

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 36
Ekim 2020



www.islamhukuku.com

www.islamhukuku.org

www.islamhukuku.net

ISSN 1304-1045

KADI ŞÜREYH ve FIKIH ANLAYIŞI

Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN*

Özet: Fıkıh ilimlerinin teşekkül sürecinde tabii dönemde yaşanan gelişmeler henüz çağdaş fıkıh tarihi çalışmalarında yeterince ele alınmamıştır. Bu dönemde yaşamış icthad ehli fakih/kadılarının yorum ve icthadlarının sonraki dönemde oluşan mezheplere tesiri ve bu tesirin boyutunu ortaya çıkarmak, özellikle hicri birinci yüzyılda fıkıhın gelişmesi bağlamında ortaya konan çabayı daha iyi anlamak bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada İslam'ın erken dönemlerinde, Hz. Ömer'in hilafetinden Emevi devletine kadar en önemli merkezlerden biri olan Kûfe'de yaklaşık altmış yıl boyunca kadılık yapan tabii döneminin meşhur fakih ve kadılarından Şüreyh b. Hâris'in fıkıh anlayışı incelenmiştir. Kadı Şüreyh kendinden önceki ilmi birikimi sonraki nesillere aktarmakla birlikte kazai icthadlarıyla meşhur olmuş bir kadı/fakihtir. Makalemizin amacı Kadı Şüreyh'in fıkıh düşüncesinin ana hatlarını ve bu düşünceyi temellendiren kaynakları ortaya çıkarmaktır. Genel anlamda Kadı Şüreyh Kûfe ekolünün nas ve akıl dengesini gözetken ehl-i rey mezhebine mensup bir fakih sayılır. Bu sebeple Hanefî mezhebi Şüreyh'in görüşlerine değer vermiş ve Şeybânî'nin el-Asl'ı gibi ilk kaynaklarda kendisine birçok yerde atıfta bulunulmuştur. Ancak onun görüş ve kararları sadece Hanefîleri değil diğer fıkıh mezheplerini de etkilemiş ve genel anlamda fakihler tarafından saygı ve takdir görmüştür. İlk dönemin parlak fakih ve kadılarından biri olan Şüreyh'in görüşleri günümüze değin etkisini koruduğu gibi gerektiğinde istifade edilecek bir kaynak olarak değerini muhafaza etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadı Şüreyh, Kûfe, Hanefîlik, Kaza, Kadı, Fıkıh tarihi

Shurayh al-Qadhi and His Understanding of Fiqh

Abstract: Developments in tabii period during the formation of fiqh sciences have not been adequately addressed in contemporary fiqh history studies. It is important to reveal the effect of the interpretations and ijthads of the jurists / judges who lived in this period on the schools formed in the following periods and the extent of this influence, especially in order to better understand the effort made in the context of the development of fiqh in the first Hijri century. In this study, in the early periods of Islam, Shurayh b. Harith's understanding of fiqh has been examined. He was one of the famous jurists and judges of tabii period. For about sixty years he was a judge in Kufa, which was one of the most important centers since the time of the caliphate of Umar to the Umayyad state. Shurayh is a judge / jurist who became famous for his judicial ijthads, also he passed on the scientific knowledge before him to the next generations. The aim of this article is to reveal the outline of Shurayh's thought of fiqh and the sources that based this thought. In general, Shurayh is considered a jurist who is a member of Ahl-i Ra'y school of Kufa. For this reason, the Hanafi school valued the views of Shurayh and he was referred to in many places in the first sources such as Shaybani's al-Asl. However, his views and decisions influenced not only Hanafis but also other fiqh schools and were generally respected and appreciated by the jurists. The views of Shurayh, one of the brilliant jurists and judges of the first period, have preserved their influence until today and preserve its value as a resource to be used when necessary.

Keywords: Shurayh al-Qadhi, Kufa, Hanafi school, Judiciary, Muslim Judges, Fiqh History

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ertugrul.boynukalin@marmara.edu.tr

GİRİŞ

Fıkıh ilimlerinin teşekkül sürecinde tabiin döneminde yaşanan gelişmeler henüz çağdaş fıkıh tarihi çalışmalarında yeterince ve detaylıca ele alınmamıştır. Bu durumun temel nedenlerinden biri erken döneme ait günümüze ulaşan tarihi verinin yetersizliğidir.¹ Ancak düşünce ve doktrinlerini-bu dönemden elde ettikleri birikim ve üslup üzerine kuran mezhep imamlarına veya onların düşüncelerine ait yazılı kaynaklar yönünden daha şanslı olduğumuz söylenebilir. Dolayısıyla söz konusu dönemde yaşamış icthad ehli fakih/kadılarının yorum ve icthadlarının sonraki dönemde oluşan bu doktrin ve mezheplere tesiri ve bu tesirin boyutunu ortaya çıkarmak, özellikle hicri birinci yüzyılda fıkıhın gelişmesi bağlamında ortaya konan çabayı daha iyi anlamak bakımından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada İslam'ın erken dönemlerinde, Hz. Ömer'in hilafetinden Emevi devletine kadar en önemli merkezlerden biri olan Kûfede yaklaşık altmış yıl boyunca kadılık yapan tabiin döneminin meşhur fakih ve kadılarından Şüreyh b. Hâris'in fıkıh anlayışı mercek altına alınmıştır. Kadı Şüreyh kendinden önceki ilmi birikimi sonraki nesillere aktarmakla birlikte kazai icthadlarıyla meşhur olmuş bir kadı/fakihtir. Baktığı davalarda, tevarüs ettiği geniş bir ilmî birikimi yansıtan, derin bir hukukî anlayışın işareti sayılabilecek pek çok karar vermiştir. Kadı Şüreyh'in kazai icthadları kendisinden sonra gelen meslektaşları için de önemli bir hazine olma niteliği taşımıştır. İfa ettiği görevi icabı toplumun gözü önünde bulunan simalardan biri olan Şüreyh'in görüşleri bu özelliği sebebiyle dönemin diğer fakihlerine nazaran daha fazla kayıt altına alınmıştır. Makalemizin amacı Kadı Şüreyh'in fıkıh düşüncesinin ana hatlarını ve bu düşüncüyü temellendiren kaynakları ortaya çıkarmaktır. Kadı Şüreyh üzerine yapılan çağdaş çalışmalarda bu hususlar genel anlamda araştırılmakla birlikte kimi önemli hususlar gözden kaçırılmış ve bazı isabetli olmayan tespitlerde bulunulmuştur. Çalışmamızda yeri geldikçe bu hususlara değinilecektir.

1 Schacht, Joseph, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", I, 33.

1. HAYATI²

A. Adı ve Nesebi

Adı Ebû Ümeyye Şüreyh b. el-Hâris b. Kays b. el-Cehm el-Kindî'dir.³ Baba adının Abdullah, Hânî⁴ veya Şurahbîl olduğunu kaydeden bazı kaynaklar da bulunmaktadır.⁴ Ancak biyografi yazarlarının büyük bir kısmının baba adını el-Hâris olarak zikretmeleri,⁵ mühür olarak kullandığı yüzüğünde Şüreyh b. el-Hâris isminin yazılı olması,⁶ hadis rivayeti ile meşgul olan torunlarından birinin nesebi zikredilirken yine Şüreyh'in baba ismi olarak el-Hâris'in zikredilmesi⁷ gibi nedenlerle diğer rivayetlerin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.⁸

Kadı Şüreyh'in Arap asıllı olup olmadığı konusunda da farklı rivayetler bulunmaktadır. İbn Hallikân (681/1282) bu konuda çokça ihtilaf bulunduğuna işaret etmektedir.⁹ Eserlerinde Şüreyh'in tercemesine yer veren yazarların çoğunluğuna göre, nisbesinden de anlaşılacağı üzere Şüreyh aslen Arap olan Kinde kabilesine mensuptur.¹⁰ Ancak bazı müelliflere göre Şüreyh, Kinde kabilesiyle anlaşması bulunan ve Arap asıllı olmayan müslümanlardandır (mevâlî).¹¹ Söz konusu iddiayı dillendirenler Kadı Şüreyh'in babasının soyunun, Yemen'e göç etmiş bulunan Farisî kökenli bir aileye dayandığını zikretmektedirler.¹² Nitekim o, kendisine kabilesi sorulduğunda müslüman olduğunu ve Kinde divanına kayıtlı bulunduğunu söyleyerek sarih bir cevap vermemiştir.¹³ Ancak kanaatimizce Şüreyh, kavmiyetçiliğin yaygın bulunduğu bir dönemde bir bakıma bu tavra tepki göstermek amacıyla Arap asıllı olduğunu açıklamamayı tercih etmiş olabilir; zira İbn Sa'd (230/845) Şüreyh'in Arap olduğunu belirtmekte ve bunu ön plana çıkarmaktan

2 Kadı Şüreyh'in hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 182-193; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 228-229; İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, XXIII, 7-59; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 460-463; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 100-106; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, XII, 435-449; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX, 29-33.

3 İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 182; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 460; Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl*, XII, 435-436.

4 Yahyâ b. Main, *Tarihu İbn Main*, II, 251; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, III, 79.

5 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 198; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, II, 701; Nevevî, *Tehzibu'l-esmâi ve'l-lügât*, I, 243.

6 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 199.

7 Kaynaklarda söz konusu kişinin adı Ali b. Abdullah b. Muâviye b. Meysere b. Şüreyh olarak geçmektedir. Bk. Zehebî, *Mizânu'l-ıtidâl fi nakdi'r-ricâl*, III, 142.

8 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh el-Kâdi*, s. 21-22; Bedrî, *el-Kâdi Şüreyh el-Küfi*, s. 71; Özen, "Kadı Şüs reyh", *DİA*, XXIV, s. 119.

9 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 460.

10 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 182; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 198-19; İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, s. 425; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 460.

11 İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, III, 270.

12 İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, XXIII, 7.

13 Özen, "Kâdi Şüreyh", *DİA*, XXIV, s. 119.

hoşlanmadığını ima eden bir anekdot aktarmaktadır.¹⁴ Ayrıca onun Benû Râiş'ten olduğu, Benû Râiş'in ise Kinde'nin bir kolu ya da Kinde kabilesiyle sözleşmeli (halîf) küçük bir aşiret olduğu yönünde birçok rivayet vardır.¹⁵ Diğer bir rivayete göre Şüreyh Kinde kabilesinin Benû Muâviye kolundandır.¹⁶ Daha baskın olan bu tür rivayetler sebebiyle ve Emeviler'in devlet görevlerinde Araplara öncelik veren siyaseti de göz önünde bulundurulduğunda Şüreyh'in Arap kökenli olma ihtimali daha kuvvetlidir.

B. Doğum ve Vefat Tarihleri

Kadı Şüreyh'in doğum tarihi konusunda kesin bir bilgi yoktur. Ancak İbn Asâkir ve İbn Hacer'in eserlerinde onun 18/639 yılında 40 yaşında Hz. Ömer tarafından kadılık görevine tayin edildiği ve çoğunluğa göre 78/697 yılında vefat ettiği bildirilmekle birlikte, vefat tarihiyle ilgili 79/698, 80/699, 90/799 gibi farklı rivayetlerin bulunduğu da kaydedilmektedir.¹⁷ Söz konusu eserlerde Kadı Şüreyh'in vefatından kısa bir süre önce kendi ifadesiyle 60 yıl kadılık görevinde bulunduğu ve 106 veya 108 yaşında olduğu, bazı rivayetlere göre ise 120 veya 121 yıl yaşadığı bildirilmektedir.¹⁸ Çok farklı olan bu rivayetlere göre Kadı Şüreyh'in hicretten önce 20-30, miladi 590-600 civarında doğmuş olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹

C. İslam'a Girişi

Kadı Şüreyh'in, Hz. Peygamber'in Kinde kabilesine elçiler göndererek onları İslam'a davet etmesi ve bunun üzerine kabilenin lideri olan el-Eş'as b. Kays'ın İslam'ı kabul etmesiyle başlayan süreçte (hicri 6-10. yıllar) müslüman olduğu tahmin edilmektedir.²⁰ Bir rivayete göre Şüreyh Hz. Peygamber'e gelerek müslüman olmuş ve Yemen'e dönüp kalabalık olan ev halkını Medine'ye getirmek için izin istemiş, ancak geri gelene kadar Hz. Peygamber vefat etmiştir.²¹ Bu rivayet sahih-

14 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 183; İbn Asâkir, *Târih*, XXIII, 14.

15 Buhâri, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 228; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, II, 701; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, II, 12; Nevevî, *Tehzîb*, I, 243; Kefevî, *Ketâib*, I, 124.

16 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl* XII, 438; Bedrî, *el-Kâdî Şüreyh el-Kûfî*, s. 72; Fakkî, *el-Yemen fî zillî'l-İslâm münzû fecrihi ilâ kıyâmi devleti Benî Rasûl*, s. 45; Şucâ', *el-Yemen fî sadri'l-İslâm*, s. 162.

17 Buhâri, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 229; İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, XXIII, 55-59; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 272, 273.

18 İbn Asâkir, *Târih*, XXIII, 13.

19 İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 271-273; Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 29; Özen, "Kâdî Şüreyh", *DİA*, XXIV, s. 119.

20 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 31-32.

21 İbn Hacer, *İsabe*, III, 271.

se onun sahâbi sayılması gerekir. Ancak Yahya b. Maîn ve İbn Asâkir gibi çoğu muhaddis ve tarihçiler bu rivayeti sahih görmemekte ve Resûlullah hayatta iken müslümanlığı kabul etmesine rağmen onu görme imkânına sahip olmadığı için Şüreyh'in sahâbî olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Kadı Şüreyh çoğunluğa göre Cahiliye ve İslam dönemlerini idrak eden ama Hz. Peygamber'i göremeyen muhadramûn (مخضرمون) grubundan olup tâbiî olarak nitelendirilmesi gerekir. Nitekim biyografi yazarlarının büyük çoğunluğu kendisini tâbiîn neslinin büyüklelerinden olarak tanıtmaktadır.²²

D. Tahsili ve İlmî Yönü

Hz. Peygamber tarafından (9/630) tarihinde Yemen bölgesine İslam'ı anlatmak üzere elçi, zekât memuru ve kadı sıfatıyla tayin edilen Muâz b. Cebel, Şüreyh'in mensup olduğu Kinde kabilesinin Benû Muâviye koluna yakın bir yere yerleşmiştir. Benû Muâviye'den olan Şüreyh bu vesileyle Muâz b. Cebel'den ilim tahsil etmiş, daha sonra Medine'ye göç ederek kısa bir süre bu şehirde ikamet etmiştir.²³

Kadı Şüreyh'in Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ûd, Urve el-Bârikî, Abdurrahman b. Ebi Bekr ve Zeyd b. Sâbit gibi bir-çok sahabiden rivayetleri bulunmaktadır.²⁴ Hz. Ali'den güvenilmez nakillerde bulunan birçok ravinin yanında Şüreyh'in Hz. Ali'nin ilmîni nakleden güvenilir kaynaklardan biri olduğu özellikle vurgulanmıştır.²⁵ Kadı Şüreyh birçok defa, hadisleri kendilerinden duyduğu bu sahabilerin adlarını vermeden, bu hadisleri mürsel şekilde rivayet etmiştir.

Kadı Şüreyh'in şahsiyeti ve fıkıh düşüncesinin oluşumunda özellikle, yaşadığı Kûfe şehrine yerleşen sahabe ve tabiîn alimlerinin büyük bir tesiri olmuştur. Bilindiği üzere fetih hareketleri sonucu İslam devleti tarafından ele geçirilen topraklarda İslam medeniyetinin yerleşmesi ve inkişaf etmesi için ilmî ve kültürel alanda pek çok faaliyette bulunulmuştur. Bu faaliyetlerin ilk nüvesini bizzat bu vazife ile görevlendirilen sahabeden ileri gelen isimlerin bilgi birikimlerini ve hayat tecrübelerini burada yaşayanlara aktarmaları teşkil eder. Söz konusu simalardan edindikleri bilgi ve kazandıkları tecrübeyi işleyerek daha ileriye taşıyan tâbiîn tabakası, yaşadıkları bölgelere kendi renklerini vererek buralara damgalarını

22 İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 13; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 624; Bedrî, *el-Kâdi Şüreyh el-Kûfi*, s. 71-72; Özen, "Kâdi Şüreyh", *DİA*, XXIV, 119.

23 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl* XII, 438; Bedrî, *el-Kâdi Şüreyh el-Kûfi*, s. 72; Fakkî, *el-Yemen fî zillî'l-İslâm münzîl fecrihi ilâ kıyâmi devleti Benî Rasûl*, s. 45; Şucâ', *el-Yemen fî sadri'l-İslâm*, s. 162.

24 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 228; Nevevî, *Tehzib*, I, 243.

25 İbn Kayyimî'l-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemin*, II, 37-38.

vurmuşlardır. Bu merkezlerin en önemlilerinden birisi Kadı Şüreyh'in hayatının yaklaşık yetmiş yılını geçirdiği Kûfe'dir. Kûfe şehri hicri 17. yılda (638) Hz. Ömer tarafından kurulduğunda, şehrin imarı ve kültürel bakımdan zenginleşmesi için halifenin emriyle buraya yerleşen Abdullah b. Mes'ûd ve halifelik döneminde buraya göçen Hz. Ali gibi sahabenin ileri gelen pek çok önemli simasına ev sahipliği yapmıştır.²⁶ Söz konusu şahsiyetler, Hz. Peygamber vasıtasıyla elde ettikleri ilim ve sünneti bu topraklara taşıma görevini üstlenmek suretiyle İslam medeniyetinin inkişaf etmesine ivme kazandırmışlardır. Ancak Abdullah b. Mes'ûd ile uzun yıllar Kûfe şehrinde bulunmasına rağmen ondan rivayette bulunan beş kişi içerisinde Kadı Şüreyh'in adının daima son sırada zikredilmesi dikkat çekmektedir.²⁷ Ayrıca Şüreyh'in çağdaşı olan Ebû Vâil, onun Abdullah b. Mes'ûd'un meclisine fazla devam etmediğini, buna ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir.²⁸ Ancak İbni Mes'ûd fıkının sağlam takipçilerinden ve Şüreyh'in talebelerinden olan İbrahim en-Nehaî Şüreyh'in kadılık yaparken Abdullah b. Mes'ûd'un verdiği kazaî hükümlere, özellikle miras konularında verdiği kararlara uyararak hükmettiğini bildirmektedir.²⁹ Bu sebeple Şüreyh'in Medine'de Hz. Ömer gibi büyük sahabilerden gereken ilmî birikimi aldığını ve Abdullah b. Mes'ûd'un meclisine devam etme ihtiyacı hissetmediğini söylemek mümkündür. Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Ömer tarafından yeni kurulan Kûfe şehrine kadı, beytülmal yöneticisi ve şehir halkına İslam'ı öğretmek üzere "muallim" olarak tayin edildiği, yine Hz. Ömer'ce ilminin çok takdir edildiği bilinmektedir. Kûfe'nin hicri 14-19 yıllarında kurulduğu söylenmekte, ancak 17 senesinde kurulduğu görüşü daha isabetli bulunmaktadır.³⁰ Bu durumda Şüreyh'in Hz. Ömer tarafından 18 yılında Kûfe'ye kadı tayin edilmesi muhtemelen İbni Mes'ûd'un görev yükünü hafifletme amacını taşımaktadır. Hz. Ömer katında değeri bilinen Abdullah b. Mes'ûd ile Şüreyh'in bir çekişme içinde olduğu ihtimali varit değildir. Artık kadılık görevine layık görülmüş ve bu görevle meşgul bir zat olan Şüreyh'in Abdullah b. Mes'ûd'un ilim meclislerine devam etmemesi tabii karşılanmalıdır.

Kadı Şüreyh'in ilim alışverişinde ve müzakerelerde bulunduğu sahabe dışında bazı şahsiyetler de vardır. Bunlar genellikle Alkame b. Kays (62/682), Esved (75/694), Mesrûk (63/683) gibi Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un talebeliğini yapan ve ondan ilim öğrenen kişilerdir.³¹

26 Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, s. 110.

27 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 153.

28 İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 17; Özen, "Kâdi Şüreyh", *DİA*, XXIV, s. 119.

29 İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 23.

30 Avcı, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 339-342.

31 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 123 vd.

Kadı Şüreyh'in talebelerinin bir kısmı Abdullah b. Mes'ûd ekolüne mensup İbrahim en-Nehaî (96/714), Şa'bî (104/722) ve el-Hakem b. Uteybe (115/733) gibi dönemin önde gelen şahsiyetleridir.³² Söz konusu kişilerin Şüreyh'ten yaptığı rivayetler birer küçük bölüm halinde Vekî tarafından *Ahbâru'l-kudât* adlı kitabına alınmıştır.³³ Bu isimlerden İbrahim en-Nehaî, Kûfe'nin ileri gelen fıkıh alimlerinden olup Irak re'y ekolünün oluşumunda temel rol oynayan şahsiyetlerdendir. Nehaî'nin fikhî konularda ortaya koyduğu görüşler, talebesi Hammâd b. Ebî Süleyman'ın (120/738) vasıtasıyla İmam Ebû Hanîfe'nin fikhinin ana kaynaklarından birini oluşturmuştur.³⁴ Netice olarak söz konusu vakıadan ve ortaya koyduğu fıkıh düşünce ve tatbikatından yola çıkılarak Kadı Şüreyh'in Irak re'y medresesinin temellerini atan şahsiyetlerden biri olduğu söylenebilir. Yukarıda adı verilenler dışında—Muhammed b. Sîrîn (110/729), Mekhûl (112/730), Kays b. Ebî Hâzim, Abdülaziz b. Refî', Atâ' b. es-Sâib (136/753), Temîm b. Seleme gibi meşhur şahsiyetler de kendisinden ilim tahsil etmiştir.³⁵

Kadı Şüreyh'in Arapçaya hâkimiyeti vurgulanmıştır. Nitekim büyük dil alimlerinden İbnü'l-Esîr (606/1210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*'inin kırk altı yerinde ve Zemahşerî (538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* adlı eserinin otuz bir yerinde Şüreyh'in dil konusundaki görüşlerine yer vermişlerdir.³⁶ Edebi yönü de güçlü olan Şüreyh'in pek çok şiiri bulunmaktadır.³⁷ Onun kimi zaman dil ustalığı yaparak ve imalı ifadeler kullanarak muhataplarını şaşırttığı ve susmak zorunda bıraktığı anekdotlar aktarılmaktadır.³⁸

E. Kadılığı

İbnü'l-Esîr (630/1233) hicri 18. yılın (639) olaylarını ele aldığı bölümde, Hz. Ömer'in Şüreyh'i Kûfe'ye kadı olarak atamasından söz etmektedir.³⁹ Rivayete göre hilafeti esnasında Hz. Ömer ve bir bedevi arasında meydana gelen ihtilafı çözme

32 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 132.

33 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 189 vd. Söz konusu rivayetlerden yola çıkılarak adı geçen fakihlerin bu nakilleri Şüreyh'e ait bir kitaptan yaptıkları neticesine varılmıştır. Bk. Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, I, III. kısım, s. 17. Kanaatimizce bu bölümlerden yola çıkarak Şüreyh'in bir kitap telif ettiği sonucuna varmak isabetli gözükmemektedir; zira kaynaklarda buna işaret eden hiç bir ifade bulunmamaktadır.

34 Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin eserlerinde “ Ebû Hanîfe, Hammâd, İbrahim” isnadıyla nakledilen pek çok rivayet bulunmaktadır.

35 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 188; İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 7, 12.

36 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 102-103.

37 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 182.

38 Vekî Sa'd, *Ahbaru'l-kudât*, II, 221, 222.

39 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, II, 403.

şekli Halife'nin hoşuna gitmiş ve böylelikle Şüreyh b. Haris Kûfe bölgesine kadı olarak atanmıştır. Rivayete göre Hz. Ömer bir bedeviden at satın almış ve denemek üzere bir adamını ata bindirmiştir. Ancak adam atı sürerken at sakatlanmıştır. Bedevinin isteği ve Hz. Ömer'in kabulü üzerine Şüreyh aralarında hakem olmuş ve Hz. Ömer'e anlaştığı bedeli ödemesini ya da aldığını salimen geri vermesini söylemiştir. Hz. Ömer: "Acı olan hakla hükmettin" demiş ve Şüreyh'i Kûfe'ye kadı olarak atamıştır.⁴⁰

Vazife verdiği kişilerin ardını araştırması ve onlara emir ve nasihatlerde bulunmasıyla meşhur olan Hz. Ömer'in, Şüreyh'e görevi sırasında dikkate alması gereken hususlara işaret ettiği birden fazla mektubu bulunmaktadır.⁴¹ Halife Ömer Şüreyh'e yazdığı mektuplarda özetle, herhangi bir mesele ile karşılaştığında sırasıyla Kur'an'a, Hz. Peygamber'in sünnetine ve insanların veya müslümanların üzerinde icma edip görüş birliğine vardığı çözüme (ما أجمع / اجتمع عليه الناس، ما يجتمع في رأي المسلمين) yönelmesini emretmiştir. Bir rivayette ise icma yerine hidayet üzere olan adil imamların ve salihlerin kararları (ما قضى به أئمة العدل، الأئمة المهتدون)، (الصالحون) zikredilmiştir. Söz konusu kaynaklarda bir çözüme ulaşamamışsa konu ile ilgili olarak ictihad etmesini yahut –bir çözüme ulaşıncaya kadar- davayı ertelemesini veya kendisiyle istişâre etmesini, başka bir rivayette ilim ve salâh ehli ile istişâre etmesini tavsiye etmektedir.⁴² Hz. Ömer'in Şüreyh'e yazmış olduğu bu mektuplar, Basra kadısı EbûMusa el-Eş'arî'ye yazdığı mektupla birlikte, İslam yargılama hukukunun temellerini teşkil etmektedir.⁴³ Ayrıca Hz. Ömer'in Şüreyh'e yazdığı mektupta kendi görüşüyle ictihad etmesini tavsiye etmesi, onun Şüreyh'in fıkıh bilgisine olan itimadını göstermektedir.

Kadı Şüreyh Hz. Ömer'den (23/644) sonra Hz. Osman (35/656) ve Hz. Ali (40/661) döneminde de vazifesine devam etmiştir. Hz. Ali Kûfe'ye geldiğinde Şüreyh onun yanına gitmiş ve çeşitli sorular sormuştur. Bu soruları çok beğenen Hz. Ali Şüreyh'e: "Sen Arapların en iyi kadısıdır" (أنت أفضى العرب) diyerek onu takdir etmiştir.⁴⁴ Muâviye b. EbûSüfyân (60/680) ile başlayan Emeviler döneminde de kadılığa devam eden Şüreyh, Abdullah b. Zübeyr'in (73/692) Emeviler'e karşı yürüttüğü mücadele döneminde kadılık görevini bırakmıştır. Kadı Şüreyh kendi

40 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 183; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 189.

41 Hz. Ömer ve Şüreyh arasındaki yazışmaların sayısı, Vekî'nin eserinde yirmi iki mektup olarak yer almaktadır. Bk. *Ahbâru'l-kudât*, II, 191-194.

42 Mektubun metni için bk. Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 189-190; İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 19, 21; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX, 31; Kefevî, *Ketâib*, I, 124.

43 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 116, 157-159.

44 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 194; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX, 30.

ifadesiyle “gönlü taraflardan birine meylettği halde” bu siyasi-askeri mücadelede taraf tutmayı uygun bulmayarak 65/685 senesinde Emevi Valisi Haccâc’dan kendisini kadılık görevinden affetmesini istemiştir.⁴⁵ Şüreyh yaklaşık dokuz yıl devam eden ve Abdullah b. Zübeyr’in şehit edilmesiyle sonuçlanan olayların sona ermesi üzerine Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan (86/705) tarafından tekrar kadı olarak görevlendirilmiştir. Halife Abdülmelik’in kendisine bu dönemde kadılık görevini bırakma sebebini sorması üzerine ise fitne döneminde insanlar arasında hüküm vermekten imtina etmeyi uygun bulduğunu söylemiştir.⁴⁶ Vefatından bir yıl öncesine kadar, yaklaşık altmış yıl boyunca bu görevini sürdüren Şüreyh bir yıl süreyle de Basra’da kadılık yapmıştır.⁴⁷ Başka bir rivayete göre elli üç yıl Küfe’de, Muâviye’nin valisi Ziyâd (45-53/665-673) döneminde yedi yıl Basra’da kadılık yapmıştır.⁴⁸

Kadı Şüreyh İslam devletinin istikrarlı olduğu dönemlerde yaşadığı gibi siyasi kargaşanın hâkim olduğu dönemlerde de yaşamıştır. Hz. Ömer’in güçlü yönetimi altında zaferlerle dolu bir dönemin ardından o Hz. Osman ve Hz. Ali devirlerinde yaşanan fitne olaylarını görmüş ve İslam birliğinin dağılmasını esefle müşahede etmiştir. Emevi devletinin kuruluşuna şahit olmuş ve o süreçte yaşanan siyasi görüş ayrılıklarına ve fırkaların oluşumuna bizzat tanıklık etmiştir. Söz konusu döneme bizzat tanık olanların yaşanan gelişmeler karşısında farklı tutumlar içerisine girdikleri görülmüştür. Şüreyh bu esnada taraf tutmaktan abildiğince sakınmış ve mümkün olduğunca bu tartışmaların dışında kalmaya çalışmıştır. Nitekim uzun yıllar boyu bu vazifede kalabilmesini bu tutumuna borçlu olduğu söylenebilir. O bir hukuk ve istikrar adamı olarak uzman olduğu alana, kadılığa sadık kalmış, siyasi olaylardan uzak durmuş ve mümkün olan ölçülerde adaleti sağlamaya çalışmıştır.

Tarihte eşine az rastlanacak şekilde uzun yıllar boyu kadılık görevinde bulunan Şüreyh, bu esnada verdiği adalete uygun kararları ile şöhret bulmuştur. Hak söz konusu olduğunda Halife’ye dahi karşı çıkmış ve yeri geldiğinde bir davada haksız olan kendi oğlunu mahkûm ettirmiştir.⁴⁹

Kadı Şüreyh İslam yargılama usulüne dair önemli yeniliklerin temelini atarak bu alanda öncülük yapmıştır. Bu yeniliklerin bir kısmında Hz. Ömer’in ona

45 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, IX, 29; Kefevî, *Ketâib*, I, 124.

46 Vekî, *Ahbâru’l-kudât*, II, 398.

47 İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 188, 190; Vekî, *Ahbâru’l-kudât*, II, 397.

48 Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XII, 436, 437-438.

49 İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 183-188; İbn Asâkir, *Târih*, XXIII, 7.

gönderdiği mektuplarında verdiği tavsiyelerin etkisi bulunur. Mesela Hz. Ömer'in alim ve salih kişilerle istişare tavsiyesini dikkate alan Şüreyh'in kaza meclisinde Ebû Amr eş-Şeybânî⁵⁰ ve benzeri alimlerden bir heyet bulunur ve onlara danışır.⁵¹ İslam yargı tarihinde hâkime verdiği kararlarda yardımcı olan böyle bir istişâre heyetinin tam anlamıyla kurumsallaşmadığı söylenebilir. Ancak sonraki dönemlerde hicri III. yüzyıldan itibaren davaların aleniyet içinde ve dürüst bir biçimde görüldüğünü tespit için bir grup alim, memur veya eşraftan kimselerin davalara tanıklık ettiği ve “şühûdü'l-hâl” adı verilen bu grubun belgelerde adlarının zikredildiği ve bunlara maaş verildiği ifade edilmektedir.⁵² Endülüs Emevî Devleti'nde ise en yüksek yargı makamı olan “kadı'l-cemâa”nın yanında fakihlerden oluşan istişârî mahiyette bir meclisü'ş-şûrâ da bulunuyordu.⁵³ Şahitlik yapacak kişilerin tezkiyesi, yani dürüst ve güvenilir kişiler olup olmadıklarını araştırma işinin gizlice yapılması ilk kez Kadı Şüreyh'in uygulamalarında görülmektedir.⁵⁴ Şüreyh verdiği kararlarda ve aldığı tedbirlerde vazife yaptığı ortamı iyi bir şekilde anlamış ve tahlil etmiştir. Bunun bir göstergesi olarak başlangıçta kendisinden önce gelen fakihlere paralel biçimde şahitlerin alenen tezkiyesini kabul etmekte iken sonraları onların birbirleri hakkında yalan beyanda bulduklarını fark etmiş ve artık kişilerin dürüstlük ve emanet vasıflarını araştırırken bu işi gizlilikle yapma yolunu tercih etmiştir.⁵⁵ Şüreyh, kaza meclisinde çarşı pazar işlerini takip eden bilirkişiler, mahkemeye gelenler arasında düzeni sağlamak ve gerektiğinde onları zor kullanarak itaate sevk etmek amacıyla güvenlik görevlileri ve mübaşirler bulundururdu; hatta bu kişilerin arasında İbrahim en-Nehaî gibi daha sonra meşhur fakih olacak simalar da bulunmaktaydı.⁵⁶ Nehaî, Muhammed b. Sîrîn ve Şa'bi gibi öğrencileri Kadı Şüreyh'in kadılık meclisinde yargı pratiğini gözlemleyerek adeta staj yapmış, uygulamalı eğitim almışlardır.

Dönemin ileri gelen kadılarından olan Şüreyh vazifesi sebebiyle maaş almıştır. Hz. Ömer döneminde 100 dirhem olan kadılık maaşı Hz. Ali döneminde bak-

50 Sa'd b. İyas el-Kûfi. Şüreyh gibi Hz. Peygamber döneminde müslüman olmuş ama onu görememiş ve 120 yıl yaşadığı rivayet edilmiştir. Kadisiyye savaşına 40 yaşındayken katılmıştır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mesud gibi sahabelerden rivayette bulunmuş ve Kûfe Camii'nde Kur'an okutmakla meşgul olmuştur. Yaklaşık 95/713 yılında vefat etmiştir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 104; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, II, 1207; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 468; a.mlf., *el-İsâbe*, III, 209-210.

51 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 458; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 213, 226.

52 Aslan, *İslam Yargılama Hukukunda «Şühûdü'l-Hâl» Jürî*, s. 19-24; Oğuz - Akgündüz, “Hüccet”, *DİA*, XVIII, 448; Atar, “Kaza”, *DİA*, XXV, 116; aynı müellif, “Noter”, aynı eser, XXXIII, 211.

53 Atar, “Kaza”, a.y.

54 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 183; Serahsî, *Mebisât*, XVI, 91; Atar, “Kaza”, a.y.

55 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 183.

56 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 277; Atar, “Kaza”, a.y.

makla yükümlü olduğu aile fertlerinin sayısının artması neticesinde 500 dirheme çıkarılmıştır.⁵⁷

Şüreyh'in üzerine kadılara has bulunan bir kıyafet giydiği rivayet edilmektedir.⁵⁸ Hz. Ömer döneminde hac vazifesini eda etmek üzere Mekke'ye geldiği esnada üzerine giydiği kıyafet sebebiyle dikkat çeken ve insanlar tarafından pek çok soruya muhatap bırakılan Şüreyh'in bu engellemelerden kurtulmak üzere üstünde bulunan kadılara has üst kisveyi çıkarıp attığı rivayet edilir.⁵⁹

II. USÛLÜ

Kadı Şüreyh'in görüşleri çeşitli fıkıh ve tarih kitaplarının içerisinde dağınık halde bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda Şüreyh'in usûl düşüncesini tespit edebilmek için ilk dönem âlim, fakih ve kadılarının görüşlerini derleyen Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*leri, Vekî'in *Ahbâru'l-kudât*'ı gibi eserlerden istifade edilmiştir.

Kaynaklarda daha çok kadılık yönüyle bilinen Şüreyh'in fıkıh/hukuk anlayışı üzerinde durmak istediğimizi çalışmamızın başında belirtmiştik. Kazayı fetvadan titizlikle ayıran ve kendisine fetva sormaya gelen bir kadına fetva işi ile meşgul olmadığını belirten Şüreyh'in⁶⁰ kaynaklarda daha ziyade kazaî konulardaki kararlarına yer verilmiştir. Bilindiği üzere fetva bir soru üzerine fakihin şer'î hükmü bildirmesi, kaza ise mahkemeye gelen ihtilaflı meselelerde şer'î hükmün fakih/kadı tarafından bildirilmesi ve bu bildirim devlet tarafından gücüyle desteklenerek uygulanmasıdır. Fetva pek çok zaman ibadetlerle ilgili olabilir; kaza ise ibadet konularıyla nadiren ilgilenir; yukarıdaki rivayette Şüreyh de bu tür meselelerle ilgilenmediğini ve görevinin kadılık olduğunu belirtmek istemiştir. Şüreyh'in müctehid bir fakih/kadı olarak ortaya koyduğu kararlar araştırmamız için en önemli kaynağı teşkil etmektedir. Bununla birlikte az da olsa Şüreyh'in ibadet meselelerinde de fetva verdiği görülmektedir.

Ömrünün büyük bir kısmını kadılık vazifesi ile geçiren Şüreyh b. Hâris'in fikhî meseleler hakkındaki görüşleri yargı kararlarından takip edilmektedir. Yapı-

57 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 188; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 227. Dirhem yaklaşık 3 gram gümüş paradır ve 10 dirhem yaklaşık olarak 1 dinar (4,25 gram) altın para değerindedir. Bk. Sahillioğlu, "Dinar", *DİA*, IX, 352; aynı müellif, "Dirhem", aynı eser, 368.

58 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 189-190.

59 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 382.

60 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 187-188.

lan işin doğası gereği bu kararlarda delillere yönelik bir kayda pek rastlanmamaktadır. Ancak tâbiîn neslinin ileri gelenlerinden olan Şüreyh'in yaşadığı devir bir bakıma sahabe döneminin uzantısı ve devamıdır. Bu durum tâbiîn fakihlerinin icihadlarında ve ilmi faaliyetlerinde adım adım sahabenin usul, fetva ve uygulamalarına tâbi olmalarına ve bunları dikkate alma konusunda titizlik göstermelerine yol açmıştır. Hz. Peygamber'in ashabıyla iç içe yaşayan, bizzat onların rahle-i tedrisinden geçen Kadı Şüreyh'in de icihadlarında bu usulü devam ettirdiği söylenebilir. Nitekim o, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi büyük sahabe ve raşid halifelerin dönemlerinde kadılık yaparak sahabe ile yakından teşrik-i mesaide bulunmuş ve hem sahabe hem tabiin döneminin önemli fakih ve kadılarından biri olmuştur. Yukarıda Şüreyh'i kadılığa tayin eden Hz. Ömer'in ona gönderdiği mektupta hüküm kaynakları Kur'an, sünnet, icma, adaletli halifelerin kararları, halifeye danışma, alim ve salih insanlara danışma ve icihad etme olarak belirlenmişti. Kadı Şüreyh kadılık hayatı boyunca bu düsturların dışına çıkmamıştır.

Kadı Şüreyh'in belirli bir konuda karar verir veya icihad ederken Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetini göz önünde bulundurduğunu ve bu itibarla onun, ayet ve sahih hadislerin hücciyetini tartışmasız kabul ettiğini ve buna uygun icihadlarda bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira bu esaslar İslamî bir sistemde yargı faaliyetini yürüten bir kadı için, hatta her müslüman için tartışılmaz önceliğe sahiptir.

A. Kur'an

Kadı Şüreyh, kendisine gelen davaların çözümü için öncelikle Kur'an'da söz konusu meseleyi içeren bir nassın bulunup bulunmadığına bakmaktadır. Kur'an'ın sübutunun kat'iliği konusunda müslümanlar arasında şüphe yoktur. Ancak delaletin kat'i veya zanni olabileceği hususunda da tartışma yoktur. Dolayısıyla ayetlerin anlamları, delaletleri konusunda alimler arasında icihad farklılığı olabilmektedir. Aşağıdaki rivayette Hz. Ali ile kadısı Şüreyh arasında bu ilkenin tipik bir örneği görülmektedir. Kur'an'ın bir hüküm kaynağı olması müslümanlar açısından müsellemler bir hakikat olduğu için bu örnekle yetineceğiz: Şüreyh biri eşi, diğeri ana bir kardeşi olan iki amcaoğlu bırakarak vefat eden bir kadının mirasını yarı yarıya olmak üzere ikisi arasında taksim etmiştir. Söz konusu meseleyi duyan Hz. Ali, Şüreyh'i çağırarak bu kararın dayanağını "Allah'ın Kitabı'nda mı yoksa Resulullah'ın sünnetinde mi" bulduğunu sormuştur. Kadı Şüreyh "Allah'ın Kitabı'nda" demiş ve "Allah'ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (vâris ol-

mağâ) daha uygundur”⁶¹ ayetini okumuştur. Hz. Ali “Allah’ın Kitabı’nda kocanın yarım, ana bir kardeşin de geri kalanı alacağını mı buldun!” diyerek onun kararını bozmuş ve “Koca yarım hisse, ana bir kardeş üçte bir hisse alır, geri kalanı da aralarında yarı yarıya bölüşürler” demiştir.⁶² Bu örnekte Kadı Şüreyh yeni ortaya çıkan bir meselede ayetin umumuyla istidlal etmektedir ve zanni olan bu istidlal Hz. Ali tarafından beğenilmemiştir. Ancak burada Hz. Ali’nin, Kadı Şüreyh’in Kur’an’la istidlaline değil, onun bu ayetten yaptığı çıkarıma itiraz ettiği açıktır. Hz. Ali burada önce kocanın yarım ve ana bir kardeşin üçte bir hisse alacağına dair ayetle⁶³ amel etmekte, sonra “Ferâizi (belirlenmiş hisseleri) sahiplerine verin, geri kalanı da en yakın erkek akrabaya verin”⁶⁴ hadisiyle amel ederek geri kalan miktarı amcaoğlu olmaları hasebiyle ikisi arasında eşit şekilde bölüştürmektedir. Kadı Şüreyh ise istidlal ettiği ayetteki “ulu’l-erhâm” yani rahim, doğum ve nesep yoluyla akrabalığın mirasa etkisini öne çıkarmakta ve ikisinin de amcaoğlu olduğu için eşit miktarda miras almaları gerektiğini düşünmektedir.

Kadı Şüreyh kıraatler arasında mana yönünden tercih yapmaktadır. Mesele o Hz. Ali ve Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen kıraatte ayetin “بل عجبٌ ويسخرون”⁶⁵ şeklinde okunmasına karşı çıkmış ve şaşırmanın, taaccüp etmenin her şeyi bilen Allah hakkında imkânsız olup ancak her şeyi bilmeyen insanlar için mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre ayetin doğru okunuşu “بل عجبٌ ويسخرون”⁶⁶ şeklinde olup burada muhatap Hz. Peygamber’dir.⁶⁷ İbrahim en-Nehaî’ye bu konu sorulunca o Şüreyh’in şairlik yönü bulunduğunu ve kendi görüşüne fazla itimat ettiğini, ayeti bu şekilde okuyan Abdullah b. Mes’ûd’un bu konuyu ondan daha iyi bileceğini ifade etmiştir.⁶⁸ Nehaî kıraatler konusunda rivayete bakılması gerektiğine, dil ve akıl yoluyla burada tercihte bulunulamayacağına işaret etmektedir. Sonuç itibarıyla bu iki kıraat de mütevatir kıraatlerdendir; bu sebeple Kurtubî gibi müfessirler iki kıraatin de doğru şekilde anlaşılabilirliğini söylemiş ve Allah’ın yüceliğine uyan bir biçimde ayetin manasını açıklamışlardır.⁶⁹ Kıraatler arasın-

61 Enfâl 8/75.

62 Vekî, *Ahbâru’l-kudât*, II, 196; İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 26.

63 Nisa 4/12.

64 Buhârî, Ferâiz 5; Müslim, Ferâiz 1.

65 Bu kıraate göre ayetin meali şöyledir: “Hayır, ben şaşıyorum. Hâlbuki onlar alay ediyorlar” (Sâffât 37/69). On kıraat imamından Hamza, Kisâi ve Halef bu şekilde okumuşlardır. Bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, II, 356.

66 “Hayır, sen şaşıyorsun. Hâlbuki onlar alay ediyorlar.” Sâffât 37/69. On kıraat imamından Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Cafer ve Yakûb bu şekilde okumuşlardır. Bk. İbnü’l-Cezerî, a.y.

67 Kurtubî, *Tefsîr*, XV, 69.

68 Vekî, *Ahbâru’l-kudât*, II, 210; İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 49.

69 Kurtubî, a.y.

da mana itibariyle tercih yapılıp yapılamayacağı konusu alimler arasında tartışılmıştır; ancak bu tartışma iki kıraatin de mütevatir olduğu noktasında şüphe bulunduğu zaman geçerlidir; eğer iki kıraatin de mütevatir olduğunda şüphe yoksa ikisini de kabul etmek ve uygun şekilde tefsir etmekten başka bir seçenek yoktur. Muhtemelen burada Kadı Şüreyh diğer kıraatin mütevatir olduğu hususunda şüpheliydi ve bu sebeple böyle bir tercihte bulundu. İlk dönemde nakli ilimlerle ilgili rivayetlerin tamamı tespit edilip kayda geçirilmediği için bu tür yanılgıların olması mümkündür. Ancak artık iki kıraatin de mütevatir olduğunda şüphe kalmadığından diğer kıraati zayıf göyerek böyle bir tercihe gitmek caiz değildir.

B. Sünnet

Kadı Şüreyh'in sünneti müstakil bir teşri kaynağı olarak gördüğüne dair örnekler çoktur.⁷⁰ Kıyas ve diyet ayetlerinde hakkında herhangi bir hüküm yer almayan ve yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetinde⁷¹ gördüğümüz kasame müessesesine itibar etmesi ve uygulamaya koyması bu örneklerden yalnızca biridir.⁷² Keza Şüreyh vefat eden kişinin ninesine miras kalan malın altıda birinin verilmesi konusunda Hz. Peygamber'den gelen hadise⁷³ itimat ederek ittifak eden sahabenin görüşünden ayrılmamış, o da nineye mirastan altıda bir pay verilmesine hükmetmiştir.⁷⁴ Umrâ konusunda kendisine gelen âmâ bir şahsa mesele ile ilgili kararını bildirince bu şahıs Şüreyh'e, neye dayanarak bu şekilde bir karar verdiğini sormuştur. Şüreyh "Senin için bu konudaki hükmü ben değil, tam kırk yıl önce Hz. Peygamber vermiştir" diyerek Hz. Peygamber'in sünnetinin bağlayıcılığına atıfta bulunmuştur.⁷⁵

Diğer yandan kendisinden yapılan bir nakilde Kadı Şüreyh "Biz, hadisler henüz kirlenmeden/karışıp bozulmadan (pek çok hadis) işittik"⁷⁶ diyerek bu dönemde başlayan hadis vaz'ı (uydurması) gerçeğine işaret etmektedir. Bu durum onun hadislerin tenkidi konusundaki hassasiyetini de açıklamaktadır. İleride re'y ekolünün tipik özelliklerinden biri olarak ön plana çıkarılacak olan Şüreyh'in bu tutumunun ardında, yaşadığı yer ve dönem icabı rivayetlerin içinde bulunduğu şüpheli hal bulunmaktadır. Muhtemelen bazı hadislerle amel etmediği için eleş-

70 İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 40; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XII, 442; Verdânî, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 174.

71 Buhârî, *Diyât* 22; Müslim, *Kasâme* 8; Ebû Dâvûd, *Diyât* 9.

72 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 193-194, 298, 317, 352.

73 Ebû Dâvûd, *Ferâiz* 5; Tirmizî, *Ferâiz* 10; İbn Mâce, *Ferâiz* 3.

74 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 274; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 372, 382, 383.

75 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 326.

76 Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 203.

tiriye maruz kalan Şüreyh bu sözü söylemek suretiyle özellikle içinde bulunduğu durumun farkında olduğunu belirtme gereği hissetmiştir.⁷⁷ Bu bağlamda özellikle Hz. Ali'den rivayette bulunan zayıf, hatta uydurmacı ravilerin çokluğu ve güvenilir ravilerin azlığına rağmen Kadı Şüreyh'in Hz. Ali'den gelen rivayetlerin aktarımında güvenilir bir kaynak olduğuna vurgu yapıldığı hatırlanmalıdır.⁷⁸

Öte yandan Kadı Şüreyh, sünnetin Kur'an ile ilişkisinde, yerine göre mevcudu teyit, mutlakı takyit, mücmeli tebyin ve umumu tahsis vazifesi gördüğünü kabul etmekte ve ortaya koyduğu icthadlarda bu hususlara riayet etmektedir.⁷⁹ Mesele yolculukta vasiyet eden müslüman hakkında gayrimüslimin şahitliğini kabul etmesi "Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir. Yahut seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder"⁸⁰ ayetini tasdik eden Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanmaktadır.⁸¹ Keza "(Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır"⁸² mealindeki ayette mutlak olarak zikredilen vasiyetin "(malının) üçte bir(i kadarını vasiyet et), üçte bir de çoktur"⁸³ hadisiyle takyit edilmesi ve bu takyit hükmünün Şüreyh tarafından bizzat teyit edilerek uygulanması yine Şüreyh'in bu konudaki tutumunu gösterir niteliktedir.⁸⁴

Sünnetin Kur'an'ın mücmelini beyan etmesi babında Kadı Şüreyh'in hayız halindeki kadınlar hakkında varit olan "Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın"⁸⁵ ayetinde mücmel olan "yaklaşmayın=اعتزلوا" kelimesinin ne manaya geldiğini açıklayan hadislerle⁸⁶ uyararak bunun cinsel birleşmeyi yasaklama anlamına geldiğini, ama bedenin göbekten yukarıda kalan kısmından cinsel yönden faydalanmanın caiz olduğunu belirtmesi dikkat çeker. Bu fetvasıyla Kadı Şüreyh, sünnetin Kur'an'ın mücmelini tefsir etmeyi üstlenen rolünü kabul ettiğini göstermektedir.⁸⁷

77 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 178-179.

78 İbn Asâkir, *Târih*, XXIII, 16; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, II, 37-38.

79 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 169-171.

80 Mâide 5/106.

81 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 495; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 281; İbn Kudâme, *Muğni*, X, 164-166.

82 Nisa 4/11.

83 Buhâri, Cenâiz 37; Vesâya 2, 3; Müslim, Vesâya 5.

84 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 372; Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 173.

85 Bakara 2/222.

86 Buhâri, Hayz 5, Tahâret 175; Dârimî, Tahâret 108.

87 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 172-173.

Kadı Şüreyh'in görüş ve uygulamalarından onun sünnetin Kur'an'ın umumunu tahsis ettiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Kur'an'ın umumundan anlaşılan, din farkı olsun olmasın yakın akrabasının birbirine mirasçı olacağıdır.⁸⁸ Ancak Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis,⁸⁹ din farkının mirasçılığa engel olacağı yönündedir. Dört mezhep bu hadisle amel ederek kâfirin müslümandan ve müslümanın kâfirden miras alamayacağını söylemektedir; ancak sahabe ve tabiinden küçük bir grup kâfirin müslümandan miras alamayacağını, müslümanın ise kâfirden miras alabileceği görüşündedir.⁹⁰ Kadı Şüreyh, Halife Muâviye'nin emri ile hareket etmek durumunda kalıp davalarda müslümanın gayrimüslime mirasçı olacağı hükmünü vermek zorunda kalsa da bunun kendi düşüncesi olmadığı vurgulama gereği hissetmiştir.⁹¹

Bazı örnekler üzerinden Kadı Şüreyh'in haber-i vâhidlerin kabulü konusundaki tutumuna baktığımızda onun, usûlde çokça tartışılan ravisinin muhalefet ettiği haber-i vâhidler ve umûmu'l-belva konularıyla ilgili haber-i vahidlerle amel etme hususundaki görüşünü tahmin etmek mümkün olacaktır. Hanefî usulcülerinin ravisinin özellikle de haberi rivayet ettiği bir tarihten sonra içeriğine aykırı davrandığı haberlerle amel etmemeyi tercih ettikleri bilinmektedir.⁹² Buna karşın Mâlikîlerin ekseriyeti ve Şâfîîler bu konuda ravinin tutumuna bakmaksızın haberin zahiriyle amel etmeyi tercih ederler.⁹³ Şüreyh'e baktığımızda, onun rivayetiyle amel edip etmediğini tespit edeceği kişi sahabe yahut tabiîn tabakasından bir kişi olmak zorundadır. Dolayısıyla bu konudaki tutumunu anlayabilmek için elimizde çok fazla veri bulunmamaktadır. Ancak Kadı Şüreyh'in velisiz nikâh konusundaki görüşleri bize bu konuda bir ipucu sunabilir. Bilindiği üzere Hz. Âişe'nin rivayet ettiği bir hadise göre kadının velisiz nikâh akdi yapmaya yetkisi yoktur.⁹⁴ Buna karşın yine Hz. Âişe kendi yeğenini velisi olmaksızın evlendirmiştir.⁹⁵ Hanefîlerin kadının velisiz nikâhlanabileceği görüşlerinin dayanaklarından biri de Hz. Âişe'nin bu uygulamasıdır.⁹⁶ Ancak Şüreyh söz konusu hadisin zahiriyle amel etmeyi tercih etmiş ve uygulamada kadının nikâhlanabilmesi için velisinin izninin bulunmasını şart koşmuştur.⁹⁷ Dolayısıyla onun bu konudaki uygulamasının daha

88 Mesela bk. Nisâ 4/7, 11, 33; Mâide 5/106.

89 Buhârî, Ferâiz 26.

90 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 137; İbn Kudâme, *Muğni*, VI, 367.

91 Belâzürî, *Cümelün min Ensâbi'l-eşraf*, V, 241-242.

92 Serahsî, *Usûl*, II, 5; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 62-63; Emir Pâdişâh, *Teyisirü't-Tahrir*, III, 83.

93 Bâci, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, I, 351-352; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, II, 148.

94 Ebû Dâvûd, Nikâh 20; Tirmizî, Nikâh 14, 15, 17; İbn Mâce, Nikâh 15.

95 *Muvatta*, Talâk 15; Abdürrezzak, *Musannef*, VII, 3.

96 Serahsî, *Mebisât*, V, 12.

97 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 249, 255.

sonra teşekkül eden Hanefî usulünü desteklemediği görülmektedir. Bununla birlikte Şüreyh'in bu meseleyle ilgili görüşünden yola çıkılarak onun mezkûr usul kuralına dair bir görüşünün olduğunu söylemek oldukça uzak bir çıkarımdır. Bu konuda böyle bir çıkarımda bulunmak için daha çok veriye ihtiyaç vardır.

Umûmu'l-belva (sık karşılaşılan) konularla ilgili âhad rivayetler usulcülerin çoğunluğuna göre muteberken⁹⁸ Hanefî usulcülerini söz konusu rivayetlerin şöhret bulmamasını bu tür rivayetle amelini terki için yeterli bir sebep saymaktadır.⁹⁹ Mesela Abdullah b. Ömer tarafından rivayet edilen meclis muhayyerliği ile ilgili hadis¹⁰⁰ umûmu'l-belva bir konu olan alım-satım sözleşmesi ile ilgili bulunduğu için Hanefîler tarafından terk edilmiş yahut haberin zahirinin gerektirdiği manadan farklı yorumlanmıştır.¹⁰¹ Kadı Şüreyh'ten bu hadisle amel edip etmeme yönünde iki farklı rivayet bulunmakla birlikte kanaatimizce onun bu meseledeki görüşü Hanefî mezhebince aynı meseleyle ilgili daha sonra kabul edilen görüşle paralellik arz etmektedir (aşağı bk.). Ancak Şüreyh'in bu hadisin zahiriyle amel etmeyi hangi sebeple terk ettiğini tespit edebilmek için daha çok veriye ihtiyaç bulunmaktadır.

C. İcma

Hız. Ömer Kadı Şüreyh'e yazdığı mektupta ona tavsiyelerde bulunurken insanların üzerinde birleştikleri görüşe uygun olarak karar vermesini öğütlemektedir (yukarı bk.). Dolayısıyla Kadı Şüreyh'in göreve geldiği yıllarda icma fikri henüz terimleşme de uygulamada vardır.

Şüreyh açıkça ifade etmese de onun bazı konularda icma deliline dayanarak hareket ettiğini gösteren örnekler mevcuttur. Mesela bir adam Şüreyh'in yanına gelerek bir kadınla gizlice nikâhlandığını söylemiş ve bunun hükmünü sormuştur. Bunun üzerine Şüreyh ona bazı sorular sormuş ve her birine olumsuz yanıt almıştır. Bunun üzerine "Bütün insanların zina dedikleri işte budur!" dediğinde adam "Ya senin bu konudaki görüşün nedir?" diye sormuş; Şüreyh de ona "Ben de o insanlardan biriyim" yanıtını vermiştir.¹⁰² Gerçekten de sahabe arasında şahitsiz veya ilan olmaksızın yapılan nikâhların caiz olmadığı yönünde ittifak bulunmaktadır.¹⁰³

98 Bâcî, *İhkâm*, I, 350-351; Gazzâlî, *Müstesfâ*, I, 288-292; Âmidî, *İhkâm*, II, 135.

99 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 16 vd.; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, III, 112-115.

100 "Alışveriş yapan iki kişi birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler." Buhârî, *Büyü* 44; Müslim, *Büyü* 10.

101 Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, s. 66-67; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 385-389.

102 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 323.

103 Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, II, 403; Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ'*, II, 251-252.

Hayız halinde iken kocası tarafından boşanan kadının, içinde bulunduğu hayız döneminin iddet müddeti içerisinde hesap edilmeyeceği; bir başka ifadeyle bu durumdaki kadının, iddet beklemeye bir sonraki hayız halinden itibaren başlayacağı yönünde görüş bildiren Kadı Şüreyh, bu görüşüne dayanak olarak insanların ittifakını göstermektedir.¹⁰⁴ Bu konuda İbn Kudâme (620/1223) sahabe arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığını kaydetmiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla hüküm vermedeki metodu dikkatle incelendiğinde Kadı Şüreyh'in, ittifak ettikleri konularda sahabeye muhalefet etmediği görülmektedir. Onun, kendisine kazf haddi uygulanan kişinin şahitliğini ilelebet reddetmesini sahabenin icma'ına muhalefet olarak görmek bir yanlıgdan ibarettir. Her ne kadar İbn Kudâme bunun aksini iddia etse de¹⁰⁶ sahabe arasında bu konuda icma oluşmamıştır.¹⁰⁷

Diğer yandan sahabe döneminde fetva veren ve ictihadda bulunan bir tabiin aliminin görüşlerinin icmanın teşekkülünde dikkate alınıp alınmayacağı hususu usul kitaplarında tartışma konusu olmuştur. Hanefî usulcülerini ile mütekellimin usulcülerinin çoğunluğu sahabe döneminde meşhur olan, ictihadlarına müracaat edilen, hatta kimi meselelerde sahabenin huzurunda onlardan farklı ictihadda buldukları halde sahabe tarafından değer verilen Said b. Müseyyeb, Kadı Şüreyh ve İbrahim en-Nehaî gibi tabiin alimlerinin görüşlerinin de icmada muteber olacağı görüşündedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Kadı Şüreyh sahabe çağında adeta onlardan biri gibi görüşü icmada dikkate alınan müstesna tabiin alimlerinden sayılmaktadır.

D. Halifelerin/İmamların Kararları ve Sahabe Kavli

Kadı Şüreyh, karşısına çıkan mesele ile ilgili olarak Kur'an, sünnet ve icmada herhangi bir çözüme ulaşamazsa başta kendisini tayin eden Halife Hz. Ömer'in görüşleri olmak üzere Hulefâ-i Râşidîn'in ve öne çıkan sahabilerin uygulamalarını esas almıştır.¹⁰⁹ Bu bağlamda hemen hiçbir zaman kadı sıfatıyla verdiği bir karardan dönmeyen Şüreyh'in velâ ile ilgili bir konu hakkında, artık hayatta olmayan

104 Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 311.

105 İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 364.

106 İbn Kudâme, *Muğni*, X, 178-181.

107 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, I, 441; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kurân*, III, 346; Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 387-389.

108 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 307-308, 333; Serahsî, *Usûl*, II, 114; Âmidî, *İhkâm*, I, 240; Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 155-156.

109 Bu ictihadlara örnek için bk. Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, II, 193, 194, 196. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, III, 260-261; Şuneytar, "el-Kadâ' fi asri'l-hulefâ'ir-râşidîn; Şüreyh el-Kâdi ve târihuhu'l-kadâi nemüzeccen", s. 607.

Hız. Ömer'in ictihadının kendi verdiği karara mugayir olduğunu öğrenince söz konusu kararından vazgeçerek Hız. Ömer'in ictihadını uygulamaya koyduğu görülmektedir.¹¹⁰ Bu, onun özellikle Hız. Ömer'in görüşlerine ayrı bir değer verdiğini göstermektedir.

Yukarıda geçen rivayette Hız. Ömer Kadı Şüreyh'e gönderdiği mektupta hi-dayet üzere olan adaletli imamların/halifelerin hükümlerini, kazai kararlarını bir kaynak olarak zikretmişti. Bu rivayette geçen "imam" kelimesi daha geniş bir yorumla İslam devletinin tayin ettiği kadılara da teşmil edilebilir. Bu bir anlamda önceki kazai karar ve ictihadların sonrakiler için emsal teşkil etmesi ve onlar tarafından dikkate alınmasıdır. Kadı Şüreyh Hız. Ömer'in kendisine verdiği emre uygun şekilde hareket etmiş ve başta Hız. Ömer olmak üzere Hız. Ali ve Muâviye b. Ebû Süfyân gibi halife ve yöneticilerin kararlarına uymuştur. Yine bu ifadelerden anlaşılacağı üzere o dönemde halife, yani devlet başkanı aynı zamanda yargı erkinin de başı konumundaydı. Dolayısıyla kadıları o tayin ediyor ve kadıların kararlarına gerek danışma gerek bozma yönünden müdahale edebiliyordu. Yukarıda geçtiği üzere Hız. Ömer birçok meselede Kadı Şüreyh'e mektup göndermiş ve yargıyla ilgili talimat, görüş ve kararlarını ona iletmiştir. Hız. Ali'nin ise bir miras meselesinde Kadı Şüreyh'in verdiği bir kararı bozduğu görülmektedir. Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde onun cumhura muhalif olduğu, müslümanın kafire mirasçı olabileceği yönündeki hükmüne uyan Kadı Şüreyh, kendisinin bu kanaatte olmadığını ifade etmekle birlikte halifenin ictihadını uygulamıştır.

Ayrıca Kadı Şüreyh devlet otoritesinin sarsıldığı ve iç barışın bozulduğu, Abdullah b. Zübeyr'in Emevilere isyan edip halifeliğini ilan ettiği fitne döneminde Emevilerin Irak valisi Haccâc'a giderek görevinden istifa etmiştir. Abdullah b. Zübeyr şehit olup yenildikten sonra Emeviler düzeni tekrar sağladığında Halife Abdülmelik b. Mervan'ın emriyle Şüreyh yine kadılığa atanmıştır (yukarı bk.).

E. Halife ve Alimlere Danışma

Yukarıda geçen rivayette Hız. Ömer Kadı Şüreyh'e gönderdiği mektupta kendisine danışmanın yanında alim ve salih insanlara danışmayı bir yöntem olarak önermişti. Kadı Şüreyh'in bu yöntemleri kullandığı farklı örneklerde görülmektedir. Birçok örnekte Şüreyh'in Hız. Ömer'e danışarak onun görüşüyle hareket ettiği bilinmektedir. Ayrıca yukarıda geçtiği üzere Kadı Şüreyh'in kaza meclisinde bir grup yaşlı, tecrübeli ilim adamının bulunduğu, bu kişilerle istişarelerde bulundu-

110 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 185.

ğu ve aldığı kararlarda ona yardımcı oldukları bildirilmiştir.¹¹¹ Bu uygulamada hükmü/kararı veren kadı/hâkim tek kişidir; ancak bir danışma heyeti gerektiğinde ona görüş beyan ederek yardımcı olmaktadır (yukarı bk.).

F. İctihad

Hz. Ömer'in gönderdiği mektupta Kadı Şüreyh'e en son çare olarak ictihada başvurmasını emrettiği görülmektedir. Kadı Şüreyh birçok meselede ictihad etmiş ve bu örnekler kaynaklarda nakledilmiştir. Şüreyh'in ictihad ederken başvurduğunu tespit edebildiğimiz kıyas, istihsan ve örf delillerine değineceğiz.

1. Kıyas

Bazı kaynaklarda aktarıldığı üzere Kadı Şüreyh'in kıyası eleştiren bir ifadesi bulunmaktadır. Bu rivayette bir kişi küçük parmakla başparmağın diyetinin neden aynı miktarda (on deve) olduğunu sormaktadır. Şüreyh kulakla elin diyetinin de aynı miktarda (yarım diyet) olduğunu ve bu konularda sünnetin kıyastan öncelikli olduğunu (السنة سبقت قياسكم) ifade etmektedir.¹¹² Ancak bu rivayet tahlil edildiğinde onun söz konusu sözlerini mesnetsiz yapılan kıyaslara yormak mümkün görünmektedir. Bu meselede sünnete aykırı bir kıyas söz konusudur ve sünnete aykırı olan kıyas reddedilir. Dolayısıyla sünnete aykırı olmayan kıyas kabul edilmelidir. Nitekim Şüreyh, gerektiğinde ibadet ile ilgili konularda dahi kıyas yapmaktadır. Mesela o, inzal olmaksızın cinsel birleşmenin gusül gerektirdiğini izah ederken, "4000 dirhem (mehir) gerektiriyor da bir kova su mu gerektirmeyecek!" demiştir.¹¹³

Kadı Şüreyh vazifesi icabı sıklıkla, meydana gelmiş ve dolayısıyla pratiğe yansımış ve bir an önce çözümlenmesi gereken meselelere muhatap olmuştur. İslam topraklarında ve özellikle Irak'ta fitne olaylarının başlaması sonrasında hızla artan hadis vaz'ı sebebiyle¹¹⁴ hadislerin kabulünde titiz davranan, fıkıh bilgisini daha ziyade re'y ictihadının öncüleri Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'dan alan ve müstesna bir fıkıh melekesine sahip olan Şüreyh re'y fikhına yönelmiştir. Bazı yazarlar Şüreyh'in, re'y ekolünün fıkıh düşüncesinin uygulamalı yanını temsil ettiğini

111 Kadı Şüreyh'in bu uygulaması İslam Yargılama Hukukunun kurumlarından olan Şühûdü'l-Hâl'in müşavirlik fonksiyonunun bir yansımasıdır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Aslan, *İslam Yargılama Hukukunda «Şühûdü'l-Hâl» Jürî*, s. 80-101.

112 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XII, 442; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, II, 467.

113 Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 246; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 85; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 250; Taş, "Şüreyh'in Hayatı, İlmi, Mevkii ve Kadılığı", s. 367.

114 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 203.

ifade etmektedir.¹¹⁵ Kimi yazarlar ise onu aşırı derecede re'ye meyletmekle itham etmiştir.¹¹⁶ Bu bağlamda Şüreyh'in dikkat çeken kararlarından biri borcunu ödeme-
yen kişinin hapsedilmesine hükmetmesidir. Bu karara "Eğer (borçlu) darlık içinde
ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek (gerekir)"¹¹⁷ ayetini delil göster-
rek itiraz edenlere karşı Şüreyh "Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi
ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder"¹¹⁸ aye-
tinin umumi manasına işaret etmiştir. Şüreyh'e göre yukarıdaki ayette geçen müh-
let verme emri faiz ile ilgili durumlar için söz konusudur. Bunun dışındaki borçlar
ise ikinci ayetin umumundan çıkarılan manaya uygun olarak hemen ödenmeli-
dir. Ödenmezse de borçlu hapsedilmek suretiyle ödeme yapmaya zorlanmalıdır.¹¹⁹
Verdiği bu kararda Şüreyh'in naslarda bildirilen hükümlerin illetlerini göz önünde
bulundurduğu ve bu illetleri gözetmek suretiyle meseleler arasındaki farkları dik-
kate aldığı ortaya çıkmaktadır. Naslarda bildirilen hükümlerin hikmetlerini tespit
etme konusunda da çaba sarf eden Şüreyh, ayette geçen "orta namaz"¹²⁰ ifadesine
işaret ederek bu namazın mahiyetini soranlara farz olan namazların tamamına ria-
yet etmelerini ve böylelikle orta namazı yakalamalarını öğütlemiştir.¹²¹

2. İstihsan

İstihsan terimi henüz Kadı Şüreyh döneminde ortaya çıkmamıştır; ancak bir
meseleyle ilgili görüşü Şüreyh'in nassa dayalı istihsan yaptığını göstermektedir.
Şöyle ki; Kadı Şüreyh hemen bütün fakihler gibi gayrimüslimlerin müslümanlar
hakkında şahitliklerine itibar edilmeyeceğini genel kural olarak kabul etmiş, sa-
dece müslümanlarla birlikte yolculuk yapan ehli kitap bir şahsın, bir müslümanın
başka bir müslümana vasiyeti konusunda şahitlik yapmasının kabul edileceğini
ifade etmiştir.¹²² Onun bu görüşünün dayanağı konuyla ilgili ayettir.¹²³ Bu mese-
lede Hanbelîler de onunla aynı görüşte olup yolculukta vasiyet konusunda kâfirin
müslüman hakkındaki şahitliğini kabul etmişler ve bunun zarureten caiz kılındı-
ğını ifade etmişler, hatta bazı Hanbelî fakihler buna benzer zaruret durumlarında

115 Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 101.

116 Medkûr, *el-Medhal li'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 142.

117 Bakara 2/280.

118 Nisâ 4/58.

119 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 305, 306; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 360; İbn Asâkir, *Târih*, XXIII, 30.

120 Bakara 2/238.

121 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 246; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 379.

122 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 495; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, II, 281.

123 Mâide 5/106.

da aynı hükmün geçerli olacağını söylemişlerdir. Diğer mezhepler ise mezkûr ayetin mensûh veya müevvel olduğunu söyleyerek gayrimüslimin müslüman üzerine şahitliğini kabul etmemiştir.¹²⁴

3. Örf

Kadı Şüreyh yaptığı icthadlarda Kûfe'nin demografik yapısını ve insanların içinde buldukları hali göz önünde bulundurmuştur.¹²⁵ Mesela gayrimüslimin başka bir gayrimüslim hakkındaki şahitliğini geçerli görmesi onun vakiya uygun ve içinde bulunduğu ortamın ihtiyaçlarını dikkate alan bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.¹²⁶ Hanefî mezhebinin görüşü de bu yöndedir.¹²⁷ Diğer mezhepler ise gayrimüslimin gayrimüslim hakkındaki şahitliğini kabul etmemektedir.¹²⁸

Şüreyh verdiği kararlarda ve aldığı tedbirlerde vazife yaptığı ortamı iyi bir şekilde anlamış ve tahlil etmiştir. Bunun bir göstergesi olarak başlangıçta kendisinden önce gelen fakihlere paralel biçimde şahitlerin alenen teziyeyini kabul etmekte iken sonraları onların birbirleri hakkında yalan beyanda bulduklarını fark etmiş ve artık kişilerin dürüstlük ve emanet vasıflarını araştırırken bu işi gizlilikle yapma yolunu tercih etmiştir.¹²⁹ Kendisine öncekilerin yapmadığı yenilikler getirdiğini söyleyerek onu bidat bir iş yapmakla itham etmeye çalışanlara karşı: "Siz yeni kötülükler yapıp bidat çıkarınca biz de ona uygun yeni çözümler getirdik" demiştir.¹³⁰ Kûfe toplumunda ayıplanan bir meslek olduğu için hamam işleten kişinin de şahitliğine itibar etmemiştir.¹³¹ Ayrıca o, esnaf ve zanaatkarların kendi aralarındaki teamüllerine uygun kararlar vermiş ve bunu onların örfüne dayanmak suretiyle yaptığını açıkça ifade etmiştir.¹³²

124 Serahsî, *Mebstut*, XXX, 152; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 246; Râfi'i, *el-Aziz şerhu'l-Veciz*, XIII, 3, 5; Karâfi, *Zehira*, X, 224; İbn Kudâme, *Muğni*, X, 164-167; Merdâvi, *İnsâf*, XXIX, 327-335; Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VIII, 6061.

125 Kûfe'nin demografik ve ekonomik yapısı hakkında daha geniş bilgi için bk. Muhammed Hüseyin Zebidi, *el-Hayâtu'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Kûfe*, Bağdat: Câmî atü Bağdâd, 1970.

126 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 517; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 256; Verdâni, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh*, s. 62-63.

127 Serahsî, *Mebstut*, XVI, 113; Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VIII, 6036.

128 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 246; Râfi'i, *el-Aziz şerhu'l-Veciz*, XIII, 3, 5; Karâfi, *Zehira*, X, 224; İbn Kudâme, *Muğni*, X, 164-167; Merdâvi, *İnsâf*, XXIX, 327-335; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 339; Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VIII, 6061.

129 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 183.

130 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 271; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 369.

131 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 308.

132 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 186; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 20; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 308, 329.

III. FÜRÛ-İ FIKHA DAİR GÖRÜŞLERİ

Fıkıh tarihi araştırmacıları konularına göre ilk sistematik fıkıh kitaplarının Emeviler dönemine denk gelen, hicrî I. yüzyılın sonlarından (mîlâdî VIII. yüzyıl başları) itibaren yazılmaya başlandığını kabul etmektedirler. Ancak bu dönemde yazılan eserlerin tamamının bize kadar ulaştığını söylemek mümkün değildir. Bazı araştırmacılar bu devirde fıkıhla ilgili kitap yazdığı halde henüz kitabı bize kadar ulaşmayan müelliflerden birisinin de Şüreyh olduğunu tahmin etmektedir. Fuat Sezgin Kadı Şüreyh'in görüşlerinin Şa'bi ve Nehâî gibi talebeleri aracılığıyla nakledilip bize ulaştığını ve bunların kitap halinde olduğunu düşünmektedir.¹³³ Kanaatimizce bu tahmin ve düşünceleri teyit eden başka kanıtlara ihtiyaç vardır. Zira hayatı ve görüşlerini aktaran kaynaklarda Kadı Şüreyh'in eser yazdığına dair bilgi bulunmamaktadır.

Çalışmamızın bu kısmında amacımız, Kadı Şüreyh'in bütün fikhî görüşlerini bir araya getirmekten ziyade fıkıh düşüncesini ortaya çıkaracak örnekleri göstermek ve bu örnekler üzerinden diğer fakihlerin, özellikle de dört mezhebin onun görüşleriyle örtüştüğü ve ayrıştığı noktaları tespit etmeye çalışmaktır. Şüreyh'le ilgili bilgiler çeşitli fıkıh ve tarih kitaplarının içerisinde dağınık halde bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda başvurulan kaynaklar sınırlandırılmış ve özellikle Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*leri, Vekî'in *Ahbâru'l-kudât*'ı ve Beyhakî'nin (458/1066) *Sünenü'l-kübrâ*'sından istifade edilmiştir. Ayrıca diğer fakihlerin görüşleriyle mukayese etmek amacıyla dört mezhebe mensup fıkıh alimlerinin önde gelen isimlerinin eserlerine müracaat edilmiş ve bu mezheplerde tercih edilen görüşün tespit edilmesine dikkat edilmiştir.

A. Nikâh

1. Akit esnasında koşulan şartlar

Evlilik sözleşmesinde koşulan şartların geçerliliği konusunda fakihler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Evlilik sözleşmesinde -diğer akitlere paralel bir biçimde- koşulan şartlar konusunda en dar yorumu yapanlar Hanefî fakihleridir. Buna karşın Hanbelî fakihler akitlerde irade serbestisi ilkesini hayata geçirirler. Bu bağlamda fakihlerin tamamı Şâri'in cevaz verdiği yahut akdin muktezasına uygun olan şartların koşulmasının caiz olduğu, evliliğin maksadına aykırı olan şartların

133 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 153; Sezgin, *Târihu't-turâsi'l-Arabî*, I, III. kısım, s. 17; Taş, "Şüreyh'in Hayatı", s. 356.

ise caiz olmadığı konusunda görüş birliği içerisinde. Nikâh akdinin muktezasından olmayıp aynı zamanda nikâhın maksatlarına da halel getirmeyen, ancak taraflardan birine bir menfaat sağlayan şartlar konusunda ise fakihler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Mesela bir kadının kocasına kendisinin evinde ikamet etmeyi, yaşadığı şehirden çıkmamayı, üzerine ikinci bir evlilik yapmamayı şart koşması Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî fakihleri tarafından akdin sıhhatine mani olmamakla birlikte geçersiz kabul edilmiş, buna karşın Hanbelî fakihleri nikâhta koşulan bu tür şartları geçerli saymış ve yerine getirilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹³⁴ Verdiği kararlardan yola çıkarak Kadı Şüreyh'in de bu görüşte olduğunu söylemek mümkündür. Mesela Kadı Şüreyh kendi evinde oturmayı şart koşan kadına karşı kocasının şarta uymakla yükümlü olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵

2. Nikâhta kadının velisinin izni

Kadı Şüreyh'e göre kadının velisinin izni olmadan evlenmesi batıldır.¹³⁶ Bu meselede Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler Kadı Şüreyh'le aynı görüşü paylaşmaktadır.¹³⁷ Hanefîler ise bu konuda aksi görüştedir. Onlara göre mükellef hür bir kadının nikâhı velisinin izni olmasa da sahihtir; ancak kadın kendine denk olmayan bir adamla veya mehr-i misilden az bir mehirle nikâhlanmışsa velisinin itiraz ederek nikâhı feshettirme hakkı bulunmaktadır.¹³⁸

3. Mehir ile ilgili meseleler

Şüreyh'e göre nikâh akdi esnasında tespit edilen mehrin gizli kalması konusunda taraflar anlaşma yapıp dışarıya daha farklı miktarda bir mehir üzerine anlaştıklarını duyursalar erkeğin akit esnasında ittifak edilen mehri ödemesi vacip olur.¹³⁹ Anlaşmanın bu şekilde yapıldığının ispat edilmesi şartıyla Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler de bu görüştedir; Hanbelî mezhebine göre ise fazla söylenen mehrin ödenmesi vaciptir.¹⁴⁰

Şüreyh'e göre halvet-i sahiha, yani nikâh akdi sonrasında erkek ve kadının baş başa kalmaları durumunda yalnızca mehrin yarısının ödenmesi icap eder.¹⁴¹ Bu

134 Serahsî, *Mebûsât*, XIX, 120-121; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 92-96; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 376-377.

135 Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 226; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 263; İbn Asâkir, *Târîh*, XXIII, 32-33.

136 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 249, 255.

137 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 36; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 7-8; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 239-243.

138 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 242; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 255-260.

139 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 379.

140 Şeybânî, *el-Asl*, VII, 383; Şâfiî, *el-Üm*, VII, 164; Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, II, 148; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 261; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma' an metni'l-Iknâ'*, V, 155.

141 Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 291; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 259-260.

konuda Mâlikîler ve Şâfiî fakihlerin çoğunluğu Şüreyh'le aynı kanaati paylaşmışlardır.¹⁴² Ancak Mâlikîlere göre halvetten sonra bir yıl eşlerin birlikte ikamet etmesi mehrin tamamını gerektirir.¹⁴³ Buna karşın Hanefî ve Hanbelî fakihlerine göre halvet esnasında kadın ve erkek arasında evliliğin fiilen başlamasına hissî, fiilî yahut şer'î herhangi bir engel bulunmuyorsa kadın mehrin tamamını hak eder.¹⁴⁴

4. Nafaka

Kadı Şüreyh'e göre kocası vefat eden hamile kadın iddeti süresi boyunca nafaka hakkına sahiptir.¹⁴⁵ Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Ömer'in ictihadları da bu yönde olup Hanbelî mezhebinde de böyle bir görüş bulunmaktadır.¹⁴⁶ Buna karşın Hanefî mezhebi ve diğer üç mezhebe uygun olarak Hanbelî mezhebinde kuvvetli bulunan görüş ise kocası ölmüş kadının artık nafaka hakkına sahip olmadığı yönündedir; cumhura göre bu durumda kadın kocasının malından hakkı olan mirasını almakla yetinir.¹⁴⁷

B. Talak

1. Rec'ata şahit tutmak

Rec'at konusunda Kadı Şüreyh cumhurun görüşüne aykırı olarak şahit getirmeyi şart koşturmuştur. Bu tercih uygulamanın içinde bulunan Kadı Şüreyh'in eşlerin hukukunun korunması hususuna gösterdiği önemin bir göstergesidir. Bu bağlamda Şüreyh, kocası tarafından ric'î bir talak ile boşanan ve iddet müddeti tamamlandıktan sonra evlenen kadının, daha sonra kocası tarafından kendisine bildirilmeden rec'at hakkını kullandığını söylemesine itibar etmemiştir.¹⁴⁸ Buna karşın cumhura göre kocanın, bâin olmayan talakta iddet müddeti içerisinde karısıyla tekrar bir araya gelmek istediğinde dönme isteğini şahitler huzurunda ilan etmesi sünnet veya müstehaptır; ancak Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bunun vacip olduğuna dair bir görüş de mevcuttur.¹⁴⁹

142 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 48; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 374.

143 Haraşi, *Şerhu Muhtasari Halil*, III, 260.

144 Kâsânî, *Bedâi'*, III, 191-192; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 248-249.

145 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 265.

146 İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, VII, 150.

147 Sahnûn, *Müdevvene*, II, 53; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 112; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 135-136.

148 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 164-165; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 235, 387.

149 İbn Hazm, *Muhallâ*, X, 17; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 104; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, XXIII, 82-83; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 160; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, V, 5.

2. İkinci evliliğin, birinci evlilikteki talak hakları üzerine tesiri

Beynûnet-i kübrâ, yani üç talak ile boşanan kadının bir başka erkekle sahih bir evlilik yapış ondan da boşandıktan sonra tekrar birinci kocasıyla evlenmesi durumunda kocasının yeniden üç talak hakkına sahip olacağı konusunda Şüreyh ve diğer mezhep fakihleri arasında ittifak bulunmaktadır.¹⁵⁰ Ancak kocasından bir yahut iki boşama ile ayrılan kadının bir başka erkekle evlendikten sonra ilk kocasına dönmesi durumunda yeni bir nikâh akdi yapmış gibi üç talak hakkı ile mi yoksa kalan talak hakkı ile mi geri döneceği meselesi alimler arasında tartışılmıştır. Kadı Şüreyh bu durumda kadının ilk kocasına üç talak hakkıyla geri döneceği kanaatinde dir.¹⁵¹ Hanefî mezhebinde de muteber olan görüş budur.¹⁵² Buna karşın Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ikinci koca ile yapılan evlilik birinci kocanın hakkı olan talak sayısına bir etkide bulunmaz. Hanefîlerden İmam Muhammed de bu görüştedir.¹⁵³

3. Maraz-ı mevte gerçekleşen talakta miras hakkı

Maraz-ı mevte olarak adlandırılan ve insanın ölümüyle neticelenen hastalık esnasında erkeğin karısını üç talak ile boşaması durumunda kadının mirasçı olup olmayacağı konusu tartışılmıştır. Kadı Şüreyh'e göre bu durumdaki bir kadın iddet müddeti içerisinde eşinin vefat etmesi durumunda kocasına mirasçı olur.¹⁵⁴ Bu konuda Hanefîler de Şüreyh'le hemfikirdir.¹⁵⁵ Buna karşın Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre böyle bir durumda kadın iddet müddeti sona erdikten sonra da eski kocasına mirasçı olur; ancak Hanbelîlere göre bu hak kadın evlenmediği müddetçe geçerlidir.¹⁵⁶ Buna karşın Şâfiîlere göre bu durumdaki kadın iddet müddeti içerisinde olsa dahi kocasına mirasçı olamaz.¹⁵⁷

4. İddet

Âdet gören boşanmış kadının iddetinin nasıl belirleneceği fakihler arasında tartışmalıdır. Kadı Şüreyh ayette geçen "kur" lafzını¹⁵⁸ âdet olarak tefsir etmekte-

150 Kâsânî, *Bedâi'*, III, 189-190; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 107; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 477.

151 Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 353; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 267.

152 Kâsânî, *Bedâi'*, III, 189-190.

153 Kâsânî, *Bedâi'*, III, 189-190; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 504-505; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 477.

154 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 193.

155 Kâsânî, *Bedâi'* III, 218-219.

156 Sahnûn, *Müdevvene*, II, 86-90; İbn Kudâme, *Muğni*, VI, 395.

157 Nevevî, *Ravzatu't-tâlibin*, VI, 67.

158 Bakara 2/228.

dir.¹⁵⁹ Hanefî ve Hanbelî mezhepleri de bu görüştedir. Buna göre boşanmış kadın eğer adet görüyorsa üç âdet müddeti iddet beklemek durumundadır.¹⁶⁰ Buna karşın Şâfiî ve Mâlikîler söz konusu kelimeyi “tuhr” yani temizlik olarak anlamış ve boşanan kadının üç temizlik süresi iddet beklemesini gerekli görmüşlerdir.¹⁶¹

C. Büyü/Muâmelât

1. Muhayyerlikler

a. Meclis muhayyerliği

Bey' akdinde tarafların akit meclisi süresince muhayyer olduklarını ifade eden “meclis muhayyerliği” ilkesi bir rivayete göre Kadı Şüreyh tarafından kabul edilmektedir. Ancak bunun tam aksi olan görüş Kadı Şüreyh'ten daha sarıh bir ifadeyle nakledilmektedir. Zira birinci rivayette konuyla ilgili rivayet edilen hadisin lafzı aynen tekrarlanmaktadır: “اقر فتية ملامر اياخلابن اعبيلا”. İkinci rivayette ise Şüreyh şöyle demektedir: “Bey' lafzı söylenirse (taraflar) ayrılmasa da bey' kesinleşmiş olur”.¹⁶² Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri söz konusu meselede Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisin zahiriyle amel etmeyi tercih ederek meclis muhayyerliğini kabul etmiştir.¹⁶³ Hanefî ve Mâlikî mezhepleri genel kurallara aykırı buldukları bu hadisin sıhhatinde şüphe bulunduğunu ya da tevil edilmesi gerektiğini ifade ederek söz konusu hükümle amel etmemişlerdir.¹⁶⁴ Kanaatimizce Şüreyh de bu görüştedir.

b. Ayıp muhayyerliği

Kadı Şüreyh satılan nesnenin pazar değerini düşüren yahut müşterinin o ürünü almaktaki maksadına hâle getiren ayıbın müşteriye alışverişi feshetme yetkisi verdiği konusunda cumhur ile aynı görüşü paylaşmaktadır.¹⁶⁵ Kadı Şüreyh ayıp muhayyerliğini düşürme yönündeki şartın geçersiz olacağı kanaatindedir.¹⁶⁶

159 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 255.

160 Kâsânî, *Bedâi'*, III, 193; İbn Duveyyân, *Menâru's-sebil*, II, 280.

161 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 108; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, V, 79.

162 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 246, 269.

163 Buhârî, *Büyü'* 44; Müslim, *Büyü'* 10; İbn Kudâme, *Muğni*, III, 482-486; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 402-405.

164 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 228; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 187-189; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VI, 257-259.

165 Mesela bk. İbn Hazm, *Muhallâ*, VII, 574; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 241, 256, 261, 273; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 191-192; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 425. Şüreyh'in konu ile ilgili uygulaması için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 487; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 313.

166 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 160; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 234, 235, 257, 334, 343.

Hanbelî mezhebi de bu görüştedir.¹⁶⁷ Hanefilere göre bu şart genel anlamda geçerli kabul edilir; Mâlikîlere göre bu şart sadece köle satımında, Şâfiîlere göre ise sadece hayvan satımında geçerlidir.¹⁶⁸

c. Şart Muhayyerliğinin Müddeti

Şart muhayyerliğinin müddeti konusunda Kadı Şüreyh cumhurdan farklı olarak tarafların akit esnasında tespit ettikleri sürelerle bağlı kalmaları gerektiği kanaatinde. Yani hadiste geçen üç gün ile sınırlı olmaksızın satımda taraflar diledikleri belirli bir müddeti tayin edebilirler.¹⁶⁹ Bu konuda Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Hanbelî mezhebi Şüreyh'le aynı görüştedir.¹⁷⁰ Ebû Hanîfe ve Şâfiîler şart muhayyerliğini üç günle sınırlı tutmuştur; Mâlikîler ise ihtiyaca göre bu sürenin daha uzun tutulabileceğini söyleyerek farklı mallar için farklı süreler belirlemişlerdir.¹⁷¹

2. Selem

Canlı hayvanların selem sözleşmesine konu olup olamayacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Kadı Şüreyh canlı hayvanlar üzerine yapılan selem akdinin caiz olmadığı kanaatinde.¹⁷² Hanefiler de bu görüştedir. Söz konusu yasağın gerekçesi Hanefiler tarafından hayvanların birbirinden pek çok yönden farkının bulunması ve bunun münazaaya yol açma ihtimalinin güçlü olmasıyla açıklanmıştır. Buna karşın diğer üç mezhep hayvan üzerine selem sözleşmesini caiz görmektedir; onlara göre takribî olarak hayvanın özellikleri tespit edilerek ihtilafı ortadan kaldırmak mümkündür.¹⁷³

3. Rehin

Kadı Şüreyh'e göre rehin konusu malın mürtehinin (alacaklının) elinde taksirli yahut taksirsiz helak olması, rehin konusu malın borcun tamamını karşılayıp

167 Buhûti, *Keşşâfü'l-kıma*, III, 196.

168 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V, 574-578.

169 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 342.

170 İbn Kudâme, *Muğni*, III, 499; Aynî, *Binâye*, VIII, 50.

171 Aynî, *Binâye*, VIII, 50; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Müdde", Kuveyt, 1996, XXXVI, 287.

172 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 313.

173 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'ulemâ*, III, 12; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 217; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 209-210; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, III, 17; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V, 3622.

karşılamağına bakılmaksızın borç ilişkisini sona erdirmektedir.¹⁷⁴ Bu konuda Şa'bi ve bazı Kûfe alimleri Kadı Şüreyh'le aynı görüştedir;¹⁷⁵ ancak dört mezhebin görüşleri Şüreyh'ten ayrılmaktadır. Hanefî mezhebine göre mürtehinin elindeki rehin konusu mal herhangi bir sebeple telef olursa râhin ve mürtehin arasındaki borç ilişkisini doğuran borcun kıymeti kadar olan kısım düşer; ancak rehin konusu malın kıymeti borcun miktarından az ise kalan borç halen mürtehinin zimmetini meşgul etmeye devam eder.¹⁷⁶ Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde borçlunun teaddisi yoksa rehlin helâkının hiçbir şekilde borca bir tesiri bulunmaz.¹⁷⁷ Mâlikîler ise bu konuda takı, bilezik gibi gizlenebilir mallar ile at, ev, arsa gibi göz önünde bulunan malları birbirinden ayırmışlardır. Buna göre mürtehinin elinde bulunan gizlenebilir malın töhmete sebebiyet verecek şekilde helâk olması durumunda söz konusu malın kıymeti kadar borcun düşmesi söz konusu olur; göz önünde bulunan malın helâk olması durumunda borç eksilmez.¹⁷⁸

4. Şüf'a

a. Şüf'a hakkının kapsamı

Şüf'a davasının kimler tarafından açılabileceği konusu doktrinde tartışılmıştır. Kadı Şüreyh şüf'a hakkını en geniş şekliyle yorumlayan Hanefî mezhebine paralel bir görüş benimsemiştir.¹⁷⁹ Buna göre hisseli mülkiyette hisse ortakları ve bitişik komşular satım sözleşmesine konu olan gayrimenkulde şüf'a hakkı iddiasında bulunabilirler.¹⁸⁰ Ayrıntılarda bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte cumhura göre şüf'a hakkı yalnızca hisseli mülkiyetlerde hisse ortakları için söz konusu olmaktadır ve bitişik komşunun şüf'a hakkı yoktur.¹⁸¹

b. Paylı mülkiyette şüf'a

Şüreyh'e göre şüf'a konusu gayrimenkulde birden fazla pay sahibi varsa ve bunların tamamı şüf'a hakkı talebinde bulunursa söz konusu kişilerden her biri

174 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 238-239; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 525-526; Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, II, 230, 261.

175 Mervezi, *İhtilâfî'l-fukahâ'*, s. 565.

176 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, X, 189-190.

177 İbn Kudâme, *Muğni*, IV, 297-298; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 73.

178 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 59-60.

179 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IX, 369-370.

180 Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, II, 192.

181 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 40; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 229-230; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 375-376.

akardaki payı nispetinde bir mala sahip olur.¹⁸² Bu konuda Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri de aynı kanaattedirler.¹⁸³ Hanefilerle bazı Hanbelîler birden fazla kişinin şüf'a talebinde bulunması durumunda şüf'a konusu gayrimenkulün hak sahiplerinin sayısına göre ve eşit paylarda bölüştürüleceği kanaatini taşımaktadırlar.¹⁸⁴

5. Vasiyet

a. Küçüğün vasiyeti

Kadı Şüreyh'e göre eğer kuyuya düşmekten kaçınmayı akleden çocuğun vasiyeti hakka uygun olursa bu vasiyet geçerli olur; başka bir ifadeyle bülüğa ermiş mümeyyiz çocuğun vasiyeti isabetli bir şekilde yapılmışsa caizdir.¹⁸⁵ Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler de bu görüştedir; Şâfiî mezhebindeyse küçüğün bu tasarrufunun caiz olduğu veya olmadığı yönünde iki görüş mevcuttur.¹⁸⁶

b. Üçte biri aşan vasiyet

Vasiyet konusunda Hz. Peygamber'in üçte birlik kısım için verdiği cevazı aynen uygulayan Şüreyh, bunu ifade ederken Hz. Peygamber'in "Üçte bir(ini vasiyet et; aslında) üçte bir de çoktur"¹⁸⁷ sözünü anımsatacak şekilde "Üçte bir caizdir; (ancak) zorluktur" demektedir.¹⁸⁸ Bununla birlikte Şüreyh'e göre kişinin, malının üçte birini aşan kısmı için mirasçılarının izni ile yapılan vasiyet muteberdir. Ancak kişi vefat ettikten sonra veresenin verdikleri izinden dönmesi durumunda vasiyet geçerli olur mu? Bu soruya Şüreyh olumsuz cevap vermektedir. Ona göre insanlar murislerini üzmemek adına yakınları hayattayken böyle bir tasarrufa izin verme eğilimi içerisindedir. Ancak vefat gerçekleştikten sonra bu durum ortadan kalabilir. Böylece veresenin gerçek iradeleri devreye girer.¹⁸⁹ Bu konuda Hanefî ve Hanbelî mezhepleri de aynı görüştedir.¹⁹⁰ Mâlikîler de genel olarak bu görüşte olmakla birlikte onlar, maraz-ı mevtinde iken murisine bu konuda icazet veren

182 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 85; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 50; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 316.

183 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 269-270; Merdâvî, *İnsâf*, VI, 275; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, III, 389.

184 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 269-270; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IX, 377-378.

185 Şeybânî, *Asl*, VIII, 470; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 222; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 234, 264; İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, IV, 450.

186 Şeybânî, *Asl*, VIII, 470; İbn Kudâme, *Muğni*, X, 359; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 117; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil fi şerhi Muhtasari Halil*, VI, 364.

187 Buhâri, *Cenâiz* 37; Vesâya 2, 3; Müslim, *Vesâya* 5.

188 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 372.

189 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 209; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 240, 264.

190 İbn Kudâme, *Muğni*, VI, 14; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, X, 417.

mirasçının dönme hakkının bulunmadığı kanaatindedirler.¹⁹¹ Şâfiîlerin bu türden bir icazetten dönüşü mutlak olarak kabul etmedikleri ve belirli şartlara bağladıklarını söylemek mümkündür.¹⁹²

6. Zararın tazmini

Şüreyh bir gayrimüslimin şarabını itlâf eden müslümana gayrimüslimin malını tazmin ettirmiştir.¹⁹³ O, zimmîlerin kullandıkları ve dinlerinde caiz olan malları mütekavvim saymakta ve tazmin ettirmektedir. Hanefî ve Mâlikîler de bu görüştedir.¹⁹⁴ Buna karşın Şâfiî ve Hanbelîler bu tür malları gayr-ı mütekavvim kabul etmeleri nedeniyle tazmin ettirmezler.¹⁹⁵

Ecîr-i müşterek olarak isimlendirilen terzi, ayakkabıcı, çoban ve benzeri işlerde çalışan ve genel olarak herkese hizmet veren meslek sahiplerinin ellerinde –kendi hataları olmaksızın- telef olan malların tazmini meselesi fakihler arasında tartışmalı konulardan biridir. Kadı Şüreyh'e göre bu kişilerin elinde bulunan müşteriye ait eşyalar tazmine tabidir. Nitekim bir çamaşırcının evinde yangın çıkmış, Şüreyh ise onun elinde bulunan malları için müşterilerine tazminat ödemesine hükmetmiştir. Şüreyh'in kararını sorgulayan çamaşırcıya verdiği cevap düşündürücüdür. Kadı Şüreyh söz konusu kişiye, müşterisinin evinde yangın çıkması durumunda yaptığı işe karşılık olarak ondan ücret talep edip etmeyeceğini sormuştur.¹⁹⁶ Ebû Yusuf ve Muhammed ile Mâlikîler bu konuda Şüreyh gibi düşünmektedir. Buna karşın Ebû Hanîfe'ye göre taksir söz konusu değilse tazmine gerek yoktur.¹⁹⁷ Hanefî fakihleri Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki bu görüş ayrılığını, zamanla toplumda dini şuurun azalması, ahlakın bozulması ve emanete hıyanetin artması sonucu genel kuraldan ayrılarak istihsan delilinin işletilmesi suretiyle hükümlerin değişmesine örnek olarak göstermektedirler.¹⁹⁸ Mâlikîler de benzeri izahlar yapmaktadırlar. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde iki görüş de bulunmakla birlikte ecir-i müşterekin tazminle yükümlü tutulamayacağı tercih edilmektedir.¹⁹⁹

191 Desûkî, *Hâşiye aleş-Şerhi'l-kebir*, IV, 437.

192 Şirâzî, *Mühezzeb*, I, 457.

193 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 261.

194 Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 190; Serahsî, *Mebûsât*, XI, 102.

195 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 222-223; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 76.

196 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 304-305.

197 Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 210.

198 Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 172.

199 *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İcâre", I, 297; "Kabz", XXXII, 293-294.

D. Ukûbât

Şüreyh ceza hukuku alanında ortaya koyduğu ictihadlarda şeriatın amaçlarını gözeterek suçluyu caydırma amacına yönelik sert tedbirler almaktadır. Kadı Şüreyh'e göre bedene yönelik olarak uygulanan cezalarla suçluyu utandırmak, zor duruma düşürmek ve aşağılamak yoluyla diğer insanların bu suçu işlemelerinin önüne geçmek amaçlanmıştır.²⁰⁰

1. Kısas ve diyet

Kadı Şüreyh genel olarak yaralamalarda kısas cezası vermiştir; ancak kemik kırılması gibi kısas uygulandığında mümâseletin (eşitliği sağlamanın) mümkün olmadığı durumlarda diyet cezasına hükmetmiştir.²⁰¹ Mümâseletin zor olduğu kırıklarda kısas uygulanmaması cumhurun görüşüdür. Buna karşın Şâfiî mezhebinde bu tür müessir fiillerde de kısas cezası uygulanmalıdır.²⁰²

Kadı Şüreyh kolu kırıldıktan sonra düzelen kişiye (kendisini tedavi eden) tabibin ücreti ve çalışmadığı günler için, kolunun kırılmasına sebep olan kişi tarafından tazminat ödenmesine hükmetmiştir.²⁰³ Çalışılmayan günler için tazminat ödenmesi Kadı Şüreyh'in fikhî düşüncesinin derinliğini göstermektedir. Cumhur böyle bir tazminatı kabul etmemektedir; ancak Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde bazı alimler belirli durumlarda bu tür bir tazminattan söz etmişlerdir.²⁰⁴

2. Tesebbüb

Kadı Şüreyh'e göre kişinin kendi mülkünde dahi olsa kendisine uyarı yapıldığı halde eğilmiş yahut yıpranmış bir duvarı düzeltmemesi durumunda söz konusu duvarın yıkılması sonucu can yahut mala bir zarar meydana geldiğinde bu zararın tazmin edilmesi gerekir.²⁰⁵ Detaylarda tartışmalı meseleler bulunmakla birlikte cumhurun görüşü de bu yöndedir. Özellikle uyarı ve şahit tutma şartı konusunda Kadı Şüreyh'in görüşü Hanefî ve Mâlikîlerle aynıdır. Şâfiî ve Hanbelîler ise şahit tutma şartını aramazlar.²⁰⁶

200 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 240.

201 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 377.

202 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 308; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 190; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Cinâye", XVI, 59-85, s. 79.

203 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 377.

204 Bûsâk, *et-Ta'vîz ani'z-zarar fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 359-363.

205 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 423.

206 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ'*, V, 168; Serahsî, *Mebûsât*, XXVII, 8-9; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, V, 344; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İşhâd", V, 48.

Bineğin üzerinde oturan veya yularını tutan kişinin yahut bunların sahiplerinin bineklerin verdiği zararları tazmin etme hususunda sorumlu olup olmadıkları fakihler arasında tartışılmıştır. Bu meselede Kadı Şüreyh tazminin gerekli olduğu görüşündedir.²⁰⁷ Bu konuda cumhur da aynı görüştedir.²⁰⁸

Kadı Şüreyh yanlışlıkla bir kişinin üzerine düşmek suretiyle ölümüne sebebiyet veren bir kimsenin ölen kişinin diyetini ödemekle yükümlü olduğu görüşündedir.²⁰⁹ Dört mezhep fakihlerinin konu ile ilgili tercihleri de bu yöndedir.²¹⁰

Kadı Şüreyh hekimler yahut mesleği gereği hastalıkların tedavisi ile uğraşan kişilerin neden oldukları kayıplar sebebiyle tazminata mahkûm edilmesi konusuna olumsuz yaklaşmaktadır.²¹¹ Muhtemelen burada Kadı Şüreyh'in maksadı açık ihmal veya hatanın olmadığı durumlardır. Cumhura göre özellikle de ihmalin söz konusu olduğu durumlarda tabibin hatasını tazmin etmesi gerekir.²¹²

IV. KADI ŞÜREYH DÖNEMİNDE FIKHİN OLUŞUM SÜRECİNE DAİR ORYANTALİST BAKIŞ VE ELEŞTİRİSİ

Fıkıh tarihiyle ilgili eser veren oryantalistlerin önemli bir kısmı İslam hukukunun Kur'an'a, Hz. Peygamber'in sünnetine veya ilk nesil müslümanların yorum ve uygulamalarına dayanmadığını dillendirmektedir. Bu yaklaşıma göre müslüman topraklarda yürürlüğe konan mizhukuk, genel anlamda fethedilmiş topraklardaki mevcut İslam öncesi hukuk geleneklerine dayanmakta ve sistematik olarak Kadı Şüreyh ve diğer fıkıhçılar tarafından bunların uygulamasından ibaret kalmaktadır. Bu düşüncüyü benimseyenler kurumsal anlamda İslam hukukunun temellerinin Emeviler döneminde atıldığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu durum netice olarak Batılı araştırmacıların İslam hukuk sisteminin gelişimini değerlendirmedeki bakış açılarını etkilemekte, Hz. Peygamber'in İslam devletinin başı ve hukuk koyucusu olarak rolünü takdir etmemelerine, hatta inkâr etmelerine sebebiyet vermektedir. Ayrıca bu bakış açısı, Hz. Peygamber'in hukuki düzenlemeler ile ilgili hadislerinin doğruluğuyla ilgili ciddi şüphelerin oluşmasına da neden olmaktadır.²¹³

207 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 334.

208 Serahsî, *Mebisût*, XXVI, 188-189; İbn Kudâme, *Muğni*, IX, 189-190; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, X, 327.

209 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 288.

210 Serahsî, *Mebisût*, XXVII, 11; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 420-421.

211 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 419-420; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, II, 234, 328.

212 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 398.

213 Ansari, *The Early Development of Fiqh in Qúfa*, s. 17-18; Bedir, "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", s. 18 vd. Söz konusu iddialar için bk. Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University

Buna karşılık müslümanlar genel olarak hukuku Hz. Peygamber'in gerek ıslah edici gerekse yeni baştan inşa edici bir rol üstlenmek suretiyle düzenlediğini düşünmektedir. Hz. Peygamber'in müslüman bireyi kuşatan hayatın her yönüne olan bu ilgisi, ashabına kendi vefatından sonraki dönemde yüzleşecekleri yeni problemlerin de üstesinden gelebilmek için gerekli referansları sağlamıştır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de yer alan norm niteliğindeki ayetler ve bunun dışında Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri, İslam'ın en erken döneminden beri hukuki hayat için önemli bir kaynak ve rehber görevi görmüştür. Bu bağlamda sahabe, henüz Hz. Peygamber hayatta iken fıkıh üretme faaliyetlerine başlamış, bu faaliyet onun denetimi ve onayından geçmiş, vefat ettikten sonra da sahabiler karşılaştıkları meselelerde Hz. Peygamber'den aldıkları referanslarla hareket etmek suretiyle temeli Hz. Peygamber hayattayken atılan hukuk sisteminin canlılığını korumasına ve gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.²¹⁴ Hz. Peygamber'in vefatının sabahında ortaya çıkan birtakım problemlere ilişkin sahabe tarafından ortaya konulan tavır, bunun ilk örneklerinden biridir. Hilafet konusu ile ilgili olarak yapılan tartışmalar ve sonrasında Hz. Peygamber'in mirasının taksimi ile alakalı münakaşalar sözü edilen referanslara başvurulmak suretiyle çözülmüştür. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer desteğiyle ve sahabenin umumunun onayıyla halife seçilmesine dayanak olarak ileri sürülen hususlardan biri, hayattayken Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'e gösterdiği yakınlık ve vefat etmeden kısa bir süre önceye kadar kendisinin üstlendiği namazda imamlık vazifesini ona havale etmesidir.²¹⁵ Yine Hz. Peygamber'in eşleri ve hayatta olan tek çocuğu Hz. Fatıma'ya miras verilip verilmeyeceği meselesi de Hz. Ebû Bekir'in verdiği kararlarla çözülmüştür. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in miras bırakmama hükmünü Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadise dayandırmıştır.²¹⁶

Diğer yandan Medine'de yaşayan Hz. Peygamber, sadece insanların günlük özel hayatına yön veren manevi-dini bir lider değil, aynı zamanda ashabından ve ona tâbî olmayı kabul eden kabilelerden oluşan bir siyasi düzenin, devletin başı olmuştur. Hz. Peygamber, üstlendiği bu rol gereği insanlar arasında var olan anlaşmazlıklara da çözüm üretmiş ve bu çözümlerin taraflarca benimsenerek uygula-

Press, 1950; a.mlf, "Islamic Religious Law", *The Legacy of Islam*, Londra: Oxford University Press, 1974. Bu bakış açısı ve tarihi kurgu, her ne kadar son dönemlerde bu alanda çalışmalar yapan Batılı ilim adamlarının bir kısmı tarafından tenkide uğrayıp aksi yönde bir tez geliştirmelerine sebep olsa da söz konusu düşüncenin halen bu çevrelerde oldukça etkili olduğunu söylemek mümkündür. İslam hukukunun gelişimi ve sistemleştirilmesini farklı bir teoriyle açıklamaya çalışan bilginlere örnek olarak bk. David Stephan Powers, *Studies in Quran and Hadith: The Formation of The Islamic Law of Inheritance*, University of California Press, 1986; S. D. Goitein, "The Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis", *Muslim World*, L:1, 1960.

214 Ansari, *The Early Development*, s. 31.

215 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VI, 334-335.

216 Buhârî, Humus 1; Meğâzi 14; Ferâiz 3; Müslim, Cihâd 49, 52; Ansari, *The Early Development*, s. 67.

maya konulmasını denetlemiştir. İslam'ın zamanla çevredeki topraklara da yayılması ve müntesiplerinin de artması bu faaliyetin kurumsallaşmasına yol açmıştır.²¹⁷ Çevre bölgelere birkaç vazifeyi yerine getirmek üzere gidenlerin görevlerinden biri de meydana gelen anlaşmazlıklara çözüm bulmak ve taraflara bunu otorite adına uygulamak olmuştur. Böylece eski Arap geleneğinde de var olan hakemliğin yerini devlet tarafından tayin edilen “kadılık” müessesesi almıştır. “Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir”²¹⁸ ayetinde müslümanlara yöneltilen, Kur'an'da yer alan emirlere uyma vurgusu aynı zamanda İslam'da yargı sisteminin gelişimini kolaylaştıran bir faktör olmuştur. Dolayısıyla bu gelişmeler, bazı Batılı bilginlerin iddia ettiği üzere Emevilerin geç dönemlerinde değil, Hz. Peygamber'in yaşadığı zamanlardan itibaren meydana gelmiş ve Hz. Peygamber son nefesini vermeden önce müslümanların hâkim olduğu topraklarda yargı makamı oluşturulmuştur.²¹⁹ Hz. Peygamber'in hayatının Medine evresinde kurulan bu adli sistem, dört halife tarafından daha da geliştirilmiştir. Öte yandan yargı alanındaki bu kurumsallaşma aynı zamanda fıkıhın gelişimine katkı sağlayan temel faktörlerden biri haline gelmiştir.²²⁰

Dolayısıyla fıkıh tarihiyle ilgili eser veren oryantalistlerin önemli bir kısmının fıkıhın teşekkül dönemiyle ilgili, kimi varsayımlara dayanan, isabetsiz bir algılarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu algının oryantalistler nezdinde yerleşmesinin ve bir bilimsel geleneğe dönüşmesinin ardında bu çevrelerin belli bir araştırma metodu kullanmak suretiyle yöneldikleri eksik ve yetersiz, kimi zaman konuyla alakası olmayan kaynaklar ve bu kaynakları bilinçaltılarında var olan birtakım önyargılar sebebiyle yanlış okumalarının da etkisi vardır. Sonuç itibarıyla normatif

217 İslam öncesi Cahiliye döneminden kalma tahkim kurumunun yerini kamu idaresindeki bir adalet sisteminin almasına delil olarak şu ayet de gösterilmektedir: “Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin” (Bakara 2/188).

218 Mâide 5/44.

219 Ansari, *The Early Development*, s. 39-40. Müslüman ülkelerdeki hukuk sistemleri üzerine en kapsamlı çalışmayı yapanlardan Tyan, Cahiliye dönemi Araçlarının sadece özel hukuku ilgilendiren konularla ilgili hak talebinde bulduklarını ve o dönemde resmi olarak tayin edilmiş hâkimlerin olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle çıkan anlaşmazlıklar bir hâkime değil 'hakem' denilen kişilere yönlendirilmektedir. İslam sonrası dönemde ise Peygamber yeni bir hukuk sistemi kurmak bir yana, yeni bir yasama sistemi dahi teklif etmemiştir. Bu nedenle hukuk sistemi inşası fikrine sahip olmayan birinin hâkim atadığı düşüncesi tamamıyla yanlıştır. Tyan aynı tutumunu Peygamber sonrası dönem için de sürdürür. Ona göre Şüreyh de halifeler tarafından kadı olarak atanmamıştır. Tyan'ın kanaatine göre zaten Kadı Şüreyh'in Kûfede 65 yıl kadılık yaptığına dair rivayetler oldukça abartılıdır. Bk. Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'İslam*, s. 67 vd., 83 vd. Tyan'ın görüşleri J. Schacht tarafından olduğu gibi benimsenmiştir. Bk. *An Introduction to İslamic Law*, s. 24 vd.; a.g.mlf, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence”, *Law in The Middle East*, I, 29 vd.

220 Ansari, *The Early Development*, s. 70.

bir ilim olan fıkıhın/hukukun tarihinin de sübjektif değerlendirmelere açık olması kabul edilebilir. Ancak bu değerlendirmeleri yaparken tarihsel gerçeklere aykırı hareket etmeme hususunda özen göstermek gerekmektedir.

İslam'ın ilk döneminde yaşayan, sahabe ve tabiin döneminin meşhur kadılarından Kadı Şüreyh ve fıkıh anlayışı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Şüreyh taşıdığı fitri kabiliyeti İslam'dan öğrendiği, Hz. Peygamber ve ashabından aldığı bilgi ve hikmetle yoğurmuş ve her zaman örnek bir fakih ve kadı olarak görülmüştür. Onun yargı konusu olan fûrû meselelerine dair çözümlerinde başarılı bir fakih olduğu görülmekte, bu çözümlerde izlediği yönteminde, yani usulünde de fikhî/hukukî bir melekeye (nosyona) sahip olduğu tespit edilmektedir. Kadı Şüreyh akıl-vahiy dengesini kurması, nassî örf ve ihtiyaçlara göre yerine göre yeni den tefsir etmesi sebebiyle altmış yıl, belki daha uzun bir süre kadılık makamında bulunmuş ve toplumun her kesiminin takdirini kazanmıştır.

SONUÇ

Kadı Şüreyh'in verdiği kararların arkasında her zaman sağlam bir hukuki dayanak, kendinden emin, vakur bir şahsiyet, geniş mükteşebat ve derin bir hukuki tefekkür ve mantık bulunmaktaydı. Onun verdiği kararlar sadece devletin müeyyidesini beraberinde bulundurduğu için değil, aynı zamanda toplumun çoğunluğu tarafından saygı gören sahabe tarafından da beğenildiği için onaylanmış ve genel kabul görmüştü. Kadı Şüreyh'in hukukî istikrarı ve toplumsal düzeni koruma fikrine önem verdiği müşahede edilmektedir. Nitekim fitne dönemi olarak adlandırdığı Abdullah b. Zübeyr ve Emevilerin çetin bir biçimde savaştığı yıllarda o, kadılık vazifesinden istifa etmiştir. Muhtemelen Şüreyh bu istikrarsız ve çalkantılı dönemde kadılık makamının oyuncak haline getirilmesinden ve istemediği bir takım kararlara zorlanmaktan kurtulmak istemiştir. Genel anlamda Şüreyh'in mensup olduğu Kûfe fıkıhının devamı olan Hanefî mezhebinde görülen ve devlete geniş yetkiler veren, hukukun düzen ve istikrar fikirlerini öne çıkaran yaklaşım bu düşüncenin tekâmül etmiş hali olarak görülebilir.

Kadı Şüreyh hukukî istikrara önem veren bu tutumuna rağmen bazı meselelerde siyasilere kaza ve ifta görevlerine hukuka aykırı şekilde müdahalesini uygun görmemiştir. Mesela Muâviye b. Ebî Süfyân'ın müslümanın müşrikten miras almasını caiz gören görüşüne karşı çıkmış ve bu meselede Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olan miras almama görüşünü benimsemenin daha doğru olacağını vurgulamıştır.

Hız. Ömer ve Hız. Ali'nin güvenine mazhar olmuş ve özellikle sahabe döneminde yaşamış olması itibariyle ortaya koyduğu kazaî hüküm ve ictihadlarının bir bakıma sahabe onayından geçmesi Kadı Şüreyh'in görüşlerinin kıymetini artırmaktadır. Ebû Hanîfe'nin "Onlar adamdı; biz de adamız" sözü nedeniyle, Hanefî usulcülerî tâbiîn alimlerinin görüşlerine müstakil bir delil olarak başvurmayı prensip olarak benimsemezken Şüreyh'in ictihadları mezhep içerisinde kendisine sıklıkla başvuru olan bir kaynak olmuştur. Onun küçük bir kitap hacmine ulaşan görüşleri çeşitli eserlerde dağınık bir vaziyette yer almıştır. Bu görüşler Kadı Şüreyh'in baktığı davalarda ortaya koyduğu ictihad ve dolayısıyla verdiği hükümlerin derlenmesi neticesinde elde edilmiştir. Ömrünün altmış yılını önüne gelen davalara bakmak ve bunlara adilane bir biçimde çözümler üretmek suretiyle geçiren Şüreyh, kendisinden sonra gelecek olan fakih ve özellikle de kadılar için istifade edilecek değerli bir fikhî malzeme, birikim ve emsal kararlar bırakmıştır.

Genel anlamda Kadı Şüreyh Kûfe ekolünün nas ve akıl dengesini gözeterek ehl-i rey mezhebine mensup bir fakih sayılır. Bu sebeple Hanefî mezhebi Şüreyh'in görüşlerine değer vermiş ve Şeybanî'nin *el-Asl*'i gibi ilk kaynaklarda kendisine birçok yerde atıfta bulunulmuştur. Ancak onun görüş ve kararları sadece Hanefîleri değil diğer fıkıh mezheplerini de etkilemiş ve genel anlamda fakihler tarafından saygı ve takdir görmüştür. Bunda onun Hız. Ömer ve Hız. Ali gibi büyük sahabiler tarafından takdir görmesinin katkısı büyük olmakla birlikte, Kadı Şüreyh'in bu saygınlığa kavuşmasında kendisinin fakihlik ve kadılık mesleğine olan fitrî yakınlığı, yaratılıştan gelen yeteneği ve pratik zekâsı da müessir olmuştur. İlk dönemin parlak fakih ve kadılarından biri olan Şüreyh'in görüşleri günümüze değin etkisini koruduğu gibi gerektiğinde istifade edilecek bir kaynak olarak değerini muhafaza etmektedir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, 2. basım, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983/1403.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afifi, Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003/1424.
- Ansari, Zafar İshak, *The Early Development of Fiqh in Qûfa*, basılmamış doktora tezi, McGill University, 1966.
- Aslan, Nasi, *İslam Yargılama Hukukunda «Şühûdü'l-Hâl» Jürî*, İstanbul: Beyan Yayınları 1999.
- Atar, Fahrettin, "Kaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXV, 116.
- , "Noter", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2007, XXXIII, 211.

- Avcı, Casim, “Kûfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002; XXVI, 339-342.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, 2. basım, thk. Abdülmecîd Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995/1415.
- Bedir, Murteza, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 11-42.
- Bedrî, Muhammed Fehd, *el-Kâdi Şüreyh el-Kûfi*, Amman: Dârü Cuheyne, 2006.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Cümelün min Ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd Ziriklî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997/1417.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr*, (y.y.): Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târihu'l-kebir*, Haydarabat: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.,
- Buhûtî, Mansur b. Yunus, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.
- Bûsâk, Muhammed b. el-Medenî, *et-Ta'viz ani'z-zarar fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Riyad: Dârü İşbilya li'n-Neşr, 1419/1999.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1994/1415.
- , *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- , *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ'*, 2. basım, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1996/1417.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe, *Hâşiye aleş-Şerhi'l-kebir*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin, *Teysîrû't-Tahrîr*, Mekke: Dârü'l-Bâz, ts.
- Fakkî, İsmâuddîn Abdurraûf, *el-Yemen fî zillî'l-İslâm münzü fecrihi ilâ kıyâmi devleti Benî Rasûl*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târih*, 2. basım, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Medine: Şeriketü'l-Medinetî'l-Münevvere li't-Tibâ'a, ts.
- Goitein, S. D., “The Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis”, *Muslim World*, L:1, 1960.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Hattâb, Şemseddin Muhammed b. Muhammed et-Tarablusî, *Mevâhibü'l-Celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, Dârü'l-Fikr, baskı yeri yok, 1992/1412.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen, *Târihu Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995/1415.
- İbn Duveyyân, İbrahim b. Muhammed, *Menâru's-sebil fî şerhi'd-Delîl*, thk. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1409/1989.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *Musannef*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1416.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- , *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülkâdir Şeybe, Riyad: Dârü Taybe, 2001/1421.
- , *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Haydarabat: Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, Beyrut: Dârü Sâdir, ts.,
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Muhallâ*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- , *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403.
- İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkı, *İ'lâmu'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, Dammam: Dârü İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer ed-Dımaşkı, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, thk. Ali Şîri, Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988/1408.
- İbn Kudâme, Muvaffakud-dîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğni*, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968/1388.
- İbn Kudame, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah el-Hulv, Kahire: Hece lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1415/1995.
- İbn Müflih, Burhaneddin İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004/1425.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1410.
- İbnü'l-Arabî, Kadı Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3. basım, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabba', Kahire: el-Matba'atü't-ticâriyyetü'l-kübra, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdi, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987/1407.
- , *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- , *Üsdü'l-ğâbe*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivasi, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ'*, thk. Sagîr Ahmed el-Ensârî, Re'sü'l-hayme: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004/1425.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî vdğr., Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, 2. basım, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986/1406.
- Kefevî, Mahmud b.Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse ve dğr., İstanbul 2017.
- Kurtubi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Tefsîr: el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2. basım, thk. Ahmed Berdûni ve İbrahim Eттаfeyyiş, Kahire: Dârü'l-l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964/1384.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *el-Medhal li'l-fikhi'l-İslâmî*, 4. basım, Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1969/1389.
- Merdâvî, Alâüddîn Ali b. Süleymân, *el-İnsaf fî marifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* (İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-kebîr ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah el-Hulv, Kahire: Heceer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1415/1995.
- Mervezi, Muhammed b. Nasr, *İhtilafü'l-fukahâ'*, thk. Muhammed Tahir Hakîm, Riyad: Edvâü's-selef, 1420/2000.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Cinâye", Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1989/1409, XVI, 59-85.
- , "İcâre", Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404/1983, I, 297.
- , "İşhad", Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1986, V, 48.
- , "Kabz", Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1995, XXXII, 293-294.
- , "Müdde", Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1417/1996, XXXVI, 287.
- Mizzî, Cemâleddîn Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzibu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983/1403.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Tehzibu'l-esmâi ve'l-lügât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- , *Ravzatu't-tâlibin*, thk. Âdil Abdülmecûd ve Ali Muhammed Avaz, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Oğuz, Mustafa - Akgündüz, Ahmet, "Hüccet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVIII, 448.
- Özen, Şükrü, "Kâdi Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, 119-121.
- Powers, David Stephan, *Studies in Quran and Hadith: The Formation of The İslamic Law of Inheritance*, University of California Press, 1986.
- Râfi'î, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Abdülmecûd ve Ali Muhammed Avaz, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Sahillioğlu, Halil, "Dinar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1994, IX, 352.
- , "Dirhem", *aynı eser*, IX, 368.
- Sahnûn Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Londra, 1964.
- , *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1950.
- , "Islamic Religious Law", *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, 1974.

- , "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East*, ed. by Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, Washington D. C., The Middle East Institute, - 1955.
- Serahsî, Şemsül-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, 3. basım, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978/1398.
- , *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Sezgin, Fuat, *Târîhu't-turâsi'l-Arabi*, (tercüme: Mahmud Fehmi Hicazi) Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1983/1403.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-hulefâ'*, thk. Hamdî ed-Demirdâş, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004/1425.
- Şa'bân, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî (İslam Hukuk İlminin Esasları)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990/1410.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012/1432.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 2. basım, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959/1379.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Şucâ', Abdurrahman Abdülvâhid, *el-Yemen fî sadri'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987/1408.
- Şuneytar, Hâtem, "el-Kadâ' fî asri'l-hulefâ'ir-râşidîn; Şüreyh el-Kâdî ve târihuhu'l-kadâi nemûzecen", *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, IV:16, 2013, s. 593-617.
- Taş, Aydın, "Şüreyh'in Hayatı, İlmî, Mevkii ve Kadılığ", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, 1996, s. 349-376.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tyan, Emile, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, 2. basım, Leiden, 1960.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Ahbâru'l-kudât*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.,
- Verdâni, Amr Mustafa, *Menhecü'l-İmâm Şüreyh el-Kâdî*, yüksek lisans tezi, Câmi'atü'l-Kâhire, 2001/1421.
- Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979/1399.,
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkı, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'rricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1963/1382.
- , *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâût vdğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413.
- , *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413/1993.
- Zencânî, Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 2. basım, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 4. basım, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1997/1418.