

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**EL-MEBSÛT ÇERÇEVESİNDE SERAHSÎ'NİN  
HANEFÎ FAKİHLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Mairamkan İSABAEVA**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

**Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Soner DUMAN**

**AĞUSTOS - 2013**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ




EL-MEBSÛT ÇERÇEVESİNDE SERAHSÎ'NİN HANEFÎ  
FAKİHLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mairamkan İSABAEVA

Enstitü Anabilim Dal : Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

“Bu tez 21/08/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZASI
Yrd. Doç. Dr. Sener DUNAN	BASARILI	
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA	BASARILI	
Yrd. Doç. Dr. Kenan MERMER	BASARILI	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Mairamkan İSABAEVA**

**19.07.2013**

## ÖNSÖZ

Bu tezin yazılması aşamasından itibaren çalışmamı sahiplenerek titizlikle takip eden danışmanım Yrd. Doç. Dr. Soner Duman'a değerli katkı ve emekleri için içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Çalışmamızın ana kaynağı olan *el-Mebsût* kitap setini hediye eden çok değerli hocam sayın Prof. Dr. M. Cevat Akşit'e, Sakarya'ya geldiğim ilk günden itibaren her türlü yardım ve sevgisini esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Sevda Yaşar Coşkun'a, Yrd. Doç. Dr. Cevdet Şanlı'ya ayrıca teşekkür ederim. Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan hocam başta olmak üzere tüm ders hocalarıma, bu günlere ulaşmamda emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim babam Abdülmümin Abdulahad Kârî oğlu, annem Tâcihan, kardeşlerim Abdülhamid, Muhsine ve diğerlerine şükranlarımı sunarım.

**Mairamkan İSABAEVA**

**19.07. 2013**

# İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>v</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>vi</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>vii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: SERAHSİ’NİN MEZHEBİN KURUCU İMAMLARININ</b>	
<b>GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ</b> .....	<b>8</b>
1.1. Ebu Yusuf’un Görüşlerine Yönelik Eleştirileri.....	9
1.1.1. Domuz Derisinin Tabaklanması .....	10
1.1.2. Cumadan sonra kılınan nafîle namaz .....	10
1.1.3. Necis Bir Yerde Secde Etmek.....	10
1.1.4. Kocanın Boşama Konusunda Karısına Tercih Hakkı Sunması .....	11
1.1.5. Ziharve Talakın Aynı Anda Gerçekleşmesi.....	11
1.1.6. Lian .....	12
1.1.7. Yemin.....	12
1.1.8. Zina Haddi .....	13
1.1.9. Fâsığın Şahitliği .....	14
1.2. İmam Muhammed’in Görüşlerine Yönelik Eleştirileri.....	15
1.2.1. Köleyi Özgür Kılma.....	15
1.2.2. Mürted Köle ile Özgürlük Anlaşması Kılma .....	15
1.2.3. Mecusinin Öldürdüğü Hayvanın Telef Edilmesi .....	16
1.2.4. Savaş Esirlerinin Hükümü .....	17
1.2.5. Sarf Akdinde Vekâlet.....	17
1.2.6. Şüf’a (Önalım) .....	18
1.2.7. Zilyede karşı mülkiyet davası .....	18
1.2.8. Ölüm Hastasının Borç İkrar Etmesi .....	19
1.3. Ebû Yusuf ile Muhammed’i ikisini birden eleştirmesi .....	20
1.3.1. Gasp edilmiş köle intiharı .....	20
1.4. İmam Züfer’ in Görüşlerine Yönelik Eleştirileri .....	20
1.4.1. İhramlı İken Cinsel İlişkide Bulunmak.....	21
1.4.2. Talak .....	21

1.4.3. Kocanın Eşine: “Sen Sünnet Üzere Üç Talakla Boşsun” Demesi .....	22
1.4.4. Boşamada Şahitlik .....	22
1.4.5. Ölüm Hastalığında Boşamanın Koşula Bağlanması .....	23
1.4.6. Talakta Vekâlet ve Elçilik.....	24
1.4.7. Kocanın Eşine Peş-Peşe Talak Muhayyerliği Vermesi .....	24
1.4.8. İlâda İstisna .....	25
1.4.9. Köleyi Özgür Kılma.....	26
1.4.10. Had Cezası .....	27
1.4.11. Ölmüş Birine Zina İftirası Atılması .....	27
1.4.12. Selem Akdinde Anapara Karşılığında Kefil Ve Rehin Alma .....	28
1.4.13. Gümüşün Gümüşle Götürü Usulüyle Satılması .....	29
1.4.14. Sarf Akdi .....	30
1.4.15. Şüf’a hakkı .....	30
1.4.16. Aynı Akitle Satılan Birden Çok Taşınmaz Üzerindeki Şuf’a Hakkı .....	31
1.4.17. Vekilden Yemin İsteme .....	31
1.4.19. Bir Davada İki Kişinin Vekil Olması.....	32
1.4.18. Bir Taşınmazın Sınırlarını Belirtilmeden Yapılan Şahitlik .....	33
1.4.20. Şahitlikten Rücu Etmek .....	33
1.4.21. İkale.....	34
1.4.22. Başkasının Zimmetindeki Alacağın Hibe Edilmesi .....	34
1.4.23. Ticarete İzinli Olan Kölenin Kaçması .....	35

## **BÖLÜM 2: SERAHSÎ’NİN KURUCU İMAMLAR DIŞINDAKİ HANEFÎ**

### **ÂLİMLERİN GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ..... 37**

2.1. Serahsî’nin İsim Vermeksizin Yaptığı Eleştiriler .....	38
2.1.1. Hanefî Âlimlerden Bir Kısımına Yönelik Eleştiriler .....	38
2.1.1.1. Delirmenin Namazın Kazasına Etkisi.....	39
2.1.1.2. Helallik ve Haramlığın Nesnelere İzafe Edilmesi .....	39
2.1.1.3. Kible Yönü Konusunda Araştırma Yapmak.....	40
2.1.1.4. Zekât .....	40
2.1.1.5. Mükrehin Satımı .....	40
2.1.1.6. Evin Avlusunun Hukukî Statüsü .....	41

2.1.1.7. Şüf'a Hakkı.....	41
2.1.1.8. Annelerin Annesiyle Evliliğin Haram Olması.....	41
2.1.1.9. Tam İkraah (İkraah-ı Mülcî) .....	42
2.1.1.10. Hayvan Boğazlama.....	42
2.1.1.11. Âdet Görmeyen Kadının İddeti .....	42
2.1.1.12. Kira ve Hizmet Sözleşmesi.....	43
2.1.1.13. Hâkimin Dava ile İlgili Konuda Fetva Vermesi.....	43
2.1.2. Müttekaddimûna Yönelik Eleştiriler.....	44
2.1.2.1. Recim İçin Muhsan Olmanın Şartları.....	44
2.1.2.2. Gasp Edilen Malın Mülkiyeti .....	44
2.1.3. Müteahhirûna Yönelik Eleştiriler.....	45
2.1.3.1. Ücretle Sütanne Tutmak .....	45
2.1.3.2. Aksırana Dua Etmek.....	45
2.1.3.3. Evlilikte Denklik .....	45
2.1.3.4. Ölüm Hastalığının Ölçüsü .....	46
2.1.3.5. Gasıbın Gaspettiği Mala Sahip Olması .....	46
2.1.3.6. Mudarebe .....	46
2.2. Serahsî'nin İsim Vererek Yaptığı Eleştiriler.....	47
2.2.1. Ebu'l-Hasen el-Kerhî .....	47
2.2.1.1. Öğle Namazının İlk Sünnetinin Terk Edilmesi .....	47
2.2.1.2. Namazda Avret Yerin Görünmesi .....	47
2.2.1.3. Evlilikte Müt'a Ödenmesi .....	48
2.2.2. Muhammed b. Mukatil.....	48
2.2.2.1. Küçük Çocuğun Nafile Namazda İmam Olması .....	48
2.2.2.2. Aynı Hizada Kadının İmama Uyması .....	48
2.2.2.3. Namazda Kibleye Dönmek.....	49
2.2.2.4. Velisi Tarafından Evlendirilen Kızın Nikâhı .....	49
2.2.3. Hâkim eş-Şehid .....	50
2.2.3.1. Namaz Selamında Kendilerine Selam Verilen Kimseler .....	50
2.2.3.2. Gusülde Kullanılan Suyun Hükümü.....	50
2.2.3.3. Elbisedeki Necasetin Temizliği .....	50
2.2.3.4. İstasna' Akdi.....	51

2.2.4. İsa b. Eban.....	51
2.2.4.1. ZiharKefareti .....	51
2.2.4.2. Ölüm Hastalığında Olan Kişinin Kocanın Karısını Boşaması .....	52
2.2.5. Ebu Bekr er-Razi.....	52
2.2.5.1. Mesbukun İmamla Birlikte Otururken Teşehhüdden Sonra Dua Okuması .....	52
2.2.5.2. İkrar .....	53
2.2.6. Ebu Câfer et-Tahâvî.....	53
2.2.6.1. Serinlemek için Kullanılan Suyun Hükmü.....	53
2.2.6.2. Suyun Yüzüne Vuran Balıkların Suyu Etkisi .....	53
2.2.6.3. Mahkeme Kayıtlarında Kişinin Mesleğinin Zikredilmesi .....	54
2.2.6.2. Ramazanda Hasta Olan Kişinin Sonradan İyileşmesi .....	54
2.2.6.3. Safa ve Merve Arasında Sa'y .....	54
2.2.6.4. Yol Kesicilerin Çarmıha Gerilmesi .....	55
<b>SONUÇ.....</b>	<b>56</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>59</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>61</b>



## KISALTMALAR

- a.g.e.** : adı geçen eser  
**a.g.m.** : adı geçen makale  
**bkz.** : bakınız  
**b.** : bin  
**DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi  
**rh.a.** : radiallahuanhum  
**s.a.v.** : sallallahualayhivesellem  
**SSCB** : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği  
**s.** : sayfa  
**TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı  
**v.** : vefatı  
**vs.** : vesair

**Tezin Başlığı:** El-MebsûtÇerçevesinde Serahsî'nin Hanefî Fâkihlerine Yönelik Eleştirileri

**Tezin Yazarı:** Mairamkan İSABAEVA **Danışman:** Yrd.Doç.Dr. Soner DUMAN

**Kabul Tarihi:** 21 Ağustos 2013 **Sayfa Sayısı:** vii (ön kısım) + 61 (tez)

**Anabilimdalı:** Temel İslam Bilimleri **Bilimdalı:** İslam Hukuku

Serahsi (v. 483/1090)'nin günümüze kadar ulaşan en hacimli eserlerinden biri de *el-Mebsut*'tur. *El-Mebsut* Hanefi fıkhı yanında yer yer diğer itikadi mezheplerden de örnekler vererek konuya daha da açıklık getiren eserlerin ilki durumundadır.

Aynı zamandaSerahsi'nin hapis yıllarını en iyi anlatılmaya ışık tutmaktadır. İmam Serahsiyetişdiği dönemin en iyi âlimlerinden olduğunu nitekim kendi hocası hayattayken onun lakabı olan “Şemsu'l-Eimme” “İmamların Güneşi” ona verildiğinden anlamak mümkündür. Yaklaşık on yedi yıllık hapis hayatında sonraki nesiller için eserler yazmıştır.

*El-Mebsût*'ta yer yer gerekçesini göstererek eleştirmiş, sebebini açıklamış, varsa kendi fikrini beyan etmiştir.

Serahsi'nin eleştirilerini tespit etmek için *el-Mebsût* eseri hızlı bir şekilde taranarak, ilgili bölümler sıralandı. Buna göre kurucu imamlar ve kurucu dışındaki imamlar olmak üzere ayrı ayrı bölümlere ayrıldı. Bazen açık ve net olarak isim verilirken bazen de Hanefi âlimlerimizden bir kısmı, mütekaddimun, müteahhirun örnekleriyle de karşılaştık.

Tezimizde Hanefi fakihlerine yönelik eleştirileri *el-Mebsût* çerçevesinde değerlendirdik. Bununla *el-Mebsût* sadece Serahsi'nin şerh ettiği bir kitap değil aynı anda kendi fikirlerini de beyan eden bir eserdir sonucuna varmış bulunmaktayız.

**Anahtar Kelimeler** Serahsî, *el-Mebsût*, Eleştiri.

<b>Title of the Thesis:</b> CriticismintendenttoSarahsi'sFakih's of Hanafi in thebook al-Mabsut	
<b>Author:</b> Mairamkan İSABAEVA	<b>Supervisor:</b> Assist.Prof. Soner DUMAN
<b>Date:</b> 21 August 2013	<b>Nu. of pages:</b> vii (pre text) + 61 (main body)
<b>Department:</b> Basic Islamic Sciences	<b>Subfield:</b> İslamic Law
<p>One of the most voluminous Works of Imam Sarahsi (b.483/1090) which reaching up to the present day is al-Mabsut is the first research which includes examples of the canon law of Hanafi and other secratarian creeds.</p> <p>It also sheds light on the best explaining about imprisonment years of Sarahsi. One can understand as how Sarahsi had been one of the best scientists of his period, by his teacher's calling him like "Shamsu'l Aamma" that's to say "The Sun of Imams". He hd written Works for next generations duaring his 17 years of prison life. Sarahsi had criticized some in al-Mabsut, he'd explained reasons of the themes and even included his own opinions into it.</p> <p>I had researched the work al-Mabsut, I had chosen important chapters to identify critiques of Sarahsi. I had divided themes into two chapters like founder imams and imams besides of founders. In some places I had clarified clear the names of scientists. In other places it was explained the examples of some Hanafi scientists like predecessors and folloowings.</p> <p>The thesis appraises criticism belonging to Hanafi scribes in the frame of al-Mabsut. At the end of the thesis I had made a conclusion like this: the al-Mabsut is work of Sarahsi. Sarahsi interprets it and includes his own opinions.</p>	
<b>Keywords:</b> Sarahsi, <i>al-Mabsut</i> , Criticism.	

## GİRİŞ

İlahî vahye dayanan İslâm'ın iki temel kaynağı Kur'ân ve Sünnettir. Şüphesiz İslam medeniyetinin en önemli özelliklerinden biri onun bir “fıkıh medeniyeti” olmasıdır. Gerçekten de fıkıh, müstakil bir ilim olarak ortaya çıktığı andan itibaren modern dönemler öncesine gelinceye kadar Müslümanların yaşantılarını düzenlemede daima başrolde olmuştur. Fıkıhın müstakil bir ilim haline gelmeye başlaması ve fıkha ilişkin tedvin faaliyetlerinin ortaya çıkması aynı zamanda fıkıh tarihinin en önemli olgusu sayılabilecek olan “mezhep” fikrinin de ortaya çıkmasını sağlamıştır. İslam dünyasında fıkıh mezheplerinin teessüs ve teşekkülü sonrasında Müslümanların pratik hayat sorunlarını çözümlenmede başvurdukları temel kurum ve kaynaklar bundan böyle doğrudan doğruya Kur'an ve Sünnet değil, “mezhep birikimi” olmuştur. Mezhep olgusunun İslam dünyasında yerleşmesinin siyasal, sosyal, ilmî pek çok sebepleri bulunmaktadır.

Fıkıh ilmi tarihsel süreç içinde insanın gerek Allah'a gerekse diğer varlıklara yönelik eylemlerinin hükümlerini kendisine konu edinmiştir. Bu ilim, kaynağı itibarıyla ilâhî olmakla birlikte vahyin somut olaylara taşınmasında temel faktör beşerin aklî çabasıdır.<sup>1</sup> Mezheplerin ortaya çıkmasıyla beraber, fikhî hükmün elde edileceği kaynak kavramına mezhep birikimi de eklenmiştir.<sup>2</sup>

Sünnî fıkıh ekolleri içinde kronolojik olarak temelleri ilk atılan mezhep Hanefîliktir. Hanefî mezhebi “kurucusu” Ebu Hanîfe'nin Kûfe'deki ilim halkasında başlattığı yoğun ilmî faaliyetlerin bir neticesi olarak başta onun öğrencileri İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer gibi pek çok müctehidin yetişmesini netice vermiş, Ebu Yusuf'un kadîkudât (başkadı) olması ile başlayan süreçle birlikte de Abbasîlerden itibaren siyasî hayatta en etkin konumda bulunmuştur. Gerçekten de Hanefîlik Abbasîler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi İslam dünyasının bütünü üzerinde egemenlik sahibi olmuş üç büyük devletin “resmî mezhebi” olarak Hindistan'dan Balkanlar'a

---

<sup>1</sup> Soner Duman, “Serahsî'nin El-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIV, Sayı: 26 (2012/2), s. 25.

<sup>2</sup> Eyyüp Said Kaya, , “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”, [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2001], s.30.

kadar yayılan bir hâkimiyet alanında bin yıldan fazla milyonlarca insanın günlük yaşantısını düzenlemede en önemli rolü oynamıştır.

Herhangi bir ekol veya mezhebi yalnızca kurucusunun ilmî faaliyetlerinden ibaret saymak son derece kusurlu bir yaklaşımdır. Nitekim 1300 yıla yakın bir zaman dilimine yayılmış bulunan Hanefî mezhebini Ebu Hanîfe'nin ilmî faaliyetlerinden ibaret saymak da son derece sığ bir bakış açısıdır. Hanefiliğin bir mezhep haline gelmesinde dönüm noktası, İmam Muhammed'in sonraları *zâhirü'r-rivâye* adıyla anılan eserleri yazmak suretiyle "kurucu imamların" görüşlerini ebedileştirmesidir. Bu eserler yazıldığı dönemden itibaren Hanefî ilim muhitlerinde gereken ilgi ve alakayı görmüştür. Aslında bu eserler yalnızca Hanefiliğin değil, bütün bir fıkıh tarihinin kaderini ilgilendirecek bir etkiye ulaşmıştır. Nitekim İmam Şâfi'nin *el-Ümm* adlı eserini yazması da Mâlikî hukukçu İbn Sahnûn'un *el-Müdevvene*'yi yazması da hep İmam Muhammed'in eserlerinin etkisiyle gerçekleşmiştir. Böylelikle İmam Muhammed'in eserleri fıkıh tarihi açısından bir "domino etkisi" meydana getirmek suretiyle mezheplerin oluşumunda tayin edici bir rol oynamıştır.

Hanefî ilim çevreleri, ilk andan itibaren İmam Muhammed'in eserleri üzerinde çeşitli çalışmalar yaparak Hanefiliğin kurumsallaşmasında ve yaygınlaşmasında önemli roller üstlenmişlerdir.<sup>3</sup> Hâkimü's-Şehid'in söz konusu eserleri *el-Kâfi* adıyla ihtisar etmesi de mezhep tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Nihâyet hicrî V. Asrın büyük hukukçusu ve ilim adamı olan Serahsî'nin *el-Kâfi* adlı eseri şerhettiği muhteşem *el-Mebsût* adlı eser Hanefilik açısından bir zirve noktası olarak addedilir. *el-Mebsût*, zorlu hapis şartlarında yazılması sebebiyle sistematik yapıdan büyük ölçüde yoksun bulunmasına rağmen hemen her meselede kurucu imamların icthadlarını ayrıntılarıyla ortaya koyması, her bir icthadı aklî ve naklî olarak temellendirilmesi, mezhep içinde ittifak ve ihtilaf edilen konuları bir bütün halinde sunması, ihtilafli konularda tercihlerde bulunması, diğer sünnî fıkıh mezheplerinin konuya ilişkin görüşlerini tahlil ve tenkit etmesi bakımından tam anlamıyla bir şaheserdir. Bu eser, yazıldığı dönem sonrasında Hanefiliğin vazgeçilmez bir başvuru eseri olmuş, dahası *el-Mebsût*'un şöhreti, neredeyse sonraki

---

<sup>3</sup> Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, Cilt: XVI, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, s-3-4.

Hanefî ulemanın zâhiru'r-rivâye ile doğrudan bağlantılarını kopartacak noktaya ulaşmıştır.

Hanefî mezhep birikimi içinde Serahsî'nin ve eserlerinin ayrıcalıklı bir yönü vardır. Kuşkusuz Hanefî fihri denildiğinde Serahsî ve onun eseri *el-Mebsût* akla en başta gelen isimler arasında yer alır. Serahsî, Hanefilerin hem usûl, hem de furu'unun bize intikal ettirilmesinde önemli bir role sahiptir. Ayrıca -en azından bize ulaşan bilgi ve belgeler çerçevesinde bakıldığında- Maveraünnehir Hanefiliğinin hiç tartışmasız en önemli temsilcisidir.<sup>4</sup>

Serahsî'nin tam ismi Ebu Bekr Muhammed İbn Ebi Sehl es-Serahsî'dir.<sup>5</sup> Serahsî Buhara'da Şemsü'l-Eimme Abdulaziz el-Halvanî'den ders almıştır.<sup>6</sup> Kaynaklar; Serahsî'nin, *el-Mebsût*'u, Karahanlılar'dan Hasan Han (1075-1103) zamanında, meşru olmayan vergileri ödememeleri için halkı galeyana getirmek<sup>7</sup> gibi durumda suçlu bulunarak hapsedildiği Özgen kalelerinin birinde bulunan zindanda<sup>8</sup> hiçbir kaynağa başvurmadan, yaklaşık on beş yıl boyunca kuyu başına toplanan talebelerine imla ettirdiğine dair fikir birliği içindedirler. Özgen zindanında onca yıl yatması ve kabrinin de orada bulunması siyasi sebeplerden kaynaklanmıştır.

Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri aslen Hâkim eş-Şehîd<sup>9</sup> (v. 334/945)'in *el-Kâfi* adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Hâkimü'ş-şehîd söz konusu eserinde İmam Muhammed'in "zâhirü'r-rivâye" adı verilen eserlerini özetlemiştir. Ebü'l Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd'dir. Uzun süre Buhara'da kadılık yapmıştır ve adaletiyle tanınmıştır. Ders halkasına dönemin önde

---

<sup>4</sup> Osman Guman, , "Serahsî'nin El-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1), s. 36.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi", (çev.) Salih Tuğ, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukûkçusu Semsu'l-E'imme es Serahsî Armaganı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXIII, 1965, s. 16.

<sup>6</sup> Joseph Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", (çev.) M.Esad Kılıçer, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukûkçusu Semsu'l-E'imme es Serahsî Armaganı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXIII, 1965, s. 7.

<sup>7</sup> Salih Tuğ, "Eserlerinde Raslanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukûkçusu Semsu'l-E'imme es Serahsî Armaganı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXIII, 1965, s. 43.

<sup>8</sup> M.Cevat Akşit, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed B. Ahmed Ebû Sehl Es- Serahsî Ve Kitâbu'l-Mebsût'u Üzerine Notlar, s. 4.

<sup>9</sup> Samaniler zamanında vezirlik yapan Hanefi Fakih.

gelenlerinin de katıldığı bilinmektedir. Çok yönlü âlim olmakla birlikte birçok eseri günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinden *el-Kâfi* Hanefî Mezhebindeki zahirî’r-rivaye görüşlerin tespiti konusunda güvenilir kaynaklardan biri sayılır.<sup>10</sup>

Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût*’unda, başka mezhep imamlarının delillerini ve içtihatlarındaki mantığı çok geniş bir şekilde ele alıp eleştirmek suretiyle diğerlerinden farklılığı olan bir fakihdir. Böylece okuyucuya, tüm içtihatları birbirleriyle karşılaştırma olanağı vermiş olmaktadır. Her görüş sahibinin dayandığı ayet ve hadisleri göstermiştir. Onların hükümlerinin mantığına da değinmiştir. Konular iyice anlaşılın, kitabı okuyanda bir sorun çözme melekesi ve fıkıh mantığı oluşsun diye kurgu olaylar anlatılıp bunların çözümünde İslam fıkıhı genel kurallarının uygulanışı, mantıkî bir silsile ile “görmez misin” diyerek okuyucuya sunmuştur. Diğer bütün görüşler hakkında tarafsız şekilde sistemli bir tahlil yapan büyük eserlerin ilki durumundadır.<sup>11</sup> Serahsî eserlerinin büyük bir kısmını Özgen’de hapisanedeyken telif etmiştir.<sup>12</sup> Serahsî bu eserinde yalnızca görüşleri tespit etmekle kalmamış yer yer mezhep içindeki bazı âlimlerin görüşlerine çeşitli eleştiriler de yönelmiştir.

Serahsî, *el-Mebsût*’un mukaddimesinde Hâkim eş-Şehîd’in çalışmasından övgüyle bahseder. Bununla birlikte şerhi mahiyetinde bir kitap telif etme amacına ve izlediği metoda açıklık getirir. O dönemde fıkha olan ilginin kısmen azaldığını, sebep olarak da fıkıh kitaplarındaki konuların ya tamamen kısa oluşu ya da uzun şerhler olduğunu belirtir.<sup>13</sup>

Tezimizin temel konusu *el-Mebsût* çerçevesinde Serahsî’nin Hanefî fakihlerine yönelik eleştirileridir. Tez konusunun belirlenmesinde Prof. Dr. M. Cevat Akşit’in “*Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed B. Ahmed Ebû Sehl Es-Serahsî Ve Kitâbu’l-Mebsût’u Üzerine Notlar*” adlı makalesinde yer alan eleştiri örnekleri bizim için yardımcı bir unsur olmuş, adı geçen makalede birkaç örnekle gösterilen konunun bir bütünlük içinde *el-Mebsût*’un bütününe dikkate alınarak ve sistematik bir yapıda ele alınmasının faydalı olduğunu düşündük. Söz konusu çalışma mezheplerin teşekkülünden sonra fikhî

<sup>10</sup> Beşir Gözübenli, “Hâkim eş-Şehîd”, *DİA*, Cilt: XV, İstanbul: 1997, s. 195-196.

<sup>11</sup> M.Cevat Akşit, a.g.m., s. 13.

<sup>12</sup> Muhammed Hamidullah, “Serahsî Şemsüleimme”, *DİA*, Cilt: XXXVI, Ankara: TDV Yayınları, 2009, s. 544-547.

<sup>13</sup> Eyyüp Said Kaya, “el-Mebsût”, *DİA*, Cilt XXVIII, Ankara: TDV Yayınları, 2003, s. 214.

istidlalin niteliğinin tespitinde önemli ipuçları sağlayacak mahiyettedir. Bu çalışma, sonraki dönem fıkıhçıların bütün mesâilerinin şerh veya haşiye üzerinde yoğunlaşmadığını, mezhep birikimi üzerinde gerektiğinde redde varıncaya kadar derinlemesine analizlerin yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Serahsî, Özgen’de zindanda mahpusken talepler üzerine tedrisle meşgul olmayı kabul ederek bu işe İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v. 189/805)’nin ‘*el-Asl*’ isimli eserinin hülâsâsı olan Hâkimü’ş-Şehîd el-Mervezî’nin (v. 334/945) “*el-Muhtasar*” adlı eserini şerh ederek başlamıştır.

*el-Kâfî* ismiyle tanınan el-Mervezî’nin “*Muhtasari*”, Hasen eş-Şeybânî tarafından telîf edilen eserlerin ihtisar edilmiş halidir. Serahsî’nin “*Mepsût*” adlı kitabı, Hâkimü’ş-Şehîd Mervezî’nin zikri geçen “*Muhtasari*” üzerine yapılmış otuz ciltlik bir şerh olup Hanefî fikhını delilleriyle birlikte ele alan mevcut en hacimli eserdir.

Hanefî fikhında “Şemsü’l-eimme” denilince Serahsî, “*el-Mepsût*” denilince de Serahsî’nin *Mepsût*’u anlaşılır. Serahsî eserinde kendisine ait olan görüşleri farklı ifadeler kullanarak dile getirir. Bu ifadeler içinde:

“en elverişli görüş”/ أوجه قول , “güçlü değil”/ ليس بقوي , “biz deriz ki”/ قلنا , “ben bu görüşü beğenmiyorum”/ إني أكره , “hoşuma gitmiyor”/ لا يعجبني/ “bize göre”/ عندنا , “daha iyi olan”/ والأولى , “görebildiğim kadarıyla” / والذي يترانلي , “biz bu görüşü alırız”/ وبه نأخذ , “biz bunu almayız”/ لسنا نأخذ بهذا , “benim aklıma gelen”/ والذي تخيل لي , “biz diyoruz ki doğrusu”/ ففيه نظر , “burada durmak, düşünmek lazım”/ أصح , “en doğrusu”/ لكننا نقول الصحيح , “bana göre en doğrusu”/ والأصح عندي , “bana göre doğrusu”/ والصحيح عندي , “bu yanlıştır”/ هذا غلط gibi söylemler sık rastlanan ifadelerdir.<sup>14</sup>

Serahsî’nin *el-Mepsût* dışındaki diğer eserleri ise şunlardır:

1-*el-Usûl*

2-*Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*

3-*Şerhu Ziyâdâti’z-Ziyâdât (en-Nüket)*

4-*Şerhu Muhtasar et-Tahâvî*

<sup>14</sup> Bu ifadelerin *el-Mepsût*’ta geçtiği yerlerin bir listesi için bkz. M.Cevat Akşit, , a.g.e., s. 8.



5-Şerhu Câmi es-sağîr

6-Şerhu'l-Câmi el-kebîr

7-Şerhu Kitâbi'l-kesb.<sup>15</sup>

## Çalışmanın Önemi

Çalışmamızın muhtemel getirilerini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde mezhep içi fikhî istidlalin keyfiyetinin belirlenmesi,
- Mezhepteki muhtelif görüşler arasında tercih sürecinin nasıl işlediğinin görülmesi,
- Sonraki dönem mezhep ulemasının çabalarının yalnızca şerh, ihtisar vb. faaliyetlerle sınırlı olmayıp gerektiğinde mezhebin otorite şahıslarının görüşlerine eleştiri yöneltebilecek dereceye ulaşabildiğinin gösterilmesi.

Tezimizde Serahsî'nin mezhep içi eleştirilerinin ele alınmasının sebebi onun görüşlerinin klasik Hanefî fıkıh âlimleri nezdinde belirleyici bir özelliğe sahip olmasıdır.

## Çalışmanın Amacı

*el-Mebsût*, yalnızca Hanefî fıkıhı açısından değil bütün bir İslam fıkıhı açısından son derece değerli ve önemli bir eserdir. Bu çalışma, *el-Mebsût* adlı eser çerçevesinde Serahsî'nin Hanefî fakihlerine yönelik eleştirilerini konu edinmekte, mezhep içi eleştiri sürecinin nasıl işlediğini ve ne gibi sonuçlara ulaştığını, eleştirinin boyutlarını ve sayısal analizini yapmayı hedeflemektedir.

## Çalışmanın Yöntemi

Hanefî mezhebi, Ebu Hanife'nin (v. 150/767) ortaya koymuş olduğu sistem üzerine bina edilmiştir. İmam Muhammed (v. 189/804) ve İmam Ebu Yusuf'un (v. 182/798) içtihatlarıyla teşekkül etmiştir. Hicrî V. Asır âlimlerinden olan Serahsî'nin elinde mezhep birikimi *el-Mebsût* adlı eserle zirveye ulaşmıştır. Çalışmamızda Serahsî'nin *el-*

---

<sup>15</sup> Hamidullah, "Serahsî Şemsüleimme", s-458., ayrıca bkz., <http://www.istikamet.eu> (2013)

*Mebisât* eseri çerçevesinde kurucu imamlar ve kurucu imamlar dışındaki imamlara yönelik eleştirileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezin hazırlık sürecinde *el-Mebisât*'u tümünü okumak suretiyle eleştiriler tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca tezin sunumunda bütün eleştirilere yer verilmemiştir, aynı meseleye ait çeşitli örneklerden sadece birine yer verilmiştir.

Tezimizde toplam olarak 83 eleştiriye yer verildi:

Muâmelât kısmı: % 57

Münâkehât kısmı: % 20

İbâdât kısmı: % 18

Ukûbât kısmı: % 4

Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmakta, ilk bölümde Serahsî'nin kurucu imamlara yönelik eleştirileri hakkında bilgiler verilmiş, ikinci bölümde ise kurucu imamlar dışındaki âlimleri yönelik eleştirileri hakkında bilgiler verilmiştir. Burada "kurucu imamlar" ifadesiyle Ebu Hanife'nin önde gelen öğrencileri Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer kastedilmektedir.

## BÖLÜM 1: SERAHSÎ'NİN MEZHEBİN KURUCU İMAMLARININ GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Fıkıh mezheplerinden herhangi biri hakkında kullanılan “kurucu imam” ifadesi aslında büyük ölçüde, sonraki dönemde kurumsal bir yapıya bürünmüş olan doktriner görüşlerin ilk sahibini ifade etmektedir. Bir başka deyişle mezhepler, “kurucu imam” adı verilen kimseler tarafından kurulmuş birer kurumsal şahsiyet olmaktan ziyade onun görüşleri etrafında şekillenen ve asırlara yayılmış olan bir ilmî birikimi ifade eder. Hanefî mezhebi açısından ise “kurucu imam” ifadesi daha karmaşık bir anlam ifade eder. Zira Hanefî mezhebinin oluşumunda Ebu Hanîfe'nin kişisel birikimi ve görüşleri kadar onun icthad şurası da sayılabilecek ders halkasında ve ilmî muhitinde bulunan arkadaş ve öğrencilerinin faaliyetleri de etkili olmuştur.<sup>16</sup> “Ebu Hanife ve arkadaşlarının hepsinin görüşlerinin toplamına Hanefî mezhebi adı verilmesi genel kabule dayanan bir adlandırmadan başka bir şey değildir.”<sup>17</sup> Bu açıdan Hanefî mezhebi açısından “kurucu imam” ifadesi yerine “kurucu imamlar” ifadesinin kullanılması daha doğru olur. Bununla birlikte söz konusu imamlar içinde kuşkusuz en büyük etki, tüm kurucu imamların hocası olması sıfatıyla Ebu Hanîfe'ye aittir.

Serahsî'nin kurucu imamlar içinde Ebu Hanîfe'nin zâhiru'r-rivâye kapsamında yer alan görüşlerine yönelik doğrudan bir eleştirisini tespit edemedik. Onun Ebu Hanîfe'nin zâhiru'r-rivâye kapsamında yer almayan ve çoğunlukla “rivayet edildiğine göre”, “hikâye edildiğine göre”, “nakledildiğine göre” şeklinde aktardığı kimi görüşlere yönelik eleştiriler aslında büyük ölçüde rivayetin sıhhatine yönelik eleştiriler olarak değerlendirilmelidir. *el-Mebsut* gibi çaplı bir eser boyunca Serahsî'nin, Ebu Hanîfe'ye aidiyeti kesin veya kuvvetli olan bir görüş hakkında açıktan herhangi bir eleştiri ortaya koymamış olması bir yandan onun Ebu Hanîfe'ye olan saygısını gösterdiği gibi daha da önemlisi onun mezhebin en büyük imamının (imâm-ı azam) fetva ve görüşlerine büyük bir değer verdiği ve bu görüşleri kendisi açısından güvenilir bulduğunu da göstermektedir. Kanaatimizce bunun muhtemel sebepleri arasında tarihsel süreçte Ebu Hanîfe'ye yönelik başta bazı hadis çevrelerince yöneltilen eleştirilere karşı<sup>18</sup> Ebu

<sup>16</sup> Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI/2.

<sup>17</sup> Salim Öğüt, “Ebu Yusuf”, *DİA*, Cilt: X, TDV Yayınları, İstanbul: 1994, s.262.

<sup>18</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebu Hanife”, X/135.

Hanîfe'yi mezhep içinden eleştiriye tabi tutarak bir anlamda karşıt grupların eleştirilerine malzeme teşkil etmeme düşüncesi de yatmaktadır.

Serahsî'nin Ebu Hanîfe dışında başta Ebu Yusuf olmak üzere İmam Muhammed ve İmam Züfer'in görüşlerine yönelik doğrudan eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Bu eleştiriler temelde söz konusu imamların Ebu Hanîfe'nin görüşünden farklı görüş ileri sürdüğü meselelere özgüdür. Bir başka deyişle aslında İmam Serahsî'nin Ebu Hanîfe'nin öğrencilerine yönelttiği eleştirilerin temelinde de Ebu Hanîfe'nin görüşünü önceleme düşüncesi bulunmaktadır.

Bu bölümde Serahsî'nin mezhebin kurucu imamları olan Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e yönelik eleştirilerini örnekler üzerinden ele alacağız.

### **1.1. Ebu Yusuf'un Görüşlerine Yönelik Eleştirileri**

Ebu Yusuf Ya'kub b. İbrahim b. Habib b. Sa'd el-Kufî'dir (v. 182/798). Ebu Hanife'nin önde gelen talebesi, müctehid hukukçu, ilk kadıkudattır. Ebu Yusuf fıkıh ve hadis bilgisinin yanı sıra tefsir, siyer, meğâzî, ve eyyamü'l-Arab sahalarında da uzman bir âlim olarak görülür.<sup>19</sup>

Ebu Yusuf, Kûfe'nin önde gelen âlimlerinden İbn Ebû Leylâ'ya da uzun süre öğrencilik yapmış olmakla birlikte en çok Ebu Hanîfe'nin etkisinde kalmıştır. Bununla birlikte Ebu Yusuf'u, Ebu Hanîfe'nin bir mukallidi olarak görmek de doğru değildir. Zira pek çok meselede hocasından farklı görüş ve kanaatler ileri sürmüştür. Hanefî fıkıh literatüründe Ebu Hanîfe'nin görüşleri yanında Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer gibi Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinin görüşlerine de yer verilmesi Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinin ictheadî bir mevkiye sahip olduklarını göstermektedir.<sup>20</sup>

Serahsî'nin Ebu Yusuf'un görüşlerine yönelik eleştirileri incelendiğinde bunların bir kısmının zâhiru'r-rivâye kapsamında yer aldığı bir kısmının ise özellikle Ebu Yusuf'un *el-İmlâ* adlı eserini nakleden öğrencileri aracılığıyla dile getirilen görüşler olduğu yahut İbn Semâa vb. Ebu Yusuf'un öğrencilerince aktarılmış görüşler olduğu görülür.

---

<sup>19</sup> Salim Ögüt, "Ebu Yusuf", *DİA*, Cilt: X, TDV Yayınları, İstanbul: 1994, s.262.

<sup>20</sup> Ögüt, X, 263.

### 1.1.1. Domuz derisinin tabaklanması

Ebu Yusuf'a göre domuzun derisi tabaklandığında temiz olur.

Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. O, domuz derisinin tabaklanması mümkün olmadığını belirtir. Sebep olarak ise insan derisi gibi domuz derisinin de, üst üste çok katlı derisi olduğunu, dolayısıyla temiz olmaması temizleyici olan tabaklanmayı kabul etmemesine bağlı olduğunu belirtir. Ayrıca domuzun kendisi pis olduğunu, bundan dolayı derisinin de pis olduğunu belirterek, sebebinin ise deri de domuzdan bir parça olduğuna dikkat çeker.<sup>21</sup>

Serahsî'nin burada eleştirilerini iki temele dayandırdığı görülmektedir: Bunların birincisi domuzun "necisü'l-ayn" bir varlık olması, diğeri ise domuz derisinin yapısal özelliğidir. Hangi özellik dikkate alınır alınsın Ebu Yusuf'un görüşünün kabul edilemeyeceğini belirtir.

### 1.2.2. Cumadan sonra kılınan nafil namaz

Serahsî'nin belirttiğine göre Cuma namazından sonra altı rekât nafil namaz kılınır. Hz. Ali önce dört, sonra iki rekât kılınacağını söylemiş, Hz. Ömer ise önce iki sonra dört rekât kılınacağını söylemiştir. Ebu Yusuf bu konuda Hz. Ali'nin görüşünü esas almış, bunu gerekçelendirirken de şöyle demiştir: "Kişi, Cuma'nın farzından sonra onun misli bir nafil kılmış olmasın diye önce dört rekât sonra iki rekât nafil namaz kılar."<sup>22</sup>

Serahsî'ye göre bu güçlü bir görüş değildir; çünkü Cuma namazı iki rekât olsa bile aslında dört rekât gibidir. Zira Cuma'nın hutbesi de Cuma namazının yarısı konumundadır

### 1.1.3. Necis bir yerde secde etmek

Ebu Yusuf'dan rivayet edildiğine göre namaz kılan biri pis yere secde eder, sonra secdeyi temiz bir yerde yenilirse namaz caiz olur. Serahsî ise, namaz kılan kimse başlangıç tekbiri alırken pis bir yerde bulunmuşsa, sanki namaz için hiç tekbir almamış

---

<sup>21</sup> Serahsî, *Mebûât, Kitab'ul-Mebûât*, Daru'l Marife, 3.baskı, Beyrut, 1978, Cilt: I, s-202.

<sup>22</sup> Serahsî, *Mebûât*, I/157.

gibidir der.<sup>23</sup>

Serahsî'nin burada eleştirisini namazın başlangıç anına dayandırdığı görülmektedir. Başlangıç anında namaz kılınan yerin namaza müsait olmaması, zaten namazın in'ikadını engellemektedir.

#### **1.1.4. Kocanın boşama konusunda karısına tercih hakkı sunması**

Bir erkek karısına “ne zaman istersen” demek suretiyle evliliği devam ettirip ettirmeme konusunda tercih hakkı sunsa ya da ya da “istediğin zamanda talak seçim yetkini kullanabilirsin” dedikten sonra eşini bâin talakla boşasa, ardından aynı kadınla tekrar evlense, kadın kocanın önceki sözüne binaen boşanmayı tercih etse Ebu Yusuf'a göre kadın boş olmaz, çünkü önceki sözün hükmü ortadan kalkmıştır. Ebu Yusuf'a göre koca, eşine verdiği boşama yetkisini bizzat gerçekleştirmekle bir anlamda karısına verdiği yetkiyi ondan geri almıştır.

Serahsî Ebu Yusuf'un yukarıdaki görüşünü zayıf bulur; gerekçe olarak ise “talak (sayısı) birden çoktur” diye belirtir. Kocanın gerçekleştirdiği talak sayısının, kadına verdiği talakın sayısıyla aynı olmadığını belirtir. Ebu Yusuf, görüşünü desteklemek üzere şu kıyası kullanır: Bir kimse başkasına: “Şu buğday yığınının bir ölçeğini sat” dese sonra da kendisi o buğday yığınının bir ölçek satsa vekil azledilmiş olmaz<sup>24</sup>

Burada Serahsî eleştirisini “satım konusunda vekâlet verme” konusuna kıyasla dile getirmektedir. Ebu Yusuf'un “koca, yetki verdiği şeyi bizzat kendisi yapmıştır” derken, talakı bir taneymiş gibi değerlendirmesini doğru bulmadığını ortaya koymuş olmaktadır.

#### **1.1.5. Zihar ve talakın aynı anda gerçekleşmesi**

Ebu Yusuf'un zâhiru'r-rivâye kapsamında yer almayıp *el-İmla* kitabının ravileri tarafından nakledilen bir görüşü şu şekildedir:

Bir erkek karısına “sen bana haramsın anamın sırtı gibi” dediğinde bu söze binâen bir yandan zihar meydana gelir, diğer yandan kişinin niyeti sebebiyle de talak gerçekleşmiş olur.

---

<sup>23</sup> Serahsî, *Mabsût*, I/204.

<sup>24</sup> Serahsî, *Mabsût*, VI/215.

Serahsî bu görüşü zayıf bulur. Sebep olarak şunu ileri sürer: “Sen bana haramsın” sözüyle boşama gerçekleşmiş kabul edilirse “anamın sırtı gibi” ifadesi boşama gerçekleştikten sonra söylenmiş olur Kadın boş düştükten sonra zihar yapmak ise zaten geçerli değildir. Serahsî, “Sen bana haramsın” sözünde boşama ve ziharın birlikte gerçekleşmiş kabul edilmesini ise “bir sözün iki farklı anlama gelmesi mümkün olmaz” diyerek cevaplar.<sup>25</sup>

Serahsî’nin burada eleştirisini zamansal tahlile dayandırdığı görülmektedir. Zamansal tahlil açısından sözlü ifade dikkate alındığında boşama meydana geldikten sonra zihara ilişkin sözün bir anlamı bulunmamakta, eş zamanlılık kabul edildiğinde ise bir sözü aynı zamanda iki zıt anlama yorma söz konusu olmaktadır.

### **1.1.6. Lian**

Serahsî’nin Ebu Yusuf’a yönelik bir başka eleştirisi yine zahirü’r-rivâye kapsamında yer almayan bir görüşüne yöneliktir. İbn Semaa’nın Ebu Yusuf’tan naklettiğine göre bir kimse karısına zina isnadında bulunduktan sonra kadının zina ettiğine dair dört şahit getirirse, bu şahitler adil olmasalar koca, hanımı ile lian yapar. Çünkü koca, karısına zina isnad etmekle lian yapmayı gerekli kılmıştır. Bu lian ancak kadında zina suçunun sabit olmasıyla düşer.

Serahsî kocanın bu durumunu yabancı bir erkeğin kadına zina isnadında bulunmasına kıyaslayarak Ebu Yusuf’un görüşünü eleştirir. Zina suçlamasında bulunan kişi, yabancı birisi olsaydı ve belirtilen nitelikte dört şahit getirseydi kendisine ceza uygulanmazdı. İşte ondan dolayı koca da lian yapamaz<sup>26</sup> der.

Serahsî’nin buradaki eleştirisini kıyasa dayandırdığı görülmektedir. Kocanın buradaki durumu, yabancı bir şahsın zina isnadındaki durumuyla kıyaslanmakta ve bu kıyas doğrultusunda Ebu Yusuf’un görüşünün doğru olmadığı ortaya konulmaktadır.

### **1.1.7. Yemin**

Bir insan “Ben eğer şöyle yaparsam Yahudi olayım, Hıristiyan olayım” derse, Ebu

---

<sup>25</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/229-230.

<sup>26</sup> Serahsî, *Mebûât*, VII/55.

Yusuf'a göre, geçmiş zaman, gelecek zamana kıyas edilerek kâfir sayılmaz. Çünkü bu sözleri gelecekteki bir işe bağlayarak söylemek yemindir. Bunu söyleyen kişi, gereğini yapmaması durumunda Allah adına yaptığı yeminde olduğu gibi kefarete öder. Öte yandan bu sözler, geçmiş bir şey için söylenirse yalan yere yapılan yemin gibidir der.

Serahsî bu görüşün mutlak olarak alınmasını doğru bulmaz, bir ayrıma gider. Buna göre bu sözü söyleyen kimse, sözün halk arasında yemin olarak kullanıldığını bilerek söylemişse, ister geçmişteki ister gelecekteki bir şey için söylesin dinden çıkmaz. Zira halk arasında bu söz dinden çıkmak amacıyla kullanılmaz. Kişi halkın bu sözü hangi anlamda kullandığını bilmeksizin, bu söz ile kâfir olacağını zannederek söylüyorsa ister geçmiş bir şey için isterse gelecek bir şey için söylesin dinden çıkmış olur. Zira onun bu yaptığı kâfirliğe razı olmaktır.<sup>27</sup>

Serahsî burada söylenen sözün örfteki yani günlük halk kullanımındaki anlamından ve sözü söyleyen kişinin bu anlamı bilip bilmemesinden yola çıkarak bir ayırım yapmakta ve Ebu Yusuf'un görüşüne yönelik eleştirisini de bu ayrıma dayandırmaktadır.

#### **1.1.8. Zina haddi**

Cariye yanlışlıkla bir şahsı öldürse, maktulün velisi onunla ilişkiye girse kıyasa göre veliye had cezası gerekir. Ebu Yusuf ise bu konuda istihsanı esas almış ve had cezasının düşeceğini söylemiştir. Çünkü her ne kadar efendinin diyeti ödeyerek cariyeyi kurtarma hakkı varsa da, veli cariyenin bütün bedeni üzerinde hak sahibi olmuştur. Demek ki, veli, cariyeye ile ona sahip olma nedeni varken ilişkide bulunmuştur. Bu nedenle de had cezası düşer.

Ebu Yusuf bu görüşünü bir kıyasla destekler. Buna göre bir kimse, satıcının muhayyerlik hakkına sahip olması şartıyla, bir cariyeye alsın ve onunla ilişkiye girse, sonra da satıcı satmayı seçse müşteriye had cezası gerekmez.

Serahsî'ye göre bu zayıf bir görüştür. Çünkü velinin cariyeye üzerinde mülk edinme sebebi olmuş olsaydı, cariyenin efendisi diyeti ödeyerek cariyeyi kurtardığında bile veliye had cezası uygulanmaması gerekirdi. Nitekim satıcının muhayyerlik hakkı varken

---

<sup>27</sup> Serahsî, *Mebûât*, VIII/134.



satın alınan cariyyede de böyle olup, satıcı, satışı bozsa da alıcıya had cezası gerekmez. Efendinin diyeti ödemeyi seçtiğinde had cezası gerekmesinden anlıyoruz ki, velinin, cariye üzerinde temellük sebebi bulunmamaktadır.<sup>28</sup>

Bu örnekte görüldüğü üzere Ebu Yusuf burada bilkuvve olan bir şeyi bilfiil gibi değerlendirmektedir. Serahsî burada Ebu Yusuf'un görüşünü iki açıdan eleştirmektedir. Birincisi onun bu meseleyi "satıcının muhayyerlik hakkına sahip olduğu satım akdi"ne kıyaslama meselesinde kıyası yanlış yaptığını ileri sürmektedir. İkincisi ise velinin cariye üzerinde mülk edinme hakkı ve sebebinin doğduğu şeklindeki düşüncesini, aksi bir durumu ileri sürerek reddetmektedir.

### 1.1.9. Fâsığın Şahitliği

Bilindiği üzere bir kimsenin şahitliğinin kabul edilmesi için o kişide fîsk özelliğinin bulunmaması gerekir. Ebu Yusuf'tan şöyle bir görüş nakledilmiştir: "Fâsık kimsenin insanlar içinde saygıdeğer bir yeri varsa ve kişilik sahibi biri ise şahitliği kabul edilir." Ebu Yusuf'un bu görüşünün gerekçesi "böyle bir kimsenin şahitliğinde yalan ihtimali olmaması"na bağlanmıştır. Böyle bir kimse toplum içinde saygın bir mevkide bulunduğundan dolayı hiç kimse söz konusu kişiyi para ile şahitlik etmesi için tutmuş olamaz. Ayrıca şahsiyet sahibi olması da bu kişiyi yalandan uzak tutmaktadır.

Serahsî bu konuda bir istisna yapılmasını doğru bulmaz. Fâsık bir kimse toplum içinde saygın bir konumda bile olsa şahitliği kabul edilmez. Çünkü bir kimsenin şahitliğinin kabul edilmesi ve bu şahitliğe göre uygulama yapılması o kimseye duyulan saygının gereğidir.<sup>29</sup> Oysa fasık bir şahıs için her ne kadar toplum nezdinde bir saygı gösterilse bile dinî açıdan bir saygınlık söz konusu değildir.

Burada Ebu Yusuf'un fasık hakkında "toplum içinde itibar sahibi olan ve saygın bir yeri olan" ve "olmayan" şeklinde bir ayrıma gitmesi Serahsî tarafından doğru bulunmamaktadır. Bu noktada toplumsal yargılara değil dinin açıklamalarına bakılması gerektiği esastan hareket eden Serahsî fâsığa böyle bir makam tanınmasını doğru bulmadığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>28</sup> Serahsî, *Mebûât*, IX/131.

<sup>29</sup> Serahsî, *Mebûât*, XVI/131.

## 1.2. İmam Muhammed'e yönelik eleştirileri

Tam adı Ebu Abdillah Muhammed b. El-Hasen b. Ferkad eş-Şeybani (v. 189/805) olan İmam Muhammed, Ebu Hanife'nin önde gelen talebesidir. Eserleriyle Hanefi mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan müctehiddir. Ebu Hanife'nin diğer öğrencilerinde olduğu gibi İmam Muhammed'in ictihaddaki derecesi hakkında da farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte onun mutlak müctehid seviyesinde olduğu görüşü daha kuvvetli kabul edilmektedir.<sup>30</sup>

Bu bölümde Serahsî'nin İmam Muhammed'e yönelik eleştirilerini ele alacağız.

### 1.2.1. Köleyi özgür kılma

İmam Muhammed, bir köle özgür kılan kişinin bu işlemi güvence altına alabilmek amacıyla bunu bir belge ile kaydetmesinin gerekli olduğunu belirtir. Bu belge yazılırken ihtiyata riayet edilmeli hiçbir eleştiriye meydan vermeyecek şekilde yazılmalıdır. Bu yüzden kişi bu belgede “Ben seni Allah rızası için özgür kılıyorum” ifadesi de yer almalıdır; çünkü kimileri “özgür kılan Allah rızasını kastetmezse, özgür kılma geçerli olmaz” demektedirler.

Serahsî İmam Muhammed'in bu görüşüne itiraz eder. Ona göre kölenin özgür kalabilmesi için belgede yazılı olan şeyin bir hükmü yoktur. Hatta kişi “seni şeytan için özgür kıldım” bile dese özgür kılma işlemi geçerli olur. Serahsî'ye göre köle azat eden kişi bazı hâkimlerin bilgisizliğinden kaçınmak için bunu yazarsa iyi olur.<sup>31</sup>

Burada görüldüğü üzere Serahsî “Allah rızası için” şeklinde bir ifadenin yer almasını uygun görmekle birlikte bunu şart koşan İmam Muhammed'in görüşüne katılmamaktadır. Burada İmam Muhammed'in işin kazaî yönüne, Serahsî'nin ise diyanî yönüne bakarak hüküm verdiğini ve aslında aralarında özde bir ihtilaf olmadığını da söylemek mümkündür.

### 1.2.2. Mürted köle ile özgürlük sözleşmesi yapılması

İmam Muhammed'e göre bir kimsenin mürted kölesini satın bedelini alması caiz

---

<sup>30</sup> Aydın Taş, “Muhammed b.Hasen eş-Şeybani,” *DİA*, Cilt: XXXIX, İstanbul: TDV Yayınevi, 2010, s-38.

<sup>31</sup> Serahsî, *Mebûât*, VII/62.

olmakla birlikte bu köle ile kitabet akdi yapıp kitabet bedelini alması caiz değildir. Çünkü bir kimse dinden çıktığında o kimse hükmen ölmüş kabul edilir ve malları mirasçılara geçmiş gibi değerlendirilir. Ayrıca mükâtebe akdi eğer vekil tarafından bir başkası adına yapılıyorsa akdi yapan kimsenin bu akde dayanarak bedeli alma yetkisi olamaz. Hâlbuki satış sözleşmesi, akit bir başkası adına da yapılırsa, akdi yapan kişi satım bedelini alabilir.

Serahsî, İmam Muhammed'in bu görüşünün tartışmaya açık olduğunu belirtir. Çünkü bir kimsenin Müslüman olduğu bir dönemde kazandığı malını irtidat ettikten sonra satması, tekrar Müslüman olmadıkça caiz değildir. Müslüman olduktan sonra ise hem mükatebe bedelini hem de satım bedelini alabilir. Yukarıda belirtilen fark, ancak satım sözleşmesinin ve mükatebe akdinin dinden çıkma (irtidat) olayından önce yapılması durumunda geçerlidir. Bu durumda, dinden çıkma fiilinden sonra mükatebe bedelini alamaz. Ama satım bedelini alabilir. Çünkü bu kişi dinden çıktığı için tıpkı ticarete izinli bir köle, bir şey satıp sonra kısıtlandığında olduğu gibi, onun alması geçerlidir.<sup>32</sup>

### **1.2.3. Mecusinin öldürdüğü hayvanın telef edilmesi**

İmam Muhammed'den bir rivayete göre; ateşe tapan kimsenin (boğazlamaksızın) sopa ve benzeri bir şey ile vurarak öldürdüğü hayvanı Müslüman gasp ve telef ettiğinde onu ödemekle yükümlü olmaz. Bu, kendiliğinden ölmüş olan hayvan gibi veya kan gibi değerlendirilir. Ayrıca bu, zimmet ehlinin inancına göre mal değildir. Yine Hz. Peygamber "Ateşe tapanlara, ehli kitaba uyguladığınız hükümleri uygulayın" buyurduğuna göre Mecusilerle ilgili hükümleri ehli kitabın hükümleri üzerine dayandırmakla yükümlü tutulmuş bulunmaktayız.

Serahsî'ye göre bu gerekçe zayıftır. Sebebini şöyle açıklar: Hanefiler Mecusileri bütün hükümleri bakımından ehl-i kitap gibi kabul etmez. Örneğin nikâhların hükümleri açısından Mecusilerin doğrudan kendi inançlarını dikkate alır.<sup>33</sup>

Serahsî'nin burada İmam Muhammed'in ulaştığı hükümden ziyade gerekçeyi eleştirdiğini görmekteyiz. Eleştiri sebebi ise İmam Muhammed'in hadisi umum manada

---

<sup>32</sup> Serahsî, *Mebûât*, VIII/42.

<sup>33</sup> Serahsî, *Mebûât*, XI/103.

anlamasıyla ilgilidir.

#### **1.2.4. Savaş esirlerinin hükmü**

İmam Muhammed'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir: Putperest Araplar savaş esiri olarak alındığında onlar köleleştirilemezler. Müslümanların onlar üzerinde sabit bir hakkı gerçekleşmiş olmadığından onların karşılıksız olarak veya fidye karşılığı serbest bırakılması Müslümanların herhangi bir hakkını ortadan kaldırmaz.

Serahsî'ye göre bu görüş zayıftır; çünkü esirleri karşılıksız veya fidye karşılığı serbest bırakma hükmü neshedilmiştir. Devlet başkanı, Müslümanlar açısından genel bir yarar görmediği sürece bunu yapamaz. Ayrıca Sümâme ile ilgili hadiste de bunun yürürlükten kaldırıldığı görülmektedir.<sup>34</sup>

Serahsî'nin, İmam Muhammed'in görüşüne yönelik eleştirisini iki unsura dayandırdığı görülmektedir. Bunların birincisi nesih, ikincisi de hadistir.

#### **1.2.5. Sarf akdinde vekâlet**

Serahsî'nin İmam Muhammed'e yönelik bir başka eleştirisi de sarf akdine ilişkindir. Bir kimse bir şahsa dinarlarını verip bunu dirhemlerle değiştirmesi için söz konusu kişiyi vekil tutsa, vekil de sarf işlemi yaparsa, vekilin muamelede bulunduğu şahıs dirhemlerini tastamam aldığını ikrar ettikten sonra bu dirhemlerin içinde katışık bir tane olduğunu görse ve bunu vekile geri verse, İmam Muhammed'in belirttiğine göre hâkim, dirhemleri alan şahsın getireceği delile (beyyine) veya vekilin yeminine dayanarak katışık haldeki paranın vekile geri verilmesine karar vermişse, dirhem alan kimse de hakkını tam olarak tahsil ettiğine dair ikrarda bulunmamışsa, bu para konusundaki sorumluluk müvekkili bağlar.

Serahsî bu görüşü itiraza açık bulur. O, itirazını fıkhıta geçerli bir genel kurala dayandırır. Buna göre “şer'an sözü muteber olan kimsenin sözü yeminle birlikte kabul edilir.” Yukarıdaki olayda dirhemleri alan, hakkını tam olarak aldığını veya aldığı paraların kaliteli olduğuna dair ikrarda bulunmamışsa, paranın düşük değerli olduğunu iddia etmesi durumunda onun sözü dikkate alınır. Çünkü o, bu durumda hakkını aldığını

---

<sup>34</sup> Serahsî, *Mebûât*, X/25-26.

inkâr etmektedir. Onun için akit yaptığı kişiye karşı delil getirmesine ve ona yemin teklif etmesine gerek yoktur. Çünkü yemin etmekle sorumlu olan, kendisidir.<sup>35</sup>

Serahsî'nin buradaki temel eleştirisi yeminlere ilişkin genel kuralın düzgün uygulanmamasıyla ilgilidir. Zira burada yemin etmesi gereken kimse vekil değil, vekilin muamelede bulunduğu şahıstır.

### **1.2.6. Şuf'a (önalım)**

İmam Muhammed'e göre bir kimse, şuf'a hakkına konu olan bir arazisinin yarısını sahih bir satım akdiyle diğer yarısını fasid bir satım akdiyle satsa, arazinin bir kısmı bütün gibi değerlendirilerek fâsid satım akdiyle satılmış olan bölüm satıcıya geri döndürülür. Şuf'a hakkına sahip olan kişi arazinin ilk yarısını sahih satım akdinde zikredilen bedeli ödeyerek ikinci yarısını, fasid satım akdinde ileri sürülen bedeli ödeyerek alır.

Serahsî fasid satım akdiyle satılan arazinin yarısı hakkındaki hükmü doğru bulmaz. Ona göre burada şuf'a hakkına sahip olan kişi iki seçenektten birini seçme hakkına sahiptir: Bunların birincisi, arazinin değerinin yarısını ödeyerek onu satın almak, diğeri ise fasid satım akdinde ileri sürülen bedeli ödeyerek satın almaktır.<sup>36</sup>

Burada Serahsî'nin İmam Muhammed'in görüşüne yönelik temel eleştirisi, onun fâsid satım akdini sahih satım akdi gibi değerlendirmesi ve bunu tek seçenek olarak ortaya koymasındır. Zira fasid satım akdi ile satılan kısımda satım bedelinin dikkate alınması tek seçenek olarak sunulduğunda fasid ile sahih arasında fark kalmamış olacaktır.

### **1.2.7. Zilyede karşı mülkiyet davası**

İmam Muhammed'e göre bir kimsenin elinde bulunan mala karşı iki şahıs mülkiyet iddiasında bulunarak şahit getirselere, taraflardan birinin şahitleri mülkiyetin kazanımı konusunda bir süre verdiği halde diğer tarafın şahitleri mutlak mülkiyete şahitlik etseler mutlak mülkiyet yönünde şahitlik yapılan kimsenin davası kabul edilir. Çünkü mutlak mülkiyete ilişkin getirilen delil, kişinin mal üzerinde aslen hak sahibi olduğunu

---

<sup>35</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIV/60-61.

<sup>36</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIV/149.

göstermektedir. Nitekim bu sebeple bu kişi maldan meydana gelen fazlalıklara da sahip olur. Tarih belirtmeyen kimsenin mülkiyeti diğerine göre daha öncelikli kabul edilir.

Serahsî bu görüşün geçersiz olduğunu başka iki meseleyi örnek olarak zikretmek suretiyle ispatlamaya çalışır.

Birincisi şudur: Bir hayvanın mülkiyeti konusunda anlaşmazlık halinde bulunan iki kişiden birisi hayvanın kendi yanında doğduğuna, diğeri de mutlak mülkiyete delil getirirse, hayvanın kendi yanında doğduğuna delil getiren davalı öncelikli olur. Bu örnek olay da gösteriyor ki şayet mutlak mülkiyete delil getirmek baştan mülkiyet hakkını elde etmeyi ispat etseydi iki davacı da bir birine eşit olurdu.

İkincisi ise şudur: Bir köle, efendisinin kendini azat ettiğini iddia etse, başka bir kimse de kölenin kendi mülkiyetinde olduğunu iddia etse ve her iki taraf delil getirselere, azat etmeye dair ileri sürülen delili öncelikli olur. Mutlak mülkiyet davası açanın mülkiyet hakkını elde etmesi baştan (asıldan) olsaydı o, özgürlüğe ilişkin delilden öncelikli olurdu.<sup>37</sup>

Burada Serahsî'nin, İmam Muhammed'in genel kural olarak ileri sürdüğü hükmün, mezhep içinde başka hükümlere aykırı düştüğünü göstermek suretiyle delil getirdiği görülmektedir.

### **1.2.8. Ölüm hastasının borç ikrar etmesi**

İmam Muhammed'in belirttiğine göre ölüm hastalığında olan bir kimse mirasçısı ve yabancı bir şahıs lehine borç ikrarında bulunsa; ikrarda bulunan kişi bu iki şahsı ortak kılma konusunda yalan söylemişse veya yabancı şahıs ortaklığı inkâr ederek “benim onda beşyüz dirhem alacağım var, benimle onun mirasçısı arasında ortaklık yok” derse İmam Muhammed'e göre ikrar, yabancı şahsın payı açısından sahih olur.

Serahsî, İmam Muhammed'in bu görüşünün kuvvetli olmadığını belirtir. Ona göre bu ikrar her bakımdan geçersizdir. Zira ölüm hastalığında olan kimse “ortak borç” ikrarında bulunmuştur. Bu ikrardan kendi mirasçısı yararlanmakta olduğundan borcu ortak borç olarak kabul etmek mümkün değildir. Ortak borç dışında da bu borcu kabul

---

<sup>37</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XVII/42-43.

etmek mümkün değildir; çünkü o zaman bu borç, kişinin ikrar ettiğinden farklı olur. Diğer yandan ortaklığa son vermek ortak malı paylaşmakla olur. Zimmetteki alacağı paylaşmak ise caiz değildir.<sup>38</sup>

Burada Serahsî'nin İmam Muhammed'in görüşüne yönelik temel eleştirisi aslında "bölünmesi mümkün olmayan şeyi bölmeye çalışmak" şeklinde özetlenebilir. Niteliği açısından bölünmeyi kabul etmeyen ortak borcu, bir kimse açısından sahih kabul edip diğer kimse açısından geçersiz kabul etmek Serahsî'ye göre mümkün olmadığından İmam Muhammed'in görüşü bu meselede zayıf görülmüştür.

### **1.3. Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'i ikisini birden eleştirmesi**

#### **1.3.1. Gasp edilmiş köle intiharı**

Serahsî'nin Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'i birlikte eleştirdiği nâdir örneklerden birine göre Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre gasp edilmiş bulunan köle intihar ettiğinde onu gasp eden kimse kölenin değerini efendisine tazmin etmekle yükümlü olur.

İmameynin bu konudaki temel prensibi şudur: "Kölenin işlediği suç, köle sahibinin işlediği suç gibi kabul edilir." Ayrıca gasp edilen köleyi sahibi öldürse bir şey gerekmez. Buna göre gasp edilen köle kendi kendini öldürdüğünde de bir şey gerekmemelidir.

Serahsî İmameynin yaptığı kıyası ve delillendirmeyi geçersiz kabul eder. Onun belirttiğine göre gasp edilmiş bir köleyi sahibi öldürdüğünde hükmen kölesini gâsıptan geri almış gibi değerlendirilir. Hâlbuki diğer mesele bundan farklıdır.<sup>39</sup>

### **1.4. İmam Züfer'e Yönelik Eleştirileri**

İmam Züfer, (v. 158/775), Ebu Hanîfe'nin en eski talebelerinden olup onun öğrenciliği Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'den daha öncedir. İmam Züfer'den herhangi bir kitap nakledilmediği gibi hocasının görüşlerini rivayet ettiği de bilinmemektedir. Muhtemelen bunun sebebi hocasının vefatından sonra kısa zaman yaşamış olmasıdır. İmam Züfer, hocası Ebu Hanîfe'nin görüşlerini yazılı olarak yaymış olmasa da ders halkalarında

---

<sup>38</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XVIII/36.

<sup>39</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XXVII/56-57.

neşretmiştir. Nitekim Ebu Hanîfe'nin vefatından sonra onun ders halkasını İmam Züfer devam ettirmiş, ardından da Ebu Yusuf bu ders halkasında hoca olarak faaliyette bulunmuştur.<sup>40</sup>

Bu başlık altında Serahsî'nin İmam Züfer'in görüşlerine yönelik eleştirilerini ele alacağız.

#### **1.4.1. İhramlı iken cinsel ilişkide bulunmak**

Hanefî mezhebindeki yerleşik hükme göre bir kimse Arafat'ta vakfe yapmadan önce, kendisi de hanımı da hac için ihrama girmişken hanımıyla cinsel ilişkide bulunursa, ikisinin haccı da bozulur, her ikisine birer koyun kesme cezası gerekir. Her ikisi de bu haccı tamamlarlar. Ancak ertesi yıl bu haccı kaza etmeleri gerekir.

İmam Züfer'e göre ertesi yıl haccı kaza ederken karı-koca ihram vaktinden itibaren birbirlerinden ayrılırlar. Ona göre sahabenin görüşleri doğrultusunda eşlerin bu şekilde birbirinden ayrılmaları haccın menâsikindedir. Haccın menâsikinden olan şeyler ihrama girildikten sonra başlar.

İmam Serahsî'ye göre bu görüş kuvvetli değildir. Çünkü eşlerin ihramda iken birbirlerinden ayrılmaları, haccın edası esnasında haccın menâsiki kapsamında yer almadığı gibi haccın kazası esnasında da menâsik kapsamında yer almaz. Çünkü kaza, eda nasıl yapılıyorsa öyle yapılır.<sup>41</sup>

Burada Serahsî'nin eleştirisini eda ve kaza ile ilgili bir genel kurala dayandırdığı görülmektedir.

#### **1.4.2. Talak**

Nevâdir'de belirtildiğine göre bir kimse karısına “sen iki kere ve iki kere boşsun, iki kere hariç” demiş olsa İmam Züfer'e göre üç talak gerçekleşmiş olur. Çünkü burada kişi “ve” bağlacıyla birbirine bağlamış olduğu iki sözden birini daha sonra istisnâ etmiştir ki bu istisna geçersizdir. İstisna geçersiz olunca geriye “iki kere ve iki kere” ifadesi kalır ki

---

<sup>40</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe: Hayâtuhû ve asruhû, ârâuhû ve fıkhu*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Mısır, t.y. s. 245-246.

<sup>41</sup> Serahsî, *Mebûsât*, IV, 119.



bu dört eder. Bir erkeğin talak hakkı en çok üç olduğuna göre üç talak gerçekleşir.

Serahsî'ye göre İmam Züfer'in burada istisnâyı tamamen devre dışı bırakması isabetli olmayıp istisnayı geçerli saymanın bir yolu vardır. Bu da, her iki sözden bir talak istisna etmektir. Serahsî'ye göre akli başında olan ve ne söylediğini bilen bir kişinin sözünü imkân ölçüsünde geçerli sayma yoluna gidilmelidir.<sup>42</sup>

Burada Serahsî'nin, sonraları Mecelle'de “kelamın i'mâli ihmâlinden evladır” şeklinde ifade edilen genel kuraldan hareketle İmam Züfer'in görüşünü reddettiği görülmektedir.

#### **1.4.3. Kocanın eşine: “sen sünnet üzere üç talakla boşsun” demesi**

Serahsî'nin İmam Züfer'in görüşlerine yönelik eleştirilerinden birisi de “sünnet üzere olan talak” konusuna dairedir. İmam Züfer'e göre bir kimse karısına “sen sünnet üzere üç talakla boşsun” dese kocanın üç talaka niyet etmesi dikkate alınmaz; çünkü üç talakın birden meydana gelmesi sünnete aykırıdır. Aynı şekilde talakın hayız günlerinde veya içinde cinsel ilişki bulunan temizlik günlerinde olması da sünnete aykırıdır. Bir sözde niyetin dikkate alınabilmesi için niyet edilen şeyin o sözün muhtemel anlamları kapsamında yer alması gerekir. Bir sözün anlamına aykırı bir şeye niyet edilmesi halinde niyet dikkate alınmaz. Kişinin “sen sünnet üzere boşsun” sözü “sen âdetten temizlendiğinde boşsun” anlamındadır.

Serahsî burada “sünnete uygunluk” kriterini İmam Züfer'inkinden farklı bir şekilde yorumlar. O, ehl-i sünnete göre bir mecliste verilen üç talakın ve âdet gören kadına yönelik talakın geçerli görüldüğünü belirterek talakın sayısının üç olarak sünnet tarafından belirlendiğini ve bu durumda üç talakın bir anda verilmesinin sünnete uygun olduğunu belirtir. Şu halde kişinin “sünnet üzere” ifadesini kullanıp üç talaka niyet etmesi durumunda bu niyeti sözün muhtemel anlamları kapsamında yer almaktadır. . Dolayısıyla, kocanın niyeti hüküm ifade eder.<sup>43</sup>

#### **1.4.4. Boşamada şahitlik**

İki kişi, bir şahsın iki hanımından birini boşadığına şahitlik ettikleri halde hangi

---

<sup>42</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/92.

<sup>43</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/201-102.

hanımını boşadığını bilmediklerini söyleseler İmam Züfer'e göre bu iki kişinin şahitliği kabul edilir. Şahitler, kocanın, hanımını üç talakla boşadığını söyleseler koca, eşlerinden hangisini boşadığını açıklayana kadar iki hanımıyla da beraber olmasına izin verilmez. Çünkü iki kişinin şahitliğiyle sabit olan, kocanın ikrarıyla sabit olmuş gibidir.

İmam Serahsî'ye göre bu iki şahit, kendilerinin gaflet içinde olduklarını ve şahitliklerini yitirdiklerini itiraf etmiş oldular. Ayrıca hâkim, ya kocanın iki kadından herhangi birini boşadığına hükmeder ki bu, şahitlerin şahitlik etmediği bir şeyle hükmetmek olur, ya da kocanın belirli bir kadını boşadığına hükmeder ki buna dair şahitlerin bir ifadesi yoktur. Kadınlardan biri diğerinden daha üstün konumunda değildir. Bu şahitlikle hüküm vermek mümkün olmayınca tanıklık batıl olur.<sup>44</sup>

#### **1.4.5. Ölüm hastalığında boşamanın şarta bağlanması**

Hanefî mezhebindeki genel kabule göre ölüm hastalığında olan bir koca karısını boşadığında iddet devam ederken kocanın vefat etmesi halinde kadın mirasçı olur. Şarta bağlı bir boşama işlemi şart sağlıklı iken ileri sürülmüş, şartın gerçekleşmesi ise kocanın ölüm hastalığı esnasında gerçekleşmişse durum ne olur? Burada İmam Züfer'in farklı bir görüşü bulunmaktadır. Ona göre bir kimse, karısının boşanmasını yabancı bir şahsın bir fiili yapmasına bağlasa bakılır: Şarta bağlama işlemi koca sağlıklıyken yapılmış, yabancı şahsın fiili gerçekleştirmesi ise kocanın ölüm hastalığında olmuş ise kadın mirasçı olur.

İmam Züfer bu görüşünü şu genel ilkeye dayandırır: “Şarta bağlanan şey, şart gerçekleştiği esnada gerçekleştirilmiş gibi kabul edilir.” Buna göre koca, şart olarak ileri sürdüğü şeyi yabancı şahıs gerçekleştirdiği esnada boşamayı yapmış gibi kabul edilir. O esnada ise koca ölüm hastalığındadır.

Serahsî bu konuda Züfer dışındaki imamların “kadın mirasçı olamaz” şeklindeki görüşünü kabul eder. Ona göre Züfer'in bu görüşü şu açıdan doğru değildir: Burada kocanın mirası kaçırma kastı yoktur. Çünkü koca, boşamayı yabancı bir şahsın fiiline bağladığı esnada karısının mal üzerinde hakkı bulunmuyordu. Bundan sonra da şartın gerçekleşmesinde kocanın bir müdahalesi olmamıştır. Boşamaya engel olma imkânı da

---

<sup>44</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/145.

yoktu. Çünkü şartı iptal ya da başkasının işi yapmasına engel olma imkânı yoktu.<sup>45</sup>

Burada Serahsî'nin, İmam Züfer'in görüşüne yönelik eleştirisi aslında Züfer'in kabul ettiği genel ilke ile ilgilidir.

#### **1.4.6. Talakta vekâlet ve elçilik**

Bir kimse başka bir kimseye: “karımı boşa istersen” derse o kimse elçi olur. Züfer'e göre bu söze muhatap olan kişi açısından boşama yetkisi sözün söylendiği meclisle sınırlı olmayıp meclisten sonra da o kadını boşama yetkisine sahiptir. Çünkü kocanın “İstersen” sözü fazladan söylenmiş bir söz olarak kabul edilir. Zira söze muhatap olan kişi zaten kadını istediği zaman boşayacaktır. Dolayısıyla bu fazlalık hükümsüz olduğundan geriye “karımı boşa” ifadesi kalmıştır. Biz biliyoruz ki bu kimse o kadını istediği zaman boşar. Böylece bu fazlalık, hükümsüz olur. Geriye sadece “Eşimi boşa” sözü kalır.

Serahsî, Züfer'in bu görüşünü kabul etmez. Çünkü koca “istersen” demekle, sözün muhatabından yalnızca elçilik yapmasını değil, uygun gördüğü takdirde boşamayı gerçekleştirmesini istemiştir. Bu, boşama konusunda karşı tarafa yetki vermek anlamına gelir. Yetki vermenin cevabı ise o meclisle sınırlıdır.<sup>46</sup>

Burada Züfer'in görüşüne yönelik eleştiri, sözün yorumu ile ilgilidir. İmam Züfer “istersen” sözünü, hükme etkisi olmayan fazlalık bir ifade olarak gördüğü halde Serahsî bu sözün hükme etkisi olduğunu ortaya koymak suretiyle onun görüşünü eleştirmiştir.

#### **1.4.7. Kocanın eşine peş-peşe talak muhayyerliği vermesi**

Bir kimse, ardışık olmayan iki zaman dilimini zikrederek söz konusu zaman dilimlerinde karısının boşama yetkisine sahip olduğunu ifade etse, bu sözüyle tek bir talak yetkisi mi yoksa birden fazla talak yetkisi mi vermiş olur? İmam Züfer'e göre bir kimse karısına “bugün ve aybaşında talak yetkin senin elindedir” derse koca tek bir talak yetkisi vermiş kabul edilir. Çünkü bu sözünde talak yetkisini tekrarlamamış bir defa söylemiştir. Bu, “Bugün ve yarın boşama yetkisine sahipsindir” sözünde olduğu gibi,

---

<sup>45</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/157.

<sup>46</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/203.

tek talak yetkisi olur.

İmam Serahsî'ye göre yukarıdaki durumda koca, karısına iki talak yetkisi vermiş kabul edilir. Zira ifadede yer alan “bugün” ve “aybaşı” ifadeleri ardışık iki zaman dilimini göstermeyip aralarında bir zaman aralığı vardır. Bu zaman aralığında ise boşama yetkisi söz konusu değildir. Bu şekilde ardışık olmayıp ayrık olan iki zaman diliminde talak yetkisinin verilmesi halinde ilk talak yetkisinden farklı bir şeyin kastedildiği anlaşılmış olur. Şu halde burada ikinci bir talak yetkisi daha verilmiş kabul edilmelidir. Serahsî, İmam Züfer'in bu meseleyi kocanın “bugün ve yarın talak yetkisi senin elindedir” demesine kıyaslamasını doğru bulmaz. Çünkü “bugün ve yarın” ifadelerinde yer alan iki zaman dilimi ardışık ve birbirine bitişik olup arada talak yetkisinin olmadığı başka bir zaman dilimi yoktur.<sup>47</sup>

Serahsî'nin burada İmam Züfer'in yaptığı kıyası geçerli görmediği anlaşılmaktadır. Buradaki eleştirinin ardında yatan temel etken “ardışık” ve “ayrık zamanlı” ifadelerin farklı değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgilidir.

#### 1.4.8. İlâda İstisna

Kişi bir gün hariç bir yıl hanımına yaklaşmamaya yemin ettiğinde İmam Züfer'e göre ilâ yapmış olur. İstisna edilen gün, kira ve vadeli satışlarda olduğu gibi, yılın sonunda kabul edilir. Koca kefarete ödemediği süre içinde hanımına yaklaşma yetkisine sahip olamaz. Bunun delili şudur: Koca “Bir gün eksik olarak bir yıl yaklaşmayacağım” dese ydi ilâ yapmış olurdu. “Bir gün hariç” dediğinde de böyledir.

Serahsî bu görüşü şu gerekçeyle reddeder: Kişi yılın son gününü değil belirsiz bir günü istisna etmiştir. Yemininden sonra gelen bütün günleri, istisna edilen güne sayıp hanımına kefarete gerekmesizin yaklaşabilir. Serahsî'ye göre İmam Züfer'in “İstisna edilen gün yılın sonunda kabul edilir” sözü doğru değildir. Çünkü istisna edilen belirsiz bir gündür. Eğer biz onu yılın sonunda sayarsak, belirsiz bir günü değil belirli bir günü istisna etmiş oluruz. Bir gerek yokken kişinin sözünü değiştirmek caiz değildir.

Serahsî, aynı ifadenin vadeli satışlarda ve kira akdinde kullanılması halinde istisnâ

---

<sup>47</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/223.

edilen günün yılın son günü olduğunu kabul eder, çünkü buna ihtiyaç bulunmaktadır. Bu tür akitlerde istisna edilen gün belirsiz kabul edilirse, bilinmezlik nedeniyle akit geçerli olmaz. Bu meselede ise böyle bir zorunluluk ve ihtiyaç söz konusu değildir.

Serahsî, İmam Züfer'in "bir gün hariç" ifadesini "bir gün eksik olarak" ifadesiyle bir tutmasına karşı çıkar. "Bir gün eksik olarak" ifadesi ancak sürenin sonunda olabilir. Kişi böyle bir ifade kullandığında söz, istisna edilenin yılın son günü olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Serahsî'nin burada eleştirisini İmam Züfer'in yaptığı kıyası çürütme üzerine temellendirdiği görülmektedir. Ayrıca burada "ihtiyaç" olgusunun hükme etki ettiği görülmektedir. Zira malî muamelatta belirsizliğin giderilmesine ihtiyaç olması sebebiyle hüküm farklı olurken, aile hukukuna ilişkin meselede bu ihtiyaç söz konusu olmadığından zikredilen ifadenin belirsiz bırakılması uygun görülmüştür.

#### **1.4.9. Köleyi özgür kılma**

Bir kimse kölesine "ey mevlam!" dese İmam Züfer'e göre bu sözü söyleyen kişi köleyi azat etmeye niyet etmedikçe köle azat olmuş olmaz. Çünkü bu söz bir hitap olarak kullanıldığında bununla bir tasarrufu gerçekleştirmek değil, hitapta bulunulan kişinin yüceltilmesi kastedilir. Nitekim bir şahsa saygı dolu bir söz söylenmek istendiğinde "ey efendim, ey mevlam" gibi ifadeler kullanılır. Bir köle sahibi, kölesine "ey efendim" dediğinde nasıl ki bu sözle köleyi azat etmiş olmazsa, "ey mevlam" dediğinde de –özel olarak azada niyet etmedikçe- azat gerçekleşmiş olmaz.

Serahsî bu görüşü kabul etmez. O, söz konusu hitap tarzının yalnızca saygı amacıyla söylenen bir nidâ olmadığını, bununla aynı zamanda inşâî bir tasarrufun da gerçekleştiğini ileri sürer. Serahsî'nin İmam Züfer'in görüşüne yönelik eleştirisinde bir genel kuraldan hareket ettiği, ayrıca onun yaptığı kıyasın geçersizliğini göstermeye çalıştığı görülür.

Serahsî'nin zikrettiği genel kural şudur: "İmkân elverdiği ölçüde bir kimsenin sözü hakikat anlamına yorulur". Kişinin "ey mevlam" sözünün hakikat anlamı, kölenin azat

---

<sup>48</sup> Serahsî, *Mebûât*, VII/26.

olmuş olması ile gerçekleşebilir. Şu halde “ey mevlam” sözü, “ey azat edilmiş kişi” ile aynı anlama gelmektedir.

Züfer’in kıyas yaptığı meseleye gelince; efendi kölesine “ey efendim, ey sahibim” demesi, “ey mevlam” demesinden farklı kabul edilir. Çünkü bu ifadelerde kölenin azat edilmesine özgü bir anlam anlam yoktur.<sup>49</sup>

#### **1.4.10. Had cezası**

İmam Züfer’e göre gözleri görmeyen bir kimse yatağında bulunan yabancı bir kadınla onun kendi karısı olduğunu zannederek ilişkide bulunsa, gözleri görmeyen kimseye zina haddi uygulanmaz. Çünkü onun kendi karısını başkasından ayırt etmeye yarayan âleti (görme duyusu) yoktur. Bu durumda zâhire göre hüküm vermekten başka çare yoktur. Zâhire göre, kişinin yatağında karısı veya cariyesinden başkası bulunmaz. Kişinin yatağındaki kadınla ilişkide bulunması onun açısından zina suçunun gerçekleşmesi konusunda bir şüphe oluşturur. Gözleri gören kimse açısından ise durum böyle değildir.

Serahsî’ye göre ise kişinin yalnızca kendi zannına dayanarak yatağında bulunan bir kadınla ilişkide bulunma hakkı yoktur. Zira yatağındaki kadın, annesi veya kız kardeşi ya da yabancı bir kadın yahut da karısı olabilir. Dolayısıyla bu, dikkate alınmaz. Çünkü gözleri gören, yatağındakinin kim olduğunu görebildiği gibi, gözleri görmeyen de sorarak öğrenebilir.<sup>50</sup>

Burada İmam Züfer’in görünüşteki durumu esas aldığı, buna karşılık Serahsî’nin ise buna itiraz ettiği görülmektedir.

#### **1.4.11. Ölmüş birine zina iftirası atılması**

Ölmüş bir kadına zina iftirasında bulunulduğunda İmam Züfer’e göre bu kadının çocuğu sağ iken, torunu davacı olamaz. İmam Züfer’in bu görüşüne dair Serahsî iki gerekçe zikreder. Bunların birincisine göre zina iftirası sebebiyle iftiraya uğrayan şahsın maruz kaldığı utanılacak durum, toruna gelenden daha fazladır. Züfer’in diğer gerekçesi ise kıyastır. İftiraya uğrayan kimse hayatta iken nasıl ki onun çocuğu zina iftirası davası

---

<sup>49</sup> Serahsî, *Mebûât*, VII/63.

<sup>50</sup> Serahsî, *Mebûât*, IX/57.

açamıyorsa, aynı şekilde iftiraya uğrayan kimsenin çocuğu hayattayken de torun dava açamaz.

Züfer bu konuyu, kocanın karısına denk olmadığı gerekçesiyle dava açma konusuna da kıyas etmiştir. Çünkü o konuda, yakın akraba varken uzak olanın davacı olma hakkı yoktur.

Serahsî, İmam Züfer'in bu görüşünü kabul etmez ve onun ileri sürdüğü gerekçelere şu şekilde cevap verir:

a) Burada ölen şahsın çocuğu ile ölen şahıs arasında nesep bağı bulunduğu gibi torun ile ölen şahıs arasında da nesep bağı bulunmaktadır. Davacı olma hakkı, nesep bakımından şahıslar arasında bulunan bağlantı sebebiyle olduğuna göre çocuk için nasıl bu hak söz konusu ise torun için de aynı hak söz konusudur.

b) Züfer'in yaptığı kıyas doğru değildir. İftiraya uğrayan kimse hayatta iken onun davacı olma hakkı, iftira atan şahsın onun namusunu karalaması sebebiyledir. O hayatta iken onun çocuğu açısından böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>51</sup>

Burada Serahsî'nin bir yandan İmam Züfer'in yaptığı kıyası eleştirdiği diğer yandan kendisinin torunu çocuğa kıyasladığı ve eleştirisini de buna dayandırdığı görülmektedir.

#### **1.4.12. Selem akdinde anapara karşılığında kefil ve rehin alma**

İmam Züfer'e göre bir selem akdinde peşin ödenen bedel (re'sü mâli's-selem) için kefil ve rehin almak caiz değildir. Çünkü rehin ve kefil, teslim alınması geciken şeylerde olur. Oysa selem bedelinin sözleşme meclisinde teslim alınması gerekir. Dolayısıyla ona karşılık kefil veya rehin almanın yararı olmaz.

Serahsî ise şöyle der: Selem bedeli, mal sipariş eden kimsenin ödemesi gereken bir borçtur. Kefil, asıl borçlunun ödemesi gereken borcun kendisinden istenilmesini kabullenir. Kefilliğin geçerli olması için bu şarttır. Rehin de alacaklının alacağını alabilmesi için meşrudur. Selem bedeli de tahsil edilecek bir alacak olduğuna göre ona karşılık kefil ve rehin alınabilir.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Serahsî, *Mebûât*, IX/112-113.

Burada İmam Züfer'in kefalet ve rehni "ödemesi geciken borçlar"a özgü gördüğü halde, Serahsî'nin kefalet ve rehni yalnızca bununla sınırlı görmediği, söz konusu iki akdin caiz olması için "tahsil edilecek bir alacak olma" özelliğini yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Aslında burada iki bakış açısı arasındaki fark hükme etki eden illet ile ilgilidir. Züfer illeti "geciktirilmiş borç" olarak tespit ettiği halde İmam Serahsî illette "geciktirilmiş" olma vasfını şart koşmamakta, yalnızca tahsili gereken bir borç olmayı yeterli görmektedir.

#### **1.4.13. Gümüşün Gümüşle Götürü Usulüyle Satılması**

Bilindiği üzere faize tabi mallardan biri kendi cinsi ile değiştirildiğinde eşitlik ve peşinlik şarttır. Faize tabi bir malın kendi cinsiyle mübadelesinde malların her ikisinin veya birinin miktarı bilinmeksizin yapılan değişim sonucunda sonradan malların eşit olduğu ortaya çıkmış olsa bu işlem geçerli olur mu olmaz mı? Bu konuda Hanefî imamlar arasında farklı görüşler söz konusudur.

Her ikisinin veya yalnızca birinin ağırlığı bilinmeksizin gümüş gümüşle mübadele edildiğinde sonradan bunların eşit çıkması halinde bu işlem İmam Züfer'e göre geçerli olur. Akit sonrasında yapılan ölçümde iki bedelin eşit olduğunun anlaşılması, bize bu iki bedelin akit esnasında da eşit olduğunu gösterir. Bedellerin tartılması bunları birbirine eşitlemek için değil miktarını öğrenmek ve var olan eşitliği ortaya koymak içindir. Diğer yandan İmam Züfer'e göre akdi yapanların akdin cevaz şartının bulunduğunu bilmeleri, yapılan akdin geçerlilik kazanması için şart değildir. Bu tıpkı bir kimsenin iki şahit huzurunda bir kadınla evlenip nikâh akdini yapan tarafların şahitleri tanımamaları gibidir.

Serahsî, İmam Züfer'in bu gerekçelerine yönelik itirazlarını şu şekilde ortaya koyar:

- a) Faize tabi mallarda karşılıklı iki bedelin birbirine eşit olduğunun bilinmesi akdin cevaz şartıdır. Bu da ancak bedellerin tartılması sonucunda anlaşılabilir. Buna göre bu malların tartılması akdin cevaz şartları kapsamında yer alır.
- b) Faiz, ihtiyat gösterilmesi gereken çok önemli konulardandır. İhtiyat gösterilmesi

---

<sup>52</sup> Serahsî, *Mebûât*, XII/151.



gereken konularda muhtemel durumlar sanki gerçekten varmış gibi kabul edilir.<sup>53</sup>

#### 1.4.14. Sarf Akdi

Bir kimse, “on dirhem ağırlığında” olduğunu belirterek bir gümüş bileziği on dirheme sattıktan sonra bu bileziğin yirmi dirhem olduğu anlaşılrsa İmam Züfer’e göre satım akdi geçersiz olur. Çünkü taraflar, yirmi dirhem ağırlığında bir gümüş bileziğe karşılık on dirhem verileceğini belirterek, faizli bir sözleşme üzerinde anlaşmışlardır.

Serahsî İmam Züfer’in akdi geçersiz saymasına karşı çıkar. Ona göre bu durumda bilezik sahibinin “on dirhem ağırlığında” ifadesi dikkate alınmaz, bileziği satın alan kişi on dirhem daha ödeyerek akit geçerli olmuş olur. Bununla birlikte kendisine muhayerlik hakkı tanınır. Serahsî, İmam Züfer’in görüşüne yönelik eleştirisini şu şekilde temellendirir: Faize tabi mallarda bedellerin eşit olması gerektiği İslam dininin nasslarıyla bilinen bir hükümdür. Akit yapan iki kişi bedellerin eşit olması gerektiğini belirtmeler de belirtmeseler de bu böyledir. Şayet bilezik sahibi herhangi bir açıklama yapmaksızın bu muameleyi yapsaydı, karşı taraf bu bileziğe karşılık yirmi dirhem ödemek durumunda kalacaktı. Bilezik sahibi “on dirhem ağırlığında” diye açıklama yapmış olsa da bu dikkate alınmayıp karşı taraf yine yirmi dirhem ödemeli ve bu muamele geçerli olmalıdır. Serahsî bu gerekçeyi şu genel kurala dayandırır: “Çünkü dinen hak edilen bir şey, akdi yapan tarafların bu konudaki açıklamalarından daha güçlüdür.”<sup>54</sup>

Buradan anlaşıldığı üzere Serahsî’ye göre bu durumda akit fâsid olmayacak, yirmi dirhemlik bileziğe karşılık olarak yirmi dirhem ödenerek geçerlilik kazanacaktır.

#### 1.4.15. Şüf’a Hakkı

Bir kimse, şüf’a hakkının söz konusu olduğu bir evi bir yıl vade ile bin dirheme satın alsa, İmam Züfer’e göre şüf’a hakkı sahibi de vade hakkına sahip olur. Çünkü vade borcun niteliğidir. Satın alanın evi satın aldığı bedelin niteliği neyse şüf’a hakkı sahibi de aynı nitelikli bedelle evi alma hakkına sahiptir.

---

<sup>53</sup> Serahsî, *Mabsût*, XIV/13.

<sup>54</sup> Serahsî, *Mabsût*, XIV/86-87.

Serahsî, İmam Züfer'in vadeyi borcun bir niteliği olarak değerlendirmesini isabetli bulmaz. Ona göre vade akit sırasında bedele eklenen bir şarttır. Vadenin etkisi borcu isteme hakkının ertelemesinde kendini gösterir. Satıcının, malının alanın zimmetinde borç olmasına rıza göstermesi, şuf'a hakkı sahibinin zimmetinde de borç olmasına rıza gösterdiği anlamına gelmez.<sup>55</sup>

Burada Serahsî'nin eleştirisinin "vade"nin borcun vasfı olup olmamasına dayandırdığı görülmektedir.

#### **1.4.16. Aynı akitle satılan birden çok taşınmaz üzerindeki şuf'a hakkı**

Bir kimse bir akitle farklı yerlerde bulunan birden fazla taşınmazını satsa, İmam Züfer'e göre şuf'a hakkı sahibi bunlardan birisini alıp diğerini almama hakkına sahip olur. Çünkü satılan malların her biri diğerinden ayrı ve bağımsızdır. Burada satıma konu olan taşınmazların her biri için müstakil bir akit yapılmış gibi kabul edilir.

İmam Züfer'in burada takdiren birden fazla akit varmış gibi değerlendirmede bulunmasına karşılık Serahsî meseleye satılan mallar açısından değil müşteri açısından bakar. Müşteri bütün bu mallara tek bir akitle sahip olmuştur. Şuf'a hakkı sahibi, satılan mallardan birisini alıp diğerini almadığında müşterinin yaptığı akdi parçalamış olur.

Serahsî, Züfer'in görüşüne yönelik itirazını şöyle bir kıyasla da destekler: Nasıl ki müşteri, satıcının tek bir akitle sattığı birkaç mal içinden bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmeme hakkına sahip değil ise aynı şekilde şuf'a hakkı sahibinin de böyle bir hakkı yoktur.<sup>56</sup>

#### **1.4.17. Vekilden yemin isteme**

Bir kimse bir şahısta olan alacağını tahsil etmek üzere birini vekil kılrsa, borçlu asıl alacaklıya ödeme yaptığını iddia ettiği halde vekil bunu kabul etmese, İmam Züfer'e göre borçlu vekile "ben, müvekkilimin alacağını tahsil ettiğini bilmiyorum" diye yemin ettirme hakkına sahiptir. Çünkü vekil alacaklının alacağını aldığını ikrar ederse, onun borçlu ile davalasma hakkı yoktur. Bunu inkâr ederse bu konuda ondan yemin ister.

---

<sup>55</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIV/103.

<sup>56</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIV/160.

Nitekim alacaklıdan sonra onun mirasçısı da aynı konuda yemin edebilir.

Serahsî vekilin mirasçıya kıyas edilmesini eleştirir. Çünkü mirasçı, hak hususunda miras bırakan kişinin yerine –tam anlamıyla- geçer. Dolayısıyla yemin etmek, alacaklı üzerine bir borç olur.<sup>57</sup>

#### **1.4.18. Bir davada iki kişinin vekil olması**

Bir kimse kendisi adına dava işlerine bakması için iki şahsı vekil kılrsa İmam Züfer'e göre dava esnasında her iki şahsın görüşüne de ihtiyaç duyulur. İki kişinin görüşü bir kişinin görüşü gibi değildir. Müvekkilin o iki kişinin görüşüne razı olması, birisinin görüşüne razı olması gibi değildir. İmam Züfer görüşünü şöyle bir kıyasla destekler: Bir şey satın almada iki vekil görevlendirildiğinde iki vekilden hiçbirisi tek başına satın alma işlemini gerçekleştiremez, ikisinin birlikte bulunması gerekir.

Serahsî'ye göre davalaşmada her iki vekilin görüşüne ihtiyaç duyulmaz, vekillerden birisi müvekkil lehine dava işlerini yürütebilir; çünkü iki vekil mahkemede hazır bulunsa bile davada yine ikisinden biri konuşacaktır. Çünkü ikisi birlikte konuşmalar hâkimin ikisinin sözünü anlama imkânı olamaz. Müvekkil iki vekilin bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu bilerek davalasma konusunda iki kişiyi vekil atadığı takdirde, bu ikisinden birinin mahkemede konuşmasına razı olmuş olur.

Serahsî, İmam Züfer'in yaptığı kıyasın da hatalı olduğu kanaatindedir. Zira bir mal satın almak için vekil olarak atanan iki vekilin durumu dava vekillerinden farklıdır. Bu ikisinden birinin tek başına malı teslim alma hakkı yoktur. Çünkü müvekkil, iki kişinin güvenilir olması sebebiyle yahut malı teslim alıp koruma konusunda güç birliği edip bir arada bulunmaları sebebiyle iki şahsı vekil tayin etmiştir. Hal böyleyken müvekkilin onlardan birinin malı teslim almasına razı olduğunu düşünmek mümkün değildir.<sup>58</sup>

Serahsî burada itirazını hem mahkemedeki vekâletin işleyiş tarzına hem de Züfer'in yaptığı kıyasın geçersizliğine dayandırmaktadır.

---

<sup>57</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIX/10.

<sup>58</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIX/11.

#### 1.4.19. Bir taşınmazın sınırlarını belirtmeden yapılan şahitlik

Anlaşmazlığa sebep olan bir taşınmaz hakkında şahitlik yapılırken şahitler taşınmazın sınırlarını belirtmezlerse İmam Züfer'e göre bu şahitlik geçersizdir. Çünkü sınır belirtilmediği zaman bir miktar belirsizlik kalır.

Serahsî'ye göre şahitlerin sınırları tam olarak belirtmesine gerek yoktur. Sınırın çoğunu belirtmek bütünü belirtmek gibi kabul edilir; çünkü dinde çoğunluğu bütün yerine koymak genel bir kuraldır. Ayrıca bir tarlanın uzunlamasına iki sınırının belirtilmesiyle arsanın boyunun miktarı bilinir. Uzunluk belirlendikten sonra enine sınırlardan birinin belirtilmesiyle değeri de belli olur. Ayrıca arsa üçgen şeklinde olup, üç sınırı da olabilir.<sup>59</sup>

#### 1.4.20. Şahitlikten rücu etmek

İki kişi bir kimsenin “Şu eve girersem kölem özgür olsun” diye yemin ettiğine, diğer iki kişi de efendinin eve girdiğine şahitlik etse, hâkim kölenin özgür olduğuna hükmettikten sonra bütün şahitler şahitlikten dönseler, İmam Züfer'e göre şahitlerin hepsi değeri ödemekle yükümlüdür. Çünkü malın telef olması, her iki şahit grubunun da şahitliğiyle gerçekleşmiştir.

Serahsî, Züfer'in bu görüşüne katılmaz ve iki grupta yer alan şahitler arasında bir ayrıma gider. Kişinin yemin ettiğine dair şahitlik eden kimseler yaptıkları şahitlikleriyle kölenin özgür olmasını gerektiren temel sebebi ispat etmişlerdir. Eve girmenin gerçekleştiğine şahitlik edenler ise, kölenin özgür olma şartının gerçekleştiğini ispat etmişlerdir. Serahsî'ye göre “temel sebep” ile “şart” arasında fark vardır. Hüküm bir şeyin şartına değil temel sebebine dayandırılır. Hüküm mecazen şarta dayandırılır.

Serahsî bu eleştirisini bir kıyasla da destekler. Buna göre bir kimse umumi yolda yetkisiz bir şekilde bir kuyu kazsa, başka bir şahıs da bu kuyuya bir kimsenin hayvanını atarak telef etse, tazmin yükümlülüğü kuyuyu kazana değil hayvanı kuyuya atan kimseye ait olur.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Serahsî, *Mebûât*, XVII/99-100.

<sup>60</sup> Serahsî, *Mebûât*, XVII/11.

Burada Serahsî, eleştirisini “illet” ile “şart” arasındaki ayrıma dayandırmakta, İmam Züfer’in şart ile illeti eşit tutan bakış açısını eleştirmektedir.

#### **1.4.21. İkale**

İmam Züfer’e göre bir selem akdi ikale yoluyla bozulabilir. İkaleden sonra bedelde değişiklik yapılabilir; çünkü bu bir borçtur. Varlık nedeni müslümün ileyhin onu teslim almış olmasıdır. Bu bakımdan karz ve gasp borçları gibi değiştirilmesi de caizdir.

Serahsî, İmam Züfer’in bu görüşünün kıyas deliline dayandığını belirtir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “selem yoluyla satın aldığın maldan veya peşin ödediğin selem bedelinden başkasını alma” şeklindeki hadisi dolayısıyla, kıyası terk edip istihsana gittiklerini belirtir. Aklî gerekçe olarak da şunu ortaya koyar: İkaleden sonra, selem bedelinin değiştirilebileceği kabul edilirse müşteri, üzerinde selem akdi yapılan mal ile peşin ödenen bedel dışında bir şey almış olur. Böyle bir şey ise dinen (şer’an) uygun değildir.<sup>61</sup>

Serahsî’nin burada Züfer’e yönelik eleştirisini kıyasın hadis sebebiyle terk edilerek istihsan yapılmasına dayandırdığı görülmektedir.

#### **1.4.22. Başkasının zimmetindeki alacağın hibe edilmesi**

Bir kimse bir şahısta olan bir dinar alacağını bir başka şahsa hibe ederek bu alacağı teslim almasını kendisine emretse istihsana göre bu işlem caiz olur. Kıyasa göre ise caiz olmaz ki İmam Züfer bu görüştedir. Züfer’in gerekçesi şudur:

a) Zimmetteki alacak mal değildir. Nitekim bir kimsede alacağı bulunan bir şahıs “benim malım yok” diye yemin etse, bu yeminde yalancı olmuş olmaz. Çünkü başkasında olan alacağı mal sayılmaz. Hibe akdi malın temlik için meşru kılınmış bir akittir. Hibe, mal özelliğine sahip olmayan bir şeye izafe edildiğinde sonucu dikkate alındığında sahih olmaz.

b) Züfer görüşünü şu kıyasla da destekler: Bir Müslüman bir müslümana şarap hibe etse, şarabın sonuçta sirkeye dönüşme ihtimali bulunsa bile burada şarabın şu anki

---

<sup>61</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XX/169.

durumu dikkate alınarak bu hibe geçersiz kabul edilir.

c) Züfer'in ileri sürdüğü bir başka delil de şu kıyastır: Bir alacağı, borçludan başkasına satımı caiz değildir. Çünkü satım akdi, malın temliki için meşru kılınmıştır. Hibe de bunun benzeridir. Hatta hibe satımdan da ötededir; çünkü satım akdi yalnızca icap ve kabulle tamamlandığı halde hibe ancak teslimle tamamlanmaktadır.

d) Hibe işlemi “zimmetteki alacağa” izafe edilmiştir. Oysa hibe edilen kişi bunu bir mal olarak teslim aldığı anda kendisine hibe edilen şeyden farklı bir mal almış olur. Zira hibe edilen şey zimmetteki alacak, teslim alınan şey ise somut maldır. Bu ikisi ise birbirinden farklıdır.

İmam Serahsî burada Züfer'in görüşünü “kıyas” diye niteledikten sonra bu görüşün karşısında yer alan “istihsan” görüşünü delilleriyle ortaya koyar. Bu, aynı zamanda Züfer'in görüşüne yönelik eleştirileri de içermektedir. Buna göre;

a) Burada alacağı hibe eden şahıs, hibe ettiği şahsı kendi yerine koymuştur. Buna göre kendisine hibe yapılan şahsın malı teslim alması, bizzat hibe edenin teslim alması gibi kabul edilir. Hibe yapan kişi alacağını kendi teslim alıp diğer şahsa hibe ettiğinde nasıl caiz oluyorsa bu da caiz olur.

b) Ayrıca hibe işlemlerinde akdin geçerli olup olmadığını belirlemek için bakılması gereken şey malın teslim alınma vaktidir. Çünkü malın mülkiyeti o zaman sabit olur. Zimmetteki alacak zimmette kaldığı sürece mal gibi kabul edilmese bile teslim alındığı anda mal olma özelliğine sahip olur.

c) Hibe edilen şahsın teslim aldığı mal her ne kadar zimmetteki alacaktan farklı olsa bile bu, takdiren zimmetteki alacağın kendisi gibi kabul edilir.

Burada Serahsî'nin bütün bu izahatında eleştirilerini “dikkate alınması gereken zaman” ve “takdirî hüküm” olgusuna dayandırdığı görülmektedir.<sup>62</sup>

#### **1.4.23. Ticarete izinli olan kölenin kaçması**

Kendisine ticaret izni verilen bir köle, efendisinden kaçtığı anda İmam Züfer'e göre

---

<sup>62</sup> Serahsî, *Mebûât*, XII/70.

kendisine verilen izin ortadan kalkmış olmaz ve bu köle kısıtlılık haline dönmez. Çünkü bir ticaret izninin geçerliliği, efendinin köle üzerindeki mülkiyetinin devam etmesine ve ayrıca efendinin izin konusundaki görüşünün devam etmesine bağlıdır. Köle kaçtığında efendinin köle üzerindeki mülkiyeti sona ermediği gibi, kölenin ticaret yapması konusundaki görüşünde de bir değişiklik meydana gelmiş olmaz. Nitekim tasarrufları kısıtlanmış olan bir köle, kaçtığında efendisi ona ticaret izni verir, köle de kendisine verilen izni öğrenirse; bu ticaret izni geçerli, köle de izinli sayılır. Başlangıçta izne engel olmayan bir şey de, bu iznin devamına öncelikle engel olmaz.

Serahsî İmam Züfer'in bu görüşlerine şu gerekçelerle itiraz eder:

a) Köleye verilen iznin kaldırıldığını açık olarak ifade etmek gerekli değildir. Bunu dolaylı olarak ifade eden durum da açık ifade gibi kabul edilir. Kölenin kaçmasıyla, onun tasarruflarını kısıtlamayı gerektiren durum meydana gelmiştir. Nitekim, efendisine itaat eden bir köleye karşı efendinin tutumu ile kaçmış olan ve efendisine isyan etmiş olan köleye karşı efendinin tutumunun aynı olmayacağı açıktır.

b) Köle kaçtığı halde efendi kölesinin ticaret yapmasına izin verirse bu izin geçerli olur; çünkü işaret, açık ifadenin hükmünü ortadan kaldıramaz. Ama açık bir ifade kullanıldığında o, işaretin hükmünü kaldırır.<sup>63</sup>

Burada Serahsî'nin, İmam Züfer'in görüşlerine yönelik eleştirisini genel kurala dayandırdığı görülmektedir.

---

<sup>63</sup> Serahsî, *Mebûât*, XXV/33.

## BÖLÜM 2: SERAHSÎ'NİN KURUCU İMAMLAR DIŞINDAKİ ÂLİMLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Hanefî mezhebinin teşekkülünde kurucu imamlar kadar sonraki dönemlerde ifta, kaza ve tedris ile uğraşan mezhebe müntesip ulemanın rolü büyük olmuştur.

“Gerek Ebu Hanîfe'nin gerekse mezhebin ilk neslini teşkil eden Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyad gibi müctehidlerin yetiştirdiği öğrenciler özellikle Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâveraünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş bölgelere giderek hocalarının görüşlerinin tanınmasında, benimsenmesinde ve yayılmasında etkin rol oynamışlardır.”<sup>64</sup>

“Hanefî mezhebinin teşekkülüne dair bilgiler hicrî dördüncü asrın ilk yarısında Hanefî mezhebi diye bir gerçeklikten rahatlıkla bahsedilebileceğini göstermektedir. Mezhebin teşekkülüne dair esaslı katkıları olan kişilerin neredeyse tamamı, beşinci tabakada ve hicrî dördüncü asrın ilk yarısında yaşamıştır.”<sup>65</sup>

Serahsî'nin *el-Mebsut* adlı eserinde kurucu imamların görüşlerine yer verildiği gibi mezhebin teşekkülünde önemli etkisi bulunan ve kurucu imamların yaşadığı hicrî II. asırdan *el-Mebsut*'un yazıldığı hicrî V. asra kadar geçen dönemde mezhep içinde görüşleriyle önemli bir rol oynayan âlimlerin görüşleri hakkında da önemli bilgiler yer almaktadır.

Serahsî söz konusu ulemanın görüşlerine büyük bir değer atfetmekte, gerek kurucu imamların görüşlerinin açıklanmasında gerekse onların görüş belirtmediği meselelerde hükmü belirlemede söz konusu imamların görüşlerini ortaya koymaktadır. Zaman zaman da bu ulemanın görüşlerine yönelik bazı eleştiriler ortaya koymaktadır. Aşağıda Serahsî'nin kurucu imamlar dışındaki imamların görüşlerine yönelik eleştirilerine yer vereceğiz. Serahsî yaptığı eleştirilerde kimi zaman görüşünü eleştirdiği âlimlerin ismini verirken kimi zaman da herhangi bir isim belirtmeksizin “âlimlerimizin bir kısmı”, “mütekaddimûndan biri/bazıları”, “müteahhirûndan biri/bazıları” şeklinde ifadeler kullanır. Biz de bu sebeple Serahsî'nin eleştirilerini isim vermeksizin ve isim vermek suretiyle yaptığı eleştiriler şeklinde iki grup halinde ele alacağız.

<sup>64</sup> Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, XVI, 2.

<sup>65</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, 182.



## 2.1. Serahsî'nin İsim Vermeksizin Yaptığı Eleştiriler

Serahsî isim vermeksizin yaptığı eleştirileri üç ana başlık altında toplarız. Bunlar:

- “Âlimlerimizin bir kısmı (ba'du ashâbinâ)” ifadesini kullandığı eleştiriler,
- “Mütekaddimûn âlimler” ifadesini kullandığı eleştiriler,
- “Müteahhirûn âlimler” ifadesini kullandığı eleştiriler.

### 2.1.1. Hanefî Âlimlerden Bir Kısımına Yönelik Eleştiriler

Serahsî yer yer açık ve net bir isim vermenin yanında bazen eleştirisini genelleme yoluyla da dile getirmiştir. Bunu “âlimlerin bir kısmı”, “bazı âlimler”, “âlimlerin çoğu” şeklinde kullanmıştır.

Serahsî'nin, kurucu imamlar dışında isim vermeksizin yaptığı eleştirilerin bir kısmı, İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde yer alan ifadelerin yorumlarına ait iken bir kısmı ise kurucu imamlardan görüş nakledilmeyen konulara aittir.

İmam Muhammed'in ifadesinin yorumuna yönelik eleştiriye örnek olarak şu örnekleri zikredebiliriz:

1. İmam Muhammed “bir kimse namaza başlamak istediğinde tekbir getirir ve ellerini kulak hizasına kadar kaldırır” demiştir. Serahsî bu konuda şunları söyler: “Âlimlerimizin bir kısmı İmam Muhammed'in bu ifadesinde niyetten bahsetmediğini zannetmişlerse de durum onların zannettiği gibi değildir. Çünkü namaza başlamayı istemek niyetin ta kendisidir.”<sup>66</sup>

2. Serahsî'nin belirttiğine göre zekât, nâfile sadaka, öşür ve keffâret gibi malî yükümlülüklerde nasslarda yer alan malların kendisi yerine kıymetlerinin verilmesi Hanefîlere göre caizdir. Hanefî âlimlerden kimileri ödenen kıymetin “vâcip olan şeyin bedeli” olduğunu ileri sürmüşler ve buna “ibdâl” meselesi adını vermişlerdir. Serahsî bunun doğru olmadığını belirtir. Çünkü bedel ancak asıl olan şeyi yerine getirme imkânı olmadığında yerine getirilir. Oysa zekât vb. maddî yükümlülüklerde asıl malı ödeme

---

<sup>66</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I/10.

imkânı olduğu halde onun kıymetini vermek caizdir.<sup>67</sup>

3. İmam Muhammed şöyle demiştir: “Bir baba, küçük kızını emsal mehrinden daha düşük mehir karşılığında bir erkekle evlendirse veya küçük oğlunu bir kadınla emsal mehrinden daha fazla ödeyerek evlendirse Ebu Hanîfe’ye göre istihsanen caiz olur, İmameyne göre caiz olmaz.”

Hanefî imamlardan bazıları burada caiz olmayan şeyin emsal mehirden fazla veya az olan kısım olduğunu, nikâhın kendisinin ise caiz olduğunu söylemişlerse de Serahsî bunu doğru bulmaz. Ona göre bu durumda nikâhın kendisi caiz değildir.<sup>68</sup>

4. Serahsî’nin belirttiğine göre bazı Hanefî imamlar, Ebu Hanîfe’nin vakıf işlemini caiz görmediğini belirtmişlerse de o bunu doğru bulmaz. İmam Muhammed’in Ebu Hanîfe’ye vakıfla ilgili atfettiği “gayr-i câiz” ifadesinin “gayr-i lâzım” anlamına geldiğini, yani Ebu Hanîfe’ye göre aslen vakıf işleminin caiz olmakla birlikte bağlayıcı olmadığını belirtir.<sup>69</sup>

#### **2.1.1.1. Delirmenin namazın kazasına etkisi**

Serahsî’nin aktardığına göre Hanefî âlimlerden bazıları şöyle zannetmişlerdir: “Bir kimse tam bir namaz vakti delirmiş bir halde bulunursa o namazı kaza etmesi gerekmez. Baygınlık halinde ise kaza etmesi gerekir. Çünkü delirmek akli tamamen giderir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hayatının herhangi bir anında delirdiğini söyleyen kimse kâfir kabul edilir, buna karşılık O, hastalığı esnasında bayılmıştır.”

Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. O, daha doğru olan görüşe göre namaz hükmü bakımından bayılma ile delirme arasında bir fark bulunmadığını belirtir.<sup>70</sup>

#### **2.1.1.2. Helallik ve haramlığın nesnelere izafe edilmesi**

Serahsî’nin belirttiğine göre Hanefî âlimlerden bazıları şu görüşü ileri sürmüşlerdir: “Helallik ve haramlık, hakikat anlamıyla buna konu olan nesnenin sıfatı olmayıp muhataptan sadır olan fiilin –yani o nesneye ilişkin olarak yapılan fiilin- sıfatıdır.”

<sup>67</sup> Serahsî, *Mabsût*, II/156.

<sup>68</sup> Serahsî, *Mabsût*, IV/224.

<sup>69</sup> Serahsî, *Mabsût*, XII/27.

<sup>70</sup> Serahsî, *Mabsût*, II/101.

Serahsî bunu büyük bir yanlgı (galatun azîm) olarak niteler. Çünkü helallik ve haramlık fiilin sıfatı kabul edilir, sonra da nesne bununla mecazen nitelenirse o zaman o fiil o nesne üzerinde bir açıdan meşru olmuş olur ki bu mümkün değildir.<sup>71</sup>

### **2.1.1.3. Kible yönü konusunda araştırma yapmak**

Serahsî, kible konusunda araştırma yapma meselesi hakkında kimi Hanefî âlimlerin şu görüşünü aktarır: “Kişinin araştırma sonucu yönelmiş olduğu yön, onun açıdan hakekaten kible yönüdür; çünkü o, kendi imkânı dâhilinde olan şeyi yapmıştır. Yükümlülük imkân ölçüsündedir.”

Serahsî bunu “razı olunamayacak bir görüş (gayru mardiyi)” diye niteler ve bunun “her müctehid doğruya isabet eder” şeklindeki görüşten kaynaklandığını belirtir. Serahsî’nin kendi görüşüne göre bu şahıs üzerine düşeni yerine getirmiştir. Kendisinden beklenen bizzat kibleye isabet etmek değildir.<sup>72</sup>

### **2.1.1.4. Zekât**

Serahsî’nin belirttiğine göre kimi Hanefî fakihleri şu görüştedir: “Zekâta yağmurla sulanan arazilerden onda bir, taşıma su ile sulanan arazilerden yirmide bir zekât alınması gösteriyor ki sulama konusunda yapılan masrafın çokluğu, ödenmesi gereken zekâtın azalmasına etki etmektedir.”

Serahsî bunu güçlü olarak görmez. Çünkü ganimetler konusundaki meşakkat ziraatten daha çok olduğu halde din, ganimetlerin beşte birinin verilmesini gerekli kılmıştır. Serahsî’ye göre bu konudaki ölçüler şeriat tarafından belirlenmiş olan ölçülere uyulur ve bunda bir maslahat bulunduğu inanılır.<sup>73</sup>

### **2.1.1.5. Mükrehin satımı**

Serahsî’nin belirttiğine göre bazı Hanefî imamlar mükrehin satımının geçerli olmadığı görüşünü kabul etmişlerdir. Serahsî ise daha doğru olan görüşün “bu satımın fâsid

---

<sup>71</sup> Serahsî, *Mabsût*, X/172.

<sup>72</sup> Serahsî, *Mabsût*, X/191.

<sup>73</sup> Serahsî, *Mabsût*, III/4.

olduğu” görüşü olduğunu belirtir.<sup>74</sup>

#### **2.1.1.6. Evin avlusunun hukukî statüsü**

Serahsî'nin belirttiğine göre Hanefî imamlardan bazıları “evin avlusu, ev sahibinin mülküdür” görüşünü ileri sürmüşlerdir. Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. Ona göre evin avlusu kişinin mülkü değildir. Kişinin mülkü ev üzerindedir, ev ise etrafı duvarlarla çevrili alandır. Avlu ise evin etrafındaki boş alan olup hayvan bağlamak, odun kırmak vb. işler için kullanılır.<sup>75</sup>

#### **2.1.1.7. Şuf'a hakkı**

Serahsî'nin belirttiğine göre Hanefî imamlardan bazıları şuf'a hakkının kıyasa aykırı olarak istihsanen sabit olduğunu söylemiştir. Çünkü şuf'adar, müşterinin sahih bir mülkiyet ile sahip olduğu şeyi onun rızası olmaksızın elinden almaktadır. Bu ise caiz olmayıp bir tür batıl yolla başkasının malını yemektir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) “bir kimsenin malı onun rızası olmadıkça helal olmaz” buyurmuştur. Ayrıca şuf'adar, müşterinin elindeki malı alarak kendi zararını başkasına zarar vererek ortadan kaldırmaktadır. Oysa hiç kimse, kendi zararını başkasına zarar vererek ortadan kaldırma hakkına sahip değildir.

Serahsî bu yaklaşımı doğru bulmaz. Ona göre şuf'a kıyasa aykırı olarak istihsanen sabit olmuş müstakil bir asıldır. Bunun sabit bir asıl olmasına dair hadisler bulunmaktadır.<sup>76</sup>

#### **2.1.1.8. Annelerin annesiyle evliliğin haram olması**

Serahsî'ye göre âyette annelerle evlenmek haram kılınmış, sünnet ve icma ise anne anneler, babaanneler, dedelerin anneleri ve bunların yukarıya doğru anneleriyle evlenmeyi de haram kılmıştır. Bazı Hanefî âlimler bunların nassta geçen “annelerinize size haram kılındı” ifadesiyle bizzat nass tarafından haram kılındığını ileri sürmüşlerdir. Serahsî bunu doğru bulmaz. Çünkü “anne” sözcüğü, mecazen nine anlamında kullanılır.

---

<sup>74</sup> Serahsî, *Mebûât*, XI/64.

<sup>75</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIV/97.

<sup>76</sup> Serahsî, *Mebûât*, XIV/90.

Bir sözcük aynı anlamda hem hakikat hem de mecaz anlamda kullanılamaz.<sup>77</sup>

Serahsî'nin burada nassın yorumu konusunda bir eleştiri yaptığı görülmektedir.

#### **2.1.1.9. Tam ikrah (ikrah-ı mülcî)**

Bazı Hanefî âlimler tam ikrahın fiillerdeki etkisinin fiili bir mükrehten mükrihe nakletmek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Serahsî ise bunu doğru bulmaz; çünkü bir şahıstan meydana gelen bir fiilin başka bir şahsa nakledilmesi düşünülemez. Üstelik Hanefî mezhebinde yerleşik hükümler de bunun aksini göstermektedir. Örneğin yetişkin bir kimse bir çocuğu adam öldürmeye zorlarsa burada kısas hükmü zorlayan kimse üzerine gerekli olur. Bizzat öldürmeyi gerçekleştiren çocuk üzerinde kısas gerekli olmamaktadır. Şayet fiil mükrehten mükrihe intikal etmiş olsaydı yetişkin kimseye de kısas uygulanmaması gerekirdi.<sup>78</sup>

#### **2.1.1.10. Hayvan boğazlama**

Serahsî'nin belirttiğine göre Iraklı bazı Hanefî fakihleri şer'î hükümler olmasa aklî hüküm bakımından hayvan kesmenin yasak olması gerektiğini, çünkü hayvan kesmenin ona eziyet etmek olduğunu söylemişlerdir. Serahsî bu görüşün bâtil olduğunu söyler. Serahsî buna dair şu gerekçeyi zikreder: Resulullah peygamber olmadan önce hayvan yiyordu. Onun yediği hayvanlar müşriklerin putlar adına kestiği hayvanlar olamayacağına göre o kendi kestiği veya avladığı hayvanları yiyordu. Resûlullah (s.a.v.), aklen yasak olan bir şeyi yapmış olması düşünülemez.<sup>79</sup>

#### **2.1.1.11. Âdet görmeyen kadının iddeti**

Serahsî'nin belirttiğine göre bazı Hanefî imamları şu görüşü ileri sürmüşlerdir: “Âdet görmeyen kadın açısından bir kamerî ay, âdet gören kadın açısından adet ve temizlik dönemi gibidir.” Serahsî bunu doğru bulmaz. Ona göre âdet görmeyen kadın açısından bir aylık zaman dilimi yalnızca âdet gören kadının âdetini ifade eder.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Serahsî, *Mabsût*, XXX/290-291.

<sup>78</sup> Serahsî, *Mabsût*, XXIV/39.

<sup>79</sup> Serahsî, *Mabsût*, XI/221.

<sup>80</sup> Serahsî, *Mabsût*, VI/12.

### 2.1.1.12. Kira ve hizmet sözleşmesi

Serahsî'nin belirttiğine göre kimi Hanefî âlimleri kira akdinin kıyasa göre caiz olmadığı görüşündedirler. Çünkü kira akdi “menfaat” üzerinde yapılmaktadır. Menfaat ise akit anında mevcut olmayan, daha sonra peyderpey meydana gelen bir şeydir. Mevcut olmayan bir şey üzerinde akit yapılamaz.

Serahsî'ye göre ise burada akde konu olan şeyin bizzat mevcut olmasına değil onu teslim etme gücünün bulunup bulunmamasına bakılır. Serahsî bu görüşü temellendirirken şu iki gerekçeden hareket eder:

- a) Takdirî hüküm: Serahsî'ye göre kira akdinde menfaatin kendisinden elde edildiği mal, bizzat menfaatin kendisi yerine konulur.
- b) Kıyas: Nikâh akdinde, evlenilen kadın, akdin konusu olan “cinsel yararlanma” yerine konulur. Selem akdinde “zimmet”, seleme konu olan mal yerine konulur.<sup>81</sup>

### 2.1.1.13. Hâkimin dava ile ilgili konuda fetva vermesi

Bazı âlimler hâkimin mahkeme salonunda fetva vermesini mekruh görerek “Mahkeme dışında fetva vermesinde sakınca yoktur” demişlerdir. Çünkü fetva vermek de yargılamak da önemli işlerdendir. Bir mecliste iki işi birlikte yapınca her ikisinde de eksiklik yapmasından korkulur.

Serahsî'ye göre hâkimin mahkeme salonunda ve dışında; günlük işlemlerde ve ibadet konularında fetva vermesinde herhangi bir sakınca yoktur. Serahsî buna delil olarak ilk dönem uygulamasını gösterir. Hz. Peygamber (s.a.v.) yargıya ait konularda hüküm verirken aynı zamanda fetva da vermiş, kendisinden sonra halifeler de böyle yapmışlardır. Aslında bir bakıma yargısal hüküm de sonuçta bir fetvadır. Fetva ile arasındaki tek fark bağlayıcı olmasıdır. Hâkime mekruh olan, davadaki taraflardan birisine dava ile ilgili bir konuda fetva vermesidir.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XV/74.

<sup>82</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XVI/85-86.

### 2.1.2. Mütেকaddimûna Yönelik Eleştiriler

Mütেকaddimûn Hanefi mezhebinde Ebu Hanife (150/767) ile başlayıp Halvanî'nin vefatına (452/1060) kadar olan dönemde yaşamış fakihler topluluğuna verilen bir isimdir.<sup>83</sup> Serahsî'nin *el-Mebsut* adlı eserinde sıklıkla mütেকaddimûn ve mütעהahirûn ifadeleri yer almakta, nâdiren de olsa bunların görüşlerine yönelik eleştiriler de söz konusu olmaktadır. Aşağıda onun “mütেকaddimûn” olarak belirttiği âlimlere yönelik kimi eleştirilerine yer vereceğiz.

#### 2.1.2.1. Recim için muhsan olmanın şartları

Serahsî'nin belirttiğine göre mütেকaddimûndan kimi âlimler muhsan olmanın şartlarını yedi olarak belirtmişlerdir. Bunlar; akıllı olmak, ergen olmak, özgür olmak, geçerli evlilik akdi ile evli olmak, nikâh nedeniyle cinsel ilişkiye girmiş olmak, Müslüman olmak ve eşlerden her birinin muhsan olmasıdır.

Serahsî bu şartların yedi olarak sıralanmasını doğru bulmaz. Ona göre “muhsan” olmanın en temel şartları Müslüman olmak ve sahih bir nikâh akdinde kocanın kendisi gibi bir kadınla cinsel ilişkiye girmiş olmasıdır.

Serahsî'ye göre akıl, buluğ ve hürriyet özel olarak muhsanlığın şartı olmayıp ceza ehliyetine ilişkin şartlardır. Akıllı ve ergen olmak özellikle muhsan olmanın koşulları olmayıp, ceza ehliyetine sahip olmanın koşullarıdır.<sup>84</sup>

#### 2.1.2.2. Gasp edilen malın mülkiyeti

Sonrakilerden kimileri şöyle demişlerdir: Bir malı gasp eden kimsenin o mal üzerinde mülkiyet sahibi olmasının sebebi, gâsıp üzerinde bulunan tazmin yükümlülüğüdür.

Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. Ona göre mülkiyet gasp anından itibaren sabit olur. Nitekim bu yüzden gâsıbın malı satması geçerlidir.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Serahsî, *Mebsût*, I/232.

<sup>84</sup> Serahsî, *Mebsût*, IX/39.

<sup>85</sup> Serahsî, *Mebsût*, XI/67.

### 2.1.3. Müteahhirûna Yönelik Eleştiriler

Hanefî literatüründe “müteahhirûn” ifadesi genellikle Halvani'nin (452/1060) vefatından sonraki dönemlerde yaşamış fakihler için kullanılır.<sup>86</sup>

Serahsî'nin de zaman zaman isim vermeksizin “müteahhirûn” ifadesini kullanarak görüşünü eleştirdiği fakihler bulunmaktadır. Aşağıda bu eleştirilere yer vereceğiz.

#### 2.1.3.1. Ücretle sütanne tutmak

Ücretle sütanne tutulması meselesinde müteahhirûndan bazı âlimler akde konu olan şeyin süt değil menfaat olduğunu, bu menfaatin de çocuğun hizmetini ve ihtiyaç duyduğu şeyleri yerine getirmek olduğunu belirtmişlerdir. Süt ise akde tâbi olarak girmektedir. Bu görüşte olanların gerekçesi şudur: Süt bir ayndır, ayn ise kira akdi ile hak edilmez. Nitekim hayvan kiralama durumunda hayvanın sütü kira akdine dahil olmaz.

Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. Daha doğru kabul edilen görüşe göre sütanne tutma durumunda ekit süt üzerinde yapılır. Çünkü akdin asıl macı budur. Bunun dışında çocuğun işlerini görmek akde tabi yan hususlardandır. Akdin konusu, sütannenin memesinden elde edilecek menfaattir. Her bir organdan ona uygun menfaat elde edilir.<sup>87</sup>

#### 2.1.3.2. Aksırana dua etmek

Sonraki Hanefî fakihlerinden bazıları kul haklarında tedahül olmadığını bu sebeple aynı mecliste birkaç defa aksıran ve Allah'a hamdeden kişiye her defasında “yerhamükâllah” denmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Serahsî bunu doğru bulmaz. Zira kişi üç defadan fazla hapsirirsa bundan böyle ona “yerhamükâllah” demek gerekmez. Serahsî buna dair Hz. Ömer'den bir hadis nakleder.<sup>88</sup>

#### 2.1.3.3. Evlilikte denklik

Sonraki âlimlerden bazıları evlilikte kocanın malının çokluğunu denklik ölçüsü olarak kabul etmişler ve buna dair Hz. Âişe'den de bir söz rivayet etmişlerdir. Serahsî'ye göre

---

<sup>86</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I/232.

<sup>87</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XV/ 118-119.

<sup>88</sup> Serahsî, *Mebûsât*, II/ 5-6.



bu, bir denklik ölçüsü kabul edilmez. Aksine çok mal sahibi olmak aslında dinde yerilmiş bir şeydir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber “malını tasadduk edenler hariç çok malı olanlar helak olmuştur” buyurmaktadır.<sup>89</sup>

#### **2.1.3.4. Ölüm hastalığının ölçüsü**

Serahsî isim vermeksizin sonraki Hanefî âlimlerden birinin şu görüşünü aktarır: “Kişi, kendi başına kimseden yardım almaksızın üç adım atacak durumda olursa, yaptığı tasarruflar bakımından sağlam gibi kabul edilir.”

Serahsî bu görüşü “zayıf” diye niteler. Ona göre gerçekten hasta olan bir kimse de bu kadar biraz kendini zorlayarak bunu yapabilir. Bu konuda “yatağa düşme” ölçüsü esas alınmalıdır.<sup>90</sup>

#### **2.1.3.5. Gasıbın gassetiği mala sahip olması**

Sonraki fakihlerden birine göre “bir kimse bir mal gasp ettiğinde, malı tazmin ettiği anda mala sahip olur. Burada mala sahip olmayı gerektiren sebep gasptir.”

Serahsî bu görüşü “vehim” olarak niteler. Çünkü ona göre burada tazminat ödendiği zaman mülkiyet gâsıp açısından gasp anından başlamak üzere sabit olmaz. Bu yüzdendir ki gâsıbın gasp ettiği cariye doğum yaptıktan sonra gâsıp tazminat ödese, cariyenin çocuğuna sahip olamaz. Şayet mülkiyeti gerektiren sebep gasp olsaydı, gâsıbın çocuğa da sahip olması gerekirdi.<sup>91</sup>

#### **2.1.3.6. Mudarebe**

Bir kimse iki şahsa mudarebe yoluyla bin dirhem verse, bu iki şahıstan hiçbiri diğerinin izni olmaksızın sermaye üzerinde tasarrufta bulunamaz, diğeri izin verirse tasarrufta bulunabilir. Sonrakilerden bazıları, izin söz konusu olsa bile iki mudaribten birinin tek başına tasarrufunun caiz olmadığını söylemiş buna gerekçe olarak da şunu göstermiştir: Sermaye sahibi bu iki kişiden birinin kendi görüşüyle hareket etmesine razı olmadığına göre, mudarib, sermaye sahibinin razı olmadığı şeye razı olamaz.

---

<sup>89</sup> Serahsî, *Mabsût*, V/ 25.

<sup>90</sup> Serahsî, *Mabsût*, VI/169.

<sup>91</sup> Serahsî, *Mabsût*, XI/67.

Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. Ona göre her bir mudarib, diğèrinin izni ile sermaye üzerinde tek başına tasarrufta bulunabilir; çünkü tasarruf konusunda izin veren mudarib müvekkil konumundadır. Mudaribin başkasını vekil tayin etme hakkı vardır.<sup>92</sup>

## **2.2. Serahsî'nin İsim Vererek Yaptığı Eleştiriler**

### **2.2.1. Ebu'l-Hasen el-Kerhî**

Ubeydullah b. El Hüseyin b.Ebu'l Hasen El-Kerhi El Hanefi'dir (v. 340/951). Hanefi mezhebinde hem usul hem furu sahasında müstakil görüşlere sahiptir.Hanefi mezhebine mensub alimlerin reisi idi. Leknevinin değerlendirmesine göre ictihaddaki derecesi "müctehidi fi mezheb" idi.<sup>93</sup>

#### **2.2.1.1. Öğle namazının ilk sünnetinin terk edilmesi**

Kerhî'ye göre kişi öğle namazını cemaatle kılmayı kaçırın kişinin ilk sünneti terk etmesinde bir sakınca yoktur. Serahsî'ye göre ise kişinin öğlenin ilk sünnetini terk etmemesi gerekir; çünkü nafîle namaz, farzlardaki eksiklikleri telafi etmek için meşru kılınmıştır. Cemaati kaçırmış olan kimse buna daha da fazla ihtiyaç duyar.<sup>94</sup>

#### **2.2.1.2. Namazda avret yerin görünmesi**

Kerhî'ye göre kişinin ön ve arka avreti görüldüğünde namazın bozulması için görünmesi gereken miktar dörtte bir değil dirhem miktarıdır; çünkü ön ve arka galîz avret olduğu için galîz necasete kıyas edilir.

Serahsî'ye göre bu, güçlü bir görüş değildir; çünkü Kerhî'nin dediği esas alındığında avretin galiz olma özelliği dikkate alınmış olmamaktadır. Zira kişinin makadı dirhemle ölçülür. Kerhî'nin dediği esas alındığında makat açıldığında kişinin namazı, görünen yer bir dirhemi geçinceye kadar caiz olması gerekir. Doğru olan bunun da dörtte bir ile sınırlandırılmasıdır.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Serahsî, *Mebûât*, XXII/45.

<sup>93</sup> <http://islamhukukusayfasi.blogspot.com/2013/02/fakihlerimizi-tanyalm-7-ebul-hasan-el.html>

<sup>94</sup> Serahsî, *Mebûât*, I/167.

<sup>95</sup> Serahsî, *Mebûât*, I/197-198.

### 2.2.1.3. Evlilikte müt'a ödenmesi

Kerhî'ye göre ödenmesi zorunlu olan müt'a konusunda kocanın değil kadının durumu dikkate alınır; çünkü müt'a, emsal mehrin yerini tutar. Emsal mehir konusunda kadının durumu dikkate alındığı gibi müt'a konusunda da kadını durumu dikkate alınır.

Serahsî bunu güçlü bir görüş olarak görmez. Çünkü müt'a ile ilgili âyette “ödeme imkânı bulunan kimse üzerine kendi imkânı kadar, ödeme güçlüğü içinde bulunan kimse üzerine de kendi imkânı kadar müt'a gerekir” denilmiştir. “Üzerine” ifadesi vücut belirtir.<sup>96</sup>

### 2.2.2. Muhammed b. Mukatil er-Râzî (v. 248/862)

#### 2.2.2.1. Küçük çocuğun nafile namazda imam olması

Muhammed b. Mukatil, küçük çocuğun nafile namazda imam olmasını caiz görmüş, buna ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Serahsî'ye göre bu caiz değildir; çünkü çocuğun nafile namazı, yetişkin kişinin nafile namazından daha alt seviyededir. Zira çocuk nafile namazı bozduğunda kaza etmesi gerekmediği halde yetişkin kimse bozduğunda kaza etmesi gerekir. Daha güçlü olanı daha zayıf olan üzerine bina etmek ise caiz değildir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) imamın namazda cemaatin namazını üzerine aldığını belirtmiştir, çocuk ise buna elverişli değildir.<sup>97</sup>

#### 2.2.2.2. Aynı hizada kadının imama uyması

Muhammed b. Mukatil'e göre bir kadın, cemaatle kılınan bir namazda gelip imamla aynı hizada namaza durarsa kadının imama uyması geçerli olmaz. Çünkü kadın namaza başlar başlamaz imamla aynı hizaya gelmiştir. Şayet kadın namaza başladıktan sonra imamla aynı hizaya gelmiş olsaydı bu, imamın namazını bozardı.

Serahsî'ye göre bu yanlıştır; çünkü kadın imamla aynı hizada namaza durduğunda imamın namazı geçersiz olur, imamın namazı geçersiz olduğu için ona uyan kadının

---

<sup>96</sup> Serahsî, *Mabsût*, VI/63.

<sup>97</sup> Serahsî, *Mabsût*, I/180.

namazı da geçersiz olmuş olur.<sup>98</sup>

### 2.2.2.3. Namazda kıbleye dönmek

Hasta bir kimse yüzünü kıbleye döndüremiyor ve kendisini döndürecek bir kimseyi de bulamıyorsa namazını bulunduğu yöne doğru kılar. Muhammed b. Mukâtil'e göre daha sonra bu namazı iade eder.

Serahsî ise zâhiru'r-rivâye'de yer alan “namazı iade etmez” görüşünü esas alarak bu görüşü kabul etmez. Mukâtil'in görüşünü eleştirirken şu gerekçeyi ortaya koyar: Namazın rükünlerinden olan kıyam, kıraat, rükû ve secde hastalık durumunda kişinin üzerinden düşmekte, daha sonra kişinin bu rükünleri yapmadan kılmış olduğu namazı iade etmesi de gerekmemektedir. Namazda kıbleye dönmek namazın caiz olma şartıdır. Öyleyse hastalık özrü sebebiyle düşen şart sebebiyle de namazın iade edilmemesi gerekir.<sup>99</sup>

### 2.2.2.4. Velisi tarafından evlendirilen kızın nikâhı

Muhammed b. Mukâtil'e göre bir kızı evlendirmeden önce velisi kendisine talip olan bir kimseyi zikrederek kızın görüşünü sorsa ve kız sussa bu susma rıza olarak değerlendirilir. Ancak veli kızı bir kimseyle evlendirdikten sonra bu haber kıza ulaştığında kızın susması rıza olarak değerlendirilmez; çünkü görüş sorulduğu zaman susmak bağlayıcı olmadığı halde, akitle ilgili haber geldikten sonra susmak bağlayıcıdır. Bu ise sırf susmakla olmaz.

Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü görüş sorulurken kızın “evet” veya “hayır” şeklinde vereceği iki cevap bulunduğu gibi, akitle ilgili haber ulaştıktan sonra da “onayladım” veya “reddettim” şeklinde iki cevap bulunmaktadır. Görüş sorulduğunda kız nasıl ki utandığından susuyorsa, akitle ilgili haber ulaştıktan sonra da utandığından susmuş kabul edilir.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Serahsî, *Mebûât*, I/185.

<sup>99</sup> Serahsî, *Mebûât*, I/216.

<sup>100</sup> Serahsî, *Mebûât*, V/3-4.

### 2.2.3. Hâkim eş-Şehid

Ebü'l Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehid'dir. Uzun süre Buhara'da kadılık yapmıştır ve adaletiyle tanınmıştır. Ders halkasına dönemin önde gelenlerinin de katıldığı bilinmektedir. Çok yönlü âlim olmakla birlikte birçok eseri günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinden *el-Kâfi* Hanefî Mezhebindeki zahirü'r-rivaye görüşlerin tespiti konusunda güvenilir kaynaklardan biri sayılır.<sup>101</sup>

Bilindiği üzere Serahsî'nin *el-Mebsut* adlı eseri Hâkim eş-Şehîd'in, İmam Muhammed'in eserlerini özetleyerek oluşturduğu *el-Kâfi* isimli eserin şerhidir. Serahsî, eserinde Hâkim'in görüşlerine nâdiren de olsa yer vermekte birkaç yerde de onun görüşlerini eleştirmektedir. Aşağıda bunların birkaçına temas edeceğiz.

#### 2.2.3.1. Namaz selamında kendilerine selam verilen kimseler

Hâkim'e göre kişi namazda selam verirken namazda kendisiyle birlikte bulunan ve bulunmayan bütün erkekler ve kadınlara selam vermeye niyet eder.

Serahsî bu görüşü doğru bulmaz. Ona göre bu, tahiyat esnasındaki selamda yapılan niyettir. Namazdan çıkma selamında ise kişi ancak namazda bulunan kimselere selam vermeye niyet eder.<sup>102</sup>

#### 2.2.3.2. Gusülde kullanılan suyun hükmü

Hâkim eş-Şehid, kişinin guslederken eline aldığı suyu herhangi bir organında kullanması halinde elindeki yaşlığın kullanılmış su haline geleceğini belirtmiştir. Serahsî bunun yanlış olduğunu belirtir. Ona göre kişi bu suyu, yıkanan herhangi bir organında kullandığında bu su kullanılmış suya dönüşmez. Çünkü guslün farzı kişinin organı üzerinde gezdirilen su ile yerine getirilir, kişinin avucunda kalan yaşlıkla yerine getirilmez.<sup>103</sup>

#### 2.2.3.3. Elbisedeki necasetin temizliği

Hâkim, elbiselerdeki necasetin temizlenmesini kuyuların temizliğine kıyas eder. Bu

---

<sup>101</sup> Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehid", DiA, Cilt: XV, İstanbul: 1997, s. 195-196.

<sup>102</sup> Serahsî, *Mebsût*, I/31.

<sup>103</sup> Serahsî, *Mebsût*, I/ 63.

açıdan bakıldığında kıyasa göre elbiselerin asla temiz olmaması gerekirdi.

Serahsî bunu doğru bulmaz. Ona göre elbisedeki necaset aynîdir, kuyuda bulunan sudaki necaset ise hükmîdir. Bu ikisi birbirine kıyas edilemez.<sup>104</sup>

#### **2.2.3.4. İstasna' akdi**

Hâkim'e göre istasna bir akit değil bir vaaddir. Akit ancak karşılıklı alma ve verme ile gerçekleşmiş olur. Bu yüzden taraflardan her biri muhayyerdir.

Serahsî'ye göre ise istisna bir vaağleşme değil akittir.<sup>105</sup>

#### **2.2.4. İsa b. Eban**

Ebu Musa İsa b. Eban. B. Sadaka (v. 221/836) İmam Muhammed'in talebesi ve Hanefi fakihlerin önde gelenlerindedir.<sup>106</sup> Kendisinin özellikle usul sahasında günümüze kadar gelmemiş olan çeşitli risaleleri bulunmaktadır. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde kendisinin usulî görüşlerinden sıklıkla bahseder.

Serahsî de *el-Mebsut*'ta kendisinden çeşitli görüşler nakletmiş, zaman zaman bu görüşlere eleştiriler yöneltmiştir.

##### **2.2.4.1. Zıhar kefareti**

Bir kimse irtidat ettikten sonra, yapmış olduğu zıhar için bir köle azat edip ardından tekrar Müslüman olsa, yapmış olduğu köle azadı yeterli olur. Bu, Ebu Hanîfe'nin görüşüne bîaen verilmiş bir hükümdür. Çünkü Ebu Hanîfe'ye göre zıhar işlemi irtidat sonrasında da varlığını korur.

İsa b. Eban bu hükmü hatalı bulmuştur. Çünkü ona göre keffaret işlemi tamamen Allah'a yaklaştırıcı mahiyette bir fiille yerine getirilebilir. Nitekim kişinin karşılığında bir ödül aldığı azat işlemi ile kefaretin yerine gelmemesi de bunu göstermektedir. Mürted olan kimse Allah'a yaklaştırıcı fiiller yapmaya ehil değildir. Keffaret de ancak ibadet niyeti ile yerine getirilir. Mürted buna ehil değildir.

---

<sup>104</sup> Serahsî, *Mebsût*, I/ 91.

<sup>105</sup> Serahsî, *Mebsût*, XII/139.

<sup>106</sup> Şükrü Özen, "İsa b. Eban", *DİA*, Cilt: XXII, TDV yayınları, İstanbul: 2000, s-480.

Serahsî, İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde verdiği hükmün daha doğru olduğunu; çünkü mürtedin tasarruflarının mevkuf olduğunu, yaptığı köle azadının da ancak İslam'a geri dönmesi ile yürürlük kazandığını belirtir. Köle azadının aslı mevkuf olduğu gibi, kişinin yaptığı zihar için köle azat etmeye niyet etmesi de mevkuf olur. Kişi Müslümanlığa döndüğünde bu işlemi yeni yapmış gibi kabul edilir.<sup>107</sup>

#### **2.2.4.2. Ölüm hastalığında olan kişinin kocanın karısını boşaması**

Kişi ölüm hastalığı esnasında karısını boşadıktan sonra öldürülse veya o hastalık dışında bir sebeple ölse İsa b. Eban'a göre kadın miras alamaz; çünkü ölüm hastalığı ölüme sebep olan şeydir. Koca başka bir sebeple öldüğünde hastalığının ölüm hastalığı olmadığı anlaşılmış olur.

Serahsî bu görüşü kabul etmez. Ona göre kişi bu hastalıktan ölmemiş olsa bile sıhate kavuşmadığı için ölüm, bu hastalığa bitişmiştir. Ayrıca ölümün iki sebebi olabilir. Bu durumda kişinin hastalığının ölüm hastalığı olup olmadığı netlik kazanmamış olabilir.<sup>108</sup>

#### **2.2.5. Ebu Bekr er-Razi (el-Cessas) (v. 370/981)**

Tam adı Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi olan Cessâs, önde gelen Hanefî fakihî ve müfessirdir.<sup>109</sup> Kendisi bir yandan Hanefîlerin günümüze ulaşan en eski usul kitabı olan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserin yazarı olduğu gibi diğer yandan *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eseri de Hanefî bakış açısının Kur'an yorumuna nasıl yansıdığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Serahsî, eserinde Cessâs'ın görüş, tercih ve yorumlarına büyük önem atfeder. Birkaç meselede ise onun görüşünü eleştirir. Aşağıda buna dair birkaç örneğe yer vereceğiz.

##### **2.2.5.1. Mesbukun imamla birlikte otururken teşehhüdden sonra dua okuması**

İmam namazın son rekâtında iken namaza sonradan yetişen kişi onunla birlikte oturup teşehhüdü okuduktan sonra Cessas'a göre susmalıdır. Serahsî ise burada mesbukun susmayıp duaları okumasının doğru olduğunu söyler. Çünkü namaz kılan kişi, diğer

---

<sup>107</sup> Serahsî, *Mebûât*, VII/ 14.

<sup>108</sup> Serahsî, *Mebûât*, VI/168.

<sup>109</sup> Güngör, Mevlüt, "Cessas" *DîA*, Cilt: VII, İstanbul, TDV Vakıf Yayınları İşletmesi, 1993, s-427.

rükünleri ertelemiş olmamak için namaz esnasında dua ile uğraşamaz. Ancak burada namaz kılan kişi zaten imam selam verene kadar beklemek durumunda olduğundan diğer rükünleri ertelememektedir.<sup>110</sup>

### **2.2.5.2. İkrar**

Bir kimse “falanın benim malımda yüz dirhemi vardır” dese Cessas’a göre ikrarda bulunan kişinin malı bir kenara ayrılmış bir biçimde ise bu söz ortaklık ikrarıdır. Mal bir kenara ayrılmış değilse borç ikrarıdır.

Serahsî’ye göre ise bu şekilde ikrarda bulunan kişinin malı ister ayrılmış olsun ister olmasın burada borç ikrarı yapılmış kabul edilir. İkrar eden kişinin “benim malımda” sözü yalnızca borcun ödeneceği mahalli belirtmek olarak yorumlanır.<sup>111</sup>

### **2.2.6. Ebu Câfer et-Tahavî**

Tam adı Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahavî (v. 321/933), Hanefilerin önde gelen fakih ve muhaddisidir.<sup>112</sup>

#### **2.2.6.1. Serinlemek için kullanılan suyun hükmü**

Tahavî, kişinin serinlemek amacıyla suyu kullanması halinde suyun “müsta’mel /kullanılmış su” haline geleceği görüşünü kabul etmiştir. Serahsî bunu doğru bulmaz. Ancak abdestsiz olan kişi aynı zamanda serinlemek amacıyla abdest alırsa o zaman suyun kullanılmış hale geleceğini belirtir.<sup>113</sup>

#### **2.2.6.2. Suyun yüzüne vuran balıkların suya etkisi**

Tahavî suyun yüzüne vuran balıkların suyu necis kılacağını belirtmiş olmakla birlikte Serahsî bunun yanlış olduğunu belirtir. Zira suyun yüzüne vuran balıkların durumu kurbağa, yengeç gibi yenilmeyen hayvanların durumundan daha kötü değildir. İmam Muhammed kurbağanın suda ölüp çürümesi halinde o suyu içmeyi mekruh gördüğünü

---

<sup>110</sup> Serahsî, *Mebûât*, I/35.

<sup>111</sup> Serahsî, *Mebûât*, XVIII/11.

<sup>112</sup> Davut İltaş, “Tahavî”, *DiA*, Cilt: XXXIX, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, s-385.

<sup>113</sup> Serahsî, *Mebûât*, I/47.



ancak suyun necis olmadığını belirtmiştir.<sup>114</sup>

### **2.2.6.3. Mahkeme kayıtlarında kişinin mesleğinin zikredilmesi**

Tahavî, mahkeme kayıtlarında bir kimseyi tarif etmek için uğraştığı mesleğin yazılıp yazılmayacağı konusunda Ebu Hanîfe'den "bu dikkate alınmaz, çünkü kişi mesleğini değiştirebilir" görüşünü nakletmiş, kendisi ise bir kimseyi tanımlamak için mesleğin de kayıtlara geçirileceğini belirtmiştir. Serahsî, Tahavî'nin Ebu Hanîfe'yi yanlış anladığını belirterek şöyle der: "Ebu Hanîfe'nin burada kastı şudur: Bir kimseyi tanımlamada mesleğini zikretmek zorunlu değildir. Tanımlamada yalnızca bunu sağlayan şeyleri zikrederek yapmak gerekir ki bu da kişinin adı ve soyu (nesebidir)."<sup>115</sup>

Burada Serahsî, Tahavî'nin Ebu Hanîfe'nin amacını yanlış yorumladığı yönünde bir eleştiri yönelmektedir.

### **2.2.6.4. Ramazanda hasta olan kişinin sonradan iyileşmesi**

Tahavî'nin belirttiğine göre ise Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'un görüşlerine kıyasla bir kimse ramazandan sonra bir gün bile sağlam olsa üzerinde ramazanın bütünü kazası borç olarak kalır.

Serahsî'ye göre bu, Tahavî'nin bir vehmidir. Çünkü Hanefî imamlar arasındaki görüş ayrılığı ramazan ayı ile ilgili olmayıp, bir ay oruç tutmayı adanmış olan kimsenin sonradan hastalanması ve yalnızca bir gün sağlam olarak yaşayıp ölmesi durumuna özgüdür.<sup>116</sup>

Serahsî'nin buradaki eleştirisi, Tahavî'nin meseleleri karıştırarak yanlış bir mesele üzerine hüküm bina etmesiyle ilgilidir.

### **2.2.6.5. Safa ve Merve arasında Sa'y**

Tahavî, sa'y yaparken Safa ve Merve arasında gidiş ve dönüşü bir şavt olarak kabul etmektedir. Serahsî bunu doğru bulmaz; çünkü bu takdirde Safa ve Merve arasında 7 gidiş ve 7 geliş olmak üzere 14 şavt atılmış olur, Hz. Peygamber'in haccını nakledenler

---

<sup>114</sup> Serahsî, *Mabsûr*, I/57.

<sup>115</sup> Serahsî, *Mabsûr*, XXX/170.

<sup>116</sup> Serahsî, *Mabsûr*, III/14.

böyle bir şey belirtmemişlerdir.<sup>117</sup> Serahsî'nin buradaki temel eleştirisi, sünnetin dikkate alınmaması noktasıyla ilgilidir.

#### **2.2.6.6. Yol kesicilerin çarmıha gerilmesi**

Tahavî yol kesicilerin öldürülmeden önce çarmıha gerilmesini müslâ olarak görür ve caiz kabul etmez. Serahsî ise Hz. Peygamber döneminde yol kesicilik yapanlara bu şekilde ceza verildiğini belirtir, üstelik bunun âyette belirtilen “rüsveylık” kapsamında olduğunu belirtir.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Serahsî, *Mebûsât*, IV/14.

<sup>118</sup> Serahsî, *Mebûsât*, IX/135.

## SONUÇ

Yaptığımız bu yüksek lisans çalışmasında ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

- Serahsî *el-Mebsût* adlı eserinde bilindik anlamıyla bir “şârih” olmanın çok ötesinde işler yapmıştır. O, bir yandan Hâkim eş-Şehîd’in *el-Kâfi* adlı eserini yorumlayıp açıklarken diğer yandan gerek bu eserdeki ifadeler hakkında gerekse eserde yer almayan konulara ilişkin olarak kendisinin dönemine kadar gelen Hanefî birikimini eserinde yansıtmıştır.
- Serahsî’nin kurucu imamlar içinde yalnızca Ebu Hanîfe’ye yönelik doğrudan bir eleştirisine rastlamadık. Onun Ebu Hanîfe’nin zâhiru’r-rivâye kapsamında yer almayan ve sübut açısından güçlü görünmeyen kimi görüşlerine yönelik eleştirileri, doğrudan Ebu Hanîfe’nin görüşüne değil, söz konusu rivayetlere yönelik eleştiriler olarak değerlendirilebilir. Serahsî’nin Ebu Hanîfe’ye yönelik herhangi bir eleştiri yöneltmemesi ve eseri boyunca ihtilafli bütün konularda Ebu Hanîfe’nin görüşünü benimsemesi, bir yandan mezhebin “kurucu imamına” yönelik saygısını diğer yandan da onun görüş ve fetvalarına duyduğu güveni göstermektedir.
- Serahsî, Ebu Hanîfe dışında Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer’in görüşlerine yönelik eleştiriler yöneltmektedir. Onun bu imamlara yönelik eleştirileri aslında bir olumsuz bir tenkitten ziyade, söz konusu meselede Ebu Hanîfe’nin görüşüne muhalif olan bu imamlardan herhangi birinin görüşü karşısında Ebu Hanîfe’nin görüşünü destekleme mahiyetinde görülmektedir.
- Serahsî’nin kurucu imamlar içinde en çok İmam Züfer’e eleştiri yönelttiği görülmektedir. Bu eleştirilerin altında yatan sebepler arasında İmam Züfer’in istihsan yoluyla ulaşılan sonuçları kabule sıcak yanaşmaması ve mezhepte yerleşik genel kuralların uygulanışındaki farklı görüşleri yatmaktadır.
- Serahsî’nin kurucu imamlar dışında mezhebin önde gelen fıkıhçılara yönelik eleştirileri, kimi zaman kurucu imamların görüşlerinin yorumuna ilişkin olduğu

halde kimi zaman da kurucu imamlardan görüş nakledilmeyen konulara ilişkin olmaktadır.

- Serahsî, gerek eleştirdiği görüşün, gerekse buna dair eleştirisinin naklî ve aklî bütün delillerini ortaya koyma konusunda son derece objektif bir davranış göstermektedir.
- Serahsî yaptığı eleştirilerinde kimi zaman nassın yorumunda yanlış yapıldığını, kimi zaman sahih hadise aykırı görüş belirtildiğini, kimi zaman kıyasın doğru yapılmadığını, kimi zaman da istihsanın esas alınmadığını belirterek düşüncelerini dile getirmiştir.
- Serahsî, eleştirdiği veya katılmadığı görüşleri ifade etmek üzere “zayıf”, “yanlış”, “güçlü değil”, “vehim”, “galat” vb. ifadeler kullanabilmektedir.
- İmam Serahsî’nin yukarıda belirttiğimiz fikhî faaliyetleri, onun bir “mukallid” veya “şârih”e indirgenmesinin yanlışlığını ortaya koyduğu gibi, kurucu imamlar veya mezheplerin teşekkülü sonrasındaki fikhî faaliyetlerin tümünü “taklid” başlığı altında ortaya koyan modern dönem İslam hukuk tarihi bakış açısının da son derece problemlili olduğunu göstermektedir. Gerçekten de hicrî IV. asır sonrasındaki fikhî faaliyetleri, indirgemeci bir bakış açısıyla “taklid” olarak ortaya koymak, bu dönemdeki şerh literatürünü küçümsemek, İslam dünyasında icihadın IV. asırla birlikte fiilen bittiğini ileri sürmek şayet “kasıtlı” değilse son derece “sakat” bir bakış açısının ürünüdür. Mezheplerin teşekkülü sonrasında gerçekte olan şey icihadın bundan böyle yalnızca nasslar üzerinde değil, o nasslar ve onların ilk nesillerdeki tatbikatı üzerinde kurulmuş bulunan mezhepler temelinde işletilmesidir.

Mezheplerin teşekkül dönemi sonrasında müntesip fukahânın faaliyetleri, ilmîlik ve orijinallik bakımından kurucu dönem icihadından çok farklı değildir. Dahası bu ilmî faaliyet bir yandan müntesibi bulunulan mezhebin birikimini dikkate aldığı gibi diğer yandan diğer mezheplerin birikimleriyle de hesaplaşması bakımından belki de kurucu dönem icihadından daha büyük akademik performansı da gerekli kılmaktadır.

Biz bu çalışma vesilesiyle Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri çerçevesinde Hanefî imamlarına yönelik eleştirilerini tahlil etmeye çalıştık. Böylelikle, 30 ciltlik *el-Mebsût* eseriyle yakından tanışarak, gerekli bilgileri değerlendirme fırsatına sahip olduk. Benzer çalışmaların farklı fıkıh metinleri üzerinde uygulanması sonucunda, fıkıhın teşekkül ve mezhepleşme dönemi sonrasında mezhep içi faaliyet gösteren fukahanın mesaîlerinin ne anlam ifade ettiği daha net ortaya konulabilir.

## KAYNAKÇA

- AKŞİT, M.Cevat (2008) “Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed B. Ahmed Ebû Sehl Es- Serahsî Ve Kitâbu'l- Meksût'u Üzerine Notlar”,  
[http://www.gayevakfi.org/MCA\\_Meksut\\_Makale.pdf](http://www.gayevakfi.org/MCA_Meksut_Makale.pdf)
- BARDAKOĞLU, Ali (1997), “Hanefî Mezhebi”, DİA, Cilt: XVI, TDV Yayınları, İstanbul.
- BUHARÎ, Al-Cami'us-Sahih, (1991), Namazda Kılınan Hareketler Hakkındaki Bablar 10, Zakirjan İsmail (çev.), Cilt: I, Kamuslar Yayınları, Taşkent.
- DUMAN, Soner (2012/2), “Serahsî'nin El-Meksût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIV, Sayı: 26.
- EBU ZEHRRA, Muhammed Ebu Hanîfe: Hayâtuhû ve asruhû, ârâuhû ve fikhuh, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Mısır, t.y.
- GÖZÜBENLİ, Beşir (1997) “Hâkim eş-Şehid”, DİA, Cilt: XV, TDV Yayınları, İstanbul.
- GÜMAN, Osman “Serahsî'nin El-Meksût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1).
- GÜNGÖR, Mevlüt, “Cessas” (1993), DİA, Cilt: VII, TDV Vakıf Yayınları, İstanbul.
- HAMİDULLAH, Muhammed (1965) “Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi”, (çev.) Salih Tuğ, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukûkçusu Semsu'l-E'imme es Serahsî Armaganı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXIII, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2009)“Serahsî Şemsüleimme”, DİA, Cilt: XXXVI, TDV Yayınları, Ankara.

İLTAŞ, Davut (2010) “Tahavi”, DİA, Cilt: XXXIX, TDV Yayınları, İstanbul.

KAYA, Eyyüp Said “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal”,  
[Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2001]

\_\_\_\_\_ (2003) “el-Mebsût”, DİA, Cilt:XXVIII, TDV Yayınları, Ankara.

ÖĞÜT, Salim, (1994), “Ebu Yusuf” , DİA, Cilt: X, TDV Yayınları, İstanbul.

ÖZEN, Şükrü, (2000) “İsa b. Eban”, DİA, Cilt: XXII, TDV yayınları, İstanbul.

SCHACHT, Joseph (1965) “Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar”,  
(çev.) M.Esad Kılıçer, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm  
Hukukçusu Semsu'l-E'imme es Serahsî Armağanı, Ankara Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Yayınları, LXIII, Ankara.

SERAHSÎ Şemseddin, (1978) “Kitab'ul-Mebsût”, Daru'l Marife, 3.baskı, Cilt: I-XXX,  
Beyrut.

TAŞ, Aydın (2010) “Muhammed b.Hasen eş-Şeybani,”, DİA, Cilt: XXXIX, TDV  
Yayınevi, İstanbul.

TUĞ, Salih (1965) “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsi'nin Hapis  
Hayatı”, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-  
E'imme es Serahsî Armağanı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,  
LXIII, Ankara.

UZUNPOSTALCI, Mustafa (1994) “Ebu Hanife”, DİA, Cilt: X, TDV Yayınları,  
İstanbul.

[http://www.bizimsahife.org/kutuphane/islam\\_alimleri\\_ans/Cild/02Cild/3/24.htm](http://www.bizimsahife.org/kutuphane/islam_alimleri_ans/Cild/02Cild/3/24.htm)

(2013)

<http://islamhukukusayfasi.blogspot.com/2013/02/fakihlerimizi-tanyalm-7-ebul-hasan-el.html> (2013)

<http://www.istikamet.eu> (2013)

## ÖZGEÇMİŞ

Mairamkan İSABAEVA 8 Mart 1983'te Özgen şehrinde (Kırgızistan) doğmuştur. İlk, orta ve lise öğrenimini 2000 yılında tamamladıktan sonra Oş Devlet Üniversitesinin İlahiyat Fakültesini kazanmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı ve Oş Devlet Üniversitesinin anlaşmasına göre eğitimin ilk iki yılını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamlamıştır. 2005 yılında Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. 2005 yılında Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Özgen şehrindeki 8 No'lu Kurmancan Datka okulunda Ahlak (İyman Sabagı) dersi öğretmeni olarak göreve başlamıştır. Uluslararası Kazak-Türk Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Kırgızistan Mütevelli Heyet Başkanlığı tarafından düzenlenen sınavı kazanarak, Kırgızistan Güney bölgesi Oş ve Celalabat illerindeki okullarda Türkiye Türkçesi Dersi öğretmenliğine atanmıştır. (Karahanid özel gimnazi ve C. Şerkulov okulu). 2006 yılında Kazakistan Uluslararası Kazak-Türk Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi'nde düzenlenen "Türkiye Türkçesi Öğretiminde Yöntem ve Metotlar" dil kursunda eğitim görmüştür. Aynı zamanda 2006-2008 tarihleri arasında Özgen Gençler Derneği başkanı, Özgen Milli Mimari Arkeoloji Müze Başkan yardımcısı, 2008-2011 tarihleri arasında Celalabad Uluslararası Kırgız-Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Fakültesinde öğretim görevlisi olarak çalışmıştır.