

Diyanet

İlmî Dergi



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü

Üç Ayda Bir Yayınlanır

Cilt: 49 • Sayı: 2 • Nisan - Mayıs - Haziran 2013

Diyanet İlmî Dergi

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni

Dr. Yüksel Salman

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Dr. Faruk Görgülü

Mali İşler ve Dağıtım Sorumlusu

Mustafa Bayraktar

Yayına Hazırlayan

Ramazan Özalpdemir

Tashih

Sedat Memiş

Hakemler

Prof. Dr. Mehmet Akkuş

Prof. Dr. Zeki Arslantürk

Prof. Dr. Mustafa Aşkar

Prof. Dr. Mahmut Aydın

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar

Prof. Dr. Nusret Çam

Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu

Prof. Dr. Mehmet Erkal

Prof. Dr. Seyfettin Erşahin

Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu

Prof. Dr. Recep Kaymakcan

Prof. Dr. Yurdağül Mehmedoğlu

Prof. Dr. Mehmet Okuyan

Prof. Dr. M. Zeki Terzi

Prof. Dr. Niyazi Usta

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık

Prof. Dr. Yavuz Ünal

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Niyazi Akyüz

Prof. Dr. Ramazan Biçer

Prof. Dr. İbrahim H. Karslı

Prof. Dr. Yavuz Köktaş

Doç. Dr. İsmail Albayrak

Doç. Dr. Üzeyir Ok

Yrd. Doç. Dr. Naci Kula

Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük

Yönetim Merkezi

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA

Yayın Türü

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

Tel: (0312) 295 72 65 - 66 • Faks: (0312) 284 72 88

E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Abone İşleri

Tel: (0312) 295 71 96 - 97 • Faks: (0312) 285 18 54

E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Abone Şartları

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 16,00 TL. Yurt dışı yıllık: ABD: \$ 25, AB Ülkeleri: € 20, Avusturya: 30 Avusturya Doları, İsveç ve Danimarka: 150 Kron, İsviçre: 30 Frank, Abone kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Akay Şubesi'ndeki IBAN: TR 84000100076005994308-5001 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun,

"Diyanet İşleri Başkanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA"
adresine gönderilmesi gerekir.

Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir.

Yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergimize gönderilen yazılar Hakem ve Süreli Yayınlar İnceleme Komisyonu kararıyla yayınlanır.

Hakemler ve Komisyon tarafından yazılarda düzeltme ve kısaltmalar yapılabilir.

Dergide yayınlanan yazılardan kaynak gösterilmek suretiyle alıntı yapılabilir.

Yazıların elektronik kaydının gönderilmesi gerekir.

Yazılar yayınlansın-yayınlanmasın iade edilmez.

Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

ISSN 1300-8498 Diyanet İlmî Dergi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1971-

Teknik Yapım

Sistem Ofset Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.

Strazburg Caddesi No: 31/17 Sıhhiye/Ankara

Tel: 0312 229 18 81 Fax: 0312 229 63 97

Basım Tarihi

12.07.2013

DİYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 49 • SAYI: 2 • NİSAN - MAYIS - HAZİRAN 2013

EDİTÖRDEN

Yüksel Salman 5

İMAM SERAHSÎ'NİN İÇİNDE YAŞADIĞI SİYASİ ORTAM VE HAPİS HAYATI

Osman AYDINLI 7

İMAM SERAHSÎ'NİN HAYATI VE HELAL KAZANCA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

Abdullah KAHRAMAN 27

SERAHSÎ'NİN KUR'AN BİLGİSİNİN KAYNAKLARI

Harun ABACI 41

YER VERDİĞİ RİVAYETLER IŞIĞINDA SERAHSÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ

-MEBSUT ÖRNEĞİ-

Enbiya YILDIRIM 59

“ŞER’U MEN KABLENÂ” PRENSİBİ BAĞLAMINDA SERAHSÎ'NİN İSLAM ÖNCESİ DİNLERİN HÜKÜM VE UYGULAMALARINA BAKIŞI

Özcan HIDİR 83

SERAHSÎ'NİN “USUL’Ü” ÇERÇEVESİNDE BAZI HARFLERİN/EDATLARIN FIKİHTAKİ ANLAMLARI

Yusuf AKGÜL 99

SERAHSÎ'DE İLİM-ZAN BAKIMINDAN ŞER’Î DELİLLER VE YORUMA YANSIMALARI

Halit ÇALIŞ 123

İMAM SERAHSÎ'DE SÖZLEŞME HUKUKU

Abdullah ÖZCAN 135

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSUT İSİMLİ ESERİNDEKİ CEZA BAHİSLERİNE HÂKİM OLAN FIKHÎ KAİDELER

Necmettin KIZILKAYA 155

İMAM SERAHSÎ'NİN KİTABU'L-MEBSUT ADLI ESERİNİN ULUSLARARASI KAYNAK BASKILARINDA YERALAN EKSİK METİNLER VE BASKI HATALARI

M. Cevat AKŞİT 171

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1- 1956 yılında yayınlanmaya başlayan Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çıkarılan ve Yüksek Öğretim Kurulunun Hakemli Dergi tanımına uygun bir dergi olup, yılda dört defa yayınlanır.

2- Diyanet İlmî Dergi için gönderilecek yazılarda öncelikle, Diyanet İşleri Başkanlığının; “Toplumun Din Konusunda Aydınlatılması” amacına matuf genel çerçeveye uygun olması hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Dergide İslami ilimler alanında bilimsel çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar akademik standartlara uygun ve orijinal olmalı, daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamış olmalıdır.

3- Yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

4- Derginin yayın dili Türkçe’dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulunun kararına bağlıdır.

5- Dergimizde yayınlanacak yazıların Hakemlerden ve Süreli Yayınlar İnceleme Komisyonundan onay alması gerekir. Adı geçen kurullar tarafından yayınlanması uygun bulunan yazılar konularına göre dergide yayın için planlanır.

6- Dergimizde yazısı yayınlanan yazarlara ‘Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik’e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergimize gönderilen yazılar yayınlansın-yayınlanmasın iade edilmez.

7- Yazılar Dergimize, e-mail yoluyla; ilmidergi@diyanet.gov.tr adresine veya posta ile; “Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara” adresine gönderilebilir. Posta ile gönderilen yazıların CD de gönderilmesi gerekir.

B) YAZIM KURALLARI

1- Yazılar elektronik posta ile ya da CD’leriyle (fotoğraf vb. görsel malzemeler siyah-beyaz modda taranmış olarak CD ile) birlikte gönderilmelidir. Tercüme ve sadeleştirmelere orijinal metin de eklenmelidir.

2- Yazarlar ad ve soyadları ile birlikte, unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-mail adreslerini belirtmelidirler.

3- Yazıların 50-100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi (Abstract) verilmelidir. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Özetler, Derginin; www.diyanet.gov.tr adresindeki web sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulacaktır.

4- Yazılarda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)’nin yazım kuralları esas alınmalıdır.

5- Gönderilen yazılar Microsoft Office Word ve üzeri programlarda 12 punto, Times New Roman ve 1.5 satır aralıklı yazılmış olmalıdır.

6- Dipnot metinleri 10 punto, tek satır aralıklı, yazar adı ve soyadı normal, eser ismi ise italik olarak yazılmalıdır.

7- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla 20 sayfa olmalıdır.

Editörden

Ebu Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), XI. yüzyılda Türkistan'ın ilim muhitinde yetişen, fikirleri ve eserleriyle etkileri günümüze kadar devam eden fakih, usulcü ve kelam âlimidir. Başta fıkıh ilmi olmak üzere İslami ilimlere olan derin vukufiyeti ve haklı şöhreti sebebiyle Hulvânî'den sonra, Şemsü'l-Eimme/İmamların Güneşi adını alan ikinci âlimdir. Serahsî yaşadığı bütün zorluklara ve sıkıntılara rağmen, ilim yolundaki gayreti, üstün zekâsı ve İslami ilimlerdeki derinliği sebebiyle kendisinden sonraki nesillerin ve ilim çevrelerinin elinden düşürmediği ve itibar ettiği hacimli eserler vücuda getirmiştir. Onun bıraktığı külliyyatın, kaynaklık değeri ve güvenilirliği itibarıyla Hanefî fikhının belkemiğini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İç karışıklıkların yaşandığı, haçlı seferleriyle birlikte huzur ve güven ortamının bozulduğu, ağır vergilerle halkın sıkıntıya düştüğü, bilginlerle idareciler arasında anlayış farklılıklarının yaşandığı çalkantılı dönemde Serahsî, yüksek seciyesi ve âlime yakışır vakarlı duruşuyla sosyal, hukukî ve iktisadî meselelere dair kalıcı eserler kaleme almış; hakkın, adaletin ve ilmî hakikatlerin yılmaz savunucusu olmuştur.

Serahsî, dâhiyane bir hafızaya sahiptir. Üstün zekâsı ve ilmî derinliği ile kendine özgü fikhî tahlillerde bulunmuş, İslam hukuk usulüne önemli katkılar sunmuştur. Meselede müçtehit kabul edilen allame Serahsî, matematik, cebir ve diğer bazı ilimlerde de önemli bir birikime sahiptir.

Serahsî'nin ilimde ulaştığı yüksek payede, Buhâra'da devrin büyük âlimlerinden olan Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed Hulvânî ile Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin ve Ebu Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzar'ın ders halkalarına devam etmesi oldukça etkili olmuştur.

İmam Serahsî, metot olarak savunduğu fikhî doktrinin doğruluğunun ispatıyla uğraşmak yerine, başka fikhî görüşlere de objektif yaklaşarak bunlarla ilgili önemli tahliller yapmış, sonraki dönemlerin hukuk konteksiyle örtüşen değerli bir bilgi manzumesi vücuda getirmiştir. O, ilgi duyduğu konulara yönelik felsefi yaklaşımı ve meseleleri çözmek için kullandığı yöntemle de ilklerden sayılır. Hukukun, adaletin herkese tam olarak uygulanmasını müdafaa etmesi, ilahi hakikatleri tebliğ ederken karşılaştığı her türlü sıkıntıya katlanması ve azimle mücadelesi sebebiyle Serahsî ıslahatçı olarak da nitelenir. Tarihî şahsiyetler üzerinde çalışan

kimi bilginler, onun hapse girmesini, dünyalık endişesi taşımadan hakkı haykıran özgün duruşuyla ilişkilendirirler.

İmam Serahsî'nin önemli bir özelliği de İslam dininin her dönemin ihtiyaç ve beklentilerine cevap veren dinamik yaklaşımını, sosyal hayatta karşılaşılan sorunlara getirdiği pratik çözümleri en iyi ortaya koyan âlimlerden olmasıdır.

Serahsî, aynı zamanda iyi bir şârihtir. Fıkıh doktrinine zenginlik kazandıran çalışmalarıyla asırlarca üzerlerine pek çok şerhler yazılan İmam Muhammed'in; el-Asl (el-Mebcut), el-Câmiu's-Sağîr, el-Câmiu'l-Kebîr, es-Siyerü's-Sağîr, es-Siyerü'l-Kebîr, ez-Ziyâdât ve Ziyâdâtü'z-Ziyâdât adlı eserlerine yazdığı şerhler bunun en açık kanıtıdır.

Serahsî, geliştirdiği hukuk telakkisiyle modern hukuk normuna da önemli katkılarda bulunmuştur. Devletler umumi hukukunda önemli bir yeri bulunduğu herkesçe kabul edilen Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr'inin, Unesco'nun isteği üzerine Muhammed Hamidullah tarafından Fransızcaya çevrilip Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanması oldukça anlamlıdır.

Özel gündemle hazırladığımız bu sayıda, özellikle fıkıh alanındaki önemli şahsiyetlerden biri olan Serahsî'yi, hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve günümüze etkileri bağlamında daha yakından tanıma imkânı bulmuş olacağız. Bu kapsamda Serahsî'nin ilmî kişiliği, kitapları ve farklı yönlerini ele alıp tahlil eden; “İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri”, “Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği-Mebcut Örneği-”, “Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları”, “Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları”, “Serahsî'nin el-Mebcut İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hâkim Olan Fıkıhî Kaideler”, “Şer'u Men Kablenâ Prensibi Bağlamında Serahsî'nin İslam Öncesi Dinlerin Hüküm ve Uygulamalarına Bakışı”, “Serahsî'nin Usul'ü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, “İmam Serahsî'nin Kitabü'l-Mebcut Adlı Eserinin Uluslararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları” başlıklı makalelerin ilim geleneğimize yeni katkılar sunmasını bekliyorum, gelecek sayıda yeniden buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel SALMAN

İMAM SERAHSÎ'NİN İÇİNDE YAŞADIĞI SİYASİ ORTAM VE HAPİS HAYATI

Osman AYDINLI*



Özet:

400/1009 tarihinde Horasan'ın Serahs şehri veya civarında doğan Şemsü'l-Eimme İmam es-Serahsî, ilk çocukluk yılları hariç ömrünün tamamını Buhâra, Özkent ve Fergana bölgesinde geçirmiştir. Zamanın en büyük âlimlerinden Şemsü'l-Eimme Halvânî ve es-Suğdı gibi önemli hocalardan ilim okumuş ve kendinden sonra gelen meşhur birçok âlime de hocalık yapmıştır. Ancak 466-480/1073-1087 yılları arasında 15 yıla yakın Özkent'te hapis hayatı yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde o bölgede Karahanlılar yönetiminde bulunmaktaydı. Onu hapseden Karahanlı hükümdarı ise Şemsülmülk II. Nasr Han olmuştur. Serahsî'nin niçin hapsedildiğine dair elimizde net bir bilgi olmamakla birlikte onun, devrin hükümdarına söylediği nasihat yollu bir söz veya ilahiyat alanında söylediği bir sözün muhalifleri tarafından çarpıtılarak hükümdara jurnallenmesi sonucu hapsedildiği tahmin edilmektedir. Ancak bu sözün ne olduğu kaynaklarda geçmemektedir. Serahsî, ağır hapis şartları altında 30 ciltlik muazzam eseri el-Mebcut başta olmak üzere diğer birçok eserini, kitap ve defterlerinden mahrum olduğu halde hapiste öğrencilerine yazdırarak ilim dünyasının dikkatlerini üzerine çekmiştir. Son hapis yılları daha rahat bir mekânda geçen Serahsî 480/1087 yılında hapisten kurtulmuş ve ilmi çalışmalarını devam ettirdiği Ferğana'nın Merginân şehrinde 483/1090 tarihinde vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Karahanlılar, Samaniler, Şemsülmülk II. Nasr Han, Özkent, el-Mebcut.

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The Political environment which İmam Serahsi was in and his Prison life

Abstract:

İmam al-Sarakhsi known as Shams al-Aimma (sun of Leaders) was born around Serahs city in 400/1009. Except for his early childhood, he spent almost his entire life in Buhâra, Ozkent and Fergana region. He gained knowledge from the greatest scholars of the time, such as Shams al-aimme Halvânî and al-Sugdi and he also taught many famous scholars. However, he was convicted as imprisoned for approximately 15 years in Ozkent between 466-480/1073-1087. The KaraHan tribe was in charge of the area during this period of his life. The name of the ruler of the KaraHans who imprisoned İmam al-Sarakhsi, was Shams al-Mulk II. Nasr KHan. Although there is no specific information as to why as-Sarahsî was imprisoned, it is possible to say that he may have given some advice to the ruler of the era in the field of theology, and an expression within this advice may have been distorted by his opponents. Therefore, he most likely was imprisoned as a result of these complaints. However, sources do not mention what this expression is. Although he was deprived of his books and notes under the terms of imprisonment, Sarakhsi has attracted the attention of the world of science by dictating a number of his books for students to note in prison, especially his enormous well known 30-volume book, al-Mabsut.. Having received better conditions in prison in the later years of his imprisonment, Sarakhsi was released in 480/1087 and continued his scholarly work in the Merginan city where he passed away in 483/1090.

Key Words: Sarakhsi, KaraHans, Samanids, Shams al-Aimme II. Nasr Han, Ozkent, al-Mabsut.

A- İÇİNDE YAŞADIĞI SİYASİ ORTAM

H. 400/ M. 1009 tarihinde Serahs¹ veya civarında doğan Ebu Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî² 10 yaşında babasıyla ticari bir

1 Çok sayıda âlim ve devlet adamının yetiştiği Horasan bölgesinde yer alan bu şehir Nisabur ile Merv arasındaki yolun tam ortasında bulunup, her iki şehre de 6 fersah uzaklıkta bulunmaktadır. Şehrin ortasından Herat ırmağının fazla sularını taşıyan bir nehir (Herirûd=Tecen nehri) geçmektedir. (Yâkut, *Mu'cemu'l-Büldan*, I-V, Dâru's-Sâdir, Beyrût ty. III, 208-209; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998, s. 158.) Bugün bu şehir, İran'daki Meşhed şehri ile Türkmenistan'daki Merv şehri arasında, İran-Türkmenistan sınırının tam üzerinde olup yarısı Türkmenistan, yarısı İran tarafında yer almaktadır. İşlediğimiz zaman dilimindeki eski Serahs şehrinin yerleşim yerleri daha çok Türkmenistan, yeni ve modern Serahs şehrinin yerleşim yerleri ise İran toprakları içinde yer almaktadır. (Bkz. Muhammed Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", 900. Ölümlük Yılı Dönümü Münasebeti ile Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965, s. 16; Yüksel Sayan "Serahsî" *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 539-540).

2 Muhammed Hamidullah, kitaplarının dibacelerinde yukarıda yazıldığı şekilde geçen Serahsî'nin şecerresinin, Kureşî dâhil birçok klasik tabakat müellifinin ve bunlardan alarak Heffening ile Calder'in zik-

maksatla Bağdat'a gitmiş, ardından genç bir yaşta Buhâra'ya gelerek büyük İslam fakihî Şemsü'l-Eimme Halvânî (v. 448/1057)'den ders almaya başlamıştır.³ Çok çalışkan ve parlak zekâlı olan Serahsî, kısa sürede hocasının dikkatini çekip onun en has öğrencisi olmuş, hocasının vefatından sonra ikinci Şemsü'l-Eimme (İmamların güneşî) lakabı ile meşhur olup, ilmi ile birlikte hocasının lakabına da vâris olmuştur.⁴ O dönemin büyük âlimleri Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suğdî (v. 461/1069)⁵ ve Ebû Hafs Ömer b. Mansur b. el-Bezzâz'dan⁶ da ders okuyan Serahsî, Buhâra'yı birçok yıllar idare etmiş âlim bir sülalenin kurucusu Burhânü'l-Eimme İbn Mâze, el-Hâsirî (v. 500/1107) ve el-Kuşenî (v. 520/1126) gibi ondan sonraki devrin meşhur âlimlerine Buhâra ve çevre bölgelerde ders okutmuştur.⁷ Devrin hakânı ile yaşadığı bir sorun sebebiyle 466-480/ 1073-1087 yılları arasında 14-15 yıl gibi uzun bir süre kaldığı Özkent (Uzcend) hapisanesinde kitap, defter ve her türlü imkândan mahrum olduğu halde 30 ciltlik muazzam eseri el-Mebcut başta olmak üzere diğer birçok eserini⁸ öğrencilerine imla ettiren Serahsî, hapisten kurtulduktan 3 yıl gibi kısa bir süre sonra 483/1090 yılında Merginân'da (Ferğana bölgesi) vefat etmiştir.⁹

Görüldüğü gibi V/XI. asırda yaşayan Serahsî, ilk çocukluk yılları hariç ömrünün tamamını Maverâünnehir ve Ferğana bölgesinde geçirmiştir. Onun yaşadığı dönemde bölgedeki hâkim siyasi güç, o devirdeki muasır İslam kaynaklarının el-Hâkâniye, Âl-i Hakan, Mülükü'l-Hakaniye, el-Afrasyab ve Âl-i-Afrasyab et-Türkî gibi isimlerle andığı, ilim âleminde ise 1800'lü yıllara kadar İlek Hanlar veya Türkistan Uygur Hanları

rettiği Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl şeklindeki şecerenin yanlış olduğunu, ayrıca İbn Fazlullâh el-Ömerî'nin onun adını Hasan b. Ahmed diye vermesinin müstensih hatası olduğunu söyler ("Serahsî" *DİA*, XXXVI, 544).

- 3 Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, s. 56. Ayrıca bkz. Abdullah Yıldız, *Büyük Türk İslam Hukuk Bilgini İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlatışı*, Şanlıurfa 2001, s. 11.
- 4 Hamidullah "Serahsî", *İA*, İstanbul 1988, c. X, s. 502; Yıldız, s. 11.
- 5 Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, I-XV, Beyrut ty, c. V, s. 243; Leknevî, s. 121.
- 6 Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 42.
- 7 Hocaları ve öğrencileri hakkında geniş bilgi için bkz. Leknevî, el-Fevâid, s. 261; Joseph Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works" 900. *Ölüm Yıl Dönümü Münasebeti ile Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara 1965, s. 1; Özel, s. 40-42; Yıldız, s. 13-14; Beytullah Aktaş, *Serahsî'de Örf ve Adet*, s. 8-9.
- 8 Onun hapisanede öğrencilerine imla ettirdiği eserleri ve diğer eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, (thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya), I-II, İstanbul 1941, I, 112, 561, 568; II, 963, 1580; Schacht, s. 1-2; Salih Tuğ, "Eserlerinde Rastlanılan İfadelerine Göre İmam Sarahsî'nin Hapis Hayatı", 900. *Ölüm Yıl Dönümü... Serahsî Armağanı*, Ankara 1965, s. 43-44, 49-50; Özel, s. 42-43; Kavakçı, s. 58; Yıldız, s. 14-17; Aktaş, s. 9-13.
- 9 Kâtip Çelebi, I, 112; II, 1580; Leknevî, s. 158. Onun vefatının 490/1096 veya 500/1106 yılları olduğu şeklinde de rivayetler vardır. Bu konuda bkz. Kehhale, VIII, 267; Zirikli, VI, 208; Hamidullah, "Serahsî", *İA*, X, 503; Hamidullah, "Serahsî, *DİA*, XXXVI, 544; Yıldız, s. 20.

adlarıyla anılan, ancak 1874 yılında Rus Şarkiyatçısı Vasiliy Vasilevic Grigorev'in bir makalesinde Karahanlılar¹⁰ tabirini kullanması ile o günden bugüne kadar da ilim âleminde Karahanlılar (225-609/840-1212) adıyla meşhur olan Türk-İslam hanedanlığıdır.¹¹ Karahanlılar'ın bölgedeki hâkimiyeti İmam Serahsi'nin doğumundan hemen bir süre önce gerçekleşmiştir. Nitekim onlar 389/999 yılında Sâmanîler'in Maverâünnehir hâkimiyetine son vererek, iki asrı aşkın bir süre (389-609/999-1212) –zaman zaman bölge ellerinden çıksa veya Selçuklulara ve Karahitaylara tâbi olsalar da- Maverâünnehir'i yönetmişlerdir.¹²

İmam Serahsi'nin yaşadığı dönemdeki Karahanlı hükümdarları ve yönetim devirlerine geçmeden önce Karahanlılar'ın menşee ve ilk kuruluşlarına kısaca temas edelim. Menşelerinin daha çok Çiğil, Karluk ve özellikle Yağma isimli Türk kabilelerine dayandığı araştırmacılar tarafından ifade edilen¹³ Karahanlılar, 225/840 tarihlerinde idareleri altında buldukları Uygurlar'ın yıkılması ile batıya doğru göç etmişler, Kaşgar bölgesini Karluklar'dan alıp İli vadisine yayılmışlar ve Balasagun'u da ellerine geçirerek tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Devleti Altay sistemine göre iki kağan idaresinde ikiye ayırmış olan Karahanlılar'da devletin doğu kısmının hâkimi olan büyük kağan, Arslan Hakan unvanı ile Balasagun'u devletin merkezi kılmış; batıdaki toprakları idare eden ve Buğra Han unvanı alan kağan da doğudaki büyük kağana tâbi olmak şartıyla önce Talas sonra Kaşgar'ı başşehir olarak seçmiştir.¹⁴

Karahanlılar'dan Satuk Buğra Han'ın kendilerine sığınan bir Sâmanî prensi ve birkaç sûfi-âlim vasıtasıyla 307/920 tarihlerinde Müslüman olup Abdülkerim adını alması ve ardından devletin idaresini ele geçirmesiyle idaresi altındaki Türkler büyük kitleler halinde Müslüman olmaya başlamış, böylelikle Türk-İslam tarihinde yeni ve altın bir sayfa açılmıştır.¹⁵

10 Bilindiği gibi “kara” kelimesi Türkçede kuvvetliliği ifade eder. Bu devlete Karahanlı tabirinin kullanılması, kuvvetli, kudretli devlet manasındadır (Bkz. Zeki Velidî Togan, *Karahanlılar (1966-1967 Ders Notları)*, s. 2, 34).

11 Osman Aydın, “V/XI. Yüzyılda Maverâünnehir’de Siyasi ve Kültürel Durum”, Uluslararası Serahsi Sempozyumu, (Yayınlanmamış Tebliğ), Sakarya 2010, s. 1. Ayrıca bkz. Omelyan Pritsak, “Karahanlılar”, *İA*, İstanbul 1988, c.VI, s. 251; Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1949, s. 57; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, s.1-2; Abdülkerim Özyayın, “Karahanlılar”, *DİA*, c.XXIV, İstanbul 2001, s. 404-405.

12 Aydın, “V/XI. Asırda Maverâünnehir...”, s. 1.

13 Togan, *Karahanlılar*, s. 9; Özyayın, s. 405. Karahanlılar'ın menşee hususunda ileri sürülen yedi faraziye bahseden Pritsak'ın verdiği bilgilere (“Karahanlılar”, s. 252) şüpheyle bakan Reşat Genç, onların Karluk Türklerinden geldiği faraziyesine karşı çıkararak, onların Yağma Türkleri soyundan gelmelerinin daha doğru olduğunu delilleri ile ortaya koymaya çalışır (*Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Ankara 1981, s. 35-36). Bu konu ile ilgili ayrıca bkz. Özyayın, s. 405.

14 Pritsak, s. 253; Özyayın, s. 405.

15 Aydın, “V/XI. Asırda Maverâünnehir...”, s. 2.

Satuk Buğra Han'ın Müslüman olması ve bir müddet sonra amcası Oğulcak'ın elindeki batı bölgelerinin yönetimini ele geçirmesi¹⁶ ile Maverâünnehir'in idaresini ellerinde bulunduran Sâ mânîler ile Karahanlılar arasındaki mücadeleler yerini dostluk ve işbirliğine bırakmıştır.¹⁷ Ancak IV/X. asrın son yarısında komutanlar ve idareciler arasındaki iç mücadeleler¹⁸ Sâ mânîler'i iyice zayıflatmış, Karahanlılar'ın önce Harun Buğra Han tarafından ön fetihle, daha sonra İlig Han Nasr tarafından tüm bölgeyi tam bir fetihle ele geçirmesine¹⁹ ve tarih sahnesinden silinmelerine engel olamamışlardır. Böylece 389/999 tarihi itibarıyla Maverâünnehir Karahanlılar'ın idaresi altına girmiştir. Bu tarih aynı zamanda, devletin batı bölgelerini yöneten ve Özkent'te oturan İlig Han Nasr vasıtasıyla Karahanlılar'ın Abbâsî halifesini tanıması ve sikkelerinde "Mevlâ Emîrû'l-Mü'minîn" kelimesini kullanarak İslam devletlerine mahsus bağlılık ifadesini gösterdikleri tarih olmuştur.²⁰

Karahanlı hükümdarı Harun Buğra Han 380/990 seneleri civarında İsficâb'tan Semerkant ile Buhâra üzerine yürürken ve Sâ mânîler'in merkezini işgal ederken bir mukavemetle karşılaşmışa dair bilgimiz yoktur. Muhtemelen Sâ mânîler'in son zamanlarında ardı arkası gelmeyen mücadeleler esnasında en çok zarar gören halk, hanedan değişmesinde sükûnetini devam ettirmiştir. Ayrıca yeni gelenlerin de Müslüman olması halkın fazla direnç göstermesini engellemiştir.²¹

Bu arada Sâ mânî yönetiminin icraatlarını artık tasvîp etmeyen Maverâünnehir âlimlerinin de, Sâ mânî topraklarının işgaline tepkisiz kaldıkları, hatta onlara karşı tavır aldığı görülmüştür. Sâ mânî idarecilerinin, halkı cihada teşvik etmeleri yönündeki isteklerine karşı onlardan bazıları, memleketi müdafaa etmenin farz olması hükmü-

16 Ülkenin batı bölümünde bulunan Satuk Buğra Han'ın nasıl Müslüman olduğu ve amcası Oğulcak ile mücadele edip idareyi nasıl ele aldığı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Togan, *Karahanlılar*, s. 12-15; Pritsak, s. 253.

17 Özyayın, s. 406.

18 Bu mücadeleler daha çok devletin en yüksek mevkilerini işgal eden Ebû Ali Simcûr, Begtüzün, Fâik ve Sebuktekin arasında çıkan dâhili mücadeleler olup, yapılan savaşlar ve ortaya çıkan kargaşa Sâ mânîler'i iyice güçten düşürmüş ve Karahanlılar'ın Maverâünnehir toprakları üzerine yürüyüp bölge şehirlerini tek tek ele geçirmesine sebep olmuştur (Bkz. Pritsak, s. 254-255).

19 Karahanlılar tarafından Maverâünnehir'in ele geçirilişi ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih*, nşr. Carolus Johannes Tornberg, I-XIII, Beyrût 1965, IX, 99-100, 148-149, 158; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ*, (thk. Vüzâretü's-Sikâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî), I-XV, Kâhire 1963, c. IV, s. 447; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, (thk. Muhammed Rıf'at Fethullâh-Ali Muhammed el-Becâvî ve arkadaşları), I-XXVII, Kâhire 1923-1985, c. XXV, s. 362-363, 368-369, 372; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve Divânu'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arabî ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men Âserahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*, I-VII, Beyrût 1979, c. III, s. 440; Kazvîni, *Târih-i Güzîde*, (nşr. E. G. Browne), Leiden 1910, s. 388.

20 Pritsak, s. 254; Özyayın, s. 406.

21 Aydınlı, "V/XI. Asırda Maverâünnehir...", s. 2.

nün, İslam toprakları yalnız kâfirler tarafından istila edildiği zaman geçerli olacağını söyleyip, Karahanlılar ve Gazneliler Müslüman olduğuna göre diğer Müslümanların kendilerini beyhude yere katlettirmelerine bir sebep olmadığını ilan etmişlerdir.²² Böyle bir ortamda Gazneliler Horasan'ı, Karahanlılar da Maverâünnehir'i almaya teşebbüs edince, halk onların hükmü altına girmekte pek beis görmemiş, hatta bazıları onların ordularında Sâmânîler'e karşı savaşmışlardır.²³ Nitekim Semerkant halkının 383 yılında fazla bir direniş göstermeden Harûn Buğra Han'a şehri kolayca teslim etmeleri, 387 yılında da İlig Han'ı güzel karşılayıp ikramda bulunmaları, hatta daha sonra valileri Faik'in komutasında Buhâra üzerine yürümleri ve Buhâra halkının da hiçbir mukavemet göstermemesi bunun delillerindedir.²⁴

İlig Han Nasr 403/1012 tarihinde vefat edince yerine Arslan İlig Han sıfatıyla kardeşi Mansûr b. Ali geçmiş ve Maverâünnehir'i de içine alan devletin batı bölgelelerini yönetmiştir.²⁵ Kısa zamanda güçlenen Mansur b. Ali, ağabeyi olan büyük kağan Togan Han Ahmed'in hastalığını da fırsat bilip kendisini büyük kağan ilan edip birçok bölgeyi ele geçirmiş ve hanedanın en meşhur hükümdarı olmuştur. Ancak hanedanın Hasan kolundan gelen Yûsuf Kadir Han bu durumu kabul etmeyip Mansur ile çatışmıştır. Bu sıralarda Yusuf Kadir Han'ın kardeşi Ali Tegin de büyük kağan Mansur b. Ali'nin elinden kurtulup 411/1020-1021'de Buhâra'yı ele geçirip kısa zamanda mülkünü Semerkant ve diğer Maverâünnehir şehirlerine yaymış, Gazneliler ve ağabeyi Yusuf Kadir Han'la mücadelelerinden sonra 417/1026'da Maverâünnehir'in müstakil hükümdarı olmuş ve bir müddet sonra da bağımsızlığını ilan etmiştir (423/1032).²⁶

Ali Tegin'in ölümü (426/1035) ile Maverâünnehir'in yönetimi onun oğullarına geçti. Ancak Maverâünnehir'i fetheden İlig Han Nasr'ın oğulları Aynü'd-Devle Muhammed b. Nasr Han ve kardeşi Böri Tegin Tamgaç İbrahim Han'ın Maverâünnehir üzerine akınları Ali Tegin oğullarının bölgedeki hâkimiyetlerini tehlikeye soktu. Zaten Aynü'd-Devle Muhammed Arslan Han amcası Mansur b. Ali zamanında Özkent'e yerleşmiş ve 428/1036 tarihlerinde şehirdeki konumunu iyice pekiştirmiş idi. Bu arada bir vakada Ali Tegin oğullarının eline esir düşen Böri Tegin İbrahim de onların elinden kurtulup kardeşinin yanına Özkent'e geldi. Bir müddet Sağâniyan ve bölgelerine akınlar düzenleyen İbrahim, Ali Tegin'in oğullarına karşı askerî harekâta geçti

22 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul 1927, s. 74. Ayrıca bkz. Barthold, *Türkistan*, s. 278.

23 Frye, "The Samanids", s. 144.

24 Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 346. Ayrıca bkz. Özeydin, s. 406; Togan, *Karahanlılar*, s. 21.

25 Özeydin, s. 406.

26 Pritsak, s. 256-257; Özeydin, s. 407.

ve 432/1040 tarihine kadar tüm Maverâünnehir'i ele geçirdi.²⁷ Onların tüm bölgeyi ele geçirip burada bağımsız bir devlet kurmasıyla Karahanlılar, Doğu Karahanlılar ve Batı Karahanlılar şeklinde ikiye ayrıldı. (433/1041).²⁸

Neticede genel olarak Maverâünnehir ve Ferğana bölgeleri 433/1041 yılına kadar (Serahsî'nin Buhâra'da ilimle meşgul olduğu yıllar) Karahanlı sülalesinden gelen yöneticiler tarafından Balasagun, Kaşgar veya Talas'ı kendilerine merkez edinmiş Karahanlılar'ın büyük kağanı adına yönetilmiştir. 433/1041 tarihinde devletin Doğu Karahanlılar ve Batı Karahanlılar şeklinde ikiye ayrılması ile Aynü'd-Devle Muhammed b. Nasr (433-444/1041-1052), Batı Karahanlı Devleti'nin büyük kağanı (Arslan Kara Hakan) olarak daha önce oturduğu Özkent'te oturdu ve devleti buradan yönetti. Yardımcı kağan olan kardeşi Tamgaç Han İbrahim ise Semerkant'ta oturup Maverâünnehir'i idare etti. Aynü'd-Devle Muhammed Han muhtemelen 444/1052'de vefat edince kardeşi Böri Tegin İbrahim, Tamgaç Buğra Karahan (444- 460/1052-1068) unvanıyla büyük kağan oldu ve Özkent'e gitmeyip başşehir olarak Batının merkezi Semerkant'ı tercih etti.²⁹ Bundan sonra gelen Batı Karahanlı Devleti hükümdarlarının başşehri Semerkant, yardımcı kağanın oturduğu şehir ise Buhâra olmuş olmalıdır.³⁰

İslam kaynaklarında adı geçen Karahanlılar'ın en meşhuru olup³¹ Maverâünnehir'de İsmâîlilerle mücadele eden, önemli hayır müesseseleri kurup imar faaliyetleri gerçekleştiren ve Doğu Karahanlı Devleti'nin önemli şehirlerini ele geçiren Tamgaç İbrahim Han'ın 460/1068'de ölümü ile yerine oğlu Şemsülmülk II. Nasr geçti. Babasının saltanat yıllarında olduğu gibi onun döneminde (460-471/1068-1079) de Maverâünnehir gerek imar, gerek ilim ve kültür, gerekse refah ve zenginlik açısından parlak dönemlerinden birini yaşayıp İslam'ın Türkistan'da yayılması açısından önemli bir merkez oldu. Bu dönemde önce Selçuklu Sultanı Alparslan'ın -ki Tamgaç Han İbrahim döneminde bölgeye akınlara başlamıştı-, ardından oğlu Melikşâh'ın askerî seferleri ile yüz yüze gelen Maverâünnehir, dolayısıyla Batı Karahanlı Devleti, 466/1074'da Selçuklu hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı³².

27 Pritsak, s. 258-259.

28 Özaydın, s. 407. Doğu Karahanlı Devleti Maverâünnehir'in fethinden önceki toprakları ve Ferğana'nın büyük bir kısmını içine alırken; Batı Karahanlı Devleti ise Maverâünnehir topraklarının tamamı ve Ferğana'nın bir kısmını ihtiva ediyordu. Her iki devletin hududu ekseriya Hocend şehri olmuştur (Pritsak, s. 259).

29 Özaydın, s. 407, 408.

30 Pritsak, s. 259.

31 Pritsak, s. 262.

32 Bkz. Özaydın, s. 408.

Şemsülmülk II. Nasr Melikşâh'ın kız kardeşi (Ayşe Hatun) ile Melikşâh da II. Nasr'ın kuzeni (Celâliye=Terken Hatun) ile evlenip Selçuklu ve Karahanlı aileleri arasında bir akrabalık tesis edilince Maverâünnehir'de kısa da olsa bir huzur ve barış dönemi yaşanmıştır. Ancak II. Nasr'ın 471/1079'da ölümü ile yerine geçen kardeşi Hızır Han'ın (471-472/1079-1080) başarılı olmakla birlikte kısa süren hükümdarlık döneminden sonra yerine geçen oğlu Ahmet Han'ın (1080-1088 ve 1090-1095) ulema ile arasındaki şiddetli anlaşmazlıklar Maverâünnehir'de huzurun bozulmasına sebep olmuştur. Nitekim Ahmed Han'ın Kâdî'l-Kudât Ahmet b. Süleyman'ı öldürtmesi sonucu ulemanın yardım talebiyle Melikşâh yönetimindeki Selçuklu ordusu tekrar Maverâünnehir'e girmiş, başta Buhâra ve Semerkant olmak üzere birçok şehri ele geçirip (481/1088) Özkent'e gelerek Ahmet Han'ı tutuklamış ve İsfahan'a götürmüştür. Melikşâh'ın biraz daha doğuya ilerlemesi ile başşehri Kaşgar olan Doğu Karahanlı Devleti Hakanı Buğra Kara Hakan Hasan da itaat arz edip hutbeyi Melikşâh adına okutmuştur. Böylece Ahmet Han'ın esir alınmasıyla Batı Karahanlılar Selçuklular'a tâbi kılındığı gibi Doğu Karahanlılar da onları metbû tanımıştır (482/1089).³³

Melikşâh Selçuklu başşehri İsfahan'a döndükten bir müddet sonra kendisine tâbi kalmak şartıyla Ahmet Han'ı ülkesi Maverâünnehir'e iade etmiştir. Ancak Ahmet Han çok geçmeden ulema tarafından zındıklıkla suçlanıp idam edilmiştir (488/1095). Ahmed Han'dan sonra gelen Batı Karahanlı hükümdarları da Maverâünnehir'in 536/1141 tarihinde Karahitaylar tarafından ele geçirilmesine kadar –zaman zaman bağımsız olsalar da- Selçuklular'a bağlı olarak Maverâünnehir'i yönetmişlerdir.³⁴ Bu süreçte tahta çıkacak hükümdarların belirlenmesinde Selçuklular'ın büyük etkisi olmuştur.³⁵

B- KARAHANLILAR'IN İSLAM'A, İSLAM KÜLTÜR VE MEDENİYETİNE KATKILARI

Bazı Karahanlı hükümdarlarının İmam Serahsî başta olmak üzere bölgedeki âlimlerle mücadele içine girmeleri, onları hapsedmeleri, hatta bazılarını idam etmeleri onların İslam'ı yaşama ve onu uygulamaları hakkında bazı olumsuz soru işaretlerini akla getirmektedir. Hâlbuki Karahanlı hükümdarlarının İslam'ı yaşama, onu bölgelerinde yayma ve İslam beldelerini İslam dışı güçlere karşı korumada önemli bir rol üstlendikleri görülür.

33 Özaydın, s. 408-409. Ayrıca bkz. Pritsak, s. 263.

34 Geniş bilgi için bkz. Özaydın, s. 409.

35 Bkz. Pritsak, s. 266.

Bu konuda kısa da olsa bazı bilgiler vermek faydalı ve yerinde olacaktır: 307/920 tarihi civarında Satuk Buğra Han'ın Müslüman olması ile büyük kitleler halinde Müslüman olan Karahanlılar, İslam'ın yayılması için bütün güçleri ile ve samimi bir şekilde büyük gayret sarf etmişlerdir. Onlar Müslüman olup Maverâünnehr'i de ele geçirdikten sonra özellikle büyük kesimi Şamanist ve Budist olan doğudaki ve kuzeydeki soydaşları Türklerin ve diğer Budist, Maniheizt kavimlerin İslam topraklarına tecavüzlerine mani olmak ve onlar içinde İslam'ın yayılması için takdire şayan bir mücadele vermişlerdir. Mesela Karahanlı hükümdarı Togan Han Ahmet zamanında (388-406/998-1015) büyük bir çoğunluğunu Müslüman olmayan Türklerin oluşturduğu, Çinli ve Tibetlilerin de içinde bulunduğu Budistlerin İslam'ı bu bölgelerde bütün olarak ortadan kaldırmak için büyük bir ordu ile giriştikleri İslam'ı yok etme girişimine karşı verdikleri mücadele çok meşhurdur.³⁶ İbnü'l-Esir bu hadise için: "İslam'ı yıkmak için şimdiye kadar böylesine organize bir hareket olmamıştır. Keza İslam da hiçbir vakit böylesine yiğitçe kendisini müdafaa etmemiştir." demiştir. Muhakkak olan şudur ki, İslam'ı Orta Asya'da kurtaran hareket bu olmuştur.³⁷

İslam'ı yayma, koruyup kollama mücadelelerinde şehit düşen Karahanlı hükümdarı bile vardır. Nitekim Hıristiyanlık propagandasına kapılan ve Hıristiyanlığı kabul eden Türkler ile Budist olan Tibet ve Çinlilere karşı yapılan İslam'ı koruma ve yayma mücadelelerinde (yaklaşık 399/1007 tarihi) Arslan Ali Tunga Han (Ebû'l-Hasan Ali b. Musa) şehit düşmüş ve onun hakkında el-Harîk, eş-Şehîd sıfatı kullanılmıştır.³⁸

Onların bu şekilde İslam'ı savunması ve elde ettikleri başarılar dolayısıyla Bağdat'taki Abbasi halifeleri tarafından Şerefü'd-Devle, Sinânü'd-Devle, İmâdü'd-Devle, Tâcü'l-Mille, Seyfü'l-Halîfetillâh, Melikü'l Meşrik ve's-Sîn gibi Karahanlı hükümdarlarının birçoğuna onları yüceltici, övgü dolu unvanlar verilmiş ve hilatler gönderilmiştir.³⁹

İslam kaynaklarının verdiği bilgiye göre Karahanlı hükümdarları İslam dinine bağlı olmuş, bazıları zâhidâne bir hayat yaşamış, din âlimi ve önderlerine değer vermişlerdir. Bu dini kabul etmekle birlikte onu yine Türkler arasında yaymak için büyük gayret sarf etmiş, dört yüzyıl kadar süren saltanatları boyunca hiçbir hükümdarı

36 Bu savaş hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, IX, 297. Ayrıca bkz. Togan, *Karahanlılar*, s. 26, 27; Pritsak, s. 256.

37 Togan, *Karahanlılar*, s. 26, 27, 32, vd. Togan'ın İbnü'l-Esir'de yer aldığını söylediği bu bilgileri araştırmamıza rağmen İbnü'l-Esir'in eserinde tespit edemedik.

38 Togan, *Karahanlılar*, s. 41; Pritsak, s. 254.

39 Bkz. İbnü'l-Esir, IX, 298-302; Barthold, *Türkistan*, s. 325; Togan, *Karahanlılar*, s. 32, 52, vd; Pritsak, s. 262.

şarap içmemiş ve -bazı istisnalar hariç- âdil birer hükümdar portresi çizmişlerdir.⁴⁰ Mesela İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre Togan Han Ahmet (388-406/998-1015), âdil, hayırsever ve dindar bir hükümdar olup ilim ve ilim adamlarını sever, din adamları ile ilgilenir, onları ziyaret eder ve yakınlık gösterirdi. Hatta İbnü'l-Esîr onun serencamını sahabeden Sa'd b. Muâz'a benzetmiştir.⁴¹

Barthold'a göre Karahanlı hükümdarları nazarında din, yalnız hâkimiyetlerini devam ettirmek için bir silah değildi. Kuvvetle muhtemeldir ki, dinin tesiri altında bu hükümdarlardan bazıları âdil bir hükümdar idealini tahakkuk ettirmek hususunda samimi bir arzu ile dolu idiler.⁴²

Ayrıca onların döneminde ve özellikle ele aldığımız V/XI. asırda Maverâünnehir'de büyük âlimler yetişmiştir. Bu âlimler asırlar boyu adlarından söz ettiren ve kendilerinden sonraki çalışmalara kaynaklık yapacak önemde eserler bırakmış, günümüze kadar da etkileri azalmadan devam eden şahsiyetlerdir.⁴³ Bu dönemde özellikle fıkıh alanında büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Maverâünnehir fakihleri ve özellikle Hanefî fakihlerinin verdikleri eserlerde büyük bir yükseliş söz konusudur. İslam dünyasında adlarından söz ettiren ve fıkıh ilminde kendilerinden "Maverâünnehir Ekolü" diye bahsettiren fakihler, daha çok V/XI. ve VI/XII. asırda yetişmiştir.⁴⁴

Aynı zamanda Şemsü'l-Eimme İmam Serahsî'nin hukuk ansiklopedisi diyebileceğimiz ve o günden bugüne hiç önemini kaybetmeyen büyük eseri el-Mebcut'u yazdığı dönemde Buhâra, Semerkant ve Ferğana bölgesi çok önemli birer kültür ve medeniyet merkezi olup Maverâünnehir bölgesinde felsefeden edebiyata, hukuktan dilbilimine kadar çok zengin bir yayın külliyatı vücuda gelmiştir.⁴⁵

Bu dönem Semerkant, Buhâra, Tirmiz, Ferğana, Uş, Özkent gibi şehirlerdeki âlimlerin ilmî faaliyetlerini, daha çok yetiştikleri şehirler veya Maverâünnehir ve çevre bölgelerdeki şehirlerde gerçekleştirdiklerini görürüz. Nitekim V/XI. yüzyıl

40 Geniş bilgi için bkz, İbnü'l-Esîr, IX, s. 298-302; Ayrıca bkz. Togan, *Karahanlılar*, s. 1; Barthold, *Türkistan*, s. 332-337.

41 İbnü'l-Esîr, IX, 297-298.

42 Barthold, *Türkistan*, s. 326.

43 Aydınlı, "V/XI. Asırda Maverâünnehir...", s. 6.

44 Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 405. Kuraşî, Hanefî fakihleri için kaleme aldığı meşhur eserinde, Semerkant'ın Câkerdîze mahallesinde, bu mahalle ile aynı adı taşıyan ve daha çok meşhur kişilerin defnedildiği kabristanda Muhammediyyün diye bir bölüm bulunduğunu, burada adı Muhammed olan 400 civarında âlimin yattığını, bunların büyük bir kısmının fıkıh ilminde mâhir olan ya eser sahibi veya fetva veren veyâhut da sayısız insanın kendilerinden ilim aldığı fakihler olduğunu zikreder (*Cevâhiru'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, Kahire 1993, c. I, s. 6-7j).

45 Murteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Tarih yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. III, sa. 5, İstanbul 2005, s. 32.

Maverâünnehir'de ilim ve ilim halkaları o kadar neşvünema bulmuştu ki, bu bölgede o gün tüm İslam âleminde meşhur olmuş ve takdir edilen ciddi sayıda âlim yer almaktaydı.⁴⁶

Maverâünnehir'de İslamî ilimler ve özellikle Sünnî Hanefî ekolü öğretisinin zirveye çıktığı bu asır, aynı zamanda bölgede sûfilîğin yükseldiği ve idareciler ile halk tarafından da benimsenip yayıldığı bir zaman dilimi olmuştur.⁴⁷ Özellikle Ahmet Yesevî ve müritlerinin bölgedeki tasavvufî hareketlerde özel bir yeri bulunmaktaydı.⁴⁸

V/XI. asrın son çeyreğinde Selçuklular gerek ulemanın daveti, gerekse daha doğuya yayılma istidadı göstermeleri neticesinde Maverâünnehir'i ele geçirip Karahanlılar'ı hâkimiyetleri altına almışlar ve Karahanlı hükümdarları bölgeyi onlar adına yönetmişlerse de V/XI. asır Maverâünnehir'in gerek siyasî ve dinî, gerekse ilmi ve mimarî yapısında hemen hemen tamamen Karahanlı nüfuz ve hâkimiyeti vardır.⁴⁹

C- İMAM SERAHSÎ'NİN NİÇİN HAPSEDİLDİĞİ

Karahanlılar'ın İslam'ın yayılışı, himayesi, İslam kültür ve medeniyetinin bu bölgede yükselmesinde oynadıkları bu rolle birlikte Sâmânîler döneminde en üst derecede itibar gören Maverâünnehir âlimleri ile bazı Karahanlı hükümdarları arasında ciddi sıkıntılar ve mücadeleler yaşandığına şahit olmaktadır. IV/X. asrın sonlarında Maverâünnehir'de iktidarı ele geçiren Karahanlılar ile ilk 50-60 yıl içersinde ulemanın pek bir sıkıntı yaşamadığı, hatta bu dönem hükümdarların din adamları ve âlimlere saygılı olduğu -bununla birlikte bu süreçte bu sıkıntılarının alt yapısının oluşmaya başladığını tahmin ediyoruz- ancak V/XI. asrın ikinci döneminde bu sıkıntılarının yaşanmaya başladığı ve en üst dereceye çıktığı, VI/XII. yüzyılda da bir önceki dönem kadar olmasa da zaman zaman bu sıkıntılarının nüksettiğini gözlemliyoruz.⁵⁰

Şimdi biz burada Şemsü'l-Eimme İmam Serahsî'nin hangi Karahanlı hükümdarı tarafından ve niçin hapsedildiği üzerinde durmak istiyoruz:

Büyük Hanefî âlimi Şemsü'l-Eimme Serahsî'yi hapseden Batı Karahanlı Devleti Hakamı Şemsülmülk II. Nasr Han (460-473/1067-1080)'dır. Onun hapiste olduğu süreçte (466-480/1073-1087) Nasr Han'ın kardeşi Hızır Han (473-474/1080-1081) ve onun oğlu Ahmet Han (474-487/1081-1094) adlı iki değişik hükümdar daha tahta

46 Aydınlı, "V/XI. Asırda Maverâünnehir...", s. 7.

47 Bkz. Frye, *Orta Çağın Başarısı Buhâra*, (trc. Hasan Kurt), Ankara 2003, s. 189.

48 Daha geniş bilgi için bkz. Togan, *Karahanlılar*, s. 76, 77.

49 Aydınlı, "V/XI. Asırda Maverâünnehir...", s. 5.

50 Daha geniş bilgi için bkz. Aydınlı, "V/XI. Asırda Maverâünnehir...", s. 11.

çıkılmıştır.⁵¹ Onun hapsedilme sebebi ile ilgili kesin ve sarih bir bilgi olmamakla birlikte onun hal tercümesini yazanlar, -eserlerinde kendisinin hapsedilmesi hakkında zaman zaman söylediği ifadelerle dayanarak- hapsedilme sebebi veya sebeplerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Nitekim İmam Serahsî hapiste imla ettirdiği en hacimli eseri Mebcut'ta on dokuz ayrı yerde, diğer eserlerinde de dört yerde (mesela Usulu'l-Fıkh adlı eserinde bir yerde; Şerhu Ziyâdatü'z-Ziyâdât adlı eserinde bir yerde; Şerhu Siyer-i Kebir isimli eserinde yine bir yerde) olmak üzere toplam yirmi üç pasajda hapis hayatı, o günlerin bela ve zorlukları, kurtuluş gününün gelmesi için yaptığı dualar ve tam açıklaması da kendisini hapse düşüren sebepten bahsetmektedir.⁵² Bu bilgiler ve araştırmacıların ulaştığı sonuçlar ışığında onun niçin hapsedilmiş olabileceği görüşlerini madde madde şöyle sıralayabiliriz:

1- Bir görüşe göre, Serahsî'nin Özkent'te hapsedilmesine, Karahanlı hükümetinin koyduğu ve Serahsî'nin gayriadil gördüğü vergilerin ödenmemesi hususunda halkı harekete geçiren bir fetva vermiş olmasının, vergilere karşı çıkanların hareketini doğru bulmasının ve onları methetmesinin yol açmış olabileceğidir.⁵³ Ancak Salih Tuğ, onun uzun müddet hapiste kalması ve çok üzgün olmasına rağmen eserlerindeki ilgili pasajlarda bu ihtimalin izah edilmemiş olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Bununla birlikte ona göre, onun hapse düşmesinde gayrimeşru vergilendirmeye itiraz ihtimalinde, bazı "beyinsiz, aptal ve zındık, fitneci ve kalles kimselerin" hükümdar nezdinde kendi çıkarları için faaliyette bulunmaları ve ona tesirli olmaları, hapis kararının çıkmasında önemli rol oynamıştır. İşaret edilen bu tipler herhalde devrin dalkavuk ve hükümdara yaranmak isteyen tipleri olsa gerektir.⁵⁵

2- Bir görüşe göre ise, onun mert ve tok sözlü olması hapse konulmasının sebebi olabilir.⁵⁶ Bu da, zamanın emirinin, ümmü veledlerini hür olan memurları ile usulsüz ve iddetleri dolmadan evlendirmek istediğinde Serahsî'nin onu tenkid etmesi olayıdır. Ancak Schacht'ın da dediği gibi bu olay onun hapis sebebi olamaz. Çünkü kaynaklarda bu olay sonunda hükümdarın onun tenkidini kabul etmiş olduğu ve onun işaret ettiği şekilde işi gerçekleştirdiği, ayrıca bu olayın Serahsî'nin hapisten kurtulduktan sonra vuku bulduğu anlatılmaktadır.⁵⁷

51 Bkz. Yıldız, s. 19.

52 Tuğ, 43, 47. Tuğ, yapmış olduğu araştırmada bu pasajların hepsini asıl metinleri ile birlikte sunmuştur. Bkz. "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", s. 51-60.

53 Hamidullah, "Serahsî", *İA*, c. X, s. 505; Tuğ, s. 43; Yıldız, s. 18.

54 Tuğ, s. 43.

55 Tuğ, s. 44.

56 Schacht, s. 3; Yıldız, s. 18.

57 Schacht, s. 3. Ayrıca bkz. Hamidullah, "Serahsî, *DİA*, XXXVI, 544.

3- Bir diğer görüş ise, Serahsî'nin fıkıh üzerine olmaktan daha çok ilâhiyat hakkında muhalifleri olan Mutezile âlimler ile bir münakaşası olduğu, fitnecilerin de bunu Hakan'a hakkı saptırarak, yalan ve yanlışla jurnalledikleri ve bu yüzden hapsedildiğidir.⁵⁸ Nitekim Serahsî'nin Mebcut adlı eserinde buna işaret eden tabirler bulunmaktadır. Onun hapiste öğrencilerine Mebcut'un "Bâb-u Hibatü'l-Marîd" bölümünün bitiminde imla ettirdiği: "Bunu yazdıran, yalan ve yanlış ithamın kaldırılmasını isteyip dua edendir ki, işte bu itham yüzünden hapse düşmüş, tecrid edilmiş, aile ve oğlundan ve bütün kitaplarından menedilmiş, dua sayesinde kurtulmayı gecelerin karanlığında korku içinde ve gözleri yaşlı ağlamak isteyen kimsedir."⁵⁹ sözü ve yine "Aydınlatıcı, doğruyu söyleyen, bundan dolayı esir gibi hapsedilmiş."⁶⁰ veya "Konulmuş olan bâtılı ortadan kaldırmak isteyen, bu sebepten sürülmüş ve hapsedilmiş."⁶¹ tabirleri buna işaret etmektedir. Yine o Şerhu's-Siyeri'l-Kebir eserinin sonunda düşmanlarının kışkırtması sonucunda hapsedildiğini anlatmakta, sapıtmış kişiler olarak onları lanetlemekte ve son derece düşük kişiler olduklarına işaret etmektedir.⁶²

Zaten hükümet ve ulema arasında olup, Sünnilik ve itizal terimleri içinde nakledilen münakaşalar, Serahsî'nin içinde yaşadığı Karahanlılar idaresi zamanında çok sık geçmektedir.⁶³ Nitekim Hamidullah'ın, "Çağdaşları ile tartışmaları bir iz bırakmamış ve günümüze kadar gelmemişse de onun uzun yıllar hapiste kalmasının hükümetin zıddına giden hukuki-siyasi meselelerde sarsılmaz düşüncelerinden başka bir sebebi bulunmadığını söylemek yerinde olacaktır."⁶⁴ sözleri devrin bu durumunu ve Serahsî'nin bu konudaki davranış şeklini ortaya koymaktadır.

4- Diğer bir görüşe göre ise, devrin Hakan'ına nasihat yollu söylemiş olduğu bir sözü⁶⁵ onun hapsedilmesine yol açmıştır. Nitekim Serahsî'nin Mebcut'unda bu "söz" şöyle geçmektedir: "Bunu, üzerinde Ehlişünnetin mutabık bulunduğu "söz"ü rahmet yoluyla sarf edip söyleyen, bir takım beyinsiz ve aptalların iftira ve fitneleri ve yine zındık ve kalles kimselerin aldatmaları neticesi tecrid edilip hapse konmuş olan kimse yazdırdı."⁶⁶

58 Tuğ, s. 44; Schacht, s. 4.

59 Serahsî, *Mebcut*, I-XXX, Kahire 1324, c. XII, s. 108.

60 Serahsî, *Mebcut*, X, 144.

61 Serahsî, *Mebcut*, XII, 108.

62 Schacht, s. 4.

63 A.g.e.

64 "Serahsî, *DİA*, XXXVI, 544.

65 Leknevî, s. 262; Schacht, s. 3.

66 Tuğ bu pasajı, *Mebcut* eserinin Köprülü Kütüphanesi, III. Kısım No. 107'de kayıtlı bulunan yazma nüsha vr. 119a'dan aktarmaktadır (Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı, s. 44). Tuğ, s. 43.

Yine onun Şerhu Ziyâdatü'z-Ziyâdât adlı eserinde bu sözden şöyle bahsedilmektedir: “Kıyamet günü bana sermaye olsun ve ben de kazançlı kimselerden olayım diye ilimde derine gidenlerin yolunu tutarak, diğer nasihat edenler arasında benim de sarf ettiğim “söz” sebebiyle hapse düşmüş ve dünyada kurtuluşa ermekten ümidimi kesmiş vaziyetteyim. Allah azze ve celle ancak takva sahiplerinden hoşnut olur ve o sâlih kullarını kendine veli edinir. Ve hain olanların da hile ve düzenlerini hedefe vardırılmaz ve iyi insanların da mükâfatını zayı etmez. Evvel ve âhir hamd Allah’adır.”⁶⁷

Görülüyor ki Serahsî, esasen hapisteyken imlâ ettirdiği kitaplarındaki mezkûr ifadelerinde gayet ihtiyatlı davranmakta, hapsedilmesine sebep olan bir “söz”den bahsetmekte, ancak bunun mahiyetinin ne olduğunu açıklamamaktadır. Kendisi sadece, söylediği o sözün Allah için söylendiğine işaret ederek müdafaa ile yetinmektedir.⁶⁸

Onun, özellikle Mebsut’ta hapis hayatından bahsederken Karahanlı hükümdarı ile aralarında geçen konunun, olayın veya söyledi sözün ne olduğu hususunda tam bir bilgi vermemesi, sadece kendisinin suçsuz olduğunu, yanlış anlaşıldığını ve hükümdarın bağışlamasını beklediğini ifade etme ile yetinmesi ve konu ile ilgili yer alan diğer mezkûr ifadelerinde de gayet ihtiyatlı davranması, hükümdarla olan ihtilafını tazelemekten çekindiğini, şimşekleri üzerine çekecek bir tedbirsizlikten uzak durduğunu ve daha sert bir muameleye maruz kalmaktan kaçındığını göstermektedir.⁶⁹

Serahsî eserlerindeki ifadelerinde kendisini cezalandıran hükümdarın, fitneci düşmanlarının kışkırtması ve kurdukları tertiplerle işleri karıştırmaları neticesinde kendisini böyle bir cezaya çarptırdığını, “kıymetli sultan tarafından hapsedilmiş” tabiri ile ona kızgın ve kırgın olmadığını, fitne ve kışkırtma ile onun kendisini hapsettiğini⁷⁰ anlatmak istemiş, maalesef yine yanlış anlaşılma ve daha ileri bir cezaya çarptırılma gibi bir tereddüitten dolayı olsa gerek ki, Şemsülmülk ile aralarında geçen mesele veya söylediği sözün ne olduğunu -eserlerinde konuyu defalarca gündeme getirse bile- tam olarak söylememiştir.⁷¹

Bu dönemi incelediğimizde İmam Serahsî’nin çarptırıldığı cezadan daha ağırına, idam cezasına çarptırılan âlimleri de görürüz. Mesela Batı Karahanlı hükümdarı Tamgaç Han İbrahim (444-460/1052-1068) İmam Ebü'l-Kasım es-Semerkindî’yi idam ettirmiştir. Bu idamın sebebi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmadığı gibi bu dönemi araştıran gerek Barthold, gerek Pritsak, gerekse Kavakçı ve diğer

67 Serahsî, *Şerhu Ziyâdatü'z-Ziyâdât*, (nşr. Ebü'l-Vefâ), Haydarabad 1378, s. 148. Ayrıca bkz. Tuğ, s. 44.

68 Tuğ, s. 44.

69 Aydınlı, V/XI. Asırda Maverâünnehir...”, s. 6.

70 Bu tabirler için bkz. Schacht, s. 4.

71 Aydınlı, V/XI. Asırda Maverâünnehir...”, s. 17 (dip not118)

araştırmacılar Tamgaç Han İbrahim (ö: 460/1068)’in niçin ulema ile anlaşmazlığa düştüğü ve İmam Ebü’l-Kasım es-Semerkandî’yi hangi gerekçeyle idam ettirdiğinin sebebini bilmediklerini⁷² söylerler.

Hâlbuki İslam kaynaklarının verdiği bilgiye göre, Tamgaç Han İbrahim müstesna bir dindarlıkla tanınmış olup Türk memleketlerindeki vergi sistemini İslam’a uydurmuştur. Ulema’ya büyük hürmetinin yanında fakihlere danışmadan hiçbir zaman para almamış, yani yeni vergiler koymamıştır. Maverâünnehir’de tam bir intizam ve emniyeti sağlamış, mala karşı yapılan her türlü tecavüzü ağır bir şekilde cezalandırmıştır.⁷³ İslam kaynaklarının bu kadar övgü ile bahsettiği bu hükümdar o halde bu âlimi niçin idam ettirmiştir?

Tamgaç Han İbrahim’in yerine geçen oğlu Şemsülmülk II. Nasr (460-473/1067-1080) da babası gibi ulema ile müşkilat yaşamıştır.⁷⁴ O, Şemsü’l-Eimme İmam es-Serahsî’yi hapsedmekle kalmamış, hiç kimseden çekinmeden doğruyu söyleme ve müdafaa etme vasfına sahip Maverâünnehirli bir diğer fakih olan Ebü İbrahim İsmâil b. Ahmed al-Saffâr’ı sebebi zikredilmeyen bir olay dolayısıyla 461/1068 yılında öldürmüştür.⁷⁵ Sem’ânî’nin, onun bu şekilde öldürülmesinin, Han’ı dinin farzlarını yerine getirmeğe ve haramdan kaçınmağa davet etmesinin yol açtığını belirtmesi⁷⁶ dışında bu konuda kaynaklarda başka bir bilgi bulunmamaktadır.

Hâlbuki bazı kaynaklarda Batı Karahanlı hükümdarları Tamgaç Han İbrahim, yerine geçen oğlu Şemsülmülk II. Nasr (460-472/1068-1080), onun kardeşi Hızır Han (472-473/1080-1081) ve onun oğlu Ahmed Han (473-482/1081-1089 ve 485-488/1092-1095) dönemleri çok mesut devirler olarak kabul edilir. Gerek Avfi Cevâmiü’l-Hikâye’sinde, gerekse Aruzî Semerkandî Çahar Makale’sinde bu hükümdarlarla ilgili övgü dolu cümleler ve bolca adalet ve kahramanlık hikâyeleri anlatmışlardır.⁷⁷ Öyleyse bu hükümdarların ulema ile çatışmalarının ve onlara ağır cezalar vermelerinin sebebi ne olabilir?

Karahanlı idarecileri ile âlimler arasındaki bu mücadelelerin siyasî, dinî, ictimâî, ilmî vd. birçok açıdan daha geniş bir incelemeye tabi tutulmasının gerekliliğine ve bunun ayrı bir araştırma konusu olduğuna inanıyoruz.

72 Barthold, *Türkistan*, 334; Pritsak, s. 262; Kavakçı, s. 3.

73 İbnü’l-Esir, IX, 300. Ayrıca bkz. Kavakçı, s. 3; Barthold, *Türkistan*, s. 332-333.

74 Pritsak, s. 263.

75 Kuraşî, I, 395; Leknevî, s. 80; Ayrıca bkz. Kavakçı, s. 176.

76 Sem’ânî, III, 548.

77 Togan, *Karahanlılar*, s. 55.

D- HAPİS HAYATI

İmam Serahsî'nin eserlerinde, özellikle Mebcut'ta hapis hayatının ne zaman başladığını açıkça ifade eden bir ibare yer almamaktadır.⁷⁸ Bununla birlikte onun Mebcut eserini 466/1073 yılından itibaren hapiste öğrencilerine imla ettirmeye başladığı bilgisi elimizde bulunmaktadır.⁷⁹ Dolayısıyla onun hapis hayatı 466/1073 yılında veya daha önceki bir tarihte başlamış ve 480/1087 yılına kadar sürmüştür.⁸⁰

Bazı araştırmacılar onun Özkent'te bir kuyuya hapsedildiği ve buradan kuyu etrafına toplanan öğrencilerine Mebcut eserini yazdırdığı şeklindeki rivayet ve değerlendirmelerin sağlam bir bilgiye dayanmadığını, ayrıca onun eserlerinde bu konuda sarıh bir ifade bulunmadığını söylerlerken;⁸¹ Zeki Velidi Togan, o zamanki göçebelerin haphanelerinin genişçe kuyular olduğunu, dolayısıyla Serahsî'nin geniş bir kuyuda hapsedildiğini ifade eder.⁸²

İmam Serahsî'nin hapiste imla ettirdiği Mebcut'unun "Hibatü'l-Marîd" babının bitiminde, "Bunu yazdıran, ... hapse düşmüş, tecrid edilmiş, aile ve oğlundan ve bütün kitaplarından menedilmiş, dua sayesinde kurtulmayı gecelerin karanlığında korku içinde ve gözleri yaşlı ağlamakla isteyen kimsedir."⁸³ tabiri; yine eserinin "Mükâteb" bölümünün sonunda "... öfkeye maruz kalmış, herkesten tecrid edilmiş ve hapsedilmiş olan cezalının imlâ ettirmesiyle Mükâteb bölümü sona erdi..."⁸⁴ sözünden ve eserdeki ilgili diğer pasajlardan hapis hayatının ağır şartlar altında geçtiğini anlamaktayız.

Serahsî hapis hayatının başlarında çok sabırlıdır, mütevekkildir ve başlamış olduğu kitap imla ettirme işini bitirmekten başka bir şey düşünmemektedir, hatta Mebcut eserinin dördüncü cildine kadar hapis lafını ağzına bile almaz. Ancak bu hapis hayatı ilerledikçe ve bilhassa sekizinci cildi tamamlamış olduğu iki yıllık müddetten sonra "kurtuluş için dua", "iftiracıları itham" gibi konuları ele aldığı ve sık sık bu mevzuya temas ettiğini müşahede ederiz ki, artık Serahsî hürriyetini elde etme hususunda iyice sabırsızlanmakta ve sık sık bu arzusunu dile getirmektedir. O bu günlerini, "mihnet ve bela dolu, esir hayatı yaşadığı ve ücretsiz köle gibi bir hayat sürdüğü, üzüntü ve bezginlik diyarı bir haphaneye konulduğu" gibi ifadelerle tavsif eder.⁸⁵

78 Tuğ, s. 45.

79 Bkz. Serahsî, *Mebcut*, XXVII, 124. Ayrıca bkz. Tuğ, s. 45.

80 Schacht, s. 3.

81 Bkz. Schacht, s. 4; Salih Tuğ, s. 48.

82 *Karahanlılar*, s. 71. Ayrıca bkz. Hamidullah, "Serahsî", X, 505.

83 Serahsî, *Mebcut*, XII, 108.

84 Serahsî, *Mebcut*, VIII, 80. Ayrıca bkz. Tuğ, s. 45.

85 Tuğ, s. 48.

Ancak onun 477/1084 tarihinde Kitâbu'l-Usul eserini imla ettirmeye başladığında Özkent (Uzcend) hisarının bir köşesinde bulunması, özel bir ikamet yerini imâ eder gibi görünmektedir. Muhtemelen onun hapislik şartları gün geçtikçe daha da hafiflemiştir. Nitekim Mebcut'un matbu nüshasında olmayıp yazma nüshasının "Kitâbü'l-Vekâle" bölümü sonunda bulunan, "Sıkıntı yeri olan hapisten kurtulmuş ve tamamen hür ve serbest olmayı bekleyen kimse onu yazdırmıştır." tabiri onun hiç olmazsa 477/1084 yılından itibaren ağır hapis şartlarından daha hafif şartlarda, özel bir odada (zaviyede) ikamet ettirildiğini göstermektedir.⁸⁶

Hapsin son senesinde bu odadan da alınarak hapishanenin bulunduğu Özkent şehrinde kendisini himayesine alıp hürmet gösteren Emir Gûn'un evine nakledilmiş ve burada Şerhu Siyeri'l-Kebir eserini yazdırmaya başlamıştır. Ancak eserinin "Emân" bahsinin sonuna geldiğinde, her ne sebepten ise kaleye dönme emri almıştır. Her halde bu defa şartları ağır olan eski hapishaneye değil, Usûlü Fıkh kitabında da bahsettiği kaledeki odaya (zaviye) dönmüş olması gerekir. Nihayet 480/1087 senesinin Rebiyülevvel ayının bitimine on gün kala Cuma günü tamamen hapisten kurtulup ömrünün son üç yılını geçirdiği Ferğana bölgesinin Merginân şehrine yerleşmiştir.⁸⁷

Tuğ'un da dediği gibi,⁸⁸ onun başlarda sıkıntı ve mağduriyetle dolu mihnetli hayatının sonuna doğru zaman zaman sert ve zaman zaman yumuşak bir hapis hayatına tabi tutulması, o sıralar bir biri ardına değişen üç hükümdar ile alakalı olsa gerektir. Her yeni gelen hükümdar kendisini daha iyi bir muameleye layık görmüş olmalıdır.

Serahsî hapis günlerinde bazı seçkin arkadaşlarının talepte bulunması ile bütün kitaplarından ve şartlardan yoksun olmasına rağmen hapishaneye gelen öğrencilerine 30 ciltlik muazzam eseri Mebcut'u imla ettirmiştir. 466/1073 yılında imla ettirmeye başladığı bu eseri hapishaneden çıkmadan 479/1086 yılında toplam 13 yılda yazdırmıştır.⁸⁹ İmam Muhammed eş-Şeybânî (v.189/805)'nin Ziyâdatü'z-Ziyâdat eserine şerh olarak yazdığı Şerhu Ziyâdati'z-Ziyâdat eserini de hapis günlerinde imlâ ettirmiştir.⁹⁰ Usûlü'l-Fıkh kitabını ise 479/1086 yılının Şevval ayında Özkent hisarında özel ikamet ettirildiği hapis mekânında imla ettirmeye başlamıştır.⁹¹ Yine o, Şeybânî'nin Siyerü'l-Kebir eserinin şerhi olan Şerhu Siyeri'l-Kebir eserini de 479/1086 senesi Zilkade ayında imla ettirmeye başlamış, hapisten çıktıktan sonra Emir Hasan'ın evinde

86 Schacht, s. 4; Tuğ, s. 48.

87 Tuğ, s. 49.

88 A.g.e.

89 Tuğ, s. 45-46.

90 Yıldız, s. 16.

91 Tuğ, s. 46.

480/1087 yılında tamamlamıştır.⁹² Onun Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî ve Şerhu Câmiu's-Sağîr eserlerini de hapiste imla ettirdiği bilgisine sahibiz.⁹³

Serahsî en azından hayatının son üç yılını hürriyet ve rahatlık içinde geçirme imkânını bulabilmiştir. Fakat hapiste geçen uzun yıllar boyunca bu kadar eserini ne gibi şartlar altında meydana getirdiği insanı çok hayrete düşüren bir durumdur.⁹⁴

E- DEĞERLENDİRME

Horasan'ın Serahs şehrinde doğan, ancak ilk çocukluk yılları hariç ömrünün tamamını Maverâünnehir, Özkent ve Ferğana bölgesinde geçiren V/XI. asır âlimlerinden Şemsü'l-Eimme İmam es-Serahsî'nin (elimizde çok az bilgi olmasına rağmen) hayatı ve ilmi kişiliği câlib-i dikkattir. O güne kadar Şemsü'l-Eimme lakablı tek âlim olan Halvânî ve dönemin önde gelen âlimlerinden es-Suğdî gibi önemli âlimlerden ders alıp Burhânü'l-Eimme İbn Mâze, el-Hâsirî, el-Kuşenî, Hidâye'nin müellifi el-Merginânî'nin ana tarafından büyük babası Ömer b. Habîb ve Kadîhan'ın büyük babası Mahmud b. Abdülaziz el-Uzcendî gibi âlimlere ders veren es-Serahsî, o devirde Hanefî mezhebinin başlıca merkezi olan Maverâünnehir ve Orta Asya'daki Hanefî uleması zincirinin başında yer almıştır.

Kuvvetli hafızası ve kıvrak zekâsı ile hocası Halvânî'nin hemen dikkatini üzerine çeken ve hocasının ölümünden sonra da onun Şemsü'l-Eimme lakabını alan Serahsî'nin yaşadığı siyasi ortam, ilk büyük İslam Türk Devleti kabul edilen Karahanlılar'ın hâkimiyetindeki bir dönemdir.

Hakkında yazılanlar ve kendi eserlerinden de anlaşıldığı üzere Serahsî'nin devri hareketli ve karmaşık geçmiştir. Bir taraftan haçlı seferleri, bir taraftan İslam âlemindeki âdil olmayan vergi huzursuzlukları, diğer taraftan Karahanlılar devrinde sık rastlanan Sünniler ve muhalifleri olan Mutezileler arasında geçen ilâhiyat münakaşaları, sık sık meydana gelen iktidar değişiklikleri devrin belli başlı problemleridir. İşte bu sıkıntılı dönemde onun bir sözü veya nasihati dönemin Karahanlı hakanı tarafından yanlış anlaşılmış veya rakipleri tarafından yanlış anlaşılmaya müsait bir dil ile hakana jurnallenmesi sonucu uzun denilebilecek bir hapis sürecine mahkûm olmuştur.

Şemsü'l-Eimme Serahsî 466-480/1073-1087 yılları arası yaklaşık 15 yıl Özkent şehrindeki hapisshanede hapsedilmiştir. Onu hapseden Batı Karahanlı Devleti Hakanı Şemsülmülk II. Nasr Han (460-473/1067-1080)'dır. Onun hapiste olduğu süreçte

92 Kâtip Çelebi, I, 561; Yıldız, s. 15-16; Tuğ, s. 46; Kavakçı, s. 58.

93 Bkz. Kâtip Çelebi, I, 561; Bağdâdî, II, 76; Kavakçı, 58; Yıldız, s. 16.

94 Schacht, s. 6.

Şemsülmülk’ün kardeşi Hızır Han (473-474/1080-1081) ve onun oğlu Ahmet Han (474-487/1081-1094) adlı iki değişik hükümdar daha tahta çıkmıştır. En hacimli eseri Kitâbü’l-Mebhut başta olmak üzere birçok eserini -kendi ifadesi ile- ailesinden, kitap, defter ve her türlü imkândan mahrum olduğu halde bu hapishanede vermiştir. O, Mebsut’un “Kitâbü’l-İkrar” bölümünün sonunda söylediği gibi âdi suçlularla birlikte, oldukça ağır şartlarda hapsedilmiştir. 477/1084 tarihinden itibaren son 3 yıl içinde onun hapislik şartları gün geçtikçe hafiflemiş hapis hayatının son senesinde (479/1086) Özkent’teki hapishaneden alınarak aynı şehirdeki Emir Gûn’un evine nakledilmiş, daha sonra hicri rebiyülevvel 480/1087’de özgürlüğüne kavuşarak ömrünün son üç yılını geçirdiği Ferğana bölgesindeki Merginân’a dönmüş ve 483/1090 yılında burada vefat etmiştir.

Bununla birlikte Serahsi’nin yaşadığı sürede yönetimdeki tüm Karahanlı hükümdarlarından bu şekilde sertlik görmediği veya yaptığı uyarı ve nasihate karşı cezalandırılma durumunda olmadığını da görürüz. Nitekim onun hal tercümesini yazarların kaydına göre o hapisten kurtulduktan sonra, hükümdarın azat ettiği cariyelerini hür olan memurları ile iddetleri dolmadan evlendirmesine karşı çıkıp bu konuda hükümdarı uyarmış, dönemin Karahanlı hükümdarı onun tenkidini kabul etmiştir. Zaten Şemsülmülk II. Nasr Han’dan sonra ardı ardına tahta geçen diğer iki hükümdar zamanında onun hapis şartları her geçen gün iyileşmiş ve sonunda özgürlüğüne kavuşmuştur.

İnsanı hayrete düşürecek kadar kuvvetli bir zekâyâ sahip olan Serahsi, Özkent’te hapsedildiği uzun yıllar boyunca kendi kütüphanesinden mahrum edildiği halde, hapsedildiği yerin yanına veya etrafına gelen öğrencilerine yanında hiçbir kitap veya notu olmadan 30 ciltlik devasa eseri Mebsut’u ve bunun dışında dört eserini daha imla ettirmiştir.

Bu yönü ile o, hapis şartlarının pek feci olması bir yana, hapishanedeki ilmî faaliyetlerini kesintisiz devam ettirip eser veren İslam âlimlerinin ilki olmasının yanında hapis hayatını ciltler tutan eserlerle verimlendirmeyi başarmış dünya ilim tarihinin pek istisnâ şahsiyetleri arasında yer almıştır.

İMAM SERAHSÎ'NİN HAYATI VE HELAL KAZANCA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

Abdullah KAHRAMAN*



Özet:

XI. yüzyılın önde gelen Hanefî fakihlerinden olan Serahsî, aynı zamanda bu mezhebin taşıyıcısı konumundadır. Onun el-Mebhut adlı eseri, Hanefî mezhebinin temel ve zâhiru'r-rivâye görüşlerini içermektedir. O, sadece ilimle meşgul olmayıp sorumlu bir âlim olarak yönetimin adaletsiz uygulamalarına da müdahale etmiştir. Bu sebeple de uzun süre hapsedilmiştir. Onun el-Mebhut adlı ansiklopedik eserinin bir bölümü "Kitabu'l-Kesb" adını taşımakta ve helal kazanç esaslarını ele almaktadır. Bu makalede onun kısaca ilmi kişiliği, hapis hayatı ve helal kazanca dair bazı görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Hapis, Kesb, Helal Kazanç.

The Life of Imam Sarakhsi's and Some Opinions on Lawful Acquisition

Abstract:

Sarakhsi was an eleventh century leading expert on Hanafi jurisprudence, and at the same time carried the Hanafi school of thought (madhab). His work, named al-Mabsut, contains the Hanafi school's basic and zahiru'r-rivaye opinions. He was not only concerned with his scholarship but was a responsible scholar who also intervened in unfair practices of management. For this reason he was imprisoned for a long time. His encyclopaedic book al-Mabsut contains a section called the "Kitabu'l-kesb". This section explores the principals of lawful acquisition. In this article we deal with Sarakhsi's scholarly personality, prison life and some of his opinions on lawful gain.

Key Words: Sarakhsi, al-Mabsut, Lawful, Acquisition, Prison.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I. XI. Yüzyılın Büyük Fakihi İmam Serahsî, İlmî Kişiliği ve Hapis Hayatı

A. Kısa Biyografisi ve İlmî Kişiliği

Esas adı, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'dir. Bugün Türkmenistan ve İran sınırında bir kasaba olan¹ Serahs'ta, kesin olmamakla birlikte 400 (1009-1010) tarihinde doğduğu nakledilir. Türk veya İranlı olabileceğinde ihtilaf edilmiştir. Ancak, Muhammed Hamidullah, Buhâra'da tahsil görmesine, eserlerini Özkent (Uzcend) Hapishanesi'nde yazmasına, hayatının son yıllarını Fergana'da geçirmesine ve buluş çağı gibi birçok mesele münasebetiyle Türklerden bahsetmesine dayanarak onun Türk soyundan gelen ve Karahanlılar devletinin âlimlerinden olduğunu tercih etmiştir.² Serahsî, âlimler arasındaki üstün mevkii sebebiyle "İmamların Güneşi" anlamına gelen "Şemsü'l-Eimme" unvanıyla anılmıştır. Bu unvan hocası Abdülaziz el-Halvânî (448/1057)'ye de verilmiş, hocasından bu unvanı tevarüs edince ortaya çıkan karışıklığı gidermek için hocasına "Şemsü'l-Eimmetü'l-Ûlâ" (İmamların birinci güneşi), Serahsî'ye ise "Şemsü'l-Eimmeti's-Sânî" (İmamların ikinci güneşi) denilmiştir. Ebû Hanife ve Muhammed Hasen eş-Şeybânî'den sonra üçüncü derece müctehidlerden sayılmıştır. Bunun yanında allâme, hüccet, mütekellim (kelam âlimi), münazara ustası, usulcü gibi unvanlarla da anılmıştır.³ Uzun yıllar Halvânî'nin derslerinde bulunmuş,⁴ devletler hukukunda otorite ve İmam Muhammed eş-Şeybânî tarafından yazılan es-Siyeru'l-Kebîr konusunda uzman olan Şeyhulislam Ebû'l-Hasan es-Suğdî ile Ebû Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzâz'dan da ders almıştır.⁵ Kendisine: "İmam Şafîî üç yüz cüz ezberlemiş" denildiğinde: "Şafîî'nin ezberlediği bizim ezberlediğimizin zekâtıdır" demiştir. Buna göre onun ezberinde bulunan ilim on iki bin cüze ulaşır.⁶

Serahsî'nin, ölüm tarihi genel olarak 483 (1090-1091) şeklinde kaydedilmektedir. Bu tarihi 484 olarak zikredenler de vardır.⁷ Ancak 483 tarihi daha çok tercih edilmiştir.⁸

1 Kavakçı, 1976'da yayınladığı *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera al-Nahr İslam Hukukçuları* adlı eserinde (s, 56) Serahs'in İran-Rus hududu üzerinde olduğunu yazıyordu. Bugün Türk Cumhuriyetleri Sovyetlerden ayrılıp bağımsızlık ilan edince coğrafi ve siyasi olarak meydana gelen değişiklikler sonucu Serahs'in bulunduğu bölge İran-Türkmenistan sınırında kalmıştır.

2 Bk. Muhammed Hamidullah, "Serahsî" md., *DİA*, XXXVI, 544.

3 Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, t.y., 8, 75; Leknevi, Abdulhay, *el-Fevîdü'l-Behiyye*, Mısır ty., 158; Muhammed Necib el-Mutî'i, *Risâle fi beyânî'l-kütübî'l-lefî yu'avvelu 'aleyhâ ve beyânü tabakâti'l-mezhebi'l-Hanefî ve'r-reddi 'alâ İbn Kemâl Bâşâ*, Dımeşk 2008, 86.

4 Taşköprüzâde, 70.

5 Hamidullah, "Serahsî" md., *DİA*, XXXVI, 544.

6 Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kâhire ty., II, 186; Hilmizâde İbrahim Rifat, *Meşâhîru Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-i Fukahâ*, İstanbul 1319, 197-198.

7 Taşköprüzâde, 76.

8 Hamidullah, 544.

Serahsî'nin Hanefî âlim ve fakihleri arasında müstesna bir yeri vardır. O, kendi devrinde, Hanefî mezhebinin başlıca merkezi olan Orta Asya'daki Hanefî uleması zincirinin başında yer almaktadır.⁹ Ona ayrıcalıklı bir yer bahşeden özelliklerin yanında, hukukla ilgili eserlerinde sosyolojik tahliller yapması ve bu meselelere yer vermesi gelir. Hamidullah'ın ifadesiyle onun bu eserleri bir halkın hayatını aksettirir. O, devrinin iktisadî, ictimâî vb. meseleleri hakkında pek çok atıflarda bulunur. Bir diğer özelliği ise Hanefî mezhebinin görüşlerini bir bütün olarak ve kapsamlı bir şekilde bize nakletmesidir. Serahsî, telif ettiği kitaplarıyla Hanefî mezhebinin temel görüşlerini bir bütün olarak kaydeden Şeybânî'nin eserlerini şerh ettiği için, onun ileri sürdüğü kaideleri ve bunları dayandırdığı temelleri ve bunların sebeplerini meydana çıkarmak durumundaydı. İşte o, her adımda bunları bulmaya çalıştı ve bu konuda hayranlık verecek bir başarı elde etti.¹⁰

O, kendi dönemindeki talebelerin, fıkıhla doğrudan alakalı olmayan ve pratik neticesi bulunmayan meselelerin bazı hocalar tarafından fıkha dâhil edilip uzun uzadıya ele alınması ve bazı hocaların fikhî tariflerin içine felsefî terimleri sokmuş olmaları gibi sebeplerle fıkha karşı bir isteksizlik içinde olduğunun farkındaydı. Bu durumları dikkate alarak her meselenin açıklanmasında genellikle kabul edilmiş ve güvenilir düşüncelere bağlı kalarak Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (v. 334/)'nin Muhtasar'ını şerh etti. Hâkim'in ihtisarı ve Serahsî'nin şerhiyle ilgili şöyle bir tespit yapılmıştır:¹¹

“Hakim'in İmam Muhammed'in zahiru'r-rivaye kitaplarını, el-Muhtasaru'l-Kafi adını verdiği bir eserinde kısalttığı,¹² Serahsî'nin de bunları el-Mebсут¹³ adlı eserinde şerh ettiği söylenmektedir.¹⁴ Ancak Hakim'in ihtisarı sadece zahiru'r-rivaye kitapla-

9 Joseph Schacht, “Notes On Sarakhsî's Life and Works”, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, 1.

10 Hamidullah, “Serahsî” md., *DİA*, XXXVI, 546.

11 Bk. Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı* (yayımlanmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, 80.

12 Serahsî, Hakim'in bu eseri telif sebebini şöyle açıklar: “Hakim, kimi öğrencilerin, lafızlarındaki genişlik ve meselelerindeki tekrar nedeniyle Mebсут'u okumaktan yüz çevirdiklerini görünce, ictibas edenleri teşvik için, İmam Muhammed'in kitaplarında ayrıntılı olarak belirtilmiş olan anlamları zikrettiği ve meselelerden mükerrer olanları hazfettiği Muhtasar'ı telif etmesinin doğru olacağını gördü, güzel de yaptı.” Serahsî, *Mebсут*, I, 3.

13 Serahsî bu şerhine Şerhu'l-Muhtasar adını vermektedir. Bkz. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, III, 25, 65; IV, 124, 172, 194; V, 19, 98, 130; *Mebсут*, I, 4. Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993, 187-192, 196-197.

14 Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 204; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye Kamusu*, I, 322; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li-Dirâset ş-Şeriatî'l-İslamiyye*, Bağdat 1979, 135 (*İslam Hukukuna Giriş*, 243); Esat Kılıçer, *İslam Hukukunda Rey Taraftarları*, 88; Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve*

rıyla sınırlı olmadığı gibi, Serahsî'nin Mabsut adlı şerhi de sadece Hakim'in ihtisar ettiklerinin şerhi ile sınırlı değildir. Hakim, zahiru'r-rivaye kitaplarının dışında, İmam Muhammed'in Kitabu'l-Hiyel ve Ebu Yusuf'un İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla adlı eserlerini ve Ebu Hanife'ye nispet edilen¹⁵ Kitabu'ş-Şurut'u¹⁶ da zahiru'r-rivayeden sayılmadıkları halde ihtisar etmiştir. Serahsî ise Hakim'in ihtisar ettiği kitapların dışında, İmam Muhammed'in Kitabu'l-Kesb¹⁷ ve Kitabu'r-Radâ'¹⁸ adlı eserlerini de şerh etmiştir.¹⁹ Yeri gelmişken belirtelim ki, Serahsî ayrıca, usulü anlamak, furuu anlamaya yardımcı olur düşüncesiyle, bu şerhte dayandığı prensipleri açıkladığı bir usul kitabı da yazmıştır."²⁰

Eserinde açık ve kısa yazmayı gaye edindiğini bildiren Serahsî, yaptığı açıklamaların ananeye uygun olarak sağlam olduklarını ve sünnete (eser) dayandırıldığını tek-raren teyit etmektedir.²¹ O, mezhebin ilk otoritelerinin doktrinleri ve onların sağlam delilleri hakkında geniş ölçüde doğru bilgiler ihtiva etmektedir. Onun esas özelliği, her noktada söylenen veya tasarlanan ve çoğu zaman şahsî özellik taşıyan istidlallerle mevcut çeşitli görüşleri, hatta sathî fikirleri geniş ölçüde temin etmiş olmasıdır. Bu bakımdan Serahsî tarihte önemli bir yere sahiptir. Çünkü onun eserleri, mezhebin kabul edilmiş doktrinlerinin tesisi ve onun doğruluğunun ispatı ile ilgilenmeyerek diğer bütün görüşler hakkında tarafsız şekilde ve sistemli bir tahlil yapan büyük eserlerin ilki durumundadır. Yani onun eserlerinin meseleleri ele alış tarzı felsefi mahiyettedir. O, Hâkim eş-Şehid'in Muhtasar'ını şerh ederken aslında Şeybânî'nin eserlerini şerh ettiğinin bilincini taşıyordu.²² Nitekim Mabsut adlı hacimli eserini bitirdikten sonra yazdığı Kitâbu'l-Usûl adlı eserinin girişinde bu hususu şöyle dile getirmektedir: "... Bu sebep, beni Muhammed b. Hasan (rh)'in yazmış olduğu kitaplara, daha pekiştirilmiş işaret ve daha kolay ibare ile şerh yazmaya sevketti. Bu konudaki maksat sona

İslam Hukuku, 96, 99, 101; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 219; Heyet, "*Şeybânî*", V, 312; Döndüren, "*Hanefî Mezhebi*", III, 161; Özel, "*Hanefî Mezhebi*", XVI, 21; Ahmet Ünsal, "*İmam Ebu Hanife Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası*", İslami Araştırmalar (Ebu Hanife Özel Sayısı), Cilt 15, Sayı 1-2, Ankara 2002, 334.

15 Serahsî, *Mabsut*, XXX, 168.

16 Serahsî, *Mabsut*, XXX, 167-209.

17 Serahsî, *Mabsut*, XXX, 244-287.

18 Serahsî, *Mabsut*, XXX, 287-309.

19 Desuki bu konuda şöyle der: "Serahsî'nin Mabsut'u sadece Kâfi kitabının şerhi değildir, fakat o, nereden ise Muhammed'in bütün eserlerinin şerhidir. Çünkü içerisinde Hâkim'in kitabında ihtisar etmediği çeşitli eserlerine işaretler vardır". Desuki, *Şeybani*, 186.

20 Bkz. Serahsî, *el-Muharrer fi Usuli'l-Fikh*, Thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. 'Uveyda, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, I, 5.

21 Schacht, 2. Serahsî'nin bu teyitleri için bk. VII, 59, X, 144, XII, 108, XXX, 244.

22 Schacht, 2-3.

erince, iktibas edenlere, kitapların şerhinde dayandığım prensipleri (usûl) açıklamayı doğru buldum...”²³

B. Hapis Hayatı

Serahsî'nin hapis hayatı, onun biyografisinin en dikkat çeken yönlerinden biridir. Ayrıca bu olayın onun ilmi kişiliği, şahsiyeti ve devrinin yönetim anlayışı bakımından da önemi vardır. Serahsî'nin neden, nerede, ne kadar süreyle ve ne şekilde hapsedildiğine dair farklı görüşler vardır.²⁴

Öncelikle şunu ifade edelim ki, kendi ifadesine göre Serahsî, diğer adi suçlular ile beraber hapsedilmiştir. Hapsedildiğini Mabsut'un değişik yerlerinde ifade etmektedir.²⁵

Schacht'a göre o, Özkent şehrinde uzun süre hapsedilmiştir. Bu hapislik, hicri 466'dan veya daha önce bir tarihten başlamak üzere 480 yılına kadar sürmüştür. Hapsedilmesinin tek ve gerçek sebebi tok sözlü oluşudur. O, zamanının Karahanlılar emirine nasihat yollu söylemiş olduğu bir sözden dolayı hapse atılmıştır. Zamanının emirinin, ümmü veled olan cariyelerini hür olan memurlarıyla evlendirmek istemesine Serahsî'nin karşı çıkması ve bu konuda onu tenkit etmesi onun hapsine sebep olduğu zannedilmektedir. Fakat Schacht, iki sebepten dolayı bunun doğru olmadığını düşünmektedir:

1) Hikâyeden anlaşıldığına göre hükümdar Serahsî'nin tenkidini kabul etmiştir.

2) Serahsî'nin hal tercümesini yazanların ilki olan Fadlullah el-Umerî, bu olayın Serahsî'nin hapisten kurtulduktan sonra vuku bulduğunu anlatmaktadır.²⁶

Ayrıca Schacht, Serahsî'nin düşmanlarından ötürü hapsedildiğini de ifade etmektedir. Kendisi de, Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr'in sonunda bu gibi kimselerden bahsetmekte, sapıtmış kimseler ve hakir zındıklar olarak nitelemekte ve son derece seviyesiz kimseler olduklarını ifade etmektedir.²⁷

Yine Schacht, onun el-Mabsut'unda yer alan, “nifaktan uzak kul, doğruyu söyleyen, bundan dolayı esir gibi hapsedilmiş, konulmuş olan batılı ortadan kaldırmak isteyen” gibi ifadelerinden hareketle, hapsedilme sebebinin, fikhî bir mesele ile ilgili görüş beyan etmesinden çok, itikadî/kelamî (ilahiyat) konularla alakalı bir münakaşaya dayandığını düşünmektedir. Çünkü Karahanlılar döneminde, hükümet ve ulema arasında Sünnilik ve itizal terimleri içinde nakledilen münakaşalara sıkça rastlanılmaktadır.²⁸

23 Serahsî, *Usûl*, I, 10.

24 Kavakçı, 57.

25 Bk. Serahsî, *Mabsut*, X, 144, XII, 108

26 Bk. Schacht, “Notes On Sarakhsî's Life and Works”, 3.

27 Schacht, “Notes On Sarakhsî's Life and Works”, 3.

28 Schacht, “Notes On Sarakhsî's Life and Works”, 3-4.

Hamidullah'ın ifadesine göre ise, Serahsî'nin hayatı çok hareketli geçmiş ve devri bir taraftan Haçlı seferleriyle diğer taraftan bir çok küçük devletler halinde parçalanmış İslam aleminde gündün güne artan gayriadil vergilerin huzursuzluğu içinde olmuştur. Karahanlı hükümdarı tarafından konulan bu gayri adil vergileri ödememeleri konusunda halkı harekete geçirmesi uzun süre hapiste kalmasına yol açmıştır.²⁹

Serahsî'nin biyografisini kaleme alan hemen bütün müellifler, onun yer altında bir kuyuya (mahzen) hapsedildiğini ve meşhur kitabı el-Mebcut'u bu kuyunun ağzında toplanan talebelerine imlâ ettirdiğini kaydetmektedirler. Ancak Schacht bu bilgiyi doğru bulmamakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İbn Fadlillah el-Umerî'den başlayarak, onun hal tercemesini yazanların bildirdikleri hikâyeyi teyid edecek bir şey yoktur. Buna göre o, yer altındaki bir zindana (kuyu) hapsedilmişti. Talebeleri bu yerin tepesinde veya hapishanenin dışında oturuyorlardı ve Serahsî herhangi bir kitaba veya notlara müracaat etmeksizin bütün Mebcut'u ezberinden yazdırmıştır. Serahsî, büyük eserinin çeşitli bölümlerini bitirirken kullandığı şahsî imalarında, muntazam şekilde, teferruatıyla ve dokunaklı deyimlerle kendi hapisliğine ve tamamen kurtulacağına işaret etmekte, fakat böyle bir kuyuya veya serdab (mahzen)'a işaret ettiği şeklinde yorumlanabilecek tek bir ifade bulunmamaktadır.”³⁰

Schacht, Serahsî'nin kuyuda değil de özel bir yerde hapsedildiğini düşünmektedir. Ona göre, Usul'ünü 477 hicri tarihinde imlâ ettirirken Özkent kalesinin bir köşesinde (zâviye) bulunması, hapis için de özel bir ikamet yeri olduğunu ima eder gibi görünmektedir. Ayrıca Mebcut'un baş tarafında, hapislik zamanlarında kendisine orada arkadaşlık ve yardım eden bazı kişilerden bahsetmektedir. Bu da onun kuyu da değil, özel bir bölümde hapsedildiğini teyit etmektedir. Her ne kadar, uzun süren hapis hayatında zaman zaman şartlar iyileştirilmiş olsa da, hapishane arkadaşlarından ve onu Mebcut'u yazmaya teşvik etmelerinden bahsetmesi, baştan beri özel bir yerde hapsedildiğini ima etmektedir.³¹

Hamidullah'ın tercihinine göre o, Özkent'teki kalenin kuyularının birinde ve on beş yıl kadar kalmıştır. Onu hapsedenler zaman zaman sert tutumlarını hafifleterek hapis hayatını kolaylaştırmış ve talebelerine ders vermesine müsaade etmişlerdir.”³²

29 Bk. Hamidullah, Muhammed, “Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi”, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara 1965, 16; Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara'al-Nahr İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, 56-58.

30 Schacht, “Notes On Sarakhsî's Life and Works”, 4.

31 Schacht, “Notes On Sarakhsî's Life and Works”, 4.

32 Hamidullah, Muhammed, “Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi”, 16.

Serahsî'nin el-Mebсут'u hiç kaynak kullanmadan tamamen ezberinden yazdığını inandırıcı bulmayan Schacht, "Şerhini yaptığı Hâkim eş-Şehid'in Muhtasar'ını belki de talebeleri ona okumuş o da şerh etmiştir." demektedir.³³

Bu görüşler birleştirdiğinde Serahsî'nin hapis hayatı ve Mebсут'u yazması veya yazdırması ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Serahsî, yaygın kanaatin ve genel olarak biyografi yazarlarının söylediğinin aksine, bir kuyuda hapsedilmiş değildi. Çünkü bu, talebelerinin ondan duyduklarını yazmasına imkân vermez. Yazdırdığı kitabın nicelik ve niteliği düşünüldüğünde, onun kalenin haphane olarak kullanılan köşe veya hücrelerinden birinde hapsedilmiş olması, akla daha yatkındır. Muhtemelen o, böyle bir yerde hapsedilmiş ve bir süre sonra hapis şartlarının iyileştirilmesi adına, talebelerine oradan ders vermesine de imkân tanınmıştır. Talebeleri de Hâkim eş-Şehid es-Semerkindî'nin el-Muhtasar'ının metnini Serahsî'ye okumuş, o da söz konusu metni onlara açıklamıştır. Böylece elimizde mevcut el-Mebсут oluşmuştur. Nitekim bazı hukuk tarihçileri onun hapis hayatı ve el-Mebсут'u ile ilgili olarak "Hücre hapsinde iken talebesine -yarısını kitaba bakmadan- imlâ ettirdiği otuz cüzlük el-Mebсут" ifadesini kullanırlar.³⁴ Bu da onun kuyu yerine hücrede hapsedildiği ve mezkûr kitabın tamamını orada yazmadığını göstermektedir.

II. Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri

Serahsî'nin İmam Muhammed'in kitabını temel alarak geliştirdiği kesp teorisi, esasen helal kazanç için bir rehber konumundadır. Burada önce İslam'da ticaretin önemine kısaca işaret edilip, Serahsî'nin helal kazanç konusundaki görüşlerinin dayanağı belirtildikten sonra bazı görüşleri örnek kabilinden verilecektir.

İslam'ın Tüccar Medeniyeti Oluşu

İslam medeniyetinin temel özelliklerinden biri de tüccar medeniyeti oluşudur. Her şeyden önce bu medeniyetin en başında bulunan insan yani Hz. Peygamber (s.a.s.) peygamberlikten önce ticaret yapmış ve bu alanda hem tecrübe sahibi olmuş hem de ortaklık yaptığı kimselerin güvenini kazanmış idi. Hz. Peygamber (s.a.s.) nübüvvetten önce es-Sâib b. Ebî's-Sâib ile ortaklık yapmıştır. Mekke'nin fethinde ortağı huzuruna gelince Rasûlullah ona şöyle hitab etmiştir: "Benim ortağım idin; hem de ne iyi ortak! Ne anlaşmazlık çıkarırdın ne de münakaşa!"³⁵

Tarih boyunca pek çok ticari gelişmede ve istihdam alanlarının oluşturulmasında Müslüman tacirlerin önemli katkıları ve başarıları olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) ticareti teşvik etmiş, hem kendisi hem de sahabe ticaret piyasasına hâkim olmaya

33 Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", 5.

34 Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, 263.

35 Ebû Davud, "Edeb", 17; İbn Mâce, "Ticâret", 63; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 49.

çalışmışlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in rehberliğinden bu alanda da yararlanan Müslümanlar ticaret hayatına ve ticari piyasaya helal kazancın teminine yönelik önemli ilkeler getirmişlerdir. Onların ticaret hayatına getirdikleri en önemli ilkelerden bazıları dürüstlük, hile yapmama, ölçü ve tartı konusunda hassasiyet, borçluyu sıkıştırmama, işine erken koyulma, sözünde durma, borcunu zamanında ödeme, dolandırıcılıktan kaçınma, kazancının zekâtını verme, harama bulaşmama, faizden ve yalan yere yeminden uzak durma, müşteri kızıştırmama, insan sağlığına zararlı mal üretmeme ve satmama, malın kusurunu açıkça söylemedir.³⁶ Bu değerlere hem inanan hem de uygulayan Müslüman tüccarlar, bazı ülkelerin fethedilmesinde de önemli roller oynamışlardır. Hatta bir yazar "Müslümanların Gerilemesiyle Dünyanın Neler Kaybettiğini"³⁷ inceleme konusu yapmış ve eserinde bu konulara da değinmiştir. Çünkü ticaret hacmi kadar ticarete dürüst ve tutarlı olmak da medeniyet göstergesidir.

Serahsî'nin Helal Kazanca Dair Görüşlerinin Kaynağı

Serahsî'nin helal kazanca dair görüşlerinin temelini İmam Muhammed'e ait Kitâbu'l-Kesb oluşturmaktadır. Bu kitabın yazılış gayesi şöyledir:

İmam Muhammed'in bu eseri,³⁸ ilk dönemlerde yazılıp daha çok vergi ve maliye konularına tahsis edilen Kitâbu'l-Emvâl ve Kitâbu'l-Harac'lardan ve özel olarak devlet idaresini ele alan Ahkâm-ı Sultâniyye kitaplarından farklılık arz etmektedir. Zira bu başlık altında yazılan eserler İslam iktisadına giriş mahiyetinde olup helal yoldan mülk edinme esaslarını konu edinmektedirler. Onun bu adla bir kitap telif etmesinin pek çok sebebi olabilir. Ancak kitabı şerh eden Serahsî, İmam Muhammed'e ait Kesb kitabı ile kendi şerhini mezcettiği için, İmam Muhammed'e ait bilgileri Serahsî'ye ait olanlardan büyük ölçüde ayırt etmek mümkün değildir. İmam Muhammed'in yaşadığı dönemde, özellikle Pers İmparatorluğu hudutları içinde güçlü etkileri bulunan Maniheizm gibi sapık din ve mezheplerin varlığı bilinmektedir. Gerek kitaptaki bazı atıflardan³⁹ ve gerekse o dönemde bu adla yazılan eserlerin alt başlıklarından anlaşıldığına

36 Bilgi için bk. Affâne, 346-417.

37 Bk. Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti* (tercüme, Mehmet Süslü), İstanbul 1986, 139-157.

38 Bu eser, İmam Muhammed'den Ebû Hafs (217/832) ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî (201/816) tarafından sema yoluyla nakledilmediği için meşhur olmamış, bu sebeple de Hâkimü's-Şehîd bunu Muhtasar'ında zikretmemiştir. Ancak Serahsî, Muhammed b. Semâ (233/847)'a kanalıyla rivayet edilen bu eserin İmam Muhammed'e ait olduğuna inandığı için kitabına almış ve şerh etmiştir (bk. Serahsî, *Mebcut*, XXX, 244).

39 Mesela, kesb peygamberlerin yoludur, mal Allah'a yaklaştıran ve ibadete yardımcı bir unsurdur, dünyanın düzeni, hayatın kıvamı mal kazanmaya, harap olması ise kazanmayı terk etmeye bağlıdır, yeme içmeyi terk etmek asla caiz değildir, zaruret olmadan perhize başvurmak dinen uygun değildir, bazı ahmak sufilerin dediğine göre, zaruret olmadıkça çalışıp kazanmak haramdır gibi ifadeler böyledir.

göre, hicri ikinci asırda İnan civarında ortaya çıkan, Manihaizm'den etkilenecek kazançla meşgul olmayı tevekkül anlayışına aykırı bulup haram sayan bir züht hareketine, Kerrâmiye ve Kaderiye mensuplarına cevap vermek ve onların batıl görüşlerini reddetmek kitabın yazılışında önemli rol oynamış gözükmektedir.⁴⁰ Ancak bu atıfların ve isimlendirmelerin -Ebû Gudde'nin de isabetli tespitine göre- en azından bir kısmının tarihen İmam Muhammed'e ait olma imkânı yoktur. Bunlar şârih Serahsî'ye aittir. Zira kitapta zikri geçen Kerrâmiyye adını taşıyan bidat fırkanın kendisine nispet edildiği Muhammed b. Kerrâm'ın vefat tarihi 256/870'dır. O zaman İmam Muhammed'in kitabını doğrudan ve sadece bunlara cevap ve reddiye tarzında yazdığını kesin olarak söylemek isabetli olmaz.

Konuya daha geniş bir açıdan bakarak şöyle bir tahminde bulunmak mümkündür: İmam Muhammed'e gelinceye kadar özellikle Emevîler dönemindeki fetih hareketlerinden sonra İslam dünyası yerel ve uluslararası ticaret piyasasında önemli bir yer edinmeye başlamıştı. Farklı toplum kesimleriyle karşılaşma alınıp satılan malların çeşitlenmesini beraberinde getirdiği gibi, farklı alım-satım muamelelerini de İslam toplumuna taşıyordu. İşte böylesi bir durumda Müslümanların ticareti ve mal kazanmayı kendi inanç ve hukuk değerlerine göre yapmaları, bu konuda daha hassas davranmaları gerekiyordu. İşin bu noktasında fakihler, Müslümanların mallarını helal yoldan kazanmalarını temin etmek için ticaret piyasasına müdahil olmak durumundaydılar. İmam Muhammed de hem bir fakih hem daha önce kadılık yapmış sorumlu bir kimse hem de esnafın muamelelerini yakından takip eden birisi olarak⁴¹ piyasaya müdahil olmak istedi veya ondan böyle bir telif istendi. Buna göre kitabı telif sebebi, helal kazanç hakkında özlü bilgiler vermek, haram kazançtan, israftan ve dünyaya aşırı meyletmekten insanları sakındırmak ve bu arada bu konuda yanlış anlayışa sahip olan gruplara cevap vermek olabilir.⁴² Nitekim Serahsî, kitabın sonlarına doğru ipek giyme meselesi münasebetiyle İmam Muhammed'in kitabı telif sebebini şu cümlelerle ifade etmektedir: "O, bu kitabı züht konusunda yazmıştır. Anlatıldığına göre, kitapları yazmayı bitirince ona denildi ki: Keşke züht ve verâ' konusunda da bir şey yazsaydın! Oda: Buyû' kitabını (alış-verişle ilgili kitabı) yazdım ya dedi sonra da bu kitabı yazmaya başladı. Ancak hastalığa yakalanması sebebiyle bunu tamamlayamadı."⁴³ Ancak bu ifadeler, kesbin telif sebebini açıklayabileceği gibi, onun kesbi bitirdikten

40 Benzer değerlendirmeler için bk. Zekkâr, Süheyl, "Takdim" (*Risâletâni fi'l-Kesb* adlı esere yazdığı önsöz), Beyrut 1997, 21; Baktır, *İslam İktisadında Helal Kazanç*, 32.

41 Bk. Kevserî, Zâhid, *Bulûğu'l-Emâni fi Sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan, eş-Şeybânî*, 44.

42 Benzer bir görüş için bk. Zekkâr, 11-12.

43 Serahsî, *Mebcut*, XXX, 282. Ayrıca bk. Kevserî, Muhammed Zâhid, *Bulûğu'l-Emâni fi Sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Mısır 1355, 65.

sonra yazmaya başladığı ancak bitiremediği bir başka züht kitabını da işaret edebilir. Şunu da söylemek mümkündür: İmam Muhammed Kesb adlı kitabını birilerine cevap mahiyetinde yazmamış olsa da, onu reddiye formunda değerlendirmek kendi döneminde varlığını sürdüren ve zikri geçen batıl inanış mensuplarına cevap vermek isteyen Serahsî'nin düşüncesi olabilir.

Helal Kazanç İçin Gayret Etmenin Cihaddan Üstün Oluşu

Serahsî'nin değerlendirmesine göre, helal kazanç için çalışmak Allah yolunda cihad etmekten daha üstündür. Yüce Allah, kendine itaate yardımcı olması için, mal kazanmayı kullara farz kılmıştır. Çünkü Kur'an'da rızık temini ile Allah'a ibadet ve zikir arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur.⁴⁴ Ayrıca Hz. Ömer, ailesinin rızıkını helal yoldan temin etmek için çalışmayı (kesb) cihaddan daha üstün tutar ve şöyle der: "Allah'ın rızasına uygun olarak rızık aramak için sefere çıktığımda, yükümün iki dengi arasında ölmem, Allah yolunda cihad ederken ölmenden daha hayırlıdır."⁴⁵ Çünkü Yüce Allah, bir ayette⁴⁶ rızasını kazanmak için sefere çıkanları mücahitlerden önce zikretmiştir. Farzları işlemek ancak rızık temini ile mümkün olur. Farzın kendisiyle yerine getirildiği şey de farzdır. Nitekim namaz farz olduğu gibi, abdest de farzdır. Rızık temin etmek için çalışmak da böyledir. Hadiste geçtiğine göre Hz. Peygamber Sa'd b. Muaz ile musafaha yapmış ve ellerinin nasırlaştığını görünce bunun sebebini sormuş o da: "Ailemin nafakasını temin etmek için kürekle kazmayla çalışıyorum" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun elini öptü ve şöyle dedi: "İşte bunlar Allah'ın sevdiği ellerdir."⁴⁷

Helal Kazancın İbadetlere Yardımcı Oluşu

Serahsî'nin İmam Muhammed'den naklettiği bir görüşe göre, helal kazanç ibadet ve taatlara yardımcı olma özelliği taşır. Zira ibadetleri yapabilmek için belli şeylere sahip olmak gerekir. Bu da çalışıp kazanmakla olur. İbadete güç bulma ve bir mümine bu konuda yardımcı olma amacıyla çalışmak, karşılığında ücret alınsa bile, ibadet sayılır.⁴⁸

Fakirliğin Zenginlikten Üstün Oluşu

Serahsî, "Kesb" kitabında, oldukça zâhidane bir tutum sergilemiş, İmam Muhammed'in de bu görüşte olduğunu ifade ederek ikinci görüşü yani fakirliğin

44 Örnek olarak bk. Cum'a, 62/10.

45 Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, IV, 123.

46 Müzzemmil, 73/20.

47 Serahsî, *Mebcut*, XXX, 245.

48 Bk. Serahsî, *Kesb* (tahkik: Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut 1997, 164-165.

zenginlikten üstün olduğu görüşünü savunmuştur. Onun burada nakline göre İmam Muhammed şöyle demiştir: “Şayet insanlar kendilerine yetecek kadar bir mal ile yetinseler ve arta kalan zamanlarını ahiret işine tahsis etselerdi onlar adına daha iyi olurdu. İhtiyaç fazlası maldan kişi hesaba çekilecek, fakat fakirlikten dolayı hesap vermeyecektir. Şüphesiz kişinin hesap vermeyeceği şey hesapla yükümlü olduğundan daha üstündür.”⁴⁹

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde İslam'ın konuyla ilgili getirdiği prensip fakirlik ve zenginlik arasında makul bir denge kurulmasıdır. Ancak Serahsî'nin bu kıtapta yer verdiği kadarıyla bile zenginliği fakirlikten üstün tutanların gerekçeleri daha güçlü gözükmektedir. Onlar infaka teşvik eden ayetleri, Hz. Peygamber'in veren eli alandan daha üstün tutan hadislerini, fakirlikten Allah'a sığınmasını, Hz. Süleyman gibi peygamberlerin durumunu ve bazı sahabe kavillerini delil almışlardır.⁵⁰ Bu görüş ve delillere kendi zaviyesinden cevap veren Serahsî, kendi görüşünü destekleyen ayet ve hadislerle istidlal etmiş ve fakirliğin zenginlikten üstün ve risksiz olduğunu ispata çalışmıştır. Hatta mülkü ve saltanatı dolayısıyla cennete en son girecek peygamberin Hz. Süleyman olduğuna dair bir rivayeti bile delil olarak kullanmıştır.⁵¹

Ziraatın Ticaretten Üstün Görülmesi ve Sebebi

Serahsî'nin ifadesine göre, bazı âlimler ticaretin daha üstün olduğunu söylese de, Hanefi fakihlerinin çoğu ziraatı ticaretten üstün görmüşlerdir. Bunun sebebi şudur: Ziraatın faydası daha umumidir. Kişinin neslini devam ettirmesi ve vücudunun gıdasının temini ziraat ile. Allah'a kulluk (ibadet) yapmak için ziraatla kuvvet kazanılır. Ticarete ise ancak mal çoğalır. Ziraatta Allah yolunda harcama daha aşikâr ve çoktur. Çiftçinin elde ettiği şeylerden insanlar, hayvanlar ve kuşlar yiyerek istifade eder. Bunların tamamı, yetiştirenler için sadakadır. Hz. Peygamber: “İnsanların en faydalısı insanlara en çok faydası dokunandır.”⁵² buyurmuştur.

Herkesin Ziraatla Uğraşmasının Zillete Sebep Olacağı

Serahsî'ye göre meşru ve helal kazancın başlıca dört yolu vardır. Bunlar da, icâre (kiracılık), ticaret, ziraat ve zanaat (sanat)'tır. Sadece ziraatla meşgul olmanın zillet sebebi olduğunu zikreden Serahsî, bundan sonra şu ayeti zikretmektedir: “Ey iman edenler! İnkârcılara itaat ederseniz, sizi ökçelerinizin üzerine gerisin geri döndürürler, asıl işte o zaman kaybedenlerden olursunuz.”⁵³ Bundan sonra da şu hadise yer verir:

49 Serahsî, *Kesb*, 106-107.

50 Gerekçeler için bk. Serahsî, *Kesb*, 107-110.

51 Bk. Serahsî, *Kesb*, 110-116 (*Mebcut*, XXX, 252-253).

52 Suyutî, *Câmiu's-Sağîr*, II, 481.

53 Âl-i İmrân, 3/149.

“İyne alış-verişi yaptığınız ve ziraatla uğraşıp buna razı olduğunuz (öküzlerin peşine takılıp kaldığınız) ve cihadı terk ettiğiniz sürece zelil olursunuz. Tekrar dininize dönmediğiniz sürece de bundan kurtulamazsınız (düşmanlarınız sizi yenmeyi) ümit eder.”⁵⁴ Serahsî’nin yorumuna göre, herkes ziraatla uğraşır ve cihadı terk ederlerse düşmanları sevindirmiş ve cesaretlendirmiş olurlar. Hâlbuki çiftçinin mücahide, mücahidin de çiftçiye yaptığı işte katkısı vardır.⁵⁵

Kazanmada Bir Son Sınır ve Ölçünün Var Oluşu

Serahsî’ye göre çalışıp kazanmak mubah, hatta farzdır. Ancak bunun için bir son sınır var mıdır? Sorusu iktisadî hayat bakımından önem arz etmektedir. Kitapta kazanmanın bir üst sınırı olduğu, bunun da zarurî ihtiyaçların ve kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimselerin nafakasını temin ile sınırlı tutulduğu görülmektedir. Ancak ihtiyaçtan fazla mal biriktirmek ve helalinden servet edinmek için çalışmanın mubah olduğu da anlatılmaktadır. Zira Hz. Peygamber İslam’ın ilk yıllarında özel gerekçelerle mal biriktirmeyi yasaklamışsa da, daha sonra serbest bırakmış ve kendisi de ailesinin geçimi için nafaka biriktirmiştir.

Sonuç

XI. yüzyılın önde gelen Hanefî fakihlerinden olan İmam Serahsî, aynı zamanda bu mezhebin taşıyıcısı konumundadır. Onun el-Mebcut adlı eseri, Hanefî mezhebinin temel ve zâhiru’r-rivâye görüşlerini içermektedir. O, sadece ilimle meşgul olmayıp sorumlu bir âlim olarak yönetimin adaletsiz uygulamalarına da müdahale etmiştir. Bu sebeple de uzun süre hâpiste kalmıştır. Hapse atılma sebebi, hapis ortamı ve orada kaldığı süre konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte en az on beş sene kaldığı anlaşılmaktadır. Hapsedildiği ortam belki ilk zamanlar bir kuyu olabilir, ancak özellikle el-Mebcut’u yazdırmaya başladığı sıralarda şartlarının biraz daha iyileştirilerek en azından kaledeki hücrelerden birine nakledildiğini tahmin etmekteyiz. Aksi halde bu hacimde bir kitabın kuyudan imla ve tahrir yoluyla oluşturulması zor gözükmektedir. Onun el-Mebcut adlı ansiklopedik eserinin bir bölümü “Kitabu’l-Kesb” adını taşımakta ve helal kazanç esaslarını ele almaktadır. Aslında bu bölümün temel vurgusu o dönemde ve ilerleyen devirlerde Müslümanın parayla imtihanı etrafında yoğunlaşmaktadır. Zira bu bölümde mala ve dünyaya zâhidane yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Bunun temel sebebi, İmam Muhammed’den zühde dair bir kitap yazmasının istenmesi, onun da bu teklife yazdığı Kesb risalesiyle cevap vermesidir. Bu zâhidane yaklaşımlar aslında İmam Muhammed’e dayanmakla birlikte Serahsî de bu konularda ona aykırı görüş ortaya koymamıştır.

54 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 42; Ebû Davud, “Buyu”, 54.

55 Serahsî, *Kesb*, 140-146 (*Mebcut*, XXX, 259).

Kitapta, çalışıp kazanmanın tevekküle aykırı olmadığı, aksine rızkını helalden kazanmak için meslek sahibi olmanın pek çok peygamberin yaptığı bir iş olduğu üzerinde özellikle durulmuştur. Ancak kazanmanın zarurî ve hâcî ihtiyaçları karşılama seviyesini aştıktan sonra sırf mal biriktirme hevesine hizmet etmemesi, tasadduka ağırlık verilmesi üzerinde durulur.

Kitabın genel yaklaşımı dikkate alınırca, çalışmaya teşvikin ön planda tutulan vurgulardan biri olduğu görülür. Bunun yanında müelliflerin yaşadığı dönem itibariyle kazanç yolları üzerinde durulur. Ancak gerek kazanç yollarının tespitinde gerekse mal kazanma ve harcamaya kısıtlamaların getirilmesi, çalışmayı zaruri ihtiyaçlar çerçevesinde tutmaya eğilimli olduğunu göstermektedir. Bu, iktisadi hayat için fazla bir açılım getiren bir yaklaşım değildir. İktisadi hayat adına kitaptan alınacak bazı temel mesajlar şunlardır: En azından zaruri ihtiyaçların temini için çalışmak farzdır. Belli bir mali güce sahip olmadan ibadet etmek de imkânsızdır. İş kollarının farklı olması da bir zarurettir. Çünkü kazanç sahasında bütün meslek erbabı birbirine muhtaçtır. Çalışmak, temel dinî yükümlülükleri aksatmadığı ve iyi niyetle olduğu sürece ibadettir. Tercih bir lokma bir hırka noktasında olsa da, zaruri ihtiyaçları temin ettikten sonra da helalinden mal kazanmak için çalışmak ve birikim elde etmek dinen sakıncalı değildir. İşte Serahsi'nin zikrettiği bu görüş, Müslümanların ticaret piyasasında ve iktisadî hayatta önünü açacak niteliktedir. Buna göre Müslümanların kesp kitabında belirtilen usullere riayet ederek zengin olmalarında dinen bir sakınca yoktur. Esas sakınca, kazanma usullerinde meşru olmayan yollara sapmak ve kazanılan malı usulüne göre harcamamak gibi iki temel noktada ortaya çıkmaktadır.

SERAHSÎ'NİN KUR'AN BİLGİSİNİN KAYNAKLARI

Harun ABACI*



Özet:

Bu araştırma, Serahsi'nin Usul'ünde ve Mebsut'ta zikrettiği ayetler çerçevesinde getirdiği yorumların kaynakları üzerinedir. Serahsi kullandığı ayetlerde tefsir usulü ile ilgili kavramlar kullanmış mı? Tefsir usulü ile ilgili kullandığı kavramlara genel itibariyle tefsircilerden farklı anlamlar yüklemiş mi? Ayetleri yorumlarken tefsir kaynaklarına hangi bağlamda değinmiştir? En çok kullandığı ayetlerden yola çıkarak Serahsi'nin düşüncesi hakkında bir genellemeye ulaşmak mümkün müdür?

Bu sorulara cevaplar bulmaya çalışılarak Serahsi'nin ister usul isterse fîru olsun fikhçiliğinden ziyade tefsirciliği ve bu alandaki görüş ve yaklaşımları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Îcâz, Muhkem, Müteşabih, Ehl-i Tefsir.

Sources of al-Sarakhsi's Qur'anic Knowledge

Abstract:

This research is presented within the framework of the verses mentioned in Sarakhsi's works of Usul and al-Mabsut and the sources of his commentary.. Has Sarakhsi used terms relating to the method of exegesis in the verses he used? Has the terms regarding the methodology of exegesis, in general, carried a different meaning to those used by other exegetes? Which sources of exegesis has he referred to when commenting on verses? Based on the most frequently used verses by Sarakhsi, is it possible to reach a general idea of his thoughts?

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

In order to find answers to these questions, instead of focusing on Sarakhsi's method of procedure, theology or jurisprudence, we focus on his exegesis, along with his thoughts and approaches to this topic.

Key Words: İcaz, Muhkem, Mutashabih, Ahl-tafsir.

Giriş:

İslam'ın temel bilgi kaynağını vahiy, vahyin esasını da Kur'an-ı Kerim teşkil eder. İslam Kur'an'la başlamış, onun ilk mensuplarının, bu dini tanınmaları Kur'an'la sağlanmıştır. Hz. Peygamber de muhataplarını hep Kur'an'a yönlendirmiştir. Onun sünneti genel anlamda Kur'an'dan bağımsız bir kaynak olarak görülmemiş, Kur'an'ın açılımı, beyanı ve tatbiki olarak anlaşılmıştır.¹

Serahsî'nin Kur'an Anlayışı

Serahsî'nin, Kur'an-ı Kerim'i bir hüküm ve bilgi kaynağı olarak kabul etme noktasında kendinden önceki ya da kendisinin muasırı olan ulemeden farklı bir tutumu bulunmamaktadır.

Serahsî'ye göre Kur'an'ın tarifi şöyledir: "Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılan, yedi meşhur harf üzerine bize tevatüren nakledilen kitaptır."²

Bir karşılaştırma yaptığımızda onun bu tanımının İslam düşüncesinde genel kabul görmüş olan şu tanımla neredeyse aynı olduğunu görmekteyiz: "Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, tilavetiyle teabbüd olunan mu'ciz kelâmdır."³ Ancak tanımda geçen "yedi meşhur harf" ifadesi onun Kur'an tanımına getirdiği mana boyutudur ki, bu da dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Bu tanımın şer'i ve dinî bir anlamı vardır. Çünkü Serahsî'nin düşüncesinde Kur'an'ın manası, lafzıyla bir bütün olmasıyla birlikte lafzından daha büyük bir önem taşımaktadır. Bu düşüncenin yansıması namazda Farsça Kur'an okuma tartışmasında kendisini göstermektedir. Ayrıca Serahsî Kur'an tanımında "mu'ciz kelim" ifadesine yer vermemiştir. Bunun nedeni de mucizeliğin uzun bir ayetle ya da kısa en az üç ayetle olmasıdır. Hâlbuki tek kısa ayet de Kur'an'dır. Aslında Serahsî'nin Kur'an tanımında bu ifadeye yer vermemesi namazda kısa tek ayetle kıraat farzının yerine gelip gelemeyeceği konusundaki farklı görüşleri ihata etme çabasının yansıması olabilir.

1 Faruk Beşer, *Ebü Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, *Usul I*, 1 (2004), s.7.

2 Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, (ö.483 h.), *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 305.

3 Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, (çev: M. Sait Şimşek), Hibaş Yayınları, 15-18; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 34.

Serahsî'ye göre Kur'an, her şeyi açıklayan, gerçek bir hüccet ve bizzat Allah'ın kelamı olan bir kitaptır. O, en temel ve birinci kaynaktır. Kur'an dışında başka hiç bir şey Kur'an değildir. Kur'an, Arapça bir kitap olarak, mezhepte genel olarak kabul edilen görüşe göre, lafzı ve manası ile bir bütündür.⁴

Serahsî, vahyi zahir ve batın olarak ikiye ayırır. Zahir vahiy قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ كَرِيمٍ "Onu Cebrail Rabbinden hak ile indirdi"⁵ "O, değerli elçinin sözüdür"⁶ ayetinde belirtildiği gibidir. Kur'an bu türden bir vahiy ürünüdür. Batın vahiy ise hiçbir şüphe ve çelişkiye mahal bırakmayacak şekilde Peygamberin kalbinin desteklenmesidir. Peygamberin kalbine Rabbinden bir nur ile hakikat belirir. Bu şekilde bir olaya ilişkin hüküm ona belirir. Buna da إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hüküm vermen için Kitab'ı sana hak ile indirdik"⁷ ayetleri delildir. Bu her iki çeşit vahiy kesin delil ifade eder.⁸

Bu iki vahiy türü dışında bir de peygamberle ilgili olarak vahye benzeyen bir durum da vardır ki o da, Hz. Peygamber'in içtihadı ile ortaya koyduğu hükümlerdir.

Buna göre Hz. Peygamber, herhangi bir meselede önce vahyin gelmesini bekliyor, vahiy gelmeyince de o konuda re'yi ile amel ediyordu. Dinî konulara taalluk eden bu re'yi doğru olmak zorundadır. Çünkü o, hatadan korunmuştur. Bu tür içtihat, vahiy mesabesinde ve buna "vahye benzeyen re'y" denir. Diğer iki vahiy türü gibi kesin delil ifade eder.⁹ Bununla birlikte bu içtihatlar, Kur'an değildir.

Kur'an'ın Mahlûk Olmaması

Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünün ilk defa H. I. asrın ilk yarısının sonlarında ortaya çıktığı, ikinci yarısının sonlarına doğru ise âdeta bir devlet ideolojisi haline getirildiği ve devletin tercihi olan Kur'an'ın yaratılmışlığını benimsemeyenlerin işkencelere (mihne) maruz bırakıldığı bilinmektedir. Ancak bu ideolojinin ilk kez kim tarafından ve hangi saikle ortaya çıktığı kesin değildir. İbn Kuteybe, "Halku'l-Kur'an" meselesini ilk tartışanların Cehm b. Safvan ve Ebû Hanife olduğunu söyler.¹⁰ Bu tespitin tarih itibariyle bir genelleme olduğunu söyleyebiliriz. Halku'l-Kur'an tartışmalarının ilk önce Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi Mutezilî âlimler

4 Serahsî, *Usul*, I, 279.

5 Nahl, 16/102.

6 Tekvir, 81/19.

7 Nisa, 4/105.

8 Serahsî, *Usul*, II, 90.

9 Serahsî, *Usul*, II, 91.

10 Yusuf Şevki Yavuz. "Halku'l-Kur'an". *DİA*. XV, 371.

tarafından, Hıristiyan düşüncesine tepki olarak başlatıldığı savı daha makuldür. Çünkü Hıristiyanlar Hz. İsa'ya Kur'an'da da "Kelimetullah" dendiğini, Allah'ın kelamının, Müslümanlarca gayri mahlûk kabul edildiğine göre onların İsa'nın da mahlûk olmadığını kabul etmeleri gerektiğini iddia ediyorlardı. Sözüünü ettiğimiz Mutezili âlimler ise Hz. İsa'nın ilah olmayıp mahlûk olduğunu ispat için, Kur'an-ı Kerim'in de mahlûk olduğunu söylemek durumunda kaldılar ve bu tez bilahare devletin de işine geldiği için resmi görüş olarak kabul edildi. Çünkü Kur'an hükümleri belli olaylar üzerine konmuş/hâdis hükümlerdir ve bağlayıcılıkları o olaylarla sınırlıdır. Sonradan ortaya çıkan olaylara daha başka hükümler de verilebilir. Böylece de yönetimin hareket alanı genişlemiş olur.¹¹

Burada değinilen iki noktanın önemine dikkat çekmemiz gerekir: Birincisi, Hıristiyanların Hz. İsa'nın mahlûk olmayıp Tanrı'nın bir parçası olduğu iddialarını, Müslümanların görüşleriyle temellendirmek istemeleridir. Bunun anlamı, o zamana kadar bu konu tartışılmıyor olsa dahi Müslümanlar arasında Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olmadığı görüşünün hâkim olduğudur.¹² İkinci olarak, bazı Abbâsî Halifelerinin Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı fikrini resmi görüş haline getirmeleri ve insanları bunu kabule zorlamalarının arkasında yatan saik, onların bazı konularda daha serbest hareket edebilmek için modern fetvalara ihtiyaç duymuş olmalarıdır.¹³ Çünkü Kur'an eğer yaratılmışsa tarihseldir. Tarihsel ise indiği zamanın şartlarına göre hükümler koymuştur ve bu hükümler zamanla değişebilir. Oysa Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olduğunu söyleyen Mutezile âlimleri bile, onun manasının ezeli olduğunu kabul etmekte idiler.

Serahsî'ye göre Kur'an, mahlûk olmayan Allah'ın kendi zatı ile kaim bir sıfat olan kelamıdır. Kur'an'ın Arapça metni, bu kelama delalet eden lafızlardır. Dolayısıyla Arapça metni ya da bu kelamın ifade edildiği diğer mealler mahlûktur.

Netice olarak Serahsî, Kur'an-ı Kerim'in gayri mahlûk, onun Arapçalığının ise mahlûk olduğu kanaatindedir. Bunu onun Farsça ile de Kur'an okunabileceği görüşüyle birleştirecek, ona göre lafzın tarihselliği, mananın ise ezeli ve ebediliği, yani bir bakıma evrenselliği sonucu karşımıza çıkar ki; burada onun bu görüşünün, bu günlerde tartışılan Kur'an-ı Kerim'in tarihselliği anlayışından farklı bir şey olduğunun vurgulanması gerekir.

11 Faruk Beşer, *Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı, Usul*, I, 1 (2004), s. 25-26.

12 Hz. Ömer'in, "Kur'an mahlûk mudur?" diye soran bir adamı azarladığı rivayeti vardır. Bkz. Y. Ziya Yörükan, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebû Hanîfe", Ankara Üniversitesi İFD, Sayı 3, s. 19.

13 M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 106.

Serahsî'nin Kullandığı Tefsir Usulü ile İlgili Kavramlar

Serahsî'nin, inceleme konusu yaptığı başlıca tefsir usulü ile ilgili olan tefsir, te'vil, müşkil, mücmel, mübeyyen vb. kavramları incelendiğinde Serahsî'nin tefsircilerle aynı şekilde tanımlayıp açıkladığı görülmüştür. Bu nedenle bu kavramlar ayrıca ele alınmayıp, farklı yaklaşımları bulunduğu düşünülen birkaç konu üzerinde durularak tefsircilerin anlayışıyla Serahsî arasında bir mukayese ve değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Kur'an'ın İ'cazı

Serahsî'nin i'caz konusunu ele almasının nedeni şudur: Bizzat Kur'an-ı Kerim kendisinin mu'ciz olduğunu, bütün insanlar toplansalar dahi onun benzerini yapamayacaklarını söylemektedir. Ayrıca da namazda Kur'an'dan bir miktar okunmasını istemektedir. Öyleyse okunacak bu miktarın, "Kur'an'dan" olabilmesi için "mu'ciz" olması gerekir. Ancak Kur'an'ın mu'ciz olması ne ile gerçekleşir? Onun sadece manası ile mi? Sadece lafzının dizimi ile mi? Yoksa bunların her ikisi ile birden mi? İşte bu nedenle Serahsî, bu konuyu tartışmaktadır.

Serahsî, i'cazın lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söyleyen İmameyn'e karşı, i'cazın manada olduğunu söyleyen Ebû Hanife adına savunma yaparken -her ne kadar kendisi de İmameyn'in ve meşayih ulemanın görüşünde olsa da- şöyle der:

"Meşayih fukahamızdan pek çoğu, Kur'an-ı Kerim'in i'cazının lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söylerler. Özellikle de Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşlerine göre bu böyledir. Bu ikisi diyorlar ki, namazda Farsça Kur'an okuma ile kıraat farzı yerine getirilmiş olmaz, velev ki, Allah'ın muradının okuduğuyla anlatılan olduğunu kesin olarak bilmiş olsun. Çünkü kıraatte farz olan şey, mu'ciz olanı okumaktır. Bu da ancak nazım ve mana beraberliğiyle olur. Benim anladığıma göre onlar bu sözleriyle nazım olmaksızın, tek başına mana mu'ciz olmaz, demek istemiyorlar. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in manasının da mu'ciz olduğunun delilleri açıktır. Nitekim mu'ciz olan, kalamullahtır. Kalamullah ise ezeldir, yaratılmış değildir. Oysa Arapça ve Farsça dâhil bütün diller muhdestir/yaratılmıştır. Binaenaleyh, nazım olmaksızın i'caz olmaz diyen birisinin, yaratılmış olanın mu'ciz olduğunu söylemiş olması gerekir ki, böyle bir şey düşünmek câiz olmaz. İkinci olarak, Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir ve bilinen bir husustur ki, Arap olmayan birisinin, Kur'an-ı Kerim'in benzerini Arapça olarak yapamaması onun aleyhine bir delil teşkil etmez. Yani böyle birisi, Kur'an-ı Kerim'in: "Güçleri yetiyorsa bunun benzerini getirsinler bakalım..." meydan okumasına muhatap olmaz. Çünkü o sadece bunu değil, İmriul-Kays ve benzerlerinin şiirini de Arapça olarak yapamaz. Dolayısıyla onun aciz kalması, Kur'an-ı Kerim'in benzerini ancak kendi dili ile yapamamasında kendini gösterir. İşte

bu durum açıkça ortaya koyar ki, i'caz tam olarak ancak manada bulunmaktadır. Ve bu sebeple Ebû Hanife namazda Farsça kıraati caiz görmüştür. Sonra bu iki imam da Arapça kıraate güç yetiremeyenler için aynı cevabı verirler. Bu da gösteriyor ki, onlara göre de mana mu'cizdir. Çünkü mu'ciz olanı okuyamayandan kıraat, tamamen düşer. Oysa böyle birisinden kıraat farzı tamamen düşmemiş, aksine bu Farsça kıraatle yerine getirilmiştir. Arapça kıraati becerebilen, onlara göre Farsça kıraatle farzı yerine getirmiş olamaz ama bu, Farsça ile okumanın mu'ciz olmamasından değil, aksine güç yetirebilenler için böyle bir rükünde Allah Resulü'ne ve onu izleyenlere uymanın farz olmasından dolayıdır. Bu uyma da ancak Kur'an-ı Kerim'i Arapça okumakla olur.”¹⁴

İşte bu temellendirmelerin esasını, Serahsî'nin, açıklamalarını dayandırdığı şu deliller oluşturur:

a. “Hem o şüphesiz evvelkilerin kitaplarında da var”¹⁵, “Haberiniz olsun, bu ilk sahifelerde vardır. İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde.”¹⁶ “Ve eğer biz onu a'cemî/ yabancı dilde bir Kur'an yapsaydık diyeceklerdi ki: “Ayetleri genişçe açıklansaydı ya! Arab'a yabancı dil! Öyle mi?”¹⁷ anlamındaki ayetlerden hareketle: “Demek ki Kur'an-ı Kerim'in tamamı ya da en azından bir kısmı önceki kitaplarda mevcuttur. Oysa Kur'an-ı Kerim'in bu Arapça lafızlarıyla onlarda bulunmadığı açıktır. Şu halde manasıyla bulunmaktadır ve bu durum onun sadece manası ile de Kur'an olduğunu gösterir.” Ayrıca son ayetin delaletiyle de anlaşılıyor ki, eğer Allah onu acemin lisanıyla indirseydi o yine Kur'an olurdu.”¹⁸

Ebû Hanife'nin görüşü adına delil gösterilen ayetlerden biri de şudur:

“Bu Kur'an bana, sizi ve ulaştığı herkesi onunla inzar edeyim diye vahyedildi.”¹⁹ Elbette Araplar Arapça olarak, diğer milletler de ancak kendi dilleriyle inzar olunabilirler.

b. Ebû Hanife'nin Hammâd'dan, onun da İbrahim'den naklettiğine göre, Abdullah b. Mesûd Arap olmayan/a'cemî bir adama Kur'an'dan “İnne şeceratez-zekkûm ta'âmu'l-esîm”²⁰ ayetini okutmaya çalışıyordu. Adam bunu bir türlü beceremeyince Abdullah ona: “Peki, (Ta'âmu'l-esîm yerine) ta'âmu'l-fâcir diyebilir misin?” dedi ve

14 Serahsî, *Usul*, I, 281-282.

15 Şuara, 26/196.

16 A'lâ, 87/18-19.

17 Fussilet, 41/44.

18 Tehanevî, *İ'lâu's-Sünen*, IV,133.

19 En'âm, 6/19.

20 ed-Duhan, 44/ 43-44.

şöyle söyledi: “Allah’ın Kitab’ını okumada yapılan hata, onda bulunan “el-Ğafuru’r-Rahîm, el-Ğafuru’l-Hakîm, el-Azîzu’r-Rahîm” gibi (benzer anlamdaki) kelimeleri birbirini yerine kullanmak değildir. Bunların hepsi de Allah için kullanılmıştır. Hata, ancak azap ayetini rahmet ayeti yerine, rahmet ayetini azap ayeti yerine okumak ve Allah’ın kitabında bulunmayan bir şeyi ona ilave etmektir.”²¹ İmam Muhammed, “Biz de bunu aynen kabul ediyoruz. Bu Ebû Hanife’nin görüşüdür” demiştir.

Zemahşerî bu zikredilen delillerin izahı sadedinde şunları da ekler: “Çünkü Hz. Peygamber Arab’a da A’ceme de gönderilmiş ve onları inzar ile emr olunmuştur. Arab’ı Arapça ile inzar edecek, A’cemi de Acemce ile inzar edecektir.”²² Bunun tabîi sonucu elbette Arap olmayanların da kendi dillerinde bir Kur’an’la muhatap olmalarıdır.

Netice itibariyle Serahsî’ye göre, namazda okunması gereken, mu’ciz olanın okunmasıdır. İ’caz ise manadadır. Kur’an bütün insanlar için bir delildir. Farslar onun aslını okuyamıyorlarsa, kendi dilleriyle okumaları durumu kalır. Kur’an Allah’ın mahlûk ve muhdes olmayan kelimelerdir. Oysa dillerin tamamı muhdestirler/sonradan olmadırlar. Bu durum gösteriyor ki, Allah’ın kelâmı sadece özel bir dil ile Kur’an’dır demek doğru olmaz.²³

Burada Elmalılı’nın şu ifadeleri müfessirlerin genelinin düşüncesini yansıtmaktadır: “Biz insanların sözlerinde kelimeler, manaların muvakkat bir giysisidir. Manalar ile kelimeler arasındaki ilişki bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hatta o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da mümkündür. Ama Kur’an-ı Kerim’in lafızları elbise değil vücudun canlı olan derisi durumundadır.”²⁴

Muhkem ve Müteşabih

Serahsî’ye göre muhkem: Nesih, değişiklik ve te’vile ihtimal bırakmayacak şekilde manası açık olan ayettir.²⁵

Ulûmu’l-Kur’an müelliflerinin çoğu ise muhkemi şu şekilde tanımlamışlardır. “Muhkem: Kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılabilir derecede açık olan, nazım ve te’lifî itibariyle herhangi bir ihtilâfa yol açmayan ve tek bir anlama delâlet eden ayettir.”²⁶ Bu iki tanım arasında bir karşılaştırma yaptığımızda Serahsî’nin nesih ifadesini eklemiş olduğu görülmektedir.

21 Şeybanî, *age*, s. 55; Ebû Yusuf, *Kitabu’l-Âsâr*, s. 44; Tehanevî, *l’lâu’s-Sünen*, IV, 132.

22 Zemahşerî, *Ruûsu’l-Mesâil*, s. 158.

23 Serahsî, *Mebcut*, I, 37.

24 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 34.

25 Serahsî, *Usul*, I, 165.

26 Muhkemin tarifi için bkz. el-Bâkillânî, *el-İntisâr*, I, 179; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 69; ez-Zerkânî,

Serahşî'ye göre müteşabih: Kendisinden ne kastedildiğinin bilinme ümidi olmayan ayettir. Bu tanım müfessirlerin çoğunluğunun yaptığı tanıma uymaktadır.

Müteşabih Hakkında Âlimlerin Görüşleri

Müteşabih olan sıfatlar konusunda ulema iki görüşe ayrılmıştır.

1) Selef Mezhebi

Allah'ın isim ve sıfatlarını teşbih, te'vil, ta'til, tekyif ve temsil etmeden olduğu gibi iman ederler. Bu konuda hiçbir yorum yapmazlar. Onlara göre Allah'ın isim ve sıfatları zatına bağlıdır. Allah'ın zatının mahiyetini bilemeyeceğimiz için bu isim ve sıfatların mahiyetini de bilemeyiz. İmam Malik b. Enes'e istiva hakkında sorulduğunda şöyle demiştir: “İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ondan sual etmek bid'attır. Senin kötü bir insan olduğunu zannediyorum, onu benden uzaklaştırım.”

2) Halef Mezhebi

Allah'ın isim ve sıfatlarını Arap dil kaidelerine uygun olarak zatına layık bir şekilde te'vil ederler. Halef mezhebinin öncüleri İmamı'l-Harameyn, Abdu'l-Melik b. Ebi Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveyni eş-Şâfî, Ebû'l-Meali (478/1085) ve ona tabi olanlardır.

Her iki mezhebi vuzuha kavuşturmak için müteşabih sıfatlarla ilgili bazı ayetleri zikretmek isteriz.

“Rahman Arş'a istiva etti.”²⁷

“O, kulları üzerinde kahredici olandır.”²⁸

“Rabbin geldi ve melekler de saf saf olarak.”²⁹

“Allah yanında işlediğim kusurlardan dolayı vay halime!”³⁰

“Celal ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır.”³¹

“Gözümün önünde yetiştirilmen için.”³²

“Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”³³

Menâhil, II, 272.

27 Taha, 20/5.

28 En'am, 6/61.

29 Fecr, 89/22.

30 Zümer, 39/56.

31 Rahman, 55/27.

32 Tâhâ, 20/39.

33 Fetih, 48/10.

“Allah size kendi nefisinden korkmanızı emrediyor.”³⁴

Selef Allah'ı kendisi için mümteni olan bu gibi zahir şeylerden tenzih eder ve gayb âleminde, Allah'ın onları zikrettiği gibi inanır, hakikatlerinin ilmini O'na havale eder. Sonrasında ise, İslamiyeti ifsat etmek isteyen kimselerin müteşabih ayetleri gelişmiş güzel tefsir etmeleri üzerine halef âlimleri devreye girmişler; istiva'ya, istikrar, istevla, suud, i'tidal; Allah'ın gelişine, Allah'ın emrinin gelişi; Allah'ın fevkiyyetinin yücelik yönünden olduğu, cihet yönünden olmadığı; cenbden maksadın hak, vechden kastın zat, ayn ile maksadın inayet; yed ile kudret; nefis ile de ukûbet olduğu gibi manalar vermişlerdir.³⁵ Bu âlimlere göre müteşabih ayetlerin tevîl edilmesi câiz görülmezse de; Kur'an'da işaret buyrulduğu vecihle, câiz görülmeyen te'vil, gönülleri sapkın, niyetleri kötü olanların fitne ve fesat çıkarmak amacıyla yapmak istedikleri tevillerdir. Yoksa iyi niyetle, akla, muhakemeye, dinin esaslarına uygun olarak yapılan te'viller makbul ve lazımdır. Çünkü ilk devirlerdeki sağlam iman kaybolmuş, meydana gelen tereddütleri ma'kul bir şekilde ortadan kaldırmak icab etmiştir.³⁶

Sonuç olarak âlimlerin çoğunluğuna göre, müteşabih ayetlerin te'vilini, Allah'tan başka kimse bilemez. Bunlara göre Âl-i İmran: 3/7'deki vakf, bu anlamı verecek biçimde gerçekleştirilir. Müteşabih ayetler olduğu gibi kabul edilir, üzerinde durulmaz. Rasullullah'ın ve sahabinin anlayışı ve uygulaması bu yönde olmuş, müteşabihlerin kurcalanmaması istenmiştir.³⁷ Serahsî de bu geleneksel görüşü aynen benimsemiştir. Üstelik müteşabih ayetleri te'vile kalkıştıkları için Mu'tezile'ye ağır eleştirilerde bulunmuştur.³⁸ Ancak Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ise ayetteki vakfın “Ve'r-rasihune fi'l-ilmi” de olması lazım geldiğini ve Rasihlerin de müteşabih ayetlerin te'vilini bilebileceklerini söylerler.³⁹ Bu görüşü Ebû İshak eş-Şirâzî daha açık bir şekilde açıklamıştır.⁴⁰ Selef mezhebi görüşü olarak da tanımlanan anlayışın yanı sıra halef mezhebi diye bilinen ve çoğunlukla kelimcilerin savunduğu görüşe göre müteşabihler te'vil edilebilir. Gerek Allah'ın müteşabih sıfatları, gerekse harufu'l-mukattaa te'vil edilebilir.⁴¹

34 Âl-i İmran, 3/28.

35 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/80-83; Suyutî, *el-İtkan*, 2/6-7; Salih, *el-Mebahis*, 226.

36 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 132.

37 *Mebahis*, 322-325; *el-İtkan*, 2/6.

38 Serahsî, *Usul*, I, s. 169.

39 *Mebahis*, s. 282.

40 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 129.

41 *Menahil*, 2/282-286; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 132-133; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, 149-150.

Mebсут ve Usul'ünde Ayetleri Yorumlama Bağlamında Zikrettiği Sahabi Müfessirler

Serahsî Mebsut ve Usul'ünde birçok sahabinin ismini zikrederek onların fikhî görüşlerine yer vermiştir. Ancak biz araştırma konusu gereği bunlar üzerinde durmayarak sadece ayet tefsirlerini dayandırdığı sahabi müfessirleri araştırdık.

Serahsî'nin Mebsut ve Usul'ünde ayetlere getirdiği yorumlar tek tek incelendiğinde şu sahabi müfessirlerin ayet yorumlarını aktardığı tespit edilmiştir: Ömer b. el-Hattab⁴², Ali b. Ebî Tâlib,⁴³ Abdullah b. Mes'ûd,⁴⁴ Abdullah b. Abbâs,⁴⁵ Abdullah b. Ömer,⁴⁶ Übeyy b. Ka'b,⁴⁷ Zeyd b. Sâbit.⁴⁸

Mebсут ve Usul'ünde Ayetleri Yorumlama Bağlamında Zikrettiği Tabiin Müfessirler

Serahsî Mebsut ve Usul'ünde birçok tabiinin ismini zikrederek onların fikhî görüşlerine yer vermiştir. Ancak biz araştırma konusu gereği bunlar üzerinde durmayarak sadece ayet tefsirlerini dayandırdığı tabiin müfessirleri araştırdık.

Serahsî'nin Mebsut ve Usul'ünde ayetlere getirdiği yorumlar tek tek incelendiğinde şu tâbiin müfessirlerin ayet yorumlarını aktardığı tespit edilmiştir: Muhammed b. Ka'b,⁴⁹ İbrahim en-Nehaî,⁵⁰ Saîd b. Cübeyr,⁵¹ Mücahid,⁵² Dahhâk,⁵³ Atâ b. Ebî Rabâh,⁵⁴ Katâde,⁵⁵ es-Süddî,⁵⁶ Zeyd b. Eslem,⁵⁷ İbnü-s-Sâib el-Kelbî.⁵⁸

42 Serahsî, Mebsut, I, 222, III, 29, V, 226, XVIII, 2, XXIII, 299, XXVII, 59; Serahsî, Usul, I, 135, 268, 301, II, 79.

43 Serahsî, Mebsut, I, 222, III, 253, XIII, 83, 362, XXV, 419; Serahsî, Usul, I, 135, II, 137.

44 Serahsî, Mebsut, I, 222, XXVII, 59.

45 Serahsî, Mebsut, I, 222; XXV, 11; Serahsî, Usul, I, 268.

46 XXVII, 59.

47 Serahsî, Usul, II, 79.

48 Serahsî, Mebsut, XIII, 83.

49 Serahsî, Mebsut, I, 285; Serahsî, Usul, I, 323.

50 Serahsî, Mebsut, IXXX, 281.

51 Serahsî, Mebsut, XIII, 107.

52 Serahsî, Mebsut, I, 473, III, 49, XVIII, 322; Serahsî, Usul, II, 103.

53 Serahsî, Mebsut, I, 22, 427.

54 Serahsî, Mebsut, XXIII, 311; XXIV, 31.

55 Serahsî, Mebsut, IX, 117, X, 54, XXIV, 31; Serahsî, Usul, I, 154, 323.

56 Serahsî, Usul, II, 85.

57 Serahsî, Usul, II, 59.

58 Serahsî, Mebsut, III, 49.

Mebhut ve Usul'ünde Ayetleri Yorumlama Bağlamında Zikrettiği Tabiinden Sonraki Müfessirler

Serahsî'nin Mebsut ve Usul'ünde ayetlere getirdiği yorumlar incelendiğinde tâbiinden sonraki şu müfessirlerin ayet yorumlarını aktardığı tespit edilmiştir: el-Ferrâ,⁵⁹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ,⁶⁰ Taberî⁶¹.

Serahsî Mebsut ve Usul'ünde Ehl-i Tefsir İfadesiyle Kimleri Kastetmektedir?

Serahsî'nin Mebsut adlı eserinde yedi, Usul adlı eserinde ise dört ayrı yerde ehl-i tefsir (tefsirciler) ifadesi kullanmış, ancak bunların kim olduklarını belirtmemiştir. Ehl-i tefsir ifadesini kullanarak görüşlerini aktardıkları tefsircilerin kimlerin olabileceklerini tefsir kaynaklarından araştırarak tespit etmeye çalıştık.

Mebhut'ta Ehl-i Tefsir İfadesini Kullandığı Yerler

1. İstisnanın nefy anlamında olması

Serahsî Mebsut adlı eserinde şu açıklamalara yer verir: Hanefilere göre yolcu kimse cünüp iken içinde kaynak suyu bulunan bir camiye rast gelse, başka da su bulamasa camiye girmek için teyemmüm eder.

Çünkü cünüplük, Hanefilere göre her durumda camiye girmeye engeldir. İster camide kalmaya niyetle isterse geçmeye niyetle olsun.

Şâfiî'ye göre ise karşıya geçmek için camiye girebilir. Delili ise *وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي* () *سَبِيلَ حَتَّى تَغْتَسِلُوا* "...cünüp iken de –yolcu olan müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın..."⁶² ayetidir.

Serahsî devamında şöyle der: Ne var ki, tefsir ehli burada "الَّا" (ancak) kelimesi "وَلَا" (ve hayır) anlamındadır, derler. Yani "...cünüp de, yoldan geçen de, yıkanınca kadar..." anlamındadır. Bu olasılıklıdır. Öyle ise "لَا تَقْرُبُوا" - yaklaşmayın..." sözünde yasak hükmü bakidir. Kişi camiye girmeden suyu kullanmaktan acizdir. O, teyemmüm eder. Sonra camiye girer ve su alır.⁶³

59 Serahsî, *Mebhut*, VII, 2, XXV, 213, XXVI, 318, XXVII, 180.

60 Serahsî, *Mebhut*, XXIII, 303.

61 Serahsî, *Mebhut*, IXXX, 276.

62 en-Nisa, 4/43.

63 Serahsî, *Mebhut*, I, 235.

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu yorumu Taberî, tefsirinde zikretmekle birlikte Şâfiî'nin yorumunu tercih etmektedir.⁶⁴ Yani Taberî'ye göre istisnanın nefy anlamında olmayıp hakiki anlamda olması daha doğrudur.

Ebû'l-Leys es-Semerkandî (375/985) Bahru'l-Ulûm adlı tefsirinde istisnanın hakiki anlamda olduğunu vurgulayarak istisnanın nefy anlamda olmasını zayıf bir görüş olarak nakleder.⁶⁵

Matürîdî Te'vilât'ında istisnanın hakiki anlamda olduğunu belirtir. Buradaki istisnanın camideki suyu kullanmak için camiye girene kadar teyemmüme ruhsat verdiğini ifade eder.⁶⁶ Ancak istisnanın nefy anlamında olabileceğine dair bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Netice itibarıyla Serahsî, tefsircilere dayandırdığı bu yorumu Taberî'den almış olabilir.

2. Kur'an'ı dinleme emrinin imama uyana yönelik olması

Hanefilere göre imama uyararak namaz kılan kimse imamın arkasında okumaz. Çünkü o, imamın okuyuşunu dinler ve susar. Serahsî, Hanefilerin delili olarak Allah Teâlâ'nın,

(وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)

“Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki merhamet edilesiniz.”⁶⁷ ayetini zikreder. Serahsî şöyle devam eder: Tefsir âlimlerinin çoğuna göre bu emir, imama uyana yönelik bir hitaptır. Tefsir âlimlerinden bazıları bu emrin hutbe durumuna yönelik olduğu yorumunu da yapmıştır. Ancak Serahsî'ye göre bu iki yorum arasında hiçbir tezat yoktur. İkinci yorumda, içinde Kur'an okunduğundan dolayı hutbe durumunda dinleme ve susma emri açıklanmış olmaktadır.⁶⁸

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu iki yorumu Taberî de aynı şekilde ifade etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla bu konuda da Serahsî'nin kaynağı Taberî olabilir.

3- Şehvet duymayan hizmetçiler kimlerdir?

Bazı Hanefî âlimler, cinsel organı kesik olup menisi kalmamışsa, fitne korkusu olmadığı için onun kadınlarla bir arada bulunmasına izin vermişlerdir. Ancak Hanefilerin çoğunluğuna göre bu helâl değildir. Serahsî'ye göre buna izin verenler,

64 Taberî, VIII, 384.

65 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 387.

66 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 43.

67 Araf, 7/204.

68 Serahsî, *Mebcut*, I, 401-402.

69 Taberî, XIII, 349-350.

Allah Teâlâ'nın, (أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ) "...erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler"⁷⁰ buyruğunu böyle yorumlamışlardır. Serahsî'nin açıklamalarına göre tefsirciler arasında bu anlamda görüş beyan edenler vardır. Kimi tefsirciler, "şehvet duymayan hizmetçinin" cinsel organı kesilmiş olan ve menisi kalmayan köle olduğunu söylerken kimileri, kadınları arzulamayan muhannes (kadınsı erkek) olduğunu söylemişlerdir.⁷¹

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu iki yorumdan ikincisini Taberî aynı şekilde ifade ederken⁷² birinci yorumu belirtmemiştir. Serahsî'nin birinci yorumu hangi tefsir kaynağından aldığını tespit edemedik.

4- Vasiyet ayetinin nesh edilmesi

(كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ)

"Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman eğer mal bırakacaksa ana-babaya ve yakın akrabaya vasiyette bulunmak farz kılındı."⁷³

Serahsî'nin açıklamalarına göre tefsircilerin çoğu bu hükmün, miras ayetleri inmeden önceki dönem için geçerli olduğu ve daha sonra kaldırıldığı üzerinde birleşmişlerdir.⁷⁴

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu yorumu Taberî zikretmekle birlikte, bu ayetin miras ayetleriyle nesh edilmediğini ifade eden görüşler üzerinde de durmuştur. Ayrıca Taberî, Serahsî'nin dediği gibi tefsircilerin çoğu demeyip âlimlerden bir grubun bu görüşte olduğunu beyan etmektedir.⁷⁵

5- Bir defada üç talakla boşamanın bid'at oluşu

Hanefî âlimleri, bir kerede üç kez boşamayı bid'at saymışlardır. Mubah olan her talakın iki kere olması gerekir. Üçüncü keresi ise tefsir âlimlerinin de ihtilafı göz önüne alınarak şu ayette:

(فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)

70 en-Nur, 24/31.

71 Serahsî, *Mebcut*, III, 311.

72 Taberî, IXX, 163.

73 el-Bakara, 2/180.

74 Serahsî, *Mebcut*, XXI, 282.

75 Taberî, III, 385.

“Eğer erkek kadını üçüncü defa boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe o (boşadığı kadını) alması kendisine helâl olmaz.”⁷⁶ ayeti ve;

(أَوْ تَسْرِيعٍ بِإِحْسَانٍ)

“...ya da onu güzellikle salıvermektir.”⁷⁷ ayetinde anılmıştır.⁷⁸ Serahsî'nin tefsir âlimlerinin ihtilafı derken Taberî'nin bu ayetle ilgili zikrettiği iki farklı görüşe işaret etmiş olabilir.⁷⁹

6- Ergenlik süresi

Serahsî'nin ifadelerine göre, Ebû Hanife diyor ki, kız ve erkek çocukta küçüklük niteliği kesin olarak bilinmektedir. Bu niteliğin kalktığına ancak onun gibi kesin bir delille hükmedilir. Görüş ayrılığı bulunan bir konuda ise kesinlik yoktur. Sonra, erkek çocuğun ergen olması için en kısa süre 12 yaştır. Buna bir süre ilave edilmesi gerekli olmuştur. O durumda çocukluğun ilk dönemine kıyasla yedi yıllık bir süre ilave edilir. Nitekim Peygamber (s.a.s.):

مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعًا

“Onlara yedi yaşına geldiklerinde namazı emrediniz.”⁸⁰ buyurarak buna işaret etmiştir. Tefsirciler Allah Teâlâ'nın;

(وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)

“Yusuf ergenlik çağına erişince ona (isabetle) hükmetme (yeteneği) ve ilim verdik.”⁸¹ ayetindeki أَشُدَّهُ (Ergenlik çağı) kelimesinin tefsirindeki görüş ayrılığını açıklamışlardır. Hiç kimse 18 yaştan daha azını söylememişlerdir. O zaman ergenlik süresine bununla hükmetmek gerekir.⁸²

Taberî أَشُدَّهُ (Ergenlik çağı) kelimesiyle ilgili 18 yaş ve üstü olarak belirten birçok görüş belirtmekle birlikte Serahsî'nin dediği gibi 18 yaşın altında hiçbir görüş beyan etmemiştir.⁸³

76 el-Bakara, 2/230.

77 el-Bakara, 2/229.

78 Serahsî, *Mebcut*, XXVII, 7.

79 Taberî, IV, 585.

80 Dârimî, Salât, 141; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/180,187; Ebû Dâvûd, Salât, 26; Tirmizî, Salât, 187; İbn Huzeyme, *Sahih*, II/102; Hâkim, *Müstedrek*, I/311.

81 Yusuf, 12/22.

82 Serahsî, *Mebcut*, VI, 95.

83 Taberî, XV, 23.

7- Zina iftirasına had gerekmesi

Serahsî'nin açıklamasına göre tanıklar adaletli olup, “Ey zinakâr! Dediğine tanıklık ederiz” derseler tanıklıkları kabul edilir. İftira atana had cezası uygulanır.

Çünkü onlar, iftiranın zina konusunda olduğuna tanıklık etmişlerdir. Bu ise, Kur'an ve sünnet delilleriyle had cezasını gerektirir.

Kur'an'daki delil Allah Teâlâ'nın,

(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَبُوا لَهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)

“Namuslu kadınlara iftira atıp, sonra (bunu ispat için) dört tanık getiremeyenlere seksener sopa vurun”⁸⁴ buyruğudur. Serahsî'ye göre tefsirciler, buradaki iftira ile zina iftirasının kastedildiği konusunda görüş birliği etmişlerdir.⁸⁵

Taberî'nin tefsirinde de bu ayetle ilgili Serahsî'nin söylediğinden farklı bir açıklamaya rastlanmamıştır.⁸⁶

Usul'ünde Ehl-i Tefsir İfadesini Kullandığı Yerler

1- Namaz kılmak isteyenin abdestsiz ise abdest almasının gerekliliği

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Ey inananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı mesh edip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın.”⁸⁷

Serahsî bu ayeti açıklarken abdestsiz olmaları durumunda namaza kalkmanın kastedildiğini belirterek tefsircilerin bu yorum üzerinde ittifak ettiklerini söyler.⁸⁸

Taberî'nin tefsirinde Serahsî'nin belirttiği ittifakı bulamıyoruz. Aksine birçok farklı görüşler zikredilerek bu ayet konusunda ihtilaf olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁸⁹

2- Hurûf-u mukattaanın müteşabih ayetlerden olması

Serahsî Usul'ünde tefsircilere göre hurûf-u mukattaanın müteşabihlerden olduğunu belirtir.⁹⁰

84 en-Nur, 24/4.

85 Serahsî, *Mebsut*, XXX, 207.

86 Taberî, IXX, 102.

87 Mâide, 5/6.

88 Serahsî, *Usul*, I, 22.

89 Taberî, X, 12.

90 Serahsî, *Usul*, I, 169.

Bu görüşü Taberî zikretmekle birlikte müteşabihlerden olmadığına işaret eden açıklamaları da naklederek hurûf-u mukattaanın birçok manası üzerinde durmuştur.⁹¹

3- Bazı ayetlerin nüzul sebebi

Serahsî, tefsircilerin zıhar ayetinin nüzul sebebinin Hz. Havle, iftira ayetinin nüzul sebebinin Hz. Aişe ve lian ayetlerinin nüzul sebebinin Sa'd b. Ubade olduğu konusunda görüş birliği ettiğini belirterek ayetlerde ifade edilen hükümlerin sebeplerine has olamayacağını söylemiştir.⁹²

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı sebab-i nüzûl açıklamaları Taberî'nin tefsirinde aynı şekilde belirtilmiş farklı bir isimden bahsedilmemiştir.⁹³

4- Hanımı giden kocaya infakta bulunulması

وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَأَقِيْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا

“Eğer eşlerinizden biri, sizden kâfirlere kaçar da siz de savaşta gâlip durumda olursanız, eşleri gitmiş olanlara ganimetten, harcadıkları kadar verin.”⁹⁴

Serahsî'ye göre bu ayetin anlamı konusunda tefsirciler arasında farklı görüşler vardır. Tefsircilerin görüşleri arasında en güçlü yoruma göre, bir kimsenin karısı dinden çıkıp düşman ülkesine kaçarsa Müslümanların o kocaya karısının kaçması nedeniyle uğradığı zararı ganimetten vermek suretiyle yardım etmesi gerekir.⁹⁵

Taberî de bu ayetin anlamı konusunda birçok farklı görüş aktarmıştır ve kendi tercih ettiği ve güçlü gördüğü yorumun Serahsî'nin tercih ettiği görüşle aynı olduğu görülmektedir.⁹⁶

Sonuç

Serahsî'nin Kur'an'a yaklaşımı ve Kur'an'a bakış açısı Hanefîlerin ve Ehl-i sünnetin paraleli çerçevesi dışına çıkmadığı görülmektedir. Ancak Kur'an anlayışında, özellikle Kur'an'ın i'câzı meselesinde Ebû Hanife tarafında gibi durmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'a bakışı konusunda Ebû Hanife'nin büyük bir etkisi altında olduğu gözlenmektedir.

91 Taberî, I, 209-230.

92 Serahsî, *Usul*, I, 272.

93 Bkz. Taberî, lian âyetleri için İXX, 110; iftira âyeti için İXX, 116; Zıhar ayetleri için XXIII, 219.

94 Mümtehhine, 60/11.

95 Serahsî, *Usul*, II, 71.

96 Taberî, I, 209-230.

Serahsî özellikle Usul'ünde birçok usulü tefsir konularına temas etmiştir ve genel itibariyle tefsir usulü konularını tefsircilerin çoğunluğunun paylaştığı şekilde ele aldığı görülmektedir.

Serahsî hüküm istinbatında delil olarak ele aldığı ayetleri yorumlarken sahabe, tabiin ve tabiinden sonra gelen birçok müfessirin yorumlarından istifade ettiği görülmektedir. Günümüze kadar ulaşan tefsirlerden özellikle Taberî ve Ferrâ'nın tefsirlerinden çokça yararlandığını düşünmekteyiz. Bazen Taberî ve Ferrâ'yı kaynak olarak belirtmekle birlikte bazen de ehl-i tefsir ifadesini kullandığı yerlerde Taberî'nin tefsirindeki tefsircilerin görüşlerini kaynak olarak kullandığını, dolayısıyla Taberî tefsirinin Serahsî'nin eserlerinde temel bir kaynak olduğunu görmekteyiz. Ancak bazı ayetlerin yorumunda ehl-i tefsir ifadesiyle Taberî'yi ya da bize ulaşan tefsirlerden birini kaynak olarak kullandığını söylemek güç olmaktadır. Zira bu yorumlar Taberî'de ya da bize kadar ulaşan diğer tefsir kaynaklarında bulunamamıştır. Bu durumda muhtemelen bize ulaşmayan başka tefsir kaynaklarına müracaat ettiğini anlamaktayız. Ancak bunların hangi eserler olabileceği konusunda bir fikir edinmek mümkün görünmemektedir.

Serahsî hakkında şunu söylemek mümkündür. Serahsî ayetleri yorumlamada müfessirlerin görüşlerine büyük önem vermiştir. Ayetlerden hüküm çıkarma ve bunları delil olarak kullanma konusunda müfessirlerin ayetlere olan yaklaşımlarıyla uyumlu olmaya özen göstermiştir. Müfessirlerin anlayışından uzak bir şekilde ayeti ele alarak zorlama te'villere gitmekten kaçındığı görülmektedir. Buradan şu sonuca ulaşmamız mümkündür: Bir fakihin ayetlerden hüküm istinbatında bulunurken müfessirlerin görüşlerinden yararlanması sağlıklı bir içtihat için önemli olduğu gibi, disiplinler arası ile iletişimin her sahada ilmî çalışmaların vazgeçilmez bir unsuru olduğunu da göstermektedir.

YER VERDİĞİ RİVAYETLER IŞIĞINDA SERAHSÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ -MEBSUT ÖRNEĞİ-*

Enbiya YILDIRIM**



Özet:

Geniş kitlelerce kabul gören mezheplerin dayandıkları hadislerin ortaya konulması ve sıhhat durumlarının açıklanması amacıyla hicri beşinci asırdan itibaren çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, muhtasar bir eser sayılabilecek Hidâye üzerine Zeylaî'nin yazdığı Nasbu'r-Râye dışında, Hanefî mezhebindeki temel eserlerde yer alan hadisleri inceleyen geniş çaplı çalışmalar yapılmamıştır. Oysa günümüzde, Hanefî mezhebinin temel kitaplarındaki hadislerin tanıtılması ile Hanefî mezhebinin uygulamalarına medar olan rivayetlerin tahlil edilmesine her zamankinden fazla ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu nedenle, Şuayp Arnavut'un İhtiyâr tahkikinin Arap dünyasında büyük yankı yaptığını ve Hanefî mezhebinin hadisleri kullanımını tanıtma açısından büyük bir hizmet gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür.

Bunun yanında, Hanefî mezhebi klasiklerinde kullanılan hadislerin gerek metin tenkidi ve gerekse tahrirci açısından değerlendirmeye yönelik çalışmaların daha başlangıç aşamasında olduğunu söylemek durumundayız.

Biz bu makalemizde yukarıda sunmuş olduğumuz çerçeve içerisinde hadis ilmi açısından hak ettiği incelemeyi elde edememiş olan Mabsut'u içerdiği hadisler açısından ele alacağız. Bu amaçla sahih hadislere yer verme açısından nasıl bir görünüm arz ettiğini ortaya koyma-

* Bu makale, 15-17 Ekim 2010 tarihlerinde Sakarya'da düzenlenen Serahsî Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuş olup, gözden geçirilerek Diyanet İlmî Dergi'ye takdim edilmiştir.

** Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ya çalışacağız. Söz konusu muhalled çalışmadaki hadislerle ilgili genel bir bakış açısı kazandırmaya yönelik olacak makalemizin söz konusu eserle ilgili kuşatıcı ve özlü bir bilgi kazandıracağını ümit etmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, Ravi, İşkal, Çelişki, Tahlil.

The Accumulation Of Sarakhsi's In The Field Of Hadith In The Light Of The Hadiths He Mentioned -Example Of Mabsut-

Abstract:

From the hijri fifth century there have been studies on hadiths used by Islamic schools of thought who are widely accepted by society. Apart from Zaylai's work on Hidaye, named Nasb ar-Raya , there has not been large-scale studies examining the hadiths of the main works of the Hanafi school of thought. However, nowadays, more than ever, there is a need to become more familiar with foundational hadiths used by the Hanafi school of thought and analyze the narrations that constitute the source of its practices. For this reason, it is possible to say that Suhaib Arnaout's work which indicates the status of the narrations in al-Ihtiyar made a big splash in the Arab world and carried out a great service to promote the use of hadiths in the Hanafi school of thought.

In addition, we need to note that studies regarding the criticism of text and sources on classical hadiths used in the Hanafi school are only at its early stages.

In this article we will examine the work of Mabsut, which has not been examined as it deserves, within the framework identified above, and the hadiths mentioned in this work. For this purpose, in order to identify authentic hadiths, we will try to see how it looks. This article will endeavour to provide a general overview of the hadiths presented in this excellent work and we hope to try and produce an all-encompassing and concise study of this work.

Key Words: Hadith, Text Criticism, Narrator, Paradox, Contradiction, Analysis.

Geniş kitlelerce kabul gören fikhî mezheplerin furûata dair eserlerinde var olan hadislerin tahrîci ve bunların sıhhat durumlarının açıklanması amacıyla hicrî beşinci asırdan itibaren çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Bu alanda yapılan çalışmaların en eskilerinden birisi Beyhakî'nin (ö. 458) Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Âsâr adlı çalışmasıdır. Bu çalışmasında İmam Şâfiî'nin önceki ve sonraki döneminde ihticac etmiş olduğu delillerin tahrîcini yapmıştır. Başka bir ifadeyle Şâfiî mezhebinin dayandığı delilleri ortaya koymaya çalışmıştır. Hicrî sekizinci asırda da İbnu'l-Mulakkin (ö. 804), Ebu'l-Kâsım er-Râfiî'nin (ö. 623)

Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz adlı eserindeki hadislerin tahrîci için el-Bedru'l-Munîr fî Tahrîci Ehâdîsi's-Şerhi'l-Kebîr ile Hulâsatu'l-Bedri'l-Munîr adlı eserleri telif etmiştir. İbn Hacer de (ö. 852) el-Bedri'l-Munîr'i ihtisar ettiği ve ilavelerde bulunduğu et-Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfî'l-Kebîr adlı eseri telif etmiştir. Bedruddîn ez-Zerkeşî de (ö. 794) Fethu'l-Azîz'deki hadislerin tahrîci için ez-Zehabu'l-İbrîz fî Tahrîci Ehâdîsi Fethi'l-Azîz adıyla bir çalışma yapmıştır. Fikhî mezhepler çerçevesinde telif edilen kitaplardaki hadislerin tahrîclerine yönelik çalışmalardan en büyük nasibi Şâfiî mezhebi almıştır.

Şâfiî mezhebi yanında diğer mezheplerde de benzer çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Hanbelî fıkıh kitaplarına yönelik çalışmalar bağlamında Muhammed Nâsruddîn el-Elbânî'nin (ö. 1420/1999) İbn Duveyyân'ın (ö. 1353) Menâru's-Sebîl Şerhu'd-Delîl adlı eseri üzerine yaptığı İrvâu'l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdîsi Menâri's-Sebîl adlı yeni çalışma zikredilebilir. Salih b. Abdilaziz Âlu's-Şeyh'in bu çalışmaya bir istidraki bulunmaktadır: et-Tekmil li mâ Fâte Tahrîcuhû min İrvâi'l-Ğalîl. Abdulaziz b. Merzûk et-Tarîfî'nin her ikisinin çalışmasını tamamlayan bir çalışması da bulunmaktadır: et-Tahcîl fî Tahrîci mâ Lem Yuharrec mine'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr fî İrvâi'l-Ğalîl.

Bilebildiğimiz kadarıyla Mâlikî mezhebinde böyle bir tahrîc çalışması bulunmamaktadır. Hanefî mezhebine gelince, bu mezhebin fıkıh kitaplarındaki hadislerin tahrîcine yönelik olarak Ebû Muhammed ez-Zeylaî (ö. 762) Nasbu'r-Râye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye adlı eserini telif etmiş, İbn Hacer de bunu ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye adıyla ihtisar etmiştir. Muhtasar bir eser sayılabilecek Hidâye dışında, Hanefî mezhebindeki temel eserlerde yer alan hadisleri inceleyen geniş çaplı çalışmalar yapılmamıştır. Oysa günümüzde, Hanefî mezhebinin temel kitaplarındaki hadislerin, bu mezhebin uygulamalarına medar olan rivayetlerin tahlil ve tahrîc edilmesine her zamankinden fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Şöyle ki;

Özellikle Arap ülkelerinde, Hanefî mezhebinin hem hadis kullanımı hem de kullanılan hadislerin sıhhatleri zaviyesinden bihakkın tanındığını söylemek zordur. Hatta bu bağlamda olumsuz bir bakış açısından söz etmek bile mümkündür. Oysa gerek sahih ve gerekse sahih olmayan hadisler itibarıyla Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden farklılık arz ettiğini söylemek zordur. Ayrıca hadislerin tashîh ve tad'ifinin ichtihâd olduğunu unutmamak gerekir. Ancak bu iki hususun müdellel olarak ortaya konulması önem arz etmektedir. İşte bu nedenle, Şuayp Arnavut'un İhtiyâr tahkikinin Arap dünyasında büyük yankı yaptığını ve Hanefî mezhebinin hadisleri kullanımını tanıtmaya açısından büyük bir hizmet gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu gerçek, temel Hanefî fıkıh kitaplarındaki hadislerin tahrîci üzerinde çalışmanın ne kadar elzem olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Hanefî mezhebi klasiklerinde kullanılan hadislerin gerek tahrîci ve gerekse metin tenkidi açısından değerlendiril-

mesine yönelik çalışmalar yakın zamanlarda başlamış bulunmaktadır. Bu çalışmalar emekleme döneminde olmakla birlikte gelecek açısından umut vaat etmektedir.

Örneğin Mebcut'taki hadislerin durumuyla ilgili olarak Kayseri'de Abdullah Yıldız'ın 1992 yılında bitirdiği "Ebu Bekr Muhammed es-Serahsi'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Mebcut'un İlk İki Cildindeki (Taharet ve Namaz Kitaplarındaki) Hadislerin Tahrirci" adlı master tezi özellikle konumuz açısından önem arz etmektedir. Bunun yanında, Câmia Mekke el-Meftûha'da da iki master tezi yürütülmekte ve Mebcut'un belli kısımlarındaki hadislerin tahrirci çalışılmaktadır.

Yine Kayseri'de 1995 yılında sonlandırılmış olan Mehmet Durmuş Çiftçioğlu'na ait "Serahsi'nin Mebcut'unda Metin Tenkidi (I-XV. Ciltler)" adlı master tezi ile aynı yerde Aşşe Varol'un 2008 yılında sonlandırdığı "Serahsi'nin 'el-Mebcut'undaki Hadis Metin Tenkitlerinin Tahlili (XVI-XXX. Cüzler)" adlı master tezi de konumuz bağlamında zikredilebilir.

Biz bu makalemizde, yukarıda sunmuş olduğumuz çerçeve içerisinde hadis ilmi açısından hak ettiği incelemeyi yakın zamanlarda elde etmeye başlayan Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından olan Mebcut'u içerdiği hadisler itibarıyla birkaç açıdan ele alacağız. Aşağıda birkaç başlıkta sunacak olduğumuz özet bilgilere bakıldığında, muhallem bir eser olan Mebcut'un hadisleri çok güzel yorumladığını, çelişik hadislerin arasını telif veya tevil ettiğini, mukayeseli hukuk bağlamında rivayetleri çok güzel konumlandığını, yer verdiği hadislerin sıhhat açısından oldukça iyi bir durum arz ettiğini anlamak mümkün olacak ve eserin önemi daha da belirginleşecektir.

I- Serahsi'nin tetebbuâtının ve birikiminin genişliği:

Mebcut'u mütalaa eden bir kişi, hadis alanında geniş birikimi olan ve bu birikimini hukuk alanındaki uzmanlığıyla mezcetmiş bir üstadın karşısında durduğunu hemen anlar. Bu birikimde Tahâvî'nin özel bir yeri vardır. Onun çalışmaları Serahsi'nin başucu kitaplarıdır. 68 yerde adını vererek bunun dışında da Hanefîlerin yaklaşımı olarak onun görüşlerinden yararlanması son derece dikkat çeken bir husustur.¹ Bunun yanında, pek çok yerde ehl-i hadis diyerek hadisçilerin yaklaşımlarını vermesi de mütalaaasının genişliğini yansıtmaya açısından mühimdir.² Bundan sonraki başlıklar altında vereceğimiz bilgiler, onun hadis alanındaki birikimini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

1 Bu nedenle Serahsi'nin Tahâvî'den yararlanması hususu ayrı bir çalışmayı hak edecek değerdedir.

2 Bkz. Serahsi, *Mebcut*, Beyrut 1989, IX, 243; XII, 331; XIV, 165; XVI, 140; XXX, 373, 488.

A- Usule yönelik hadis meselelerine bakış açıları:

Mebсут'ta, yeri geldiğinde bazı hadis türlerine Hanefî mezhebinin nasıl baktığına dair açıklamalar bulmak mümkün olmaktadır. Söz konusu mezhebin hadis usulüne yönelik bakışını aksettirecek yoğunluktaki bu bilgilerden bir kaçışunlardır:

1- Mursel hadisler bizim nezdimizde müsnedler gibi hüccettirler, bazen müsnedlerden de daha kuvvetlidirler. Zira ravi hadisi bir raviden işittiğinde ismini aklında tutması güç olmaz ve onu müsned olarak rivayet eder. Ancak bir topluluktan işittiği zaman isimleri aklında tutması güç olur ve bu durumda mursel olarak rivayet eder. Bu nedenle tanınmış bir ravinin mursel olarak rivayet ettiği hadis, onun meşhur olduğunun delilidir.³

2- Haber-i vahidle ayetin neshi caiz değildir⁴ ancak, meşhur hadisle ayet mensûh olabilir: Vasiyet ayetinin⁵ "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Vâris için vasiyet yoktur."⁶ hadisiyle mensuh olduğunu söyleyen Serahsî, bunun meşhur olduğunu, âlimlerin bu hadisi sahih kabul edip amel ettiklerini ve böylesi haberlerle ayetlerin neshinin caiz olduğunu belirtir. Zira âlimlerin kabul edip amel ettikleri hadisler, bizzat Rasûlullah'tan işitilen hadisler gibidir. Nitekim bizzat ondan "Bu ayetle amel etmeyin onun hükmü mensuktur." dediğini duymuş olsaydık, ayetle amel etmek caiz olmazdı.⁷

3- Ravinin fetvasının hadise muhalefeti hadisin zayıflığının delilidir.⁸

4- Sahih hadis karşısında bütün kıyaslar terk edilir.⁹

B- Ravilerle ilgili değerlendirmeleri:

Serahsî konu çerçevesinde hadisleri tahlil ederken sık sık ravi tahlillerine yer verir. Böylece mezhep tarafından benimsenmemiş olan rivayetin kabul edilmeme gerekçesini okuyucuya göstermiş olur. Bu değerlendirmelerde bazen doğrudan kendisi yaklaşımını arz eder, bazen de Hanefî imamlarından birinden aktarır. Örnekler:

1- Bir hadisi değerlendirirken senedi için şöyle söyler: Abdulmelik b. Mervan hadis ehliydendi. Atâ b. Ebî Rabâh da hadiste mutlak imamdır. Cabir de sahabenin büyüklerindedir. Bu nedenle hadisin isnadına ta'n edecek bir yön yoktur.¹⁰

3 Bkz. *Mebсут*, XXVII, 261.

4 Bkz. *Mebсут*, IV, 354.

5 Bakara, 2/180.

6 *İbn Mâce*, Vesâyâ, 6.

7 *Mebсут*, XXVII, 261; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut-Tsz., XVII, 139 (Rivayeti mütevatır olarak değerlendirir). Başka bir örnek için bkz. *Mebсут*, IV, 356.

8 Bkz. *Mebсут*, V, 20.

9 *Mebсут*, XIII, 71; XXIII, 27.

10 Meşhur olan bu hadisle amel etmeyenlerin hadis bilgileri olmadığını, sadece kendilerine "ehl-i hadis" dendiği için keyfî olarak bu hadisi bıraktıklarını da aktarır. *Mebсут*, XIV, 165.

2- Bizim mezhebimize göre, Ebû Hureyre'nin kıyasa muhalif olmayan hadisleri kabul edilir. Ancak sahih kıyasa aykırı olan rivayetleri kabul edilmez ve kıyas takdim edilir, zira Ebû Hureyre'nin rivayetinde tesahül gösterdiği ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Abbas da kıyasla bazı rivayetlerini kabul etmemiştir. Örneğin cenazeyi taşımaktan dolayı abdest alınması gerektiği rivayeti¹¹ karşısında “Kuru dalları taşımaktan dolayı abdest almamız mı gerekiyor?”¹² demiştir. Aynı şekilde ateşin değdiği şeyi yemekten dolayı abdest alınması gerektiği rivayeti¹³ hakkında da “Ateşte ısıtılan suyla abdest alıyor olsaydım ondan dolayı da abdest alırdım.” demiştir.¹⁴

3- Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan gelen hadiste Allah Rasûlünün yaş hurmayı kuru hurma ile satın almayı yasakladığını, buna gerekçe olarak da yaş hurmanın kuruduğu zaman kilosunu kaybetmesini gösterdiği zikredilmektedir.¹⁵ Ebû Hanife bu rivayetin dayandığı kişinin Zeyd b. Ebî Ayyâs olduğunu ve bu kişinin hadisinin kabul edilmediğini söyler.¹⁶

C- Konuları hadislerle yoğurmasına bir örnek:

Serahsî, ele aldığı konuları etüt ederken ilgili hadislere genel hatlarıyla mutlaka değinir. Böylece konunun temellendiği dayanakları okuyucuya sunmuş, bir bakıma ona öğretmiş olur. Burada bir örnek olması açısından abdestin alınışına dair söylediklerini ana hatlarıyla aktarmak istiyoruz:

Abdestin alınış şeklini anlatırken özetle şöyle söyler: Abdeste başlarken eller üç kez yıkanır. Çünkü Hz. Peygamber'den “Biriniz uykudan uyandığında ellerini üç kez yıkamadan kaba daldırmasın. Çünkü elinin nerede gecelediğini bilemez.”¹⁷ buyurduğu rivayet edilmiştir. Kişi azalarını elleriyle temizleyeceğinden dolayı onları önceden yıkamalı ki, temizlik mümkün olabilsin.

Abdest İmam Muhammed'in kitabında (Asl/Mebsut¹⁸) zikrettiği rivayete göre alınır. Humrân b. Ebân'ın¹⁹ naklettiği rivayete göre, Hz. Osman peykeler üzerinde

11 *Ebû Davud*, Cenâiz, 39.

12 İbn Abbas'ın yaklaşımı için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Dâru's-Selefiyye, Tsz., III, 153; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, I, 306.

13 *Ebû Dâvud*, Tahâret, 76.

14 Bkz. *Mebsut*, XIII, 73. “Ebû Hureyre! (Yağlandığımız) yağdan, kaynatılmış sudan dolayı da şimdi abdest mi alacağız?” dediği de nakledilmiştir. *Tirmizî*, Tahâret, 58.

15 Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 182; *İbn Mâce*, Ticârât, 53.

16 *Mebsut*, XII, 331. Zeyd için bkz. Zehebî, *el-Muğni fi'd-Duafâ*, Beyrut Tsz., s. 247.

17 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, hzr. Şuayp Arnavut vd., Beyrut 1999, XVI, 107.

18 Elimizdeki *Kitâbu'l-Asl*'da (hzr. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut 1990) bu rivayeti bulamadık.

19 *Mebsut*'ta yazım hatası olarak “Humrân'ın Ebân'dan” şeklinde geçmektedir. Bkz. *Mebsut*, I, 9. Keza bkz. IV, 219.

abdest aldıktan sonra “Kim Rasûlullah’ın abdestini görmekten mutlu olacaksa, işte bu onun abdestidir.” demiştir. Hadisçiler onun başını ve kulaklarını üç kez mesh ettiğini belirtmişlerdir.²⁰ Ebû Davud ise Sünen’inde şöyle demiştir: “Hz. Osman’dan gelen bu hadisin sahih rivayetine göre başını ve kulaklarını birer kez mesh etmiştir.”²¹ Hz. Ebûbekr de Rasûlullah’ın minberinden abdesti insanlara bu şekilde öğretmiştir. Abdühayr da Hz. Ali’nin Kufe meydanında sabah namazından sonra bu şekilde abdest aldığını ve “Kim Rasûlullah’ın abdestini görmekten mutlu olacaksa, benim bu abdestime baksın.” dediğini nakletmiştir.²² Ondan gelen bu rivayette başını kaç kez mesh ettiği farklılıklar arz etmektedir. Üç kez mesh ettiği de tek kez mesh ettiği de rivayet edilmiştir...²³

D- Hadislerin sıhhat durumlarıyla ilgili değerlendirmeleri:

Serahsî, konu çerçevesinde zikretmiş olduğu hadislerin sıhhat durumu, başka kimler tarafından rivayet edildiği, sözün kime ait olduğu noktasında aydınlatıcı bilgiler verir. Böylece konuyla ilgili hadisin ne’liği hususunda okuyucunun daha fazla bilgi sahibi olmasını ve daha sağlıklı karar vermesini sağlar. Bu aynı zamanda onun rivayetleri salt aktarmanın ötesine geçerek değerlendirmeye tabi tuttuğunun da bir göstergesidir. Örnekler:

1- “Rehine binilir de sütü de sağılır. Binen ve sağan masrafını karşılar.”²⁴ Ebû Hureyre’den gelen bu hadisin merfu değil mevkuf olduğu da söylenmiştir.²⁵

2- Aynı hadis aynı sahabiden mevkuf ve merfu olarak gelmektedir.²⁶

3- Hadisin merfu değil mevkuf olması daha sahihtir.²⁷

4- “Maruf bir hadiste şöyle geçmektedir...”²⁸

5- “Sahih hadiste şöyle gelmiştir.”²⁹

20 Bkz. *Muslim*, Tahâret, 3; *Ebû Davud*, Tahâret, 50.

21 Bkz. *Ebû Davud*, Tahâret, 50.

22 Bkz. *Dârimî*, Tahâret, 31; Tayâlisî, *Musned*, s. 189; *Nesâî*, Tahâret, 76.

23 Bkz. *Mebcut*, I, 9.

24 Bkz. Beyhakî, *es-Sunenu 'l-Kubrâ*, VI, 38; *Buhârî*, Rehn, 4; *İbn Mâce*, Ahkâm, 63.

25 *Mebcut*, XXI, 198.

26 *Mebcut*, IX, 242; XII, 92; XX, 86; XXVI, 149; XXVII, 233.

27 *Mebcut*, XXI, 198.

28 *Mebcut*, II, 297; XXVI, 194; XXXI, 12.

29 *Mebcut*, II, 132, 137.

6- “Bu hadisi Ebû Saîd el-Hudrî ve Muâz b. Afrâ ve başka sahabiler rivayet etmektedirler.”³⁰ “Bu hadisi sahabeden iki kişi, İbn Abbas ve Câbir rivayet etmektedir. Âlimlerin ifadesine göre meşhur makbul bir hadistir.”³¹

7- Tashife değinmesi.³²

E- İşkâl arz eden hadisleri mükemmel şekilde yorumlaması:

Serahsî'nin “muhaddis-fakih”liğinin en öne çıktığı alanlardan birisi de hadislerdeki muradı çok güzel yakalamasıdır. Nitekim onun işkâl sayılabilecek veya farklı fetva vermeye neden olabilecek yönleri çok güzel tahlil ederek hadisten esasında ne anlaşılması gerektiğini ortaya koymasındır. Mebsut bu türden örneklerle doludur. Örnekler:

1- Hz. Peygamber'den gelen bir hadiste “Cemaata, Allah'ın kitabını en iyi okuyanları imam olur. Eğer okuma hususunda müsavi iseler, sünneti en iyi bilenleri; sünnet hususunda da müsavi iseler, hicret itibarı ile en kıdemlileri; hicret hususunda da müsavi iseler, en yaşlıları ve en verâlıları imam olur.”³³ diye geçer. Hz. Aişe'den gelen rivayette de “En güzel yüzlülerinin imam olacağı”³⁴ geçer.

Serahsî daha sonra şöyle söyler: Bazı hocalarımız hadisin zahirine bakarak Kur'an'ı en güzel okuyanın imam olacağını söylemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber hadisine bunlarla başlamış, başka bir hadislerinde de “Ehlu'l-Kur'an, Allah'ın dostlarıdır ve Allah'ın seçkin kullarıdır.”³⁵ buyurmuşlardır. En doğrusu namazın caiz olacağı kadar sünneti bilen imamlığa önceliği olduğudur. Çünkü kıraate sadece namazın bir rûknünde ihtiyaç vardır. Ama bilgiye namazın tüm erkânında ihtiyaç vardır. Ayrıca kıraat esnasındaki namazı ifsat edecek hata da sadece bilgiyle bilinir. Hadiste Allah'ın kitabını en iyi okuyanın ilk sırada zikredilmesi, o vakitler Kur'an'ı ahkâmıyla birlikte öğreniyor olduklarından dolayıdır. Nitekim Hz. Ömer'in Bakara suresini on iki yılda ezberlediklerini söylemesi bunun göstergesidir. Kur'an'ı en iyi okuyanları en çok bilenleri olmaktadır. Ancak zamanımızda kişi Kur'an okumakta mahir olmakta ancak ilmi olmamaktadır. Bu nedenle sünneti bilen imamete daha layıktır. Lakin dinî hayatı açısından eleştirilen birisiyse, sünnet bilgisi olsa bile imamete geçirilmez. Çünkü insanlar böylesi insanların ardında kılmak istemezler.³⁶

30 *Mebsut*, I, 279.

31 *Mebsut*, IV, 354.

32 Bkz. *Mebsut*, IV, 155.

33 Bkz. *Muslim*, Mesâcid, 54; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, III, 119. “En verâlıları” ibaresine rivayetlerde rastlayamadık.

34 Bkz. Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, III, 121 (Ebû Zeyd el-Ensârî'den).

35 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXIV, 377.

36 *Mebsut*, I, 74.

2- Hz. Peygamber Budâe kuyusundan abdest alırdı. Bu kuyuya hayvan leşleri ve kadınların adet bezleri atılırdı. Bu durum kendisine zikredilince şöyle buyurdular: “Su temizdir. Rengini, tadını ve kokusunu değiştiren şey hariç, onu bir şey kirletmez.”³⁷

Bu rivayete göre, içine anormal şeyler atılan kuyudan Hz. Peygamber abdest almaktaydı. Serahsî hadisi şöyle yorumlar: Budâe kuyusunun suyunun akan bir su olduğu ve bundan beş bostanın sulandığı söylenmiştir. Akan su da evsafından biri değişmediği sürece, sırf içine pislik düştü diye kirlenmez. Bunun yanında bu kuyuya leş atılması İslam’dan önce idi. Kaldı ki Hz. Peygamber son derece temiz bir insandı, böylesi şeylerin atılmaya devam ettiği bir kuyudan abdest alıp suyunu içmezdi. Ancak Müslümanların zihinlerinde, İslam döneminde kuyunun temizlenmesi durumunda temiz sayılıp sayılmayacağı şeklinde bir istifham belirmişti. Hz. Peygamber bunu gidermek için böyle buyurmuştu.³⁸

3- Fâtıma bnt. Kays, eşinin üç talakla boşamasının ardından Rasûlullah’ın kendisine nafaka ve barınması için ev tahsisi yönünde kararı vermediğini söyler.³⁹ Bain talakla boşanan kadının iddet süresince süknâ ve nafaka hakkı olduğunu söyleyen Serahsî, söz konusu hadisi çeşitli açılardan tenkide tabi tutar: a) Fâtıma’nın eşi Usâme b. Zeyd’in, Fâtıma’dan bu hadisi işitince elindeki her şeyi ona attığı rivayet edilmiştir.⁴⁰ b) Hz. Aişe’nin “Bu kadın bu hadisi rivayetiyle bütün âlemi sıkıntıya soktu.” dediği nakledilmiştir. c) Hz. Ömer “Doğru mu yanlış mı söyledi, ezberledi mi unuttu mu belli olmayan bir kadın sebebiyle Allah’ın kitabını ve Peygamberimizin sünnetini bırakmıyoruz. Ben Rasûlullah’ın ‘Üç talakla boşanmış kadına, iddeti sürdüğü sürece nafaka da vardır süknâ da.’ buyurduğunu işittim.” demiştir.⁴¹

Fâtıma hadisi şayet sahihse iki şekilde yorumlanabilir: 1- Yemen’e gitmiş olan kocası yanında yoktu. Kardeşini vekil olarak bırakmış, Fâtıma’nın erzakını ve kalacağı yeri temin etmesini istemişti. Fâtıma bunu kabul etmeyince, eşi orada olmadığından dolayı yapması gereken yeni şeyle ilgili bir hüküm verilmemişti. 2- Rivayet edildiğine göre, Fâtıma dili ağır bir kadındı. Eşinin akrabalarına ölçüsüz konuşunca, onu evden çıkardılar. Hz. Peygamber de bunun üzerine Abdullah b. Ummi Mektûm’un evinde iddet beklemesini istedi. O da Rasûlullah’ın kendisi hakkında nafaka ve süknâ yönünde hüküm vermediğini zannetti.⁴²

37 Bkz. *Ebû Davud*, Tahâret, 34; *İbn Mâce*, Tahâret, 66.

38 *Mebst*, I, 93.

39 Bkz. *Muslim*, Talâk, 6.

40 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, VII, 429.

41 Bkz. *Muslim*, Talâk, 6; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, hzr. Muhammed Avvâme, Cidde 1997, III, 273; İbn Hacer, *ed-Dirâye fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut Tsz., II, 83.

42 *Mebst*, V, 361.

4- Serahsî, mefkûd (yitik kişi) bahsini ele alırken cinlerin insanlara musallat olabileceklerine dair bir örnek verir. Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın kaybolan kimsenin bizzat kendisinden dinlediği hikâye özetle şöyledir: Evinden çıktıktan sonra cinlerden bir grup onu yakalayıp bir müddet yanlarında tutarlar. Daha sonra azat ederler ve getirip Medine'nin yakınına bırakırlar. Geldiğinde bir de görür ki, Hz. Ömer dört yıl geçtikten sonra eşini evlendirmiş. Onu gören Halife, edeplendirmek için şöyle der: "Bazılarınız eşinden bu kadar müddet uzakta kalıyor, bir haber bile göndermiyor." O da Hz. Ömer'e acele karar vermemesini söyleyerek başından geçenleri aktarır.

Serahsî daha sonra rivayeti değerlendirir ve işkâli gidermek için başka rivayetlerden yararlanır: Ehl-i zeyğın farklı yaklaşımlarına rağmen, bu hadiste ehl-i sünnet ve'l-cemaat için cinlerin Âdemoğullarına musallat olabildiklerine dair delil vardır. Ayrıca bunu teyit eden başka hadisler de vardır. Örneğin Hz. Peygamber bir hadislerinde "Şeytan, insan vücudunda kan damarları yolu ile dolaşır."⁴³ buyurmaktadırlar. Bir diğer hadislerinde de "Şeytan insanın başına girer ve kafasının arka tarafında durur."⁴⁴ diye geçmektedir. Bizler rivayetlere tabi oluruz ve işin keyfiyetiyle meşgul olmayız.⁴⁵

5- "Kim bir ölüyü soyarsa elini keseriz."⁴⁶ Bunun merfu olarak gelişi sahih değildir, bilakis Ziyâd'ın sözüdür. Hz. Peygamber bir hadislerinde "Kölesini öldüreni biz de öldürürüz, burnunu kesenin biz de burnunu keseriz."⁴⁷ buyurmaktadır. (Oysa efendi kölesi nedeniyle öldürülmez. Ama devlet başkanı siyaseten buna karar verebilir). Bunun gibi Hz. Peygamber'in bir mezar soyguncusunun veya sahabilerinden bu işi yapan birinin elini kestiği sahihse, bu rivayet de siyaset yoluyla gerçekleşmiş olan bir olaydır. Zira devlet başkanı bunu yapabilir.⁴⁸

F- Mabsut'ta çelişik hadislerin telifi:

Serahsî'nin hadis alanındaki gücünü gördüğümüz yerlerin başında hiç şüphesiz ki çelişik hadisler alanındaki maharetidir. O, kendisinden önceki çalışmalardan da istifade ederek, Hanefî mezhebi uygulamalarına aykırılık arz eden rivayetleri mezheple uyumlu hale getirmekte son derece başarılıdır. Günümüz hadisçilerinin onun bu yönünden istifade edeceği pek çok hususun bulunduğu aşikardır. Burada iki örnek vermek konuyu aydınlatmak açısından yararlı olacaktır:

43 *Ebû Davud*, Sünnet, 18.

44 Kaynağı bulunmadı. Şeytan'ın insanın kafasının ardına düğüm atması hususunda bkz. *Ebû Davud*, Salât, 310.

45 *Mabsut*, XI, 64.

46 Beyhakî, *es-Sunenu ş-Sağîr*, VII, 201.

47 Beyhakî, *es-Sunenu ş-Sağîr*, VI, 356.

48 *Mabsut*, IX, 281.

1- Sarık ve takke üzerine mesh yapmak caiz değildir. Bazı âlimler Bilal'in "Hz. Peygamber'i sarığın üzerine mesh ederken gördüm."⁴⁹ hadisi nedeniyle buna cevaz vermişlerdir. Bir başka hadiste de şöyle gelmiştir: "Hz. Peygamber bir seriyye çıkardı ve onlara sarıklarıyla mestlerine mesh etmelerini emretti."⁵⁰ Serahsî farklı rivayetler karşısında şunları söyler: Biz bu hususta Câbir'den gelen "Hz. Peygamber sarığını başından sıyrıldı ve alnına mesh etti."⁵¹ hadisini esas almaktayız. Bilal, uzakta olduğundan dolayı, sarığını tamamen başından çıkarmamış olan Hz. Peygamber'in sarığı üzerine mesh etmiş olduğunu sanmış olabilir. Diğer hadisin teviline gelince, Allah Rasûlü mazeretleri nedeniyle bu seriyyeye özel bir uygulama yapmış olabilir. Nitekim sahabilerinden bazılarına buna benzer izinleri olmuştur. Örneğin Abdurrahman b. Avf'ın ipek giymesine izin vermiş, Huzeyme'nin tek başına yaptığı şehadeti kabul etmiştir.⁵²

2- Bir hadiste Hz. Peygamber'in "Kan alan da aldırın da iftar etmiştir." buyurduğu geçer.⁵³ Hanefî mezhebi ise kan aldırının orucunun bozulmayacağını kabul eder. Serahsî bunu delillendirirken, bir rivayette Ebû Taybe'nin ramazanda Hz. Peygamber'e hacamat yaptığının geçtiğini aktarır.⁵⁴ Yine ondan gelen bir rivayette, insanların "Kan alan da aldırın da iftar etmiştir." buyuran Hz. Peygamber'e (vücuttaki fazla⁵⁵) kandan şikâyetçi oldukları, Allah Rasûlünün de oruçlu kimsenin hacamat yaptırmasına izin verdiği geçmektedir.⁵⁶ Keza İbn Abbas'tan gelen rivayette, Allah Rasûlünün ihramlıyken hacamat yaptırdığı geçmektedir.⁵⁷

Bir rivayette ise kan verenle alanın birinin dedikodusunu yaptıkları, Hz. Peygamber'in de bunun üzerine "Kan alan da aldırın da iftar etmiştir." buyurduğu geçmektedir.⁵⁸ Burada Hz. Peygamber giybet yaptıkları için orucun sevabını kaçırdıklarını murad etmiş olabilir. Hadise şöyle bir yorum da getirilmiştir: Kan veren kişi bu esnada bayılmış, hacamatçı da onun boğazına su dökmüş. Hz. Peygamber de "eftaral

49 Bkz. *Ebû Davud*, Tahâret, 59.

50 Bkz. Begavî, *Şerhu's-Sunne*, 1/66.

51 Bkz. *Ebû Davud*, Tahâret, 59.

52 Bkz. *Mebsut*, I, 182-3.

53 *Ebû Davud*, Savm, 36.

54 Ebû Ya'lâ, *Musned*, VII, 226.

55 Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, İst. 2008, s. 84-5.

56 Kaynağı bulunamadı.

57 Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fi Suneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, hzr. Bekrî Hayyânî, Safve es-Sekkâ, Beyrut 1981, VIII/604.

58 Kaynağı bulunamadı.

hâcimum mahcûme” buyurmuş, ravi de bunu “eftaral hâcimu ve'l-mahcûm” şeklinde anlamıştır.⁵⁹

3- Hac suresinde bulunan ve secdeden bahseden iki ayetin de secde gerektirip gerektirmediği ihtilaflıdır. Hanefîlerin tercihi birinci ayetin tilavet secdesi gerektirdiği, ikincisinin ise namaz secdesi olduğudur: “Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların çoğu Allah’a secde ediyor...”⁶⁰ “Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın; rabbinize ibadet edin; hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.”⁶¹

Ayetler yanında konuyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. İki ayette de secde etmenin gerektiğini belirten hadisler gibi: “Hac suresinde iki secde vardır.”⁶² “Hac suresi iki secdeyle faziletli kılınmıştır. Bu iki secdeyi yapmayacak olanlar onları okumasınlar.”⁶³ Bu iki hadis yanında, İbn Abbas ile İbn Ömer’den, tilavet secdesinin ilk ayette olduğu, ikincisinin ise namaz secdesi olduğu nakledilmiştir.⁶⁴

Serahsî farklı rivayetler karşısında telife giderek konu hakkında şunları söyler: Allah Teâlâ ikinci ayette rükû ile secdeyi beraber zikretmiş ve “Rükû edin, secdeye kapanın.” buyurmuştur. Rükûyla beraber zikredilmesi zaten namaz secdesine işarettir. Diğer hadisin tevili ise şöyledir: Hac suresi biri tilavet diğeri namaz secdesi olmak üzere iki secdeyi taşıma faziletine sahiptir.⁶⁵

4- Cenazenin nasıl taşınacağı hususundaki yaklaşımlar farklılık arz etmektedir. Bazıları cenazenin iki kişi tarafından taşınacağını söylerken, dört kişi tarafından taşınacağını söyleyenler de vardır. Cenazeyi iki kişinin taşıyacağını söyleyenler, öne geçen kimsenin salın iki tarafını birer omzuna alacağını, arkadakinin de aynısını yapacağını belirtirler. Dört kişi tarafından taşınacağını söyleyenler ise her bir taraftan bir kişinin tutacağını belirtirler. İlk görüşü benimseyenler dayanak olarak Hz. Peygamber’in Sa’d b. Muâz’ın cenazesini salı iki omuzu üzerine alarak taşınmasını gösterirler.⁶⁶ Diğer görüşü benimseyenler ise İbn Mes’ûd’un şu sözünü delil olarak getirirler: “Cenazenin dört yanından taşınması sünnettir.”⁶⁷

59 *Mebcut*, III, 103.

60 Hac, 22/18.

61 Hac, 22/77.

62 Ebû Davud, Salât, 335.

63 Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, hzr. Hamdî es-Silefî, Beyrut 1983, XVII, 307; *Tirmizî*, Cum’a, 55.

64 Kaynağını bulamadık.

65 *Mebcut*, II, 9-10.

66 İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, Beyrut-Tsz., III, 431; Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, 2/287.

67 Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 283; Abdurrezâk, *Musannef*, III, 512; Beyhakî, *es-Sumenu’l-Kubrâ*, IV, 19.

Serahsî, cenazenin dört tarafından tutarak taşınmasının hem meşhur olan hem de daha rahat olan uygulama olduğunu ifade eder. İki kişinin taşınması ise ya yolun darlığından ya da taşıyacak kişilerin azlığındandır, der.⁶⁸

5- Cabir'den gelen rivayette Hz. Peygamber'in umrâ ve rukkâ'ya⁶⁹ izin verdiği geçmektedir.⁷⁰ Şureyh'ten gelen rivayette ise umrâ'ya izin verirken rukkâ'ya vermediği geçmektedir.⁷¹ İki rivayetin de sahih olduğunu belirten Serahsî, bu yüzden aralının cem edilmesi gerektiğini belirtir ve buna girer.⁷²

G- Mebsut'ta rivayet tenkitçiliği:

Fukaha haber-i vahidleri değerlendirirken pek çok kriteri devreye sokar. Bu kriterler, rivayetleri değerlendirirken nelere dikkat edilmesi gerektiği hususunda hukukçular yanında hadisçilere de kılavuzluk yapar. Mukayeseli bir çalışma olan Serahsî'nin eseri bu yönden çok güçlüdür. Bu yön Serahsî'nin fıkıh alanındaki dirayeti yanında hadis alanındaki birikimini de yansıtır. Ve bu değerlendirmeler müstakil bir çalışmada ele alınacak kadar çoktur ve derinliklidir. Birkaç başlık altında örnekler vermek konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır:

1- Kur'an ve akıl açısından eleştirmesi:

a) İmam Şâfiî, insanın kendisini emziren kadınla evlenmesinin haram olması için beş kez emmesi (soğurması) gerektiğini söyler.⁷³ Zâhirî âlimlerden bazıları da bunu üç emme ile kayıtlandırır. Sayı şartı koşanlar bu hususta kendilerine "Bir-iki emme veya bir-iki emzirme haram etmez."⁷⁴ hadisini dayanak olarak alırlar. Amra'nın rivayetinde de Hz. Aişe şöyle der: "Kur'an'da nazil olan ayetler içinde on malum emmenin (nikâhı) haram kıldığı vardı. Sonra bu beş malum emme ile nesh edildi. Bu (beş emme), Rasûlullah vefat ettikten sonra kıraat edilenler meyanındaydı. Bundan sonra, var olan hükmün neshi söz konusu olamaz."⁷⁵

68 *Mebsut*, 2/100. Veyahut da Hz. Peygamber, ona olan sevgisinden dolayı ön tarafından sadece kendisi taşımak istemiş olabilir.

69 Umrâ: Bir şeyi birisine ömür boyunca kullanmak üzere vermek. Rukkâ: kişinin evini birine hibe ederek, ben senden önce ölürsen ev senin, sen benden önce ölürsen benim demesi.

70 Bkz. *Ebû Davud*, Buyû', 90; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VI, 175.

71 Kaynağı bulunamadı.

72 *Mebsut*, XII, 158. Konuyla ilgili başka örnekler için bkz. I, 143, 149; V, 192; IX, 178; XI, 412, 430; XXI, 198; XXVI, 195.

73 Bkz. Şâfiî, *Um*, Beyrut 1393, V, 26; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1379, IX, 147.

74 Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VII, 455.

75 Bkz. *Muslim*, Radâ', 6; *Ebû Davud*, Nikâh, 11. Son cümleyi kaynaklarda bulamadık.

Serahsî sayı şartı koşan yaklaşımı benimsemeyerek özetle şöyle söyler: Allah Teâlâ “Sizleri emziren anneleriniz...”⁷⁶ buyurmaktadır. Haram oluşu, emzirme ile kayıtlandırmıştır. Sayı şartı koşmak ise ziyâde ale'n-nas'tır. Oysa böyle bir şey haber-i vahid ile gerçekleşmez. Bunun yanında Hz. Ali'den gelen bir rivayette haramlığın gerçekleşmesi hususunda Hz. Peygamber'in “Emzirmenin azı da çoğu da aynıdır.”⁷⁷ buyurduğu geçmektedir. Dolayısıyla emzirme haram olmanın şartlarından biridir ve bunda sayı aranmaz. Bu tıpkı cimaya benzer. Nitekim onda da sayı şartı koşulmaz. Hz. Aişe'nin rivayetine gelince, gerçekten de zayıf bir rivayettir. Zira beş kez emme ayeti Hz. Peygamber'den sonra da okunuyor idiyse, nesh ondan sonra söz konusu olmadığına göre, ilgili ayet şu an neden okunmamaktadır? Ayrıca bu hadiste evcil bir hayvanın içeri girip ayetin yazılı olduğu şeyi yediği geçmektedir ki⁷⁸ bu, Rafizîlerin “Resûlullah'tan sonra pek çok ayet zayi olup gitti, sahabeler bunları mushafa kaydetmediler.” sözünü kuvvetlendirir. Rafizîlerin bu sözü icmayla batıl bir sözdür.⁷⁹

b) “Veled-i zina üç kişinin en kötüsüdür.”⁸⁰ Hz. Aişe'nin bu rivayete itiraz ettiğini ve “Bu nasıl sahih olabilir. Hâlbuki Allah Teâlâ ‘Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.’⁸¹ buyurmuştur.”⁸² dediğini nakleden Serahsî, bununla birlikte bu hadiste kastedilen veled-i zinanın soy açısından üç kişinin en kötüsü olması kastedilmiş olabilir, der. Veyahut Hz. Peygamber bunu mürtet olarak yetişen veled-i zina hakkında söylemiştir. Yoksa mümin olan veled-i zinaya namazda uymak caizdir.⁸³

c) “Sütü memede biriktirilip satılan koyunu satın alan kimse üç güne kadar iki şey hususunda muhayyerdir: Razı gelirse yanında tutar. Kızır da iade ederse yanında bir sâ' hurma verir.”⁸⁴ Serahsî, söz konusu musarrât hadisinde geçen “bir sâ' hurma verme” işinin kitap, sünnet ve usule aykırı olduğunu söyleyerek ispat etmeye girişir.⁸⁵

76 Nisâ, 4/23.

77 Abdurrezzâk, *Musannef*, VII, 468; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, II, 405 (Hasan Basri'nin sözü olarak).

78 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XIII, 342.

79 *Mebcut*, V, 244. Daha sonra da, sayı veren rivayetlerin bir dönem için söz konusu olduğu sabit olacak olsa, bunun emme çağı geçmiş kimseler için söz konusu olabileceğini söyler. Zira vücudta etin oluşması, kemiklerin gelişmesi tek emmeyle gerçekleşmez. Bu nedenle emme sayısı böyleleri için geçerli olmuş olabilir. Sonra da bu nesh edilmiştir.

80 *Ebû Davud*, Itk, 12.

81 Fâtır, 35/18.

82 Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, III, 91; *Muslim*, Cenâiz, 9.

83 *Mebcut*, I, 73; VII, 139; IX, 134.

84 Bkz. *Muslim*, Buyû', 7.

85 *Mebcut*, XIII, 73.

2- Rivayeti zayıf olması nedeniyle eleştirmesi:

İmam Şâfiî, iki kulle miktarınca olan su, üç özelliğinden biri değişmedikçe, içine düşen pislikle pis olmaz, diye benimser. Buna delil olarak da “Su iki kulle miktarına ulaşınca pislik tutmaz”⁸⁶ hadisini delil olarak getirir.

Serahsî bunu değerlendirirken şöyle söyler: Bu hadis zayıftır. Zira Şâfiî kitabında “İsimlerini hatırlayamadığım bir isnatla gelmiştir” demiştir.⁸⁷ Böylesi hadisler ise mursel hadisten de aşağıdadır.⁸⁸

3- Sahih rivayetlere aykırılık nedeniyle şâz rivayetleri bırakması:

“Meşhur haberler şâz rivayetlerle bırakılmaz.”⁸⁹, “Meşhur hadislere ilave getiren meşhur olmayan rivayet şâzdır.”⁹⁰, “Şâz hadisler meşhur hadislere muâırz olamazlar.”⁹¹ diyen Serahsî sahih hadislerle aykırılık arz ediyor diyerek pek çok hadisi bırakır. Örnekler:

a) İbn Ömer’den tavuk etinin haram olduğunu söylediği nakledilmiştir. Serahsî bu rivayetin şâz olduğunu ve bununla amel edilmediğini belirtir. Zira Hz. Peygamber’in tavuk etini yediği sahih olarak gelmiştir.⁹²

b) Teşehhüdün başında “Bismillâhi ve billâhi, bismillâhi hayri’l-esmâ”⁹³, sonunda da “... ve lev kerihê’l-muşrikûn”⁹⁴ gibi ifadelerin eklenmesini içeren rivayetlerin şâz olduğunu, bunların meşhur olarak gelmediğini, ayrıca Abdullah b. Mes’ûd’un Resûlullah’tan naklen, teşehhüt duasında vav ve elif harfine bile dikkat edilmesi gerektiğini söylediğini aktarır.⁹⁵

86 Bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 79; *İbn Mâce*, Tahâret, 75; *Dârekutnî*, I, 21; Tahâvî, *Şerhu Meâni l-Âsâr*, Beyrut Tsz., I, 15.

87 Bkz. Şâfiî, *Um*, I, 4. (Sika dediği müphem biri vasıtasıyla senedli olarak da nakleder).

88 *Mebcut*, I, 127. Daha sonra söz konusu hadisin şu anlama geldiğinin söylendiğini aktarır: Bu miktarda bir su pislik kaldırmaz ve pis olur. Nitekim az olmasından dolayı “Falancanın malı israf kaldırmaz.” denir.

89 Bkz. *Mebcut*, I, 178.

90 *Mebcut*, III, 148. Keza bkz. III, 135.

91 *Mebcut*, I, 443. Keza bkz. I, 178. Şâz rivayetler bazı ayetlerin mensuh olduğu hususunda da delil olmaz demesi hususunda da bkz. Bkz. XXVI, 152.

92 *Mebcut*, I, 85. Hz. Peygamber’in tavuk eti yediği hususunda bkz. *Buhârî*, Zebâih, 26. Hz. Peygamber cumaya erken gelenlerin alacakları sevap sıralamasında tavuk sevabı alınacağını da zikreder. Bkz. *Muslim*, Cuma, 8. Sahabilerin tavuk eti yediği hususunda da bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 491, 522.

93 Bkz. İbnu’l-Mulakkin, *Hulâsatu’l-Bedri’l-Munîr fî Tahrîci Kitâbi’ş-Şerhi’l-Kebîr*, hzr. Hamdî es-Silefi, Riyad 1410, I, 141.

94 Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, I, 97.

95 *Mebcut*, I, 51. Konu çerçevesinde başka örnekler için bkz. I, 167, 193, 276, 378; V, 77; X, 168; XI, 149;

4- İnsanların uygulamasına arz ederek şâz rivayeti bırakması:

Mebсут'ta bu başlık altında zikredilebilecek onlarca örnek bulunmaktadır:

a) Serahsî, kişinin Harem'in toprağını veya taşını Harem dışına çıkarmasında bir beis olmadığını, zira Harem içinde yararlanılması mubah olan şeylerin çıkarılmasının da mubah olması gerektiğini belirtir, nebatatı örnek verir. Aynı şekilde av hayvanlarında olduğu gibi, Harem'de yararlanılması mubah olmayan şeylerin buradan çıkarılmasının da mubah olmayacağını söyler. Hz. Ömer ve İbn Abbas'tan bunu mekruh gördüklerine dair rivayetin şâz olduğunu ifade ettikten sonra gerekçesini şöyle açıklar: İnsanların uygulamaları bunun tersinedir. Zira öteden beri insanlar tencerelerini keza Kâbe'nin üstünden topladıkları tozu Harem'den çıkarmakta ve bununla teberrüklenmektedirler. Bunlarda bir beis görülmemektedir. Bu nedenle "insanların uygulamasına aykırı olan her eser (rivayet) şâzdır, delil olmaz."⁹⁶

b) Ganimetlerden aşırın kimsenin durumuyla ilgili olarak bilginler arasında ihtilaf vardır. Evzâî bu kimsenin palanının yakılacağını söyler ve bunu "Hz. Peygamber savaşta ganimetten aşırınların yüklerinin yakılmasını emretti."⁹⁷ hadisine dayandırır. Bunu değerlendiren Serahsî, Sıyer-i Kebîr'de İmam Muhammed'den bu rivayetin sahihe benzemediğinin nakledildiğini söyler.⁹⁸ Zira Hz. Peygamber zamanında ordunun içinde cahil bedeviler bulunmaktaydı ve bunlar ganimetlerden aşırabiliyorlardı. Eğer böyle yapanların yüklerinin yakılması gerekseydi, bu yaygın bir uygulama olurdu ve müstefiz yolla bizlere gelirdi. Ayrıca bu kişinin yükünde mushaf olsa, bu da mı yakılacak?⁹⁹

5- Umûm belvâda gelmesi nedeniyle ahad rivayetlere çekince koyması:

"Umûm belvâda gelen haber-i vahid şâzdır ve onunla vucûb sabit olmaz"¹⁰⁰ diyen Serahsî, onlarca yerde bu prensibi devreye sokar ve bazı rivayetlerle amel edilmemesinin gerekçesi olarak sunar. Örnekler:

a) "Hz. Peygamber, kadının erkeğin kalan suyundan, erkeğin de kadının kalan suyundan abdest almasından nehyetti."¹⁰¹ hadisini değerlendirirken şöyle söyler: "Bu rivayet umûmu belva kapsamında şâz bir rivayettir, delil olmaz." Bunu dedikten sonra

XXIII, 480; XXIX, 205, 210; XXXIV, 118.

96 *Mebсут*, XXXIII, 347.

97 Bkz. *Ebû Davud*, Cihâd, 194; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 187; Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, X, 449.

98 Bkz. Serahsî, *Şerhu's-Sıyeri'l-Kebîr*, Beyrut Tsz., III, 391-4.

99 *Mebсут*, X, 86.

100 *Mebсут*, XXVII, 262. Benzer ifadeleri için bkz. I, 109, 235, 352, 459; XXIV, 33; XXX, 469.

101 Bkz. *İbn Mâce*, Tahâret, 34.

Hız. Peygamber'in eşlerinden birinin gusul aldığı sudan artanla abdest almasına dair sahih hadisi¹⁰² zikreder.¹⁰³

b) Busre bnt. Safvân'dan gelen rivayette Hız. Peygamber "Tenasül aletine dokunan abdest alsın."¹⁰⁴ buyurmaktadır. Rivayeti değerlendiren Serahsî bu rivayet sahih değil gibidir, der. Gerekeçe olarak da Yahya b. Maîn'in bu konuda sahih bir hadis olmadığını söylemesini gösterir. Hem Hız. Peygamber neden sahabilerin büyükleri önünde bunu söylememiş ve onlar da nakletmemiş de Busre'nin önünde söylemiştir?! Ayrıca Hız. Peygamber, perdesinin ardındaki genç kızdan daha hayâlıydı.

Serahsî daha sonra, eğer bu rivayet sabit ise, bu durumda tevili şu şekildedir, der: Hız. Peygamber burada tutmakla kişinin bevletmesini kastetmiştir. Zira adeten bevleden kişi tenasül uzvunu tutar. Nitekim ayette de {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ} (Yahut biriniz ayakyolundan gelmişseniz.)¹⁰⁵ geçmektedir. Gâit esasında düz toprak demektir, ihtiyaç gidermekten kinaye olarak kullanılmıştır. Veyahut bu hadiste yıkamakla kastedilen müstahab olarak eli yıkamaktır. Nitekim Hız. Peygamber'in bir hadislerinde de "Yemekten önce elleri yıkamak fakirliği uzaklaştırır, yemekten sonra yıkamak da cinlerin musallat olmasına mani olur."¹⁰⁶ geçmektedir.¹⁰⁷

c) Nu'mân b. Beşîr'den gelen rivayette, Hız. Peygamber'in veda hutbesinde, baston veya kırbaçla, kasta benzer hata (şibhu'l-amd) ile öldürülen kimsenin diyeti olarak yüklü kırk deve diyet gerekeceğini belirttiğine dair rivayeti¹⁰⁸ değerlendiren Serahsî özetle şöyle söyler: Bu rivayet sahih değil gibi. Zira bunu sadece Nu'mân rivayet etmiştir. Numân ise veda haccı zamanında çocuk yaşta idi. Ve bu rivayet sahabilerin büyüklerine kapalı kalmıştır. Bu konuda aralarında ihtilaflar olmasına rağmen, söz konusu hadisi delil olarak kullanmamışlardır. Eğer sahih olmuş olsaydı nassın yanında böyle farklı görüşleri benimsemezlerdi.¹⁰⁹

d) İkrime'nin Resûlullah'tan naklettiği hadiste Hız. Peygamber "Yolu yedi zirâ olarak hesap edin, ondan sonra bina inşa edin."¹¹⁰ buyurmaktadır. Bazı âlimlerin bu hadisle amel ederek ortak arazi sahipleri birbirleriyle ihtilafa düştüklerinde, yolun yedi zira olarak hesap edilmesi gerektiğini söylediklerini aktarır. Sonra da şöyle söy-

102 Bkz. *Ebû Davud*, Tahâret, 35.

103 *Mebst*, I, 175.

104 *Ebû Davud*, Tahâret, 70.

105 Nisa, 4/43.

106 Mevzu olduğu belirtilmektedir. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs*, Beyrut 1351, II, 336.

107 *Mebst*, I, 118.

108 Bkz. Nesâî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, IV, 232.

109 *Mebst*, XXVI, 137. Bunu söylerken Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan da yararlanır.

110 Kaynağını bulamadık.

ler: Biz bu hadisle amel etmiyoruz. Zira bu umûm belvâ alanında bir haber-i vahiddir. İnsanların ameli ise bunun tersinedir, zira şehirlerde insanların uygulamalarının farklı farklı ölçülerde olduğunu görmekteyiz. Eğer sahih olmuş olsaydı, insanlar onunla amel etmeyi terk etmek hususunda karar kılmış olmazlardı. Zira şer'an sabit olmuş olan ölçünün dışına, daha fazla veya daha az bir miktara kimse çıkmazdı.¹¹¹

II- Mewsut'taki rivayetlerin sıhhat açısından görünümü:

Serahsî'nin Mewsut'ta kullandığı hadislerin mütedavil hadis kitaplarında yer alma açısından nasıl bir durum arz ettiğini anlamak, hiç şüphe yok ki tahrîclerini yapmaktan geçer. Bu yapıldığı takdirde onun yer verdiği hadislerin sıhhat açısından nasıl bir durum arz ettiğini anlamak çok daha kolay olur. Biz bu hususa ışık tutmak amacıyla örnekleme yoluna gittik. Bunun için de muhtevaları gereği pek çok hadis barındıran ibadât konularına değil de sonraki konulardan birine göz attık. Bu amaçla Bâbu'l-Buyûi'l-Fâside'den itibaren kitapta zikredilmiş bulunan yirmi hadisin tahrîclerini yaptık. Bu hadislere bakıldığında Serahsî'nin eserinde yer verdiği hadisler açısından konumunun ne olduğuyula ilgili olarak bir kanaat oluşabilecektir. Öncelikle hadisleri zikrederim:

1- نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن شرطين في بيع¹¹²

"Hz. Peygamber bir satışta iki şart koşulmasını yasaklamıştır."¹¹³

2- إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل أن يقبض¹¹⁴

"Hz. Peygamber teslim alınmayan gıda maddesinin satışını yasakladı."¹¹⁵

3- إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما لم يقبض¹¹⁶

"Hz. Peygamber teslim alınmayan şeyin satışını yasakladı."¹¹⁷

4- قال صلى الله عليه وسلم لغياث بن أسد حين وجهه إلى مكة قاضيا وأميرا: "سر إلى أهل بيت الله وانهم -
عن بيع ما لم يقبضوا"¹¹⁸

111 *Mewsut*, XV, 101. Sonra da hadise bir tevîl getirmeye çalışır. Serahsî'nin uyguladığı çeşitli kriterler için bkz. Kitaba aykırılık: IV, 385. Sünnete/hadise aykırılık: I, 241-2; IV, 119; XVII, 53; XXV, 59. Meşhur hadislere aykırılık: II, 273. Asıllara (usule) aykırılık: II, 274. Şeriata aykırılık: V, 399; XII, 157; XXX, 444. Nassa aykırılık: IX, 235; XVI, 163; XXX, 276. Sahabe ve tâbiîn'in kavline muhalefet: VII, 327. Selefin icmâna/uygulamasına aykırılık: I, 22, 53; II, 214, 256, 261; V, 392; XI, 427.

112 *Mewsut*, XIII, 13, 53.

113 *Dârimî*, Buyû', 26; *Nesâî*, Buyû', 72; *Tirmizî*, Buyû', 19.

114 *Mewsut*, XIII, 14.

115 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 12. Ayrıca bkz. *Muslim*, Buyû', 8; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 355.

116 *Mewsut*, XIII, 14; XII, 289.

117 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 154.

118 *Mewsut*, XIII, 14.

Hız. Peygamber Mekke'ye kadı ve emir olarak gönderdiği Ğıyâs b. Esed'e "Beytullah'ın halkına git ve teslim almadıkları şeyi satmalarını yasakla." buyurdu.¹¹⁹

5- قال ابن عباس وأحسب كل شيء مثله¹²⁰

(Teslim alınmayan şeyin satılmasını yasaklayan hadisi rivayet eden) İbn Abbas şöyle demiştir: "(Teslim almadan satmamak hususunda) her şeyin gıda maddeleri hükmünde olduğunu sanıyorum."¹²¹

6- نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن¹²²

"Hız. Peygamber satın alınıp henüz teslim alınmamış malın bir başkasına satılması suretiyle elde edilen kârı yasaklamıştır."¹²³

7- نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وعن بيع العبد الآبق¹²⁴

Hız. Peygamber belirsizlik nedeniyle aldanmanın olacağı satışı¹²⁵ ve kaçak kölenin satılmasını yasaklamışlardır.¹²⁶

8- لا تبعوا السمك في الماء فإنه غرر¹²⁷

İbn Ömer ve İbn Mesud şöyle demişlerdir: "Sudaki balığı satmayın çünkü (miktar belli olmadığından) aldanma söz konusudur."¹²⁸

9- إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط¹²⁹

"Hız. Peygamber şartlı satışı yasaklamıştır."¹³⁰

119 Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V, 313; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IX, 21. Ayrıca bkz. *İbn Mâce*, Ticârât, 25. Buralarda Hız. Peygamber'in Attâb b. Esîd'e böyle buyurduğu geçmektedir. *Mebstut*'taki isim yanlışlığının yazım hatasından veya bizim göremediğimiz farklı bir rivayetten kaynaklandığını düşünüyorum.

120 *Mebstut*, XIII, 15.

121 *Muslim*, Buyû', 8; *Tirmizî*, Buyû', 53.

122 *Mebstut*, XIII, 16.

123 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XIII, 377; *Dârimî*, Buyû', 27; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, V, 65.

124 *Mebstut*, XIII, 18.

125 *Tirmizî*, Buyû', 17; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 480.

126 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 131; İbn Hacer, *ed-Dirâye fi Tahrici Ehâdisi'l-Hidâye*, II, 150; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 14.

127 *Mebstut*, XIII, 21.

128 "Satın almayın" şeklinde: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 575; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 321. Keza merfu olarak bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI, 197; Beyhakî, *es-Sunenu's-Sağîr*, IV, 350.

129 *Mebstut*, XIII, 23.

130 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 335; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut 1412, IV, 152; İbn Hacer, *Dirâye*, II, 151; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 17. "Şartlı" yerine "iki şartlı" ifadesiyle: *Dârimî*, Buyû', 26; Abdurrezzâk, *Musannef*, VII, 39; *Tirmizî*, Buyû', 19.

عن عائشة رضي الله تعالى عنها لما أرادت أن تشتري بيرة رضي الله عنها أبى موالها إلا بشرط أن يكون -10 الولاء لهم فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلوات الله عليه وسلامه: "اشتري واشترطي لهم الولاء فإن الولاء لمن أعتق" ثم خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل كتاب الله أحق وشرط الله أوثق والولاء لمن أعتق"¹³¹

Hız. Aişe Berîre'yi satın almak istediğinde sahipleri velâ hakkı kendilerinde kalması şartıyla satışa razı oldu. Hız. Aişe de bunu Rasûlullah'a aktarınca, Hız. Peygamber şöyle buyurdu: "Velâ hakkının onlarda kalması koşulunu koyarak onu satın al. Ancak velâ hakkı azat edene aittir." Sonra Hız. Peygamber bir konuşma yaparak şöyle buyurdu: "Bazılarına ne oluyor ki, Allah'ın kitabında olmayan şartlar koyuyorlar. Allah'ın kitabında olmayan her şart geçersizdir. Hak olan, Allah'ın kitabıdır ve kuvvetli olan Allah'ın şartıdır. Velâ hakkı da azad edene aittir."¹³²

عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله تعالى عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى منه ناقة في بعض -11 الغزوات وشرط له ظهرها إلى المدينة¹³³

Hız. Peygamber bir gazvede Câbir'den dışı bir deve almış ve ona Medine'ye kadar hayvana binmesi şartını koşturmuştu.¹³⁴

إن جابرا رضي الله تعالى عنه قال كانت لي ناقة ثغال فقامت علي في بعض الطريق فأدركني رسول الله -12 صلى الله عليه وسلم فقال: "ما بالك يا جابر" فقلت جرى أن لا يكون لي إلا ناقة ثغال فنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن راحلته فدعا بماء ورشه في وجه ناقتي ثم قال "اركبها" فركبتها فجعلت تسبق كل راحلة الحديث إلا أن قال "أتبيعتني ناقتك بأربعمائة درهم" فقلت هي لك يا رسول الله ولكن من لي بالحمل إلى المدينة فقال صلى الله عليه وسلم: "لك ظهرها إلى المدينة" فاشتراها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأربعمائة درهم فلما قدمت المدينة جئت بالناقة إلى باب المسجد ودخلت المسجد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أين الناقة" قلت بالباب فقال صلوات الله عليه: "جئت لطلب الثمن" فسكت فأمر بلالا رضي الله تعالى عنه فاعطاني أربع مائة درهم فقال صلى الله عليه وسلم: "خذها مع الناقة فيما لك بارك الله لك فيهما"¹³⁵

Cabir anlatıyor: Yavaş giden bir devem vardı. Yolun bir kısmında gitmemekte direndi. Rasûlullah bana yetişip "Ne oldu Câbir?" diye sordu. Ben de "Yavaş giden dışı deveden başka bir bineğim olmadı." dedim. Hız. Peygamber bineğinden inip su istedi. Suyu devemin yüzüne serpti. Ardından "Deveye bin" dedi. Ben de bindim. Devem bütün develeri geçmeye başladı... Hız. Peygamber "Deveni 400 dirheme bana satar mısın?" buyurdu. Ben de "Ya Resûlallah! Deve senindir?" dedim. "Fakat beni Medine'ye kadar kim götürecektir?" Bunun üzerine Hız. Peygamber "Medine'ye kadar binebilirsin" buyurdu ve 400 dirheme deveyi satın aldı. Medine'ye varınca deveyi

131 *Mebstut*, XIII, 24.

132 *İbn Mâce*, Ahkâm, 97; *Buhârî*, Itk, 23; *Muslim*, Itk, 3.

133 *Mebstut*, XIII, 24.

134 *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 335; *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, IV, 17.

135 *Mebstut*, XIII, 24.

mescidin kapısına getirip mescide girdim. Hz. Peygamber “Deve nerede?” diye sordu. Ben de “Kapıda” dedim. “Ücreti almak için mi geldin?” diye sordu. Ben sustum. Bilal’e emretti, o da bana 400 dirhem verdi. Ardından şöyle buyurdu: “Bu 400 dirhemi deveyle birlikte al. Allah onları sana mübarek kılsın.”¹³⁶

13- حديث بريرة رضي الله عنها فإنها جاءت إلى عائشة رضي الله عنها تستعينها في المكاتبه قالت إن شئت -عددتها لأهلك وأعتقتك فرضيت بذلك فاشتريتها وأعتقتها. وقد أجاز ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لها¹³⁷

Berîre hadisi: Berîre kitâbet bedelinin ödenmesi hususunda yardım istemek üzere Hz. Aişe'nin yanına geldi. Hz. Aişe ona “istersen bedeli efendilerine verir, seni azat ederim.” dedi. Berîre bunu kabul etti, Hz. Aişe de satın alıp azat etti. Rasûlullah da bunu onayladı.¹³⁸

14- نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف وعن بيعتين في بيعة¹³⁹

Hz. Peygamber satışla birlikte borcu (müşteriye borç verdikten sonra malı yüksek fiyata satmaktan), bir satışta iki satışı (peşin olarak şu fiyata, vadeli olarak da şu fiyata satarım demeyi) yasaklamıştır.¹⁴⁰

15-“قال النبي صلى الله عليه وسلم لحيان بن منقذ: ”إذا بايعت فقل لا خلافة ولي الخیار ثلاثة أيام-15”

Hz. Peygamber (alışverişte aldatılan) Habbân b. Munkiz’e¹⁴² “Alışveriş yaptığın zaman ‘Aldatmak yok, üç gün muhayyerim’ de.” buyurdu.¹⁴³

16-“قال صلى الله عليه وسلم في السلم: ”إلى أجل معلوم-16”

“(Vadeli satışlarda) belirlenen bir süreye kadar (vade belli olmalıdır).”¹⁴⁵

17- واليمين على من أنكر¹⁴⁶

136 Kaynağını bulamadık. Önceki hadisin detaylı varyantıdır.

137 *Mebstut*, XIII, 27.

138 Bkz. *Buhârî*, Itk, 22; Şurût, 3; Itk, 21; *Muslim*, Itk, 3.

139 *Mebstut*, XIII, 29.

140 Beyhakî, *es-Sunenu 'l-Kubrâ*, V, 343; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XI, 203, 516; *Tirmizî*, Buyû', 18.

141 *Mebstut*, XIII, 31.

142 *Mebstut*'ta Hayyân b. Munkid olarak geçmektedir. Başka bir yerde de Habbân b. Munkid olarak geçerken (XIII, 74), XXIV, 292'de doğru olarak geçmektedir.

143 Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIV, 228; Tahâvî, *Şerhu Muşkili 'l-Âsâr*, X, 498; Hâkim, *el-Mustedrek ale ş-Sahihayn*, hzr. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1990, II, 26; Beyhakî, *es-Sunenu 'l-Kubrâ*, V, 273; *Ebü Davud*, Buyû', 68.

144 *Mebstut*, XIII, 49.

145 *Muslim*, Musâkât, 25; *Ebü Davud*, Buyû', 57; *Tirmizî*, Buyû', 67; Beyhakî, *es-Sunenu 'l-Kubrâ*, VI, 19; *Buhârî*, Selem, 2.

146 *Mebstut*, XIII, 53.

“Yemin, inkâr edene gerekir.”¹⁴⁷

18- ¹⁴⁸ إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها فالقول ما يقوله البائع وبترادان

“Alıcı ile satıcı anlaşmazlığa düşerler ve mal da aynıyla duruyorsa, söz satıcının sözüdür veya aldıklarını karşılıklı geri verirler.”¹⁴⁹

19- ¹⁵⁰ إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا

“Satıcıyla alıcı anlaşmazlığa düşerlerse, karşılıklı yemin ederler ve aldıklarını geri verirler.”¹⁵¹

20- ¹⁵² البينة على من ادعى واليمين على من أنكر

“Delil iddia edene, yemin de inkâr edene gerekir.”¹⁵³

Buraya almış olduğumuz yirmi hadise bakılacak olursa, bunların sadece bir tane-sinin mütedavil hadis kitaplarında geçmediğini, onun da muhteva olarak diğer rivayetlerde yer aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla kullanılan rivayetlerin insanların ellerinin altındaki kaynaklarda yer aldığını söylemek durumundayız. Bunların sıhhatlerine gelince, diğer mezheplerde kullanılan hadislerin durumu neyse Mebсут’taki hadislerin durumu da ortalama olarak aynıdır. Bu açıdan farklılık arz etmemektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinin dayandığı hadisleri kendi prensipleri ve delilleri açısından diğer mezheplerin dayandıkları rivayetlere göre daha sahih kabul etmiş olduğunu unutmamak gerekir. Burada bir tercihten bahsetmek mümkündür. Ayrıca Mebсут müellifinin özellikle ahkâm bahislerinde geçen rivayetler noktasında oldukça iyi derecede birikime sahip olduğunu söylemek durumundayız. Kitapta yer yer ravi tahlillerine ve hadislerin sıhhatlerine yönelik yapılan değerlendirmeler bunu göstermektedir. Dolayısıyla Mebсут’taki hadisleri değerlendirirken Serahsî’nin bu yönünü de göz ardı etmemek son derece ehemmiyet arz etmektedir.

Mebсут içerisinde yer alan bazı rivayetlerin elimizde bulunan kitaplarda yer almasına gelince, bu durum, diğer pek çok klasik ahlak, tefsir ve fıkıh kitabında geçen rivayetlerde olduğu gibi, dayandıkları kaynakların bugün bizlerin eline ulaşmama-

147 Beyhakî, *es-Sunenu 'l-Kubrâ*, VIII, 123; *Dârekutnî*, VIII, 2. Şureyh’in sözü olarak: Abdurrezzâk, *Mu-sannef*, VIII, 273.

148 *Mebсут*, XIII, 53.

149 Taberânî, *el-Mu'cemu 'l-Kebîr*, 10/174; *Dârekutnî*, III, 20.

150 *Mebсут*, XIII, 54.

151 Aynı ifadelerle bulamadık. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu 'l-Kebîr*, X, 174; *Dârekutnî*, III, 20; İbn Hacer, *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdîsi 'l-Hidâye*, II, 177; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 105.

152 *Mebсут*, XIII, 54.

153 Beyhakî, *es-Sunenu 'l-Kubrâ*, VIII, 123; *Dârekutnî*, 3/20; *Tirmizî*, Ahkâm, 12; Tahâvî, *Şerhu Muşkili 'l-Âsâr*, X, 28.

sından kaynaklanmaktadır. Ancak bir gerçek var ki, o da bu tür rivayetlerin sıhhat açısından genellikle zayıflık arz ettiği'dir.

III. Sonuç:

Günümüz hadisçilerinin çalışma alanları daha ziyade metinler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hadislerin metinler açısından nasıl tahlil edilmesi gerektiği hususunda en yararlı eserler ise mukayeseli hukuk çalışmalarıdır. Söz konusu çalışmalar başta Kur'an olmak üzere hangi kriterler ışığında hadislerin tenkide tabi tutulması gerektiği veya çeşitli kriterlere muhalif gözükten rivayetlerin nasıl telif edilmesi gerektiği hususunda son derece yararlı bilgiler içermektedirler. Bu gerçeğe rağmen, ilgili eserlerin bahsettiğimiz çerçevede hak ettikleri ilgiye mazhar olduklarını söylemek zordur.

Bunun yanında fikhî mezheplerin temel kaynakları olan eserlerde geçen hadislerin sıhhat durumlarının nasıl bir görünüm arz ettiği noktasında da yeterli düzeyde çalışmalar yapıldığını söyleyemiyoruz. Özellikle Şâfiî mezhebi bu açıdan daha şanslı olmakla birlikte, Hanefî mezhebinin temel kitaplarına yönelik bu açıklık hâlâ devam etmektedir. Bu tür çalışmaların yapılmasının günümüz İslam dünyasına sağlayacağı en büyük faydalardan birisi de, hiç şüphe yok ki, hadisler noktasında bu mezhebe yönelik eleştirilere somut bir cevap verme imkânının sağlanacak olmasıdır.

Bahsetmiş olduğumuz iki nokta başta olmak üzere, Hanefî mezhebinin farklı hadis çeşitlerine delil olmaları açısından yaklaşımı, haber-i vahitleri değerlendirirken ne tür kriterler uyguladığı, mezhebin kabulüne göre farklılık arz eden hadisleri nasıl tevîl veya telif ettiği, keza ikisini de delil olma açısından eşit gördüğü çelişik hadislerin arasını nasıl telif ettiği, rivayetleri mütedavil eserlerde yer alan bazı ravilere karşı yaklaşımının ne olduğu ve benzeri pek çok noktanın detaylı tetkiki açısından mükemmel bir eser olan Mabsut kendisine uzanacak himmetli elleri beklemektedir.

Biz hadis zaviyesinden ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştığımız Mabsut'un şöyle bir görünüm arz ettiğini görüyoruz: Öncelikli olarak, Mabsut'ta yer alan rivayetlerin çok önemli bir bölümü mütedavil hadis kitaplarında yer almaktadır. Bunların sıhhat durumuna gelince, diğer mezheplere ait fıkıh kitaplarındaki hadisler nasıl bir durum arz ediyorsa bunda da aynı durum söz konusudur. Kaldı ki, daha önce değindiğimiz üzere, hadislerin sıhhati noktasında verilen kararlar ictihâdîdir.

Mabsut'ta geçtiği halde mütedavil eserlerde yer almayan veya kaynağı bulunmayan rivayetlere gelince, bu tür rivayetler yüzde olarak oldukça az bir yekûn tutmaktadır. Şuayp Arnavut tarafından yapılan İhtiyâr tahrîcine bakıldığında bu sözün doğruluğu anlaşılacaktır. Ayrıca zayıf olarak değerlendirilebilecek veya kaynağı bulunmayan rivayetlerin -genel olarak- ilgili konularda teyit için zikredilen rivayetler olduğu veyahut da sahih rivayetlerin bulunmadığı alanlarda olduğu görülecektir. Do-

layısıyla tamamen re'ye dayanmak yerine zayıf da olsa hadisin tercih edildiğinden bahsetmemiz mümkündür.

Bununla bağlantılı olarak şunun da hatırlanmasında fayda vardır: Fıkıh kitaplarında genel yekûna göre oldukça az tutan zayıf veya daha alt düzeydeki hadisler, fukahanın sahih olmayan rivayetlere yer verdikleri şeklinde yanlış bir algıya neden olmamalıdır. Unutmamak gerekir ki, aynı durum hadis kitapları için de geçerlidir. Hadis kitaplarında nasıl ki sıhhat açısından sorunlu rivayetler bulunuyorsa aynı durum fıkıh kitapları için de söz konusudur. Bu durum nasıl ki, bizlerin hadis kitaplarına olan bakışını olumsuzlaştırmıyorsa, fıkıh kitaplarına bakışımız da müspet olarak kalmaya devam etmelidir. Yapılacak olan sıhhat açısından müşkil olan rivayetlerin durumlarını belirtmektir.

Sonuç olarak, Mebsut ahkâm hadisleri başta olmak üzere çelişik hadislerin telif edilmesi çabalarında başvurulması gereken temel kaynaklarımızdan birisidir. Bunun yanında haber-i vahitlerin değerlendirilmesinde ne tür kriterleri devreye sokmak gerektiği hususunda da günümüz genç araştırmacılarının mutlaka mütalaa etmesi gereken eserlerdendir. Keza mukayeseli okuma yapmak ve hadislerin fukaha tarafından nasıl değerlendirildiğini anlamak ve rivayetlere ne kadar önem verdiklerini bizatihi müşahede etmek için her zaman el altında tutulması icap eden bir çalışmadır. Bu nedenlerden ötürü, hadis alanında master ve doktora yapanlara belli bölümlerinin okutulmasında büyük yarar görülmektedir.

“ŞER’U MEN KABLENÂ” PRENSİBİ BAĞLAMINDA SERAHSÎ’NİN İSLAM ÖNCESİ DİNLERİN HÜKÜM VE UYGULAMALARINA BAKIŞI

Özcan HIDİR*



Özet:

Fıkıh usûlü literatüründe incelenip “hakkında nas bulunmayan şer’î deliller” kısmına dahil edilen “şer’u men kablênâ” prensibi, geçmiş ümmet ve milletlere ait hükümleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Fıkıh mezheplerine mensup âlimler tarafından değişik açılardan gündeme getirilmekle birlikte, temel olarak “şer’u men kablênâ”yı onlar, üzerine hüküm bina edilecek şer’î bir delil olup olmadığı yönüne ağırlık vererek, bu hususta ihtilâf etmişlerdir. “Şer’u men kablênâ”yı ele alırken ilgili görüşleri dile getiren Hanefî fakih ve usulcüsü Serahsî (ö. 490/1096), Muhammed Hamîdullah’ın (ö. 2002) da belirttiği gibi, “şer’u men kablênâ”yı yorumlamada nispeten farklı bir bakış açısıyla dikkat çeker. Serahsî’nin söz konusu görüşünü ve bu bağlamda İslam öncesi din ve kültürlerle ait bilgi ve hükümlere bakışını açıklığa kavuşturmak, bu makalenin öncelikli konusunu teşkil etmektedir. Bu meyanda Hanefî usûlü içindeki ilgili diğer âlimlerin görüşlerine de başvurulmuş ve Serahsî’nin görüşünün gerçekte farklılık arz edip etmediği veya ediyorsa nasıl bir sonuç ürettiği, “recm cezası” ve bu ceza ile alakalı bazı rivayetler bağlamında ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken de ilgili güncel tartışmalara işaret edilmiş ve ayrıca rivayetleri değerlendirmede kronoloji ilminin önemine de vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, “Fıkıh Usûlü”, “Şer’u men Kablênâ”, “Geçmiş Ümmet ve Milletler”, “Recm Cezası”, “Tarihî-Kronolojik Tahli”, “Narratik Okumalar”, “Tevrat”.

* Doç. Dr., Rotterdam İslam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

The View of al-Sarakhsi to the Rules and Practices of Pre-Islamic Religions, Ummahs and Nations in the Context of Principle of “Sjar’u man Qablanā”

Abstract:

The principle of “sjar’u man qablanā”, which is analyzed in the literature for the methodology of fiqh and is included in the category “of canonical evidences with no nass (quranic verses or sayings of the Prophet Muhammed) about them”, is used as a term to convey the rules and cultures which belong to former religions, ummahs and nations. Although it has been put on the agenda and has been regarded from different angles by the scholars who belong to the fiqh schools, basically they have emphasized the aspect of whether “sjar’u man qablanā” is canonical evidence or not, and as a result, they have different opinions regarding this principle. The scholar of the Hanafi School of law and of legal theory (usūl al-fiqh), al-Sarakhsi (d. 490/1096), who has brought forward the related views while discussing “sjar’u man qablanā” draws the attention, as also Muhammed Hamīdullah (d. 2002) also indicates, when he treats “sjar’u man qablanā” in his comments from a relatively different point of view.

It is the primary concern and the main subject of this article to clarify this view of al-Sarakhsi and in this context proclaim his vision on the rules and the cultures of pre-islamic religions, basically Judaism and Christianity. Besides, within the Hanafi fiqh methodology we have also consulted the views of other related scholars and we have tried to establish whether the view of al-Sarakhsi in reality differs and deviates and, if his view indeed is different, what would be the consequences, within the context of the punishment of “stoning to death” and some narrations concerning this punishment. Besides doing this, the article also supplies an indication to actual discussions, and furthermore it focuses on the importance of the science of chronology in the evaluation of narrations and related hadiths.

Key Words: “Al-Sarakhsi”, “Fiqh methodology”, “Sjar’u man qablanā”, “Former ummahs and Nations”, “Stoning to death”, “Historical-cronological analysis”, “Narrative”, “Thora”.

Giriş

“Şer’u men kablenā” prensibi, geçmiş ümmet ve milletlere ait hükümleri ifade etmek için kullanılan usul-i fıkıh ilmine ait bir kavramdır. Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’den önceki toplumlar için Nuh, İbrâhim, Musa ve İsa (a.s.) gibi peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği hükümler, fıkıh usulü terimiyle “şer’u men kablenā” diye isimlendirilir. İslam öncesi ilâhî kökenli dinlere ait hükümlerden bir kısmının İslam ile birlikte varlığını devam ettirdiği, bir kısmının neshedildiği, diğer bir kısmı hak-

kında ise İslam’da red ve kabul olarak bir hükmün bulunmadığı açılımı ile karşımıza çıkan bu kavram, İslam öncesi ahkâmın Müslümanların hukukî statüsünü belirleyici olması açısından önem arzeder.

Yahudi ve Hıristiyanlara ait kutsal metinlerde ilâhî mesajı yansıtan doğruların bulunduğu İslam âlimleri tarafından kabul edilmiştir. Ancak bu doğruların tesbiti, Kur’an ve Sünnet’e bırakılmış, onların onayladıkları doğru kabul edilmiş ve tasdik etmedikleri de reddedilmiştir. Hakkında açıklama bulunmayanlar karşısında ise sükût edilmiştir.¹ Fıkıh usulü bilginleri, şer’î delilleri incelerken, önceki peygamberler vasıtası ile bildirilen hükümlere, bu hükümlerin İslam ümmeti için de geçerli olup olmadığı yönüyle temas etmişlerdir. Buna göre bazı âlimler, hakkında Kur’an ve Sünnet’in açıklamada bulunmadığı bir kısım meselelerin hükmünü İslam öncesi ilâhî kaynaklı dinlerde arama yoluna giderek, “şer’u men kablenâ”nın, İslam fıkının kaynaklarından birini teşkil ettiğini savunmuşlardır.² Görüldüğü üzere, hakkında Kur’an ve Sünnet’in açıklamada bulunmadığı hüküm ve bilgiler konusunda geçmiş ümmetlerin hükümlerinin İslam’da delil olup olmaması konusu, tartışmalı meselelerdendir. Ancak hemen belirtilmesi gerekir ki, hakkında Kur’an ve Sünnet’in herhangi bir izah getirmediği bu tür hükümlerin tesbit edilip güvenilirliğinden emin olunması, oldukça zordur. Zira tarih içerisinde çeşitli tahrif ve müdahalelere maruz kalan geçmiş kutsal kitaplarda, neyin değiştirilip neyin tahrif edilmediğinin tespiti, Kur’an ve Sünnet’in beyanları dışında zordur.

Fıkıh usulü literatüründe incelenip “hakkında nas bulunmayan şer’î deliller” kısmına dahil edilen “şer’u men kablenâ”, fıkıh mezheplerine mensup âlimler tarafından değişik açılardan gündeme getirilmekle birlikte, temel olarak “şer’u men kablenâ”yı onlar, üzerine hüküm bina edilecek şer’î bir delil olup olmadığı yönüne ağırlık vererek, bu hususta ihtilâf etmişlerdir.³ Zira bir peygamber için şeriat olanın,

1 İslam âlimlerinin, geçmiş ümmet ve milletlere ait ilâhî kaynaklı hükümlerin İslam’daki algılanışı konusundaki bu tavrı, bilinmektedir. Biz bu tavrı açısından “şer’u men kablenâ”yı isrâiliyyât ile ilişkilendirmekteyiz. Zira isrâilî rivayetler konusunda da âlimlerin benzer bir tavrı söz konusudur.

2 Hamîdullah, “İslam Hukuku’nun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes”, trc. İbrâhim Canan, *AÜ-İFD*, III, Ankara 1979, 379-410. Ayrıca Hanefî fakihlerinden Muhyiddîn el-Kâfiyecî de, Tevrat ve İncil’den nakilde bulunmanın cevâzına dair görüşlerini, her hangi bir inkâr vâki değilsen, önceki dinlere ait hükümlerin başlangıç olarak bizim için de geçerli olduğunu söyleyerek delillendirir. (bk. Bikâî, *el-Akvâlü’l-kadîme*, s. 45).

3 Dört mezhebin fıkıh usulü eserlerinde konu, yukarıda da belirttiğimiz gibi değişik açılardan ele alınmıştır. Bu arada ilgili olabilecek konulara da temas edilmiştir. Buna göre Hanefî usulcülerinin çoğunluğu (cumhur), bizim dinimizde bulunan ve neshedilmeyen önceki dinlere ait hükümlerin delil kabul edileceğini bildirirler. Ancak biz bununla amel ederken onun bizden öncekilere ait olduğuna inanarak değil, onun bizim dinimizin hükmü olduğuna inanarak amel ederiz. (bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 212. Ayrıca bk. Derviş, *eş-Şerâiu’s-Sâbika*, s. 7).

neshini gerektirecek bir hüküm zâhir oluncaya kadar sonraki ümmetler için de delil olduğu ve sonrakilerin onunla amel etmesi gerektiğini söyleyenler bulunduğu gibi, bir peygamberin şeriatı, kendisinden sonra diğer bir peygamberin gönderilmiş olmasıyla son bulmakta ve dolayısıyla söz konusu hükmün geçerliliği ile ilgili sonraki peygamberin açık bir beyanı olmadıkça onunla amel edilemeyeceğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁴

“Şer’u men kablenâ”yı ele alırken zikri geçen bu görüşleri dile getiren Hanefî fakîh ve usulcüsü Serahsî (ö. 490/1096), Muhammed Hamîdullah (ö. 2002)’ın da belirttiği gibi, “şer’u men kablenâ”yı yorumlamada nispeten farklı bir bakış açısıyla dikkat çeker. Serahsî’nin “şer’u men kablenâ” prensibi ile alakalı nispeten farklı olduğu ifade edilen görüşünü ve bu bağlamda İslam öncesi din ve kültürlerle ait bilgi ve hükümlere bakışını açıklığa kavuşturmak, bu çalışmanın öncelikli konusunu teşkil edecektir. Bu yapılırken Hanefî usulü içindeki ilgili diğer âlimlerin görüşlerine de başvurulacak ve Serahsî’nin görüşünün gerçekte farklılık arzedip etmediği veya ediyorsa nasıl bir sonuç ürettiği, “recm cezası” bağlamında, ilgili güncel tartışmalar da dikkate alınarak ortaya konmaya çalışılacaktır.

A. İmam es-Serahsî ve “Şer’u men kablenâ” Prensibi

Zikri geçen bu görüşleri dile getiren Hanefî fakîh ve usulcüsü Serahsî (ö. 490/1096), -Hamîdullah’ın da belirttiği gibi-⁵ “şer’u men kablenâ”yı yorumlama konusunda farklı bakış açısıyla dikkat çeker. Ona göre âlimler, neshin bulunmadığı hususların Hz. Peygamber için de şeriat sayılacağından hareketle geçmiş ümmetlerin şeriatıyla amel etmenin gerekli olduğunu söylemektedirler. Serahsî âlimlerin bunu söylerken, bu hükümlerin Ehl-i kitabın bizzat kendileri tarafından veya Müslümanların onların kitaplarından nakletmeleri sonucu sâbit olması ile doğrudan Kur’an ve Sünnet’te bulunmasını ayrı birer keyfiyet olarak değerlendirmekte ve Kur’an ve Sünnet’in beyanıyla sâbit olan hükümlerin bizim için de uyulması gereken şeriat olduğu görüşünün, en doğru ve kabul edilebilir görüş olduğunu bildirmektedir. Bizzat Ehl-i kitabın kendileri veya onların kitaplarından Müslümanların anladıklarını aktarmaları olarak nakledilen bilgi ve hükümlerle, onunla amel etmeyi gerektirecek bir delil bulunmadığı sürece amel edilmez. Zira onlar kitaplarını tahrif etmişlerdir ve nakledilen bu hususların da tahrif edilen kısımlardan olması şüphesi vardır. Aynı şekilde bu konuda Müslümanların onların kitaplarından naklettiklerine de güvenilmez, zira bunun da tahrif edilen kısımlar cümlesinden olma ihtimali bulunmaktadır.⁶

4 Serahsî, *Usul*, II, 99. Benzer görüşler için ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usul*, III, 19.

5 M. Hamidullah, yukarıda zikri geçen makalesinde Serahsî’nin konuyu ele almasına ayrıca önem vermekte ve kurgusunu neredeyse Serahsî’nin görüşlerine bina etmektedir.

6 Serahsî, *a.g.e.*, II, 99-100.

Serahsî ayrıca eserinde, kelimciler arasında ihtilâflı meselelerden olduğunu bildirdiği, Hz. Peygamber’in risâletle görevlendirilmeden önce, geçmiş bir şeriata uyup uymadığı konusundaki görüşleri de aktarmakta ve “şer’u men kablênâ” konusunda yukarıda görüşlerini verdiğimiz her bir grup âlimin, isim zikretmeden delillerini sunmaktadır.⁷

Dikkat edilirse Serahsî, geçmiş şeriatlarla ilgili olarak Ehl-i kitabın bizzat kendilerinin naklettiği bilgilerle Müslümanların onların kitaplarından anlayıp naklettikleri bilgi ve hükümlerle amel etmenin ancak İslam’da kendisiyle amel etmeyi gerektirecek bir delil bulunması şartına bağlamaktadır.⁸ Böylelikle o, geçmiş şeriatlarla ilgili Müslümanların naklettiği hükümlerle Ehl-i kitaba ait kutsal kitapların ihtiva ettiği hükümler arasında fark bulunmadığını düşünür. Serahsî dile getirmese de bu durum bizi, geçmiş ümmetler ve dinlerden intikal eden bilgi ve rivayetleri kapsayan ancak genellikle menfi bir tavırla incelenen “isrâiliyyât” ile “şer’u men kablênâ” arasında kavramsal çerçeve açısından bazı paralelliklerin bulunduğu düşüncesine götürür.⁹ Zira isrâiliyyât da, Hıristiyan kültürü ile de ilgili olmakla beraber daha ziyade Yahudi kültürüyle alakalı efsanevî ve dinî literatürdeki bazı bilgileri içeren rivayet ve haberlerdir.¹⁰ İsrâilî haberler, daha çok Yahudi aggadik/hukukî olmayan bilgi ve rivayetleri, az oranda da halakhik/hukukî ve pseudepigraphik/mevzû rivayetleri kapsamaktadır.¹¹ Bu itibarla daha dakik bir ayırım için Hıristiyan kültüründen intikal eden bilgi ve rivayetler hakkında “mesihîyyât” teriminin kullanılması gerekir ki, bu şekilde bazı tasnifler yapılmıştır.¹² Ancak isrâiliyyât geçmiş din ve kültürlerden intikal eden hukukî ve folklorik bilgi ve rivayetleri içeren jenerik/kapsayıcı bir terim olarak kullanılmıştır.

7 bk. Serahsî, *Usul*, II, 100.

8 bk. Serahsî, *Usul*, II, 100.

9 Bu iki kavramı birlikte düşünmek ve aralarında belli ölçüde paralellik kurmak, tespit edebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar değinilmemiş bir konudur. İsrâiliyyâtın genel menfi manası göz önünde bulundurulursa, böyle bir ilişki kurulmasının bazı sakıncaları da beraberinde getireceği muhakkaktır. Ancak gerek “isrâiliyyât”ın gerekse “şer’u men kablênâ”nın kabul edilebilirlik açısından Kur’an ve Sünnet ölçüsünde değerlendirilmesi, bu sakıncaları izale edicidir.

10 M. Ebû Şehbe, “Ehl-i kitap” kavramının daha çok Yahudilere şamil olduğunu; zira Hz. Peygamber döneminde Medine’de Hıristiyan bulunmayıp Yahudilerin yaşadığını belirtir. Kanaatimizce bu görüş, tutarlı değildir. Ancak Ebû Şehbe’nin isrâiliyyâtın pek çoğunun Yahudiler kanalıyla İslam’a intikal ettiğini, dolayısıyla bu ismi aldığı belirten görüşü (bk. *el-İsrâiliyyât*, s. 12 -dipnot-), kabul edilebilir bir görüştür.

11 zkr8Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature”, *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, ed. John C. Reeves, Atlanta 1994, s. 90.

12 Juynboll, *The Authenticity*, s. 137. Mesela Ebû Reyve “isrâiliyyât” ile “mesihîyyât” kavramlarını birbirinden ayırarak, her ikisi için de ayrı başlıklar kullanmıştır (bk. *Advâ’*, s. 154).

“İsrâiliyyât” ile “şer’u men kablênâ” arasında böyle bir ilişki kurmamızdaki temel nedenlerden biri, İslam âlimlerinin konusu, muhtevası, çerçevesi ve İslam’da şer’î bir kaynak olması bakımından “şer’u men kablênâ”yı ele alırken Kur’an-Sünnet çerçevesinde ortaya koydukları prensipler ile İslam âlimlerinin, kabul edilebilirlik açısından isrâiliyyât için ortaya koydukları ölçülerden farklılık arzemediğidir. İsrâiliyyâtın sadece Yahudi kültürüne ait bilgi ve rivayetleri değil, aynı zamanda İslam’dan önceki bütün din ve kültürlerden İslam’a intikal eden -menfi-müsbet, kabul edilebilir-edilemez- nakilleri kapsadığını dikkate alırsak, “İsrâiliyyât”ın, “şer’u men kablênâ”dan daha kapsamlı ve geniş bir yelpazede ele alınması gerekir. Zira “şer’u men kablênâ”, ahkâmıla ilgili konuları ele alırken “İsrâiliyyât”, ahkâmın yanında kültürel ve folklorik nitelikli bilgileri de kapsamaktadır.

İslam öncesi semavî dinlere ait olup Kur’an ve Sünnet ile nakledilen şer’î hükümlerin (şer’u men kablênâ) ayrı bir delil olmaktan çok Kitap ve Sünnet’in kapsamında düşünülmesi gerekir ve Hanefîler bu tür hükümlerin neshedildiği sabit olmayanlarla amel etmeyi gerekli görürler. Serahsî’nin esasen bu bakış açısıyla diğer Hanefî usulcülerinden farklı düşünüp düşünmediği burada önemlidir. Hanefî fıkıhçıların en büyüklerinden olan ve “Şemsü’l-Eimme” ünvanı ile tanınan Serahsî genel olarak “meselede müçtehid” kabul edilmiştir. Hanefîlere göre yedi tabakaya ayrılan fukahânın üçüncü tabakasını meselede müçtehid olanlar teşkil ederler. Bunlar, hükümleri mezhebe bulunmayan birtakım meselelerde içtihâdda bulunan fakihlerdir. Ne usul ve ne de fûrûda mezheb imamına muhalefet etmezler. Sadece, mezhebe açıkça hükmü bulunmayan meselelerde üstâdlarının usul ve prensiplerine göre içtihâd ederler. Bu durum göz önüne alındığında Serahsî’nin geçmiş kültürlerle bakış ve onlardan hüküm nakletme konusunda mezhebinin genel usulüne uymayan bir görüş ortaya koyması zor gibi gözükse de, el-Usul adlı eserinde şer’u men kablênâ prensibine dair görüşlerinden hareketle nispeten farklı bir görüş izlenimi verir.

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere, her ne kadar Muhammed Hamîdullah, İmam es-Serahsî’nin bu konuda diğer usulcülerden farklı bir bakış açısına sahip olduğunu söylese de, benzer yorumları, şu veya bu şekilde, başka Hanefî usulcülerinin eserlerinde de görmek mümkündür. Zira gerek Hanefî Mezhebi’nin diğer usulcülerini gerekse dört mezhebin fıkıh usulü eserlerinde konu, yukarıda da belirttiğimiz gibi değişik açılardan ele alınmış ve tam anlamıyla aynı olmasa da, benzer görüşler ortaya konmuştur. Buna göre Hanefî usulcülerinin çoğunluğu (cumhur), bizim dinimizde bulunan ve neshedilmeyen önceki dinlere ait hükümlerin delil kabul edileceğini bildirmişlerdir. Ancak onlara göre biz bununla amel ederken onun bizden öncekilere ait olduğuna

inanarak değil, onun bizim dinimizin hükmü olduğuna inanarak amel ederiz.¹³ Yine Mesela İmam el-Pezdevî (ö. 390/999) ve onun eserine şerh yazmış olan Abdülazîz el-Buhârî bunlardandır.¹⁴ Yine Hanefî fakihlerinden Muhyiddîn el-Kâfiyeci de, Tevrat ve İncil’den nakilde bulunmanın cevâzına dair görüşlerini, her hangi bir inkar vâki değilse, önceki dinlere ait hükümlerin başlangıç olarak bizim için de geçerli olduğunu söyleyerek delillendirir.¹⁵

B. “Recm cezası” Bağlamında Meselenin Ele Alınışı ve İmam es-Serahsî’nin Bakışı

Serahsî’nin İslam âlimlerinin, geçmiş din ve şeriatlere dair İslam’da neshin bulunmadığı hususların Hz. Peygamber için de şeriat sayılacağından hareketle, geçmiş ümmetlerin şeriatıyla amel etmenin gerekli olduğunu söylemesi burada özellikle altının çizilmesi gereken noktadır. Burada da “nesh” bulunmaması” tabiri üzerinde ayrıca durulmalıdır. Zira bu mesele esasen Serahsî’nin “şer’u men kablenâ”ya dair görüşü ile doğrudan irtibatlıdır. İslam’daki varlığı özellikle son dönemlerde alabildiğine tartışma konusu olan “recm cezası”nın Hz. Peygamber tarafından, zina suçunun cezası ile ilgili hüküm henüz inmemişken Tevrat’tan hareketle mi uygulandığı konusu ve bu yöndeki tartışmalar burada önemlidir. Özellikle Yûsuf el-Kardavî’nin Mustafa ez-Zerkâ’nın da hazır bulunduğu bir toplantıda Muhammed Ebû Zehra’nın ağzından naklettiği, “Recm cezası, Yahudilere ait bir cezadır; bu ceza rahmet dini İslam ile neshedilmiştir.”¹⁶ Kardavî’nin belirttiğine göre kendisi Ebû Zehrâ’nın bu görüşünü toplantı sonrası görüşmesinde tartışmış ve Ebû Zehrâ görüşünde ısrar etmiştir. Daha sonra ise Kardavî, aynı görüşü Mustafa ez-Zerkâ ile de değerlendirmiş ve o da Ebû Zehrâ’nın sözünü ettiğimiz görüşünü “güzel bulduğunu” belirtmiştir.¹⁷ Bu görüşün Türkiye’de de revac bulduğu ve zaman zaman gündeme getirildiği genel olarak bilinmektedir.

Bilindiği üzere Tevrat’ta zina edenin taşlanarak öldürülmesine dair recm cezası mevcut olup şu ifadelerle yer almaktadır: “Biri başka birinin karısıyla, yani komşusunun karısıyla zina ederse, hem kendisi hem de zina ettiği kadın kesinlikle öldürülecektir.”¹⁸

Tesniye Bap 22’de şu hükümler yer alır:

“Eğer bir adam başka birinin karısıyla yatarken yakalanırsa, hem kadınla yatan adam, hem kadın ikisi de öldürülecek. İsrail’den kötülüğü atacaksınız.”

13 bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 212. Ayrıca bk. Derviş, *eş-Şerâiu’s-sâbika*, s. 7.

14 bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 212-13.

15 bk. Bikâî, Ebû’l-Hasen Burhânüddin, “*el-Akvâlü’l-Kadîme fî Hükmî’n-Nakl mine’l-Kütübî’l-Kadîme*”, *Mecelletü’l-Ma’hedî’l-Mahûtâtî’l-Arabîyye*, XXVI/2, 1401/1980, s. 45.

16 Mustafa ez-Zerkâ, *Fetâvâ ez-Zerkâ*, -Dipnotta Kardavî’nin ta’liki- Dârü’l-Kalem, s. 394.

17 Bu konuda bk. Mustafa ez-Zerkâ, *Fetâvâ ez-Zerkâ*, -Dipnotta Kardavî’nin ta’liki- s. 394.

18 Levililer, Bap, 20.

“Eğer bir adam kentte başka biriyle nişanlı erden bir kızla karşılaşır ve onunla yatarsa, ikisini de kentin kapısına götüreceksiniz, taşıyarak öldüreceksiniz. Çünkü kız kentte olduğu halde yardım istemek için bağırmadı; adam da komşusunun karısıyla ilişki kurdu. Aranızdaki kötülüğü ortadan kaldıracaksınız.”

Diğer taraftan Yuhanna İncili 8. bölümde şu olay yer alır:

“Din bilginleri ve Ferisiler, zina ederken yakalanmış bir kadın getirdiler. Kadını orta yere çıkararak İsa’ya, “Öğretmen, bu kadın tam zina ederken yakalandı” dediler. “Musa, Yasa’da bize böyle kadınların taşlanması buyurdu, sen ne dersin?” Bunları İsa’yı sınamak amacıyla söylüyorlardı; onu suçlayabilmek için bir neden arıyorlardı. İsa eğilmiş, parmağıyla toprağa yazı yazıyordu. Durmadan aynı soruyu sormaları üzerine doğruldu ve, “Aranızda günahsız olan, ona ilk taşı atsin!” dedi. Sonra yine eğildi, toprağa yazmaya koyuldu. Bunu işittikleri zaman, başta yaşlılar olmak üzere, birer birer dışarı çıkıp İsa’yı yalnız bıraktılar. Kadın ise orta yerde duruyordu. İsa doğrulup ona, “Kadına nerede onlar? Hiçbiri seni yargılamadı mı?” diye sordu. Kadın, “Hiçbiri, efendim” dedi. İsa, “Ben de seni yargılamıyorum” dedi. “Git, artık bundan sonra günah işleme!”

Hız İsa bu sözü ile recm cezasını kaldırmamış, sadece günahkar insanların ihbar ve şahitliğine dayanarak bu kadar ağır bir cezayı vermemiştir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere “şer’u men kablenâ” prensibi, özelde de Serahsî’nin bu prensibe dair sözünü ettiğimiz görüşlerinin en billurlaştığı ve güncel tartışmaları da barındıran mesele, belki de “recm cezası”dır. Bilindiği üzere “recm”, Kur’an’da yer almayan ancak Sünnet ile sabit olduğu belirtilen hükümlerdendir. Bu cezanın “had” cesası mı yoksa “ta’zir” mi olduğu yönünde tartışmalar olsa da, Serahsî “recm cezası”nın zina eden evlilik geçirmiş kişiler için bir “had” cezası olduğunu açıkça ifade eder.¹⁹ Bu cezanın Kur’an’daki recmin hükmüne dair “celde/değnek cezası” ile tamamıyla neshedilip edilmediği de, konuyla ilgili bir diğer tartışma konusudur. Bu durumda ilgili Kur’an hükmü ininceye dek Hz. Peygamber’in Tevrat’ta yer alan bir hükmü uyguladığının düşünülüp düşünülmemeyeceği de, az önce de belirttiğimiz üzere, meselenin konumuzla doğrudan ilgili bir diğer önemli yönüdür. Ancak bu durumda Tevrat’taki hükümden farklı bir cezayı içeren Kur’an hükmüne rağmen, “recm cezası”nın İslam’da ibka edilerek varlığını devam ettirip ettirmediği tartışması gündeme gelmektedir.

Her ne kadar meseleyi detaylı olarak ele alsada Serahsî’nin, “Kur’an’ın ‘Onları evlerde hapsedin...’ âyeti gereği, recm cezasının başlangıçtaki hükmü, ‘evlerde

19 Serahsî, *el-Mebcut*, Beyrut 1398/1978, IX, 36.

hapsetmek ve dil ile de ezada bulunmak’ şeklindeydi” ve sonra bu Ubâde b. Sâmî hadisi ile neshedildi” ifadesi,²⁰ sözünü ettiğimiz son hüküm ile çelişen bir durumdur. Serahsî’nin naklettiğine göre bu hadisinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“(Zinanın hükmünü) bana sorun; zira Allah onlar için bir çıkış yolu göstermiştir. Bekarlar için 100 değnek ve bir yıl sürgün, zina eden evli için ise 100 değnek ve taşlayarak recmetme cezası vardır...”²¹

Serahsî’ye göre burada Hz. Peygamber’in, “Huzû annî (Bana sorun/benden alın)...” buyurması da göstermektedir ki, bu hadisteki hüküm, Nur Suresi’ndeki “celde/değnek” ayeti²² inmezden önceki hükümdür. Şayet bu hadis, ayetten sonra vârid olmuş olsaydı, Hz. Peygamber “Huzû annî (Bana sorun/benden alın)...” demez; bilakis “Huzû anillahi Teâlâ/Allah’tan-Kur’an’dan alın” derdi. Daha sonra da, “celde/değnek ayeti”nin inmesiyle bir suça iki ceza öngören bu hüküm neshedilmiş ve artık bekârlar için sadece “celde/değnek” hükmü yerleşmiş; evlilik geçirmiş olanlar için ise yalnızca “recm cezası” sabit olmuştur. Ancak değnek cezası âlimlerin üzerinde ittifak ettiği üzere, Kur’an ile sabit olmuş bir hüküm; buna karşılık zina eden evliler için olan recm ise meşrû bir had cezası olup Sünnet ile sabit olmuştur.²³ Serahsî’ye göre bu hükümün (recm) sübutuna Haricîler dışında tarihte hiç bir grup da muhalefet etmemiştir.²⁴

Serahsî Usul’ünde “recm” konusunda ayrıntıya girmeyip yeri geldikçe bu hükümden söz eder. Ancak yukarıda da görüldüğü gibi, el-Mebcut’un “hudûd” bölümünde (kitâbü’l-hudûd), zinaya verilecek cezanın mahiyetini tartıştıktan sonra, zinanın hükmünü farklı yönleriyle ayrıntılı bir şekilde tafsil eder. Ancak bunu yaparken Usul’ündeki görüşleri ile paralellik arzeden ifadelerde bulunsa da, meseleyi kitabın özelliğine uygun olarak, daha ziyade furû’ açısından ele alır. Buna karşılık Usul’ünde ise “şer’u

20 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 36.

21 Müslim, *Hudûd*, 12; İbn Mâce, *Hudûd*, 7.

22 en-Nur, 24/2.

23 Recm konusunda hükmü devam eden, fakat Kur’an ayeti olarak okunması nesh edilen bir ayet de nakledilir. Abdullah b. Abbas, Hz. Ömer’in minberde şöyle dediğini rivayet etmiştir. “Cenâb-ı Allah, Muhammed’i hak ile göndermiş ve ona Kitab’ı indirmiştir. Recm ayeti de ona (s.a.s.) indirilen ayetlerden idi. Biz bu ayeti okuduk, ezberledik ve anladık. Resûlullah recmi uyguladı, ondan sonra biz de uyguladık.” Korkarım, zaman geçince birileri çıkıp “Biz Allah’ın kitabında recmi bulamıyoruz” der ve Allah’ın indirdiği bir farzı terk ederek sapıklığa düşerler. Şüphesiz recm, Allah’ın kitabında, evli olmak, şahit, gebelik veya ikrar bulunmak şartıyla, zina eden kimse aleyhine bir haktır.” (Müslim, *Hudûd*, 15). Recm konusunda nakledilen bu rivayet, Kur’an’dan bazı ayetlerin çıkarıldığını çağırıştırması başta olmak üzere, bazı önemli açılardan problemlidir ki, bu önemli konu ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Recmin varlığının sünnetten delili esasen bu rivayet değil, hadis kaynaklarındaki başka rivayetlerdir. (bk. Müslim, *Hudûd*, 22, 23, 24, 25, 26; Buhârî, *Hudûd* III, 38, 46, Vekâlet, 13; İbn Mâce, *Diyât*, 36).

24 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 36.

men kablenâ” konusunda ilgili görüşlere değindikten sonra, “Bizce en takdire şayan/sahih görüş şudur ki...” girişile “şer’u men kablenâ” ile amel konusundaki farklı görüşleri dile getirir ve “en sahih” gördüğü görüşü şu şekilde ortaya koyar:

“Allah’ın Kitabı’nda veya Resûlullah (s.a.s.) beyanı ile bizden önceki ümmetlerin şeriatı olduğu sabit olan bir hüküm, şayet neshedildiğine dair bir beyan yoksa, Peygamberimiz için de şeriatdır ve bize de onunla amel etmek düşer. Ancak Ehl-i kitap’tan birinin nakletmesi veya Müslümanların onların kitaplarından anladıkları olarak nakledilen bir hüküm ise, bu durumda onunla amel etmemek gerekir. Zira onların kitaplarını tahrif ettiklerine dair delil bulunmaktadır ve onların nakline itibar edilmez. Çünkü nakledilen hükmün onların tahrif edilmiş hükümlerinden olma ihtimali/şüphesi vardır. Aynı şüphe ile Müslümanların onların kitaplarından anladıklarına da itibar edilmez.”

Bu görüşlere yer verdikten sonra Serahsî, İmam Muhammed, İmam el-Kerhî ve Ebû Yûsuf’un şer’u men kablenâ yoluyla bizim için de şeriat olmuş hükümlere dair verdikleri örnekleri zikretmiştir. Ardından da İmam Şâfiî’nin de bu konuda aynı görüşte olduğunu söylemiş ve onun, Hz. Peygamber’in Tevrat’ın hükmü gereği “Ben öldürdükleri (uygulamasını terkettikleri) bir hükmü/uygulamayı/sünneti ihya edip uygulamaya daha layığım”²⁵ buyurarak, iki Yahudiye uyguladığı “recm cezası”²⁶ ile bu konuda istidlal ettiğini söylemiştir²⁷ ki, konumuz açısından bu durum önem arzeder. Zira Şâfiî (ö. 204/819)’ye göre Ehl-i kitap için uygulanması gerekli olan bu hüküm, Hz. Peygamber (İslam ümmeti) için de şeriat olmuştur. Daha sonra ise Serahsî, “Biz de bunu kabul ediyor; ancak bu hükmün ‘zina edenin evli olması (muhsan)’ ilave şartı sebebiyle bizim şeriatımızda recmin gerekli olduğunu savunuyoruz; zira bu tür bir ilave/ziyade, bizim nezdimizde nesh hükmüne sahiptir” demiştir.²⁸ Yani ona göre burada Hz. Peygamber’in Tevrat’ın hükmüne “evli olma şartı”nı ilave ettiğini ifade etmiş olmaktadır ki, el-Mebcut’unda konuyu ele alırken belirttiğine göre, “evlenmiş olma şartı (muhsan)”nın Tevrat’ta bulunmadığını söylemiştir.²⁹

25 Müslim, Hudûd, 28. Buradaki ilgili ifadeyi, “Allahım! Senin emrini onlar değiştirdikten sonra ilk uygulayan benim” diye de çevirmek mümkündür.

26 Bu rivayet için bk. Müslim, Hudûd, 28. Ayrıca bu konuda Hz. Peygamber’in zina eden evli Yahudiler için Tevrat’ın hükmünü uyguladığına dair de ayrıca bk. Müslim, Hudûd, 26.

27 *El-Mebcut*’unda konuyu ele alırken Serahsî bu hadisten söz ederken ayrıca şu yorumda da bulunmuştur: “Bir sünnetin ihyası, ancak onunla amel edilmekle olur.” (*el-Mebcut*, IX, 41) Burada “onlara ait bir uygulamanın/hükmün” Resûlullah tarafından ihya edilmesi, Tevrat’ın hükmü ile amel anlamına gelip gelmediği ve de bu hükmün Kur’an’daki celde ayeti sonrasında da devam edip etmediği, meselenin bir başka yönüdür.

28 Serahsî, *Usul*, II, 100-101.

29 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 41.

Daha sonra Serahsî, konuyla bağlantılı olarak Hz. Peygamber’in kendisine vahiy gelmediği konularda kendisinden önceki şeriatlerin hükümleri ile amel etmesinin gerekli olup olmadığı tartışmasını gündeme getirir ki, esasen bu tartışma da ele aldığımız mesele açısından önem arzeder. Ona göre bazı usul âlimlerinin bunu reddettiğini, bazılarının bu konuda tevakkuf ettiğini ve diğer bazılarının da bu konuda olumlu görüş bildirerek Hz. Peygamber’in bu hükümlerle amel etmesi gerektiğini söylediklerini ifade eder. Ne var ki, ona göre bunun esas alakalı olduğu konu, “usulü’t-tevhîd” yani “inanç esasları”dır. Bunun usul-i fikh ile alakalı yönü kurulduğunda ise neticede esas olanın, nesh delili/sebebi ile ilgili hükmün değiştiğinin bilinmesi durumu hariç, geçmiş peygamberlerin şeriatlerine uymak ve uygulamak olduğunu söyler.³⁰ Zira Kur’an’da bize peygamberlerin tamamına inanmamız emredilmiştir.³¹ Bu durumda sonraki peygamberin gönderilmesi ile önceki peygamber peygamberlikten çıkmaz. Aynı şekilde önceki peygamberin şeriatı da, neshedildiğine dair bir delil yoksa, sonrakilere için de amel edilebilir bir hükümdür. Ona göre peygamberlerin getirdikleri hükümler konusunda aslanan, şayet değiştiğine dair bir delil (nâsîh) yoksa, “ona uymak (el-muvafaka)”dır.³² Şu halde geçmiş peygamberlerin şeriatlerinin hükümleri konusunda neshedildiğine dair olan hükümlerde muhalefet edip, bir bütün olarak muhalefet etmemek esastır.³³ Serahsî ayrıca bu söylediklerini desteklemek sadedinde Peygamberimizin “Tevrat ile dua etmesi”ni ve Tevrat’taki hükmü tatbik ederek, zina eden bir iki Yahudiye “recm cezası”nı uygulamasını delil olarak zikretmiştir. Yukarıda da zikredildiği üzere, Efendimiz’in, “Ben öldürdükleri (uygulamasını terkettikleri) bir hükmü/uygulamayı/sünneti ihya edip uygulamaya daha layığım”³⁴ buyurduğu hadisi, görüşünü tekit etmek için tekrar zikretmiştir. Bu nokta Hz. Peygamber’in recm cezasını “hükmün değiştiğinin bilinmesi”ne kadar yani recm cezası ile alakalı Kur’an’daki “celde ayeti”nin indiği zamana kadar Tevrat’ın hükmü ile zina eden Müslümanlar için de amel etmiş olabileceğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Zira Hz. Peygamber’in “celde” ayeti ininceye dek, bir süre, zina eden Müslümanlara da Tevrat’ı uygulamıştır. Şu hadis buna dair işaretler taşır:

Ebû Hüreyre ve Zeyd b. Halid şöyle demişlerdir: Resûlullah’ın yanındaydık. Bir adam kalktı ve şöyle dedi: “Allah için, aramızda sadece Allah’ın kitabıyla hükmetmeni istiyorum.” Davalı daha anlayışlıydı, o da kalktı ve “Aramızda Allah’ın kitabı ile hükmet ve beni dinle” dedi. Peygamberimiz, “konuş” dedi, o da şöyle konuştu:

30 Serahsî, *Usul*, II, 101.

31 bk. el-Bakara, 2/285.

32 Serahsî, *Usul*, II, 101, 103.

33 Serahsî, *Usul*, II, 104.

34 Müslim, *Hudud*, 28.

-“Oğlum bunun işçisiydi. Karısıyla zina etti. 100 koyun ile bir hizmetçi köleyi fide olarak verdim. Bilenlere sordum, oğluma 100 değnek ve bir yıl sürgün, kadına da recm gerektiğini söylediler.” Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu:

-“Canım elinde olana and içerim, aranızda elbette şanı yüce Allah’ın kitabı ile hükmedeceğim. 100 koyun ile köle geri alınır. Oğluna 100 değnek ve bir yıl sürgün gerekir. Üneys! Şu adamın karısına git, suçlu kabul ederse recm et.” Üneys gidip kadına sordu ve kadın da suçlu kabul edince recm etti.³⁵

Burada sözü edilen “kitap”tan maksadın “Tevrat” olduğu aşikardır. Zira Kur’an’da zina ile ilgili bir ayet henüz o dönemde inmemiştir. Ancak bu cezanın hükmünün Kur’an’daki celde ayeti ile son bulduğu meselesi, kesin kanaat belirtmeyi zorlaştıran özellikler ve yönler barındırır. Zira bu mesele, Tevrat’ın Arapça’ya tercümesi, Medine Yahudilerinin elinde mevcut (Arapça veya İbranice) Tevrat veya Talmud nüshasının varlığı, şayet bu kitaplar Arapça’ya tercüme edilmemişse bu kitaplardaki bilgi ve hükümleri Hz. Peygamber’in nasıl elde edip tatbik ettiği, bu tür hükümlerin Tevrat’ın tahrif edilen kısımlarla ilgisinin olup olmadığı, nakledenlerin durumu, ilgili hadislerin ve bilgilerin dikkatli bir şekilde “kronolojik ve narratik” bir okumaya tabi tutulup tutulmadığı gibi pek çok konuyla ilgilidir.

Öte yandan şu an elde mevcut Tevrat’ta “değnek cezası” bulunmadığı ve taşlanarak öldürmenin (recm) yer aldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber’in ilgili uygulaması göz önüne alındığında recm cezasının, o dönemki Medine Yahudilerinin elindeki Tevrat nüshasında olduğu sonucuna varılır. Ayrıca bu konu, Tevrat’ın Hz. Peygamber öncesi ve onun döneminde Arapça’ya tercümesi meselesi ile de ilgilidir ki, bu konu kendi içerisinde detaylara sahiptir. Zira bazı ayetler ve Hz. Peygamber’in Medine Yahudileri ile arasında geçen birtakım olaylardan hareketle bazı şarkiyatçılar ve Müslüman araştırmacılar, Hz. Peygamber dönemi veya öncesinde, Kitâb-ı Mukaddes’ten bir kısım metinlerin (nas) tercümesinin yapıldığını ileri sürmüşler ve bu tercüme faaliyetinin Hz. Peygamber sonrası yaklaşık hicrî II. asra kadar devam ettiğini iddia etmişlerdir.³⁶ Bu görüşün savunucuları arasında, İslam öncesi, İslam dönemi ve hemen sonrası dönemlerde yapılan Kitâb-ı Mukaddes’e ait bazı metinlerin tercümesini, Yahudiliğe ait bilgi ve hükümlerin İslam kültürüne sızmasının başlıca âmili olarak gören, el-Bidâyetü’l-Ûlâ li’l-İsrâiliyyât adlı eserin sahibi H. Yûsuf el-Atyar gelir. Ancak Atyar, bu dönemlerde yapılan tercümelere maksadın, harfi tercüme olmayıp mana tercümesi olduğunu söyler.³⁷ Ona göre, Ebû Hüreyre’den (ö. 58/677) rivayet

35 Buhârî, Hudûd, 30.

36 Atyar, *el-Bidâyetü’l-Ûlâ*, s. 31 vd.

37 Atyar’ın burada öne sürdüğü görüş, Tevrat tercümelerinin (Targum) güvenilirliği ve bu Targumlara

edilen “Ehl-i kitap Tevrat’ı İbrânice okuyor ve onu Müslümanlara Arapça olarak tefsir ediyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Ehl-i kitabı ne yalanlayın ne de tasdik edin; Allah’a, bize ve size indirilene iman ettik deyin”³⁸ hadisi, Tevrat’ın harfi değil, mana olarak tercümesinin delillerindedir. Zira her şeyden önce bu rivayetdeki “Ehl-i kitap” ifadesiyle, Yahudiler kastedilmektedir. Hadiste geçen “yüfessirünahâ=açıklıyorlardı” ifadesinden maksat ise, metnin tek tek şerhi ve ele aldığı konuların tartışılıp üzerine ta’likte bulunulması değildir. Bilakis, bazı sebeplerden dolayı mütercim, harfi harfine asıl metne sadık kalmak zorunda olmadığı tercümedir ki, İslam öncesi devirlerde Yahudi ve Hıristiyanlara ait kutsal metinlerin başta Yunanca³⁹ olmak üzere diğer dillere tercümesindeki durum da budur.

Diğer taraftan Hz. Ömer’in elinde Ehl-i kitaba ait bir sahîfe ile Hz. Peygamber’e gelişinin anlatıldığı bir rivayette, Hz. Peygamber döneminde Tevrat’ın belli bölümlerinin Arapça tercümelerinin bulunduğu izlenimini verir. Câbir b. Abdillâh’tan rivayete göre Hz. Ömer, elinde Ehl-i kitap mensuplarından kendisine ulaşan bir kitapla Hz. Peygamber’e gelmiş ve onu Resûlullah’a okumuştur. Resûlullah buna kızmış ve “Ey Hattab’ın Oğlu! Böyle her önünüze gelene ilgi mi duyacaksınız”⁴⁰ buyurarak onu uyarmıştır.⁴¹

Teknik değerlendirmeleri bir yana rivayet, Hz. Peygamber zamanında Tevrat’ın bazı metinlerinin Arapça tercümeleri bulunduğu ve bunlara ulaşmanın zor olmadığına işaret etmesi bakımından önem arzeder. Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e getirdiği bu kitap veya sahîfe Arapça’dır. Aksi halde, gerek Hz. Ömer’in gerekse kendisine okunduğu zaman kızan Resûlullah’ın İbrânice veya Ârâmice bildiğini kabul etmek gerekir ki, kaynaklarımızda bunu destekleyecek delil bulabilmek oldukça zordur. Böyle bir tesbit, bu metinleri Arapça’ya kimlerin, ne maksatla tercüme ettiği konusunu gündeme getirir. Makul olan, Arap yarımadası Yahudilerinin, her ne kadar günümüz Yahudiliğinde misyon yayma amacı yok gözükiyorsa da, dinlerini anlatabilme/misyonerlik amacıyla bu metinleri tercüme etmiş olabilecekleridir. Zira tarihen sabittir ki, bazı Arap kabileleri ve Araplardan pek çok kişi İslam öncesi dönemde Yahudiliğe geçmişlerdir.

mütercim müdahalelerinin olduğu izlenimini verir. Nitekim Tevrat’ın Ârâmice’deki en meşhur Targum’u olan “Targum Onkelos”ta mütercim Onkelos’un, Tevrat’ın antropomorfik ifadelerini değiştirdiği, Talmud’a ait bazı yorumların yanında kendi yorumlarını da tercümesine kattığı belirtilir. (bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 4-5).

38 Buhârî, İ’tisâm, 25, Tefsir, (2), 11, Tevhîd, 51; İbn Mâce, Fiten, 26; Ahmed b. Hanbel, IV, 160, 219.

39 Yunanca’ya birçok kere tercüme edilmiş bulunan Tevrat’ın Katoliklerce de muteber sayılan tercümesine “Septuagint=Yetmişler tercümesi” denir. (bk. Harman, *Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 15-25).

40 Hadiste geçen “e mütehevvikûne” ifadesi, “her şeye kapılma”, “kendini her işin içerisinde bulma” demektir. “Hayret ve şaşkınlık içerisinde olma” manasına da gelir (bk. İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, V, 282).

41 Ahmed b. Hanbel, III, 387. Ayrıca krş. III, 470, 471; IV, 265, 266.

Ayrıca Medine Yahudilerinin Yahudi kutsal kitabı Tevrat'a –veya Yahudi kutsal kitaplarına- sahip olduğuna işaret eden hadisler⁴² ile bu yöndeki bilgiler, mahiyeti bir yana Tevrat'ın buradaki varlığını gösterir. Nitekim Muhammed Hamîdullah, Medine Yahudilerinin bir mukaddes kitabının bulunduğunu söyler.⁴³ Ancak Rabbânî/Ortodoks anlayışa sahip Yahudilerce kanonik/muteber olan Mişna, Talmud⁴⁴ ve kanonik olmayan diğer kitap veya metinlerin varlığı konusunda sarih bilgiler bulunmamaktadır. Ne var ki, bazı hadisler ve kaynaklarda yer alan birtakım rivayetler, Medine ve civar bölgelerde Tevrat dışındaki kitapların bulunduğunu ve bunların Arapça'ya tercüme edildiğini ima eder. Rivayete göre Hz. Ömer, elinde Ehl-i kitap'tan kendisine ulaşmış bir sahîfe/kitap ile Hz. Peygamber'in huzuruna gelip onu okumuştur. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) oldukça kızmış ve “Ey Hattâb'ın oğlu! Böyle her önünüze gelene ilgi mi duyacaksınız?...” diyerek Hz. Ömer'i uyarmıştır. Bu hadisin çoğu rivayetlerinde⁴⁵ Hz. Ömer'in elindeki kitabın Tevrat'tan bir bölüm olduğu belirtiliyorsa da, bu haberin bir rivayetinde⁴⁶ Hz. Ömer'in, “Ehl-i kitap'tan bir kitap istinsah ettim ve sonra bunu bir deri parçası içerisinde (Resûlullah'a) getirdim. Resûlullah, “Ey Ömer! Bu elindeki nedir?” diye sorunca, “Yâ Resûlellah! Bu, ilmimize ilim katacağımız bir kitaptır” gibi belirsiz bir ifade kullanması, Mişna gibi Tevrat'ın dışındaki Yahudi kutsal kitaplarının da Medine'deki varlığına işaret sayılabilir.⁴⁷

Bütün bu söylenenler ışığında şunu ifade etmek mümkündür: Nisa Suresi'ndeki ayetle Yahudi hukukundaki recm, yani taşlayarak öldürme cezasının, kadınlar için ev hapsine çevrilmiş olduğu, ayrıca kadın ve erkeğe, şu ayet gereğince kendilerini düzeltinceye kadar eziyet edilmesinin, hükme bağlandığını söyle(yebil)mek mümkündür:

42 Buhârî, İ'tisâm, 18; 25.

43 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 572.

44 Yahudilerce “Sözlü Tevrat” olarak kabul edilen Mişna ve Talmud'un, dönemin Medine Yahudilerinin elindeki varlığı ile ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Kaldı ki, Talmud'un derlenme sürecinin, İslam'ın zuhuru yıllarına (VI. ve VII. yüzyıllar) uzaması, Talmud'un Medine Yahudilerinin elinde bulunmasının kronolojik açıdan zorluğunu gösterir. Yine Mişna ve Talmud'daki bazı bilgi ve yorumlardan onların habersiz olduğu düşünülebilir. Ancak bu ihtimalin, dönemin Yahudi dinî merkezleri Bâbil ve Filistin ile Medine Yahudileri arasındaki dinî ve kültürel fikir alışverişinin kopukluk veya sürekliliği ile ilgilidir.

45 Ahmed b. Hanbel, III, 387, 470, 471; IV, 265, 266.

46 Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 173. Heysemî'nin Ebû Ya'lânın tahrir ettiğini belirttiği bu rivayeti, Ebû Ya'lânın *Müsned*'inin yer aldığı CD'lerde ve Hz. Ömer'in rivayetlerinin yer aldığı kısmında bizzat yaptığımız aramada tespit edemedik.

47 Nitekim bu yöndeki bir değerlendirme için bk. İslamoğlu, *Yahudileşme Temayülü*, s. 214. Ayrıca Ahmed Emin, Yahudilerin ahiretle ilgili bazı bilgilerin yanında Yahudi rabbilerinin Tevrat'ın yorumlarını da yaydıklarından bahseder (bk. *Fecrü'l-İslam*, s. 25) ki bu, C. C. Torrey'in de belirttiği gibi (bk. *Jewish Foundation of İslam*, s. 34) bu, Mişna ve Talmud'un derleniş sırasındaki “tana'im” ve “amor'im” denen rabbilerin yorumlarını hatıra getirir.

“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse onları evlere kapatın. Bu, ölüm canlarını alıncaya, ya da Allah onlara bir yol açıncaya kadar böyle gitsin. İçinizden bu suçu işleyen çiftlere eziyet edin. Eğer tevbe edip kendilerini düzeltecek olurlarsa bırakın. Allah tevbeleri kabul eder, çok merhametlidir.”⁴⁸

Yine bu meyanda sözünü ettiğimiz bu ayetler ile hem Tevrat’taki recm cezasının kaldırılmış, hem de bekârlara verilen 100 değnek ve sürgün cezasını hafifletilmiş olduğunu da söyle(yebil)mek mümkün gözükmektedir. Zira bakire bir kadının bir yıl sürgünde kalması, yeni bir ayetle önünün açılmasına kadar evinde kalmasından zordur. Burada evli-bekâr ayrımının da yapılmamış olduğu görülüyor. Birinci ayette geçen, “...Allah onlara bir yol açıncaya kadar...” ifadesi, cezanın daha da hafifletileceğini gösterir. Hafifletme Nur Suresi’nin ikinci ayetiyle olmuştur. Allah Teâlâ şöyle buyurur:

“Zina eden kadınla zina eden erkekten her birine yüz değnek vurun. Eğer Allah’a ve o son güne inanıyorsanız, Allah’ın hükmünü yerine getirirken onlara karşı yumuşamayın. İnananlardan bir takım da onlara yapılan azabı gözleriyle görsün.”⁴⁹

Görüldüğü üzere bu ayet, kadın-erkek, evli-bekar ayrımını yapmadan zina cezasını 100 değnek olarak hükme bağlamıştır. Bu ceza, Nisa Suresi’nde geçen, ölünceye kadar ev hapsinden ve kendini düzelttiği kanaati doğuncaya kadar eziyet görmekten daha hafiftir.⁵⁰ Buna göre Kur’an, Tevrat’ta yer alan, Hz. Peygamber’in de bir süre uyguladığı zina ile ilgili hükümleri (recm) nesh etmiş ve evlilere verilecek cezanın da “100 değnek” olacağını hükme bağlamıştır.

Her ne kadar bu konularda yeterince izah getirici değilse de, buraya kadar Serahsî’nin konuyla ilgili bakışına da ters düşen bir yön kanaatimizce yoktur. Ancak gerek Serahsî açısından gerekse genel anlamda burada göz önünde bulundurulması gereken en önemli yön, Serahsî’nin, “recm cezası”nın, Sünnet ile sabit bir “had” olduğunu açıkça dillendirmesidir. Bu ayrıca öteden beri diğer İslam âlimleri tarafından da ifade edilmiş olan bir husustur. Ancak konunun bilhassa modern dönemdeki tartışmalarda sorgulanageldiğini de belirtmek gerekir. Buradan hareketle Sünnet’te yer alan “recm cezası”nın “had” olmayıp “ta’zir” olduğu ve ayrıca Hz. Peygamber tarafından geçici bir süre uygulanmış olan Yahudi hukukuna ait bir ceza olduğu da, sayıları az da olsa, günümüzün önde gelen bazı âlimleri tarafından ifade edilmektedir.⁵¹

48 en-Nisa, 4/15-16.

49 en-Nur, 24/2.

50 Ayrıca burada tıpkı içki ile ilgili hükümlerde olduğu gibi, bir tedricilikten de söz edebilmek mümkün gözükmektedir.

51 Bu yöndeki tartışmalar için bk. <http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=23731&y=HayrettinKaraman>;

Hz. Peygamber'in "zina etmiş evli iki Yahudi"ye Tevrat'ın hükmünce uygulattığı sabit ve üzerinde tartışma olmayan bir husustur. Ancak Hz. Peygamber döneminde, yukarıda zikri geçen "Ğâmiyye" ve "Mâiz" hakkında olduğu gibi, Müslümanlar için uygulandığı hadislerle sabit olan "recm cezası"nın Müslümanlar için de Tevrat'tan hareketle uygulanıp uygulanmadığı, bu yöndeki iddialara rağmen, yeterince açık değildir. Ayrıca bu uygulamanın Nur Suresi'ndeki ayetin inişinden önce mi sonra mı vuku bulduğu sorularının cevabı da net değildir. Bu itibarla ilgili hadisler üzerinde yapılabilecek "narratik ve kronolojik çapraz okumalar" yapmak meseleyi izah sadedinde elzemdir. Konuyla ilgili çalışmalarda bu yöndeki okumaların eksikliği görülmektedir. Ayrıca ilk dönem kaynaklarında da bu konuda bir netlik bulunmamaktadır ki, bu ayrıca genişçe ele alınması gereken bir konudur. Buhârî'nin naklettiği bir rivayette Abdullah b. Evfâ'ya, "Recim, Nur Suresi gelmeden önce mi yoksa sonra mı uygulandı?" diye sorulmuş, o da, "Bilmiyorum" cevabını vermiştir.

Sonuç

Bütün bu izahların ardından netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in "recm" cezasını "şer'u men kablenâ" prensibi doğrultusunda, sözü edilen Kur'an ayetinin inişine kadar uyguladığı, daha sonra Kur'an ayeti inince de, Tevrat'taki "recm" cezasının nesh edildiği sadece "bir görüş" olarak düşünülebilir. Ancak bu durumda sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn, Emevî, Abbasî ve Osmanlı dönemlerinde –az da olsa- uygulandığı bilinen recm cezalarının durumu, bu görüşün izahını oldukça zorlaştıran bir olgudur. Bu uygulamalar, tarih içerisinde meselenin İslam'da hükmü devam eden bir ceza olarak algılandığını göstermesi açısından önemlidir. İmam es-Serahsî'nin açıklayıcı ve net bilgi vermediği sözünü ettiğimiz bu yönlerle ilgili, modern dönemdeki bir takım kaygılardan değil de, meseleyi izah edici tarihî-kronolojik, hukukî bilgi ve tahliller, "şer'u men kablenâ" olduğunda şüphe olmayan "recm cezası"nın, aynı zamanda "şer'u men ba'denâ" yani "şer'u men ba'del-İslam" da olduğu yönündeki telakki ve uygulamayı güçlendirici ve bu konudaki tartışmaları nispeten giderici mahiyet arzedecektir.

SERAHSÎ'NİN “USUL'Ü” ÇERÇEVESİNDE BAZI HARFLERİN/EDATLARIN FIKIHTAKİ ANLAMLARI

Yusuf AKGÜL*



Özet:

Dilin eksik ve yanlış anlaşılmasını önleyen etkin kelimelerden biri edatlar/bağlaçlardır. Arap dilinde edatlara hurûf-i meânî adı verilir. Dinî metinlerin yorumlanmasında huruf-i meânî özel bir öneme sahiptir. Dolayısıyla İslam hukuk usulü bilgileri dilin bu unsuruna önem vermiş, kitaplarında ayrı bir bölüm ayırmışlardır.

Bu makalede ise Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin (400?-483/1009?-1090) Usul'ünde yer alan ve fıkıhta söz konusu edilen bu edatlardan bazıları'nın anlamları incelenmiştir. Öncelikle harf kavramının tanımı yapılmış, ardından mana harfleri/edatlar hakkında genel bilgi verilmiştir. Sonra Usulü's-Serahsî'de söz edilen edatların anlamları ve kullanım şekilleri açıklanmıştır. Bu açıklamalarda fakihlerin özellikle Hanefî mezhebine bağlı âlimlerin bazı edatların anlamlarına dair ileri sürdükleri görüş ve açıklamalarına değinilmiş; bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Usul, Mana Harfleri/Edatlar.

Meanings of some letters /prepositions used in Jurisprudence within the framework of Al-Sarakhsi's 'Usul al-Fiqh'

Abstract:

Prepositions/conjunctions are one of the most effective words that prevent misunderstandings in any language. In Arabic, prepositions are

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

named hurûf al-maany. Hurûf al-maany has a specific important role in the interpretation of religious texts. Therefore, the scholars of Islamic jurisprudence have pointed out this fact of the language and reserved a section of this subject in their books.

In this article, the meanings of some of these propositions, which are cited in the work of al-Sarakhsi, titled as Shams al-A'imma (400?-483 /1009?-1090), written on Islamic jurisprudence, are examined. Firstly, the definition of letter/character is made, and then general information about the prepositions is given. Moreover, the meanings and patterns of the usage of prepositions in Usul al-Fiqh of Al-Sarakhsi are explained. In these explanations the opinions and statements of scholars, especially the scholars of the Hanafi School are mentioned. In the conclusion, some assessments are made.

Key Words: al-Sarakhsi, Meaning of Letters/Prepositions.

GİRİŞ

Dinî meselelerin çözümünde, temel kavram ve ifadeleri yerli yerince kullanmak ve bu ifadelere yüklenen anlamlarla ilgili hükümleri temellendirmenin yolu ve yöntemlerini araştırmak oldukça önemli rol oynar. İslam dininin temel kaynağının dilini doğru anlayıp o dilin kullanımına ilişkin konuları iyi bilme, sarf-nahiv kadar fıkıh, hadis, tefsir ve diğer İslam bilimlerini yakından ilgilendirmektedir. Bu cümleden olarak İslam kültürü ve düşünce tarihinde usulü fikhin dinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasındaki tesiri yadsınamaz bir husustur. Fıkıh usulünün temel aldığı Kur'an ve sünnetin doğru yorumlanması için nassın dilini bilme hususu da bir o kadar önemlidir. Bu bakımdan genelde İslam bilimleri ile uğraşanların özelde ise bir fıkıh âliminin nasları kendi içinde tutarlı bir yoruma tabi tutarak fikhî görüşler ve hükümler üretebilmesi için dile vakıf olması gerekmektedir.

Kuşkusuz usul âlimleri, fikhî meselelerin çözümüne yönelik gayret göstermişler, bunun için telif ettikleri eserlerde dile ait sistematik kuralları da kullanmışlardır. Nitekim sathi bir okumayla fıkıh usulü eserlerinde hatırı sayılır ölçüde dil ile ilgili birçok meseleye rastlanabilir. Dikkatli bir incelemeyle de usul âlimlerinin dile dair terimleri yorumlamadaki maharetlerini ve şer'i delillerden hüküm çıkarırken kullandıkları dile vukufiyetlerini görmek mümkündür.

Klasik Hanefî usul müellifleri arasında önemli bir yeri bulunan ve diğer usul âlimleri gibi dile dair meselelere fıkıh usulü kitabında geniş olarak yer vermiş olan bir usul âlimimiz de Serahsî'dir. Mevcut kaynakların verdiği bilgilere göre Serahsî, yaşadığı dönem itibariyle fıkha duyulan ihtiyacı görüp bu alanda kıymetli eserler vermiş

Maveraünnehir âlimlerindedir. Zamanın Hakanı¹ tarafından hapse atıldığı kuyuda, daha sonra verilen izin üzerine zor şartlar içerisinde el-Usul adlı eserini öğrencilerine imla ettirmiştir. Serahsî bu eserinde önemine binaen -çalışmamızda da konu edindiğimiz gibi- bazı harflerin fıkhîta kullanılan anlamlarına temas etmiştir. Nitekim Serahsî el-Usul adlı eserinin giriş kısmında fikhın tamamını şu üç şeyde toplamıştır:

1. Şer'î meseleleri bilme
2. Bunun için nasların manalarına vakıf olma ve usulü fikhî fûru'uyla kavrayabilme
3. Bununla amel etme.²

Serahsî'nin sözünü ettiği ikinci madde bağlamında bir kimsenin, fikh bilgisine sahip olabilmesi kuşkusuz Arap dilini iyi bilmesiyle mümkündür. Bunun yanında Kur'an ve sünnette yer alan metinleri, metinlerde yer alan cümleleri, cümlelerde geçen kelimeleri ve hatta harfleri cümledeki manalarıyla bilmesi gerekir. Nitekim bu önemindedir ki fikh ve usul âlimleri, Kur'an'ın ve sünnetin anlaşılmasında, fikhî kural ve prensiplerin konulmasında dilin lüzumuna inanmışlar, usul kitaplarında dile dair konulara yer vermişlerdir.

Bu makalede fakihlerin bilhassa Hanefî fakihlerinin bazı edatlara verdikleri anlamlara dair görüş ve anlayışlarını öğrenme maksadıyla Serahsî'nin el-Usul'ü çerçevesinde bu konuyu inceledik. Bir diğer ifadeyle Usulü's-Serahsî'de “İslam hukuk dilinde kullanılan edatların (hurûf-i meâni) anlamları” başlıklı bölümünü ele alıp Hanefî fakihlerinin, hukuki işlemlerde kullanılan bazı edatlara ne tür anlamlar verip nasıl bir yöntem izledikleri konusunu tetkik ettik.

Bu cümleden olarak makalemizde hem bir usul kitabında ele alınan konu olması bakımından hem de usule konu olan delillerin yorum ve değerlendirilmesi yönünden İslam hukuk usulüne ait meseleler içinde dilin yeri ve önemini vurgulamaya çalıştık. Zira dile ait özellikle incelediğimiz bu harfler, fıkhîta sıkça kullanılmakta olup, kendilerine yüklenen anlama göre naslar ve sözlü işlemler, farklı yorumlara tabi tutulabilmektedir. Dolayısıyla incelememizi bu harfler hakkında yaptık. Bunun için kavramsal çerçeve olarak harfi ve mana harflerini tanımladıktan sonra Serahsî'nin Usul'ünde yer alan mana harflerinin anlam ve kullanımlarından örnekler sunmaya çalıştık. Sonuçta ise genel bir değerlendirmede bulunduk.

1 Mevcut kaynaklara göre Serahsî'yi tevkiif ettiren Karahanlı hakani veya emiri, Hasan olduğu söylen- se de kesin olmamakla beraber onu, Şemsü'l-mülk Nasr adında bir hükümdarın hapse attığı rivayeti doğru görünmektedir. Bkz. Hamidullah, M. “Serahsî” *TDVİA.*, XXXVI, 545.

2 Serahsî, *Usul*, Thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I, 10.

I. Kavramsal Çerçeve

A. Harf

Harf, sözlükte bir şeyin yanı, kenarı, ucu, keskin yeri, dağın tepesindeki sivri doruk, dil, lafız, kelam, lehçe, yol, vecih, yön gibi kullanıldığı kelimeye göre çeşitli anlamları içermektedir.³ Çoğulu hurûf veya ahruş şeklinde gelir. Kur'an'da münafıklardan söz edildiği bir yerde geçen harf kelimesi şu meallerde verilmiştir: “İnsanlardan kimileri de Allah'a bir kıydan kenardan/ kıydan kıyıya/ (imanla küfrün) sınır(ın)da/bir ucundan ibadet ederler.”⁴ Lehçe, vecih anlamına da gelen harfin bu kullanımı Buhârî'nin naklettiği bir hadiste mealen şöyle yer almıştır: Allah Resulü (s.a.s.) “Cibril bana Kur'an'ı bir okunuş/lehçe üzerine okuttu. Ben de durmadan bunun artmasını istedim. Öyle ki yedi türlü okunuş/lehçeye erişinceye kadar bu dileğimde ısrar ettim.” buyurmuştur.⁵

Bir şeyin kenarı ve ucu anlamında sözün de ucu/parçası olan harf, dilcilere göre, yalnız başına bir mana ifade etmeyen ancak fiil veya isimle birlikte kullanıldığında bir anlam kazanan kelime türüdür. Harfler iki kısımdır: 1. Huruf-i Mebâni (Hece Harfleri) 2. Huruf-i Meânî (Edatlar) ki Arapçada hece harflerinden ayırt etmek için mana harfleri adı verilen من/ان/هل/ثم/ نعم gibi harflerdir.⁶

Makalemizde incelediğimiz harfler, mana harfleri olup hece harfleri değildir. Bunlara edat adı da verilmiştir. Serahsî, usulünde bu harfleri tanımlarken “Bil ki Arapçada kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üçtür.”⁷ demek suretiyle kelimenin klasik tasnifinde nahiv âlimlerinin yaklaşımına uyumuş ve harfleri, kelimenin bir türü şeklinde belirtmiştir.

B. Mana Harfleri/Edatlar

Nahiv bilginleri isim ve fiilin dışında üçüncü kelime çeşidi olarak mâna harflerini (hurûf-i meânî) ele almıştır. Bunlara, tek başına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiillerle) birlikte kullanıldıklarında anlam bildirmeleri sebebiyle “mâna harfleri” denilmiştir. Aynı zamanda terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları veya fiillerle isimler arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi yaptıkları için “rabt harfleri” (bağlaç) ve “edevat” adı da verilmiştir. Sayıları 150'yi aşan hurûf-i meânî

3 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Daru'n-Nevâdir, Kuveyt 2010, X, 385-386; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Luga*, Thk. Şihabuddin Ebu Amr, Daru'l-Fikr, ts., s. 255.

4 Hac, 22/11. Mealler için bkz. D.İ.B. *Kur'an-ı Kerim Meali*, (2012); Özek, Ali vd. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (2007); Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (2007), V, 533; Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (2002).

5 Buhârî, *Sahih*, Bed'u'l-Halk, 6.

6 Muhammed Ali el-Farukî et-Tehânevî, *Keşşâfu İstılâhâti'l-Funûn*, Müessesetü'l-Misriyye, Kahire 1963, II, 66, 76.

7 Serahsî, *Usul*, 200.

içinde isim soylu olanlar yanında birkaç fiil de vardır. Ancak çoğu harf olduğu için “tağlîb” yoluyla onlar da bu ad altında toplanmıştır. Hurûf-i meânî arasında yapı itibariyle bir, iki, üç, dört ve beş harften oluşanlar bulunduğu gibi birleşik bir yapıya sahip olanlar da vardır: كَانْ لَكِنْ gibi.⁸ Sayıca toplam 95 harfin 13'ü tek harften ibaret (müfred), 82'si birleşik (mürekkeb) haldedir.⁹ Bu harfler cümle içindeki fonksiyonuna (âmil olup olmamasına) göre veya anlamları yönüyle yahut harflerinin sayısı bakımından kategorize edilmiştir.¹⁰ Cümle içindeki kullanımlarına göre mana harflerinin bir kısmı fiillere, bir kısmı isimlere, diğer kısmı da ortak olarak her ikisine eklenir.¹¹ Bu harfleri şöyle şema ile gösterebiliriz:

EDATLAR (MANA HARFLERİ)

8 Durmuş, İsmail, “Harf”, *TDVİA*. XVI, 163.

9 Ahmed b. Abdunnur el-Mâlekkî, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Meânî*, Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Daru'l-Kalem, 3. bsk. Dimeşk 2002, s. 99.

10 Muhammed Said İsbir ve Bilal Cunejdî, *eş-Şâmil Mu'cem fî Ulumi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mustalahâtihâ*, Daru'l-Avde, Beyrut 2004, s. 449; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûâtu Keşşâfi İstılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Thk: Refik el-Acem, Ali Dahruc, Abdullah el-Halidî, Corci Zeynati, Mektebetü Lübnan, 1. Bsk. Beyrut 1996, I, 643-651.

11 Ebu Bekir Muhammed b. Sehl b. Serrac, *el-Usul fî'n-Nahv*, Thk. Abdulhüseyn el-Fetelî, Müessesetü'r-Risale, 4. bsk. Beyrut 1999, I, 55-57.

Mantıkta edat olarak adlandırılan mana harflerini, terim olarak ilk kullanan nahiv âliminin Sibeveyh olduğu söylenir.¹² İnce manalar, beyân nükteleri, üslûp hususiyetleri büyük ölçüde hurûf-ı meânîye dayandığı için bunların üzerinde özellikle durulmuş, tefsir ve belagat âlimleri bu harflerin aslî ve fer'î manalarını, nahiv âlimleri amel durumlarını incelediği gibi felsefe ve mantık âlimleri de önerme ve hükümlerdeki fonksiyonlarını ele almışlardır.¹³ Fıkıh usulü âlimleri ise fıkha konu olan meselelerin delil ve hükümleri bakımından naslar üzerinde icra ettiği önemli işlevi yüzünden bu harfler üzerinde durmuşlardır.

Nahiv, belagat, tefsir, fıkıh usulüne dair yazılmış kitaplarda yer alan mana harfleri hakkında müstakil pek çok eser de kaleme alınmıştır.¹⁴ Bunlardan Kur'an'daki mana harflerine veya bir tek harfe ait olmak üzere birçok matbu eser mevcuttur. Bunun yanında dilimizde yazılmış bu konuya dair müstakil kitaplar da vardır.¹⁵

II. Fıkıhta Kullanılan Bazı Mana Harfleri/Edatlar

Fıkıh usulü kitaplarında mana harfleri/edatlar bölümü müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Bunda söz konusu edatların, nasların anlaşılmasında ve bunlardan hüküm elde edilmesinde çok mühim fonksiyonlarının bulunduğu ve zaman zaman bir edatın farklı anlamlar yüklenmesinin, ilgili nastan farklı hükümler elde edilmesine sebep

12 Fatıma el-Hamyâni, *Hurûfî'l-Meânî Beyne'l-Menatıka ve'n-Nuhât min Karnî's-Salis ila Karnî't-Tasi' li'l-Hicre*, 1. bsk. Külliyyetü'l-Adâb ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye, Rabat 2006, s. 32-34.

13 Durmuş, İsmail, "Harf" mad., *TDVİA.*, İst. 1997, XVI, 163.

14 Konuyla ilgili bazı kitapları şöyle sıralayabiliriz:

a) Ali b. Muhammed el-Herevî, *El-Ezhiye fi İlmî'l-Huruf*, Thk: Abdulmuîn el-Mulûhiyye, *Mecmeu Lugati'l-Arabiyye*, Dimeşk 1971.

b) Hasan b. Kasım el-Murâdî, *El-Cene'd-Dâni fi Hurûfî'l-Meânî*, Thk: Fahrudin Kabave, Muhammed Nedim Fadıl, Daru'l-Afak, Beyrut 1983.

c) Muhammed Hasan Şerif, *Mu'cemu Hurûfî'l-Meânî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996.

d) İbn Nureddin, Muhammed b. Ali el-Mevzeî, *Mesâbihu'l-Meğânî fi Hurûfî'l-Meânî*, Thk. Aiz b. Nafi el-Umerî, Daru'l-Menâr.

e) Muhammed Salih Musa Hüseyin, *Takribu'l-Emâni Şerhu Kifâyeti'l-Muâni*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2009.

f) Alâaddîn b. Ali el-Erbilî, *Cevahiru'l-Edeb fi Ma'rifeti Kelami'l-Arab*, Mısır 1294.

15 Ülkemizde yayınlanmış Arap dilinde mana harflerini/edatları inceleyen kitaplardan bazıları şunlardır:

a) Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, 2. bsk. Konya 1984.

b) M. Sadi Çöğenli vd., *Arapça Edatlar ve Deyimler Sözlüğü*, Erzurum 1988.

c) Hüseyin Yazıcı, *Arapça'da Edatlar*, Kitabevi yay. İst. 1996.

d) Hüseyin Yazıcı, *Örnekleriyle Arapça'da Bağlaçlar ve Yapılar*, Dağarcık yay. İst. 1998.

e) Mehmet Çelen, *Arapça'da Edatlar (Lügat ve Filolojik İnceleme)*, Kalem yay. İst. 2006

f) Candemir Doğan, *Kur'an-ı Kerim Meallerinden Karşılaştırmalı Arapça-Türkçe Bağlaçlar*, Cantaş yay. İst. 2013.

olduğu düşünülebilir. Mana harfleri Hanefi fıkıh usulü içinde, hakikat-mecaz bahsinin hemen ardından gelip bu harflerin hakikat ve mecaz anlamlarının bulunmasının ilgisi sebebi ile bu konu yer alır. ¹⁶ Usul kitaplarında anlatılan bu bölüm, esasen Arap dilinde kullanılan edatların anlamlarını açıklayan tasvirî bir bölümdür. ¹⁷

Serahsî de bu bölüme Usul'ünde hakikat ve mecaz bahsinin ardından yer verir. Dildeki hakikat ve mecaz ifadelerin anlamlarının isim ve fiillerde gerçekleştiği gibi harflerde de gerçekleştiğini dolayısıyla bu durumda hakikat veya mecaz içeren harflerin/edatların anlamlarının bilinmesi gerektiğini vurgulayarak konunun önemini ifade eder. Yine ona göre bu hususla ilgili birçok fikhî meselenin doğru anlaşılması için bu harflerin/edatların anlamlarının açıklanması gereklidir. ¹⁸

Usul'de fasıl adlı başlıklar altında sözü edilen mana harfleri; atf, cer harfleri ile bazı zarf, istisna, şart ve soru edatlarından ibarettir. ¹⁹

A. Atf Harfleri (Bağlaçlar)²⁰

Serahsî, mana harflerinin izahına ilk olarak atf harfleriyle başlar. Serahsî'nin atf harfleri içerisinde öncelikle üzerinde durduğu harf ise vav'dır. ²¹ Ardından sırayla fe (ف), sümme (ثم), bel (بل), lâkin (لكن), ev (أو), hattâ (حتى) bağlaçları gelir.

1. (و) Vav Harfi/Vav Bağlacı

Fıkıh usulünde farklı anlamlar ifade eden vav harfî, diğer harflere nazaran Serahsî'nin usulünde oldukça geniş bir yer tutar. ²² O, vav harfinin anlamlarından söz ettiği kısımda bu harfin fikihtaki muhtelif kullanımına ve anlamlarına yer verir. Mutlak atf/bağlaç, cem'/toplama ve maiyyet/birliktelik için kullanılan atf vav'ının ²³ anlam yönüyle ilgi, tertip/sıralama, beraberlik, hâl vb. ifade ettiği görülür.

16 Osman Güman, *Nahiv-Fıkıh Usulü İlişkisi (El-İsnevî Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2006, s. 209.

17 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM yay. İstanbul 2008, s. 120-126.

18 Serahsî, *Usul*, 200.

19 Serahsî, *Usul*, 200-235.

20 Arapçada iki kelimeyi veya cümleyi birbirine bağlayan bağlaçlar (atf harfleri) şunlardır: و / ف / ثم / اما / حتى / او / ام / لا / بل / لكن / اما

21 Arapçada atf harfi olan vav harfinin Türkçedeki karşılığı “ve, de, hem, dahi, yine, ile, oysa, -dığı halde, beraber” olduğu gibi yerine göre virgül işareti ile de anlamı karşılanabilir. Yine bu harfin *isti'nâfiye*, *i'tirâziye*, *hâliye*, *maiyye*, *kasem* gibi 27 farklı anlamda kullanıldığı yer için bkz. Muhibbuddin Ebu Feyz ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, Thk. Ali Şeyrî, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, XX, 320-323.

22 Serahsî, *Usul*, 200-207.

23 Atf vav'ının ifade ettiği anlamları hakkında âlimler üç farklı görüş ileri sürmüştür. Bunlar: 1. Tertip/

a) Mutlak Atıf/İlgi İfade Eden (,) Vav Bağlacı

Serahsî'ye göre her ne kadar vav harfinin atıf için konulduğu konusunda cumhur ulema arasında bir ihtilafın olmadığı vurgulansa da harfin bu anlamda kullanıldığı görüşü Hanefî fakihlerine aittir. Dilcilerin birçoğuna göre vav harfi aralarına girdiği kelime veya cümleler arasında herhangi bir sıralama (tertip) veya yakınlık anlamı ifade etmeyip matuf (önceki kelime) ile matufun aleyh (sonraki kelime) arasında bir ortaklığı ifade eder. Bir diğer ifadeyle cümlenin öğeleri arasında kullanıldığında iki öğeyi yüklemde ortak yapar.²⁴

b) Tertip/Sıralama İfade Eden (,) Vav Bağlacı

Bazı Şafîî fakihlere göre vav harfi belli bir sırayı/tertibî ifade eder. Serahsî, İmam Şafîî'nin vav harfinin tertip/sıra ifade ettiğine dair görüşünün dayandığı delilleri Usul'ünde tek tek ele alıp tartışır. Serahsî İmam Şafîî'nin vav harfinin anlamından Ahkâmü'l-Kur'an'ında bahsetmiş olduğunu ve abdestin farzlarından biri olarak tertibi de saydığını söyler. Nitekim İmam Şafîî'ye göre Mâide suresinin 6. ayetinde ifade edilen abdest uzuvlarının²⁵ vav bağlacıyla art arda gelmesi bir sırayı gösterdiğinden abdestte tertip farzdır.

Yine vav'ın tertip ifade ettiğine dair zikredilen bir misal şöyledir: Ashabın (r.a.), umre veya hac ibadeti sırasında yapılan sa'ye hangi tepeden başlayacaklarını Allah Resulüne (s.a.s.) sormaları üzerine o "Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir..."²⁶ ayetini işaretle: "Allah Teâlâ'nın başlamayı emir buyurduğu sıra ile yani önce Safa ile sa'ye başlayın." buyurmuştur.²⁷ Dolayısıyla burada ve bağlacının peşi sıra anlamında kullanıldığı görülmektedir.

sıra anlamı taşıdığını ileri sürenler ki Şafîî fakihler, 2. Maiyyet/birliktelik ifade ettiğini ileri sürenler ki İmam Malik, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, 3. Mutlak surette cem' yani herhangi bir sıra veya beraberlik olmadığını söyleyenler ki cumhur ulema ve dilcilerdir.

24 Serahsî, *Usul*, 200.

25 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ Meali şöyledir: "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın..."

26 Bakara, 2/158. Ayetteki ifade şöyledir: ... إن الصفا والمروة

27 Nesai, *Sünen*, Hac, 163. Bu anlamda sahabe Cabir (r.a.)'den rivayet edilen başka bir hadiste ise şöyledir: "Şüphesiz ki Safa ile Merve, Allah'ın şaâirindedirler, ayet-i kerimesini okudu ve Allah'ın başladığından başlıyorum; diyerek (sa'ye) Safa'dan başladı..." Müslim, *Sahih*, Hac, 147.

Benzer bir başka misalde secdenin rükûa göre sırasını belirten “... Rükû edin, secdeye varın...”²⁸ mealindeki ayettir. Burada da vav harfinin tertip ifade ettiği görülmektedir.

Serahsî verdiği bu misallerin ardından Hanefî fakihlerin bu meseleyi lügat ehlinin görüşlerine uygun bir izah ile çözdüklerini belirtir. Ona göre nasıl ki İslam Hukukuna ait hükümleri öğrenmeye ihtiyaç duyan kimsenin öncelikle İslam hukukunun kaynaklarına başvurması, Kur'an ve sünnetten ibaret olan naslar hakkında tefekkür etmesi gerekmektedir. Aynı şekilde dile ait meselelerin çözümü için de Arap dilinde lügat ehlinin koyduğu temel kuralları incelemesi gerekir. Dolayısıyla Arap dilinin kaynaklarına ve Arap kelimelerindeki kullanımına bakıldığında vav bağlacının tertibi/sıralamayı ifade etmediği kolayca anlaşılır. Serahsî bu noktada vav bağlacının atıf için kullanıldığını tertip ifade etmediğini örnekleriyle şöyle tahlil eder:

“Bir kimse “Bana Zeyd ve Amr geldi *جاءني زيد وعمرو* ” dediğinde bu sözünden anlaşılan Zeyd ve Amr'ın her ikisinin gelmiş olduğudur. Zira burada ister Zeyd ve Amr birlikte gelmiş olsun isterse her ikisinden biri önce veya sonra gelmiş olsun herhangi bir beraberlik veya sıralama kastedilmemiştir. Yine benzer bir duruma şu cümleyi örnek verir: “Süt içerken balığı yeme.”²⁹ Bu ifadenin yeme ve içme fiilinin art arda sırayla yapılması anlamı taşımadığı, bilakis bu iki fiilin birlikte yapılmaması istendiği anlaşılmaktadır.

Sözü edilen bu örneklerde vav harfinin yerine fe (ف) harfi/bağlacı getirilirse kastedilen mana doğru ifade edilmemiş olur. Şöyle ki fe harfi birlikte, ardı sıra anlamlarına geldiğinden sıralama için kullanılır. Şayet vav harfi tertibi/sırayı ifade etseydi fe harfinin onun yerine söylenmesi manayı değiştirmezdi. Oysa fe harfinin yerine vav harfinin getirilmesi manayı değiştirmektedir. Mesela bir kimsenin hanımına “*إن دخلت الدار وأنت طالق*” Eğer eve girersen sen boşsun” şeklindeki sözünde geçen vav harfinin, tertip/sıra ifade eden fe harfi anlamında kullanılmış olduğunu farz edelim. O takdirde ifade edilen boşamanın, şartın gerçekleşmesi durumundan bir süre sonra olacağı anlaşıldı.³⁰

Serahsî'ye göre mesele dil açısından ele alındığı takdirde Arapçada isim ve fillerin sahip olduğu anlamlar gibi her bir mana harfinin konulduğu (vav' olduğu) bir anlamı vardır. Bu durumda harflerin anlam ortaklığı ya harfin kullanılan asıl anlamı bilinme-

28 Hacc, 22/77. Ayetteki ifade şöyledir: ... *اركعوا واسجدوا* ...

29 Metni şöyledir: *لاتأكل السمك وتشرب اللبن*

30 Serahsî, *Usul*, 201.

diğinde veya her hangi bir özür hâlinde mümkündür. Tek bir anlam için harfin tekrar edilmesi, sözü faydasız hale getirdiği gibi söz sanatına da uygun değildir.

Serahsî (ج) vav bağlacının tertip ifade ettiği görüşünü ileri sürenlerin delillerini ise şöyle çürütür: “Arapçada (ف) fe bağlacı hemen sonra/peşi sıra anlamına gelir. Sümme (م) bağlacı ise tehirlî tertip için yani bu bağlaçla bağlanılan kelimelerin arasında zamanın girdiğini ifade etmek için daha sonra anlamında kullanılır. Maa (مع) bağlacı da birlikte anlamını ifade eder. Eğer (ج)vav bağlacının birliktelik ya da tertip/sıralama anlamında kullanıldığını farz etsek o zaman bağlacın anlam yönüyle tekrarı söz konusu olur. Oysa mutlak surette vav harfî, atf içindir, dediğimizde ise asıl kullanıldığı anlamı yönüyle yeni bir hâl almış olur. Aksi durumda bu atf harfî, her biri ayrı bir manayı ifade için kullanılan harflerin türleri adedince farklı anlamlara gelir. Buna benzer bir örneği insan isimleri için de düşünebiliriz. Zira insan Âdem’den gelmiştir. Sonra insanlar milletlere ayrılmıştır. Her bir millet için de kullanılan farklı isimler vardır. Yine hurmanın isimleri için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Aynı şekilde vav harfinin mutlak surette atf için kullanıldığını dolayısıyla abdest ayetinde geçtiği gibi gusül, teyemmüm için de tertip veya birliktelik (maiyyet) anlamında kullanılmadığını söyleyebiliriz. Sonra abdest uzuvlarını yıkamada tertip/sıralama Allah Resulünün (s.a.s.) yapmış olduğu şekil itibariyle tamam olmuştur. Abdest ayetinin ifade ettiği hususun tertibe uyarak yerine getirilmesi ise kemal anlamıyla ilgilidir.

Yine Yüce Allah’ın (c.c.) buyurduğu “... Rükû edin, secdeye varın...” ayetinde geçen vav harfinin tertip/sıralama anlamında kullanılmadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü verilen bu örneğe aykırı düşen başka bir ayet vardır. O da “...secde et ve rükû edenlerle birlikte rükû eyle...”³¹ ayetidir. Bilindiği üzere namazın rükünlerinde tertip, önce kıyam ardından rükû sonra secde şeklindedir.

Keza Safa ve Merve ile ilgili ileri sürülen ayete gelince söz konusu edilen sa’y ibadetindeki tertibin/sıralamanın bu ayet sebebiyle olmadığı rahatlıkla anlaşılabilir: Bir defasında ayette her ikisinin Allah’ın nişanesi olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada tertip söz konusu değildir. Diğer taraftan hadisi şerifte Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “Allah Teâlâ’nın başladığı ile sa’ye başlayın” şeklindeki ifadesinden meseleyi zihinlere yakınlaştırmak olduğu yoksa vav harfinin tertip/sıra anlamında olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bir şeyin önce anılması o şeyin önemini muhataplara vurgulamak içindir. Böylece o şeyin tercihi için kuvvetli bir dayanak ortaya çıkar. Netice iti-

31 Âl-i İmran, 3/43. Ayetteki ifade şöyledir: *واسجدي واركعي مع الراكعين*

bariyle ise vav harfinin tertip için olmadığı ve Safa'nın önemini belirtmek için ayette önce anıldığı anlaşılır.”³²

c) Beraberlik İfade Eden (و) Vav Bağlacı

Serahsî, vav harfinin bağlaç anlamı olduğu gibi birliktelik anlamı taşıdığına dair misali de talakla ilgili bir meselenin çözümünde dile getirmektedir. Bu misale göre kişi hanımıyla zifafa girmeden “*إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق*” Şayet eve girersen sen boşsun, boşsun, boşsun” dese, Ebû Hanife'nin görüşüne göre yalnızca bir boşama gerçekleşir. İmam Muhammed ile Ebû Yusuf'a göre üç boşama gerçekleşir. Serahsî'ye göre Hanefî fakihleri arasındaki bu ihtilaf vav harfinin bağladığı öğelerin yüklemdeki ortaklıkla ilgilidir. Nitekim *إن دخلت الدار فأنت طالق* Şayet eve girersen boşsun ifadesi tam bir cümledir. *وطالق* ve talikun (boşsun) ifadesi ise eksik bir cümledir. Çünkü cümlenin şart ifadesi söylenmemiştir. Atıf harfî dikkate alındığı takdirde cümledeki anlam eksikliğinin giderilmesi haberin/yüklemin ifade edilmesiyle yani tam cümleyle mümkündür. Şöyle ki cümleden anlaşılan şey kadının eve girdiği takdirde boşamanın da beraberinde gerçekleşmiş olduğudur. Şayet cümlede şart ifadesi atıf harfinden/bağlaçtan sonra tekrar kullanılsaydı yani ‘sen boşsun, sen boşsun ve sen boşsun, eğer eve girersen’ şeklinde olsaydı cümlenin cevabındaki boşsun ifadesi ile kadın da boşanmış sayılırdı. Buna benzer bir örnek ise şöyledir: *جاءني زيد وعمرو* yani ‘bana Zeyd ve Amr geldi’ cümlesinden anlaşılan *جاءني زيد و جاءني عمرو* yani ‘Bana Zeyd geldi ve bana Amr geldi’ şeklindedir. Bu meselede Ebu Hanife vav harfinin atıf için kullanıldığını söyler, ona göre bu ifadede talak, şarta bağlıdır. İkinci ifade ise birincisinden dolayı şarta bağlanmıştır. Cümledeki bu durum bağlaç vasıtasıyla meydana gelmiştir. Birinci ifade yani şayet eve girersen ifadesi vasıtasız şekilde şarttır. İkinci yani ve boşsun ifadesi ise ip-te asılı olan kandilin bağları mesabesindeki bağlaç vasıtasıyla birincinin anlamını taşır. Şartın gerçekleşmesi durumunda askıda tutulan şey düşer yani boşanma gerçekleşir.³³

Öte yandan Ebu Yusuf ve İmam Muhammed; eğer şarta bağlı olan hususun talak olması durumunda, talakın hemen vaki olmayacağını, çünkü talakın, mahalle yani eve varılmadığında gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir. Sonra sözü edilen bu bağlaç, şarta bağlı zamanı genişletmiştir. Nitekim şart tekrar ettiğinde her bir boşama arasına günler girmiş olup boşamanın gerçekleşmesi için araya ayrıca bir zamanın girmesine gerek yoktur.

32 Serahsî, *Usul*, 201-202.

33 Serahsî, *Usul*, 202.

Serahsî'ye göre Ebu Hanife'nin (r.a.) görüşü sözün hakikat manasına en uygun olanıdır. Zira ona göre şart gerçekleştiğinde bu ifade edilenin talak olduğu bilinen bir durumdur. Bu durumda vasıtayla dile getirilenin ispatı, atıf için gereklidir. Çünkü şartın gerçekleşmesi halinde boşama da gerçekleşir. Olayların ayrılığını gerekli kılan durumlardan biri de boşamanın bir kere de vuku bulmasıdır. Çünkü bu durum sen boşsun ve boşsun ve boşsun sözüyle sona erdirilse de boşama sözün sayıca tekrarından dolayı meydana gelmemiştir.³⁴

İmam Malik'e göre verilen örnekteki vav harfi birliktelik (maiyyet) anlamını ifade ettiğinden evlilik üç talakla gerçekleşir. Dolayısıyla bir kimse hanımına “أنت طالق و طالق إن دخلت الدار sen boşsun ve boşsun ve boşsun eğer eve girersen,” deyip kadın da eve girerse vav harfinin birliktelik anlamı gereği talak gerçekleşmiş olur. Serahsî'ye göre ise bu hüküm yanlıştır. Çünkü birliktelik anlamına gelen asıl edat مع maa'dır. Şayet vav harfine bu mana verilirse aynı anlamı taşıyan bir edat daha olmuş olur. Yine “Sen, boşsun; boşsun, boşsun; eğer eve girersen.” diyerek cümledeki şart ifadesinin sona bırakılmasıyla üç talakın gerçekleşmesi vav harfinin maa anlamına gelmesiyle değil bilakis atıf (bağlaç) olduğu içindir. Esasen vav harfi ile atıf yapılan söz, şart ifadesinden önce de gelse sonra da gelse cümlenin ifade ettiği anlamı değiştirmez. Bu yüzden eğer cümlenin son kısmında istisna zikredilseydi söz tamamen boş bir söz olurdu. Cümlede şartın ifade edildiği durum da aynıdır. Yani sen boşsun ve boşsun ve boşsun ancak eve girersen ifadesiyle sen boşsun ve boşsun ve boşsun eğer eve girersen ifadesi hüküm bakımından aynıdır. Çünkü şartlı talak cümlenin başında olursa talak vaki olur. Eğer şart ifadesi cümlenin son kısmında olursa şartın gerçekleşmesi durumunda talak da tamamen gerçekleşir.³⁵

Yine şart, cümlenin başında olursa ilk boşsun ifadesiyle bir boşama meydana gelir. Talakın tamamen gerçekleşmesi de böyledir. Zira ilk boşsun ifadesinde talak gerçekleşmiştir. İster bu ifade tekrar boşsun diye söylensin isterse söylenmesin hüküm değişmez. Yine sözün başı ile sonu üzerine bir hükme varılmadığı durumda ilk ifade ile ayrılık vaki olur. İkinci ve üçüncü boşsun ifadeleri geçersizdir. Zira talakın gerçekleşme mahalli bulunmadığı için böyledir. Yoksa atıf olduğundan ya da söylenen sözdeki bir eksiklikten değil. Ebu Yusuf'un görüşüne göre ikinci boşsun ifadesi söylenmeden önce birinci boşsun sözüyle talak gerçekleşmiştir. İmam Muhammed'e göre ise ikinci boşsun ifadesi söylendiğinde ilk boşsun sözü boşamayı vaki kılar. Çünkü boşsun

34 Serahsî, *Usul*, 203.

35 Serahsî, *Usul*, 203.

ifadesinin ardından şart veya istisnanın eklenmesi mümkün olup hükmün değişmesi söz konusudur.

d) Sayı Bağlayan (٥) Vav Bağlacı

Arapçada yirmiden sonraki her onlu grubun başları arasında kalan sayma sayıları ve bağlacıyla kurulan bir bağlantıyla birleşik sayı şeklinde oluşur. Sayıları bağlama işlevi olan ve bağlacı onlu gruplar arasındaki sayma sayılarında ilave anlamı taşıyan diğerlerinde ayırma yani sayıların birbirinden bağımsız olarak adlandırılmasını ifade eder. Bu açıdan vav bağlacı yapısal bir bağlantı görevi yüklenmekte ve genel ortaklık ifade etmemektedir.³⁶ Bu duruma benzer bir misali Serahsî'nin Usul'ünde rastlarız. Serahsî'nin naklettiğine göre İmam Züfer şu görüşü ileri sürmüştür: Eğer kişi hanımıyla beraber olmadan “أنت طالق واحدة وعشرين” sen yirmi bir kere boşsun” derse bir talak gerçekleşmiş olur. Çünkü vav harfi atıf için olduğundan yirmi kelimesinin söylenmesinden önce bir talak açığa çıkmıştır.³⁷

Burada Serahsî görüşünü şöyle belirtir: “Bizim görüşümüze göre sözü edilen bu örnekte bundan daha kısa bir ifadeyle sayı söylenemeyeceği için bu, hüküm yönüyle tek bir sözdür. Oysa bir şeyin bir şeye bağlanması bir kelimeyle değil iki kelimeyle gerçekleşir. Burada ise sözün nihayetinde üç talak gerçekleşmiştir. Eğer واحدة ونصفا bir buçuk demiş olsaydı iki talak vaki olurdu. Zira bunda daha kısa bir ifadeyle açıklanan husus hüküm yönüyle bir tek söz değildir. Züfer'e göre ise bir talak vaki olmuştur. Bu kurala göre, bir başka misal de şöyledir: Bir kimse iki kız kardeşi aynı anda onun izni olmadan bir kişiye nikâhlaşsa sonra adam “أُجرت نكاح هذه وهذه وهذه” şunun ve şunun nikâhına olur verdim” dese her ikisinin nikâhı geçersizdir. İkisinin nikâhına da olur vermesi durumunda da aynı hüküm geçerlidir. Çünkü sözün sonunda başındaki hükmü değiştiren bir şey yoktur.”³⁸

e) İbtidâ/İsti'nafiye/Cümle Başla Başlama Belirten (٥) Vav Bağlacı

Bazen vav harfi cümle başında bir önceki ifadeden bağımsız yeni bir cümlenin başladığı anlamını veren cümleler arasında bulunur. Bu vav harfine “nazm vâvî” veya “isti'nâf vâvî” ya da “ibtidâ vâvî” adı verilir. Serahsî vav harfinin cümle başında ibtidâ anlamında kullanıldığını ve cümlelerin bu vav harfi ile birbirine bağlanması hususunda fakihlerin farklı görüşleri olduğunu kaydeder. Harfin bu kullanımına dair şu örneği verir: “Bir kimse زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق” Zeynep üç kez boştur, Amre de boş-

36 Doğan, Candemir, *Kur'an-ı Kerim Meallerinden Karşılaştırmalı Arapça-Türkçe Bağlaçlar*, s. 144, 145.

37 Serahsî, *Usul*, 203.

38 Serahsî, *Usul*, 204.

tur”, dese Amre için bir boşama gerçekleşir. Zira her iki söz tam bir cümledir. Burada ikinci cümle özne ve yüklemiyle tam bir cümle olduğu için birinci cümle ile arasında yalnızca nazım ilişkisi vardır. Nitekim Allah Teâlâ'nın “...وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... İlimde yüksek payeye erişenler ise...”³⁹ ile “...ويمح الله الباطل...ve Allah batılı yok eder”⁴⁰ ve iftiranın hükmü “وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا” Tövbe edenler müstesna onlar tamamen fâsıktır”⁴¹ buyruklarında vav harfî, atf için değil başlangıç vavı olup nazım güzelliği için gelmiştir.”⁴²

f) Hâl İfade Eden (و) Vav Bağlacı

Vav harfî, hâl ifade edip bağladığı ifadelere durum ve nicelik anlamı katan bir bağlaç olarak da kullanılır. Bu anlamdaki kullanımıyla ilgili olarak Serahsî şu örnekleri verir: Allah Teâlâ'nın “Nihayet oraya varıp da kapıları açılınca...فتححت حتى إذا جاؤوها وفتححت... 43 buyruğunda geçen vav harfinin hâl için olup cennete gireceklerin cennet kapılarını açık halde bulacakları ifade edilir. Yine “أنت طالق وأنت مريضة” Sen hasta iken boşsun”, “أد إلي ألفا وأنت حر” Sen özgür olduğun durumda bana bin dirhem ver” ve “افتحوا الباب وأنتم آمنون” Siz güvende olduğunuz haldeyken kale kapısını açın” şeklindeki cümlelerde vav harfinin hâl için kullanıldığını belirtir. Serahsî bu cümlelerin ilk kısmının, son kısmı olmadan hukuki bir değer taşımadığını ifade eder.

Serahsî, sözü edilen bu kullanımları yanında mecaz ve kinaye yoluyla da vav bağlacının farklı harflerin anlamlarını alabileceğini, fakat kelimenin asıl anlamı dışında kullanıldığına dair bir delil olmadıkça gerçek anlamı tercih edildiğini dile getirir. Serahsî, meşhur dil âlimi Ferrâ'nın vav bağlacı hakkında kinaye yolu ile toplama (cem') anlamı taşıdığı görüşünde olduğunu ifade eder.⁴⁴ Yine vav bağlacının mecaz olarak (ب) be harfî anlamında kullanıldığına dair şu örneği verir: “Bir kadın kocasına “طلقني ولك ألف درهم” beni boş ve sana bin dirhem var” dese kocası da boşasa boşama gerçekleşir, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre kadının parayı iki nedenden dolayı ödemesi gerekir. Birincisi cümledeki ve bağlacı gerçek anlamı yönüyle bağlaç olsa da mecaz olarak be harfî anlamında kullanılmıştır. Yani bin dirheme beni boş anlamındadır. İkinci neden ise vav harfî hâl olduğu içindir. Yani kadın, kocası boşadığı durumda borçlanmış olur. Bu da bedel ile mümkündür. Netice itibarıyla bu ve

39 Âl-i İmran, 3/7.

40 Şûrâ, 42/24.

41 Nûr, 24/4-5.

42 Serahsî, *Usul*, 205.

43 Zümer, 39/73.

44 Serahsî, *Usul*, 204.

buna benzer örneklerde olduğu gibi vav bağlacının fıkıhta farklı anlamlara gelmesiyle farklı hükümler verildiği görülmektedir.

2. (ف) Fe Harfi/Bağlacı

Fıkıh’da farklı anlam ve kullanıma konu olan mana harflerinden biri de fe harfidir.⁴⁵ Serahsî bu harfin bağlaç olduğunu ve anlam yönüyle de tertip/sıralama, takip/ardışıklık ifade ettiğini belirtir. Kullanım şekillerinden ise fe harfinin bağladığı şart-cevap (ceza) ve sebep-sonuç bildiren ifadeleri misalleriyle açıklar.⁴⁶

a) Tertip/Sıralama ve Takip/Ardışıklık İfade Eden (ف) fe Bağlacı

Usul ve Nahiv bilginleri fe bağlacının hem anlam hem de yapı bakımından tertip ve takip ifade ettiği görüşündedirler. Serahsî de fe bağlacının bu anlamının kelimenin vaz’ edilen hususi manası içinde olduğunu belirtir. Bu anlamdaki kullanımıyla ilgili örneklerin vav bağlacıyla ilgili uzunca açıkladığı bölümde yer aldığına işaret eder. Serahsî fe bağlacının bu anlamını ispat için şöyle izahta bulunur: “Görmez misin dilciler fe harfini şarta cevap olan cümlelerin başına getirerek “harfû'l-ceza” adını verdiler. Zira fe bağlacı, şartın mevcudiyetinin hemen ardından cevabın geldiğini ifade eder.”⁴⁷

b) Sebep İfade Eden (ف) fe Bağlacı

Yine fe bağlacının, bağlantı kurduğu ifadelerde ekseriyetle sıra ve ardışıklıkla birlikte sebep ifade ettiği görülür. Serahsî fe bağlacının bu kullanımıyla ilgili şu örnekleri verir: “جاء الشتاء فتأهب yani, kış geldiği için hazırlık yaptı” ve “ضرب فأوجع yani dövdüğünden dolayı ağrıttı.” Yine fe bağlacının sebep ifade ettiği duruma örnek olarak şu hadisi kaydeder: Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Hiçbir çocuk babasının hakkını ödeyemez ancak onu köle olarak bulup satın alması ve özgür kılması müstesna ⁴⁸ لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه Burada fe bağlacı satın almanın özgür kılmak için olduğunu ifade eder.

Serahsî'nin fikhî meselelere dair verdiği örneklerden biri şöyledir: “Bir kimse terziye “bu kumaşa bir bak, bundan bana bir gömlek çıkar mı” diye sorsa, terzi de “evet” diye karşılık verip sonra kumaş sahibi “فاقطعه öyleyse kumaşı kes” dese, terzi de kumaşı kestiğinde bundan bir elbise çıkmayacak olursa terzi kumaşın değerini öder.

45 Arapçada vav bağlacından sonra en geniş kullanıma sahip olan fe bağlacı, hemen sonra, ardi sıra, bu yüzden, yoksa gibi anlamlara gelir.

46 Serahsî, *Usul*, 207-209.

47 Serahsî, *Usul*, 207.

48 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 230, 376, 445; Müslim, *Sahih*, Itk, 25.

Çünkü burada “öyleyse” anlamına gelen fe harfi vasıl (birleştirme) için kullanılır. Bu harf kullanıldığında kumaş sahibi kesilmeye izin verme konusunda kumaşın gömleğe yeterli gelmesini şart koymuş gibi olur. Bu durumda kumaş sahibi “bu kumaştan bana bir gömlek çıkarsa kes” demiş gibi olmaktadır. Aksi halde kumaş sahibi fe harfini kullanmadan “اقطعه haydi kes” deseydi terzi ödeme yapmazdı. Çünkü terzi kumaş sahibinin izni ile kesmiştir. “Kumaş kes” sözü mutlak olarak verilmiş bir izindir.”⁴⁹ Serahsî bu bağlacın mecazen vav bağlacı anlamındaki kullanımına da misal getirir.⁵⁰

3. (ثم) Sümme Harfi/ Bağlacı

Sıralı ancak peş peşe olmayan bir anlatımı ifade için kullanılan Sümme edatı⁵¹, fıkıhta çeşitli anlam ve kullanımlara konu olmuştur. Serahsî bu harfin, ardışık olan olayların zaman aralığıyla (التعقيب مع التراخي) anlatıldığı durumlar için vaz’ edildiğini söyler.⁵²

a) Zaman Aralıklı Ardışıklık İfade Eden (ثم) Sümme Bağlacı

Serahsî, Ebu Hanife’ye (r.a.) göre bu bağlacın anlamının, söze başladıktan sonra susup ardından tamamlamak için sözü söylediği anla öncesi arasında geçen zaman aralığı olduğunu kaydeder. İmameyn’e göre ise sümme bağlacı, bağlaç olması yönünden bağladığı ifadelere hükümde birliktelik anlamı katmaktadır. Bu duruma dair şu örnek nakledilir:

Bir kimse zifafa girmediği hanımına, “إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق” Eğer, eve girersen, boşsun; sonra boşsun; sonra boşsun” derse, Ebu Hanife’ye göre birinci talâk şarta bağlıdır. İkinci talâk, o anda gerçekleşir. Üçüncü talâk ise geçersiz olur. İmameyn’e göre ise talâkların önce olanı da, sonra olanı da, hepsi, şarta bağlıdır. Bu hükümde sümme bağlacının ifade ettiği anlam etkilidir. Zira sümme bağlacı, Ebu Hanife’ye göre zamanla sınırlı olmayan bir sonralık ifade eder. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise bağlaç olarak kullanıldığından kendisinden sonrakinin kendisinden öncekinin peşinden olmasını gerektirmez. Dolayısıyla her üç talak şarta bağlı olur. Ardışıklık anlamına da geldiğinden şart gerçekleşirse talaklar sırayla meydana gelir.⁵³

49 Serahsî, *Usul*, 208.

50 Serahsî, *Usul*, 208-209.

51 Türkçede ‘sonra, -den sonra’ anlamlarına gelir.

52 Serahsî, *Usul*, 209.

53 Serahsî, *Usul*, 209.

b) Mecazen Başka Bir Harfin Anlamını İfade Eden (م) Sümme Bağlacı

Fıkıh’da bu bağlacın gerçek anlamının dışında bazen yan anlamlarının da kullanıldığı görülür. Serahsî bu manada sümme bağlacının gerçek anlamının yanında mecazen vav bağlacı anlamı taşıdığına dair şu misali verir: Bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Bir kimse bir şey için yemin eder de başkasını ondan daha hayırlı görürse hayırlı olanı yapsın sonra kefareti ödesin.”⁵⁴ Bu rivayette sümme gerçek anlamında kullanılmış, yalnız bir diğer rivayette ise mecazen vav harfi anlamındadır: “Yeminine kefareti ödesin de hayırlı olanı yapsın.” Burada eğer sümme bağlacını gerçek anlamına hamledersek hadiste yemini bozmanın önüne kefaretin ödenmesi getirilmiş olur. Oysa bir şey vacip olmadan önce yerine getirilme zarureti yoktur. Ayrıca bu rivayette sümme bağlacının anlamı mecazen vav bağlacının anlamını almıştır.

4. (ب) Bel Harfi/Bağlacı

Farklı anlam ve kullanımlara sahip bir mana harfi de (ب) bel harfidir.⁵⁵ Serahsî bu harfin anlam olarak hatalı söylenen birinci sözü düzeltmek için yerine söylenen ikinci sözü birbirine bağlayan bir bağlaç görevinde kullanıldığını belirtir. Buna dair verdiği örneklerden bir ayet şöyledir: “بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ” yani, Hayır! Gece gündüz (işiniz) tuzak kurmaktı. Çünkü siz daima Allah’ı inkâr etmemizi, O’na ortaklar koşmamızı bize emrederdiniz.”⁵⁶ Burada bel harfi vazgeçme anlamında olan ve ifade başında bulunan iptidaiye harfine bir örnektir.

Bu harfin kullanımına dair açıklamalar yapan Serahsî bir yerde şu örneği verir: “Filan adamın bende bin dirhem alacağı var, hayır iki bin dirhem” diyen kişi üç bin dirhem ifade etmiş olur. Çünkü burada bel harfi yanlış düzeltmek için kullanılmıştır.⁵⁷ Yine benzer bir misalde şöyledir: Bir erkek hanımına “ben seni dün bir talakla boşadım, hayır aksine iki talakla” dese kadın iki defa boş olur.⁵⁸

5. (لكن) Lâkin Harfi/Bağlacı

Genellikle iki zıt anlam arasında bağlantı kurmaya yarayan ve farklı anlamlara gelen bir mana harfi de (لكن) lâkindir.⁵⁹ Serahsî bu bağlacın vaz’ edilen anlamının

54 Buhârî, *Sahih*, Humus, 15; Müslim, *Sahih*, Eymân, 11.

55 Türkçe’de belki, bilakis, ancak, yok, sanki anlamlarına gelen bu bağlaç, hükümden vazgeçme, hüküm-süzleştirme gibi anlamlar ifade etmektedir.

56 Sebe, 34/33.

57 Serahsî, *Usul*, 210.

58 Serahsî, *Usul*, 211.

59 Arapçadan Türkçeye geçmiş olan bu edat fakat, ancak, lakin anlamlarına gelir.

düzeltilme, düzenleme veya ekleme yapma (الاستدراك) olduğunu ifade eder. Mesela “فَلَمْ يَكُنْ اللَّهُ يَتَّقُهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ” yani (Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu)”⁶⁰ ayetinde atıf olarak kullanılmıştır.

Serahsî bu bağlacın başına (و) vav eklenmiş şekli olan velâkin kullanımından da söz eder.⁶¹

6. (أ) Ev Harfi/Bağlacı

Fıkıh’da farklı anlam ve kullanıma konu olan mana harflerinden biri de ev (أ) harfidir.⁶² Nahiv ve usul eserlerinde, bu harfin seçim sunma (tahyir), uygunluk (ibaha), belirsizlik, kuşku (şek), açıklama, bölümlere ayırma (taksim) ve benzeri anlamlardan birine geldiğine dair görüşler vardır.

Serahsî bu harfin iki ismin veya fiilin arasına girip iki şeyden birinin uygunluğunu ifade için kullanıldığını belirtir. Bazı Hanefî fakihlerince ise bu bağlacın kuşku anlamı taşıdığı söylenir. Bunun yanında seçim sunma, belirsizlik anlamı da ifade ettiğine dair örnekler sunan Serahsî, bu bağlacın istiare yolu ile bel (بل), atıf ve uygunluk vavı (و), hattâ (حتي) anlamlarında kullanıldığını belirtir.⁶³ Şimdi bu kullanımlardan bir kaçına örnek verelim:

Seçim ifade eden kullanımına dair şu ayet örnek verilmiştir: “İçinizde (ihramlı iken) hasta olan veya başından rahatsız olan varsa, fidye olarak ya oruç tutması veya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir. فِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ”⁶⁴ Bu ayette bu üç şey arasında tercih yapılabileceği hususu ev bağlacıyla anlatılmıştır. Benzer bir durumda yemin keffaretinde söz konusu edilmiştir.⁶⁵

Yine ev bağlacının hattâ (حتي) anlamına kullanımı ile ilgili şu ayet örnek verilmiştir: “Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Nihayetinde ya (Allah) onların tevbesini kabul eder yahut onları kendilerini zalim kimseler oldukları için azablandırır.”⁶⁶ “لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ”

60 Enfâl, 8/17.

61 Bkz. Serahsî, *Usul*, 207-209.

62 “Yahut, veya, ya da, hem... hem” anlamlarında kullanılıp, seçmeli olma ifadesiyle ifadeler arasında bağlantı kuran bir bağlaçtır.

63 Serahsî, *Usul*, 213-218.

64 Bakara, 2/196.

65 Serahsî, *Usul*, 213.

66 Âl-i İmran, 3/128. Bkz. Serahsî, *Usul*, 217.

7. (حتي) Hattâ Harfi/ Bağlacı

Anlam ve yapı bakımından bağladığı kelimeler üzerinde etkisi olan bir diğer harf (حتي) hattâdır.⁶⁷ Usul ve nahiv kitaplarında bu harfin atıf, cer, ibtidaiye, nasb gibi kullanım şekilleri olduğu gibi hedef belirleme (gaye), sebebini açıklama gibi anlamlara geldiği görülür.

Serahsî, bu harfin ilâ (الي) harfi cerinin ifade ettiği hedef ve fiilin son sınırını belirleme (gaye) anlamında kullanıldığını belirtir. Ayrıca key (كي) ve lam (ل) harflerinin ifade ettiği sebep bildirme anlamındaki yan kullanımlarına da değinir.⁶⁸ Bu anlam ve kullanımlara dair örneklerden bir kaç şöyledir:

Fiilin son sınırını belirten (حتي) hattâ bağlacı bir ayette mealen “Sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibadet et حتى يأتبك اليقين”⁶⁹ şeklinde geçer. Yine “Öyle yok-sulluk, öyle sıkıntılar gelip çattı ki sarsıldılar da, Peygamber ve yanındaki müminler, ‘Ne zaman Allah’ın yardımı?’ dedi مَسْتَهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ‘Ne zaman Allah’ın yardımı?’ dedi مَتَى نَصُرَ اللَّهُ İki tür türlü kıraatî sebebiyle iki farklı anlam verilmiştir. İlki nasbıyla okunması halinde ayetin takdiri, “Peygamber... deyin-ceye kadar sarsıldılar” şeklindedir. İkincisi ref haliyle okunduğunda ise ayetin sebep bildiren key (كي) anlamında kullanılmasıdır.

B. Cer Harfleri ile Bazı Mekân ve Zaman Zarfları

Cer harfleri ile mekân ve zaman zarfları, yüklemle cümle içindeki öğeleri birbirine bağlayan ve bunlar arasında bir takım anlam ilişkileri kuran harflerdir. Burada fiille beraber hangi cer harfinin kullanıldığı önemlidir. Cer harfleri sayıca yirmi civarındadır. Bunların bir kısmının, cer harfi olup olmadığı tartışmalı olup bir kısmının ise kullanım alanı oldukça dardır. Serahsî Usulünde bu harflerden (الي) ilâ, (علي) ‘alâ, (من) min, (في) fi ve (ب) be harflerinin fıkıhtaki kullanım yerlerini örnekleriyle açıklar.

1. (الي) İlâ Harfi

Bu harf fiilin bitiş zamanı ve yerini (intihâ-i gaye anlamını) ifade eder.⁷⁰ Serahsî fiilin bitiş zamanını ifade ettiği duruma misal olarak borçlar ve vadelere ait hüküm bildiren şu ayeti zikreder: “... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ” Ey iman

67 “Hatta, öyle ki, elbette, dahi, nihayet, rağmen, -e kadar” gibi anlamları ifade eder.

68 Diğer örnekler için bkz. Kadr, 97/5, Tevbe, 9/29, Yûsuf, 12/80, Bakara, 2/193, 214.

69 Hicr, 15/99.

70 Türkçede “-e, -a, -ye, -ya,-e kadar, dek, değin” anlamlarına gelir.

edenler, belirlenmiş bir vakte kadar birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın...”⁷¹ Ayette ilâ harfi borcun belirlenmiş bir süreye ertelenmesini (tehiri) talep anlamında kullanılmıştır.

Yine ilâ harfinin yüklendiği bir diğer anlamı ise eylemin bittiği yerin sınırını ifade etmesidir. Serahsî, eylemin bu belirlenen sınıra dâhil olup olmadığı konusunda bazı misaller verir. Fiilin belirlenen son sınıra dâhil olmadığına dair şu ayeti kerimeyi örnek verir: “Sonra akşama kadar orucu tamamlayın” *“ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ”*⁷² Ayette geçen ilâ harfi, belirlenen sınırın bittiği yeri yani orucun akşam vaktine kadar olduğunu ifade eder. Bir de eylemin belirlenmiş sınıra dâhil olduğuna örnek olarak ise abdestte dirseklerin yıkanması gerektiği meselesini dile getirir ve şöyle izah eder: “Sözlü beyanda eylemin gaye/sınırı, kendisinden sonrasını hükmün dışında bırakmak için anılırsa bu durumda sınır yeri eyleme dâhil olarak kalır. Nitekim ayetteki *“وَأَيْدِيكُمْ”* dirseklerinize kadar ellerinizi”⁷³ ifadesinde dirsekler eylemin sınır yerinden sonrasını hükmün dışına çıkarmak için anılmıştır. Böylece dirsek yeri hükme dâhil edilmiş olur.”⁷⁴

Serahsî bu harfin fıkhîta ifade ettiği anlamlarla ilgili kullanım alanlarından özellikle akit, vade, kira ve yemin bahislerinden örnekler verir.⁷⁵

2. (علي) ‘Alâ Harfi

Bu harf gerçekte “üstte oluş” anlamında kullanılır.⁷⁶ Üstte oluş, hakikat veya mecaz yoluyla olabilir. Serahsî bu harfin yükümlü tutma (icâb) ve borçlandırma (ilzâm) anlamı için kullanıldığını ifade eder.

Nahiv ve usul bilginlerine göre bu harf aynı zamanda birisine havale etme (tefviz), eşlik etme (musâhabe), mûsamaha etme (mücaveze), sebep gösterme (ta’lil), kapalılığı giderme (istidrak), zarfiyyet ve ziyade gibi anlamlarda kullanılır. Serahsî bu harfin şart koşma anlamında kullanıldığını belirtir. Bir de istiare yoluyla bu harfinin anlamını yüklediğini ifade eder. Buna bir örnek olarak şu ayeti verir: *“أَنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ”* Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim, Allah hakkında haktan başkasını söylememek benim üzerime bir

71 Bakara, 2/282.

72 Bakara, 2/187.

73 Mâide, 5/6.

74 Serahsî, *Usul*, 221.

75 Serahsî, *Usul*, 220-221.

76 Türkçede”-e, -a, -ye, -ya, üzerine, üstünde” anlamlarına gelir.

keseinin içindedir” ifadesinde hakiki anlamında kullanılmıştır. Serahsî bu harfin zaman ve yer zarfı anlamının yanında maa, min anlamındaki kullanımlarına da yer verir. Bu anlamlarıyla ilgili talak meselelerinden örnekler sıralar.

Serahsî fi harfini açıkladığı bölümde mana harfleri arasında maa, kable, ba’de ve inde gibi zarflardan söz etmektedir. Bu zarflardan (مع) maa’nın aslında yakınlık (mukarenet) bildirdiğini bunun yanı sıra (بعد) ba’de yani “-den sonra” anlamına gelen bir kullanımının olduğundan söz eder. Diğer taraftan kable’nin (قبل) öne alma anlamında olduğunu, ba’de’nin (بعد) sıralama ve erteleme bildirdiğini, inde’nin (عند) hazır olma anlamı ifade ettiğini örnekler vererek açıklar.⁸³ Ayrıca istisna edatı olan illa’dan (إلا) söz eder.⁸⁴

5. (ب) Be Harfi

Fıkıhta farklı anlamlarda kullanılan bu harfin⁸⁵ ilk anlamı ilsaktır. İlsak, sözlükte ilişirme ve yapıştırma anlamındadır. Serahsî de bu anlamın harfin gerçek anlamı olduğunu ifade ettikten sonra misaller verip diğer mezhep imamlarının görüşlerini de nakleder. Bu örneklerden biri şöyledir: İmam Şafî, *أمسحوا برؤوسكم* ayetindeki be harfinin anlamının kısmiyet (teb’iz) anlamında olduğunu dolayısıyla başın az da olsa bir kısmını mesh etmesinin farz olduğunu söyler. İmam Malik ise harfin تبت بالدهن ayetinde⁸⁶ olduğu gibi te’kid anlamında zaid bir harf olarak kullanıldığını dolayısıyla başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini ileri sürer. Serahsî imamların bu görüşlerini dile getirdikten sonra Hanefî fakihlerinin cevabını nakleder. Burada harflerin asıl anlamlarının kullanılması gerektiğini, diğer harflerin anlamlarını yüklemenin ise tekrar ve faydasız bir maksat olduğunu söyler. Yine burada dile getirilen mesh aleti elin mesh edilen yere uzanmasıyla eylemin tamamıyla gerçekleşeceğini belirtir. Nitekim bir adam elimle duvara ya da yetimin başına dokundum dese fiil gerçekleşmiş olur. Elin duvarın tamamını kapsamasına gerek yoktur.

83 Serahsî, *Usul*, 225-226.

84 Serahsî, *Usul*, 226-227.

85 Türkçede “ile, -e, -a” karşılığındadır. Nahivde isimle fiil arasında bir tür ilişki kurma ve geçişsiz fiili geçişliye dönüştürme anlamında kullanıldığı gibi yardım isteme (istiane), sebep, eşlik etme (musâhabe), zarfıyyet, bedel, değer ve karşılık (mukabele), mücaveze, isti’la, yemin, gaye, te’kid, teb’iz için de kullanıldığı ifade edilir. Bkz. İbn Neccâr, *Şerhu kevkebi'l-münir*; Thk. M. Zuhaylî, Nezir Hammad, Mekke 2003, I, 267-271.

86 Mü’minûn, 23/20. Meali şöyledir: “Tür-ı Sinâ’da (dahi) yetişen bir ağaçta meydana getirdik ki, bu ağaç, hem yağ, hem de yiyenlerin ekmeğine katkı edecekleri (zeytin) verir.”

Ayrıca be harfinin mecaz anlamda sınır (gaye), kısmiyet (teb'iz), pekiştirme (te'kit), yemin (kasem) anlamlarındaki kullanımlarına kitabında yer verir. Daha sonra mana harflerinden şart edatlarını be harfinin ele alındığı bölümde bahseder.⁸⁷

SONUÇ

Naslardan istidlal yoluyla hüküm çıkarmak ve irade beyanında kullanılan sözleri yorumlayarak hukuki sonuçlara ulaşmak, kuşkusuz öncelikle söylenen cümleyi anlamaya bağlıdır. Bu da ancak cümlenin, öğeleri ve yapısı bakımından tahlil edilmesi ile mümkün olur. Bu itibarla usul bilginleri dil bahislerine önem vermişler ve eserlerinin neredeyse yarıya yakını dil konularına ayırmışlardır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki o da fıkıh usulünde nahiv ilmiyle olan etkileşimin en açık görüldüğü yer mana harflerinin fıkıhtaki anlamları konusudur.

Diğer yandan Hanefî hukuk usulünde ayrı bir önemi olan ve Hanefî mezhebinde meseleleri tahlilî metotla inceleyenlerin ilki sayılan Serahsî'nin telif ettiği Usul'ü çerçevesinde incelediğimiz bazı edatların fıkıhtaki kullanılan anlamlarına dair şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

1. Serahsî Usulünde sırayla “ve, sümme, bel, lâkin, ev, hattâ” bağlaçları ile “ilâ, alâ, min, fi” harfî cerlerinden, “maa, kable, ba'de ve inde” zarflarından sonra “illa, ğayr” istisna edatlarından ve bazı kasem harflerinden, “in, iza, iz ma, meta, meta ma, küllema, men, ma, lev, lev la” gibi şart edatlarından ve “keyfe, kem, eyne” soru edatlarından bahseder. Bu edatların yapısı ve anlam yönüyle kullanımlarına yer yer ihtilafa neden olan fikhî problemlerden misaller vererek fakihlerin farklı hüküm vermelerine sebep olan durumlardan söz eder.

2. Serahsî'nin bu edatları açıklamasındaki amacın edatların kullanım yerlerini ve cümle içinde kazandığı anlamları ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır. Harflerle ilgili yaptığı izahlar sırasında verdiği örneklerin ekseriyeti abdest, talak, yemin, köle azat etme gibi konular hakkındaki meseleler olduğu görülmektedir.

3. Diğer taraftan nahiv bilginlerinin dile ait kaynaklarında pek başvurmadığı tarzda Kur'an-ı Kerim'den ayetler ve yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.s.)'den hadislerden şahit yoluyla örnekler verir.

87 Serahsî, *Usul*, 231-234.

SERAHSÎ'DE İLİM-ZAN BAKIMINDAN ŞER'Î DELİLLER VE YORUMA YANSIMALARI*

Halit ÇALIŞ**



Özet:

Serahsî delilleri, içerdiği bilginin karşı ihtimali bütünüyle bertaraf edip etmemesi ölçütünden hareketle ilim gerektirenler, zan gerektirenler şeklinde tasnif eder. Kitap, mütevatir sünnet, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bizzat işitilen bilgi ve icmâ, ilim gerektiren delillerdir. Haber-i vâhidler, zan gerektirmekle birlikte gereğiyle amelde bulunmak vâciptir. Delillerin yorumlanması ve hüküm istinbadında zan gerektiren deliller, ilim gerektiren delillerin denetimine tabi kılınır. Bu metodik tavır, teâruzu'l-edille, tahsis, nesih ve nassa ziyâde gibi yorum şekillerinin tamamında belirleyicidir.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Delil, İlim, Zan, Tahsis, Nesih.

Certainty and Doubtfulness of Islamic Legal Sources According to Sarakhsi and Its Reflections on Interpretation

Abstract:

Sarakhsi classifies Islamic legal sources as either 'certainty-bearing' or 'doubt-bearing' based on whether the information it contains eliminates the opposite possibility or not. The Qur'an, collective memory of prophetic practice (sunna mutawatira), knowledge obtained directly from the Prophet (pbuh) and consensus (ijma) are legal sources that bear certainty ('ilm). However, single reports (Khabar al-wahid) need to be treated with doubt (zann) and it is compulsory (wajib) to act accordingly. During the interpretation of legal sources and extraction of legal rulings, legal sources that bear doubt are being

* Bu makale, 15-17 Ekim 2010 tarihlerinde Sakarya'da gerçekleştirilen "Uluslararası Serahsî Sempozyumu"nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

supervised and dominated by the sources that have certainty in their nature. This methodological approach is characteristic in classical issues like mutual contradiction of proof-texts (taarudh al-adillah), takhsis, abrogation (naskh), in addition to the text (ziyada ala al-nass).

Key Words: Sarakhsi, Evidence, Certain knowledge, Doubt, Takhsis, Abrogation.

GİRİŞ

Mezheplerin ve fakihlerin fıkıh düşünceleri ve ürettikleri çözümler, doğal olarak delil anlayışlarının izlerini taşır. Şer'î deliller söz konusu olduğunda, fıkıh mezhepleri ve fakihlerin bilhassa sünnet algısının ön plana çıktığı görülür. Nitekim temel hüküm kaynağı teşkil etme ve diğer delillerle ilişkisi bakımından sünnet tasavvuru ve bu çerçevede şekillenen tercihler, genellikle tek başına fakihler ve mezhepler arasındaki farklılıkları ortaya koyucu bir özelliğe sahiptir. İlim ve amele kaynaklık etme bakımından sünnet konusundaki temel sorun ise, nesiller arası naklini yalan ve yanlıştan korunmuşluk özelliği bulunmayan beşer aracılığıyla gerçekleşmiş olmasıdır. Bu durum, kaçınılmaz bir biçimde nispet şüphesini doğurmuş, buna bağlı olarak sünnet delilinin bilgi ve amele kaynaklık etme yönü farklı boyutlarda hep tartışılmıştır.

Kur'an ve sünnetin bazı tikel beyanları yanında ümmetin masuniyeti temeline dayalı icmâ anlayışının, ilk nesillerden itibaren genelin kabulüne mazhar olduğu bilinmektedir. Her ne kadar icmânın bağlayıcılığı ve ilim gerektiren delil oluşu üzerinde zikre değer bir tartışma yaşanmıyorsa da, fiilen gerçekleşme imkânı ve alanı gibi hususlar hep tartışılmıştır. Bu çerçevede yaygın kabul ve uygulamanın icmâ gibi bir işleve sahip olup olmadığı teorik olarak tartışılmalı olmakla birlikte, ilk dönemlerden itibaren bazı ictehad ve uygulamaların bu kabule dayandırıldığı görülmektedir.

Kitap, sünnet, icmâ delilleri zemininde gelişen yorum yöntemleriyle ilgili tartışmaların ise, aslında delil teorisine dayandığını söylemek mümkündür. Şu halde fıkıh mezheplerinin ve müctehidlerin delil anlayışı, delil kategorileri ve deliller arası ilişkiye dair yaklaşımları, hem onların fıkıh düşüncesini ortaya koymakta, hem de ürettikleri fikhî çözümlerin doğru zeminde anlaşılması ve değerlendirilmesi bakımından zorunluluk ifade etmektedir.

Bu çalışmada, Hanefî usulünün sistematize edilmesinde önemli katkısı bulunan Serahsî'nin "el-Usûl"ü çerçevesinde ilim-zan ifade etme bakımından delillerin tasnifi ve bunun yoruma yansımaları ele alınacak ve bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Hanefî müctehid ve fakihlerin delil teorisi, bilhassa sünnet delili ve diğer delillerle ilişkisi konularında, genel Hanefî anlayışını yansıtan ve sonrakiler tarafından da be-

nimsenen yaklaşımların öncü isimlerinden birinin de Serahsî olduğu düşünüldüğünde, onun tasnif ve değerlendirmeleri daha bir önem kazanmaktadır.

İLİM-ZAN BAKIMINDAN DELİLLERİN TASNİFİ

Serahsî şer'î delillerden söz ettiği kısma, hüccet, beyyine, burhan, âyet, delil, şahit gibi kavramların mahiyetlerini ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklayarak başlar. Hüccet teriminin, dildeki kullanımıyla dinî literatürde kullanıldığı anlam arasında tam bir paralellik söz konusudur. Hüccet, galip ve üstün gelme, delil ile karşı tarafı susturma anlamlarına gelir. Bu anlamıyla hüccet, ileri sürülebilecek herhangi bir mazeret bırakmayacak şekilde Allah'a karşı kulları ilzâm edici bir mahiyet arz eder. Hüccetin bir anlamı da üstün ve saygın kabul ederek bir şeye başvurmaktır. Nitekim gereğiyle amelde bulunmak zorunlu olduğundan, şer'î delillere hüccet denilmektedir. Bu noktada, gereğiyle amelin zorunluluğu açısından bir farklılık bulunmadığı için, şer'î delilin ilim ya da zan gerektirmesinin herhangi bir önemi yoktur. "Beyyine" ve "burhan" kavramları da, dildeki anlamı, naslarda ve fıkıh metinlerinde kullandıkları manalar bakımından hüccet ile eşdeğerdir. "Âyet" ise, sadece kesin bilgi gerektiren delil anlamında kullanılmaktadır.¹

Bu bağlamda önemli kavramlardan birisi de "delil" kavramıdır. Delil, şüpheyi ortadan kaldıran, isabetli yolu gösteren anlamına gelir. Kâfileye rehberlik eden kişiye delil denilmesi de bundan dolayıdır. Dinî terminolojide ise delil, "insanoğlu açısından kapalı olanı açığa çıkaran söz" demektir. Yukarıda anlamları verilen hüccet, beyyine, burhan kavramları hem bir şeyin varlığını ispat eden (mûcib) anlamında hem de olanı açığa çıkaran (muzhir) anlamında kullanılırken; delil, sadece olanı açığa çıkarıcı bir mahiyet arz eder. "Şâhit" kavramı da, mahiyeti bakımından delil gibidir. Delil ister hakiki ister mecazî anlamda kullanılsın, hakikati, bazen kesin bilgi gerektirir şekilde, bazen de zan ve amel gerektirir tarzda ortaya koyar.²

Bu kısa kavram analizinden sonra Serahsî, şer'î delillerle ilgili açıklamalara geçer. Şer'î delillerin asılları (el-usûl fi'l-huceci'ş-şer'iyye) üçtür: Kitap, sünnet ve icmâ. Bu asıllardan istinbât edilen anlam demek olan kıyas da dördüncü asıl olmaktadır. Şer'î deliller, kesin ilim gerektiren (mûcib) ve zıddının doğruluğu da mümkün görülen (müceviz) olmak üzere iki kısma ayrılır. İkinci kısım şer'î delillere müceviz denilmesi, -kesin ilim gerektirmese de- bunlarla amelin vâcib olması sebebiyledir.³

1 Serahsî, *el-Usûl*, Th. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1993, I, 277, 278.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 278-279. Bu ve benzeri kavramlarla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, Th. Halil Muhyiddin, *el-Meyyis*, Beyrut 2001, s. 13-17.

3 Serahsî, I, 279; Debûsî, s. 168.

İlim gerektiren şer'î deliller dörttür: Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bizzat duyulan söz, Resûl-i Ekrem'den (s.a.s.) tevâtür yoluyla nakledilen haber ve icmâ. Aslında şer'î delillerin tamamı Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duymaya dayanır. Zira içerdiği bilgi bakımından ilim gerektiren bir delil oluşunda Müslümanların asla tereddüt göstermediği Kur'an'ı insanlara O duyurmuştur. Bu noktada onun şahsiyle ilgili değerlendirme ve kabul, belirleyici olmaktadır. Çünkü her şeyden önce Kur'an'ı kabul, netice itibariyle Hz. Peygamber'i (s.a.s.) tasdik ve aktardığı bilginin doğruluğuna olan kesin güvenin sonucudur. Bu da onun yalan ve yanlış (bâtıl) söz söylemekten korunmuş (masun) olması sebebiyledir. Bunun bir gereği olmak üzere peygamberlerden duyulan haber, ilmin de doğru olduğunu gösterdiği haber kategorisine girer. Bu tür haberin gerçek olduğuna inanılır ve gereği yerine getirilmeye çalışılır.⁴

Şu halde Kur'an'ın ilim ve amel gerektiren bir delil oluşu, özü itibariyle imanın bir gereği olmaktadır. Burada önemli husus, neyin Kur'an'dan olduğunun nasıl ve hangi yöntemle tespit edileceğidir. Serahsî, bir şeyin Kur'an'dan olmasının yegâne yolunun tevâtür olduğunu söyler. Zira tevâtür yoluyla elde edilen bilgi, bizzat gözle görme gibi kesin ve zarurî bilgi ifade eder. Kur'an'ın ilim ifade eden delil oluşunu ise, "biz biliyoruz ki, Allah kelâmı mutlaka hak olur" şeklinde açıklar.⁵

Resûl-i Ekrem'den (s.a.s.) bizzat duyulan sözün ilim gerektiren delil oluşu, onun yalan ve yanlış (bâtıl) beyanda bulunmaktan korunmuş (masun) olması şeklindeki kabule dayanır. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus, bu delilin sadece duyan sahabî için ilim gerektirdiği, bu açıdan şahıs ve zaman itibariyle genelliğinin bulunmadığıdır. Bizzat duymayanlar bakımından, masumiyeti bulunmayan beşer unsurunun araya girmiş olması sebebiyle, kesin ilim gerektirme söz konusu olmaz.

Tevâtür yoluyla ondan aktarılanlar, hata ihtimalini bertaraf etmesi sebebiyle, ilim gerektirme bakımından bizzat Resûlullah'tan (s.a.s.) duyulan gibidir.

Serahsî, İslam ümmetinin icmânının kesin ilim gerektiren delil oluşunun, Müslümanların dalâlet üzere birleşmelerinin aklen imkânsız olmasından değil, İslam'ın ve Müslümanların diğer dinlerden ve mensuplarından üstün tutulmasının (kerâmeten lehum ale'd-dîn) bir sonucu olduğunu söyler.⁶ İcmânın, bu şekilde ümmetin masumiyeti ve topyekûn hakikatın Müslüman ilim ehlinin tamamına saklı kalmayacağı şeklinde temellendirilmesi önemli ve dikkat çekicidir. Serahsî bu belirlemeyi yaptıktan sonra, icmânın delil oluşuyla ilgili bazı âyet ve hadislerle yer verir ve bunların delâlet yönlerini açıklar.

4 Serahsî, I, 279, 374; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 19, 205.

5 Serahsî, I, 280, 291. Debûsî, bu hususu "Allah bâtil söz söylemez" şeklinde ifade eder. *Takvîmu'l-edille*, s. 21.

6 Serahsî, I, 295; Debûsî, s. 23, 25.

Serahsî'ye göre icmâya karşı çıkmak, dinin temel değerlerini ortadan kaldırmak demektir. Gerçekleştikten sonra icmâya muhalefet nassa muhalefetle eşdeğerdir.⁷

Serahsî, tevhid, sıfatullah, nübüvvetin ispatı gibi dinin itikadî prensipleri (asluddîn) ile temel dinî yükümlülüklerin (emruddîn) şüpheye yer olmayacak biçimde kesin ilim ifade eden delille sabit olabileceğini kanaatindedir.⁸

Bunların dışındaki şer'î deliller ise, nispeti ve murada tam mutabakatı karşı ihtimali bütünüyle ortadan kaldırmaması sebebiyle kesin bilgi gerektirmeyip zan ifade ederler. Te'vîl edilmiş âyet, tahsis görmüş âmm, haber-i vâhid ve kıyas zan/amel gerektiren delillerdir. Şu var ki, ilim gerektirme bakımından zannî oluş amel itibarıyla de zannî oluşu icap ettirmez. Bundan dolayıdır ki haber-i vâhid ilim bakımından zan ifade etmekle birlikte gereği ile amel vaciptir. Esasen haber, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait oluşu bakımından kesin bilgi, ona nispetindeki ravi faktörü (nispet şüphesi) açısından ise zan gerektirmektedir. Haber-i vâhid için geçerli olan bu durum, kıyas ve icthad için evleviyetle geçerlidir.⁹

İlim gerektirmeyen delillerin başında haber-i vâhid gelmektedir. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) doğrudan işitmeyip ondan gelen haberlere rivayet yoluyla muttali olanlar yönünden, sünnetin ilim gerektiren şer'î bir delil olup olmadığı tartışılmalıdır. Hanefilerin ve bu arada Serahsî'nin görüşüne göre haber-i vâhid, ilim gerektiren bir delil değildir. Çünkü şeklen ve manen şüphe içermektedir. Şekil yönüyle şüphe içermesi, Resûl-i Ekrem'e (s.a.s.) aidiyetinin kesin olarak sabit olmaması; manen şüphe içermesi ise, haberin, bilgi ve amel açısından ümmetin yaygın kabulüne (telakkî bi'l-kabûl) konu olmaması yönüyledir. Dolayısıyla haber-i vâhidin ilim gerektirmemesi, haber hususunda râvînin yanılma, hata etme, yalan söyleme ihtimali sebebiyledir; çünkü masun değildir. Yalan ihtimalinin tümüyle bertaraf edilemediği bir delilin ilim gerektirmesi ise, mümkün değildir. Bununla birlikte ravi hakkındaki hüsn-i zan ve zahiri verilerin adaletini ortaya koyması sebebiyle gereğiyle amel zorunludur; şu var ki inkârı küfrü gerektirmez.¹⁰

İlim-zan gerektirme açısından haberlerle ilgili önemli bir husus, meşhur haberin konumudur. Meşhur haber konusunda Hanefî usulcülerin iki çizgi takip ettiği görülür: Cassâs ve Debûsî çizgisi haberi, mütevâtir ve âhad kısımlarına ayırır, meşhur haberi mütevâtir içinde değerlendirir. İkinci eğilim ise, Serahsî ve Pezdevî'nin sistemleş-

7 Serahsî, I, 296; II, 108.

8 Serahsî, I, 322.

9 Debûsî, s. 168.

10 Serahsî, I, 112, 149, 321-322; Debûsî, s. 25, 105, 170 vd. Ayrıca bk. Cessâs, *Fusûl*, I, 166; H.Yunus Apaydın, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 357.

tirdiği şekil olup sonraki Hanefiler tarafından da benimsenmiştir. Buna göre haber, mütevâtir, meşhur ve âhad olmak üzere üç kısma ayrılır.¹¹

Serahsî haberleri bu şekilde üçlü bir tasnife tabi tutar ve meşhuru, “sayıları itibarıyla yalan üzere bir araya gelmeleri imkân dâhilinde olan kişiler tarafından nakle-dilmekle birlikte âlimlerin benimseyip gereğiyle amelde bulunduğu haber” şeklinde tanımlar. Bu nevi haberler, ilk nesilden itibaren yaygın naklinin bulunmaması yönüyle haber-i vâhid, içerdiği bilginin mahiyeti ve sonuçları açısından ise mütevâtir konumundadır. Mest üzerine meshin cevazı, mut’a nikâhının haram oluşu, kadının teyzesi veya halası üzerine nikâhlanamaması, ribe’l-fazl yasağı gibi konulardaki haberler böyledir.¹²

Meşhur haberin ilim mi yoksa zan mı gerektirdiği Hanefî usulcüler arasında tartışmalıdır. Cessâs meşhuru, mütevâtir haber kapsamında ele alır ve mütevâtir gibi kesin bilgi gerektirdiğini söyler. İsa b. Ebân’a göre ise meşhur, ilm-i tuma’nine (gönülde haberin nispeti ve içeriğine karşı huzur ve güvenin oluşması) ifade eder. Serahsî de bu görüşü benimser. İlim ifade etme açısından durumu bu olan meşhur haber, işlevi itibarıyla aynen mütevâtir gibidir. Yani meşhur haber ile ilim gerektiren delillerin daraltıcı yoruma tabi tutulması hatta neshi mümkündür; çünkü nispet şüphesi neredeyse yoktur.¹³

Serahsî, bir haberin sahabe neslinden itibaren genel kabule mazhar olup fetva ve amele kaynaklık etmiş ya da icmâ ile desteklenmiş olmasının, içerdiği bilgi bakımından onu ilim seviyesine yaklaştırdığını ve bu tür haberlerin mütevâtir ile aynı işleve sahip olduğunu söyler. Serahsî meşhur haberin bu konumunu “fi hayyizi’t-tevâtür” şeklinde ifade eder. Hatta ona göre bu tür haberler, kesin ilim gerektirme bakımından aynen Kur’an gibidir.¹⁴

İlk nesillere olan güveni yansıtan bu değerlendirme, mezhebin kurucu müçtehitlerinin bazı açıklamalarından da güç almaktadır. Nitekim Ebu Yusuf, âlimler tarafından yaygın şekilde rivayet edilip gereğiyle amelde bulunulması sebebiyle mestle ilgili hadisin Kur’an’ı neshinin caiz olduğunu söyler. Kerhî ise bu konudaki görüşünü, “mest üzerine meshin caiz olduğunu kabul etmeyenin küfre düşmesinden endişe duyarım; çünkü bu konuyla ilgili haberler tevâtür seviyesindedir (hayyizi’t-tevâtür)” şeklinde ifade eder. Aynı şekilde, yargılama hukukunun temel ilkeleri arasında sayılan, “delil sunmak davacının, yemin etmek ise davalının sorumluluğundadır” şeklindeki hadis, rivayet formu bakımından her ne kadar âhad haber ise de, ümmetin bunu şer’î bir delil

11 Ayrıntı için bk. M. Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 2009, s. 37-56; H.Yunus Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, XXIX, 368.

12 Serahsî, I, 292.

13 Serahsî, I, 293, 366.

14 Serahsî, I, 291, 366; II, 70.

olarak benimseyip gereğiyle amelde bulunması sebebiyle mütevâtir seviyesindedir (hayyizi't-tevâtür).¹⁵

Şer'î delillerin ilim gerektiren ve zan/amel gerektiren şeklinde tasnif edilmesi, uygulamada çeşitli sıkıntıların baş göstermesini neredeyse kaçınılmaz kılmaktadır. Bu durum, ilim gerektiren şer'î delillerin azlığından kaynaklanır. Zira ahkâm konusunda Kur'an'ın genel tavrının, özellik arz eden bazı hususlar dışında ilkeler belirleme şeklinde olduğu bilinmektedir. Sünnetin ise, rivâyet formu bakımından tevâtür yoluyla nakledilenleri oldukça azdır; büyük kısmı haber-i vâhidir. İşte bu tablo ilim-zan temelinde Kitap-Sünnet ilişkisi itibarıyla bazı tıkanmaları beraberinde getirmektedir. Bu noktada Hanefîler, işlevi bakımından ilim gerektiren delil seviyesine çıkardıkları meşhur haber kategorisiyle bu tıkanmaları aşma yoluna gitmişlerdir. Böylece mütevâtir fonksiyonu yüklenen meşhur haber sayesinde, yorumda tıkanma yaşanan ve mezhebin kurucu müctehidlerinin, naslarla irtibatının kurulmasında zorlanılan bazı icthadları için teorik bir zemin oluşturulmuş olmaktadır.

İLİM-ZAN BAKIMINDAN DELİL TASNİFİNİN YORUMA YANSIMALARI

İçerdiği bilginin ilim veya zan gerektirmesi bakımından şer'î delilleri böyle bir tasnife tabi tutan Serahsî, deliller arası ilişkiye dair teorik temellendirmesine yorumda da bağlı kalmaya özen gösterir. Bunun yansımalarını, âmmın kat'îliği ve bu açıdan tahsis delilinde aranan şartlar, içerdiği bilgi zannî olan delillerin kitabın ve mütevâtir sünnetin mutlakımı takyidi, zannî bilgi gerektiren haber-i vâhidin, ilim gerektiren kitabı neshi, haber-i vâhidle Kur'an'a ziyade gibi konularda gözlemlenmek mümkündür. Bu hususların tamamında Serahsî'nin, teorik kabulüne bağlı kaldığı; tahsis, takyit ve nesihte yakînî bilgi-zannî bilgi ifade etme açısından deliller arası eşitliği şart koştuğu görülmektedir.

Amel/Zan Gerektiren Delilin İlim Gerektiren Delilin Denetimine Tabi Tutulması: Serahsî temel şer'î delilleri ifade bağlamından sıklıkla "meşhur sünnet" ifadesini kullanmaktadır. Bu çerçevede o, zan ifade eden delillerin ilim gerektiren delillerin denetimine tabi tutulmasının zorunlu olduğu kanaatindedir. Serahsî'ye göre Müslüman toplumda bidat ve hurafelerin yaygınlık kazanmasının temel sebebi, meşru çerçevede arz işleminin gereği gibi işletilmemesidir. Dolayısıyla dinin korunması da böyle bir denetimi zorunlu kılmaktadır.¹⁶

Serahsî, haber-i vâhidlerin, kitap ve meşhur sünnet denetiminden geçirilmeden temel bir hüküm kaynağı kabul edilmesi ile hiç delil kabul edilmemesi şeklindeki

15 Serahsî, *el-Mebcut*, I, 275; XIX, 438.

16 Serahsî, I, 367.

tavırları eleştirir ve bunun bidat ve hurafelerin yayılmasına, dinî alanda keyfiliğin baş göstermesine sebep olduğunu belirttikten sonra şöyle der: “İsabetli olan yaklaşım, âlimlerimizin yaklaşımıdır ki, bu yöntem, her delili kendi konumuna yerleştirmek ve öylece işletmek esasına dayanır. Şöyle ki, onlar kitap ve meşhur sünneti temel delil kabul etmişler, âhad yolla nakledilip şöhret kazanmadığı için şüphe içeren delilleri bu ikisine göre değerlendirmişlerdir. Meşhurla uyumlu olanlarla, kitapta ve meşhur sünnette bulunmayan bir hüküm ihtiva edenleri kabul edip gereğiyle amelî zorunlu görmüşlerdir. Ancak bu iki delile aykırı olanları reddetmişlerdir. Haberlerde hakkında hüküm bulamadıkları hususlarda ise, o meselenin hükmünü beyan için, ihtiyaç sebebiyle kıyasa başvurmuşlardır.”¹⁷

Bu yöntemin bir gereği olmak üzere şâyet haber-i vâhid kitaba aykırı bir hüküm ihtiva ederse, kitabın içerdiği bilgi kesin ilim gerektirmesine karşın haber-i vâhidin içerdiği bilgi zan gerektirdiğinden, kitabın hükmüyle amel edilir. Bu nevi durumlarda âmmın tahsisi, hükmün neshi, istisnası, zahirin mecaza hamli gibi yollara gidilemez. Bu değerlendirmenin, her iki delilin gereği ile amelin mümkün olmadığı durumlarda geçerli olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Cinsel organa el sürmenin abdesti bozması, iddet bekleyen kadının nafaka hakkının bulunmadığına dair Fatıma b. Kays hadisi, şahit ve yemin ile hüküm vermeyi ifade eden hadislerle amel edilmemesi, Kur’an’ın o konulardaki hükmüne aykırı olmaları sebebiyledir.¹⁸

Farz-Vâcib Ayırımı: Delillerin ilim gerektiren-zan gerektiren şeklinde sınıflandırılması etkisini, öncelikle teklifi hüküm kategorilerinde göstermektedir. Kitap, mütevatir sünnet, icmâ gibi ilim ve amel gerektiren bir delille sabit olan şeye farz; nispetinde şüphe bulunduğu için kesin bilgi gerektirmeyip sadece amel gerektiren delille sabit olan şeye ise vacib denir. Farzı inkâr küfrü gerektirirken, vacibi inkâr, delilindeki zannilik sebebiyle küfrü gerektirmez. Namazda fatiha okuma, ta’dili erkân, tavaf için abdestli olma, umre, vitir gibi ibadetler, ilim ifade etmeyen haber-i vâhidle sabit olmaları sebebiyle vaciptir.¹⁹

Teâruzul-edille: Deliller arasında teâruzdan söz edebilmek için, birinin gerektirdiği ile diğerinki zıddiyet (helal-haram gibi) arz eden eşit iki delil bulunmalıdır. Bu aynı zamanda teâruzun rûknünü oluşturur. Şu halde teâruz, eşit deliller arasında olur. Dolayısıyla biri ilim diğeri zan ifade eden iki delil arasında teâruzdan söz edilemez. Diğer bir ifadeyle teâruz ancak, tarihlerinin bilinmesi halinde biri diğerini neshedebilecek deliller arasında olur. İki âyet, iki sünnet, âyet ile meşhur sünnet gibi.²⁰

17 Serahsî, I, 368. Krş. Debûsî, s. 196-197.

18 Serahsî, I, 365-366; Debûsî, s. 197-200.

19 Serahsî, I, 110-112; Debûsî, s. 214.

20 Serahsî, II, 12, 13.

Konunun bu şekilde değerlendirilmemesi, biri ilim diğeri zan gerektiren iki delilden birinin diğeri konumuna indirilmesi/yükseltilmesi sonucunu doğurur ki, bu isabetli bir yaklaşım olmaz. Sözelimi namazda kıraatin farz oluşu ilim gerektiren delil ile sabittir. “Kur’an’dan kolay olanı okuyunuz”. Kıraat olarak Fatıha suresinin belirlenmesi ise zan ifade eden haber-i vâhidle sabittir. Delilleri göz önünde bulundurulduğunda, namazda Fatıha okumanın farz olduğunu söylemek ya kat’î kitap delilini olduğu seviyeden aşağı indirmek ya da zannî haber-i vâhidi olduğundan üst seviyeye çıkarmak olacaktır. Bunların ikisi de doğru değildir. Bu durum ta’dili erkân, vitir, hac sebebiyle sa’ye bulunma, umre, udhiyye kurbanı, fitır sadakası gibi hususlar için de aynen geçerlidir. Dolayısıyla bunların zorunluluk bildirme ve etkileri itibariyle farklı düzeylerde ele alınması gerekir.²¹

Nesih ve Nassa Ziyâde: İlim gerektiren delil ancak kendisi gibi ilim gerektiren bir delille neshedilebilir. Zan ve amel gerektiren bir delil ise, kendisi gibi bir delille neshedilebildiği gibi, ondan daha kuvvetli olduğundan, ilim gerektiren delille de neshedilebilir. İlim gerektiren bir yolla sabit olmuş haberle Kitabın neshi caizdir. İlim ifade eden bir delilin, ilim gerektirmeyen bir delille terk edilmesi ise caiz değildir. Buna göre Kur’an’ın, Kur’an’la, mütevâtir ve meşhur sünnetle neshi caizdir. Fakat Kur’an’ın haber-i vâhidle neshi caiz değildir. Çünkü bu ilim gerektiren delille sabit hükmün ilim gerektirmeyenle kaldırılması demektir. Âhad haberin Kur’an’la neshi ise caizdir.²²

Kur’an’ın meşhur sünnetle neshi, genellikle ebeveyn ve akrabaya vasiyeti emreden âyetle, “vârise vasiyet yoktur” hadisi arasında var olduğu düşünülen nesih ilişkisiyle örneklendirilir. Serahsî, vasiyeti emreden âyetin “vârise vasiyet yoktur” şeklindeki meşhur hadisle neshedildiğini söyler ve nâsîh delilin bu hadis değil, miras âyetleri olduğu şeklindeki yorumları eleştirir. Ona göre, âyetteki hükmün, miras âyetleriyle neshedildiği söylenemez; zira miras âyetleri veraset yoluyla farklı bir hak tespitinde bulunmaktadır. Farklı sebeplere bağlı haklar arasında bir çelişki olamayacağından nesihten de söz edilemez.²³

Nesih çerçevesinde Hanefilerin cumhurdan farklı değerlendirdiği hususlardan birisi de, nassa ziyâdenin nesih kabul edilmesidir. Nasla sabit hükme ilâve hüküm getirme mahiyeti taşıyan delilin, ilim-zan bakımından ilk nassa eşit olması gerekir. Bunun bir gereği olmak üzere namazda Fatıha suresini okumanın farz, tavafta abdest-

21 Serahsî, I, 113.

22 Cassâs, *el-Fusûl*, Th. Uceyl Casim en-Neşmî, Kuveyt, 1985-1994, I, 162; II, 322, 343; Serahsî, I, 112, 168; II, 67, 76.

23 Serahsî, II, 79.

li olmanın şart, bekârın zinasında celde ile birlikte sürgünün de had, yemin ve zihar kefaretinde hürriyetine kavuşturulacak olan kölenin Müslüman olmasının şart olduğu söylenemez. Çünkü bunlar Kur'an nassıyla sabit olan hükme ilave hüküm getirmektedir ve bu nesihtir. Kur'an'ın haber-i vâhidle neshi ise caiz değildir.²⁴

İlim Gerektiren Delilin İcmâ ile Neshi: Serahsî, icmânın ilim gerektiren delilleri neshinin mümkün olup olmadığı hususunu şu şekilde özetlemektedir: Meşayihimizden bazılarına göre icmâ nasih delil olabilir. Zira nas gibi icmâ da kesin ilim ifade eder. Kaldı ki meşhur sünnetle nesh caiz görülmektedir. İcmâ ondan daha kuvvetli bir delil olduğuna göre icmâ ile neshin caiz olması evleviyet gereğidir. Fakat çoğunluk icmânın nasih olamayacağı görüşünü benimsemektedir ki isabetli olan da budur. Bu görüş iki şekilde temellendirilebilir: a. İcmâ nihayet bir hususta reylerin birleşmesinden ibarettir. Allah nezdinde bir şeyin iyi ya da kötü (hasen-kabîh) kabul edilme zamanının sona ermesini bilmenin yolu rey değildir; bu hususta reyin yeri yoktur. b. Neshin zamanı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta olduğu dönemdir; onun irtihalinden sonra nesihten söz edilemez. O hayatta olduğu sürece, hükmü konusunda tereddüde düşülen hususlarda ona başvurmak vaciptir ve bu durumda ilim gerektiren şey, ondan bizzat duyulan beyandır. İcmânın ilim gerektiren bir delil oluşu ise, onun vefatından sonradır. Dolayısıyla icmâ ile nesh caiz değildir.²⁵

Nasla sabit bir hükmün icmâ ile neshedilmesinden söz edilirken, icmânın bir hükmü neshetmesinden değil, sabit bir hükmün Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında yürürlükten kaldırıldığıının icmâ vasıtasıyla bilinmesi ve tespit edilmesinin vurgulandığına dikkat edilmelidir. Yani nas karşısında icmâ nâsih değil, neshi tespit ve beyan eden bir delildir. Mut'a nikâhının yasaklanmasında olduğu gibi.

Âmmın Tahsisi: Serahsî'ye göre âmmın tahsisinden söz edebilmek için, her şeyden önce ortada bir muârazanın (çatışmanın) bulunması, yani biri diğerini ortadan kaldıramayacak şekilde bir durum olması gerekir. İki delilden biri diğerini ortadan kaldırabilir mahiyetteki karşılaşmalarda muârazadan söz edilemez. Dolayısıyla böyle bir durum ancak, birbirine eşit deliller arasında söz konusu olabilir. Âmm, kapsam ve delâlet bakımından kat'iyet ifade ettiğinden, tahsis delilinin de kesinlik ifade etmesi gerekir ki, bir muârazadan söz etmek mümkün olsun. Şu halde tahsis delili, ilim gerektirme bakımından âmma eşit olmalıdır. Bu kuralın bir sonucu olmak üzere ilim gerektiren Kur'an ve mütevâtir sünnet, zan ifade eden haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemez.²⁶

24 Serahsî, I, 112; II, 82, 84.

25 Serahsî, II, 66-67.

26 Serahsî, I, 142; II, 12, 30. Âm lafzın hükmü için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 90-95.

Âmmın bütün fertlerine delâleti kesindir ve tahsise uğramamış âm, haber-i vâhidle tahsis edilemez. Sözelimi namazda kıraatte bulunmayla ilgili âyet, fatiha ile ilgili hadisle tahsis edilemez. Fakat tahsise uğramış bir âmın tahsisten sonra geride kalan fertlerine delâleti zannî olduğundan, onun zannî delillerle tekrar tahsisi mümkündür. Serahsî bu hususta ittifak bulunduğunu söyler.²⁷

Serahsî'ye göre âm lafzın tahsise uğramış olma ihtimali, kesin delil bulunmadığı sürece bir vehimden ibarettir. Salt bir vehimden hareketle kesinlik ifade eden lafzın daraltılması ya da başka anlamlara hamledilmesi ise caiz değildir. Öte yandan tahsis ihtimalinden hareket etmek, batınî bir iradeyle yorumda bulunmak olur ki, batınî irade, nesnellüğünün bulunmaması sebebiyle delil olamaz. Kaldı ki bu durum teklifin ve şer'î maksatların zemininin kaymasına, karışık bir halin baş göstermesine yol açar.²⁸

SONUÇ

Hanefîlerin delil ve yorum teorisinin şekillenmesinde Serahsî önemli usulcülerdendir. Geçmişe uzanan kökleri ve geleceğe yansıyan etkileri itibariyle Serahsî'nin tespit ve değerlendirmelerinden hareketle, özelde Hanefîlerin genel olarak da Sünnî fıkıh mezheplerinin ve müctehidlerin delil anlayışıyla ilgili şunlar söylenebilir:

Kur'an'ın, mütevâtir sünnetin, icmânın ilim gerektiren şer'î delil oluşunda fıkıh mezhepleri ve müctehidler arasında genel bir ittifak bulunmaktadır. Sahih haberin amele kaynaklık edışı hususunda da benzer bir ittifaktan söz etmek mümkün iken, haber-i vâhidin bilgi değeri ve diğer delillerle ilişkisi hususunda ise, farklı görüşlere rastlanmaktadır. Yaklaşım tarzları ve ifade biçimi farklılık göstermekle birlikte, bu konudaki görüş ve değerlendirmelerin, haberin ilk üç neslin anlayışı ve toplum pratiğindeki yeri noktasında birleştiğini söylemek mümkündür.

Fıkıh mezhepleri ve fakihler, rivâyetin formel yönünü önemsemekle birlikte, delil teşkil etme ve ilim gerektirme keyfiyetini sırf rivâyet formuyla ilgili hususlara indirgememişlerdir. Bu noktada haberin, ilim ehlinin yaygın kabulüne mazhar olmasının, fetvâya kaynaklık etmesinin ve amel olarak toplum pratiğine yansımalarının, ondaki nispet şüphesini giderip tevâtür derecesine yaklaştıran hatta yükselten bir unsur olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu husus, Sünnî fıkıh anlayış ve pratiğinin hemen tamamında, farklı şekillerde de olsa, kendisini göstermektedir.

Sözelimi Hanefîler, haber-i vâhidin Kur'an'ın âmının tahsisine ilke olarak karşı olmakla birlikte, rivâyetin, âlimlerin genel kabulüne mazhar olup amele kaynaklık

27 Serahsî, I, 132-134.

28 Serahsî, I, 136-137.

etmesi halinde tahsisin hatta neshin mümkün olduğu görüşündedirler. Nitekim “Kadın halası üzerine nikâhlanamaz”, “Vârise vasiyet yoktur” gibi hadislerle, âhâd haber olmalarına rağmen, Kur’an’ın umum hükmü daraltıcı yoruma tabi tutulmuştur. Cassâs bu hususu şöyle ifade eder: “Selefin, delil teorisi ve yorum yöntemi konularında aralarında mevcut görüş ayrılıklarına rağmen, bazı haber-i vâhidleri kabul ve gereğiyle fetva vermekte birleşmiş olması, haberin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) nispetinin sahih olmasının bir sonucudur. Aksi takdirde böyle bir ittifak ortaya çıkmazdı. İşte bu durum, bu tür haber-i vâhidlerin mütevâtîr gibi değerlendirilmesini gerektiren en güçlü veridir.”²⁹ Kâsânî se, mütevâtîrin senede indirgenemeyeceğini ifadeyle, bir hadisin, nesiller boyu amele kaynaklık etmesi ve ilim ehlinin herhangi bir itirazıyla karşılaşmamasının da bir tevâtür şekli olduğunu belirtir.³⁰

Aynı anlayışın izlerini Mâlikî mezhebinde de görmek mümkündür. Mezhebin delil teorisi ve fıkıh düşüncesinde özel bir yeri bulunan amel-i ehl-i medîne anlayışının, kökleri Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kadar uzanan uygulamayı, en azından sahabenin din tatbikatını aksettirdiği inancına dayandığı bilinmektedir.

Şâfiî, hadisin sıhhati için ittisal şartı üzerinde titizlikle durmakla birlikte, bir haber senet itibarıyla mürsel/munkatı’ olmakla birlikte, kitlesel nakle konu olmuş (bütün siyer ve meğâzî müellifleri tarafından rivayet edilmiş olması gibi) veya gereği ile amel hususunda ilim ehlinin ittifakı (icmâ) gerçekleşmişse, söz konusu rivayetin hükme kaynaklık edebileceği kanaatindedir.³¹ Hatta bu tür hadisler, delil olma bakımından muttasıl merfû haber-i vâhidlerden daha kuvvetlidir.³² Zira Resûlullah’ın (s.a.s.) herhangi bir sünneti, tek tek bireylere olabilirse de Müslüman toplumun tamamına saklı kalmaz. Aynı şekilde bir kuşağın tamamı Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetine aykırı bir görüş üzerinde birleşmeyeceği gibi hata üzere de birleşmez.³³

Mutezîlî müfessir Zemahşerî de aynı gerekçelerle “vârise vasiyet yoktur” şeklindeki munkatı’ hadisin, ilim gerektirme ve gereği ile amel açısından âyetler seviyesinde olduğunu ifade etmektedirler.³⁴

29 Cassâs, *Fusûl*, I, 174, 175.

30 Kâsânî, *el-Bedâi*, Beyrut 1974, VII, 331.

31 Mürsel/munkatı’ hadisin delil kabul edilebilmesi için Şâfiî, benzer bir müsned rivayet, ravileri farklı başka bir mürsel, mürsel rivayete paralel sahabî görüşü ya da ilim ehlinin çoğunluğunun o mürsele uygun fetva vermiş olması gibi yollarla takviye edilmiş olması gerektiğini söyler. Bk. *er-Risâle*, md: 1262-1277.

32 Şâfiî, *er-Risâle*, md: 399.

33 *er-Risâle*, md: 1312,1320.

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, th: Abdarrazzâk el-Mehdî, 1997, I, 249-250.

İMAM SERAHSİ’DE SÖZLEŞME HUKUKU

Abdullah ÖZCAN*



Özet:

Bu makalede, Serahsi’nin başta ayetler ve hadisler olmak üzere şer’i delillerden nasıl hüküm üretilmesi gerektiğini bildiren usul kitabının mukaddimesinde ifade ettiği yöntem ve kurallar vurgulanarak telif ettiği el-Kâfi isimli kitabın şerhi niteliğindeki el-Mebcut isimli eserinin son cüzünde ele aldığı Şurut İlmi başlığındaki önemli konunun analizleri yapılmıştır. Serahsi’nin “Şurut İlmi” olarak işlediği konunun günümüz hukuk anlayışında bir Sözleşme Hukuku kavramıyla yeniden düzenlenmesi, sözleşmelerin yazılmasının gerekliliği, faydaları, şekil şartları ve içerikleri ile ilgili temel bilgiler ortaya çıkarılarak, sosyal hayattaki uygulamalarla ilgili örnekler açıklanmaya çalışılmış ve elde edilen sonuçlar özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usul, Şurut, Hukuk, Şartname.

Law of Contrat In İmam Serahsi’s Point of View

Abstract:

In this article, an important analysis is conducted of Serahsi’s method, approach and rules when extracting jurisprudence from sources of Qur’anic verses and hadith as detailed in the final chapter named “İlmu’şurût” of the his work of el-Mebcut in the book of el-Kâfi. Serahsi’s “İlmu’ş-şurût” is an Islamic discipline of law which equates to the modern day law of contracts. This article tries to explain the foundational information on the necessity of writing of contracts, their benefits, their conditions and contents and present examples of its application in social life.

Key Words: Fıqh, Usûl, Şurût, Huqûq, Specification.

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I. Giriş

İslam fakihlerinin en büyük özelliklerinden biri toplumu iyi tanımaları ve toplumsal olayları değerlendirip, tahlil ve analizler yaparak fikhî yorumlarını halka arz etmeleridir. Fakihlerin, toplumun değerlerini, hassasiyetlerini, yaşayış biçim ve gidişatını kavramadan, detayına inmeden toplumsal olayları çözmesi ve yorumlaması, bireylere ışık tutacak ve önünü açacak sağlıklı fikhî sonuçlar üretmesi oldukça zordur.

İmam Azam Ebu Hanife'ye göre fıkıh, kişinin yetki ve sorumluluklarını; haklarını ve vazifelerini bilinçli olarak tanınması¹, yerine getirmesi ve yaşama katmasıdır. Bu yetkiler ve sorumluluklar, ister vahiyyle yani Allah ve Resulünün emirleriyle, ister yargı kararlarıyla, isterse kişilerin yapmış oldukları sözleşmelerle sabit olsun, meşru bir zemine dayanmak zorundadır.

Müslüman kişinin hayatının ana çizgileri, ayet ve hadislerden elde edilmiş kurallara ve prensiplere bağlıdır. Bu kuralların en önemlilerinden biri de toplumun ve bireylerin hayatının her anında ve her diliminde zorunlu olarak yer alan sözleşmelerdir. Toplumsal hayatta sözleşmesiz bir yaşayış düşünülemez ve mümkün de değildir. Bir dilim ekmeği elde etmek, bir bardak suyu temin etmekten tutun da hayatın en önemli bilinçli olayı olan evlenmeye kadar her adım sözleşmelerle gerçekleşmektedir.

İslam fakihleri, hayatı çepeçevre kuşatmış olan bu sözleşmelerin hukukunu oluşturmak için oldukça yoğun mesai tüketmişler ve Müslüman kişinin hayatını Allah'ın rızasına uygun ve meşru bir çizgide götürebilmesi için ellerinden gelen her türlü çabayı harcamış ve akitlerle ilgili detayları incelemişlerdir.

Hanefî mezhebi geleneğinde bu hususta en çok çaba harcayanlardan biri de İmam Muhammed b. Ahmet b. Ebi Sehl es-Serahsî (d. 400/1009 - ö. 483-1073)'dir.² Söz konusu bu özelliğinden dolayı çalışmamızda, sözleşme hukuku konusunu Hanefî mezhebi bağlamında, İmam Serahsî örneğinde ele alacağız.

İmam Serahsî, İmam Azam Ebu Hanife'den (80/699-150/767) yaklaşık 300 sene sonra Hanefî mezhebinin omurgasının başlangıcı sayılan ve Zahiru'r-Rivaye³ olarak bilinen altı kitabın; el-Hakim eş-Şehit tarafından ihtisar edilerek oluşturulmuş olan el-Kâfi⁴ isimli eserini şerh etmiştir. Zamanın yöneticisine yaptığı nasihatın olumsuz bedeli olarak hapsedildiği (466/1073) Uzcend (Özkent) kalesinin içindeki bir kuyudan

1 Ebu Hanife'ye göre fıkıhın tanımı: *مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا* Abdülaziz el-Buhari, Abdülaziz b. Ahmet *Keşfu'l-esrar*, I, 5; Sadru's-Şeria, Ubeydullah b. Mesut, *Şerhu'l-Telviḥ ala'ṭ-Tavdiḥ*, I, 10.

2 Serahsî'nin hayatı ve eserleri bkz. Muhammed Hamidullah, "Şemsü'l-eimme Serahsî", *DİA*, XXXVI, 544-547.

3 Kuraşî, *el-Cevahiru'l-Mudiyye*, I, 560.

4 Serahsî, *el-Mebusut*, I, 2.

aşağıdan yukarı imla yoluyla öğrencilerine 14 senede yazdırdığı ve 30 cüzden oluşan oldukça kapsamlı ve hacimli el-Mebcut isimli bu eser⁵, bu umurganın 5. hicri asırdaki halkasını oluşturur. Serahsî, kitabın en son cildinin son kısımlarından “Kitabu’ş-şurut” bölümüne ulaştığında hapisten çıkartılmış ve Fergana’da Emir Hasan’ın evinde (480/1087) ikamet ederek eserini orada tamamlamıştır.

İmam Serahsî, 15 cilt halinde basılmış 30 cüzlük bu eseriyle ilim ve takva sembolü olarak zamanın ilim adamlarına layık görülen bir teveccühle bu eseriyle birlikte gönüllere nakşedilmiştir. O günlerden günümüze dek ilim erbabının ve halkın teveccühü eksilmemiş ve asırlarca da izleri silinmeyerek günümüze kadar ulaşmıştır⁶.

Serahsî, telif ettiği usul kitabının önsözünde fikhî mevzuatı tahlili ve yeni hükümler çıkarmada benimsediği yöntemi şöyle ifade etmektedir:

“Âlimlerin çoğunluğuna göre dinin itikadî asıllarını benimseyip iman ettikten sonra yapılacak işlerin en hayırlısı: Şeri’ hükümleri kavramak için geçmiş âlimleri örnek alarak yola devam etmektir. Çünkü onlar, haramlar ve helallerle ilgili tüm açıklımları yapmışlardır. Allah Teâlâ, Bakara suresinde onların bu çabaları ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur:

“يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا”

:“Allah Teâlâ, hikmeti (ilim ve fikhî) dilediğine verir; kim de hikmete mazhar kılındıysa, o kişi pek çok hayra mazhar kılınmıştır.”⁷ İbn-i Abbas gibi sahabenin ileri gelen âlimleri bu ayetteki “الحكمة” kavramını “fıkıh ilmi” olarak yorumlamışlardır. Ve Nahl suresindeki şu ayet için de aynı yorumu yapmışlardır:

“ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ”

“Rabbinin yoluna hikmetle (fıkıh bilgisi) ve güzel öğütlerle çağırı yap.”⁸

Hz. Peygamber (s.a.s.) de şöyle buyurmuşlardır:

“فَخِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهَمُوا”

“Sizlerin Cahiliye döneminde hayırlı olanlarınız, dini iyi anlarırsa İslamî dönemde de hayırlı olanlarıdır.”⁹

5 Kuraşî, *el-Cevahiru'l-Mudîyye*, III, 78; Leknevî, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, 158.

6 Bu eser, M. Cevat Akşit başkanlığındaki bir heyet tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır. *Mebcut / Şemsü'l-eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. es-Serahsî*, (483/1090). Editör: Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev yayınları, İstanbul 2008, I, XXX.

7 el-Bakara, II, 269.

8 en-Nahl, XVI, 125.

9 Buhari, *Sahih*, kavlihi “lekad kane fi Yusufe”, VI, 95; Ahmed, *Müsned*, IV, 101; İbn-i Hibban, *Sahih*, zikri'l-beyan, I, 294.

Fıkıhın, marifet boyutunda yani tam kavrama boyutunda olması için şu üç temel esasın aynı anda bulunması şarttır.

1. Ahkâm-ı şer'iyeye olarak bilinen meşruiyeti sabit hükümleri bilmek.
2. Bu meşru hükümleri naslara dayandırarak manalarıyla tam kavramak; fıkıh usulü kurallarını, ferî'hükümlere indirgeyerek işlerlik kazandırmak.
3. Sonuç olarak tüm bu kuralları uygulayarak hedefe ulaşmak; işte fıkıh da budur.

Hükümleri, kaynaklarına inmeden, delillere dayandırmadan bilmek veya uygulaması olmaksızın nazarı bilmek sadece bir açıdan fakihliktir, diğer yönüyle ise fakihlik değildir.

Bu üç esas taşıyan gerçek fakih kişiler ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadislerinde ifadesini bulanlardır:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنَ الْفِ عَابِدٍ

"Şeytan karşısında tek bir fakih, fakih olmayan ibadetine düşkün bin kişiden daha güçlüdür."¹⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu sözlerinde vurguladığı gerçek fakih de budur ve muttaki imamların yani müçtehit fakihlerin özellikleri de böyledir.

"İşte bu nedenlerle önce İmam Muhammed'in Zahiru'r-Rivaye kaynaklarını şerh ettim. Sonra da bu kaynaklardaki hükümlerin dayandığı nasları ve usul kurallarını ortaya koydum. Bu yöntemle şeri' mevzuatın gerçek mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olmayı hedefledim.

Usul-ü fıkıhın kapsamı sınırlıdır; olayların ise sınırı yoktur. Bu hususlardaki mütekaddimin ve müteahhirin fakihlere ait birikim ise çok fazladır. Ben mütekaddimin imamlarımıza benzeme ümidiyle bu yöntemi benimsedim. Bu işlerde yapılan en hayırlı şey imamlara uymaktır. En şerlisi de yeni yeni yollarla saplantıya düşmektir. Ve ben bu yolda Allah'a güveniyorum, başarı da O'ndandır."¹¹

Görüldüğü gibi İmam Serahsî, İmam Azam'ın fıkıh tanımında ortaya koyduğu şeri hükümlerin bildirdiği salâhiyetleri kullanma ve mesuliyetleri de yerine getirme olayını yani "kişinin yetki ve sorumluluklarını tanımasına fıkıh" adını vermiştir.

Serahsî öncesinde fakihler akit konularını işlerken, muhaddisler ise ilgili hadisleri incelerken bab başlığı yapmak suretiyle "şurut" kavramı ile ilgili sınırlı bilgiler vermişlerdir.

10 İbn-i Mace, *Sünen*, fadlı'l-ulema, I, 81; Bağavî, *Şerhu's-Sünne*, fadlı'l-ulema, I, 278.

11 Serahsî, *Usul*, mukaddime, I, 9-10.

İmam Serahsî ise günümüzün birey ve toplum hayatında herkesi ilgilendiren, sosyal hayatın düzenine, sulh ve sükûnetine katkıda bulunarak taraflar arasında adaletin gerçekleşmesini sağlayan, diğer taraftan da maslahat ve menfaatleri koruyarak mefsetetin oluşmasını büyük ölçüde engelleyen “Şurut ilmi”ni, günümüz anlayışı ile “Sözleşme Şartnamesi”ni hukuk dünyasına armağan etmiştir. Bu konuyu el-Mebcut’un son cildinde¹² müstakil bir kitap olarak, ayet ve hadislerle dayandırarak ele almış ve örneklerle detaylandırmıştır.

Her ne kadar detaylı olarak akitler, unsurları, rükünleri, şartları ve her akde ait özel şartlar incelenmiş ve sınıflandırmalar yapılmış ise de, Serahsî’nin anlayışından hareketle kavramın kapsam alanı da belirlenerek yeni bir “Sözleşme Hukuku” kavramı, özel hukukun bir dalı olarak geliştirilmelidir. Çünkü gelişen ve değişen şartlara göre sürekli sözleşmeler icat edilmekte ve bunların hukukçular tarafından teorik boyutu, meşruiyeti ve sonuçları yeterince tartışılmadan sosyal hayatta yer edinmekte ve daha sonraları büyük problemlerle toplumu ve bireyleri sıkıntılara düşürmektedir.

Nasıl ki günümüzde keşfedilen bir ilacın, deneme süresi, yan etkilerinin tespiti, sağlığa katkı durumu netleşmeden toplumda kullanılmaması ve sağlık alanında doğuracağı olumsuz sonuçların önlenmesi gerekiyor ise, sözleşmeler de yeterince denenmeden hayata girerse sonuçlarının telafisi kolay olmayabileceğinden meşruiyeti ve doğuracağı maslahatlar denenmeden işleme konulmamalıdır. Örneğin günümüzde medyada haber konusu edilen “saadet zinciri” şeklindeki sözleşmeler bu türden olup sosyal bünyede tahribata neden olan sözleşmelerdir.

İslam’ın, hakkın zayı edilmemesi için öngördüğü bazı kuralların, günümüzde güncellenerek tüketici haklarını koruma yasalarının çıkartılması, sivil toplum kuruluşlarının da sözleşmenin taraflarını daha bilinçli davranmaları konusundaki çabaları takdire şayandır.

İmam Serahsî, önce “Sözleşme hukuku” kavramını “Şurut ilmi” ile ifade ediyor ve “Bilesiniz ki Şurut ilmi, yani sağlıklı sözleşme yapmak en temel ilimlerden olup yüce bir sanattır”¹³ ifadesini kullanıyor. Bundan sonra da konunun önemini ve zorunluluğunu bildiren ayet, hadis ve uygulamaları serdederek usul kitabının mukaddimesinde beyan ettiği temel yöntemi uyguluyor.¹⁴ Şöyle ki:

1. İlk olarak Serahsî, sözleşmelerin yazılmasının zorunluluğunu bildirir ve bununla ilgili olarak Allah’ın şu buyruğunu zikreder:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

12 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 167.

13 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 167.

14 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 168.

Allah Teâlâ: “Ey iman edenler, belirli bir vadeye kadar borçlandığınızda, borcunuza derhal yazınız.”¹⁵ buyurmuştur.

Ayrıca bu konunun ehemmiyetini bildiren hadisler de vardır¹⁶.

2. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetindeki uygulamalara yer verir:

a. Hz. Peygamber (s.a.s.), hurma ağaçlarının meyvesi hususunda ortaklık yapmak için sözleşme yaptığı kişiye bunu yazmasını emretmiştir.

b. Görevlendirdiği vali ve zekât memurlarına görev alanları ile ilgili bir metin yazılmasını emrederek kamu görevini ve emaneti kontrol altında tutmayı hedeflemiştir.¹⁷

c. Hudeybiye’de müşrikler ile Müslümanlar arasında yapılan sulhun yazılmasını emretmiştir¹⁸.

3. Uygulama: Müslümanlar, Hz. Peygamber’den (s.a.v) itibaren günümüze kadar sözleşmeleri aralıksız yazagelmışlerdir.¹⁹

İmam Serahsî, “Tüm bu uygulamalar ancak sözleşme şartnamelerini bilmekle mümkündür, bu nedenle de çok önemlidir” diyerek sözleşme şartnamelerini yazmanın faydalarına değinir.

2. Sözleşmeleri Yazmanın Faydaları ve Şartnamenin Gerekliliği

2. 1. Sözleşmelerin Yazılmasının Faydaları:

İmam Serahsî, taraflar arasında yapılan sözleşmelerin biliyorlarsa kendilerince, bilmiyorlarsa konunun uzmanlarınca yazılmasının gerekliliğini ve faydalarını bildirerek şunları ifade etmiştir:

1. Hakların ve Malların korunması: Bizler, mallarımızın korunması ve zarar görmemesi hususunda Şari’ tarafından sözleşmeleri yazmakla sorumlu tutulduk.

2. Taraflar arasında muhtemel niza ve uyuşmazlıkların önlenmesi: Yazılı metinler, sözleşmenin taraflarını bağlayan hükümleri içerir ve niza halinde tarafların

15 el-Bakara, II, 282.

16 İnsanoğlu unuttukandır ve unuttuğunu da reddederek inkâr eder ve kabule yanaşmaz. Bu nedenle başta Tirmizi olmak üzere birçok hadis kaynağında varit olan ve yaratılış sahnesini anlatan uzunca bir hadis-i şerifte ret ve inkârların yaşanmaması için muamelelerin yazı ve şahitlerle belgelendirilmesi emredilmiştir:

“...فَجَحَدَ فَجَحَدْتُ ذُرَيْتَهُ، وَنَسِيَ فَنَسَيْتُ ذُرَيْتَهُ. قَالَ: فَمَنْ يَوْمِنَا أَمْرًا بِالْكِتَابِ وَالشُّهُودِ...” Tirmizi, *Sünen*, 95, 5, 453;

İbni Hibban, *Sahih*, zikri haberin, 14,40; Beyhaki, *Sünen*, el-ihthiyar fi'l-işhad, 10, 247.

17 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 168.

18 Buhari, *Şurut*, X, 193.

19 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 168.

aralarındaki problemi çözecek dayanaktır. Bu nedenle de yazılı metnin ve şahitlerin varlığı sayesinde toplum önünde zor duruma düşmesi ihtimali, taraflardan birisinin diğerinin hakkını inkâr veya reddetme yoluna gitmesinde caydırıcıdır.

3. Akdın fesada götürecektir unsurlardan korunması: Sözleşmelerin yazıya dökülmesi sayesinde taraflar, bilmedikleri veya farkında olmadıkları hususlarda uzmanlarca o esnada uyarılarak yanlışlık yapmaktan kurtulurlar ve akitler mevzuata uygun yazılmış olur.

4. Zamanın uzamasının doğurduğu sonuçlar: Akitlerin yazılmasıyla, zamanın uzaması, malların miktar ve bedellerinde veya vadeleri ve nakliyatı konusunda unutmaya dayalı sonradan birtakım şüphelerin arız olması önlenmiş olur.

5. Ölüm ve miras durumu: Taraflardan biri veya ikisinin ölümü halinde sözleşmelerin yazılı olması, mirasla ilgili insanlar arasında doğan sürtüşmelere meydan vermemiş olur. Çünkü çoğunlukla insanlar, emaneti yerli yerine eda etme konusunda gerekli hassasiyeti göstermemektedirler. Bundan dolayı yazılı sözleşmeler her türlü şüphe ve art niyeti önleyici durumdadır.

2. 2. Sözleşme Şartnamelerini Öğrenmenin Gerekliliği

Serahsî, sözleşme şartnamelerinin bireyler tarafından öğrenilmesinin gerekliğini şu görüşleriyle vurgulamıştır:

1. Sözleşme şartnamesini bilmek: Her bir bireyin, önemine binaen sözleşme şartnamesini bilmesi gerekir.

2. Sözleşmenin yazılmasını emreden nass, Bakara 282. ayetidir.

”إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ“²⁰

Çünkü Allah Teâlâ bu konuyu yücelterek önem vermiş ve bu ayetin devamında ayrıca şöyle buyurmuştur:

“وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْتِ بَكَاتِبٍ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ“

“Aranızdan ehliyetli bir kâtip o sözleşmeyi adaletle tarafsız olarak yazsın. Yazıcı, Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın.”²¹ . Allah Teâlâ bu ayet-i kerimede sözleşme şartnamesinin öğretimini Yüce Zatına izafe ederek insanların gerekli önemi vermelerini istemiştir.

3. Ebu Hanife’nin örnek oluşu: Serahsî, bu bağlamda İmam Ebu Hanife’nin Şurût ilmine gereken önemi vererek diğer âlimlere örnek olduğunu ve Hanefi mezhebinin

20 el-Bakara, II, 282.

21 el-Bakara, II, 282.

bu konuda hayli mesafe aldığını da vurgular. Sonrasında ise el-Hâkim eş-Şehid'in²² Zahiru'r-Rivayeyi ihtisar ederek meydana getirdiği el-Kâfi isimli eserini şerhe başla-
mıştır (466/1073).

3. Sözleşmelerde Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Serahsî, tarafların sözleşme yaparken nelere dikkat etmeleri gerektiğini, akdin ko-
nusu, gayesi ve alanları ile akitlere ait unsurlar, erkân ve şartlarla ilgili olarak şekil
yönünden tespitler yapmış ve bu hususları ayrıntılı olarak sıralamıştır.

3. 1. Sözleşmelerin Şekli ile İlgili Tespit Edilen Hususlar:

Serahsî, öncelikle şekil şartları üzerinde durarak aşağıdaki tespitleri yapmıştır:

1. Sözleşmenin uygun bir başlığı olmalıdır: Arapça ifadeyle Kitap ve Sünnet
geleneğine en uygun kısa ve anlaşılır (muhtasar ve müfit) başlık da şöyle olabilir:

“ هذا ما اشترى فلان بن فلان من فلان بن فلان ” “Bu, filan oğlu filanın, filan oğlu filandan
aldığı ...”²³. Bazıları da sözleşmeyi işaret edecek şekilde en başa:

“ هذا كتاب فيه ذكر ما اشترى فلان بن فلان من فلان بن فلان ” şeklinde bir başlığın yazılmasını
önermişlerdir ki Serahsî bunu uygun bulmamıştır.²⁴

2. Sözleşmenin tarafları: Sözleşmenin taraflarının isimleri yazılmalıdır.

3. Sözleşmelerde tarafların kimlik tespitinin tam yapılması: Tarafların isimleri
yazılırken önce kendi isimleri, sonra baba adları, sonra da dede adlarının yazılmasının
gerekli olduğu bildirilmiştir. Bu, İmam Ebu Hanife ile İmam Muhammed'in içtihadı-
dır. Bugün bazı Arap ülkelerinde de uygulama böyledir. Ancak yine İmam Ebu Hanife
ve Muhammed'e göre toplumca bilinen meşhur kişiler, sadece kendi adlarını yazar-
larsa bu da yeterlidir. İmam Ebu Yusuf, dede adının yazılmasının gerekli olmadığı ve
sadece tarafların kendi isimleriyle babalarının isimlerinin yazılmasının yeterli olacağı
görüşünü savunmuştur. Ülkemizdeki uygulama böyledir. Ancak soyadı da yazılarak
bir nevi üçlü isimle tarafların kimlik tanımı yapılmaktadır. Bu tedbirler karışıklıkları
önlemek için alınan yerinde tedbirlerdir.

22 el-Hakim eş-Şehid, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, el-Mervezi (ö: 334 / 945) 4. hicri asır ileri
gelen Hanefî fakihlerindendir. Hâkimlik ve vezirlik yaptı. İmam Muhammed'in yazdığı ve Zahiru'r-
Rivaye olarak bilinen başta *Kitabu'l-Asl* olmak üzere, *Camiu's-Sağir*, *Camiu'ı-Kebir*, *Siyeru's-Sağir*,
Siyeru'l-Kebir ve *Ziyâdât* isimli altı kitabı ihtisar ederek meydana getirdiği *el-Kâfi* isimli kitabı ile
Haruniyyat, *Keysaniyyat*, *Cürcaniyyat*, *Rukikiyyat*, *el-Hucce* gibi *Nadiru'r-Rivaye* diye tesmiye edi-
len eserleri ihtisar ederek meydana getirdiği *el-Münteka* isimli eserleri vardır. Kuraşi, *el-Cevahiru'l-
Mudiyye*, II,113; el-Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 185.

23 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 168.

24 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 168.

Ayrıca bazı fakihler, kabile isimleri veya takdir edilen lakaplar da yazılabilir, demişlerdir²⁵.

4. Tarafların mesleklerinin tespiti: Sözleşme taraflarının mesleklerinin yazılması konusunda ikili görüş ortaya çıkmıştır. İmam Ebu Hanife meslek yazılmasına sıcak bakmazken, Tahavî gibi bazı fakihler gerekliliğini savunmuşlardır²⁶.

5. Sözleşmenin yazılmasını icra eden ehliyetli kişiler: Serahsî, sözleşmenin yazılmasını icra ederek en ince detaylara kadar gerekli olan işlemleri yürüten üçüncü şahıslar için bazen “Ehli’ş-şurût”²⁷ bazen “Ashabu’ş-şurût”²⁸ bazen de “Kâtip”²⁹ adını kullanmaktadır³⁰. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre bu “ehliyetli kişiler” bugünkü noterlerdir ve resmi olarak bu görevi yürütmektedirler.

6. “Ehli’ş-şurût” ve “kâtiplerin kimliklerinin tespiti: İmam Serahsî genelde sözleşmeyi yazanlar için: “Ehli’ş-şurût” kavramını ve bazen de “Kâtip” kelimesini kullanmakta ve bunların kimliklerinin de tespitini öngörmektedir. Günümüzdeki noter, emlakçı veya tapu dairesindeki ehliyetli kişilerin kimlik tespiti ve kimler olduğunu muhataplarının tanıması gibi. Sözleşme vesikasını yazan ehliyetli veya yetkili kişi de kimliğini yazarken ismini, baba adını, dede adını veya kabilesini veya varsa olumlu lakabını yazarak belirlemesi gerekir³¹.

Günümüzde noter kayıtlarının numaralanması ve hangi noter olduğunun açıkça belirtilmesinde olduğu gibi, bundan maksat belirsiz kişilerin yapacağı işlemlerden doğacak problemleri yaşamamak veya asgariye indirmektir.

7. “er-Resmü”: Serahsî sözleşme metnini “er-Resm” olarak adlandırmakta, metni yazma işlemini de “icra ala’r-resm” olarak ifade etmektedir.³² Öyle görülüyor ki bugüne kadar kullanılan “resmi icraat” ifadeleri de oralara kadar uzanmaktadır.

8. Sakku’ş-şira (Tapu Senedi): Serahsî sözleşmede alım senedini “Sakku’ş-şira” olarak isimlendirmektedir. Bu belgenin korunması gerekir. Şayet bu belge kaybolur veya telef olursa: Müşteri satıcıdan yeni bir belge talep eder ve aynı şekilde yeni belge düzenlenir ve sonunda ilaveten şunu yazar: “Ben bu yeri daha önce senet yazarak sana satmıştım. Sen ise, o senet zayi oldu diyerek tekrar şahitlerin şahadeti ile benden

25 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 169.

26 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 170.

27 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 184.

28 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 183.

29 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 170.

30 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 182.

31 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 170.

32 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 185,186.

yeniden satış senedi düzenlememi istedin ve ben de bu senedi senin için isimleri yazılı şahitlerin huzurunda yeniden yazarak imzaladım ve şahitlere de imzalattım” diye sözlerini bitirir ve senedi alıcıya teslim eder³³.

9. Sözleşmenin kaleme alındığı yazı şekli: Sözleşmeyi yazarken uygun ve karışıklığa meydan vermeyecek bir yazı çeşidinin seçimi gerekir³⁴. Ayrıca sözleşme ehliyetli kişiler tarafından belli bir düzen içinde yazılmalıdır³⁵. O günkü ortamda vesikaların elle yazıldığı düşünülürse bu konunun önemi anlaşılır.

10. Sözleşmede kullanılan mazi ve muzari sigaları: Serahsî, sözleşmede yazılan alım-satım sigaları mazi olarak kullanılmalıdır. Zira muzari sigaları gelecek zaman manasını da içerdiği için vaat anlamına gelir ve icap-kabul manasını taşımaz. Vaatler ise bağlayıcı değildir,³⁶ demıştır.

11. Şahitler: Şahitlerin adları yazılarak kimlik tanımları yapılmalı ve imzaları olmalıdır³⁷.

12. Vekâletle satın almak: Vekil olan kişiler taşınmaz malların tescilinde kendisinin vekâleten müvekkili adına satın almak için bu sözleşmeyi imzaladığını ayrıca belirtmeli ve vekâletini de belgelemelidir. Zira vekâletin belgelenmeden işlem yapılması başka sorunları doğurur³⁸.

13. Vekil olan kişiden alım yapmak: Satın alma işlemi malın sahibinden değil de vekilinden olacaksa, vekil olan kişinin vekâlet ibraz etmesi gerekir. Şayet yazılı belge yok ve ancak vekil olduğuna dair satıcı kişinin şahitleri orda bulunuyor ve vekil olduğuna tanıklık ediyorsa, önce bir vekâlet metni tanzim edilir ve o şahitler yazılan metni imzalarlar ve malın satımından önceki bir tarihi yazarlar. Çünkü satım işlemi vekâlete dayanarak geçerli kılınacaktır, onun için vekâlet önceki bir tarihte olmalıdır. Veya aynı kâğıt üzerine önce vekâlet yazılıp imzalanır. Devamında da alım sözleşmesi yazılıp imzalanır. Vekâlet yazısı vekilin belgesidir; alım senedi de müşterinin belgesidir³⁹.

14. Alım satıma konu olan malın kimliğinin tespiti: Satış sözleşmesinde konu olan gayrimenkulün, önce bulunduğu belde veya şehir, sonra mahallesi, sonra da komşularıyla olan sınırları ile kimliği tespit edilmelidir. Bu konuda en genelden özele

33 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 187.

34 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 171.

35 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 183.

36 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 191.

37 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 187.

38 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 182.

39 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 187.

doğru gidilerek kimlik tespitinin yapılması tercih edilmiştir. Bazıları ise özelden başlayarak genele doğru yapılan tespit yöntemini tercih etmişlerdir⁴⁰.

15. Gayrimenkullerin sınırları: Taraflar arasında ihtilafları önlemek için alım satıma konu olan gayrimenkulün en az üç cepheden sınırları belirlenmelidir. Bazılarına göre dört cepheden hudutlarının belirlenmesi gerekir⁴¹.

3. 2. Sözleşmenin İçeriği ile İlgili Önemli Tespitler:

Serahsî, sözleşmelerin içeriğine müteallik hususları ayrıntılı şekilde derlemiş ve önemli konulara dikkat çekmiştir. Bu hassas tespitleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Sözleşme metninin şekil ve kapsam itibarıyla durumu: Sözleşme metni tüm olumsuzlukları ve ihtilaf ihtimallerini göz önünde bulundurarak kötü niyet taşıyanlara boşluk bırakmayacak şekilde düzenlenmelidir⁴². Bu husustaki ayrıntılar şöyle sıralanmaktadır:

- a. Sözleşmeye konu olan gayrimenkulün kapsamı çok iyi belirlenmelidir.
- b. Arsa veya arazi içinde var olan bina, yol, kanal veya diğer belirlenmesi gereken her şey zikredilerek kayıt altına alınmalıdır.
- c. Akdın konusuna girmeyen hususlara sözleşme metninde yer verilmemelidir. Çünkü bu durum akdın fesadına sebebiyet verir⁴³.
- d. Var olan binaların varsa alt ve üst katları teker teker kodlarıyla zikredilmelidir.⁴⁴
- e. Alım satıma konu olan gayrimenkulün “ilgili tüm hakları” şeklinde genel bir ifade zikredilerek tarafların belirtmediklerinin de kapsama girmesi sağlanmış olmalıdır.⁴⁵

2. Paranın miktarı ve cinsinin belirlenmesi: Alım satım sözleşmesi gereği ödenecek olan paranın miktarı net olarak belirtilmelidir. Ülkede tek bir para birimi geçerli ise para zikredilince o anlaşılır ve başka bir paraya ihtimal yoktur. Şayet birden fazla para birimi kullanılıyorsa, hangi para birimi ile anlaşılar ise sözleşmede belirtilmelidir⁴⁶.

3. Paraların zimmette sabit olması, taayyün etmemesi: İmam Serahsî, sözleşme uzmanlarının çoğunluğunun, vekilin yapmış olduğu alımlarda alınan malın filan

40 Serahsî, el- *Mebcut*, XXX, 170.

41 Serahsî, el-*Mebcut*, XXX, 171.

42 Serahsî, el-*Mebcut*, XXX, 171.

43 Serahsî, el-*Mebcut*, XXX, 172

44 Serahsî, el-*Mebcut*, XXX, 171.

45 Serahsî, el-*Mebcut*, XXX, 172.

46 Serahsî, el-*Mebcut*, XXX, 172.

müvekkil adına alındığını belirtmesi gerekir, ifadesini doğru bulmakta ancak onun verdiği parayla alındığını kayda geçirmesini yanlış kabul etmektedir. Ticari sözleşmelerde malın bedeli olan para, daima alıcının zimmetinde sabit olan bir olgudur. Paralarla ilgili kural: Paralar alışverişte tayin etmekle taayyün etmez. Bu nedenle para, tarafların veya başkalarının malın bedeli olarak bizatihi aynıyle belirlenmeleri ile belirlenmiş olmaz. İmam Züfer ile İmam Şafii ise paralar bizatihi aynıyle belirlenir görüşündedirler⁴⁷.

4. Teslim ve tesellümde garanti: Satılan malın garanti kapsamında olmasının gereği vurgulanmış ve şartnamede belirtilmesi istenmiştir.

Bu sorun şöyle açıklanmaya çalışılmıştır: Sözleşmenin ikmalinden sonra satılan malın tamamının⁴⁸ veya bir kısmının⁴⁹ başkasına ait olduğunun ortaya çıkması halinde yani derek⁵⁰ halinde müşterinin zarar görmemesi için ya malın teslimini ya da parasının iadesini üstlenecek bir kefilin veya bir garantörün gerekliliği⁵¹ vurgulanmıştır. Serahsî bu hususu ayrıntılı biçimde tartışmıştır⁵².

Günümüzde bu anlayışın gerekliliği nedeniyle ki tüm bu hususlar ülkemizde tüketiciyi Koruma Kanunu ile belirli bir düzenlemeye tabi kılınmıştır.

47 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 182.

48 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 173.

49 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 188.

50 Serahsî, “ed-derek” kavramının tanımını şöyle yapmıştır: «الدرك»: Satılan malın başkasının zimmetinde kayıtlı çıkmasıdır. *هو استحقاق المبيع الذي يسبق العقد*

Damanu'd-derek: «ضمان الدرك» Satılan malın başkasının adına kayıtlı çıkması halinde kefaletle malın veya bedelinin garanti altına alınmasıdır.

el-Halas «الخلاص»: Satılan malın başkasına ait olduğu ortaya çıkması halinde taahhütte bulunan bir başkası tarafından parasının geriye ödenmesine denir...» *رد الثمن عند استحقاق المبيع من قبل من تحمل الخلاص* *Mebcut*, XXX, 173

el-Uhde «العهد»: Bir alım-satım garanti belgesi olarak müşterinin aldığı üründe herhangi bir olumsuzluk olması durumunda satıcıdan hakkını almasına imkan sağlayan belgedir. *el-Misbahu'l-münir*, 453.

العهد «وفي الأمر عهدة أى مرجع للاصلاح، فإنه لم يُحكَمْ بعد فصاحبه يرجع إليه لإحكامه ومن ذلك أن المشتري يرجع على البائع بما يدركه و تسمى وثيقة المتبايعين» المصباح المنير، 435؛ Kadı Hassaf'ın bildirdiğine göre Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, Rakka'da kadınlık yaparken “derek” konusunda Abbasi Halifesi Harun Reşitle yazışmış ve O'na gönderdiği yazıda: “Emiru'l- Mü'minin bir alım sözleşmesinde malın başkasına ait olduğu tespit edilmesi ihtimaline karşı malı teslim etmeyi, edememesi durumunda parayı geriye müşteriye ödeyecek bir garantör şartını koyabileceğini” bildirmiş ve gelen sorulara cevap olarak da bunun Ebu Hanife tarafından böyle yazıldığını ifade etmiştir. *el-Mebcut*, XXX, 183.

51 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 173.

52 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 171, 172, 173, 174.

5. “ed-Derek” in kapsamı: “Derek” nedeniyle üstlenilen garantörlük, sadece “derek” yani satılan malın başkasına ait olması durumu ile ilgili bir riskin ortaya çıkması için geçerlidir. Bunun dışında taşınmazda meydana gelen aldatma (الغرر), kusur (العيب) ve noksanlıklardan (النقص) kaynaklanan riskler “derek” garantisi ile ilişkilendirilemez⁵³.

6. Malın tesliminin gerçekleşmemesi halinde yapılacak işlem: Satılan malın müşteriye teslim edilememesi gibi durumlarda teslim alınan paranın geriye ödenmesi esasen öncelikli işlem olarak belirlenmiştir⁵⁴.

7. “ed-Derek, halas, uhde ve kefalet kavramlarının tevhidî”: Serahsî, kavram kargaşasına yol açacağı düşüncesiyle, sıkıntıların aşılması için sözleşme esnasında satılan taşınmazın garanti kapsamında olması veya malın teslim imkânsızlığı durumunda müşterinin mağdur olmaması ile ilgili fakihlerin ortaya koydukları “kefalet, ed-derek, el-halas, el-uhde gibi farklı çözüm yollarını tartışarak tevhit etmeye gayret etmiştir⁵⁵.

8. Malın garanti kapsamına alınması yöntemleri: Satılan taşınmazın ve bedelinin garanti kapsamında olması için ortaya konan çözümlerde “derek, halas, kefalet, uhde vb. durumlarda birden fazla kişinin ortaklaşarak risk üstlenebileceği ve şirketleşebileceği vurgulanmıştır⁵⁶. Ayrıca taşınmazla ilgili her türlü aldatma, kusur, eksik ve noksanlıklardan dolayı diğer garanti gerektiren faktörlerin de geçerliliği sabittir ve “aldatmaya: (ضمان الغرر); kusur ve defolara:

(ضمان العيب); eksik ve noksanlara: (ضمان النقص) denilmektedir⁵⁷.

9. Arazinin konumu ve sınırlarının belirlenmesi: Gayrimenkul alım ve satımında, mesela ev alımında evin bulunduğu yerin sağ, solu, arkası ve önünde nelerin bulunduğu açık ve net olarak sözleşme metninde yazılması gerekir. Bunlar yoksa evin arazi içindeki bulunduğu yer, arazinin kuzey- güney, doğu- batı, yolun sağ-solu gibi belirgin noktalarla tayin ve tespit edilmelidir. Yolunun genişliği ve uzunluğu da belirsizliği gidermek için miktarlarıyla yazılmalıdır⁵⁸.

10. Meskenlerle ilgili kavramlar: Serahsî, Arapça literatürde geçen ve o zamanki gayrimenkul anlayışında oturma ve ikamet için kullanılan ve dilimizde çiftlik, villa, ev, daire gibi kavramlarla karşılığını ifade edebileceğimiz kavramları tarif ediyor.

53 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 187.

54 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 174.

55 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 174.

56 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 174.

57 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 187.

58 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 175.

11. ed-Dar” الدار” kavramı: Etrafı duvarlarla çevrilmiş arsa içindeki ev demektir. Alt katları, üst katları hepsi bu kavramın kapsamına girer. İmam Ebu Hanife’ye göre evi çevreleyen duvarın gölgesi bu kapsamın dışında kalır. Karşı taraftaki komşunun duvarının gölgesi de aynı şekildedir. Bu duvar gölgelikleri sözleşmede zikredilirse akdin kapsamına girer; zikredilmezse girmez. Ancak İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre bu duvarların gölgelikleri satılan “dar”ın hukuku kapsamındandır ve ayrıca zikredilmesi gerekmez⁵⁹. Günümüzde bile bu gibi yerlerin yazın ve kışın farklı amaçlarla kullanılması mümkündür. O nedenle de önem arz etmektedir. Yazın gölgelenmek, park alanı olarak kullanmak, yağışlarda ürünleri korumak için duldalık olarak kullanmak mümkündür.

Bu satılan gayrimenkul “ed-dar” ise buna ait özel yol ve su kanalı varsa bunların evin hukukuna dâhil edilmesi için sözleşmede yazılması gerekir⁶⁰.

12. el-Beyt “البيت” kavramı: Tamamen bağımsız olup içinde oturulan ve çatısı olan bir meskene veya müstakil odaya denir. Şayet alım satıma konu olan “el-beyt” ise üst kat ile alt kat bu sözleşmenin kapsamına girmez ve evin hukukundan değildir. Ancak bizatihi isimleri sözleşmede zikredilirse o zaman “el-beyt” ile beraber değerlendirilmiş olur ve akdin konusuna girer⁶¹.

13. el-Menzil “المنزل” kavramı: Kişinin aile bireyleri ile oturduğu ve diğer eşyalarını da içinde bulundurduğu yere denir. El-menzilde aslolan düz giriş kattır. Tüm hakları denilince evin alt kısmı, çatısı, çatı arası ve çatı üstü haklarının tümü sözleşme kapsamına girer. Bu gayrimenkulün hakları ve buna ait olan şeyler şeklinde sözleşmede belirtilirse üst kat ve üstü de gayrimenkulün kapsamına girer, zikredilmezse girmez demişlerdir⁶². Bir gayrimenkul olarak “el-menzil”, “ed-dar”ın altında; “el-beyt”in üstünde bir konumdadır. Bu sebeple “ed-dar”dan daha düşük konumda, “el-beyt”ten daha iyi bir konumda olduğu için, “el-menzil” mutlak olarak yazılırsa bu ifade kapsamına üstü ve yukarısı girmez, ancak hakları zikredilirse tüm birimleri sözleşme kapsamına girer⁶³.

Bu üç kavramın da mesken olarak yaklaşık günümüzdeki villa, ev ve daire üçlüsüne tekabül ettiği görülmektedir.

14. Konutun belirsiz bir miktarının satımı: Bir konutun belirsiz olarak bir hissesinin satışı söz konusu edilse böyle bir sözleşme batıldır. Çünkü akdin konusu be-

59 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 175.

60 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 175.

61 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 176.

62 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 176.

63 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 176.

lirlenmemiştir. Ancak bu gayrimenkulden belirli bir miktarın alımı veya satımı söz konusu olursa o takdirde caiz olur. Çünkü sözleşmenin konusu belirlidir ve nizaya sebebiyet vermez⁶⁴.

15. Taşınmazın tüm özellikleri: Gayrimenkulün tüm özellikleri tapu senedi, ruhsatları, imar durumu, borçluluk durumu, sözleşme anında ayrıntılı biçimde belirlenmiş olması gerekir. Olmaması gereken eksik veya noksanlıklardan dolayı alıcının kusur muhayyerliği (خيار العيب) sabit olur ve anlaşmayı reddetme hakkı saklıdır⁶⁵.

16. Sınırların tespit şekli: O dönemdeki araziler günümüzde olduğu gibi kadastro işlemi görmemiş veya imar planı uygulanmamış araziler olduğu için sınırların belirlenmesi, öncelikli olarak kible tarafındaki komşusu, sonra doğu komşusu, sonra kiblenin aksi istikametindeki yani güney komşusu, sonra da batı sınırı komşusu belirtilir. Veya daha başka bir şekilde de sınırları belirlenmiş ve belirlenen şekliyle karşı tarafa bildirilmiş olması yeterlidir⁶⁶.

17. Yapının imar planlarına uygunluğu: Sözleşmeye konu gayrimenkul bir yapı ise mevcut imar planına uygun olup olmadığı tasdik edilmiş ruhsatlarla alıcının bilgilendirilmesi gerekir. Aksi durumda ürün kusurlu sayılır ve muhayyerlik sabit olur⁶⁷.

18. Garanti miktarının belirlenmiş olması: Kefalet yoluyla garanti kapsamına alınan binanın garanti teminat bedeli, sözleşmede net şekilde belirtilmelidir. Belirsiz bir miktarla kefil olmak geçerli değildir⁶⁸.

19. Geri ödemelerde paranın değerinin tespitinde bilirkişiler: Şayet bedelin geriye ödenmesi ile sözleşmenin yapıldığı tarihler farklı ise ve paranın değerinde de olumsuzluklar cari olduysa, geri ödenecek meblağın miktarını bilirkişiler takdir eder ve ödeme ona göre yapılır. Ödenecek paranın miktarını belirlemede ölçü olarak aşırı rakamlar değil de vasat tercih edilmelidir⁶⁹.

20. Müşterinin aldığı taşınmaza yaptığı masraflar: Satılan gayrimenkulün tesliminden sonra, bu taşınmazın bir başka kişiye ait olduğu ortaya çıkarsa ve bu arada müşteri bu taşınmaz için masraflar yaptıysa, yapılan masraflar da satıcıdan tahsil edilir⁷⁰.

64 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 176.

65 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 177.

66 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 178.

67 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 178.

68 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 179.

69 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 179.

70 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 180.

21. Taşınmazların her yönüyle belirlenmesi: Birden fazla daire ihtiva eden apartman türü taşınmazlardan bir daire veya site içinde inşa edilmiş olan villalardan veya evlerden biri veya birkaçı satın alınacaksa, sözleşme anında net olarak tüm kodlarıyla belirlenmesi gerekir. Taşınmaz malların değerleri buldukları konuma göre farklılık arz eder ve bu durum da değerini etkiler. Değere etki eden her türlü belirsizlik nizaya sebebiyet vereceğinden akit fasit olur.

Aynı şekilde tüm apartmanı veya tüm siteyi alsa ancak bir daireyi veya bir villayı istisna ederek satın dışı bıraksa istisna edilen taşınmazın yeri ve kodları yazılarak kimliği belirtilmelidir. Aksi durum sözleşmeyi ifsat eder ⁷¹.

22. Görme muhayyerliği: Emsallerini görmüş olsa bile görmediği bir konutu alan bir kişi, görme muhayyerliğine sahiptir ve gördüğü zaman ister alır, isterse vaz geçer⁷².

23. Vekâletle yapılan satın almada mal teslim edilemezse: Vekâleten yapılan işlemlerde taşınmazın öngörülen şartlarda teslim edilememesi durumunda ödenen paranın tekrar geriye vekile ödenmesi gerekmektedir. Çünkü parayı nakden ödemesi gereken ve ödeyen odur. Mülkiyet intikali gerçekleşmediği için para geriye vekile ödenecektir⁷³.

24. Evin zorunlu aksesuarları ve atıkları: Bir ev, daire veya villa satımında evdeki soba, kazan veya diğer ısıtma araçları belirtilmeli ve şayet odun, kömür vb. malzemelerin depoları, başkalarına zarar vermemek için bunların küllerinin atılacak yerleri, su kuyusu, kovaları, ipleri, su depo ve atık yerleri belirlenmelidir⁷⁴.

25. Ortak kişilerden taşınmaz mal almak: Taşınmaz mal, şayet birden fazla ortak olan kişilerden alınıyorsa, satıcıların her birisinin hisseleri oranlarıyla birlikte sözleşmede belirtilmeli ve ödemeleri de her birine hissesi oranında yapılmalıdır. Şayet bir garantör belirlenecekse ve ödemeyi garanti edecekse; bu durumda hissedarlar tarafından gayrimenkulün teslim edilememesi durumunda müşteriye kimin ne kadar geri ödeme yapacağını belirlemek mümkün olacaktır⁷⁵.

26. Babanın kendi parasıyla çocuğuna taşınmaz mal satın alması: Bu durumda sözleşme metnine babasının adı önce yazılarak belirtilmelidir. Eğer çocuğun kendi

71 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 182.

72 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 182.

73 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 183.

74 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 183.

75 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 184.

parasıyla bu alım gerçekleşiyorsa o zaman babanın velayeti gereği bu görevi yaptığı belirtilmelidir.⁷⁶

Şayet velayet görevi gereği olarak çocuğunun taşınmazını satıyorsa ve kendi adına alıyorsa onu da sözleşme metninde belirtmelidir⁷⁷.

27. Taşınmazın bütünü ile veya birim fiyatla satışı: Taşınmazın pazarlığı yapılırken tamamına bir fiyat istenebileceği gibi, birim fiyatına göre de değerlendirme yapılabilir ve ona göre oluşan fiyatın bedeli ödenir ve işlem tamamlanır. Şayet bildirilen miktardan eksik çıkarsa müşterinin muhayerlik hakkı doğar ve ister noksan olarak kabul eder ve eksik miktarın bedelini geri alır, isterse anlaşmayı fesheder. Ayrıca bildirilen rakamdan fazla çıkarsa muhayerlik hakkı doğmaz. Çünkü ilave mali bedel gerektirmez⁷⁸.

28. İçinde ağaç olan arazi gibi taşınmaz malların satımı: Sözleşmenin konusu, içinde meyveli- meyvesiz, yaş ve kuru ağaçlar bulunan bir arazi fiyatı belirlenerek hiçbir açıklama yapılmadan satılırsa: Ağaçlar araziye tabi olarak alıcının mülkiyetine geçer. Ancak meyveler için araziye dâhil olduğuna dair kayıt konması gerekir. Kayıt konmazsa meyveler satıcıya aittir. Ağaçlar ise kayıt konmazsa alıcıya ait olur. Şayet kayıt konursa o zaman satıcıya ait olur ve ağaçları kesmesi gerekir. Diğer mevsimlik ürünler ise alıcıya ait olduğu kaydı konmadıysa, satıcı tarafından hasat edilir ve öşrü verilir⁷⁹. Ve doğacak niza ve ihtilafların önlenmesi için alınan arazinin sınırları ve yolu satış senedinde⁸⁰ net bir şekilde belirtilmelidir. Şayet alınan arazi esas itibarıyla meyveleri için ise meyve ağaçlarının sayısı ve nitelikleri de belirtilmelidir⁸¹.

29. Arazide gaz ve petrol kuyularının olması: Alım- satıma konu olan arazide gaz ve petrol kuyuları varsa bunlar da sözleşmenin kapsamına girer. Ancak çıkarılıp depolanmış olan gaz ve petrolün akit kapsamından olması için yazılı metinde belirtilmesi gerekir. Ancak kuyulardaki sular bu değerlendirme dışındadır ve araziye tabidir⁸².

30. Ortak olan arazilerin taksimi: Tüm hissedarların hisseleri ayrıntılı bir şekilde taksimat sözleşmesine yazılır ve sınırları tüm kodları ile belirlenir ve yapılan taksimatın yargı kararı veya tarafların sulh anlaşması ile mi olduğu belirtilir⁸³. Çünkü

76 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 184.

77 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 185.

78 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 188.

79 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 189.

80 Serahsî'ye göre alım senedi (كتاب الشراء) dir. *Mebcut*, XXX, 190.

81 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 190.

82 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 190.

83 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 194.

yargı kararına itiraz hakkı vardır; sulh ile varılan anlaşmaya ise itiraz hakkı yoktur. Ve bu taksimat esnasında tüm taraflar hazır olmak zorundadır. Hazır olmazlarsa yapılan işlem batıl ve hükümsüz kalır⁸⁴.

31. Taşınmaz malların emaneten verilerek iare edilmesi: Ev ve arazi gibi gayrimenkul mallar başka şahıslara kullanmaları için teslim edilebilirler. Bu bir iare sözleşmesi olup emaneten kullanma anlamını taşır ve zarar vermeden kullanma hakkını elde eder. Mal sahibi emaneten malını teslim ettiği müşteriden arazinin gelirinden vergi, onarım bedeli vb. herhangi bir ödeme talep edemez. Çünkü böyle bir talebin olması anlaşmayı ifsat eder ve sözleşme bir kira anlaşmasına dönmüş olur. Kira anlaşmasında da ne çıkacağı belirli olmadığı için sözleşme fesada dönüşür⁸⁵.

32. Nakil araçlarını kiralamak: Nakil araçları sözleşme ile kiralanır ve sözleşmede belirtmek suretiyle başkasına kiraya verilebilir, kiraladığı araçta az veya çok değişiklik yaparsa, kiraladığı fiyattan fazla bir bedelle kiraya verebilir. Çünkü masraf yaparak risk üslenmiştir. Hiçbir büro vb. masraf yapmadan kiraladığı gibi başkasına daha fazla bir bedelle kiraya verirse hiçbir riske girmediği için kazancı helal olmaz⁸⁶.

33. Kiralanan gayrimenkulleri kiraya vermek: Kiralanan taşınmaz mallar başka şahıslara tamamen veya kısmen kiralanabilir. Bu durum, sözleşme yapılırken mal sahibine bildirilmiş olmalıdır ve kazancının helal olması için masraf yapmış olması şartı vardır⁸⁷.

34. Tuttuğu işçileri daha fazla ücretle başkasına kiralamak ve fazlalığı kendine almak: Bunun için yapılan sözleşmeler, iş sözleşmesi kapsamında olup çalışanlara birtakım hizmetler sunarsa bu da bir bedel karşılığında iş üreterek kazanç elde etmektedir ve hizmet sektörü böyle çalışır. Bütün mesele işveren ve işçilerin sözleşmelerini sağlıklı yaparak niza ortamından uzak durmalarındır⁸⁸.

35. Nakliyat sözleşmesi: Şehirlerarası, ülkeler arası taşımacılıkta prensip olarak işi üstlenen şirket veya şahıs garantili iş sözleşmesi yaptı demektir ve eşyaya gelecek her türlü zararı tazmin etmek zorundadır. Çünkü taşımayı üstlenen taraf ecir-i müşteri⁸⁹ kapsamında değerlendirilir⁹⁰.

84 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 195.

85 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 196.

86 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 197.

87 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 197.

88 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 198.

89 Ecr-i müşterek: Birden fazla kişi ile iş sözleşmesi yapabilen ve bir kişiye bağımlı olmadan çalışan kişi.

90 Serahsî, el-Mebcut, XXX, 198.

36. Toplu taşıma sözleşmesi: Bir kişi, aracı olan bir başka kişiyle bir yerden bir yere belirli sayıda insan taşımacılığı için sözleşme yaparsa; taşıma işlemi tamamlanınca belirledikleri ücreti hak eder. Şayet taşıyacağı kişilerden bir veya daha fazlası ölmüş ise veya gelmez ise gidiş ücretini tam alır, dönüş ücreti ise taşıdığı kişi sayısınca ücreti hak eder ve ödenir. Çünkü gidişle ilgili işlem tam edildiği için ücretini tam olarak hak eder. Dönüşte sayı sözleşmede belirtilen rakamın altında olduğu için payına düşen bedel taşımacının alacağı paradan tenkis edilir ve kişi sayısınca ödeme yapılır.

Şayet taşımacı, hiçbir kimseyi getirmezse, sadece sözleşme gereği görevini ifa ettiği gidiş ücretini tam alır; ancak kimseyi taşımadan geri dönerse hiçbir ücreti hak etmez. Çünkü o gidişte müşteri için gitti, ancak dönüşünde bir sorumluluk üstlenmedi.

37. Serahsî, posta taşımacılığı⁹¹, taşıma esnasında yol kazası⁹², şartnameye uymayanın hak edişini almaması, almışsa geri vermesi⁹³, eğitim öğretim alanlarında sözleşme yapması⁹⁴, inşaat işi sözleşmesi⁹⁵, mehir karşılığında hulu' yoluyla boşanma sözleşmesi⁹⁶ gibi sözleşmeleri analiz ederek çeşitli yönlerden şerî hükümleri ortaya koymaya çalışmıştır.

Sonuç:

Bu çalışmada sonuç olarak öne çıkan bazı noktaları şöyle vurgulayabiliriz:

1. İmam Serahsî, insanların tasarruflarının belgelendirilerek kayıt altına alınmasının zorunlu olduğunu ve bu konuyu kendisinden önce başka fakihlerin bir bütün halinde işlemediklerini görerek naslar ışığında Hanefi imamlarının öngördüğü bir yaklaşımla gündeme alarak kapsamlı bir şekilde ve daha sistematik bir düşünce ile ortaya koymuştur.

2. İmam Serahsî'nin önem vererek ortaya koyduğu insanların tasarruflarının ve muamelelerinin sözleşmelerle yazılarak kayıt altına alınması konusu, sosyal hayatın düzeninin sağlanmasına ve medeni bir anlayışın toplumda yaygınlaşmasına etkisi olduğu bir gerçektir.

3. İnsanlar arasındaki sözleşmelerin belirli bir hukuki sistem içinde kayıt altına alınarak belgelendirilmesi, uyuşmazlıkları asgariye indirecek ve gerginlikleri azaltacaktır.

91 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 202.

92 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 203.

93 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 203.

94 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 204.

95 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 204.

96 Serahsî, *el-Mebcut*, XXX, 206.

4. Hakların ve sorumlulukların karşılıklı ifası ile doğması muhtemel sorunlardan uzak olan bireyler, daha sağlıklı bir aile ortamı ve sağlıklı bir toplum oluşmasına katkı sağlayacaktır.

5. Sözleşme hukuku kapsamında, başta noterlik müessesesi olmak üzere diğer kurumların ve bireylerin sözleşme yapma bilinci artacak ve yapılan yanlışlıklar azaldığı gibi yanlışların peşinden koşan art niyetli kişiler de meydanı boş bularak istedikleri hukuk dışı işlemlere fırsat bulamayacaklardır.

6. Sözleşmelerin yazılarak kayıtlara geçmesi ile ekonomi ve maliyeyi ilgilendiren vergi, ticaret hacmi ve piyasalarla ilgili sorunlar daha reel verilere dayandırılarak muhtemel sorunların çoğunun kolaylıkla çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.

7. Gerek kamusal boyutlu ve gerekse özel alanlarla ilgili tüm sözleşmeler, Sözleşmeler Hukukunun konusu olarak ele alınıp incelenebilir ve okullarda ders olarak okutulabilir. Çünkü en sade vatandaş bile günde birkaç kez sözleşme yapmaktadır.

8. Serahsî, tüm sözleşme şartnamelerinin yazılmasının lüzumunu ve gerekliliğini ayet, hadis ve tüm Müslümanların uygulamalardan deliller getirerek açıklamıştır.

9. Sözleşme şartnamelerini yazmanın gerekliliğini ve faydalarını ayrıntılı şekilde yazmıştır.

10. Sözleşme nizamnamesini öğrenmenin gerekliliğini de naslara dayandırarak açıklamıştır.

11. Serahsî, şerh yaparken ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerden delillere yer vermiştir.

12. Sözleşmenin şekli ile ilgili öngördüğü tespitleri ortaya koymuştur: Sözleşmenin başlığı, tarafları ve kimlik ve meslek tespiti, sözleşmeyi icra edecek üçüncü şahısların kimlik tespitleri ve sözleşmenin şekli şartları ve yazı türü, ifade tarzları, şahitler ve kimlik tespiti, menkul veya gayr-i menkul malları ve sınırlarının tespitinin gereğine vurgu yapmıştır.

13. Sözleşmenin içeriği ile ilgili tespitler: metnin net olması, miktarların kesin belirtilmesi, bedellerle ilgili mevzuat, garanti kapsamları, kavramların netliği, muhayyerlikler, vekaletle ilgili hususlar ve her türlü sözleşme ile ilgili ayrıntılara yer vermiştir.

14. Sözleşmelerin resmi hüviyette olması için gerekli düzenlemelerden söz etmiştir.

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSUT İSİMLİ ESERİNDEKİ CEZA BAHİSLERİNE HÂKİM OLAN FİKHÎ KAİDELER*

Necmettin KIZILKAYA**



Özet:

İslam ceza hukukuna hâkim olan kaideleri incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, V/XI. yüzyıl Hanefî âlimlerinden Serahsî'nin (483/1090) el-Mebsut isimli eseri esas alınacaktır. el-Mebsut çerçevesinde, ceza bahislerinde incelenen konulara hakim olan küllî kaideler tespit edilerek fikhî kaidelerin işlevi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu nedenle, İslam ceza hukukunun dayanmış olduğu üst ilkeler ve ceza hukukunun genel özellikleri çok geniş bir alanı teşkil ettiğinden bu çalışmanın dışında bırakılacaktır. Buna bağlı olarak cezalandırmada aranan kanunilik, şahsîlik, adalet ve hakkaniyet, suç-ceza dengesi ve genellik gibi ilkeleri doğrudan detaylı bir şekilde incelenmeyecek; kaideler ile ilişkileri oranda bunlara işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fikhî Kaideler, Serahsî, el-Mebsut.

Islamic Legal Maxims (al-Qawā'id al-Fiqhiyyah) in Sarakhsi's al-Mabsût with Special Reference to the Penal Law

Abstract:

Islamic legal maxims (al-qawā'id al-fiqhiyyah) have been used in the basic sources of Islamic jurisprudence (furū' literature). Although main sources of Islamic law are the Qur'ān and the Sunnah, the use of

* Bu makale, 15-17 Ekim 2010 tarihlerinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Gaye Vakfı tarafından düzenlenen Uluslararası Serahsî Sempozyumunda sunulan "Serahsî'nin *el-Mebsut*'undaki Ceza Bahisleri Çerçevesinde Fikhî Kâidelerin Fonksiyonu" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş halidir. Merhum Prof. Dr. Salim Öğüt'ün aziz ruhuna ithaf olunur.

** Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi

al-qawā'id al-fiqhiyyah is also significant. Learned scholars of different schools of Islamic law, have used al-qawā'id al-fiqhiyyah in their legal opinions, rulings, and judicial interpretations. This makes furū' literature particularly significant for the development of the science of jurisprudence. In his monumental work 'al-Mabsūt', Sarakhsi has given importance to the use of al-qawā'id al-fiqhiyyah in his juristic analyses of the primary sources and differences of legal opinions.

Key Words: Islamic legal maxims (al-qawā'id al-fiqhiyyah), Sarakhsi, al-Mabsūt.

Giriş

İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te cezalar ile ilgili temel prensipler ortaya konmuş ve İslam hukukçuları da tarihsel süreç içerisinde bu ilkeleri yorumlayarak kendi dönemlerindeki problemleri çözecek teoriler geliştirmişlerdir. Naslarda yer alan cezaların yönedikleri amaçlar dikkate alındığında, genel hatları itibariyle dinin ve hukuk sistemlerinin muhafaza etmeye çalıştıkları beş temel esas olan din, can, mal, akıl ve ırzı korumayı hedefledikleri görülür.¹ Ancak bunlar korunmaya çalışılırken, suçun işlenmesini engelleyici tedbirlere önemli ölçüde ihtimam gösterilerek suça sevk edecek fiil ve davranışlar gerek ahlakî, gerekse hukukî tedbirler vasıtasıyla önlenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle, suçu doğuran faktörleri yok etmek için önleyici bazı dini-ahlaki emirler ile inanan insanların suç ile karşılaşacakları ortamlar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, iyiliği emir ve kötülüğü nehiy gibi bazı kurumlar vasıtasıyla suç ile mücadele araçları, bireysel ve toplumsal vicdan da devreye sokulmak suretiyle çeşitlendirilmiş; bu iş sadece kanunlara bırakılmamıştır. Bütün önlemlere rağmen suçun işlenmesi durumunda buna yönelik cezaî müeyyideler de konulmuştur.

İslam'da genel olarak suç ve cezanın aynı ölçüde olacağı bir ilke olarak kabul edilmektedir. Bu genel ilke, özellikle işlenen masiyetlerin ahiretteki karşılıkları söz konusu olduğunda, fiil ile verilecek ceza arasında makul bir dengenin gözetilmesi şeklinde tezahür etmektedir.² Ancak bazı suçların mahiyeti ve bunları işleyen kişilerin toplumdaki konumları bu genel kuraldan istisna yapılmasını sağlamış ve bunlara verilecek cezanın kat kat olacağı ifade edilmiştir.³ İslam hukukunda da suç ile ona

1 Bkz. Bardakoğlu, Ali, "Ceza", *DİA*, İstanbul, 1993 VII, 472.

2 Örnek olarak bkz. "Kim ortaya bir iyilik koyarsa ona on katı verilir; ortaya bir kötülük koyan ise ancak misliyle cezalandırılır; onlara haksızlık yapılmaz." En'am, 6/160.

3 Örnek olarak bkz. "Onlar ki, Allah yolundan döndürmeye çalışırlar ve o yolu eğri büğrü yapmak isterler. Üstelik onlar, ahirete de inanmazlar. Onlar yeryüzünde (herkesi) yıldırarak değillerdir. Kendilerini koruyacak Allah'dan başka kimseleri de yoktur. Onların azabı kat kat olacaktır. Üstelik onlar hakkı

verilecek ceza arasında makul bir ölçünün olduğu genel bir ilke olarak kabul edilmiş ve ceza hukuku ile ilgili mevzular bu çerçevede düzenlenmiştir. Bununla beraber, bazı suçların cezalarının oldukça ağır olduğu görülür. Bu tür ağır cezalar verilmesinin temelinde suçun mağdurda oluşturduğu tahribatin yanı sıra, topluma verdiği zararın etkisi de önemlidir. Özellikle işlenen suçun toplumda oluşturduğu ahlaki tahribat ve güvensizlik, cezanın da bu paralelde ağır bir şekilde verilmesine yol açmıştır.

Fıkıhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kaideler, içerdikleri kolanlara hâkim olan düşünceyi yansıtan ve istikra sonucu elde edilen prensiplerdir. Mevzularını fikhî meselelerin teşkil ettiği bu kaideler, ibadetten muamelata birçok konuyu kuşatan genel bir yapıya sahiptirler. Bununla beraber, fıkıhın tek bir bölümüne hâkim olan daha alt düzeyde kaideler vardır ki bunlara dâbit denilmektedir.⁴ Aşağıda da görüleceği üzere hem kaideler hem de dâbitler fıkıh eserlerinde değişik amaçlarla kullanılmış ve mezheplerin çok sık müracaat ettiği fikhî enstrümanlar olmuşlardır. Özellikle Serahsî'nin el-Mebsut'u gibi mezhep içerisinde merkezi bir role sahip olan bir eserde kavaide sıkça müracaat edilmesi, fikhî kaidelerin hukukî tefekkür açısından ehemmiyetini göstermektedir.

El-Mebsut'un ceza hukuku ile ilgili bölümlerinde geçen fikhî kaideleri inceleyen bu çalışma, iki nokta üzerinde durmaktadır: İlgili bölümlerde kullanılan kaidelerin tespiti ve bu kaidelerin fonksiyonu. Birinci kısımda cezalar ile ilgili fıkıh bablarında zikredilen kaideler tespit edilmekte ve bunlardan hareketle ceza bahislerine hâkim olan ilkeler hakkında genel bir kanaate varılmaya çalışılmaktadır. Buna göre ceza hukukuna hâkim olan en temel ilke, hadlerin şüpheyle düşürülmesidir. Nitekim Serahsî bunu bir yerde şöyle ifade eder: "Hadleri düşürmek için hal çaresi (ihtiyâl) aramakla emrolunduk." Ancak Serahsî'nin ceza bahislerinde zikrettiği kaideler sadece bununla sınırlı olmayıp, suçlar, cezalar, tazminatlar ve usul-ı muhakemeye hâkim olan başka kaideler de eserde yer almaktadır.

Çalışmanın ikinci kısmında fikhî kaidelerin temel bir fıkıh eserindeki kullanımından hareketle işlevi üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede Serahsî'nin fikhî kaideleri zikrettiği alanlar, kaidelerin fikhî tartışmalarda ve görüşlerin temellendirilmesinde oynadığı rol gibi hususlar ele alınmaktadır. Beşinci yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî bilginlerinin önde gelenlerinden olan Serahsî'nin daha çok mezhebin ilk dönem otoritelerinin görüşlerini tartıştığı bölümlerde müracaat ettiği kaidelerin, mezhebin dayanmış olduğu mantığı açıklamada ve tercih edilen görüşün mantıksal tutarlılığı-

işitmeye tahammül edemiyorlardı ve de görmüyorlardı." Hüd, 11/19-20. Ayrıca bkz. el-Ahzâb, 33/30.

4 Kâide ve dâbit gibi kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz. Kızılkaya, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul 2013.

nı ortaya koymada kullanıldığı görülmektedir. Serahsî'nin kendisine kadar gelen üç asırlık mezhep birikimini açıklarken kaidelere başvurması, ilk dönem fikhî birikimin dayandığı prensipler ve bunların karakteri hakkında önemli ipuçları vermektedir.

1. El-Mebstut'ta Fikhî Kaidelerin Kullanıldığı Alanlar ve İşlevi

Serahsî, cezalar ile ilgili konuların ilk bölümünde hadleri ele almış ve 'ukûbâtı hudûd başlığı ile incelemeyi tercih ettiğini kaydetmiştir. Hudûd başlığını seçmesinin gerekçesini belirtirken haddin, cezayı gerektiren suçları işlemeyi engelleyici özelliğine işaret eder.⁵ Daha sonra haddin sözlük anlamında geçen engelleme özelliğinden hareketle haddi, "Allah hakkı olarak uygulanması gereken belirlenmiş ceza" şeklinde tanımlamaktadır. Serahsî hadleri diğer cezalarla kıyaslarken onların Allah hakkı olduklarını -ki kısas bu yönüyle kul hakkıdır ve ta'zîr mukadder olmadığı için had değildir- ve uygulanmasındaki temel gerekçenin de suçun sebepleri olan durumları engellemeye yönelik olduğunu ifade eder.⁶ Bu yaklaşım, uygulanan haddin ceza yönünden ziyade suçun oluşumunu engelleme özelliğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. IX/XV. yüzyıl Hanefî âlimlerden olan İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) da bu hususu çok veciz bir şekilde şöyle açıklar: "Cezalar, suç işlenmeden önce önleyici; işlendikten sonra kontrol edicidir. Yani, cezaların varlığından haberdar olmak, cesur bir şekilde fiili işlemeyi engeller. Fiil işlendikten sonra cezanın verilmesi ise aynı suçun yeniden işlenmesine mani olur."⁷ İslam hukuku dışındaki bazı hukuk sistemlerinde de cezaların verilmesinin temelinde bireylerin suç işlemsini engellemek, suçluya hak ettiği cezayı vermek ve toplumu suçtan korumak gibi faktörler yatmaktadır.⁸

a. Hadlerin şüphe ile düşürüleceği ilkesi

Suçlunun cezalandırılmasının temelinde suçun önlenmesi ve toplumun bundan men edilmesi hem de korunması esas olduğundan, suçun sabit olması için birçok şart öne sürülmüş ve bu şartların yerine getirilmemesi halinde cezanın uygulanmayacağı ilkesi kabul edilmiştir. Bu nedenle el-Mebstut'taki ceza bahislerine hâkim olan en temel ilke hadlerin şüphayla düşürülmesidir. Bütün ceza teorisinin bunun üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür. Serahsî bunu bir yerde açık bir şekilde şöyle ifade eder: "Hadleri düşürmek için hal çaresi (ihtiyâl) aramakla emrolunduk."⁹ Bu

5 Hadlerin cezaları engelleyici özelliği başka müellifler tarafından da dile getirilmektedir. Örnek olarak bkz. Zencânî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Ahmed 'İzzû 'İnâyet), Beyrut 2000, III, 538-539.

6 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebstut*, (nşr. Ebû Abdillâh Muhammed Hasan İsmail), Beyrut 2001, IX, 41.

7 İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, *Fethu'l-Kadir* (Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî), Beyrut 2003, V, 196.

8 Dolu, Osman, *Suç Teorileri: Teori, Araştırma ve Uygulamada Kriminoloji*, Ankara 2010, s. 88.

9 Serahsî, *el-Mebstut*, IX, 58.

çerçeve de Hz. Peygamber (s.a.s)'in "Hadleri şüpheler sebebiyle düşürün" hadisini rivayet etmiştir.¹⁰ Ayrıca Hz. Ömer'in, "Elinizden geldiğince cezaları düşürün, devlet başkanının affetmede hata yapması cezayı uygulamada yapacağı hatadan daha hayırlıdır. Eğer bir Müslüman için cezayı uygulamama hususunda bir çıkış bulursanız ondan haddi düşürün" sözünü de aktarmıştır.¹¹ Serahsî başka birkaç yerde ise "had cezası der' ve iskân üzerine kurulmuştur (الحد مبنی على الدرء والإسقاط)" diyerek bunu açıkça ifade etmektedir.¹² Kitapta buna dair birçok misal bulunmaktadır. Örneğin Serahsî zina haddini anlatırken dört şahit şartının, hâkimin şahitlere zina yerini, vaktini vb. sorular yöneltmesinin temel gerekçesinin ağır olan cezanın yanlışlıkla uygulanmasını engellemek olduğunu belirtir. Bu nedenle, şüpheli bir durum söz konusu olunca bundan sanığın yararlanarak, cezanın düşüleceğini ifade etmektedir. Bununla ilgili olarak "Kadı'nın haddi düşürmek için çözüm aramaya (ihtiyâl) yetkili olduğunu" kaydeder.¹³ Günümüz hukuk sistemlerinde de şüpheden sanığın yararlanacağı, ceza yargılaması hukukunda uygulanan bir ispat ilkesi olmuştur.

Zina cezasıyla ilgili şahitlik sürecinde de benzer bir eğilimin olduğu görülür. Örneğin şahitlerden birinin, bir şahsın zina işlediğine dair önce yaptığı şahitlikten daha sonra çekilmesi durumunda doğacak sonuçlar hususunda fikhî bilginleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Çekilme durumunun hâkimin karar vermesinden önce olması, hâkimin kararından sonra fakat cezanın uygulanmasından önce olması, bir kişinin çekilmesine bağlı olarak diğer şahitlerin şahadetlerinin geçerliliği ve bu tür bir durumda şahitlikten çekilen ile diğer şahitlere hadd-i kazif uygulanıp uygulanmayacağı gibi ihtimaller üzerinde durulmaktadır. Buna göre, bir kimsenin, hâkim hüküm vermeden önce veya verdikten sonra şahitlikten çekilmesi söz konusu olursa zina cezası uygulanmaz; her iki durumda da cezanın uygulanabilmesi için şüphe bulunduğundan burada çekilmenin hâkimin hükmünden önce olması ile sonra olması arasında herhangi bir fark yoktur. Serahsî bu durumu "Kazadan sonra ortaya çıkan engelleyici durum ile kazadan önce ortaya çıkan durum şüphe sebebiyle haddin düşürülmesi hususunda aynıdır." şeklinde izah etmektedir. Bu çerçevede Hanefî fakihler arasında konuya değişik şekillerde yaklaşan mücteditlerin görüşlerini aktardıktan sonra "Görülüyor ki had cezası, aleyhinde şahitlik yapılan kişiden şüpheler sebebiyle düşer." diyerek konunun dayanmış olduğu ilkeyi vermektedir.¹⁴

10 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 60.

11 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 63.

12 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 123, 124.

13 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 44. Hadlerin şüphe sebebiyle düşürüleceğiyle ilgili başka örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 48.

14 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 54. Başka örnekler için bkz. IX, 58, 63, 76, 85, 88, 100, 107, 110, 119, 120, 122, 138, 150, 152, 173, 177, 180, 182, 196, 199, 218, 220, 222, 228.

Hadlerin şüphe ile düşürüleceği teorisi üst bir ilke olup onun altında olan bazı prensipler (ilkeler, umdeler) bu sebepten dolayı terk edilmiştir. Bununla ilgili birçok örnek bulunmakla beraber Mecelle’de geçen dilsizin işaret-i ma’hûdesi lisan ile beyan gibidir¹⁵ kaidenin cezalar söz konusu olduğunda uygulanmadığı görülür. Serahsî’ye göre, işaret ve kitabet ile ikrarda bulunsa veya başkaları onun zina ettiğine dair şahitlikte bulunsa da dilsiz olan bir kimseye, başta zina haddi olmak üzere diğer hadler uygulanmaz. Çünkü işaret ile zina işlediğini söylese “işaret ibareye bedeldir” ve had bedele dayanılarak uygulanmaz. Hanefî fakihlere göre bir kimseye zina haddinin uygulanabilmesi ancak onun zina lafzını kullanarak o fiili işlediğini belirtmesine bağlıdır; dilsiz de bunu söyleyemeyeceğine göre kendisine ceza uygulanmaz. Kitabet de aynı şekilde ibareye bedel olduğundan buna dayanılarak had uygulanmaz. Şahitlerin kendi aleyhine yaptığı şahitliği ret ederek haddin düşmesine neden olabilecek bir gerekçe gösterme ihtimaline bağlı olarak bu tür bir şahitliğe dayanılarak kendisine had cezası uygulanmaz.¹⁶

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere suçların bir toplumda işlenmesi sadece suçlu ve mağdur açısından düşünülmemiş, daha genel bir çerçevede değerlendirilerek toplumda yol açtığı tahribat da dikkate alınmıştır. Suçluya verilecek ceza ile suça muhatap olan mağdurun haklarının korunmasının yanı sıra; toplumda güvensiz bir ortamın oluşmasını engelleme çabasının da ceza hukukunda gözetildiği görülür. Böyle bir yaklaşımın temelinde, işlenen her suçun, bireysel mağduriyetin fevkinde bir durum arz edip topluma karşı bir saldırı mahiyetine sahip olması düşüncesi yatmaktadır. Bu durum kendisini, işlenen suçlara verilecek cezaların ağırlığı nispetinde suçun sabit olması için öngörülen şartların da ağır olmasında göstermektedir. Ceza uygulanmadan önce şüphe vb. durumların cezayı düşürücü mahiyette olması, işlenen suçun toplumda yayılmasının önüne geçilmesi amacıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla işlenen suçun zayıf bazı karinelerle hemen ifşa edilmeyip, sağlam delillere dayanarak sabit olmasının teminine yönelik sıkı şartlar öne sürülmüş ve şüphe durumunda cezanın uygulanamayacağı bir ilke olarak benimsenmiştir.

Serahsî, hadlerin şüphelerle düşeceğini sadece genel fikhî kaidelere dayalı olarak ele almamış, daha alt kaideler olan dâbitlara da bu konuda müracaat etmiştir. Örneğin Hanefî fakihlerin çoğunluğuna göre emanetçinin, mudâribin, ödünç alanın (müste’îr), gaspçının ve rehin alanın yanında bulunan bir malı çalan kişiye hırsızlık cezası uygulanır. İmam Şafî ile İmam Züfer’e göre ise mal sahibi mahkemede hazır bulunmadıkça ceza uygulanamaz. İmam Züfer’e göre bu kişilerin dava açması mal sahibi-

15 Mecelle, 70.

16 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 113. Bedele dayanılarak had uygulanmayacağına dair başka örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 122, 132.

nin vekilinin dava açmasıyla aynı olup buna dayanarak hırsızlık cezası uygulanmaz. Mal sahibi mahkemede hazır bulunduğu anda, malın hırsıza ait olduğunu veya onun söz konusu malı kendi izniyle aldığını iddia etme ihtimali bulunduğu andan burada bir şüphe söz konusudur. Bu durumda ceza verilirse, ceza böyle bir şüpheye dayalı olarak uygulanmış olur ki “şüphelerle düşen cezalar, şüphenin bulunması durumunda uygulanmaz.”¹⁷ Serahsî, sadece kendisinin kabul ettiği görüşü kaidelere dayalı olarak aktarmamış, aynı zamanda benimsemediği görüşü ele alırken bu yaklaşımın dayanmış olduğu ilkeleri de vererek görüş ayrılığının asıllar üzerine kurulu olduğunu ortaya koymuştur.

b. Mezhepler arası ihtilaflar veya mezhep içi görüş ayrılıklarında fikhî kaidelerin rolü

Temel kaynaklarda fikhî kaidelere birçok amaçla müracaat edilmiştir. Özellikle mezhepler arası ihtilaflar başta olmak üzere, bir mezhepteki görüş ayrılıkları izah edilirken bu kaidelere atıfta bulunmaktadır. Fıkıh bilginlerinin görüş ayrılıklarının temelinde konu ile ilgili naslar bulunsun da kaidelere, savunulan görüşü temellendirmek için destekleyici bir delil olarak başvurulması fûru' kaynaklarda, özellikle de şerhlerde sıklıkla müracaat edilen bir durumdur. Serahsî de hem başka mezhepler ile olan ihtilafları hem de Hanefî fakihler arasındaki görüş ayrılıklarını izah ederken tarafların farklı yaklaşımlarını, esas aldıkları kaideler ile açıklama yoluna gitmiştir. Örneğin sabi ile mecnunun zina etmesi halinde kendilerine ceza verilip verilmeyeceğine dair bir konuyu ele alırken, İmam Şâfiî ile olan bir ihtilafı, tarafların esas aldıkları kaide üzerinden açıklamıştır. Buna göre, eğer mecnun birisi bir bayanı zorlayarak onunla ilişkiye girmişse, Hanefî mezhebine göre her ikisine de ceza uygulanmaz. Bu durumda kadın ikrah altında bu fiili işlemiş; erkek ise mecnun olduğu için edâ ehliyeti bulunmadığından cezaî ehliyete sahip değildir ve bu nedenle kendisine ceza uygulanmaz. Aynı şekilde akıllı ve baliğ bir bayan, mecnun veya sabi olan bir kimse ile kendi rızasıyla ilişkiye girmişse kendisine had uygulanmaz. İmam Şâfiî uygulanacağı görüşündedir: Ona göre zina, akitsiz olarak bir araya gelmektir ve kadın burada akitsiz bir şekilde cinsel ilişkide bulunmuştur. Dolayısıyla taraflardan birisinin ehliyetinin olmaması haddi kendisinden düşürmekle beraber ötekenden düşürmez. Hanefîler bundan farklı bir yaklaşımla bu meseleyi ele almışlardır. Şöyle ki: Kadın günah işleme ve yasak sorumluluğu olmayan birisiyle bu ilişkiye girmiştir. Kocasıyla meşru yollardan ilişkiye girmesi gibi bu durumda da kendisine had uygulanmaz. Çünkü günah ve yasak şer'î hitap üzerine kuruludur ve sabi ile deli bu hitabın muhatabı değildir. Bunun izahı ise şöyledir: Cinsel ilişkide erkek mübaşir, kadın ise ona tabidir. Eğer fiilin aslı,

17 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 171.

yani erkeğin fiili, zina değilse ona tabi olarak meydana gelen fiil, yani kadının içinde bulunduğu durum da zina olmaz. Çünkü “Tabi olanın sübutu aslın sübutuna bağlıdır.” Bu durumda sabi ile mecnunun fiili her ne kadar dil bakımından zina kabul edilse de şer‘an zina değildir. Şer‘î olarak zina, şer‘î hitap sebebiyle kendisinden uzak durulması gereken bir fiildir; sabi ve mecnun da bu hitaba muhatap olmadıkları için onların yaptığı bu fiil zina olarak isimlendirilemez. Bu durumda şer‘an sabi ve mecnun bakımından zina fiili söz konusu değilse, kadın için de söz konusu değildir.¹⁸ Bu kaide Mecelle’de “Vücutta bir şeye tâbi‘ olan hükümde dahi ona tâbi‘ olur.” ve “Tâbi‘ olan şeye ayrıca hüküm verilmez.” şeklinde yer almaktadır.¹⁹

Benzer bir tartışma konusu da ikrah altında zina eden kişiye verilecek ceza hakkındadır. Bu tartışmada da Serahsî, tarafların görüşlerini kavaiidi esas alarak açıklama yoluna gitmektedir. Ebû Hanife’ye göre ikrah eden devlet başkanınca zina edene had gerekmez. Çünkü had cezası zina işlemekten caydırma amacıyla konulmuştur. Devlet başkanının ikrahıyla zina eden kişi ise kendisini helak olmaktan kurtarmak için bu fiili işlemiştir. Fakat devlet başkanı dışında birisinin zorlamasıyla zina işlemişse kendisine had cezası gerekir. Çünkü devlet başkanı bir kimseyi tehdit etmişse bunu yapmaya gücü yeter, ama devlet başkanı dışında birisinin tehdidinde maruz kalan kişi hemen devlet başkanına sığınır ve kendisini bu şekilde muhafaza eder. Tehdit altındaki kişinin devlet başkanına sığınıp yardım alamaması ise nadirdir ve “nadir olanın hükmü yoktur.”²⁰ Serahsî, Mecelle’de “itibar gâlib-i şâyi‘adır, nadire değildir”²¹ şeklinde geçen bu kaideyi, Ebû Hanife’nin görüşünü izah ederken aktarmaktadır.

Fikhî kaidelerin bir fonksiyonu da nasların yorumlanmasında kendilerine müracaat edilmesidir. Özellikle mezhepler arası ihtilaflarda, tarafların kendi görüşlerini esas aldıkları nasların yorumu ile ilgili olarak birbirlerini eleştirdikleri ve bunu yaparken fikhî kaidelere dayandıkları görülür. el-Mebhut’ta “bir şey bazen mübaşire bazen de müsebbibe izafe edilir” şeklinde geçen dar çerçeveli bir kaide buna örnek verilebilir. Hanefî fakihlere göre efendinin köle veya cariyesine had cezası uygulama yetkisi yoktur. İmam Şafiî ise sırf Allah hakkı olan had cezalarında kölenin suçu işlediğini itiraf etmesi veya efendinin, kölenin suçu işlediğini görmesi durumunda had cezasını uygulayabileceği görüşündedir. İmam Şafiî bu konuda birkaç hadisi delil getirmekte ve en başta Hz. Ali’nin rivayet ettiği “Elinizin altındaki köle ve cariyelere had cezalarını uygulayınız.” şeklindeki hadisi görüşüne kaynak olarak aktarmaktadır. Serahsî, onun delil olarak getirdiği bu hadisin iki şekilde tevیل edilebileceğini ifade etmektedir.

18 Serahsî, *el-Mebhut*, IX, 62.

19 Mecelle, 47, 48.

20 Serahsî, *el-Mebhut*, IX, 67.

21 Mecelle, 42.

Buna göre, hırsızlık cezasını bildiren ayette “Onların ellerini kesin” ifadesi yöneticileri muhatap aldığı gibi buradaki emir de yöneticilerdir. Ellerin altında bulunan köle ve cariyelere duydukları şefkat sebebiyle bu cezayı uygulamaktan kaçınmalarını için yöneticilere bu emredilmiştir. İkinci ihtimal ise efendilerin suçu hâkime bildirmelelerinin emredilmesidir ki, bu durumda onlar mübaşir değil de müsebbip olarak cezanın dolaylı uygulayıcıları olurlar.²² Serahsî, burada görüldüğü üzere nassı yorumlarken söz konusu kaideyi kendi görüşüne destekleyici bir delil olarak müracaat etmiştir.

Serahsî, mezhep içi fikhî tartışmalarda genellikle kabul etmediği görüşün delillerini önce, kabul ettiği görüşün delillerini de sonra aktararak bunları mukayese eder. Her iki tarafın delillerini inceleyen Serahsî, bazen müctehidlerin görüşlerine dayanak teşkil eden kaidelere de bu çerçevede yer vermektedir. Bunu yaparken kabul etmeyip eleştirdiği fakihlerin görüşlerine esas olan kaideleri de zikretmektedir. Bununla ilgili bir örnek, şahitlerin durumunun hâkim tarafından araştırılması ile ilgili bir ihtilafta geçmektedir. Buna göre, hırsızlık cezası büyük bir ceza olduğu için yanlışlık yapıldığında telafisi mümkün olmaz. Adaletleri ortaya çıkana kadar şahitlerin durumu şüpheli olduğu için şüphe ile düşen had ve kısas cezaları şüphe söz konusuyken uygulanmaz. Ancak had ve kısas dışındaki şüpheli düşmeyen cezalarda Ebû Hanife'ye göre hâkim, somut bir delil olmadıkça şahitlerin durumunu soruşturmadan hüküm verebilirken, İmam Muhammed ile Ebû Yusuf'a göre onları soruşturmadan ceza veremez.²³ İmam Muhammed ile Ebû Yusuf'a göre, fasık bir kimse haber getirdiğinde hâkim onu araştırmakla yükümlü olduğu gibi, şahitlerin fasık olup olmadığını da tetkik etmek zorundadır. Bu da ancak tezkiye ile mümkündür ve tezkiye de şahitler hakkında soruşturma yapmakla ortaya çıkar. Soruşturma yapmadan önce onların güvenilirliği görünüşe (zahir) göredir. Oysa “Zahir durum istihkakı ispat için değil istihkakı def için hüccettir.”²⁴ Bu durumda İmam Muhammed ile Ebû Yusuf'a göre, zahir durum yeni bir hak doğurmak için değil, başkasının hak sahipliğine karşı ileri sürülmek için delildir.

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Serahsî, kabul etmediği görüş sahiplerinin esas aldıkları kaideleri aktarmaktadır. Benzer bir şekilde benimsediği yaklaşımın de-

22 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 95. Mecelle'de geçen “mübâşir yani bizzat fâil ile mütesebbib müctemi' olukda hüküm ol fâile muzâf kılıdır”, “mübâşir müteammid olmasa da zâmin olur” ve “mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin olmaz” kaideleri mübaşir ve müsebbip ile ilgili meseleleri düzenlemektedirler. Bkz. Mecelle, 90, 92, 93.

23 Serahsî'ye göre hâkim, bir kimsenin hırsızlık yaptığı hususunda tanıklık yapan kişileri tanımiyorsa, onlar hakkında soruşturma yaptığı süre zarfında sanığı gözaltında tutar. Onu kefaletle serbest bırakmaz. Bu görüşünü de “Allah haklarında kefalet yoktur.” dâbıtıyla desteklemektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 169.

24 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 201-202.

lillerini incelerken de fikhî kaidelere müracaat etmektedir. Yol kesenlere (kuttâ‘u‘t-tarîk) uygulanacak ceza ile ilgili olarak Hanefî fakihler arasında vuku bulan görüş farklılığını açıklarken böyle bir yöntem takip etmektedir. Buna göre, yolunu kestikleri insanların hem mallarını almış hem de onları öldürmüşlerse Ebû Hanife‘ye göre bunlara hem el kesme hem de ölüm cezası verilir. Onların ellerini kesmeyi gerektiren sebep, başkasına ait malları almaları; ölüm cezasına çarptırılmalarının sebebi ise orada bulunan insanları öldürmeleridir. Dolayısıyla her iki fiil de onlarda bulunduğu için hem el kesme hem de ölüm cezası uygulanır, çünkü “Hüküm sebebin sübutuyla sabit olur.”²⁵

c. Fikhî görüşlerin illeti olarak kaideler

Meseleleri geniş bir şekilde ele alan şerhlerde varılan hükümlerin illetlerini izah ederken fikhî kaidelere yer verilmektedir. Özellikle mezhep imamlarının çeşitli konularla ilgili yaklaşımlarını inceleyen fakihler, söz konusu görüşlerin dayanmış olduğu delilleri veya illetleri teferruatlı bir şekilde açıklamaya çalışmaktadırlar. Bunu yaparken, kimi zaman varılan hükmün dayanmış olduğu nasları ele almakta, kimi zaman da ilgili meselenin dayanmış olduğu illeti aktarmaktadırlar. Bu yöntem erken dönem mezhep müktesebatını açıklamaya çalışan Serahsî‘nin el-Mebcut‘unda oldukça fazla görülmektedir. Örneğin Serahsî, zina ikrarında bulunup muhsan olduğunu inkâr eden kimsenin durumu hakkında İmam Muhammed‘in görüşünü aktardıktan sonra bunun dayanmış olduğu illeti bir kaideyi esas alarak aktarmaktadır. Buna göre dört defa farklı meclislerde zina yaptığını ikrar edip muhsan olduğunu inkâr eden bir kimsenin muhsan olduğuna dair şahitlikte bulunulsa kendisine zina cezası uygulanır. Çünkü beyyine ile sabit olan ikrar ile sabit olandan daha kuvvetlidir. Şahitlerin onun muhsan olduğuna dair ifadeleri kendi ikrarından daha kuvvetli kabul edilmektedir. Burada Serahsî başka herhangi bir delil zikretmeden doğrudan bu kaideyle hükmü gerekçelendirmiştir.²⁶ Beyyinenin ikrara göre daha güçlü bir delil oluşu sadece ceza hukukuna ait bir kaide olmayıp fikhın diğer konularını da kapsamaktadır. Örneğin ikrar ile sabit olan nesep hakkında, beyyine ileri sürülebilir ve bu dikkate alınır. Aynı şekilde bir ölünün borcu olduğuna dair beyyine ileri sürülse ve bu da mahkemece kabul edilse, vârislerin hepsi bundan etkilenir. Buna karşılık vârislerden biri murisi hakkında bir borç ikrarında bulunsa bu ikrar sadece kendisi için geçerli olup diğer

25 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 230.

26 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 109. Başka örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 112, 134. Benzer yaklaşımlara Kâsânî‘de de rastlanmaktadır. Bedâi‘deki örnekler için bkz. Kızılkaya, Necmettin, Hanefî “Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fikhî Kaidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâi‘u-s-Sanâi‘”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006/8, s. 79-98.

vârisleri etkilemez. Bu durum Mecelle'de "Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrar hücceti kasıradır." şeklinde geçmektedir.²⁷

Fıkıh ilminde, önceki nesillerin görüşlerinin gerekçeleri izah edilirken her müctehidin yaşamış olduğu dönem ve kendisini çevreleyen şartlar dikkate alınmıştır. Özellikle Ebû Hanife'nin vermiş olduğu bazı fetva ve hükümlerin kendi yaşadığı dönemin koşullarıyla olan ilişkisi sebebiyle onların bu çerçevede yorumlanması gerektiğini izah eden sonraki dönem fakihler, bu durumu birçok zaman kaidelerle izah etme yoluna gitmişlerdir. Bu da kaidelerin, hükümlerin gerekçesini izah ederken kendisine müracaat edilen yorumlayıcı bir kaynak olduğunu göstermektedir. Örneğin Serahsî, "Hüküm nadir üzerine bina edilmez."²⁸ kaidesini böyle bir bağlamda aktarmaktadır. Ebû Hanife'ye göre eşkıyaların yerleşim birimlerinde veya birbirine çok yakın iki merkez arasında insanların yolunu kesip mallarını almaları durumunda kendilerine hırsabe cezası uygulanmaz; aldıkları malları geri verme, sürgün ve hapis ile cezalandırılırlar. Çünkü hırsabe cezasının uygulanmasının sebebi, yol kesmektir ve bu da şehir merkezlerinde değil yerleşim birimleri dışında olur. Serahsî, bazı müteahhirin âlimlerin, Ebû Hanife'nin bu hükmü kendi zamanının adetlerine göre verdiği kanaatinde olduklarını belirtir. Çünkü o dönemde insanlar şehir ve köylerde kendi silahlarını yanlarında taşıdıkları için yol kesiciler onlara saldırmaya ve mallarını almaya yeltenmiyorlardı. Bu durumda, müteahhirin âlimler, eşkıyaların yerleşim birimlerinde yaşayan insanlara saldırmalarının nadir olacağı ve hükmün nadir olan üzerine bina edilemeyeceğini söylerler. Hâlbuki Ebû Hanife'den sonra insanların yerleşim birimlerinde silah taşıma âdetini terk etmeleri sebebiyle yol kesicilerin onlara saldırarak mallarını almaya yeltenebileceklerini ve bunun da hırsabe cezasını gerektirdiğini söylerler.²⁹

d. Fikhî kaidelerin ifade yapısı

Kavâid literatürüne ait eserlerde veciz ifade yapısına sahip bir şekilde karşımıza çıkan kaideler, belirli aşamalardan geçerek rafine hale getirilmişlerdir. Bu kaidelerin ilk şekillerine erken dönem metinlerde rastlamak mümkündür. Yaklaşık beş asırlık bir süre zarfında belirli bir ifadeye kavuşan bu kaidelerin kaynaklarının fûru' fıkıh kitapları olduğu ve kavâid müelliflerinin, fûru' eserlerde yer alan ilkeler ile fer'î hükümlerin birleştiği ana noktaları bir araya getirerek bu fikhî kaideleri elde ettiklerini söylemek mümkündür. Örneğin "zaruretler memnu' olan şeyleri mubah kılar" (الضرورات تبيح المحظورات)³⁰ şeklindeki kaide, el-Mesbut'ta "Zaruret ihtiyaç miktarınca başkasının

27 Mecelle: 78.

28 Bu kaide Mecelle'de itibar gâlib-i şâyi'adır, nâdire değildir şeklinde geçer. Bkz. Mecelle: 42.

29 Serahsî, *el-Mesbut*, IX, 236-237. Serahsî, aynı meseleyi ele alırken "Sebep olmaksızın hüküm sabit olmaz" şeklindeki usul kaidesine de yer vermektedir.

30 Bkz. el-Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, s. 45; Mecelle, 21.

malından yemeği mubah kılar.” (الضرورة تبيح تناول من مال الغير بقدر الحاجة) şeklinde geçmektedir. İfadenin sonunda bulunan “ihtiyaç miktarınca” kaydı, daha sonraki dönemlerde kaleme alınan kavâid eserlerinde, “zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur” (ما (أبيح للضرورة يتقدر بقدرها)³¹ şeklinde geçmektedir. Serahsî bu kaideyi hırsızlık cezasıyla ilgili bir konuyu anlatırken zikretmiştir. Buna göre, zorda kalan ve açlık sebebiyle bir şey çalıp yiyen kişiye hırsızlık cezası uygulanmaz. Çünkü “zaruret ihtiyaç miktarınca başkasının malından yemeği mubah kılar.”³²

Mecelle'nin başında geçen “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kaidesi de fikhî kaidelerin ifade yapılarının zamanla oturduğuna örnektir. Bu kaide, ‘Alâî'nin (v. 761/1360) el-Mecmû'ü'l-Müzheb fi Kavâ'idü'l-Mezheb'i ile Suyûtî'nin (v. 911/1505) el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi Kavâ'id ve Furû'î Fıkhi's-Şafi'yye'si gibi Şafiî kavâid eserlerinde ilk kaide, Hanefî İbn Nüceym'in (v. 970/1562) el-Eşbâh ve'n-Nezâir'inde ise ikinci kaide olarak yer almaktadır.³³ Bu kaide, fıkıh kitaplarında ibadetlerden muamelelata, ukubattan münâkehâta birçok başlık altındaki konuya hâkim olan bir prensiptir. Serahsî, Ebû Yusuf'un hırsızlık ile ilgili bir görüşünü el-İmlâ' isimli eserinden naklederken, bu kaideyi “Hüküm, fiilden gözetilen amaç üzerine bina edilir.” (بناء الحكم على ما هو المقصود) şeklinde aktarmıştır. Buna göre, bir kimse bir eve girmeden elini içeri sokup bir şey çalsa, Ebû Yusuf dışında kalan Hanefî fakihlere göre bu şahsa hırsızlık cezası uygulanmazken, Ebû Yusuf uygulanacağı görüşündedir. Çünkü o, koruma altında olan bir malı (mâlî muhrez) çalmıştır ve bu durum eve girip malı çalmak gibidir. Çünkü hırsızlıktaki amaç malın alınmasıdır, yoksa korunduğu yere girmek değildir. Hüküm de fiilden gözetilen amaç üzerine bina edildiğine göre, bunu yapan şahsa hırsızlık cezası verilir.³⁴ Burada görüldüğü üzere kaide daha sonra kazanmış olduğu kapsayıcılığa ve veciz ifade yapısına sahip değildir. Kavâid eserlerinde geçen (الأمور بمقاصدها) ifadesindeki el-umûr, hükümden daha genel bir yapıya sahiptir.

2. el-Mebus'ta dâbıtların işlevi

Serahsî eserini kaideler üzerine kurmakla beraber, ortaya koyduğu yaklaşımı desteklemek amacıyla dâbıtlara sıkça müracaat etmektedir. Yapıları itibarıyla ilgili oldukları konuya doğrudan delalet etmeleri sebebiyle dâbıtlara fikhî tartışmalarda

31 Bkz. el-Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-hakâik*, s. 46; Mecelle, 22.

32 Serahsî, *el-Mebus*, IX, 165.

33 Bkz. el-'Alâî, Ebû Sa'îd Halil b. Keykeldî, *el-Mecmû'ü'l-Müzheb fi Kavâ'idü'l-Mezheb*, (nşr. Muhammed b. Abdülğaffar b. Abdurrahman el-Şerîf), Kuveyt 1994, I, 255; es-Suyûtî, Celalüddin, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi Kavâ'id ve Furû'î Fıkhi's-Şafi'yye*, (nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1987, s. 38; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dimaşk 1983, s. 22; Mecelle, 2.

34 Serahsî, *el-Mebus*, IX, 174.

çokça yer verilmektedir. Kaidelerle kıyaslandığında meseleleri düzenleme özellikleri ve mezhebin temel eğilimlerini yansıtmaları sebebiyle bir mezhebin yaklaşımını belirli sabiteler üzerine oturtma ve muhalif görüşlere karşı mantıksal tutarlılığını ortaya koyma fonksiyonu ön plana çıkan bu alt prensipler, fıkıh eserlerinde kaidelerden daha fazla kullanılmaktadırlar. Örneğin Serahsî, Hanefî mezhebinin recm cezasına çarptırılacak kişiye ayrıca celde cezası verilemeyeceğine dair görüşünü tartışırken önce konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.s)'in uygulamasını aktarmış, daha sonra recm gibi bir cezanın oldukça ağır olduğunu ve recme hükmedildikten sonra celde cezası vermenin faydasız olacağını ifade etmiş, bu görüşünü de “Kendisinde fayda olmayan şey şer’an had olmaz.” dâbıtıyla desteklemiştir.³⁵ Buradaki faydadan kasıt, suçun işlenmesini önleme özelliğidir.

Ceza hukukuna hâkim olan ve had cezaları uygulanırken göz önünde bulundurulacak önemli bir dâbit vardır. O da “Ölüm cezasından daha hafif olan had cezaları hastalık halinde uygulanmaz.” ilkesidir. Bununla gözetilen gaye, uygulanacak cezanın ağırlığıyla hastalığın birleşmesi durumunda cana bir zararın gelmesinin önüne geçmektir. Çünkü ölüm cezasının altında olan cezalarda, suçluyu caydırarak aynı suçu bir daha işlememesini sağlamak hedeflendiğinden, herhangi bir organını sakat bırakacak bir cezayla canına zarar verecek nitelikte bir cezanın uygulanması önlenmeye çalışılmıştır. Serahsî’ye göre zina suçu işleyen kadın hamileyse, cezası, çocuğunu doğurana kadar ertelenir. Doğum yaptıktan sonra celde cezasına çarptırılacak ise lohusalık dönemini geçirmesi beklenir. Çünkü lohusalık hastalık hükmündedir. Ölüm cezasından daha hafif olan had cezaları hastalık halinde uygulanmaz ilkesine göre celde cezasının acısıyla doğum acısı birleşince suçlunun ölümüne yol açabilir ki bu, uygulanan cezayla gözetilen maksat değildir ve kadın böyle bir cezayı hak etmemiştir. Bu nedenle nifas süresi bitinceye kadar beklenir, ardından celde cezası uygulanır.³⁶

“Beyyine ile sabit olan, davalının ikrarı ile sabit olan gibidir.” Aleyhinde şahitlikte bulunulan kişi, şahitlerden birinin faiz yiyen veya içki içen ya da kendi aleyhinde şahitlik yapması için kiralanan bir kimse olduğunu iddia etse, İbn Ebî Leylâ’ya göre bu durum tanıgın güvenilirliğini zedeler. Beyyine ile ispatlanma imkânı olan bu durum, lehinde şahitlik yapılan kişi ile şahidin bizzat kendisinin ikrarda bulunmasıyla aynı olup buna bağlı olarak hüküm verilmez. Dolayısıyla davalının bu durumu beyyine ile ispatlaması da aynıdır. Çünkü “Beyyine ile sabit olan, davalının ikrarı ile sabit olan gibidir.”³⁷ Serahsî’nin sadece Hanefî mezhebine ait görüşlerin açıklanmasında kaide-

35 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 42.

36 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 84.

37 Serahsî, *el-Mebcut*, IX, 97.

lere müracaat etmediği, başka müctehidlerin de görüşlerini, üzerine kurulu oldukları kaidelerle verdiği görülmektedir.

3. el-Mebсут'ta usul kaidelerinin kullanım alanları

Serahsî, el-Mebсут'ta fikhî kaide ve dâbitların yanı sıra dil ve usul kaidelerine de müracaat etmiştir. Özellikle çeşitli konuları izah ederken usul kaidelerini sıkça kullanması, ele alınan fer'î meselelerin usul ile ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin Serahsî, zina cezasının uygulanabilmesi için gerekli olan muhsan olma şartını tartışırken, kadın ile erkek arasında cinsel ilişkinin vuku bulunduğunu belirten sözcüklerin izahında açık bir şekilde bu ilişkiye işaret eden kelimelerin yanı sıra mecazen ifade edenlerin de kullanılabileceğini açıklarken “mecaz hakikate muarız olmaz” kaidelerini zikretmiştir. Buna göre mecazen cinsel ilişkiyi ifade eden bir kullanım, hakikaten ifade edene muarız olmamalıdır; bu tür bir durumda hakikati ifade eden dikkate alınır.³⁸

El-Mebсут'ta daha çok şahit ve şahitlik yaparken kullanılan lafızlar ile ilgili tartışmalarda usul kaidelerine müracaat edildiği görülmektedir. Örneğin bir kişinin aleyhinde şahitlikte bulunan kişiler, onun bir kadınla zina ettiğini açıkça söyleme yerine onun cinsel ilişkiye girdiğini söyleseler yaptıkları şahitlik geçersizdir. Çünkü haddi gerektiren durum zinadır ve onların bu ifadesiyle zina ispatlanmamaktadır. Çünkü cinsel ilişki helal yolla olabileceği gibi haram yolla da olabilir. Zina ise cinsel ilişkinin haram yolla olan özel bir şeklidir. Dolayısıyla umumi olan cinsel ilişki ifadesiyle hususi olan zina ispatlanamaz ve bu durumda aleyhinde tanıklıkta bulunulan kişiye ceza uygulanmaz. Serahsî bu durumu “âmm lafız ile hass olan ispat edilmez” şeklindeki usul kaidesiyle temellendirmiştir.³⁹

Fikhî kaide ve dâbitlara gerek mezhepler arası, gerekse mezhep içi tartışmalarda müracaat edildiği gibi usul kaidelerine de bu çerçevede yer verilmiştir. Özellikle mezhebin varmış olduğu sonuca gelebilecek olası itirazlar incelenirken, mezhebin yaklaşımının kendi içinde tutarlı olduğu ispatlanmaya çalışılmış ve bu bağlamda usul kaideleri aktarılmıştır. Bununla ilgili bir örnek eli felçli olan hırsızın verilecek ceza ile ilgilidir. Buna göre hırsızın sağ eli felçli ve sol eli sağlam ise sağ eli kesilir. Ancak sol eli felçli, sağ eli sağlam olsa sağ eli kesilmez. Çünkü hırsızlık cezasının uygulanma şartı organın işlevini tamamen yok etmek değildir. Sol el felçli olduğunda sağ elin kesilmesi tutma işlevini tamamen ortadan kaldırır. Sol elin sağlam olması durumunda sağ elin kesilmesi tutma işlevini yok etmez. Eğer tutma işlevinin yok olması sağ elin kesilmesinden değil de sol elin felçli olmasından dolayıdır şeklindeki bir itiraz gelirse, “iki vasıflı bir illet ile sabit olan hükmün varlığı, bu illetlerden sonuncusuna bağlanır”

38 Serahsî, *el-Mebсут*, IX, 50.

39 Serahsî, *el-Mebсут*, IX, 98.

kaidesiyle cevap vermiştir. Buna göre cezanın uygulanması iki durumdan sonuncusu olduğu için tutma işlevinin yok olması ona izafe edilir.⁴⁰

Sonuç

İslam hukukunun başyapıtlarından biri olan Serahsî'nin el-Mebsut isimli eseri, kavâid edebiyatı açısından önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. İlk dönem Hanefî fakihlerinin fikhî yaklaşımlarının yanı sıra, başta İmam Şafî olmak üzere diğer müctehidlerin de fikirlerinin detaylı bir şekilde tartışıldığı eserde fikhî kaidelere değişik amaçlar çerçevesinde yer verilmiştir. Bu durum el-Mebsut'u, daha sonra veciz ifade yapılarına kavuşan kaidelerin ilk formlarını müşahede etme ve kavâidin fikhî işlevini inceleme bakımından önemli bir eser haline getirmektedir.

Serahsî'nin el-Mebsut isimli eserini merkeze alarak İslam ceza hukukuna hakim olan fikhî kaidelerin incelendiği bu çalışmada görüldüğü üzere cezalar ile ilgili külli kaideler temelinde olarak ifade edilebilecek üst ilkeler ile daha alt kaide ve dâbıtlar bulunmaktadır. Bütün bu ilke ve kaidelerin, birey ve toplumun maslahatını korumaya yönelik olduklarını söylemek mümkündür. Özellikle korumayı hedefledikleri değerler dikkate alındığında, suçun toplumda yayılmak suretiyle birey ve toplumu maddi ve manevi olarak tahrip edecek ortamların öncelikli olarak ortadan kaldırılmaya çalışıldığı; buna rağmen suçun işlenmesi halinde cezai müeyyidelerin devreye girdiği görülmektedir. Bu müeyyidelerin ortak özelliği de toplumsal yapıyı korumak için suçun işlenmesini caydıracak nitelikte olmalarıdır. Dolayısıyla cezalarda aslolan caydırıcılık kaidesinin el-Mebsut'taki kaide ve dâbıtlara hâkim olduğu ve bununla suçluyu bir daha aynı suçu işlemekten men ederek benzer eğilimlerde olan bireylerin de bu eğilimlerinin önüne geçmenin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

Kıyas ve had gibi ağır cezaların verilmesinden önce suçun sübutu için öngörülen şartların sıkı olması, suçun tespit edilmesinden sonra bu tür cezaların uygulanmasının zorunlu oluşu ve kanunun yöneticilere takdir yetkisi tanımaması sebebiyledir. Ölüm, bazı organların tamamen yok olması ve vücuda ağır eziyet veren ceza türleri şeklinde tezahür eden bu cezaların, telafisi mümkün olmayan hasarlar açması sebebiyle bu tür suçlara ceza verilebilmesi için ağır şartlar ön görülmüştür. Bu şartlar da her zaman suçlu lehine işletilmiş ve şüphe durumunda sanığın bundan istifade edeceği ilkesi benimsenmiştir. Bu nedenle fikhî eserlerinde had cezalarının şüpheler ile düşürüleceğine dair hadis bir hukuk ilkesi olarak benimsenmiş ve ceza hukukunun tamamına hâkim bir kaide olarak uygulanmıştır. Bu husus, birçok meselenin bu ilke üzerine bina edildiği el-Mebsut'taki ceza bahislerinde de açık bir şekilde görülmektedir.

40 Serahsî, *el-Mebsut*, IX, 206.

IV/X. yüzyılda yaşayan fakihlerin mezhep müktesebatını gözden geçirerek değişik görüşler arasında yaptıkları tercihlerin sonucunda oluşan genel eğilimin şerh türü eserlerle farklı bir şekil aldığı görülmektedir. Bu yüzyılda yaşayan fakihler, daha çok farklı görüşlerin gerekçeleri üzerinde durarak benimsedikleri veya kabul etmedikleri görüşün üzerine kurulu olduğu deliller ve prensipler üzerinde durmaya başladılar. Bu aynı zamanda söz konusu görüşlerin dayandığı mantıksal tutarlılığın ortaya konması anlamına gelmekteydi ki kaideler bu çerçevede en çok müracaat edilen kaynaklar arasında yer almıştır. Değişik mezheplere veya aynı mezhebe mensup fakihlerin ihtilaf ettikleri konularda ileri sürdükleri aslî deliller dışında görüşlerinin mantıksal analizini yapmaları kaidelere müracaat etmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla şerh literatüründe kaidelerin çokça kullanılması, onların fer'î meseleleri izah etme fonksiyonunun belirginleşmesine zemin hazırlamıştır.

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere fikhî kaideler el-Mebcut'ta çeşitli amaçlarla kullanılmıştır. Bunların başında gerek mezhep içi, gerekse mezhepler arası ihtilaflarda fikhî kaidelere müracaat edilmiştir. Serahsî, özellikle görüş ayrılığına zemin teşkil eden kaide ve dâbitleri, benimsediği görüşü izah ederken kullandığı gibi kabul etmediği yaklaşımın bakış açısına yer verirken de zikretmektedir. Bunu yaparken, zaman zaman tarafların görüşlerini dayandırdıkları nasların yorumunda farklılaşmalarını da fikhî kaideler üzerinden açıklamaktadır.

Fikhî kaide ve dâbitlerin özellikle şerhlerde en çok kullanıldıkları alanların başında fikhî meselelerin illetlerini açıklamak gelmektedir. İlk dönem fakihlerin görüşlerinin dayanmış olduğu illetler tespit edilirken kaideler esas alınmış ve bu durum, fikhî tahrîc yapmaya da olanak sağlamıştır. Özellikle tahrîc yapılırken, önceki meseleler geniş bir şekilde incelenmiş, değişik bölümler ile ilgili birçok fikhî meselenin dayanmış olduğu ortak nokta tespit edilerek bir kaide şeklinde formüle edilmiştir. Bu durum, tahrîc ile tak'îd arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Bu nedenle, tahrîc yapan fakihlerin aynı zamanda fikhî kaidelere en çok müracaat eden grubu teşkil ettiği görülür.

İMAM SERAHSÎ'NİN KİTABU'L-MEBSUT ADLI ESERİNİN ULUSLARARASI KAYNAK BASKILARINDA YER ALAN EKSİK METİNLER VE BASKI HATALARI

M. Cevat AKŞİT*



Özet:

Dinî hükümlerin delillerini ve nedenlerini öğrenmek, mezhep farklılıklarının temellerini araştırmak isteyen insanımızın, işin aslını ve doğrusunu, bilimsel ve objektif bir temel kaynaktan öğrenmesine imkan sağlama amacıyla Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin Kitabı'l-Mebsut'u tercüme edilmiştir. Bu tercüme çalışmaları; kapsamlı ve sistematik olarak orijinal Arapça metinler değişik kaynaklardan hem matbu hem de muhtelif el yazmaları incelenip karşılaştırılarak yürütülmüştür. Tercüme çalışmaları sırasında Arapça metinde eksik ve yanlış basımlarla karşılaşmıştır. Bu çalışmada İmam Serahsî'nin Kitabı'l-Mebsut adlı eserinin uluslararası kaynak baskılarında yer alan eksik metinler ve baskı hataları detaylı şekilde aşağıda sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Mebsut.

A Study on Misprints and Missing Sections in Common International Prints of The Book of El-Mebsut By Şemsü'l-Eimme Serahsî

Abstract:

Society needs to know the underlying arguments behind religious directives and causes of differences between various Muslim schools

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

of law (Madhhab). In order to assist people to learn these essentials from a scientific, objective and fundamental resource, the book of El-Mebcut by Şemsü'l-Eimme Serahsî has been translated to Turkish. A comprehensive work on translation and conversion has been conducted systematically by matching and comparing various original Arabic hand written texts and available printed versions of the book. During this study, many typing errors and missing sections in common prints were discovered. In this article, the various typing errors and missing sections which exist in common international prints of the Book of El-Mebcut by Şemsü'l-Eimme Serahsî are discussed and presented.

Key Words: Serahsi, Mebcut.

1. Giriş

Günümüz insanı, dinî hükümlerin dayandığı delilleri ve bu hükümlerin mantığını bilmek istemektedir. Neden ve niçinlerini sormaktadır. İslam dinindeki mezhep farklılıklarının temellerini araştırmaktadır. İletişim araçları ile kendisine ulaşan çeşitli görüşler karşısında, yanlış bilgilendirilmeyle de karşı karşıya kalabilmektedir. İşin aslının ve doğrusunun, bilimsel ve objektif bir temel kaynaktan araştırılmasına olanak sağlama gerekliliği ortadadır.

İşte biz, bu ihtiyacı karşılamak amacıyla, Gaye Vakfı'nın¹ öncülüğünde, halkımız bu konularda en sağlıklı bilgiyi, kendisi gibi düşünen, aynı örf ve âdetlere göre yetişen, derin bilimsel anlayışa sahip bir bilginin eserinden öğremsin, yanlışlardan ve aşırılıklardan sakınabilsin diye, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin, dinî hükümlerin delillerini ve mantığını karşılaştırmalı olarak geniş bir şekilde ele alan ünlü eseri Kitabü'l-Mebcut'u, Türkçeye tercüme ettik.

Tercümemiz sırasında, konunun üst veya alt tarafıyla uyumsuz yahut genel fıkıh bilgisi ile çelişen ifadeler dolayısıyla, başka baskı nüshalarına ve yazmalara başvuruldu. Yanlış ya da önemli eksik basımların bulunduğu tespit edildi. Bu yazımızın amacı, Mebcut'un ellerde dolaşan, tercümemize esas aldığımız ve diğer baskı nüshalarında, tercümemiz esnasında tespit ettiğimiz metin eksikliklerini ve kelime yanlışlıklarını ilim dünyasına ve ilgilenenlere duyurmaktır.

Fıkıhın temel kaynaklarından olduğu için Mebcut'un çeşitli baskıları baştan sona birbirleriyle karşılaştırılarak ayrı bir araştırmada ele alınmalıdır. Farklı yazma nüshalarının aynı şekilde ayrı bir çalışmayla edisyon kritiği yapılmalıdır.

1 *Mebcut, 1000 Yıllık İslam Fıkıhı Temel Eseri, Deliller, Hükümler*, adıyla Gaye Vakfı Yayını.

Sözü edilen tercümemize, Dâru'l-Ma'rife'nin 30 ciltlik Beyrut 2. baskısı esas alınmıştır. Eserin ulaşabildiğimiz birkaç baskısında² her ne kadar, tahkik ve tashih edilmiştir, denmesine rağmen yapılan baskıların, yüzeysel bir-iki şey dışında, diğerlerinden farkı görülememiş, aynı yanlışlık ve eksikliklerin tekrarlandığı gözlemlenmiştir. Yapılan çalışmalarda 26 değişik el yazması nüsha tesbit edilmiştir. Yazma nüshalar arasında da eksiklikler bulunduğundan sadece bazı nüshalarda bulunup diğer nüshalarda bulunmayan eksik kısımlar da bu çalışmada altı çizili olarak işaretlenmiş ve bu kısımların hangi yazma nüshadan alındığı dipnotlarda belirtilmiştir.

Tercümemiz sırasında tespit edilen eksiklik ve yanlışlıkların Arapça metin olarak tamamı yaklaşık 85 sayfa tutmaktadır.³ Bunlar, metinlerin yazma nüshalarından yararlanılarak düzeltilip tamamlanmıştır. Aşağıda detaylı şekilde sunulmuştur.

2. Mebsut'un Çeşitli Baskılarında Yer Alan Eksiklikler

I. Cildin 212-218 sayfaları arası eksik ve yanlışlıklarla doludur;⁴ (Eksik ve yanlışlıklar çok olduğundan sayfaların tamamı gösterilmiştir.) Bkz. Ek 1.

XVIII. Ciltteki eksiklikler

XVIII. Cildin; 80. ile 81. ve 84. ile 85; 88 ile 89; 92 ile 93. sayfaları eksiktir, basılmamıştır. (Bkz. Ek 2).

XXI. Ciltteki eksiklikler:

36. Sayfada alttan 12. satırda *المال على الكفيل من الأصل* ifadesinden *او الإقالة بمنزلة البيع المبتدأ في حق الكفيل ولو اشتراه ابتداء* ifadesi arasında *”فاما الرد بغير قضاء* cümlesi eksiktir.⁵

2 İlk baskı Mısır-Kahire; 2. baskı Beyrut, Dâru'l-Ma'rife (tarihsiz); bir baskı da Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001 tarihli. Dâru'l-Ma'rife baskısını biz 1973 yılında edinmiştik. Orada ilk sayfada 2. baskı olduğu kaydı vardır.

3 Bu eksiklik ve yanlışlıklar; benimle beraber Marmara ve Sakarya İlahiyat Fakültelerinde Doktora ve Yüksek Lisans öğrencileri, Bünyamin Korucu, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı, Serkan Demir, İbrahim Sainkaplan, Bekir Özüdoğru, Süleyman Özer, Fatih Seyhan ile her birimizin elinde birer yazma nüsha olmak üzere en az üç, bazı cümle ve kelimelerde daha fazla yazma nüsha karşılaştırılmak suretiyle ortaya çıkarılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Bölümü 384 no'da kayıtlı yazma nüshadan 627-660 varaklar arası Medine Câmîatü'l-İslâmiyye mezunu Mücahid Seven tarafından bilgisayara geçirilmiştir. Bilahare bu metin diğer yazmalarla karşılaştırılmıştır.

4 Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, 648 No'lu kayıt, 36 a-b varak ile Süleymaniye kütüphanesi, Hekimoğlu Bölümü, 381 no'lu kayıt, 153-157 varaklar arası.

5 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Bölümü, 650 no'lu kayıt, varak no: 316/a.

Aynı sayfada alttan 9. satırdaki لان الشراء بالدين ifadesinden مثله ifadesi arasında ولو تفاسخا في الرهن فما لم يردده على الراهن ليكون للمرتهن حق في حكم “ cümlesi eksiktir.⁶

56. sayfada alttan 2. satırdaki إذا أبرأ الغاصد ifadesi ile son satırdaki من إباقه ifadesi arasında iki sayfa eksiktir. (Bkz. Ek 3).

59. sayfada 3. satırdaki إنما يكون في المستهلك لا في حقهما (doğrusu: لا في القام) ifadesi ile 2 sayfa eksiktir. (Bkz. Ek 3).

60. sayfadaki, الصلح في العارية والوديعة, dahil 21 bab -yaklaşık 60 sayfa-yoktur. (Bkz. Ek 3).

99. sayfanın üstten 12. satırındaki و رهن به ... ifadesi ile أيضا kelimesi arasında; جاز. لأن له أن يقضي هذا الدين من مال اليتيم وأنه استدانه لحاجته فله أن يرهن به متاعا لليتيم metni eksiktir.⁷

100. sayfanın üstten 2. satırındaki لأنه مشاع لأنه cümlesinde ile مشاع kelime-leri arasındaki: لأنه الصغار لأنه ولا وجه لتصحيح الرهن في نصي الكبار؛ ولا ولاية له في نصي الكبار؛ ولا وجه لتصحيح الرهن في نصي الصغار لأنه metni eksiktir.⁸

109. sayfasının alttan 3. satırdaki على ذلك ifadesi ile فإن ذلك arasında: وكذلك إذا حط الغنم والإبل من جهة الراهن metni eksiktir.⁹

XXVI. ciltteki eksiklikler:

XXVI. cildin 96. sayfasındaki وإنما ورد النص به في ifadesinden sonra 98. sayfadaki أمرنا بالانتظار الشرع ما ifadesine kadar bir sayfa eksik. Basılı nüshadaki 97. sayfa başka ciltten eklenmiştir (Bkz. Ek 4).

XXVI. cildin 99. sayfasındaki ثم لم يلزمه إلا دية واحدة فبفوات هذه ifadesinden 101. sayfadaki المحلان من نفس واحدة في معنى نفسين ifadesine kadar bir sayfa eksiktir. Basılı nüshadaki 100. sayfa başka ciltten eklenmiştir (Bkz. Ek 4).

XXVII. ciltteki eksiklikler:

XXVII. cildin 4. sayfasında alttan 11. satırdaki على الذي ربط البعير ifadesi ile الرباط فينسخ حكم فعله بخلاف الأول “ بقطاره ربط البعير ifadesi arasında

6 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Bölümü, 650 no'lu kayıt, varak no: 316/a.

7 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Bölümü, 650 no'lu kayıt, varak no: 355/a.

8 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Bölümü, 650 no'lu kayıt, varak no: 355/b.

9 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Bölümü, 650 no'lu kayıt, varak no: 358/b.

بالقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل
بالتقطار وهو يقودها فما دام على سنن ما بقطاره لأنه أنشأ قود باختياره تمد فعل

XXVII. cildin 16. sayfası alttan 6. satırdaki حصة الواقعة ifadesi ile وإن كان
عليه من حفرة قدمه هدر لأنه متلف نفسه وإن أمر عبدا له بحفر“ ifadesi arasında
”يحفر واحد فانحارت“ cümlesi eksiktir.¹¹

XXX. ciltteki eksiklikler:

XXX. cildin 115. sayfasında alttan 6. satırdaki فيحصل للموصى له سبعة عشر
وللموصى له ثمانية عشرة“ ifadesi arasında وللإين ثمانية عشر ifadesi ile
”وهذا لأنهما لو أجاز كان للابنة تسعة“ cümlesi eksiktir.¹²

3. Mebsut'un 2. Baskısında Tespit Edilen Baskı Yanlışlıkları

Baskı yanlışlıkları; Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim, Hekimoğlu, Ha-
midiye ve Ayasofya bölümlerindeki, kayıt numarası ve varak numaralarına, yanlış-
lığın bulunduğu yerde işaret edilmek suretiyle bildirilmiştir. Basılı nüshadaki belli
başlı yanlışlıkların cilt ve sayfa numaraları da aşağıda sunulmuştur. Tabloda “Yeri”
sütununda belirtilen “alt” ve “üst” ifadeleri okuyucuya kolaylık olması için belirtilen
satır numarasının sayfanın altından veya üstünden itibaren satır numarası olduğunu
belirtmek için kullanılmıştır.

10 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa bölümü, 651 no'lu kayıt, varak no: 247/b.

11 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa bölümü, 651 no'lu kayıt, varak no: 250/b.

12 Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa bölümü, 651 no'lu kayıt, varak no: 431.

Cilt:	Sayfa	Yeri	Satır	Yanlış	Doğru
I	12	üst	9	تراوح	تراوح
I	32	üst	3	كان يضع يديه قبل ركبتيه	كان يضع ركبتيه قبل يديه
I	109	üst	7	المرداء سيخ	المرداسنج
I	209	üst	8	لا يبنى عليه .	لاشئء عليه
I	209	üst	10	يوم النحر لعله .	يوم النحر بعله
I	212	Üstten 13. satırdan itibaren babın sonuna sayfa 218'e kadar, çok yanlış bulunduğundan, Babu salati'l-Mariz'in tamamı ek-1' de sunulmuştur.			
I	228	üst	14	أو لا	ولم يسجد
I	245	alt	3	وهو قول الحسن أكد	وهو قول الحسن أكد
I	253	alt	4	بالفلسدا	بالفلسية
II	62	üst	10	الميت	المرأة
II	73	üst	1	وحلة	وحلة والحلة اسم
II	124	üst	8	متقار	متفاوت
II	195	üst	7	ما لم يفيض مائة درهم	ما تى درهم
III	28	üst	12	ألف	ألفي
III	64	üst	12	والمنظر وحدة البصر	ومدة
III	64	üst	16	صوموا الزويتة	صوموا لزويتته
III	71	üst	6	أد وج هليه الصوم	أنه وج أداء الصوم
IV	198	alt	12	أما من جهة السيد	أما من جهة التسد
IV	199	üst	5	من جهة التسد	من جهة السيد
IX	4	üst	8	ثم	نحو
IX	28	üst	7	لا يقول	لا نقول
IX	28	alt	1	اللحم	التمر
IX	34	alt	5	و عند أبي حنيفة	أن عند أبي حنيفة
IX	34	alt	8	و	harfi fazla "و"
IX	40	alt	9	لا ينبغي	ينبغي
IX	40	alt	10	لا تشترط	لا نشترط

İMAM SERAHSÎ'NİN KİTABU'L-MEBŞUT ADLI ESERİNİN ULUSLARARASI
KAYNAK BASKILARINDA YER ALAN EKSİK METİNLER VE BASKI HATALARI

Cilt:	Sayfa	Yeri	Satır	Yanlış	Doğru
IX	132	üst	14	مثلا شيين	مثلاش
IX	136	alt	7	السفن	Kelime fazla
IX	166	üst	9	مثلا شيين	مثلاش
IX	169	alt	4	رجلان	رجل
IX	176	alt	11	و	أو
X	26	üst	4	أقلهم في القر	أقلهم
X	47	üst	6	أو	و
X	47	üst	6	ياخذ المولى	فأخذ المولى
X	139	alt	10	لا يجوز	يجوز
XII	10	üst	8	من الإبل ما تم له خمس سنين	من الإبل تم له أربع سنين
XII	26	üst	13	ضمان الحصن	ضمان الحصن
XII	45	alt	2	استبضاع	استبضاع
XII	45	üst	10	ولا يجوز	ويجوز
XII	72-73			72 ve 73. sayfaların sıralanışı yanlıştır	Önce 73 sonra 72. sayfa olmalıdır. Tercüme de buna göredir.
XII	127	üst	2	أن أدنى الأجل فيه ثلاثة أيام	أن أقل الأجل فيه ثلاثة أيام
XII	176	alt	4	الراجعة	الراجعة
XII	177	üst	5	الراجعة	الراجعة
XII	193	alt	12	معنى	معنا
XIV	42	alt	8	العجماء جرحها جبار	العجماء جرحها جبار
XVII	178	alt	8	أوجد الملك فيها للغير	وأوجد الملك فيها للغير
XXI	59	üst	3	لا في حقهما	لا في القام
XXI	65	alt	7	بالقبض لكان قبضه	لناب قبضه بالقبض
XXI	68	üst	11	إلا بعد مالية الرهن	إلا بقدر مالية الرهن
XXI	68	alt	10	بالقبض فينتقض	بالقبض فيقتضى
XXI	69	üst	6	سياق الشهود	نسيان الشهود
XXI	69	üst	13	يبطل	لا يبطل
XXI	69	üst	13	أن يشترط	أن يسترده
XXI	69	alt	2	في يوم الراهن	في يوم المالك
XXI	70	alt	11	حق التفرد	حق التفرد
XXI	70	alt	6	بالطريق الآخر إذ	والتريق الآخر أن
XXI	70	alt	5	ومنه جاء الاستيفاء في الجزء الشاع لايتحقق	إذ الرهن وثيقة لجاء الاستيفاء ويد الاستيفاء في الجزء الشاع لايتحقق
XXI	71	üst	6	نصف العين	نصف النفس
XXI	71	üst	8	والمشر	والشروع
XXI	71	üst	13	كان مستوفيا	سويبا بين ما

Cilt:	Sayfa	Yeri	Satr	Yanlış	Doğru
XXI	71	alt	6	لا على الوجه الذى	على الوجه الذى
XXI	71	alt	5	كبيع الرهن	كبيع الدهن
XXI	72	üst	5	ثم تفاسخا فالعقد ليس بمحل موج الرهن وهو نظير ما لو تزوج أمة في النصف	ثم تفاسخا في النصف
XXI	73	üst	2	فهي بالتمليك	فهي متمصلة بالتخيل
XXI	74	alt	1	جاز للوكيل	فارق للوكيل
XXI	75	üst	3	الا ان	ألا ترى
XXI	75	üst	14	الجارية الحامل	الجارية الجانية
XXI	75	alt	7	ولد الجارية	ولي الجانية
XXI	76	üst	8	ورد أن هذا من الإجارة	ووزان هذا امر الإجارة
XXI	76	alt	11	فان المستحق فعل اشياء فبالذمة	إن المستحق فعل إيتاء في الذمة
XXI	76	alt	7	ان ولد المعتق قبل القبض	أن ولد المبيعة قبل القبض
XXI	76	alt	6	لا يبقى حقا للمرتين	لا يبقى حقا للمرتين
XXI	76	alt	1	لم يرجع العدل	ثم يرجع العدل
XXI	77	alt	4	حصته	قيمه
XXI	77	alt	1	والشاقعي	شعبي
XXI	78	üst	3	وان اشقى عليه	وان اتفقا عليه
XXI	81	üst	4	وبيع الرهن ثابت	وابتبع الرهن ثابته
XXI	81	üst	10	وهو خاصة له	وهو ضامن له
XXI	81	alt	10	قول الإبن / الى القريد	قول الأمين/ الى الغريم
XXI	83	üst	1	لا العيادة	لا العبارة
XXI	83	üst	3	الآن بخبرة العدل	إلا ان يحضر العدل
XXI	85	alt	6	الغناء	الغنى
XXI	86	üst	3	التبعيض	الشقص
XXI	86	üst	5	القيمة	القسمة
XXI	86	üst	13	الا ان يرى	الا ترى
XXI	86	üst	14	فيظهر ظهور	فيما يظهر
XXI	87	üst	7	وخلف وارثه في Matbu وتخلفه وارثه في Yazma	ولاحق لوارثه فيه
XXI	87	üst	10	وابو يوسف يفرق بينهما	وأبو حنيفة يفرق بينهما
XXI	87	alt	6	يكون آدميا	بكونه آدميا
XXI	87	alt	6	يوجد الاذن	لا يوجد الاذن
XXI	88	alt	3	رجع الى دار الحر	وهو بعد ما رجع إلى دار الحر
XXI	90	üst	5	برينا	ميريا
XXI	91	alt	4	لايفاء ما هو المقصود	لاثقاقهما فيما هو المقصود
XXI	92	üst	14	وهو قول محمد الأخ	وهو قول أبو يوسف الآخر
XXI	92	alt	3	ما هي ضامنة	فهي ضامنة

İMAM SERAHSÎ'NİN KİTABU'L-MEBSUT ADLI ESERİNİN ULUSLARARASI
KAYNAK BASKILARINDA YER ALAN EKSİK METİNLER VE BASKI HATALARI

Cilt:	Sayfa	Yeri	Satr	Yanlış	Doğru
XXI	94	alt	4	ويرجع على المرتهن	ويرجع على الراهن
XXI	96	alt	9	لم يوجد منهما مرهونا مضمونا	لم يوجد منهما الرضا يكون كل واحد منهما مرهونا مضمونا
XXI	96	alt	8	ابقاء ضمان الدين	انتفى ضمان الدين
XXI	96	alt	4	الزيادة	الزيادة في الرهن
XXI	98	üst	4	لايضر	لايضر
XXI	98	üst	6	ملحقا	على حدة
XXI	98	alt	2	الولد	الوالد
XXI	99	üst	12	لو انجز لليتيم	لو اتجر
XXI	99	alt	9	لليتم يتجر	وذلك ان يتجر بنفسه أو بضعه غيره
XXI	100	üst	2	محبوسين عن التصرف	غيبا عن المصير
XXI	100/101	Alt ve üst	ilk	ولايملك عنه	ولايملك ثمنه
XXI	101	üst	4	فصار	قضاء
XXI	101	üst	12	استفاده	استعاره
XXI	101	üst	14	استعاده	استعاره
XXI	101	alt	6	فأخر بذلك	فأخر بذلك
XXI	101	alt	4	أو من عبد له بأخر	أو من عبد له تاجر
XXI	102	üst	9	الولد	الوالد
XXI	103	üst	1	بإيثار نفسه	بإيثار نفسه
XXI	103	üst	12	فياح	متاع
XXI	104	üst	9	المنفعة	المنفعة
XXI	104	üst	10	ان ثبت	ان شئت
XXI	105	alt	2	ما على الارض	غلة الارض
XXI	106	üst	8	بوج	موج
XXI	107	üst	10	الا ان يعتقه الراهن	إلا ان يفكه الراهن
XXI	109	üst	1	في حال الاستعمال	في غير حالة الاستعمال
XXI	109	üst	11	بد العارية تتقدم	بد العارية تتعدم
XXI	111	üst	11	عند القبض	عند التصبص
XXI	111	alt	11	المداد	الشراء
XXI	112	üst	1	والبيان	والتباين
XXI	112	üst	7	بالقبض	بالتصبص
XXI	112	üst	13	كانت الباقية مثلها	كانت الباقية قتلتها
XXI	112	alt	12	بعد	نصف
XXI	113	üst	3	فتوسط معها الولد	بشرط بقاء الولد
XXI	115	alt	10	لأن يثا بما منهم	لأن ثيا عامتهم
XXII	94	alt	5	على الوجهين اليد ما أخذ ترد	على اليد ما أخذت حتى ترد
XXIII	76	üst	5	تفاوت	لايتفاوت

Cilt:	Sayfa	Yeri	Satır	Yanlış	Doğru
XXIII	76	üst	11	مضمونا	مضمونا
XXIII	161	üst	13	لما شئته	لما شئته
XXIII	163	alt	8	الدابة العطوف	الدابة القطوف
XXIII	163	alt	7	الخليفة لجوده	الخليفة الجودة
XXIII	163	alt	6	ابنه فناداه	دابته فناداه
XXIII	163	alt	5	قطعت	قطعت
XXIII	163	alt	4	العطوف	القطوف
XXIII	163	alt	4	أباك	إباك
XXIII	187	alt	4	الرد	الرد
XXVI	123	üst	2	البينة	البينة
XXVI	124	üst	12	لأن شرط القتل	لأن شرط القصاص
XXVI	182	alt	12	في بدله	في بلده
XXVII	81	üst	6	مع أبيه .	مع أمه
XXVII	81	alt	8	با جنابة المكاتب في الخطأ	با جنابة المكاتب المشترك بين شريكين في الخطأ
XXVII	88	alt	4	وقد بينا هذا في الزيادات	وقد بينا هذا في شرح الزيادات
XXVII	109	alt	10	وان قتل الا الولد	وان قتل الولد الأ
XXVII	119	alt	4	صار عبد	صار عبد
XXVII	124	üst	7	الزاهدي	الزاهد
XXVII	144	üst	1	سعد بن مالك	سعد بن أبي وقاص
XXX	105	üst	14	وان سجي ديره	وان سجي قبره
XXX	107	üst	10	وان أقام في صف الرجال	وان أقام خلف صف الرجال
XXX	109	alt	6	وصد له	رضد له
XXX	117	üst	9	اثنى عشر	ثلاثة عشر
XXX	118	üst	3	ثلث	مثل
XXX	119	üst	4	وثلاث ما بقي	وثلاثي ما بقي
XXX	119	alt	3	النصبيان	النصبي
XXX	124	üst	3	ثلاث بنين	ثلاث بنات
XXX	154	alt	8	على الثيات	على البنات

İMAM SERAHSÎ'NİN KİTABU'L-MEBSUT ADLI ESERİNİN ULUSLARARASI KAYNAK BASKILARINDA YER ALAN EKŞİK METİNLER VE BASKI HATALARI

الأولى في مصلحتي³⁹ لا يمنع من التكاثر بخلاف الأول فقد يتعذر الإنسان في غير محله الحكم ثم ينتج منه في مصلحتي الحكم حين فإن في مصلحتي أصل مصلحة على أن يحلف هو برئ، ينبغي أن يستدبر البراءة من الحق بهذا المصلح فلا يستدبره إلا بتكليف البراءة بطله. وإفراجه لا يتمثل بالتشرط وإنما إذا لم يكن أقوى مما استلحه القاضي وإفراجه ذلك عينه من المصالح بهذا ذلك فيها أقيسه.

ولو استلحا على أن يحلف المدعي على دعواه على أن يحلف المدعى عليه ضمان له محلف المدعي على ذلك فإن المدعى عليه لا يضمن له شيئاً أو يطمئنه له⁴⁰ بآزمه شيء، والمصلح بالمثل أن المظلوم ما أمر بشيء، ولكنه على التزام المال بالخطر وهو حذف مدعيه وذلك بطلان ثم هذا صلح حكم مخالفة حكم الشرع لأن المؤمن في الإقرار الذي أقيمت بحجة في الإثبات فهو هذا المصلح جملًا مصلح حكم في الإثبات وذلك بالمثل فإن الآثر أنه لو قال إن حلف فدين من المصالح فاقبل على أن قال إن شهد به على فدين فهو عليه ما يترجمه شيء، ثم إن التعلق بالمصالح ويومني الضمان والمصالح في الشرع وهو محل شهادة البراءة وحلف الأجنبي، ولما وكذاه ولو استلحا على أن يحلف المدعي والمصالح ثم يكون نصم ما ادعى فهو البراءة اعتبارًا للمصالح وبكلا في حلف كل واحد منهما. وإن استلحا على أن يحلف المدعي المظلوم على أن يمدعي إن حلف من المصالح ولم يحلف على أن حلف المدعي عليه على دعواه والمصالح بالمثل لأنه وقتت على مخالفة حكم الشرع.

وكذلك ولو استلحا على أن يحلف المظلوم وإن لم يحلف المظلوم فهو ضمان للمال أو قال فاقبل عليه أو قال فامال.

وإن استلحا على أن يحلف المدعي بالبراءة على غيره فإن حلف المدعي على المظلوم لحلف لم يسبق على المظلوم شيء ولا يضمنه شيئاً أتدنا إليها في المصالح ولم يلزم الخلاف خلق لأنه برغم أنه من مسأق في بيته ولم يدم عليه حجة كونه كذا في بيته.

وكذلك ولو استلحا على نكح من مصلحتي المظلوم لأنه يحق في إنكاره ومجرد دعوى المدعي لا يكون حجة عليه على أنه كانت في بيته، وإذا قال المدعي المظلوم بأنه برئ من دعواه على أنه إن تحلف مالي فقله شيء، فهل ذلك وجاب أم يبرأ لأنه متعذر به في تخليق البراءة وبين البراءة والمصالح لا يتمثل بالتكليف بشرط المدعي، وكذلك لو قال آثر برئ من دعواه فإنه إن حلف لا يحق في حلفه أو مع شيء حلفه أو حلف ما تحلف أو قال المظلوم ما يدعي حلف في حق إن حلفه أو مع حلفه أو مع حلفه أو في حلفه فهذا كله يمتنع لتعلق الإقرار والبراءة بالتشرط. الأثرى أن هذا المصلح في المصالح والمتعلق بغيره بالتعلق بالتشرط والمطلعي أعلم بالصواب.

باب الصلح على الإجابة والمهور والتناك والطلاق

قال وإذا اختلف المورج والمتناكر في الإجابة أو في المدة أو في المهر أو في الأجرة ثم استلحا على مئة ذكر منها أو أقل أو جزء أكثر منها أو أقل فهو جائز لو وجد التراضي بينهما على المصلح الزائدة في المعهود عليه أو البذل والمكسب.

وكذلك ولو استلحا على حكمه مائة مملوكة على أن زاده بيتك من دار أخرى هذه جائز. وكذلك ولو استلحا على أن يسكني على أن يعطيه دار رها بالأجرة أو على أن يعطيه دار بخلافه. ورضي بذلك الكليل فهو جائز لأن هذا التبرع بمنع ابتداء المدعي في البيع والإجارة فلا يمنع مسحة الزيادة أيضا وإن كان كليلًا عقبًا فالمصلح بمنع مسحة الإجارة موقوف على ما استلحا على الزيادة أيضا. وإذا اشترط على أن يزيد من السكني ركوب دابة إلى موضع كذا أو أن زاده خمسة

الأجر وقية ما زاد الرزق الأخر في توبه وذلك جائز، ولو صلحه على درهم على أجل كذا إن الواجب عليه درهم فكون هذا تجليز بدون المد أو من الخط فيما يسوجب عليه ذلك درهم فيكون هذا تاملًا و ذلك مستقيم. وكذلك لو صلحه على قيراط كذا جزر أو إذا ضمن التبرع في المصنف خير ممكن وأن لم يضمن أو أخذه فهو كراهة كقبة ما زاد الرزق الأخر في التوب فربما شك أنه لم يبرم المصلح لأن المدع حلف الأجر والتجليل جائز والمصنف فهو أن كراهة كقبة ذلك دون شرط ذلك كراهة المصلح لأن المدع في حصة الأجر يكون مسافرًا بشرط خصمه في المجلس والتجليل فيه يمتثل له قال ولو طلق التوب عند قسار فقل قد فلك ذلك رجمه بدل ذلك وهو حلال في قول من يضمن المصنف حتى قول أبي يوسف رحمه الله عند جرح رجمه الله جزر هذا المصلح لا يتشكل كما بينا من قوله في المودع أو أبو يوسف رحمه الله في المودع بقول لا يجوز المصلح لأنه إما الآخر المشترك عند ضمان غير مقبول القول فيما يوعى من المصالح فجوز هذا المصلح لهذا وعند أبي حنيفة رجمه الله لا يجوز لأن الأخير المشترك عند أمين كالمودع وقد بينا أن في حنيفة رجمه الله في المودع كقول أبي يوسف رحمه الله استلذا بهذه المسئلة. وكذلك لو قال فمعه ألفك وإذا قال الرجمه الله أو المشترك في مائة شاة من الغنم فكتبه رد الغنم ثم صلحه من قيمتها على شئين فقل إن محمد ضمن الله في الحرفين جميعا المصلح جائز. وعند أبي يوسف رحمه الله لا يجوز على الراضي الراضي الأخرى الخاص أمين عند كما بينا ويجوز على الراضي المشترك لأن الأخير المشترك عند ضمان ملا يفلح قوله أنها ماتت من وجه حرة فيزوج المصلح و على أبي حنيفة رجمه الله المشترك أمين كالمصنف خيره يثبت الموت ولا يجوز المصلح في الزوجين عدمه وكذلك لو قال كذا بيع أو بعت فهاذا وعدي الموت سواء، وإذا ادعى المصنف أنه وقع الثوب التي يرب الثوب والمصنف الآخر وربت مصلحه من المصنف على أن يضمنه ما يزوج المصنف الدين والمصنف ما يعنى وإن كان الأخير حنيفة يضمن صلحه منها على درهم. وقد جاء إجماع من أهل الحنيفة يضمنه عليها إذا كانت امرءه بمنزلة الثمن والامتنان بالمثل قبل الفصل الأخير وإن كانت الخطة يضمن صلحه منها على درهم أو على جزر لأن الأجر إن كان يتبينه فهو بمنزلة البيع غير المبيع بل يضمنه بالمثل والمقول أو لو رد الثوب وإذا صلحه الله إفراجه الآخر وحده المصنف فالمصالح إن يضمنه المصنف الآخر وهو درهم على أن يضمنه له أو ينفذ التالف فهو جائز لأنه مصلحه على بدل معلوم يجوز استحقاقه للغير والإجارة في رجم صاحب الثوب له أو الدرهم بمغفلة فمسرة له الدرهم بمغفلة الآخر والثوب. والمصنف له برهيه عن نعم الآخر وتزيده في المد فمسرة الثوب الآخر وكل ذلك جائز وأعلم بالصواب.

باب الصلح على اليمين

وإذا ادعى رجل على رجل أنك درهم فذكر ما تم استلحا على أن يحلف المدعي عليه وهو برئ، فحلف مائة غنم أو لا أكثر بطلان للمطل والمدعي على دعواه أن يقرأ الأمانة أخذها لأنه صلح على مخالفة حكم الشرع. وإذا ادعى المصنف عليه لا يضمن المدعي من الأمانة عليه على ما قاله بعض أصحابه⁴¹ من أن يرد من اليد المأذنة المصلح على أن يحلف كذا دامل أو لا يمكن استحباب هذا المصلح بل يترك الإطمان لأن المدعي على إيثاق دعواه ثابتة لا يتبرع على وجه لا يفسد بطلانه وما يداء أصله⁴² يمين بيمين المدعي عليه عليها كأن المصلح مائة دامل أو لا يثبت حقه باليمينه وإن لم يكن له يمينه⁴³ أو لا يفسد المدعي عليه على أن يحلف المصنف ذلك لأن اليمين أهل ذلك لأن اليمين الأثرى كانت عند عرف الناس وهي لا تكون نافذة للمصنف إلا كان المدعي هو الذي استلحه في له أو يستلحه كتابًا لأن اليمين الأولى في مجلس الحكم (قائمة للمصنفه وإن تكرارها لا يغير فإن من لم ينتفع من اليمين

- في المدعية أمر الشرع
- في المدعية وهو يصدق بها أصل صلح
- في المدعية وإن كان المدعي عليه في المدعي

هذا لئلا استحقاق المصنف والمدة والمركز بمغفلة السكني يجوز بعد الإجابة فكذلك بالمصلح. ولو زاد المستنكر غيره أو مرفوعة غيره أو بجزر إن استنكر سكني زاد بسكني أو لا يجوز فكذلك استحقاق ذلك لمزلق المصلح.

المراد باليمين كتابت المصنف وبعث التيب وعرف الهرة التي وقع التناك عليها فيكون هذا بينا وبينه وهو فاسد شرعًا. وإن صلحه من التيب والخادم على درهم أو تدفيع إن أجل فهو لأن المستنكر على الزوج وبهذه المسئلة متاع التيب والخادم. الأثرى أنه لو أتاها بمائة أجرة تمت في القول والمالية في القيمة وذلك من الولد درهم أو تدفيع وإذا صلحه على شيء من ذلك إلى أجل فهو بتكليف منها للزوج في المهر لا مدالة ولا مستقيم.

قال فإن قيمت ما صلحت عليه من ذلك ثم طلها قبل النكاح يبارت عليه لضعفه لأن المفروض ما هو المستنكر إلا بالقيمة فنكتف بالمطل. وإن صلحت على عرض غيره فقصم ثم طلها قبل أن يدخل فإن بائنا تمت ردت إليه نصف قيمة الخدم والبيت. وإن صلحت على عرض غيره فقصم ثم طلها قبل أن يفرض ليس عن المستنكر بقيمة بل على بدل عنها وإنما يتوقف بالمطل قبل النكاح المسمى إلا أنها أخذت المرض لمزلق المصلح وضمن المصنف على النكاح بدون المدع. عند التناك لها الخيار بين أن يرد نصف المفضوض وبين أن يتماثل المرض إلى ذلك بالمصلح فغير له نصف القيمة التي سارت فاقبضه من طريق المصلح وإدخال مساح الرجل المدة طلقها على أن طلقها على أن ترخص عنه سائلتين حتى تقلم وعلى أن يرداها هو ثوبا يضمنه فضمت المرأة الثوب فاستلحه وأرضحت السكني سنة ثم مات وقبضه الثوب والمهر سواء فإن الزوج يبرع عليها بنصف قيمة الثوب ويرب قيمة الرضاخ لأن الزوج بدل لها بمغفلة الأجر ما سلك السكني الثوب وقبضتها سواء فزوج الرضاخ عليهم أحسن ضمنه بمغفلة المصنف على أن الخلع أو ردت نصف ذلك المصنف وقت خصمه مومي ومالك الثوب. وجوز المصنف على الأجر لا يضمن التسمية ولكن يبرأ منها فهذا يبرع عليه بغير قيمة الرضاخ ونصف الرضاخ إن بمغفلة ثوبه ردت للثوب أو استأجر أو أقرت نصف ذلك المصنف وقت نصف الموت السكني فيقبل المصنف خمسة ما مات لأن في المعوضة ذلك إذا المومنين قبل التمسك لا يبعد المد فزادها من نصف رزاقه من كان فقيرا ولم يستلحه فهذا جرح عليها بنصف قيمة الثوب (ويرب قيمة الرضاخ) ولو كانت المرأة زادت عن ذلك أثناء قيمتها لم يق الرضاخ جرح عليها بغير قيمة الثوب ويرب قيمة الرضاخ وسلمت له المرأة إذا بدلت بتسكين الرضاخ والتمت بمغفلة السكني والمطل ومضى قول يوثق بتسكين بنصف كل واحد منهما على الأجرين للمصنف والمساءرة كالمطل نصف المصنف والطلاق ونصف الثوب بمغفلة التاة. كذلك وقد أوفت الرضاخ وقت نصف المصنف. ضيف ما مات وهو الرضاخ بمغفلة المصنف جرح بغير قيمة الرضاخ ونصف ما مات بمغفلة الثوب. ولو استحققت التاة من ذلك بوجه بمغفلة أرباع قيمة الثوب ويرب قيمة الرضاخ ويرب نصف قيمة التاة إن نصف قيمة الثوب بمغفلة نصف الثوب. ولو استحققت فخرج نصف الرضاخ ويرب عند استحقاق التاة مع ما ذكرنا والأول من الزوج بغير قيمة الثوب أيضا ويرب قيمة الرضاخ ويرب نصف قيمة التاة أيضا إن نصف الثوب بمغفلة المصنف وأستحقق ويرب قيمة نصف ذلك المصنف وإن استحق الثوب ولو سلك الثوب بمغفلة المصنف والمساءرة على ما جازها من المرأة تزوج على الرجل نصف الثوب وشكره بثلثها في المدعية التاة التي أرخصت لها بثلثها بمغفلة الثوب والطلاق التاة الرضاخ ففقدت بمغفلة نصف الثوب وقد استحقق فوجبه نصف قيمة التاة ونصف الثوب بمغفلة نصف الرضاخ وقد استحققت فوجبه نصف قيمة التاة ونصف الثوب بمغفلة المصنف. وعليها الرجل بغير قيمة الرضاخ على ما ذكرنا وهو أن نصف الثوب ما ينقص من ذلك المصنف المصنف والطلاق بثلثها بمغفلة المصنف. والمصنف على الرضاخ ويضمن الرضاخ. وكذلك ويرب جميعهم على بعض يعمل إن كان.

39 ما من فوسن زيادة في المدعية

40 بمره

İMAM SERAHSÎ'NİN KİTABU'L-MEBŞUT ADLI ESERİNİN ULUSLARARASI KAYNAK BASKILARINDA YER ALAN EKŞİK METİNLER VE BASKI HATALARI



بخمس البائع هي شيء، فكذلك إذا زال بد السطح لأنه تين أنه أخذ الدرام لم بمعلقة حتى مستحق له زارمه
دره من كل شيء من أنسب مسالمة من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الدار والمال وكذلك لو كان لمن
بلحاف في العارية بمسألة عليه شيء، ثم استأنان أنه لم يكن بها فليفه وره بها فإذا أخذ الدين أخذ المال
معلقة حتى مستحق له، ولو استثنى كرى حنطة كبرى حنطة وقفاصها تم وجد أحدها بملهاه عيا مسالمة
الأخرى على دراهم أو على قدر حنطة أو غير شير لم بجز أن الحنطة بالمحمله مثل مئة بها إذا زاده فذلك
الزيدة تكفر بما بمئة مالو تكرت عدد ابتداء المعد، فإذا اختلف البوعان بين الأثنى كرى حنطة بكر شير
فماذا صلح جازن أن الزيا لا يظهر مع اختلاف الجنس وفي هذا الفصل أو صلح على الدرام إلى أجل فمن
يكون عن خمسة دين من الموض الأخرى إذا كان قائما بمئته فهو جازن ومن مئة ذلك الدر بن مؤجل فيجوز وإن
كان مستهلكا فهو دينين، وإن استثنى الرجل من كل جرد عدا تم صلح على كل عيب على دراهم فهو جازن
وهو دين من كل عيب غير شرط الدرام من الرج عدا تم صلح على ذكر في أصل عد جازن وفيه في البيع
وكذلك الإراء من كل عيب بعد المصح سواء وجد با العيوب وما يوجد أن العيب حتى في الرد بالبعب
البيع وإسقاط البيع بعد وجود العيب والرد بمصوع وإلص جازن الأثر بغير عرض فكذلك يجوز كما لو
مسالمة من عيب به شيء مسلم على مال وفي قال الأثنى عنة العيوب بغير أن الشراء أصاح
لمبيلة مال لا يكون والبيع أولى يصل محتمل التملك في الفرات جزء الفاتل لا يحتمل التملك
مضمونا فإذا لا بجزن شراؤه، فإذا ما المسالمة بطريق الباطل حتى في هذا الفصل والمال وذلك
مصوع، ومسالمة من مسلف من العيوب على أن حد عد درهما جاز وله أن يخاسمه فيما وجد من غير
ذلك الصنف إلا إذا صلح على في الرد بالبعب الباطل حتى في الصنف أيضا خمسة على حجة
فيما سوى ذلك وكذلك ومسالمة من الخمسة من المشرين والخمس العليل المسالمين وجموع الأثنى يكون في الدالية ذلك
عارة عن غير المسالمة، لهذا كونه في الدواب في زمن النخاسة درهم الله فان أن إلى يلبى كان
مؤجل لا يجوز الإراء بدينه العليل فيفطر المسالمين وجموع الأثنى يكون في الدالية ذلك
فصل وعثرين تم يظهر بعد ذلك خمسة أخرى مسرفه المسالمة والمصحت وكثر يسوم ذلك كله عد بيع
الخرم عز من قول أن إلى يلبى خمسة الله فإنه كان قاضيا براءه ما ذكر ولو مسالمة على سكي
بيت أو حنطة أو ركبوك أي في حواجه جازن شراؤها وكذلك أو مسالمة على أن يبرخ عند الأثر سنة
بخلفاء أو مسالمة على طعة عد أو غلة شتراؤها أو غلة مسكته أو على ما في أصل مئته وهذا الأصل
الذي بيان ما يجوز استحقاقه الشراؤه والأثر بجزن المسالمة عليه مالا قدر، ولو استثنى عيا من أداء
وقسه ويدخل الثمن في طمس مسلم ومسالمة من ذلك على أن يبرخه كان خاترا الأثر ما ملكته مسالمة
مئة بمعلقة حنطه من الثمن وهو ما مقوم ببيع الكنان فإن كانت حنطه على من عشرة دراهم أو أكثر
فهو مبرها على كل قل من ذلك فيما كمال الشرة بمئة مال ما به سبي في كل أصل من عشرة دراهم صدقاف
فإن لم يلد أي لم يجلها فهو مصلح، ويحمل شرطها ليسها على كل الرد بالبعب كثر ويجوز ليسها على
فحصان له بعد البيع، فإن المصالح ليل ما لم يبيع فسنته صدقاف مائة فرات جزء من الدالية
فصتية مسلمة، على طريق الإروا وعلى الطريق الأخرى خمسة كوني خمسة للمعب من الثمن وهو
على ما مقوم ومسة الصنف على الرد بالبعب جازن هذا إقرارها فيما بينه الكنان عد معلومة
بالمال فهو بغير خلاف الشراء ولو كان شرطها فيما بمسألة عيب ثوبا كان إقرارا منها بالبيع فكذلك إذا
تزوجها بالبيع بغير الصنف أو مسالمة من مسالمة من عيب البعب على ثوب لا إقرارا منها بالبيع لأن
الصلح قد يكون بطريق إسقاط الدعوى والخمس والأخرى إذا حمل الرد بالبعب، ولو استثنى بدينين من رجل كل
وحد عشرة وقفاصها تم وجد أحدها عيا مسالمة على أن الرد بالبعب على أن زاده في ثوب لأخر درهما
فأرد جزاءه ورده لم يطالب على أي حنطة ومعد ورحمها الله، لا يجوز شيء من ذلك في قول أبي
يوسف رحمه الله، وهذا أن الرد بالبعب بعد الخص المصح يكون الإقالة عد أي يوسف رحمه
الله بمئة البع المبتدأ، فإذا شرطه على أن يزيد في ثمن الأخر درهما كان هذا بما شرطه فيه خمسة لأحد

المقتاضين لا يقضيه عد البيع لا يجوز عدده، وعددها الإقالة في حق المتأخرين لا يتعلق الجازن من
الشرط فليرتب الدين لا يتعلق عليها جازن الرد، ويصح ويردته الدرام بمئة لأنه أجل ذلك عوضا عن
قوله الرد في الثوب بمسألة ولا يتعلق بالموسومة لا يصح

ولو استثنى ثوبا فسلمه كيسيا وقلمته تم وجد به عيا مسالمة على دراهم أو لأن له حق المسالمة
بحصة البعب من الدين والخسلة فيأخذ مسالمة، حتى مستحق له ذلك كان باعه عد ما سلمه أو
هذا البعب لا يسقط طعة الرجوع بحصة البعب، إلا تزي له أو لم يبعه لم يكن الباع أن يقول رد على
أرضي به وفي مثل هذه الحالة يجوز البعب كمنه، وكذلك لو كان صنفه أكثر تم باعه تم صلح من ذلك
البعب لم بجز لأنه لا حد له في الرجوع للعب ولو سلمه ولو بطله أو سلمه أو سلمه أو سلمه أو سلمه
من ذلك البعب لم بجز لأنه لا حد له في الرجوع للعب ولو سلمه ولو بطله أو سلمه أو سلمه أو سلمه أو سلمه
أن يخذل لأن الطبع والنص والمال كذلك عد أي خبيثة رجوعها فهو كعيب جازن أحد عد ربما نكح
الرد وبينه وفي مئة لا يبرج بفضائل الجازن من الثمن فلا يبرج له عيب جازن أحد عد ربما نكح
باعة حتى صلح جازن أن حقه في الرجوع بحصة البعب ثابت إلا أن يبرسي الباع بالرذ، عليه والبيعة
والمسفة في جميع تلك الخبيث على الرد بالبعب جازن من مئة إلى مائة على

قال ولو استثنى ثوبا شافيا تم فليأخذ تم وجد به عيب أو لم يكن له أن يردوا الأربعة المتصلة المتولدة عن
مسالمة من عيبها جازن إلا لتسوق الرجوع بحصة البعب من الثمن و كذلك لو أصاب من مسوفا أو ولدا
أو ذاك أو باع من ثمره البعيل فإنه لا حد بين حقه في الرجوع بحصة البعب من الثمن يجوز صلحه
عنه على قل ولو استثنى جازن أحد عد ب عيا مسالمة بالقرع أو أن يراه من ذلك العيب بعد كل عيب فهو
جازن عندنا، ويخذل في ذلك كل عيب، وكان يضمهم بطل أو يجوز حتى يسمى العيوب جازن إشرة أي قول
أن إلى يلبى خمسة الله، قال وكرون أو خبيثة خمسة الله وكذلك ويؤقل في ذلك عيب مئة الله
وعرفه، فد بلغنا عن أن عمر رضي الله عنه أتاه بالثوب عيب على عيب وقلنا نحن على عمر رضي
الله عهما في بيها وجهه الإخطاط والفقير عن قول من لا يصح الجازن من كل عيب، وهو ذلك أنه
يفرد لأحد بكتب جافة أو الكتف، ولكنه كان الكسوف من عدم العيب ما قال أو تهنه، وهو ذلك أنه
قد عاد المعد، وخرج من مئة الله، عد أي ملكه يسقطه من الأثنى أو لم يكن له أن يخاسمه فيما بعد أو لا وكذلك
حلله جازن أو ما خصمه فهو مستحك، كما لو كان يخاسمه بطل ذلك عد بعد البعب بغير عيب يتي، آخر
ولو مسالمة من العطب في ثوب إشتهاره ترد بخر أو واحد مئة مائة من عيبه أو لا يرد به لأنه
سبي في الرأء مسافا مسالمة من الجوب وهو عيب خصومه فهو سوري ذلك العطف، ولو استثنى جازن
علمان يبيع في عيبها تم صلحها من عيبها على، ولو لم يمس البعب فهو جازن إذا قام تسوية مصل عيبها
معلم التسمية وذلك معلوم مسرفه، أو اصطلاح اجنين على ذلك فأجاز البيع والمشتري جازن عيبها
لأن إجرائهما في الإتيان بمئة لإتيهما في الإتيان، وقل مسالمة على كما على أن يراه من ذلك البعب
على ذلك بديء، هذا على أن الأخاصم في الرد بالبعب أو على أن تملك ذلك البعب الذي
جازن لأن ذلك إسقاط كل الجازن من الجوب وهو عيب معلوم وأمعد مسرفه المتأخرين، والمستمر
في العقود المقامدة دون الشرط، وصلح الأب والوصي على الدين المسفر من الدين جازن
مسفر الجازن وربما يكون الدين المسفر عن الدين المسفر على أن باع له أو لم يراه إذا كان الأثنى، له
وإما سببا للفتن له أو غير ذلك، وهو عيب على مئة ما ينص الأصل مسالمة منه على عيب
شيء، أم بجز لأن ما لا ينص الثمن لا يتبث حق الرد والخمس على المشتري، فإذا أخذ العوض عن خمسة
بمئة طاعة شرعا، ولو استثنى جازن بأكف وهو صلحها جدا شرعا، وذكر الأصل مسالمة منه على
وقصده لم يكن له أن يخاسمه فيما بعد، ولو كان يخاسمه المذنب من غير العارية ما وراء
مسالمة من عيب من الثمن بطريق معرفة كل واحد منهما الجوز، والظن لم يكن يبي كل واحد منهما معلوم
المدار شيئا فلا يبيع أحدهما مبراة، وإن باعها جميعا مبراة جازن إذا كتمها مسلم وهو وإن وجد

عيا مسالمة منه على عشرة دراهم جازن فإن استحق الجارية رجع بخصتها من الثمن وهو الصنف لأن
عنه بمسألة البعب من الثمن ومن الأيمن يضمنه غيرها بمسألة الجارية نصف الثمن استحقاقها
يرجع بخصتها على أن استحقاقها إن قل لها مال ما عيبها مبراة نصف الثمن لأن معرفة كون خمسة
الرجوع أصناف الثمن لم يكن بطلوع به بل باعتار المالك بالأخرى، ولو لم يكن تم كل واحد
مئها مقوم المفارق من مئة مائة من الأربعة مئة وألانة من بعد بصيرته كان اشتراها ثمن واحد
ما لبيا أن عدد الرزدة في شراء الجارية ولو قامت البيعة أياها جزة ردها وأحد الألف لأنه تين بطلان أصل
هنا وبين الثمن بطلان أصل واحد ذلك كله اشتراها ما بعد فإذا أحدهما جازن ولم يكن جزة ولكن وجد
به عيبا آخر رد بخصتها من الثمن بمئة المال المستحق، ولو استثنى رخصان جارية تم طحا بعب وصلح
أحدهما من مسعة جازن ذلك كله إذا سلم جازن مسالمة أو بوسعي وليس الأثر أن يخاسم البعب عد
أي حنطة فهو عيب بمئة مال رخصان جازن مسالمة من عيبها في بيها، ولو استثنى دالية تم
يبعضها صلح الباع على أن يراه من كل عيب تم حدث باه على أن يكون المشتري أن يرد باه في قول
أبي يوسف رحمه الله لأن الدالحدث بعد العلم كالمجود عد المدفن في أن الإراء الملمة يتأذله
وعد بمرعة مد له أن يرد باه في أمنا يفسر، وعد البراء إلى الجوب الموجودة دون الدين يحدث
وإذا بوجه عد في بيها في البيع، ولو استثنى أبو خمسين دينار وتكاسم بدينار المشتري فيها بعب تم
استساق على أن قلبها الباع ورسة وأربعين دينار أو أن خبيثة رخصان الله فإن أقر الباع أن البعب
أكثر عد عليه در الدين بعب فإن قل بعب عدى أو لم يبر ولم يركن جازن في البين الباعي وهو قولها
أيضا لأنه إذا أن البعب كان عدده ندر عمه على مئلا في إكراه في براء عمه عدت إليه بآرد كما
خرجت من مئة كغيره أن لا يرضح شيئا من ثمنها، وإن قال له يكن عددي فهو براء عمه نفس البينار بمعلقة
ذلك الدالعد عد المشتري وذلك مسالمة وكذلك إذا لم يبر ولم يركن فإن الساكت بمنزلة التملك وإنما ينبي
الصلح عن قول من يدعي جوازه ولو كان البعب لا يحدث مئته في مثل هذه الدة عليه در البينار الباعي إلا
يقال أن البعب كان عد الباع بعب بمنزلة الإراءه أو أقوى وكان أحد من المشتري ثوبا وقبل منه السلمة
على أن يكون ذلك كله حيا بعبه البينار عد سواء بعبه التي عينا وما كان البعب في درهم فإن
عسفت في الثمن كذلك الجوازه وإن كانت الدرهم إلى أجل لم بجز على عد من الرجوع أو مسالمة على
حقه في حصة البعب من الثمن والدين والدين ومسألة الدينار البينار بكون مسرفا وإن كان مكان
الدرهم ملام مسرفه على أجل وهو يركن أن البعب كان عدده على أن يبرع بالبعب وتكفاصها تم
ببقا أو بعبه بحت فهو جازن، وإن بقر أن قبل أن ينفذ الثمن بطل المسالمة إلا حين يدين فقسمت الدينار
عيب قسمة البعب ومسألة وهو بعبا، وعلى البعب ما استثنى ما المصلح وأمسك الباع ما أنصأ
والفصلان ولو استثنى أبو رده لم يملكه تم وتكفاصها تم طمس فيها بعب واحد الباع تم مسالمة على أن
ذلك الداية تم وتؤا بها عيا على، رده الين هو جازن الأثر بجزع من المشتري بمثل في دعواه أو
الحد حدث، عيبه وتم تسليمه وتؤا بعب من عيب البعب فكيفها مبراة بذلك الثمن ومن استحق
الثوب رجع بخصته من ثمن وهو قدر البعب من الثمن على الإحتياط رجع بيب ذلك الباع باعتار رضعه
و استحقاق الثوب على المشتري الأول أن يأخذ الثوب من الباع أن يباحث في الداية تين بطلان البعب من
الأصل، ولو أمنا الصلح عيب فيقبل بطلانه

ولو أن رجلا أمر رجلا فتابعه أو لم يتفادى ضمن الأمر بعب ولم يضمن المشتري ذلك فالصالح
اليان الأمر من البعب على الصلح باطل في البع لا في حوسمة الباع مع الأمر بعب في قوله
ويملكه يتي، ولكنه استحصال فليجار أن أصل طعة هي بعب بوسعي أو مسالمة بعب بعبه فإن
رضي بالجوز كذلك إذا أسلمه بعبه، وكذلك إن أمر ببيع عدده ومن المشتري بعب ومسالمة
الأمر على أن يفل المسالمة على أن حقه من ثمن شيئا أو على البع وإراء البعب فهو جازن
لأن المشتري أسقطه على في الرد بالبعب

باب ما حط عنه من الثمن والدين أو الأمر أو غيره من غير عيب جازن وكذلك إذا أراه من بحصة بمعلقة الباطل حقه في البعب، وكذلك ولو الباع الأثر والامر بإشراء مسالمة من عيبها جازن على أن قل منه المناع على أن حقه من الثمن ملقة والأمر على ما بقي إلى مسمى فهو جازن لأن كل واحد منهما فيها أسلمة كالمسألة ومن كل واحد من الركيلين عد بعد لومها كعيب على في حواز الصلح كان الموكنين باثرا المعد وقصفا، ولو لم يمسها تم طمس بعبها على عيبها من قبل من التسلف بثلث جازن كل المشتري في الحوسمة بطل طمس بعبها على أصل بيلها كعيب مبتدأ والأثنى أراد طمس فيها بعب مسالمة الباع، إن ححل له طرفيا منها في دار المشتري بعب جازن، وكذلك ولو مسالمة على أن رضح على أي بصل الباع في دار له أخرى له ثوبا لهذا الدار لأن الطريق لا يمسح بغيره حتى يجوز المسالمة عيب بمعلقة الباطل عد

باب الصلح على أن يبيع المشتري والبيع

وإذا استثنى أمر بأكف درهم وتكفاصها تم طمس المشتري بيب جدد البيع واستسلحا على أن يحط كل
واحد منهما عشرة دراهم ويخذلها رجل أجنبي رضي ذلك ويحل مبيعهم فهو حذ المشتري جازن وهو رخص
والبيع وإن شاء الأجنبي أخذها بألف رجب عدده، وما بعد البيع لا يجوز أن يسقط أصل
هو واحد على الثمن الباع على المشتري عدده، عيون ثوبا لما أتمت له من المشتري الأول ولم
يحدث عن المشتري الأول شيئا والمشتري الأول مسر مسالمة حقه في الرد حين رضي بيبه من الأثنى ولم
عرشه على البيع على الملم بالجب كان رضيا بيبها فإذا ابتاعه لوجهه أولى أن يمسر الدين والتم
يجب له على المشتري التي عدده التي يبرج فيها بعبه كغير مسجحا وإنما عدده عشرة دراهم
فيسير عليه لأنه يته كالمسومة عشرة دراهم جازن بغير الأجنبي إذا دخل على أحد المد
على أن يكون المحطوع عد عثرون بها من الألف ولم يسلب له عشرة ذرمة وتؤا بعبه من الثمن لم يرض
به ولا يكتف الخبير للمشتري، واستسلحا على أن يخذلها من بعبها على عيبها على كل ما مر
وعلى المشتري كاتسفة، ورخصا بذلك فإن الأمانة البعيل بخصمالة من المشتري بالبيع
وليس على الباع شيء من ذلك ما لبيا هذا المفار، وقد شرط على واحد منها بعبا وهو أن يرد
عليه مائتي درهم وفي الدين المقتضى أن من الدين بأكف درهم على أن يحط كل واحد منهما حط
المشتري، عيب مسجح أن الثمن واجب، وأن الدين بأكف درهم على عيب مسجح فهذا كله على بأكف إلا
عثرين ولو بطل جازن فهو أمانيا على أن يخذلها جازن على أن يحط الباع على المشتري بمئة درهم من
الثمن وهو جازن وهو الخبير ثمان مئة من الدين بأكف درهم من المشتري بعبه في عيب المشتري بعبه
إذا حلح أحد الفدر عن المشتري ومطد بدين بعب ابتداء، لكل مسجح أن الإستهانة بكثر على الثمن ولا
يملك فيقول المالك بعد ما يبرج جازن وإذا حلح البينار له استوفى الأمانة بيبه حقه عليه، ولو
إن وجد الخبير بالجارية عيب ردا على المشتري لأنه يملكها على المشتري بعب خمسة في رده عليه
والبيع وإن قلبها بعبه لم يكن له أن يخذل الأول وأن قلبها بضاعه بعبه كان له أن يخاسم (الأثر)

وإذا استثنى أمر بأكف درهم وتكفاصها تم طمس المشتري بيب جدد البيع واستسلحا على أن يحط كل
واحد منهما عشرة دراهم ويخذلها رجل أجنبي رضي ذلك ويحل مبيعهم فهو حذ المشتري جازن وهو رخص
والبيع وإن شاء الأجنبي أخذها بألف رجب عدده، وما بعد البيع لا يجوز أن يسقط أصل
هو واحد على الثمن الباع على المشتري عدده، عيون ثوبا لما أتمت له من المشتري الأول ولم
يحدث عن المشتري الأول شيئا والمشتري الأول مسر مسالمة حقه في الرد حين رضي بيبه من الأثنى ولم
عرشه على البيع على الملم بالجب كان رضيا بيبها فإذا ابتاعه لوجهه أولى أن يمسر الدين والتم
يجب له على المشتري التي عدده التي يبرج فيها بعبه كغير مسجحا وإنما عدده عشرة دراهم
فيسير عليه لأنه يته كالمسومة عشرة دراهم جازن بغير الأجنبي إذا دخل على أحد المد
على أن يكون المحطوع عد عثرون بها من الألف ولم يسلب له عشرة ذرمة وتؤا بعبه من الثمن لم يرض
به ولا يكتف الخبير للمشتري، واستسلحا على أن يخذلها من بعبها على عيبها على كل ما مر
وعلى المشتري كاتسفة، ورخصا بذلك فإن الأمانة البعيل بخصمالة من المشتري بالبيع
وليس على الباع شيء من ذلك ما لبيا هذا المفار، وقد شرط على واحد منها بعبا وهو أن يرد
عليه مائتي درهم وفي الدين المقتضى أن من الدين بأكف درهم على أن يحط كل واحد منهما حط
المشتري، عيب مسجح أن الثمن واجب، وأن الدين بأكف درهم على عيب مسجح فهذا كله على بأكف إلا
عثرين ولو بطل جازن فهو أمانيا على أن يخذلها جازن على أن يحط الباع على المشتري بمئة درهم من
الثمن وهو جازن وهو الخبير ثمان مئة من الدين بأكف درهم من المشتري بعبه في عيب المشتري بعبه
إذا حلح أحد الفدر عن المشتري ومطد بدين بعب ابتداء، لكل مسجح أن الإستهانة بكثر على الثمن ولا
يملك فيقول المالك بعد ما يبرج جازن وإذا حلح البينار له استوفى الأمانة بيبه حقه عليه، ولو
إن وجد الخبير بالجارية عيب ردا على المشتري لأنه يملكها على المشتري بعب خمسة في رده عليه
والبيع وإن قلبها بعبه لم يكن له أن يخذل الأول وأن قلبها بضاعه بعبه كان له أن يخاسم (الأثر)

وإذا استثنى أمر بأكف درهم وتكفاصها تم طمس المشتري بيب جدد البيع واستسلحه على أن رده الثوب
وسلحه عن رده دين فهو جازن، وإذا استحق نقسان حدث بثلث المسالمة فلما أسك الباع جازن ما
الدين للنقسان الحادث عد المشتري فكذلك لو لم يكن طلمه كان مسنة أجزأ لأنه بعد ما مسنة حقد
تمن عليه رده الباع فكان هذا الصلح جازن على المبتدأ أو كاتك جارية فونت، تم وجدنا ما
والقاع أنه لدهنيا له مسالمة على أن يرد باه وولدا ورزدة ثوب على أن عليه الأخرين فهو جازن.
والرد بالبعب در بطلو كانه كان هذا مبتدأ أو مسلم ومتمته معلوم كانه هذا في بعض بناء الدار
ورزدة بدلها نصف بمنزلة المنع في الثوب ويردته الداية بمنزلة النقص في الثوب.

حکمه. لأن الترامني منها يتم وإن لم يعلم الحكم به وليس فيه إلزام شيء. على الحكم ليعتبر رضاه بخلاف التوكيل لأنه يلزمه المende التصرف فلا بد من علمه لتفويض تصرفه على الموكل بخلاف الحكم فإنه لا يلزمه المende ثم هذا إلتفات الولاية صغار الرضا به. وإذا انتصب عنهما الحكم فصار حال لا يجوز شهادته لا يجوز حكمه لأنه خرج من أن يكون له ولاية الشهادة فلا يكون له ولاية الحكومة كما لو ارتد. ألا ترى أنه لو شهد على شهادته ثم ارتد لم يسع للشاهدين أن يشهدوا على شهادته وإن أسلم حتى يشهدهما بعد الإسلام. ولو شهد عند الفاضلي وهو مسلم ثم ارتد ثم أسلم لم يرض الفاضلي بذلك الشهادة وكذلك لو كان عني ثم أسلم لم يرض الفاضلي بذلك الشهادة حتى يشهد بها ابتداء. فإذا حكما حكما فإني إن بطل ذلك ثم حكم بينهما لم يجر إلا أن نجد تحكيمه لأن تحكيمهما إياه قد ارتد برده بمنزلة الوكالة.

ولو حكما على أن يستخفي فلما أو على يسأل الفاضل ثم يرضي بينهما جاز لأن التقليد من السلطان بهذه الصفة صحيح وكذلك رضاهما بتحكيمه بهذه الصفة. ولو سأل فيها واحدا ورضي بينهما بقوله جاز لأن المراد جنس الفقهاء لا جماعة الفقهاء واسم الجنس يتناول الواحد. وإن حكما على أن يحكم بينهما في يومه هذا أو في مجلسه هذا فلو جاز على ما قالنا فإذا مضى ذلك اليوم أو قام من مجلسه فلا حكومة له لأن التحكيم يقبل التخصص بالوقت والمكان بمنزلة التوكيل ومنزلة تنفيذ السلطان فإن لم يجعل ذلك أجل فهو حكم بينهما مالم يجرأه أو أدهما وإن حكما بينهما صاحب التبرط أو أحدا من لا يصح البتة فهو جاز لأنه من أهل الشهادة يثبت له ولاية الحكومة بينهما بتراضيهما. علقه ورضاهما بالموافق بالحكم جاز على شريكه وكذلك الشهادت وشريك المدعي فيما ولى بمنزلة صلحته فإن هذا من صفع التخابر ولو أمر رجل رجلا فاستترى له عبدا فوجد به عبدا وصلح بالتمه حكمه كبره على المدعي جاز ذلك على الأمر لأن الوكيل بالشراء في حق المدعي بمنزلة المصدق لنفسه. فرضاهما بالتحكيم في صبح وحكم الحكم في ذلك بمنزلة قضاء الفاضلي بنفسه على الأمر ولا ممتنع برضا الأمر. ألا ترى أنه لو عزل الوكيل وأراد أن يحاسب في ذلك بنفسه لم يملك ولو كان عاد على يد يفرغ فملن المشتري بحسب فاسمطحا على حكمه كبره بحسب شهود عيب لا يحدث مثله كان جازرا على الأمر لما قلنا. أن الوكيل بمنزلة المصدق لنفسه وفي بعض الروايات قول كان جازرا على المدعي دون الأمر فإن صح هذا فالمرح بين هذا وبين الأول أن وكالة الوكيل بالبيع قد انتهي في البيع والتسليم فرضاه بالرد عليه بمنزلة الإقالة بعد ذلك. فاما وكالة الوكيل بالشراء لا ينتهي ما دام المبيع في يده فلماذا بعد رضاه بحكم الحكم في رده على الأمر فإن كان عيب يحدث مثله قد قبضه ولم يبق به بيعة فإن الميمن يلزم المدعي بالبيع لأن ذلك بمنزلة الإقالة. فإن استخلف الحكم لا يكون كاستخلاف الفاضلي. فإذ الوكيل العيون عند الحكم لا يكون ملزما للمعلم بل ذلك كقوله لأنه غير مستمر إلى ذلك. قال وقال محمد رحمه الله لا يلزم الأمر شيئا من ذلك على حال لأنه بمنزلة الإقالة في العيب الذي يحدث مثله أو لا يحدث قامت به البيعة أو لم يتم فإنه يعتمد الترامني ويعدا تبيين أن ما أجاب به في الإفتاء في بعض الروايات فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وما أجاب به في بعض الروايات فهو قول محمد رحمه الله وإن كانا حكما برضا الأمر لزم الأمر في ذلك كله. وإذا استحلح الخصمان على أن يثبت كل واحد منهما حكما سمي من قبله فهو جازر وما يحكم به الحكمان فهو جازر المالك والحق والتسليم في ذلك سواء لقوله تعالى (فأيمتوا حكما من أمه حكما من أمهاتها) وعلى رضي الله عنه حين عذب بالحكمة كان اعتمد على هذه الآية. وإن كان ذلك منه حكما سواء لم يرها أم التحكيم بهذه الآية ثابت في جميع الخصومات كما في المصلح بين الزوجين لأن المفسود

قلع المزارعة وبيع الوحشة. وإذا استحلح على حكم يحكم بينهما فأجاز الفاضلي حكومته قبل أن يحكم ثم حكم بينهما بخلاف رأي الفاضلي فإنه لا يجوز قبل هذا إذا لم يكن الفاضلي مأذونا في الاستخلاف فلما إذا كان مأذونا يفتي أن يجوز ويحلل إجازة الفاضلي بمنزلة استخلافه إياه في الحكم بينهما وقبل الإجازة إمضاء لما كان سبق فلا أثر له فيما لم يرض به بعد قطعا لا ينفذ حكمه بخلاف رأي الفاضلي بعد ذلك. ولا وكل كل واحد من الخصمين وكلما بالخصومة فاستحلح ويكفل على حكم لم يجر لأن الوكيل بالخصومة لا يملك الصلح عند الحكم والحكم في حق الموكلين كغيره من الرعايا لأنهما ما رضيا بحكومته فإن كانا موكلين بالخصومة والصلح فحكما رجلا جاز لأن تحكيمهما بمنزلة الاستحلح. ولو أن الإمام الذي استحلح الفاضلي أمر رجلا ممن يجوز شهادته أن يحكم بين الرجلين جاز وهو بمنزلة الفاضلي لأنه قد تعلقا خصاما وذلك صحيح من الإمام ولو أن فاضلا أمر رجلا أن يحكم بين رجلين لم يجر ذلك لأن الفاضلي غير مأذون بالاستخلاف فاستخلافه باطل. وقبل هذا إذا لم يحكم بمحضته فلما إذا يحكم بمحضته يفتي أن يجوز بمنزلة الوكيل إذا أمر غيره أن يبيع بمحضته أو يبيع له لا يجوز لأن ضمن الفضاء مأذوم فلا ينفذ من غير من قبله الإمام إلا أن يجيره بعد ما رفع إليه فقامت نفس الإيجاب في البيع والشراء غير أنه فيقول التوكيل أن يستخلف غيره في ذلك إذا كان محض من أمر المدعي منه. وكذلك إن رضيت به الخصومة فهو بمنزلة حكم حكما. ولو حكم الفاضلي حكمه لإجازته بمنزلة القضاء منه. وكذلك إن رضيت به الخصومة فهو بمنزلة حكم حكما. ولو حكم رجل بين رجلين من غير أن حكما فلا بد حكمه ورضاهما بحكمه وأجزأه عليا جاز لأن رضاهما به في الإفتاء بمنزلة رضاهما. وإذا أجاز ذلك الحكم الأول فهو باطل لأن جبره إلا برضا الخصمين فإن حكم بينهما بعين رضاهما وأجاز ذلك الحكم الأول فهو باطل لأن جبره إلا برضا الخصمين فإن حكم وأجاز ذلك الحكم الأول فإن ذلك لا يجوز بخلاف الوكيل في البيع إذا وكل غيره حتى يباح ثم أجاز الوكيل الأول أو الفاضلي إذا أمر غيره بالحكم ثم رفع إليه فأجاز له الحكم فاما الفاضلي لا ولاية مملئة في إنشاء الحكم وإمسانه وكذلك الوكيل فإنه مأذوم بإزالة ملك الموكل برأيه بموضع هو مال ولا فرق في ذلك بين إجازته عند غيره وبين إنشاء نفسه. ولو أن ندما كان بين مسلمين فرسوا به بد حكمه لم يجر لأنهما هو رضيا به قبل الحكم لم يجر وإن رضيت المحض عليه أن يلزمه المال أو أمر به على نفسه لم يحكم إقراره لا يحكم الذي الحكم الذي بين المسلمين باطل شرعا فلا يتغير ذلك برضاها كما لو رضيت المسلم بشهادة الذي عليه. وإذا استحلح على حكم خصمي لأدهما على الآخر ثم استحلح على حكم آخر خصمي بينهما فإنه ينفذ حكم الأول وإن كان عدلا. وإذا كان حورا أسئلة لأنه في جميعها بمنزلة الفاضلي وإذا رد الحكم شهادة شهودا عنده تهمته ثم استخسوا عند حكم آخر أو إلى فاضل غيره يسأل عنهم فإن ركوا إجازته لأن رد الحكم شهادتهم في حق فاضل أو في حق الحكم الآخر غير ملزم فوجوده كعدمه.

وإذا حكم الحكم بين رجلين، ثم تخسنا أو إلى حكم آخر حكم بينهما سوى ذلك، وثم يثلم بالأول، ثم إنقضا إلى الفاضلي، فإنه ينفذ الحكم الذي يوافق رأي الفاضلي من ذلك لما يثبت أن حكم كل واحد منهما غير ملزم الفاضلي شيئا.

EK 4: 26. Cilt eksik sayfalar

Basılı: 26. cilt 97. sayfa.

Yazma: Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa Bölümü 651 No'lu kayıt 222/b-223/a. varak.

النفس تم القتل إزهاق للروح والروح ليس بمحسوس يمكن أخذه وشبهه العمد ما يزهق به الروح على قصد التأديب وقد تحقق ذلك فأما في ما دون النفس الجرح فعل محسوس فمع تحققه لا يتحقق قصد التأديب فيه وليس فهو قصد التأديب بالجرح فلا يخرج به من أن يكون عمدا محضا فلهاذا كان الأرض في ماله وإذا ضرب الرجل سن الرجل فتحركت فإنه ينتظر بها حولا لأن السن قد يتحرك ثم تبينت كما كان وقد يتحرك إلى أن يسقط وحكم أحدها مخالف للأخر فلا يمكن فصل الحكم فيه بدون الانتظار والحول حسن للانتظار به معنى يكشف الحال كما في أجل العين وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يستأني بالجراحات حتى تيرا وقال لا يستفاد في الجراحات حتى يستأني وكذلك لو قلع السن فإنه يستأني به حولا لجواز أن ينبت مكانه آخر فإن اسودت السن في الحول أو سقطت أو احمرت أو اخضرت فعليه أرش كامل لأن الحادث في مدة الاستقاء مضاف إلى قوله وقد بينا أن السن إذا اسودت من ضربته يجب أرشها كاملا لأنها يعد ما اسودت بتناثر وتنتأني فكأنها سقطت واختلاف الرواية فيما إذا اصفرت وقد بيناه وعن زفر يجب أرشها كاملا لو احمرت وفي تأويل قوله إذا اصفر أصلها فإن ذلك في تقويت الجمال والمنفعة بمنزلة ما لو اخضرت أو احمرت وهي تنأني وتنتأني بعد ذلك في العادة فإن قال الضارب إنما اسودت من ضربة حدثت فيها بعد ضربتي وكذب المضروب فالقول قول المضروب مع يمينه إلا أن يقيم الضارب البيينة على ما ادعى إذا استحسب بهذا لما فيه من الأكثر والسنة قيل أن المراد الانتظار بها حولا ثابتا استحسانا بالأكثر والسنة وفي القياس لا معنى للانتظار لوجود السبب الموجب للحال والأصح أن المراد القول قول الضارب في القياس لأنه ينكر السبب الموجب للضمان عليه فإن الضربة بنفسها لا يوجب عليه الضمان ما لم يكن سواد السن بتلك الضربة فإنكاره حدوث السواد بها فإنكاره أصل الضربة فيكون القول قوله في ذلك وعلى المضروب إثبات ما يدعي بالبيينة وفي الاستحسان القول قول المضروب لأن الموجب للضمان على الضارب فعله وقد عرفنا حلول فعله بهذا المحل وما يظهر عقيب السبب بحال به عليه ما لم يعلم غيره ولأن الظاهر شاهد للمضروب لأن ما يدعيه الضارب من ضربة أخرى من غيره لم يظهر والقول قول من يشهد له الظاهر مع يمينه إلا أن يقيم الضارب البيينة على ما يدعي من ضربة أخرى ولأن

Basılı: 26.cilt 100. sayfa.

Yazma: Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa Bölümü 651 No'lu kayıt
223. varak.

هذه المنافع بدون الموت أولى فلنا إذا مات فقد تحقق إتلاف النفس عليه فالأطراف تابعة للنفس ومتمى وجب اعتبار الأصل يسقط اعتبار الأطراف فأما ما بقيت النفس فهذه المنافع تمسير موفقة عليه مقصود أو بعضها ليس يتبع للبحض ففي حق كل واحد منهما يجعل كأنه لم يتبث غيرها فإن قيل بماذا يعرف فوات هذه المعاني الموجب عليه الدية باعتبارها فإن قول المجنى عليه في ذلك غير مقبول فلنا أما إذا صدقه الجاني أو استخلف فنكل فإنه يتبث فواتها بنكوله ثم فوات البصر يعرفه الأطباء فينظر إليه رجلان عدلان ويكون قولهما في ذلك حجة وقيل يمتحن بإلقاء حية بين يديه فإذا استنحل بالتحرز منه علم أنه لم يفت بصره فأما السمع فإنه يتغل ثم ينادي كما فعله اسماعيل بن حماد رحمه الله فإن رجلا ضرب على رأس أمواته فرم عنه أنه ذهب سمعها فاستعمل اسماعيل بخبرها ثم التفت إليها وهي غافلة وقال استرى عورتك أيها المرأة! فجعلت تجمع ثيابها فلمع أنها سامعة وكذلك في إذهب العقل يغفل ثم يخاطب بشيء بغتة فإن التفت إلى ذلك يعلم أنه يغفل وكذلك في إذهب الكلام يطلب غفله ليمسح كلامه في موضع يكون عنده أنه ليس بحضرته أحد وإذا قلع اصبع رجل قتلت أخرى إلى جنبها أو قلع يده اليمنى قتلته يده اليسرى فلا قصاص في شيء من ذلك والأرض واجب لما قلع ولما حدث فيه الشلل في قول أبي حنيفة رحمه الله وقال أبو يوسف ومحمد يقتض من القاطع وفي الشلل الأرض وهذه فصول أحدها إذا قلع أصابها قتل الكف أو قلع مفصلا من أصبع قتل بقية الأصابع فإنه لا يجب القصاص ههنا بالاتفاق لأن الشلل سراية حيا وحكم السراية حكم الجنابة ألا ترى أن أصل الجنابة إذا كانت عمدا فسرايتها كذلك عمدا وإذا كانت خطأ فسرايتها كذلك وإذا كان أصل الجنابة مسراية فسرايتها كذلك وإن كان تسببا فسرايتها كذلك وههنا السراية شلل لا قصاص فيه فكذلك لا يحل القصاص في أصل الفعل لأن ما ليس بموجب للقصاص إذا اتصل بما هو الموجب على وجه الاختلاط امتنع وجوب القصاص وقد تحقق الاختلاط ههنا باتصال أحد المحليين بالأخرى وقيام التبع بالأصل فأما إذا قلع أصبعا قتل أصبع أخرى فأبو يوسف ومحمد يقولان الشلل ههنا عن مختلط بالقطع لأنه لا اتصال لأحد المحليين بالأخر إنما بينهما تجاوز أما في اليدين فظاهر وكذلك في الأصبعين فكذلك فيصالح أحدهما بالأخرى بواسطة الكف فيكون ذلك تجاوز بينهما فاختلاف في المحل عرفنا أنها جنابتان فبان امتنع وجوب القصاص في أحدهما لا يمنع وجوبه في الآخر وكان

