Mâlikî/Şâfiî metodolojisi, zikredilen âyetler ve hadislerden fiillerin aslî bağlayıcılığına yol bulurken, Serahsî, fiilin zatı itibarıyla ilzam doğurmadığını, ilzâmın ancak emir sîgası ile sabit olacağını iki tarihî vaka ile temellendirir. Namazda ayakkabıların çıkarılması hadisesinde cemaatin fiilî taklidi, Resûl’ün beyanıyla tashih edilmiş; fiilin kendisinin zımnî emir sayılamayacağı anlaşılmıştır. Teravih pratiğinde de sü-rekliliğin terk edilmesi, sırf fiil vukuunun vüçûb doğurmadığını gösterir. Böylece Serahsî, “fiil = zorunlu takip” eşitlemesini reddeder; takip gerekliliği ayrıca bir emir lafzıyla konulur.

Serahsî, emir sîgasının anlam modlarını geniş bir bilgi malzemesi okumasıyla ayırır: meydan okuma, azarlama ve niyaz türünden kullanımlar şeklen emir olsa da hakikî emir değildir; vüçûb/ilzam hakikîdir; ibâha, nedb ve irşâd gibi modaliteler ise karîne ile sabit olduklarında meşru olmakla birlikte, sîganın asli delâletine göre mecazdır. Mutlak emrin mucebi meselesinde de Serahsî, vakf, ibâha ve nedb görüşlerini tek tek tartar ve cumhûrla birlikte “asıl ilzamdır” sonucuna varır. Nassî deliller doğrudandır: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ “Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, mü’min erkek ve kadın için o işte tercih hakkı yoktur” (Ahzâb 33/36) beyanında muhayyerliğin nefyedilmesi, akabindeki ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ “Kim Allah ve Resûlü’ne

isyan ederse" (Ahzâb 33/36) tehdidiyle birleştğinde ilzamı tahkim eder; ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ "Ben sana emretmişken seni secdeden alıkoyan nedir?" (A'râf 7/12) tarzı zemm, emrin gereğini terk etmenin mahiyetini tayin eder. Tekvînî düzlemde "emir" kelimesi, Allah Teâlâ'nın iradesinin hiçbir engel ve gecikmeye uğramaksızın derhal tahakkukunu ifade eder; nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ﴾ "Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu *"ol!"* demekten ibarettir; hemen oluverir." (Yâsîn, 36/82) buyurularak ilâhî emrin mutlak icra gücü vurgulanır, yine ﴿يُذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ "O gökten yere her işi düzenleyip yönetir." (es-Secde, 32/5) âyetinde göklerle yerin düzeninin Allah'ın emriyle devam ettiği bildirilir. Bu iki beyan, "emir" kavramının yaratılış alanında infazdan ayrı düşünülmeceğini, yani emrin bizzat fiil anlamı kazandığını ortaya koyar. Şer'î düzlemde ise aynı kelime, bu tekvînî hakikatin semantik izdüşümü olarak bağlayıcı bir hitap, yani ilzam mânâsında kullanılır. Böylece "emir" in yaratılışta tam icrayı, hüküm alanında ise kesin yükümlülüğü ifade etmesi, sîganın normatif kuvvetinin dilsel ve anlam bakımından sağlam bir temele dayandığını gösterir. İcmâ ve aklî muhakeme de bu çizgiyi teyit eder: nasıl ki mâzî ve müstakbel sîgaları, aksi bir karîne bulunmadıkça kendi asli zaman mânalarına hamledilirse, emir sîgası da öncelikle kendi aslına, yani ilzam (bağlayıcı talep) anlamına hamledilir. Çünkü "emir" fiil bakımından müteaddî, "i'timâr" ise lâzımdır; müteaddînin anlamı, lâzım olan fiille tamamlanır. Ancak bu talebin yaratmaya değil, yükümlünün kudretine bağlı olması gerekir; zira aksi hâlde cebir anlamı doğar. Dolayısıyla emir sîgası, iradî alan içinde "yaratma" değil, yükümlülük doğuran en güçlü talep (vücûb) olarak varlığını sürdürür. Böylece emirdeki bu vücûbî nitelik, nehiydeki "terkin vacipliği" ile dengeli bir simetri oluşturur.

Yasağın ardından gelen emirler konusunda Serahsî, "yasak kalktı = ibâha" okumasını, ibâhanın "أَحَلَّ / أَحَلَّ" türünden ihbârî nasslarla sabit olduğu, emir sîgasının ise izin koymanın değil bizzat "talebin" vasıtası olduğu gerekçesiyle sınırlar. "Namaz kılınca yeryüzüne dağılın" (Cuma 62/10) ve "İhramdan çıkınca avlanın"

(Mâide 5/2) örneklerindeki helâl kılmanın kaynağı, “Allah alışverişi helâl kıldı”, “size temiz olanlar helâl kılındı” gibi ihbârî beyanlardır; emir, talep fonksiyonunu muhafaza eder.

Mutlak emrin fiille ilişkisi bağlamında gündeme gelen “tekrar meselesi”, Serahsî'nin delil sisteminde sebep nazariyesiyle çözüme kavuşturulur. Bazı Şâfiî âlimler, Akra' b. Hâbis'in “Her yıl mı?” şeklindeki sorusundan hareketle, tekrarın doğrudan emir sîgasının gereği olduğu kanaatine meyletmışlerdir. Ancak Serahsî'ye göre bu rivayet, tekrarın sîgadan değil, mücib sebebin yenilenmesinden kaynaklandığını göstermektedir. Nitekim Resûlullah'ın “Bir kere yeter; eğer ‘her yıl’ deseydim, vacip olurdu” meâlindeki beyanı, tekrarı doğrudan lafzın değil, özel bir kayıt veya vasfın yüklediğini açıkça ortaya koyar. Buna göre mutlak emir, kendi başına tekrar ifade etmez.

Bu yaklaşım, abdest ve teyemmüm misallerinde de geçerlidir. Burada belirleyici olan, âyette takdir edilen “ve siz abdestsiz olduğunuzda” ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ “*Namaz kılmaya kalkacağınız zaman*” (Mâide 5/6) durumunun şartıdır. Hades hali her yenilendiğinde hüküm de yeniden işler; aynı şekilde namaz vakitlerinin girmesi veya zekât nisabının dolması gibi mücib sebepler tekrarladıkça, fiilin icrası da yenilenir. Dolayısıyla tekrarı doğuran şey, bizzat emir lafzı değil; emrin bağlandığı sebebin veya vasfın yenilenmesidir.

Hanefî cumhura göre mutlak emir, müfret bir fiilin bir defalık icrasını talep eder. İkinci icra, lafzın doğrudan gereği değildir; ancak “küllî bir niyet”, yahut yeni bir karîne veya kayıtlarla yeniden talep edilir. “Bana bir köle satın al” ifadesinin bir kişiyi, “Kendini boşa” sîgasının bir talakı ifade etmesi, lafzın sayıya değil, fiilin bir defalık tahakkukuna delalet ettiğini gösterir. Adedin artırılması, lafzı tefsir değil, tağyir eder.⁸

Bu çerçevede Serahsî'nin “emir” teorisinin temel ilkeleri son

⁸ Şemşü'l-eimme Ebu Bekr Muhammed b Ahmed Serahsî, *Uslûlû's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1973), 1/11-14. Ayrıca bkz. Hüseyin Koç, *Serahsî ve Âmidî'ye Göre Emir* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 24-67; Orazsahet Orazov, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2005), 18-96.

derece berraktır: hakikat sîga ile sabit olur; fiilin bağlayıcılığı ise ayrıca bir beyanla vücûb mertebesine yükselir. Aksi bir karîne bulunmadıkça mutlak emir ilzam (bağlayıcılık) ifade eder; ibâha, nedb veya irşad gibi anlamlar ise mecazî genişlemelerdir ve kendi karîneleriyle işler.

Serahsî'nin delil düzeninde önce dil konuşur; semâ' ve istikrâ (naklî istidlal ve dil içi tümevarım) esas alınır, Kur'ân-ı Kerîm ise bu kuralları nasslarda teyit eder. Kur'ân'daki anlam çokluğu da, ﴿وَالْأَمْرُ لِلَّهِ﴾ "İş (emir) bütünüyle Allah'ındır" (Âl-i İmrân 3/154) ilkesinde toplanır ve ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَسْؤَلَ لَهُ خُزْنٌ فَيَكُونُ﴾ "O, bir şeyi dediğinde ona 'Ol!' der; o da oluverir." (Yâsîn 36/82) ifadesiyle sîga merkezinde istikrar bulur.

Böylece tekrar ve adet hükümleri, sîgadan değil, sebep-müsebbeb düzeninden anlaşılır. Delil tartışmalarında da âyet, yine âyetle dengelenir; nihai hüküm ise sîga ve delâletin istikrarına iade edilir. Bu bütünlük içinde, Hanefîlerin sîga-merkezli yaklaşımı ile Mâlikî ve Şâfiîlerin amelî-sîret vurgulu yorumları, aynı Kur'ân nasslarını farklı delâlet ilkeleriyle okumalarının tabîi bir sonucu olarak yerli yerine oturur.

2. Serahsî'nin "Fâkihe" (Meyve) Lafzına Dair İstişhâd: Üzüm, Hurma ve Narın Kapsam Dışı Bırakılması

Serahsî'nin "fâkihe" (فاكهة) lafzına yaklaşımı, kelimelerin şer'î hükümlere mesned oluşunda dil içi alâmetleri (vaz', istikak, atfın hükmü, siyak-sibak) birlikte işletme çabasının örnek bir tezahürüdür. Ona göre "fâkihe", kökü itibarıyla tefekküh/tena''um alanına yerleşir; bu yüzden asıl çağrışımı terfih ikram olup, "kıvâm-ı rızık" anlamındaki temel gıdayı ifade etmez. Kur'ân nasslarında sayım mantığının kurucu ilkesi olan atfın mübâyeneti de bu çizgiyi destekler: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ "Her ikisinde türlü meyveler, hurma ve nar var" (Rahmân 55/68) cümlesinde "fâkihe" ile "nahl/hurma" ve "rummân/nar" ayrı ayrı zikredilmekte, "aynı şeyin kendisine atfedilmeyeceği" kaidesince üç farklı sınıf işaretlenmektedir. ﴿وَقَضَبًا﴾ "sebzeler, zeytin ve hurma ağaçları... meyveler ve çayırılar" ('Abese 80/28-31) tertibinde de kimi yerde "fâkihâ" baş-

kalarına, kimi yerde başkaları “fâkihe” ya atfedilerek nimet sayımında isimlerin tekrarıyla aynı şeyin iki defa gösterilmesinin uygun düşmeyeceği ima edilir. Bu iki nas, Serahsî'nin müştağın delâletiyle kurduğu semantiği teyit eder: “fâkihe”, zevk/ikram merkezli; “üzüm–hurma–nar” ise besleyicilik/şifâ fonksiyonlu ayrı birer başlıktır.

Serahsî'nin düşüncesini kuvvetlendiren üçüncü ayak, fonksiyonel ayırımdır. Üzüm ve hurma birçok bölgede bizzat “karnı doyuran” kıvâm gıdasıdır; nar ise tedâvi edici (şifâ) bir değer taşır. Bu sebeple bu üçlü, “fâkihe”nin tene'um merkezli çekirdeğine ziyade bir anlam yükü getirir. Serahsî'nin ifadesiyle “anlam ziyadeliği, eksiklik gibi hükmü etkiler.” Nitekim yemin bahsinde, “meyve yememeye” yemin eden kimsenin üzüm, hurma veya nar yemesi halinde Ebû Hanîfe'ye göre yemin bozulmaz; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bozulur. Ebû Hanife ile imam-meynin ayrışma noktası tam burada belirir: Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, örîfî/mutlak kullanımda “meyve”nin bu üçlüyü de kapsadığını, dolayısıyla anlamda bir noksan bulunmadığını söylerler; Ebû Hanîfe ise üzüm–hurma–narın “fâkihe” oluşun ötesinde gıda/şifâ ziyadesi taşıdığını, bu ziyadenin lafzın kapsamını daraltıcı etki yaptığını savunur. Böyle olunca “fâkihe”ye yemin edilirken kast edilen tene'um ekseninden taşan bu üç mahsul “mutlak” meyvenin içine zorlanmadan girmez; yemin bozulmaz.

Serahsî'nin ziyade–noksan dili, usûlün “hafî” tartışmalarıyla omuzdaş bir muhakemeyi hatırlatır. “Sârık” lafzı altında nebbâş (kefen soyucu) ve tarrâr (yan kesici) örneğinde biri hırsızlık vasfında noksan, diğeri fazlalık taşır; bu da lafzın kapsam tayininde farklı neticelere yol açar. Burada da benzer bir mantık işler: “fâkihe”nin tenâ'um çekirdeğine göre üzüm–hurma gıda ziyadesi, nar ise şifâ ziyadesiyle ayrık bir küme teşkil eder. Serahsî'nin Rahmân ve 'Abese sûrelerindeki atıf düzeninden okuduğu “mübâyenet” karînesi, bu ziyadeyi lafzın vaz'î sınırına bağlar; böylece mesele sırf “zengin mecaz” meselesi olmaktan çıkar, dil içi delil haline gelir.

Bununla beraber Serahsî, hüküm bina ederken örfün rolünü dışlamaz; bilakis, yemin–nezr, satış–akid tayini gibi alanlarda

lafzın şer'î delâleti örf ile birlikte okunur. “Et yememeye” yemin eden birinin tavuk/balık yemesi örneğinde bugün yaygın dilde “et” denince kırmızı etin anlaşılması gibi, “meyve”nin örfî muhtevası da coğrafya ve devre göre genişleyip daralabilir. Burada isabetli olan, Serahsî'nin yaptığı gibi merceği iki katmanlı ayarlamaktır: (i) Kur'ân nasslarındaki atıf-siyak düzenini ve müştağın delâletini esas alan vaz'î okuma; (ii) yemin ve muâmelelerde örfün belirleyiciliği. Nitekim Serahsî, el-Mebsût'ta “meyve” yemininde örfü yardımcı karîne olarak zikreder;⁹ bu da onun, dilin iç mantığı ile insanların fiilî dil kullanımını telif etme gayretini gösterir.

Şu halde “fâkihe” meselesinde Ebû Hanîfe çizgisi, nassî atfın mübâyeneti ile ıstikakın semantiğini birleştirip, “terfîhî ikram” çekirdeğine gıda/şifâ ziyadesi bulunan ürünleri kapsam dışına alır; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise örfî mutlak kullanımı öne çekerek kapsamı geniş tutar. Serahsî'nin tercihinde asıl ağırlık, Kur'ân'ın beyanlarında isimlerin hikmetli tertibine ve müştağın delâletine verilmiştir; örf ise, özellikle yemin-nezr ve muâmelelerde hükmü uygularken tayin edici bir ikincil ölçüttür. Bugün de “meyve”nin örfî muhtevası yer-zaman şartlarına göre değişebilir; fakat Serahsî'nin metoduna bağlı kalındığında hüküm, önce lafzın vaz'ına ve nassın tertibine, ardından örfî karînelere yaslanarak verilir. Böylece “fâkihe” = tene'um maksatlı ikram, “nahl'/inab/rummân” = gıda/şifâ fonksiyonu ayrımı, hem Kur'ân nasslarının atıf-siyak sistematığıyla hem de Arap dilinin iç mantığıyla müstahkem bir istişhâd zemini kazanır; yemin, akid ve zekât nev'ileri gibi pratik alanlarda lafzın delâlet türü (‘âm-hâss, müştağın delâleti, atfın hükmü) berraklaştıkça ihtilaf alanı daralır.¹⁰

3. Vav Harfinin Tertip İfade Edip Etmediği Meselesi

“Vav” harfinin delâleti, Serahsî'nin dil-usûl mimarisinde, harf-

⁹ Şemşü'l-eimme Ebu Bekr Muhammed b Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 2010), 8/179.

¹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/92. Ayrıca bk. Osman Güman, “Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (Ocak 2011), 46.

lerin vaz'ına sadakatın ne anlama geldiğini berrak biçimde gösteren düğüm başlıklardan biridir. Mesele, vavın tabiatı gereği sadece atf-ı mutlaka mı delâlet ettiği, yoksa bazı bağlamlarda tertip/sıra anlamını da yükleneceği iddiasının makbul olup olmadığıdır. Şâfiî mezhebinde -özellikle Mâide 5/6 bağlamında- abdest uzuvlarının vav ile arka arkaya zikredilmesinden “rükûn tertip” sonucu çıkararak bir damar bulunur. Aynı yaklaşım, ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ “Rükû ve secde edin” (Hac 22/77) tertibini rükû → secde sırasına; ﴿إِذْ يُؤْتُوا مَاءَ بَدَا﴾ “Safa ve Merve” (Bakara 2/158) zikrini de (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ لِلَّهِ) “Allahu Teâlâ'nın başladığıyla başlayın!”¹¹ hadisi üzerinden sa'y başlangıcına hamlederek, vavın ibadetlerde sıra yüklenebileceğini ileri sürer. Hatta Şâfiî kaynaklarda, Ahkâmü'l-Kur'ân yorumları çerçevesinde abdestte tertibin farz sayılması, bu okumanın usûlî neticesi olarak kayda geçirilir.

Serahsî'nin cevabı, hem lisânî hem nassî iki kademede ilerler. Lisânî kademede hareket noktası açıktır: vavın asıl vaz'ı atf-ı mutlak; ona ne mukârenet (eşzamanlılık) ne de tertip yüklemek doğru değildir. Sıradan semâ' şunu gösterir: (جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرُو) “Zeyd ve Amr bana geldiler” dendiğinde sözün sâdık olması, Zeyd ile Amr'ın aynı anda gelmelerine de, belirli bir sırayla gelmelerine de bağlı değildir; önce Amr sonra Zeyd gelse hüküm değişmez. Aynı şekilde nehiy cümlesi (لَا تَأْكُلِ السَّمَكُ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ) “Balıkla sütü birlikte yeme” cümlesinde de vav, “bu iki fiili bir arada yapmayı men” eder; “önce şu, sonra bu” tarzı bir ta'kîb üretmez. Serahsî, buradan görev paylaşımı ilkesiyle harfleri konumlandırır: “ف” ta'kîb ma'a'l-vasl (yakın ardıllık), “م” terâhîli tertip (gecikmeli ardıllık), “مع” ma'yyet (eşlik) için konmuştur. Vav tertip taşısaydı, bu edatların vaz'ı mükerrer kalır, dilin hikmeti zedelenirdi. Bu ayrımın fikhî tezahürü de nettir: (إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَأَنْتَ طَالِقٌ) “Eve girdiğin takdirde boş olursun” sözünde boşanma hemen vâki olur; çünkü vav

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), “Hac” 79; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: yy., 1374-75/1955-56), “Hac” 147.

şart-ceza arasında ta'kîb kurmaz. Vavı tertip/ta'kîb yerine koymak, onu fiilen faya çevirmek olur ki bu vaz'-ı aslîye aykırıdır.

Nassî kademede Serahsî, ileri sürülen her bir delili yine nassla tartar. Abdest âyetinde (Mâide 5/6) vavların fonksiyonu, yıkama/mesh fiillerini saymakla sınırlıdır; tertip, Sünnet'in fiilî beyanıyla kemal olarak öğretilmiştir: rükün, lafzın sabitlediği fiillerdir; tertip ise beyan-ı Nebevînin ikmâlidir. Bu, Serahsî'nin genel metodunu da ortaya koyar: nassların fonksiyon ayrımı. Kur'ân, fiillerin sübûtunu bildirir; ibadetin iç düzenine dair ayrıntı (tertibin rükün mü, kemal mi olduğu gibi) Sünnet'le açıklanır. Serahsî, Şâfiî'nin ﴿اَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ “*Rükû ve secde edin*” (Hac 22/77) istişhâdına karşı ise Âl-i İmrân 3/43'teki ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ “*Ey Meryem! Secde ve rükû et!*” âyetini gösterir: aynı vav bir yerde rükû→secde, başka yerde secde→rükû tertibine eşlik ediyorsa, tertip vavdan değil, ibadetin yapısal düzeninden ve fiilî beyandan anlaşılır. Namazda rükûdan sonra secde yapılmasının delili, vavın semantiği değil; mütevatir amel, sünnet ve icmâ telakkisidir. Safa-Merve delilinde de cümlelerin türü esastır: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ “*Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın nişanelerindendir.*” (Bakara 2/158) isim cümlesidir; hüküm/nitelik bildirir, tertip doğurmaz. ﴿إِذْ يُؤْوَىٰ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ﴾ “*Allahu Teâlâ'nın başladığıyla başlayın!*”¹² hadisinde ise vavın tertip manasını kurmak için değil, tekrîm/takdim (öncelik veriş) şuurunu telkin içindir; lugavî zorunluluk değil, ihtimam karînesidir. Bu yüzden Serahsî, vasiyetlerin taksiminde “bidayete itibar”ı tercih delîli sayar; rükünvârî tertip hükmü çıkarmaz.¹³

Serahsî'nin argümanı, sonucu baştan varsaymaz; dili dille, nassı nassla muhakeme eder. Vavın tertip yüklenmesi iddiasını, i) semâ ile, ii) harflerin vaz'î ayrımı ile (fa/مع/م'in işlevini koruyarak), iii) karşı-nassla (Hac 22/77 ↔ Âl-i İmrân 3/43; Bakara 2/158'in cümle türü) sistemli biçimde söndürür. Böylece abdestte tertip, rükün değil kemal; namazda tertip, vavın değil Sünnet'in öğreti-

¹² Buhârî, *Buhârî*, “Hac” 79; Müslim, *Müslim*, “Hac” 147.

¹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/200-202. Ayrıca bk. Yusuf Akgül, “Serahsî'nin ‘Usul’ü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, *Diyanet İlmî Dergi* XLIX/2 (2013), 106-109.

sidir; sa'yde "Allah'ın başladığı yerden başlamak" vav semantiği değil, tekrîmdir. Sonuç olarak ilke yalındır: vav atf-ı mutlak; tertip, dilde fa/ مع/م ile, şer'î düzenlemede ise Sünnet'in fiilî beyanı ve amel-i ümmet ile sabit olur. Bu okuma, hem nahiv-usûl sınırında harf delâletlerini çakıştırmadan açıklığa kavuşturur, hem de ibadetle ilgili nasların anlaşılmasında Kur'ân lafızlarının fonksiyonunu Sünnet'in beyan fonksiyonuyla yerli yerine oturtur.

4. "م"nın "و" Mânasında Kullanımı – Serahsî'nin Kur'ânî İstişhâdı ve Macâz Teorisi Üzerinden Bir Tahlil

Klasik nahiv geleneğinde "م" tertîb ma'a't-terâhî (sıralama + aralıklı ardıllık), "ذ" ta'kîb ma'a'l-vasl (yakın ardıllık), "و" ise atf-ı mutlak (tertîp ve mukârenet yüklemeyen bağlama) için tahsis edilmiştir. Serahsî bu görev paylaşımını metodik bir ilke olarak benimser: bir harfe ait asıl vaz'ı başka bir harfe yüklemek lüzumsuz tekrar (ta'addüd bi-lâ fa'ide) doğurur; hikmet gereği her bir harf ayrı bir semantik yük taşır. Bu sebeple "م = tertîp + terâhî" kuralı esastır; ancak siyak-sibak ve maksad-ı beyân, hakiki tertîp anlamını te'vilsiz taşıyamadığı hallerde "م"nın "و" mânasında *mecazen* işletilmesi meşru bir çıkıştır. Serahsî'nin üstünlüğü, bu istisnayı keyfî değil, hem nassın iç örgüsü hem de usûlî ilkelerle kayıtlayarak kurmasıdır.

Kur'ânî istişhâdında iki misal öne çıkar. ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ "Sonra iman edenlerden olmaktır." (Beled 90/17) bağlamında sûre, akabeyi aşmanın amellerini sıraladıktan sonra "م" ile îmana döner. Burada asıl maksat kronolojik bir ardıllık (terâhî zamânî) kurmak değildir; îman, sayılan amellerin üst mertebeli omurgasıdır. Serahsî bunu terâhî rütbî veya basit atf olarak okur; "م" lafzı mertebe farkını ve nazmın belâğî ağırlığını gösterir. ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ "Sonra Allah onların neler yaptığına da şahittir." (Yûnus 10/46) cümlesinde ise "Allah'ın şehâdeti" bir zamana tahsis edilemeyeceğinden, "م"yı inşâî ta'zîm yahut "و" mânasında atf olarak anlamak gerekir. Aksi takdirde hem ulûhiyyet sıfatlarıyla hem de dilin iç tutarlılığıyla çelişki doğar. Böylece "م" her daim tertîp doğurur" iddiası, bizzat Kur'ân'ın kendi üslûbu içinden dengelenir:

hakikî tertip kuraldır; fakat siyak, rütbe veya belâğî nazım gerektirdiğinde mecazî atfa çekilir.

Serahsî, harf-delâletinde sîğa önceliği ilkesini özellikle hadis metinleri üzerinde gösterir. İki rivayet, “^{هـ}”nın te’vil eşiğini tayin eder:

(مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ ، وَلْيُكَفِّرْ)

“Bir kimse bir şey için yemin eder de, başkasını daha hayırlı görürse (yemini bozup) hayırlı olanı yapsın ve keffâret ödesin.”¹⁴ hadisinde hakikî tertip makbuldür (evvelâ hayırlıya yönelme, sonra keffâret). Buna mukabil;

(مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ يَمِينَهُ، وَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ)

“Bir şeye yemin edip de, onun başkasını daha hayırlı gören kişi yemine keffâret ödesin. (Yemini bozup) daha hayırlı olan şeyi yapsın.”¹⁵

rivayetinde “^{هـ}”yı hakikî anlarsak, yemini bozmadan önce keffâret vacip olur ki ittifakla bâtıldır. Serahsî, burada sîğanın (emrin) hakikatini korumak ve fıkî illiyeti (hins/yemin bozmak → keffâret) bozmamak için “^{هـ}”yı “و” mânasında mecazen taşır. Niçin “و” mânası değil? Çünkü “و” ta’kîb ve yakın ardılık kurar; oysa hins/yemin bozmak, keffâretin sebebidir, onun peşi sıra beyan edilen bir netice değildir. Böylece “yüksek taşıyıcı” olan sîğa ve hukukî nedensellik muhafaza edilir; “düşük taşıyıcı” olan harf bağlama göre te’vil edilir. Serahsî’nin macâz fi’l-hurûf anlayışı tam da burada olgunlaşır: mecaz isim ve fiillerle sınırlı değildir; harflerde de, hakikati koruyacak şekilde işletilir.

Serahsî’nin “و = ^{هـ}” te’vili, istisna olarak ve mecaz kaydıyla çalışır; asla harfin aslî vaz’ını iptal etmez. Kendi ifadesiyle kural: “^{هـ}” tertip + terâhîdir; fakat siyak bunu akılla ve şer’î maksatla taşıyamıyorsa, lafzın mânası atf-ı mutlaka çekilerek metnin maksadı korunur. Beled 90/17 ve Yûnus 10/46’daki kullanım tarzı, bunun Kur’ânî zeminini temin eder. Hadisteki “فَلْيُكَفِّرْ... ثُمَّ لِيَأْتِ” lafzının te’vilinde ise emir sîgasının vacip kılma işlevi ve sebep-müsebebe silsilesi bozulmadan bırakılır; harfe mecaz verilir. Pezdevî’nin

¹⁴ Buhârî, *Buhârî*, “Humus” 15; Müslim, *Müslim*, “Eymân” 11.

¹⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbelî-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaût (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1405/1985), 2/361; Müslim, *Müslim*, “Eymân” 12.

aynı hadis için “ف” yı “م” mânasına çekmeyi evlâ görmesi kayda değerdir; Serahsî bunun, tertip dayatması sebebiyle hins/yemin bozma → keffâret illiyetine gölge düşürebileceğini vurgular ve “و” mecazını tercih eder.¹⁶

5. Serahsî’de “بل” Edatının Delâleti: Kur’ân Âyetleriyle İstişâd, İdrâbın Türleri ve Fıkḥî Uygulama

Serahsî’ye göre “bel” edatının aslî vaz’ı, önceki ifadenin hükmünü devreden çıkarıp sonrakini onun yerine ikame eden bir tadârukü’l-ğalaṭ (hata telafisi) mekanizmasıdır. Günlük dilde (جاءني) örneğinde görüldüğü gibi muhâtabın zihninde yalnız “Amr’ın geldiği” sabit kalır; ilk isim hükümden düşer. Serahsî bu semantik çekirdeği Kur’ân’la tahkim eder: ﴿بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ﴾ “Hayır, günah işleyenler sizsiniz” (Sebe’ 34/32) ve ﴿بَلْ مَكْرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ “Bilâkis! (Bize Allah’ı inkâr etmemizi ve O’na ortaklar koşmamızı telkin ederken) gece gündüz yaptığınız aldatmadan ibaretti.” (Sebe’ 34/33) gibi ayetlerde “bel”, önceki iddianın iptal edilip yeni hükmün ikame edildiği idrâb-ı ibtâlî fonksiyonunu üstlenir. Yani “bel”, sırf bağlaç değil; söylem akışında bir hüküm tashihi ve delâlet ağırlık merkezi kaydırıcısıdır. Bununla birlikte Serahsî, bu iptal edici işlevin her bağlamda yeknesak bir zorunluluk olmadığını, siyakın ve maksad-ı beyânın elverdiği yerlerde “bel” in idrâb-ı intikâlî/tekmîlî (iptal değil, tashih ve ziyade beyan) şeklinde de çalışabileceğini gösterir. Böylece “bel”, dilin belâgî alet çantasında sabit bir iptal anahtarı olmaktan öte, bağlama göre ya “birincinin kaldırılıp ikincinin ikame edilmesi” ya da “birincinin üzerine açıklayıcı bir ilavenin getirilmesi” anlam katmanları arasında hareket eden bir edata dönüşür.

Bu nüansı fıkḥî muamele metinlerine tatbik ederken Serahsî, ihbar-inşâ ayrımını ilk ilke düzeyinde devreye sokar. Haber cümle-

¹⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/210. Ayrıca bk. Akgül, “Serahsî’nin ‘Usul’ü Çerçevesinde Bazı Harflerin / Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, 115; Salih Şahin, “Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmi Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (30 Haziran 2023), 209-210.

leri — mahiyetleri gereği — hata ihtimali taşır; bu yüzden (كُنْتُ طَلَّقْتُكَ) “Dün seni bir talakla boşamıştım, hayır, bilakis iki talakla boşadım.” gibi geçmişe dair ihbarlarda “bel”, doğru bilgiyi ikame eder ve netice iki talâktır. Buna karşılık inşâ cümlelerinde rücû (ilk inşânın geri alınması) sahih olmadığından “أَنْتَ” (أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ، لَا بِلِ اثْنَيْنِ) “Sen bir talakla boşsun, hayır, bilakis iki talakla boşsun” örneğinde birinci lafızla bâin talâk vâki olduğundan mahal düşer; sonra gelen “bel”’in inşâ edeceği ikinci talâk için artık zemin kalmadığından hüküm bir talâk ile sınırlanır. Şartlı söyleyişlerde ise mantık tersine işler: (إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ) (وَاحِدَةٌ، لَا بِلِ اثْنَيْنِ) “Eğer eve girersen, sen bir talakla boşsun, hayır, bilakis iki talakla boşsun.” denmiş ve şart tahakkuk etmişse üç talâk birden sabit olur; zira “bel” ikinci talâkın da baştan itibaren ayrı bir ta’lîkle bağlandığını gösterir; kelâm iki yemin hükmüne dönüşür ve vuku yekpare biçimde dökülür. Burada Serahsî, “و” ile farkı da usûlî bir kıyasla keskinleştirir: “و” atfı olduğu için birincinin hükmünü muhafaza eder, ikincinin ta’lîkini de birincinin vasıtasıyla sürükler; bu sebeple vukû müteferrik olur. “Bel” ise idrâb kurduğunda vasıtayı kaldırır; hüküm birden (müttehid) dökülür.

Bu çerçevede, Züfer’in meşhur istidlâli üzerinde de açıklık kazandırılır. Züfer,

(لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ دِرْهَمٍ، بِلِ الْفَانِ) “Falanca kişiye bin dirhem borcum var, hayır, bilakis iki bin dirhem borcum var” diyen kimsenin üç bin ile mülzem olacağını söyler: ilk ikrar sabit, sonrakini ayrı bir ikrar, aradaki rücû ise bâtıldır; zira “bel” ibtâlî çalışır. Serahsî ise çoğu bağlamda mütekellimin kastının “ilkini iptal” değil, “ziyadeyi ikrâr” olduğunu ileri sürer ve (أَتَى عَلَيَّ خَمْسُونَ سَنَةً، بِلِ سِتُّونَ) “Üzerimden elli yıl geçti, hayır, doğrusu altmış yıl geçti” misaliyle bunu temellendirir: ikinci sayı birincinin üstüne ilavedir, tenâkuz değil tekmildir. Bu okuma, “bel”i tekmîlî işletir ve borç örneğinde mükellefiyeti iki bin ile sınırlar. Şu kadar var ki bu “ilâve” yoru-

mu yalnız haber için geçerlidir; inşâ sahasında rücûya cevaz yoktur —boşama misalinde olduğu gibi. Böylelikle Serahsî, Züfer'in dümdüz "ibtâl" kuralını siyak-maksat ve cümle türü (ihbar/inşâ) üzerinden katmanlaştırır; dilin belâğî çok-değerliğini hukuk mantığına eklemleyerek tek hükümlü kalıpları esnetir.

Serahsî'nin metodik hiyerarşisi üç eşikte çalışır. Birincisi, asl-ı vaz' ve semâ': "bel" in idrâb fonksiyonu, fasih Arapça kullanımından devşirilir; Kur'ân bu kuralın en sahih üslûpta tecellîsi ve teyididir. İkincisi, siyak-sibak ve cümle türü: haber cümlesinde hata imkânı, ikame (ibtâl veya tekmîl) kapısını açar; inşâ cümlesinde ise ilk inşâ sâbit olup rücûna yer yoktur; "bel" ya ilave inşâ doğurur ya da şart-ceza ilişkisini baştan kurar. Üçüncüsü, hukukî illiyet ve maksat: muâmelelerde anlam taşıyıcı unsur, lafzın çıplak şekli değil, onu hükme bağlayan sebep-müsebbep örgüsüdür; "bel" bu örgüyü bozacak tarzda yorumlanmaz, bilakis ona intizam kazandıracak şekilde işletilir.

Neticede Serahsî, "bel" edatını yalnız bir "ret/itiraz" işareti olarak değil, hüküm mimarisini tanzim eden güçlü bir delâlet düğümü olarak konumlandırır. Kur'ân istişhâdî "idrâb-ı ibtâlî"nin meşruiyetini gösterirken, muamele dili ve ikrar bağlamı "idrâb-ı tekmîlî"nin alanını tayin eder. İhbar-inşâ ayrımı, niyet ve illiyet gözetilerek "bel" ya iptal/kaldırma (ibtâl) ya da ziyade/tekmil (intikâl) fonksiyonuyla işletilir. Böylece hem dilsel delâlet teorisi hem de ahvâl-muâmelât fıkhi, Kur'ânî şahitlikle uyumlu, nüanslı ve tutarlı bir dengeye kavuşur; "bel" in hukuka yansıyan semantiği, Serahsî'nin elinde metnin maksadını muhafaza eden ölçülü bir idrâb usûlüne dönüşür.¹⁷

6. (حَتَّى) Harfinin (كَيْ) Anlamında Kullanılması

Serahsî, "حَتَّى"nın anlam alanını tayinde dilin vaz' mantığını merkeze alır ve fiillerle geldiği kimi bağlamlarda bu edatın "كَيْ" (gaye-illet) mânasına kayabileceğini, bizzat Kur'ân'dan yap-

¹⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/211. Ayrıca bk. Akgül, "Serahsî'nin 'Usul'ü Çerçevesinde Bazı Harflerin / Edatların Fıkıhtaki Anlamları", 115.

tığı istişhâdlarla temellendirir. Ölçüt nettir: edattan önceki unsur sebep olmaya elverişli, edattan sonraki unsur bu sebebin beklenen karşılığı (ceza/jazâ) olmaya uygun ise “حَتَّى” gaye ifade eder. Böylece lafız, sırf “nihâyet/...e kadar” mânasını değil, amaç bildirimini üstlenir. Bu bakış, anlamı bağlama kilitleyen bir keyfîlik değil; harflerin vaz'ına, cümlelerin yüküne ve fiiller arası illiyet kurmaya dayalı metodik bir kurala yaslanır.

Bu kuralın Kur'ânî şahitlerinden ilki ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ “*Fitne ortadan kalkıncaya onlarla savaşın*” (Bakara 2/193; Enfâl 8/39) âyetidir. Burada savaşmak (sebeb) ile fitnenin kalkması (netice) arasındaki ilişki, sırf zamansal bir eşik değil, teleolojik bir hedefi gösterir: “fitne kalmasın diye onlarla savaşın.” Serahsî'ye göre bu okuma, harfin vaz'ını zorlayan bir te'vil değil, sebep–sonuç uyumuna dayalı doğrudan bir dil içi göstergedir.

Benzer biçimde ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ “*Öyle sarsılmışlardı ki peygamber demeye başladı*” (Bakara 2/214) ayeti de i'rab ihtimalleri üzerinden anlamın nasıl yön değiştirdiğini gösterir: fiilin mansup okunması bağlama göre iki makul yoruma açıktır: (i) “إِلَى أَنْ يَقُولَ” (...e kadar dedi) mânasıyla gaye–nihâyet; (ii) “لِكَيْ يَقُولَ” (...deme-si için) mânasıyla amaç. Fiilin merfû okunması ise “وَيَقُولَ” (ve dedi) tarzında atıf anlamını verir. Serahsî'nin burada yaptığı hamle, bir harfi tek bir anlama mahkûm etmeden, siyak–i'rab–kıyâs üçlüsüyle delâletin yönünü bağlama göre tayin etmektir.

Serahsî, bu dilsel kıtası masum bir gramer notu olarak bırakmaz; doğrudan fikhî muammalara tatbik eder. “Ziyâdât”ta geçen şu yemin örneği bunun tipik bir uygulamasıdır: Bir kimse, (إِنْ لَمْ يَأْتِكْ عَدَا حَتَّى تُعَذِّبَنِي فَعَبْدِي حُرٌّ) “Yarın bana yemek yedirmen için sana gelmezsem, kölem hürdür” der; sonra gider, fakat diğeri ona yemek yedirmezse, yemin bozulmuş sayılmaz. Çünkü “gelmek” fiili süreklilik (istikrar) ifade eden bir fiil değildir. Bu nedenle cümledeki “حَتَّى / -e kadar” edatının, gerçek bir gaye (sınır) anlamı taşıması mümkün değildir. Ayrıca bu edattan sonraki kısım, ceza cümlesi olmaya elverişli bir yapıdadır. Buna göre ifadenin anlamı, “Yarın bana yemek yedirmen için sana gelmezsem, kölem hür olsun” şeklindedir. Burada “yemek yedirilme maksadıyla gelmek” ye-

minin bağlayıcılığının şartı olarak kabul edilmiştir ve bu şart da fiilen gerçekleşmiştir. Aynı şekilde, “Sana yemek yedirmem için bana gelmezsen, kölem hürdür” dese; karşı taraf gelse fakat kendisine yemek yedirilmese, yine yemin bozulmuş sayılmaz.

Serahsî, harfin atıf mânasına mecazen kayabileceği nadir durumları da kayıt altına alır. “حَتَّى”nın merfû kıraatle “ve ... der” mânasında okunabildiğini, bu istiare olarak atfın ancak sonraki cümlelerin ceza olmaya elverişli olmaması hâlinde kabul edilebileceğini belirtir. “Ziyâdât”taki şu misal bu noktayı berraklaştırır: “Bugün sana gelmez ve sabah yemeğini yanında yemezsem...” deyip de o gün gelip yemeyen kimsenin yemini bozulur; zira burada “حَتَّى” sırf atıf için istiare edilmiştir — ikinci fiil birincinin cezası olabilecek türden değildir; sözün sahih kalabilmesi için harfin atıfa hamli gerekir. Serahsî, “nahiv ehli bunu bilmez mi?” itirazına da belâgat içinden cevap verir: istiarede ölçü semâ’ değil, münasebettir; kelâmın sahih olmasını temin eden münasebet (burada iki fiilin yan yanılığı) bulunduğu anda, harfin mecaza taşınması belâgat açısından mümkündür.

Sonuç itibariyle Serahsî, “حَتَّى”nın anlamını tayinde üç basamaklı bir istidlâl yürütür. (i) Sebep–cazâ uyumu: önceki fiil sebep olmaya, sonraki ceza olmaya elverişliyse “حَتَّى = لَئِنْ”. (ii) İ’rab–kıraat denetimi: mansub/merfû ihtimalleri, gaye–atıf ekseninde anlamı yönlendirir. (iii) Fıkhî tatbik: yemin, şart ve ta’lîk metinlerinde “حَتَّى”nın bu kuralı doğrudan hükme dönüşür. ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ﴾ “Fitne ortadan kalkıncaya onlarla savaşın” (Bakara 2/193; Enfâl 8/39) ve ﴿وَوَلُّوْا حَتَّى يَخُورَ الرَّسُولُ﴾ “Öyle sarsılmışlardı ki peygamber demeye başladı” (Bakara 2/214) gibi ayetler, bu çerçevenin Kur’ânî şahitlelidir; maksat, lafzı keyfî biçimde esnetmek değil, vaz’a sadık bir kuralla hem nahvî hem usûlî tartışmayı aydınlatmaktır. Bu yüzden Serahsî’de “حَتَّى”, yalnız “sınır” bildiren bir eşik değil; bağlam gerektirdiğinde, gayenin dilidir.¹⁸

¹⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/219. Ayrıca bk. Akgül, “Serahsî’nin ‘Usulü’ Çerçevesinde Bazı Harflerin / Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, 117.

Sonuç

Bu çalışmanın gösterdiği üzere Serahsî, istişhâdı salt bir “şâhid toplama tekniği” olmaktan çıkarıp dil-şer’î delâlet ilişkisinin omurgasına yerleştirir. İbn Hişâm öncesi yerleşik hiyerarşiye sadık kalarak fasih semâ’ı ve istikrâî kuralları birinci, Kur’ân nassını ise bu kuralların en sahih üslûpta tezahürü ve teyidi olarak ikinci halkaya yerleştirir; bununla birlikte mezheplerarası tartışmada muhatabın delil tertibine göre söylemini ayarlayarak ayet merkezli istişhâdı görünür biçimde artırma stratejisini de başarıyla işletir. Böylece dilin kurucu şahitliği ile Kur’ân’ın teyid edici otoritesi aynı metodik çatı altında buluşturulur.

Serahsî’nin “emir” nazariyesi, çalışmanın mihverini teşkil etmektedir. O, emri lafzî bir sîga olarak tahsis ederek Mâlikî-Şâfiî çizginin “fiil/durum” merkezli genişletici okumasını mecaz düzeyine indirger; ilzamı emrin hakikati, ibâha-nedb-irşadı ise karîne ile sabit olan tali vecihler sayar. Mutlak emrin mucibini “vücûb”da sabitlemesi, tekrarı ise bizzat sîganın değil sebep-müsebbeb düzeninin (hadesin yenilenmesi, vaktin girmesi, nisabın dolması vb.) doğurduğunu göstermesi, Hanefî usûlün sîga-merkezli tutarlılığını teyit eder. Resûl’ün fiilinden doğrudan bağlayıcılık istihraç etme teşebbüslerini, beyanî emirle tahkim edilmedikçe zımnî vücûb doğurmadığı gerekçesiyle reddeder; bu, sünnetin “beyân” fonksiyonunu emredici sîga ile telif eden dengeli bir pozisyonudur.

Lafız-harf delâletinde Serahsî’nin çizdiği sınırlar, Kur’ânî istişhâdın isabetle nasıl işletileceğini de gösterir. “Vav”ın asıl vaz’ını atf-ı mutlakta sabitleyip tertip iddiasını fasih semâ’, karşı nass ve harflerin görev paylaşımı (ف/ثم/مع) üzerinden söndürmesi; buna mukabil “م”nın hakikatte tertip-terâhî taşıdığını kabul etmekle birlikte, siyakın ve maksadın gerektirdiği yerlerde onu “و” mânasına mecazen çekerek sîganın taşıyıcı gücünü koruması, dilde asl-mecaz diyalektiğini usûlî illiyetle çakıştıran örneklerdir. Keza “bel” edatının idrâb-ı ibtâlî/tekmîlî ayırımı, ihbar-inşâ farkı, niyet ve sebep-müsebbeb örgüsüyle birlikte okunarak muamele metinlerine tatbik edilmiştir; burada Kur’ân’daki idrâb örnekleri yalnız

“belâğî malzeme” değil, hüküm mimarisini tanzim eden semantik düğümler olarak iş görür.

“Fâkihe” (meyve) meselesindeki istîşhâd ise Serahsî'nin müştak delâleti, atfın mübâyeneti ve örfü aynı çerçevede işletme hünerini sergiler. Rahmân ve ‘Abese sûrelerindeki tertip ve atıf düzeninden hareketle “fâkihe”nin tene‘um merkezli çekirdeği ile üzüm–hurma–narın gıda/şifâ ziyadesi taşıyan ayrı birer küme olduğunu göstermesi; ardından yemin ve muamelelerde örfün tayin edici rolünü ikincil karîne olarak devreye alması, Serahsî'nin dil içi delille pratik fıkhi buluşturan metodunu görünür kılar.

“حَتَّى” edatının “كَيْ/لَكَيْ” mânasına kaydığı bağlamları sebep–ceza irtibatı ve i‘râbın gösterdiği delâlet sınırları çerçevesinde tayin eden Serahsî, bu suretle Kur‘ân’daki kullanım farklılıklarını keyfî te‘villerden arındırarak, vaz’a ve semâ’a sadık bir kaide anlayışına bağlamıştır. Böylece harflerin mâna sahası, Kur‘ânî istîşhâdın rehberliğinde hem tevsî’ edilmiş (zenginleştirilmiş) hem de tahdîd edilmiş; yani dilin tabîi imkânları, vahyin beyan ufkunda ölçü ve istikrar kazanmıştır.

Bütün bu tespitler, Serahsî'nin tefsir ile usûl arasındaki ilişkiyi kurarken benimsediği metodik yapıyı açık biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre ilim, iki temel düzlemde işler: Birincisi, dil düzlemidir; burada semâ’ ve istikrâ esas alınır, lafızların vaz’î delâleti, türev (müştak) ilişkileri ve harflerin anlam yönleri titizlikle incelenir. İkincisi ise nass düzlemidir; burada Kur‘ân-ı Kerîm, bu dil kurallarının en sahih biçimde tecelli ettiği ve doğrulandığı ilahî merci olarak yer alır.

Bu yaklaşım sayesinde, aynı âyetlerin farklı mezheplerce değişik delâlet ilkeleriyle okunmasından doğan yorum farklılıkları, sîga, karîne ve siyak gibi usûlî ölçütler çerçevesinde dengeli ve açıklanabilir bir zemine oturur. Serahsî'nin yöntemi, böylece hem dilin tabîi yapısına hem de nassın ilahî beyan karakterine hakkını veren bütüncül bir anlayış ortaya koyar.

Sonuç olarak Serahsî, nassı merkeze alan fakat dili semâ’ ve istikrâ temeline oturtan bir anlayış geliştirmiştir. Ona göre Kur‘ân, Arap dilinin kaidelerini ortaya koyan bir kaynak değil; bilakis o ka-

idelerin en mükemmel biçimde tezahür ettiği ve doğrulandığı ilahî kelimadır. Bu yaklaşım, hem nahiv ve belâgat ilkelerinin sağlam bir delâlet anlayışı üzerine yerleşmesini sağlar, hem de fikhî istidlâlin dil temeliyle tam bir uyum içinde ilerlemesine imkân verir.

Bugün de dil ile nass arasındaki ilişkiyi tartışan her usûl araştırması, Serahsî'nin ortaya koyduğu bu ölçülü istişhâd anlayışından önemli dersler çıkarabilir. Onun metodu, lafzın sınırlarını aşmadan anlamı açıklığa kavuşturmak, sîğanın gücünü zedeleden hükümü temellendirmek ve Kur'an'ı en sahih şahit olarak görmek esasına dayanır. Bu tavır, hem klasik geleneğe vefa hem de günümüz ilahiyat çalışmalarına ilmî bir istikamet kazandıran örnek bir duruş niteliğindedir.

Kaynakça

- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. Kahire: Dârü'l-Medenî, 3. Baskı., 1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Akgül, Yusuf. "Serahsî'nin 'Usul'ü' Çerçevesinde Bazı Harflerin / Edatların Fıkıhtaki Anlamları". *Diyanet İlmî Dergi* XLIX/2 (2013), 99-121.
- Atik, Sefa. "Fıkıh İlminde Diyalektik Zemin". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2024), 306-333.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım., 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Güman, Osman. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (Ocak 2011), 35-58.
- Gün, Faruk. "İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebsut Örneği". *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 185-207.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Haşâiş*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Mısri el-

- Hanefî. *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e 'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- Koç, Hüseyin. *Serahsî ve Âmidî'ye Göre Emir*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Korucu, Bünyamin. "Hanefî Fıkıhında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği". *İslâmî İlimler Dergisi* 20/40 (2025), 25-42.
- Korucu, Bünyamin. "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 797-820.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Orazov, Orazsahet. *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2005.
- Serahsî, Şemşü'l-eimme Ebu Bekr Muhammed b Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, Maṭba'atü's-Sa'ade., 2010.
- Serahsî, Şemşü'l-eimme Ebu Bekr Muhammed b Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1973.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân. *Kitâbu Sîbeveyhi*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Baskı., 1988.
- Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şahin, Salih. "Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmi Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (30 Haziran 2023), 191-218. <https://doi.org/10.33420/marife.1259525>
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ el-Fârukî el-Hanefî. *Keşşâfu ıstilahâtî'l-fünûn*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

LAFZIN ÖTESİNDE ANLAM: SERAHSÎ'NİN AHKÂM İSTİNBATI EKSENLİ KUR'AN TELAKKİSİ VE YORUMU

Mürsel ETHEM*

Giriş

Çalışmanın giriş bölümünde, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090) hakkında kısa ama özlü bilgiler sunulacaktır. Ardından, çalışmanın temel amacı ortaya konulacaktır. Devam eden paragraflarda, çalışmanın akademik literatürdeki yeri ve bilimsel önemi üzerinde durulacak, doldurduğu boşluklar ve alana katkısı kısaca açıklanacaktır. Son olarak, okuyucunun çalışmanın teorik temellerini daha net anlamasına yardımcı olmak için çalışmanın kavramsal çerçevesi hakkında bazı temel bilgiler sunulacaktır.

Serahsî'nin İlmî Konumu ve Çalışmanın Amacı

Serahsî, Hanefî fıkıh ve usûl geleneğinin önde gelen âlimlerinden biridir. Serahsî doğrudan tefsir üzerine bir eser kaleme almamıştır.¹ Fakat o, bazı eserlerinde Kur'an-ı Kerim'i yorumlama yak-

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, murselahiska@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-2928-0638.

¹ Serahsî'ye ait toplam yedi eserden söz edilmekte ve bu eserler arasında tefsire dair bir eser yer almamaktadır. O bazı eserlerini yaklaşık 15 yıl süren hapis hayatı sırasında yazdırmış ve bu dönemde kaynaklara erişimi kısıtlı olmasına rağmen ilmi faaliyetle-

laşımında öne çıkan kendine özgü bakış açısı ve yorum ilkeleri geliştirmiştir.² Bu eserler, sadece fıkıh usûlünü veya fikhî hükümlerin ayrıntılı tahlilini sunmamaktadır. Aynı zamanda mezkûr eserlerde, fıkıh usûlüyle ilgili bazı tespitlerin yanı sıra, Kur'an'ın yorumlanmasına dair temel ilkeleri ve metodolojik yaklaşımları da dolaylı olarak içermektedir. Ahkâm istinbatında ileri sürdüğü gerekçelerde ise Serahsî'nin Kur'an-ı Kerim'e bakış açısına ve ayetleri yorumlama yöntemine dair bazı bilgiler yer almaktadır. Serahsî'nin eserlerinde ulaşabildiğimiz görüşleri, fıkıh çerçevesinde yoğunlaşsa da tefsir ilmine ve Kur'an'ın yorumuna dair önemli bir yere sahiptir.³

Bu çalışmanın temel amacı; Serahsî'nin *el-Usûl* adlı eseri ekseninde -ve gerektiği durumlarda *el-Mebsût* ve diğer çalışmalarında Kur'an-ı Kerim tasavvurunu ve ona olan yaklaşımını, Kur'an'ın lafız ve mana ilişkisine dair görüşlerini incelemektir. Bu araştırma, lafzın sınırları ile delalet ettikleri mananın imkânları arasında kurduğu ilişki üzerinden, Serahsî'nin Kur'an-ı Kerim'i yorumlamada bakış açısını ve ahkâm istinbatındaki yöntemini tahlil etmeyi hedeflemektedir.

Serahsî'nin söz konusu olan bazı görüşleri İslam fıkhnın ötesine geçerek Kur'an'ı yorumlama teorisi ve metodolojisi alanını da kapsamaktadır. Bu durum, onun disiplinler arası bir yönelişe sahip olduğunu ve İslamî ilimlerin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösteren önemli bir örnektir.⁴ Birçok âlim gibi Serahsî

rini sürdürmüş ve kayda değer bir birikim ortaya koymuştur. Bu, onun İslami ilimlere dair derin bir içsel anlayış, sistematik ve metodolojik bir bakış açısı geliştirdiğini göstermektedir. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Eminillâh Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire: Saâde Matbaası, 1324/1906), 158; Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 34/544; Osman Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 22.

² Söz konusu olan yaklaşımlarının bir kısmı ve Kur'an algısı hakkında bk.: Harun Abacı, "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları", *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 41-57.

³ Kaşif Hamdi Okur, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (30 Aralık 2012), 214.

⁴ İslami ilimlerin temelde birbirine bağlı olduğunu gösteren önemli çalışmalardan biri için bk.: Ali Karataş, "Sıddık Baysal, İslamî İlimlerin Disiplinlerarası Doğası", *Kitabiyat*

de, bu alanları birbirinden ayrı görmemiş, aksine fıkıh ve fıkıh usûlünü, Kur'an'ın anlamıyla derinlemesine meşgul olmak için metodolojik bir çerçeve olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşım, klasik İslami ilim geleneğinin temelini oluşturan disiplinler arası ilişkisinin güçlü bir tezahürüdür.

Araştırmanın Önemi

Kur'an-ı Kerim, İslâm hukukunda aslî kaynakların ilkidir. Tarih boyunca Kur'an'ın hükümlerinden hareketle oluşturulan İslâm hukuku doktrinleri mezheplerle sistematik hale gelmiştir. Bununla beraber, naslardan ahkâm istinbatı süreci, teknik bir usûl bilgisi ve derinlemesine bir yorumlama yeteneği gerektirmektedir.⁵ Hanefî usûl geleneğinin metodolojisini koruyan ve geliştiren önemli isimler arasında⁶ Serahsî'yi ve eserlerini görmek mümkündür. Bu çalışmada, Serahsî'nin naslardan hüküm çıkarırken başvurduğu dilsel ve bağlamsal ilkeler tahlil edilecek; özellikle Kur'an-ı Kerim ayetlerinin gramer, delâlet ve örf temelli çözümlenmesi irdelenecektir.

Bu araştırma, hem fıkıh-tefsir ilişkisi hem de nas ile yorum arasındaki metodolojik dengeyi ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Serahsî'nin "lafzın ötesinde anlam" arayışı ve "maksat odaklı, bağlamı öne çıkaran okumalar" a verdiği ağırlık, onun bir müfessir olmamasına rağmen Kur'an hermenötiği alanına önemli katkılar sunduğunu göstermektedir. Onun *beyan* kavramını sadece lafzın açıklanması olarak değil, *muradın* (المُرَاد/kastedilen anlamın) ortaya çıkarılması (إِظْهَارُ الْمَعْنَى) olarak tanımlaması,⁷ *mücmel* ve *müşterek* lafızların amel için *beyana* ihtiyaç duyması ve hatta *beyan gelmeden önce mücmel bir hitap, (en azından) 'hakkın gerçek-*

İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi 1/1 (31 Aralık 2023), 34.

⁵ Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/2-3.

⁶ Başta el-Pezdevî, es-Serahsî, Abdülazîz el-Buhârî ve Sadrüşşerîa olmak üzere sonraki dönem Hanefî usulcülerini Ebû Hanîfe'nin tarifini büyük çapta korumuşlardır. Karaman, "Fıkıh", 13/1.

⁷ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/26-27.

*liğine inanma' yönüyle bir imtihandır.*⁸ Burada asıl maksat, kişinin 'bu sözün bir hakikat içerdiğine' inanmasıdır şeklindeki yaklaşımı,⁹ onun yorumlama sürecine ne denli bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır. Söz konusu olan bu unsurlar, Serahsî'nin usûl çerçevesi aracılığıyla Kur'an hermenötiğinin önemine vurgu yapmakta ve kendinden sonraki âlimler için bir örnek niteliği taşıyacak katkılar sunmaktadır. Bu çalışma, Serahsî'nin bu alandaki rolünü vurgulayarak, İslami düşüncesindeki Kur'an-ı Kerim anlayışını ve onu yorumlama, istinbat süreçlerinin mahiyetini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kavramsal Çerçeve: Lafız, Mana, Maksat, Beyan

Burada Serahsî'nin Kur'an anlayışını şekillendiren temel kavramlar ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Serahsî'nin Kur'an-ı Kerim'i anlamlandırma yönteminin merkezinde, lafız, mana, maksat ve beyan kavramları yer almaktadır. Kur'an'ın lafız ve mana ayrımı bağlamında değerlendirilmesi, onun anlam düzeylerine dair kullandığı terimler (zâhir, bâtın, mecâz, hakikat gibi dilsel ilkeler) ve Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bağlamsal unsurların (akıl, dil, örf...) rolü bu çerçevede ele alınacaktır.

Bilindiği üzere Serahsî'ye göre, lafız Kur'an metninin dışsal formunu ifade ederken, mana; bu lafızların taşıdığı anlamı belirtir. Ancak bu anlam, her zaman lafzın zahirinden doğrudan an-

⁸ Serahsî, bu konudaki fikirlerini delillendirmek için Hz. Musa'nın hocası Hızır ile olan kıssasını örnek gösterir. O, bu kıssayı, beyanın gecikmesini imtihan vesilesi olabileceğini fakat inanmanın şart olduğunu savunur. Serahsî, Hz. Musa'nın her defasında soru sormasının, aslında beklenen beyanın gelmesini aceleyle istemesinden kaynaklandığını belirtir. Bu, ilahi maksadın tam olarak anlaşılmasının zaman ve açıklama gerektirdiğini gösterir. Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 2/29.

⁹ Serahsî'nin bu konudaki fikirlerinin tamamı şu şekildedir: وَلَكِنَّا نَقُولُ الْخُطَابَ بِالْمَجْمَلِ قَبْلَ الْبَيَانِ مُفِيدٌ وَهُوَ الْإِتْلَاءُ بِاعْتِقَادِ الْحَقِيقَةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ بِهِ مَعَ أَنْتِظَارِ الْبَيَانِ لِلْعَمَلِ بِهِ وَإِنَّمَا يَكُونُ هَذَا تَكْلِيفَ مَا لَيْسَ فِي الْوَسْعِ أَنْ لِيُؤْتِجِنَّا الْعَمَلُ بِهٖ قَبْلَ الْبَيَانِ وَلَا نُوْجِبُ ذَلِكَ وَلَكِنْ الْإِتْلَاءُ بِاعْتِقَادِ الْحَقِيقَةِ فِيهِ أَهَمُّ مِنَ الْإِتْلَاءِ بِالْعَمَلِ بِهِ فَكَانَ حَسَنًا صَحِيحًا Biz diyoruz ki: Beyan (açıklama) gelmeden önce mücmel (genel/kapalı) bir hitap, (en azından) 'hakkın gerçekliğine inanma' yönüyle bir imtihandır. Burada asıl maksat, kişinin 'bu sözün bir hakikat içerdiğine' inanmasıdır; amel etmek ise beyanın gelmesini bekler. Eğer biz, beyan gelmeden amel etmeyi farz kılsaydık, bu insanın gücünü aşan bir teklif olurdu. Ancak biz bunu farz kılmıyoruz; sadece 'hakkın gerçekliğine inanma' imtihanı, amel imtihanından daha önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, bu yaklaşım doğru ve sağlamdır. Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 2/29.

laşılmayabilir. İşte bu noktada, Serahsî lafzın maksudını devreye sokmaya çalışır. Maksat, lafzın ardındaki ilahi amacı ve hikmeti bulmaktır. Serahsî, (genelde herhangi bir yorumcunun özelde ise) fakihin asıl görevinin, lafzın ötesine geçerek bu ilahi maksadı keşfetmek olduğunu savunur. Bu eylem ise, ona göre, ibarenin beyanı ile gerçekleşmesi demektir. Beyan, mücmel ve müşterek anlamlar ifade eden lafızların açıklığa kavuşturulması, böylece lafzın muradının ortaya çıkarılmasıdır. Serahsî'nin bu kavramsal çerçevesi, onun Kur'an-ı Kerim'i sadece bir hukuk kaynağı olarak değil, aynı zamanda derin anlam katmanları barındıran çok boyutlu bir metin olarak gördüğünü göstermektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın anlaşılmasında aklın, dilsel inceliklerin ve toplumsal örfün önemini vurgulamaktadır.

1. Serahsî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği: Kur'an Anlayışının Arka Planı

Serahsî'nin Kur'an anlayışını ve ahkâm istinbatında tefsir metodolojisini anlamak için, onun hayatına, eğitim aldığı ortama ve ilmî kişiliğine dair arka planı incelemekte yarar vardır. Zira onun yaşadığı dönem, aldığı eğitim ve özellikle hapis hayatı, eserlerinin içeriğini ve metodolojik yaklaşımını etkilemiş olmalıdır.

1.1. Serahsî'nin Doğumu, Eğitimi ve Hocaları

Serahsî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı verilere göre onun V. yüzyılın başlarında (H. 400'lü yılların başı / M. 1009-1020 civarı) dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.¹⁰ Doğum yeri, günümüzde Türkmenistan-İran sınırında yer alan Serahs kasabası veya civarındır. Bu coğrafi konum, onun Orta Asya'daki Hanefî ilmî geleneği içinde yetiştiğini göstermektedir.¹¹ Serahsî, Buhara'da tahsil görmüş, daha sonra burada dersler vermiş ve hayatının son yıllarını Mergînân'da (Fergana) geçirmiştir. Bu bilgiler, onun Karahanlılar Devleti'nin ilmî çevrelerinde önem-

¹⁰ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544; Abdullah Yıldız, "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli-I", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 139.

¹¹ Yıldız, "Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli", 140.

li bir âlim olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Serahsî 483/1090 yılında vefat etmiştir.¹²

Serahsî'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında hocalarının etkisi de büyüktür. Onun hocaları arasında, “Şemsüleimme” unvanını taşıyan ilk kişi olan Ebû Muhammed el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]) öne çıkmaktadır. Halvânî, derslerini Buhara'da verdiği ve Serahsî'nin uzun yıllar bu derslere devam ettiği bilinmektedir. Ayrıca Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebîr* adlı eserinin önsözünde Şeyhülislâm Ebû'l-Hasan es-Suğdî (ö. 461/1068) ile Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz'dan da ders gördüğünü açıkça belirtmektedir. Bu iki fakih, devletler hukukunda otorite kabul edilmekte ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) bu konudaki eserinde uzmanlaşmışlardı.¹³

Serahsî'nin Orta Asya Hanefî ekolü içinde yetişmesi, onun Kur'an-ı Kerim'i yorumlama yaklaşımını etkilemiştir. Bu ekol, tarihsel olarak re'y, istihsan ve metinsel yoruma daha esnek, bağlama duyarlı bir yaklaşımla karakterize edilmektedir.¹⁴ Bu ilmî ortam, Serahsî'nin “lafzın ötesine geçme” eğilimini beslemiş ve akılcı, bağlamsal ve maksat odaklı değerlendirmeleri, onun Kur'an anlayışı ile hukuki çıkarımları bütünleştirmesine zemin hazırlamıştır.

1.2. Hapis Hayatının Eserlerine ve Metodolojisine Etkisi

Serahsî'nin hayatının en dikkat çekici ve ilmî kişiliğini etkileyen dönemi, yaklaşık on beş yıl süren Özkent (Uzgend) Kalesi'ndeki hapis hayatıdır. Bu hapis hayatının sebebi, onun dönemin hükümetinin politikalarına ve hukuki-siyasi meselelerdeki görüşlerine karşı sergilediği tutum ve davranışlarıdır.¹⁵ Bu dönemi o *el-Mebsût*

¹² Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*, thk. İbrâhim Sâlih (Dimaşk, 1412/1992), 234-235; Hamidullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544.

¹³ Hamidullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544.

¹⁴ Sultanmurat Abzhalov, “Orta Asya Medreselerinde Hanefi-Maturidi Eğitim Sisteminin Özellikleri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* XVIII/35 (2020), 25; Saliha Güm-rükçüoğlu, “Erken Dönem İslam Hukuk Tarihindeki Hukuk Ekollerinin Oluşumunda Coğrafya, Kültür ve Sosyal Şartların Etkisi”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (10 Ağustos 2017), 205.

¹⁵ Aydın, “İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, 17.

adlı eserinde kendini, “ailesinden, çocuklarından ve hatta kitaplarından uzaklaştırılmış” biri olarak tasvir etmektedir.¹⁶

Bu mezkûr koşullara rağmen Serahsî, o dönemde İslam düşünce tarihinde eşine az rastlanır ilmî faaliyetler göstermiştir. Bu çalışmanın temel kaynağı olan ve dört delil (kitap, sünnet, icma, kıyas) çerçevesinde düzenlenen Serahsî’nin *el-Usûl* adlı eseri, Buhara merkezli Hanefî fıkıh usûlü geleneğinin klasik dönem ürünlerinden biri olup, özellikle Debûsî (ö. 430/1039) ve Pezdevî (ö. 482/1089) gibi isimlerle aynı ilmî çevrede şekillenmiştir. Bu eser de Serahsî’nin hapis hayatı sırasında öğrencilerine imla ettirerek yazmaya başladığı ve muhtemelen serbest kaldıktan sonra tamamladığı bir çalışmadır. Eser, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının metodolojisini sistematik biçimde derleyen ve mezhep içi tartışmalarda teorik temellendirmelere önem veren bir yapıdadır. Serahsî, fıkıh; hükümleri bilme (fürû), bu hükümleri usûl ilkeleriyle kavrama (usûl), ve bunları hayatına tatbik etme (amel) şeklinde üç unsurla tanımlar. Usûlünü yazarken büyük fıkıh eseri *el-Mebsût*’un temelini oluşturan teorik ilkeleri kayda almayı amaçlamıştır. Irak ve Semerkant mekteplerinden etkiler taşıyan Buhara usûl geleneği, Serahsî’nin eseriyle özgün bir kimlik kazanmıştır. Delil merkezli tasnifi ve teori-tartışma dengesine dayalı anlatım tarzı, onu klasik Hanefî usûl literatüründe özgün bir konuma yerleştirmiştir. Serahsî, mezhep dışı görüşleri de tarafsız şekilde aktararak tartışmalarını kuramsal zemin üzerinde sürdürmüştür. Bu yönüyle *el-Usûl*, yalnızca bir öğretim metni değil, aynı zamanda Hanefî metodolojisinin derinliğini yansıtan ilmî bir referans eseridir.¹⁷

¹⁶ Serahsî’nin serzenişinin tamamı şu şekildedir: “Serahsî (rh.a.) şöyle demiştir: “Fakirin yaptığı şerh ‘Alışveriş /Satım Sözleşmesi Konusu’na kadar geldi. Burada bizlere nakil yoluyla gelen rivayetlerle birlikte hükümlerin gerekçelerine ve bu gerekçelere dayalı çözümlere yer verilmiştir. Bunları yazdıran kişi, batılın yok olup gitmesini arzuladığı için sürülmüş, hapsedilmiş ve çocuklarından, ailesinden tüm kitaplarından uzaklaştırılmıştır. O, karanlık gecelerde ağlayarak, gözyaşları dökerek bu sıkıntılardan kurtulmayı Rabbinden dilemekte ve herkesin efendisine salât ve selam göndermektedir. O’nun takva sahibi, itaatkâr ailesine ve ashabına da selam olsun. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1409/1989), 12/108.

¹⁷ Murteza Bedir, “Usûlü’s-Serahsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

Özellikle görüşlerini ve konuya olan yaklaşımını paylaşırken örneklendirme ve ileri sürülen fikirlerini delillendirme açısından bu çalışmada müracaat edilen diğer bir eser ise; Serahsî'nin IV/X. yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî çevresinin önemli bir temsilcisi olarak, Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfî*¹⁸ adlı eserini esas alarak en hacimli eseri olan 30 ciltlik *el-Mebsût* adlı yapıtıdır. Elbette ki bu eser, sadece bir şerh niteliğini taşımamaktadır. Bilakis, Hanefî fıkhnı sistematik ve geniş çaplı olarak ele alan bir ilmî derinlik ve mezhebî birikim yansımasıdır. Serahsî, söz konusu olan eserini hapisanede imlâ yoluyla, öğrencilerine dikte ettirerek oluşturmuş ve bu sırada kitaplara erişimi olmadığını bizzat ifade etmiştir. Eserin büyük bölümü ağır hapisane şartlarında yazılmıştır. Serahsî *el-Mebsût*'ta Şeybânî'nin metinlerini esas alarak yaklaşık üç asırlık Hanefî birikimini yeniden yorumlayarak; mezhep içi ve dışı pek çok görüşe yer vermiştir. Serahsî'nin bu eserdeki metodu, kısa ve özlü anlatımla meselelerin illetlerine ışık tutmak ve fikhî hükümlerin gerekçelerini ortaya koymak üzerine kurulmuştur. Eser, özellikle Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî ilim geleneğini temsil eden merkezî bir kaynak hâline gelmiş; sonraki Hanefî literatürünü derinden etkilemiştir. Böylece *el-Mebsût* hem metodolojik derinlik hem tarihî bağlam açısından klasik fıkıh literatürünün temel taşlarından biri olmuştur.¹⁹

Serahsî'nin bu zorlu şartlarda eserlerini kaleme alması onun hafızasının oldukça güçlü olduğunu göstermekle beraber²⁰ İslâmî

Yayınları, 2012), 42/221-222. Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed B. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 3/40-41.

¹⁸ el-Kâfî, Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından biridir. Hâkim eş-Şehîd, İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye eserlerini birleştirip tekrarları çıkarak bu eseri fıkıh baplarına göre tasnif etmiştir. Bu yönüyle zâhirü'r-rivâye görüşlerinin tespiti açısından güvenilir bir kaynaktır. el-Kâfî üzerine yapılan en önemli şerh, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseridir. Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/196.

¹⁹ Eyyüp Said Kaya, "El-Mebsût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/214-216. Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/546.

²⁰ Rivayet olunur ki, İmam Serahsî bir gün ilim meclisinde talebeleriyle birlikte otururken, biri şöyle dedi: 'İmam Şâfiî'nin üç yüz varak ezberlediği nakledilir.' Bunun üzerine Serahsî tebessüm ederek şöyle buyurdu: 'Şâfiî'nin ezberi, benim ezberimin ancak zekâtı kadardır.' Bu söz hayret ve hayranlıkla karşılandı. Ardından, onun hafızasında topladığı ilmin hacmi hesaplandı ve tam on iki bin varak - yani yirmi dört bin sayfa -

ilimlere hakimiyetine de işaret etmektedir. Nitekim eserlerinin çoğunu hiçbir kaynağa müracaat etmeden tutarlı ve sistematik bir şekilde imla etmesi bunun açıkça göstergesidir. Ayrıca Serahsî'nin hapsedilmesi karşısındaki onurlu ve tavizsiz duruşu da önemlidir. Çünkü mevcut zorluklar karşısında yılmamış ve inandığı ideolojiyi yaymaya devam etmiştir. Mahpusluk hayatını ilmi hayatında bazı meselelere bakış açısını da tetikleyen bir faktör olarak değerlendirmek mümkündür. Serahsî hapisten çıktığı dönemde de dik duruş tavrını koruduğu, inandığı ve savunduğu fikirlerinden vazgeçmediği, gerektiğinde dönemindeki yönetime ve ilim erbabına karşı doğru olduğuna inandığı fikirleri dile getirmekten geri durmamıştır. Serahsî hakkında anlatılan bir kıssada²¹ hem hükümdarın hem de diğer âlimlerin göremediği fikhî incelikleri ortaya koyarak doğru hükmü izah etmiş, bu da onun “Şemsüleimme/İmamların Güneşi” unvanını niçin aldığını gösteren çarpıcı bir örnek olmuştur.

2. Serahsî'nin Kur'an Telakkisi: Lafzın Ötesinde Anlam Arayışı

Serahsî'nin Kur'an'a yaklaşımı, sadece lafzî bir okumayla sınırlı kalmayıp, lafzın vazediliş sebebine, cümlelerin yer aldığı bağlama odaklanan bir telakkiye de sahiptir. Bu bölümde, Serahsî'nin Kur'an ve Kur'an'la alakalı bazı ilimlere olan yaklaşımları incelenecektir.

2.1. Serahsî'ye göre Kur'an'ın Mahiyeti ve İ'câzı

Serahsî'ye göre Kur'an; Hz. Muhammed'e indirilen, sahabe tarafından yazıya geçirilen ve yedi meşhur harf üzerine nakledilen

olduğu ortaya çıktı. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234.

²¹ Bir gün hükümdar, cariyelerinden olan anneleri (yani kendisinden çocuk doğuran cariyeleri), hizmetkârı olan hür erkek kölelere nikâhlanıyordu. Bunun üzerine hazır bulunan âlimlere bu uygulamasını sordu. Hepsi “Ne güzel yapmışsınız” dediler. Ancak Serahsî şöyle dedi: “Yanıldınız. Çünkü her bir hizmetkârın nikâhında zaten bir hür kadın vardı. Bu da bir cariyeyi, bir hür kadının üzerine nikâhlamak anlamına gelir (ki bu Hanefî mezhebinde mekruhtur).” Bunun üzerine hükümdar, “O halde bu hizmetkârları azat ettim ve yeniden nikâh akdi yapılsın” dedi. Yine o anda bulunan âlimlere bu ikinci durumu da sordu. Onlar da: “Ne güzel yaptınız” dediler. Ancak Serahsî yine şöyle dedi: “Yine hata ettiniz. Çünkü cariyeler (anneler), azat edildikten sonra iddet süresi geçmeden başka bir erkekle evlendirilemez. Siz ise iddet süresi geçmeden onları evlendirmiş oldunuz. Bu, bir kadının iddet süresi içinde başka biriyle nikâhlanmasıdır ve caiz değildir.” İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 235.

ilahî bir kelimedir.²² Bu tanım, genel İslamî anlayışla örtüşmekle birlikte,²³ “yedi meşhur harf” vurgusu Kur’an-ı Kerim’in lafzî çeşitliliğine dikkat çeker. Ona göre:

· Kur’an, Allah’ın zatıyla kaim olup mahlûk olmayan ezeli kelimedir.²⁴

· Arapça metin, bu kelama delâlet eden lafızlardan ibarettir ve mahlûktur.²⁵

· Lafız tarihîdir; mana ise ezeli ve evrenseldir.²⁶

Yukarıda özetlenmeye çalışılan bakış açısından dolayı Serahsî, anlamı merkeze alarak namazda Kur’an’ın farklı dillerde okunabileceğini kabul eder ve bu durumda namazın ifa edildiğini vurgular. Özellikle *el-Mebsût* ve *el-Usûl* gibi eserlerinde, Arapça bilmeyenlerin Farsça ibadet edebileceğini belirtmesi, lafzın değil, mananın öncelendiğini göstermektedir.²⁷

Serahsî, Kur’an’ın i’câzını sadece lafza indirgeyenlere karşı çıkarak fikirlerini paylaşıp bu konudaki tartışmalara katkısını sunmaktadır. Serahsî’ye göre Kur’an’ın i’câzı sadece nazmında değil, aynı zamanda manasında da bulunmaktadır. Serahsî, bu görüşünü şu ifadelerle izah etmektedir:

Şeyhlerimizin birçoğu, Kur’an’ın i’câzının hem nazmında (düzeninde/söz diziminde) hem de manasında olduğunu söylemiştir. Özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed (rahimehumallâh) bu görüştedir. Çünkü onlar, namazda Farsça kıraatin caiz olmadığı görüşündedirler. Bu kıraatin (Farsça ifadenin) manası kesinlikle Kur’an’daki murat olmasına rağmen, buna cevaz verilmemesinin sebebi; farz olan kıraatin muciz olan metnin okunması olmasıdır. O da hem lafız hem mana bütünlüğünde bulunur. Ancak, Allah ona rahmet etsin, Serahsî diyor ki: ‘Bana göre onların bu sözle-

²² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/279-280.

²³ Abacı, “Serahsî’nin Kur’an Bilgisinin Kaynakları”, 42.

²⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/18; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/211.

²⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/282.

²⁶ Abacı, “Serahsî’nin Kur’an Bilgisinin Kaynakları”, 44.

²⁷ Ancak o namazda Arapça kıraat konusuna istisna getirir; bu durumun, Arapça’nın Resûlullah’a uymadaki merkezi konumundan kaynaklandığını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk.: Serahsî, *el-Mebsût*, 1/37; Okur, “Serahsî’nin Referans Kaynağı Olarak Kur’an’a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı”, 211.

rinden maksat, mananın tek başına (lafızdan ayrı olarak) muciz olmadığı değildir. Çünkü mananın da muciz olduğuna dair deliller açıktır. Bunlardan biri şudur: Mucize olan Allah kelimidir. Allah'ın kelamı ise ne yaratılmıştır ne de sonradan meydana gelmiştir. Oysa Arapça, Farsça ve diğer tüm diller sonradan meydana gelmiş mahluk dillerdir. Eğer biri, mucize yalnız nazım ile sabit olur derse, o zaman mucizenin sonradan meydana geldiğini kabul etmek zorunda kalır. Bu da caiz değildir. İkincisinde, Peygamber (sav) tüm insanlığa gönderilmiştir ve nübüvvetinin delili Kur'an'dır. Kur'an mucizedir. Öyleyse onun (Peygamberin) bu mucizeyle bütün insanlara karşı delil getirmiş olması gerekir. Ancak Arap olmayan birinin Arapça şiir getirememesi gibi, Kur'an'ın Arapçasına denk bir şey getirememesi, ona karşı hüccet olmaz. Çünkü o Arapça bilmez. Ama Kur'an'ın anlamını kendi diliyle karşılayamaması, asıl onun acziyetini ortaya koyar. Bu da gösterir ki, Kur'an'ın i'câzı anlam boyutuyla da tamdır. Bu sebeple Ebû Hanîfe, namazda Farsça kıraati caiz görmüştür. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise, Arapça okuyamayan kimse hakkında bu cevabı vermiştir. Bu da onların da mananın muciz olduğunu kabul ettiklerini gösterir. Zira, tamamen okuyamayan kimse için kıraat farzı düşmüştür, ama bu kişi Farsça kıraatle bu farzı yerine getirmiş sayılmaktadır. Ancak kişi Arapça okuyabiliyorsa, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre onun namazı Farsça kıraatle sahih olmaz. Bunun sebebi, mananın muciz olmaması değil, Peygamber ve sahabenin uygulamasına uyma zorunluluğudur. Bu uyum da Arapça kıraatle sağlanır. Ebû Hanîfe ise bu gerekçeyi, Farsça kıraatle namaz kılmanın sadece mekruh olması noktasında dikkate almıştır. Farzın yerine getirilmesi hususunda ise bizim açıkladığımız şekilde hüküm vermiştir.²⁸

Bu ifadeleriyle Serahsî, Kur'an'ın yalnızca lafzî yapısıyla değil, aynı zamanda anlam yönüyle de mucize olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kur'an'ın mucizeliği, sadece edebî üstünlüğünden değil, içerdigi anlamlardan da kaynaklanır. Bu yaklaşım,

²⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/281-282.

Serahsî'nin Kur'an-ı Kerim'e bakışında yalnız lafzın yeterli olmadığını; ayetlerin vazediliş maksadını, yer aldığı bağlam ve anlamını esas alarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Eğer Kur'an'ın mucizevi doğası anlamıyla da ilişkiliyse, o zaman sadece lafzına bağlı kalmak, onun tam mucizevi kapsamını kavramak için yetersiz kalacaktır. Serahsî hem tefsir hem de fıkıh usûlü alanlarında anlam ve maksat temelli bir yorum yöntemini ön plana çıkarmakta ve böylece güçlü bir itikadî ve metodolojik bir temel oluşturmaktadır.

2.2. Dilsel İlkelerin Ahkâm İstinbatındaki Yeri

Serahsî, lafızların anlamlandırılmasında temel bir ayrım olan *hakikat* ve *mecâz* kavramlarını ayrıntılı bir şekilde ele alır.²⁹ O *Usûl*'ünün "hakikat ve mecazın beyanına dair"³⁰ bölümünde lafzın anlama delalet etmesini hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısma ayırır:

–Hakikat, her kelimenin aslında belirli bir şey için konmuş olan lafzına verilen isimdir. Bu da 'حَقَّ يَحَقُّ' (gerçek oldu, sabit oldu) kökünden gelir. Bu sebeple, hakikate 'asıl' da denir. Çünkü hakiki anlam, kelimenin ilk ve gerçek anlamıdır.³¹

–Mecaz ise, bir lafzın aslında konduğu anlam dışında başka bir anlam için ödünç alınarak kullanılmasına verilen isimdir. 'جَازَ يَجُوزُ' (geçmek) fiilinden türetilmiştir. Mecaz, kelimenin ilk konulduğu anlam yerinden başka bir yere geçtiği için bu şekilde isimlendirilmiştir.³²

Bu iki tür (hakikat ve mecaz) Allah'ın keliması olan Kur'an'da, Peygamber'in sözlerinde ve insanların konuşmalarında, hutbelerinde, şiirlerinde ve başka yerlerde mevcuttur.³³ Bu hakikat-mecaz konusunu ele alan Serahsî, mecazın anlam ve kapsamı ile hakikat karşısındaki konumunu tartışmaktadır. Bu tartışmada Şâfiîlere karşı çıkmasında ve ileri sunduğu savunmasında meca-

²⁹ Osman Güman, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 35.

³⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170-187.

³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170.

³² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170.

³³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170.

zın hüküm çıkarımındaki rolünü, özellikle de tefsir ve fıkıh açısından bağlamdaki etkisini görmek mümkündür.³⁴

Serahsî'nin bu konudaki fikirleri genel olarak şöyledir: Hakikat anlaşılamadığında mecâza gidilir... Çünkü asıl maksat dilin insanlar tarafından kullanımıdır... Ayrıca, konuşmada asıl olan kelimenin hakikat anlamıdır, mecaz ise fer'idir... Buna rağmen mecaza zaruret halinde başvurulmaz... nitekim mecaz Kur'an'da da vardır ki böyle bir yaklaşımla Allah'a acziyet ve zaruret atfedilmiş olur...³⁵

Mealen aktarılmaya çalışılan bu ifadeler dilsel bir kuraldan çok, anlamı belirlemeye yönelik bir ilkeye işaret eder. Nitekim eğer bir metinde veya ifadede lafzî anlam bir imkansızlığa veya istenmeyen bir sonuca yol açıyorsa, yorumcu, ilahi maksat tarafından mecazi veya alternatif bir yoruma yönlendirilir. Konunun daha iyi anlaşılması için Serahsî bazı örnekler vermektedir. Bu örneklerden biri şu şekildedir:

“Bu undan yemem” diye yemin eden birine dair bazı ulemamız, bu kişinin doğrudan unu yerse yemini bozacağını söylemiştir. Çünkü un da yenilen bir şeydir. Ancak doğru olan görüş, yemi-ni bozmayacağıdır. Çünkü unun doğrudan yenmesi örfte (dilsel açıdan insanların kullanımında) terk edilmiştir. Bu yüzden mecaz tercih edilir, yani unla yapılmış ekmek kastedilir.³⁶

Bu durum, Serahsî'nin katı lafızcılığın ötesine geçen esnek ve amaç odaklı bir yaklaşım sergilediğini, ilahi muradı katı lafızcılığın önüne koyduğunu göstermektedir. Bu, onun Kur'an yoru-

³⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171.

³⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171-172. Serahsî burada özellikle mecazın varlığına vurgu yapmakta ve hatta bazılarının dediği gibi zaruret halinde değil dilin akışına göre mecaz vuku bulur. Belâgat âlimlerine göre mecaz, gerçek anlamdan karîne ve alâka sebebiyle sapmadır ve Kur'an'da buna sıkça rastlanır. Birçok dilci ve İslam âlimleri (özellikle Hanefîler) Kur'an'da mecazı kabul etmiş, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında da mecaza yer verdiği örneklerle açıklanmıştır. Ancak Zâhirîler, bazı Şâfiî ve Mâlikî âlimleri ile İbn Teymiyye ve takipçileri mecazı “yalanın kardeşi” olarak gördükleri için, inkâr etmiş, bunun Allah hakkında yalanı çağrıştıracığını savunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk.: Abdulhamit Birışık, “Mecâzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/223-225. Bundan hareketle Serahsî en-Nisâ 4/43. ayetteki ﴿لَا يَسْمُكُ النَّسَاءُ﴾ ifadeyi mecazî yorumlamıştır. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/178, 197; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/67.

³⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/172.

munda lafzın ötesindeki anlamı arayışının temelini oluşturur. Benzer yaklaşımları Serahsî'nin umum-husus ilişkisinde de görmek mümkündür. Serahsî, umum-husus ayrımında lafızların mutlak anlamından ziyade bağlam, niyet, delil ve kastın belirleyici olduğunu vurgular.³⁷

3. Serahsî'nin Tefsir Yöntemi: Beyan, Maksat ve Bağlam Odaklı Yorum

Serahsî'nin tefsir yöntemi, Kur'an-ı Kerim'i yorumlama sürecinde kelimenin zahiri ve hakiki anlamının asıl olmasıyla beraber bazı sebeplerden dolayı (maksat, mana, bağlam) bu durumun ötesine geçebilmektedir. Bu bölümde Serahsî'nin beyan kavramına odaklanacak, mücmel ve müşterek lafızlara yaklaşımı inceleyecektir. Ayrıca Serahsî'nin Kur'an yorumundaki siyak-sibak, örf ve maslahatın yeri ve rolü ele alınacaktır.

3.1. Serahsî'nin Nazarında Beyan Kavramı

Serahsî, birçok yerde anlamın muhataba ulaşmasını merkeze almaktadır.³⁸ Serahsî *el-Usûl*'ünün 'beyân' bölümünde³⁹ bir nası (ayet/hadis) anlamak için ifadeyi sadece lafzî bir açıklama olarak değil, aynı zamanda bağlamsal ve maksat odaklı bir açıklama olarak da değerlendirmektedir. Özellikle şu ifadesi bu yaklaşımı açıkça yansıtmaktadır: Çünkü Arap olan birine Türkçe, Türk olan birine de Arapça hitap etmek - eğer onların bunu anlamadığı biliniyorsa - uygun değildir. Ancak arada, kendisine bunu açıklaya-

³⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/151-162.

³⁸ Örnek için bk.: Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/26, 28, 29. Serahsî beyanın önemi ve mahiyetinden bahsederken görüşlerini teyit etmek için hadislerle de müracaat etmiştir. Nitekim bir rivayete göre Hz. Muhammed (say) beyanın etkileyici ve ikna edici gücüne imada bulunarak şöyle buyurmuştur: "إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا" - Bazı ifadeler (beyan) büyü etkisine sahiptir." Bu ifade, beyân sanatının insanları derinden etkileyebileceğine, hatta onları tesir altına alma gücüne sahip olduğuna işaret eder. Bu bağlamda beyan, sadece açıklamak değil, muhatabı ikna eden, yönlendiren ve hayran bırakan bir açıklama gücü anlamına gelmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), 7/19 (No. 5146); 7/137 (No. 5767); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 4/302 (No. 5007).

³⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/26-35.

cak bir tercüman bulunursa uygundur.⁴⁰ Buna binaen Serahsî'ye göre, Kur'an-ı Kerim sadece lafzî bir hitap değildir, anlamı hedefleyen bir tebliğ metnidir.

Ayrıca Serahsî, beyanın sözle gerçekleşebileceği gibi fiille de vuku bulabileceğini ve hatta fiilî beyanın bazen sözlü beyandan daha etkili olabileceğini şu şekilde ifade eder: “وَلَئِنْ أَلْبَيَانَ عِبَارَةً عَنْ إِطْهَارٍ / المراد قَرِيْبًا يَكُونُ ذَلِكَ بِالْفِعْلِ أبلغ مِنْهُ بِالْقَوْلِ”⁴¹ Serahsî'nin özellikle dile getirdiği Nahl 16/44. ayette Hz. Muhammed'in ilahi vahyi sadece tebliğ etmekle kalmayıp *tebyin* görevine de vurgu yapıldığını görmek mümkündür. Nitekim müfessirler de ilgili ayetin yorumunda genel olarak beyanı Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i insanlara açıklama görevi olarak anlamışlardır. Bu açıklama, Kur'an lafızlarının okunması ve öğretilmesinin yanı sıra, mücmel ve müşkil ayetlerin açıklanması, hükümlerin pratikte nasıl uygulanacağını gösterilmesini de kapsamaktadır.⁴² Serahsî'nin eserlerinde yer alan yorumlarda da Kur'an'ın anlaşılmasında sünnetin rolünü ve önemini görmek mümkündür.⁴³ Burada örnek olarak Mâide 5/38. ayetinin verilmesi mümkündür. Serahsî'nin el kesme cezasına dair yaklaşımının özgünlüğü, ifadenin zahiri anlamıyla yetinmeyip emrin kastettiği manayı ve bağlamını ön plana çıkarmasında görülür. Serahsî ilk önce “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” ayetindeki cezanın mahiyetini açıklamaya çalışır. O “جزاء/karşılık / mükâfat / ceza” ve “نكال/ibret verici, caydırıcı ceza” kelimelerine

⁴⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/29.

⁴¹ Serahsî, Hz. Cebail'in Peygamberimize namazın kılınışı ve vakitlerinin öğretmesini, Hz. Muhammed'in ashabını menasiki, namazın kılınışı ve vakitlerinin öğretmesini... örnek olarak vermektedir. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/27.

⁴² Ayrıca erken dönem müfessirler, daha çok tebliğ ve tilavet boyutuna vurgu yaparken, orta ve geç dönem müfessirler sünnetin rolünü öne çıkarmışlardır. Sonuç olarak, tebyin ifadesi Hz. Peygamber'in risalet görevinin bir parçası olarak Kur'an'ı her yönüyle açıklamasını ifade eder ve bu açıklama sünnetle somutlaşmıştır. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 2001), 3/395; Ebû'l-Muzaffer Mansûrb. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 3/174; Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1998), 3/228.

⁴³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/318, 374; 2/72.

odaklanarak, el kesme cezasının maddi bir eylem olarak görme-
mektedir. Ona göre bu eylem *Allah emrinin yerine getirilmesi için*
bir cezalandırma ve ibret verme maksadını taşımaktadır. Yani ayet-
teki ibarenin ötesinde, cezanın hikmeti ve muradı esas alınmak-
tadır.⁴⁴ Serahsî ayetin zahiri ifadesinde doğrudan belirtilmeyen
iki hususa, yani malın korunmuşluğuna (الْعِصْمَةُ) ve değerli oluşu-
na (التَّقْوَم) dikkat çekmektedir.⁴⁵ Bu ve buna benzer⁴⁶ tahlillerden
sonra Serahsî'nin, Resûlullah'ın uygulamalarındaki tebyin fonk-
siyonuna bakış açısını anlamaya çalışıldığında; cezanın yerine
getirilmesi sadece ayetin zahir ibaresinden değil, aynı zamanda
Allah elçisinin bilfiil uygulamasından da anlaşılması gerektiğini
görmek mümkündür.⁴⁷

Beyanın farklı çeşitlerinden (beyânü't-takrîr/pekiştirici beyan,
beyânü't-tefsîr/açıklayıcı beyan, beyânü't-tağyîr/değişim beyan,⁴⁸
beyânü't-tebdîl/yerine koyma beyânı⁴⁹ ve beyânü'd-darûre/zaru-
ret beyanı)⁵⁰ söz eden Serahsî onu sadece "bir şeyin bilgisini ver-
mek" olarak değil "mananın apaçık ortaya konulması" olarak
görmektedir. O, beyanın sadece "ilim" (bilgi) olmadığını, aynı
zamanda muhatap için şüphenin kalmadığı bir açıklık hali oldu-
ğunu savunur. Buna göre bir kişinin "بَيَانُ/beyan sahibi" olarak
nitelendirilmesi, onun muhataba gerçeği açık şekilde göstere-
bilme kabiliyetini ifade eder. Kur'an'da geçen beyan'la ilgili bazı
ayetler,⁵¹ Serahsî'ye göre bu açıklık manasını içerir.

Neticede Serahsî'ye göre beyan, yalnızca lafzî bir açıklama ol-
mayıp; bağlam, hüküm ve maksat gibi unsurları da dikkate alan
çok yönlü bir işleve sahiptir. Ona göre beyan, kapalı bir mananın
muhatap için açıklanmasıdır ve Hanefî âlimlerinin çoğunluğu da
bu tanıımı benimsemiştir.⁵²

⁴⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/129.

⁴⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/129.

⁴⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/160, 167; 2/28; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/133.

⁴⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/107.

⁴⁸ Hükümün anlam ve kapsamının değiştiğini, ama kökten kaldırılmadığını gösterir.

⁴⁹ Bir hükümün tamamen geçersiz kılınp yerine yeni bir hükümün konduğunu ifade eder.

⁵⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/28.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/138; en-Nahl 16/44; er-Rahmân 55/4.

⁵² Ali Duman - Mustafa Kılıçarslan, "Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin Usûlünde Beyan Anla-

3.2. Serahsîye Göre Mücmel ve Müşterek Lafızların Yorumu

Serahsî, tefsiri yalnızca lafızların izahı olarak görmemektedir. Onun nazarında tefsir aynı zamanda mücmel ve müşterek ifadelerin açıklığa kavuşturulmasında da yapılan yorum demektir ki bu hususta da muradın ve bağlamın tayinini esas almaktadır. Ona göre, bu tür lafızların zahirine göre doğrudan amel etmek mümkün değildir. Zira bir lafız, muradı net bir şekilde ifade etmiyorsa, onunla amel etmek de imkânsız hale gelir. Bu bağlamda Serahsî, beyanın önemini şu sözlerle vurgular: “فَإِنَّ الْعَمَلَ بِظَاهِرِهِ غَيْرُ مُمَكِّنٍ / وَإِنَّمَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ لِلْعَمَلِ بِهِ بِالْبَيِّنِ فَيَكُونُ الْبَيِّنُ تَفْسِيرًا لَهُ” Nitekim ifadenin zahiri anlamıyla amel etmek mümkün değildir; ifadeden ancak onunla kastedilen şey anlaşılabilir ve amel edilebilir. Bu durumda beyan, onun tefsiri olur.”⁵³ Bu ve buna benzer ifadeler, Serahsî’nin anlamı sadece lafızla sınırlamadığı, bilakis beyan yoluyla anlam düzeyine ulaştığını açıkça göstermektedir.

Müşterek lafızlar ise, birden fazla anlama gelebilen ve ifadenin yer aldığı bağlamdan hangisinin kastedildiği anlaşılamayan ifadelerdir.⁵⁴ Serahsî bu tür lafızları da mücmel sayar, çünkü bunlar da açıklama olmadan anlaşılamaz ve dolayısıyla uygulanamaz.⁵⁵ Sadece lafızda değil; genel lafızlar (âmm), kinâî, istisna, şart gibi diğer kapalı ifadelerin açıklamasında da beyan kavramı geçerlidir.⁵⁶ Ona göre, anlamın tayini için yapılan sözlü açıklama (beyan-ı tefsîr), hükmü netleştirir.⁵⁷ Bu yaklaşım, Serahsî’nin lafızların anlamında şekil değil bağlam ve beyanı esas alan, akıl ve teslimiyeti birlikte işletmeye dayalı Hanefî usûl anlayışını yansıtır.⁵⁸

yışı”, *Hikmet Yurdu* XI/21 (2018), 113.

⁵³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/28. Belirtmek gerekir ki buna benzer görüşü Serahsî’nin hocası Pezdevî’de (ö. 493/1100) de görmek mümkündür.

⁵⁴ Haşim Özdaş, “Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur’ Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (22 Haziran 2020), 51.

⁵⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/163.

⁵⁶ Duman - Kılıçarslan, “Şemsü’l-Eimme Serahsî’nin Usûlünde Beyan Anlayışı”, 95, 99.

⁵⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/28.

⁵⁸ Bu yaklaşım, dildeki çok anlamlılığın bağlama göre belirlenmesine dayalıdır. Yorum ve açıklamalar için bk.: Mahmut Samar, “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar”, *Eskiye* 42 (20 Eylül 2020), 968.

3.3. Serahsî'nin Metodolojisinde Siyak-Sibak, Örf ve Maslahatın Rolü

Serahsî'nin Kur'an yorumunda lafzın ötesine geçme yaklaşımı, özellikle siyak-sibak, örf ve maslahat gibi unsurlara verdiği önemde açıkça görülmektedir. O, nassı tanımlarken lafzın kendisinden değil, bağlamdan anlaşılan manayı esas alır. Ona göre nas; söylenme maksadı ve/veya bağlam içindeki kullanımıyla oluşan anlamdır, yoksa doğrudan lafzın ilk bakışta verdiği zahir anlam değildir. Bu, onun metni sadece sözcüklerin değil, metnin genel yapısı içinde değerlendirme anlayışını yansıtır.⁵⁹

Yine Serahsî mutlak lafızlardan muradın nasıl anlaşılması gerektiği tartışmasını yaparken⁶⁰ lafzın ne zaman mutlak ne zaman mukayyed sayılacağı konusunu ele almaktadır. Bu tartışmaların çözümünde Serahsî'nin siyak anlayışının temelini teşkil ettiğini görmek mümkündür. Aynı tartışmanın devamında kelimede kast edilen manayı lafzın sözlük anlamından mı yoksa sözün söylenme biçiminden mi anlaşılması gerektiği konusu işlenmektedir. Bu tartışmada da Serahsî'nin bağlama önem verdiği görülmektedir.

Bu araştırmamızın daha önceki bölümlerinde ele alınan hakikat mecaz konusunda Serahsî'nin bunların belirlenmesinde kelimelerinin sözlük anlamlarının yeterli olmadığı düşüncesini dile getirmiştik.⁶¹ Nitekim ona göre hakikat mecaz ifadesinin tespitinde en önemli kriterlerden birisi de, lafzın kullanıldığı yerin bağlamına bakılmasıdır. Bu anlayışa göre de Serahsî'nin nazarında bağlamın önemi ve konumu bir daha gözler önüne serilmektedir.

Hanefî mezhebinin âlimleri ahkâm istinbatında örfe ayrı bir önem vermişlerdir.⁶² Serahsî bu âlimler arasında en önemli temsilcilerinden birisidir. Ona göre örf, mevcut nasslarda herhangi bir

⁵⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/163; Yunus Ekin, "Siyak Kavramı'nın Semantik Analizi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (2013), 99. Ayrıca bk.: Yasin Kılar, *Serahsî'nin el-Usulü ve Gazzalî'nin el-Müstasfâ'sına Göre Delatün-Nass* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/196-200.

⁶¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170-187.

⁶² Kamil Yelek, "Hanefî Mezhebinde Örfün Hükümlere Etkisi", *Dergiabant* 3/6 (15 Aralık 2015), 98.

meselenin şer'î boyutunun yer almadığı durumlarda bu boşlukları dolduran ve içtimâî maslahatı gözetten bir kaynaktır.⁶³ Serahsî örf ile istihsan ve maslahat arasında sıkı bir bağ kurar; örfе uygun hükümlerin insanların yararını gözettiğini ve dinin kolaylık ilkesine uygun olduğunu savunur.⁶⁴ Serahsî'nin bu yaklaşımı, Hanefî mezhebinin pratik ve esnek hukuk anlayışını yansıtır.⁶⁵

Ayrıca Serahsî'nin bu anlayışı, lafızların yalnızca sözlük anlamıyla yetinmeyip *murad-ı mütekellimi* ve *siyak* üzerinden manayı esas alır. Nitekim ona göre metnin veya ifadenin şer'î hüküm ifade etmesinde bağlamın, örfün ve diğer karinelerin önemi inkâr edilemez. İşte bu sebepten dolayı istinbatta lafzın sadece zahiri anlamı tek başına kâfi değildir. Mücmel ve müşterek gibi lafızlarda da hüküm, ancak mananın beyanı ve anlaşılması ile veya bağlamın delalet ettiği esas kastın kavranmasıyla vaki olur.⁶⁶ Böylece Serahsî, eserlerinde kendinden önceki âlimlerin Kur'an-ı Kerim'i yorumlama hususundaki görüşlerini sistematik bir hale getirip açıklamaya çalışmış; ayetlerin yorumunda haricî delilleri de (bağlam, örf, maslahat, niyet...) ⁶⁷ dikkate alarak kendine özgü bir yorum yöntemi geliştirmeyi hedeflemiştir.⁶⁸

4. Serahsî'nin Geliştirdiği İlkelerinin Geleneğe Etkisi

Hanefî fıkhnı sistematik ve çözümlemeli bir bakış açısıyla meselelerin özüne inerek ayrıntılarıyla kavrama gücüne sahip erken dönem müçtehitlerinden biri olan Serahsî, meseleleri yalnızca mensup olduğu mezhepsel nakillerle sınırlı tutmamıştır. Bilakis onun eserlerin-

⁶³ Serahsî'ye göre dört şartı taşıyan örf muteberdir ve hüccet konumundadır. Muhammed Ferruh Oruç - Mehmet Dirik, "Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsî Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1103.

⁶⁴ Oruç - Dirik, "Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsî Örneği)", 1115.

⁶⁵ Oruç - Dirik, "Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsî Örneği)", 1115; Beytulah Aktaş, *Serahsî'de Örf ve Âdet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 53-73.

⁶⁶ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için örneklerle bk.: Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/162-170.

⁶⁷ Bu husus onun *el-Usûl*'ünün birçok yerinde zikredilmektedir, örnek için bk.: Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/181, 224; 2/28.

⁶⁸ Abacı, "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları", 56-57; Kübra İmamoğlu, "İmam Serahsî (V.483/1090) Ayetlerin Te'vilinde Kelime Tahlilini Nasıl Kullanmıştır?", *The Journal of Social Sciences* 51 (29 Ağustos 2024), 637; Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544.

de, Kur'an'ın içerdği hükümleri ele alıp incelerken, mezhepler arası farklılık ve çeşitli ilmî yaklaşımlar karşısında bir yöntem düsturu olarak tarafsızlık ve ilmî bir objektiflik sergilediğini görmek mümkündür.⁶⁹ Serahsî'nin Kur'an-ı Kerim'e olan bu yaklaşımı ve yorumlama yöntemi, Hanefî geleneği içinde muteber bir yere sahip olmuştur.

Serahsî'nin yetiştirdiği öğrenciler listesine bakıldığında, uzun yıllar hapisanede bulunmasına rağmen, talebe yetiştirmeye büyük önem verdiği görülecektir. Döneminin en önemli usûl ve fıkıh âlimlerinden biri olan Serahsî, sadece yetiştirdiği öğrencilerinin sayısı ve ilmî konularıyla bile, kendisinden sonraki döneme olan etkisini gözler önüne sermektedir.⁷⁰ Kendisinden sonraki dönemlerde yaşamış olan ilim adamları ve özellikle müfessirler üzerindeki bağlam ve maksat odaklı tefsir metodolojisi dolaylı da olsa önemli etkiler bırakmıştır.

Elbette, Serahsî'nin müstakil bir tefsir eserinin bulunmaması, kendisinden sonraki dönemlerde ilim erbabının onun Kur'an-ı Kerim'i yorumlama yönteminden ne ölçüde etkilendiğini tespit

⁶⁹ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/546; Yıldız, "Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli", 140-141.

⁷⁰ Serahsî'nin ilmî mirası, özellikle hapis döneminde, onun geniş bilgi birikimini koruyan ve yayan çok sayıda öğrencisi aracılığıyla aktarılmıştır. Bu öğrenciler, hocalarının ezberden imla ettiği eserleri yazarak ciddi bir rol oynamış ve hocalarının engin bilgisinin doğrudan mirasçı ve aktarıcıları olmuşlardır. Serahsî'nin öğrencilerinin sayısının kesin olmamasıyla beraber en meşhurları şunlardır:

Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Hasîrî (ö. 500/1107), hakkında fazla bilgi bulunmayan, Irak, Hicaz ve Horasan'da ilim tahsil etmiş, Serahsî'den ders almış, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* adlı eseriyle Hanefî fıkıh geleneğinde önceki fetva mecmualarını derleyip günümüze taşımış önemli bir fakihdir. Köse Saffet, "Hasîrî, Muhammed b. İbrâhîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/383-384.

Ruknuddîn Mesud b. Hasan el-Kuşenî (520/1126). Leknevî, *Fevâ'idü'l-behiyye*, 158.

Ebû Hafs Hüsâmuddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilâzîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141) Buhara'nın nüfuzlu Burhan ailesine mensup, Hanefî fıkıhında ve münazara da temayüz etmiş, birçok seçkin talebe yetiştirmiş ve Katvân savaşında şehid düşerek dönemin ilim-siyaset tarihinde derin iz bırakmış önemli bir âlimdir. Ahmet Özel, "Sadrü'sşehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/425-427.

Kâdîhan'ın dedesi Mahmûd b. Abdülâzîz el-Özcendî. Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544.

el-Hidâye yazarı Mergînânî'nin anne tarafından dedesi Ebû Hafs Ömer b. Habîb. Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544.

Osman b. Ali b. Muhammed el-Beykendî (ö. 552/1157). Orazsahet Orazov, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 4.

etmeyi güçleştirmektedir. Bununla birlikte, farklı âlimlerin eserleriyle kıyaslamalar yaparak; Serahsî'nin istinbat yöntemlerini, Kur'an'a yaklaşım tarzını ve yorumlama ilkelerini dikkate almak suretiyle, ondan sonra gelen âlimlerin benimsedikleri yöntemleri incelemek ve böylece bazı somut sonuçlara ulaşmak mümkündür. Fakat bununla beraber Serahsî'nin ilmî camiadaki etkisinin ne denli büyük olduğunu gözler önüne sermek için Hamidullah'ın şu tespiti önem arz etmektedir:

...Müellif, yine hapisanede imlâya başlayıp muhtemelen daha sonra tamamladığı bu önemli eseri⁷¹ Şeybânî'nin eserleri üzerindeki şerhlerin esaslarını açıklamak için kaleme almıştır... Serahsî'nin bu eseri çağdaşı ve ders arkadaşı Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin⁷² el-Usûl'ü ile birlikte Hanefî fıkıh usûlünün iki klasığı olarak tarihte yerini almıştır. Daha sonra bu ilim dalında kaleme alınan hemen bütün eserler bu iki eserin genel çerçevesini ve nazariyelerini hep göz önünde bulundurmıştır.⁷³

Serahsî ile Pezdevî'nin kaleme aldıkları söz konusu olan eserler klasikler arasına girmeyi başarmıştır. Hem kendi dönemlerinde hem de sonrasında metodolojik bir referans kaynağı olmuştur. Büyük bir otoriteye layık görülen bu statü özelde Hanefî ekolünü genelde ise diğer ekolleri de etkilemiştir. Mamafih spesifik örnek olabilmesi açısından, Serahsî'nin kendinden sonraki dönemlerde müfessirlerin üzerindeki etkisini ortaya koyabilmek için sadece Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310) ve eserleri dile getirilecektir:

Araştırmamız esnasında en çok dikkat çeken isimler arasında Hanefî mezhebinin klasik sonrası döneminde etkili bir âlim olan Nesefî yer almaktadır. Nesefî, Serahsî'den doğrudan ders almamıştır. Ancak, Nesefî kaleme aldığı bazı eserlerinde Serahsî'nin ilmî

⁷¹ Hamidullah burada Serahsî'nin *el-Usûl* adlı eserini kastetmektedir.

⁷² Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş olan Hanefî fakihî ve Hanefî fıkıh usulü müellifi Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) özellikle Usûlü'l-Pezdevî adlı eseriyle tanınmaktadır. Bu eser Hanefî fıkıh usulünün en önemli ve en sistematik örneklerinden birini ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bk.: Murteza Bedir - Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/264-266.

⁷³ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/547.

mirasından yararlanmış ve açıkça kaynak göstermiştir. Şimdi örnek olması açısından Neseî'nin birkaç önemli eseri ele alınacaktır:

Neseî'nin önemli eserlerinden biri olan *el-Müstasfâ*, Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî'nin (ö. 556/1161) *el-Fıkhü'n-nâfi* adlı eserinin şerhi niteliğindedir. Neseî bu eserini hocalarının ders notları, Neseî'ye ait önceki geniş eserlerden derlenen bilgilere dayanarak hazırlamıştır. Neseî bu eserinde Serahsî'nin bazı çalışmalarını (özellikle *el-Mebsût*) açıkça kaynak olarak kullanmıştır.⁷⁴

Neseî'ye ait diğer bir eser ise *el-Kâfi fî şerhi'l-vâfi*'dir. Eserin kaleme alınış sebebi ise Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* isimli eserinin eksik ve muğlak bıraktığı yerleri tamamlamaktır. Neseî bu eserini kaleme alırken bazı kaynaklardan yararlandığı ve bunlar arasında *el-Mebsût*'un da yer aldığı bilinmektedir.⁷⁵

Neseî'nin diğer önemli bir eseri ise *Menârü'l-envâr*'dır. Neseî, Hanefî fıkıh usûlü alanında en çok üzerinde çalışılan metinlerden biri olan bu eserini kaleme alırken Pezdevî ile Serahsî'nin çalışmalarından yararlanmıştır.⁷⁶ Bu durum, Serahsî'nin Hanefî usûl düşüncesinin Neseî aracılığıyla daha sonraki dönemlere taşındığını gösterir. *Menârü'l-envâr*'ın yüzlerce şerh, hâşiye ve tercümesinin bulunması, Serahsî'nin etkisinin geniş ölçekte devam ettiğinin dolaylı bir kanıtıdır.

Yukarıda özetlenmeye çalışılan bilgilere dayanarak Serahsî'nin Neseî aracılığıyla etkisinin niteliğini üç ana kategoride özetlemek mümkündür:

Fıkıh literatüründe: Neseî, Serahsî'nin hem içerik (fetvalar, meseleler) hem de metot (meselelerin tahlili, delil düzeni) bakımından ilmî mirasını devam ettirmiştir.

Usûl düşüncesinde: Serahsî'nin lafız–mana dengesi, bağlam (siyâk-sibâk) ve maslahat-örf vurguları, Neseî'nin usûl metinlerinde ve fikhî yorumlarında görmek mümkündür.

⁷⁴ Murteza Bedir, "Neseî, Ebü'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/567.

⁷⁵ Bedir, "Neseî, Ebü'l-Berekât", 32/568.

⁷⁶ Ferhat Koca, "Menârü'l-envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118-119; Bedir, "Neseî, Ebü'l-Berekât", 32/568.

Dolaylı etki: Neseî, Serahsî'den doğrudan ders almamış olsa da hocaları vasıtasıyla (özellikle Kerderî⁷⁷ (ö. 642/1244) ve Darîr (ö. 666/1268) üzerinden) onun ilmî mirasına ulaşmış ve eserlerinde bunu sistemli şekilde kullanmıştır.⁷⁸

5. Sonuç ve Genel Değerlendirme

Bu çalışmada, Hanefî usûl geleneğinin önde gelen temsilcilerinden Serahsî'nin özellikle ahkâm istinbatı ekseninde Kur'an'a yaklaşımı ve tefsir metodolojisi incelenmiştir. Serahsî'nin eserleri incelendiğinde, onun Kur'an-ı Kerim'i sadece lafzî bir metin olarak değil, maksat odaklı ve bağlamsal okumalarla anlam kazanan ilahi bir metin olarak telakki ettiği anlaşılmıştır.

5.1. Serahsî'nin Kur'an Anlayışının Özgünlüğü

Serahsî'nin Kur'an'a olan yaklaşımı ve yorumlama metodolojisi, onun yalnızca bir hukukçu olmadığını göstermektedir. Yapılan araştırmamıza göre Serahsî'yi aynı zamanda klasik tefsir düşüncesine katkı sunan bir yorum nazariyecisi olarak da konumlandırmamız mümkündür. Nitekim onun nazarında, nassın metninden istinbat süreci yalnızca lafza dayalı olarak yürütülmemelidir. Bu süreçte, nassın güttüğü amacı da esas almak ve ona göre yorum yapmak gerekmektedir. Ayrıca Serahsî'nin metodolojisinde bağlam önemli bir yere sahiptir. Onun bu ve buna benzer yorum metodolojisi; Kur'an-ı Kerim'in anlamının yüzeysel veya tek boyutlu olmadığını, aksine çok katmanlı, derinlikli ve çok yönlü bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Onun özgün diyebileceğimiz bu yöntemi şu noktalarda belirgin duruma gelmektedir:

- *Lafzın Ötesinde Mana Arayışı:* Serahsî, lafzın zahiriyle amel et-

⁷⁷ Şemsüleimme el-Kerderî, XII. yüzyılda Hârizm bölgesinde yetişmiş, özellikle fıkıh ve usul alanında derin etkiler bırakmış Hanefî âlimidir. Aynı zamanda önemli âlimler yetiştirmiş ve fıkıh usulünü ihya eden isimler arasında gösterilmiştir. Ahmet Özel, "Kerderî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/276-277.

⁷⁸ Fatih Ulugöl, "Neseî'nin Medârikü't-Tenzîl Adlı Tefsirinde Arap Gramer ve Belâgatıyla İlgili Konulara Yapılan İşaretler", *Diyanet İlmi Dergi* 59/1 (16 Mart 2023), 288.

menin her zaman mümkün olmadığını, asıl muradın beyanla anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre bu beyan, kelimenin tefsiri hükmündedir. Serahsî'nin bu yaklaşımı, Kur'an-ı Kerim'in sadece lafzî bir metin olmaktan ziyade çok boyutlu anlam içeren ve yorum gerektiren bir kaynak olduğunu göstermektedir.

- *Beyanın Kapsamlı Tanımı*: Serahsî, beyanı sadece sözlü bir açıklama olarak değil, fiilî uygulamaları ve anlamı tayin eden bağlamsal karineleri de içeren, muradı ortaya koyan bir süreç olarak tanımlamaktadır. Böylece onun beyan kavramına yönelik düşünme ve değerlendirme tarzı, *değişken koşullara uyum sağlayabilen çok boyutlu bir mahiyet kazanmaktadır*.

- *İ'câzın Mana Boyutu*: Serahsî, Kur'an-ı Kerim'in mucizeliğini sadece lafzî yapısında değil, aynı zamanda taşıdığı derin anlamda görür ve müfessiri lafzın zahirinin ötesine geçerek asıl ilahi muradı keşfetmeye teşvik eder. Serahsî'nin bu tutumu, onun tefsir anlayışına itikadî bir derinlik kazandırmakta ve metinle anlam arasındaki ilişkiyi daha incelikli bir boyuta taşımaktadır.

- *Bağlamın Belirleyici Rolü*: Serahsî'nin Siyak-sibak, örf ve maslahat gibi bağlamsal unsurlara verdiği önem, lafzın anlamının durağan ve camit olmadığını, metinsel ve sosyo-kültürel çevresiyle etkileşen dinamik bir varlık olduğunu gösterir. Onun bu yaklaşımı, ilahi hükümlerin evrensel geçerliliğini sağlar.

- *Mücmel ve Müşterek Lafızlarda İtikadî Boyut*: Serahsî'nin, beyanın gecikmesine dair tartışmada, mücmel lafızla yapılan hitabın bile imanî bir imtihan olarak (هُوَ الْبَيِّنَةُ بِعَتَقَادِ الْحَقِيقَةِ) faydalı olduğunu savunması, onun yorumlama sürecine derin bir itikadî boyut kattığını ve lafzın ötesindeki maksat arayışının sadece hukuki değil, aynı zamanda imanî bir temele dayandığını göstermektedir.

5.2. Serahsî'nin Klasik Tefsir Düşüncesine Katkıları

Serahsî'nin, özellikle, *el-Usûl* adlı eseri, sadece usûl metodu açısından değil, tefsir metodolojisi açısından da zengin veriler barındırmaktadır. Onun bu alandaki temel katkıları şunlardır:

- *Tefsirin Beyanla Özdeşleştirilmesi*: Serahsî, tefsiri mücmel ve müşterek lafızların beyanıyla ilişkilendirir. Bu, tefsirin sadece

lafzın sözlük anlamını tekrar etmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda maksat ve bağlamı da içerecek şekilde açıklamak olduğunu vurgular.

- *Maksat ve Yorumcu Niyetinin Önemi*: Maksadın ve yorumcunun niyetinin belirleyici olması, bağlamsal unsurların (siyak-sibak, örf, dilsel karîneler) dikkate alınması gibi ilkeler, onun tefsir düşüncesine yaptığı temel katkılardır. Bu, yorumcunun sadece lafzı değil, metnin ruhunu ve amacını da kavraması gerektiğini ortaya koyar.

- *Usûl ve Tefsir Arasında Köprü Kurma*: Serahsî'nin usûl-i fıkıh ilkelerini Kur'an yorumuna dahil etmesi, fıkıh ve tefsir disiplinleri arasında güçlü bir köprü kurmuştur. Bu durum, Hanefî mezhebinin sadece fikhî değil, aynı zamanda tefsirî bir metodolojiye de sahip olduğunu göstermektedir. Onun usûlî çalışmaları, sonraki müfessirlerin Kur'an'a yaklaşımını derinden etkilemiş ve tefsir alanında sistematik bir düşünce geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları". *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 41-57.
- Abzhlov, Sultanmurat. "Orta Asya Medreselerinde Hanefi-Maturidi Eğitim Sisteminin Özellikleri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* XVIII/35 (2020), 15-28.
- Aktaş, Beytullah. *Serahsî'de Örf ve Âdet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Aydınlı, Osman. "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı". *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 7-25.
- Bedir, Murteza. "Nesefî, Ebü'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bedir, Murteza. "Usûlî's-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.

- Birişik, Abdulhamit. "Mecâzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/223-225. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Duman, Ali - Kılıçarslan, Mustafa. "Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin Usûlünde Beyan Anlayışı". *Hikmet Yurdu* XI/21 (2018), 95-115.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ekin, Yunus. "Siyak Kavramı'nın Semantik Analizi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (2013), 93-126.
- Gözübenli, Beşir. "Hâkim eş-Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Güman, Osman. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 35-58.
- Gümrükçüoğlu, Saliha. "Erken Dönem İslam Hukuk Tarihindeki Hukuk Ekollerinin Oluşumunda Coğrafya, Kültür ve Sosyal Şartların Etkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (10 Ağustos 2017), 205-220.
- Hamidullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî. *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*. thk. İbrâhim Sâlih. Dımaşk, 1412/1992.
- İmamoğlu, Kübra. "İmam Serahsi (V.483/1090) Ayetlerin Te'vilinde Kelime Tahlilini Nasıl Kullanmıştır?" *The Journal of Social Sciences* 51 (29 Ağustos 2024), 634-647.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karataş, Ali. "Sıddık Baysal, İslamî İlimlerin Disiplinlerarası Doğası". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 1/1 (31 Aralık 2023), 30-40.
- Kaya, Eyyüp Said. "El-Mebsût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Kılar, Yasin. *Serahsi`nin el-Usulü ve Gazzali`nin el-Müstasfa`sına Göre Delatün-Nass*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Koca, Ferhat. "Menârü'l-envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Kahire: Saâde Matbaası, 1324/1906.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (30 Aralık 2012), 211-227.
- Orazov, Orazsahet. *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Oruç, Muhammed Ferruh - Dirik, Mehmet. "Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsî Örneği)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1092-1119.
- Özdaş, Haşim. "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (22 Haziran 2020), 50-64.
- Özel, Ahmet. "Kerderî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/276-277. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Özel, Ahmet. "Sadrüşşehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Saffet, Köse. "Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Samar, Mahmut. "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar". *Eskiye* 42 (20 Eylül 2020), 961-984.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed B. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Ulugöl, Fatih. "Nesefî'nin Medârikü't-Tenzîl Adlı Tefsirinde Arap Gramer ve Belâgatıyla İlgili Konulara Yapılan İşaretler". *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (16 Mart 2023), 285-316.
- Yelek, Kamil. "Hanefî Mezhebinde Örfün Hükümlere Etkisi". *Dergia-bant* 3/6 (15 Aralık 2015), 85-99.
- Yıldız, Abdullah. "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli-I". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 139-159.

SERAHSÎ'YE GÖRE VAHİY-SÜNNET İLİŞKİSİ

Hayati YILMAZ*

Giriş

Bildiğimiz kadarıyla Hanefî fıkında, Halvânî (ö. 452/1060), Zerencerî (ö. 512/1118 ?)¹ ve Kerderî (ö. 642/1244) ile birlikte “Şemsü'l-eimme (imamların güneşi)” unvanıyla yâd edilen dört fakih'ten biri olan ve bu unvanı diğerlerinden daha fazla hak ettiği anlaşılan Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), Hanefî mezhebinin görüşlerinin gerek usûl gerekse furû sahasında sistemleştirilerek doktrin haline getirilmesinde son derece önemli katkıları bulunan değerli bir fakîhtir.

İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybani'den sonra Hanefî mezhebinin ikinci müdevvini olarak Şemsü'l-eimme es-Serahsî anılsa herhalde yanlış olmaz. Serahsî *Mebsut'ta* mezhebin furu' birikimini tedvin ve tespit ettiği gibi *Usul'*ünde de usûl-i fıkha dair görüş ve kuralları tespit etmiş ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.²

Bu kadar önemli bir ilim adamı olan Serahsî elbette ülkemizde de hakkında çokça çalışmalar yapılmayı hak etmektedir. Basit bir

* Prof. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hyilmaz@sakarya.edu.tr.

¹ Zerencerî nisbesiyle tanınan baba-oğul iki kişi bulunmaktadır. Ebü Bekir Muhammed ile oğlu Bekir b. Muhammed hakkındaki bilgiler karışmış gibi görünüyor.

² Mehmet Özsenel, “Usulü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, Ank. s. 261-274, s. 261

taramayla gördüğüm kadarıyla İSAM makaleler veri tabanında 120'den fazla çalışma, YÖKTEZ'de de 30'dan fazla tez bulunması hakkettiği ilgiyi gördüğü anlamına gelebilir. Bu çalışmalarda onun hayatı, kişiliği, ilim adamı yönü, eserleri ve görüşlere çeşitli boyutlarıyla ele alınmış durumdadır. Lakin bittiği söylenemez.

Biz de bu çalışmamızda Serahsî'nin sünnetin dayandığı kaynak hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Malumdur ki, fakihler bu husustaki düşüncelerini genellikle usûl kitaplarının “haber / ahbar” bölümlerinde ortaya koymaktadırlar. Özellikle Hanefî fakihlerin kendilerine has bir “hadis usûlü” takip ettiklerini dikkate aldığımızda ehl-i hadisin usûlüne pek itibar etmediklerini de kaydetmek gerekir.

Usul'ünün mukaddimesinde belirttiğine göre Serahsî *Mebhut'un* imlasından sonra bu eserde tabi olduğu metodolojiyi tespit etmek üzere *Usul*'ünü hicri 479 yılında Özkent Kalesi'nin bir köşesinde imla etmiştir.³ Bu usûlün, Hanefî mezhebinin fıkıh usûlüne son şeklini veren eserlerden biri olduğu, bu sebeple de Hanefî hadis usûlünün de neredeyse vardığı son noktayı temsil ettiği göz ardı edilmemelidir.⁴

Esasen fıkıh usûlünün bütün konularıyla bağlantılı olan Sünnet, hadis ve haber konularının işlendiği bölüm Serahsî'nin *Usûl*'ünde müstakil olarak oldukça geniş bir yer (yaklaşık 110 sayfa) tutar.⁵

Serahsî'ye göre edille-i şer'iyye, kitap, sünnet ve icma olmak üzere üçtür. Bunları dinin temel dayanakları anlamında asl (çoğulu: usûl) olarak isimlendiren Serahsî'ye göre kıyas bu üç asıldan istinbat olunan anlam olarak dördüncü delili teşkil eder.⁶

Serahsî'nin, “dinde takip edilen yol” demektir diye tarif ettiği sünnet,⁷ Hanefî mezhebindeki genel kabule göre de, Rasûlullah (sa)'ın ve O'ndan sonra sahabenin takip ettikleri yoldur. İmam

³ Serahsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Usûlû's-Serahsî*, I-II, nşr. Ebû'l-Vefa el-Efgânî, Beyrut 2005, I, 9-10

⁴ Mehmet Özsenel, “Usulü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, s. 261

⁵ Mehmet Özsenel, “Usulü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, s. 274

⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 279

⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 113

Şafî (ö. 204/819) ise sünnetten, sadece Hz. Peygamber'in yolunu ve sünnetini kasetmektedir.⁸

Sünnetin dindeki konumu ile bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin kaynağı ve Kur'an dışı vahiy alması meselesi öteden beri tartışıl原因 gelmiştir.⁹ Bu tartışma aslında Hz. Peygamber'in dini tebliğ görevinde ortaya koyduğu söz ve uygulamalarının kaynağının vahiy mi yoksa içtihat mı olduğu sorusu bağlamında yapılsa da Hanefîler içtihadı da vahyin kapsamına dâhil edip, onu da vahyin bir çeşidi olarak zikretmişlerdir.¹⁰

Aslında kısaca söylemek gerekirse, sünnetin dayandığı kaynak hususunda İmam Serahsî'nin de, genellikle İslam alimlerinin tarih boyunca kabul ettikleri gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Buna göre sünnet-vahiy ilişkisinde Serahsî, vahyi, vahy-i metlûv ve vahy-i ğayri metlûv olmak üzere ikiye ayırmış ve metlûv vahyin Kur'an-ı Kerim, gayri metlûv vahyin de sünnet olduğunu belirtmiştir.¹¹ Serahsî, aynı konuyla ilgili bir başka değerlendirmesinde de vahyi, vahy-i zâhir ve vahy-i bâtın diye ikiye ayırır. Ona göre zâhir olan vahiy de ikiye ayrılır. Birincisi, Cebrail'in Allah'tan alarak doğrudan Hz. Peygamber'e getirdiği vahiydir. O, bu tür vahyin Yüce Allah'ın, "... onu, *Ruhu'l-Kudüs (Cibrîl) Rabb'ından gerçek olarak indirdi.*"¹² ayeti ile "... O, değerli bir elçinin (*Cibrîl'in*) sözüdür."¹³ ayetleriyle ifade edildiğini belirtmektedir.¹⁴ İkinci tür ise, meleğin işaret yoluyla Rasûlullah'a (sa) açıkladığı vahiylerdir. Hz. Peygamber'in, "*Ruhu'l-Kudüs (Cebrail), benim gönlüme 'Hiçbir nefis, rızıkını tamamlamadan ölmeyecektir' diye üfledi. O sebeple Allah'tan korkup sakının ve (rızık) talebinizi güzelce yapın.*"¹⁵ anlamındaki hadisi gibi Cebrail'in bildirdiğini ifade ettiği hadisleri bu

⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 113-114

⁹ Kur'an dışı vahiy konusunda geniş bir doktora tezi için bk. Mustafa Genç, *Sünnet Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2015

¹⁰ Özben Dokak, Zübeyde, *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet -V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım*, İstanbul 2020, s. 54, 59-68

¹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 72

¹² Nahl, 16/102

¹³ Hakka, 69/40; Tekvir, 81/19

¹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 90

¹⁵ Taberanî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VIII, 166, h.nr: 7694; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 26

kısma işaret etmektedir.¹⁶ Serahsî'ye göre vahy-i bâtın ise hiçbir şüphe ve tereddüde düşmeden Hz. Peygamber'in kalbinin herhangi bir konuda belirli bir hususta bir kanaate sahip olmasıdır. Bu kanaat, Rasûlullah'ın (sa) kalbine Allah tarafından hakkın izharı ile olur. Böylece bir olayın hükmü Hz. Peygamber için açıklığa kavuşur. Allah Teala, "*Biz sana kitabı gerçek ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hüküm veresin; hainlerin savunucusu olma.*"¹⁷ ayetiyle de bu tür vahye işaret etmektedir. Bu şekildeki vahyin her iki çeşidi de kesin delil ifade eder.¹⁸ Özetle bâtın vahiy, Hz. Peygamber'in naslarla sabit hükümler üzerinde teemmülde bulunarak kendi içtihamı ile nâil olduğu vahiydir. Hz. Peygamber'in Allah tarafından içtihamı üzere bırakılması ve uyarılmamış olması O'nun içtihamının doğru olduğuna delalet ettiği için Hz. Peygamber'in içtihamının kati bir delil olduğu ifade edilerek vahiy kapsamına dâhil edilmiştir.¹⁹ Ancak vahy-i zâhir vahy-i bâtından daha üstündür. Çünkü vahy-i zâhirde başlangıç itibariyle hata ihtimali yokken vahy-i bâtında ibtidâen hata ihtimali olsa da hata üzere kalma ihtimali yoktur.²⁰

Önceki Hanefî usûlcüler gibi²¹ vahyi bu şekilde ikiye ayıran Serahsî, bununla birlikte Hz. Peygamber'in her sünnetinin doğrudan vahye istinat etmediğini, O'nda vahye benzeyen bir söz veya davranış biçiminin bulunduğunu, bu vahye benzeyen şeyin Hz. Peygamber'in rey ve içtihamı olduğunu ifade eder.²² Buna göre Hz. Peygamber, herhangi bir meselede önce vahyin gelmesini bekliyor, vahiy gelmeyince de o konuda re'yi ile amel ediyordu. Dini konulara taalluk eden bu re'yinin doğru olması zorunludur. O'nun bu tür içtihamları vahiy mesabesindedir ve buna "vahye benzeyen re'y" denir ki diğer iki vahiy türü gibi bunlar da kesin delil ifade eder.²³

¹⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 90

¹⁷ Nisa, 4/105

¹⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 90

¹⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 91.

²⁰ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh*, I-II, nşr. Şeyh Zekeriyya Amîrât, Beyrut, ts., II, 35.

²¹ Bu hususta geniş bilgi için bk. Özben, s. 55-59

²² Serahsî, *Usûl*, II, 90-91

²³ Serahsî, *Usûl*, II, 91

Hanefî usûl eserlerinde vahiy konusunun ele alınmasına sebep olan asıl nokta, şer'î ahkâm hususunda Hz. Peygamber'in içtihatla bulunmasının mümkün olup olmadığı meselesidir. Zira Hanefî usûlcülerin vahye dair verdikleri bilgileri Hz. Peygamber'in içtihadı konusuna zemin hazırlamak üzere zikrettikleri görülmektedir.²⁴ Zira Hz. Peygamber'in sünneti bize fiil, kavil ve sukût olmak üzere farklı şekillerde ulaştığı için *bizim açımızdan* sünnetin farklı kaynakları vardır. Ancak Hz. Peygamber için sünnetin tek kaynağı vahiydir.²⁵

Görülmektedir ki, Hz. Peygamber'in vahyi alış biçimini farklı şekillerde taksim eden Hanefî usûl kitaplarının bütün bu taksimatları, Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm hususunda tamamıyla vahye istinad ettiğini ortaya koyma çabasına dayanmaktadır. Bu da nihayetinde Hz. Peygamber'in içtihatlarını da vahiy kapsamına dâhil etmeyi gerekli kılmaktadır.

Hanefî usûlcülerin çoğu gibi Serahsî de Hz. Peygamber'in içtihat etmeden önce vahyi beklemesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁶ Hz. Peygamber'in öncelikle vahyi beklemesinin gerekliliği, sonraki müçtehitlerin içtihatlarında öncelikle Kitâb'a ve sünnete mürracat etmesinin şart olmasına benzetilmiştir. Müçtehidin naslara başvurmadan önce içtihatla bulunması caiz olmadığı gibi Hz. Peygamber'in de kendi içtihadından önce vahyi beklemesi gerekmektedir.²⁷ Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm konusundaki içtihatlarını vahye dâhil ettikleri için Hanefî usûlcülere göre şer'î hükümlerle ilgili sünnetlerin tamamının sonuç itibarı ile vahiy kaynaklı olduğu görülmektedir. Ancak içtihadın vahye dayalı olmasının, başlangıçta olmasa bile, neticesi itibarıyla vahyin kontrolünden geçmesine binaen yapılmış bir değerlendirme olarak görüldüğü de bilinmelidir.²⁸

Burada vahiy ve peygamber kavramları üzerinden bir değerklen-

²⁴ Özben, s. 55

²⁵ Bk. Özben, s. 55

²⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 91.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 94.

²⁸ Bk. Özben, s. 68

dirme yapmak, Serahsî ve diğer Hanefî usûlcülerin sünneti vahiy kapsamında görmelerinin zeminini anlamaya imkan verecektir.

Lügatte, “gizlice bildirmek, yazmak, göndermek, ilham, emir, îmâ, işaret, tedricen seslenmek ya da fısıldamak” mânâlarına gelen vahiy²⁹ terim olarak, Allah’ın, kullarına ulaştırmak istediği şeriat ve haberleri (به الموحى), özel birtakım yollarla peygamberlerine bildirmesi (الحياء) anlamına gelmektedir.³⁰

Yukarıdaki tarifte de görüldüğü üzere vahiy iki ayrı mânâ ihtiva etmektedir. Bunlar “vahyetmek” ve “vahyedilen bilgi/malzeme” mânâlarıdır.³¹

“Vahyetmek” anlamı, vahyin peygamberlere nasıl ulaştırıldığını ifade etmektedir. Bu ise değişik şekil ve yollarla gerçekleşmiştir. Bu mânâda vahyin çeşitlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Sâlih rüya şeklinde vahyedilme.³²

2. Sürekli bir çingırak sesi veya arı uğultusu şeklinde vahyedilme.³³

3. Cebrail’in görünmeksizin Hz. Peygamber’in kalbine yerleş-tirmesi.³⁴

4. Cebrail’in insan şekline bürünerek konuşması.³⁵

5. Cebrail’in asıl suretinde görünerek bildirmesi.³⁶

6. Allah’ın perde arkasından konuşması.³⁷

Vahyin bütün bu nüzûl şekillerini, Şûrâ Sûresi’nin 51. âyetinde zikredilen şekliyle üç ana grupta toplamak mümkündür. Bu âyette şöyle buyurulmaktadır:

”وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ

²⁹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, XV, 379-382; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 14-15.

³⁰ Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 15; Ebû Zehv, *el-Hadis ve’l-muhaddisûn*, s. 12; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 447; Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 414; Abduh, *Risâletü’l-tevhîd*, s. 108-109; Şa’bân M. İsmâîl, *el-Ahâdisü’l-kudsîyye ve menziletühâ*, s. 11; Kattân, *Mebâhis*, s. 33; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 26.

³¹ İbn Hacer *Fethu’l-bârî*, I, 15; Ebû Zehv, *el-Hadis ve’l-muhaddisûn*, s. 12.

³² Buhârî, *Bed’ü’l-vahy*, 3.

³³ Buhârî, *Bed’ü’l-vahy*, 2.

³⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 5.

³⁵ Buhârî, *Bed’ü’l-vahy*, 2.

³⁶ İbn Kayyım, *Zâdü’l-meâd*, I, 79.

³⁷ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 16; Tirmizî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 18.

*“Allah’ın bir insanla konuşması ancak ya vahiyle, ya perde arkasından ya da bir elçi gönderip dilediklerini, izniyle vahyetmesi suretlerinde olur. Şüphesiz O, yüce ve hakîmdir”.*³⁸

Sâlih rüya şeklinde olan vahiy âyetteki “وحيا” kısmındandır.³⁹ Allah’ın perde arkasından / doğrudan konuşması da, âyette açıkça zikredildiği üzere “حجاب وراء من” kısmını oluşturmaktadır.⁴⁰ Geriye kalan nüzûl şekilleri ise, “يشاء ما ياذنه فيوحى رَسُولاً يرسل او” bölümüne girmektedir.⁴¹ Burada vahiy meleği Cibrîl’in aracılığı / rasullüğü söz konusudur.

Buna göre Allah Teâlâ peygamberlerine pek çok şekilde vahyetmektedir. Dolayısıyla da vahyi sadece tek bir türe, hatta sadece “Kitab” a sıkıştırmanın hiçbir makul izahı kalmamaktadır.

Vahiy kavramını özetledikten sonra geriye Allah’ın insanlara ulaştırmak istediği vahiyleri nasıl ileteceği hususu kalmaktadır. Bunun cevabını da ilk insandan itibaren yine insanlar arasından seçilen (istafâ/mustafâ) bazı insanların (peygamberlerin) görevlendirilmesinde görmekteyiz. Zira nebî/rasûl (=peygamber) denilen bu insanlar, Allah’tan aldıkları vahyi insanlara, toplumlarına tebliğ etmekle vazifelendirilmiştir. Yani Allah Teâlâ bildirmek istediği vahiyleri doğrudan her bir insana ulaştırmak yerine, kendi seçtiği peygamberler aracılığıyla ulaştırmayı tercih ve takdir etmiştir.

Buraya kadar söylediklerimizden ortaya çıkan sonuç şudur: Allah ile insan arasındaki “vahiy” iletişimini sağlayan vasıta peygamberlerdir. Peygamberlerin görevi de, aldıkları vahyi kendi toplumlarına/ümmeilerine ulaştırmaktır. Dolayısıyla bir “insanı” peygamber yapan başlıca özellik, onun “vahiy” almış olmasıdır diyebiliriz. Bu husus Kur’ân-ı Kerim’de şöyle ifade edilmektedir: *“De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, ilâhınızın, sadece tek bir İlâh olduğu vahyolunuyor...”*⁴²

Bu âyetlerdeki “beşer” ve “vahiy” vurgusu, bu bilginin ken-

³⁸ Şûrâ, 51.

³⁹ Kattân, *Mebâhis*, s. 38.

⁴⁰ Kattân, *Mebâhis*, s. 38.

⁴¹ Kattân, *Mebâhis*, s. 40.

⁴² Kehf, 110; Fussilet, 6.

disine geldiği “beşer”in, diğer beşerlerden farklı olduğunu göstermektedir ki, işte bu da o beşeri “peygamber” yapan farktır.

Geldiğimiz nokta itibariyle artık şunu rahatça söyleyebiliriz: Peygamber, kendisine “vahiy” verilen kişidir. Bu cümleyi önemli kılan husus, *vahiy* kavramına yaptığı vurgudur. Dikkat edilirse burada “kitap” verilen denmemiştir. Şu halde peygamber, mutlaka kitap getiren değil; ama mutlaka “vahiy” getiren insandır.

Bu sonuca nasıl ulaştığımızı, “Peygamberler Tarihi” bilgileri göstermektedir aslında. Zira sayıları yüz binin üzerinde olarak rivayet edilen peygamberler bir yana, Kur’an’da adı geçenler çerçevesinde bakılsa bile, gönderilen her bir peygamberin bir kitap getirmediği görülmektedir. Bundan da anlaşılmaktadır ki, bir peygamberin beraberinde bir kitap/metin getirme zorunluluğu bulunmamaktadır.

Tarih boyunca gönderilen bu peygamberlerin Allah’tan aldıkları vahiyleri kendi toplumlarına/ümmeetlerine tebliğ ettikleri kesindir. Bizim odaklandığımız nokta ise bütün bu peygamberlerin aldıkları vahyin sadece “kitap” olup olmadığı ve eğer bir kitap varsa, alınan vahyin “sadece” kitaptakinden ibaret bulunup bulunmadığıdır. Elbette ki bu konuda da mevcut naklî bilgiler dışında bir delil bulma imkânı yoktur. Zira hangi peygambere, ayrıca bir kitap verilip verilmediği mes’alesi, “mutlaka kitap verilmiş olmalıdır” önyargısıyla çözülemez. Buna göre vahiy ya sadece “sözlü” denebilecek şekilde şifâhî olur ya da bunun yanı sıra bir kitap/suhûf da bulunabilir. İlginç olan şu ki, aldığı vahyi sadece ve sadece kitap/metin olarak getiren ve bunun dışında kavmine herhangi bir “şey” bildirmeyen herhangi bir peygamberin varlığı bilinmemektedir.

Bizim peygamberimiz Hz. Muhammed (sa), son peygamber olarak gönderildi. O da diğer bütün peygamberler gibi Allah’tan aldığı vahyi ümmetine tebliğ etti. O’na da, bazı peygamberlere verildiği gibi bir kitap/metin verildi. Burada asıl soruyu şöyle belirlemek gerekecektir: Hz. Peygamber’in getirdiği vahiy, sadece Kur’ân mıdır? Ya da acaba bizim Peygamberimiz de aldığı vahyi, diğer kitap / suhuf getirmeyen bazı peygamberler gibi sadece söz ve fiilleriyle tebliğ edebilir miydi?

Bunun böyle olmadığını, yukarıdan beri anlatmaya çalıştığı-

mız peygamberler tarihi ispatlamaktadır. Bir peygamberin görevi sadece aldığı *kitabı* insanlara tebliğ etmesidir denilecek olursa, bir kitap/metin/suhûf getirmemiş olan diğer peygamberlerin neden gönderildiğinin cevabı verilmelidir. Hz. Peygamber de aldığı vahyin kitap olan kısmı ile olmayan kısmını ayırarak tebliğ etmiştir. Bunlar Kur'ân'dandır dedikleri Kur'ân'dır. Ancak Kur'ân dışında da vahiy aldığıının delilleri yine Kur'ân'da bulunmaktadır. Tahrîm Sûresi'nde eşine verdiği sırrın bildirilmesi, kıblenin Kâ'be'ye tahvili öncesindeki durum, bir Yahudi kabilesine savaşta giderken hurma ağaçlarının kesilmesi gibi misaller bizzat Kur'ân'da yer alan Kur'ân dışı vahiylerdir.⁴³

Yukarıdaki âyetlerin yanında Hz. Peygamber'den bu mânâda hadisler de nakledilmektedir. “Dikkatinizi çekerim; bana Kur'ân ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir”⁴⁴ hadisi önemli delillerdendir. “Cibrîl Nebî (sa)'e Kur'ân'ı indirdiği gibi sünneti de indirdi”⁴⁵ şeklindeki rivayet de bunlardan biridir. Ayrıca Hassân b. Atiyye'nin şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Hz. Peygamber'e vahiy gelirken Cibril, onu tefsir eden bir de sünnet getirmiştir”.⁴⁶

Bunun yanı sıra yukarıda Serahsî özelinde Hanefî usûlcülerin Hz. Peygamber'in içtihatlarını temellendirirken bahsedildiği üzere Hz. Peygamber'in mânâsını Allah'tan aldığı sünneti dışında, sosyal hadiseler karşısındaki içtihatlarını da “*vahyin kontrolü*” şemsiyesi altında mütalaa etmek gerekmektedir.⁴⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in “en doğru hükmü tesbit edemediği” bazı içtihatlarının âyetle tashih edilmiş olması da⁴⁸ O'nun bütün söz ve davranışlarının denetlendiğini göstermektedir. Çünkü kıyamete kadar devam edecek olan bir dinde, isabetli olmayan içtihatların yerleşebileceğini izah etmek aklen mümkün değildir.

⁴³ Geniş bilgi için bk. Muhammed Taki Osmani, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı* (trc. Mehmet Özşenel), İstanbul 2017; Mustafa Genç, *Sünnet Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2015.

⁴⁴ Ebû Davud, *Sünnet*, 5.

⁴⁵ Dârimî, *Mukaddime*, 48. Ayrıca bkz. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri*, s. 119-120.

⁴⁶ Bk. İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, s. 563.

⁴⁷ Bk. Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*, s. 15-16; Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s. 42; Ali Yardım, *Hadis*, I, 43.

⁴⁸ Mesela bkz. Enfâl, 67; Tevbe, 43; Abese, 1-2.

Burada büyük tâbîi âlimlerden Muhammed b. Sîrîn'in (h. 110/728) şu önemli sözünü hatırlamak gerekir: “*Bu hadisler dindir; dolayısıyla dininizi kimden aldığınıza iyi bakın.*”⁴⁹ Bu hususta İmam Mâlik de diyor ki: “*Sünnetler Nuh’un gemisi gibidir; ona binenler kurtulur, kim de ondan geri kalırsa boğulur.*”⁵⁰

İslâm tarihi boyunca, ilk dönem haricîlerin kısa bir sürelik iddiaları dışında, sünnetin dindeki yerini tartışan hiçbir kesim olmamıştır. Ta ki, 19. asra kadar. Sömürgecilik hareketleri temelinde ortaya çıkan oryantalist çalışmalar İslâm toplumlarını “toplum yapan” dinamikleri tespit edip birer birer tahrip etmeye başlamışlardır. Gördüler ki Müslümanları toplum yapan şey sünnettir. Belki de bu yüzden ilk asırlardan beri İslâm toplumunun adı Ehl-i Kur’ân değil, *Ehl-i Sünnet* olmuştur.⁵¹

Sahabeden itibaren Müslümanlar, Süfyan es-Sevrî’nin: “*İnsan başını bile hadise göre kaşımalıdır!*”⁵² sözünü doğrulayacak derecede her işte Hz. Peygamber’e uymada titizlik göstermişlerdir.⁵³ Çünkü sünnete uymak fertten topluma bir açılımla tutum değişikliğine yol açacak, toplum içinde davranış birliği sağlayacak, fertlerin zihniyetlerini oluşturacak, onlara yeni bir hayat anlayışı ve dünya görüşü verecek ve değer yargılarını yerleştirecektir.⁵⁴ Nedvî’nin isabetle söylediği gibi, sahabe toplumu yalnızca Kur’ân-ı Kerim okumaları sayesinde sahabe olmamışlardır.⁵⁵ Sözlükte dost, arkadaş anlamına gelen sahabenin bağlı olduğu kişi elbette Hz. Peygamber idi. Yani sahabenin, “sahabe” diye isimlendirilişi yalnızca Hz. Peygamber’e arkadaş olduklarına binaendir.⁵⁶

Kur’ân’ın bizzat kendisinden anlaşılmaktadır ki, İslâm’ın ikin-

⁴⁹ Bk. Müslim, *Mukaddime* 5; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, Beyrut 1988, s. 121-122.

⁵⁰ el-Hûlî, Abdülazîz, *Miftâhu’l-cenne*, s. 94.

⁵¹ Hint alt kıtası çıkışlı Kur’âniyyûn / Ehl-i Kur’ân ekolünün düşünce yapısı hakkında bk. Abdülhamit Birışık, “Kur’âniyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 428-429

⁵² Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerim, *Edebü’l-implâ ve’l-istimplâ*, nşr. Max Weisweiller, Leiden 1952, s. 109.

⁵³ Abdullah Aydınlı, *Sünen-i Dârimî -Tercüme ve Şerh-*, I-VI, İstanbul 1994-1996, I, 17.

⁵⁴ Sünnetin toplum inşa edici ve dönüştürücü fonksiyonu hakkında bk. Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, İstanbul 2004.

⁵⁵ Nedvî, *Devrü’l-hadis*, s. 8-9

⁵⁶ Muhammed Esed, ashabin bu sevgisini, onların hadisler konusundaki güvenilirliklerinin bir sebebi olarak da değerlendirmektedir. Bk. *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 101-103

ci kaynağı sünnettir. Hz. Peygamber'i sadece bir teoriysen olarak görmeye çalışmak, işin daha başında hatalı bir yola girmek olur.⁵⁷ Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'i mü'minlerin uymaları gereken yegâne misal olarak tavsiye edip seçmiş bulunmaktadır.⁵⁸ Bu misal oluş, Rasûlullah'ın bütün tavır ve davranışlarını, hareketlerini kapsayıcı bir özellik taşır.⁵⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki, dinin tebliğinde "aslanan" bizatihi peygamberin kendisidir. Onun din olarak tebliğ ettiği her bilgi, ister doğrudan olsun ister dolaylı/takrîrî olsun, sonuç itibariyle Allah'tan getirdiği vahiydir ve toplumunu bunlarla inşa etmektedir. Onu peygamber olarak kabul eden birinin, "kitap" getirip getirmediğini sorgulamak gibi bir tercihi olmaz; çünkü peygambere "iman" edildiyse onun söylediğini de doğru kabul etmek gerekecektir. Bu durumda kitap olarak söylediklerini doğru ve bağlayıcı, kitap dışında söylediklerini ise değersiz ve gereksiz görmek, en hafif ifadesiyle peygambere imanda bir zafiyettir. Hanefî usûl alimleri gibi İmam Serahsî de "Peygamber'in getirdikleri"ni bir bütün olarak kabul etmiş ve netice itibariyle bunların tamamını vahiy kapsamında görmüştür. Zaten bunun aksini düşünerek vahyin sadece Kur'an'dan ibaret olduğunu iddia etmek, sadece keyfî bir Kur'an / İslam yorumuna kapı aralamaktır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, nşr. M. Reşid Rıza, Kahire 1960.
- Aydın, Abdullah, *Sünen-i Dârimî -Tercüme ve Şerh-*, I-VI, İstanbul 1994-1996.
- Bırışık, Abdülhamit, "Kur'âniyyûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 428-429.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, Riyad 1421/2000.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-II, Beyrut 1988.
- Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*, Beyrut 1404.

⁵⁷ Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, s. 197-198.

⁵⁸ Ahzâb, 21

⁵⁹ Küçük, "Kur'an Sünnnet Birlikteliği", s. 131

- Esed, Muhammed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, trc. Hayreddin Karaman, İstanbul 1986.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdin Atâ', Beyrut 1422.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'rivâye*, Beyrut 1988.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer b. Yûsuf en-Nemerî, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetih ve hamlih*, Kahire 1982.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Kahire 1986.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, I-V, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-arab*, I-XV, Beyrut 1956
- Kattân, Mennâ', *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1983.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara 1985.
- Küçük, Raşit, "Kur'ân Sünnet Birlikteliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İSAV Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 25, İstanbul 1997.
- Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Ankara 1991.
- Mustafa Genç, *Sünnet Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2015
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kahire 1412.
- Nedvî, Ebû'l-Hasan Ali el-Hasenî, *Devrü'l-hadis fî tekvîni'lmünâhi'l-islâmî ve sıyânetih*, Leknev ts.
- Okiç, M. Tayyip, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959.
- Osmani, Muhammed Taki, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı* (trc. Mehmet Özşenel), İstanbul 2017.
- Özben Dokak, Zübeyde, *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet -V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım*, İstanbul 2020.
- Özşenel, Mehmet, "Usulü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, Ank. s. 261-274.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh*, I-II, nşr. Şeyh Zekerîyya Amîrât, Beyrut, ts.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, nşr. Max Weisweiller, Leiden 1952.
- Serahsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, nşr. Ebû'l-Vefa el-Efgânî, Beyrut 2005.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1982.

- Şa'bân M. İsmâîl, *el-Ahâdisü'l-kudsiyye ve menziletühâ fi't-teşri'*, Riyad 1982.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. A. Muhammed Şakir-Kemal Yusuf el-Hût, I-V, Beyrut 1987.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Yardım, Ali, *Hadis*, I-II, İzmir 1984.
- Yılmaz, Hayati, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, İstanbul 2004.

SERAHSÎ'NİN MEBSÛT'TA ZİKRETTİĞİ MERFÛ', MEVKÛF, MAKTÛ' VE MÛRSEL HADİSLER ÜZERİNE İSTATİSTİKSEL BİR İNCELEME

Mahmut YAZICI*

Giriş

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090) Hanefî fıkıh geleneğinin zirve isimlerinden olup¹ en önemli furû' fıkıh eserlerinden olan *el-Mebsût*'unu, önceki Hanefî literatürünü de içerecek şekilde rivayet ve dirayet boyutunu mezc ederek kaleme almıştır. Otuz ciltlik bu muazzam eser, yalnızca fıkıh meselelerin tafsili hüccetleriyle değil, aynı zamanda müellifin selefine nazaran daha sistematik bir "hadis ictibas metodolojisi" sergilemesi bakımından da öne çıkar. Daha önce tarafımızdan "Serahsî'nin Mebsût'unda Hadis Kaynakları" adlı bir çalışma kaleme alınmıştı.² İlgili çalışmada Serahsî'nin açıkça ismini verdiği ya da ismini vermese de ilgili rivayetlerden yola çıkarak Serahsî'nin hadis rivayetlerindeki kaynaklarını tespit etmeye çalışmıştık. Bu çalışmada ise Serahsî'nin

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-mail: mahmutyazici81@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0094-8224.

¹ Bünyamin Korucu, "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 807-810.

² Mahmut Yazıcı, "Serahsî'nin Mebsût'unda Hadis Kaynakları", *Ostasyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedir vd. (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024), 375-428.

zikrettiği hadislerin toplu dökümü, kaynak kökenleri ve fikhî bablar içindeki dağılımına dair bilgiler verilmiştir.

Mebсут' ta rivayeti bulunan bazı sahâbî ravileri veya *Mebсут'* un bazı bölümlerindeki hadis rivayetlerine dair çalışmalar bulunmadır.³ Ancak *Mebсут'* taki bütün rivayetleri kapsayan istatistiksel bir çalışma tespit edilememiştir. Bu bakımdan çalışma, özgün bir niteliğe sahiptir.

Bu çalışmada *Mebсут'* ta geçen merfû⁴, mevkûf,⁵ mürsel⁶ ve maktû⁷ hadis rivayetleri tek tek tespit edilmeye çalışılmış, ardından rivayetlerin geçtiği fikhî konulara göre kullanım yoğunlukları nicel veriler hâlinde ortaya konmuştur. Çalışmada birincil materyal *el-Mebсут'* un Arapça matbu nüshası esas alınmış,⁸ Türkçe tercümesinden de yararlanılmıştır.⁹ Verilerin analizinde ve grafik oluşturmada yapay zekâ programlarından istifade edilmiştir.

Serahsî'nin *Mebсут'* u kuyu hapsindeyken yazdırdığı bilinmektedir. Konular her ne kadar belirli bir sistem içerisinde dizilmiş olsa da bazı konular ilişkili oldukları ana başlığın altında değil de başka başlıklar altında ele alınmıştır. Bu nedenle hangi konuda ne kadar rivayet olduğunu tespit etmek için aynı ana başlık altında olması gerektiği düşünülen konular ve içerdikleri rivayetler birlikte değerlendirilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle furû' fikhın genel sistematiği, ardından *Mebсут'* un sistematiği hakkında genel bir bilgi verilecektir.

³ Bk. Abdullah Yıldız, Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve *Mebсут'* un İlk İki Cildindeki (taharet ve namaz kitaplarındaki) Hadislerin Tahriri (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1992); Mustafa Torun, *Serahsî'nin Mebsût'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Rivayetlerinin Haneî Mezhebine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

⁴ Hz. Peygamber'e açıkça veya hükmen nispet edilen hadis. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 175.

⁵ Sahâbenin söz ve fiilleri, bunlarla ilgili haber. Bk. Aydın, *Hadis İstilahları*, 181.

⁶ Tâbiûn neslinden birinin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği hadis. Bk. Aydın, *Hadis İstilahları*, 213.

⁷ Tâbiûndan veya sonraki nesillerden birine ait söz ve iş, bu söz ve işle ilgili haber/hadis. Bk. Aydın, *Hadis İstilahları*, 170.

⁸ Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed es-Serahsî, *Mebсут* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993).

⁹ Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed es-Serahsî, *Mebсут 1000 Yılım İslam Fık-hı Temel Eseri Deliller ve Hükümler*, ed. M. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev, 2008).

A. Genel Olarak Furû' Fıkıh Sistematiği

Furû' fıkıh eserlerinde konular genellikle “Kitab” denilen ana başlık ve bu ana başlığın altında “Bab”, “Fasıl” ve “Fer’” denilen alt başlıklar kullanılarak oluşturulmuştur. İlgili literatür incelendiğinde meseleler her ne kadar “Kitap” denilen müstakil konu başlığı altında ele alınmış gibi görülse de bunların aslında büyük ölçüde birbirleriyle bağlantılı olarak sıralandığı ve belirli üst başlıklar altında toplanabileceği anlaşılmaktadır.

Bazı alimler genelde dinin, özelde ise fıkıhın *Hukukullah* ve *Hukukulibâd* ya da *İbadat-Muâmelât* olarak iki ana başlık altında toplanabileceğini söylerler. Hukukullah-Hukukulibâd ayrımında Hukukullah ile yalnızca Allah’a hasredilen; namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler kastedilirken, hukukulibad ile nikahtan alış-ve-riş bahislerine kadar bütün muameleler kastedilmektedir. İbadât-Muâmelât ayrımında da aynı ölçü esas alınmaktadır.

Furu' fıkıh meselelerini İbadât, Münâkehât, Muâmelât, Terikât, Ukûbât, Cihâd/Siyer şeklinde altı ana başlık altında değerlendirenler olduğu gibi İbadât-Muâmelât-Ukûbât şeklindeki üç ana başlığın yanına Münâkehât, Terikât ya da Cihâd/Siyer konularından birini ekleyip dört ana başlık altında değerlendirenler de bulunmaktadır.¹⁰ Birçok müellifin ana konu başlığını zikretmeden eserinin tertibini bu ayrımlara dikkat ederek tanzim ettiği bilinmektedir. İbadât-Muâmelât ve Ukûbât şeklindeki ayrım daha yaygın olarak kabul edilmektedir.¹¹

İbadât-Muâmelât-Ukûbât şeklindeki üçlü *taksimde* *İbâdât konuları içerisinde* temizlik, namaz, zekat, oruç, hac konularının yanı sıra yeminler, hayvan kesimi, kurban, helal ve haramlar, avcılık gibi konular; *Muâmelât konuları içerisinde* nikah ve talak (münâkehât-müfârakât); bey' türleri, vekalet, kefalet, sulh, şirket, gasb, rehn, lakît, vedî'a, âriyet, vakf, hibe, lukata, ikrâh, hacr, şüf'a (mâlî muâmelât); yargılama usul ve esasları, şehâdât, davalar, ikrâr

¹⁰ Konuyla ilgili büyük ölçüde Abdurrahim Bilik'in basım aşamasında olan Furû Fıkıh Sistematiği adlı çalışmasından yararlanılmıştır.

¹¹ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/2-3.

(muhâsamât); vasiyet ve feraiz (terikât) gibi konular; *Ukûbât konuları içerisinde* ise hadler, cinâyât, diyetler, kısas ve âkile gibi konular ele alınmaktadır.¹²

B. *Mebûsât*'taki Konuların Sıralaması ve Bunların Birbiriyle İlişkisi

Diğer fıkıh eserlerinde olduğu gibi Serahsî de eserine “İbâdât” konularını önceleyerek başlar. Genelde furu fıkıh eserlerinde öncelikle ayrı bir başlık altında “Tahâret/Temizlik” konusu ele alınıp ardından “Namaz” konusuyla devam edilirken, *Mebûsât*’ta Temizlik/Tahâret konusu Namaz başlığı altında ve Namaz konularıyla karışık bir şekilde işlenir. Şöyleki; *Mebûsât*’un *Giriş* bölümünden sonraki ilk kitabı adı *Kitabu’s-salat*’tır. Serahsî, bu başlık altında öncelikle namazın farziyeti ve önemi hakkında kısa bilgi verir. Sonra da *Keyfiyyetü’l-vudû*’ başlığı altında abdestin farziyeti ve abdest alınışıyla ilgili bilgiler zikreder. Ardından tekrar namaz konusuna girer. *İftitâhu’s-salât* konusunda namazın başlangıcına dair bilgiler verdikten sonra tekrar temizlik konusuna dönerek *Guslün alınışı*, *Kuyular*, *Mestler Üzerine Mesh*, *Teyemmüm* gibi konuları işler. Ardından *Ezan* konusuyla devam eder ve *peşinden* Namaz Vakitleri, Farzda Kıyam, Namazda Abdestin Bozulması, Hasta Namazı, Yanılma (Sehiv) Secdeleri, Yolcu Namazı, Gemide Namaz, Tilâvet Secdesi gibi konuları ele alır. Bu esnada yine temizlikle ilgili *Müstehâza* konusunu işledikten sonra tekrar namaz konularına döner. Nihayetinde *Teravih Namazı* konusuyla Namaz bölümünü sonlandırır. Daha sonra *Kitabu’z-Zekat* ve *Kitabu’s-Savm* konularını ele alan Serahsî, bu konuları tamamladıktan sonra temizlik konusuyla ilişkili olan *Kitabu’l-Hayz ve’n-Nifâs* konusuna yer vermekte peşinden de *Hac* konusunu işlemektedir.

Her ne kadar “İbâdât” ana başlığı altında zikredilmiş olsalar da Serahsî’nin, Tahâret/Temizlik başlığı altında ele alınması gereken Sular/Kuyular, Abdest, Gusül, Mestler Üzerine Mesh, Te-

¹² Hasan Hacak, “İslam Hukukunun Sistematığı, Literatürü ve Genel Prensipleri”, *İslam Hukukuna Giriş* (Ankara: Anadolu Üniversitesi, 2013), 155-161.

yemmüm, Müstehaza gibi konuları Namaz başlığı altında; yine temizlik konusuyla ilgili Hayz ve Nifas konusunu ise müstakil bir başlıkta ama Oruç ile Hac arasında zikrettiği görülmektedir. Dolayısıyla diğer eserlerle mukayese edildiğinde *Mebsut*'un tam sistematik olmadığı söylenebilir. Daha sonraki konularda da benzer durumlar göze çarpmaktadır. Bu durum *Mebsut*'un masa başında yazılmadığının bir göstergesi olduğunu da düşündürmektedir.

Serahsî, muhtemelen ibadet yönü ağır bastığı kanaatini taşıdığı için Hac Kitabı'ndan sonra *Nikah ve Talak* konularına yer vermektedir. Ardından *Kitâbu'l-İtk* (Köle azadı) ve konuyla ilişkili olarak *Kitâbu'l-Mükâteb* ve *Kitâbu'l-Velâ* konularını işlemektedir. Dünyevi boyutu olduğu kadar belki de köle azadının faziletine dair hadislerle binaen uhrevi boyutunun da ağır basması nedeniyle bu konuları "İbadet" konularından sonra zikrettiği söylenebilir.

Serahsî, köle hukukuna ilişkin meselelerden sonra *Kitâbu'l-Eymân* (Yeminler), ardından da *Kitâbu'l-hudûd* konusuyla devam etmektedir. Hadlerden sonra ise içerisinde bugün milletler hukuku/uluslararası ilişkiler olarak nitelendirilen konular ile mürted (dinden dönen) ve bâğî/devlete karşı silahlı eylemde bulunanların ve bunlardan ele geçirilen ganimetlerle ilgili meselelerin yer aldığı *Kitâbu's-siyere* yer verir. Harbilerin, mürtedlerin ve devlete karşı isyan eden suçluların cezalandırılmasına dair konuları içermesi nedeniyle bu konuyu hadlerden sonra ele aldığı söylenebilir.

Serahsî, Siyer Kitabı'ndan sonra ise *Kitâbu'l-İstihsân* başlığı altında giyim-kuşamda ve kadın-erkek ilişkilerinde helal-haram ölçüleri ile tek kişinin verdiği bilginin (haber-i vâhid) değeri ve gündelik hayatta karşılaşılan bazı durumlarla ilgili konuları ele almaktadır.

Serahsî, İstihsân konusundan sonra kuvvetli kanaatle (zann-ı galible) doğruyu aramak anlamında *Kitâbu't-teharri* konusunu zikretmektedir. Bu başlık altında kıble yönünü belirleme, zekât verilecek kişinin zekat alabilme şartlarını taşıyıp taşımadığı ve yiyecek ve giyeceklerde dinen pis kabul edilen maddelerin birbirine karışıp karışmadığı hususunda araştırma yapma gibi daha çok ibadetlere ve haram-helal sınırlarına ilişkin meseleleri konu edinmektedir.

Serahsî Kitâbu't-teharri konusunda sonra "*Mâli Mu'âmelât*"la ilgili konulara geçmektedir. Burada çok sistemli bir sıralama takip ettiği söylenemez. Bazı konu başlıklarının, ele alınan konuyla direk bağlantısı olmasa da tabiri caizse "yeri gelmişken şu konuya da burada değinelim" tarzında araya konulduğu anlaşılmaktadır. *Kitâbu's-şerike*'den sonra daha çok ibadetler konusunda zikredilmesi uygun düşecek *Kitâbu's-sayd*, *Kitâbu'z-zebâih*, *Kitâbu'l-udhûye* konularının; *Kitâbu'l-Îcâre*'den sonra yargılama usul ve adabıyla (*muḥâsamât*) ilişkili olan *edebu'l-kâdî*, tanıklık, ikrar ve davalarla ilgili konuların; *Şirb/Müsâkât* konusunun peşinden yine helal-haram ve ibadetler konusunda işlenmesi daha uygun gibi görünen *Kitâbu'l-Eşribe*/İçecekler konusunun; *Kitâbu'l-me'zûn*'dan sonra hadler ve cezalar ile ilişkili olduğu anlaşılan *Kitâbu'd-diyât*, *Kitâbu'l-cinâyât* ve *Kitâbu'l-me'âkıl* konularının zikredilmesi örnek verilebilir. Bu da *Mebûsû*'un masa başında yazılmadığının göstergelerinden biri sayılabilir.

Serahsî, mâli muâmelât konuları içerisinde ise yukarıda zikredilen konular dışında *Kitâbu'l-Lukata*, *Kitâbu'l-Lakât*, *Kitâbu'l-İbâk*, *Kitâbu'l-Mefkûd*, *Kitâbu'l-Gasb*, *Kitâbu'l-Vedî'a*, *Kitâbu'l-Âriyet*, *Kitâbu's-Şeriket*, *Kitâbu'l-Vakf*, *Kitâbu'l-Hibe*, *Kitâbu's-Sadaka*, *Kitâbu'l-Büyû'*, *Kitâbu's-Sarf*, *Kitâbu's-Şüf'a*, *Kitâbu'l-Kismet*, *Kitâbu'l-Îcârât*, *Kitâbu'l-Vekâle*, *Kitâbu'l-Kefâle*, *Kitâbu's-Sulh*, *Kitâbu'r-Rehn*, *Kitâbu'l-Mudârabe*, *Kitâbu'l-Müzâra'a*, *Kitâbu's-Şirb* gibi konuları ele almaktadır.

Serahsî, son olarak Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ arasındaki ihtilafları konu edinen *Kitabu'İhtilâfi Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, yazışmalarda uygulanacak esasları konu edinen *Kitabu's-Şurût*, özellikle muamelatta mevcut hukuki yapı içinde izin verilen yollarla hukuki sonuçları değiştirmeyi amaçlayan ve çözümler sunan *Kitabu'l-huyel* konularını zikretmekte ve İmam Muhammed'in helal kazanç yollarını ve emek ahlakını teorik ve pratik açılarından sistematik bir şekilde ele aldığı *Kitabu'l-kesb*'ini şerhetmektedir.

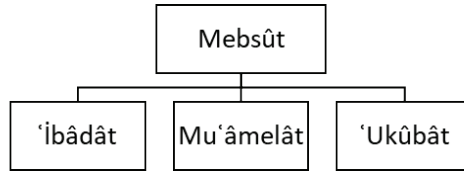
C. *Mebûsû*'taki Konuları Tasnifte Takip Edilen Yöntem

Mebûsû'un basılı nüshası Giriş kısmı + 68 "Kitab"'dan oluşmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere bazı konular ana konusu-

nun dışında farklı başlıklar arasında yer alsa da konuların genel hatlarıyla *İbâdât-Münâkehât-İtâk-Ukûbât-Mu'âmelât-Muhâsamât-Terikât* sıralamasıyla verildiği görülmektedir.

Modern dönemde bazı eserlerde fıkıh konuları Kamu Hukuku ve Özel Hukuk başlıkları altında ele alınmaktadır.¹³ Kamu Hukuku başlığı altında; Anayasa Hukuku, İdare Hukuku, Vergi Hukuku, Yargılama Usul Hukuku, Ceza Hukuku, Uluslararası Kamu Hukuku dalları bulunurken, Özel Hukuk başlığı altında Medeni Hukuk, Medeni Usul Hukuku, Şahıs Hukuku, Aile Hukuku, Borçlar Hukuku, İş Hukuku, İcra ve İflas Hukuku, Ticaret Hukuku, Milletler Özel Hukuku gibi konular yer almaktadır. Ele aldığımız eser klasik dönem eseri olduğu için biz günümüzdeki Kamu-Özel Hukuku ayrımıyla hareket etmeyip *İbâdât-Muâmelât-Ukûbât* şeklindeki klasik ayrımı esas alacağız.

Hadis değerlendirmelerinin ele alınacağı üç ana başlık



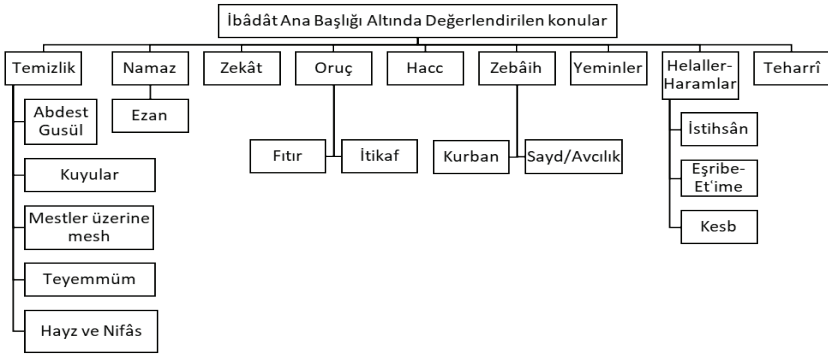
İbâdât-Muâmelât-Ukûbât ana başlıkları altında değerlendirilen ancak *Mebsut'*ta farklı yerlerinde bulunan alt başlıklar bu ana başlıkların altına toplanıp hadis değerlendirmeleri bu plana göre yapılacaktır.

1. "İbâdât" ana başlığı altında değerlendirilen konular

Doğal olarak Temizlik, Namaz, Zekât, Oruç ve Hac kitapları "İbâdetler" arasında yer almaktadır. Bunların yanında ibadet yönleri ağır bastığı için *Mebsut'*ta Kitâbu'l-Mükâteb'den sonra zikredilen Kitâbu'l-Eymân; Mu'âmelât konuları içerisinde yer verilen Zebâih, Sayd/Avçılık, Udhiye/Kurban, Eşribe ve Et'ime konuları; daha çok ibadete ilişkin konularda doğru kanaate varmak için

¹³ Bk. Talip Türcan (ed.), *İslâm Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017).

araştırma yapılmasına dair mesaili içerdği için Kitâbu't-teharri, helal-haram konularını içeren istihsân ile *Mebsut*'un son konularından Kitâbu'l-kesb, "ibâdât" konularına dahil edilmiştir. Buna göre İbâdât başlığının altında Tahâret/Temizlik, Namaz, Zekât, Oruç, Hacc, Eymân/Yeminler, Zebâih, Hazr ve İbâha (Helaller-Haramlar) ve Teharrî alt başlıkları yer alacak ve bu konularda zikredilen hadisler bu sınıflandırmaya göre değerlendirilecektir.



2. "Mu'âmelât" ana başlığı altında değerlendirilen konular

Mu'âmelât, İslâm Hukukunun, insanlar arasındaki günlük ve sosyal ilişkileri, hakları, yükümlülükleri ve malî ilişkileri düzenleyen bölümüdür. Bu bölümü altı ana başlıktan oluşturduk. Bunlar: Mâlî Mu'âmelât, Münâkehât, İtâk, Muhâsamât, Terikât ve Hiyel konularıdır.

Alış-veriş bahisleri (Kitâbü'l-büyû'), ortaklıklar, şüf'a, rehin, vakıf, ikrâh ve mefkûd gibi konuları Mâlî Mu'âmelât ana başlığı altında değerlendirdik.

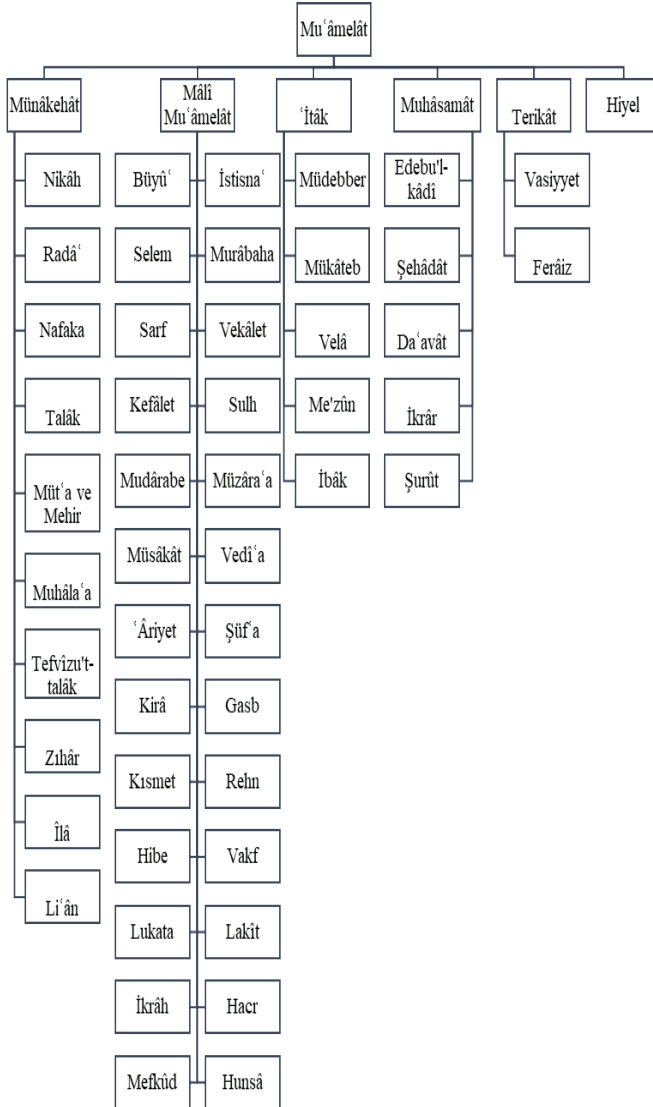
Daha çok "mu'âmelât" ile ilişkili oldukları için itâk, muhâsamât ve terikât ile ilgili konuları da "Muâmelât" ana başlığı altında ama müstakil bölümler olarak yer verdik.

Hiyel Kitabı'nı da içerisinde daha çok muamelatla ilgili konulara dair çözümler sunulduğu için bu kısımda ele aldık.

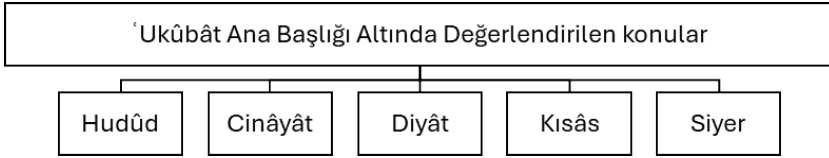
Münâkahât-Mufârakât (Nikâh-Talâk/Boşanma) konular ibadet yönü ağır bastığı için İbâdâtın ya da karı-koca ilişkilerini dü-

zenlediği için mu'âmelâtın alt başlığı olarak değerlendirildiği gibi ibadât, ve mu'âmelât dışında müstakil ana başlık olarak değerlendirilen yaklaşımlar da bulunmaktadır. Ancak biz karı-koca arasındaki muameleleri tanzim etmesi açısından münâkehât konularını ve bu konularda yer alan hadisleri müstakil bir başlık altında değil de Mu'âmelât ana başlığı altında ele aldık.

3. "Ukûbât" ana başlığı altında değerlendirilen konular



'Ukûbât, bir kişinin işlediği suçlar nedeniyle uygulanacak olan hukuki ve şer'î yaptırımları düzenleyen konuların ele alındığı ana başlıktır. Kitâbu'l-Hudûd, Kısâs, -*Mebсут*'ta Mu'âmelât konuları altında yer verilen- Cinâyât, Diyât ve Âkile konuları doğal olarak "Ukûbât" başlığı altında yer alacaktır. Yine *Mebсут*'ta Kitâbu'l-Hudûd'dan sonra zikredilen Kitâbu's-siyer konusu da Ukûbât ana başlığı altında değerlendirilecektir. Kanaatimizce Serahsî harbîler, dinden dönenler (mürted) ve isyancılara karşı muameleler ve işledikleri suçlardan dolayı savaş ve öldürme gibi cezalandırmaları içerdiği için Siyer konusunu Kitâbu'l-hudûd'dan sonra ele almıştır. Bu nedenle biz de Kitâbu's-siyer'i Ukûbât başlığı altında değerlendirdik.



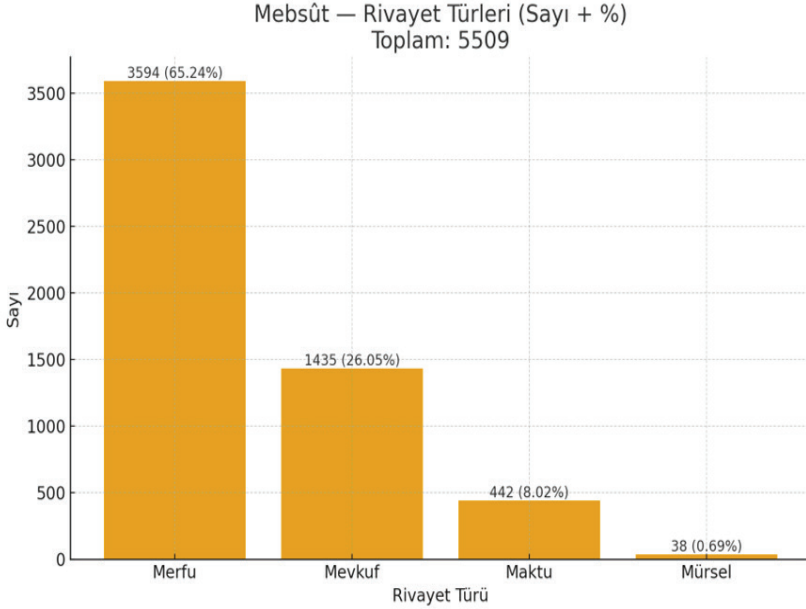
D. *Mebсут*'taki Hadislerin Sayılarına Dair İstatiksel Bilgiler

Mebсут'ta tespit edebildiğimiz kadarıyla 100 kadar tekrar eden rivayetlerle beraber 3594'ü merfû' (Hz. Peygamber'e ait sözler), 1435'i mevkûf (sahâbeye ait sözler), 442'si maktû' (tâbiîne ait sözler), 38'i ise mürsel (tâbiînin Hz. Peygamber'den naklettiği sözler) olmak üzere toplam 5509 rivayet bulunmaktadır. Bazı değerlendirmelere göre tâbiînden sayılan Ebû Hanîfe'den¹⁴ nakledilen rivayetler ile *Mebсут*'un son cildinde yer alan "Kitâbu İhtilâfi Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ" bölümündeki maktû' rivayetler bu sayıma dahil değildir. Çünkü buradaki rivayetlerin hemen hepsi *Mebсут*'taki çeşitli "Kitap"lar içerisinde yer almaktadır.

Mebсут'taki İbâdât-Mu'âmelât ve Ukûbât bölümlerinde merfû', mevkûf, maktû' ve mürsel rivayetlerin sayısal ve oransal verileri şöyledir:

¹⁴ Değerlendirme için bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 132.

<i>Tür</i>	<i>Sayı</i>	<i>Oran (%)</i>
<i>Merfû'</i>	3594	65.24
<i>Mevkûf</i>	1435	26.05
<i>Maktû'</i>	442	8.02
<i>Mürsel</i>	38	0.69



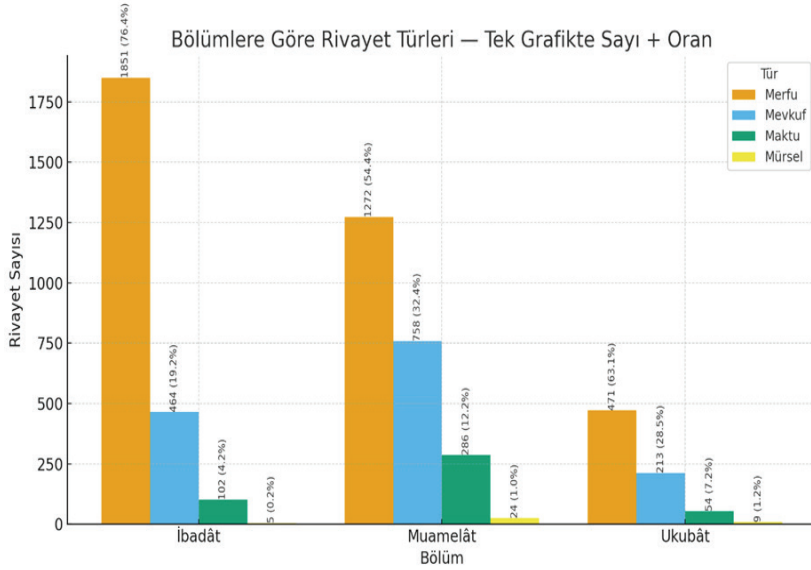
Merfû' rivayetlerin ezici çoğunluğu teşkil etmesi, dikkat çeki-
ci bir bulgudur. Merfû' rivayetlerin toplamın yaklaşık üçte iki-
sine (%65,24) tekabül etmesi, Hanefî fıkıh literatürünün, yaygın
eleştirilerin aksine, doğrudan Hz. Peygamber'in hadis/sünneti-
ne güçlü bir şekilde dayandığını gösteren en somut nicel veridir.

Hadis türlerinin bölümlere göre dağılımı

Merfû' hadisler İbâdât-Mu'âmelât ve Ukûbât bölümlerine gö-
re dağıtıldığında %76 ile en fazla merfu' rivayet "İbâdât" bölü-
münde bulunmaktadır. "Mu'âmelât" bölümünde %54 ile yarıdan
biraz fazlası merfû' iken "Ukûbât" bölümünde bu oran % 63'e ka-
dar yükselmektedir. Buna göre mevkûf ve maktû' rivayetlerin en
çok bulunduğu kısım "Mu'âmelât" bölümü olmaktadır.

İbâdât, Mu'melât ve Ukûbât bölümlerindeki merfû', mevkûf, maktû' ve mürsel rivayetlerin sayısal ve oransal verileri şu şekildedir:

Bölüm	Merfû'	Mevkûf	Maktû'	Mürsel	Toplam	Merfû' (%)	Mevkûf (%)	Maktû' (%)	Mürsel (%)
İbâdât	1851	464	102	5	2422	76.42	19.16	4.21	0.21
Mu'amelât	1272	758	286	24	2340	54.36	32.39	12.22	1.03
Ukûbât	471	213	54	9	747	63.05	28.51	7.23	1.2



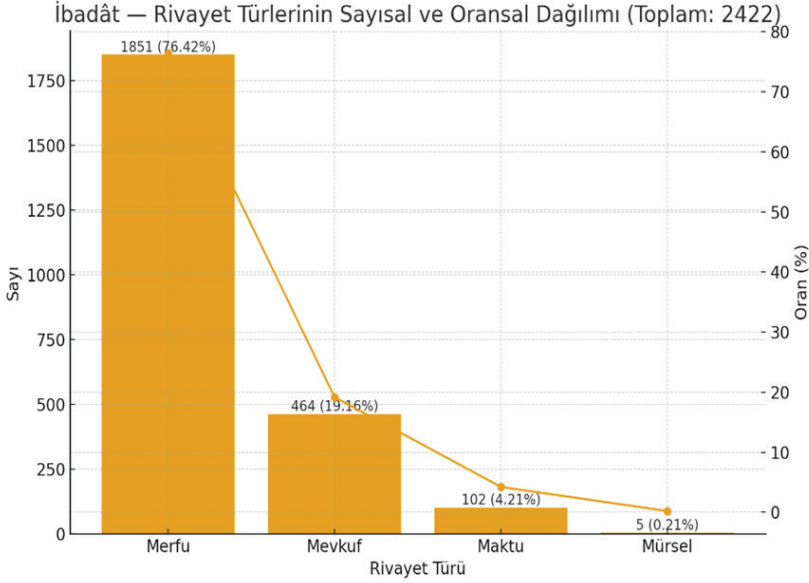
1. İbâdât Bölümü İçerisindeki Rivayetlerin Dağılımı

a. Genel Dağılım

İbâdât bölümünde 1851'i merfû, 464'ü mevkuf, 102'si maktû' ve 5'i mürsel olmak üzere toplam 2422 rivayet bulunmaktadır. Bunların sayısal ve oransal dağılımı şu şekildedir:

Tür	Sayı	Oran (%)
Merfû'	1851	76.42
Mevkûf	464	19.16
Maktû'	102	4.21
Mürsel	5	0.21

Rivayet türlerine göre sayısal ve oransal dağılım



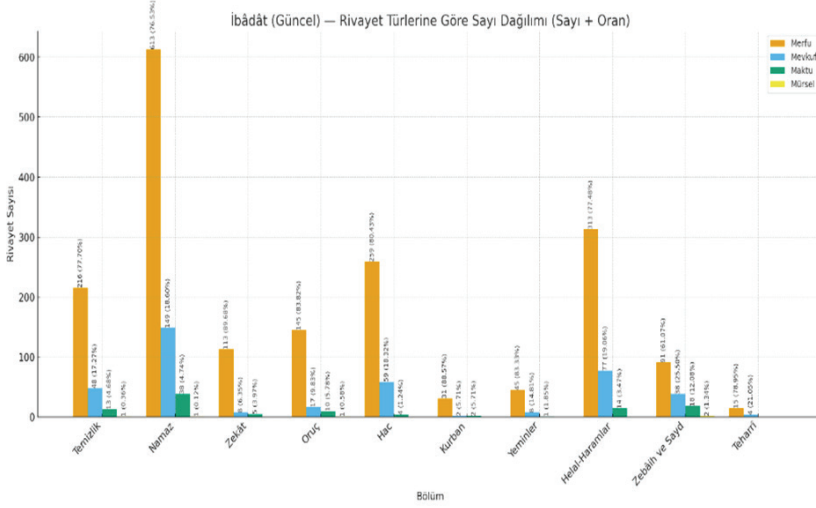
İbâdetler konusunda merfu' rivayetlerin açık ara önde olması, İbâdetlerin doğası gereği, hükümlerin kaynağı olarak doğrudan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırılan Sünnet'in mutlak ve kesin önceliğini gösterir. İbadetler, insan aklıyla belirlenemeyeceği için Hanefîler bu alanda kendi içtihatlarına (re'y) yer bırakmamak adına merfû' rivayetleri en yüksek oranda kullanmıştır.

b. İbâdât Bölümü'ndeki Alt Başlıklara Göre Dağılım

Daha önce belirtildiği üzere temizlik, namaz, oruç, zekat, hac, kurban, zebâih ve sayd, yeminler ve helaller-haramlar İbâdât bölümünün alt başlıkları olarak değerlendirilmiştir. Bu alt başlıklardaki sayısal ve oransal veriler şöyledir:

Alt Başlık	Merfû'	Mevkûf	Maktû'	Mürsel	Toplam	Merfû' (%)	Mevkûf (%)	Maktû' (%)	Mürsel (%)
Temizlik	216	65	12	1	294	73.47	22.11	4.08	0.34
Namaz	613	167	38	1	819	74.85	20.39	4.64	0.12
Zekât	113	9	5	0	127	88.98	7.09	3.94	0.0
Oruç	145	17	9	1	172	84.3	9.88	5.23	0.58
Hac	259	76	4	0	339	76.4	22.42	1.18	0.0
Kurban	31	1	2	0	34	91.18	2.94	5.88	0.0

Yeminler	45	9	1	0	55	81.82	16.36	1.82	0.0
Helal-Haramlar	313	82	17	0	412	75.97	19.9	4.13	0.0
Zebâih ve Sayd	91	33	15	2	141	64.54	23.4	10.64	1.42
Teharrî	15	5	0	0	20	75.0	25.0	0.0	0.0



Bu verilere göre merfû‘, mevkûf, maktû‘ ve mürsel rivayetlerin en fazla yer aldığı ibadet, Namaz ibadetidir. Bunu sırasıyla helaller-haramlar kısmı ile Hac ibadeti izlemektedir.

Tüm ibadetler içinde en çok rivayetin Namaz ibadetine toplanması, Namazın, ibâdetlerin merkezini oluşturduğunu ve en çok detaylı hüküm gerektiren ibadet olduğunu gösterir. Helaller-Haramlar konusunun Mu‘âmelât ve İbâdât’ın kesişim noktasında olması ve fikhî hayatın genel kurallarını içermesi nedeniyle yüksek sayıda rivayet barındırması da doğaldır.

Temizlik, Namaz ve Hac ibadetleri sayısal olarak “Mevkûf” rivayetlerin de en çok yer aldığı bölümlerdir. Hac, en fazla uygulama detayı ve menâsik (hac ritüelleri) içeren ibadettir. Merfû‘ hadisler temel olsa da Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerin Hac sırasında yaptığı uygulamalar (mevkûf rivayetler), Hanefîler için pratik birer delil olarak kullanılmıştır. Namaz ve temizlik, günlük olarak tekrarlandığı için fiilî tatbikat ve usûl detayları çoktur. Sahâbenin abdest alma veya namaz kılma şekilleri, merfû‘

hadislerin genel hükümlerini açıklayıcı ve detaylandırıcı nitelikte kullanılmıştır.

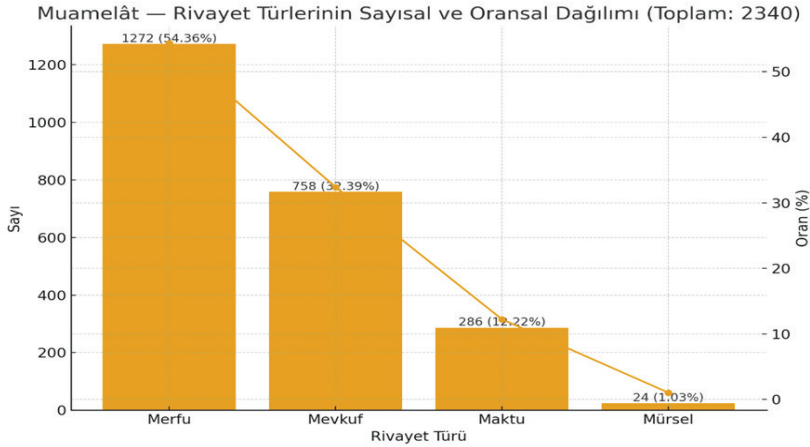
Maktû' rivayetlerin oranı merfu' ve mevkûf rivayetlere oranla çok düşüktür. Bu da re'y ve içtihadın "İbâdât" alanında sınırlı tutulduğunu göstermektedir.

2. Mu'âmelât Bölümü İçerisindeki Rivayetlerin Dağılımı

a. Genel Dağılım

Mu'âmelat bölümünde 1272'si merfû', 758'si mevkûf, 286'sı maktû', 24'ü mürsel olmak üzere toplam 2340 rivayet bulunmaktadır. Bunların sayısal ve oransal dağılımı şu şekildedir:

Tür	Sayı	Oran (%)
Merfû'	1272	54.36
Mevkûf	758	32.39
Maktû'	286	12.22
Mürsel	24	1.03



b. Mu'âmelât Bölümü'ndeki Alt Başlıklara Göre Dağılım

Daha önce belirtildiği üzere münâkehât, mâlî mu'âmelât, muhâsamât, terikât, ıtk ve hiyel konuları "Mu'âmelât Bölümü"nin alt başlıkları olarak değerlendirilmiştir. Bu alt başlıklardaki sayısal ve oransal veriler ise şöyledir:

Alt Başlık	Merfû'	Mevkûf	Maktû'	Mürsel	Toplam	Merfû' (%)	Mevkûf (%)	Maktû' (%)	Mürsel (%)
Münâkehât	303	199	33	0	535	56.64	37.2	6.17	0.0
Mâlî mu'âmelât	575	220	140	16	951	60.46	23.13	14.72	1.68
Muhâsamât	194	85	31	0	310	62.58	27.42	10.0	0.0
Terikât	98	189	30	2	319	30.72	59.25	9.4	0.63
İtk	86	55	39	6	186	46.24	29.57	20.97	3.23
Hıyel	16	10	13	0	39	41.03	25.64	33.33	0.0

İlgili veriler analiz edildiğinde Mu'âmelât Bölümü'nde merfû', mevkûf, maktû' ve mürsel hadis türlerinin en çok yer aldığı kısım "Mâlî Mu'âmelât"tır. Daha sonra onu "Münâkehât" ve "Muhâsamât" alt başlıkları takip etmektedir.

Mevkûf rivayetin en yüksek olduğu alt başlıklar olarak mâlî Mu'âmelât, Münâkehât ve Terikât kısımları dikkat çekmektedir. Hatta oransal olarak bakıldığında Terikât kısmında özellikle de Ferâiz Kitabı'nda mevkûf rivayetler, merfû' ve maktû' rivayetlerden daha fazladır. Çünkü bu bölümde özellikle Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) söz ve uygulamalarına dair birçok rivayet bulunmaktadır.

Hıyel bölümünde ise maktû' rivayetlerin oranı mevkûf rivayetlerden daha yüksektir. Bu da mevcut hukuki yapı içinde izin verilen yollarla hukuki sonuçları değiştirip problemlere çözüm arayışlarının tâbiîn döneminde daha revaçta olduğuna işaret sayılabilir.

Mu'âmelât ana başlığı altındaki konularda mevkûf ve maktû' rivayetlerin çok olması;

a) Hanefîlerin, mu'âmelât alanını akla ve ictihada daha açık kabul etmeleri,

b) Bu alanda Kıyas, İstihsân, İcmâ' ve Örf gibi delillere daha fazla ağırlık vermeleri,

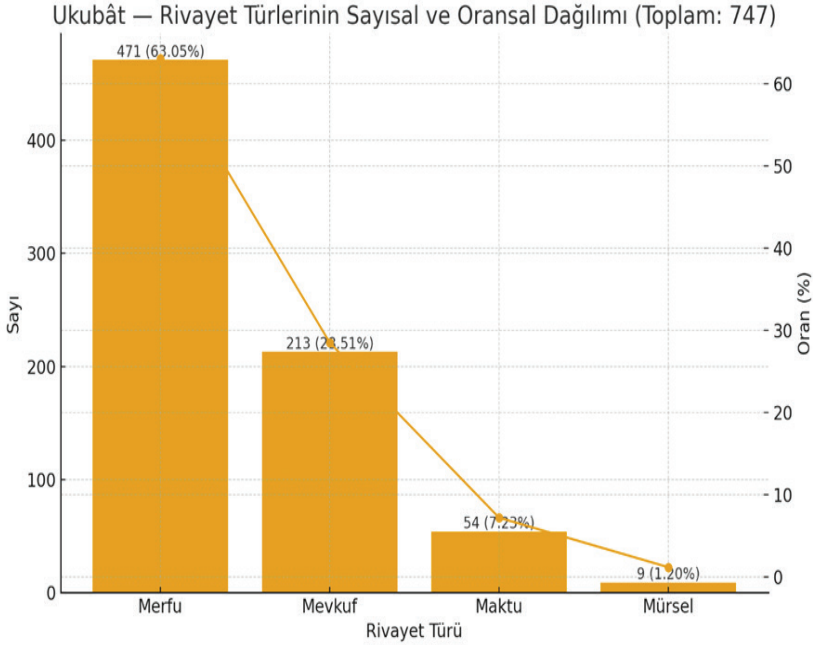
c) Sahâbenin özellikle de Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd gibi Hanefîliğin oluşumunda etkisi olanların ve tâbiîn imamlarının ictihatlarını, doğrudan merfû' hadis bulunmadığında veya merfû' hadisin yoruma ihtiyacı olduğunda güçlü bir delil olarak kullanmaları ile açıklanabilir.

3. Ukûbât Bölümü İçerisindeki Rivayetlerin Dağılımı

a. Genel Dağılım

Ukûbât bölümünde 471'i merfû', 213'ü mevkûf, 54'ü Maktû' ve 9'u mürsel olmak üzere toplam 713 rivayet tespit edilmiştir. Bunların sayısal ve oransal dağılımı şu şekildedir:

Tür	Sayı	Oran (%)
Merfû'	471	63.05
Mevkûf	213	28.51
Maktû'	54	7.23
Mürsel	9	1.20



b. Ukûbât Bölümü'ndeki Alt Başlıklara Göre Rivayetlerin Dağılımı

Daha önce belirtildiği üzere, Kitâbu'l-hudûd, Kitâbu'd-diyât, Kitâbu'l-kisâs, Kitâbu'l-cinâyât ve Kitâbu's-siyer konuları Ukûbât bölümünün alt başlıkları olarak değerlendirilmiştir. Bu alt başlıklardaki sayısal ve oransal veriler şöyledir:

Alt Başlık	Merfû'	Mevkûf	Maktû'	Mürsel	Toplam	Merfû' (%)	Mevkûf (%)	Maktû' (%)	Mürsel (%)
<i>Hudûd</i>	122	67	23	0	212	57.55	31.6	10.85	0.0
<i>Diyât</i>	77	44	8	1	130	59.23	33.85	6.15	0.77
<i>Kısâs</i>	33	34	6	0	73	45.21	46.58	8.22	0.0
<i>Cinâyât</i>	10	6	5	0	21	47.62	28.57	23.81	0.0
<i>Siyer</i>	229	62	12	7	310	73.87	20.0	3.87	2.26

İlgili veriler analiz edildiğinde Ukûbât bölümünde en fazla ri-vayet, Kitâbu's-siyer'de bulunmaktadır. Bunu sırasıyla Hadler ve Diyetler izlemektedir. En fazla mevkûf ve maktû' rivayetler de sı-rasıyla Hadler ve Siyer kısmında yer almaktadır.

Siyer (uluslararası hukuk/savaş hukuku) alanında doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırılan merfû' rivayetlerin açık ara en yüksek oranda (%73.87) olması Hanefîlerin, devletin işleyişi ve savaş/barış gibi kritik konularda Rasûlullah'ın (s.a.s.) uygulamalarını ve emir-lerini (Sünnet) esas aldığını ve bu alanda re'y ve kıyas kullanımını sıkı bir şekilde sünnet ile sınırlandırmaya çalıştığını göstermektedir.

Kısas (cana ve organa karşı işlenen suçlarda misilleme) gibi temel bir ceza hukuku konusunda merfû' rivayetlerin oranının en düşüklerden biri (%45.21) olması ve mevkûf (sahâbe) rivayetlerin merfû' rivayetlere en yakın orana (%46.58) sahip olması dikkat çekicidir. Bu kadar yüksek mevkûf oran, büyük ihtimalle, Kısasın uygulama detaylarının, şartlarının ve istisnalarının (örneğin, köle/hür, kadın/erkek, kasıt/hata ayrımı) büyük ölçüde sahâbe içtihatlarına (özellikle Hz. Ömer ve Hz. Ali uygulamalarına) dayandığını gösterir. Bu, Hanefîlerin, özellikle uygulama esnasında doğan karmaşık durumlarda sahâbenin içtihadını esas aldığına işaret sayılabilir.

Cinâyât konusunda ise maktû' rivayetlerin oranı diğer alt başlıklara göre yüksektir. Cinâyât, özellikle ta'zîr cezasını (yöneti-cinin takdirine bırakılan cezalar) kapsadığı için ictihada en açık alandır. Bu yüksek oran, Hanefî fıkhnın şekillenmesinde İmam-ı Azam'ın hocaları olan Kûfe fukahasının ve onların görüşlerinin ne kadar güçlü bir dayanak olduğunu gösterir.

Diyât konusunda ise merfû' oranı yüksektir. Bu da diyet miktarları-nın büyük ölçüde Sünnetle belirlenmesinden kaynaklandığını doğrular.

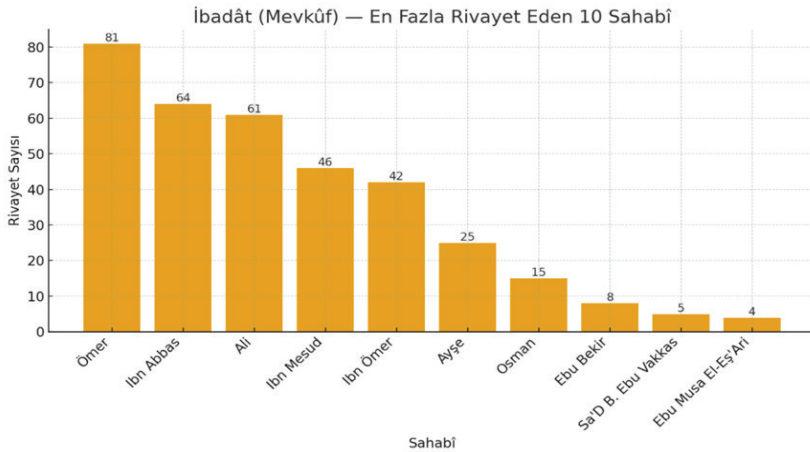
E. Sahâbeden Nakledilen Mevkûf Rivayetlerle İlgili İstatistikler

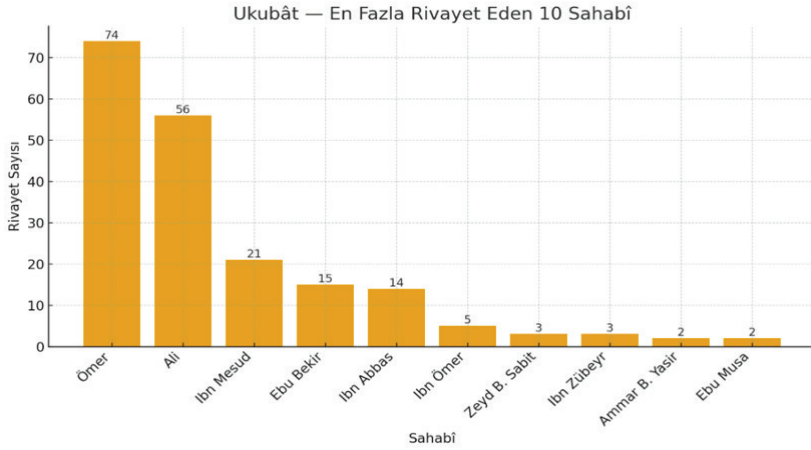
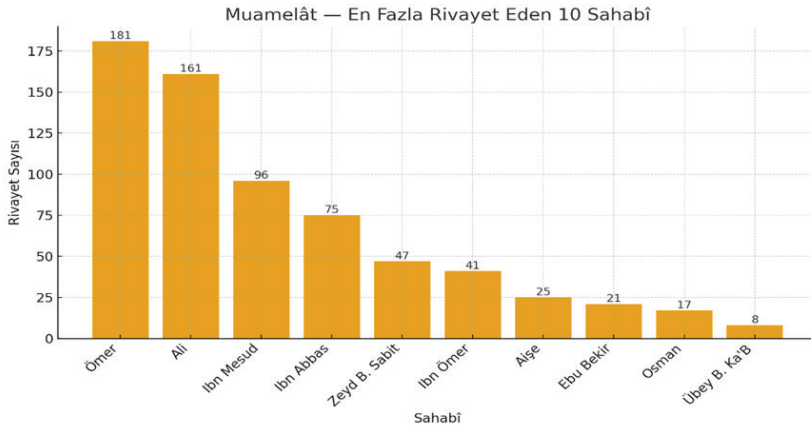
Mevkûf ve maktû' rivayetler tespit edilirken bu rivayetleri söyleyen sahâbî ve tâbîîlerin kimler olduğu ve hangisinin hangi bölümde ne kadar rivayeti bulunduğu araştırılmış ve bunlarla ilgili veriler toplanıp analiz edilmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla *Mebhut*'ta sözleri nakledilen 50 civarında sahâbî bulunmaktadır. Bu isimler şunlardır: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Aişe, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Saîd el-Hudrî, Zeyd b. Sabit, Ammar b. Yâsir, Sa'd b. Ebu Vakkâs, Huzeyfe b. el-Yeman, Ebû Musa el-Eş'arî, Mu'âz b. Cebel, Abdullah b. Zübeyr, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Ubey b. Ka'b, Ebû Hureyre, Selman-ı Fârisî, Abdullah b. Mugaffel, Ubâde b. es-Sâmit, Ebu'd-Derdâ', Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Abdullah b. Selâm, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm, Üsâme b. Zeyd, Talha b. Ubeydullah, İmran b. Husayn, Mu'âviye b. Ebû Süfyan, Muğîre b. Şu'be, Ebû Zer el-Ğîfârî, Semüre b. Cündeb, Hâlid b. Velîd, Ukbe b. Âmir, Hakîm b. Hizâm, Abbas b. Abdülmuttalib, Ebu Mes'ûd el-Ensârî, Ebu Bekre, Ebu Talha el-Ensari, Hassan b. Sâbit, Ka'b b. Malik.

Bunların ilk yirmi beşinden beşten fazla söz nakledilmişken, diğerlerinden daha az hatta çoğundan 1-2 mevkûf rivayet nakledilmiştir.

İbâdât-Mu'âmelât ve Ukûbât bölümlerine göre kendisinden en fazla rivayet nakledilen ilk 10 sahâbî ile ilgili grafikler şu şekildedir:





Her üç bölümde de ilk sırada Hz. Ömer yer almaktadır. İbâdetler bölümünde ikinci sırada Abdullah b. Abbas görünürken Mu'âmelât ve Ukûbât bölümlerinde Hz. Ali ikinci sırada bulunmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd ise İbâdât bölümünde dördüncü sırada yer alırken, Muâmelât ve Ukûbât bölümlerinde üçüncü sırada yer almaktadır.

Hız. Ömer'den nakledilen rivayetlerin üç bölümde de en yüksek oranda olması Hanefîlerin, özellikle Mu'âmelât ve Ukûbât gibi uygulama ve içtihat gerektiren konularda, Hız. Ömer'in hükümlerini ve yönetsel kararlarını en yüksek içtihat delili olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

İbâdât ve Mu'âmelât bölümlerinde yedi-sekizinci sırada yer alan Hz. Ebû Bekir'in Ukûbât bölümünde dördüncü sırada yer alması dikkat çekicidir. Kısa süreli de olsa halifeliği dönemindeki söz ve uygulamalarının kendisinden sonraki dönemlerde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Dört Halife arasından Hz. Ali'nin sözleri de oldukça yüksek bir orana sahiptir. Nitekim Hz. Ali'nin son halifelik merkezi Kûfe'dir ve Kûfe âlimlerinin (tâbiîn) en önemli kaynağıdır. Hz. Ali'nin fikhî görüşleri ve yargı kararları, Hanefî fıkının özellikle Mu'âmelât ve Ukûbât alanında temel teşkil ettiği görülmektedir.

Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye gönderilen ve oradaki fikhî ekolü başlatan sahâbîdir. Hanefîler, onun fıkıh metodunu benimsemiştir. Hanefîler nezdinde, İbn Mes'ûd'un içtihadı (mevkûf rivayet) bulunmadığında başkalarının içtihadına bakılır. Bu grafikler, Hanefîlerin ona verdiği önemi ispatlamaktadır.

Mu'âmelât bölümünde beşinci sırada yer alan Zeyd b. Sâbit de dikkat çekicidir. Diğer bölümlerde nispeten az rivayeti olmakla beraber bu bölümde özellikle de Ferâiz konusundaki sözlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu veri Zeyd b. Sâbit'in ferâiz konusunda başvuru kaynağı oluşunu da teyit etmektedir.

Hz. Aişe İbâdât ve Mu'âmelât bölümlerinde beş/altıncı sırada bulunurken, Ukûbât bölümünde sıralamaya girmemesi dikkat çekicidir. Bu durumun Hz. Aişe'nin yönetim ve yargı işlerinden uzak durmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

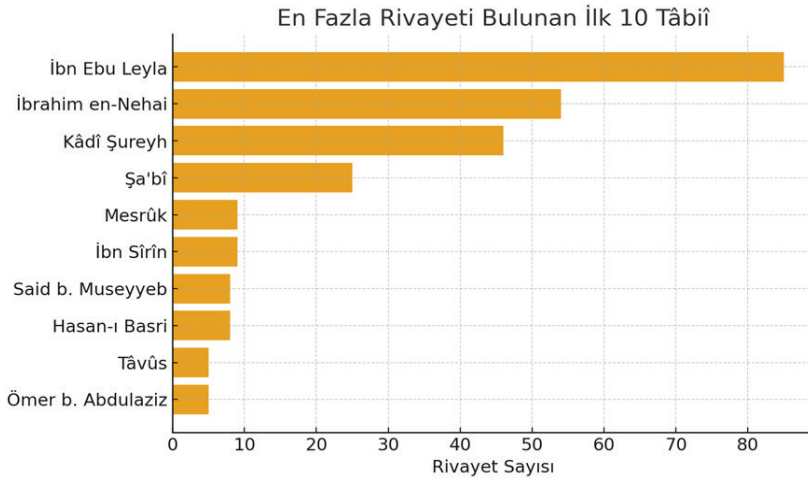
Hanefî mezhebinin kökeni, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin yetiştirdiği Kûfe merkezli fıkıh okuludur. Grafiklerde ilk sıralarda yer alan isimler, bu okulun temelini atan ve görüşleri Hanefîliğin ana omurgasını oluşturan sahâbîlerdir. En çok merfû' hadis rivayet eden sahâbîler arasında yer alan Ebû Hureyre (r.a.) ve Abdullah b. Ömer (r.a.) gibi isimler, *Mebsût*'taki mevkûf rivayet listesinde zirvede değildir. Dolayısıyla Hanefîlerin tercihi, çok rivayet eden değil, hüküm ve içtihat üreten, fikhî kararlar alan sahâbîler olmuştur. Ayrıca Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un yüksek mevkûf sayısı, Hanefîlerin Sünnet'i sadece merfû' değil, aynı za-

manda bu sahâbîlerin Sünnet'ten çıkardığı hükümleri (mevkûf içtihadı) de temel aldığını gösterir.

Sonuç olarak grafiklerdeki veriler şu üç temel gerçeğe işaret etmektedir: Kûfe fıkhnın temelleri, dört halifenin önceliği ve fikhî alanlara göre otorite farklılaşması.

F. Tâbiînden Nakledilen Maktû' Rivayetlerle İlgili İstatistikler

Tespit edilebildiği kadarıyla *Mebсут*'ta sözlerine yer verilen tabiîn alimlerinin sayısı otuz civarındadır. Bu isimler şunlardır: İbn Ebû Leylâ, İbrahim en-Nehaî, Kadî Şureyh, Âmir eş-Şa'bî, Mesrûk, Muhammed b. Sîrîn, Sa'îd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, Tâvûs, Ömer b. Abdülaziz, 'Atâ b. Ebû Rabah, Evzaî, A'meş, Zührî, Mücâhid, Kesîr b. Mürre, Mekhûl, Ebû Osman en-Nehdî, Alkame b. Kays, Sa'îd b. Cübeyr, Subey b. Ma'bed, Ukbe b. Hâris, Ham-mad b. Süleyman, Kudâme b. Maz'ûn, Urve b. Zübeyr, Osman el-Bettî, İbn Şübrûme, Fedale b. Ubeyd, Haccâc b. Ertât, Ubeyde es-Selmanî. Bunlar arasında en fazla rivayeti bulunan tabiîn alimleri ise grafikteki gibidir:



Grafikte ve listede ilk sıralarda yer alan isimler, Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin hocaları ve hocalarının hocaları olan Kûfe merkezli fukahayı temsil etmektedir.

*Mebusut'*ta en çok maktû' rivayeti bulunan isimlerden bazılarının Hanefî hadis/fıkıh anlayışının şekillenmesindeki rolüne dair kısa bilgi verilecektir:

Mesrûk (ö. 63/683 [?]): En önemli fıkıh hocası Hz. Âişe'dir. Fıkıh ilmini ondan öğrenmiş ve bu sayede Medine ekolü ile Kûfe ekolü arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Aynı zamanda Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd bin Sâbit gibi pek çok büyük sahâbîden de ilim almıştır. Kûfe'de yaşamış ve burada dersler vermiştir. Kendisinden sonra gelen İbrahim en-Nehaî gibi fukahâ üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.

Kâdî Şureyh (ö. 80/699 [?]): Hz. Ömer döneminde kadılığa atanmış, ardından Hz. Osman, Hz. Ali, Muaviye (r.a.) ve Abdülmelik b. Mervan da dahil olmak üzere yaklaşık 60 yıl boyunca, aralıklarla Kûfe'de kadılık yapmıştır. Hanefîler, tıpkı Hz. Ömer'in mevkûf rivayetlerini kullandıkları gibi, Kâdî Şureyh'in yargı kararlarını ve hukuki içtihatlarını fikhî hükümler için güçlü bir delil olarak kullanmışlardır.

İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714): Kûfe Rey Ekolü'nün asıl kurucu ve şekillendiricisi kabul edilir. Ebû Hanîfe, hocası Hammad b. Ebî Süleyman aracılığıyla doğrudan İbrahim en-Nehaî'nin fikhî görüşlerini miras almıştır. Onun görüşleri, Hanefî fıkında maktû' rivayetlerin en güçlü dayanaklarından biridir.

İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765): Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin fikri rakibi olarak bilinir aynı zamanda Hanefî mezhebinin önde gelen alimlerinden Ebû Yusuf'un da hocasıdır. Kûfe fıkıh ekolünün önde gelen temsilcilerindendir. İbn Ebî Leylâ, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ile aynı şehirde yaşamış ve sık sık fikhî ihtilaflara girmiştir. *Mebusut'*ta, onun görüşleri Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin hemen yanında zikredilir. Bu durum, Hanefî ekolünün, kendi dışındaki Kûfeli otoritenin görüşlerini de ne kadar önemseydiğini gösterir.

Ebû Amr Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722): Kûfe'nin hem hadis hem de fıkıh alimidir. Kûfe fıkının önemli isimlerinden Mesrûk'tan ders almış, İbrahim en-Nehaî ile aynı dönemde yaşamış ve Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin hocalarından

olan Hammad b. Ebî Süleyman'a da hocalık yapmıştır. Kûfe'de içtihadın gelişmesinde kilit rol oynamıştır.

Hanefîlerin tercihinin, tıpkı sahâbe mevkûflarında olduğu gibi sadece hadis rivayet eden tâbiîn değil, hukuki içtihat ve uygulama tecrübesi olan âlimler olduğu görülmektedir. Kâdî Şureyh, İbn Ebû Leylâ ve İbrahim en-Nehaî'nin ön planda olması, Hanefîlerin maktû' rivayetleri özellikle Mu'âmelât ve Ukûbât gibi uygulamaya ve içtihadla açık fıkıh konularında ne kadar önemsedığını gösterir. Bu isimlerin görüşleri, Hanefîlerin Kıyas, İstihsân ve Örf gibi delilleri kullanırken başvurduğu temel fikhî asıllar işlevi görmüştür.

Sonuç

Bu çalışma, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde yer alan merfû', mevkûf, maktû' ve mürsel rivayetlerin tamamını tespit ederek bunların hem genel toplam içindeki yerini hem de İbâdât-Muâmelât-Ukûbât bölümlerine göre dağılımını istatistiksel olarak ortaya koymuştur. Elde edilen veriler, hem *Mebsût*'un hadis kullanımındaki karakterini hem de Hanefî mezhebinin rivayet-re'y ilişkisine dair önemli ipuçlarını gözler önüne sermektedir.

Öncelikle tespit edilen toplam 5509 rivayetin yaklaşık %65'ini merfû' rivayetlerin oluşturması, Hanefîlerin Sünnet'e dayanmayan bir hukuk anlayışı benimsediğine yönelik yaygın iddiaları geçersiz kılmakta; bilakis hükümlerin doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırıldığı güçlü bir rivayet temeline sahip olduklarını göstermektedir. Merfû' rivayetlerin özellikle İbâdât bölümünde açık ara yoğunlaşması, ibadetlerin aklî yorum ve içtihadla kapalı oluşu ve doğrudan Resûlullah'ın (s.a.s.) uygulamalarıyla belirlenmesi gerektiği kaidesiyle birebir örtüşmektedir.

Öte yandan Mu'âmelât bölümünde merfû' oranının nispeten düşmesi, bu alanda sahâbe içtihatlarının (mevkûf) ve tâbiîn uygulamalarının (maktû') daha fazla devreye girdiğini göstermektedir. Fakat bu oransal düşüş bile merfû' rivayetlerin burada da çoğunluğu oluşturduğu gerçeğini değiştirmemekte; Serahsî'nin, hukukî meselelerde dahi hadis malzemesini merkeze aldığını ka-

nıtlamaktadır. Bu durum, Hanefî usûlünün temelinde yer alan “nas varsa re’y yoktur” ilkesinin *Mebûsût* özelindeki görünümüdür.

Ukûbât bölümünde ise merfû' rivayetlerin yeniden yükselişe geçtiği, özellikle devlet hukuku, ceza hukuku ve savaş hukuku gibi alanlarda sahâbe ve tâbiîn içtihadından çok doğrudan Resûlullah'ın (s.a.s.) hükümlerinin belirleyici kılındığı anlaşılmaktadır. Siyer bölümünde merfû' rivayetlerin %73'e ulaşması özellikle dikkat çekicidir.

Çalışmanın önemli bulgularından biri de Serahsî'nin mevkûf rivayetlerde en çok Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd gibi fikhî otoritesi yüksek sahâbîlere dayanmasıdır. Bu durum, Hanefîliğin köklerinin Kûfe fıkıh ekolüne ve bu ekolün şekillenmesinde belirleyici olan sahâbîlerin otoritesine dayandığını güçlü biçimde desteklemektedir. Aynı durum maktû' rivayetlerde İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, Mesrûk, İbn Ebî Leylâ, Kâdî Şureyh gibi Kûfeli tâbiîn için de geçerlidir. Böylece Serahsî'nin rivayet kullanımında, hem merfû' hadislerin hem de Kûfe merkezli içtihat geleneğinin birlikte işleyen iki temel dayanak olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak çalışma göstermektedir ki:

Mebûsût, sadece bir fıkıh kitabı değil, aynı zamanda hacimli bir “Sünen” tarzında hadis başvuru kaynağıdır.

Serahsî'nin fıkıh anlayışı, rivayetlin belirleyici olduğu, re'yin ise rivayetlin açıklayıcı ve tamamlayıcı fonksiyon üstlendiği dengeli bir yapıya sahiptir.

Rivayet-içtihat dengesi, fıkıh alanına göre değişmekte; ibadetlerde merfû' rivayet ağırlığı, mu'âmelâtta sahâbe-tâbiîn içtihadı, ukûbâtta ise yeniden sünnet merkezli bir yaklaşım öne çıkmaktadır.

Hanefî fıkının oluşumunda sahâbe ve tâbiîn uygulamalarının güçlü etkisi *Mebûsût*'ta sayısal olarak açıkça gözlenmektedir.

Bu veriler, özellikle Hanefî mezhebinin hadis karşıtı olduğu yönündeki tarihsel önyargıları çürüten nitelikte olup, Serahsî'nin metodolojisini hem rivayet hem de içtihat ekseninde bütüncül bir şekilde ortaya koymaktadır. Böylece *Mebûsût*, Hanefî düşüncesinin hem hadis hem de fıkıh yönünü birlikte temsil eden bir yapıt olarak yeniden konumlanmaktadır.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Hacak, Hasan. “İslam Hukukunun Sistematiği, Literatürü ve Genel Prensipleri”. *İslam Hukukuna Giriş*. 154-180. Ankara: Anadolu Üniversitesi, 2013.
- Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Korucu, Bünyamin. “Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 797-820.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed. *Mebisûl*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed. *Mebisûl 1000 Yılın İslam Fıkıhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler*. ed. M. Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Torun, Mustafa. *Serahsî'nin Mebisûl'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Rivayetlerinin Hanefî Mezhebine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Türcan, Talip (ed.). *İslâm Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 131-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yazıcı, Mahmut. “Serahsî'nin Mebisûl'unda Hadis Kaynakları”. *Ostasyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*. ed. Mürteza Bedir vd. 375-428. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.
- Yıldız, Abdullah. *Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Mebisut'un İlk İki Cildindeki (taharet ve namaz kitaplarındaki) Hadislerin Tahriri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1992.

AL-SARAKHSÎ'S APPROACH TO TRANSMITTER OF THE HADITH IN THEORY AND PRACTICE

Feyza GÖREN*

Introduction

Although my title refers to al-Sarakhsî's (d. 483/1090)¹ approach to the *isnād* of *ḥadīth*, the discussion here is confined, given the extensive scope of the present study, to an examination of the theoretical contours of his approach to the *rāwī*, supplemented by limited observations drawn from practice. I will accordingly offer a concise overview of this topic as it appears in Sarakhsî's *Uṣūl*, with particular attention to its internal structure and in comparison with the perspectives of the *muḥaddithūn*. This focus reflects an analytical categorisation underlying the present study and forms part of my ongoing PhD research.

First of all, Sarakhsî's approach to the *isnāds* corresponds to the types of *khābar* in *muḥaddithūn* 'uṣūl, by including *mutawātir khābar*, *mashhūr khābar* and *khābar wāḥid*. And Sarakhsî's treatment of the *rāwī* corresponds to 'ilm al-jarh and ta'dīl, and namely a part of 'ilm al-rijāl in *muḥaddithūn*. And also Sarakhsî's approach to the meaning of the *khābar* interwoven with 'uṣūl al-fiqh, such as *bayān*, *naskh*, *taāruḍ*, and *qiyās*, corresponds to the issues of *tanqīd al-matn* in *muḥaddithūn*.

* Cardiff University, gorenf@cardiff.ac.uk, 0009-0007-5233-0780.

¹ Hereafter referred to as Sarakhsî.

In this presentation, I will outline Sarakhsî's principles regarding the individual transmitters in terms of accepting their *khabs*. This serves as a theoretical framework for examining the practical side of Sarakhsî's *ḥadīth* methodology in my ongoing doctoral study, as well as a reminder of key aspects that ground Sarakhsî's approach to *uṣūl al-ḥadīth* in general.

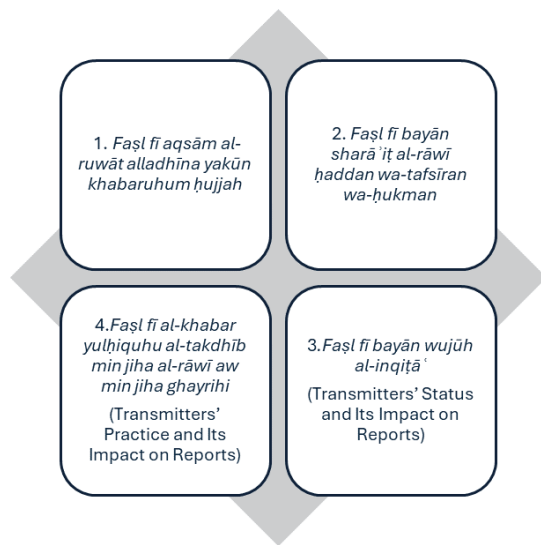


Table 1: Sections on the *rāwī* in 'Uṣūl al-Sarakhsî.

Among the issues related to *khabar wāḥid* (as shown in Table-1), Sarakhsî goes on to discuss matters concerning the *ruwāt* and their influence on both the normative and epistemological dimensions of the *khabar*. Based on his discussions in *al-Uṣūl*, I have identified four main themes derived from the *rāwī*-related sections of *al-Uṣūl*.

Before proceeding to examine these sections, I would like to draw your attention to two points:

The first is why Sarakhsî included his assessment of them among *khabar al-wāḥid* sections, as it necessitates an individual examination of the *ruwāt*. *Khabar mutawātir* is clearly reliable, while *mashhūr khabar* gains reliability through 'amal al-'ulamā', a form of 'practical *tawātur*,' the large number of transmissions ensures its reliability.

The second is, in Sarakhsī's way of approaching the issues through *al-Uṣūl*, we should consider the entire work not only according to the titles, because his general methodology, i.e. the way of approaching the issues, has an interwoven structure, namely, different sections can have the materials and various details on the same issue. So I will take this nuance into account in my study.

The following sections address Sarakhsī's principles concerning individual *rāwīs*. The first related title in *al-Uṣūl* is:

1.1. Categories of [the Companion] Transmitters whose Reports are Authoritative

In the section of Categories of [the Companion] Transmitters whose Reports are Authoritative, Sarakhsī discusses only the Companion transmitters; therefore, I have added the word 'Companion' to the title, although it comes differently in the original text.²

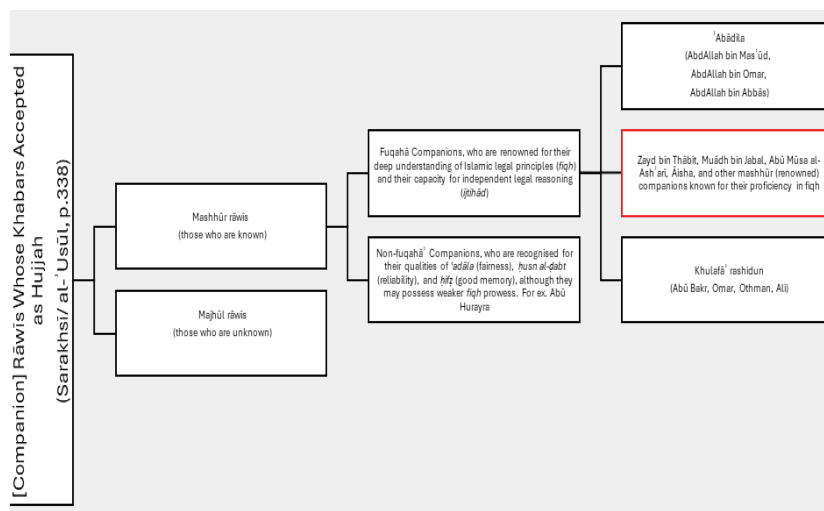


Table 2: Categories of the *Rāwīs* Whose *Khabars* Serve as *Hujjah*³

² The original title of this section is *Faṣl fī aqṣām al-ruwāt alladhīna yakūn khabaruhum hujjah*. Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1414/1993), 1/338.

³ al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 1/338.

As shown in Table 2, Sarakhsī classifies the Companion transmitters into two groups: *ma'rūf* and *majhūl*. Within the *ma'rūf* group, he distinguishes between *fuqahā'* and non-*fuqahā'* Companions. Among the *fuqahā'*, he identifies three ranks: the *Khulafā' al-Rāshidūn*, the *'Abādila*, and other Companions known for their *fiqh*, such as Zayd b. Thābit, Mu'adh b. Jabal, Abū Mūsā al-Ash'arī, and 'Ā'isha.

I will now proceed to briefly analyse Sarakhsī's discussion regarding the category of *ma'rūf rāwī*. The concept of the *ṣaḥāba rāwī* (Companion transmitter) features prominently in both *al-Uṣūl* and *al-Mabsūt*, in both conceptual and practical terms. Nevertheless, their *khavar wāḥid* reports are not accepted without evaluation, as Sarakhsī explicitly indicates in the current and other related sections of *al-Uṣūl*. In the passage regarding *ma'rūf rāwī*, Sarakhsī provides the details of why *khavar [wāḥid]* of the

Another fundamental element, which we might describe as the theory of *ijmā'*, particularly *ijmā' al-salaf*, plays a decisive role here in shaping Sarakhsī's treatment of the *ṣaḥāba rāwī*, both in their categorisation and in their authority. We will see this in the following sections as well.

In close alignment with Dabūsī (d.430/1039),⁴ Sarakhsī largely follows the same approach, yet he departs slightly from earlier Ḥanafī scholars by adding a third group within the *ma'rūf* category, 'other *fuqaha ṣaḥāba'* alongside the *Khulafā' al-Rāshidūn* and the *'Abādila* such as Pazdawī (d.482/1089) does.⁵ Therefore, it seems that this clearance addition was said by Sarakhsī and Pazdawī's teacher, Ḥalwānī (d.452/1060), during the lesson.⁶

As for the practical applications, it cites the names and *ḥadīths* of these Companions more frequently than those of other trans-

⁴ Abū Zayd 'Ubayd Allāh b. 'Umar b. 'Īsā al-Dabūsī, *Taqwīm al-Adilla fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421/2001), 180.

⁵ Abū al-'Usr al-Pazdawī, *Uṣūl al-Pazdawī* (Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl), ed. Saīd Baktāsh (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418/1998) 328-329

⁶ The fact that they follow the same average meaning in the same order in the main text, but differ in the wordy part and in the subject examples, shows that the same teaching environment feeds them. See al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 1/339 vs. al-Pazdawī, *Uṣūl al-Pazdawī*, 369.

mitters in both *al-Mabsûṭ* and *al-Uṣûl*. I examine them in detail in my PhD thesis. In this regard, Mustafa Torun's PhD thesis and his presentation at the previous (II. International) Sarakhsî Symposium provide a comprehensive study of Sarakhsî's engagement with the reports of Ibn Mas'ūd in particular.⁷

As for *majhûl rāwîs*, Sarakhsî explains them as "who is not known to have been a companion of the Prophet for a long time, but is known for narrating one or two ḥadīths." He classifies them into five categories:

1. The transmitter who becomes well-known by virtue of the *fuqahā'*'s acceptance of his report and their transmission of it from him, namely, not himself, not his characteristic.

Sarakhsî, by the way, refers to the *salaf* when he mentions the *fuqahā'*.

2. The *rāwî*, whose reports, once well known, are not disparaged (*tā'n*), for the *fuqahā'* refrain from criticising him and remain silent.

3. The *rāwî* about whom the *fuqahā'* disagree, some choosing to disparage his transmission while others refrain.

4. The *rāwî* whose *khābar* is unanimously disparaged by the *fuqahā'*.

5. The *rawî*, whose transmission does not become prominent among the *fuqahā'*. Yet, no disparagement is recorded against him.

Sarakhsî also provides the following transmitters as examples for *majhûl rāwî*: Wābisa b. Ma'bad (d.60/6802), Salama b. al-Muḥabbak (d.80/699), and Ma'qil b. Sinān al-Ashja'ī (d.63/683).⁸

Some brief analyses here are:

The earlier Ḥanafī category of *mastūr* corresponds, in Sarakhsî's methodology, to the *majhûl rāwî*.

When it comes to the classification of the *majhûl rāwî*, the key

⁷ Hacı Mustafa Torun, "Abdullah b. Mesud (r.a.) Rivayetlerinin Serahsî'nin el-Mabsûṭ'undaki Yansımaları", *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, and Mahmut Yazıcı (Ankara: Makrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2023); Hacı Mustafa Torun, *The Influence of the Narrations of 'Abd Allāh b. Mas'ūd (r.a.) in al-Sarakhsî's al-Mabsûṭ on the Ḥanafī School* (PhD diss., Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Istanbul, 2024).

⁸ Al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, 1/342.

figure here is the *salaf* and their influence on a transmitter's status. According to my other research, the *salaf* in Sarakhsî's *uṣūl* includes not only Ḥanafîs but also authoritative ('*imām*') *muḥaddithūn*.

Sarakhsî's remarks on the concept of *fuqahā' ṣaḥāba*, illustrated by the example of Ibn Mas'ūd in this section, highlight their cautious approach in attributing a *ḥadīth* to the Prophet.⁹ This reflects the Ḥanafî mindset, which is that the *fuqahā' ṣaḥāba*'s deep understanding and discernment led them to a measured and reserved attitude, often refraining from direct attribution of the Prophet's words.

As for Abū Hurayra's place within the transmitter hierarchy, Sarakhsî's explanation of why the large number of reports attributed to him does not elevate him to the rank of *faqīh* reveals two key points. First, his balanced and careful stance toward Abū Hurayra's reports is based both on Abū Hurayra's own statements, reports and on the criticisms of the *fuqahā' ṣaḥāba* toward him.¹⁰ In practice, while Sarakhsî does not avoid citing Abū Hurayra's *ḥadīths*, he tends to prioritise those transmitted by *fuqahā' ṣaḥāba*.

Second, beyond Sarakhsî's personal stance, this reflects the intellectual climate of his time, shaped by the scholarly interaction between the *muḥaddithūn* and the *fuqahā'*.

By the way, I will be giving an online presentation on this topic at the Karakhanid Symposium, which will be held at this university next week, inshaAllah.

The next section considers the second treatment of the *rāwī* in *al-Uṣūl*.

1.2. Criteria for the *Rāwī*

Sarakhsî follows the earlier Ḥanafî '*ulamā'*' on this subject as usual and states that there are four essential criteria for a transmitter: '*aql* (intellect), '*dabt* (accuracy), '*adāla* (probity), and Islam.

⁹ Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*, 1/342.

¹⁰ Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*, 1/339-342.

Criterion	<i>Kāmil 'aql (complete intellect)</i>	<i>Nāqis 'aql (deficient intellect)</i>
<i>'Aql (Intellect)</i>	An intellect that has reached maturity: this is the intellect of a person who has attained puberty and whose faculty of reason has not been impaired. Together with the other three criteria, this led the transmitters' report to be accepted.	An intellect which, though deficient in itself, is nevertheless sufficient to distinguish between what is harmful and what is beneficial, that is, an intellect endowed with the capacity of discernment (<i>tamyīz</i>). The mind of a child before puberty or of a mentally impaired person who yet retains the ability to reason (<i>ma'tūh</i>). Their reports carry no probative force, since religion does not entrust them even with worldly affairs, let alone matters of revelation.
	<i>Zāhir (external)</i>	<i>Bāṭin (internal)</i>
<i>Dabt (Accuracy/ Retention)</i>	For the transmitter to know the form (<i>ṣiḡha</i>) he has heard and to understand its meaning in the language. Retention of the wording of the report in its lexical sense, through precise hearing.	Comprehension of the meaning of the verbal form insofar as legal rulings are built upon it, and this is the essence of fiqh.
<i>'Adāla (Probity)</i>	This is grounded in both religion and reason. On this basis, every Muslim of sound intellect is, in outward terms, regarded as just (<i>'ādil</i>), for these two qualities themselves guide and incline a person towards uprightness.	This can only be discerned through a person's dealings, yet it can never be known in any definitive sense, for people differ greatly in their conduct. Still, whoever refrains from engaging in what he believes to be prohibited remains, within the bounds of religion, upon the path of uprightness.
<i>Islām (Being Muslim)</i>	Being born among Muslims and raised upon their way, through profession of faith (<i>shahāda</i>) and performance of worship. (<i>'ibādatan</i>).	Affirmation of Allah with His attributes (<i>ṣifāt</i>) and names (<i>asmā'</i>), His angels, books, messengers, resurrection, and destiny, both good and evil (<i>khayr</i> and <i>sharr</i>), together with acceptance of His rulings. Whoever articulates or inwardly believes this is truly Muslim, and even before articulation, he is a true believer.

Table 3: Summary of Criteria for the Rāwī in terms of Definition¹¹

As you can see in Table-3, Sarakhsī determines and examines each of these criteria both externally (*ẓāhir*) and internally (*bāṭin*), except for *'aql*, which is considered both *kāmil* and *nāqis*. This systematic approach demonstrates that reliability depends not only on outward qualifications but also on inner ones, in other words, which is a higher level of the outward form, in terms of sincerity and depth of the related criteria.

¹¹ "Faṣl fī bayān sharā'ī al-rāwī ḥaddan wa-tafsīran wa-ḥukman" Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 1/345.

Sarakhsî provides considerable detail in explaining these aspects, but the differences between Sarakhsî and early Hanafî scholars are mostly in wording, as usual.

Sarakhsî does not really engage with the *râwî* in practice from this perspective, since such attributions are rather marginal in his overall treatment of the *khabs*. Their application appears mainly in legal testimony, showing once again how *fiqh* and *ḥadīth* methods of Sarakhsî reinforce each other.

The next section, drawing on *al-Uṣūl*, is entitled:

1.3. The Condition of the Transmitter and Its Impact on the Report

I put this title by centralising the *râwî* for my study. The original up-title of this subject in *al-Uṣūl* is *Faṣl fī bayān wujūh al-inqītā'*.¹² This subject actually constitutes the second group of causes of *inqītā' ma'nan*.¹³ The first group relates to the *khabar* itself: when its meaning conflicts with the Qur'ān or a *sunnah mashhūrah*; when it is *shādhḥ* in matters of *'umūm al-balwā'*¹⁴; or when, according to Sarakhsî's *uṣūl*, it is not supported as evidence by the *ṣaḥāba râwīs*.¹⁵ All of these concern the meaning of the *khabar*. The second group, by contrast, concerns the condition of the *râwî*. This section focuses on that aspect, as I have placed the *râwî* at the centre of my analysis.

According to Sarakhsî, there are eight statuses of a transmitter that render a *khabar wāḥid* meaningfully discontinuous (*munqaṭī' ma'nan*) and therefore unacceptable: when the *râwî* is (1.) unknown (*mastūr*), (2.) sinful (*fāsiq*), (3.) unbeliever (*kāfir*), (4.) child (*ṣabī*), (5.) senile or mentally incapacitated (*majnūn* or *muta'ammār*), (6.) negligent (*ghāfil*), (7.) careless in religion (*mutahāwin fī al-dīn*), and (8.) driven by passion (*ṣāḥib ḥawā*).¹⁶

¹² Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*, 1/359.

¹³ *Inqītā' ma'nawī* is the implicit discontinuity in terms of meaning within a report.

¹⁴ *Shādhḥ* in matters of *'umūm al-balwā'* is a solitary report concerning a widespread or unavoidable issue.

¹⁵ Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*, 1/364.

¹⁶ Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*, 1/370.

Although Sarakhsī examines this issue in depth in *al-Uṣūl*, its practical application in his works appears again within legal contexts rather than in discussions of transmitters and reports, which are very similar to the previous subject: criteria for the *rāwī*.

The final theoretical subject concerning the *rāwīs* in *Uṣūl al-Sarakhsī* will now be considered.

1.4. Transmitters' Practice and Its Impact on Reports

I developed this analytical categorisation by placing the *rāwī* once again at the centre of this issue. The original title of the relevant section in *Uṣūl al-Sarakhsī* is *Faṣl fī al-khabar yulḥiquhu al-takdhīb min jiha al-rāwī aw min jiha ghayrihi* ("Section on a report that becomes contradicted, whether by the transmitter himself or by another authority").¹⁷ It falls under a broader classification in *al-Uṣūl* entitled *Faṣl fī bayān aqṣām al-akhbār* ("Section on the types of reports"). The other categories mentioned in this classification include: a report known to be true; a report for which the possibilities of truth and falsehood are equal; and

a report in which one of these two possibilities, truth or falsehood, is given preference.¹⁸

There are two categories here: (1) external reasons, which are related to the transmitter's stance on his own report, and (2) internal reasons, which are practically assessed through the actions of the *ṣaḥāba* or through the verbal critique of the *imām muḥaddithūn*. Whether a reason is classified as external or internal depends on whether it arises outside the content of the ḥadīth itself. The first of these is outlined briefly below.

1.4.1. Reports Rejected Due to the Transmitter's [Practice] / External [Concrete] Factors

In Sarakhsī's *ḥadīth* methodology, a solitary report may be re-

¹⁷ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 2/3.

¹⁸ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 1/374.

jected because of the transmitter's own stance towards it. This rejection takes several forms:

1. When *râwî* himself denies the report (*inkâr al-râwî*) himself
2. When his words or actions contradict it (*mu'āraḍa qawlan aw fi 'lan*)
3. When he abandons it in practice (*tark al-'amal*)
4. or When he reinterprets it away from its apparent meaning (*ta'wîl*).¹⁹

As a well-known practical example for this principle, Sarakhsî notes that, as a *râwî* of a hadith, Zuhri did not give a *fatwâ* (legal opinion) based on that *ḥadīth* reported by Aisha, concerning marriage, and from this, Sarakhsî suggests that a report contradicted by the transmitter's own practice is effectively disconnected (*munqaṭi'*) and therefore not acted upon.²⁰ In this way, Sarakhsî occasionally draws attention to the behaviour of transmitters, especially among the well-known *salaf*, highlighting whether they acted upon the reports they transmitted from a practical dimension, which he addressed and explained broadly in *al-Uṣūl*.

1.4.2. Reports Subject to Rejection Due to a Companion Transmitter or a Ḥadīth Scholar

The second category of reports rejected due to the transmitter's [practice] or external [concrete] factors is based on two types of *tanqīd* (critique) by a *ṣaḥābi* or *imām muḥaddith*.²¹

1.4.2.1. Reports Subject to Rejection Due to a Companion

As for the Companions' side, it appears in their *'amal*, when they do not act upon a *ḥadīth*, their non-practice serves as an implicit critique. Sarakhsî divides this into two: (1) by a Companion aware of the *ḥadīth* acts against it, and (2) by one unaware of it acts against it. He emphasises that it is not applicable to all of the Companions, but only to some of the leading figures among

¹⁹ Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*, 2/3.

²⁰ Al-Sarakhsî, *Kitāb al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.), 5/12. Henceforth *Al-Mabsūṭ*.

²¹ Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*, 2/7.

them, those known to be of such standing that a ḥadīth of this kind could not have remained unknown to them.²²

1.4.2.2. Reports Subject to Rejection Due to a Ḥadīth Scholar

Regarding the second type, how *imām muḥaddith* renders a *khbar wāḥid* based on *tanqīd* or *tan*, Sarakhsī sets out here a typology of *ṭa' n* (disparagement) in transmitters, distinguishing first between *mubham* (implicit) and *mufassar* (explicit) forms.²³

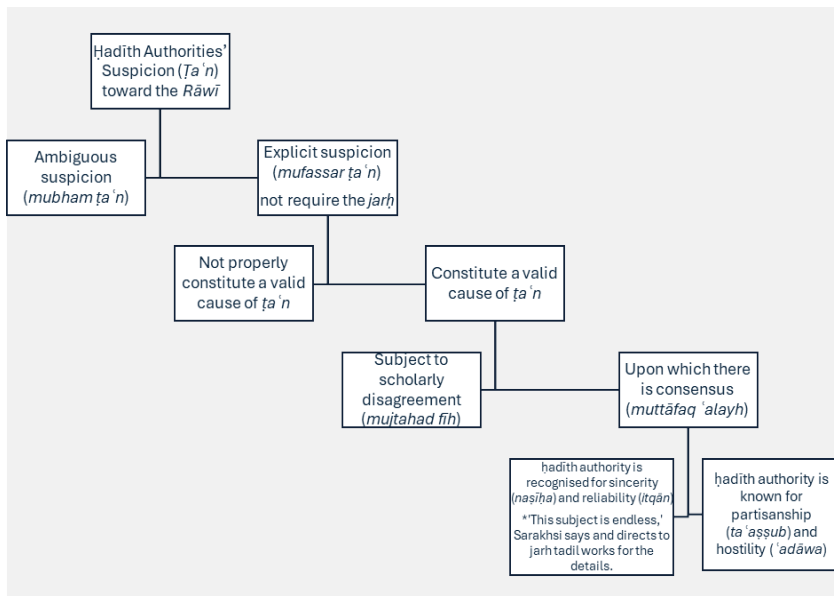


Table 4: Categories of Disparagement (Ṭa' n) in Transmitters by the Ḥadīth Scholars

There are many details, both in principle and in examples, here, but we cannot find materials for their application in Sarakhsī's works; instead, they seem to reflect that period's debates about individual scholars and different schools. In other words, we can say that Sarakhsī does not mention this issue elsewhere since he has both a *fiqh* and a *ḥadīth* methodology approach cen-

²² Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 2/7.

²³ Sarakhsī, *al-'Uṣūl*, 2/3.

tered on the 'lived and practicable *sunnah*' rather than critiques of individuals, which have no priority for this centre.

Conclusion

The findings of this study indicate that, consistent with the broader contours of Sarakhsî's ḥadīth methodology, his theoretical framework concerning transmitters is notably systematic and coherent. His treatment of individual transmitters not only yields empirical and theoretical insight but also advances a methodological and ethical model for scholarly engagement. Ultimately, Sarakhsî's various evaluative strategies aim to determine the normative force of a transmitter's *khavar* and to articulate a systematised mode of understanding and acting upon the *sunnah*. To this end, he consistently grounds his analysis in historical circumstances and lived human realities, a feature observable throughout his works.

As for the practical applications of these principles concerning transmitters (*ruwāt*) and isnād, Sarakhsî's use of ḥadīth may broadly be categorised into three patterns. First, he reproduces reports already cited by al-Shaybānī in *al-Aṣl*, occasionally adding the name of a transmitter, a brief remark, or an additional piece of supporting evidence. Second, he cites ḥadīths independently, without reference to a prior transmission, in which cases the isnāds or sources he selects are of particular significance. Third, he at times presents reports employed by opposing jurists in order to explicate their reasoning; this category, however, lies outside the scope of the present study. Accordingly, the analysis here focuses on the first two patterns, through which Sarakhsî's selection of transmitters and isnād structures may be more clearly traced.

Viewed more closely, these practical applications serve two closely related functions: they operate both as illustrative examples and as evidentiary support for the principles themselves. A further characteristic evident in Sarakhsî's works is his marked prioritisation of ḥadīths transmitted by the *fuqahā* among the Companions, a tendency apparent both in theory and in practice

and reflected in the abundance of relevant examples. That such applications serve not merely to illustrate but also to ground the principles themselves points to the systematic and coherent organisation of Sarakhsī's methodology, in which theory and practice function as complementary and interdependent components.

Building on these observations, and as a continuation of my current research, the present stage of this study examines, through an analysis of the transmitters and ḥadīths cited by Sarakhsī, whether he consistently relied on particular ḥadīth collections or specific isnād networks, and, if so, seeks to identify their nature. In this regard, Mahmut Yazıcı's study *Ḥadīth Sources in al-Sarakhsī's al-Mabsūṭ* offers an important point of departure, providing a systematic examination of the provenance and source attribution of the ḥadīths cited by Sarakhsī, and identifying both the extant sources in which these reports are found and the works from which Sarakhsī may plausibly have drawn.²⁴ This line of inquiry further raises the possibility that Sarakhsī's engagement with ḥadīth drew on a range of sources beyond those identifiable in extant works and in closely related printed collections, including materials that circulated primarily in manuscript form or may no longer survive, underscoring the importance of closer attention to underexplored manuscript evidence.

Bibliography

- Abū Zayd 'Ubayd Allāh b. 'Umar b. 'Isā al-Dabūsī. *Taqwīm al-Adilla fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421/2001.
- Abū al-'Usr al-Pazdawī. *Uṣūl al-Pazdawī (Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl)*. Edited by Sā'id Baktāsh. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418/1998.
- Al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad. *Kitāb al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.

²⁴ Mahmut Yazıcı, "Serahsī'nin Mabsūṭ'unda Hadis Kaynakları", *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsī*, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, and Mahmut Yazıcı (Ankara: Makrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2023).

- Al-Sarakhsî. *Uşûl al-Sarakhsî*. Edited by Abû al-Wafâ' al-Afghânî. Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1414/1993
- Torun, Hacı Mustafa. “‘Abdullâh b. Mas‘ûd (r.a.) Rivayetlerinin Serahsî'nin al-Mabsû'undaki Yansımaları.” In *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, edited by Mürteza Bedir, Osman Aydınli, Harun Abacı, and Mahmut Yazıcı. Ankara: Makgrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2023.
- Torun, Hacı Mustafa. *The Influence of the Narrations of ‘Abd Allâh b. Mas‘ûd (r.a.) in al-Sarakhsî’s al-Mabsû’ on the Hanafî School*. PhD diss., Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Istanbul, 2024.
- Yazıcı, Mahmut. “Serahsî'nin al-Mabsû'unda Hadis Kaynakları.” In *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, edited by Mürteza Bedir, Osman Aydınli, Harun Abacı, and Mahmut Yazıcı. Ankara: Makgrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2023.

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'UNDA ZÜHD MERKEZLİ HADİSLERLE FIKHÎ HÜKÜMLERİ TEMELLENDİRMESİ: TASAVVUFÎ BİR OKUMA

Sümeýra GÜNGÜR*

Giriş

Fıkıh ilmi, İslâm toplumunun dış dünya ile kurduğu ilişkiyi düzenleyen zahirî hükümler bütünü olarak görölse de, bu hükümlerin şekillenmesinde içsel yönelimlerin, kalbî niyetlerin ve ahlâkî duyarlılıkların belirleyici bir etkisi vardır. Tasavvuf ise, bu içsel yönelişin, kalbin ve nefsin terbiyesinin merkezde olduğu bir disiplindir. Fıkıh ile tasavvufun kimi zaman birbirinden ayrıldığı düşünölse de klasik dönem fakihleri arasında, bu iki alanı birlikte değerlendiren pek çok âlim bulunmaktadır. Bunların başında ise Ebû Bekir es-Serahsî gelir.

Serahsî'nin en hacimli ve en sistematik eserlerinden biri olan *el-Mebsût*, sadece fikhî meseleleri hükme bağlayan bir metin değil, aynı zamanda bu hükümlerin dayandığı ahlâkî ve içsel prensipleri de ortaya koyan zengin bir kaynaktır. Serahsî, birçok fikhî konuyu değerlendirirken, doğrudan hadis rivayetlerine başvur-

* Pamukkale Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, sumeyragungur@gmail.com , 0009-0009-6364-1095.

duğu gibi, bu hadislerde yer alan kalp, niyet, ihlâs, takvâ, vera', zühd ve fakr gibi kavramları da tahlil eder. Bu yönüyle o, zahir ile bâtını birlikte gözeten, fikhî muhakemeyi tasavvufî hassasiyetle harmanlayan özgün bir yaklaşım sergiler.

Bu çalışmada, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde zühd merkezli hadisleri nasıl yorumladığı ve bu hadisleri fikhî hükümlerin temellendirilmesinde nasıl bir dayanak olarak kullandığı incelenecektir. Özellikle vicdan, kalp huzuru, takvâ, niyetin içtenliği, riyâdan sakınma ve zenginlik-yoksulluk gibi temalar üzerinden Serahsî'nin fikhî yorumlarında ortaya çıkan tasavvufî derinlik analiz edilecektir. Bu bağlamda, fıkıh ve tasavvuf arasında genellikle kurulan ayrımın aksine, Serahsî örneğinde bu iki alanın nasıl iç içe geçtiği, fıkıhın manevi ve ahlâkî boyutlarla nasıl zenginleştirildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Hadis Literatüründe Zühd

Zühd, bir şeye meyletmeyi terk etmek, dünyayı sevmemek ve ondan yüz çevirmek¹, rağbet etmemek, sûfiler haramdan ve helalden zühd etmek şeklinde ele almış ve helalden zühd etmeyi nasibine düşenin azıyla yetinip, artanı fakirlere tasadduk etmek olarak ifade etmiştir.² Efendimiz'in zühd hakkındaki rivayeti şöyledir: "Dünyada zâhidlik, helâl olanı haram etmek veya malı ziyân etmekle olmaz. Gerçek zâhidlik, Allah'ın elinde olana, kendi elinde olandan daha çok güvenmen ve bir musîbete düştüğün zaman getireceği sevabı sebebiyle, onun devamına rağbet göstermendir."³

Hicri birinci asrın sonlarından başlayarak ikinci asır itibariyle Efendimiz ve sahabelerin zâhidâne yaşam şekli hadis eserlerinde yer almaya başlamıştır. *Kitâbü'z-zühd* olarak hadis literatürüne kazandırılan bu eserler, Kur'an-ı Kerîm ve sünnete göre zühd anlayışı; Efendimiz ve ashabının örnek yaşantısının yanında enbiyânın ve velîlerin de yaşamlarından örnekler sunar.⁴ Serahsî'nin *el-Mebsut* adlı fıkıh

¹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Zühd* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "Kitâbü't-Ta'rifât", 118.

² Ethem Cebecioğlu (Ankara: Anka Yayınları, 2010), "Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü", 300.

³ İbn Ebû'd-Dünyâ, *Kitâbü'z-zühd* (Dimaşk: Daru İbn-i Kesir, 1999), 63.

⁴ Ahmet Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İn-

eserinde de zühd hadislerine yer verilmiştir. Eserde zikredilen ve kaynağı tespit edilebilen rivayetlerin bir kısmının, İbnü'l-Mübârek'in *Kitâbü'z-zühd* ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Tenbîhü'l-ğâfilîn* adlı eserlerindeki rivayetlerle uyumlu olduğu tespit edilmiştir.⁵ Bu durumda Serahsî, muhtelif ilimleri eserinde mündemîç bir şekilde ele almış; böylece ilmî tasavvurunun kuşatıcılığını ortaya koymuştur.

1. Niyet Hadisleri ve İbadet Hukukunun Kalbî Eksenî

Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde niyet konusunu ele alırken, bu kavramın yalnızca fikhî bir şekil şartı olmadığını, aynı zamanda dinî hayatın manevî boyutunu temsil ettiğini ortaya koyar. Niyet, hem tasavvufî hem de fikhî geleneğin ortak bir kavramıdır. Tasavvufta niyet, sonuç başlangıca göre olur prensibi gereğince sağlam ve sağlıklı, heva ve hevesin çekiciliğinden arındırılmış, nefsin süflî arzularından temizlenmiş, kulun kalbî saflığını ve yönelişini temsil ederken⁶; fıkıhta kesin ve herhangi bir davranışı işlemeye yönelik irâde,⁷ ibadetlerin geçerliliği açısından zorunlu bir şart olarak değerlendirilir. Serahsî bu iki alanı birleştirici bir perspektifle, niyetin hem şekli hem de ruhî boyutunu dikkate alan bir yorum geliştirir.

Namaza başlarken niyet etme hususunda Serahsî, niyeti yalnızca dil ile yapılan bir beyan değil, kalpte oluşan bilinçli bir yöneliş olarak tanımlar. Onun bu yaklaşımı, "Ameller niyetlere göredir"⁸/ *إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أعمالكم ولكن* ve "Doğrusu Allah şekillerinize ve amellerinize bakmaz fakat kalplerinize bakar"⁹/ *إن الله لا ينظر إلى قلوبكم* hadislerine dayanır. Her iki hadis de, tasavvuf literatüründe niyetin ve kalp saflığının esas alındığı temel referanslar-

celenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 122-126.

⁵ Mahmut Yazıcı, "Serahsî'nin Mebsut'unda Hadis Kaynakları", *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedir vd. (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 417-419.

⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2012), 279.

⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 371.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh* 2, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Bed'u'l-Vahy, 1.

⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 2/284.

dandır. Serahsî'nin bu rivayetleri fikhî bir bağlamda kullanması, onun zahirî hükümlerle yetinmeyip bâtinî yönü de dikkate alan bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir.¹⁰

Serahsî'ye göre namaza başlarken kalben hangi namazın kılınmak istendiğinin bilinmesi esastır. Bu da niyetin mahiyetini, yani kalpteki hakiki yönelişi ibadetin temel unsuru olarak görmesini sağlar. Ona göre namazın tekbiri sadece fizyolojik bir hareket değildir; eğer kişi kalben neyi kıldığını tayin etmiyorsa, zahiren eksiksiz görünen bu ibadet şeklen geçerli olsa bile anlam ve sorumluluk bakımından eksik kalır.

Serahsî bu noktada İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) “farz bir ibadette farz oluşunu ayrıca niyetle belirtmek gerekir” şeklindeki yaklaşımını eleştirir. Ona göre, “öğle namazı” gibi bir ifadenin içinde zaten farz olma niteliği bulunduğundan, bunu ayrıca lafzen dile getirmek gerekmez. Bu değerlendirme, Serahsî'nin niyeti lafzî bir beyan değil, kalbî bir murad olarak esas aldığını gösterir. Böylece niyet, ibadetin zahirî formunu belirlemekten öte, onun bâtinî meşruiyetinin de temelini oluşturur.

Netice itibarıyla Serahsî'nin niyet anlayışı, tasavvufun kalp merkezli yaklaşımı ile fıkıhın şekilci zeminini bir araya getiren bütüncül bir yaklaşımdır. İbadetlerde niyetin yalnızca dışsal bir unsur olmadığını, aksine ibadetin tasavvurunun kalpte başlayıp surette tamamlandığını vurgulayan bu yaklaşım, klasik fıkıh metinlerinde dahi tasavvufî bir duyarlılığın varlığını ortaya koymaktadır.

2. Şüphe, Vesvese ve Kalbin Şahitliği

Serahsî, *el-Mebsût*'ta şüphe ve vesvese durumlarını ele alırken yalnızca dışsal fiilleri değil, bu fiillere yön veren içsel halleri de dikkate alan bir yaklaşım sergiler. Özellikle ibadetlerde şüpheye düşme hâliyle ilgili olarak ele aldığı “Kim namazında şüpheye düşerse doğruyu araştırсын”¹¹/ من شك في صلاته فليبحث الصواب hadisini, zâhirî

¹⁰ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008), 1/19.

¹¹ Buhârî, *Buhârî* 2, Salât, 31.

bir katılık içinde yorumlamaktan kaçınır. Bu bağlamda Serahsî, namaz esnasında sürekli olarak şüpheye düşen bir kimsenin tekrar tekrar namazı kılması gerektiği yönündeki katı bir görüşün, kişiyi ibadetten soğutacağına dikkat çeker. Ona göre böyle bir durumda çözüm, kalbin tanıklığına başvurmaktır.¹²

Serahsî, kişinin kendi kalbine yönelerek içsel kanaatine göre hareket etmesini yeterli görür. Şöyle ki: Şüpheye düşen kimse, dikkatle araştırmalı ve neticede kalbi hangi yönde ağır basıyorsa ona göre hareket etmelidir. Bu yaklaşımda, kalbin içsel tanıklığı, zâhirî kesinliğin önüne geçmezse de onu tamamlayıcı bir delil olarak değerlendirilir. Serahsî'nin bu değerlendirmesi, fıkıh ilmi içinde oldukça incelikli bir tasavvufî duyarlılığı yansıtır.

Bu yaklaşım, tasavvufun verâ' ve yakîn kavramlarıyla da birebir örtüşmektedir. Verâ', şüpheli olanı terk etmeyi¹³; yakîn ise şüphe ve tereddüte mahal olmayan kalpte hâsıl olan sükûnet ve kanaati ifade eder.¹⁴ Eğer şüphe kişiyi harama götürecekseniz terk edilmelidir; ancak eğer bu şüphe, vesvese boyutuna varmışsa ve kişiyi sürekli bir tedirginliğe sürüklüyorsa, kalbe güvenmek gerekir. Tasavvufî gelenekte kalp, sadece duyguların değil aynı zamanda kalp ve onun ürünü olan ilham, keşf ve basîretin de merkezidir.¹⁵ Serahsî de bu anlayışa yakın bir tutumla, fıkıhî hükmün uygulanmasında kalbin tanıklığını esas alarak, bireyin manevî huzurunu ve ibadet bilincini muhafaza etmeye çalışır.

Serahsî'nin bu tutumu, fıkıh ilmini yalnızca zâhirî hükümlerle sınırlı bir alan olmaktan çıkarıp, bireyin iç dünyasını gözetken çok katmanlı bir yapıya dönüştürür. Böylece ibadetlerde vesvese ve şüphe durumlarında kalbin tanıklığına itibar edilmesi, kişinin ibadetlerini iç huzurla sürdürebilmesini sağlar.

¹² Serahsî, *Mebsût*, 1/387.

¹³ Süleyman Uludağ, "Vera", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 49; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 379.

¹⁴ Osman Demir, "Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 272; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 386.

¹⁵ Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 232; Hasan Kâmil Yılmaz, "Tasavvuf ve Kalp", *Altınoluk Dergisi* 104 (Ekim 1994), 31.

3. Cemaat İmamlığı ve Takvâ Hiyerarşisi

el-Mebsût'ta Serahsî, cemaat imamlığı meselesini sadece ilmî ehliyet ve zâhirî şartlar bağlamında değil, aynı zamanda ahlâkî ve manevî liyâkat ekseninde ele alır. Ona göre imamlık, yalnızca namazı yönetmekle sınırlı bir görev değil; toplumun dînî, ilmî ve rûhî rehberliğini üstlenen bir sorumluluktur. Bu nedenle Serahsî, imamlıkta takvâ ve vera' gibi manevi niteliklerin en az ilmî yeterlilik kadar belirleyici olduğunu vurgular. Bu bağlamda, Serahsî'nin dayandığı temel hadis şu şekildedir: "Bir kavme, içlerinden Kur'ân'ı en iyi okuyan kişi imamlık eder. Bu konuda hepisi eşit iseler sünneti en iyi bilen, bu hususta da eşit iseler en önce hicret eden imam olur. Bunda da eşitlik varsa, yaşça en büyükleri ve içlerinde en fazla takva sahibi olan imam olur."¹⁶ Serahsî, bu hadisi ilmin, takvânın ve vera'nın birbirini tamamlayan bir liyâkat ölçüsü olduğunu göstermek için kullanır. Kur'ân'ı iyi bilmek, ibadetin zâhirini yerine getirmeye dair bir ölçütken; sünnet bilgisi imamın ahlâkî ve toplumsal temsil gücünü gösterir. Ancak Serahsî'ye göre bu iki alanda eşitlik bulunduğu, belirleyici ölçüt vera' ve takvâdır. Çünkü Kur'ân kıraati veya fikhî bilgi, kalbî olgunlukla desteklenmediği sürece, imamlık görevine gerçek anlam kazandırmaz.¹⁷

Bu bağlamda Serahsî şu iki hadisi zikreder: "Takvâ sahibi bir âlimin arkasında namaz kılan, bir peygamberin arkasında namaz kılmuş gibidir"¹⁸ / مَنْ صَلَّى خَلْفَ عَالِمٍ تَقِيٍّ فَكَأَنَّمَا صَلَّى خَلْفَ نَبِيِّ / ve "Dininizin üstünlük ölçüsü vera"dır"¹⁹ / مَلَاكَ دِينَكُمْ الْوَرَعُ / Bu rivayetler, sadece zâhirî bilgiye değil, kalbî arınma ve içsel hassasiyete dayanan bir din anlayışını öne çıkarır. Serahsî'nin bu hadisleri imam seçimine dair fikhî bir tartışma içinde kullanması, onun hukukî muhakemesinde tasavvufî bir derinliğe sahip olduğunu gösterir.

Tasavvufî literatürde vera', sadece haramlardan değil, şüph-

¹⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/121.

¹⁷ Serahsî, *Mebsût*, 1/80.

¹⁸ İbrâhim Halebî, *Mülteka Tercümesi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1980), Mevkûfât, 1/79.

¹⁹ Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1407), 7/284.

li olanlardan ve hatta bazı mubahların fazlasından dahi sakınma hassasiyetidir. Bu anlayışa göre vera', takvânın daha ileri bir derecesini ifade eder. Serahsî de bu kavramı yalnızca bireysel bir takvâ göstergesi olarak değil, toplumu yönlendirme yetkinliğini belirleyen bir ölçüt olarak değerlendirir. Böylece imamlık, yalnızca bir ilmî temsil değil; aynı zamanda kalbî liyâkat ve manevî öncülük meselesine dönüşür.

Kur'an kıraati, sünnet bilgisi gibi dışsal ölçütlerin eşitlendiği durumda, Serahsî'nin yaklaşımında belirleyici olan husus, kişinin ahlâkî takvâ seviyesidir. Bu anlayış, tasavvuf geleneğinde mürşid-i kâmil kavramına yüklenen mânevî yetkinlikle büyük benzerlik taşır. Mürşid nasıl sadece bilgiyle değil, hâl ilmi ile de yaşantısıyla yol gösterir ve müride neyi nasıl yapması gerektiğini pratikte gösterirse;²⁰ Serahsî'nin imamlık hususunda belirttiği üzere imam da sadece ilimle değil, kalp temizliği ve rûhî dirayetle cemaatin önüne geçer. Bu yönüyle imamlık şekilsel bir temsil olmaktan çıkıp, kalbî rehberlik ve ahlâkî önderlik temsiliyetine dönüşür.

Sonuç olarak Serahsî, imamlık gibi zâhirî bir fikhî meselede dahi vera' ve takvâ gibi bâtinî kavramları merkeze alarak, fikhın şekilci sınırlarının ötesine geçen bir bakış sergiler. Onun bu yaklaşımı, fikhî liyâkat ile tasavvufî olgunluğun birleştiği bir ahlâkî liderlik anlayışını ortaya koymaktadır.

4. Alışverişte Vicdan Prensibi ve Kalp Referansı

Serahsî, alışveriş ve muamelât konularında yalnızca şekilsel geçerlilik şartlarına değil, bireyin içsel kanaatine ve vicdanına da atıf yapar. Bu yaklaşım, onun fikhî muhakemesinde kalbin tanıklığını esas alan bir tasavvufî duyarlılığın izlerini taşır. Bu bağlamda, "Elini vicdanına koy, kalbinin yatışmadığı şeyden sakın. İnsanlar sana fetva verseler bile, en güvenilir olan kalbinin söylediğidir."²¹ mealindeki hadis ve akabinde yine Efendimiz'den nakledilen "Gü-

²⁰ İbrahim Baz, "İnsanın Rol Model İhtiyacı ve Tasavvuf'taki Mürşid-i Kâmilin Fonksiyonu", *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*, (2018), 558.

²¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/227.

nah kalplerin kabul etmediği şeydir.”²² hadisi, Serahsî'nin hukûkî değerlendirmelerine yön veren temel referanslardandır. Bu hadis, tasavvufî gelenekte kişinin kalbini bir ölçü olarak görme prensibine dayanmaktadır ve özellikle şüpheli durumlarda bâtinî sezgiyi önceler.²³

Serahsî, kesin bilgiye ulaşılamayan ihtilaflı durumlarda kalpte oluşan kanaatin dikkate alınmasını savunur. Özellikle alışveriş gibi muamelât alanlarında, yalan ya da aldatma ihtimali söz konusuysa, fikhî hükmün yalnızca dışsal şekil şartlarına değil, içsel tatmin ve güven duygusuna da dayanması gerektiğini vurgular. Ona göre, kalbin yatışmadığı, yani huzursuzluk duyduğu bir muamelenin, zâhiren meşru görünse bile fıkhen ve ahlâken problemli olabileceği unutulmamalıdır.

Bu yaklaşım, fıkhîta “ihtiyat” ve “vera” ilkeleriyle örtüşür. Şüpheli olanı terk etmek ve daha güvenli olana yönelmek,²⁴ hem tasavvufun bâtinî sezgisini hem de fikhın zâhirî temkin prensibini aynı zeminde birleştirir. Serahsî, bu çerçevede fikhî hükümlerde şer'î ve zâhirî tasarruflarla yetinmez; kişinin kalbinde ve vicdanında oluşan mutmainlik hâlini de dikkate alır. Kalbin tatmin olmaması ise ona göre fikhî açıdan sakınmayı gerektiren bir durumdur.

Tasavvuf geleneğinde “kalp” yalnızca duyguların merkezi değil; hak ile bâtılı ayırt edebilme gücüne sahip, ilham ve sezginin de kaynağıdır. Serahsî de bu anlayışı fıkıh alanında hükümleri temellendirirken şer'i bir ölçüt haline getirerek, muamelât hukukunda dahi kalbin sesine kulak verilmesini önerir. Bu, hukukun yalnızca zâhirî ve şekilsel bir alan olmadığını; aynı zamanda ahlâkî ve manevî bir derinliğe sahip olması gerektiğini gösterir.

Sonuç olarak Serahsî, alışveriş gibi dünyevî muamelelerde dahi kalbin tanıklığını esas alarak, şüpheli olanı terk etmeyi ve güvenli olana yönelmeyi teşvik eder. Böylece yalnızca zâhirî geçerlilik ölçütlerine değil, bâtına dayalı bir hüküm anlayışına da

²² İbn Hanbel, *Müsned*, 4/182.

²³ Serahsî, *Mebûât*, 10/315.

²⁴ H. Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 577.

yer vererek, fıkıh ile tasavvuf arasında köprü kuran bir düşünce zeminini inşa eder.

5. Zühdün Mâlî Boyutu

Serahsî, *el-Mebsût*'ta şükreden zengin ile sabreden fakirin hangisinin üstün olduğu meselesini ele almıştır. Bu mesele tasavvufî düşüncede fakr ve gınâ kavramlarıyla örtüşür. Fakr hem maddî açıdan yoksunluk hâlini, her hâl ve durumda Allah'a muhtaçlığı, her türlü sahiplik ve varlık iddiasından bütünüyle uzaklaşmayı ifade ederken;²⁵ gınâ kavramı, kendi varlığıyla yetinip kimseye muhtaç olmayan,²⁶ Hak ile yetinip her şeyden müstağni olan demektir.²⁷ Ahlâkî ve mânevî bir meselesi olarak değerlendirildiğinde bu yaklaşım, onun fikhî düşüncesine tasavvufî bir derinlik kattığını gösterir. Hz. Ebûbekir'in: "İnsanlar içinde zengin olmasını en çok arzuladığım sensin." Şeklindeki ifadesinden Serahsî onun sabreden fakirden ziyâde şükreden bir zengin olmayı tercih ettiğini ifade etmiştir ve Serahsî bunun üzerine Efendimiz'in seçtiği yola itibar ettiğini belirtmiştir. Özellikle "Yoksulluk mümine, ata vurulan güzel ve sağlam bir gemin ona yakışmasından daha çok yakışır."²⁸ hadisi, Serahsî'nin fakra bakışının temelini oluşturur. Bu hadis, yoksulluğu pasif bir eksiklik değil, mümin için sâlih bir hâl ve mânevî bir kazanım olarak takdim etmektedir.

Bu anlayış, tasavvufun fakr merkezli zühd anlayışıyla tam bir örtüşme içindedir. Sûfîler fakrı zühd kavramını kapsayacak şekilde ele almışlardır. Zühd, dünya nimetlerinden en az düzeyde yararlanma, ülfet etmeme demektir. İlk sûfîler de Efendimiz'in ve sahabelerin yaşamlarını takip ederek bunu zühdün bir pratiği olarak görmüşlerdir.²⁹ Nitekim Resûlullah'ın "Allah'ım! Beni yoksul

²⁵ Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm*, thk. Ahmed Abdürrahim Sayih vd. (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2005), 2/205.

²⁶ Bekir Topaloğlu, "Ganî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 384.

²⁷ Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm*, 2/187.

²⁸ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said b. Besyuni Zaglul (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 7/340.

²⁹ Abdurrahman Çakır, "Rifâiyyenin Piri Seyyid Ahmeter-Rifâî'de Fakr ve Pratik Tezâhürü Fütüvvet", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 73.

olarak yaşat, yoksul olarak öldür ve yoksullarla beraber haşret”³⁰ duası da Efendimiz’in fakr tercihinin bilinçli bir tercih hüviyetini ortaya koyar. Serahsî’ye göre Hz. Peygamber’in bu duası, şer’î fazilet açısından bağlayıcı bir örneklik taşımaktadır. Yani fakr, yalnızca maddî imkânsızlık değil; aynı zamanda bilinçli bir takvâ hâli, Allah’a yakınlık vesilesi ve sabırla taçlandırılmış bir manevi seviye olarak değerlendirilmelidir.

Fıkıhta zenginlik ya da yoksulluk, mutlak anlamda ne fazilet ne de eksiklik olarak görülür. Ancak Serahsî, bu iki hâli karşılaştırırken dikkat çekici bir tercih ortaya koyar: Ona göre, zenginliğe eşlik eden şükürden ziyade, yoksulluğa eşlik eden sabır ve tevekkül daha üstün bir mânevî mertebeyi temsil eder. Çünkü zenginlik çoğu zaman dünyevî meyillerin artmasına, mal sevgisinin kalbe sirayet etmesine yol açabilirken; fakr, kişinin doğrudan Allah’a yönelmesini, tevekkül ve teslimiyetle bağını kuvvetlendirmesini mümkün kılar. Yaşar Nuri Öztürk’te fakr konusunu ele alırken mala sahip olmamayı değil, sahip olunana köle olmamak gerektiğini bu yüzden hiçbir şeyi kendine sahip kılmamak için hiçbir şeye sahip olmamak şeklinde fakrı tanımlama cihetine gitmiştir. Bütün bu meseleden kastedileninse Hak’tan gafil olamamak olduğunu, yoksa Hak’tan gafil olduktan sonra zenginliğin de fakirliğin de kötü olduğunu ifade etmiştir.³¹

Sonuç olarak Serahsî, Hz. Peygamber’in hayat tarzını fikhî hüküm çerçevesinde yalnızca hukûkî bir uygulama olarak değil, aynı zamanda ahlâkî ve takvâ yönüyle değerlendiriyor oluşunun bir göstergesidir. O, sünneti sadece zâhirî bir ibadet tarzı olarak değil, bâtinî bir hâl olarak da ele alır. Fakrın tercih edilmesi, onun gözünde bir zayıflık değil; bilakis kalbin maldan arınması, zühdün hâkim kılınması ve dünyevî bağımlılıklardan kurtuluştur. Bu bağlamda, Serahsî’nin fıkıh düşüncesinde zenginlik-yoksulluk, tasavvufî zühd anlayışıyla iç içe geçmiş bir şekilde yeniden

³⁰ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Kahire: Merkezi Hicr li’l-Buhus ve’d-Dirasatı’l-İslamiye, 2011), 7/12.

³¹ İsa Çelik, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr”, *Ekev Akademi Dergi* 3/2 (Güz 2001), 203.

yorumlanmıştır. Malın çokluğu değil, kalbin ona ne ölçüde bağlandığı asıl ölçüttür.

6. Kefâret, Köle Azadı ve Niyetin İbadet Boyutu

Serahsî, yemin kefâreti bağlamında köle azadına dair hükümleri ele alırken, niyetin yalnızca dışsal bir beyan değil, kalpte gerçekleşen bir yöneliş olduğunu vurgular. Bu anlayış, onun fıkıh yorumunda niyeti şekilsel bir unsurdan ziyade ibadet değeri taşıyan, anlam yüklü bir içsel amel olarak konumlandığını göstermektedir. Şayet bir kişi, diliyle açıkça ifade etmese bile, kalben yemin kefâreti niyetiyle bir köleyi serbest bırakırsa, Serahsî'ye göre bu işlem geçerlidir. Çünkü burada belirleyici olan, kalpte oluşan niyet ve samimiyettir.³²

Serahsî, bu görüşünü Resûlullah'ın şu hadisiyle temellendirir: “Şüphesiz Allah sizin suretlerinize ve amellerinize değil, kalplerinize bakar.”³³ Bu hadis, tasavvufî gelenekte olduğu gibi, Serahsî'nin fikhî sisteminde de niyetin hem geçerlilik şartı hem de değer ölçüsü olduğunu ortaya koyar. Özellikle kefâret gibi ibadet boyutu içeren işlemlerde, niyetin içtenlikle gerçekleşmesi, işlemin sahihliğini ve değerini belirler.

Burada dikkat çekici olan husus, Serahsî'nin tasavvufî niyet anlayışını fikhî bir geçerlilik ilkesine dönüştürmesidir. Tasavvuf'ta niyet, kalbin; arzu ve meyil hükmüyle, maksada uygun olana ister hâlen ister âkıbet itibarıyla yönelmesi ve harekete geçmesidir. Buna göre ilk hareket ettirici, talep edilen gayedir; bu gaye bâistir. Bâis olan gaye, niyet edilen maksattır. Bu maksada doğru yöneliş niyet, kudretin iradeye hizmet ederek organları harekete geçirmesi ise ameldir.³⁴ Serahsî, bu yaklaşımı fikhî hükmün

³² Serahsî, *Mebûsât*, 8/240. "publisher": "Gümüşev Yayıncılık", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Mebûsât", "author": [{"family": "Serahsî", "given": "Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed", "dropping-particle": "es-"}], "editor": [{"family": "Akşit", "given": "Mustafa Cevat"}], "issued": {"date-parts": [{"2008"}]}, "locator": "8/240", "label": "page"}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

³³ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/284.

³⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, "İhyâü ulûmî'd-dîn", *er-Rakâik ve'l-Adap ve'l-Ezkâr* (Beyrut: Darü'l-Marife, 2010), 4/365.

temeline yerleştirerek, bir eylemin ibadet olarak kabul edilebilmesi için yalnızca şekilsel formunun değil, içsel samimiyetin de zorunlu olduğunu savunur.

Bu bağlamda Serahsî'nin yaklaşımı, fıkıh ile tasavvuf arasında kurulan bağın derinliğine işaret eder. O, fıkıhın zâhirî boyutlarını muhafaza etmekle birlikte, hükümlerin bâtinî dayanaklarını da ihmal etmez. Niyetin yalnızca dil ile ifade edilmesine bağlı kalmaması, kalpteki yönelişin yeterli görülmesi, Serahsî'nin fikhî düşüncesinde kalbin taşıdığı merkezi önemin açık bir göstergesidir.

Sonuç olarak, kefâret gibi ibadet mahiyetindeki işlemlerde niyetin kalpte vuku bulması, işlemin hem zâhirî hem de mânevî düzlemde geçerliliğini sağlar. Serahsî'nin bu tutumu, fıkıhın sadece zâhirden ibaret omadığını, içtenlik ve samimiyetle de değer kazandığını gösterir. Böylece onun düşüncesinde fıkıh, tasavvufun kalbî derinliğiyle beslenen bir hukuk anlayışına dönüşür.

7. Ziyafet, Gizli Şehvet ve İstihsan Dengesi

Ziyafetin, nâfile orucu bozmak için meşrû bir mazeret sayılıp sayılmayacağı meselesi, Serahsî tarafından hem rivayetlerle hem de istihsan ilkesiyle birlikte ele alınır. Rivayete göre, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Ensâr'dan bir sahâbînin verdiği davete icabet ederken, oruçlu olan bir sahâbînin yemekten kaçındığını görmüş ve ona şu şekilde hitap etmiştir: “Kardeşin seni davet etti, onun ikramı için orucunu boz, sonra yerine bir gün kaza et.”³⁵ Bu hadis, Ebû Hanîfe'nin bazı rivayetleriyle birlikte değerlendirilerek, nâfile orucu bozmak için ziyafetin makul bir gerekçe olabileceğini göstermektedir.³⁶

Ne var ki, Serahsî meseleyi yalnızca zâhirî yönüyle değil, niyet ve kalbî yöneliş boyutuyla birlikte ele alır. Zira Resûlullah'tan rivayet edilen başka bir hadiste, “Ümmetim için en çok korktuğum şey gizli şirk ve gizli şehvettir”³⁷ buyurularak, ibadetlerin

³⁵ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/263.

³⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 3/106.

³⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/123.

içtenliğine ve ihlâsına dair ciddi bir uyarı yer almaktadır. “Gizli şehvet” kavramı, nefsin kendisi için uygun olanı talep etmek üzere harekete geçmesi, kişinin daima içinde yaşattığı kötü arzular şeklinde tanımlanmıştır.³⁸ Aynı zamanda görünüşte ibadet gibi duran ancak aslında nefsânî isteklerle beslenen bir davranış biçimini ifade eder. Bu durum, amelin dışı bakan yönüyle ibadet gibi görünmesine rağmen, içsel anlamda riya veya nefsin arzusuna hizmet ettiğini göstermektedir. Efendimiz gizli şirki, kişinin görüntüde Allah’a itaat ediyor gibi görünüp gerçekte başkasına itaat etmesi şeklinde ifade ederek sakınılması gereken bir husus olarak ele almıştır.³⁹

Tasavvuf geleneğinde riya ve gizli şehvet, kalbi kirleten ve ibadetin mânevî değerini zedeleyen unsurlar olarak değerlendirilir. Serahsî'nin yaklaşımı da bu çizgide şekillenir. Ziyafet gibi toplumsal dayanışmayı besleyen bir eylem, istihsan çerçevesinde orucu bozmak için meşrû bir sebep olabilir. Ancak bu hüküm, kalpteki niyetin ihlâs üzere olması şartına bağlıdır. Aksi takdirde, ibadet, nefsin gizli arzularına alet olmuş olur.

Serahsî burada istihsanı sadece hukûkî kolaylık üretme yöntemi olarak değil, aynı zamanda kalbî ve ahlâkî muhasebeyi gözetken bir fikhî araç olarak kullanmaktadır. Oruç gibi ferdî bir ibadetin, toplumsal bir ihtiyaç sebebiyle bozulabilmesi, ihlâs ve niyet ile dengelenmişse meşrû olur. Bu ise Serahsî'nin, fikhî hükmü değerlendirirken kalbin tanıklığını esas aldığını gösterir.

Sonuç olarak, Serahsî'nin bu yaklaşımı, tasavvufî hassasiyetin fıkıh disiplini içerisinde nasıl işlevsel kılındığını ortaya koymaktadır. Ziyafet sebebiyle oruç bozmanın hükmü tartışılırken, mesele yalnızca zâhirî kurallarla sınırlı kalmamış, ibadetin iç niyeti, gizli şehvetten arınması ve ihlâs ile yerine getirilmesi gerekliliği vurgulanmıştır.

³⁸ Faruk Beşer, “Şehvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 476.

³⁹ Büşra Sarı, “Hadislerde Riya ve İmana Etkisi”, *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 249.

8. Mali İbadetlerde Takvâ: Kurban Örneği

Serahsî, malî ibadetlerde sadece şekilsel yeterliliği değil, kalbî yöneliş ve takvâ merkezli bir yaklaşımı esas alır. İhramlı kişinin avlanma cezası bağlamında, zararın karşılığı olarak verilecek fid-yenin deve değerine ulaşması hâlinde, onun karşılığı olacak şekilde birkaç koyun alıp kesmesi yerine doğrudan bir deve kurban etmesini daha faziletli bulur. Zira bu tercih, şeklen eşdeğer olsa bile, manen daha üstün ve Allah'a daha saygılı bir tavrı yansıtmaktadır.⁴⁰ Bu yaklaşımını da Kur'an'daki şu ayetle temellendirir:

“Kim Allah'ın şeâirini yüceltirse, şüphesiz bu kalplerin takvâ-sındandır.”⁴¹ Burada şeâir, Allah'ın şiarları, yani dinin değer taşıyan ibadet ve uygulamalarıdır. Kurban da bu ibadetler arasında yer alır. Serahsî, bu ayeti sadece şariat hükümleri gereğince ele almaz; kurbanın büyüklüğünü ve kıymetini, kişinin kalbindeki takvâ bilinci ve Allah'a saygı duygusu ile ilişkilendirir. Koyunların toplam değeri deveye eşit olsa bile, bir deve kesmek, Allah'ın şeâirine duyulan kalbî ihtiramın bir göstergesi olarak öne çıkar. Çünkü takvânın dışı Allah'ın hududunu muhafaza, içi de ihlâs ve niyettir.⁴²

Ayrıca Serahsî, birkaç koyun kesilip sadaka olarak dağıtılmasının da şer'î anlamda geçerli olacağını kabul eder. Ancak bu geçerlilik şekil düzeyinde kalır; takvânın öne çıktığı, kalbî boyutu olan tercih ise daha üstün görülür. Onun bu değerlendirmesi, yalnızca fikhî geçerlilikle yetinmeyip, tasavvufî takvâ anlayışını fikhî değerlendirmeye dâhil ettiğini gösterir.

Serahsî'nin bu yaklaşımı, malî ibadetlerin sadece mükellefiyetin îfâsı olarak değil, aynı zamanda ihsan, ihlâs ve takvâ ile derinleşen manevî boyutuyla ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle, onun kurban konusundaki değerlendirmesi, fikhî tasavvufun özüyle bütünleştiren bir bakış açısını yansıtır.

⁴⁰ Serahsî, *Mebisât*, 4/192.

⁴¹ *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Hac, 22/32.

⁴² Cebecioğlu, “Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü”, 258.

9. Sosyal Denklikte Nesep-Takva Dengesi

Fıkıh literatüründe nikâhta denklik, evliliğin devamı açısından önemli görülen toplumsal uyumu sağlamaya yönelik bir ilkedir. Hanefî mezhebine göre bu denklik ölçütleri arasında nesep de yer almaktadır. Bu yaklaşımda, özellikle kadının ailesinin, toplumun sosyokültürel yapısına uygun bir eş adayıyla evlenmesini istemesi, aile yapısının korunması açısından gerekçelendirilir.⁴³ Ancak bu görüşe muhalefet eden âlimler de olmuştur. Bunların başında gelen Süfyân es-Sevrî (rh.a.), nesebe değil, takvâya itibar edilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu görüşünü şu hadisle temellendirmiştir:

“İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir. Arabın Arap olmaya- na üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâ iledir.”⁴⁴ Bu hadis, “Allah katında en üstün olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır”⁴⁵ ayetiyle desteklenmektedir.

Süfyân es-Sevrî'nin, Arap asıllı olmasına rağmen Arap olmayan Müslümanları kendine denk sayması ve Ebû Hanîfe'nin de Arap olmadığı hâlde Araplara denk olmadığını söylemesi, bu görüşlerini sadece fikhî değil, tasavvufî tevazu ve hiçlik bilinciyle de beslediklerini göstermektedir. Bu tavır, nefsi soy üstünlüğünden arındırma ve kulluk ortak paydasında birleşme anlayışının tezahürüdür.

Serahsî ise bu iki yaklaşımı karşılaştırarak Hanefî mezhebinin görüşünü detaylandırır. Hanefîler, evliliğin toplumsal uyum ve devamlılık açısından kefâeti önemser ve bu nedenle nesebi muteber bir denklige dahil eder. Buna delil olarak şu hadisleri zikrederler:

“Kureyş birbirinin dengi, Araplar birbirinin dengi, her kabile kendi dengiyle denk, Arap olmayanlar da kendi aralarında denk kabul edilir.”⁴⁶

Ancak Serahsî, bu yaklaşımı savunurken Süfyân es-Sevrî'nin görüşünü dışlamaz; bilakis onun takvâyı üstünlük ölçüsü sayan görüşüne yer vererek bu anlayışa da manevî bir derinlik kazan-

⁴³ Serahsî, *Mebûsât*, 5/34.

⁴⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 7/411.

⁴⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Hucurât, 49/13.

⁴⁶ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/134.

dırır. Buradan hareketle denebilir ki, Serahsî için nesep, toplum düzenini korumaya yönelik bir araçtır; fakat gerçek üstünlüğün ancak takvâ ile kazanılabileceği hakikati de göz ardı edilmemelidir. Bu yaklaşım, zâhirî düzenin sağlanması ile bâtinî derinliğin korunması arasındaki fıkıh-tasavvuf dengesini ortaya koyar.

10. Kiblenin Manevî Katmanları ve Zühdî Yöneliş

Serahsî'nin el-Mebsût'ta kible araştırması meselesine yaklaşımı, hem fikhî hem de tasavvufî bir perspektifi içinde barındırır. Fıkıh literatüründe kibleye yönelmek, namazın şartlarından. Ancak kişinin kibleyi doğrudan tespit edemediği bir durumda üzerine düşen yükümlülük taharrî, yani araştırmadır. Araştırma neticesinde ulaştığı kanaate göre kıldığı namaz, Hanefîlere göre geçerlidir. Çünkü kişi, üzerine düşen çabayı göstermiş ve farz sorumluluğunu yerine getirmiştir.⁴⁷

Serahsî, kible bahsini tasavvufî bir açımla daha da derinleştirir. Âriflerden nakledilen şu rivayet, kiblenin sadece zâhirî bir yön tayini değil, aynı zamanda bir hakikate işaret ettiğini ortaya koyar:

“Beşerin kiblesi Kâbe'dir. Gök ehlinin kiblesi Beytül-Ma'mûr'dur. Kerûbiyyîn meleklerinin kiblesi Kürsî'dir. Hamele-i Arş'ın kiblesi ise Arş'tır. Hepsinin amacı Allah rızasıdır.”⁴⁸

Bu noktada kibleyi tayini gerekli olmakla birlikte kulluğun özünü oluşturan “Allah'ın rızasına yönelme” niyeti ön plandadır.

Hanefîlerin bu konudaki delili, “Doğu da Allah'ındır, batı da. Nereye dönerseniz dönün Allah'ın vechi oradadır.”⁴⁹ ayetidir. Bu ayetin iniş sebebi, sahâbenin yolculukta kibleyi karıştırmalarıdır. Her biri araştırma yapıp bir çizgi çizmiş, sabah olduğunda farklı yönlerde döndükleri anlaşılmıştır. Resûlullah (s.a.v.) onlara, namazlarını iade etmelerini emretmemiş, bilakis “Namazlarınız size yeterli oldu”⁵⁰ buyurmuştur. Hz. Ali (r.a.)'nin “Kibleyi arayanın kiblesi, yöneldiği cihettir” sözü de bu anlayışı teyit eder.

⁴⁷ Serahsî, *Mebsût*, 10/344.

⁴⁸ Serahsî, *Mebsût*, 10/334.

⁴⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara, 2/115.

⁵⁰ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/10.

Bu rivayet, her varlığın kendi makamına uygun şekilde Allah'a yöneldiğini, kıblenin ise insan için tevhidin merkezi ve kulluğun sembolü olduğunu gösterir. Böylece kible, sadece namazın zâhirî şartlarından biri değil, aynı zamanda insanın içten samimi niyetini ve Allah'a yöneliş bilincini temsil eden bir ibadet boyutu kazanır.

11. Helâl Kazançla Tahakkuk Eden Zühd

Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı fıkıh ansiklopedisinde yer verdiği şu rivayet, onun zühd ile fıkıh arasındaki derin irtibatı açıkça ortaya koyar:

Muhammed (rh.a.)'e “Zühd konusunda bir şey yazmıyorsun?” denildiğinde, “Alım satım (bey') kitabını yazdım.” buyurmuştur.⁵¹

Bu söz, bey' kitabında helâl ve haram sınırlarının ayrıntılı biçimde ele alındığını, zühdün özünün de haramdan kaçıp helâle yönelmek olduğunu vurgular. Serahsî bu rivayeti eserine alırken, zühdün sadece dünya malından tümüyle el çekme anlayışı olmadığını, bilakis helâl kazanç ve haramdan uzak durma bilinciyle toplumsal hayatın merkezine yerleşen bir ahlâk ilkesi olduğunu gösterir.

Serahsî'ye göre zühd, fikhî açıdan müminin ekonomik ve sosyal ilişkilerinde helâl-haram hassasiyetiyle hareket etmesi demektir. Bu sebeple bey' kitabı, sadece alışveriş ve ticaret kurallarını düzenleyen bir hukuk bölümü değil; zühdün toplumsal ve iktisadî tezahürlerinin rehberidir. Tasavvuf geleneğinde zühd, kalbin dünyaya bağlılığını kesip Allah'a yönelmesi anlamına gelir. Serahsî ise bu manevî boyutu fikhî ilkelerle bütünleştirerek ele alır.

Bu yaklaşım, zühdü dar anlamıyla “dünyadan el çekmek” şeklinde yorumlayan anlayışı aşar. Ticaret yaparken, alışverişte, kazançta ve tüketimde haramdan sakınmak; dünya ile ilişkiyi kesmeden fakat kalbi mala esir etmeden yaşamak, Serahsî'nin öne çıkardığı dengeli zühd anlayışını şekillendirir. Böylece fıkıh, yalnızca zâhirî muameleleri düzenlemekle kalmaz; kulun niyetini, rızık anlayışını ve toplumsal sorumluluklarını da içine alan tasavvufî bir hayat disiplini haline gelir.

⁵¹ Serahsî, *Mebsût*, 12/198.

Sonuç olarak Serahsî, “Zühd konusunda bir şey yazmıyormusun?” sorusuna verilen bu cevap üzerinden zühdün hem bireysel hem toplumsal boyutlarını birleştiren güçlü bir çerçeve sunar. Helâl ticaret ve haramdan sakınma, zühdün kalbî derinliği ile fikhî düzeni buluşturan temel eksen olur.⁵² Böylece zühd, her şeyden elini eteğini çekmek değil, bilakis şeriatın koyduğu hükümleri ve bâtinî kavramları bütüncül bir yaklaşım gözeterek toplumsal ahlâkı oluşturmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde fikhî hükümlerin temellendirilmesinde zühd merkezli hadisleri nasıl kullandığı ve bu kullanımın tasavvufî boyutu incelenmiştir. Serahsî, fikhî meseleleri yalnızca zâhirî hükümlerle sınırlı görmemiş; kalp, niyet, takvâ, ihlâs ve zühd gibi ahlâkî kavramları da bu hükümlerin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, fıkıh ile tasavvuf arasındaki farklılık gibi görünen zâhir ve bâtin dengesini bir arada tutarak iki alanı bütüncül bir dinî anlayış içinde buluşturmaktadır.

Serahsî'nin görüşleri, özellikle niyetin kalpte gerçekleşmesinin hükme etkisi, gizli şehvetin ibadetin manevî değerini zedelemesi, kalbin tatmin olmadığı hükümden uzak durulması gibi konularda tasavvufî hassasiyetle belirgin biçimde örtüşür. Bu çerçevede istihsan, yalnızca pratik kolaylık sağlayan bir şer'î delil değil, aynı zamanda hükmün ahlâkî dengesi ile kalbin safiyetini gözetten bir delil olarak bâtinî da gözetten bir yöntemdir. Nâfile orucun ziyafet sebebiyle bozulması, kefâret ve köle azadı, kurbanda şeâirin yüceltilmesi gibi meselelerde ihlâs, niyet ve takvâ, fikhî geçerliliğin tamamlayıcı ölçütleri hâline gelir. Bu yaklaşım, fıkıhın hedefinin yalnızca şekil şartlarını yürürlüğe koymak değil, bu şeklin ardındaki ilâhî maksadı açığa çıkarmak olduğunu ortaya koyar.

Serahsî'nin helâl kazançla tahakkuk eden zühd anlayışı da bu

⁵² Harun Abacı, “Giyim-Kuşamda İsrâf”, II. Uluslararası Helal Ürün Ekonomisi Sempozyumu (Giyim-Kuşam) Tebliğ Metinleri Kitabı (Sakarya, 6-7 Mart 2016), 190-211.

bütünlüğü somutlaştırır. Zühd, onun nazarında dünyadan tamamen el çekmek değil; haramdan kaçınıp helâl dairesinde kalbi mala esir etmeden yaşamaktır. Alışverişte kalp referansı, şüpheli olanı terk ve iç huzuru önceleyen fetva ahlâkî; toplumsal güveni ve iktisadî adaleti besleyen kamusal bir zühd tasavvuruna dönüşür. Fakr-gınâ karşılaştırmasında esas ölçü, malın miktarı değil, Hak'tan gafil olmamaktır.

Kefâet ve nesep gibi sosyal düzenle ilgili konuları ele alırken Serahsî, toplum hukukunu koruyan zâhirî ölçütleri gözetmekle birlikte takvânın asıl üstünlük ölçüsü olduğunu da vurgular; böylece toplumsal maslahat ile manevî liyâkat arasında dengeli bir ilişki kurar. Kibleye dair ortaya koyduğu manevî anlam katmanı ise şunu ifade eder: Görünürde Kâbe'ye yönelen beden, hakikatte Allah rızasına yönelen kalp ve ruh ile bütünlenir.

Sonuç olarak Serahsî, *el-Mebsût*'ta yalnızca fikhî hükümleri değil, bu hükümlerin dayandığı ahlâkî ve manevî ilkeleri de görünür kılarak, fıkhnın ruhunu tasavvufî bir perspektifle bütünleştirmiştir. Serahsî'nin ortaya koyduğu bu yaklaşım, yalnızca kendi döneminin fikhî tartışmalarını aydınlatmakla kalmamış, aynı zamanda sonraki nesiller için zühd merkezli bir hukuk bilincinin nasıl inşa edilebileceğine dair kalıcı bir örnek bırakmıştır. Onun hükümleri şekillendiren rivayetlere bakışı, fıkhnın yalnızca şekilsel bir hukuk sistemi değil, ahlâkî ve manevî temellere yaslanan bir hayat düzeni olduğunu gösterir. Bu yönüyle *el-Mebsût*, hem hukukî hem de tasavvufî literatür arasında bir köprü eser niteliği taşır.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Giyim-Kuşamda İsrâf". *II. Uluslararası Helal Ürün Ekonomisi Sempozyumu (Giyim-Kuşam) Tebliğ Metinleri Kitabı*. Sakarya, 6-7 Mart 2016, 190-211.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı., 2011.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/577. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihtiyat>

- Baz, İbrahim. "İnsanın Rol Model İhtiyacı ve Tasavvuf'taki Mürşid-i Kâmilin Fonksiyonu". *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*, 554-561.
- Beşer, Faruk. "Şehvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehvet>
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiye, 2011.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu 'abü'l-îmân*. thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said b. Besyuni Zaglul. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-şahîh* 2. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cebecioğlu, Ethem. Ankara: Anka Yayınları, 2010.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Zühed*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Baskı., 1997.
- Çakır, Abdurrahman. "Rifâiyyenin Piri Seyyid Ahmet er-Rifâî'de Fakr ve Pratik Tezâhürü Fütüvvet". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 68-99.
- Çelik, İsa. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr". *Ekev Akademi Dergi* 3/2 (Güz 2001), 191-206.
- Demir, Osman. "Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/272. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yakin>
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. "İhyâü ulûmi'd-dîn". *er-Rakâik ve'l-Adap ve'l-Ezkâr*. Beyrut: Darü'l-Marife, 2010.
- Halebî, İbrâhim. *Mülteka Tercümesi*. çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1980.
- İbn Ebû Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1407.
- İbn ebü'd-Dünyâ. *Kitâbü'z-zühed*. Dimaşk: Daru İbn-i Kesir, 1. Baskı., 1999.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu'l-i'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm*. thk. Ahmed Ab-

- dürrahim Sayih vd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2005.
- Sarı, Büşra. "Hadislerde Riya ve İmana Etkisi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 243-262.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es- . *Mebûsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. "Gani". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/384. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gani>
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb--kalp>
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Vera". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/49. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vera>
- Yazıcı, Mahmut. "Serahsî'nin Mebsut'unda Hadis Kaynakları". *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*. ed. Mürteza Bedir vd. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, 2023.
- Yıldırım, Ahmet. "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 120-138.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Tasavvuf ve Kalp". *Altınoluk Dergisi* 104 (Ekim 1994), 31.

BÖLÜM 4
SERAHSÎ'DE İNANÇ VE AHLÂK

İMAM SERAHSİ DÜŞÜNCESİNDE AKIL-KALP-İMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İNANCIN RASYONELLİĞİ

İsmail ŞİMŞEK*

Giriş

Düşünce tarihinde akıl-iman ilişkisi konusunda veya çeşitli dini önermelerin doğrulanması yahut yanlışlanmasında epistemik açıdan en genel anlamıyla akılcı (rasyonalist) ve imancı (fideist) olmak üzere iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım açısından hem Tanrı'nın varlığına inanç hem de dini hükümler akli bir temele dayanır. Buna göre Tanrı'ya iman konusunda doğruya ulaşabilmek için insan sahip olduğu en önemli yeti olan aklını kullanmalıdır. Nasıl ki insanın sorumlu olması akıllı ve özgür bir varlık olmasından kaynaklanıyorsa sorumluluğunu gerektiren konularda da karar vermede akıl önemli bir rol oynamalıdır. Geleneksel İslam literatüründe *imânîyye* olarak bilinen ve bugün Türkçe karşılığı imancılık olarak ifade edilen ikinci yaklaşım ise, dini epistemolojide inanç öğretilerinin herhangi bir kanıtlamaya ve akli gerekçelerle temellendirilmeye ihtiyaç duyulmaksızın benimsenebileceğini, Tanrı'ya duyulan güvenin hiçbir zaman insanı yanıltmayacağını, iman noktasında akli temellendirmenin

* Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ismailsimsek@yahoo.com.

boşunalığını, imanın salt bir güven ve bağlanma ile temellendirileceğini, dolayısıyla Tanrı inancını yeterli delil ve akıl yürütmeye dayandırılmadan kabul etmeyi ifade etmektedir. Bu açıdan dini önermeler konusunda aklın kendi başına anlayıp kavrayamayacağını, temellendiremeyeceğini savunan ikinci yaklaşım, akıl-üstü bir alana ait görülen imanı herhangi bir delil ve bilgiye dayanmadan teslimiyet ve güvene dayalı dogmatik bir tasdiki, inanca tam ve temel olarak güveni esas almaktadır. Çalışmamızda Hanifi geleneğinde yer alan ve Serahsi tarafından da benimsenen, “İman kalp ile tasdik; dil ile ikrardır” tanımlamasında geçen kalp, tasdik, ikrar ve bu kavramlarla ilişkili olarak yakîn, marifet ve İslam kelimeleri ile neyin kastedildiğini belirlemeye çalışılacaktır. Bu bağlamda onun iman tanımlamasında kullandığı kavramların İslam-i kelam teolojisinde hangi anlamlara geldiğini ortaya koymak ve buradan hareketle iman anlayışını yukarıda geçen her iki yaklaşım açısından değerlendirmek hedeflenmektedir. Zira onun bütün tanımlamalarında imanın kalp ile tasdik olduğu vazgeçilmez temel bir unsurdur. Şunu hemen söylemek gerekir ki burada kullanılan *kalp* kavramı ile Serahsi, görevi kanı vücuda pompalayan, metabolizma faaliyeti sonucu oluşan artık ürünlerin dışarıya atılmasını sağlayan, vücut ısını düzenleyen ve asit-baz dengesini koruyan bedenin bir uzvu anlamındaki organı kastetmemektedir. Çünkü teolojik kullanımda *kalp* kavramı ile canlıların bedenindeki organdan ziyade insandaki bilgi ve düşüncenin merkezi kastedilir. Zira geleneksel kelam teolojisinde *akıl* ile *kalp* kavramı arasında herhangi bir epistemik ayrım yapılmadan *kalp* kavramına akıl, bilişsel anlama yetisi, idrak etme ve yorumlama gibi yetiler yüklenmektedir. Bu yönüyle *kalp*, kavram olarak psikolojik, duygusal fiillerin yanı sıra bilme, tartışma, akıl yürütme gibi bilişsel faaliyetlerin merkezi olarak kullanılır. Yani kavram olarak imanın tanımında geçen kalp, insanın kavrama, bilme, algılama, sağlıklı hüküm verme yeteneği, kısaca akıl anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kalp doğrudan akıl, akıl da iman ile ilişkilidir. Bu bağlamda çalışmamızda Serahsi'nin iman tanımlamasında geçen kavramlarla, sıradan bir tasdik veya bilmeden

ziyade bir şeyin mahiyetini temelden ve doğru olarak anlayıp idrak etmeyi kastettiği örneklerle temellendirilmeye çalışılacaktır.

İmam Serahsi Düşüncesinde Akıl-Kalp-İman İlişkisi Bağlamında İnancın Rasyonelliği

İmanın mahiyeti, akıl, kalp ve dil ile olan ilişkisi bağlamında Serahsi tarafından ileri sürülen düşünceler, temelde İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin "İman, kalp ile tasdik; dil ile ikrardır. Sadece ikrar iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mümin olması gerekirdi. Keza sadece tasdik de iman olmaz. Eğer sadece tasdik iman olsaydı bütün kitap ehlinin mümin olması gerekirdi,"¹ şeklindeki açıklamasına dayanmaktadır. Hem İslam kelamı hem de tasavvufi düşünce geleneğinde bu tür bir tanımlamadan hareketle kalp ile tasdik ifadesiyle imanın içsel boyutu; dil ile ikrar ile bu içsel boyutun dışı vurumu ve hem kalp ile tasdik hem de dil ile ikrar boyutundan hareketle içsel boyutun dışı vurumu olarak bedenî davranışları veya eylemleri yani amel olmak üzere üç boyutundan bahsedilir. Buna göre kalp ile tasdik, akıl ile kavranan hakikatlerin içsel olarak onaylanmasıdır. Çünkü tanımda geçen kalp kavramı kanı vücuda pompalayan, vücut ısısını düzenleyen, asit-baz dengesini koruyan organ anlamındaki kalp değildir. Teolojik ya da daha özelde kelamî anlamda kalp, insandaki bilgi ve düşüncenin merkezi, anlama yetisi, idrak etme, kavrama anlamına gelir. Bu anlamda kalp ile akıl arasında herhangi bir epistemik ayrım yapılmaz. Nitekim Kur'an'da da akletme fiili kalbe nispet edilir, düşünme kalbin bir yetisi olarak ifade edilir. Örneğin Araf 7/179 ayetinde geçen, "Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler" vurgusu bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Zira kalp Arapçada daha çok anlama, algılama, bilme, hüküm verme yeteneği yani aslında akıl anlamında kullanılmaktadır. Hatta Arap dili ve düşünce geleneğinde akıl kavramı,

¹ İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, *el- Fıkhu'l Ekber*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayınları, 1981), 73.

öncelikli olarak bireyin davranışlarını yönlendiren ve ahlaki sorumluluğu şekillendiren bir olgu olarak anlaşılır.² İslam kültürünün temel kaynağı olan Kur'an incelendiğinde, akıl kavramının büyük ölçüde ahlaki ve değer temelli bir içerikte kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da akıl, çoğunlukla iyi ile kötüyü, hidayet ile dalaleti ayırt etme şeklinde zikredilir. Dikkat çekici bir husus da, Kur'an'ın akıl kelimesini isim ya da mastar formunda değil daima fiil kalıplarıyla kullanmasıdır. Nitekim *a k l* köküyle doğrudan geçen bir isim formuna Kur'an'da rastlanmaz. Ayrıca Kur'an, akletmeyen müşrikleri eleştirirken kalp ve akli aynı anlam üzerinde değerlendirir.³

Serahsi'nin yaşamı ve eserlerine baktığımızda akıl-iman ilişkisi, klasik kelam düşüncesinde yer aldığı gibi teolojik bir bağlamda değil daha çok *hukuki/pratik düzlemde* gerçekleşir. Kelamî düşüncede akıl daha çok *itikadî doğruları temellendirmek*, Serahsi düşüncesinde ise daha çok *hukuki cezaların sınırlarını çizmek ve onları temellendirmek için kullanılır*. Çünkü o, hukuki konularda akli *meşru bir araç* olarak görür, maslahat temelli ceza uygulamalarını aklın ürünü olarak savunur. Bununla birlikte Hanîfî geleneği içerisinde yer alan bir fıkıhçı olarak onun düşüncelerinde de imanın akıl ile başlayıp kalp ile derinleştiği, davranışla olgunlaştığı dolayısıyla iman ne sadece akıl veya kalp ne de salt davranış olmadığı görülmektedir. Nitekim o da açık bir şekilde imanda kalbin onaylamasını esas alır. Özellikle Mebsût adlı eserinin 24. cildi İkrâh bölümünde;

Çünkü Müslüman olmak *kalb ile tasdik edilip dille ikrarda bulunmakla gerçekleşir*. O kimsenin dili ile ikrarda bulunduğu duyulduğu ve bu ikrarın kalbindekini ifade ettiği düşünüldüğü için o kimsenin Müslüman olduğuna hükmedilir,⁴ ifadelerine yer verir.

Her ne kadar Serahsi'nin bu metni doğrudan akıldan bahsetmese de kalbin tasdik süreci çoğu zaman aklî bir sorgulama ve

² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim, Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2022), 36.

³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 38.

⁴ Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Mebsût*, ed. M. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşevi Yayınları, ts.), 24/119.

kabulle başlar. Çünkü iman için ön koşul olarak kalbin tasdik etmesinin ileri sürülmesi belirli bir zihin süreci ve muhakemen sonra irade ile gerçekleşir. Diğer yandan kalbin tasdiki aynı zamanda inancın reddini yani küfrü dışarıda bırakır. Bu nedenle tasdik, imanın zihinsel bir süreçten sonra doğruluğunun kabulü ve bu hakikate teslim olup onaylanmasıyla ilgilidir.⁵ Ayrıca “kalb ile tasdik” vurgusu, imanın aslında içsel bir hakikat olduğunu gösterir. Burada içsel hakikatten kastedilen aklın inancı kuru bir taklitten çıkararak bilinçli bir tercihe dönüştürmesiyle ilgilidir. Zira kalp sadece duygusal bir merkez değil aynı zamanda hem bilişsel hem de manevi idrakin ve inanç tasdikinin mekânıdır. Çünkü ayetlerdeki kullanımına bakıldığında “kalp ile tasdik” ifadesindeki kalp kavramı, zihinsel bir süreci, akli bir işlemi, idraki ifade ettiği görülmektedir. Bu yönüyle aslında kalp ile tasdik, sıradan bir bilmeden ziyade şeylerin mahiyetini açık, doğru bir şekilde anlayıp idrak etmektir. Yani insanın bilinçli bir şekilde leh ve aleyhteki delilleri düşünerek, değerlendirerek, tartışarak onaylamasıdır. Bu yönüyle kalp ile tasdik ya da kalp ile akletme, kavrama, anlama yetisiyle tek tek olayların fiziki ve görünür taraflarını aşarak bütündeki hikmeti yakalayıp hayatın ve varlığın fizik ötesindeki tümel anlamını, hikmetini, değerini kavrayıp bu sayede imana ulaşmaktır.⁶ Bu yönüyle Kur’an açısından da aslında akıl, akleden kalptir. Çünkü Kur’an eşyayı, mahiyetini ve ontolojik yapısını kendisine iman ettiği varlığın epistemolojik güvenilirliğine bırakacağı kalbî bir tasdik ediş ve aklî bir teslim oluş mertebesinde akli dönüştürmeyi hedefler. Bu dönüşüm aklın dünyasından kalbin dünyasına, zihnin teakkülünden gönlün tefakkühüne intikalden başka bir şey değildir. İlk merhalede akıl düşünür. İkinci merhalede ise kalp, iman ederek aklın görevini devralır. Bu bağlamda Kur’ânî akıl, düşünen kalptir ya da iman etmiş akıldır.⁷ Diğer

⁵ Şimşek, İsmail, “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanîfe’nin İman Anlayışı”, *IV. Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyum Kitabı* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/19.

⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 631.

⁷ Yasin Pişkin, “Kur’anda Kalbin Akledişi: İman”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 118.

yandan ikinci boyut olan dil ile ikrar yani imanın dışa yansıması, zihinsel bir süreç olan kavrama, anlama, değerlendirmeden sonra kalp ile onaylanan inancın bilişsel ve duyuşsal kesinliğinden sonra dışsal tezahürünü oluşturur. Bir anlamda kalpte gerçekleşen doğrulamanın, onayın zahire vurulmasıdır. Bu yönüyle iman salt içsel bir doğrulama değil aynı zamanda yaşanan tecrübe ve akli çıkarımlara dayanan teslimiyetin sözsel ifadesidir. Üçüncü boyut olan ve bedenle ilişkilendirilen alan ise bedeninin iman için bir dışa vurum ve uygulama aracı olarak görüldüğüdür. Bu bağlamda beden (amel), imanın pratikteki tezahürüdür, iman edilen doğruların hayata geçirilmesidir.

İmanın kelime olarak her türlü korku ve şüpheden uzak, emniyet ve güvende olmak anlamına gelen *e m n* fiilinden türediğini düşündüğümüzde, bu durum imanının yalnızca entelektüel bir onay değil aynı zamanda bir güven ve iç huzur hâli olduğunu da göstermektedir. Bu tanım, *aklın da güven duyması gereken bir bilgiye iman etmesi gerektiğini* ima eder. Çünkü akıl, güvenilmez bulduğu bir bilgiye rıza göstermez. Bu bağlamda iman *bilinçli (akıl temelli)* bir tercih, *emniyet duygusu doğuran* bir teslimiyettir. Bu teslimiyet doğrudan aklın netliğine ve içsel kanaate işaret eder. Buna göre Hanifi geleneğinde yer alan “kalp ile tasdik” ifadesinde iman, bir duygu halinden ziyade aklî ve kalbî yani bilinçli bir tasdik olduğu vurgulanır. Kalbin tasdiki ile aklın da ikna olmuş bir şekilde teslim olması kastedilir. Bu yönüyle burada geçen kalp duygusal değil aynı zamanda anlamış ve kabullenmiş bir kalptir. Dolayısıyla Serahsi düşüncesinde yer alan kalp ile tasdik, Batı düşüncesinde katı akılcıların ileri sürdüğü biçimde anlaşıldığı şekliyle ne salt zihinsel bir kabul ne de katı fideistlerin ileri sürdüğü gibi aklın karşısına yerleştirilen bir onaylama biçimidir. İkna olmuş tatmin bir kalbin onaylamasıdır. Bu yönüyle iman, yalnızca teorik bilgiye dayalı bir inanç olmayıp kişinin iradesini ve duygusal yönünü de içerir. Zira Hanifi gelenekte “tasdik” kavramı sıradan bir bilgi ediniminden daha fazlasını ifade eder. Nitekim bu tasdik, kalpte oluşan bir yakîn halidir.

Serahsî'nin bu yaklaşımı, modern fenomenolojik din tasvirle-

riyle de paralellik taşır. Çünkü imanın bir varlık hâli, bir bilinç durumu olarak tanımlanması, dinin salt bilgi değil yaşantı olduğunu vurgulayan çağdaş yorumlarla örtüşmektedir.⁸ Yine Hanifi gelenekte yer aldığı şekliyle akıl ile kalp arasında kurulan tamamlayıcı ilişki, aklın ulaştığı bilginin kalbi ikna etmesi sonucu oluşan teslimiyetle meydana gelen iman ile salt teorik bilgi arasında da fark vardır. Her ne kadar bilmek, doğruyu kavramak olsa da bu doğruya bağlılık ve teslimiyet kalple olur. Bu yaklaşım, modern dini epistemoloji içinde “doğruluk bilgisi” (truth cognition) ile “inançsal bağlılık” (faith commitment) ayrımı yapan epistemologların teorilerine yakındır. Örneğin John Hick, iman ile bilgi arasındaki ilişkiyi açıklarken bu ayrımı kullanır. Bilgi, bir inancın doğruluğunu gösterse de iman onu içselleştirme ve yaşama biçimidir.⁹ Serahsî’nin düşüncesi de buna paralel biçimde “kalbin ikna” sını iman için olmazsa olmaz bir şart olarak görür.

Serahsî’nin zorlama halinde küfür içerikleri sözleri söylemenin caiz olduğuna dair Hanifi gelenekte yer alan düşüncüyü paylaşması da imanda esas olanın kalp ile tasdik olduğunu göstermektedir.

*Kalbi imanla dolu olan bir kimsenin küfür içerikli sözler söylemeye zorlanması durumunda bunları söylemesi caizdir. Küfre düşmenin haram olması hiçbir şekilde ortaya çıkmayacak şekilde gizli bir hükümdür. Burada söylenmek istenen kalp imanla dolu olduğu halde yalnızca dile küfür sözlerini söylemesinin uygun olduğudur. Buradaki kimsenin kalbi imanla dolu olduktan sonra şirk içerikli sözler söylemesine izin verilmiştir. Şu kadar ki böyle bir durumda kişi bu tür sözleri söylemekten kaçınırsa sevap kazanır. Bunları söylemekten kaçınmak suretiyle azimet uygulamış olur. Azimetle uygulama yapan ruhsatla uygulama yapan-dan daha erdemlidir.*¹⁰

Yukarıda yer alan metinden hareketle Serahsî’nin akıl-iman ve kalp-ikrar ilişkisi açısından anlamlı, derin bir anlayış sunduğu-

⁸ Bkz. William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York, USA: Longmans Green&Co, 1908).

⁹ Karılaştırmalı olarak bkz. John Hick, *Faith and Knowledge* (New York: Cornell University Press, 1966).

¹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, ts., 24/74.

nu söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma baktığımızda bir kimsenin içsel inancı yani kalbi iman ve dışsal ifadeleri yani dille ikrar arasında akli bir dengenin kurulduğunu görürüz. Zira akıl, bir zorunluluk durumunu anlamada devreye girmektedir ve kişinin zor durumdayken kendi içsel inancının dışarıya yansıyan sözlerinden daha önemli olduğunu vurgular. Yani, kişi zorlama altında olsa bile kalbinin imanı sağlam olduğu sürece bu dışsal sözler kişinin kalbinde olan imanla bağdaşmaz.¹¹ Akıl, aynı zamanda bu tür bir durumda kişinin içsel inançlarını korumasını, dışarıya karşı söyleyeceği sözlerin anlamını ayırt etmesini sağlar. Burada bir değerlendirme yapar ve kişinin *dışsal* sözlerinin, *içsel* inancını etkilemeyeceğini idrak etmesine yardımcı olur. Burada *kalp-ikrar* ilişkisinde çok önemli bir nokta vardır: Kalp, kişi imanını taşır, ikrar ise onu dışarıya yansıtır. Zorlama altında dahi kişi, kalben imanlı olduğu sürece küfre düşmez, çünkü dışsal sözcüklerin kalbin derinliklerindeki imanla çelişmemesi esastır. Bu durum, dışsal ikrarın içsel kalbi etkilemeyeceği bir hal olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle Serahsî dili yani ikrarı, sadece zâhirî ve sosyal boyut için gerekli görür. Bu, onun hukukî zeminde düşünen bir fakih olmasından da kaynaklanır.

Serahsî'nin metnin sonunda vurguladığı azimet-ruhsat ilişkisi de önemlidir. Bilindiği gibi azimet, normal şartlar altında kişinin dini hükümlere tam uymasıdır. *Ruhsat* ise zorunlu bir durumda, dinin kolaylaştırıcı hükümlerini uygulamaktır. Burada *azimetle* hareket eden bu tür bir durumda küfrü gerektiren sözler söylemekten kaçınan kimsedir. Bu kişi, zorunlu durumda dahi dini yükümlülüklerinden tam olarak feragat etmeyip mümkün olduğunca kaçınmaya çalışır. *Ruhsatla* hareket eden kimse ise zorunluluk karşısında küfrü gerektiren sözler söyleyebilir. Çünkü bu durumda din, kolaylaştırıcı bir hüküm verir ve bu kişi için bu sözcükler küfre düşmek anlamına gelmez. Ancak burada *azimet-*

¹¹ Faruk Gün, "Serahsî'nin ElMebûs Adlı Eserinde Kelâmî İzler: HanefîMâtürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım," *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı ve Mahmut Yazıcı (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2023), 542.

le hareket etmeyi Serahsi daha erdemli bir tutum olarak görür. Çünkü ona göre bu şekilde davranan dinin en yüksek düzeydeki yasaklarına uymaya çalışmaktadır. Bu durum, *akıl-iman* ilişkisini pekiştirir. Zira akıl, zorunluluk durumunda bir kimsenin içsel imanını koruyarak dışsal ifade ile küfrü gerektiren sözler söylemesini kabul eder. Ancak kişi bunun yerine dinin gerekliliklerine uygun olarak mümkün olan her durumda kaçınmayı tercih ederse bu daha yüksek bir erdemdir.

Serahsi'nin düşüncelerinin bütünü göz önüne alındığında aklın imanı başlatan ve şekillendiren ilk filtre olduğu, kalbin bu kabulü derinleştirip içselleştirdiği, eylemin ise imanı hayata taşıyıp somutlaştırdığı görülebilir. Bu yönüyle iman-akıl-kalp-amel ilişkisi bağlamında onun düşüncelerinde imanın aklın idrakiyle başladığı, kalbin tasdikiyle yerleştiği ve amelin sürekliliği ile kemâle erdiği görülür. Bu yönüyle akıl, bireyi imana sevk eden bir araç olarak düşünülür. İman gerçekleştikten sonra ise ikinci aşama olan ikrara geçilir.

Serahsi düşüncesi açısından imanın kalp ile tasdik edilmesinden sonra ikrar edilmesi de önemli bir aşamadır. Nitekim onun bir kimsenin Müslüman olduğuna yönelik beyanının esas alınması gerektiğine dair düşünceleri bunu göstermektedir:

*Dünyevi hükümler konusunda Müslüman olmak kalple tasdikle birlikte dil ile ikrar sonucu gerçekleşir. Kalpte olanı bilme imkânı yoktur. Zorlama altında da olsa bu kimsenin ikrar ettiği duyulduğu için Müslüman olduğuna hükmedilir.*¹²

*Netice olarak bir kimse malum olan şirk inancının zıddı olan tevhi-di ikrar ettiği zaman İslam'a girdiği kabul edilir. Çünkü gerçek inancını tespit etme imkânımız yoktur. Neyi ikrar ettiğini duyarsak, o inançta olduğuna hükmederiz. Şayet daha önce belirttiği inancından farklı bir söz söylerse bunu, inancını değiştirdiğine delil sayarız.*¹³

Metinde geçen ifadelerin aslında İslam düşünce geleneğinde yer

¹² Serahsi, *Mebisût*, ts., 24/120.

¹³ İmam Serahsi, *Şerhu's Siyer'il Kebir*, çev. M. Sait Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 408.

alan imanın mahiyeti, ikrarın ve tasdikini yeri gibi temel meseleleri ele alan klasik tartışmalara gönderme yaptığı görülür. Bu bağlamda onun bu düşüncelerinin fıkhi olarak zahiri bir hüküm ile batınî (kalbî) durum arasındaki farkı vurgulayan bir çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim iman-ikrar ilişkisi konusunda zahiri hüküm açısından bir kimsenin imanı için dışa dönük ikrarının yeterli olduğu ifade edilmektedir. Buna göre toplumsal ve bireysel açıdan dış dünyaya verilen beyan esas kabul edilir. Serahsî'nin, "Çünkü gerçek inancını tespit etme imkânımız yoktur", ifadesi imanın nerede gerçekleştiğine dair kelimî tartışmaları yansıtır. Sonraki, "Şayet daha önce belirttiği inancından farklı bir söz söylerse bunu, inancını değiştirdiğine delil sayarız", ifadesi ise zahirî beyan ile imanın değişebilirliği konusunu gündeme getirir. Buna göre Serahsî açısından toplumsal hayatta bireyler süreç içerisinde inançlarını değiştirebilir. Hüküm ise ancak gözlemlenebilir beyanlara göre verilebilir. Öyleyse iman zanni olarak bilinir. Fakat bu zannilik kesinliğe dönüşmez. İmanın kesinliği ancak Allah tarafından bilinir. Nitekim bu durumu açıkça kendisi şu şekilde ifade eder:

*Dışa vurulan beyanın dikkate alınması dünya hükümleri açısından-
dır. Kişinin Rabbiyle arasındaki alan ise söylenilene inanılmadıkça Müs-
lüman olunmaz.*¹⁴

Serahsî, bu yaklaşımıyla imanın toplumsal-hukuki boyutunun ikrara dayalı, gerçek inancın ise kalpte olduğunu fakat bizim bunu ancak açık sözlerden çıkarabileceğimizi ifade eder. Bu, hem fıkıh hem de kelimâ açısından oldukça dengeli bir yaklaşımdır.¹⁵ Kalple tasdikini merkezi olduğu bir iman tanımını esas alırken aynı zamanda toplum düzeni açısından sözlü beyana göre hüküm vermenin zorunluluğunu kabul eder. Dolayısıyla onun açısından iman, akıl ile düşünülüp kalp ile tasdik edilip, dil ile ifade edildiğinde tamamlanır. Bu süreç, bireyin hem içsel hakikati hem de sosyal kimliği açısından önemlidir.

¹⁴ Serahsî, *Mebûsât*, ts., 24/119.

¹⁵ Serahsî'nin iman-küfür konusunda görüşleri için bkz. Faruk Gün, "İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebûsât Örneği", *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 88, 190.

Serahsi'nin bu noktada dikkate değer düşüncelerinden birisi de küfre giren bir kimsenin öldürülüp öldürülemeyeceğine dair görüşleridir. Ona göre;

Her ne kadar kafir olmak veya sonradan din değiştirmek işlenecek suçların en büyüğü olsa da bu tür bir suç ancak kişi ile Rabbi arasındadır. Dolayısıyla cezası her şeyin karşılık buldu hesap gününe bırakılır. Dünyadaki ceza kullara yönelik yarar sağlayan meşru siyasi uygulamalardan ibarettir. Örneğin kısas cezası can güvenliğini sağlamak, zina cezası ne-sepleri ve meşhur aile hayatını korumak, hırsızlık cezası malları güvence altına almak, iftira cezası iffetlere dil uzatılmasını önlemek ve içki cezası insan aklını koruma altına almak için verilen cezalardır. Kafir olan bir kimsenin öldürülmesinin hukuki olma nedeni savaş durumudur.¹⁶

Metinden de anlaşıldığı üzere Serahsi küfrün cezasını ahirete bırakırken aslında Maturidi çizgisinde yer alan, "İman kalbin tasdiki, küfür ise onun bilinçli reddidir," düşüncesini yansıtmaktadır. Bu bağlamda eserlerine baktığımızda akıl-iman ilişkisi, klasik kelam düşüncesinde yer aldığı şekliyle yukarıda ifade ettiğimiz gibi teolojik bir bağlamda değil daha çok *hukuki/pratik düzlemde* gerçekleşir. Kelamî düşüncede akıl daha çok *itikadî doğruları temellendirmek*, Serahsi düşüncesinde ise daha çok *hukuki cezaların sınırlarını çizmek ve onları temellendirmek için kullanılır*. Çünkü o, hukuki konularda akli *meşru bir araç* olarak görür, maslahat temelli ceza uygulamalarını aklın ürünü olarak savunur.

Yukarıda yer alan metin özellikle *akıl-iman ilişkisi ile dünyevi ceza – uhrevi sorumluluk* ayrımını net şekilde ortaya koyar. Buna göre Serahsi bu noktada iman-akıl ilişkisi temelinde hukuki olarak bireysel sorumluluğu öne çıkarmaktadır. Onun açısından *küfür (inkâr) suçu*, her şeyden önce bireyin *Rabbiyle arasındaki bir meseledir*. Bu vurgu, imanın zorla kabul ettirilemeyeceği, özgür irade ve *akli tercihle* oluşması gerektiği görüşünü destekler. Bu bağlamda akıl, iman için bir *ön şarttır*. Akıl olmadan iman geçerli değildir çünkü iman *şuurlu bir kabuldür*. İman, bir *ahlaki ve metafizik bağ-*

¹⁶ Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Mebûsât*, ed. M. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşevi Yayınları, ts.), 10/205.

lanmadır, bu yüzden sonuçları *uhrevi*dir. Küfür, *aklın reddi değil* aklın sonucunda yapılan bir tercih olarak görülür, sorumluluğu ise Allah'a karşıdır.

Metinde yatan temel düşüncelerden birisi de dünyevi cezaların gerekçesinin kamu yararına dayalı pragmatizm olduğudur. Verilen ceza örnekleri – zina, hırsızlık, içki vb. – hepsi toplum düzenini ve fertlerin haklarını korumaya yöneliktir. Dolayısıyla verilen örneklerin temelinde şu mantık öne çıkmaktadır. Cezaların amacı *toplumsal düzeni korumak* ve *fertlerin temel haklarını güvence altına almaktır*. Bu, aklın dünyayı düzenleme gücünü ve meşruiyetini gösterir. İnsan akli, toplumun maslahatına (yararına) göre kanun koyabilir ama iman ve küfürle ilgili nihai hüküm Allah'a aittir. Dolayısıyla dünyevi ceza *aklın maslahat temelli düzenleme alanında geçerlidir*; uhrevi ceza ise *iman temelli metafizik bir alandır*. *Savaş durumunda dinden dönmenin cezalandırılması ise istisna halidir*. *Siyasi ve güvenlik gerekçeleriyle* yapılan bir uygulamadır. Dolayısıyla dinî olmaktan çok *siyasi/hukuki* bir temele dayanır. Bu durumun asgari düzeyde de olsa akıl-iman ayrımının hukuk düzeyinde *bir tür sekülerleşmeye* işaret ettiğini söyleyebiliriz. Dinî inanç, bireyin iç dünyasında kalır, hukuk ise toplumsal fayda üzerinden işler. Serahsi'nin yaklaşımında *iman, bireysel akıl ve vicdanla oluşan metafizik bir bağlanma*, ceza hukuku ise *aklî maslahatla belirlenen dünyevi düzenleyici bir mekanizma* olarak görülür. Küfür, cezası ahirete ertelenen bir tercihtir. Bu çerçevede Serahsi, akıl ile imanı *çatıştırmaz*; aksine her birine *kendi işlev alanında bir rol biçer*.

Serahsi'nin ikrar konusunda önemli açıklamalarından birisi de zorla bir başkasını öldüren kimsenin durumunu caiz görmezken aynı şekilde zorlanan kimsenin dil ile inkâr ettiğini söylemesini caiz görmesidir.¹⁷ Her iki duruma yönelik ortaya çıkan farklı yaklaşımın nedenini akıl-iman, zorlama ve ruhsat kavramları bağlamında değerlendirmek gerekir. Çünkü bu iki durumda, zorlanmanın doğası ve içsel inançla dışsal eylemler arasındaki ilişki farklı şekilde ele alınmaktadır. Birincisi akıl-iman ve zorlama

¹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, ts., 24/70.

bağlamında değerlendirilebilir. Buna göre her iki durumda da zorlanma söz konusu, ancak *akıl ve iman açısından bakıldığında* bu zorlama türlerinin etkileri farklıdır. Serahsi'nin vurguladığı *inanç* ve *eylem* arasındaki ilişki dikkatle incelendiğinde, yukarıda görüldüğü gibi bir kimse zorla *sözsel olarak inkâr* (küfürlü sözler söyleme) etmesi durumunda içsel imanını kaybetmediği sürece küfre düşmediği kabul edilir. Burada *akıl* devreye girer ve kişinin *dışsal eylemleri* (dille küfürlü söz söyleme) içsel *inancına* (kalpteki iman) zarar vermez. Yani, bu durumda kişi zorunlu bir durumda *dille inkâr etse bile, kalbi imanla dolu olduğu sürece* ve zorlanma sonucu bu sözleri söylemesi kabul edilebilir bir durum olarak görülür. Serahsi'nin bu görüşü, *içsel inancın korunması gerektiği* ilkesine dayanır. Kişi zorla inkâr etmiş olsa da *kalbi imanla dolu olduğu* sürece bu *dışsal eylem* kişinin inancını etkilemez. Bu durumda *ruhsat* (kolaylık) uygulanır, yani zorlanan kişinin söylemesi gereken şeyi söylemesi dinen kabul edilebilir.

Zorla bir başkasını öldürme durumu ise farklı bir boyut taşır. Burada, *canın korunması* ve *diğer insanların hakkı* ile ilgili çok daha ağır sorumluluklar söz konusudur. *İnsan hayatı* İslam'da çok kıymetlidir ve bir kimseye zorla bile olsa başka birini öldürme eylemi yaptırılmak istenmesi, çok daha büyük bir *ahlaki ve hukuki* sorumluluk doğurur. Bu tür bir durumda, *akıl ve iman* arasındaki ilişki farklı işler. Zorla birini öldürmeye mecbur bırakılan kişi, *inançlı* olsa da *kendisinin ve başkasının canına kastetmek* çok ciddi bir *haram* eylemdir. *Canın korunması* ilkesinin önemi burada devreye girer. Çünkü bir kimse başkasını öldürmeye zorlanamaz; insan hayatı kutsaldır. Bu durumda, kişinin *imanı* ne kadar sağlam olursa olsun, *dışsal eylemi*, İslam'ın temel ahlaki ilkeleriyle çatışmaktadır. *İslam, cana kastetmeyi haram kılar*, dolayısıyla bu zorlamanın hiç bir şekilde kabul edilebilir bir hali yoktur.

Serahsi'nin bu iki durum arasındaki farkı *imkân ve zorunluluk* açısından da değerlendirmek gerekir. *İnkâr durumunda* zorlanan kişi *sadece diliyle* inkâr eder. *Kalbi* inançla doludur ve sadece *dışsal* bir söz söyler. Burada sözün *içeriği* imanla çelişmez, çünkü kalp ve dil arasındaki ilişki akıl tarafından denetlenir. Kişinin içindeki

iman gizli kalır, dışsal inkâr sadece zorunluluk nedeniyle söylenir. Bu durumda *ruhsat* uygulanır ve kişi bu zorunluluk karşısında korunur. Bir başkasını öldürme durumunda zorlanan kişi *fiili* bir eylem gerçekleştirir; başka bir cana kastetmek, başkasının hayatına son vermek *yapılabilir bir şey değildir*. Canın korunması ve işlenen suç çok daha ağır bir sorumluluk ve sonuç doğurur. İslam, kişinin *fiilî eylemlerini* çok dikkatli şekilde denetler. Burada kişinin kalbi imanlı olsa da başkasına zarar verme eylemi yapılması kabul edilmez. Akıl devreye girer ve bu tür bir zorlamayı dinen geçerli saymaz. *Fiil* ve söz arasındaki fark çok belirgindir. Söz geçici olabilir, fakat fiil kalıcı ve zararlı sonuçlar doğurur.

Her iki durum arasındaki önemli farklardan birisi de Serahsi'nin daha önce sözünü ettiğimiz İslam düşünce geleneğinde önemli bir yer tutan azîmet ve ruhsat kavramlarıdır. *Ruhsat*, zor durumda olan bir kişinin dini yükümlülükleri yerine getirmesi için geçerli olan bir haktır. Bu durumda kişi zorunluluk altında dahi olsa *dille inkâr* edebilir, çünkü bu sözlerin kalpteki imanla çelişmediği kabul edilir. *Azimet* ise zor bir durumda bile mümkün olan en yüksek dini sorumluluğa uygun hareket etmeyi ifade eder. Azimetle hareket eden kişi, zorlama altında olsa bile *dille inkâr etmekten kaçınır*, çünkü dinen bu durumda daha yüksek erdemli bir davranış tercih edilir. Öte yandan *zorla bir başkasını öldürme* durumu, sadece *ruhsat* ile geçiştirilebilecek bir durum değildir. Bu durumda *fiil* söz konusu olduğu için *azimet* ve *ruhsat* arasındaki ayrım çok daha belirgin hale gelir. *Ruhsat* burada, cana kastetmeyi dinen meşru kılmaz. Sonuç olarak Serahsi'nin zorla bir başkasını öldürme durumu ile zorlanan bir kimsenin dille inkâr etmesini caiz görmesi arasındaki fark, *akıl-iman* ve *fiil-söz* ilişkisine dayanır. Zorla inkâr, sadece *dil* yoluyla yapılan bir eylemdir ve kişinin içsel inancı bozulmadığı sürece *ruhsat* ile geçerli sayılabilir. Oysa zorla birini öldürmek, *fiili bir eylem* olduğu için İslam'da kabul edilemez; bu tür bir zorlamaya rağmen kişinin hayatına zarar vermesi imanla çelişir. Bu yüzden, Serahsi bu iki durumu farklı şekilde değerlendirir. *Sözlü inkâr* bir zorunluluk olarak kabul edilirken, *fiilî cana kastetme* hiçbir koşulda geçerli sayılmaz.

Sonuç

1. Serahsi düşüncesinde iman-akıl ilişkisi klasik kelam düşüncesinde yer aldığı gibi teolojik bir bağlamda değil daha çok *hukuki/pratik düzlemde* gerçekleşir.

2. Kelamî düşüncede akıl daha çok *itikadî doğruları temellendirmek*, Serahsi düşüncesinde ise daha çok *hukuki cezaların sınırlarını çizmek ve onları temellendirmek için kullanılır*. Çünkü o, hukuki konularda aklı *meşru bir araç* olarak görür, maslahat temelli ceza uygulamalarını aklın ürünü olarak savunur.

3. Hanifî geleneği içerisinde yer alan bir fıkıhçı olarak onun düşüncelerinde de iman kalbin tasdiki ve dil ile ikrar olarak tanımlanır. Bu anlamda iman akıl ile başlayıp kalp ile derinleştiği, davranışla olgunlaştığı dolayısıyla iman ne sadece akıl veya kalp ne de salt davranış olmadığı görülmektedir. Nitekim o da açık bir şekilde imanda kalbin onaylamasını esas alır.

4. Onun düşüncelerinde iman, bir duygu halinden ziyade akli ve kalbî yani bilinçli bir tasdik olduğu vurgulanır. Kalbin tasdiki ile aklın da ikna olmuş bir şekilde teslim olması kastedilir. Bu yönüyle tanımda geçen kalp, duygusal değil aynı zamanda anlamış ve kabul edilmiş bir kalptir. Dolayısıyla Serahsi düşüncesinde yer alan kalp ile tasdik, Batı düşüncesinde katı akılcıların ileri sürdüğü biçimde anlaşıldığı şekliyle ne salt zihinsel bir kabul ne de katı fideistlerin ileri sürdüğü gibi aklın karşısına yerleştirilen bir onaylama biçimidir.

5. Diğer yandan ikinci boyut olan dil ile ikrar yani iman dışı yansıması, zihinsel bir süreç olan kavrama, anlama, değerlendirmeden sonra kalp ile onaylanan inancın bilişsel ve duyuşsal kesinliğinden sonra dışsal tezahürünü oluşturur. Bir anlamda kalpte gerçekleşen doğrulamanın, onayın zahire vurulmasıdır. Bu yönüyle iman salt içsel bir doğrulama değil aynı zamanda yaşanan tecrübe ve akli çıkarımlara dayanan teslimiyetin sözsöz ifadesidir.

6. Serahsî, bu yaklaşımıyla iman toplumsal-hukuki boyutunun ikrara dayalı, gerçek inancın ise kalpte olduğunu fakat bizim bunu ancak açık sözlerden çıkarabileceğimizi ifade eder. Bu, hem fıkıh hem de kelam açısından oldukça dengeli bir yaklaşımdır. Kalple tasdik merkezi olduğu bir iman tanımını esas alır.

ken aynı zamanda toplum düzeni açısından sözlü beyana göre hüküm vermenin zorunluluğunu kabul eder. Dolayısıyla onun açısından iman, akıl ile düşünülüp kalp ile tasdik edilip, dil ile ifade edildiğinde tamamlanır. Bu süreç, bireyin hem içsel hakikati hem de sosyal kimliği açısından önemlidir.

7. Onun kalp ile tasdik ifadesini Batı düşüncesinde yer alan fideizmle karşılaştırdığımızda birçok noktada ayrıştığını görürüz.

a. Birincisi kalp ile tasdik ifadesinde kalbin içsel kabulü akıl ile desteklenebilir. Buna karşın fideizmde kabulün altında salt inanç yatar ve akıl çoğunlukla devre dışıdır. Birincisinde ikna olmuş bir kalbin onayı söz konusu iken ikincisinde aklın karşısına yerleştirilmiş olanı kabul söz konusudur.

b. İkinci ayrışılan okta imanda aklın rolüne yöneliktir. Serahsi açısından akıl hakikate götürmede bir araç olarak işlev görürken fideizmde aklın sınırları vurgulanarak iman aklın ötesine ötelenir veya onunla çelişen bir konuma indirgenir.

c. Üçüncü olarak kalbin rolü konusunda ayrışılır. Genelde Hanifi gelenek özelde Serahsi'nin iman anlayışında kalp imanın merkezidir, duygular ve bilinçle birlikte çalışır. Fideizmde kalp ve içsel sezgi öne çıkarken akıl dışlanır.

d. Dördüncü olarak Serahsi düşüncesinde iman-akıl ilişkisinde uyum ve denge arayışı vardır. Fideist iman anlayışında gerilim ya da zıtlık vardır. Tertullian'ın inanıyorum; çünkü saçmadır' ifadesinde olduğu gibi.

e. Nihayetinde Serahsi düşüncesinde akıl-kalp-ikrar birlikteliğiyle oluşan bilinçli bir kabulleniş varken fideist iman anlayışında aklın kavrayamadığı hakikatleri doğrudan kabul bazen de Kierkegaard düşüncesinde olduğu gibi irrasyonel olana sığrama söz konusudur.

8. Diğer yandan Serahsi düşüncesinde Batı geleneğinde yer aldığı biçimde mutlak akılcılık olarak bilinen ve Aydınlanma felsefesi sonrasında yaygınlaşan şeyliyle bir akılcılıktan da bahsedemeyiz. Belki ılımlı fideizm olarak göreceğimiz Augustine'nin "Anlamak için inanıyorum" veya Kant'ın "inanca yer açabilmek için bilgiyi inkar ettim" düşüncelerinden hareketle Serahsi'de Ebu Hanife'nin anlayışına benzer şekilde "anladığım için inanıyo-

rum”, temelinde akıl (kalp) olduğu için inanıyorum” biçiminde bir iman anlayışından söz edebiliriz. Onun düşünce sisteminde iman için kalp-bilgi-akıl temel görünürken özellikle muamelatla ilgili nasla ifade edilen diğer bütün dini önermelerde aynı hassasiyeti göremeyiz. Kaldı ki bu yaklaşım da akli bir tutumdur. Esas olan böyle bir varlığa olan inancın makul olup olmadığıdır. Eğer böyle bir varlığın mevcudiyeti aklen makul ise onun bütün emir ve yasakları da aynı çerçevede makuldür.

Kaynaklar

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Akılının Oluşumu*. çev. İbrahim, Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı Âzam. *el- Fıkhu'l Ekber*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981.
- Gün, Faruk. “İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebсут Örneği”. *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 185–207.
- Gün, Faruk. “Serahsî’nin el Mebсут Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî Mâtürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım.” *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedîr, Osman Aydın, Harun Abacı ve Mahmut Yazıcı, 1–581. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. New York: Cornell University Press, 1966.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York, USA: Longmans Green&Co, 1908. <http://www.gutenberg.org/ebooks/621>
- Karaman vd, Hayrettin. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Pişkin, Yasin. “Kur’anda Kalbin Akledişi: İman”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013).
- Serahsî, İmam. *Şerhu’s Siyer’il Kebir*. çev. M. Sait Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Serahsî, Şemsûl-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebсут*. ed. M. Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşevi Yayınları, ts.
- Serahsî, Şemsûl-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebсут*. ed. M. Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşevi Yayınları, ts.
- Şimşek, İsmail. “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife’nin İman Anlayışı”. IV. *Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyum Kitabı*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

SERÂHSÎ'YE GÖRE AMEL AHLÂK VE İMAN İLİŞKİSİNİN SINIRLARI

Faruk GÜN*

Giriş

İslâm düşüncesinde iman, yalnızca kalpte gizlenen soyut bir kabul değildir; o, hayatın bütününe yön veren, insanın davranışlarını, kararlarını ve toplumsal ilişkilerini şekillendiren en temel ilkedir. Amel ve Ahlâk ise bu imanın dış dünyadaki tezahürüdür. İnsan, imanının samimiyetini ancak ahlâkî davranışlarla gösterebilir. Kur'ân, müminleri sadece inanç sahibi kimseler olarak değil, aynı zamanda doğruluk, sabır, adalet, merhamet ve güvenilirlik gibi niteliklerle de tanımlamıştır.¹ Hz. Peygamber'in "Müminlerin iman bakımından en olgun olanları, ahlâkî en iyi olanlarıdır"² hadisi, iman, amel ve ahlâk arasındaki kopmaz bağın özlü bir ifadesidir. İman, ahlâksız bir davranışla gölgelenir; amel ise imandan koparsa köksüz kalır. İşte bu bütünlük, İslâm düşüncesinin en güçlü yapı taşlarından biridir.

Kelâm ilmi, iman esaslarını aklî ve naklî delillerle açıklamayı amaçlayan bir disiplin olarak bu ilişkinin teorik zeminini kurmuş-

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0007-1921-8375.

¹ Nahl 16/90; Asr 103/1-3.

² Tirmizî, Birr, 62.

tur. Erken dönemden itibaren farklı mezheplerin ortaya koyduğu görüşler, iman ile ahlâk arasındaki bağı farklı boyutlarıyla tartışmıştır. Hâricîler, büyük günah işleyenleri imandan çıkararak ameli imanın asli bir parçası kabul etmişlerdir. Mürcie, tam tersine, imanı sadece kalbin tasdikiyle sınırlandırıp ameli dışarıda bırakmıştır. Mu'tezile, büyük günah işleyeni iman ile küfür arasında bir ara konuma yerleştirmiştir. Ehl-i Sünnet ise mutedil bir çizgi izleyerek imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tanımlamış, ameli imanın aslı bir parçası değil fakat onun kemale ermesinin vazgeçilmez şartı saymıştır.³ Bu mezhebî tartışmalar, iman, amel ve ahlâk bütünlüğünün İslâm düşüncesindeki merkezi rolünü açıkça ortaya koymaktadır.⁴

Kur'an'ın üslubu ise imanı her zaman salih amel ile zikretmek olmuştur. "Kim mümin olarak salih amel işlerse, işte onlar cennete gireceklerdir"⁵ ayeti bu hakikati teyit eder. Namazın kötülüklerden alkoyması, zekâtın toplumsal dayanışmayı güçlendirmesi ve adaletin emredilmesi imanın toplumsal hayata yön veren boyutunu gözler önüne serer. Asr suresi, kurtuluşun sadece imanla değil, salih amel, hakkı tavsiye ve sabrı tavsiye ile mümkün olduğunu bildirir.⁶ Hz. Peygamber'in "Müslüman, elinden ve dilinden insanların emin olduğu kimsedir"⁷ hadisi, imanın güven telkin eden toplumsal bir fonksiyona sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla iman, bireyin iç dünyasında başlayan bir hakikat olsa da ahlâk ile birleştiğinde toplumsal güvenin ve adaletin temeline dönüşür. Bu noktada Serahsî'nin katkısı özellikle dikkat çekicidir. O, iman ve ahlâk arasındaki bu ilişkiyi yalnızca teorik düzeyde değil, doğrudan hukukî eylemlere taşımıştır. Örneğin Serahsî'ye göre kötü ahlâklı bir erkeğin sâliha bir kadına denk sayılamayacağı açıktır; çünkü evlilik yalnızca biyolojik bir birliktelik değil,

³ Fetih 48/4; Nureddin es- Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 90; Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi: Beyzâvî ve Nesefî Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 66-67.

⁴ Ebû'l-Muîn en- Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dımaşk: al-Maahad al-Fransi li'd- Dirâsât, 1990), 798, 805-809; Çağfer Karadaş, *İslâm İnanç Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 29-31.

⁵ Nisâ 4/124.

⁶ Ankebût 29/45; Mâide 5/8; Asr 103/1-3.

⁷ Buhârî, İmân, 4.

iman ve ahlâk temeli üzerine kurulu bir kurumdur. Aynı şekilde fâsık bir kimsenin şahitliği kabul edilmez; çünkü güvenilirlik, iman ve ahlâkın birleşiminden doğar. Velâyet konusunda da ahlâkî ehliyetin belirleyici olduğunu vurgulayan Serahsî, çocuğun dinî ve ahlâkî gelişimini biyolojik bağdan üstün tutmuştur. Hatta süt annenin kâfir olması meselesinde bile, biyolojik beslenmenin caiz olduğunu, fakat iman ve ahlâk terbiyesinin zedelenmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁸ Bu görüşler, iman ve ahlâk bütünlüğünün aileden topluma, şahitlikten çocuk terbiyesine kadar hayatın tüm alanlarında belirleyici olduğunu ortaya koyar.

1. İman

İman, kök itibarıyla “emn” kavramıyla ilişkilendirilir ve güven, tasdik ve sükûnet anlamlarını taşır. Kavramın merkezinde kalbin itmi’nanı ve Allah’a yönelişi bulunur. Ragıb el-İsfahanî imanı öncelikle tasdik ekseninde değerlendirirken, İbn Manzûr güven duygusunu öne çıkarır. Terim olarak iman, gayb alanına dair ilahî hakikatleri kabul ve bağlılıktır.⁹ Öte taraftan kavramsal çerçevede ise daha çok doğruluğundan emin olunan ya da şüphe edilmeyen, bununla birlikte aklî temelleri de olabilen, inanç önermeleri olarak bilinen öğretiler bütünüünün tamamını onaylamayı veya yaratıcı gibi kutsal bir varlığa inanmayı, güven duymayı, varlığını tasdik etmeyi ifade eder.¹⁰ Esasları literatürde sabit bir çerçeve halinde Allah’a iman, meleklerle iman, kitaplara iman, peygamberlere iman, âhiret gününe iman ve hayır ile şerrin Allah’ın kudreti içinde bulunduğu şeklinde zikredilir. Bu çerçeve, kalp ile tasdiki ve dil ile ikrarı birlikte içerir. Tasdik imanının özünü, ikrar ise onun toplumsal alandaki görünümünü teşkil eder bu iki unsur birbirini tamamlayan bütünün parçalarıdır.¹¹

⁸ Zümer 39/65; Serahsî, *el-Mebsût*, 15/122. Bk. Gün, Faruk. “İslam’da Kadın Sorunsalına Kelamî Bir Bakış.” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2024), 103-123.

⁹ Nisâ 4/124; Ebû’lBekâ elKefevî, “İman”, *Külliyâtü Ebi’lBekâ’* (Beyrut: Adnân Derviş – Muhammed elMısırî, 1413/1993).

¹⁰ İsmail Şimşek, *Yeni Başlayanlar için Din Felsefesi Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2024), 87.

¹¹ Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 19-27.

İman ile amel arasındaki ilişki Kur'an'da süreklilik arz eder. Salih amel, imanın tabîî sonucu olarak zikredilir. Bu birlik, kişinin davranış dünyasını şekillendirir ve imanın doğruluğunu dışa yansıtır. Kur'anî bağlamda kurtuluş şartlarının birlikte anılması da bu bütünlüğün göstergesi kabul edilir. Amel, imanı kemale erdiren unsur olarak değerlendirilir; nitekim iman derecelerinin amelle yükseldiği belirtilir. Böylece iman ahlâkî tutumdan ayrı bir alan teşkil etmez, içteki tasdik dıştaki ahlâkî istikametle görünür hâle gelir.¹² Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında imanının kemalinin güzel ahlâk ile ilişkilendirildiği görülür. Büyük günahın imanın hakikatini ortadan kaldırmadığı, fakat onun nurunu geçici olarak örttüğü ifade edilir. Hadislerde zikredilen bu zafiyet, tekfir amacı taşımayan, imanının kemal boyutunda meydana gelen eksilmeyi anlatan bir değerlendirmedir. Bu bağlamda niyet, amelî yönelişlere anlam kazandıran unsur olarak imanının iç derinliği ile dış davranış arasındaki uyumu tesis eder. Dil ile ikrar ise toplumsal güven, şahsiyet beyanı ve dinî aidiyetin açıklığı bakımından önem taşır.¹³

Allah'ın emirlerine uymak bütün peygamber öğretilerinin temel amacıdır. Bu öğretileri anlamaya çalışan mezhepler imanının sınırlarını farklı şekillerde belirlemişlerdir. Hâricîler büyük günah işleyenleri tekfir ederken, Mürcie ameli imandan ayırmış ve imanı kalpteki tasdike indirgemıştır. Mu'tezile "el-menzile beyne'l-menziileteyn" görüşünü benimseyerek günahkârı iki kotonum arasında tutmuştur. Ehl-i Sünnet ise dengeyi gözetmiş; imanı tasdik ve ikrar olarak tanımlamış, ameli imanının aslından değil fakat kemalinin şartı olarak görmüştür.¹⁴ Serahsî de bu dengeyi açık biçimde savunur. Ona göre fıkı imanı kökten düşürmez, an-

¹² Asr 103/1-3.

¹³ Ahmed b. Mehmed Mağnisâvî, *Şerh-i Ebi'l Münteha ale'l Fıkhu'l ekber li'l İmam-ı A'zam* (İstanbul: Âsitane, t.y.), 21-22; Mustafa Ünverdi, *Dini Açıdan Taklit*, (Ankara: Araştırma Yay., 2013), 18-22.

¹⁴ Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi, *Kitabul-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf (Beyrut 1970 → İstanbul: Darü'l-Metbuat, 1979), 348, 375, 378-381, 388-389, 398; Raşit Küçük "İman" *Temel İslam Ansiklopedisi*, ed. Raşit Küçük (İstanbul: İSAM Yayınları 2019), 4/33-334; Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 118.

cak onu zayıflatır; küfür ise amelleri boşa çıkarır. Serahsî'nin bu yaklaşımında iman korunur ve amelle olgunlaşır. İmanda artma ve eksilme tartışması bu noktada önem kazanır.¹⁵ Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu imanda artış ve azalışı inanılması gereken imanın şartlarında ve esaslarında değil ama keyfiyet bakımından kabul eder. Takvanın yükselmesi imanı güçlendirir, günah ise zaaf oluşturur. Mâturîdî ise inanılması gereken esaslar yönünden iman sabitliğini vurgular. Ona göre artan ve azalan iman, iman kemal boyutudur. İmanın özü sabittir, kemali ise amelle tamamlanır. Bu ayrım hem tekfirde ölçülü bir yol açar hem de amelin değerini düşürmez. İmanın mahiyeti kalpte başlar. Bu sebeple iman güven üretir. Mümin çevresine güven veren kişidir; dili ve eli ile kimseye zarar vermez. Bu güven toplumsal hayatta karşılığını bulur. İkrar ise hem hukuken hem de ahlâken önem taşır. Yalan beyan iman gereği olan güveni zedeler; riya amelin içini boşaltır, nifak ise kalpteki tasdiki yaralar. İman sahih oldukça nifak zayıflar.¹⁶

İman anlayışının tasdik, ikrar ve amel bütünlüğü içinde değerlendirilmesi, kelâm geleneğinin imana kazandırdığı sistematik derinliğin bir sonucudur. Tasdik özdür; ikrar bu özü toplumsal alana taşıyan dil beyanıdır; amel ise bu yapı üzerinde yükselen kemal düzeyini temsil eder. Serahsî, bu üçlü yapıyı yalnız teorik bir çerçeve olarak bırakmamış; fikhî sonuçları belirlerken iman zahirî boyutunun hukuk düzeni açısından vazgeçilmez olduğunu da vurgulamıştır. Ona göre ikrar, dinî aidiyetin dış dünyadaki karşılığıdır; ikrar olmaksızın nikâh, miras, şahitlik ve ceza hukuğu gibi alanlarda düzen kurmak mümkün değildir. İman kalpte sabit bir hakikat olsa bile, toplumsal muameleler zahire göre yapılır; kalplerin hükmü Allah'a aittir. Bu ilke, Müslüman toplumu suizandan korur, sosyal barışı güçlendirir ve keyfî tekfir uygulamalarının önüne geçer. Serahsî'nin zahiri dikkate alan hüküm usulü, iman hukukî görünürlüğünü zorunlu kılar; ancak bu gö-

¹⁵ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan eş-Şeybânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1993), 9/152; Zümer 39/65.

¹⁶ Sahavî, *el-Mekâsîdül-l-Hasene*, nşr. Abdullah Muhammed Sıddîk, (Beyrut: 1987), 1/555

rünürlüğün iç tasdikini yerini tutmayacağını da açık biçimde ortaya koyar.¹⁷

İkrar ve ikrah meselesi imanın dış beyanı ile iç tasdiki arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. İkrâh altında söylenen sözün sorumluluk doğurmaması, ilahî rahmet ilkesinin fıkha yansımasıdır. Kalbi iman üzere sabit olan kimsenin zorla söylettirilen sözle hükmen kâfir sayılamayacağı Serahsî tarafından açıkça ifade edilir. Bu hükmün, iman ve inkâr ayrımının aslında niyete bağlı olduğunu kalb ile tasdikini esas olduğunu gösterir. Riddet konusunun ibadetleri, hukukî işlemleri ve toplumsal düzeni etkileyen yönü ise daha farklıdır. Zahirde gerçekleşen açık inkâr, amellerin hükümsüz olmasına yol açar; ancak bu hükmün uygulanması kesin delile bağlıdır.¹⁸ Serahsîye göre keyfî tekfir kesin biçimde yasaktır. Büyük günah ise imanın aslını değil, kemalini etkiler. Ehl-i Sünnet'in fâsık kimsenin şahitliğini kabul etmemesi, imanın dışı yansıyan ahlâkî yönünün toplumsal güvenle olan bağlantısını gösterir. Bu yapı hem imanın hukuk alanındaki görünümünü hem de ahlâkın sosyal düzeni destekleyen rolünü korumaya yöneliktir.¹⁹ Ahlâk zayıfladığında imanın ışığı da sönükleşir; ancak bu zayıflık tövbe ve salih amelle giderilebilir. İman, yalnızca zihinsel bir kabul değil; aynı zamanda yöneliş, tercih ve bilinçle şekillenen dinamik bir yapıdır. Bu yapının kemale ermesinde niyet ve ihlâs temel belirleyicilerdir. Niyet, imanın yönünü tayin ederek bireyin iradesini inançla bütünleştirirken; ihlâs, bu yönelişi gösteriş ve riyadan arındırarak sahih kılar. Amelin ihlâsla buluşması, imanın tesirini artırmakta; böylece inanç, bireyin hayatına yansıyan güçlü bir etki alanına dönüşmektedir. Sahih bir inanç yapısı, öncelikle niyetin ıslahıyla mümkün olur. Bu süreçte zikir, tefekkür, dua ve ilim gibi ibadet ve zihinsel faaliyetler, imanı canlı tutan temel araçlar arasında yer alır. Özellikle sağlam bilgi, şüpheyi bertaraf ederek bireyin inanç dünyasında netlik sağlar. İnsanın fitratında var olan

¹⁷ -Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152; Zümer 39/65.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151.

¹⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muṣallîn*, nşr. H. Ritter, (Wiesbaden: 1382/1963), 119; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152.

iman kabiliyeti ise uygun çevresel koşullarda daha da gelişir ve kökleşir. Bu bağlamda aile ortamında örnek bir ahlâk üzere erken yaşta verilen dinî eğitim aslında çocuğun ikrarını kolaylaştırmakta; böylelikle iman, zamanla bilinçli bir hale gelmekte ve salih amellerle desteklenerek istikrar kazanmaktadır.²⁰

İman ve tecdid ilişkisi, dinî hayatın süreklilik kazanmasında belirleyici bir kavram alanı oluşturur. Kalbin zaman içinde zayıflayan yönelişinin zikir ve tövbe ile güçlendirilmesi, klasik kaynaklarda imanın tazelenmesi şeklinde değerlendirilir. Bu yenilenme, imanın kemal boyutunun devam etmesini sağlar. Serahsî (ö. 483/1090), düzenli ibadetin, helal ve haram hassasiyetinin ve toplumsal güveni koruyan davranışların bu sürecin hukukî temelini oluşturduğunu belirtir. Müminin kul hakkına riayet etmesi, doğru sözlülüğü esas alması, ikrarına bağlı kalması ve şahitlikte doğruluğu gözetmesi bu çerçevede önem kazanır. Güven üreten müminin adaleti koruması, sözleşmelere sadakat göstermesi ve emanete bağlı kalması toplumsal düzenin temelidir.²¹ Serahsî, bu konuları ayrıntılı biçimde ele alır ve fâsıkın şahitliğinin kabul edilmemesini güvenin zedelenmesiyle ilişkilendirir. Adalet bu nedenle imanın toplumsal yüzü olarak görülür.

İmanda sınırı aşan iki yaklaşımın bulunduğu belirtilir. Bunlardan ilki, ameli değersiz görerek imanı yalnız kalpteki tasdike indirgeyen gevşek yaklaşımdır. Diğeri ise ameli imanın tamamı haline getiren ve küçük hataları tekfir sebebi sayan aşırı yorumdur. Ehl-i Sünnet bu iki yaklaşım arasında vasat bir çizgi benimser. Serahsî, imanın temelinin tasdik olduğunu ve amelin kemal alanında yer aldığını vurgular. Tekfirden ihtiyatı esas alır ve tövbenin sürekli bir imkân olduğunu belirtir. Tevhid ifadesi imanın özünü oluştururken dil ile ikrar, kalpteki tasdik toplumsal alanda görünür olmasını sağlar. İkrarın bulunmadığı durumlarda ise hukukî işlemler geçerlilik kazanmaz. Bu bağlamda yemin, şahitlik ve nikah akdi gibi beyanlar ikrarın farklı tezahürleri olarak kabul

²⁰ Zümer 39/65.

²¹ Mâide 5/8. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152.

edilir ve iman ahlâkıyla ilişkilendirilir. Serahsî, sözleşme ve beyanlarda doğruluğun ve adaletin gerekli olduğunu belirtir. Şüphe ve tereddüt dönemlerinde ise izlenecek yöntem, Kur'an'ın muhkem ayetlerini ve Sünnet'in sahih rivayetlerini esas almak şeklinde açıklanır. Âlimlerin ittifakı da bu bağlamda önem taşır. Ferdî yorumların ya da hevâyâ dayalı yaklaşımların belirleyici olması doğru görülmez. İlme duyulan güven arttıkça iman güçlenir. Güçlenen iman ahlâki düzeni destekler ve toplumun güven duygusunu pekiştirir. Bu süreç, imanın bireysel alandan toplumsal yapıya doğru genişleyen bir etki oluşturduğunu gösterir. İman kalpte tasdik ile başlar ve dil ile ikrar sayesinde görünür hale gelir. Amel ile de kemale ulaşır. Büyük günah imanın nurunu zayıflatırken küfür amelin değerini ortadan kaldırır.²² Ehl-i Sünnet bu dengeyi sistemli biçimde ortaya koyar. Serahsî'nin fikhî değerlendirmelerinde bu çizginin etkisi görülür. Fasıkın şahitliğinin reddedilmesi, adaletin korunması, kefaletin ahlâki bir ölçüyle açıklanması ve velayette ehliyetin aranması bu yaklaşımın örnekleridir. İman böylece soyut bir kabul olmaktan çıkar, hukukî ve ahlâki alanlarla bütünleşerek toplumsal düzenin temel unsurlarından biri haline gelir.²³ Kelam ilmi bu çerçevenin teorik yönünü temellendirir. Serahsî ise bu yapıyı fikhî düzen içinde işler.

2. İman ve Amel İlişkisi

Amel, İslam düşüncesinde yalnızca dışa yansıyan davranışları ifade eden bir hareket alanı değil; niyet, sorumluluk ve ilahi buyruklarla şekillenen bütüncül bir ahlâki tutumun adıdır. Kur'an'da amel-i salihin imanla birlikte zikredilmesi, davranışların imanın doğal uzantısı olduğunu gösterir. Mümin, imanının hakikatini hem iç dünyasında hem toplum içindeki eylemleriyle ortaya koyar. Bu nedenle amel; bireyin Allah'a bağlılığının, içsel sadakatinin ve toplumsal sorumluluğunun somutlaştığı bir alandır. Niyet ile birleşmeyen davranış ihlâsa dönüşmez; riya ihtimali belirdi-

²² Zümer 39/65.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151-152.

ğinde ise amelin ruhu zayıflar. Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir" beyanı, bu bağı netleştirir.²⁴ İbadetlerin yalnızca ritüel olmadığı, ahlâki bir eğitimi de amaçladığı Kur'an'da açıkça görülür. Namazın kötülükten alıkoyması, orucun nefis terbiyesi olması, zekâtın toplumsal adaleti desteklemesi ve hacın evrensel kardeşliği tecrübe ettirmesi, amelin ahlâki besleyen bir alan olduğunu gösterir. Serahsî de ibadetlerin zahirî yönleriyle birlikte iç dünyayı inşa eden bir işlev taşıdığını belirterek amelin imanla olan organik bağını vurgular.²⁵ Bu yaklaşım, ameli imanı besleyen, ahlâki tutarlılığı koruyan ve toplum düzenini güçlendiren bir unsur olarak temellendirir.

Amel kavramı kelim alimleri arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Hâricîler büyük günahı imanı yok eden bir unsur saymış, ameli imanın asli parçası görmüş ve bu sebeple günahkârı kolayca tekfir etmiştir. Bu yaklaşım toplumsal huzuru zedeleyen sert bir dinî algı üretmiştir. Mürcie ise tam tersine, ameli imanın dışında kabul ederek günahkâr müminin imanının zarar görmeyeceğini savunmuş, böylece dinî disiplinin gevşeme riski doğmuştur. Mu'tezile, büyük günah işleyeni iman ile küfür arasında bir menzile yerleştirerek amelin değerini artırmış fakat teolojik bir ara statü oluşturmuştur. Ehl-i Sünnet'in mutedil yaklaşımı ise imanı tasdik ve ikrar olarak tanımlamış, ameli imanın aslına dahil etmeyip kemalinin şartı saymıştır. Serahsî bu dengeyi açık biçimde savunur. Ona göre fıkı imanı kökten düşürmez, ancak nurunu azaltır; küfür ise amelleri tamamen boşa çıkarır.²⁶ Böylece iman korunur, kemal ise amelle olgunlaşır. Bu çerçevede amel, imanı güçlendiren, toplumsal güveni besleyen ve bireyin ahlâki tutarlılığını pekiştiren bir unsur niteliği kazanır. Mâtürîdî'nin iman anlayışında özü bakımından sabitlik, kemal bakımından artıp eksilme düşüncesi de bu çizgiyle uyumludur.²⁷

²⁴ Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy*, 1; Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usûl İslam Araştırmaları* (2013), 47, 49, 57.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1-12.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152; Zümer 39/65.

²⁷ Faruk Gün, "İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, (2024), 185-207.

Amelin toplumsal yönü, bireysel yönünden bağımsız değildir. Toplumsal adalet, bireyin ahlâki nitelikleriyle doğrudan ilişkilidir. Şahitliğin kabul edilmesi doğruluk ve güvenilirlik esasına dayanır. Serahsî, fâsık kimsenin şahitliğinin geçerli olmayacağını belirtir; çünkü fısk, kişinin imanını ortadan kaldırmaya da güvenirliliğini sarsar. Böylece toplumsal düzen zedelenmiş olur.²⁸ Aynı ilke nikah hukukunda kefâet meselesinde de geçerlidir. Ahlâken zayıf bir erkeğin dindar bir kadına denk sayılmaması, aile kurumunun korunmasına yönelik bir tedbirdir. Serahsî için iman yalnızca içsel bir duygu değil, hukukî sonuç doğuran bir kimliktir.²⁹

Kur'an'da "Adaletle şahitlik yapın" emri de bu ilişkinin temelini oluşturur.³⁰ Amel, bireyin yalnızca Allah'a karşı sorumluluğu değil, toplumun adalet mekanizmasına katkısının da bir göstergesidir. Amelin ahlâktan kopması halinde şahitlik ve hukuk düzeni zayıflar; böylece iman ve amel bütünlüğü toplumsal yapıyı doğrudan etkiler. Bu nedenle amel, imanın görünür hale geldiği en belirgin alandır ve Serahsî'nin değerlendirmeleri bu bağın kopmaz niteliğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Amelin değerini belirleyen temel unsur niyettir. Niyet, davranışın içsel anlamını oluşturur ve ibadetin hakiki yönünü belirler. Niyeti bulunmayan bir fiil şeklen ibadet olsa bile, dinî ve ahlâki bütünlüğünü kaybeder. İhlas, niyetin samimi bir yönelişle Allah için ortaya konmasıdır. Gösteriş, çıkar, övgü beklentisi gibi unsurlar ise amelin maddi şeklini bozmamakla birlikte değerini azaltır. Serahsî, ibadetlerin hukuki çerçevesini açıklarken niyetin belirleyici rolünü özellikle vurgular. Ona göre niyet olmaksızın ibadetler, zahirde geçerli olsalar bile hakiki anlamlarını taşımazlar.³¹ Bu çerçevede ibadetler yalnız şekilsel bir dizi hareket değil; mümini ahlâken olgunlaştıran, iç huzuru artıran ve toplumsal sorumluluk bilincini geliştiren bir süreçtir.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/120.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151-152.

³⁰ Nisâ 4/135.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/15; Ulvi Murat Kılavuz, *Allah'a İman*, Ed. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2015), 7.

Ehl-i Sünnet mutedil bir çizgide, büyük günah işleyeni mümin kabul eder; fakat imanun kemalinin zayıfladığını ve ahlâki güvenilirliğinin etkilendiğini belirtir. Serahsî de bu görüşü benimseyerek büyük günahın imanı ortadan kaldırmadığını, ancak kişinin toplumdaki konumunu ve özellikle şahitlik gibi sorumlulukları yerine getirme ehliyetini olumsuz etkilediğini ifade eder.³² Böylece amel yalnızca bireysel bir ibadet alanı değil; toplum düzenini ve güveni doğrudan etkileyen bir unsur haline gelir. Amel kavramı ibadetlerle sınırlı olmayan daha geniş bir çerçeveye sahiptir. İnsan ilişkilerindeki dürüstlük, sözleşmelere bağlılık, kul hakkına riayet, adalet ve toplumsal sorumluluk bilinci amelin merkezinde yer alır. Kur'an'da Allah'ın adaleti, ihsanı ve yakınlarla yardımını emretmesi, amelin sosyal hayattaki kapsamına işaret eder.³³ Serahsî de muamelât hükümlerini incelerken bu bütünlüğü esas alır ve davranışın hem ilahi buyruklara hem de toplumsal güvene uygun olması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda amel, bireyin Allah ile ilişkisini düzenlediği gibi toplumla olan ilişkisini de şekillendiren bir kavramdır.

Amelin toplumsal işlevi, özellikle aile yapısı ve miras düzenlemelerinde belirginleşir. Nikah yalnızca iki tarafın irade beyanıyla gerçekleşen bir akit değil; iman, ahlâk ve toplumsal güvenilirlik temeli üzerine kurulu bir kurumdur. Serahsî, ahlâki bakımdan zayıf bir erkeğin sâliha bir kadına denk kabul edilemeyeceğini belirtir. Böyle bir denkleğin yokluğu, aile kurumunu zayıflatacağından nikahın sıhhatine zarar verebilir.³⁴ Bu değerlendirme, nikahın yalnızca biyolojik veya ekonomik bir birliktelik olmadığını; iman ve ahlâk bütünlüğünü esas aldığını gösterir. Aile yapısındaki zafiyetin topluma yansması kaçınılmaz olduğu için kefâet ilkesi de bu bütünlüğü korumayı amaçlar.

Şahitlik hükümleri ise amelin toplumsal öneminin en görünür alanlarından biridir. Bir kimsenin şahitliğinin geçerli olabilme-

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152.

³³ Nahl 16/90. Bk. Şimşek, İsmail. "Bir Erdem Olarak 'Kendini Bil' Öğretisi." *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 518-535.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

si, onun güvenilirliği ve doğruluğu ile doğrudan ilişkilidir. Fâsık kimsenin şahitliğinin kabul edilmemesi, bireyin ahlâki niteliğinin hukuki işleyiş üzerindeki etkisini gösterir. Serahsî, şahitliğin adaleti gerçekleştirmeyi hedefleyen bir kurum olduğunu, fâsık halinin ise güveni zedelediğinden bu amaca zarar verdiğini ifade eder.³⁵ Böylece amel, bireyin Allah ile ilişkisi kadar toplumun hukuk düzeni açısından da belirleyici bir unsur haline gelir. Niyet konusunun ibadetlerde merkezî bir rol oynaması, ibadetlerin zahirî ve batınî boyutlarının ayrılmazlığını gösterir. Oruç yalnız aç kalma değildir; Allah için niyet edildiğinde ibadet niteliği kazanır. Zekât yalnızca mal transferi değil; Allah rızası için yapılan bir paylaşımdır. Niyet amelin ruhudur ve ihlâsla birleşmediğinde ibadetin değerini eksiltir. Riya, gösteriş ve dünyevi çıkar beklentileri amelin içsel bütünlüğünü zedeler. Bu yaklaşım, amelin hem davranış hem de yöneliş boyutuna sahip olduğu gerçeğini ortaya koyar.

Ahlâki sorumluluklar da amel kavramının bir parçasıdır. Kur'an'da ölçü ve tartıda doğruluğun emredilmesi, ticari işlemlerde güvenin gerekliliğini vurgular.³⁶ Serahsî, ticarete aldatmayı kesin bir dille yasaklamış ve güveni zedeleyen muamelelerin geçersiz olacağını belirtmiştir. Ticaret yalnız ekonomik bir faaliyet değil; müminin ahlâki karakterinin görüldüğü bir alandır. Yalan, hile ve aldatma yalnız ekonomik zarar değil; imanî zafiyetin ve ahlâki bozulmanın işareti kabul edilir.

Büyük günahların amele etkisi iman ve amel ilişkisini açıklayan önemli bir diğer konudur. Hâricîler büyük günahı küfür, Mürcie ise imandan bağımsız bir durum olarak değerlendirirken, Ehl-i Sünnet kişinin imanını kaybetmediği ancak kemalinin zayıfladığı görüşündedir. Serahsî, bu mutedil yaklaşımı benimser ve büyük günahın kişinin şahitlik gibi sorumlulukları üstlenmesine engel olacağını belirtir.³⁷ Böylece amel, bireyin Allah'a bağlılığının ol-

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/120.

³⁶ Mutaffifin 83/1-3.

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151-152.

duğu kadar toplum karşısındaki güvenilirliğinin de ölçütü haline gelir. Çocukların namaza alıştırılması, ibadetlerin ahlâki bir eğitim süreci taşıdığını gösterir. Serahsî, velayet meselesinde çocuğun ahlâki gelişimini esas alır. Fâsık kimsenin velayeti uygun görülmez; çünkü çocuk velisinin davranışlarından etkilenir ve bu etki dinî ve ahlâki gelişime zarar verebilir. Bu yönüyle amel, yalnızca bireyin kendi sorumluluğu değil; gelecek nesillerin eğitimi ni şekillendiren bir unsur olarak değerlendirilir.

Amelin ahiret ile ilişkisi de Kur'an'da açıkça vurgulanmıştır. İmanla birlikte salih amel işleyenlerin cennetle mükafatlandırılacağı ifade edilir. Bu durum, uhrevi kurtuluşun sadece kalpteki tasdike değil, imanın davranışa dönüşmüş haline de bağlı olduğunu gösterir. Serahsî, amelsiz imanın sahibine fayda sağlamayacağını belirtir; çünkü iman amelle korunur ve güçlenir. Modern dönemde de amel kavramı önemini korur. İmanın yalnızca bireysel vicdanla sınırlandırılması ve ahlâkın seküler temellere indirgenmesi, İslam'ın bütüncül yaklaşımıyla bağdaşmaz. Amel, imanın hayata yansıyan yönüdür. Toplumsal güven de bu ilişkinin doğal sonucudur. Serahsî'nin değerlendirmeleri, amel kavramının İslam düşüncesindeki belirleyici yerini ortaya koyar. Amel bireysel sorumluluk alanını aşarak iman ve ahlâkla birlikte toplumsal hayatın merkezinde yer alır.

3. İman ve Ahlâk

İman, kalpte yer eden tasdiktir ve bu tasdik in hayata yansıyan yönü ahlâktır. Klasik kaynaklarda gerçek imanın ancak ahlâki erdemlerle doğrulandığı belirtilmiştir. Hz. Muhammed'in "müminlerin iman bakımından en olgun olanının ahlâkı en güzel olan kimse olduğunu" bildiren beyanı, ahlâkın imanın kemalindeki belirleyici rolünü ortaya koyar. Kur'an'da iman eden kimseler adaletli, merhametli, sabırlı, iffetli ve dürüst nitelikleriyle tanımlanmıştır. Allah'ın adaleti, ihsanı ve yakınlarla yardımı emreden hitabı, imanın toplumsal düzeni öncelediğini gösterir. Asr suresinde iman, salih amel, hakkı tavsiye ve sabır olmak üzere dört temel unsur bir araya getirilir. Bu yapı ahlâki çerçeve olmaksızın

imanın eksik kalacağını ifade eder. Ankebut suresinde namazın kötülükten alıkoyduğu belirtilerek ibadetlerin ahlâki işlevi öne çıkarılmıştır. Hz. Muhammed'in müslümanın elinden ve dilinden insanların emin olduğu kimse olduğunu bildiren hadisi ise iman ile güven arasındaki ilişkiyi temellendirir. Merhamet etmeyenin ilahi merhametten mahrum kalacağını bildiren hadis de imanın ahlâki davranışlarla ölçüldüğünü gösterir. Böylece iman, ahlâkın içselleşmesiyle olgunlaşan ve bireyin hem iç dünyasında hem toplumdaki konumunda değer kazanan bir hakikat haline gelir.

Serahsî (ö. 483/1090), imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tanımlar. Ona göre imanın toplumsal hayata yansımaları sağlayan unsur ahlâktır. Bu nedenle kötü ahlâklı kimsenin şahitliğinin kabul edilmemesi, imanın ahlâki boyutunun hukuk sistemindeki karşılığıdır. Serahsî, şahitlik kurumunu adaleti gerçekleştirmeyi hedefleyen bir mekanizma olarak ele alır. Bu mekanizmada güvenilirliğin zedelenmesi adaletin işlenmesini engellediği için fâsık kimsenin şahitliği geçerli görülmez.³⁸

Nikah hukukunda da aynı ilke geçerlidir. Denkliğin yalnız ekonomik veya sosyal unsurlara değil, ahlâki yapıya dayandırılması gerektiğini vurgulayan Serahsî, kötü karakterli bir erkeğin sâliha bir kadına denk kabul edilmesinin aile kurumuna zarar vereceğini belirtir. Bu yaklaşım, imanın hukuk alanında ahlâk yoluyla görünür hale geldiğini ve toplumsal düzenin ahlâki niteliklerle sürdürülebileceğini ortaya koyar.³⁹ Böylece iman bireyin iç dünyasını düzenlerken ahlâk toplumun yapısını şekillendirir; iki unsur birlikte değerlendirildiğinde hem bireysel hem toplumsal güven temin edilmiş olur.

Ahlâki zafiyetin imandaki zayıflığı yansıttığı anlayışı, İslam düşüncesinin temel ilkelerindendir. İman, bireyi kötülükten uzaklaştıran içsel bir güç üretir; ahlâk ise bu gücün eyleme dökülmüş halidir. Serahsî'nin değerlendirmelerinde iman, davranışla doğrulanan bir kimlik olarak ele alınır. Kişinin ibadetleri yerine getir-

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151-152.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151-152.

mesi, dürüstlük ilkesine bağlı kalması, kul hakkından sakınması ve sözünde durması imanın ahlâki görünümünü teşkil eder. Bu nedenle iman ile ahlâk arasındaki ilişki yalnız bireysel dindarlığa değil, toplumsal yapının sağlıklı işleyişine de yön verir. Ahlâki bozulma, bireyin kendi iç dünyasında imanın zayıfladığını gösterdiği gibi toplumda güven kaybına ve düzenin sarsılmasına da yol açar. Bu sebeple İslam düşüncesinde iman ve ahlâk birbirini tamamlayan iki kurucu unsur olarak kabul edilmiştir. Bireyin içsel tasdiki iman; bu tasdikini davranışa dönmüş hali ise ahlâktır. İman olmadan ahlâk köksüz, ahlâk olmadan iman eksik kalır.

4. Ahlâk Yönünden Denklik ve Toplumsal Saygınlık

İslâm hukuk ve düşünce geleneğinde nikâhta denklik (kefâet) meselesi, yalnızca ekonomik veya sosyal statüye indirgenmemiş, aynı zamanda iman ve ahlâk ilkeleriyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Nikâh, iki bireyin bir araya gelmesiyle sınırlı olmayan, toplumun en temel kurumlarından biri olarak görülür. Bu yüzden tarafların birbirine denk olması sadece biyolojik veya ekonomik düzeyde değil, inanç ve ahlâk ölçülerinde de aranır. Serahsî, bu bağlamda, kötü ahlâklı bir erkeğin inanan ve güzel amellerde bulunan dindar bir kadına denk kabul edilemeyeceğini açıkça ifade eder.⁴⁰ Ona göre denkliğin temeli, iman ve ahlâkın toplumda doğurduğu güvenilirliktir. Çünkü iman, kişinin Allah'a karşı olan sorumluluk bilincini, ahlâk ise bu bilincin toplumsal hayattaki görünürlüğünü temsil eder. İman olmadan ahlâkın kalıcı olmayacağı gibi, ahlâksız bir iman da toplumsal güveni tesis edemez.

Kur'an'da nikâhta iman ve ahlâk ölçüsüne vurgu yapılmıştır. "Zina eden erkek, ancak zina eden veya müşrik bir kadınla evlenir; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik bir erkek evlenir."⁴¹ Bu ayet, iman ve ahlâk bakımından yozlaşmış bireyle-

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/169.

⁴¹ Nûr 24/3. Kur'an'da nikâhın iman ve ahlâk temelli bir birliktelik olarak tasavvur edildiği görülür. Ayette yer alan "zina eden erkek, ancak zina eden veya müşrik bir kadınla evlenir; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik bir erkek evlenir" ifadesi, klasik tefsirlerde normatif bir emir olarak değil, sosyolojik bir vakianın tespiti şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre ayet, zina fiilini meşrulaştıran ve bu hayat tarzında is-

rin, temiz kalpli ve dindar kimselere denk kabul edilemeyeceğini ortaya koyar. Buradaki denkliğin ölçüsü, mal, soy veya makam değil, iman ve ahlâktır. Nikâhın toplumsal fonksiyonu göz önünde bulundurulduğunda bu ilkenin toplumun genel ahlâk düzenini korumaya yönelik olduğu anlaşılır. Nitekim ahlâksızlık, sadece bireysel bir kusur değil, toplumsal bir tehdit olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'da bu ilke "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun"⁴² ayetiyle temellendirilmiştir. Bu emir, iman edenlerin adaletle hareket etmesini, şahitlik görevini ahlâkî sorumlulukla yerine getirmesini şart koşar. Ahlâkın bozulması, şahitlik müessesesinin güvenilirliğini ortadan kaldırır. Bu nedenle fâsık olanların şahitliği kabul edilmemiştir. Böylece toplumun adalet mekanizması iman ve ahlâk temeli üzerine inşa edilmiştir. Nikâhta denklik ve şahitlikte güvenilirlik ilkesi, İslam'ın iman-ahlâk ilişkisini sosyal düzenin merkezine koyduğunu gösterir. İman, bireyin Allah'a karşı sorumluluğunu; ahlâk ise bu sorumluluğun toplumsal düzeydeki görünürlüğünü temsil eder. Bu ikisi ayrıldığında hem bireysel hayat hem de toplumsal düzen bozulur. İman ve ahlâk bütünlüğü, nikâh gibi özel hukuk alanlarında da şahitlik gibi kamu hukukuna dair meselelerde de belirleyici ölçü olmuştur. Toplumun saygınlığı da iman ve ahlâkla doğrudan ilgilidir. Kur'an'da "Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı en çok takvâ sahibi olanınızdır" buyrulmuştur.⁴³ Burada toplumsal değer ölçütü, soy, mal, makam değil, takvâ yani iman ve ahlâktır. Bu ölçü, toplumun sosyal hiyerarşisini belirleyen asıl kıstas olmuştur. Peygamber Efendimiz, Veda Hutbesi'nde "Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a; beyazın siyaha, siyahın beyaza üstünlüğü yoktur. Üstünlük yalnızca takvâ

rar eden kimselerin, iffeti ve dinî hassasiyeti esas alan temiz müminlerle uyum sağlamayacağını belirtir. Dolayısıyla ayet, bir müminin günah işlediğinde zorunlu olarak müşrik biriyle evleneceğini bildirmez; bilakis nikâhta asıl ölçünün iman, iffet ve ahlâkî istikamet olduğunu vurgular. Tövbe edip ahlâkını ıslah eden bir mümin, Kur'an'ın genel ilkeleri gereği elbette temiz ve iffetli bir müminle evlenebilir; ayetin amacı, ahlâkî istikrarı ve toplumsal düzeni korumaktır. Taberî, *Câmiu'l-Beyân* (Kahire: Merkezü'l-Buhûs, 2001), 18/84-87.

⁴² Mâide 5/8.

⁴³ Hucurât 49/13.

iledir” diyerek bu ölçüyü kesinleştirmiştir.⁴⁴ Böylece toplumda saygınlık, iman ve ahlâkla ilişkilendirilmiş, dünyevî ayrıcalıklar reddedilmiştir. Hadislerde de bu bağ açıkça ortaya konur. Hz. Peygamber “Size dini ve ahlâkî hoşunuza giden biri kız istemeye gelirse onu evlendirin. Eğer böyle yapmazsanız, yeryüzünde fitne ve büyük fesat olur” buyurmuştur.⁴⁵ Burada nikâhta aranacak ilk şart olarak ahlâk zikredilmiştir. Peygamber’in bu uyarısı, nikâhın toplumsal düzen üzerindeki etkisine işaret eder. Dini ve ahlâkî ölçülerde denklik sağlanmadığında evlilik kurumunun zayıflayacağı, ailelerin çözülmeye başlayacağı ve bunun da toplumda büyük kargaşalara yol açacağı ifade edilmiştir.

Serâhsî, kefaet konusunu geniş bir perspektiften ele alarak, ahlâkî dengesizliğin hukukî sonuçlarını da inceler. Ona göre, kötü ahlâklı bir erkeğin sâliha bir kadına denk sayılmaması, nikâhın feshedilebilme sebebi olabilir. Çünkü evlilik, tarafların huzur ve güven üzerine inşa edilmesi gereken bir akittir. İman ve ahlâk bu huzurun temelidir. Bir tarafın ahlâksızlığı, diğer tarafın haklarını ihlâl eder, aile düzenini bozar ve toplumsal güveni zede-ler. Serâhsî’nin bu yaklaşımı, iman–ahlâk bütünlüğünün yalnızca bireysel değil, aynı zamanda hukukî ve toplumsal bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm toplumlarında şahitlik müessesesi de ahlâk ile doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bir kimsenin şahitliği, onun ahlâkî güvenilirliğine bağlıdır. Fâsık kimselerin şahitliği kabul edilmemiştir.⁴⁶ Çünkü imanla desteklenmeyen bir ahlâk, güven tesis etmez. Şahitlik, toplumsal düzenin korunması için vazgeçilmez bir kurumdur. Eğer şahitlerin güvenilirliği ortadan kalkarsa, adalet mekanizması çöker. Bu nedenle iman ve ahlâk, sadece bireysel birer fazilet değil, toplumsal kurumların işlerliğini sağlayan temel unsurlardır.

Serâhsî, iman ve ahlâkın toplumsal saygınlık üzerindeki etkisini özellikle şahitlik ve nikâh üzerinden ortaya koyarken, aynı zaman-

⁴⁴ Buhârî, İmân, 22.

⁴⁵ Tirmizî, Nikâh, 3.

⁴⁶ Serâhsî, *el-Mebsût*, 9/ 151-152.

da velâyet meselesine de zemin hazırlar. Ona göre velâyet, çocuğun dinî ve ahlâkî gelişimiyle ilgilidir. Fâsık bir kimsenin velâyet hakkı tartışmalı hale gelir. Çünkü ahlâksız bir veli, çocuğun dinî ve ahlâkî terbiyesini zedeleyebilir. Bu yaklaşım, iman ve ahlâkın toplumsal düzenin her alanında belirleyici olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde denklik ve toplumsal saygınlık, iman ve ahlâk üzerine inşa edilmiştir. Nikâhta kefâet, şahitlikte güvenilirlik, toplumsal değer ölçütü olarak takvâ, hep bu ilkenin tezahürleridir. Serahsî'nin değerlendirmeleri, iman ve ahlâkın yalnızca bireysel kurtuluş için değil, aynı zamanda toplumsal düzenin korunması için vazgeçilmez olduğunu göstermektedir. İman–ahlâk bütünlüğü olmadan toplumda adalet, güven ve huzur tesis edilemez.

5. Velâyet, Çocuk Terbiyesi ve Ahlâk

İslam hukuk ve düşünce geleneğinde velâyet kavramı, yalnızca hukuki bir yetki ya da idari bir hak olarak anlaşılmamış; çocuğun iman ve ahlâk bakımından korunması, yetiştirilmesi ve topluma faydalı bir birey haline getirilmesi sorumluluğu olarak değerlendirilmiştir. Velâyet, çocuğun dinî kimliğini, ahlâkî terbiyesini, sosyal güvenliğini ve maddi-manevi gelişimini garanti altına almak için aileye verilen bir emanettir. Bu sebeple velâyet meselesi, doğrudan iman ve ahlâk ilişkisiyle bağlantılıdır. Kur'an'da anne-babalara hitaben, "Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun"⁴⁷ buyrulurken velilerin sorumluluğu iman ve ahlâk ekseninde temellendirilmiştir. Bu ayet, velâyetin özünde çocukların ahlâkî eğitimi bulunduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü imanla beslenmeyen bir ahlâk, kalıcı değildir; ahlâkla desteklenmeyen bir iman da davranışa dönüşmez.

Serahsî, velâyet konusunu işlerken özellikle velilerin dinî ve ahlâkî yeterliliğine vurgu yapar. Ona göre velâyet, sadece biyolojik bağa dayanmaz; ahlâkî ehliyet de gerektirir. Fâsık bir anne ya da baba, çocuğun velâyetinde yetersiz sayılabilir. Çünkü fa-

⁴⁷ Tahrîm 66/6.

sık olan bir veli, çocuğun dinî terbiyesini ihmal edebilir, onu kötü alışkanlıklara yönlendirebilir. Serahsî'nin bu yaklaşımı, İslam hukukunda velâyetin yalnızca kan bağına indirgenmediğini; aksine iman ve ahlâk temelinde değerlendirildiğini göstermektedir.⁴⁸ Böylece çocuk, sadece fiziki koruma altında değil, aynı zamanda iman ve ahlâk bakımından da güvenceye alınmış olur. Hadislerde de velâyetin bu yönü vurgulanmıştır. Hz. Peygamber, "Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz. Yönetici halından, erkek ailesinden, kadın kocasının evinden sorumludur"⁴⁹ buyurarak velâyeti bir emanet olarak tanımlamıştır. Burada "çoban" kavramı, gözetim, koruma ve rehberlik anlamlarını içermektedir. Çocuğun iman ve ahlâkî gelişimini gözetmek, velinin en temel görevidir. Velâyet, bu yönüyle sadece çocuğun nafakasını temin etmek değil, onu iman ve ahlâk bütünlüğü içinde yetiştirmektir.

Kur'an'da çocuk terbiyesi doğrudan imanla ilişkilendirilmiştir. Lokman sûresinde Lokman Hekim'in oğluna yaptığı öğütlerde "Allah'a şirk koşma, çünkü şirk büyük bir zulümdür"⁵⁰ buyurması, çocuğun iman terbiyesinin önceliğini ortaya koyar. Aynı sûrede, namazın emredilmesi, iyiliği tavsiye ve kötülükten sakındırma, sabırlı olma gibi ahlâkî ilkeler de zikredilmiştir.⁵¹ Bu ayetler, velâyetin yalnızca geçim temini değil, iman ve ahlâk eğitimi de kapsadığını göstermektedir. Çocuğun terbiyesi, İslam düşüncesinde velâyetin en önemli boyutu olarak görülmüştür. Çocuk, fıtrat üzere doğar; ancak iman ve ahlâk eğitimiyle bu fıtrat korunur ve geliştirilir. Hz. Peygamber, "Her çocuk fıtrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar" buyurmuştur.⁵² Bu hadis, çocuğun iman ve ahlâkî gelişiminde ailenin rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Veliler, çocuğun dinî

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151-152.

⁴⁹ Buhârî, *Nikâh*, 91; Faruk Gün, "Çağdaş Dönemde Kelâm İlmi – Metodolojik ve Problematik Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 352-379.

⁵⁰ Lokman 31/13.

⁵¹ Lokman 31/17.

⁵² Buhârî, *Cenâiz*, 92.

kimliğini korumakla mükelleftir. Ahlâkî eğitimin ihmal edilmesi, çocuğun imanî zaaf yaşamasına yol açabilir.

Serahsî, velâyetin ihmal edilmesi durumunda doğabilecek toplumsal sorunlara dikkat çeker. Ona göre iman ve ahlâk eğitimi verilmemiş bir çocuk, ileride toplum için fitne ve fesada sebep olabilir. Bu sebeple fâsık anne-babanın velâyet hakkı tartışmalı hale gelir. Eğer çocuğun dinî ve ahlâkî gelişimi zarar göreceyse, velâyet başka bir akrabaya devredilebilir. Böylece Serahsî, çocuğun menfaatini biyolojik bağdan üstün tutmuştur. Burada menfaatten kastedilen, çocuğun iman ve ahlâk bakımından korunmasıdır.⁵³

Çocuğun ahlâkî gelişiminde ibadet eğitiminin önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber, “Çocuklarınıza yedi yaşına geldiklerinde namazı öğretin”⁵⁴ buyurarak ibadetin ahlâk eğitimiyle birlikte verilmesini tavsiye etmiştir. Çünkü ibadetler, insanı kötülüklerden alıkoyar ve ahlâkî güzelleştirir. Namaz, oruç, zekât gibi ibadetler çocuğun disiplin kazanmasına, paylaşmayı öğrenmesine ve sabır geliştirmesine katkıda bulunur. Böylece iman, ahlâkla iç içe bir eğitim sürecine dönüşür. Toplumsal düzen açısından da velâyet ve çocuk terbiyesi önemlidir. İman ve ahlâk eğitimi almamış çocukların büyüdülerinde topluma zarar vereceği açıktır. Serahsî, bu sebeple velâyet hakkının iman ve ahlâkî ehliyeteye bağlanmasını savunur. Ona göre, velâyeti üstlenecek kimsenin fâsık olmaması, adaletli ve güvenilir olması gerekir. Aksi halde çocuk hem imanını hem de ahlâkını kaybedebilir. Bu yaklaşım, İslam toplumlarının çocuk terbiyesini bireysel bir mesele değil, toplumsal bir güvenlik sorunu olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Çocuğun korunması meselesinde süt emzirme de gündeme gelmiştir. Kur'an'da “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler”⁵⁵ buyrularak süt emzirmenin çocuğun gelişimi için önemi vurgulanmıştır. Süt annenin kimliği meselesi, velâyetin iman ve ahlâk boyutunu bir kez daha gündeme getirmiştir. Serahsî, süt anne-

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/39-42.

⁵⁴ Ebû Dâvud, *Salât*, 26.

⁵⁵ Bakara 2/233.

nin kâfir olması halinde bu durumun çocuğun velâyeti ve ahlâk terbiyesi üzerinde olumsuz bir etki doğurabileceğini tartışmıştır. Ona göre küfür, sütün mahiyetini değiştirmez; çocuk, süt emme yoluyla beslenebilir. Ancak bu durumda bile çocuğun iman ve ahlâk terbiyesini gözetmek velilerin sorumluluğudur.⁵⁶ Böylece süt emzirme meselesi de iman ve ahlâk bütünlüğü çerçevesinde ele alınmıştır. Bu minvalde velâyet ve çocuk terbiyesi, İslam düşüncesinde iman ve ahlâkın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Velâyet, çocuğun biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaktan öte, onun imanını ve ahlâkını koruma görevini ifade eder. Serahsî'nin görüşleri, velâyetin dinî ve ahlâkî ehliyetle bağlanmasının önemini ortaya koymaktadır. Fâsık bir velinin çocuk üzerinde olumsuz etkiler bırakabileceği, bu yüzden gerektiğinde velâyet hakkının alınabileceği ifade edilmiştir. Kur'an ve hadislerdeki emirler de velâyetin iman ve ahlâk çerçevesinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

6. Süt Annenin Kâfir Olması Meselesi

İslâm hukukunda süt emzirme, çocuğun fizyolojik gelişimiyle birlikte onun hukukî ve toplumsal konumunu da etkileyen bir meseledir. Kur'an'da "Anneler, çocuklarını tam iki yıl emzirsinler"⁵⁷ buyurularak emzirmenin önemi vurgulanmıştır. Bu emir, yalnızca biyolojik beslenmeye değil, aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal bağlara da işaret eder. Çünkü emzirme, çocuğun bedeninde yeni bir bağ kurar ve süt akrabılığı ortaya çıkar. Bu akrabalık, evlenme engelleri ve velâyet gibi hukukî sonuçlar doğurur. Dolayısıyla süt emzirme, iman ve ahlâk ilişkisi çerçevesinde de ele alınması gereken bir meseledir. Serahsî, süt annenin kâfir olması durumunu ayrıntılı biçimde tartışır. Ona göre küfür, sütün mahiyetini değiştirmez. Yani kâfir bir kadının sütü, çocuğun biyolojik gelişimi için helâldir. Çünkü süt, fıtrî bir besindir; iman veya küfürle niteliği değişmez. Bu yaklaşım, İslam hukukunun biyolojik gerçekli-

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/122.

⁵⁷ Bakara 2/233.

ği iman ve küfür ayırımından ayırarak değerlendirdiğini gösterir. Ancak Serahsî, meselenin sadece biyolojik boyutla sınırlı olmadığını, çocuğun iman ve ahlâk terbiyesinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgular.⁵⁸

Kur'an'da Hz. Nuh ve Hz. Lut'un eşlerinin kâfir olduğu belirtilmiş, fakat bu durum onların eş olarak rollerini değiştirmemiştir.⁵⁹ Aynı şekilde, kâfir bir süt annenin sütü çocuğun biyolojik gelişimine zarar vermez ancak iman ve ahlâk bakımından ortaya çıkabilecek neticeleri velilerin sorumluluğunu artırır. Çünkü çocuk, süt annesiyle yakın bir bağ kurar; bu bağın ahlâkî sonuçları göz ardı edilemez. Hadislerde de süt emzirme konusuna önem verilmiştir. Hz. Peygamber, "Süt, nesebi haram kılar, doğumu haram kıldığı gibi"⁶⁰ buyurarak süt akrabalığının hukukî sonuçlarını ortaya koymuştur. Bu hadis, süt emzirmenin yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda sosyal ve hukukî bir bağ oluşturduğunu göstermektedir. Süt annenin kimliği, bu bağın ahlâkî çerçevesini de belirler.

Serahsî, süt annenin kâfir olması durumunda iki farklı boyutta dikkat çeker. Birincisi, sütün mahiyeti bakımından herhangi bir sorun olmadığıdır. Çocuk, kâfir bir süt anneden emebilir ve bundan dolayı haramlık doğmaz. İkincisi ise, çocuğun iman ve ahlâk terbiyesinin olumsuz etkilenme ihtimalidir. Eğer süt anne çocuğun terbiyesinde etkin rol oynuyorsa, onun küfür ve ahlâksız davranışlarının çocuğa sirayet etme tehlikesi vardır. Bu durumda veliler, çocuğun iman ve ahlâk bakımından korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Serahsî'nin bu yaklaşımı, velâyet ve ahlâk ilişkisiyle uyum içindedir.⁶¹

Kur'an'da iman ve küfür ayırımı, aile bağları üzerinde doğrudan etkili olmuştur. Müslüman bir kadının müşrik bir erkekle evlenmesi yasaklanmıştır.⁶² Bu hüküm, çocuğun iman terbiyesinin zarar görmemesi için konulmuştur. Aynı ilke, süt anne mesele-

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/122.

⁵⁹ Tahrîm 66/10.

⁶⁰ Buhârî, Nikâh, 20.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/39-42.

⁶² Bakara 2/221.

sinde de geçerlidir. Çocuğun süt annesi kâfir olsa bile, onun iman ve ahlâk eğitimi Müslüman veliler tarafından korunmalıdır. Aksi halde çocuk, iman bakımından zayıflayabilir, ahlâkî yozlaşmaya uğrayabilir. Toplumsal açıdan da süt annenin kimliği önemlidir. Çünkü süt akrabalığı, evlenme engelleri doğurur. Kâfir bir kadından süt emen çocuk, onun öz çocuklarıyla süt kardeşi olur. Bu süt akrabalığı, çocuğun ilerideki evlilik tercihlerini etkiler. Dolayısıyla süt emzirme, yalnızca bireysel bir mesele değil, toplumsal düzeni de ilgilendiren bir konudur. Serahsî, bu bağlamda, kâfir bir süt annenin çocuğun iman ve ahlâk terbiyesini bozmasına izin verilmemesi gerektiğini özellikle vurgular.

Hadislerde çocuğun iman ve ahlâk terbiyesiyle ilgili emirler, süt emzirme meselesiyle de ilişkilidir. Hz. Peygamber, çocukların yedi yaşında namaza alıştırılmasını tavsiye etmiştir.⁶³Bu, çocuğun erken yaşta iman ve ahlâk eğitimiyle yetiştirilmesini gösterir. Eğer süt anne kâfir ise, veliler bu terbiyeyi daha dikkatle üstlenmelidir. Çocuğun kâfir süt annenin kültürel ve ahlâkî etkisinden korunması, Müslüman velilerin görevidir.

Serahsî'nin görüşleri, İslam hukukunun pratik ve gerçekçi yaklaşımını da yansıtır. O, kâfir bir süt annenin sütünün helâl olduğunu kabul ederek çocuğun beslenmesini kolaylaştırır; fakat iman ve ahlâk terbiyesi bakımından ortaya çıkabilecek tehlikelere karşı uyarıda bulunur. Böylece mesele hem biyolojik hem de dinî-ahlâkî boyutlarıyla değerlendirilmiş olur. Süt annenin kâfir olması meselesi, İslam düşüncesinde iman ve ahlâk ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Kâfir bir süt annenin sütü mahiyet itibarıyla helâldir; fakat çocuğun iman ve ahlâk terbiyesi zarar görmemelidir. Veliler, bu durumda daha büyük bir sorumluluk üstlenir. Serahsî'nin değerlendirmeleri, İslam hukukunun çocuk terbiyesini yalnızca fizyolojik gelişimle değil, iman ve ahlâk bütünlüğüyle birlikte düşündüğünü gösterir. Kur'an ve hadislerdeki hükümler de bu yaklaşımı destekler. Böylece süt emzirme meselesi, İslam

⁶³ Ebû Dâvud, Salât, 26.

toplumunda biyolojik bir ihtiyaç olmaktan çıkmış; iman, ahlâk ve toplumsal düzenle doğrudan ilişkili bir mesele haline gelmiştir.

Sonuç

İslam düşüncesinde iman ve ahlâk insanın hem iç dünyasını hem de toplumsal ilişkilerini kuran iki temel değerdir. İman kalpteki tasdiki, ahlâk ise bu tasdikin davranışlara yansıyan yönünü ifade eder. Bu çalışmada ulaşılan genel çerçeve iman ile ahlâkın birbirini tamamlayan bir bütünlük oluşturduğunu göstermiştir. İmanın insanda oluşturduğu yöneliş ahlâk sayesinde hayata taşınmış ve toplumsal hayatın güven temelini beslemiştir. Böylece bireysel kurtuluş ile sosyal düzen birbirinden kopmayan iki unsur olarak değerlendirilmiştir.

İman ve amel ilişkisini tartışan kelim geleneği bu bütünlüğün teorik temelini ortaya çıkarmıştır. Hâricî düşüncenin davranışı imanın özüyle özdeş kılması ve Mürcie yaklaşımının davranışı iman alanının dışına çıkarması iki uca işaret eder. Bu iki uç dinî hayat açısından hem tekfir tehlikesini hem gevşekliği beraberinde getirmiştir. Ehl i Sünnet çizgisi ise imanı kalpteki tasdik olarak belirlemiş, amel ile imanın kemale erdiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım iman ile amel arasında zorunlu bir bağ kurmuş ve davranışın imanın toplumsal görünürlüğüne sağladığını açıklamıştır. Böylece iman iç alemin ıslahını, ahlâk dış alemin düzenini temin eden iki unsur olarak anlaşılmıştır. Biri ortadan kalktığında diğeri eksik kalmış ve dinî hayatın istikrarı zedelenmiştir.

Serahsî'nin değerlendirmeleri bu çerçeveyi hukuk alanına taşıyan önemli katkılar sunmuştur. Onun eserlerinde iman ve ahlâk yalnızca teorik birer kavram olarak değil, hukukî sonuçlar doğuran ilkeler olarak yer almıştır. Nikâhta denkliğin ahlâka bağlanması evlilik kurumunun sadece bir akit olmadığını, ahlâki güven üzerinde yükselen bir birlik olduğunu göstermiştir. Kötü ahlâklı olanın salih bir kadına denk görülmemesi aile düzenini koruyan bir ilke haline gelmiştir. Şahidin güvenilirliğinin ahlâki seciyeye bağlanması adalet mekanizmasının şekli delillerle değil, insanın karakteriyle korunabileceğini ortaya koymuştur. Velayet-

te ahlâki ehliyetin esas alınması çocuğun biyolojik bağdan önce dinî ve ahlâki menfaatinin gözetilmesi gerektiğini göstermiştir. Süt emzirme konusunun dahi çocuğun iman terbiyesi açısından değerlendirilmesi Serahsî'nin lafzı değil maksadı öne alan fikhî yaklaşımını yansıtmıştır. Bu bulgular Serahsî'nin kelamın iman ve amel ilkelerini hukuk alanına taşıyarak somut bir düzen inşa ettiğini göstermiştir.

Modern dönemin ortaya çıkardığı kırılmalar iman ile ahlâkın ayrıştırılmasının bireysel ve toplumsal düzeyde ciddi sonuçları olduğunu göstermiştir. İmanın vicdan alanına hapsedilmesi bireyde davranış ile inanç arasında kopukluk oluşturmuştur. Ahlâkın seküler normlara göre şekillendirilmesi değerlerin köksüzleşmesine yol açmıştır. Bu durum inancı sönük bir duyguya, ahlâkı ise tutarlılıktan yoksun bir görünüme dönüştürmüştür. İslam düşüncesi bu ayrışmayı kabul etmemiş ve imanı ahlâkın özü, ahlâkı imanın görünür yüzü olarak değerlendirmiştir. Çalışmada ulaşılan sonuç bu bütünlüğün bugün yeniden kurulmasının zorunlu olduğudur. Çünkü iman amel ile kemale erer, amel iman ile anlam kazanır ve bu iki unsur birlikte toplumun değer düzenini ayakta tutar.

İbadetin niyet ve ihlâs ile birleştğinde karakter terbiyesine dönüşmesi imanın bireysel hayata etkisini ortaya koyar. Namaz, oruç ve diğer ibadetler yalnızca birer ritüel değil, insanın iç disiplini ve ahlâki duyarlılığını güçlendiren bir terbiyedir. Bu yönüyle amel imanın içte saklanan tasdikini davranış düzeyine taşır. Serahsî'nin vurguladığı üzere iman kalpte sabittir ancak kemali amel ile gerçekleşir. Günah imanın nurunu zayıflatır, salih amel ise o nuru artırır. Bu açıklamalar iman ve ahlâk birlikteliğinin bireyin manevi gelişiminde belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Toplumsal hayatın sürekliliği açısından iman ve ahlâk birlikteliği daha da önemlidir. Adalet düzeni ancak güvenilir bireylerin varlığıyla işlerlik kazanır. Şahitlikte güvenilirlik ilkesi, nikâhta denkliğin ahlâka dayanması ve velayette ehliyet şartının gözetilmesi bu gerçeğin hukukî yansımalarıdır. Bu ilkeler hem aile düzenini hem adalet mekanizmasını hem de nesillerin terbiye-

sini doğrudan etkiler. İman bireyin niyetini doğrultur, ahlâk ise bu doğrultunun toplumsal hayatta karşılık bulmasını sağlar. Bu birliktelik ortadan kalktığında toplumsal çözülme başlar. Birlikte kullanıldığında ise toplumda güven duygusu, adalet anlayışı ve huzur iklimi güçlenir.

Günümüz toplumlarında yaşanan değer krizinin önemli bir kısmı iman ve ahlâkın birbirinden koparılmasından kaynaklanmaktadır. İmanın bireysel tecrübeye indirgenmesi ve ahlâkın değişken normlara teslim edilmesi hem kişisel bütünlüğü hem toplumsal istikrarı zayıflatır. Bu çalışmanın sunduğu perspektif iman ve ahlâk bütünlüğünün geçmişin bir konusu değil, geleceğin temel tartışma alanlarından biri olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Kur'an'ın ilkeleri, Hz. Peygamber'in beyanları ve kelim alimlerinin değerlendirmeleri bu bütünlüğü teyit etmektedir. Serahsî'nin hukukî düzenlemeleri ise bu hakikati toplumsal hayata aktarmaktadır.

Kaynakça

- Abacı, Harun. *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi: Beyzâvî ve Neseî Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Ahmed b. Mehmed Mağnisâvî. *Şerh-i Ebi'l Münteha ale'l Fıkhu'l ekber li'l İmam-ı A'zam*. İstanbul: Âsitane, t.y.
- Ebü'l Bekâ el-Kelevî. "İman." *Külliyâtü Ebi'l Bekâ'*. Beyrut: Adnân Der-iş – Muhammed el-Mısrî, 1413/1993.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*. Nşr. H. Ritter. Wiesbaden: 1382/1963.
- Gün, Faruk. "Çağdaş Dönemde Kelâm İlmi -Metodolojik ve Problematik Bir İnceleme-." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 352-379. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1268405>.
- Gün, Faruk. "İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebsût Örneği." *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 185-207. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1436042>.
- Gün, Faruk. "İslam'da Kadın Sorunsalına Kelâmî Bir Bakış." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2024), 103-123. <https://doi.org/10.34085/buifd.1439914>.

- Karadaş, Çağfer. Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Karadaş, Çağfer. İslâm İnanç Yapısı. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kılavuz, Ahmet Saim ve Ulvi Murat Kılavuz. Kelâm'a Giriş. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Kılavuz, Ulvi Murat. Allah'a İman. Ed. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Küçük, Raşit. "İman." Temel İslam Ansiklopedisi. C. 4. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019, 33-334.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. Kitâbü't-Tevhîd. Nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut 1970; İstanbul: Darü'l-Metbuat, 1979.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. Tebsiratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn. Thk. Claude Salame. Dimaşk: al-Maahad 1990.
- Sâbûnî, Nureddin. el-Bidâye fî Usûlî'd-Dîn: Mâtürîdiyye Akaidi. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sahavî, Şemseddin. el-Mekâsîdü'l-hasene. Nşr. Abdullah Muhammed Sıddîk. Beyrut, 1987.
- Serâhsî, Muhammed b. Ahmed. el-Mebsût. Thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan eş-Şeybânî. 30 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1993.
- Şimşek, İsmail. "Bir Erdem Olarak 'Kendini Bil' Öğretisi." Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 6/2 (Aralık 2022), 518-535.
- Şimşek, İsmail, Yeni Başlayanlar için Din Felsefesi Kavramlar Sözlüğü, Ankara: Kitabe Yayınları, 2024.
- Ünverdi, Mustafa. Dini Açıdan Taklit. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu". Usûl İslam Araştırmaları (2013), 48-80.

MEBSUT BAĞLAMINDA AHLAKİ ERDEMLERE BAKIŞ: ADALET

Kemal GÖZ*

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca insan toplulukları belirlenmiş olan belirli ve açık kurallar manzumeleriyle iç içe hayatlarını sürdürmüşlerdir. İlk insan ve ilk peygamberden itibaren belirli kuralları uygulayan toplulukların varlığı tarihi kayıtlarla günümüze kadar gelmiştir. Bu kurallar bütünü medeniyetler tarihinde erdemler olarak isimlendirilmiş ve toplumu oluşturan bireyler tarafından içselleştirilerek yaşam tarzına dönüştürülmüştür.

İnsan toplulukları sosyal hayatı devam ettirirken erdemler olarak isimlendirilmiş olan ahlak değerlerini önemsemişler ve devamlılığının sağlanmasını günümüze kadar getirmişlerdir. Ahlaki erdemlerin teorik bilgisinin bilinmesinin yanında onların uygulanmasının sosyal hayat açısından değerini görmezden gelmek mümkün değildir. İslam'ın temel değerlerini yeni nesillere iletme görevini yüklenmiş olan bilginler bu görevlerini günümüze kadar icra etmişlerdir.

Toplumlara yön veren, onların yolunu aydınlatan bilim insan-

* Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Öğretim Üyesi, 11100, Bilecik, Türkiye, kemalgoz@gmail.com, Orcid no: orcid.org/0000-0001-7296-4042.

ları her dönemde olduğu gibi en sıkıntılı dönemlerde de görevlerini en kötü şartlarda bile yerine getirmekten geri kalmamışlardır. Medeniyet tarihimizde iz bırakanlardan biri de İmam Serahsi'dir. Miladi 1010-1090 yılları arasında çok büyük çalkantılı bir hayatın içerisinde yaşamış ve 14 yıl gibi uzun süre hapis hayatı esnasında Mebsut gibi bir eseri hapishaneden öğrencilerine talim ettirmiştir. En kötü şartlar altında bile öğrencilerine rehberlik yapmış ve yaşayan bir örnek olarak onlar üzerinden günümüze de ışık saçmaya devam etmektedir.¹ Bu çalışmada bu abide şahsiyetin temel değerler bağlamında adalet erdemini değerlendirmesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu girişten sonra temel erdemler olan hikmet, iffet, şecaat ve adalet erdemleri hakkında kısa bir açıklamının faydalı olacağı açıktır.

Temel Erdemler Olan Hikmet, İffet, Şecaat Bağlamında Adalet Erdemi

İnsan topluluklarını her zaman belirli kurallar manzumesinin şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Bu kuralları toplumun ortak kabulleri olarak ifade etmek mümkündür. İnsan kendisiyle ilgili davranış düzenlemelerini ortaya koyarken nefsi ve nefsin yetkinleşmesini önemsemiştir. İslam Ahlak düşünürleri nefsi üç kademede ele almışlardır. Bunlar bitkisel, hayvani ve insani nefis dereceleridir. Bitkisel nefsin güçleri olarak yaşama, beslenme ve üreme gücünü zikretmektedirler. Hayvani nefis bitkisel nefsin güçlerine ek olarak hareket etme ve idrak etme güçleridir. İnsani nefsin sahip olduğu güçlere gelince, bitkisel ve hayvani nefsin güçlerine ek olarak âlime (bilme) ve âmile (yapma) gücüne sahiptir. Nefsin yetkinleşmesinin sağlanmasında iradenin önemli bir yerinin olduğu açıktır. Ahlaki eylemler iradeli davranışlardır. Bu şekilde iradeli olarak ortaya konan davranışlar ahlaki alanı içermektedir. Nefsin yetkinleşme zamanı bedenın canlılığıyla sınır-

¹ Osman Aydın, "İmam Serahsi'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti, İçinde Bulunduğu Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", *Serahsi- Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu*, ed. Mürteza-Osman-Harun-Mahmut Bedir-Aydinli-Abacı-Yazıcı (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 32-33.

landırıldığına göre hayatın devamında birey erdemlerle iç içe olabildiği gibi rezaletlere de bataabilmektedir. Bu değerlendirmeye erdemlere bakmak konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Doğru bilgi ve faydalı iş anlamlarına gelen hikmet düşünce tarihinde önemli kavramlardandır.² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır hikmet erdeminin anlamı bağlamında yirmiden fazla anlamını zikretmektedir. Hikmet, sözde ve davranışlarda isabet ve her şeyi yerli yerine koymaktır. Hikmet, hem bilgi hem de iştir. Hikmet, bilmek ve bildiğiyle amel etmektir. Hikmet, varlıkların mahiyetini kavramaktır. Hikmet, Allah'ın emrini anlamaktır. Hikmet, anlamaktır. Hikmet, güzel ve doğru işlere yönelmektir. Hikmet, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır.³ Başka bir ifade ile hikmet, söz ve davranışlarda isabet ve her şeyi yerli yerine koyma ameliyesidir.⁴

İffet, helal ve güzel olmayan söz ve davranışlardan uzak olmak olarak tarif edilmektedir. Ahlak felsefesi kavramı olarak iffet erdemi, nefsin arzu ve isteklerinin akıl tarafından kontrol edilmesi neticesinde elde edilebilen bir erdemdir. Yeme içme ve şehevi arzularının akıl ile kontrolde tutulması sonucu orta yolu bulabilmek ve uygulayabilmektedir.⁵

Cesaret, yiğitlik ve kahramanlık gibi anlamlara gelen şecaat erdemi, nefsin öfke gücünün akıl tarafından kontrol edilmesiyle elde edilebilen bir erdem olarak dikkat çekmektedir. Şecaat erdemi diğer bir ifadeyle gözü karalık ve korkaklık arasında orta yol olarak tanımlanmaktadır.⁶

Adalet erdemi, bireysel ve toplumsal hayatta dirlik ve düzenin hakkaniyet ve eşitlik ölçüleri içerisinde uygulanmasını sağlamak olarak ifade edilmektedir. Davranışlarda ve kararlarda hakka göre

² İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), 17/505.

³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1978), 1/204-216.

⁴ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 15.

⁵ Mustafa Çağrı, "İffet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/506.

⁶ Mustafa Çağrı, "Şecaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/402.

hüküm vermek adalet erdeminin en açık izahıdır.⁷ Adalet erdeminin birey ve toplum nazarında yansımalarının olduğu açıktır. Birey söz konusu olduğunda adil olmanın gerekliliğini anlamak mümkündür. Herhangi bir birey hikmet, iffet ve şecaat erdemlerini içselleştirerek yaşam tarzına dönüştürebildiğinde adalet erdemi de o bireyde kendiliğinden hayat bulacaktır. Toplum bazında adalet de bireylere kuralların uygulanmasında eşit davranmayı salık vermektedir. Topluma adaleti uygulayanlar yöneticiler ve hakimlerdir. Kanun uygulayıcıların adaleti gerçekleştirmeleri toplumun huzurunu pozitif yönde etkileyen önemli faktörlerdendir. Bu açıklamalardan sonra Serahsî'nin *Mebhut*'⁸undaki adalet erdemi değerlendirmelerini öne alabiliriz.

Serahsî'de Erdemler: Adalet

Şemsü'l-Eimme İmam Serahsî'nin *Mebhut* adlı eseri İslam hukukunun en temel eserlerinden biri olmasının yanında temel erdemlerin tamamını ihtiva eden adalet erdemi bahsini de önemine binaen vurgulamıştır. Müslümanın yaşam tarzına mügayir olan, temel değerler açısından Müslüman olmayanların davranışlarından sakınılmasını ısrarla dile getirerek bu hususu şu ifadelerle açıklığa kavuşturmuştur. “Lüks hayat ve böbürlenme gibi Müslümanın ahlakına ters düşen Acemlerin ahlakından sakınınız.”⁹ Bu değerlendirme İslam ahlak felsefesi açısından da çok önemlidir. Her ne kadar temel erdemler hikmet, iffet, şecaat ve adalet formatında ortaya konuluyorsa da içeriğin İslam'ın temel inanç ve ahlak ilkeleri çerçevesinde şekillendiğini Serahsî açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Formatın içeriğinin önemini “Müslümanın ahlakına ters düşen acemlerin ahlakından sakınınız”¹⁰ ifadesiyle temellendirmektedir.

Temel erdemler olan hikmet, iffet ve şecaati eserinin değişik

⁷ Mustafa Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/341.

⁸ Serahsî, *Mebhut*, ed. Prof. Dr. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008).

⁹ Serahsî-Şeybani, *Şerhü's-Siyerü'l-Kebir - İslam Savaş Hukuku*, çev. İbrahim Sarmış-M. Sa- it Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 73.

¹⁰ Serahsî-Şeybani, *Şerhü's-Siyerü'l-Kebir - İslam Savaş Hukuku*, 73.

başlıkları altında değerlendiren Serahsî, adalet erdemini geniş bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Hikmetin insana verilmiş en önemli değer olduğunu vurgulayan Serahsî, “O’na hikmet ve faslu’l-hitabı vermiştik”¹¹ ilahi emrindeki hikmetin peygamberlik olduğunu vurgulamıştır. Hikmetin helal ve haram açısından hükümleri bilmek olarak anlaşılması gerektiğini belirten Serahsî, Allah’ın kendisini doğruya ulaştırmasını ve yazmaya niyet ettiği şeyi dünyada kurtulmasına, ahirette de kurtuluşuna vesile kılmasını niyaz ederek hikmetin önemini vurgulamaktadır.¹²

Serahsî, adaleti hakka uygun olarak davranışların yerine getirilmesi diye ifade etmektedir. Ona göre adaleti istikamet, yani doğru yol olarak ifade etmek mümkündür.¹³ Adalet doğru hareket etmektir. Adaletin bilinmesinin doğruluk tarafının ağır basması için gerekli olduğunu ifade eden Serahsî, bu erdemin önemini vurgulamaktadır. O, esas olanın adaletin hakim kılınması olduğunu belirtmekte ve bu değerlendirmeye kul hakkının öncelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁴

“Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma”¹⁵ ilahi emir çerçevesinde hak ile hüküm verilince adaletin tecelli edeceğini belirten Serahsî, adalet sayesinde göklerin ve yerin ayakta durduğunu vurgulayarak zulmün bu şekilde ortadan kalkacağını ve zulmün ortadan kalkmasının da her akıllı insanın arzusu olduğunu ifade etmektedir. Haksızlığa uğrayan kişilerin haklarını haksızlık yapanlardan ancak adaletin uygulanmasıyla alabileceklerini belirten Serahsî, bu sayede iyilikle emretmenin ve kötülüğün yasaklanmasının gerçekleştirilebileceğini zikreder. Peygamberlerin gönderilişinin de adalet erdeminin yaşam tarzına dönüştürülmesinin gerçekleştirilmesi olduğunu belirten Serahsî, Râşid halifelerin de hakimlikle iştigal ettiklerini vurgulamaktadır.¹⁶

Toplumda bireyler arasında adaletin hakimler tarafından da-

¹¹ *Kur’an-ı Kerim*, ts., Sâd 38/20.

¹² Serahsî, *Mebûsût*, 1/3-4.

¹³ Serahsî, *Mebûsût*, 16/135.

¹⁴ Serahsî, *Mebûsût*, 16/171.

¹⁵ *Kur’an-ı Kerim*, Maide 5/49.

¹⁶ Serahsî, *Mebûsût*, 16/85-87.

ğıtıldığını belirten Serahsî, bu işi yerine getirirken hakimlerin eşit davranmalarının önemini vurgular. Adaleti tesis edecek olan hâkimler davacı ve davalılara eşit davranmakta çok hassas olmalıdırlar. Hakimler her hususta adil olmakla emir olunmuşlardır. Bu hususta Ebu Yusuf hakkında şu olayı önemli bir anekdot olarak zikreden Serahsî hakimın adaleti tesis etmesini önemsedğini vurgular: Ebu Yusuf'un vefatına yakın şu şekilde dua ettiğı duyulur. *"Allah'ım! Biliyorsun ki ben bir olay dışında davada taraflar arasında adaletli olmayı terk etmiş değilim. O tek olaydaki adaleti terk etmiş olmamı affeyle"* demiştir.

Ebu Yusuf'a o olayın ne olduğu sorulunca şöyle söylemiştir: Bir Hristiyan, müminlerin emirini dava etmişti. Ben halifeye yerinden kalkmasını ve dava eden diğer kimse ile eşit seviyede olmasını emredemedim. Fakat imkanım ölçüsünde Hristiyanı tahtın (kürsü) yanına yükselttim. Davayı, onları oturuşta eşit konuma getirmemden önce dinledim. Benim haksızlığım buydu."¹⁷

Sonuç

İslam medeniyetinin inşasında temel erdemlerin yaşam tarzına dönüştürülmesinin önemi üzerinde hassasiyetle durulduğu görülmektedir. Bu hususta topluma yön veren bilim insanları temel erdemleri yaşayarak toplumu oluşturan bireylere ulaştırmayı gerçekleştirmişler ve eserlerinde de bu gerçekliklerin kendilerinden sonraki nesillere ulaştırılmasını sağlamaya gayret sarf etmişlerdir.

İmam Serahsî çok sıkıntılı bir hayat yaşamasına rağmen temel erdemlerin yeni nesillere ulaştırılması sorumluluğundan kendisini azade tutmamış olduğu, günümüze kadar ulaşan eserleriyle de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda temel erdemler olan hikmet, if-fet, şecaat ve adalet erdemini yaşam tarzında açık ve anlaşılır bir şekilde uygulamıştır. Adalet erdemi vazgeçilemeyecek en önemli bir değer olarak günümüzde de etkisini hissettirmektedir.

Hikmetin helal ve haram açısından hükümlerin bilinmesi olarak anlaşılması gerektiğini belirten Serahsî, adaletin de hakka uygun

¹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 16/88.

olarak davranışların yerine getirilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Adaleti toplumda gerçekleştirecek olan hâkimlere de dikkat çekerek onların eşitliğe riayet etmeleri gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Hak ile hüküm verildiğinde adaletin tecelli edeceğini belirten Serahsî, böylece toplumun huzur ve refaha kavuşabileceğini, sıkıntılardan kurtularak mutluluğa ulaşabileceğini belirtir.

Kaynaklar

- Aydınlı, Osman. “İmam Serahsî’nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti, İçinde Bulunduğu Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”. *Serahsî- Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya HUKUKÇUSU*. ed. Mürteza-Osman-Harun-Mahmut Bedir-Aydınlı-Abacı-Yazıcı. 31-55. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. “İffet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/506-507. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “Şecaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/402-403. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Serahsî. *Mebûsât*. ed. Prof. Dr. Mustafa Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüş Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Serahsî- Şeybani. *Şerhü’s-Siyerî’l-Kebir - İslam Savaş Hukuku*. çev. İbrahim Sarmış-M. Sait Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1978.
- Kur’an-ı Kerim*, ts.

BÖLÜM 5

SERAHSÎ'NİN KENDİSİNDEN SONRAKİ LİTERATÜRE ETKİSİ

THE INFLUENCE OF SARAKHSI'S THOUGHT IN SHARH AL-SIYAR AL-KABÎR ON THE DEVELOPMENT OF INTERNATIONAL LAW AND ITS RECEPTION IN WESTERN SCHOLARSHIP

İbrahim KUTLUAY*

Introduction

Shams al-A'immah Muhammad ibn Abî Sahl Ahmad al-Sarakhsî (d. 483/1090), Abû Bakr al-Hassâf (d. 291/903), Ahmad ibn Muhammad al-Tahâwî (d. 321/933), Abdulazîz ibn Ahmad al-Halwânî (d. 452/1060 [?]), Abû 'l-'Usr al-Pazdawî (d. 482/1089), Abû Hasan al-Karkhî (340/951), Fahrûddîn Qadihân (d. 592/1195) are counted among the *third-degree* Hanafî *mujtahids*.¹ Sarakhsî is a follower, expounder and commentator of the works of Muhammed al-Shaybânî (d. 189/805). Later Hanafî authorities, such as Alâuddîn Abû Bakr al-Kâsânî (d. 587/1191) and Abu'l-Hasan Burhânuddîn al-Margînânî (d. 593/1197), benefited greatly from his analyses in Sarakhsî's *al-Mabsût*. Contemporary scholars emphasize Sarakhsî's importance in Islamic law because he systematized the

* Prof. Dr. Pamukkale University, Theology Faculty, ikutluay@pau.edu.tr b.kutluay@exeter.ac.uk orcid.org/0000-0003-31499556.

¹ *Ahl al-tarjîh* who takes place in fourth level. The last ones are *muqallids*. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 14-15.

views of the school and, with his works and legal thought, represents the classical peak of Hanafî methodology.

As a matter of fact, Sarakhsî's other work *Usûl al-fiqh* is an important source that also includes his views on legal theory, *ra'y* (opinion), and *istihsân* (juristic preference). *Kitâb al-Mabsût*, on the other hand, is a comprehensive and rich legal work on the Hanafî school of jurisprudence, legal debates, and hermeneutic methodology. *Sharh al-Siyar al-Kabîr* (Law of Nations) on Muhammad al-Shaybânî's *al-Siyar al-Kabîr* comprising nearly 250 subtitles, is an advanced and detailed assessment and commentary on international law, diplomacy, and ethics.² With this interpretation in *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, Sarakhsî presents a systematic framework on issues such as state policy, agreements, and ethical principles to be followed in war and states his own thoughts. Although *Shaybânî's al-Siyar al-Kabîr* has not come down to us, its contents can largely be discerned through *Sarakhsî's* extant commentary. As Bashir has observed, while it is true that prior to al-Shaybânî, several works touched upon aspects of international law -such as Sun Tzu's *The Art of War* from 4th century BCE China and Kamandaka's writings in ancient India- no historian has suggested that the entirety of international law, including issues of peace, was comprehensively addressed within a single treatise before the works of al-Shaybânî and Hugo Grotius.³

Sarakhsî emphasizes that in matters of *fiqh*, religious reference sources such as verses (of Qur'ân) and hadiths are limited, but the issues themselves are unlimited, pointing out that there is no solution other than methods such as *qiyâs* and *ijtihad*. His view

² Yunusov clarifies that in *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, four thousand issues are analyzed and discussed. See Khaydarali Yunusov, "Description of Issues Related to International Relations in The Works of Imam Al-Serahsî", *Sciental Journal of Education Humanities and Social Sciences* 3/6 (2025), 113.

³ Khaled Ramadan Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybânî's Siyar* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2018), 93. Hugo Grotius (1583-1645), a Dutch jurist, philosopher, and poet who, while not an atheist, argued that law should be independent of God -that is, that human knowledge of natural law is not dependent on God- and is known for his doctrine of natural law. He is recognized by Western legal historians as the father of international law.

manifests itself in Western legal systems as “ratio decidendi.”⁴ Therefore, the importance of *al-Mabsūt* in this field is emphasized by stating that it is based on “ratio decidendi” from beginning to end. Sarakhsi’s method relies sources base argumentation supporting by binding reasoning. According to Sarakhsi, actions and deeds are evaluated not only according to their purposes (al-umūru bi maqāsidiḥā) but also according to their consequences (al-umūru bi-khawatimiḥā).⁵ This perspective occupies an important place in Western modern legal theory in the formulation of legal reality and sociological law.

Academic studies on this subject suggest that Sarakhsi’s legal thoughts may have had an indirect influence on Western law, particularly in the field of international law, as he operated within a broad Islamic intellectual tradition that served as a seedbed for Western legal and philosophical thought. Moreover, Christopher Weeramantry has provided compelling evidence of the influence of Islamic legal doctrine on the writings of Hugo Grotius, particularly regarding the law of combat.⁶ It seems that one of the reasons Sarakhsi attracted the attention of Western academia is his focus on Islamic legal philosophy in his works. Although *al-Majallatu’l-ahkāmī’l-adliyye* (Ottoman Civil Code, 1877), which was drafted during the Ottoman period, drew on European laws as a model, the aforementioned law was codified according to the legal system to which Sarakhsi belonged.⁷ According to some, this shows that Sarakhsi’s legal views are seen as the basis for a modern legal code similar to Western systems. For this reason, in recent years, academics have begun to reevaluate Sarakhsi’s legacy on Islamic law not only within the history of Muslim law but also in the

⁴ *Ratio decidendi* refers to the principle and reasoning on which a legal ruling is based.

⁵ See for examples Muhammed b. Ahmed al-Sarakhsi, *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr* (al-Sharika al-Sharqiya, 1971), 1/226, 283; Sarakhsi, *al-Mabsūt* (Cairo: Matbaa al-Saādah, 1324), 11/119; 12/63.

⁶ Bashir, *Islamic Intonational Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī’s Siyar*, 43.

⁷ See Muhammad Nazir Khan et al. “Tradability of Abstract Rights from the Perspective of Majallah al-Ahkām al-’Adliyyah (Ottoman Law/Court Manual)”, *Migration Letters* 19/1 (2022), 1-16.

field of comparative law. Although Western European legal systems (civil law, customary law) were developed largely based on Roman, canon, and Enlightenment sources, modern researchers point out striking parallels between Sarakhsî's doctrines and later European legal thought and practice. For example, some Western legal historians, thanks to Sarakhsî's commentary, have become aware of the content of the work *al-Siyar al-Kabîr*, and Sarakhsî, its commentator, as "the Hugo Grotius of Muslims," attributing to them the early expression of international law principles.⁸

On the other hand, in this context the question of how his legal views were transmitted to the West is significant. It is known that in the Middle Ages, Western scholars learned about the contents of Muslim scholars' works, especially those on other positive sciences, through translation movement particularly in Toledo and their travels to Andalusia, and that Islamic literature thus reached Europe. Islamic law texts also benefited from this. Furthermore, during the colonial period, while researching the legal systems applied in Islamic lands, such as India, where Western states were present for the purpose of exploitation, the works of the Hanafi jurists Shaybânî and Sarakhsî's works attracted the attention of some orientalist. As a result, Western legal scholars found the opportunity to compare Greek and Roman law with Islamic law. In following pages, we will discuss this issue.

This article basically examines whether Sarakhsî's legal philosophy and Islamic law have had any indirect influence on Western law, based on the questions: "What studies have been conducted in the West specifically on Sarakhsî's legal philosophy? Does Sarakhsî's legal philosophy and Islamic law have any influence on Western law, even indirectly?" Employing comparative legal analysis, scholarship in Islamic law, and theories of intercultural legal exchange, this study investigates whether al-Sarakhsî's jur-

⁸ Khaydarali Yunusov, "Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsî - Founding-Father of International Law", *Frontline Social Sciences and History Journal* 2/12 (2022), 5.

isprudential thought exerted influence on Western European legal doctrine in the twentieth and twenty-first centuries and whether the principles he articulated find counterparts or resonances within Western legal systems.

1. Assessments and Analyses of al-Sarakhsī's Philosophy of Law in Western Scholarship

It is important to note that, in contrast to the perceived influence of Islamic law on Western legal traditions, some Western scholars contend that Islamic law itself was shaped basically by Roman and Talmudic legal systems. For instance, to demonstrate the impact of Talmudic law on Islamic jurisprudence, Judith Romney Wegner (1933-2107) compares the foundational sources of Islamic law (namely, the *Qur'ān*, *Sunna*, *Ijmā*, and *Qiyās*) with corresponding elements in Talmudic law (such as *Miqrā*, *Misnāh*, *Hā-Kōl Consensus of the Gemara*, and *Heqqēš*).⁹ However, Wegner does not dismiss the divine origins of three legal traditions. In contrast, scholars like Alfred Von Kremer (1828-1889), David Santillana (1855-1931), and Seymour Vesey Fitzgerald (1884-1954) argue that Islamic law is rooted in Roman law, with Fitzgerald notably asserting that "Islamic law is but Roman law of Justinian in an Arab dress." Fitzgerald refutes the notion that "the divine will of God is the exclusive source of law", emphasizing the rejection of human authority in legislation.¹⁰ Furthermore, Goldziher initially highlighted the Arab origins of Islamic civilization, but Fitzgerald later noted that he had abandoned this perspective in subsequent scholarship.¹¹ Goldziher claimed that Roman and Iranian law were fundamental sources of Islamic law. Since, in Islamic fiqh, secondary evidence such as *maslaha* (welfare of the community) and *istishāb* (presumption of continuity) also existed in Roman and Jewish law, and there-

⁹ Judith Romney Wegner, "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts", *American Journal of Legal History* 26 (1982), 30-49.

¹⁰ S.V. Fitzgerald, "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law", *The Law Quarterly Review* 67 (1951), 81.

¹¹ Fitzgerald, "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law", 83.

fore Islamic law has been influenced by them.¹² Following him, Schacht asserts that four possible sources of Islamic law is Persian Sassanian law, Roman Byzantine law, the canon law of eastern churches and Talmudic law.¹³ So Schacht strangely bases the formation of Islamic institutions in the 7th and 8th centuries on Roman and Iranian political and social institutions, the Islamization of ancient religions, and norms taken from Judaism and Christianity.¹⁴ The existence of parallel norms in Jewish, Christian, and Islamic law is, first, unsurprising given their shared monotheistic foundation, which posits a divine source for law. Second, while legal systems inevitably influence one another, this does not substantiate the claim that Islamic law was dramatically shaped by the specific sources cited by Schacht. Thus, it should be emphasized that Schacht's views are no longer fully accepted in the West, and that topics such as Islamic law and change, *ijtihād* and *taqlīd*, *ikhtilāf* and *ijmā* are now understood in the West in ways that differ significantly from what Schacht wrote.¹⁵

Patricia Crone begins by examining the historical process of Western scholarship on the origins of Islamic law, subsequently directing her attention to its possible provincial antecedents particularly the influence of Greek and Roman legal traditions as practiced in regions such as Syria.¹⁶ Crone contends that elements of Roman law were transmitted into early Islamic legal thought through the intermediary of Umayyad Syria. As is evident, these Western scholars have sought the roots of Islamic jurisprudence in

¹² Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*. trans. C. R. Barber - S. M. Stern. (Albany: State University of New York Press, 1971)2 /79; Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 102.

¹³ Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Islamic Law and Legal Theory*, edit. Ian Edge (New York University Press, 1996), 4.

¹⁴ Joseph Schacht, "Notes on Sarakhsî's Life and Works", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Trans. into Turkish: M. Esad Kılıçer (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1965), 2; Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", 4.

¹⁵ Murteza Bedir, "Schacht", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/225.

¹⁶ Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 2.

various contexts: in the Persian province of Iraq, where the Ḥanafī school later flourished; in Syria, where Roman law had been practiced and studied prior to the Muslim conquest and which subsequently became the capital of the Umayyad Caliphate; or in the ancient Arabian customary practices (*sunna*). In this pursuit, they often overlooked the Mālikī school and its intellectual center in Medina. Some scholars have emphasized the possible influence of Roman or Talmudic law on Islamic jurisprudence by highlighting structural and conceptual parallels between these systems. However, what many of these analyses have deliberately or inadvertently neglected is its divine origin.

On the other hand, particularly Western Islamic scholars underwent a significant paradigm shift in Islamic studies at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, moving beyond a purely historical critical approach and beginning to examine Islamic law as a living and internally consistent intellectual tradition. This change in approach led them to focus more on the field of *usūl al-fiqh*, and it is understood that Sarakhsī's works such as *Usūl al-Fiqh*, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, and *al-Mabsūt* benefited from this. Below, we will simply mention some of the noteworthy studies on this subject.

In the West, one of the first scholars to address the views of Shaybānī's *al-Siyar al-Kabīr* and Sarakhsī's commentary on it regarding Islamic international law, and to write a work on this subject, was Muhammad Hamidullah (1908-2002). Indeed, he also authored a work titled *Muslim Conduct of State*,¹⁷ which is actually based on Sarakhsī's *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, and which is invariably referenced by those who study this subject. Hamidullah translated Shaybānī's *al-Siyar al-Kabīr* into French as *Le livre de la conduite de l'état: Kitab as-Siyar al-kabīr = Siyerü1-kebir, Muhammad ibn al-Hasan ach-Chaibani; commente Ebu Bekr Şemsuleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Sarakhsī*.¹⁸ After this translation, Westerners in particular

¹⁷ Muhammed Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Hyderabad, Deccan 1941).

¹⁸ Published: Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990.

had the opportunity to read Shaybānī and Sarakhsī's thoughts in their own languages and become more familiar with their views.

Another researcher who wrote the entry on "Sarakhsī" in *the Encyclopedia of Islam* and conducted the most serious studies on Islamic law is Norman Calder, whose work *Studies in Early Muslim Jurisprudence*¹⁹ is an important contribution in this field. According to him, Sarakhsī's *al-Mabsūt* in the field of *furū* continued to be a reference source in the development of Hanafī *furū-i fiqh* until the 19th century. As Calder emphasizes, in this work, Sarakhsī revealed and reintroduced the legal principles emphasized by Shaybānī, regulated matters of dispute, and identified the common points between the views of other schools of thought and the local Hanafī school based on judicial discussions of Abū Hanīfa's Academy in Iraq, and local teaching practices, incorporating them into his work. Its structure, organization, comprehensive treatment of issues, investigation of controversies, and use of hermeneutic evidence make *al-Mabsūt* a remarkable work in legal literature.²⁰ The article "Exploring God's Law: Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsī on Zakāt" by Andrew Rippin and Norman Calder investigates the specific regulations of zakāt within Islamic law as elaborated in the works of the prominent Hanafī scholar Sarakhsī.²¹

Joseph Schacht, known for his work in Islamic law as well as Hadīth, noted that Sarakhsī was an important jurist who stood out for his legal philosophy within the Hanafī school of thought. While analyzing the source of Islamic law, he refers to Muhammad al-Shaybānī and Sarakhsī who comments on al-Shaybānī's *al-Asl/al-Mabsūt*.

Husain Kassim, an American researcher from the University of Central Florida, has filled an important gap in this field with

¹⁹ Oxford: Clarendon Press, 1993.

²⁰ Norman Calder, "Sarakhsī", *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. ed. by: P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel; and W. P. Heinrichs (Brill, 2011), 9/44.

²¹ Norman Calder, *Law and The Islamic World: Past and Present*, ed. Christopher Toll and Jakob Skovgaard-Petersen, 1995.

his book titled *Sarakhsī- Hugo Grotius of the Muslims: The Doctrine of Juristic Preference and the Concepts of Treaties and Mutual Relations*.²² In his other work “Sarakhsī’s Doctrine of Juristic Preference (Istihsān) as a Methodological Approach Toward Worldly Affairs (Ahkām al-Dunya)”, Kassim focus on doctrine of juristic preference the case of *muwāda’a* (treaties), in Sarakhsī’s *al-Mabsūt*, *Usūl* and *Bāb al-Muwada’a* of *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, and aims to demonstrate how Sarakhsī establishes its relevance as a methodological approach toward worldly affairs.²³ According to Kassim, Sarakhsī systematized the views of the Hanafī school of thought, which had been scattered until then, through his work. He also compares Sarakhsī to the Dutchman Hugo Grotius (1583-1645), who designed the Western legal system with legal philosophy and was considered the father of international law, as well as being a theologian, diplomat, statesman, and poet. In fact, almost every researcher working on this subject refers to their comparison.²⁴

One of the researchers is Majid Khadduri who has translated Shaybānī’s *Siyar* into English entitled *The Islamic Law of Nations: Shaybānī’s Siyar*²⁵ which is the most important works in international law. In this book, he also wrote an extensive introduction (74 pages) to the translation. However, this work is not a com-

²² Husain Kassim, *Sarakhsī- Hugo Grotius of the Muslims: The Doctrine of Juristic Preference and the Concepts of Treaties and Mutual Relations* (San Francisco: Austin and Winfield Publishers, 1994).

²³ Husain Kassim, “Sarakhsī’s Doctrine of Juristic Preference (Istihsān) as a Methodological Approach Toward Worldly Affairs (Ahkām al-Dunya)”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* 5/2 (1988), 181-203.

²⁴ Actually, Austrian historian Hammer Purgstall (d. 1774-1856) examines Al-Shaybani’s work and first time calls him ‘the Hugo Grotius of the Muslims’. See Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī’s Siyar*, 42; Yunusov -like Husain Kassim- compared Sarakhsī with Dutch jurist Hugo Grotius and other Western theorists on issues such as the law of war, treaties, and the treatment of *dhimmīs*, noting that many views, contrary to Schacht’s claim, originated in the Islamic tradition and were formulated based on it. See Yunusov, “Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsī – Founding-Father of International Law”, 2-3, 4.

²⁵ Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī’s Siyar* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Fifth edition. By Majid Khadduri, N. J. Clark (The Lawbook Exchange, 2006), 10/321; Id, *Islam and the Modern Law of Nations*. *American Journal of International Law*. Vol. 50 (1956). pp. 358-372.

plete translation of *Shaybānî's Siyar*, but also includes Shaybānî's legal debates with Abū Hanīfa and Abū Yūsuf. Khadduri devoted a large part of his work (pp. 95-253) to Abū Hanīfa's answers to Abū Yūsuf's questions.²⁶ So, Bashir asserts that "this translation should not be called *Shaybānî's Siyar*; he should have rather called it *Abū Hanīfa's Siyar*."²⁷ Nevertheless, this work also touches upon Sarakhsî's legal views, since, as aforementioned, Sarakhsî not only commented on Shaybānî's work but also reflected his own legal philosophy in his commentary.

Although Wael B. Hallaq, who has done important work in the field of Islamic law, has not written a study directly on Sarakhsî, he refers to Sarakhsî's views in his works when appropriate. For example, in his book *A History of Islamic Legal Theories*, he explains how Sarakhsî interpreted *qiyās* (analogy), which also exists in Western legal systems, using examples. Indeed, based on the verse "*If one of them (parents) or both of them attain old age in your life, say not to them a word disrespect (uff)...*"²⁸ Sarakhsî concludes that mistreating elderly parents beyond this is prohibited, not through analogy, but through inference and deduction (*istinbat*) based on the style of the verse, which is linked to linguistic elements.²⁹

Similarly, Labeed Ahmed Bsoul's doctoral thesis,³⁰ *International Treaties (Mu'ahadât) in Islam: Theory and Practice in the Light of Islamic International Law (Siyar) According to Orthodox Schools*,³¹ is important in this regard. He has also conducted studies³² on *siyar* corresponding to international law. Bsoul's work aims to explain the Islamic legal theory regarding agreements made with

²⁶ Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybānî's Siyar*, 39.

²⁷ Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānî's Siyar*, 27.

²⁸ *Quran*, al-Isrâ 17/23.

²⁹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge University Press, 1997).

³⁰ Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada, 2003.

³¹ Labeed Ahmed Bsoul, *International Treaties in Islam: Theory and Practice in the Light of Siyar Islamic International Law* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2008), 216.

³² For example, Labeed Ahmed Bsoul, "Historical Evolution of Islamic Law of Nations/ *Siyar*: Between Memory and Desire", *Digest of Middle East Studies* 17 (2008), 48, 57.

non-Muslims. This work, which aims to make the Islamic treaty system part of modern international law, contributes to a better understanding of conflicts between Muslim-majority countries and non-Muslim countries. The study focuses solely on the formulation and legal aspects of treaties, addressing the historical development, early use, and structure of Islamic public law, and examining in greater detail the theoretical foundations of treaties in Islamic law. He also examines how Muslim jurists approached the legal dimension of Muslim, dhimmī³³ and non-Muslim relations and how they addressed every aspect of the legal status of non-Muslims within the borders of their own countries. He demonstrates how peaceful relations are an Islamic principle and are central to the Muslim ummah. According to Bsoul, although international Islamic law is neglected or receives very little attention in the West, it is unique in terms of the protections it affords to non-Muslims.³⁴

A significant contribution to the field of International Islamic Law is Khaled Ramadan Bashir's monograph, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar*.³⁵ Bashir evaluates mainly Sarakhsī's views in this work even though Shaybānī's name takes place in the title of the book. The introduction to the book touches on the Islamic international legal system and the first works written in this field. Under the general heading of *Siyar* (al-Siyar/Islamic International Law), issues are discussed in introduction part under subheadings such as the Definition and Content of Siyar, International Law in the West, Shaybānī and Siyar, Sarakhsī, Manuscript Copies of Siyar, and Studies on this Subject.³⁶ Bashir critically examined various literary works produced

³³ A person who has been granted citizenship rights in *Dār al-Islam* through a contract.

³⁴ See Labeeb Ahmed Bsoul, *International Treaties (Mu'ahadat) in Islam: Theory and Practice in the Light of Islamic International Law (Siyar) according to Orthodox Schools* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2008).

³⁵ Khaled Ramadan Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2018).

³⁶ The topics of other chapters: In second chapter "Reading Historical Sources", Third Chapter (pp. 98-179) "The law of war", fourth chapter (pp.180-215) "Rules on the consequences of war"; fifth chapter (pp. 216-265) the Laws and peace.

by ancient Greek, Roman, and other scholars preceding al-Shaybânî. He also acknowledges the contributions of key figures such as Augustine, Gratian, Aquinas, Vitoria, and Grotius, all of whom made significant commentaries on the concept of international law. Among these scholars, Vitoria is noted for his particularly influential contributions to the field. With regard to Grotius, Bashir highlights that the primary aim of his work was to elucidate the law governing human conduct on earth. Consequently, while al-Shaybânî's work may not be considered modern international law by contemporary standards, it surpasses Grotius by addressing not only inter-state relations but also inter-religious and transnational relations.³⁷

Shukrullo Juraev, on the other hand, points out that Sarakhsî established detailed rules on issues such as war, diplomacy, and peace treaty ethics, and that this was long before modern codification.³⁸ He also notes that Sarakhsî's reasoning is among the precursors of the norms found in the Geneva Conventions and the Vienna Conventions.³⁹ Another important work should be mentioned in this field *The Jurisprudence of Sarakhsî with Particular Reference to War and Peace: A Comparative Study in Islamic Law*,⁴⁰ which is a doctoral thesis prepared by Osman Taştan.

One of the researchers working on Sarakhsî is Murteza Bedir, who prepared a doctoral thesis entitled *Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh* (Legal Theory).⁴¹ In addition, in his article "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme"⁴² Bedir argues that Shaybânî's *Siyar* is one of the first works on international law. However legal studies in the West be-

³⁷ Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybânî's Siyar*, 96-97.

³⁸ https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/9_1_1961. Sarakhsî, *al-Mabsût*, 10/4, 5, 6, 7, 30, 31.

³⁹ Yunusov, "Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsî – Founding-Father of International Law", 8.

⁴⁰ PhD Thesis University of Exeter, UK, 1993.

⁴¹ Murteza Bedir, *Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh* (Legal Theory) (Manchester University, 1999).

⁴² *Orta Asyalı bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu*, ed. Murteza Bedir vd. 13-30 (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), [in Turkish].

gan with Ancient Greece and Rome, skipping over the intervening thousand years and moving on to Western studies, ignoring early Islamic law and Islamic international law and law of war studies, referring to Hamidullah's works.⁴³ Bedir contends that, since both war and peace are recognized as matters governed by Islamic law, Shaybānī's primary focus lies in legitimizing warfare and elucidating the concept of *jihād*. Similarly, Hugo Grotius considers war and peace to be legal issues and, in doing so, establishes a foundational relationship between natural law and the just war tradition -an approach that solidified his prominence in this field. Grotius's work is structured around three principal themes: in the introduction, he articulates his views on natural law; the first book defines war and examines its legitimacy; the second addresses the causes of war and the transformation of ownership resulting from conflict; and the third discusses the rules and ethical constraints governing conduct during war.⁴⁴ In contrast, Shaybānī and his commentator Sarakhsī in *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, engage in a far broader analysis, examining approximately 250 topics such as declarations of war, justification and limitations of use of force, prisoners of war, spoils of war, ceasefire, surrender, truce, international trade, travel regulations and conflict laws during war, international commercial affairs during war.⁴⁵

It should be noted that there are also studies, such as those by Boisard,⁴⁶ which explore the possible influence of Islam on Western public and international law in general, as well as other research that addresses the subject within the context of Islamic law or Sarakhsī's jurisprudential methodology -particularly the types of evidence he employed- even if not directly con-

⁴³ Bedir, "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme", 18.

⁴⁴ See Hugo Grotius, *Law of War and Peace De Jure Belli ac Pacis*. Trans. Francis W Kelsey (New York: Bobbs- Morrill Company, 1925).

⁴⁵ Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar*, 98; Bedir, "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme", 24-25.

⁴⁶ Marcel A. Boisard, "On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law", *International Journal of Middle East Studies* 11/4 (1980), 429-450.

cerned with his philosophy of law. While these studies do not examine how Sarakhsî's philosophy of law influenced Western legal philosophy, which is one of our subjects, they are important for a better understanding of Sarakhsî's philosophy of law in that they deal with his works or the views of his students. For example, Sohail Hanif's detailed work on Mergînânî, *A Theory of Early Classical Hanafism: Authority, Rationality and Tradition in the Hidāyah of Burhān al-Marghînānî*,⁴⁷ who is one of the Hanafî school jurists and a student of Sarakhsî, Burhānuddin 'Alî ibn Abî Bakr al-Marghînānî, has contributed to a better understanding of the school and Sarakhsî's views through Marghînānî in this context. His doctoral thesis and various publications examine Sarakhsî as an authority in the Hanafî school, offer an opportunity to recognize his place and views within the Hanafî tradition through his works, and attempt to reveal how Sarakhsî influenced later developments by illuminating both his legal theory and early Hanafî thought. Sohail Hanif also examined how Sarakhsî evaluated legal evidence such as commands (amr), analogy (qiyās), juristic preference (istihsān), and custom (urf) in his work *Usūl al-fiqh*. Apart from these, although they did not focus on Sarakhsî's law philosophy, researchers such as Christopher Melchert⁴⁸ and Jonathan Brown⁴⁹ have touched upon Sarakhsî's some views. In summary, the studies we have mentioned as examples facilitate comparative analysis and enable academics to compare Sarakhsî's legal reasoning methodology with Western legal traditions, elevating Sarakhsî from a narrow-minded jurist to a universal legal thinker. In order to elucidate the possible influence of al-Sarakhsî on Western laws of war, it is first necessary to examine the channels through which his legal thought was transmitted to the Western world.

⁴⁷ PhD thesis, St Antony's College University of Oxford, 2017.

⁴⁸ Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Boston; Brill, 1997), 28/244.

⁴⁹ Jonathan Brown, "Stoning and Hand Cutting – Understanding the Hudud and the Shariah in Islam". // yaqeeninstitute.org/jonathan-brown/stoningand-hand

2. The Means of Transmission of Sarakhsi's Legal Thought to the Western World

How Sarakhsi's legal philosophy reached the West and whether it influenced Western legal studies and the modern Western legal system, even indirectly, is an important issue. However, as this subject lies beyond the primary scope of our study and warrants a more comprehensive analysis, we shall address it briefly below under three main points.

First, it can be stated that sources of Islamic law in general, and Sarakhsi's thoughts on international law in particular, were transmitted to the West through three channels: The first of these was via Spain and Norman Sicily. That is, the accumulation of Islamic thought and the works of Muslim scholars found in Andalusian libraries,⁵⁰ along with the contents of these works, were discovered by Western scholars and translators. Before that Gerard of Cremona and Dominicus Gundissalinus, and others translated works especially science, and philosophy into Latin. Within this broader intellectual movement, Córdoba and Toledo School of Translators⁵¹ emerged as a particularly significant center for the translation of Arabic legal and juridical texts into Latin.⁵² Similarly, in Norman Sicily, the coexistence of Arabic and Latin within the royal courts fostered the development of an administrative and scholarly mechanism that relied heavily on translators and court secretaries to facilitate cross-cultural exchange. Norman Sicily similarly functioned as a dynamic center of administrative and legal synthesis, integrating Islamic and Western systems. Conse-

⁵⁰ Such as The Royal Library of Cordova, King al-Mu'taman's library in Zaragoza, al-Mu'taman's library, Toledo libraries. See more information Julio Samsó, "Al-Andalus, a Bridge Between Arabic and European Science", *Alhadra* 1 (2015), 109-117.

⁵¹ This was led by Gerard of Cremona and Dominicus Gundissalinus who translated books on medicine, philosophy, mathematics, and astronomy into Latin. See for more information Haoua Fatima, The Impact of Andalusian Cities on The Transmission of Translated Arab-islamic Heritage to Europe During The Middle Ages (Córdoba And Toledo As Models)", *Majalla al-Tārikh al-Mutawassitī* 7/1 (2025), 131-135.

⁵² Jonathan Lyons, "West: A Case of Collective Amnesia". <https://renovatio.zaytuna.edu/article/islamic-science-and-the-west-a-case-of-collective-amnesia> erişim: (accessed 9 November 2025).

quently, these three principal vectors -Al-Andalus, Toledo, and Norman Sicily- collectively substantiate the significant, albeit indirect, influence of Islamic jurisprudence on the development of Western legal thought. This influence is epitomized by the rational and systematic *fiqh* of scholars such as Sarakhsî, whose work provides a paradigmatic model that informed the evolution of international legal principles.

Thus Ahmadullah Khan emphasized that Islamic law holds the distinction of being the first legal doctrine to be formally taught in both Spain and Italy.⁵³ Due to unique historical circumstances, these regions -specifically Al-Andalus and Norman Sicily- functioned as vital bridges for legal and intellectual exchange. Following the conquests of Toledo in 1085 and Córdoba in 1236, the rich corpus of Islamic intellectual heritage was transferred into the hands of Western scholars, who subsequently studied and absorbed it. Although some scholars attribute the origins of European legal systems primarily to Greco-Roman and Christian traditions, modern scholarship increasingly identifies Islamic legal concepts as a foundational influence on the great Spanish legal code of the thirteenth century, the *Siete Partidas*,⁵⁴ compiled under King Alfonso X. Similarly, Norman Sicily served as another fertile center for cross-cultural exchange, where Islamic thought permeated Latin Europe through the patronage of rulers like King Roger II and Emperor Frederick II Hohenstaufen, who welcomed Islamic scholars to their courts.⁵⁵ Furthermore, concepts related to war, peace, and diplomatic practice -as analyzed in seminal Islamic juridical works such as Sarakhsî's *Sharḥ al-Siyar al-Kabîr*- are now recognized as having contributed significantly to the foundations of modern international law.

Although we cannot claim or prove that Sarakhsî's works and

⁵³ Ahmadullah Khan, "Islam and International Law", *Islam and International Law: Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives* (Leiden: Brill, 2013).

⁵⁴ Boisard, "On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law", 435.

⁵⁵ https://www.academia.edu/92693586/On_the_Probable_Influence_of_Islam_on_Western_Public_and_International_Law

views were directly acquired through this channel, in general, they were aware of the works on philosophy, mathematics, chemistry, astronomy, medicine, law, etc., authored by Muslim scholars in the libraries of Andalusia⁵⁶ and their translations and commentaries from Greek, Roman, Persian, and Indian sources (Greek, Syriac, Pahlavi, and Sanskrit languages) are known to have been familiar with these works and their translations and commentaries. It is also known that later they translated works on these sciences into Western languages and used them as textbooks in their universities for centuries.⁵⁷

Secondly, in the 19th and 20th centuries, some orientalists and colonial administrators began to study Hanafī fiqh in order to govern Indian and Ottoman territories, and indirectly became interested in Sarakhsī's views. Although Khaydarali Yunusov maintains that Western engagement with Islamic law primarily began during the colonial period,⁵⁸ it may be argued that Western jurists had, to some extent, been acquainted with Islamic legal thought prior to that era.

Thirdly, more recently, European scholars in the fields of Islamic studies and comparative law have been able to read and examine his views more closely in a Western language after Muhammad Hamidullah translated Sarakhsī's work, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, into French.⁵⁹ If we exclude the Latin translations of the

⁵⁶ The Great Mosque of Córdoba was the world's largest library at that time, containing 400,000 volumes. The Toledo School of Translation existed in Spain. For example, Gerard of Cremona (1114 -1187) translated Arabic texts into Latin. For example: Gerard of Cremona (1114 - 1187). See for more information, Muhammad Izharul-Haq, "The Role of Arab-Islamic Civilization in the Renaissance of Europe", *Research Journal Social Sciences* 4/2 (1975), 19-29.

⁵⁷ The Toledo Manuscripts, consisting of Latin translations of certain Arabic texts, and G. E. R. Lloyd's work *The Transmission of Greek Philosophy to the West*, which discusses how Muslim philosophers who studied and developed Greek philosophy influenced Europe, can be cited as examples.

⁵⁸ Yunusov, "Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsī- Founding-Father of International Law", 2-3, 4.

⁵⁹ *Le grand livre de la conduite de l'État*, 1989-1991. Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam: Lectures on the Development of Islamic World-view, Intellectual Tradition and Polity* (Islamabad: Islamic Research Institute in collaboration with Da'wah Academy, International Islamic University,1993), 14/286.

Muslim intellectual legacy produced in al-Andalus, this translation represents the first instance in which Sarakhsî's views on international law became accessible to Western readers in a Western language and paved the way for academic studies on parallels with European legal theories. For this reason, universities in Europe, such as Leiden, Berlin, and Oxford, now include Islamic law in their curricula, and Sarakhsî features in research on Islamic law or Islamic international law. Furthermore, Shaybânî, the author of *al-Siyar al-Kabîr*, which Sarakhsî commented on, has been listed among the 20 most influential jurists.⁶⁰ Likewise, the book *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists* (2013), published by Brill Publishers, includes Islamic law, partly Sarakhsî's biography, and an analysis of his legal views. This shows that academic circles are aware of his ideas to a certain extent. Indeed, in comparative law seminars, his doctrines are sometimes compared with Roman canon or modern legal principles.

On the other hand, we should note that L. F. Lawrence Oppenheim (1858-1919)⁶¹ and most legal historians have marginalized and neglected the Islamic legal heritage. When examining legal history, Western legal historians have failed to consider that Muslim states had legal systems that regulated their international relations for centuries. They start from Ancient Greece and moving to Rome, and then to the modern era, leaving a gap of almost a thousand years. Indeed, Hamidullah notes that when it comes to international law, legal writers mention the Greek city-states and then move on to the Roman period, ignoring nearly a thousand years of history and then discussing modern legal systems. Christopher G. Weeramantry draws attention to the same fact, stating, "However, during this time period they overlooked, Islamic scholars such as Shaybânî and Sarakhsî had legal opinions on international law and works dedicated to it. Indeed, Shay-

⁶⁰ Mashood A. Baderin, "People in Portrait in Bardo Fassbender et al., *The Oxford Handbook of the History of International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1081.

⁶¹ German positivist lawyer and founder of international modern law sciences.

bānī's *Siyar* contained important principles concerning international legal relations. Moreover, Weeramantry finds it strange that especially Western legal historians fail to recognize the existence of Islamic civilization in al-Andalus. According to him, Francisco de Vitoria (1483-1546), who lived nearly a century before Hugo Grotius wrote his work *De Jure Belli ac Pacis* (*Law of War and Peace*) (in 1625),⁶² could not have been completely unaware of the relevant aspects of Islamic scholarship, given their temporal and spatial proximity to the new Islamic civilization in Spain.⁶³ The reason for this serious neglect or ignorance, which has continued in recent times, can be attributed to the fact that early sources on Islamic law have not been translated into the languages of Western legal historians or researchers, and that there are no original works on this subject in Western languages.⁶⁴

3. A Comparison of Sarakhsi's Legal Philosophy with Western Legal Systems

When comparing the Western legal system with the Islamic legal system, it is noteworthy that Christians benefited from Islamic law, particularly regarding the status of prisoners of war, the immunity of ambassadors, the rights of minorities, etc.⁶⁵ In the mutual relations between Christian and Muslim powers, Christian jurists were pleased to adopt laws from Muslims on many issues, such as the release of prisoners in exchange for ransom and the rights of ambassadors, and this changed Christian international law on these

⁶² Hugo Grotius, *Law of War and Peace De Jure Belli ac Pacis*. Trans. Francis W. Kelsey (New York: Bobbs-Morrill Company, 1925).

⁶³ Christopher G. Weeramantry, *Islamic Jurisprudence: An International Perspective* (Macmillan, 1988), 94-111. Francisco De Vitoria (1483-1546), Francisco Suarez (1548-1617) and Alberico Centili (1552-1608) were accepted the pioneers of international law; but its founder is Hugo Grotius.

⁶⁴ See for more evaluations: Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar*, 42 (Henry Wheaton, *History of the Law of Nations in Europe and America: From the Earliest Times to the Treaty of Washington, 1842* [Gould, Banks & Co 1845], quoted from p. 555).

⁶⁵ Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar*, 2-3 (Henry Wheaton, *History of the Law of Nations in Europe and America: From the Earliest Times to the Treaty of Washington, 1842* [Gould, Banks & Co 1845], from p. 555).

matters.⁶⁶ In return, Muslim jurists regulated the rights of Christians and Jews living in *dār al-Islam*, emphasizing their freedom of religion and that they could not be forced to convert to Islam, and granted them the rights considered legitimate in their religion.

On the other hand, although the direct influence of Sarakhsî's legal philosophy on Western modern legal systems is not generally explicitly acknowledged, certain aspects of his legal philosophy, particularly in terms of legal reasoning, legal methodology, and the historical development of codification systems, can be said to have had a profound impact. Accordingly, it is understood that Sarakhsî's ideas did not directly enter Western laws or case law, but were noticed through comparative scientific studies and historical research. The way to determine how and in what respects Sarakhsî's legal philosophy influenced Western legal systems is to reveal the similarities between the two legal thoughts in following pages. Although each similarity does not necessarily indicate that it was taken from Islamic law or Sarakhsî in particular, when it is determined that modern international treaties and legal thought parallel the views defended in Sarakhsî's works, it can at least be concluded that these were emphasized by Sarakhsî ten centuries ago. Indeed, as will be discussed separately below, some scholars have drawn attention to the similarities between Sarakhsî's rules on restitution and the concept of unjust enrichment in European civil law.

Over the past 10-15 years, Sarakhsî's legal philosophy has regained interest, particularly in the field of international legal history research. International legal historians now cite Sarakhsî as a source when researching concepts that predate Hugo Grotius, who is considered the father of the law of war. For example, Shukrullo Juraev emphasizes that Sarakhsî established detailed rules on war, diplomacy, and the ethics of peace treaties long before modern codification.⁶⁷ It is emphasized that Sarakhsî's reasoning is the

⁶⁶ Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar*, 2-3.

⁶⁷ Muhammed b. Ahmed al-Sarakhsî, *Kitāb al-Mabsūt* (Cairo: Matbaa al-Saādah, 1324), 4/2;

precursor to the norms found today in the Geneva Conventions and the Vienna Conventions. Scholars such as Hammer Purgstall (d. 1774-1856) Husain Kassimi and Khaydarali Yunusov systematically compare Sarakhsi with Hugo Grotius and other Western theorists, confirming that many ideas, such as sovereignty over war and the treatment of minorities under treaties, were formulated independently in the Islamic tradition.⁶⁸ These studies emphasize that Sarakhsi's thought is not only part of the Islamic heritage but also a subject of global legal science. So, these will be discussed below under separate headings.

3.1. Views on International Relations, Diplomatic Law, and the Law of War

During a period when wars, rather than law, were dominant and decisive, parallel to the rapid spread of Islam, Islamic jurists established rules regarding the rights of combatants and non-combatants and the religious, legal, and personal treatment to be accorded them, based on the Qur'ān and the Sunnah. This is called *siyar* (law of war).⁶⁹ Jurists such as Ibrāhīm al-Nahāī (95/714), Sha'bī (d. 104/723), Hammad b. Sulayman (d. 120/738), Abū Hanīfa (d. 150/764), Awza'ī (d. 157/774), and Sufyan al-Thawrī (d. 161/778) expressed their views on this subject both in writing and orally in their teaching circles.⁷⁰ Although not alone in this field,⁷¹ Shay-

Yunusov, "Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsi - Founding-Father of International Law", 5.

⁶⁸ Kassim, *Sarakhsi - Hugo Grotius of the Muslims: The Concept of Treaties and Mutual Relations and the Doctrine of Juristic Preference in Islamic Jurisprudence*, 153. Husain Kassim, *Sarakhsi: The Doctrine of Islamic Preference in Islamic Jurisprudence and the Concepts of Treaties and Mutual Relations* (USA, San Francisco: Austin & Winfield, 1995), 176.

⁶⁹ Sarakhsi, *al-Mabsūt*, 10/2.

⁷⁰ Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, 23.

⁷¹ Farouq Hamadah states that *al-Siyar al-Kabīr* is not the first work in this field, noting that Abū Ishaq al-Fazārī (d. 188/804 [?]) also wrote on this subject (see. Abū Ishaq al-Fazārī, *The Book of Siyar of the Sheikh of Islam the Imam Abi-Ishaaq al-Fazārī, Dirasat Watahqqeq Farooq Hamadah* / ed. Farouq Hamadah, Mo'asasat al-Risālah, 1987) 80). However, Khaled Ramadan Bashir points out that he does not adopt a method of identifying problems and producing solutions based on a concrete event or example (the casuistic method), nor does he address issues in depth. See Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar*, 6; Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, 26.

bānī made a major contribution to this area that would continue for centuries by authoring *al-Siyar al-Kabīr*, which has survived to this day.⁷² Thus Shaybānī is considered one of the founders of this branch of law.⁷³

Sarakhsī explains that the reason Shaybānī named his book *Siyar*, the plural form of the word *sīret*, is that this book contains the rules governing relations with groups such as polytheists, who are considered enemies of the Muslims (*harbī*), communities with whom agreements have been made, *musta'min*, *dhimmīs*, apostates, who are the worst of the disbelievers in terms of denial, and rebels, whose status is slightly lower than that of polytheists.⁷⁴ Sarakhsī, while commenting on Shaybānī's aforementioned work under the title *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, also expressed his own legal views; addressing issues such as ethical rules to be observed in *jihād*/war, ceasefires, peace treaties, the legal status of non-Muslim citizens, and the rights and status of ambassadors and diplomats, and systematizing the rules related to these matters.⁷⁵ For this reason, it can be said that he treated international relations as a coherent field of law long before the Western legal tradition, and that *Sharh al-Siyar al-Kabīr* is the most detailed early work referenced in the field of international law.⁷⁶ Sarakhsī's states in this regard, "The safety of the (diplomatic) envoy must be ensured by both parties. Decisions on war and peace cannot be made without ambassadors, so the ambassador must be able to deliver his message."⁷⁷

⁷² Muhammed Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Hyderabad, Deccan 1941), 9; Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, 39.

⁷³ Muhammed b. Hasan al-Shaybānī, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar* (trans. Majid Khadduri (Baltimore: Johns Hopkins Press 1966), 33.

⁷⁴ Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 10/2; Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 9; Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, 39.

⁷⁵ Sarakhsī, *al-Mabsūt* 10/2; Henry Wheaton, *History of the Law of Nations in Europe and America: From the Earliest Times to the Treaty of Washington 1842* (Gould, Banks & Co 1845), 555; Khaydarali Yunusov, "Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsī - Founding-Father of International Law", 4/2.

⁷⁶ Kassim, *Sarakhsī-Hugo Grotius of the Muslims: The Concept of Treaties and Mutual Relations and the Doctrine of Juristic Preference in Islamic Jurisprudence* (USA, San Francisco: Austin & Winfield, 1994),

⁷⁷ Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 10/92; Sarakhsī, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, 1/296.

According to Sarakhsī, the head of state (caliph, *amīr*) is equally responsible for both Muslims and non-Muslim foreigners (*musta'mins*)⁷⁸ under the name of *amān* (safe-conduct). For this reason, the head of state is obliged to protect the ambassador of another country.⁷⁹ He states that if *amīr*'s (king, head of state) herald tells a group, "You are deprived of protection and are not safe unless a Muslim grants you a safe-conduct (*amān*) or I grant you a safe-conduct" and then a Muslim arrives and says, "I am the envoy sent to you by *amīr*, and I bring you news informing that he has granted you *amān*," then -even if the person is a liar- the aforementioned people can settle there as holders of *amān*; since the word of the envoy is like the word of the *amīr* who sent him."⁸⁰

Similarly, "If a person granted safe-conduct (*amān*) in *Dār al-harb* (territory of war) purchases a slave from a non-Muslim resident of *dār al-harb* for a certain price, takes him into his service, and then that person converts to Islam or becomes a *dhimmī*, and the buyer finds a defect in the slave, the judge neither listens to the buyer regarding returning the slave nor cancels the transaction due to the mentioned defect. The buyer's being Muslim or non-Muslim makes no difference in this rejection; for this is a betrayal and deception in the *dār al-harb*. Islam does not consider what happened before."⁸¹

As Sarakhsī clearly states, a community living in *dār al-harb*, if they enter a town where there are *dhimmīs* without being granted *amān*, and Muslims consider them to be people of war (*harbī*) and wish to treat them as such, and if each of the villagers then claims to be a *dhimmī* (without distinguishing between them), all of them are considered to have a guarantee of protection; for the *dhimmīs* are under protection and security. It is not permissible to attack any of them unless they are known to be *harbīs*.⁸²

⁷⁸ A person who has been granted protection/security in *dār al-Islām*.

⁷⁹ Hamidullah, *Le grand livre de la conduite de l'État*, 358-361; Yunusov, "Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences", 7.

⁸⁰ Sarakhsī, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, 2/580.

⁸¹ Sarakhsī, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, 5/1880.

⁸² Sarakhsī, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, 2/413.

As Sarakhsî points out, non-Muslims living in *dār al-Islam*⁸³ cannot be forced to convert to Islam against their will, as their religious freedoms are guaranteed for them.⁸⁴ In an Islamic country, a *dhimmī*, being a protected person, has the same rights as a Muslim, because he is regarded a citizen like Muslims.⁸⁵ But in *dār al-Islam*, *dhimmīs* cannot sell alcohol and pork, because it is *fiṣq*. Within the legal framework of *Dār al-Islām*, *hadd* penalties for certain crimes are uniformly enforced upon *dhimmīs* (not for *musta'mins*) and Muslims alike, with the exception of the punishment for *hadd al-khamr* (alcohol consumption), which is not applied to *dhimmīs* in the same manner.⁸⁶ In *dār al-Islam* the property or goods of *dhimmīs* are regarded like Muslims' property.⁸⁷

Regarding the rights of ambassadors, according to Sarakhsî's *Kitāb al-Mabsūt* and Islamic law; ambassadors, envoys, and diplomatic representatives at all levels are granted the necessary immunity and privileges under all circumstances.⁸⁸ For example, if a person at war enters *dār al-Islam* and says, "I am an ambassador," and presents a letter known to belong to the king of the country, he is under protection until he delivers the message of the king, and then he will return safely to his country. That is why envoys are under protection/immunity in *dār al-Islam*. This was the same in *Jāhiliya* period. For war and peace can only be made through envoys; what the parties want is understood through the message conveyed by the envoys. When (Musaylemah al-Kazzāb's) envoy said something in front of the Prophet (saw) that he did not like (because the envoy witnessed that Musaylema was the Messenger of Allah)⁸⁹, the Prophet said, "If you were not an envoy, I would

⁸³ Dār al-Islām is a country where Islamic law (sharī'a) is applied, and its citizens consist of Muslims and non-Muslims who have equal rights.

⁸⁴ Sarakhsî, *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, 4/1528-1548; Sarakhsî, *al-Mabsūt*, 10/115.

⁸⁵ Sarakhsî, *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, 1/306.

⁸⁶ Sarakhsî, *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, 1/306.

⁸⁷ Sarakhsî, *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, 4/1530.

⁸⁸ Sarakhsî, *al-Mabsūt*, 10/92.

⁸⁹ al-Qādî al-Baydāwî, *Tuhfa al-Abrār Sharh Masābih al-Sunnah*, ed. Nuraddin al-Tālib and at al. Kuvayt: Wizāra al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyya, 1433/2012.

have had you killed.”⁹⁰ This hadīth serves as evidence that messenger (rasūl) or envoy is deemed inherently trustworthy; hence, the presence of a sign indicating his messengership is regarded as sufficient proof of his authenticity. This sign is the presence of a document which is known to be a letter from their king. If he shows it, then it is clear that he is telling the truth, and in situations where it is not possible to ascertain the truth, it is obligatory to act according to appearances.⁹¹ All of this demonstrates Islam’s diplomatic tolerance. For this reason, Muhammad Hamidullah, relying on the work *History of the Saracens* by the historian Sayyid Amir Ali, emphasizes that permanent embassies in Islam emerged 200 years before Europe.⁹² When comparing the rights mentioned above with the Western legal system, it is noteworthy that the conditions and views expressed in Sarakhsi’s works, such as respect for and protection of the honor of ambassadors, provision of additional funds and means of transportation to ambassadors, and protection of their personal safety, are fully in line with the provisions of Articles 22 (2) and 44 of the 1961 Vienna Convention on Diplomatic Relations.⁹³

Another point to note is that, due to the humanitarian nature of Islamic law, women, children, the elderly, and priests (who are uncombatants) are afforded special protection during war.⁹⁴ This is because the Messenger of Allah (pbuh) commanded that wom-

⁹⁰ Ahmad b. Ali Abū Ya’lā, *al-Musnad*, edit. Husain Sālim Asad (Damascus: Dār al-Ma’mūn li turāth. 1404/1984), 9/170; Abū Hātim Muhammed b. Hibbān. *al-Ihsān fī taqrīb Sahīh Ibn Hibbān*, tartīb al-Amīn Alāuddin. Ed. Shuayb Arnaūt (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1408/1988), 11/235. According to Albānī, this hadīth is sahīh/authentic.

⁹¹ Sarakhsi, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, 1/1429.

⁹² Muhammed Hamidullah, *The emergence of Islam: Lectures on The Development of Islamic World-View, Intellectual Tradition and Polity* (Islamabad: Islamic Research Institute in Collaboration with Da’wah Academy, International Islamic University, 1993), 116; Yunusov, “Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsi – Founding-Father of International Law”, 7.

⁹³ Vienna Convention on Diplomatic Relations. It was adopted in 1961 and entered into force on April 24, 1964. United Nations, Treaty Series, 500/95.

⁹⁴ Sarakhsi, *Sharh al-Siyar al-Kabīr*, 1/1433; According to the majority of Muslim jurists fighting is permissible against enemy combatants only. See more information: Ahmed Dawoody, “Al-Sarakhsi’s Contribution to the Islamic Law of War”. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 14/1 (2015), 32-33.

en, children, priests, and recluses should not be killed in war.⁹⁵ Apart from these, blind people, amputees, and sick people who are not involved in the war against Muslims and are engaged in worship in churches should not be killed.⁹⁶ Undoubtedly, these are consistent with the provisions of the Geneva Conventions of international humanitarian law, adopted on August 12, 1949, and Additional Protocols I and II relating to the Protection of Victims of Armed Conflicts,⁹⁷ signed on June 8, 1977.

3.2. Systematization of Legal Science and Its Similarities with Western Codification

Sarakhsī's focus on method and logical legal arguments in his work *al-Mabsūt*, one of the most comprehensive fiqh works of the Hanafī school, and in his other important works -*Usūl al-Fiqh* and *al-Mabsūt*- show some parallels in certain points with codification efforts in Western legal systems, particularly in civil law traditions such as the French Napoleonic Code and the German Bürgerliches Gesetzbuch/German Civil Code (BGB), in terms of their focus on logical structure and clarity.

Similarly, in Islam, legal principles are derived mainly from the four sources of law: *the Qur'ān*, *the Sunnah*, *ijmā* (consensus), and *qiyās* (analogy). Accordingly, al-Sarakhsī's approach⁹⁸ reflects a codified legal system that derives its rules from multiple sources and well-defined principles. Therefore, structuring and systematizing a legal system based on fundamental sources is a concept that was developed and emphasized by Sarakhsī long before it was developed in Europe.

⁹⁵ Bukhârî, "Jihād", 148; Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, 10/173.

⁹⁶ Sarakhsī, *Sharh al-Siyar al-Kabir*, 1/1429; Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 10/5, 32, 64.

⁹⁷ Geneva Conventions of 1949 and Additional Protocols, and their Commentaries. International Committee of the Red Cross database: <https://ihl.databases.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/vwTreaties1949.xsp>

⁹⁸ Bk. Muhammad b. Ahmad al-Sarakhsī, *Usūl al-Sarakhsī*, edit. Abū al-Wafā al-Afgānī. (Haydarabad: Ihyā al-Ma'ārif al-Nu'maniyya, 1372/1952-3), 1/236; Hanif, *A Theory of Early Classical Hanafism: Authority, Rationality and Tradition in the Hidāyah of Burhān al-Dīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Marghīnānī*, 38; Kassim, "Sarakhsī's Doctrine of Juristic Preference (Istihsān) as a Methodological Approach Toward Worldly Affairs (Ahkām al-Dunya)", 184.

3.3. Legal Justification, Principles of Legal Reasoning, and the Importance of Analogy

Sarakhsi's use of analogy (*qiyās*) as a central tool in *ijtihad* allowed Hanafī scholars to extend existing principles to new situations. The "ability to adapt laws in light of changing contexts" forms the basis of a type of legal flexibility similar to the doctrinal flexibility seen in modern legal systems. When compared to modern concepts, Sarakhsi's analogical reasoning is consistent with the modern practice of judicial precedent and the extension of laws based on previous decisions. This is one of the cornerstones of common law systems in the West, particularly in Anglo-American legal systems. For example, in common law, judges generally use previous decisions (*stare decisis*) and the analogy method to extend or modify existing legal norms in new cases. This reflects Sarakhsi's legal method of using principles from the Qur'an or Hadīth as a tool to apply them to new and often unprecedented situations. Indeed, in his works, Sarakhsi presents a logical method of deduction that can be adapted to changing circumstances and ensures that legal systems are consistent and adaptable. Sarakhsi's approach to rational legal reasoning, which requires that every decision be based on sound principles and reasoning [*nass* (the Qur'ān and the Sunnah), *ijmā*, *qiyās*], is consistent with the rule of law and the requirement of legal reasoning found in Western legal systems. Sarakhsi's works, which address the role of the jurist in interpreting and applying the law from a sophisticated perspective, draw our attention to the independence of the jurist (*mujtahed*) and the freedom to reason beyond textual interpretation; this is an important feature of Islamic law that bears some parallels with the role of the judge in Western legal systems.

Sarakhsi also emphasizes the rational justification of legal principles, the idea of independent judgment by legal professionals, and the fact that legal professionals or judges are not bound by rigid and narrow interpretations. He highlights that they can shape the law by applying principles to changing social contexts and emphasize flexibility. Indeed, in modern Western legal sys-

tems that value consistency and predictability in the application of law, particularly in customary law-based judicial systems, judges, while basing their decisions on written legal rules, generally have the authority to interpret laws flexibly to accommodate social needs and values based on established principles. As can be seen, the principles previously established by Sarakhsī's are parallel to the functioning of Western civil law systems.

3.4. Jurisprudence and Customary Law

Like other Hanafī scholars, Sarakhsī attached great importance to the concept of custom ('urf) as a source of law. His approach to customary practices and their role in shaping legal decisions parallels the use of customary law in Western legal systems, particularly in civil law and the traditions of customary law. Indeed, in English law, customary law has historically been the primary source for the development of legal norms, particularly in areas such as property law, land ownership, and contract law. The idea that local traditions or practices can be incorporated into formal legal systems can be compared to Sarakhsī's approach to local traditions ('urf) and the impact of these traditions on Islamic legal decisions.

3.5. The Principle of Juristic Preference and Consideration of Public Interest

Following his teachers Shams al-A'emmah al-Halwānī and Abū al-'Uṣr al-Pazdawī, Sarakhsī accepted *istihsān* (juristic preference) as a recognized method.⁹⁹ Indeed, he argues that if analogy leads to excessive hardship, the judge may prefer another solution for the public interest/benefit (*maslaha*). Although expressed in Islamic terms, this principle is seen to be parallel to the Western concepts of equality and equitable discretion. Sarakhsī also emphasized traditional practices ('urf) as the source of

⁹⁹ Husain Kassim, "Sarakhsī's Doctrine of Juristic Preference (Istihsān) as a Methodological Approach Toward Worldly Affairs (Ahkām al-Dunya)", 181-203.

rights: for example, he argued that, what a community accepted as “property” (māl) determines its legal status. In modern analysis, Sarakhsi’s and Ibn ‘Ābidīn (d. 1252/1836) are cited because they viewed property rights as “based on traditional practices and societal acceptance.”¹⁰⁰

Furthermore, Sarakhsi emphasized that it is not possible to apply all the rules of Sharī’a law concerning international relations as they stand, and therefore flexibility is needed in these matters.¹⁰¹ He generally allowed for flexibility in practice, based on the principle that “necessities/needs render prohibitions permissible (for as long as the need lasts).” This is a rule reflecting that extreme hardship and necessity (darūra) can render ordinary prohibitions permissible (temporarily and to the extent of necessity), and it should be remembered that it was established before the modern doctrines of necessity or hardship found in civil law.

3.6. The Impact on Financial Systems, Endowments, Money Transfers, and Legal Agreements

Sarakhsi’s legal thought has been influential in the development of Islamic law in the European context, particularly in areas such as Islamic finance and arbitration. Sarakhsi’s detailed analysis of contract law, obligations, and partnerships has shaped modern Islamic finance, especially in terms of contracts and financial products structured according to Sharī’a principle. These systems, which are becoming increasingly important in Western economies, have a broader impact on how legal systems reconcile Islamic principles with modern financial practices. It should also be remembered that trusts, fiduciary obligations, and the law of restitution¹⁰² in Western legal systems resemble the Islamic *waqf* system and the Hanafī mujtahids’ ijtihad on this subject.

¹⁰⁰ *Le grand livre de la conduite de l’État* (Kitāb al-Siyar al-kabīr ach-Chaibani), Commenté par as-Sarakhsi, Traduit par Muhammad Hamidullah, 2.

¹⁰¹ Yunusov, “Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsi – Founding-Father of International Law”, 5.

¹⁰² *Vienna Convention on Diplomatic Relations*, 500/95.

Also Sarakhsî's emphasis on legal arbitration and dispute resolution finds parallels in the modern Western context, particularly with the increasing use of Alternative Dispute Resolution (ADR) mechanisms in Europe and the United States.¹⁰³ This is particularly important in commercial and international law, where arbitration plays a central role, just as Sarakhsî defended arbitration in Islamic law. He determines the name of a title as *bāb al-Hakemeyn* (a chapter on two arbitrators) For him, the basis for the permissibility of arbitration is the saying of the Almighty: "*So send an arbitrator from his family (husband) and an arbitrator from her (wife) family. If they both desire reconciliation, Allah will bring about harmony between them.*"¹⁰⁴ Sarakhsî adds that the Companions - may Allah be pleased with them - were in consensus on the permissibility of arbitration. There was a dispute between Umar and Ubayy ibn Ka'b, so they appointed Zayd ibn Thabit, to arbitrate between them..."¹⁰⁵

Apart from this, Islamic institutions such as *waqf* (foundation for charity), *hawāla*,¹⁰⁶ and legal agreements demonstrate early legal forms that influenced the Western legal system. It can be said that there is a similarity between the approach of Islamic jurists, which places less emphasis on theological/philosophical premises and focuses on the jurisprudential/legal perspective, and English legal positivism and American realism.¹⁰⁷

3.8. Legal Principles Should be Based on Contracts, Not Religion

Sarakhsî emphasizes that legal principles should be based on contracts, not religion. According to Yunusov, Sarakhsî was the first to clearly state that differences in land are more important

¹⁰³ See https://aw.uwo.ca/legal_clinics/dispute_resolution_centre/history.html?utm_source=chatgpt.com

¹⁰⁴ al-Nisā 4/ 35

¹⁰⁵ Sarakhsî, *al-Mabsût*, 21/62.

¹⁰⁶ Sarakhsî, *al-Mabsût*, 20/46. *Hawāla* means to transfer a loan to other person to pay it by taking his satisfaction. It is permissible in Islamic law.

¹⁰⁷ Murtaza Bedir, "Usûl-i Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/221-222.

than differences in religion. Even provisions related to marriage and inheritance should be addressed based on contracts, not on the compatibility of religions. The sanctity of religion applies only to those who believe in it, not to those who do not. Islamic law cannot be applied to regions and individuals who have not accepted Islam unless they are *dhimmīs*.¹⁰⁸ This is a consequence of the freedom of religion guaranteed by Islam.¹⁰⁹ If a person is Muslim, he is subject to the provisions of Islamic law. If a non-Muslim lives in *dār al-Islam* with the status of a *dhimmī* or *musta'min*, they are treated according to the provisions required by religion. Likewise, continental European jurists have sometimes accepted that Islamic principles defended by Sarakhsī, such as “difficulty brings ease,” are parallel to doctrines such as “force majeure” in French civil law or “unzumutbarkeit” in German law.

Consequently, in practice, no Western country has adopted Sarakhsī's legal views and doctrinal preferences wholesale or as they stand. However, concepts such as trust-based obligations (as seen in the trust system and compensatory law based on trust obligations in English law, which resemble the Islamic *waqf* system and related Hanafī doctrines),¹¹⁰ contract norms, legal arbitration and dispute resolution, fair solutions, and that they have adopted views parallel to Islamic law in general and Sarakhsī's legal thoughts in particular, whether influenced by him or not.

Conclusion

Sarakhsī is not only someone who preserved the Hanafī school of jurisprudence, but also one of the school's most powerful and systematic architects and thinkers, one of history's great legal minds, and one of the rare scholars who succeeded in striking a beautiful balance between governance and religion. From the perspective of international law, the ideas of Shaybānī and Sara-

¹⁰⁸ Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 10/85.

¹⁰⁹ Yunusov, “Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Sarakhsī - Founding-Father of International Law”, 6.

¹¹⁰ *Vienna Convention on Diplomatic Relations*, 500/95.

khsî must be analyzed in tandem, as certain works of Shaybânî have been transmitted to us through the commentaries of Sarakhsî. Contemporary scholarship increasingly recognizes the profound influence of Shaybânî and his commentator Sarakhsî on *al-Siyar al-Kabîr* in shaping the development of international law.

Although some scholars have drawn comparisons between Shaybânî and Sarakhsî on the one hand, and Hugo Grotius, the author of *De Jure Belli ac Pacis* (The Law of War and Peace), on the other, it is important to recognize that the works of Shaybânî and Sarakhsî -particularly *Sharh al-Siyar al-Kabîr*- precede Grotius's contributions by over 850 years. Furthermore, Shaybânî and Sarakhsî's work is more comprehensive in scope. As such, a comparative analysis of these two bodies of work warrants careful consideration from multiple perspectives, especially given the temporal and intellectual contexts in which they emerged.

The evaluation of Sarakhsî in the Western academic world has evolved from mere source research to a deep appreciation of his philosophical genius. This shift gained momentum with the work of researchers such as Muhammad Hamidullah, Wael B. Hallaq Husain Kassim, Majid Khadduri, Khaled Ramadan Basher, La-beeb Ahmed Bsoul, Ahmed Dawoody, Khaydarali Yunusov, Sohail Hanif, Murteza Bedir and so forth. These scholars have played an important role in demonstrating that Sarakhsî was not only a guardian of Hanafî law, but also one of its most powerful and systematic architects and philosophers, and in making him better known in Western legal studies. Academic studies conducted in the West on Islamic law in the modern era generally emphasize that Imam Sarakhsî's influence on the West was achieved through academic discourse rather than through the direct adoption of his legal system. Particularly in the 20th and 21st centuries, Western European jurists and legal historians have increasingly begun to recognize the parallels between medieval Islamic legal methodology and principles and Western legal principles. So much so that Sarakhsî's detailed treatment of international relations and flexible legal methodology began to feature more prominently in

comparative analyses in academic studies, law textbooks, and academic debates in Europe.

The Islamic intellectual legacy in al-Andalus particularly Arabic legal and juridical texts, as well as al-Sarakhsi's reflections on international law was transmitted to the West through Spain and Norman Sicily. This transmission occurred especially during the translation movements in Córdoba and the Toledo School of Translators, where numerous works in philosophy, mathematics, chemistry, astronomy, and medicine were rendered into Latin. It should be noted that Sarakhsi's philosophy of law and the concepts he used contributed to comparative legal theory and ethical debates, particularly in areas such as international law, legal history, and legal conflict. Recent research confirms that many ideas in contemporary international law and legal science were anticipated in classical Islamic legal texts. Sarakhsi addressed issues such as the law of war, the status of prisoners, the law of *dhimmīs*, *harbīs*, and *musta'mins*, and the immunity of ambassadors and envoys long before Western legal systems did. It is noteworthy that Sarakhsi drew attention to the role of customary law and the independence of jurists, that he referred to certain principles in modern corporate law and the resolution of disputes, and that his views on this matter coincided with Western legal philosophy. He also referred to adapting to new situations beyond the text, particularly by reasoning through analogy; both utilizing customary law and civil law systems guide the development of civil law systems. Therefore, it is not wrong to say that Sarakhsi's intellectual legacy has found reflection in broader legal trends that transcend the boundaries of classical Islamic law; Sarakhsi's indirect influence continues, especially in today's multicultural and intersecting legal systems, through modern legal reasoning structures. Though Western legal systems have not explicitly adopted Sarakhsi's jurisprudence or preferences, it is possible to see parallels to his ideas in modern legal theory. When compared to Western legal philosophy, Sarakhsi's extensive legal legacy, particularly regarding legal methodology related to reasoning, analogical ap-

plication, and the role of the jurist, clearly resonates in the modern Western legal tradition. It can be said that it has enriched European legal discourse with an Islamic perspective and thus has had an indirect influence on the Western legal system.

References

- Abū Ya'lā, Ahmad b. Ali. *al-Musnad*. edit. Husain Sālim Asad. Damascus: Dār al-Ma'mūn li turāth. 1404/1984.
- Ahmad b. Hanbal. *Al-Musnad*. edit. Shuayb Arnaūt at.al. Beirut: Risāla, 1421/2001.
- Baderin, Mashood. 'People in Portrait' in Bardo Fassbender et al. *The Oxford Handbook of the History of International Law*. Oxford University Press 2012.
- Bashir, Khaled Ramadan. *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybānī's Siyar*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2018.
- Baydāwī, al-Qādī. *al-Tuhfa al-Abrār Sharh Masābih al-Sunnah*, ed. Nuraddin al-Tālib and at al. Kuvayt: Wizāra al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyya, 1433/2012.
- Bedir, Murteza. *The Early Development of Hanafī Uşūl al-Fiqh (Legal Theory)*. PhD thesis, Manchester University Faculty of Arts, 1999.
- Bedir, Murteza. "Uşūl-i Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 42/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza. "Schacht". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 36/223-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bedir, Murteza. "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme Orta Asyalı bir Alim ve Bir Dünyaya Hukukçusu", 13-30. ed. Mürteza Bedir at all. Ankara, İlahiyat Yayınları, 2023.
- Boisard, Marcel A. "On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law". *International Journal of Middle East Studies* 11/4 (1980), 429-450.
- Brown, Jonathan. "Stoning and Hand Cutting - Understanding the Hudud and the Shariah in Islam". // yaqeeninstitute.org/jonathan-brown/stoningand-hand-cutting/
- Bsoul, Labeed Ahmed. "Historical Evolution of Islamic Law of Nations/ Siyar: Between Memory and Desire". *Digest of Middle East Studies* 17 (2008), 48- 57.

- Bukhārī. Abū Abdillāh Muhammed b. Ismāil al-Ju'fī. *al-Kutub al-Sitta wa Shuruhuhā. Sahih al- Bukhārī*. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunus: Dāru Sahnūn. 1413/1992.
- Calder, Norman. "Exploring God's Law: Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Serahsī on zakat". *Law and The Islamic World: Past and Present*. ed. Christopher Toll and Jakob Skovgaard-Petersen, 1995.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Calder, Norman. "al-Sarakhsī". *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. ed. by: P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel; and W. P. Heinrichs. Brill, 2011.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 1987.
- Dawoody, Ahmed. "Al-Sarakhsi's Contribution to the Islamic Law of War", *UCLA J. Islamic & Near Eastern Studies* 14 (2015), 29-44.
- Fatima, Haoua. "The Impact of Andalusian Cities on The Transmission of Translated Arab-islamic Heritage to Europe During The Middle Ages (córdoba And Toledo As Models)". *Majalla al-Tārikh al-Mutawassitī* 7/1 (2025) 127-143.
- Fazārī, Abū Ishaq. *The Book of Siyar of the Sheikh of Islam the Imam Abī-Ishaaq Al-Fazārī*. Dirāsāt Watahqqeq Farooq Hamadah. Beirut: Mo'asasat Al-Risalah, 1987.
- Fitzgerald, S. V. "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law". *The Law Quarterly Review* 67 (1951), 81-102.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. trans. C. R. Barber - S. M. Stern. Albany: State University of New York Press, 1971.
- Grotius, Hugo. *Law of War and Peace De Jure Belli ac Pacis*. Trans. Francis W. Kelsey. New York: Bobbs- Morrill Company, 1925.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge Univeristy Press, 1997.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Cahnge in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2001.
- Hamidullah, Muhammad. *The emergence of Islam: Lectures on The Development of Islamic World-View, Intellectual Tradition and Polity*. Islamabad: Islamic Research Institute in Collaboration with Da'wah Academy, International Islamic University, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Muslim Conduct of State*, Hyderabad, Decan 1941.

- Hanif. Sohail. *A Theory of Early Classical Hanafism: Authority, Rationality and Tradition in the Hidāyah of Burhān al-Dīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Marghīnānī* (d. 593/1197). Phd Thesis, St Antony's College University of Oxford, 2017.
- Ibn Hibbān, Abū Hātim Muhammed b. Hibbān. *Al-İhsān fī taqrīb Sahīh Ibn Hibbān.*, tartīb al-Amīn Alāuddīn. Ed. Shuayb Arnaūt. Beirut: Muassasa al-Risāla, 1408/1988.
- Izharul-Haq, Muhammad. "The Role of Arab-Islamic Civilization in the Renaissance of Europe". *Research Journal Social Sciences* 4/2, (no date), 19–29.
- Juraev, Shukrullo. "Description of Issues Related to International Relations in the Works of Imam al-Serahsī." *Sciental Journal of Education, Humanities and Social Sciences* 3/6 (2025), 111–116.
- Kassim, Husain. *Sarakhsi – Hugo Grotius of the Muslims: The Concept of Treaties and Mutual Relations and the Doctrine of Juristic Preference in Islamic Jurisprudence*. USA, San Francisco: Austin & Winfield, 1994.
- Kassim, Husain. *Serahsī: The Doctrine of Islamic Preference in Islamic Jurisprudence and the Concepts of Treaties and Mutual Relations*. USA, San Francisco: Austin & Winfield, 1995.
- Kassim, Husain. *Sarakhsi: Concepts of Treaties and the Doctrine of Juristic Preference in Islamic Jurisprudence*. San Fransisco: Austin & Winfield, 1994.
- Kassim, Husain. "Sarakhsi's Doctrine of Juristic Preference (Istihṣān) as a Methodological Approach Toward Worldly Affairs (Ahkām al-Dunya)". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 5/2, (1988), 181-203.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Fifth edition. By Khadduri, Majid. – Clark, N.J.: The Lawbook Exchange, 2006; 10/321.
- Khadduri, Majid. "Islam and the Modern Law of Nations". *American Journal of International Law* 50 (1956), 358-372.
- Khan, Muhammad Nazir et al. "Tradability of Abstract Rights from the Perspective of Majallah al-Ahkām al-'Adliyyah (Ottoman Law/ Court Manual)." *Migration Letters* 19/1 (2022), 1-16.
- Khan, Ahmadullah. "Islam and International Law", *Islam and International Law: Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*. Leiden: Brill, 2013.

- Lyons, Jonathan. "West: A Case of Collective Amnesia". <https://renovatio.zaytuna.edu/article/islamic-science-and-the-west-a-case-of-collective-amnesia> erişim: (accessed 9 November 2025).
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Boston: Brill, 1997. 28/244.
- Qādī al-Baydāwī. *Tuhfa la-Abrār Sharh Masābih al-Sunnah*. ed. Nuraddin al-Tālib and *at al.* Kuvayt: Wizāra al-Awqāf wa al-Shuūn al-Is-lāmiyya, 1433/2012.
- Samsó, Julio. "Al-Andalus, a Bridge Between Arabic and European Science". *Alhadra* 1 (2015), 101-125.
- Sarakhsī, Muhammed b. Ahmed. *Kitāb al-Mabsūt*, Cairo: Matbaa al-Saādah, 1324.
- Sarakhsī, Muhammed b. Ahmed - Shaybānī, Muhammad b. Hasan. *Sharh al-Siyar al-Kabīr*. edit. Salāhaddin al-Munajjid, Matbaa al-Sharīka al-'Ilāmiyya al-Sharqiyya, 1971.
- Sarakhsī, Muhammed b. Ahmed. *Usūl al-Sarakhsī*. edit. Abū al-Wafā al-Af-gānī. Haydarabad: Ihyā al-Maārif al-Nu'maniyya, 1372/1952-3; Bei-rut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1993; Beirut: Dār al-Ma'rifa, no date.
- Sarakhsī, Muhammed b. Ahmed. *Money Exchange, Loans and Riba: A trans-lation of Kitāb al-Sarf from Kitāb al-Mabsūt*. translated by Imran Ahsan Khan Nyazee. Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2018.
- Schacht, Joseph. "Foreign Elements in Ancient Islamic Law". *Journal of Comparative Law and International Law* 32 (1950), 9-17.
- Schacht, Joseph. "Notes on Sarakhsī's Life and Works". 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*. 1-6. Trans. into Turkish: M. Esad Kılıçer. An-kara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1965.
- Shaybānī, Muhammed b. Hasan. *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Si-yar*. Trans. Majid Khadduri. Baltimore: Johns Hopkins Press 1966.
- The Principles of Islamic Jurisprudence (*Usūl Ash-Shāshī*). Translation and Commentary by Mansur Ali, London: Turath Publishing, 2011.
- Weeramantry, Christopher G. *Islamic Jurisprudence: An International Per-spective*. Macmillan, 1988.
- Wegner, Judith Romney, "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts". *Ameri-can Journal of Legal History* 26 (1982), 25-71.
- Wheaton, Henry. *History of the Law of Nations in Europe and America: From the Earliest Times to the Treaty of Washington 1842*. Gould, Banks & Co. 1845.

Yunusov, Khaydarali. "Contributions of Central Asian Scholars to the Development of Islamic Sciences: Serahsî – Founding-Father of International Law." *Frontline Social Sciences and History Journal* 2/12 (2022), 1-12.

Yunusov, Khaydarali. "Description of Issues Related to International Relations in The Works of Imam Al-Serahsî". *Sciental Journal of Education Humanities and Social Sciences* 3/6 (2025), 111-115.

migrationletters.com<https://migrationletters.com/index.php/ml/article/download/10580/7069/26079>.

"The Islamic Origins of the Common Law". <https://lmipodcast.com/wp-content/uploads/2025/05/The-Islamic-Origins-of-the-Common-Law.pdf>

https://aw.uwo.ca/legal_clinics/dispute_resolution_centre/history.html?utm_source=chatgpt.com (accessed 21 October 2025).

<https://ihl.databases.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/vwTreaties1949.xsp> (accessed 15 October 2025).

SERAHSÎ'NİN FIKHÎ TERCİHLERİNİN SONRAKİ HANEFÎ LİTERATÜRÜ ÜZERİNDEKİ ETKİSİNE DAİR BİR İNCELEME

Hacı Mustafa TORUN*

Giriş

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (v. 483/1090 [?]), Hanefi mezhebi içerisinde öne çıkan bir şahsiyet kabul edilegelmiştir. Öyle ki Hanefi alimlerinin benimsediği fukaha tabakaları arasında üçüncü mertebede yer alıp “meselede/mesâilde müçtehit” şeklinde tavsif edilen sınırlı sayıda fıkıh aliminden birisi Serahsî olmuştur.¹ Onun fıkıh ilmindeki yerinin takdir edilmesinde, eserlerinde mündemiç olup ilmî rüştünü ispat eden istidlal ve izahları ile tercihleri, muhakkak büyük bir rol oynamıştır. Serahsî ayarındaki fakihlerin hususiyetlerinden bahsedilirken mezhep imamına usûl ve fûruda muhalefet edemeyecekleri, lakin mezhep imamından nakil gelmeyen meselelerde onun ortaya koyduğu usûl ve kaideler çerçeve-

* Dr., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı.

¹ Mesela bkz. Mehmed Münîb Ayıntâbî, *Terceme-i Şerhu's-Siyerî'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'âde, 1324), 158; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/456; Bu tabir, aslen İbn Kemâl'in oluşturduğu fukaha tabakasındaki isimlendirmeden türetilmiş olup, orijinali “mezhebin sahibinden rivayet bulunmayan meselelerde müçtehit”tir. Bkz. Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl, *Risâle fi duhûli veledî'l-bint fi'l-mevkûfi 'alâ evlâdî'l-evlâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1049), 51a.

sinde hüküm istinbatında bulunabilecekleri ifade edilmektedir.² Bunun haricinde fukaha tabakalarında kendilerinden mertebeye daha aşağıda bulunan kimselerin muktedir olduğu ilmî tasarrufları da herhalde gerçekleştirebilecekleri kabul edilmelidir. Bu kabilden olarak Serahsî ve fıkhen ona denk fakihlerin tahric ve tercih gibi faaliyetler yürütebilecekleri söylenebilir.³

Bu çalışma, Serahsî'nin fûru-ı fıkha ilişkin tercihlerine dair bir inceleme olup, bahse konu tercihlerin mahiyetini tespit etmek ve sonraki Hanefi literatüründe ne türlü tesirde bulunduğu dair bir fikir edinmek adına yapılmıştır. Kendisinin usûl-i fıkha ilişkin yahut sair ilimlerin konusu olarak nitelenebilecek alanlara dair tercihleri ise araştırmamızın kapsamı dışında kalmaktadır. Şu noktayı özellikle vurgulamak istiyoruz: 'Fıkhi tercih' şeklinde tabir ettiğimiz ifade, ıstılahi değil lügavi manaya yaslanmaktadır. Dolayısıyla Serahsî'nin fıkhi melekesiyle ortaya koyduğu ve bir açıdan tercih niteliği taşıyan fûru-ı fıkha dair tasarrufları, bu çalışmada konu edilmiştir. Öte yandan Serahsî'nin kaleme aldığı eserlerde vaki olan bir tercihi, sonraki literatürde sarahaten ona isnat edilmeksizin yaygınlıkla kabul görmüş olsa bile bunun araştırılıp ortaya konması, bir sempozyum bildirisinin kapsamını aşacak nitelikte olduğuna binaen çalışmamızın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bunun yerine sonraki literatürde yalnız açıkça Serahsî'ye isnat edilen görüşler/tercihler çerçevesinde bir araştırma yürütülmüştür. Çalışmamızda fukaha tabakalarında ortaya konan sistematik de göz önünde bulundurulmuş ve bunun bir bakıma sağlamasının yapılmasına çalışılmıştır.

Serahsî'den sonraki Hanefi fıkha ait literatür çok geniş bir yekûn tuttuğundan bu çalışmada mezhep içerisinde büyük önem atfedilen birtakım eserler üzerinden bir inceleme yapma yoluna gidilmiştir. Bu doğrultuda ilk planda Hanefi fıkıh literatürü içerisinde

² Bkz. Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdil'azîz İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müfti* (Karaçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 2009), 10.

³ Konuyla ilgili bk. Bünyamin Korucu, "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 807-810.

“mütûn-i erbaa” adıyla bilinen Mevsilî’nin (v. 683/1284) *el-Muhtâr*’ı, İbn Sâ’âtî’nin (v. 694/1295) *Mecma’u’l-bahreyn*’i, Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel’in (v. 730/1329-30) *el-Vikâye*’si ile Ebû’l-Berekât en-Neseffî’nin (v. 710/1310) *Kenzü’d-dekâik* adlı eserlerinde Serahsî’nin fıkhi tercihleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunların dışında Hanefi fıkhnın temel eserleri arasında sayılabilecek Mergînânî’nin (v. 593/1197) *el-Hidâye*’si, Mevsilî’nin (v. 683/1284) *el-İhtiyâr*’ı ve İbrahim b. Muhammed el-Halebî’nin (v. 956/1549) *el-Mültekâ*’sı bahse konu tercihlerin araştırıldığı eserler arasına dahil edilmiştir.

1. Serahsî’nin Mütûn-i Erbaa’da Geçen Fıkhi Tercihleri

Serahsî’nin fıkhi tercihlerini mütûn-i erbaa eserlerini kronolojik olarak sıraya koyup takip etmek istediğimizde şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız: Mevsilî’nin *el-Muhtâr*’ında yalnız bir yerde⁴ Serahsî’nin ismi zikredilmekte olup müellif, Serahsî’nin Ebû Yûsuf’un hâkimler arası yazışmadaki bir görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir. Aslen ihtilafa konu olan meselenin, şahitlerin bir hâkimin bir başka hâkime gönderdiği yazılı belgenin içeriğini bilmesinin lüzumu olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilginin tahakkuk etmesi için birtakım şartlar aranmaktadır. Bunlar arasında belgenin ilk meclisteki şahitlere okunup muhtevastan haberdar edilmeleri, onların huzurunda yazıyı gönderen hâkimin mührünü vurması, şahitlerin bu yazının içeriğini ezberlemesi ve şahitlerin baba ve dedeleri ile birlikte isimlerinin mektupta yazılı olması zikredilmektedir.⁵ *Muhtâr*’da bu görüşün sahibi olan kişiler tasrih edilmese de *Hidâye*’de bu görüşün Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’e ait olduğu belirtilmiştir.⁶ Tarafeyn’in bu görüşüne karşılık Ebû Yûsuf hâkimlik yaptığı sırada bu hususlardan hiçbirisini şart koşmamıştır. Serahsî’nin de bu kavli tercih ettiği nak-

⁴ Ebû’l-Fazl Meccüddîn ‘Abdullâh b. Maḥmûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr li’l-fetvâ (el-İhtiyâr için-de)* (Beyrut: Matba’atü’l-Halebî, 1937), 2/92.

⁵ Bkz. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 2/92.

⁶ Ebû’l-Ḥaseṇ Burhânüddîn ‘Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerḥi Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Ṭallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâşî’l-‘Arabî, 2004), 3/105.

ledilmektedir.⁷ Bu anlatıma göre Serahsî, Tarafeyn'e rağmen Ebû Yûsuf'un kavlini almış olmaktadır.

İbn Sâ'âtî *Mecma'u'l-bahreyn*'inde aynı ihtilaf ve tercihten konu açsa da Tarafeyn'in görüşünün içeriğini daha dar bir surette vermiştir. Şahitlerin belgenin içeriğini ezberlemesine yahut isimlerinin belgenin içerisinde yazılı olmasına dair herhangi bir şarttan bu ihtilaf meyanında söz etmemiştir. Buna mukabil *Muhtâr*'da dile getirilmeyen 'gönderici durumundaki hâkimin belgeyi şahitlere teslim etmesi' şeklinde bir şartı bu bağlamda zikrettiği görülmektedir. Ayrıca *Muhtâr*'da iki ayrı şartmış gibi aktarılan 'belgenin şahitlere okunması' ve 'muhtevasından haberdar edilmeleri' hususlarını tek bir şart şeklinde 'içeriğinden haberdar olsunlar diye hâkimin belgeyi şahitlere okuması' olarak ifade etmiştir. Bu görüşe karşılık Ebû Yûsuf'un 'şahit tutma'yı yeterli gördüğünü belirtmektedir; ki Serahsî'nin tercih ettiği yaklaşım da İbn Sâ'âtî'nin aktardığına göre budur.⁸ Bu kapalı ifadeyi eserin şârihlerinden İbn Melek (v. 821/1418'den sonra), 'şahitlerin, bahse konu yazılı belgenin ve mührün belgeyi gönderen hâkime ait olduğuna şahit tutulması' olarak açıklamıştır.⁹ Anlaşılan odur ki; anlatılan surette bir şahit tutma ameliyesinin şart olduğu hususunda mezhep içi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* isimli eserinde Serahsî'nin adı hiç geçmemektedir. Burhânüşşerîa'nın *Vikâye*'sinde Serahsî'nin ismi iki mahalde yer almaktadır. Bunların ilkinde hâkimler arası yazışmaya ilişkin mezkûr meselede Ebû Yûsuf'a ait görüşün Serahsî'nin tercihi olduğu zikredilmektedir. Ebû Yûsuf'un tercih etmediği görüşteki şartlar, *Mecma'u'l-bahreyn*'dekilerle aynı olup daha muhtasar surette verilmiştir.¹⁰ Diğer mahalde Ebû Yûsuf'un müzâraa akdine ilişkin bir görüşü nakledilmiş olup Serahsî'nin bu kav-

⁷ Mevşilî, *el-Muhtâr*, 2/92.

⁸ Krş. Ebû'l-Abbâs Muzaferüddîn Ahmed b. Aliel-Bağdâdî İbnü's-Sâ'âtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 744.

⁹ Bkz. İlyas Kaplan, *İbn Melek'in "Şerhu Mecmai'l-Bahreyn" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 682.

¹⁰ Bkz. Mahmûd b. Şadrüşşerî'a el-Evvel el-Buhârî Burhânüşşerî'a, *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, 2017), 350.

li kendi memleketindeki yerleşik uygulamaya binaen tercih ettiği belirtilmektedir. Görüşün içeriği, müzâraa akdinde belirlenen müddetin sona erip ekinlerin henüz olgunlaşmaması halinde olgunlaşana kadarki sürede ekinin yetiştirilmesine ilişkin masrafların çalışan (âmil) kişiye yüklenmesi şeklindeki bir şartın, teamüle binaen caiz sayılmasından ibarettir.¹¹ Bu meseleye *Mebûsût* içerisinde benzer surette temas edilmekte olup¹² her iki mesele bildiri metninin devamında yeniden ele alınacaktır. Mütûn-i erbaa'nın üçünde varid olan bu iki görüş, aşağıda görüleceği üzere, inceleyeceğimiz diğer eserlerin de bir kısmında mevcuttur.

2. Serahsî'nin *Hidâye*'de Geçen Fıkhi Tercihleri

Serahsî'nin *Hidâye*'deki fıkhi tercihlerine geçmeden önce *Hidâye*'nin şerh ettiği metin olan *Bidâyetü'l-mübtedî*'de Serahsî'nin isminin hiç zikredilmediğini belirtmekte yarar görüyoruz. Mergînânî, *Hidâye*'sinde, Kudûrî'nin (v. 428/1037) 'zerdec suyu'nu¹³ et suyu gibi kabul ettiğini nakletmektedir. Bununla kastettiği, bu suyun kendisiyle abdest alınmaya elverişli olmamasıdır. Ebû Yûsuf'tan mervi bir kavle göre ise bu sıvı, safran suyu gibidir. Başka bir deyişle bu suyla abdest alınabilir. Nâtîfî (v. 446/1054) ve Serahsî bu ikinci kavli tercih etmektedir. Mergînânî de bu görüşü kabul etmiştir.¹⁴ Serahsî'nin *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'inde mesele geçmektedir. Serahsî, 'bize göre' diyerek, suya temiz (tahir) nesnenin karışması ve fakat pişirme işlemine tabi tutulmaması halinde bununla abdest alınabileceğini söylemektedir. Kendisi bu görüşün misali olarak safran suyunu vermektedir. Ebu Yûsuf'tan gelen kavil, zerdec suyunun da safran suyu gibi olduğu şeklindedir. Serahsî,

¹¹ Bkz. Burhânüşşerî'a, *Viḳāye*, 470-471.

¹² Bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 23/36-37.

¹³ Suda bekletilmiş aspur bitkisinden çıkan sudur. Bu suyla boyama işlemi yapılmamaktadır. Bkz. Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. 'Abdisseyyid el-Ḥârizmî el-Muṭarriżî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), "mâû'z-zerdec", 207; Yaban safranı olarak da isimlendirilen aspur, kırmızı renkli bir bitkidir. Bkz. Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî* (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1318), "aspur", 1/37.

¹⁴ Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/21.

bu noktada mezhep içi bir ihtilaftan söz etmemektedir.¹⁵ Lakin *Hidâye*'yi esas alarak ihtilafın diğer tarafında Kudûrî'nin bulunduğu ve dolayısıyla Serahsî'nin Kudûrî'nin görüşünü tercih etmediğini söyleyebiliriz. Bu varsayım doğru kabul edilirse fukaha tabakalarındaki sistematığe aykırı bir durum ortaya çıkmamaktadır. Zira Serahsî bu tasnifte Kudûrî'den daha yukarıda bir tabakada bulunmaktadır.¹⁶ Şayet bu görüşün sahibi bilinmes-e bile Serahsî, mezhep imamlarından varid olan bir görüşü tercih ettiği için yine bir aykırılık ortaya çıkmayacaktır. Serahsî'nin tercihi olan görüş, Mergînânî'den sonra da kabul görmüş ve Ebû Yûsuf'un kavli olarak değil Nâtîfî ve Serahsî'nin tercihi sıfatıyla literatürde kendine yer bulmuştur.¹⁷

Hidâye'deki anlatıma göre, Ebû Hanîfe, selem akdinde seleme konu olan mal, (müslemün fih) taşınmaya muhtaç ve külfet/zahmet gerektiren evsafıta ise söz konusu malın tesliminin nerede gerçekleşeceğinin akit esnasında belirtilmesini şart koşmaktadır. İmameyn bunun şart olmadığını söylemekte; akit mahallinin aynı zamanda teslim mahalli olacağını düşünmektedir. Benzer bir ihtilaf, satış akdi için de gündeme getirilmektedir. Ebû Hanîfe'den yapılan bir nakle göre satış akdinde de böyle bir ihtilaf söz konusu olmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe satış akdinde de semenin ödeneceği mekanın belirlenmesini şart koşmakta iken İmameyn bunun şart olmadığını savunmaktadır. Daha zayıf görülen bir başka nakle göre Ebû Hanîfe bu ikinci meselede İmameyn gibi düşünmektedir. Dolayısıyla bu nakle göre, satış akdinde semenin teslim mekanıyla alakalı bir şart bulunmamaktadır. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşüyle alakalı olarak dile getirilen mezkûr iki nakilden ilkinin tercih etmiş olmakla birlikte semenin müeccel/vadeli olması halinde bu hükmün cari olacağı-

¹⁵ Bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmi'i's-şâğır*, thk. Ertuğrul Boynukalın (Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2021), 1/56.

¹⁶ Bkz İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 10-11.

¹⁷ Meselabkz.Ebü'l-'AdlZeynüddînKâsımİbnKutluboğa,*et-Taşhîhve't-tercîh 'alâMuhtaşari'l-Kudûrî*, thk. Ziyâ Yûnus (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 139; 'Abdülğani b. Tâlib el-Ğuneymîed-Dımaşkîel-Meydânî,*el-Lübâbfişerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/19.

nı belirtmiştir. Mergînânî de bu hususta Serahsî'nin tercihini daha isabetli görmüştür.¹⁸ *Hidâye* şarihleri, *Hidâye*'de detaylarına pek temas edilmeyen semen ihtilafının vaki olduğu meseleyi şu şekilde tarif etmişlerdir: Müşteri durumundaki kimse, zimmette vasıfları belirlenmiş (deyn statüsündeki) keylî yahut veznî ve vadeli bir semen ile ayn nev'inden bir mal satın almaktadır.¹⁹

Mesele *Mebsût* üzerinden incelenmek istenildiğinde Serahsî'nin bir yerde, tercihte bulunmaksızın Ebû Hanîfe'nin iki görüşünü naklettiği görülmektedir.²⁰ Bir başka yerde ise kendisi bir mesele üzerinden konuya temas etmektedir. Bahse konu mahalde kişinin zimmette vasıfları belirtilmiş buğday karşılığında bir köleyi vadeli olarak satması halinde semenin ödeneceği mekanın belirtilmesinin Ebû Hanîfe'ye göre akdin cevazı için şart olduğunu zikretmektedir. İmameyn'e göre ise bu meselede ödeme mekanının beyan edilmesinin şart olmadığını ifade etmektedir. Meseleyi nakletmeden önce külfet ve taşıma masrafının bulunmaması halinde mekanın belirlenmesi şeklinde bir şartın bulunmadığı ve bu konuda ihtilaf olmadığını belirtmiştir.²¹ Yaptığı bu anlatımdan, semenle alakalı ihtilafın külfet ve taşıma masrafının bulunduğu durumda söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Dikkat edilirse bu ikinci pasajda Serahsî Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ikinci görüşten hiç bahsetmemektedir. Kelâmının zahiri, Ebû Hanîfe'nin bu meselede İmameyn'den farklı düşündüğü ve dolayısıyla meselede mezhep içi bir ihtilafın vaki olduğu şeklinde bir kanaate sahip olduğu yönündedir. Bu itibarla *Hidâye*'deki isnadın doğru olduğu söylenebilir. Dikkat edilirse Serahsî burada mezhep imamları arasındaki bir ihtilafta taraflardan birini tercih etmemektedir. Yaptığı iş, mezhep imamından gelen farklı rivayetlerden birisini daha kuvvetli

¹⁸ Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/73.

¹⁹ Krş. Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 7/95; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Şâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 8/351; Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid es-Sîvâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 7/95.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/114.

²¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 12/128.

addetmektir. Aslen bu gibi tasarruflara beşinci tabaka içerisinde sayılan fakihlerin dahi yetkili olduğu ifade edilmiştir²²; ki Serahsî bunu yapabilmeye evleviyetle muktedirdir. Serahsî'nin meselede, anlatılan surette bir ihtilaf bulunduğu yönündeki kanaatinin sonraki literatürde kabul gördüğü anlaşılmaktadır.²³

Ebû Hanîfe yalancı şahitlik yapan kişinin çarşıda teşhir edilerek suçunun ilan edileceği görüşündedir. O, bu suçu işleyen kimseye tazir uygulamayacağını söylemektedir.²⁴ Mergînânî Ebû Hanîfe'nin görüşünü bu şekilde, tazire başvurulmaması üzerinden anlatmaktadır. Buna karşılık bu ifadede 'tazir' ile kastın, 'darp yoluyla tazir' olduğu söylenmiştir. Neticede verilecek olan ceza yine bir tazir cezası olmakta ve fakat teşhir ile gerçekleşmektedir.²⁵ İmameyn ise yalancı şahitlikte darp ve hapis cezası uygulanması yönünde bir kanaat ortaya koymuştur. Şu kadar var ki; Mergînânî'nin aktardığına göre Serahsî, İmameyn'in de bu kişinin teşhir edileceği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu zikretmiştir.²⁶ Gerçekten de Serahsî *Mebûsût*'unda İmameyn'in görüşünün delilini onların namına açıklarken teşhirin de uygulanacağı yönünde bir anlatım sunmuştur.²⁷ Dolayısıyla Serahsî'ye yapılan bu isnadın isabetli olduğu söylenebilir. Serahsî'nin buradaki tasarrufunun mezhep imamlarından birisinin farklı yorumlanabilecek/ihтимalli görüşünü mufassal surette ortaya koymak olduğu öne sürülebilir. Bu zaviyeden bakılacak olursa dördüncü tabaka fakihleri için mümkün görülen bir tasarrufta²⁸ bulunduğu kabul edilecektir. *Mebûsût*'ta geçen nakil, sonraki literatürde umûmen İmameyn'in görüşü olarak netlik kazanmamıştır. Bilakis *Hidâye*'deki gibi naklin zikredilmesiyle yetinilmiştir.²⁹

²² Bkz. İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 11.

²³ Bkz. 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Kâsânî, *Bedâ'i' u's-šanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Kahire: Matba'atü'l-Cemâliyyeti'l-Âmire, 1328), 5/213; Ebû Muḥammed Faḥruddîn Osmân b. 'Alî ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik* (Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314), 4/117; Bâbertî, *el-Înâye*, 7/95.

²⁴ Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/131.

²⁵ Bkz. Bâbertî, *el-Înâye*, 7/475.

²⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/131.

²⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 16/145.

²⁸ Bkz. İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 11.

²⁹ Mesela bkz. Ebû'l-Fazl Meccüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Mevşilî, *el-İḥtiyâr li-ta'lîl-i-Muḥtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 2/145; Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 4/242; İmameyn'in

Bir arazinin mevat arazi sayılabilmesi için Ebû Yûsuf köyden (karye) uzak bulunmasını şart koşturmuştur. *Hidâye* sahibi köyden uzak olmayı -Kudûrî'den naklen- şu surette tefsir etmiştir:

“Köyün mamur kısmının sonundan bağırان bir kişinin sesi, bahis konusu edilen araziden duyulmuyorsa o arazi köye uzak sayılır.”³⁰

İmam Muhammed, Ebû Yûsuf'un aksine, arazinin köye uzak-yakın olmasını değil köy ahalisinin halihazırda o araziden elde ettiği menfaatin kesintiye uğrayıp uğramamasını itibara almıştır.³¹ Mergînânî, bu noktada Serahsî'nin Ebû Yûsuf'un tercih ettiği görüşü benimsediğini nakletmektedir.³² Bu nakilde tercih ettiği ifade tarzı önemlidir. Zira Serahsî, Ebû Yûsuf'a atfedilen görüşü, Kudûrî'nin burada tarif ettiği şekliyle zikredip işbu görüşün bu bapta dile getirilen kaviller arasında en isabetli olanı olduğunu söylemekte, fakat görüşün kime ait olduğunu belirtmemektedir.³³ Her ne kadar görüşün sahibini tasrih etmese de Serahsî, bahse konu görüşün Ebû Yûsuf'a ait olduğundan muhtemelen haberdardır. Bunu açıkça söylememesi ise Kudûrî'ye atfedilen tafsilatın doğruluğunu vurgulamak istemesiyle gerekçelendirilebilir. Başka bir deyişle köye uzaklık-yakınlık görüşünü zaten benimsemiş, fakat bunun ölçüsü hakkındaki kanaatini öne çıkarmayı istemiş olabilir. Eğer öyleyse burada mezhep imamlarından birisinin kavlini tercih etmiş olacaktır; ki mezkûr sistematiğe göre buna yetkindir.³⁴ Serahsî'nin de tercihi olan görüş, mezhep içerisinde kimi fakihlerin tercihi olurken diğer bir kısmı İmam Muhammed'in görüşünü müftâ bih görmüştür.³⁵

görüşünün doğrudan Serahsî'nin naklettiği gibi olduğu şeklinde istisnai bir örnek için bkz. Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 6/289.

³⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/383.

³¹ Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/383; Ayrıca bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 12/280.

³² Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/383.

³³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 23/166.

³⁴ İbn Abidin'in beşinci tabakadaki ashâb-ı tercihin nispeten kapalı kalan yetkinliklerini Ömer Nasuhi Bilmen daha vazih surette vermiş ve bu tabakaya mensup fakihlerin mezhep içi rivayetlerin yanı sıra kaviller arasında da tercih yapabileceklerini belirtmiştir. Tabi Bilmen'in bu anlatımını İbn Abidin'in yaklaşımından daha farklı bir tutum olarak değerlendirmek de mümkündür. Bkz. İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 11; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/314.

³⁵ Krş. Mevzûlî, *el-İhtiyâr*, 3/66; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hağâ'ik*, 6/34-35; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/219; Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdil'azîz İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*

Mergînânî av/sayd babında dikkate alınan esası/kaideyi şöylece ifade etmektedir: “Haramlık ve helallik sebebi bir araya gelip de haramlık sebebinden kaçınmak mümkün olursa ihtiyata göre hareket edilip haramlık tarafı tercih edilir. Şayet bu halde haramlık sebebinden kaçınmak mümkün değilse işbu sebep yokmuş gibi hareket edilir. Zira mükellefiyet, insanın gücü nispetindedir.”³⁶

Bu kaideye/esasa göre kendisinden kaçınmak mümkün olan durumlar cümlesinden olarak vurulan hayvanın önce ağaca, duvara yahut kiremite sonra buradan yere düşmesi, hayvanın dağda iken vurulup yuvarlanması ve nihayet yere ulaşması, hayvanın dik vaziyette duran bir mızrak, kamış yahut kiremitin uç tarafına denk gelecek şekilde düşmesi sayılmaktadır. Bu hallerde zikredilen nesnelerin keskin taraflarının hayvanı öldürmüş olması muhtemeldir. Kaçınması mümkün görülmeyen hallere hayvanın doğrudan yere düşmesi ile bu düşüşe eşdeğer denilebilecek suretlerde düşmesi misal gösterilmiştir. Sözelimi vurulan hayvanın dağa, evin damına, yerine yerleştirilmiş bir tuğlanın ya da bir kayanın üzerine düşmesi ve orada ölmesi, bu kabildendir. Şu kadar var ki; hayvanın kaya üzerine düşüp ölmesine ilişkin tafsilata gidenler olmuştur. Mesela Hâkim eş-Şehîd (v. 334/945) *Müntekâ'* sında³⁷, bu halde hayvanın karnı yarılmışsa başka sebepten ölmüş olma ihtimaline binaen etinin yenmeyeceğini söylemiştir. *el-Asl'*da mervi bulunan mutlak fetvayı³⁸ ise hayvanın karnının yarılmadığı durumlara hamletmiştir. Serahsî, *Müntekâ'*daki fetvayı hayvanın karnının keskin tarafına denk gelmesi neticesinde karnının yarılması şeklinde yorumlamıştır. *Asl'*daki fetvayı ise hayvanın kiremit üze-

(Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/432.

³⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/408.

³⁷ Bu eserin günümüze ulaşmadığı kabul edilmektedir. Bkz. Beşir Gözübenli, “Hâkim eş-Şehîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/196.

³⁸ *el-Asl'*daki mutlak fetvanın hangi fetva olduğu *Hidâye*'de belirtilmemektedir. *Hidâye* şârihlerinden Aynî, bunu hayvanın kaya üzerine düşmesi ve orada kalıp ölmesiyle ilişkili meseleye hamletmişken Serahsî, *el-Asl'*daki bahse konu meselenin hayvanın yere konulmuş bir kiremit üzerine düşmesi ile alakalı mesele olduğunu söylemiştir. Her iki mesele de *el-Asl'*da mevcuttur. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012), 5/383, 384; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 11/252; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 12/447.

rine düşerek gördüğü zarar, doğrudan yere düşecek olduğunda göreceği zarar kadarsa verilen bir hüküm olarak değerlendirmiştir. Nitekim hayvan doğrudan yere düşüp karnı yarıldığında bu mafûv/affedilmiş kabul edilmektedir. Mergînânî Serahsî'nin yaklaşımını daha isabetli bulmuştur.³⁹ Mesele *Mebûsût*'ta yer almakta olup Serahsî'nin tevcihleri anlatılan surette varid olmuştur.⁴⁰ Bu da Serahsî'nin, 'mezhep imamlarından gelen kavli mufassal surette ortaya koyma' kabilinden bir tasarrufudur, denilebilir. Sonraki Hanefi literatüründe Serahsî'nin yorumu aynen yer almış ve isabetli görülmüştür.⁴¹

Hâkimler arası yazışma meselesi, yukarıda ismini verdiğimiz eserlerin yanı sıra *Hidâye*'de de geçmektedir. Ebû Yûsuf'un belgenin ve mührün gönderici konumundaki hâkime ait olduğuna dair şahitliği yeterli gördüğü ve Serahsî'nin bu kavli tercih ettiği, bu eserde de mezkûrdur. Buna ilaveten Ebû Yûsuf'un mühür şartını da itibara almadığı şeklinde bir nakilden söz edilmektedir.⁴² İhtilafın diğer tarafına geçildiğinde ise tablo şu şekildedir: Hatırlanacağı üzere *Muhtâr*'da, gönderilecek yazılı hukuki belgenin ilk meclisteki şahitlere okunması ve muhtevasından haberdar edilmeleri Tarafeyn'in şartları arasında sayılmıştı. Mergînânî ise bunları ayrı şartlar olarak değil birbirinin alternatifi olacak şartlar şeklinde zikretmiştir. Dolayısıyla gönderici durumundaki hâkim, şahitleri yazının içeriğinden haberdar etmişse ayrıca bir daha belgeyi onların huzurunda okumasına gerek yoktur. Bu şart(lar)a ilaveten hem *Muhtâr*'da hem *Mecma'u'l-bahreyn*'de geçen 'hâkimin şahitlerin huzurunda mührünü vurma', *Mecma'u'l-bahreyn* ile *Vikâye*'de dile getirilen 'gönderici durumundaki hâkimin belgeyi şahitlere teslim etmesi' ve yalnız *Muhtâr*'da yer alan 'şahitlerin

³⁹ Paragrafın başından itibaren kırs. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/408.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebûsût*, 11/252. Bu noktada *Hidâye* metninde *el-Asl* meselesinin içeriğinin ne olduğuna dair bilgi verilmediğini bir kez daha vurgulamakta fayda görüyoruz.

⁴¹ Bkz. Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 6/58; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-aşkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 1/275; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8/260.

⁴² Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/106.

belgenin içeriğini ezberlemesi' şartlarını zikretmiştir.⁴³ Şu noktayı vurgulamak isteriz ki; *Hidâye*'nin telifi, Mütûn-i erbaa'nın tamamından daha önceki bir tarihte gerçekleşmiştir. İşbu bahsin Serahsî'nin eserlerindeki karşılığı, aşağıda ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

Müzâraa akdinde müddet sona erip ekinin henüz tam olgunlaşmaması halinde ekinin biçilmesi, harmanın savurulması gibi işlerle alakalı masraflar, ortaklar arasında hisseleri oranında paylaştırılır. Bu vb. işlerin müddet bittikten sonra amil/müzâriye ait olmasını kendi aralarında şart koştukları takdirde müzâraa akdi fasit olmaktadır. Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir görüşe göre insanların bu konudaki teamülüne binaen bu işlem caiz olmaktadır. O, bu meselede istisnâ akdini kıyasa esas kabul etmiştir. Mergînânî'nin aktardığına göre, Belh meşâyih bu kavli tercih ettiği gibi Serahsî de bu kavli kendi yaşadığı coğrafya için daha isabetli bir görüş olarak telakki ettiğini belirtmiştir.⁴⁴ Yukarıda ifade edildiği üzere *Vikâye*'de de temas edilen bu mesele, *Mebûsût*'ta benzer surette ele alınmaktadır.⁴⁵ Görünüşe göre Serahsî burada mezhep imamı arasında birisinin görüşünü tercih etmiştir; ki buna salahiyeti vardır. Serahsî'nin tercihi olan bu kavlin sonraki dönemlerde -teamül şartıyla- pek çok fakih tarafından benimsendiği anlaşılmaktadır.⁴⁶

3. Serahsî'nin *İhtiyâr* ve *Mültekâ*'da Geçen Fıkhi Tercihleri

Mevsîlî, *Muhtâr* adlı eserinde zikretmediği pek çok detayı, *el-İhtiyâr* ismini verdiği şerhinde dile getirmiştir. Bu şerh içerisinde Serahsî'ye nispet edilen dört adet fıkhi tercih tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, zalim sultanın/devlet başkanının topladığı zekâtın bilahare yeniden ödenip ödenmeyeceği yahut daha genel bir ifadeyle bunun zekât yerine geçip geçmeyeceği meselesidir. Mevsîlî'nin ifadelerine göre bu meselede ihtilaf, müteahhirûn ara-

⁴³ Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/105-106.

⁴⁴ Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/341.

⁴⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 23/36-37.

⁴⁶ Bkz. Ebû'l-İhlâş Hasan b. 'Ammâr b. 'Alî eş-Şürûnbülâlî, *Ġunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-ḥukkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 2/325; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/233.

sında vaki olmuştur. Belh meşâyihü ve A'meş (v. 148/765) zekâta ikinci defa bir ödeme yapılacağını söylerken Serahsî, zekât niyeti mevcut ise ilk seferde verilen geçerli bir zekât olarak kabul etmektedir.⁴⁷ *Mebûsât*'ta mesele geçmekle birlikte Serahsî, zekâtın yanı sıra öşür, haraç ve cizyeyi de bu hükme dahil etmiştir.⁴⁸ Öte yandan Mevsilî "zamanımızda zalim sultanların aldığı zekât hakkında müteahhirun ihtilaf etmiştir" diyerek Belh meşâyihünün ve A'meş'in görüşlerine yer vermekte; devamında Serahsî'nin tercihini nakletmektedir. İlginç olan husus, kendisinden iki asır önce yaşayan Serahsî'nin de aynı ifadeyi kullanıp aynı ihtilafı zikretmiş olmasıdır.⁴⁹ Serahsî, "zamanımız" diyerek kendi çağındaki uygulamaya işaret etmiş olabilir. Ama Mevsilî için bunu söylemek mümkün değildir. Zira aynı ihtilafı zikretmektedir. Öyleyse Mevsilî'nin "zamanımız" derken en azından iki-üç asırlık bir zaman dilimini kastettiği varsayılabilir. Serahsî'nin mezhep imamlarından görüş gelmeyen bir konuda içtihat edebileceği göz önünde tutulduğunda müteahhir fakihler arasında ihtilaf edilen bir meselede haydi haydi görüş belirtebileceği açıktır. Burada yaptığı iş, bir tercih olması itibarıyla, yekten görüş ortaya koymaktan şüphesiz daha kolaylıklıdır. Bu meselede müteahhir fukaha arasında net bir tercih göze çarpmamaktadır.

İhtiyar sahibinin belirttiğine göre ağaçtaki meyvenin bir kısmı çıkmış olsa yahut tamamı çıkmış olup bunların bir kısmından faydalanmak/intifa mümkün olsa meyvelerin satışı caiz olmaz. Zira bunlardan ne kadarı mevcut yahut 'müntefe'un bih'tir (faydalanmaya elverişlidir); burası bilinmemektedir. Kendisi bu görüşün sahibini zikretmemiştir. Halvânî (v. 452/1060 [?]) ile İmam Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (v. 381/991) ise böyle bir işleme meyvelerin yanı sıra patlıcan vb. ürünlerde cevaz vermişlerdir. Bu fetvayı verirken teamülü esas alıp madum (yahut madum hükmünde) olanları mevcut olanlara tabi kabul etmiş-

⁴⁷ Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/104.

⁴⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsât*, 2/180.

⁴⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebûsât*, 2/180; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/104.

lerdir. İmam Muhammed'den gülde böyle bir satışın caiz olacağı şeklinde bir nakilde de bulunmaktadır. Mevsilî meseleyi bu şekilde özetledikten sonra Serahsî'nin ilk görüşü (adem-i cevaz) daha isabetli kabul ettiğini nakletmektedir. Zira onun değerlendirmesine göre burada bir zaruret yoktur. Nitekim kökü/gövdeyi satın almak suretiyle yahut meyveler içerisinde mevcut olanları semenin tamamını vererek satın alma yoluyla caiz işlemler üzerinden maksadını gerçekleştirebilmektedir.⁵⁰

Serahsî, Mevsilî'nin kendisine izafe ettiği görüşü eş-Şeyh el-İmâm [الشيخ الإمام] dediği bir şahsa nispet etmektedir.⁵¹ Bu ifadeyle kimi kastettiği açık değildir. *Mebûsût*'ta bu ifadeyi Ebû Hafs el-Kebîr (v. 217/832) için⁵², Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl için⁵³, Burhânüddîn lakabıyla andığı bir zât için⁵⁴, ve ez-Zâhid Ebû Bekr Muhammed b. Hâmid için⁵⁵ kullanmakta ise de ilgili ifade, eser içerisinde -muhtemelen eserin imlasında bulunan talebelerinin yahut müstensihlerin bir ilavesi olarak- daha ziyade Serahsî'nin kendisi için kullanılmaktadır. Bu niteleme Serahsî hakkında kullanıldığı anda umûmen çeşitli ilavelerle genişletilmektedir. En geniş haliyle الأجل الزاهد الأستاذ شمس الأئمة وفخر الإسلام ilavesiyle varid olan⁵⁶ bu ifadenin, yerine göre daha kısa ilavelerle zikredildiği görülmektedir.⁵⁷ Fakat burada olduğu şekliyle [الشيخ الإمام] geçtiği pasajlar da bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmında mezkûr ifadeyle Serahsî'nin kastedildiğini gösteren karineler mevcuttur. Söz gelimi “şahitliği geçersiz olanlar” babının başlangıç cümlesinde bu ifade kullanılmıştır.⁵⁸ Henüz babın başında konu anlatımını yapan kişinin herhalde eserin müellifi yani Serahsî olması beklenir. Bir başka mahalde eş-Şeyh el-İmâm, kasem lafzı olduğunda ittifak ve ihtilaf edilen lafızları Kitâbü't-Talâk'ın îlâ babında açık-

⁵⁰ Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/6-7.

⁵¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 12/196-197.

⁵² Serahsî, *el-Mebûsût*, 1/70.

⁵³ Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/62.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/179.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebûsût*, 10/192.

⁵⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 9/133, 10/145.

⁵⁷ Mesela bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/20, 4/2, 11/34, 19/2, 23/161, 24/38.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebûsût*, 16/120.

lamış olduğunu belirtmektedir.⁵⁹ Bu sözün sahibinin de Serahsî olduğu ortadadır. Serahsî'nin bu kavli tercih ettiği kabul edilirse İmam Muhammed'den gelen bir kavli, mezhebin diğer imamlarından nakil gelmeyen bir konuda terk etmiş olacaktır. İlk bakışta fukaha tabakaları sistematığına uymuyor gözüксе de Serahsî'nin İmam Muhammed'den böyle bir kavlin sabit olmadığı kanaatine vardığı ve bu sebepten bu meselede böyle bir görüş belirttiği söylenebilir. Nitekim kendisi, mezhep imamlarından nakledilen rivayetlerin sübutu, zafiyeti gibi hususlarda söz söylemeye ehildir.⁶⁰ Serahsî'nin tercihi sonraki literatürde kabul görmüştür.⁶¹

Mevsılî menfaatlerin temlikî cinsinden olan icare akdine, kıyasa aykırı olmakla birlikte, insanların buna duyduğu ihtiyaçtan dolayı cevaz verildiğini belirtmektedir. Serahsî bu izah tarzını benimsemeyip farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Mülkiyet (memlûk olma) ve mevcut olma şartlarının aslında teslimin mümkün olmasına mebni olarak ortaya konduğunu belirten Serahsî, menfaatlerin bu çerçeveye uygun düşmediğini vurgulamaktadır. Zira menfaatler iki farklı anda mevcudiyeti düşünülmemeyen arazlardır. Bu sebeptendir ki menfaate konu olan (müntefe'un bih) ayrılar, akdin kendisine izafe edilmesi noktasında menfaatlerin yerini almaktadır. Bu surette icare akdindeki kabulün icaba denk düştüğü ifade edilebilmektedir.⁶² Anlaşılan o ki; Serahsî, icare akdine konu olması cihetinden menfaatlerin gerekli şartları taşımamasına ilaveten menfaat üzerinde sabit olduğu düşünülecek bir icabın kabul anındaki menfaatten farklı bir araza tesadüf edeceğine binaen tarafların aslen farklı menfaatleri/arazları akde konu etmiş olacağından dolayı icap-kabul uyumsuzluğunun söz konusu olduğunu dile getirmek istemiştir. Serahsî'nin bahse konu görüşü ve buna ilişkin olarak yaptığı izahat, *Mebûsût*'ta mevcuttur.⁶³ Serahsî'nin burada yaptığı iş bir tür tahriştir, denebilir. Sonraki

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 8/134.

⁶⁰ Bu tasarruf yetkisi, beşinci tabakanın hususiyetlerindendir. Bkz. İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmî'l-müftî*, 11.

⁶¹ Mesela bkz. Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 4/12; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/291.

⁶² Bkz. Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 2/50-51.

⁶³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 15/74.

Hanefi literatüründe Serahsî'nin isabetli bulmadığı izah tarzının yaygınlık kazandığı görülmektedir.⁶⁴

Kadının dengi olmayan birisi ile evlendirildiğinde akit geçerli olup velilerin itiraz ve akdin feshini talep hakları bulunmaktadır. Mevsilî bu görüşü *Muhtâr*'da zikretmiştir.⁶⁵ Görüş sahibini belirtmese de eserin mukaddimesinde söylediklerine bakarak⁶⁶ bu görüşün en azından Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını yansıttığı söylenebilir. Nitekim *Mebûsût*'ta bu husus tasrih edilmiş ve bu rivayetin zâhirü'r-rivâye nakli olduğu belirtilmiştir.⁶⁷ Mesele *İhtiyâr*'dan takip edildiğinde Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den yaptığı bir nakle daha yer verildiği görülmektedir. Bu rivayete göre Ebû Hanîfe kadının dengi olmayan biriyle nikahlanması halinde akdin geçersiz olduğunu söylemektedir. Serahsî'nin bu kavli önceki kavle göre daha daha ihtiyatlı bulduğu ifade edilmektedir.⁶⁸ Meselenin aslı ve bu bağlamda Ebû Hanîfe'den yapılan zâhirü'r-rivâye nakli ile Hasan b. Ziyâd'ın yaptığı nakil, *Mebûsût*'ta mezkûrdur.⁶⁹ Keza Serahsî'nin Hasan b. Ziyâd nakli ile alakalı ihtiyat yorumu da *Mebûsût* içerisinde mevcuttur.⁷⁰ Burada Serahsî, mezhep imamının görüşü hakkındaki rivayetlerin birisini diğerine nispetle daha ihtiyatlı gördüğünü belirterek rivayetler hakkında bir değerlendirmede bulunmaktadır. Her ne kadar Serahsî'nin ihtiyat yorumu literatürde kendine yer bulsa da⁷¹ zâhirü'r-rivâye görüşünün tercih edildiği görülmektedir.⁷²

Hâkimler arası yazışma bahsi, ilgili ihtilafla birlikte isimlerini verdiğimiz pek çok eser gibi *Mültekâ*'da da geçmektedir. Aslen

⁶⁴ Meselabkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/230; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2/225; İbrâhîmb. Muḥammed b. İbrâhîmel-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 511; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/88.

⁶⁵ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 3/100.

⁶⁶ Bkz. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/5-6.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 5/10.

⁶⁸ Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/100.

⁶⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 5/10.

⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 5/13.

⁷¹ Bkz. Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 5/79-80.

⁷² Mesela bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/195; Ebü'l-Berekât Ḥâfızuddîn 'Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-Deḳâik*, thk. Said Bektaş (Beyrut-Medine: Daru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2011), 256.

Serahsî'nin bu eser içerisinde yer alan tek tercihi bu mevzu içerisinde-
dedir. İncelediğimiz eserler içerisinde Tarafeyn adına en çok şart bu
eserde zikredilmektedir. Ana hatlarıyla *el-Muhtâr*'daki şartlarla aynı
şartları ihtiva etmesinin yanı sıra 'gönderici pozisyonundaki hâkimin
belgeyi şahitlere teslim etmesi' şeklindeki şart da bunlara dahil edil-
miştir. Ebû Yûsuf'un bu şartların hiç birisini lüzumlu görmediği ifa-
de edilmiş, Serahsî'nin de bu kavli tercih ettiği aktarılmıştır.⁷³

4. Hâkimler Arası Yazışma Bahislerinde Serahsî'ye Yapılan İsnadın Araştırılması

İncelediğimiz eserlerin çoğunda hâkimler arası yazışma bahsin-
deki bir ihtilaf dile getirilmiş ve Serahsî'nin Ebû Yûsuf'un kavlini
tercih ettiği nakledilmiştir. İhtilaf, Serahsî'nin *Mebûsûl*'unda da iş-
lenmektedir. Serahsî mesele dahilinde gönderilen belgenin şahit-
lere okunması ve şahitlerin belgenin içeriğine tanık edilmesi gibi
şartları dillendirse de meseleyi daha ziyade şahitlerin gönderilen
belgenin içeriğine dair bilgisi üzerinden ele aldığı müşahede edil-
mektedir. Onun anlatımına göre Ebû Hanîfe, şahitlerin belgenin
muhtevasını bilmelerini şart koşmakta iken önceleri bu görüşü be-
nimseyen Ebû Yûsuf, bilahare bu görüşünden rücu etmiş ve şahit-
lerin bahse konu belgenin ve mührün belgeyi gönderen hâkime ait
olduğuna dair yapacağı şahitliğin kâfi geleceğine kani olmuştur.
Buraya kadar incelediğimiz eserlerle genel manada bir paralellik
olduğu açıktır. Fakat Serahsî'nin *Mebûsûl*'ta yaptığı anlatım, Ebû
Yûsuf'a ait görüşün onun tercih etmediği bir kavil durumunda
olduğu fikrini uyandırmaktadır. Nitekim görüşleri nakledip Ebû
Yûsuf'un yaklaşımını izah ettikten sonra 'biz ise şöyle söyleriz'
diyerek ilk görüşün haklılığını ispat sadedinde kelimeler etmiştir.⁷⁴
Serahsî'nin bu tavrı, zikrettiğimiz eserlerde nakledilen tercihin
tamamen aykırı gözükmektedir. Serahsî'nin işbu mesele ile alakalı
tercihi, incelediğimiz eserler haricinde Cürcânî'nin (v. 522/1128'den
sonra) *Hizânetü'l-ekmel*'inden, İsbîcâbî'nin (v. 535/1140) *Şerhu Muh-*

⁷³ Bkz. Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 231-232.

⁷⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebûsûl*, 16/95.

tasari't-Tahâvî'sinden, Sadrüşşehîd'in (v. 536/1141) *Şerhu Edebi'l-kâdî*'si ve *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'inden, Semerkandî'nin (v. 539/1144) *Tuhfe*'sinden, Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâyi'*inden, çeşitli *Hidâye* şerhlerinden ve *Reddû'l-muhtâr*'dan da kontrol edilmiş olup bu eserler arasında *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* ve *Tuhfe* haricindekilerde meselenin mevcut olduğu⁷⁵, *Hizâne*, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve *Bedâyi'*'de Serahsî'nin tercihi ile alakalı bir naklin yer almadığı tespit edilmiştir. İncelediğimiz *Hidâye* şerhlerinde *Hidâye*'deki naklin teyit edildiği⁷⁶, keza *Reddû'l-muhtâr*'da Serahsî'nin Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiği şeklindeki naklin tekrarlandığı⁷⁷ görülmüştür.

Mebûât içerisinde aynı meseleye bir başka mahalde değinilmiş midir, denilerek bir tarama yapıldığında hâkimler arası yazışma ile ilgili bahsin devamında ilk bakışta benzer görülebilecek bir meseleye rastlanılmaktadır. Söz konusu meselede bir hâkime, başka bir hâkim tarafından, dış kısmında yazışmanın taraflarını tanıttıcı mahiyette yazı⁷⁸ bulunmayan mühürlü bir mektubun ulaşması halinde mektup kendisine ulaşan hâkimin nasıl hareket edeceği meselesi işlenmektedir. Böyle bir durumda şayet şahitler mektubun diğer hâkim tarafından oradaki hâkime gönderilmiş bir yazı olduğuna ve mührün de yine aynı hâkime ait olduğuna şahitlik ederlerse orada bulunan hâkimin mührü bozacağı söylenmiştir. Zira mektubun dışında tanıttıcı yazı olsa dahi mektubu gönderen hâkime ait olduğunun bilinmesi ve buna hükmedilmesi, bu yazıyla değil şahitlerin şahitliğiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla

⁷⁵ Bkz. Ebû 'Abdillâh (Ebû Ya'kûb) Yûsuf b. 'Alî el-Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel*, thk. Ahmed Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 4/80-81; Ebû Hafız (Ebû Muhammed) Hüsâdüddîn Ömer b. 'Abdîl 'azîz el-Buhârî Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî-Ebû Bekr Muhammed el-Hâşimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 379; 'Alî b. Muhammed b. İsmâ'il es-Semerkandî el-İsbicâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. 'Abdullâh Nezir Ahmed 'Abdurrahmân (Amman-Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn-Müessesetü'r-Reyyân, 2021), 4/2022; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/7; Bâbertî, *el-Înâye*, 7/293; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 9/41; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/292-293; İbn 'Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/434.

⁷⁶ Bkz. Bâbertî, *el-Înâye*, 7/293; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 9/41; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/292-293.

⁷⁷ Bkz. İbn 'Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/434.

⁷⁸ Metnin aslında geçen العنوان kelimesinin bu surette anlamlandırılması için bkz. Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 4/184.

üzerinde tanıtıcı yazı bulunmadığında da aynı şekilde hareket edilecektir. Hâkim mührü bozup mektubu açtıktan sonra ise mektubun iç kısmında tarafları tanıtıcı mahiyette yazının bulunması şart koşulmuştur.⁷⁹ Dikkat edilirse bu meselede şahitler, yazının içeriğine değil yalnız aidiyetine ilişkin bir şahitlikte bulunmaktadırlar. Bu ise Ebû Yûsuf'un görüşünü anımsatmaktadır. Lakin görebildiğimiz kadarıyla burada anlatılmak istenen husus, yalnız belge kendisine gönderilen hâkimin ilk aşamada nasıl hareket edeceğinin netliğe kavuşturulmasıdır. Mühür bozulduktan sonra diğer meseledeki ihtilaf aynen cari olacak ve Tarafeyn burada metnin içeriğine ilişkin ikinci bir şahitlik isteyecektir. Nitekim Serahsî devamında bunu belirtmiştir.⁸⁰

Serahsî, *Usûl*'ünde hâkimler arası yazışma ile ilgili ihtilafa değinmektedir. Bu ihtilafı orada zikretme sebebi, hadis alma yöntemlerinden "icâzet" hakkında Hanefi imamlarının görüşünü tespit etmektir. Kendisi icazet yönteminde Ebû Yûsuf'un da Tarafeyn gibi düşündüğü kanaatinde olduğunu belirtmiş ve hâkimler arası yazışma meselesi ile bu yöntemin farklılığına dikkat çekmiştir.⁸¹ Dolayısıyla burada da *Mebûsûl*'takinden farklı bir manzara ile karşılaşmamaktadır. Bu iki eser haricinde Serahsî'nin *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, *en-Nüket* (*Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât*), *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* adlı eserleri bu gözle taranmış ve fakat meselenin bu eserlerde geçmediği tespit edilmiştir. İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-kebîr*'inde ve bu eserin incelediğimiz Attâbî (v. 586/1190) şerhinde mesele geçmemektedir. Serahsî'nin erişim sağlayamadığımız *el-Câmi'u'l-kebîr* şerhinde de bu meselenin yer alıyor olması, bu itibarla, düşük bir ihtimaldir. Keza Kâdîhan (v. 592/1196) şerhi içerisinde basılan *Ziyâdât*'ta da bu meselenin bulunmamasına binaen Serahsî'nin eseri olarak zikredilen *Şerhu'z-Ziyâdât*'ta meselenin varid olmadığı çıkarımını yapabiliriz.

⁷⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsûl*, 16/100-101.

⁸⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsûl*, 16/101.

⁸¹ Bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlî's-Serahsî: Serahsî'nin Fıkıh Usûlü*, thk. Necmettin Azak, ed. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2025), 1/1057, 1059.

Serahsî'nin üzerine şerh yazdığı bir başka eser olan *Muhtasaru't-Tahâvî*'de meseleye değinilse de mezhep imamaları arasındaki ihtilafa temas edilmemektedir.⁸² Cessâs ve İsbîcâbî şerhlerinde ise mezkûr ihtilafa yer verilmiştir.⁸³ Serahsî de *Tahâvî Muhtasar*'ına yaptığı şerh içerisinde bu ihtilafa ilişkin bir yorum yapmış olabilir. Bu husus araştırılırken Serahsî'nin *Tahâvî Muhtasar*'ına yaptığı şerhin eldeki tek nüshası olduğu düşünülen ve fakat eksik durumdaki⁸⁴ yazmasının⁸⁵ belgesine ulaşılmış olup bu nüshanın kütüphane kaydının aksine Serahsî'ye değil İsbîcâbî'ye ait şerhin bir nüshası olduğu kanaati ağırlık kazanmıştır. Şöyle ki; İsbîcâbî'nin *Tahâvî Muhtasar*'ına yaptığı şerhin hicri 504 tarihli bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa koleksiyonu 562 numarada kayıtlı olup⁸⁶ bu yazmadaki çeşitli ibareler, Serahsî şerhine ait olduğu söylenen nüshadaki ibarelerle mukayese edilmiştir. Bu iki nüshada ariyet bölümünün baş⁸⁷ ve son kısımları⁸⁸ karşılaştırıldığında cüzi farklılıklar dışında metnin aynı şekilde ilerlediği görülmektedir. Nikah bölümü de⁸⁹ aynı şekilde mukayese edilmiş ve ufak çaplı hazifler vb. değişiklikler dışında metnin aynı olduğu gözlemlenmiştir. Edebü'l-kâdî bölümünde hakimler arası yazışmayla alakalı mezkûr ihtilafın anlatıldığı kısım-

⁸² Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1370), 330.

⁸³ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. 'İşmetullâh 'Inâyetullâh Muhammed vd. (Beyrut-Medine: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010), 8/41-42. İsbîcâbî şerhinde Serahsî'nin tercihinine değinilmediği yukarıda zikredilmişti. İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/2022.

⁸⁴ Murteza [Mürteza] Bedir, "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme", *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Murteza Bedir vd. (Ankara: İlâhiyat, 2023), 16, 17. Elimizdeki ikinci cilt, ariyet bölümüyle başlamaktadır.

⁸⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehles-Serahsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Chester Beatty, 3923.

⁸⁶ Bu nüsha, eserin tahkikli neşrinde kullanılmamıştır. Bahse konu neşirde kullanılan en erken tarihli nüsha, hicri 816 yılında istinsah edilen eksik nüshadır. Krş. İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/12-13.

⁸⁷ Serahsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, 1b; 'Ali b. Muhammed b. İsmâ'il es-Semerqandî el-İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 562), 109a.

⁸⁸ Serahsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, 3b; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Damad İbrahim Paşa, 562), 119b.

⁸⁹ Serahsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, 85b-86a, 115a; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Damad İbrahim Paşa, 562), 139a-b, 147a.

lar öncesi ve sonrasıyla karşılaştırıldığında⁹⁰ yine meselelerin aynı sıralamayla ele alındığı; yalnız Damad İbrahim Paşa nüshasında Ebû Yûsuf'un görüşünün aktarıldığı kısmın muhtemelen sonraki meseleye benzerliği sebebiyle sehven atlandığı görülmüştür. Son olarak Edebü'l-kâdî bölümünün baş⁹¹ ve son kısımları⁹² iki nüshadan kontrol edildiğinde incelediğimiz diğer pasajlardaki gibi paralelliklerin bulunduğu tespit edilmiştir. Yukarıda temas edilen kısımlar, matbu nüshadan da kontrol edilmiş⁹³ ve metnin aynı doğrultuda ilerlediği sonucuna varılmıştır. Serahsî şerhine ait olduğu varsayılan nüsha, hicri 7. yy'a kayıtlanmıştır. Zikrettiğimiz Damad İbrahim Paşa kayıtlı İsbîcâbî şerhi ise hicri 504 tarihli bir nüshadır. Her ne kadar eserin müellifi olan Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî'nin hicri 535 yılında vefat ettiği kabul ediliyor ve dolayısıyla bu nüshanın vefatından 31 sene önce yazıya geçirilmiş olduğu ortaya çıkıyor olsa da bu durum tartışmaya konu eserin Serahsî'ye nispeti yönünde bir etki sağlayacak değildir. Olsa olsa eserin farklı bir İsbîcâbî'ye isnadı yahut Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî'nin vefat tarihinin tashihi gerekecektir. Bu hususlar ise farklı bir araştırmanın konusudur. Her halükârda matbu nüshada kullanılanlar dahil İsbîcâbî şerhine ait pek çok nüshanın Serahsî'ye isnad edilen nüshayla uyumlu olduğu ve bu sebepten bahse konu nüshanın Serahsî'ye ait olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Netice olarak Serahsî'nin mezkûr şerhine ait bir nüshanın günümüze ulaşmış ulaşmadığı şu aşamada kesin değildir.

Yazışma meselesindeki isnadın doğrulanmasıyla alakalı bir başka ihtimal olarak, *Edebü'l-kâdî* şerhinde Serahsî bu meseleyi ilgili ihtilafla beraber ele alıp tercihini belirtmiş olabilir.⁹⁴ Nite-

⁹⁰ Bkz. Serahsî, *Şerhu'l-Muhtaşar*, 258a; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî* (Damad İbrahim Paşa, 562), 187b.

⁹¹ Serahsî, *Şerhu'l-Muhtaşar*, 255b; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî* (Damad İbrahim Paşa, 562), 186b.

⁹² Serahsî, *Şerhu'l-Muhtaşar*, 262a; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî* (Damad İbrahim Paşa, 562), 189a.

⁹³ Sırasıyla bkz. İsbîcâbî, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/1207-1208, 3/1213, 3/1467, 3/1553, 4/2021-2022, 4/2013-2014, 4/2036.

⁹⁴ Serahsî'nin şerh ettiği *Edebü'l-kâdî* eserinin kime ait olduğuna ilişkin iki farklı nakilde bulunmakta olup bir taraf şerh edilen metnin Hassâf'a diğer taraf Ebû Yûsuf'a ait

kim Hassâf *Edebü'l-kâdî* isimli eserinde meseleyi mezhep içi ihtilafa temas etmeksizin zikretmiş; eserin şârihlerinden Sadruşşehîd de ihtilafı ve tarafların görüşlerini beyan etmiştir.⁹⁵ Serahsî'nin de benzer bir tavır sergileyip devamında bir tercihte bulunması muhtemeldir. Serahsî'nin *Edebü'l-kâdî* ve *Muhtasaru't-Tahâvî* üzerine yazdığı şerhlerin, yazılma/yazdırılma tarihleri/zamanları hakkında net bir bulguya ve dolayısıyla *Mebûsû't*'tan önce veya sonra telif edildiğine dair kesin bir bilgiye ulaşamadık. Aslen -belirttiğimiz üzere- bu eserlerin günümüze ulaşip ulaşmadığı noktası dahi karanlıktır. Bununla birlikte bu eserlerini yahut burada zikretmediğimiz sair eserlerini *Mebûsû't*'tan sonra telif etmiş ve bu eserlerinde fıkhi tercihinin Ebû Yûsuf'un görüşünden yana kullandığını ifade etmiş olabilir. Bilahare tekerrür eden naklin de bu tercihe dayanıyor olması imkân dahilindedir. Serahsî'nin gerçekten böyle bir tercih yaptığı düşünülduğünde fukaha tabakalarına ilişkin kabulere aykırı bir durum ortaya çıkmamaktadır. Zira Serahsî, en nihayetinde mezhep imamlarından birisinin görüşünü tercih etmiş olacaktır. Sonraki literatürde hatalı bir isnat yapıldığı kabul edilse bile şu nokta dikkati caliptir. Mezhebin kurucu imamına muhalif konumdaki görüş, bir bakıma Serahsî'nin tercihiyle teyit ve takviye edilmektedir. Bu husus, onun mezhepteki konumunun anlaşılmasında önem arz etmektedir.

Sonuç Yerine

Meselede müçtehit şeklinde tavsif edilen bir fakih olarak Serahsî'nin tercihlerinin, pratikte ne şekilde tezahür ettiğine dair bir numune, bu incelemede ortaya konmak istendi. Bu amaç doğrultusunda Hanefi mezhebi içinde temayüz eden çeşitli eserler, tarama alanı olarak kararlaştırıldı. Bu eserler çerçevesinde yürütülen araştırmanın sonucunda sayıları yüzlerce varan tercihlere rastla-

olduğunu belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un eserinin günümüze ulaşan bir nüshası henüz tespit edilememiştir. Bkz. Hacı Mustafa Torun, *Serahsî'nin Mebûsû't'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Rivayetlerinin Hanefî Mezhebine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 39 (247 nolu dipnot).

⁹⁵ Bkz. Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 379.

nılmamıştır. Seçilen eserlerin mutavvel eserler olmaması, bu neticenin ortaya çıkmasında etkili olmuş olabilir. Araştırmanın çıktısı bir başka bakış açısıyla okunmak istendiğinde Serahsî'nin mezhep imamlarından nakil gelmeyen hususlarda, en azından kendisinden sonraki temel metinlere çok fazla etki etmediği söylenebilir. Şu kadar var ki; bu metinlerde mezhep imamlarının görüşü üzerinden yapılan anlatımların hâkim olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim tahlil ettiğimiz eserlerde de Serahsî genellikle mezhep imamlarından nakil gelen meselelerde tahriç, görüşler arası tercih, rivayetlerin tashihi gibi tercih ve tasarruflarda bulunmuştur. Müteahhir fakihler arası ihtilaf konuları gibi mezhep imamlarının kanaat bildirmedeği meselelerde ise nadiren görüş belirtmiştir. Bu hususla alakalı olarak, incelediğimiz eserler ile bu eserlerin muadillerinde mezhep imamlarından nakil varid olan ve olmayan meselelerin istatistiksel karşılığı, sonraki çalışmalara havale edilmiştir.

Serahsî'nin eimme-i selasenin kavillerine ilişkin fıkhi tercihlerinin, işlevsel kılındıkları mahallerde, teyit edici bir unsur görevi gördüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu kavillerle alakalı tercihlerinin yüzde 80-90 gibi oranlarda belirleyici olduğunu gösteren bir tabloyu -en azından nispeten dar sayılabilecek örneklemimiz çerçevesinde- müşahade edemedik. Keza müteahhir fukahanın görüş serdettiği meselelerde de bu tercihlerin belirleyici olduğuna dair bir örüntüye rastlayamadık. Fakat bu durumu, Serahsî'nin tercihlerine beklenen düzeyde önem atfedilmediği şeklinde yorumlamak herhalde hatalı olacaktır. Nitekim mezhebin kurucu imamlarının fıkhi tercihlerinin de pek çok zaman sonraki literatürde fetvaya esas alınmadığı açıkça görülmektedir. Bilakis Serahsî'nin fıkhi tercihlerinin kabul görmese bile zikre değer bulunması ve mezhep imamlarından sonra fıkhi değerlendirmeleri Hanefi literatüründe kendine yer bulan sınırlı sayıdaki fakih arasına girmesi, aslında onun mezhep içindeki konumunu gösterir mahiyettedir. Nitekim onun mezhep hiyerarşisi içerisindeki yeri -yukarıda ifade edildiği üzere- fukaha tabaklarında da bu anlayışa muvafık surette takdir edilmiştir.

Öte yandan ele aldığımız meselelerde, Serahsî'nin fıkhi tercihleri bağlamında, fukaha tabakaları sistematığına açık bir aykırılık tespit edilmemiştir. Seçtiğimiz eserler içerisinde Serahsî'ye yapılan isnatlarda -bir mesele haricinde- hata olarak nitelenebilecek bir bulguya rastlanılmamıştır. Yapılan inceleme esnasında Serahsî'nin Tahâvî *Muhtasar'*ına yaptığı şerhe ait olduğu düşünülen nüshanın İsbîcâbî şerhinin bir parçası olduğuna dair karineler tespit edilip gösterilmiştir.

Kaynakça

- Ayıntâbî, Mehmed Münîb. *Terceme-i Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1241.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-. *el- 'Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Bedir, Murteza [Mürteza]. "Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme". *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*. ed. Murteza Bedir vd. 13-30. Ankara: İlâhiyat, 1. Basım, 2023.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Şâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Burhânüşşerî'a, Maḥmûd b. Şadrüşşerî'a el-Evvel el-Buḥârî. *Viḳâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye*. thk. Aḥmed Maḥmûd eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, 1. Basım, 2017.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî el-. *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullâh Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut-Medine: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cür cânî, Ebû 'Abdillâh (Ebû Ya'kûb) Yûsuf b. 'Alî el-. *Hizânetü'l-ekmel*. thk. Aḥmed Ḥalîl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Gözübenli, Beşir. "Hâkim eş-Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ḥalebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Kemâl, Ahmed b. Süleyman. *Risâle fî duḥûli veledi'l-bint fî'l-mevkûfi 'alâ evlâdi'l-evlâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1049.

- İbn Kutluboğa, Ebü'l-‘Adl Zeynüddîn Kâsım. *et-Taşhîh ve't-tercîh 'alâ Muhtaşari'l-Kudûrî*. thk. Ziyâ Yûnus. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî. *el-Baḥru'r-râ'ik şerḥu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn ‘Âbidîn, Muḥammed Emîn b. Ömer b. ‘Abdil‘azîz. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn ‘Âbidîn, Muḥammed Emîn b. Ömer b. ‘Abdil‘azîz. *Şerḥu 'Ukûdi resmi'l-müftî*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2009.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muḥammed b. ‘Abdilvâhid es-Sîvâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- İbnü's-Sâ'âtî, Ebü'l-Abbâs Muzaferüddîn Aḥmed b. ‘Alî el-Bağdâdî. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- İsbîcâbî, ‘Alî b. Muḥammed b. İsmâ'îl es-Semerḳandî el-. *Şerḥu Muhtaşari't-Taḥâvî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 562.
- İsbîcâbî, ‘Alî b. Muḥammed b. İsmâ'îl es-Semerḳandî el-. *Şerḥu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. ‘Abdullâh Nezâr Aḥmed ‘Abdurrahmân. 4 Cilt. Amman-Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn-Müessesetü'r-Reyyân, 2021.
- Kaplan, İlyas. *İbn Melek'in "Şerhu Mecmai'l-Bahreyn" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Kâsânî, ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Aḥmed el-. *Bedâ'i'u's-šanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Cemâliyyeti'l-Âmire, 1328.
- Korucu, Bünyamin, “Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 797-820.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muḥammed ‘Abdülḥay b. Muḥammed el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1324.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn ‘Alî b. Ebî Bekr el-. *el-Hidâye fî şerḥi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Tâllâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru l-Hyâit-Türâsî'l-‘Arabî, 2004.
- Mevşilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn ‘Abdullâh b. Maḥmûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Mevşilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn ‘Abdullâh b. Maḥmûd el-. *el-Muhtâr li'l-fetvâ (el-İhtiyâr içinde)*. 5 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.

- Meydânî, 'Abdülğanî b. Tâlib el-Ğuneymî ed-Dımaşkî el-. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdülḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-ḥükkâm fî şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Muṭarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. 'Abdisseyyid el-Hârizmî el-. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed en-. *Kenzü'd-Deḳâik*. thk. Said Bektaş. Beyrut-Medine: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 2011.
- Şadrüşşehîd, Ebû Hafs (Ebû Muḥammed) Hüsâmüddîn Ömer b. 'Abdil-'azîz el-Buḥârî. *Şerhu Edebi'l-kâfî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî-Ebû Bekr Muḥammed el-Hâşimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-. *Şerhu'l-Câmi 'i's-şağîr*. 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 es-. *Şerhu'l-Muḥtaşar*. Chester Beatty, 3923.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-. *Usûlü's-Seraḥsî: Seraḥsî'nin Fıkıh Usûlü*. ed. Abdullah Kahraman vd. thk. Necmettin Azak. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2025.
- Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. 2 Cilt. Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1318.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad eş-. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012.
- Şürünbülâlî, Ebû'l-İhlâs Ḥasen b. 'Ammâr b. 'Alî eş-. *Ğunyetü zevi'l-aḥkâm fî buğyeti Düreri'l-ḥükkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed et-. *Muḥtaşaru't-Ṭahâvî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1370.
- Torun, Hacı Mustafa. *Seraḥsî'nin Mebsût'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Rivayetlerinin Hanefî Mezhebine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Zeyla'î, Ebû Muḥammed Faḥruddîn Osmân b. 'Alî ez-. *Tebyînü'l-ḥakâ'ik şerhu Kenzi'd-deḳâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314.

HANEFÎ FAKİHÎ SERAHSÎ'NİN (483-1090 [?]) AHKÂM ÂYETLERİNE DAİR YAPTIĞI YORUMLARIN ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRİNE YANSIMALARI

Hazal BİLEN*

Giriş

Tefsir ilminin tedvîn sürecinden günümüze değin kaleme alınan eserlerde, ahkâm âyetlerinin yorumuna da yer verilmiş; bu âyetlerde yer alan hükümlere ve fukahânın bu naslardan çıkardığı farklı sonuçlara dikkat çekilmiştir. Hicrî III. asırdan beri belirli uzmanlık alanlarına yönelik tefsirlerin yazılmaya başlamasının ardından, İslâm hukukçuları da bilhassa kendi uzmanlık sahalarına temas eden ahkâm âyetleriyle ilgilenmiş ve bu alanda müstakil çalışmalar ortaya koymuşlardır.¹ Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan fikhî muhtevalı âyetlerin, İslâm hukukunun asli kaynakları arasında mühim bir yer tuttuğu bilinmektedir. Bu çerçevede "ahkâm âyetleri" olarak bilinen âyetler, hem müfessirlerin hem de fakihlerin tarih boyunca hassasiyetle üzerinde durduğu hususlar arasında yer almıştır. Özellikle klasik dönem İslâm düşüncesinde

* Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Bölümü/Tefsir, hazalbilenn@gmail.com, ORCID ID:0009-0007-0973-1167.

¹ Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

fıkıh ile tefsir ilimleri arasında kurulan ilişki, birçok müfessirin aynı zamanda fakih olmasına yahut tefsir faaliyetlerinde fıkıh literatüründen faydalanmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin eserlerindeki fikhî yorumlarının, klasik tefsir döneminden modern döneme geçişte son halkalardan sayılan ve Osmanlı devletinde Hanefî müftülüğü yapan *Âlûsî'nin Rûhu'l-me'ânî'* sinde ilgili ahkâm âyetleri kapsamında nasıl yer aldığı ele alınacaktır.

Serahsî Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Serahsî, İkinci “Şemsü'l-eimme” unvanıyla tanınmıştır. Zira bu lakap ile ilk olarak tanınan, hocası Halvânî olmuştur. Nisbesinden de anlaşılacağı üzere, günümüzde Türkmenistan ile İran sınırında yer alan Serahs kasabasında-veya civarında-dünyaya geldiği belirtilmektedir. Karahanlılar döneminde yaşadığı aktarılan Serahsî, Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen âlimlerinden biri olmuş, dönemin ilmî hareketlerinin merkezinde yer almıştır. Ancak, bu dönemde ilmî çevreler ile siyasî otorite arasında gideerek artan bir gerilim söz konusu olmuştur. Bu siyâsî atmosferden Serahsî de etkilenmiş ve çeşitli cezalara maruz kalmıştır. Serâhsî bu süreçte ilmi çalışmalarını devam ettirmiştir.² En meşhur eserlerinden biri de *el-Mebsût* adlı eseridir. *el-Mebsût*, Hanefî mezhebine ait fikhî görüşlerin ve bu görüşlerin dayandığı delillerin sistematik, kapsamlı bir biçimde ele alındığı en hacimli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. *el-Mebsût*, yalnızca Hanefî mezhebinin görüşlerinin savunusu ile sınırlı kalmayıp, diğer mezheplerin yaklaşımlarını da mukayeseli bir yaklaşımla ele alması bakımından dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle, *el-Mebsût*, mezhep içi delil değerlendirmelerinin ötesine geçerek meseleleri daha kuşatıcı ve felsefî bir perspektifle inceleyen ilk eserlerden biri niteliğindedir.³ Her ne kadar *el-Mebsût* bir fı-

² Muhammed Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/544-545; bk. Osman Aydın, “İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 7-25.

³ Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544-545.

kıh eseri olarak kaleme alınmış olsa da içerisinde yer alan hüküm çıkarma sürecinde âyetlerle ilgili yapılan açıklamalar ve bu açıklamalarda Kur'an'ın tefsirine yer verilmesi, esere farklı bir boyut da kazandırmaktadır.⁴ Böylece Serahsî'nin ilmi kişiliği sayesinde ahkâm âyetlerine yaptığı yorumlarla kendinden sonra farklı ilim mütehasssıslığına sahip âlimlere literatür oluşturarak islamî ilimlere katkı sağladığını belirtmek mümkündür.

Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî Ve *Rûhu'l-Me'ânî* Adlı Tefsiri Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) 19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında ilmî faaliyetin önemli merkezlerinden biri olan Bağdat'ta doğmuştur. Döneminin önde gelen müfessir, edip, fakih ve şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu çok yönlü ilmî kişiliğinin onun eserlerine yansıyan kapsamlı bir bakış açısının temelini oluşturduğu düşünülebilir. Âlûsî'nin en tanınmış eserlerinden biri olan *Rûhu'l-me'ânî* tefsir literatüründe hem kapsamı hem de yöntemi bakımından dikkat çeken bir çalışmadır. Müellifin eserin telifine 34 yaşlarında başladığı ve 16 yıllık bir sürecin sonunda tamamladığı ifade edilmektedir. Günlük ilmî ve idarî görevleri nedeniyle eserin büyük bir kısmının geceleri yazıldığı belirtilmektedir.⁵ Amelde Şâfiî mezhebine bağlı olduğu ifade edilen Âlûsî'nin, Hanefî mezhebine ait görüşleri de benimsediği ve Osmanlı devletinde Hanefî müftülüğü yaptığı aktarılmıştır.⁶ İtikadî açıdan Selefi çizgide olduğu ifade edilmektedir.⁷ Bu bağlamda Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'si klasik tefsir birikimiyle güçlü bir bağ kuran; aynı zamanda eleştirel, mukayeseli ve çok yönlü bir

⁴ bkz. Harun Abacı, "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 41-57.

⁵ Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/550-551.

⁶ Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", 2/550-551; Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi -Âlûsî Tefsiri Örneği-* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 15; Detaylı bilgi ve değerlendirme için bk. Mustafa Cihad Bakkal, *Âlûsî'nin Râzî Eleştirisi* (Ankara: FCR Yayın Ltd., 2025), 24-25.

⁷ Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", 2/550-551.

tefsir anlayışını yansıtan, günümüze ulaşmış kapsamlı tefsir çalışmalarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁸

Hanefî fakihî serahsî'nin (483-1090 [?]) Ahkâm âyetlerine dair yaptığı yorumların âlûsî'nin tefsirine yansımaları

Bu bölümde Âlûsî'nin ilgili ahkâm âyetlerine getirdiği izahlarda Serahsî'nin hangi görüşlerine yer verdiğine dair bilgi verilecektir. Her iki âlimin de ilgili âyetlere dair yorum ve değerlendirmelerinin daha geniş ve detaylı olduğu, ancak konumuz gereği yalnızca Serahsî'nin, Âlûsî'nin tefsirine yansıdığı ölçüde görüşlerini ele aldığımızı belirtmek gerekmektedir.

Nisa Sûresi 11.âyetteki İlgili İfadenin Hükümüne Dair Yorum

Serâhsî, Nisa sûresi 11.âyetteki "...Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa anasının hissesi altıda birdir..."⁹ ifadesini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Serahsî, Tâvûs'tan anne ve babayla birlikte mirasçı olduğunda kendisine altıda bir pay verilen kardeşlere bu payın vasiyet olarak verildiğine¹⁰ dair bir rivayet aktarıldığını belirtmektedir. Serahsî, bu ifadenin kendi görüşlerinin doğruluğuna delil olduğunu savunmaktadır. Çünkü mirasçının vasiyet malını alma hakkı olmadığını ve Hz. Peygamber'in anne ve babayla birlikte bulunan kardeşlere altıda birlik malı vasiyet olarak verdiği bilindiğine göre böyle bir vaziyette kardeşlerin ölene mirasçı sayılmadıklarının anlaşıldığını belirtmektedir. Serahsî ölenin kardeşlerinin anneye mirasçı olduğunu ve annenin payını düşürdüğünü ancak köle veya kâfir kardeşin böyle bir vasfının bulunmadığını bildirmektedir. Kardeşlerin baba ile bulundukları durumda mirastan mahrum kalacaklarını söylemektedir.

⁸ Harun Abacı, *Âlûsî Tefsirinde İ'râb-Anlam İlişkisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2024), 13-269; Harun Abacı, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı: Âlûsî Tefsiri Örneği", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 393-419.

⁹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/11.

¹⁰ bk. Ebû Bekr Abdurrezzâk eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, thk. Hâbü'r-Rahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1983), 10/256.

Yani anne bulunmadığı zaman babayla birlikte bulunduklarında kardeşlerin mirastan pay alamayacaklarını aktarmaktadır. Çünkü Allah'ın, kardeşlerin mirasçı olmaları için ölenin kelâle -çocuğu ve babası olmayan kimse- olmasını şart koyduğunu bu durumun annenin mevcudiyeti ile değişmeyeceğini ifade etmektedir. Serahsî, İbn Abbas'tan bu konuya dair geldiği söylenen altıda birlik payın kardeşlere miras olarak verilmesine yönelik rivayetin¹¹ sabit olmadığını çünkü Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) dedenin kardeşlerle birlikte bulunduğu kardeşlerin hiçbir şeye mirasçı olamayacakları şeklindeki görüşünü, İbn Abbas'ın da kabul ettiğini belirtmektedir. Baba ile bulundukları zaman kardeşlerin mirasçı olamayacaklarını bildirmektedir.¹² Âlûsî ise Rûhu'l-me'ânî'sinde ilgili âyet¹³ hakkında birinin başka birisini mirastan mahrum etmesi için onun diğer kişi üzerinde mirasçı olması gerektiğini belirtmektedir. Müslüman kardeşin anneye mirasçı olabileceğini ancak köle ya da kâfir kardeşin anneye mirasçı olamayacağını söylemektedir. Kardeşlerin anneyi mirastan yoksun bıraktıklarını ancak kendilerinin de babaya göre mirastan yoksun kaldıklarını ifade etmektedir. Annenin olmadığı bir durumda kardeşlerin babayla birlikte miras alamayacaklarını belirtmektedir. Çünkü kardeşlerin mirasçı olmaları için ölenin kelâle olması gerektiğini bu durumun annenin mevcudiyeti ile değişmeyeceğini söylemektedir. Âlûsî, Tâvûstan, anne ve babayla birlikte altı da bir pay alan kardeşlerin bu payı vasiyet olarak aldığı bilgisinin geldiğini ve bunun da cumhurun görüşüne delil oluşturduğunu ifade etmektedir. Çünkü buradan mirasçıya

¹¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Serahsî'de geçen bu rivayet benzer lafızlarla Taberî'de de geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422), 6/479; bk. Abdurrezzâk eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, 10/256.

¹² Nisâ sûresi 11. âyetteki mirasa dair hükümler her iki âlim tarafından da çok daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir. Biz ise Âlûsî'nin Serahsî'nin görüşüne de yer verdiğini göstermek amacıyla sadece ilgili kısma özet mahiyetinde yer vermiş bulunmaktayız. İlgili âyetteki hükümlere dair yorumların daha iyi anlaşılabilmesi için okuyucunun burada yer verdiğimiz kısmı öncesi ve sonrasıyla okuması bağlamdan kopmamak adına önem taşımaktadır. Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 29/144-147.

¹³ en-Nisâ 4/11.

vasiyet yapılamayacağını anlaşıldığını belirtmektedir. Ayrıca konuya dair İbn Abbas'tan geldiği söylenen rivayetin doğru olma ihtimalinin zayıf olduğunu çünkü Hz. Ebû Bekir tarafından dede sebebiyle kardeşlerin mirastan mahrum bırakılması görüşüne İbn Abbas'ın da katıldığını buna göre baba hayattayken kardeşlerin mirasçı olacağı yönünde bir bilgi vermiş olamayacağını belirtmektedir. Âlûsî aktardığı bu bilgilerden sonra şöyle demektedir: "İmam Serahsî'nin şerhinde de bu şekilde ifade edilmiştir."¹⁴ Dolayısıyla Âlûsî'nin konuya dair İmam Serahsî'nin görüşüne de yer verdiği görülmektedir.

Muktedî'nin Kıraati

İmam Serahsî *el-Mebsût* adlı eserinde "*Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki, size merhamet edilsin*"¹⁵ âyetinin çoğu tefsir âlimine göre muktedî'ye hitap ettiğini belirtmiştir. Serahsî sahabenin büyüklerinden seksen kişinin imamın arkasında okumanın muktedî'ye yasaklandığına dair rivayette bulunduğunu belirtmektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın da imamın arkasında okuyanın namazının bozulacağına dair rivayette bulunduğu Serahsî tarafından görüşünün tarihi dayanakları arasında zikredilmiştir.¹⁶ İmam Serahsî'nin âyete dair yorumları daha geniştir ancak biz konumuz gereği Âlûsî'nin tefsirine yansıdığı miktarı ele aldık. Âlûsî, âyeti tefsir ederken, "*Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki, size merhamet edilsin*"¹⁷ emrinin bağlamı ve hükmü etrafında farklı görüşleri nakletmiş ve değerlendirmiştir. Âlûsî "Serahsî şöyle der: 'Bazı sahabelere göre imamın arkasında kıraat yapanın namazı bozulur.' Bunların içinde Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın da olduğu

¹⁴ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/435.

¹⁵ el-A'râf 7/204.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/199-200; Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayetin benzer lafızlarla Zeyd b. Sâbit tarafından nakledildiği aktarılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1997), 2/19.

¹⁷ el-A'râf 7/204.

rivayet edilmiştir.” demektedir.¹⁸ Böylece ilgili hususta Âlûsî'nin, Serahsî'nin görüşüne yer verdiği görülmektedir.

Haram Aylarda Savaş

Serahsî, Resûlullah'ın Muharrem ayında Tâif'i kuşattığına dair bir rivayetin nakledildiğini bu sebeple haram aylarda savaşma yasağının kaldırıldığını ifade etmektedir. Zira kuşatmanın, savaşın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edildiğini söylemektedir. Haram aylarda savaşmanın yasak olmadığını gösteren diğer bir delilin de, Tevbe 36. âyeti olduğu belirtmektedir: “...Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın...”¹⁹ Serahsî'nin burada neshin açık delillere dayandığını vurguladığı ve Hz. Peygamber'in uygulamasını bu yasağın kaldırılmasının kanıtı olarak zikrettiği anlaşılabılır.²⁰ Âlûsî, Serahsî'nin bu konudaki görüşünün icma ile Kur'an'a hüküm ziyade yapılabileceği yönünde olduğunu bunu imam Serahsî'nin de açıkça bildirdiğini -yani icma ile âyetteki hükmün nesh edilmiş olabileceği minvalinde olduğunu- belirtmiştir.²¹ Âlûsî'nin bu hususta Serâhsî'nin görüşüne de yer verdiği görülmektedir.

Cuma Namazından Sonra Kalındığı Yerden Çalışmaya Devam Etme Emrinin Hükümü

Serahsî “Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın...”²² şeklindeki Cuma sûresi 10. âyetini açıklarken Serahsî bu durumda emirin vücûb ifade edeceğini çünkü bu siganın bağlayıcılık ifade ettiğini; ta ki bu bağlayıcılığı engelleyen bir delil ortaya çıkıncaya kadar bu kabulün sürdürüldüğünü

¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/142.

¹⁹ et-Tevbe 9/36.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/26-27.

²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/245.

²² el-Cuma 62/10.

ifade etmektedir. Serahsî, mutlak bir lafzın, hakikatte konulduğu anlam için kullanılacağını ifade etmektedir.²³ Âlûsî ise tefsirinde bu konuya dair klasik kaynaklardaki farklı yaklaşımları ortaya koymaktadır. Âlûsî'nin "Serahsî bu eylemin vücûb ifade ettiğini söyleyen bir görüş aktarmıştır." diyerek Serahsî'nin görüşüne de yer verdiği görülmektedir.²⁴

Tek Başına (Kendi Kendine) Şarkı Söylemenin Hükümü

Âlûsî, Lokmân sûresini tefsir ederken tek başına (kendi kendine) şarkı söylemenin caiz olduğuna dair hem Aynî'nin hem de Serahsî'nin²⁵ görüş beyân ettiklerini ifade edip bu iki âlimi referans göstermektedir. Âlûsî, Serahsî'ye referansla kişinin yalnızlığını gidermek için tek başına (kendi kendine) şarkı söylemesinin belirli şartlara bağlı olarak caiz olduğuna dair aktarımda bulunmaktadır.²⁶ Ancak Serahsî'nin eserlerine baktığımızda özel olarak tek başına (kendi kendine) şarkı söylemenin caiz olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Bununla birlikte Serahsî'nin eserlerinin yazma nüshalarında böyle bir bilginin bulunma ihtimali de mevcuttur. Bizim yaptığımız araştırmalarda, yazma eserlerde böyle bir bilgi bulunamamıştır. Ne var ki biz Serahsî'nin eserlerinin tüm yazma nüshalarına ulaşamadığımız için böyle bir bilginin bulunmadığını kesin bir şekilde söylememiz de mümkün değildir.

Alâ'nın (على) şart anlamında olması

Âlûsî "Mûsâ ona, 'Sana öğretilen bilgilerden bana doğruya ileti-ci bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı?'²⁷ dedi." âyetindeki alâ'nın şart anlamında olmasının tıpkı "...Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak... konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman..."²⁸ âyetindeki gibi olduğunu Serahsî'yi de referans gös-

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/250-251; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlû's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâr-ul-Ma'rife, ts.), 1/19.

²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/298.

²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/68.

²⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/73.

²⁷ el-Kehf 18/66.

²⁸ el-Mümtehin 60/12.

tererek aktarmaktadır.²⁹ Serahsî, “alâ” harf-i cerinin aslî itibarıyla yükümlülük ve zorunluluk anlamı taşıdığını söylemektedir. Zira “alâ” harf-i cerinin hakiki anlamının, bir şeyin başka bir şeyin üzerine çıkması veya onun üzerinde yükselmesi anlamında olduğunu, bunun da doğası gereği vücûb ve lüzûm ifade edeceğini aktarmaktadır. Ancak “alâ” harf-i cerinin bazı durumlarda şart anlamında da kullanılabileceğini zira şart gerçekleştiğinde ona bağlı olan sonucun da zorunlu hale geleceğinin anlaşılabileceğini bildirmektedir.³⁰ Bunun örneği, Allah Teâlâ’nın şu sözündedir der. “... Allah’a hiçbir şeyi ortak koşturmak... konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman...”³¹ Buradaki “alâ” harf-i cerinin, şartla birlikte kullanıldığını yani bu biatın, “Allah’a ortak koşturmak” şartıyla gerçekleşeceğini ifade etmektedir.³² Nitekim Serahsî’nin eserlerine baktığımız zaman buradaki alâ’nın Âlûsî’nin de referans gösterdiği gibi şart anlamında kullanılmış olabileceği düşünülebilir. *Ancak bizim buradaki asıl amacımız Âlûsî’nin, Serahsî’nin görüşüne de yer verdiğini göstermektir.*

Sonuç

Bu çalışmada Serâhsî’nin eserlerinde yer verdiği ilgili ahkâm âyetlerine ilişkin fikhî yorumların, Âlûsî’nin *Rûhu’l-me’ânî* tefsirinde nasıl yansımakta olduğu ele alınmış ve yorum analizine dayalı olarak değerlendirilmiştir. Çalışma, fıkıhtefsir ilişkisine dair kavramsal çerçeve doğrultusunda Serahsî’nin sadece Hanefî mezhep içi literatürde değil, aynı zamanda tefsir alanında da etkisinin olduğunu göstermiştir. Âlûsî’nin, ahkâm âyetlerindeki ictihadî çeşitliliğe dikkat çeken, mukayeseli ve anlam odaklı yaklaşımı içerisinde Serahsî’nin bazı görüşlerine de yer vermiş olması, fikhî mirasın 19. yüzyıl tefsir geleneğinde nasıl yaşatıldığını somutlaştırmaktadır. Sonuç olarak, bu inceleme Serahsî’nin eserlerinde ortaya koyduğu ictihadların Âlûsî’nin *Rûhu’l-me’ânî*’sinde nasıl yankı bulduğunu

²⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 8/311-312.

³⁰ Serahsî, *Uşûlû’s-Serahsî*, 1/221-222.

³¹ el-Mümtahine 60/12.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/175.

nu açığa çıkarmaktadır. Çalışmanın gösterdiği üzere, Serahsî'nin katkıları fıkıhtefsir etkileşiminin dinamiklerini kavramak adına önemli bir kavşak teşkil etmekte; çağlar ötesi bir mirasın sonraki nesil müfessirler tarafından hem kaynak hem düşünebilme zeminini olarak değerlendirildiğini belgelemektedir.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları". *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 41-57.
- Abacı, Harun. *Âlûsî Tefsirinde İ'râb-Anlam İlişkisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2024.
- Abacı, Harun. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı: Âlûsî Tefsiri Örneği". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. Editör M. Taha Boyalık. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, 393-419.
- Abacı, Harun. *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi -Âlûsî Tefsiri Örneği-*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Abdurrezzâk eş-Şan'ânî, Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Hâbîbu'r-Raḥmân el-A'zamî. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1983.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbârî Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Aydınlı, Osman. "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı". *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (2013), 7-25.
- Bakkal, Mustafa Cihad. *Âlûsî'nin Râzî Eleştirisi*. Ankara: FCR Yayın Ltd., 2025.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Eroğlu, Muhammed. "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-*Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, ts.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Naşbü'r-râye li-ehâdîşî'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1997.

TÜRKİYE’DE SERAHSÎ ÇALIŞMALARI

Furkan KAYA*

Giriş

Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (189/805) *Zâhiru’r-rivâye* külliyyatını Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (334/945) *el-Kâfî* adıyla ihtisar etmiş; daha sonra Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût fî şerhi’l-Kâfî* adlı eseriyle bu metni şerh ederek Hanefî fıkhnın başat ve muhalled kaynaklarından birini vücuda getirmiştir.¹ Muhammed’in eserlerini ihtiva etmesi bakımından mezhepte önemli bir yeri olan *el-Mebsût*’un müellifi Serahsî’yi, Ebû Hanîfe’ye ulaştıran ilim silsilesinin en üstünde yine Muhammed b. Hasan bulunmaktadır. Bu yönüyle Serahsî, Muhammed’in ilmî mirasını sürdüren bir talebe konumunda olup onun aşağıya doğru uzanan ilim silsilesinde yer almaktadır. Ayrıca, geç dönem Hanefî mezhebinin önemli simalarından olan Burhâneddîn el-Merginânî de aynı ilmî silsilenin devamında, Serahsî’nin aşağısında yer alarak bu geleneği sonraki kuşaklara aktaran isimlerden biri olmuştur.²

Serahsî, eserleri ve hukuk anlayışıyla asırlardır İslam dünya-

* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri ABD, furrkankayaa@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6835-1622>

¹ Eyyüp Said Kaya, “el-Mebsût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/214-216.

² Furkan Kaya, *Netâ’icü’l-Efkâr Perspektifinden Merginânî’nin el-Hidâye Eserinin Tahlili (Kitâbu’l-Kerâhiyye Özelinde)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 8.

sında ve dönem dönem Batı akademisinde muhtelif çalışmalara konu edilmiş; Türkiye’de ve diğer İslam ülkelerinde Serahsî ve eserleri üzerine monografiler, tezler ve makaleler kaleme alınmış, çeşitli bilimsel toplantılar ve sempozyumlar icra edilmiştir.

Serahsî’yi izleyen Hanefî otoriteler, onun metinlerinden geniş ölçüde istifade etmiş ve çalışmalarında Serahsî’ye mükerrer atıflarda bulunmuşlardır. Bu bakımdan Serahsî, telifleriyle Hanefî mezhebinin klasik kaynakları arasında mümtaz ve belirleyici bir konum işgal eder. Güncel akademik literatürde de Serahsî önemli bir yer tutmakta; yapılan çalışmaların kayda değer bir kısmı, mezhep içi görüşlerin delilleriyle sistematik biçimde ele alındığı *el-Mebsût* merkezinde yoğunlaşmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu literatürü derli toplu biçimde görünür kılmayı amaçlamakta ve altı bölümden oluşmaktadır: (1) Serahsî ve eserleri hakkında hazırlanmış lisansüstü tezler, (2) Serahsî ve Eserleri Hakkında Yazılmış Makale ve Tebliğler, (3) sempozyum bildirileri, (4) Serahsî’nin eserlerinin tercümeleri, (5) Serahsî’nin hayatını konu edinen çalışmalar, (6) Serahsî’nin Eserlerinin Tahkikleri.

Tezlerin tespitinde Hamdi Çilingir ve M. Salih Eser’in hazırladıkları İSAR Yayınları tarafından 2014 yılında yayınlanan *Türkiye’de İslâm Hukuku Çalışmaları Literatürü (1928-2012)*³ adlı eser ile İsmail Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Esra Karayel Muhacir’in hazırladıkları İSAM Yayınları tarafından 2017 yılında basılan *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*⁴ başlıklı eserlerinin yanı sıra Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)’ın veri tabanlarından yararlanılmıştır. Hakemli dergilerde yayımlanan makalelerin ve bilimsel yazıların tespitinde DergiPark yayıncılık platformundan ve İSAM makale veri tabanlarından istifade edilmiştir.

³ Hamdi Çilingir - M. Salih Eser, *Türkiye’de İslâm Hukuku Çalışmaları Literatürü (1928-2012)* (İstanbul: İsar Yayınları, 2014).

⁴ İsmail Erünsal vd., *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

1. Serahsî ve Eserleri Hakkında Hazırlanmış Lisansüstü Tezler

1.1. Tezlerin Genel Dağılımı

Serahsî üzerine yapılan lisansüstü çalışmalar toplam 53 tezdendir. Bunların 46'sı yüksek lisans (%86,8), 7'si doktora (%13,2) düzeyindedir. Çalışmaların 47'si (%88,7) doğrudan Serahsî'nin şahsı veya eserleri merkezli olarak hazırlanmış, 6'sı (%11,3) ise "Serahsî örneği" veya mukayeseli inceleme şeklinde dolaylı biçimde ona atıfta bulunmuştur.

Araştırmacı profiline bakıldığında, 16'sı kadın (%30,2), 37'si erkek (%69,8) araştırmacılardan oluşmaktadır. Düzey bazında değerlendirildiğinde yüksek lisans tezlerinin 14'ü kadın (%30,4), 32'si erkek (%69,6); doktora tezlerinin ise 2'si kadın (%28,6), 5'i erkek (%71,4) araştırmacılar tarafından kaleme alınmıştır. Ayrıca hem yüksek lisans hem doktora düzeyinde Serahsî üzerine çalışan tek araştırmacı bulunmaktadır: Hacı Mustafa Torun. Diğer araştırmacıların çalışmaları yalnızca bir akademik aşamada sınırlı kalmıştır.

Tezlerin genel eğilimi eser merkezli bir yapıdadır; doğrudan biyografik bir tez bulunmamakta, yalnızca bir çalışmanın giriş kısmında "hayat ve sünnet anlayışı" başlığı yer almakta, ancak tez esasen *el-Mebsût*'un hadis malzemesine yönelmektedir.

Eser temelli dağılım incelendiğinde, 32 tez (%60,4) *el-Mebsût* ekseninde yoğunlaşmaktadır. Usûl literatürüne dair olanlar 11 tez (%20,8) olup bunların altısı doğrudan *Usûlü's-Serahsî* veya *Temhîdu'l-fusûl* üzerine yazılmıştır. Ayrıca *Şerhu's-Siyeril-Kebîr*'e odaklanan bir tez (%1,9) bulunmaktadır. Bu üç ana küme dışında kalan az sayıdaki çalışma, Serahsî'yi "örnek" veya mukayeseli bir referans olarak ele almaktadır. Bunlar arasında, *el-Mebsût*'un tamamını kapsamamakla birlikte onun bir bölümünü tahkik eden akademik bir tez çalışması da yer almakta olup, bu yönüyle ön açıcı niteliktedir ve burada ayrıca zikredilmeye değerdir.

el-Mebsût merkezli tezlerin konusal dağılımı şöyledir:

-İbâdât: 5 tez

-Aile hukuku (nikâh-talâk-mehir): 6 tez

-Muâmelât/büyû': 3 tez

-Edebü'l-kādî: 1 tez

-Siyer: 1 tez

-Ukûbât/hudûd: 1 tez

-Metodoloji ve yorum türleri (metin tenkidi, hadis/âyet tahlili, fikhî kaideler, istihsân, icmâ, delâlet, takrîrî sünnet, ruhsat-zarûret): 14 tez.

Bunlara ek olarak, ibâdât ile ukûbâtı ele alan karma içerikli bir tez daha bulunmaktadır. Bazı tezler birden fazla temaya temas ettiğinden, toplam konu sayısı 32'ye ulaşmaktadır.

1.2. Tezlerin Yıllara, Üniversiteye ve Danışmanlara Göre Dağılımı

Serahsî üzerine yapılan ilk lisansüstü çalışma 1991 yılında Nâsi Aslan tarafından kaleme alınmıştır. İlk doktora tezi ise 2005 yılında Orazsahet Orazov tarafından tamamlanmıştır.

Yıllara göre dağılımda:

- 1991–1999 arasında 8 tez (%15,1),
- 2000–2004 arasında 3 tez (%5,7),
- 2005–2009 arasında 5 tez (%9,4),
- 2010–2014 arasında 4 tez (%7,5),
- 2015–2019 arasında 12 tez (%22,6),
- 2020–2025 arasında 21 tez (%39,7) bulunmaktadır.

Bu tablo, özellikle 2015 sonrasında belirgin bir ivme olduğunu, en yüksek üretimin ise 2020–2025 döneminde gerçekleştiğini göstermektedir. Yıllık bazda zirve yılı 2022 olup (7 tez; %13,2), onu 2023 (6 tez) ve 2024 (4 tez) izlemektedir. Doktora tezlerinin yıllara göre artışı da dikkat çekicidir: 2005–2009 arasında 1, 2015–2019 arasında 2, 2020–2025 arasında 4 tez tamamlanmıştır. Bu durum, özellikle son on yılda Serahsî çalışmalarının niceliksel ve tematik olarak genişlediğini göstermektedir.

Üniversite dağılımına göre en çok tez yapılan kurum Marmara Üniversitesi'dir (9 tez; %17). Onu Erciyes Üniversitesi (7 tez; %13,2), Sakarya Üniversitesi (4 tez; %7,5) ve Ankara Üniversitesi (4 tez; %7,5) takip etmektedir. Dokuz Eylül, Uludağ ve Necmettin Erbakan Üniversiteleri ikiyeşer tezle (%3,8) orta düzeyde temsil edilmiştir.

Çalışmalar toplamda 30 farklı üniversiteye dağılmıştır. Bu çeşitlilik, üretimin yalnızca birkaç merkezde yoğunlaşmakla birlikte Türkiye genelinde geniş bir akademik tabana yayıldığını göstermektedir. Daha az sayıda temsil edilen kurumlar arasında Atatürk, Çankırı Karatekin, Karamanoğlu Mehmetbey ve Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversiteleri birer tezle yer almaktadır.

Tezlerin 43 farklı danışman tarafından yönetildiği tespit edilmiştir. En fazla tez yöneten isimler Ali Toksarı (3 tez), Ali Bardakoğlu (3 tez) ve Fahrettin Atar (3 tez) olup, bu üç isim toplam üretimin yaklaşık %17'sini oluşturmaktadır. Bunları Kemal Yıldız ve İsmail Bilgili ikişer tezle takip etmektedir. Bu beş danışmanın toplam katkısı 13 tez (%24,5) düzeyindedir.

Danışman-tema ilişkisine bakıldığında; Ali Toksarı'nın öğrencileri *hadis kullanımı ve metin tenkidi* üzerinde yoğunlaşmıştır. Fahrettin Atar çizgisinde *örf-adet, aile hukukunun gayeleri ve usûl-fürû kaideleri*, Ali Bardakoğlu ekolünde *usûlî's-Serahsî'nin tahlili, kazâ-diyânî hüküm ayrımı ve temel hukuk ilkeleri*, Kemal Yıldız çizgisinde *istihsân ve rivayet analizi*, İsmail Bilgili grubunda ise *ibadetler ve muâmelât bağlamında tercih teorisi* öne çıkmaktadır. Bu tablo, Serahsî araştırmalarının hem farklı metodolojik damarlar etrafında çeşitlendiğini hem de belirli danışmanların tematik yönelimleriyle şekillendiğini göstermektedir.

1.3 Tezlerin Tamamlandığı Tarihe Göre Künye Bilgileri

1. Aslan, Nasi, (1991). *Usulü's-Serahsî'nin Tahlili*, (Y. Lisans), Danışman: Ali Bardakoğlu, Erciyes Üniversitesi, 122 s.

2. Yıldız, Abdullah, (1992). *Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî'nin hayatı, sünnet anlayışı ve Mebhut'un ilk iki cildindeki (taharet ve namaz kitaplarındaki) hadislerin tahriri*, (Y. Lisans), Danışman: Ali Toksarı, Erciyes Üniversitesi, 43 s.

3. Çiftçioğlu, Mehmet Durmuş, (1995). *Serahsî'nin Mebhut'unda metin tenkidi (I-XV ciltler)*, (Y. Lisans), Danışman: Salahattin Polat, Erciyes Üniversitesi, 93 s.

4. Yardım, Bayram, (1995). *Serahsî'ye göre hadler ve uygulamaları*, (Y. Lisans), Danışman: Zahit Aksu, Erciyes Üniversitesi, 82 s.

5. Koç, Hüseyin, (1995). Serahsi ve Amidiye göre emir, (Y. Lisans), Danışman: Hakkı Aydın, Cumhuriyet Üniversitesi, 46 s.
6. Demirer, Macit, (1996). Serahsî ve Usûlü'l-Fıkıh İsimli Eserindeki Hadislerin Değerlendirilmesi, (Y. Lisans), Danışman: Ali Osman Koçkuzu, Selçuk Üniversitesi, 197 s.
7. Akgül, Yusuf, (1997). Muhammed b. Ahmed Serahsî'nin 'el-Usul' Adlı Eserindeki Merfû Hadislerin Tahrici, (Y. Lisans), Danışman: Ahmet Demirci, Erciyes Üniversitesi, 129 s.
8. Kılar, Yasin, (1998). Serahsi'nin el-Usulü ve Gazzali'nin el-Müstasfa'sına göre Delatün-Nass, (Y. Lisans), Danışman: Mehmet Erkal, Sakarya Üniversitesi, 50 s.
9. Demiray, Mustafa, (2001). Serahsi'de kazai hüküm-diyani hüküm ayrımı, (Y. Lisans), Danışman: Ali Bardakoğlu, Marmara Üniversitesi, 112 s.
10. Aktaş, Beytullah, (2002). Serahsi' de örf ve adet, (Y. Lisans), Danışman: Fahrettin Atar, Marmara Üniversitesi, 102 s.
11. Karagöz, Fatih, (2004). Serahsi'nin icmâ' anlayışı ve modern hukuktaki ictihadı birleştirme kararlarıyla ile mukayesesi, (Y. Lisans), Danışman: Mustafa Yıldırım, Dokuz Eylül Üniversitesi, 128 s.
12. Orazov, Orazsahet, (2005). İslam Hukuk metodolojisinde İmam Serahsi'ye göre Emir ve Nehiy, (Doktora), Danışman: Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, 127 s.
13. Erdoğan, Hidayet, (2007). Küllî kâidelerin fıkıhın büyû icare ve şerike bölümlerinde kullanılışı: Serahsi örneği, (Y. Lisans), Danışman: Abdullah Özcan, Sakarya Üniversitesi, 137 s.
14. Yazıcı, Şuayb, (2007). Serahsi, Gazzali, El-Baci ve Ebu'l-Hüseyin El-Basri'nin fıkıh usullerinde hadislerin kullanımı, (Y. Lisans), Danışman: Ali Toksarı, Erciyes Üniversitesi, 177 s.
15. Varol, Ayşe, (2008). Serahsî'nin el-Mebsût'undaki hadis metin tenkitlerinin tahlili (XVI-XXX. cüzler), (Y. Lisans), Danışman: Ali Toksarı, Erciyes Üniversitesi, 84 s.
16. Boynukalın Şenkardeşler, Hatice, (2009). Serahsî'nin Aile Hukuku hükümlerinin gayelerine ilişkin analizleri, (Y. Lisans), Danışman: Fahrettin Atar, Marmara Üniversitesi, 148 s.

17. Çatallar, Mehmet, (2010). Klasik dönem Hanefî fıkıh usûlü literatüründe nesih kavramı: Debûsî ve Serahsî örneği, (Y. Lisans), Danışman: Muharrem Kılıç, Sakarya Üniversitesi, 107 s.

18. Akış, Havva Esma, (2010). Bir sire kaynağı olarak Serahsî'nin el-Mebhut adlı eseri, (Y. Lisans), Danışman: Rıza Savaş, Dokuz Eylül Üniversitesi, 191 s.

19. Abdurrahmanov, Gafgaz, (2012). Tûsî ve Serahsî'nin Mebsut'ları örneğinde Ca'ferî ve Hanefî Mezheplerine Göre Selem akdi, (Y. Lisans), Danışman: Rahmi Yaran, Marmara Üniversitesi, 145 s.

20. Isabaeva, Mairamkan, (2013). El-Mebhut çerçevesinde Serahsî'nin hanefî fâkihlerine yönelik eleştirileri, (Y. Lisans), Danışman: Soner Duman, Sakarya Üniversitesi, 72 s.

21. Yiğit, Ali Zülfikar, (2015). Serahsî'nin El-Mebhut ve Maverdî'nin el-Hâvî isimli eserlerinin namaz bölümlerinin yöntem ve muhteva açısından analizi, (Y. Lisans), Danışman: Nuri Kahveci, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 87 s.

22. Kalış, Murat, (2015). El-Mebhut'u bağlamında Serahsî'nin Aile Hukukuna ilişkin ayetleri yorumu, (Y. Lisans), Danışman: Ömer Başkan, Hitit Üniversitesi, 123 s.

23. Karakaya, Şeyda, (2015). Serahsî'nin Mebsut isimli şerhiyle, Cessâs'ın Şerhu't-Tahavi isimli şerhinin Edebü'l-Kâdî bölümlerinin mukayesesi, (Y. Lisans), Danışman: İsmail Cebeci, Marmara Üniversitesi, 96 s.

24. Torun, Hacı Mustafa, (2016). Ebu Hanife (R.A.) ye göre İstihsanü'n-nass [Serahsî'nin el-Mebhut örneği], (Y. Lisans), Danışman: Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi, 80 s.

25. Ercoşkun Eker, Berru, (2016). El-Mebhut bağlamında Serahsî'nin aile Hukukuyla ilgili hadislerle yaklaşımı, (Y. Lisans), Danışman: Ayhan Ak, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 103 s.

26. Jalal, Khasraw Samad, (2017). Tefsiru'l -ayatu'l-ahkam fı Kıtabu'l-Mebhut lı İmamı'-Serahsî'nin sureti'l-Ahkaf ila surei't-Talak, (Y. Lisans), Danışman: Giyasettin Arslan, Fırat Üniversitesi, 115 s.

27. Ünsal, Osman Nuri, (2018). İslam borçlar hukukunda te-

mel hukuk ilkeleri – (Mebisûl örneği), (Y. Lisans), Danışman: Ali Bardakoğlu, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 184 s.

28. Azamatov, Rustem, (2018). Hanefî hukuk ekolünde maslahat anlayışı (Serahsî örneği), (Doktora), Danışman: İbrahim Çalışkan, Ankara Üniversitesi, 335 s.

29. Gurbanov, Anar, (2018). Serahsî'nin El-mebisûl'unda usûl ve fûrû kaideleri, (Doktora), Danışman: Fahrettin Atar, Marmara Üniversitesi, 379 s.

30. Şahin, Esmâ, (2019). İmam Serahsî'nin el-Mebisûl isimli eserinde ibâdât ve ukûbât konularında istihsân delilinin uygulanması, (Y. Lisans), Danışman: Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, 136 s.

31. Ufakca, Yusuf, (2019). Halvani ve Serahsî'nin El-Mebisut adlı eserlerinin nikah bölümlerinin mukayesesi, (Y. Lisans), Danışman: Ali Duman, İnönü Üniversitesi, 131 s.

32. Tecimer, Zeynep, (2019). Serahsî'nin el-Mebisut adlı eserinde icma kavramı (kitabu'l-büyû' özelinde), (Y. Lisans), Danışman: Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 80 s.

33. Çiçekli, Kübra, (2020). İmam Serahsî ve el-Mebisut'ta Kur'an ilimlerinin imkân ve sınırları, (Doktora), Danışman: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi, 233 s.

34. Ayni, Munibah Joulha, (2021). İbadetler bağlamında Serahsî'nin Hanefî mezhebindeki tercihleri ve gerekçeleri, (Y. Lisans), Danışman: İsmail Bilgili, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 188 s.

35. Abedalqader, Malek, (2021). Serahsî'nin Mebisut adlı eserinin siyer bölümünün tahkik ve tahlili, (Y. Lisans), Danışman: Mehmet Boynukalın, Marmara Üniversitesi, 327 s.

36. Çulha, Burak, (2022). Serahsî'nin el-Mebisûl isimli eserindeki ibadetler bahsinde geçen İmam Şâfiî'ye ait görüşlerin tespit ve tahkiki, (Y. Lisans), Danışman: Mehmet Dirik, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, 98 s.

37. Atlı, Ayten, (2022). Serahsî'nin el-Mebisûl'u çerçevesinde mehirle ilgili meseleler, (Y. Lisans), Danışman: Muhammed Tayyib Kılıç, Dicle Üniversitesi, 149 s.

38. Kılıç, Abdullah, (2022). Serahsî'nin Temhîdu'l-fusûl fi'l-

usûl adlı eserinde İmam Şâfiî'ye nispet ettiği görüşlerin tahkîki, (Y. Lisans), Danışman: Ekrem Koç, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 168 s.

39. Bostancı, Sefa, (2022). Serahsî'nin fıkıh usûlünde Debûsî'den farklı yönlerinin tespit ve tahlili, (Y. Lisans), Danışman: Mehmet Ali Yargı, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 118 s.

40. Based, Sharif Abdul, (2022). Serahsî'nin alışveriş bahislerindeki tercihleri, (Y. Lisans), Danışman: İsmail Bilgili, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 132 s.

41. Tekin, Abdulkaki, (2022). Serahsî'nin 'El-Mebсут' isimli eserinde Şafiî'ye yönelik atıfların tesbit ve incenlemesi, (Y. Lisans), Danışman: Hacı Murat Kumbasar, Atatürk Üniversitesi, 120 s.

42. Alarab, Aymen Faisal Hasan, (2022). İmam Serahsî'nin Mebсут adlı kitabında İmam Malik'e muhalefeti (Nikah ve talak örneği), (Y. Lisans), Danışman: Kutaiba Farhat, Çankırı Karatekin Üniversitesi, 168 s.

43. Eryiğit, Temel, (2023). Usûlü's-Serahsî ve el-Müstasfâ'da lafızların manalarına delâletlerinin mukâyesesi, (Y. Lisans), Danışman: Naim Hank, Karabük Üniversitesi, 175 s.

44. Şekercioğlu, Arife, (2023). Hanefî mezhebinde zarûret ve fikhî hükümlere etkisi: Serahsî'nin el-Mebсут örneği, (Y. Lisans), Danışman: Yunus Araz, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 158 s.

45. Aktaş, Yunus Emre, (2023). Serahsî'nin el-Mebсут adlı eserinde örfe bağlı istihsân uygulamaları, (Y. Lisans), Danışman: Bekir Karadağ, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, 105 s.

46. Yılmaz, İslam, (2023). Serahsî'nin el-Mebсут isimli eseri bağlamında Hanefilerde ruhsat uygulamaları, (Y. Lisans), Danışman: Hilal Özay, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 102 s.

47. Tashtanova, Aizada, (2023). Serahsî'de hadis, sünnet ve metin tenkidi, (Doktora), Danışman: Enbiya Yıldırım, Ankara Üniversitesi, 244 s.

48. Satıcı, Hüseyin, (2023). İmam serahsî'nin iktisadi görüşleri, (Doktora), Danışman: Mehmet Bulut, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 127 s.

49. Karaosmanoğlu Köse, Şeyma, (2024). Serahsî'nin Mebsût'ta takrîrî sünnetle istidlâlleri, (Y. Lisans), Danışman: Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi, 134 s.

50. Gökaya, Zehra Berna, (2024). Serahsi'nin el-Mebsût isimli eseri özelinde namaz ibadetine dair Hanefî imamlarının görüş ayrılıkları ve gerekçeleri, (Y. Lisans), Danışman: Hadi Ensar Ceylan, Ankara Üniversitesi, 153 s.

51. Öztürk, Mehmet Ali, (2024). Şemsüleimme Serahsî'nin 'El-Mebsût' adlı eserinde İmam Şâfiî'ye atfedilen görüşlerin tespit ve incelenmesi (ibadetler bağlamında zekât, oruç ve hac özelinde), (Y. Lisans), Danışman: Hasan Özer, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 139 s.

52. Torun, Hacı Mustafa, (2024). Serahsî'nin Mebsût'unda geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) rivayetlerinin Hanefî Mezhebine etkisi, (Doktora), Danışman: Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi, 428 s.

53. Karakaya, Kübra, (2025). Serahsî'nin Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr adlı eseri ışığında İslâm savaş hukuku, (Y. Lisans), Danışman: Yüksel Salman, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 93 s.

1.4. Devam Etmekte Olan Tezlerin Künye Bilgileri (İSAM - İslami İlimler Alanındaki Tezler Veri Tabanı)

1. Miryakhyaeva, Nafisa. İmam Serahsi'nin İbni Abidin'e Tesiri (Kitabü'l-Hayz örneği), (Y. Lisans), Danışman: Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi.

2. Karadeniz, Burhan. Klasik Dönem Fukaha Metodunun İcmâ Anlayışı: Debusî, Pezdevî ve Serahsî Örneği, (Y. Lisans), Danışman: İsmail Acar, Dokuz Eylül Üniversitesi.

3. Keskin, Mücahide. Serahsî'nin Kıyasta İllet Anlayışı, (Y. Lisans), Danışman: Ramazan Korkut, Bingöl Üniversitesi.

4. Tetik, Hüseyin. Serahsi'nin İstihsan Anlayışı: Teori ve Uygulama, (Doktora), Danışman: Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi.

5. Gökçe, Hamza. Hanefî Usulcülerinden Serahsî ve Alâüddîn es-Semerkindî'nin Şer'î Hükümler Hakkındaki Görüşleri ve Bu Görüşlerin Mukayesesi, (Y. Lisans), Danışman: Ferhat Koca, Hitit Üniversitesi.

6. Ayazgök, Muhammed. Serahsî'nin Kıyas Anlayışı, (Doktora), Danışman: Hacı Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi.

7. Araboğa, Mahir. Fıkıh Usûlünde Edille-i Şer'iyeye Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi (İmam Şâfiî'den Serahsî'ye Kadar), (Doktora), Danışman: Ahmet Keleş, Dicle Üniversitesi.

8. Uz, Nagihan. Serahsî'nin Hanefî Fıkıhındaki Konumu (Ceza Hukuku), (Y. Lisans), Danışman: İsmail Bilgili, Necmettin Erbakan Üniversitesi.

9. Aydın, Ömer. Serahsî'nin el-Mebsût İsimli Eserinde Muâmelât Bahsi Bağlamında İmam Şâfiî'ye Yönelik Atıfların Tespit ve İncelenmesi, (Y. Lisans), Danışman: Mehmet Ergün, Bartın Üniversitesi.

10. Çevik, Recep. İslam Ceza Hukukunda Had Cezaları (Serahsi Örneği), (Y. Lisans), Danışman: Halil İbrahim Acar, Eren Gündüz, Hüseyin Okur, Bursa Uludağ Üniversitesi.

11. Demirtürk, Muhammed Kamil. Hanefî Usûlünde Şer'î Hüküm Anlayışının Kavramsal Dönüşümü: Serahsî-Sadrüşşerîa Özelinde Bir Mukayese, (Y. Lisans), Danışman: Abdurrahman Candan, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.

12. Çolak, Ahmet. Serahsi' nin el-Mebsut Adlı Eserinde Mensuh Saydığı Hükümler, (Y. Lisans), Danışman: Hüseyin Esen, Dokuz Eylül Üniversitesi.

13. Aslan, Muhammed Reşat. Serahsi Örneğinde Hukuk ile Ahlak İlişkisi, (Y. Lisans), Danışman: Tespit edilemedi, Ankara Üniversitesi.

14. Altun, Büşra Nur. Şemsüleimme es-Serâhsî'nin İstihsan Anlayışı ve Fırû Fıkha Tatbiki, (Y. Lisans), Danışman: Hasan Maçın, Adıyaman Üniversitesi.

15. Yılmaz, Remziye. Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde İmam Şâfiî'ye Muhalefet Ettiği Meseleler, (Doktora), Danışman: İhsan Akay, Dicle Üniversitesi.

16. Babacan, İbrahim. Mebsutta Metin Tenkidi: 15-30. Cüzler, (Y. Lisans), Danışman: Salahattin Polat, Erciyes Üniversitesi.

17. İmamoğlu, Kübra. Bir Fıkıh Kaynağı Olarak "el-Mebsut"ta Kur'an İlimlerinin İmkan ve Sınırlılığı, (Y. Lisans), Danışman: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi.

18. Ahıskalı, Muhammed. İslam Hukukunda Rücû ve Hukuki Sonuçları (el-Mebsût ve el-Hâvil'l Kebîr Özelinde), (Y. Lisans), Danışman: İsmet Kalkan, Adıyaman Üniversitesi.

19. Aksoy, Zeynep Ayşe. Hicri 2., 3. ve 5. Asırlarda Hanefî Suç ve Ceza Hukuku: el-Asl, el-Kâfi ve el-Mebsût Mukayesesi, (Y. Lisans), Danışman: Yıldırım Sipahi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi.

20. Gündem, Nihal. Serahsi'nin "Mebsut" Adlı Eserinde Ehl-i Kitaba Yaklaşımı, (Y. Lisans), Danışman: Ahmet Aras, Necmettin Erbakan Üniversitesi (Kayıt dondurulmuş).

2. Serahsî ve Eserleri Hakkında Yazılmış Makale ve Tebliğler

Aşağıdaki altmış iki çalışmadan oluşan liste, Serahsî araştırmalarının son çeyrek yüzyıldaki görünümünü özetlemektedir. Çalışmaların elli biri hakemli dergi makalesi, sekizi sempozyum/bildiri metni, üçü ise kitap bölümü niteliğindedir. Yazarlık bakımından tek yazarlı üretim belirgin biçimde baskındır; az sayıda ortak yazarlı metin bulunmaktadır. Bu tablo, konunun hem süreklilik arz eden bir akademik ilgiye sahip olduğunu hem de farklı yayın türlerinde karşılığını bulduğunu göstermektedir.

İçerik odağı bakımından iki ana eksen öne çıkmaktadır. İlki, Serahsî'nin usûl düşüncesine yönelen makalelerdir; bu grup, toplamın yaklaşık üçte birini oluşturacak ölçüde güçlüdür. İkinci eksen, el-Mebsût'un doğrudan metinsel/mantıkî çözümlemelerine odaklanan yazılardır; bunlar da kabaca toplamın dörtte biri civarındadır. Bunun dışında Kitâbü'l-Kesb ve iktisat literatürü, uluslararası hukuk, şehir/medeniyet tasavvuru gibi alanlara açılan daha sınırlı ama anlamlı bir hat mevcuttur. Genel dil tercihinin Türkçe olduğu; daha az sayıda Arapça katkının bulunduğu da not edilmelidir.

el-Mebsût'a odaklanan on beş makalenin alt başlıklarına bakıldığında ağırlık, metnin yorum kerterizlerine ve fıkahî kaidelerin metin içi tezahürlerine yönelen metodoloji-merkezli çalışmalardır. İbâdât, aile hukuku (nikâh-talâk), muâmelât (ör. şüf'a) ve ukûbât gibi furû başlıkları temsil edilmektedir; ancak bunların sayısı, metodolojik okumalarla karşılaştırıldığında daha sınırlıdır.

Bu dağılım, makale türünün kavramsal ve delâlet temelli tartışmalara elverişli yapısıyla da uyumludur.

Usûl yazınında öne çıkan alt eğilimler, Serahsî'nin delâlet ve lugavî kurallara dayalı inşa biçimini görünür kılan çalışmalar etrafında toplanır. İllet teorisi ve illete yöneltilen itirazlar, nesih ve onun aklî temellendirilmesi, haber teorisi, beyân ve genel fikhî kaideler bu hattın başlıca uğraklarıdır. Ayrıca Debûsî-Pezdevî-Cessâs çizgisiyle yapılan tarihî/mukayeseli okumalar ve sahâbe uygulamasının usûl içindeki yeri, Serahsî'nin metodolojik çerçevesini daha geniş bir Hanefî epistemolojisi bağlamına yerleştirmektedir.

Zaman bakımından belirgin bir artış eğilimi göze çarpar. 1998–2004 arasında dört, 2005–2009'da iki, 2010–2014'te sekiz çalışmayla görece sınırlı bir üretim vardır. 2015–2019 döneminde yirmi altı çalışmayla ilk büyük sıçrama gerçekleşmiş; 2020–2025 aralığında yirmi üç çalışmayla ivme korunmuştur. Yıllık yoğunlaşma 2019'da doruğa çıkmakta; 2018 ve 2021 yıllarında da dikkat çekici bir artış görülmektedir. Kısaca 2015 sonrasında Serahsî araştırmalarında istikrarlı ve nitelikli bir yükselişten söz etmek mümkündür.

Yayın kanalları bakımından üretim geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi öne çıkan mecralardan biridir; İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi onu izler. Harran, Sakarya, Dicle, Kocaeli, Eskişehir Osmangazi ve Pamukkale ilahiyat fakültelerinin dergilerinde ikişer çalışmayla düzenli bir görünürlük söz konusudur. Toplamda kırk dokuz farklı yayın kanalına dağılmış bu tablo, çalışmaların birkaç merkezde kümelenmekle birlikte ülke sathına ve farklı alt disiplinlere yayıldığını göstermektedir.

2.1. İSAM Makale Veri Tabanında Kayıtlı Makalelerin Künye Bilgileri

1. Yıldız, Abdullah, (1998). Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli-I, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, s. 139-159.

2. Yıldız, Abdullah, (1999). Serahsî'nin (483/1090) Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfu'l-Hadisle Alakalı Meseleler, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, s. 255-298.

3. Yerinde, Adem, (2002). Türklerin İslam Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği, Türkler, cilt: V, s. 710-720.
4. Songur, Haluk, (2007). İmam Serahsî'nin Hanefî Fıkıhına Katkısı Bağlamında Uluslararası Hukukun Oluşumundaki Rolü, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, s. 305-310.
5. Çam, Nusret, (2009). Kırgızistan'ın Özkent Şehrinde Serahsî'ye Atfedilen Mezar, Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, cilt: 57, sayı: 57, s. 107-110. DergiPark
6. Esen, Hüseyin, (2010). Serahsî'nin Nesih Anlayışı, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 32, s. 9-40.
7. Kelebek, Mustafa, (2010). İslâm Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı, Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı (Godişnik), sayı: 2, s. 106-171.
8. Güman, Osman, (2011). Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XIII, sayı: 23, s. 35-58.
9. Duman, Soner, (2012). Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, s. 25-54.
10. Okur, Kâşif Hamdi, (2012). Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XI, sayı: 22, s. 211-227.
11. Şen, Cemalettin, (2012). Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Hacmi Üzerine, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXI, sayı: 2, s. 23-41.
12. İsabaeva, Mairamkan, (2013). İmam Serahsî'nin Mezarı Neden Özgen'de, 11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi (Celalabat-Kırgızistan), s. 47-52.
13. İsabaeva, Mairamkan, (2014). İmam Serahsî Kimdir?, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildirileri, cilt: I, s. 91-96.
14. Taş, Aydın, (2015). Klasik Fıkıh Doktrininde Fitne Kavramının Kullanımı ve Ahkâma Etkisi: Serahsî Örneği, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XVII, sayı: 1, s. 1-33.

15. Kahraman, Abdullah, (2015). İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, cilt: V, s. 1161-1174.
16. Orman, Sabri, (2015). İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb (I), *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, cilt: I, sayı: 1, s. 1-35.
17. Orman, Sabri, (2015). İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb (II), *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, cilt: I, sayı: 2, s. 23-67.
18. Orman, Sabri, (2016). İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb (III), *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, cilt: II, sayı: 1, s. 19-54.
19. Şahin, Şamil, (2016). İmam Serahsî'de Dil Metodolojisi Kuralları (el-Kavâidu'l-Usûliyyeti'l-Lugaviyye), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (Arapça)*, sayı: 27, s. 219-255.
20. Aydın, Ahmet, (2016). Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Nikâh ve Talak Bölümlerinde "Bölünme" Kavramı ve "Parça-Bütün" İlişkisi, *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: XX, sayı: 65, s. 57-80.
21. Uslu, Rıfat, (2016). Karahanlılar Dönemi İslam Hukukçularından Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: V, sayı: 2, s. 157-169.
22. Yerinde, Adem, (2016). Türklerin İslam Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği, *Yeni Türkiye*, cilt: XXII, sayı: 91, s. 434-448.⁵
23. Orum, Fatih, (2017). Serahsî'ye Göre İcmâ'nın Meşruiyeti (Legitimacy of İjmâ), *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: VII, sayı: 13, s. 237-258.
24. Aydın, Ahmet, (2017). Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sında İletin Tahsîsi, *Mîzânü'l-Hak Dergisi*, sayı: 5, s. 43-63.
25. Orhan, Fatih, (2017). Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İctihat Hataları, *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 28, s. 123-148.

⁵ Yazarın bu makalesi yukarıda aynı isimle zikrettiğimiz makalenin muhtemelen geliştirilmek suretiyle yeniden yayınlanmış hali. Detaylar için bkz. Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği", *Yeni Türkiye* XXII/91 (2016), 434-448.

26. Baktır, Mustafa, (2017). Mehmed Münib Ayıntâbî (ö. 1823) ve Şerhu Siyeri'l-Kebîr Tercümesi, Uluslararası Gaziantep Âlimleri ve Gaziantep'te Dinî Hayat Sempozyumu Bildirileri, s. 641-646. Academia
27. Duman, Ali – Kılıçarslan, Mustafa, (2018). Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin Usûlünde Beyan Anlayışı, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi, cilt: XI, sayı: 21, s. 95-115.
28. Tan, Oğuzhan, (2018). İslam Hukuk Literatüründe Bir Müşterek Metin İnşâsı Örneği Olarak Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr, Turkish Studies, cilt: 13, sayı: 17, s. 289-300.
29. Akman, Ahmet, (2018). İstishâb (Serahsî Özelinde Usûl-Furû' Karşılaştırması), İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 32, s. 105-124.
30. Aslan, Nasi – Korkmaz, Ömer, (2019). Serahsî'nin Usûlü ve Hanefî Usûl Eserleri İçerisindeki Yeri, Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu (Bişkek), s. 641-649.
31. Yüksek, Ali, (2019). İmam Serahsî'nin Orta Asya Coğrafyasındaki İslam Hukuk Anlayışına Etkisi, Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu (Bişkek), s. 613-627.
32. Yıldız, Kemal – Torun, Hacı Mustafa, (2018). Ebû Hanîfe'nin İstihsânü'n-Nass Anlayışı Çerçevesinde Sünnete Verdiği Önem [Serahsî'nin el-Mebsût Örneği], Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYÂ), cilt: IV, sayı: 1, s. 6-25.⁶
33. Alkış, Alpaslan, (2019). Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XVII, sayı: 33, s. 231-262.
34. Çevik, Recep – Acar, Halil İbrahim, (2019). İstihsân Delili Temelinde İslam Ceza Hukuku Hükümleri: Serahsî Örneği, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: III, sayı: 1, s. 157-183.
35. Çevik, Recep, (2019). El-Mebsût Bağlamında Hadd Cezalarındaki Genel Prensipler, Edebali İslâmiyat Dergisi, cilt: III, sayı: 5, s. 1-22.

⁶ Söz konusu çalışma Torun'un Kemal Yıldız danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. İlgili çalışma için bkz. Kemal Yıldız- Hacı Mustafa Torun, "Ebû Hanîfe (R. A.)'ın İstihsânü'n-Nass Anlayışı Çerçevesinde Sünnete Verdiği Önem [Serahsî'nin el-Mebsût Örneği]", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* IV/1 (2018), 6-25.

36. Gurbanov, Anar, (2019). Serahsî'nin el-Mebsût'unda Fıkıh Kâideleri, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 33, s. 103-129.

37. Ekşi, Ahmet, (2019). Cessâs ve Serahsî'de Mütetekellimîn Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 33, s. 39-57.

38. Kelebek, Mustafa, (2019). İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: V, sayı: 2, s. 257-286.

39. Orhan, Fatih, (2019). İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: VI, sayı: 10, s. 39-60.

40. Oruç, Muhammed Ferruh, (2020). Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsân İlişkisi (Serahsî Örneği), Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: VII, sayı: 2, s. 1092-1119.

41. Kelebek, Mustafa, (2020). İdeal İslam Şehrinin Fıkıhî Özellikleri (Serahsî ve İbn Rüşd Örneği), Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, cilt: VI, sayı: 1, s. 149-202.

42. Ak, Ayhan, (2020). Serahsî'nin Hukuk Düşüncesinde Akıl, Akıl Kitabı – 3: Dini İlimlerde Akıl, s. 65-84.

43. Gündüz, Eren, (2021). Teravih Namazının Meşruiyeti Bağlamında Serahsî'nin el-Mebsût'undaki Râfizîlere Yönelik Tutumu, İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-II (Muş, 2021), s. 281-300.

44. İmamoğlu, Kübra, (2021). İmam Serahsî (V. 483/1090) Ayetlerin Te'vilinde Kelime Tahlilini Nasıl Kullanmıştır?, SOBİDER Dergisi, cilt: VIII, sayı: 51, s. 634-647.

45. Çetintaş, Recep, (2021). Serahsî ve Molla Hüsrev'in Usullerinin Mukayesesi (Şer'î Deliller Özelinde), Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri, s. 985-995.

46. Satıcı, Hüseyin, (2021). Serahsî (V. 483/1090), İslâm İktisadî Düşünce Tarihi I, s. 307-336.

47. Ünver, Ahmet Numan, (2021). Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, cilt: XXV, sayı: 3, s. 1359-1379.

48. Bulut, Abdurrahman, (2021). Serahsî'nin Debûsî ve Pez-

devî'ye Yönelik İtirazları Bağlamında Usûlü's-Serahsî'nin Kaynakları, Marife Dergisi, cilt: XXI, sayı: 1, s. 521-540.

49. Şahin, Ünal, (2022). Fıkıh İlminde Şiirle İstişâd: el-Mebsût Örneği, Mütefekkir Dergisi, cilt: IX, sayı: 18, s. 395-418.

50. Hıra, Ayhan, (2022). Serahsî'ye Göre İlete Yöneltilen İtirazlar, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: VI, sayı: 1, s. 1-44.

51. Taş, Aydın, (2022). Serahsî'de Hikmet Kavramı, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXVII, sayı: 2, s. 1-17.

52. Ergüven, Nizamettin, (2022). Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin İbadetler Konusundaki Muhalif Görüşleri (Serahsî Ekseninde), Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 29, s. 156-186.

53. Ergüven, Nizamettin, (2022). Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin Muâmelât ve Ukûbât Konularındaki Muhalif Görüşleri (Serahsî Ekseninde), Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXV, sayı: 2, s. 529-561.

54. Demir, Abdulalim, (2023). Şeybânî ve Serahsî'nin Kitâbü'l-Kesb'de Hadis Kullanma Yöntemi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: X, sayı: 1, s. 18-46.

55. Şahin, Salih, (2023). Matuf ile Matufun Aleyhi Arasındaki Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü Açısından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında), Marife Dergisi, cilt: XXIII, sayı: 1, s. 191-218.

56. Demir, Bayram, (2023). Fıkıh Usûlünün Tatbiki Açısından Serahsî'nin el-Mebsût'unda Şüf'a Konuları, Genç Mütefekkirler Dergisi, cilt: IV, sayı: 2, s. 321-346.

57. Özmen, Ramazan, (2023). Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları Açısından Serahsî ile Gazzâlî Arasında Bir Mukayese, e-Şarkiyat Dergisi, cilt: XV, sayı: 2, s. 522-542.

58. Gün, Faruk, (2024). İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebsût Örneği, e-Şarkiyat Dergisi, cilt: XVI, sayı: 1, s. 185-207.

59. Yıldırım, Abdurrahman, (2024). İbadetlerde Kıyas ve İçtihat Mümkün mü? El-Mebsût'un "Zekât" Bölümüne Dair Bir Okuma, Artuklu Akademi Dergisi, cilt: XI, sayı: 2, s. 211-232.

60. Korucu, Bünyamin, (2024). Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı,

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XI, sayı: 2, s. 797-820.⁷

61. Karakuş, Bahaddin, (2024). Buhara Hanefî Usûlcülerinin Mâtûrîdî Mezhebine Muhalefeti: Pezdevî-Serahsî Örneği, Rize İlahiyat Dergisi, sayı: 27, s. 206-216.

62. Korucu, Bünyamin, (2025). Hanefî Fıkında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği, İslâmî İlimler Dergisi, cilt: XX, sayı: 40, s. 25-42.⁸

2.2. Diyanet İlmî Dergi İmam Serahsî Özel Sayısı

Serahsî Sempozyumu'nda sunulan bazı tebliğler gözden geçirilip çeşitli revizyonlardan geçirilerek İmam Serahsî özel sayısına dahil edilmiştir.⁹ Ayrıca, bu sayıda daha önce yayımlanmamış iki farklı makale de yer almaktadır. Bunlardan ilki Yrd. Doç. Dr. Yusuf Akgül tarafından kaleme alınan "Serahsî'nin 'Usulü' Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları" başlıklı makale olup ikincisi de Prof. Dr. Mustafa Cevat Akşit'in kaleme aldığı "İmam Serahsî'nin *Kitabu'l-Mebhut* Adlı Eserinin Uluslararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları" isimli makaledir.

İmam Serahsî özel sayısına alınan tebliğler sırasıyla şu şekildedir: Osman Aydın'ın "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı"¹⁰, Abdullah Kahraman "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri", Harun Abacı "Se-

⁷ Korucu'nun ilgili makalesi Serahsî'nin Hanefi mezhebindeki yeri ve konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Detaylı bilgi için bkz. Bünyamin Korucu, "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/2 (2024), 797-820.

⁸ Serahsîye dair yayınlanmış son makale tespit edebildiğimiz kadarıyla Bünyamin Korucu'nun ilgili makalesidir. İlgili makale için bkz. Bünyamin Korucu, "Hanefî Fıkında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi* XX/40 (2025), 25-42.

⁹ Yüksel Salman (ed.), "İmam Serahsî Özel Sayı", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 195; Ayrıca İmam Serahsî özel sayısına benzer bir çalışma daha yapılmıştır. Bu eserde de özel sayıdaki tebliğ ve makalelere yer verilmiştir. Bk. *Şemsü'l-Eimme Serahsî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013).

¹⁰ Yazarın ilgili makalesi, Serahsî'nin hapis dönemine dair yazılmış ilk önemli çalışmalardandır. İlgili çalışma için bkz. Osman Aydın'ın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", *Diyanet İlmî Dergi* XLIX/2 (2013), 7-25.

rahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları"¹¹, Enbiya Yıldırım "Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği -Mebhut Örneği-", Özcan Hıdır "Şer'u Men Kablenâ' Prensibi Bağlamında Serahsî'nin İslam Öncesi Dinlerin Hüküm ve Uygulamalarına Bakışı", Yusuf Akgül "Serahsî'nin 'usulü' Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları", Halit Çalış "Serahî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları", Abdullah Özcan "İmam Serahsî'de Sözleşme Hukuku", Necmettin Kızılkaya "Serahsî'nin *el-Mebhut* İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hâkim Olan Fıkıhî Kaideler" ve son olarak Prof. Dr. Mustafa Cevat Akşit'in yukarıda bahsi geçen makalesidir.

Bu çalışmada *el-Mebhut*'un muhtelif baskılarında yer alan eksik metinler ve baskı hatalarına temas edilmektedir.¹² Çalışma bu yönüyle *el-Mebhut*'un sonraki baskılarına yön verecek bir hüviyeti haizdir.

2.3. 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı

Serahsî'ye dair Türkiye'de ilk kabul edilebilecek bilimsel toplantı 1964 yılında icra edilen "900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı" anma töreni çerçevesinde gerçekleştirilen bilimsel toplantıdır. İcra edildikten bir yıl kadar sonra bu bilimsel toplantıdaki tebliğler kitap haline getirilmek suretiyle basılmıştır.¹³ Bu toplantıda öncelikle Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dönem dekanı Prof. Dr. Neşet Çağatay açılış konuşmalarını yapmış ardından sırasıyla Prof. Dr. Joseph Schacht "Serahsî'nin hayatı ve eserleri hakkında bazı notlar", Prof. Dr. Muhammed Hamidullah "Serahsî'nin Dev-

¹¹ Abacı'nın ilgili çalışması *el-Mebhut*'un Kur'an bilgisinin kaynaklarını inceleyen önemli bir çalışmadır. İlgili çalışma için bkz. Harun Abacı, "İmam Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları", *Diyanet İlmî Dergi* XLIX/2 (2013), 41-57.

¹² M. Cevat Akşit, "İmam Serahsî'nin Kitabı'l-Mebhut Adlı Eserinin Uluslararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları", *Diyanet İlmî Dergi* XLIX/2 (2013), 171-195.

¹³ 900. Ölüm yıldönümü münasebetiyle büyük İslam hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî armağanı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965).

letler Umumi Hukukundaki hissesi", Prof. Muhammed Tayyib Okiç "Şemsu'l-E'imme Es-Serahsî'nin Şarhu's-Siyerî'l-Kebir'inin Türkçe tercümesi ve mütercim Mehmed Münib Ayıntabî'nin diğer eserleri" başlıklı tebliğler ile son olarak Dr. Saliğ Tuğ tarafından "Eserlerinde rastlanan ifadelerine göre Serahsî'nin hapis hayatı" tebliği sunulmuştur.

Eserin ikinci bölümünde törenin ikinci ve son ayağı olan "İstanbul'daki Tören"e yer verilmiş. Bu bölümde Dr. Salih Tuğ "Serahsî'nin 900. Ölüm yıldönümü dolayısıyla İstanbul'daki anılışı"na dair bir yazı kaleme almıştır. Eserin bu bölümünde -Salih Tuğ tarafından tercüme edilmek suretiyle- Süleymaniye Kütüphanesinde sergilenen Serahsî yazmaları hakkında Muhammed Hamidullah'ın sergi rehberine yer verilmiştir. Ayrıca bölüm sonuna sergilenen nüshaların tam listesi de eklenmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde törenin "basında ve dünyadaki akislerine" temas edilmiştir.

3.Sempozyum Bildirileri

3.1. Uluslararası Serahsî Sempozyumu

Yukarıda bahsi geçen bilimsel toplantı, sempozyum formatında düzenlenmediği için Türkiye'de Serahsî'ye dair tertip edilen ilk uluslararası sempozyum Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Gaye Vakfı iş birliğiyle düzenlenen "Uluslararası Serahsî Sempozyumu"dur. 15-17 Ekim 2010 tarihlerinde Sakarya'da icra edilen sempozyumun tebliğleri Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından 2013 yılında ilmi eserler serisinde basılmıştır.¹⁴

Muhtelif üniversitelerden yerli ve yabancı akademisyenlerin katıldığı sempozyumda, yedi oturum hâlinde toplam yirmi iki tebliğ sunulmuştur. Oturumların öncesinde protokol konuşmaları, açılış konuşmaları ve bir açılış konferansı tertip edilmiştir. Açılış konuşmalarını dönemin Mısır Arap Cumhuriyeti Müftüsü Prof. Dr. Ali Cuma ile Suriye Dimeşk Üniversitesi Şariat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Vehbe ez-Zuhayli yapmıştır. Ardından açılış

¹⁴ *Uluslararası Serahsî Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013).

lış konferansında Gaye Vakfı Mütevelli Heyeti Başkanı Prof. Dr. Mustafa Cevat Akşit bir konuşma gerçekleştirmiştir.

Oturum Başkanlığını Prof. Dr. Raşit Küçük'ün yaptığı birinci oturumda Dr. Osman Aydın'ı tarafından “V/XI. Yüzyılda Mâverâünnehir’de Siyasî ve Kültürel Durum”, Prof. Dr. Tahsin Gökün tarafından “İslam Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesb”, Dr. Mahmud Mahran tarafından ise “Mezâhirü’r-Rakyî’l-Hadârî fî Fikri’l-İmâm es-Serahsî min Hilâli Şerhihî alâ Kitâbi’s-Siyerî’l-Kebîr li-Fikhi’l-Emân” başlıklı tebliğler sunulmuştur.

Prof. Dr. Mehmet Erkal başkanlığında düzenlenen ikinci oturumda sırasıyla Prof. Dr. Abdullah Kahraman “Serahsî’de Helal Kazanç Teorisi ve İktisadî Hayata Etkileri”, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat “Serahsî’nin el-Câmi’u’s-sağîr Şerhi” ve Dr. Şovosil Ziyodov “Şemsü’l-Eimme Serahsî’nin ‘Kitabü’l-Mebsût’ Eseri ve Eserin Orta Asya’daki Vakıf Kütüphanelerinde Bulunan Nüshaları” başlıklı sunumlarını yapmışlardır.

Sempozyumun üçüncü oturumuna başkanlık eden Prof. Dr. Recep Şentürk nezaretinde, Dr. Ahmed Al-Dawoody “al-Sarakhsî’s Contribution to the Islamic Law of War”, Dr. Omar Abdulazîz el-Ânî “Tanzîmü’t-Ticâreti’d-Devliyye fî’l-Fikhi’l-İslâmî Maa’t-Terkîz alâ Ârâi’l-İmâm es-Serahsî” ve Doç. Dr. Özcan Hıdır “Şer’u Men Kablenâ Prensibi Bağlamında Serahsî’nin İslam Öncesi Dinlerin Hüküm ve Uygulamalarına Bakışı” başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır.

Prof. Dr. Orhan Çeker’in başkanlığını yaptığı dördüncü oturumda, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım “Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî’nin Hadisçiliği”, Doç. Dr. Mehmet Özşenel “Usûlü Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı” ve Arş. Gör. Harun Abacı “Serahsî’nin Kur’an Bilgisinin Kaynakları” başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır.

Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez başkanlığında gerçekleştirilen beşinci oturumda, Doç. Dr. Abdurrahman Haçkalı “Serahsî ve Şâtibî’nin İstikrâya Dayanan Kâideler Bakımından Fıkıh Usûlü Metotları”, Doç. Dr. Hüseyin Esen “Serahsî’nin Nesih Anlayışı” ve Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan Pala “Serahsî’nin İhtiyat Anlayışı” başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır.

Prof. Dr. Yunus Apaydın başkanlığında yapılan altıncı otu-

rumda, Doç. Dr. Kâşif Hamdi Okur “*Serahsî’nin Referans Kaynağı Olarak Kur’ân’a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı*”, Doç. Dr. Halit Çalış “*Serahsî’de İlim–Zan Bakımından Şer’î Deliller ve Yoruma Yansımaları*” ve Dr. Osman Güman “*Serahsî’nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Sözü’nün Hakikat Anlamının Terk Edilmesini Gerektiren Durumlar*” başlıklı bildirilerini sunmuşlardır.

Son oturumda, Prof. Dr. Salim Ögüt’ün başkanlığında Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan “*İmam Serahsî’de Şurût İlmi (Sözleşme Hukuku)*”, Dr. Soner Duman “*Serahsî’nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu*”, Dr. Mustafa Demiray “*Serahsî’ye Göre Haksız İktisapta Fakirleşme Şartı*” ve Necmettin Kızılkaya “*Serahsî’nin el-Mebsût’unda Ceza Bahisleri Çerçevesinde Fıkıhî Kaidelerin Fonksiyonu*” başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır.

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Faruk Beşer’in üstlendiği değerlendirme oturumunda sırasıyla Prof. Dr. M. Cevat Akşit, Doç. Dr. Mahmut Mahran, Prof. Dr. Salim Ögüt, Prof. Dr. Yunus Apaydın, Prof. Dr. Recep Şentürk ve Dr. Yaşar Yiğit değerlendirme konuşmalarını yapmışlardır. Program, son olarak Prof. Dr. Faruk Beşer’in genel değerlendirme konuşmasıyla sona ermiştir.¹⁵

3.2. II. Uluslararası Serahsî Sempozyumu

Diyanet İşleri Başkanlığı, Denizli Büyükşehir Belediyesi ve Gaye Vakfı sponsorluğunda Pamukkale Üniversitesi ve Oş Devlet Üniversitesi tarafından PAÜ İslami İlimler Enstitüsü ev sahipliğinde düzenlenen sempozyum Sakarya’da gerçekleştirilen sempozyumun devamı niteliğinde olup Serahsî sempozyumunun ikincisidir. Sempozyumda sunulan tebliğlerin özetleri sempozyumun paydaşlarından olan Gaye Vakfı’na bağlı Gümüşev Yayıncılık tarafından bir kitapçık halinde basılmıştır.¹⁶

Pamukkale Üniversitesi İslami ilimler enstitüsü yerleşkesinde ic-

¹⁵ Sempozyum düzenleme kurulunda bulunan araş. gör. Harun Abacı sempozyum sonrasında sempozyuma dair kaleme aldığı toplantı özetinde detaylarıyla sempozyumu anlatmıştır. İlgili çalışma için bkz. Harun Abacı, “Uluslararası Serahsî Sempozyumu Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 225-231.

¹⁶ Mürteza Bedir vd. (ed.), *II. Uluslararası Serahsî Sempozyumu Özet Bildiri Kitapçığı* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023).

ra edilen sempozyumda ulusal ve uluslararası üniversitelerden çeşitli katılımcılar konuk edilmiştir. Bu çerçevede 33 katılımcının ilan edildiği sempozyumda protokol konuşmaları, açılış konferansı, açılış paneli, 5 oturum ve son olarak değerlendirme oturumu yapılmıştır.

Açılış konferansını Prof. Dr. Mürteza Bedir, *“Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî”* başlıklı konuşmasıyla gerçekleştirmiştir. Ardından Prof. Dr. Saffet Köse'nin oturum başkanlığını yaptığı açılış panelinde sırasıyla Doç. Dr. Osman Aydın, *“İmam Serahsî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, İçinde Bulunduğu Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”*; Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov, *“İmam Serahsî'nin el-Mebsût'undaki İtikadî Konular Üzerinde Bir Değerlendirme”* başlıklı sunumlarını yapmışlardır. Panelin son konuşmasını ise Ürdün İslami İlimler Üniversitesi Haneî Fıkı Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Salah Ebu'l-Hâc, Arapça olarak *“el-Hadisü'l-meşhûr 'inde'l-İmâm es-Serahsî”* başlıklı tebliğiyle gerçekleştirmiştir.

Prof. Dr. Ahmet Bostancı'nın başkanlığında gerçekleştirilen *“Serahsî'nin Eserleri”* başlıklı birinci oturumda, Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay *“Serahsî'nin Şerhu Ziyâdâtî'z-ziyâdât Adlı Eserinin Fıkıh Literatüründeki Yeri”* adlı tebliğini, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Boy-nukalın Şenkardeşler *“Serahsî'nin Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr'inin Haneî Fıkıh Literatüründeki Yeri”* başlıklı sunumunu, Dr. Öğr. Üyesi İrfan İnce *“Damânu'l-uhde Kavramı Örneğinde el-Câmi'u's-sağîr Şârihi Olarak Serahsî”* konulu tebliğini ve Prof. Dr. Ahmed Ebu Serhan ise Arapça *“Şerhu Kitâbi'l-Kesb li's-Serahsî ve Ârâuhû fi'l-İktisâd”* başlıklı bildirisini sunmuştur.

Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın başkanlığında düzenlenen *“Serahsî – Siyaset ve Toplum”* konulu ikinci oturumda, Doç. Dr. Mübariz Camalov *“Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde İslam Ceza Hukukunda Kadına Özgü Hükmeler”* tebliğini, Dr. Öğr. Üyesi Kadir Sayım *“Serahsî'nin es-Siyer Şerhinde Gayrimüslimlerle İlişkiler”* başlıklı çalışmasını, Dr. Isam Abdul Mola *“el-Fikrû's-siyâsî 'inde'l-İmâm es-Serahsî”* başlıklı Arapça tebliğini ve Dr. Öğr. Üyesi Halil Ortakçı *“Serahsî'nin el-Mebsût İsimli Eserinde Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber”* konulu sunumunu gerçekleştirmiştir.

Prof. Dr. Osman Güman'ın başkanlık ettiği *“Serahsî – Fıkıh/*

Usûl" başlıklı üçüncü oturumda, Prof. Dr. Vasfi Âşur Ebu Zeyd "Ta'îlû'l-ahkâm 'inde'l-Îmâm es-Serahsî" başlıklı Arapça tebliğini, Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim Bilik "İllete Yöneltilen İtirazlar Konusu Üzerinden Serahsî'nin Fıkıh Usulü Eserinde Cedel Yöntemlerinin Kullanımı" adlı bildirisini, Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Korucu "Serahsî'de Kıyas Kavramı ve Kullanımları"¹⁷ konulu tebliğini, Doç. Dr. Ahmet Niya-zov "el-Mebsût Eserinde İmam Serahsî'nin Farklı İçtihatlarla Yaklaşımı" sunumunu ve Öğr. Gör. Dr. Abdullah Çakır "Hanefilere Göre Tüketim İsrafının Ölçüleri (Serahsî Örneği)" başlıklı tebliğini sunmuştur.

Prof. Dr. Yunus Apaydın başkanlığında gerçekleştirilen "Serahsî Hakkında Çalışmalar" oturumunda, Doç. Dr. Otabek Mukham-madiyev "Özbekistan'da İmam Serahsî Hakkında Yapılan Çalışmalar" başlıklı tebliğiyle Özbekistan'daki ilmî faaliyetler ve araştırma ge-leneği üzerine önemli bilgiler sunmuştur. Doç. Dr. Amonov Mekh-jrojiddin "Özbekistan El Yazma Fonlarında Saklanan el-Mebsût Eserinin Nüshaları" konulu bildirisıyla el yazma mirasına ışık tutmuştur. Doktorant Hasan Güçlü "Bir Osmanlı Kadısı Kelevî'nin Ketâib'inde İmam Serahsî" adlı sunumunda Osmanlı dönemi fıkıh literatüründe Serahsî'nin etkisini değerlendirmiştir. Doç. Dr. Sefa Atik "Serahsî Özelinde Fıkıh Literatüründe Mebsût Yazma Geleneği" başlıklı tebli-ğinde klasik fıkıh yazma geleneğini Serahsî örneğinde incelemiş, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu ise "Hapishane Kokusu Sinmiş Bir Kitabın İzini Sürmek: Serahsî'nin Dev Eseri el-Mebsût'un Türkiye'deki Yazma Nüshalarına Dair Bir İnceleme" başlıklı sunumuyla eserin Türki-ye'deki yazma nüshalarına dair dikkat çekici bulgular paylaşmıştır.

Prof. Dr. Abdüsselam Arı başkanlığında gerçekleştirilen "Se-rah-sî'nin Kaynakları" oturumunda, Doç. Dr. Mahmut Yazıcı "Serahsî'nin el-Mebsût'unda Hadis Kaynakları" başlıklı tebliğini sun-muştur. Ardından Doç. Dr. Mehmet Demirci "Serahsî'nin Eserlerin-de Tefsir Verileri" konulu bildirisıyla oturuma katkıda bulunmuştur.

¹⁷ Korucu bahsi geçen tebliğini sempozyumda sunmuştur. Fakat tam bildiri metni "Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî" başlıklı kitapta kitap bölümü ola-rak yayınlanmamıştır. Dolayısıyla ilgili tebliğin özet çalışması için bkz. Bünyamin Ko-ru-cu, "Serahsî'de Kıyas Kavramı ve İstih-sân Mukabilinde Kullanımları", *II. Uluslararası Serahsî Sempozyumu Özet Bildiri Kitapçığı*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023), 22.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad Bakkal “*Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Tefsir Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme*” başlıklı sunumunda Serahsî'nin tefsir anlayışını kaynaklar bağlamında incelemiştir. Dr. Öğr. Üyesi Ünal Şahin “*Serahsî'nin Fıkıh Kaynakları*” adlı tebliğinde Serahsî'nin fıkıh literatürüyle ilişkisini ele alırken, Doktorant Hacı Mustafa Torun ise “*Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) el-Mebsût'daki Fikhî Rivayetlerine Serahsî'nin Yaklaşımı*” başlıklı sunumuyla oturumu tamamlamıştır.

Prof. Dr. Halit Özkan başkanlığında gerçekleştirilen “Serahsî – Hadis” oturumunda, Dr. Majed Muhammed Abdoh “*Cühûdül-İmâm es-Serahsî fi 'İlmi'l-Hadîs: Rivâyeten ve Dirâyeten*” başlıklı Arapça tebliğini, Prof. Dr. Muhammed Muslih ez-Zu'bî ile Dr. Öğr. Üyesi Yahya Maabdeh “*Devru'l-İmâm es-Serahsî fi tahdîdi mefhûmî's-sünne ve fehmi ehemmiyeti 'ilmi'l-fıkhi fi fehmi delâleti'l-hadîs 'ale'l-ahkâm*” konulu ortak sunumlarını, Dr. Mansur Ali “*How Do We Know the Prophet Said It? A Comparison Between the Uşûl al-Ḥadîth of Zafar Ahmad 'Uthmânî and Imâm Sarakhsî*” adlı İngilizce tebliğini ve Dr. Aizada Tashtanova “*Serahsî'nin el-Mebsût'unda Hadis Metin Tenkidi*” başlıklı çalışmasını sunmuştur.

Prof. Dr. Abdulhamit Birişik başkanlığında düzenlenen “Serahsî – Kelam” oturumunda, Prof. Dr. Mutasımbillah el-Bağdadî “*es-Serahsî ve 'İlmu'l-Kelâm: Mes'ele't-Tahsîn ve't-Takbîh ve'l-Müteşâbih Nemûzecen*” başlıklı Arapça tebliğini, Doç. Dr. Aitmamat Kariev “*Kırgızistan'daki Günümüz Selefililiğinin 'Amel-i Ehli Medine' Anlayışına Karşı 'Amel-i Ehli Türkistan' Teriminin İnşası Üzerine Bir Serzeniş (İmam Serahsî Örneği)*” konulu sunumunu, Dr. Öğr. Üyesi Faruk Gün “*İman–Küfür Sınırı (el-Mebsût Örneği)*” başlıklı bildirisini ve Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Onuk Demirci “*İmam Serahsî'nin Usûl'ünde Hüsün–Kubuh Meselesi*” adlı tebliğini sunmuştur.

Prof. Dr. Mürteza Bedir'in başkanlığında gerçekleştirilen değerlendirme oturumunda, sırasıyla Prof. Dr. Kemal Yıldız, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Prof. Dr. Yunus Apaydın, Prof. Dr. Abdulhamit Birişik ve Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay söz alarak değerlendirmelerini ve çeşitli önerilerini paylaşmışlardır.

3.2.1. Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî

Sempozyumda sunulan tebliğlerden önemli bir bölümü, gerekli revizyon ve genişletmeler yapılarak kitap bölümü hâlinde yayımlanmıştır. Söz konusu kitabın neşirini, sempozyum paydaşlarından Gaye Vakfı üstlenmiş; basım süreci İlahiyât Yayınları'nın öncülüğünde tamamlanmıştır.¹⁸ Bu kapsamda oluşturulan eser, altı bölümden meydana gelmekte olup, her bir bölüm Serahsî'nin ilmî kişiliğini, eserlerini ve düşünce mirasını farklı yönleriyle ele almaktadır.

Birinci bölüm olan “Serahsî'nin İlmi Kişiliği” başlığı altında Prof. Dr. Mürteza Bedir'in “Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme”, Doç. Dr. Osman Aydın'ın “İmam Serahsî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, İçinde Bulunduğu Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov'un “Şemsü'l-Eimme İmam Serahsî'nin *el-Mebsût*'undaki İtikadî Konular Üzerinde Bir Değerlendirme” ve Prof. Dr. Salah Ebu'l-Hâc'ın “İmam Serahsî'ye Göre Meşhur Hadis” başlıklı tebliğleri yer almıştır.

İkinci bölüm olan “Serahsî'nin Eserleri” kısmında Prof. Dr. H. Mehmet Günay'ın “Serahsî'nin *Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât* Adlı Eserinin Fıkıh Literatüründeki Yeri”, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Boy-nukalın Şenkardeşler'in “Serahsî'nin *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'inin Hanefî Fıkıh Literatüründeki Yeri”, Dr. Öğr. Üyesi İrfan İnce'nin “Serahsî'nin Damânu'l-Uhde Yorumu” ve Prof. Dr. Ahmed Ebu Serhan'ın “*Şerhu Kitâbi'l-Kesb li's-Serahsî* ve Ârâuhu fi'l-İktisâd” başlıklı çalışmaları yer almaktadır.

Üçüncü bölüm olan “Serahsî – Siyaset ve Toplum” başlığı altında Doç. Dr. Mübariz Camalov'un “Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Çerçevesinde İslam Ceza Hukukunda Kadına Özgü Hükümler”, Dr. Öğr. Üyesi Kadir Sayım'ın “Serahsî'nin *es-Siyer* Şerhinde Gayrimüslimlerle İlişkiler”, Dr. Isam Abdul Mola'nın “*el-Fikrû's-Siyasî* 'inde'l-İmâm es-Serahsî” ve Dr. Öğr. Üyesi Halil Ortakçı'nın

¹⁸ Mürteza Bedir vd. (ed.), *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî* (Ankara: İlahiyât, 2023).

“Serahsî'nin *el-Mebsût* İsimli Eserinde Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber” başlıklı tebliğleri neşredilmiştir.

Dördüncü bölüm olan “Serahsî – Fıkıh/Usûl” kısmında Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim Bilik'in “İllete Yöneltilen İtirazlar Konusu Üzerinden Serahsî'nin Fıkıh Usulü Eserinde Cedel Yöntemlerinin Kullanımı”, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakır'ın “Hanefîlere Göre Tüketim İsrafının Ölçüleri (Serahsî Örneği)”¹⁹, Hasan Güçlü'nün “Bir Osmanlı Fakihi Kefevî'nin *Ketâib*'inde İmam Serahsî” ve Doç. Dr. Sefa Atik'in “Fıkıh Literatüründe Mebsût Yazma Geleneği – Serahsî Özelinde”²⁰ başlıklı çalışmaları yer almaktadır.

Beşinci bölüm olan “Serahsî'nin Kaynakları” başlığı altında Doç. Dr. Mahmut Yazıcı'nın “Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda Hadis Kaynakları”²¹, Dr. Öğr. Üyesi M. Cihad Bakkal'ın “Serahsî'nin *el-Mebsût* Adlı Eserinin Tefsir Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme”²², Dr. Öğr. Üyesi Ünal Şahin'in “Serahsî'nin *el-Mebsût*'u Hazırlarken Kullandığı Başlıca Kaynaklar”, Hacı Mustafa Torun'un “Abdullah b. Mes'ûd Rivayetlerinin Serahsî'nin *el-Mebsût*'undaki Yansımaları”²³ ve Doç. Dr. Mehmet Demirci'nin “Serahsî'nin Eserlerinde Tefsir Verileri” başlıklı tebliğleri yayımlanmıştır.

Altıncı ve son bölüm olan “Serahsî – Hadis ve Kelâm İlmi” bölü-

¹⁹ Yazarın ilgili çalışması modern çağın büyük sorunu israf üzerine Hanefi mezhebi bağlamında sınır tayin eden önemli bir çalışma olmuştur. Bkz. Abdullah Çakır, “Hanefîlere Göre Tüketim İsrafının Ölçüleri (Serahsî Örneği)”, *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Mürteza Bedir vd., 2023, 301-324. Ayrıca bkz. Harun Abacı, “Giyim-Kuşamda İsrâf”, *II. Uluslararası Helal Ürün Ekonomisi Sempozyumu (Giyim-Kuşam) Tebliğ Metinleri Kitabı* (Sakarya, 6–7 Mart 2016), 190–211.

²⁰ Yazarın ilgili çalışması Serahsî'nin meşhur eseri *el-Mebsût* isminin kökenini inceleyen ve bu ismin kullanıldığı muhtelif eserlere de temas eden önemli bir çalışma olmuştur. Sefa Atik, “Fıkıh Literatüründe Mebsut Yazma Geleneği -Serahsî Özelinde-”, *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Mürteza Bedir vd., 2023, 351-372.

²¹ Yazıcı'nın bahsi geçen çalışması *el-Mebsût*'un hadis kaynaklarını göstermesi açısından önemlidir. İlgili çalışma için bkz. Mahmut Yazıcı, “Serahsî'nin *Mebsût*'unda Hadis Kaynakları”, *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Mürteza Bedir vd., 2023, 375-428.

²² Yazar Bakkal'ın bahsi geçen çalışması *el-Mebsût*'un tefsir kaynakları üzerine yapılmış önemli bir çalışmadır. İlgili çalışma için bkz. M. Cihad Bakkal, “Serahsî'nin *Mebsût* Adlı Eserinin Tefsir Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Mürteza Bedir vd., 2023, 429-446.

²³ Torun'un ilgili tebliğ çalışması doktora tezinden üretilmiş bilimsel bir çalışmadır. Çalışmanın ilgili bölümü için bkz. Hacı Mustafa Torun, “Abdullah b. Mesud (r. a.) Rivayetlerinin Serahsî'nin *el-Mebsût*'undaki Yansımaları”, *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*, ed. Mürteza Bedir vd., 2023, 475-484.

münde ise Dr. Aizada Tashtanova'nın "Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda Hadis Metin Tenkidî", Dr. Öğr. Üyesi Faruk Gün'ün "Serahsî'nin *el-Mebsût* Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî-Matürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım"²⁴ ve Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Onuk Demirci'nin "İmam Serahsî'nin Usûl'ünde Hüsün-Kubuh Meselesi" başlıklı tebliğleri yer almıştır.

Bu eser, hem sempozyumun ilmî kazanımlarını kalıcı hâle getirmeyi hem de Serahsî çalışmalarının farklı disiplinlerdeki yansımalarını bütüncül bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

4. Serahsî'nin Eserlerinin Tercümeleri

4.1. el-Mebsût

İmam Serahsî'nin fıkıh düşüncesinin zirve eseri olan *el-Mebsût*, İslâm hukuk literatürünün en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu kıymetli eserin Türkçeye kazandırılması yönündeki çalışma kararı 1999 yılında alınmıştır. Prof. Dr. M. Cevat Akşit'in editörlüğünü yaptığı 14 yıl süren tercüme faaliyetinde ilgili duyurunun ardından otuz sekiz aday arasından, titiz bir değerlendirme süreci sonunda on sekiz tercüman seçilmiştir. Çeviriye dâhil edilen her iki tercüman için birer düzeltici profesör belirlenmiş, böylece hem ilmî denetim hem de metin bütünlüğü sağlanmıştır. Çalışmada, tercümanların düzeltmelere itiraz hakkı saklı tutulmuş; ortaya çıkan görüş ayrılıkları, ilgili tarafların vakıf bünyesinde bir araya gelmesiyle istişare yoluyla giderilmiştir. Tercümede izlenecek usul ve esaslar ortak bir toplantıda belirlenmiş, eserin Beyrut Dâru'l-Ma'rife baskısı temel alınmıştır. Bununla birlikte, İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalar incelenmiş, uygun görülen örnekler tercüme ekibine ulaştırılmıştır. Eksik veya hatalı yerler, yazma nüshalardan yararlanılarak tamamlanmıştır. Bu kapsamda tespit edilen eksiklikler ayrıca bir makale hâlinde yayımlanmıştır.

²⁴ Faruk Gün, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî-Matürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım," *Orta Asyalı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı ve Mahmut Yazıcı (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2023), 535–581.

Eserde müctehitlerin görüşlerini dayandırdıkları ayetlerin mealleri tek bir kaynak esas alınarak verilmiş, her ayetin yanında sûre adı ve ayet numarası belirtilmiştir. Hadis kaynakları ise ilmî ölçülere uygun biçimde dipnotlarda gösterilmiştir. Müellife duyulan saygının bir ifadesi olarak, çeviri metnine orijinalde bulunmayan başlıklar eklenmemiş, fakat konuların takibini kolaylaştırmak amacıyla paragraflar oluşturulup yan başlıklar ilave edilmiştir. Ayrıca Arapça metnin cilt ve sayfa numaraları da her bölümde belirtilerek, karşılaştırmalı çalışmalara imkân tanınmıştır. Tercümenin sonunda ayrıca araştırmacıların işini kolaylaştırmak için bir cilt eklenmek suretiyle bir index/fihrist de hazırlanmıştır.

Bazı teknik terimlerin Arapça asılları parantez içinde korunmuş, açıklama gerektiren kavramlar için dipnotlarda ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Çeviri, Arapça aslı ve yazma nüshalarla satır satır karşılaştırılarak yeniden gözden geçirilmiş; dilde sadelik, ifade birliği ve ilmî tutarlılık ön planda tutulmuştur. İlk cilt tamamlandıktan sonra çeşitli meslek gruplarından kişiler üzerinde okunarak anlaşılabilirlik testi yapılmış, ardından akademisyen ve basım uzmanlarının değerlendirmeleriyle nihai hâline kavuşturulmuştur. Böylelikle *el-Mebsût*'un Türkçeye tercümesi hem ilmî titizliği hem de ekip çalışmasının verimiyle, İslâm hukuk mirasının çağdaş okuyucuya aktarılmasında örnek bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır.²⁵

4.2. Usûlü's-serahsî

Müellif, hapishanede imlâ yoluyla kaleme almaya başladığı ve muhtemelen daha sonra tamamladığı bu kıymetli eserini, Şeybânî'nin eserleri üzerine yapılan şerhlerin esaslarını açıklamak amacıyla telif etmiştir. *Usûlü's-Serahsî*, müellifin çağdaşı ve ders arkadaşı olan Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin *el-Uşûl* adlı eseriyle birlikte Haneî fıkıh usulü literatürünün iki temel klasîğinden biri kabul edilmiştir. Bu iki eser, sonraki dönemlerde kaleme alınan hemen bütün fıkıh usulü çalışmalarına yön vermiş; onların

²⁵ Şemsüleimme Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Mebsût*, ed. M. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2018), 1/XIX-XX.

genel çerçevesi ve nazarî yaklaşımlarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.²⁶ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*'yi, Hanefî hukuk doktrininin ayrıntılarını ele aldığı büyük şerhi *el-Mebsû'û* u kaleme alırken kendisine rehberlik eden teorik esasları ve metodolojik ilkeleri sistematik biçimde ortaya koymak maksadıyla yazdığını ifade etmektedir.²⁷

4.2.1. İ'tisam yayınları (2020)

Eserin tercümesi Ahmed Kılıçkaya tarafından yapılmış, Ömer Çelik tarafından tashih edilmiştir. Tercümede Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı esas alınmıştır. Metinde yer alan ayetler numaralandırılmış, kaynağı tespit edilebilen hadislerin tahriri gerçekleştirilmiştir. Mütercim, bazı yerlerde fıkîhî ıstılahları dipnotlarda açıklamıştır. Bununla birlikte, Serahsî'nin orijinal başlık düzenine tam olarak bağlı kalınmamış, musahhih tarafından gerekli görülen bölümlere ilave başlıklar konulmuştur. Ayrıca, eserin asıl nüshalarıyla karşılaştırılmasını kolaylaştırmak ve tercümedeki eksikliklerin veya yanlışlıkların tespitini hızlandırmak amacıyla, metin içerisine asıl nüshadaki cilt ve sayfa numaraları da eklenmiştir (örneğin: (1/3) cilt 1, sayfa 3; (1/187) cilt 1, sayfa 187; (2/57) cilt 2, sayfa 57 gibi).²⁸

Söz konusu tercüme, Serahsî'nin fıkîh usulü eserinin Türkçeye yapılmış ilk çevirisi olması bakımından önem arz etmektedir. Ancak yapılan inceleme sonucunda, tercüme dilinin yer yer akıcılıktan ve açıklıktan uzak olduğu gözlemlenmiştir. Ne var ki, bu durumun yanı sıra, metin içerisine eklenen cilt ve sayfa numaraları sayesinde okuyucuların eserin aslını daha kolay takip edebilmesi ve olası yanlışlıkları tespit edebilmesi bakımından tercüme, yine de yararlı bir yönlendirme işlevi görmektedir.

4.2.2. Türkiye Yazma Eserler Kurumu (2025)

²⁶ Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/547.

²⁷ Murteza Bedir, "Uşûlü's-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/221.

²⁸ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, çev. Ahmed Kılıçkaya (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2020), 1/5.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından iki cilt halinde yayımlanan *Usûlü's-Serahsî*, Hanefî fıkıh usulü geleneğinin en hacimli ve sistematik metinlerinden birini günümüz araştırmacılarının istifadesine sunan ilmî bir edisyon olarak dikkat çekmektedir. Abdullah Kahraman, Ayhan Hira ve Necmettin Azak'ın editörlüğünde hazırlanan bu çalışma, yalnızca bir tercüme faaliyeti olmaktan ziyade, metnin tenkitli bir neşrini ve kapsamlı bir bilimsel incelemeyi birlikte ihtiva etmektedir. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesindeki bir araştırma heyeti tarafından uzun yıllara yayılan titiz bir çalışmanın ürünü olan bu neşir, İmam Serahsî'nin usul anlayışını hem Arapça orijinal metin hem de Türkçe tercüme üzerinden eşzamanlı olarak okuma imkânı tanımaktadır.

Eserde, İmam Kerderî'nin istinsah ettiği nüsha esas alınmış; diğer yazma nüshalarla mukayeseler yapılmak suretiyle metnin ilmî bütünlüğü yeniden inşa edilmiştir. Çalışma, klasik metin neşirlerinde çoğu zaman ihmal edilen filolojik ve kavramsal titizliği öne çıkararak, farklı nüshalardaki varyantların dipnotlarda sistematik biçimde gösterilmesiyle şeffaf bir ilmî zemin oluşturmuştur. Tercüme kısmında ise orijinal metne sadakat ilkesinden taviz verilmemiş, Serahsî'nin düşünce örgüsündeki teknik inceliklerin Türkçe karşılıklarında anlam kaybı yaşanmaması için fıkıh usulü terminolojisi olduğu gibi korunmuştur. Bu yönüyle eser, yorumcu bir çeviri değil, bilimsel bir aktarma niteliği taşımaktadır.

Metnin Türkçe kısmı, klasik derinliği muhafaza ederken çağdaş akademik okurun ihtiyaçlarına da duyarlı biçimde yapılandırılmıştır. Paragrafların kısa tutulması, temel kavramların başlıklarla açıklanması, okuyucuya hem sistematik hem didaktik bir kolaylık sağlamaktadır. Ayetlerin sûre isimleri ve numaralarının, hadislerin ise tahrir bilgilerinin ilave edilmesi, çeviriyi metinsel bir aktarımdan çıkararak araştırma aracı haline getirmiştir.²⁹

²⁹ Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî: Serahsî'nin Fıkıh Usulü*, ed. & çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2025), 1/15-16.

Bu çabanın arka planında, Hanefî usulünün Serahsî döneminde ulaştığı olgunluk düzeyini, sonraki usul müelliflerine aktaran düşünsel sürekliliği görünür kılma gayesi bulunmaktadır. Dolayısıyla *Usûlü's-Serahsî*'nin bu yeni neşri, yalnızca bir metni Türkçeye kazandırmakla kalmamakta; aynı zamanda Türkiye'deki Serahsî araştırmalarının bundan sonraki evresine metodolojik bir dayanak sunmaktadır. Bu yönüyle eser, klasik metinlerin modern ilmî neşir anlayışıyla buluşturulmasının örneklerinden biri olarak hem İslam hukuku metodolojisi hem de Hanefî düşünce tarihi açısından kayda değer bir dönüm noktasını temsil etmektedir.

4.3. Şerhu's-Siyerî'l-kebîr

Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin ilgili eseri Devletler Umumi Hukuku alanında yazılmış bir eser olması yanında İslam savaş hukuku tayin eden bir eser. Ayrıca bu eser Hukuk tarihinde devletler hukuku meselelerini ele alan ilk kapsamlı eser olarak bilinir. Gerek bu tarihi önceliği gerekse içeriği ve ilgili literatüre etkisi dolayısıyla müellifi Şeybânî'ye devletler hukukunun kurucusu unvanını kazandırmış *el-Asl*'ın nüshaları içerisinde günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir.³⁰

Serahsi, mahpusluğun son aylarında ve memleketin iç savaşlarla çalkalandığı bir sırada Şeybânî'nin devletler umumi hukukuna dair kitabının şerhini dikte etmeye başlamış, bunun matbu versiyonundaki 1408 sayfanın son 328 sayfasını hapisten çıkışından sonra Mergînân'da ve yalnız on gün içinde tamamlamıştır. Eser, Mehmed Münîb Ayıntâbî tarafından Türkçeye çevrilmiş olup İstanbul'da basılmıştır.³¹

4.3.1. Eğitaş Yayınları (2001)

Serahsî'nin *Şerhu Siyerî'l-Kebîr* adlı eseri, Hanefî fıkhnın devletler hukuku alanındaki en önemli klasiklerinden biri olup, bu değerli çalışma Türkçeye “İslâm Devletler Hukuku” adıyla ter-

³⁰ Ahmet Yaman, “es-Siyerü'l-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/327.

³¹ Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/546-547.

cüme edilmiştir. Çevirenler, eserde kullanılan Arapçanın oldukça ağır, cümle yapısı bakımından karmaşık ve fasih Arapçadan uzak bir dil olduğunu, bu nedenle bazı pasajlarda anlamın tam olarak yansıtılamamış olabileceğini belirtmişlerdir. Ancak buna rağmen, Türkçede ilk kez yayımlanan bu nitelikteki bir eserin ilmî çevrelerde büyük bir ilgiyle karşılanacağını ifade etmişlerdir.³² Serahsî'nin bu şerhi, Sultan II. Mahmud döneminde Osmanlıcaya da çevrilmiş, ancak bu tercümeden istifade, günümüzde sadece sayılı kimi uzmanlar dışında artık mümkün olmamıştır. İşlediği konular itibarıyla İslâm hukuk düşüncesinde önemli bir boşluğu dolduran bu eserin günümüz Türkçesine çevrilip yayımlanması hem ilmî hem de kültürel bakımdan önemli bir gereklilik olarak görülmüştür. Nitekim eser, 2001 yılında Konya merkezli Eğitaş Yayınları tarafından, Doç. Dr. Ahmet Yaman'ın editörlüğünde, Prof. Dr. İbrahim Sarmış ve Prof. Dr. M. Sait Şimşek tarafından beş cilt hâlinde yayımlanmıştır. Böylece bu çalışma, yalnızca klasik bir eserin Türkçeye kazandırılması değil, aynı zamanda Hanefî hukuk geleneğinin uluslararası hukuk anlayışına dair katkılarını günümüz okuyucusuna aktaran önemli bir akademik girişim olmuştur.

4.3.2. Ankara Okulu Yayınları (2021)

Prof. Dr. İbrahim Sarmış ve Prof. Dr. M. Sait Şimşek tarafından daha önce tercümesi yapılan eserin, uzun süredir Eğitaş Yayınları tarafından yayımlanan baskısı temin edilememekteydi. Ancak eserin tercümesi, yakın dönemde Ankara Okulu Yayınları tarafından üç cilt hâlinde yeniden neşredilerek okuyucuların istifadesine sunulmuştur.³³

4.3.3. İ'tisam Yayınları (2025)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin temel kaynaklarından biri

³² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme Serahsî, *İslam Devletler Hukuku (Şerhu's-Siyerî'l-kebir)*, ed. Ahmet Yaman, çev. İbrahim Sarmış - M. Sait Şimşek (Konya: Eğitaş Yayınları, 2001), 1/1-2.

³³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme Serahsî, *Şerhü's-siyerî'l-kebir (İslam Savaş Hukuku)*, çev. İbrahim Sarmış - M. Sait Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

olan *Siyerü'l-Kebîr*'in meşhur şerhi, yakın dönemde Kubilay Helete tarafından Türkçeye çevrilerek günümüz okuyucusunun istifadesine yeniden sunulmuştur. Eser, diğer yayınlardan farklı olarak iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. Aynı yayınevi daha önce İmam Serahsî'nin *Usûlü's-Serahsî* adlı eserinin Türkçe tercümesini de neşretmiştir.³⁴

5. Serahsî'nin Hayatını Konu Edinen Çalışmalar

5.1. Büyük Türk İslâm Âlimi Serahsî: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri - Oğuz Çetinoğlu (2018)

Yazar, eserinde Serahsî'nin yaşadığı dönemin genel tarihî ve ilmî şartlarını, eserlerini ve düşünce dünyasını ele almış; ayrıca “Serahsî'ye Göre Hz. Muhammed” başlığına müstakil bir bölüm ayırmıştır. Bunun ardından “Serahsî Hakkında Makaleler” başlıklı üçüncü bir bölümle konuyla ilgili literatüre yer vermiş ve çalışmasını “Hatime” bölümüyle tamamlamıştır.³⁵ Eserin genel yapısı incelendiğinde, daha çok Serahsî üzerine Türkçe ve diğer dillerde kaleme alınmış çeşitli yazı ve araştırmaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir derleme niteliği taşıdığı, bu yönüyle akademik bir inceleme sistematığından ziyade toplama mahiyetinde bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.

5.2. Serahsî - Ekrem Koç (2023)

Bu eser, Hanefi fıkhnın önemli simalarından biri olan Serahsî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve düşünce dünyasını ele alan akademik bir çalışmadır. Kitap, giriş bölümünde Serahsî'nin yaşadığı dönemin siyasî, ilmî ve dinî atmosferine odaklanmakta; ardından müellifin biyografisi, hocaları, öğrencileri ve itikadî görüşlerini detaylandırmaktadır. Eserlerinin tanıtıldığı bölümde ise onun usul ve üslup özellikleri incelenmektedir. Ayrıca, Serahsî'nin Hz. Peygamber'e bakışı, selefe olan saygısı ve ilim anlayışı gibi temel

³⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad Şeybânî - Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme Serahsî, *İslam Devletler Hukuku (Şerhu's-siyerü'l-kebîr)*, çev. Kubilayhan Helete (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2025).

³⁵ Oğuz Çetinoğlu, *Büyük Türk-İslam Âlimi Serahsî: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2018).

meseleler üzerinden düşünce dünyası tahlil edilmektedir. Son kısımda ise fıkıh sahasındaki görüşleri, Hanefî mezhebindeki yeri ve diğer ilimlerle olan irtibatı değerlendirilerek, kaynakça ve dizin ile çalışma akademik bir bütünlüğe kavuşturulmaktadır.³⁶

6. Serahsî'nin Eserlerinin Tahkikleri

6.1. Şerhu'l-Câmi's-Sağîr

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eseri, Hanefî mezhebinin «zâhirü'r-rivâye» olarak bilinen temel metinlerinden biridir ve fûrû-i fıkha dair meseleleri özlü biçimde derlemiştir. Eserin günümüzde yaygın olan nüshaları orijinal tertibi üzere olmayıp Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın düzenlemesine dayanmaktadır. Bu durum, eserin aslî formuna ulaşmayı güçleştirmiştir.

Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) bu esere yazdığı şerh, orijinal tertip üzere kaleme alınmış ilk şerhlerden biri olması nedeniyle büyük önem taşımaktadır. Serahsî'nin, muhtemelen hâpishane şartlarında telif ettiği bu eser, *el-Câmi'u's-sağîr*'in kayıp orijinal yapısının anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır.

Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın tarafından, eserin bilinen tek yazma nüshası kullanılarak ilmî tahkik yöntemleriyle hazırlanan ve Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM) “Erken Klasik Dönem Projesi” kapsamında iki cilt halinde yayımlanan bu neşir, Hanefî fıkıh geleneğinin temel metinlerinden birini akademisyenlerin istifadesine sunmuştur. Bu çalışma, erken dönem Hanefî fıkına dair araştırmalara önemli katkı sağlayacak niteliktedir.³⁷

6.2. Serahsî'nin *Mebhut* Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Tahkik ve Tahlili

Malek Abedalqader tarafından hazırlanıp 2021 yılında Marmara Üniversitesi'nde tamamlanan “Serahsî'nin *el-Mebhut* Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Tahkik ve Tahlili” başlıklı yüksek lisans tezi,

³⁶ Ekrem Koç, *Serahsî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023).

³⁷ Şemsüleimme Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, thk. Ertuğrul Boynukalın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 1/9-12.

Prof. Dr. Mehmet Boynukalın danışmanlığında yürütülmüştür. Çalışma, Hanefî fıkhnın temel kaynaklarından *el-Mebsût*'un “Kitâbü's-Siyer” kısmını ilmî tahkik esaslarına göre incelemekte ve metni yazma nüshalar ışığında tenkitli biçimde yeniden düzenlemektedir.

Siyer bölümü, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkileri konu edinmekte; savaş, barış, ticaret, evlilik ve yargılama gibi meseleler Hanefî mezhebi çerçevesinde, yer yer Şâfiî görüşleriyle mukayeseli biçimde ele alınmaktadır. Abedalqader, bu alanın günümüzdeki önemine dikkat çekerek klasik fıkıh metnlerinin çağdaş tahkik ölçütleriyle yeniden incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Her ne kadar çalışma *el-Mebsût*'un tamamını kapsamasa da eserin bir bölümünü akademik bir platformda tahkik eden nadir tezlerden biridir. Bu yönüyle, Serahsî'nin eserinin ilmî tahkiki konusunda ön açıcı bir girişim olarak değerlendirilmekte ve ileride yapılacak kapsamlı araştırmalara metodolojik bir zemin hazırlamaktadır.³⁸

Sonuç ve Öneriler

Türkiye'de Serahsî'ye yönelik akademik çalışmalar son otuz yılda belirgin bir ivme kazanmış; özellikle 2015 sonrasında hem lisansüstü tezlerde hem de makalelerde kayda değer bir artış yaşanmıştır. 1990'larda sınırlı sayıdaki münferit tezlerle başlayan süreç, 2000'li yıllarda süreklilik kazanmış, 2020–2025 döneminde ise nitelik ve nicelik bakımından zirveye ulaşmıştır. Bu yönüyle Türkiye'de Serahsî araştırmaları, Hanefî hukuk geleneğine yönelik ilgiyi kurumsallaştıran güçlü bir akademik hat oluşturmuştur.

Çalışmaların çoğu *el-Mebsût* merkezlidir; ancak *Usûlü's-Serahsî* ve *Şerhu's-Siyer*'i-*Kebîr* üzerine de çeşitli yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmıştır. Bununla birlikte, *el-Mebsût*'un tamamını kapsamasa da belirli bölümlerini ilmî tahkik kurallarıyla inceleyen yüksek lisans tezleri, metin neşirleri açısından ön açıcı bir nitelik taşımaktadır. Aynı dönemde, Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından yayımlanan *Usûlü's-Serahsî (İnceleme–Çeviri–Tenkitli Me-*

³⁸ Malek Abedalqader, *Serahsî'nin Mebsut Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

tin) adlı iki ciltlik çalışma, Serahsî literatürünün modern akademik çevrelerde daha geniş bir şekilde tanınmasına imkân sağlamıştır. Yine *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'in Türkçeye çevrilmesi, Serahsî'nin siyaset ve savaş hukukuna dair düşüncelerinin günümüz araştırmacılarına ulaşmasında önemli bir adım olmuştur.

Bu süreçte, akademik makalelerin yanı sıra 2010 ve 2021 yıllarında gerçekleştirilen iki Uluslararası Serahsî Sempozyumu da Türkiye'de Serahsî çalışmalarını disiplinler arası bir tartışma zeminine taşımıştır. Böylelikle Serahsî, yalnızca fıkıh tarihi bağlamında değil; aynı zamanda hukuk metodolojisi, iktisat, siyaset teorisi ve düşünce tarihi alanlarında da çok yönlü biçimde ele alınmaya başlanmıştır.

Sonuç olarak, Türkiye'de Serahsî literatürü hem metinsel çalışmalar hem de çeviri-neşir faaliyetleri bakımından olgunlaşma aşamasına ulaşmıştır. Ancak bu ivmenin sürdürülebilmesi için Serahsî'nin tüm eserlerinin ilmî tahkik standartlarına uygun şekilde neşredilmesi, Serahsî'nin düşüncesinin çağdaş hukuk felsefesi ve metodoloji tartışmalarıyla ilişkilendirilmesi ve yeni sempozyumlar, araştırma projeleri ve ortak lisansüstü çalışmalarla bu alanın kurumsal olarak desteklenmesi gerekmektedir.

Bu yönüyle Türkiye'de Serahsî araştırmaları, yalnızca klasik bir fıkıh mirasını aktarmakla kalmamakta; aynı zamanda Hanefî düşünce geleneğini çağdaş akademik dil içinde yeniden konumlandıran dinamik bir ilmi damar oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Giyim-Kuşamda İsrâf". *II. Uluslararası Helal Ürün Ekonomisi Sempozyumu (Giyim-Kuşam) Tebliğ Metinleri Kitabı*. Sakarya, 6-7 Mart 2016, 190-211.
- Abacı, Harun. "İmam Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları". *Diyanet İlmi Dergi* XLIX/2 (2013), 41-57.
- Abacı, Harun. "Uluslararası Serahsî Sempozyumu Üzerine". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 225-231.
- Abedalqader, Malek. *Serahsî'nin Mabsut Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akşit, M. Cevat. "İmam Serahsî'nin Kitabı'l-Mabsut Adlı Eserinin Ulus-

- lararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları". *Diyanet İlmi Dergi* XLIX/2 (2013), 171-195.
- Atik, Sefa. "Fıkıh Literatüründe Mebsut Yazma Geleneği -Serahsî Öze-
linde-". *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*. ed.
Mürteza Bedir vd. 351-372, 2023.
- Aydın, Osman. "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Ha-
pis Hayatı". *Diyanet İlmi Dergi* XLIX/2 (2013), 7-25.
- Bakkal, M. Cihad. "Serahsî'nin Mebsût Adlı Eserinin Tefsir Kaynakla-
rı Üzerine Bir Değerlendirme". *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya
Hukukçusu: Serahsî*. ed. Mürteza Bedir vd. 429-446, 2023.
- Bedir, Mürteza. "Usûlü's-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklope-
disi*. 42/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Mürteza vd. (ed.). *II. Uluslararası Serahsî Sempozyumu Özet Bildiri
Kitapçığı*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023.
- Bedir, Mürteza vd. (ed.). *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu
Serahsî*. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Çakır, Abdullah. "Hanefîlere Göre Tüketim İsrafının Ölçüleri (Serahsî
Örneği)". *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*. ed.
Mürteza Bedir vd. 301-324, 2023.
- Çetinoğlu, Oğuz. *Büyük Türk-İslam Âlimi Serahsî: Hayatı, Şahsiyeti ve Eser-
leri*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2018.
- Çilingir, Hamdi - Eser, M. Salih. *Türkiye'de İslâm Hukuku Çalışmaları Li-
teratürü (1928-2012)*. İstanbul: İsar Yayınları, 2014.
- Erünsal, İsmail vd. *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*. İstan-
bul: İSAM Yayınları, 2017.
- Gün, Faruk. "Serahsî'nin el Mebsût Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Ha-
nefi Mâtürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım." *Orta Asya-
lı Bir Âlim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedir,
Osman Aydın, Harun Abacı ve Mahmut Yazıcı, 1-581. İstanbul:
İlahiyat Yayınları, 2023.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vak-
fı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Eyyüp Said. "el-Mebsût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Furkan. *Netâ'icü'l-Efkâr Perspektifinden Merginânî'nin el-Hidâye Ese-
rinin Tahlili (Kitâbu'l-Kerâhiyye Özelinde)*. Denizli: Pamukkale Üni-
versitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Koç, Ekrem. *Serahsî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2023.

- Korucu, Bünyamin. "Hanefî Fıkında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudurî ve Serahsî Örneği". *İslâmî İlimler Dergisi* XX/40 (2025), 25-42.
- Korucu, Bünyamin. "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/2 (2024), 797-820.
- Korucu, Bünyamin. "Serahsî'de Kıyas Kavramı ve İstihşân Mukabilinde Kullanımları". II. Uluslararası Serahsi Sempozyumu Özet Bildiri Kitapçığı. ed. Mürteza Bedir vd. 22. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023.
- Salman, Yüksel (ed.). "İmam Serahsî Özel Sayı". *Diyanet İlmi Dergi* 49/2 (2013), 195.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *İslam Devletler Hukuku (Şerhu's-Siyerî'l-kebîr)*. ed. Ahmet Yaman. çev. İbrahim Sarımuş - M. Sait Şimşek. 5 Cilt. Konya: Eğitaş Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *Şerhü's-siyerî'l-kebîr (İslam Savaş Hukuku)*. çev. İbrahim Sarımuş - M. Sait Şimşek. 3 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *Usûlu's-Serahsî*. çev. Ahmed Kılıçkaya. 2 Cilt. Ankara: İ'tisam Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Mebsût*. ed. M. Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu'l-Câmi 'i's-Şağîr*. thk. Ertuğrul Boynukalın. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî: Serahsî'nin Fıkıh Usulü*. ed. Abdullah Kahraman vd. çev. Abdullah Kahraman vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2025.
- Şeybânî, Ebû ' Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad - Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *İslam Devletler Hukuku (Şerhu's-siyerî'l-kebîr)*. çev. Kubilayhan Helete. 2 Cilt. Ankara: İ'tisam Yayınları, 1. Basım, 2025.
- Torun, Hacı Mustafa. "Abdullah b. Mesud (r. a.) Rivayetlerinin Serahsî'nin el-Mebsût'undaki Yansımaları". *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*. ed. Mürteza Bedir vd. 475-484, 2023.
- Torun, Hacı Mustafa. *Ebu Hanîfe (r.a.) ye göre İstihsanü'n-Nass [Serahsî'nin el-Mebsut örneği]*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Torun, Hacı Mustafa. *Serahsî'nin Mebsût'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (R.A.) Rivayetlerinin Haneî Mezhebine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Yaman, Ahmet. "es-Siyerü'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/327-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Mahmut. "Serahsî'nin Mebsût'unda Hadis Kaynakları". *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu: Serahsî*. ed. Mürteza Bedir vd. 375-428, 2023.
- Yerinde, Adem. "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği". *Yeni Türkiye XXII/91* (2016), 434-448.
- Yıldız, Kemal - Torun, Hacı Mustafa. "Ebû Hanîfe (R. A.)'in İstihsânü'n-Nass Anlayışı Çerçevesinde Sünnete Verdiği Önem [Serahsî'nin el-Mebsût Örneği]". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* IV/1 (2018), 6-25.
900. *Ölüm yıldönümü münasebetiyle büyük İslam hukukcusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsi armağanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Şemsü'l-Eimme Serahsî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Uluslararası Serahsî Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.

