

HANEFİ MEZHEBİ ÂLİMLERİNDEN HASAN B. ZİYÂD EL-LÜ'LÜ'NİN  
MUÂMELÂT VE UKÛBAT KONUSUNDA, MEZHEBİN İLK ÜÇ İMAMINA (EBÛ  
HANİFE, EBÛ YÛSUF, İMAM MUHAMMED) MUHALİF GÖRÜŞLERİ

(*Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde*)

Nizamettin ERGÜVEN\*

Öz

Hanefî Mezhebi denince ilk akla gelen Ebû Hanîfe'dir. Ondan sonra mezhepte müctehid seviyesindeki öğrencileri gelir. Bunlar; Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. el-Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî diye sıralanır. Bu çalışmada Hasan b. Ziyâd'ın muâmelât ve ukûbâtla alakalı görüşleri araştırma konusu yapılmıştır. Çalışma Hanefî mezhebi külliyyatı arasında onun görüşlerine ilk olarak en çok yer veren, Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri ekseninde ele alınmıştır. Hasan b. Ziyâd'ın ilk üç imamla (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) aynı görüşü paylaştığı meseleler olduğu gibi, üçünden farklı görüşünün bulunduğu meseleler de vardır. Bu makalede üç imama muhalif görüşleri bir araya getirilmiştir. Serahsî, muâmelât ve ukûbâtla ilgili yirmiye yakın müstakil görüşü ona isnad etmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın görüşlerinin usûl açısından diğer imamlardan farklılık arzetmediği görülmektedir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın hesap ilmi, soru sorma, tefrî' ve tahric konusunda Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerine göre daha ileri seviyede olduğunu belirtmektedir. Serahsî'nin haklılığı, onun makalede bir araya getirilen ictihâdları gözönüne alındığında daha iyi anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Hasan b Ziyâd, Serahsî, el-Mebsût, Muâmelât, Ukûbat.

THE OPINIONS OF HASAN B. ZİYÂD ABOUT MUAMLAT, OPPOSING THE  
FIRST THREE TEACHERS OF THE SCHOOL

(Within The Scope of Serahsi's Al-Mabsût Work)

Abstract

When the Hanafi Sect is mentioned, the first thing that comes to mind is Abu Hanifa. After him, his students, who are at the mujtahid level in the madhhab, come. These; He is graded as Abu Yusuf, Muhahammad b Hasan al-Shaybani, Zufer b al-Huzeyl and Hasan b Ziyâd al-Lu'lui. In this study, the views of Hasan b Ziyâd about the transaction have been the subject of research. The study has

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26/11/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 26/12/2022

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı/ Assist. Prof. Mersin University, Faculty of Islamic Sciences. Department of Fiqh, Mersin, Türkiye. [n.erguven@mersin.edu.tr](mailto:n.erguven@mersin.edu.tr), ORCID: 0000-0002-4807-7635

been dealt with in the context of Serahsi's al-Mabsut work, which gives the most place to his views among the existing Hanafi sectarian corpus. In this study, the issues that he opposed to all three imams were brought together. Serahsi attributes to him twenty independent views on transactions. In another study, we determined that their views on the prayer code were about twents. When we look at his ijtihâds, it is understood that Hasan b Ziyâd's views are not different from other imams in terms of methodology.

**Keywords:** Fiqh, Hanafi Sect, Hasan b Ziyâd, Serahsi, al-Mabsut, Provisions life, Ukubat.

## GİRİŞ

Hanefî Mezhebi, genelde ilk üç imamının görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bunlar; Ebû Hanîfe Nûman b. Sâbit (ö.150/767), Kadı Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhim (ö.182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir (ö.189/805). Bu imamlardan sonra yirmi kadar görüşü mezhepte müfta bih olarak kabul edilen Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî (ö.158/775) yer alır.<sup>1</sup> Ardından mezhebin temel eserlerinde müfta bih görüşü açıkça belirtilmeyen ama Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin en güçlü ravilerinden kabul edilen Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû (ö.204/815) gelir.<sup>2</sup>

Makalede Hasan b. Ziyâd'ın muâmelât ve ukûbâtla ilgili Hanefîlerin ilk üç imamına muhalif görüşleri, mezhebin en hacimli kaynaklarından Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö.483/1090) *el-Mabsût* eseri ekseninde biraraya getirilmeye çalışılmıştır. Hasan b. Ziyâd'ın hayatı ve ilmi kişiliği ile alakalı bilgiye klasik rical ve tarih kitaplarında ulaşmak mümkündür.<sup>3</sup> Meselenin detayı konuyla ilgili eserlere

<sup>1</sup> Bu imamlar hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131-138; Ebu Zehra, Ebu Hanife, Çev. Osman Keskiöglü, (İstanbul: DİB Yayınları, 1997); Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 39/260-265; Aydın Taş, "Muhammed b. Hasan Şeybânî" (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38-40; Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/52; Mehmet Ali Aytekin, "İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri", *Usul* 32 (2019), 183-214.

<sup>2</sup> Hanefî âlimler arasıAndaki mücthid tabakaları ve hiyerarşi konusunda geniş bilgi için bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Ukûd resmül-müfti* (Ürdün: Merkezü'l-Envâr,1441); Ebu Hanife'nin onun kanalıyla rivayet edilen görüşleri için bk. Şevket Kerâsinî el-Albânî, *Mesâilül-İmam Ebu Hanîfe bi rivâyeti'l-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû cem'an dirâseten ve mukârene*, (Lübnan: Dâru'r-Risâletül- 'Âlemiyeye, 2018).

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 1/258; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslâmî, 2001/1422), 8/275-281; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1405/1985), 9/543-544; a.mlf. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, ts.), 491; a.mlf., *Târîhü'l-İslam* (Beyrut: Dârû'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991) 14/98-101; Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *Cevâhirü'l-mudîyye fi tebâkâti'l-Henefiyye* (Kahire: Hicr,1993) 2/56-57; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Tabâkâtü'l-fukâhâ* (Musul: Mektebetü'l-Merkeziyye 1961), 18-20;

bırakılacaktır. Günümüze kadar gelen eseri olmadığından onun fikhî görüşlerine de diğer kaynaklardan ulaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî mezhebi küliyatı içinde ilk olarak en geniş manada onun rivayetlerine ve görüşlerine müdellel şekilde yer veren *el-Mebsût* eseridir. Onun görüşleri genelde, günümüze kadar ulaşmayan *Kitâbü'l-Mücerred* adlı eserinden nakledilmiştir. Hasan b. Ziyad'ın hadis konusunda Ebû Hanîfeden rivayet ettiği hadisler daha sonra *el-Müsned (li Ebi Hanîfe)* adıyla bir araya getirilmiştir. Günümüzde onun hayatı, ilmî kişiliği ve görüşleri hakkında İslam dünyasında<sup>4</sup> ve ülkemizde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri ekseninde onun görüşlerini konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Otuz cilt olarak basılan eserde ona isnad edilen ve ilk üç imama muhalif olan görüşlerin toplamının kırk civarında olduğunu tespit ettik. *el-Mebsût* eseri ekseninde onun tüm görüşlerine yer vermenin bir makale sınırlarını aşacağından, ibadetle ilgili olan yirmi civarındaki görüşü başka bir makalede inceleme konusu edinilmiştir.<sup>6</sup> Bu çalışmada ise muâmelât ve ukûbât konularıyla alakalı yirmi civarındaki fikhî görüşüne yer verilmiştir. Tespit edilen görüşler arasında şufa hakkı; altın karşılığında altın, gümüş karşılığında gümüş süs eşyası kiralanması ile alakalı görüşlerini işlerken Serahsî, sadece Hasan b. Ziyad'ın görüşlerini vermiş diğer imamlardan herhangi bir görüş aktarmamıştır. Bunda diğer imamlardan söz konusu ferî meselerle alakalı bir görüşün kendisine ulaşmamış olmasının sebep olduğunu söylemek mümkündür. Öneme binaen bu görüşlere de çalışmada yer verilmiştir.

Serahsî, eserinde Hanefî âlimlerinin bir konudaki farklı görüşlerine ve ihtilafa sebep olan delillerine de değinmekte; yine birçok meselede mukayese amaçlı diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine de yer vermektedir. Serahsî, araştırma kanumuz olan Hasan b. Ziyad'ın görüşlerine değinirken mutlaka onun deliline de yer vermekte, onun

Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-İmta' bi-sireti'l-imameyn el-Hasan b. Ziyad ve sahibih Muhammed b. Şüca'* (Kahire: Envar Neşriyat,1368), 4-9,10-52.

<sup>4</sup> İslam dünyasında yapılan çalışmalar; Abdussettar Hâmid ed-Debbâğ, *el-Hasan b. Ziyad ve fikhuhû beyne muâsirîhi* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005); Fahriye Muhammed Ali Bedr, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyad el-Lü'lü' eimmete'l-mezhebe'l-Hanefi* (Yüksek Lisans Tezi: Kudus Üniversitesi, 1434/2012).

<sup>5</sup> Ülkemizde onun hakkında yapılan çalışmalar: Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990); Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/361-362; Aşur Akyol, *Hasan b. Ziyad el-Lü'lü' ve Hadis İlmindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ferhat Koca, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler", *İslami İlimler Dergisi*, 3/1, (2008), 90-93; Hayyire Yüksel-Ayşe Gültekin, "Hasan b. Ziyad'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 52-73.

<sup>6</sup> Nizamettin Ergüven, "Hasan b. Ziyad el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri – Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Ekseninde-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 158-188.

görüşleri hakkındaki olumsuz kanaatini belirtirken de müdellel şekilde vermeye çalışmaktadır. Genelde diğer Hânefi âlimlerin görüşünü tercih etmektedir.

Serahsî otuz ciltlik kitabının girişinde Ebu Hanîfe, öğrencileri ve onların hangi konularda öne çıktıklarıyla alakalı şunları söylemektedir: “Allah'ın ona özel ihsanı ve kendisinden ilim öğrenmek için etrafında toplanan arkadaşlarının katkıları ile bu ilmi ilk olarak konular halinde bölümlere ayıran, onda ilk telif ve tasnifi yapan kişi, Sirâcu'l-Ümme Ebû Hanîfe'dir. Onun arkadaşlarından hadis ilminde öne çıkan Ebu Yûsuf Ya'kub b. İbrahim b. Huneys el-Ensarî; sual sorma ve tefri' hususlarında öne çıkan Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î; kıyas ilminde öne çıkan Züfer b. el-Huzeyl b. Kays b. Selim b. Kays b. Mukmil b. Zuhel b. Zueyb b. Cuzeyme b. Amr; kıvrak zekâsıyla, i'rab, nahiv ve hesap ilminde öne çıkan ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir.”<sup>7</sup> Bu tanıtımda Hasan b. Ziyâd'ı ikinci sırada zikretmekte, onu soru sorma kabiliyeti ve tefri'de (asıl meselelerden başka hükümler çıkarmada) mahir biri olarak takdim etmektedir. Kitabın başka bir bölümünde ise Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında tefri', tahric ve hesap ilmini bilmede diğer imamlardan daha ileri seviyede olduğundan bahsetmektedir.<sup>8</sup> Onun bu takdimi mezhep içindeki derecesini gösterme açısından değerli bir tespittir.

### 1.Hasan b. Ziyâd'ın İlk Üç İmama Muhalif Görüşleri

Hasan b. Ziyâd'ın muâmelât ve ukûbâtla alakalı ilk üç imama muhalefet ettiği görüşler şu konular kapsamındadır: Belli bir süreye kayıtlanmış nikâh, hanımın kocasına karşı zihar lafzını kullanması, hirabe haddi, hırsızın ikrahı, savaş hukuku, mükrehin nikâhı, savaşta öldürülenlerin durumu, mefkudun durumu, av hayvanın tuttuğu avın durumu, mescit bahsi, âmânın muhayyerliği, altının altınla satılması hususu ve faiz, şufa hakkı, ric'i talak ve emzirme ücreti, altın mübadelesi ve faiz, miras hukuku ve vasiyet. Bu konu başlıkları kapsamındaki Hasan b. Ziyâd'ın muhalif görüşlerine *el-Mebsût* çerçevesinde değinilecek, sadece mukayese amaçlı olarak diğer imamların görüşlerine yine eser ışığında yer verilecektir.

#### 1.1. Geçici Süre Şartıyla Kısılan Nikâh (Muta Nikâhı)

Serahsî; mut'a nikâhını, bir kimsenin evleneceği hanıma “Şu kadar bedel karşılığı, bu kadar süre senden istifade edeyim,” diyerek yaptığı evlilik olarak tanımlar. Bu evliliğin kendilerine göre geçersiz olduğunu belirtir. Serahsî, eğer bir kişi bir kadına “Seninle bir aylığına nikâhlandım,” derse o zaman kadın da “Ben de kabul ettim,” derse Hanefiler'e göre bu mut'a nikâhıdır. Hukuki açıdan geçersiz kabul edilir.<sup>9</sup> Hanefiler bu konuda delil olarak, Hz. Ömer'den gelen “Bana belli vakit için evlenen iki çift haberi gelmesin, eğer böyle bir şey olursa recm ederim. Eğer böyle evlenen biri ölmüşse onun

<sup>7</sup> Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâü'l-mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/4; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebsût*, çev. Komisyon (İstanbul: Gümüşev, 2008), 1/4.

<sup>8</sup> Sarahsi, *el-Mebsût*, 28/110.

<sup>9</sup> Mut'a nikâhı hakkındaki farklı görüşler hakkında geniş bilgi için bk. Osman Kaşıkçı, “Mut'a Nikâhı”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 3 (2007), 43-58; Abdulkadir Çuhacıoğlu, *Kur'an ve Sünnet Işığında Mut'a Nikâhı* (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2012).

kabrini recm ederim,”<sup>10</sup> rivayetini esas alırlar. Buradaki tehdîdi bunun yasak olduğunun kanıtı olarak kabul ederler. Bir de İslam’ın ilk yıllarında bir sefer esnasında üç günlüğüne Hz. Peygamber’in geçici nikâhın yapılmasına izin verdiği ve daha sonra onu yasakladığıyla ilgili rivayeti esas alırlar.<sup>11</sup> Çünkü Hanefiler’e göre nikâh akdi belirli bir süreyle kayıtlanırsa akit batıl olur. Nikâhın süresiz olması gerekir ki geçerli olsun. Serahsî bu konuda İmam Züfer ile Hasan b. Ziyâd’ın farklı görüşü olduğunu belirtir. İmam Züfer’e göre, süre tayin ederek yapılan nikâh akdi geçerlidir. Akitte şart koşulan süre sınırlaması ise fasit bir şarttır. Nikâh akdinde süre olamaz. Ona göre nikâh akdinde fasit şart akdi batıl kılmaz. Bu durumda akit geçerli, şart koşulan süre batıldır. O bu durumu, mehir olarak şarap ve benzeri şeyleri şart koşmaya kıyas etmiştir. Serahsî bu durumu şu örnekle açıklamıştır: Bir kişi bir kadınla bir ay sonra onu boşamak şartıyla nikâh kıyarsa bu evlilik caiz, ama koşulan şart batıl olur. Bir aylığına evlilik akdi yapmak da aynı şekildedir. Serahsî yukarıda belirtilen deliller çerçevesinde süresiz kısılmayan ve süre şartına bağlanan böyle bir akdin kendilerince yok hükmünde olduğunu belirtir. Hasan b. Ziyâd’a göre eğer nikâhlanacak kişiler anlaştığı seneden - örneğin yüz sene veya- daha fazla yaşamayacaklarını tahmin ettikleri ileri bir tarih söyleyerek anlaşmışlarsa yaptıkları nikâh sahih olur. Burada vurgulanan mana ömrün sonudur. Nikâh akdi de ömür boyu akdedilir. Ama daha fazla yaşama ihtimali olan bir süreyi- örneğin seken sene gibi- zikrederek nikâh kıyarlarsa bu süreli nikâh olacağından Hasan b. Ziyâd’a göre bu caiz olmaz.<sup>12</sup>

Hasan b. Ziyâd farazi fıkıh, yani normal şekilde uygulamada karşılığı olmayan örnek üzerinden muvakkat nikâh meselesini vermeye çalışmıştır. Hasan b. Ziyad aslında bu meselede yüz yıldan daha fazla bir süre şartı koşmakla nikâhın ebedi oluşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Sadece meseleyi nazari fıkıh düzleminde ele alıp farklı bir şekilde örneklendirmektedir. Zira, yaşayabilmeleri mümkinat dâhilinde olan az bir süre ile muvakkat nikâh kastedilirse hüküm bunun aksine olduğunu söyleyerek o da geçici ve belli bir süreliğine kıyılan nikâhın geçersiz olduğunu vurgulamaktadır. Hasan b Ziyad’ın bu konuda diğer imamlardan ayrı düştüğü nokta çok uzun süreliğine yapılan nikâhtaki süre sınırlamalarının nikâhı batıl kılıp kılmama hususudur. Yani diğer imamlar az veya çok nikâhta herhangi bir süre sınırlamasını uygun görmemekteyken Hasan b. Ziyad bu süre uzun bir süre olarak zikredilse bunun ebedi bir nikâhı çağrıştırmasına binaen uygun olacağını belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd farazi fıkıh, yani normal şekilde uygulamada karşılığı olmayan örnek üzerinden vermeye çalışmıştır.

<sup>10</sup> Muslim, Hac 145; İbn Mâce, Nikâh 44.

<sup>11</sup> Müslim, Nikâh 18,

<sup>12</sup> Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-mebsût* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, ts.), 5/153; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebsût*, çev. Komisyon (İstanbul: Gümüşev, 2008), 5/240-241.

### 1.2. Hanımın Kocasına Zihar Yapması

Zihar, bir erkeğin hanımına “Sen bana anamın sırtı gibisin,” demesi sonucu gerçekleşir. Bu durumdaki kişinin keffaret ödemesi gerekir. Keffareti bir köle azad etme, altmış fakiri yedirme veya giydirme, iki ay peş peşe oruç tutma şeklindedir.<sup>13</sup> Erkeğin değil de hanımın zihar ifadesini kullanması durumunda ise Hanefilerin genel görüşü hiçbir şeyin gerekmediğidir. Serahsî bu konuda Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd’ın farklı görüşte olduğunu söyler. Ebû Yûsuf’a göre bu kadının zihar keffareti ödemesi gerekir. Ona göre erkek açısından keffâretin gerekmesinin sebebi helal olan hanımını, kendisine nikâhta haram olan birine benzetmesidir. Bu hal kadın için de gerçekleşebilir. İlişkinin helal olması, kişi ile hanımı arasında ortak olan bir durum olduğundan aynı şekilde kadına da keffâret gerekir, demektedir. Hasan b. Ziyâd’a göre ise, bu durumda kadına zihâr keffâreti değil, yemin keffâreti gerekir. Çünkü ona göre kadının zihar sözü kocasını kendisine haram kılması anlamındadır. Helal olan bir şeyi haram kılmak da yemin gibidir. Dolayısıyla bu kadına yemin keffâreti gerekir. Aynı şekilde bir kadın kocasını kendisine yaklaştırmamaya yemin ettikten sonra, tekrar kocasının kendisine yaklaşmasına izin verirse yemin keffâreti gerekir, demektedir.<sup>14</sup> İhtilafın sebebi farklı kıyasdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bu meselede Ebu Yusûf’un kıyas yoluyla aynı keffâreti kadın için gerekli görmesi, kıyasın rükünleri açısından bakıldığında pek uygun düşmemektedir.<sup>15</sup> Çünkü burada kadın şer’en yok hükmünde olan bir ifadeyle kocasına karşı bir fiilde bulunmuştur. Çünkü zihâr ayetinde hitab, erkeğin kadına karşı zihâr söyleminde bulunması şeklindedir.<sup>16</sup> Hasan b. Ziyâd’ın “helal olanı kendine haram kılma”yı yemin gibi kabul etmesi yeminin şartları açısından bakıldığında tam oturmamaktadır. Ancak zihâr ifadesini kullanan kadının yaşadığı toplumda böyle bir söylem, yemin gibi değerlendiriliyorsa o zaman yemin hükmünde kabul edilip ona göre yemin keffâreti gerekir, demek uygun düşer. Aksi takdirde böyle bir anlamı çıkarmak zor görünmektedir.<sup>17</sup> Talakta kadının eşine karşı “ben seni boşadım” sözünün bir sonuç doğurmaması gibi, zihar konusunda da kadının bu sözünü bilmeyerek cehaletten söylenmiş bir söz gibi değerlendirip ona göre bir şey gerekmediğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Hanefilerin genel görüşü de bu yönündedir.<sup>18</sup>

### 1.3. Hıraabe Haddinin Uyulanması İçin El Konulan Malın Miktarı

<sup>13</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227; Çevirisi, 6/347.

<sup>14</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227; Çevirisi, 6/347.

<sup>15</sup> Kıyas’ın yapılabilmesi için gereken şartlar için bk. Nizamettin Egüven. *Kıyas ve Akıl* (Malatya: Evin Yayınevi, 2020), 15-66.

<sup>16</sup> “İçinizden karılarına zihâr yapanların karıları asla onların anaları değildir. Onların anaları sadece, kendilerini doğuran kadınlardır. Gerçek şu ki, onlar çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır.” (el-Mücâdele 58/2).

<sup>17</sup> Bk. Ferdinand Mema, *İslam Hukukunda Yemin ve Keffâreti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

<sup>18</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Ebu Abdullah el-Mu’iz Muhammed Ali, *el-Fetva* “fi Hükmi zihârî'l-mer’e min zevcihâ”, <https://ferkos.com/home/?q=fetwa=289>. (Erişim tarihi: 29.05.2022); Halid b. Ali b. Muhammed el-Muşeykîh, *Ahkâmü’z-zihâr* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1430/2009);

Hanefîler'de kabul edilen görüşe göre, yol kesip yolcuların mallarını gasp eden kişilerin aldığı malın miktarı her birinin payına 10 dirhem veya daha fazla düşüyorsa had gerekir. Her birinin elleri ve ayakları çaprazlama kesilir. Hasan b. Ziyâd bu konuda Hanefî âlimlerinden ayrılır. Ona göre her birinin payına 20 dirhem düşmedikçe had gerekmez. Ona göre, 10 dirhem hırsızlıkta bir organın had olarak kesilmesi için belirlen miktardır. Hirabede ise tek değil iki uzuv kesilmektedir. Dolayısıyla hırsızlıkta 20 dirhem miktarı olmadan iki uzuv kesilmez. Dolayısıyla hırsızlığa kıyasla iki uzvun kesilebilmesi için her birinin payına 20 dirhem düşmesi gerekir. Serahsî bu görüşe karşı Hanefî âlimlerin ekserisinin görüşünü savunmaktadır. Ona göre burada verilen ceza alınan maldan ziyâde, savaşma ve yol kesme suçlarının ağırlığıdır. Hırsızlık had cezasının uygulanması için belirlenen 10 dirhem önemli bir miktar olarak kabul edilmiştir. Burada da işlenen suçun ağırlığından dolayı hırsızlık/had cezası ile hırsızlık cezası birdir.<sup>19</sup> Bu konuda ihtilafın sebebi Hasan b. Ziyâd'ın kıyasa başvurması, diğer âlimlerin ise had gerektiren on dirhemlik miktarı, makasîd yönüyle değerlendirip aynı sonucu vermesi olarak görünmektedir.

Hırsızlık cezasında öne çıkan maksat asayişin sağlanması, eşkıyalığı önleyip mal ve can güvenliğini temin etmektir. Gurup halindeki yol kesicilerin aldıkları malın miktarından çok toplumda yarattığı infial burada daha öncelikli olarak dikkat edilmesi gereken husustur. Makasîd açısından bakılınca ekserin görüşü daha isabetli görünmektedir.<sup>20</sup>

#### **1.4. Hırsızın Çaldığı Malı İkrar Etmesi İçin Dövülmesi**

Hanefîler'de kabul edilen görüşe göre hırsızın işkence, dövme veya tehdit altında çaldığını ikrar etmesi halinde ikrarı geçerli kabul edilmez. Serahsî delil olarak İbn Ömer'in "Bir kişi aç bırakılır, korkutulur veya bağlanırsa canını güvende hissetmez," sözü ile Kadı Şurayh'ın "Kişinin bağlanması, hapsedilmesi, tehdit ve dövülmesi zorlamadır/ikrahtır," sözünü delil olarak ileri sürer. İkrahtan sonra yapılan ikrar, doğruluk açısından şüphe barındırır. Serahsî isim vermeden daha sonra gelen bazı mezhep âlimlerinin, zamane hırsızların gönüllü ikrarda bulunmamlarından dolayı ikrahı caiz gördüklerini belirtir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'a hırsızın ikrar için ikrah edilmesinin caiz olup olmadığı noktasında sorulan bir soruya "Eti kesilip kemiği çıkmadıkça (ikrah caiz) olur" cevabını verdiğini belirtmektedir. Yine kendisine hırsızlık şüphelisi biri getirildiğinde aynı hükmü verir. Daha sonra pişman olup soru soranın peşinden idarecinin evine kadar takip eder. Orada mal sahibinin hırsızlık şüphelisini dövmesi sonucu; hırsızın, malı çaldığını ikrar ettiğine ve malı tekrar geri getirdiğine şahit olur. Bunun üzerine Hasan b. Ziyâd şunu söyler: "Ben, hakka bundan daha çok

<sup>19</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/200.

<sup>20</sup> Ayhan Ak, "Hırâbe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 24-30.

benzeyen bir haksızlık görmedim”.<sup>21</sup> Bu konuda ihtilafın sebebi olarak, Hanefi âlimlerin genelinin şüphenin haddi düşüreceği ilkesini esas alması, Hasan b. Ziyâd’ın ise maslahatı esas alması olduğu anlaşılmaktadır.

Hırsızın suçunu itiraf etmesi için ikrah edilmesi, genel olarak işkencenin caiz olup olmaması bağlamında değerlendirilen bir meseledir. Hırsızın ikrah edilecek itirafa zorlanmasına cevaz verilmesi halinde diğer suçların da itirafında ikrahın caiz olmasını gerektirir. İkrâh ile kişinin hırsızlığı kabul etmesinde şüphe olduğu için, had/el kesme cezası uygulanamaz. Dolayısıyla şüphe haddi düşürdüğünden böyle bir yöntemle suçlunun suçunu ikrar/itiraf etmesi haddi gerektirmeyeceğinden, sahih sonuca götürmeyen vesilelere başvurmak da doğru olmaz. Burada sayılan gerekçelerden “Zamane hırsızların gönüllü ikrarda bulunmamlarından dolayı ikrahı caiz gördükleri” ifadesinin işkence ve benzerrî yöntemlerin caiz görülmesi için bir dayanak olarak ileri sürülmesi isabetli görünmemektedir. Asr-ı saadet döneminde hırsızlık yapacak kadar imanı zayıf olan birinden, yalan sözün sadır olması da beklenen bir davranış olur. Dolayısıyla eski ile yeni hırsızlar arasında fark koyup ikraha delil almak tutarlı bir gerekçe olamaz. Bu sebeple birinci görüş daha isabetli görünmektedir. Hasan b. Ziyâd’ın daha sonra verdiği fetva ile ikrah edilen suçlunun suçunu itiraf etmesi esnasında söylediği “Ben hakka bundan daha çok benzeyen bir haksızlık görmedim,” ifadesinde de işkencenin haksızlık olarak tanımladığı halde, maslahat icabı uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Suçlunun isteyerek suçunu itiraf etmesi, ya da delille hırsızlık suçu ispat edilmedikçe, batıl olan işkence vesilesiyle gelen hak itirafın bir kıymeti olamaz. “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir,”<sup>22</sup> ayetin işaretinden yola çıkarak, hakka ulaşmak için batıl vesilelerden istifadenin doğru olamayacağı sonucu çıkarılabilir. İlgili kaynaklarda, işkencenin hadis ve siret çerçevesinde yapılan çıkarımlarla da caiz olamayacağı ispatlanmaya çalışılmıştır.<sup>23</sup>

### 1.5. Müslümanlar Tarafından Düşman Kalesinin Ele Geçirilmesi İçin Kaleyi Yakma ve Yıkma Taktiğinin Uygulanması

Hanefiler Müslümanların düşman kalesini fethetmeleri için savaş yönetimi ve taktiği olarak kaleyi yakmayı veya sele vermeyi, binaları yıkma ve düşmana ait ağaçları kesme fiillerini caiz görmüşlerdir.<sup>24</sup> Serahsî, bu konuda Hanefî alimlerin Hz.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/185.

<sup>22</sup> en-Nîsa, 4/29.

<sup>23</sup> Hırsızlık suçunda çalınan mal ve çalan kişi açısından oluşan ihtilaflar hakkında geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 17/384-396; Adanan Akalın, *İslam Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu Ve Çalınan Mal İle İlgili İhtilaflar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); İşkencenin hükmü ve delilleri hakkında geniş bilgi için bk. Şamil Dağcı, “İşkence”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 21/429-433; Betül Dal, *İslam Muhakeme Usulünde İşkence* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/32; Çevirisi, 10/58.



Peygamber'den bir çok rivayeti delil olarak ileri sürdüğünü belirtmektedir. Ağaçları kesme ve evleri yıkmanın câiz olduğuyla ilgili Zührî'den gelen bir rivayette "Resulullah (s.a.s.), Nadîroğulları'na ait hurma ağaçlarının kesilmesini emretmişti. Bu eylem Nadîroğulları'nın çok zoruna gitmişti. 'Ey Ebû'l-Kâsım! Sen bozgunculuğu sevmezsin. Hurma ağaçlarını neden kesiyorsun?' diye itiraz etmişlerdi. Bunun üzerine 'Hurma ağaçlarından herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir ve O'nun yoldan çıkanları rezil etmesi içindir,'<sup>25</sup> ayetinin indiği aktarılır. Ayrıca Resûlullah, Sakîf kabilesi'ni kuşattığında hurma ağaçlarının ve üzüm bağlarının kesilmesini emretmişti. Bu durum Sakîfliler'in ağırına gitmiş, 'Bu bağlar yirmi yıl sonra ancak yük tutar. Burada artık hayat yok,' demişlerdir. Serahsî bu eylemlerin tümünün düşmanın ezilmesine, moralinin bozulmasına ve düşmanın öfke duymasına sebep olduğunu söyler. " ...Onlar Allah yolunda ne zaman bir susuzluk, yorgunluk ve açlığa mâruz kalsalar, kâfirleri öfkeli edilecek biçimde bir yere ayak bassalar veya düşmana kaşı bir başarı elde etseler, bunların her biri mutlaka onlar için iyi birer amel olarak yazılır,"<sup>26</sup> ayetinde bunun emredildiğini devamında belirtir. Ayrıca Resûlullah (s.a.s.) Tâif üzerine giderken Evtas kabilesinin topraklarından geçerken yoluna Avf b. Mâlik en-Nadrî'nin sarayı çıkınca sarayın yakılmasını emrettiğini belirtir. Serahsî, Hanefîler'in savaşta düşman sarayını yakmanın, gerekirse meyve ağaçlarını kesmenin ve evlerini yıkmanın bu deliller muvacehesinde caiz görüldüğünü aktarır. Ancak Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın düşman kalesinin yakılması konusunda farklı düşündüğünü ileri sürer. Zira Hasan b. Ziyâd'a göre yakılmak istenen kalede Müslüman bir esirin bulunmadığı hususunda bilgi varsa ancak bu caiz olur. Bilinmiyorsa eğer Hasan b. Ziyâd kalenin ateşe veya sele verilmesini caiz görmez. Çünkü bir Müslümanı öldürmekten kaçınmak farzdır. Düşman kalesini yakmak ise mübahtır. Ona göre bu durumda farz olanın tercih edilmesi daha doğrudur.<sup>27</sup> Bu konuda görüş farklılığının sebebi olarak, Hanefî alimlerin Hz. Peygamber'in sîretini esas almaları, Hasan b. Ziyâd'ın ise usûl esasları çerçevesinde meseleyi değerlendirip tahsis etmesidir.

Serahsî, düşman kalesinin savaşta yakılıp yıkılmasını caiz kabul eden Hanefîlerin gerekçesini özet olarak şöyle zikreder: İslam ordusuna bu savaş taktiklerinin yasaklanması durumunda müşriklere karşı ordunun zafer kazanması zorlaşır. Müslüman bir esirin bulunmadığı bir kalenin bulunması da zordur. Bir yandan düşman elinde bile olsa Müslüman esirin öldürülmesi caiz değildir. Öte yandan kadın ve çocuklar bir düşman kalesinde var diye kalenin yakılması da yasaklanmamıştır. Aynı şekilde kalede Müslüman esirlerin bulunması durumunda da bu taktik yasaklanamaz. Ancak Müslüman askerler kaleyi yakarken ve düşmanı hedef alırken seçme imkânının

<sup>25</sup> el-Haşr 58/5.

<sup>26</sup> et-Tevbe 9/120.

<sup>27</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/32; Çevirisi, 10/58-59.

olduğu durumlarda esirlere, kadın ve çocuklara zarar gelmemesi için de dikkat etmeleri gerekir.<sup>28</sup>

Düşman kalesinin yakılması, yıkılması, mancınıklarla taşla tutulması ve düşman ağaçlarının kesilmesi gibi taktiklerin/yöntemlerin savaş durumuyla ilgili olduğu unutulmamalıdır. Bunun en son başvurulacak yöntem olduğu ayetin ve Peygamberimiz'in sîreti çerçevesinde düşünüldüğünde anlamak zor değildir. Dolayısıyla bunun, genel geçer bir yöntem değil zaruret sonucu başvurulmuş yöntem olduğu, İslam savaş hukukunun geneli göz önüne alındığında daha iyi anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Hasan b. Ziyâd'ın, bir Müslümanın ölümüne sebep olma ihtimali yüksek olan durumda, kalenin yakılması ve yıkılmasının doğru olmadığını kabul etmek, bir insanın haksız yere öldürülmesini tüm insanları öldürmek gibi kabul eden İslam'ın önemli şiarına daha uygun düşmektedir. Yukarıda evleri yıkmaya ve ağaçları kesme iznine baktığımızda, bu durumlarda bir Müslümanın canına mal olma tehlikesi yoktur. Resulullah'ın (s.a.s.) sarayı yakma emri, içindeki insanları da yakma ruhsatı verdiği anlamı çıkmaz. Sarayın içine girmek için bir yol açma anlamı da çıkabilir. Çünkü savaşta bile olsa düşmanı yakarak öldürmenin “*Ateşin Rabbi ancak ateşle azap eder,*” hadisi ve bu anlamda gelen diğer rivayetlerle de çelişmektedir.<sup>30</sup>

#### 1.6. İkrâh Halinde Dinden Çıkarılan Kişinin Nikâhı

Mürtedin nikâhının düştüğü noktasında icmâ vardır. Zorlandığı için dinden çıktığını dile getirenin nikâhının durumu ise tartışmalıdır. Hasan b. Ziyâd'a göre ikrah altında mürted olan kişinin nikâhı sona erer. Serahsî onun gerekçesini ise şöyle açıklar: “Bu durumdaki birinin söylediklerini, içinde gizlediğinden ayırmamız mümkün değildir. Hüküm ondan duyulana göre verilir. Aynı şekilde Müslüman olmaya zorlanan kişi, Müslüman olduğunu dile getirirse Müslümanlığına hükmedilir. Eşyle evliliğinin sona ermesine engel olma konusunda zorlanmış olmanın bir etkisi yoktur.” Ebu Hanîfe istihsan kuralını işleterek bu durumdaki kişinin hanımıyla olan evliliğinin sona eremeyeceğini belirtir. Serahsî, bu görüşün gerekçesini şu şekilde açıklar: “Bir kişinin başına silah dayatılması, o kişinin söylediğinde gerçekçi olmadığına açık bir delil olarak kabul edilir. Bu durumdaki kişi bu sözüyle kendinden tehlikeyi uzaklaştırmak istemiştir. Dinden çıkma inançla alakalıdır ve İslam'a zıttır. Burada zahir olan bir şey diğer zahir bir şeyle karşı karşıya gelmiştir. İslam inanılması gerekli olan bir şeydir. Boşanma bir tasarruftur. Bu da sözle meydana gelir. Zor kullanmak böyle bir şeyin oluşmasına engel değildir. Zor altında dinden çıkan kişi o halde sahip olduğu inancı haber vermiştir. Dinden çıkmaya zorlamayla boşanma için yapılan zorlama,

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/32; Çevirisi, 10/58-59; Hasan b. Ziyâd'ın düşman şehirlerinin savaşta yakılıp yıkılması ve Müslüman çocukların düşman tarafından kalkan edinmesi durumunda da bunu caiz görmediği ile ilgili görüşü için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/65-66; Çevirisi, 10/119.

<sup>29</sup> Bk. Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998).

<sup>30</sup> Ebu Davud, *Cihad*, 122; Konuyla ilgili tartışmalar için bk. İsrail Balcı, “Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4, (2006), 23-47.

mahiyeti itibariyle aynı ölçüleri taşır.”<sup>31</sup> Görüldüğü üzere bu konuda ihtilafın sebebi Hasan b. Ziyâd'ın kıyastan yola çıkarak hükme varması, Hanefî alimlerin ise istihsanı esas almasından kaynaklanmaktadır. Zorlama halinde, inkâr sözünü söylemenin kalben olmadıkça kişiyi dinden çıkarmayacağı ayetle sabittir.<sup>32</sup> İnançla alakalı konuda zorlama altında söylenen sözün geçerli kabul edilmemesi, ameli konuda zorla söylenen sözün de evleviyetle geçersiz olmasını gerektirir.

### **1.7. Savaşta Öldürülen İsyancılar**

Serahsî, Hanefîlerin genel görüşünün savaşta öldürülen isyancıların yıkanmadan ve üzerine namaz kılınmadan açıkta kalmamaları için toprağın altına gömülmeleri yönündedir. Buna delil olarak, Hz. Ali'nin (r.a.) Nehravan savaşında öldürülen isyancıların üzerine cenaze namazı kıldırılmadan gömmesidir. Cenaze namazının “Onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükünettir (onları yatıştırır),”<sup>33</sup> ayeti gereğince bir tür dua ve mağfîret anlamı vardır. Haddi aşır isyan eden kişiler hakkında dua ve istiğfar etmek yasaklanmıştır. Onların yıkanıp cenaze namazının kılınması bir tür kurbet ve dostluk anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla meşru bir yönetimin idaresi altında olan bir askerin bunu yapması doğru değildir. Böyle bir isyancının ölümünden sonra, ona yakınlık göstergesi olabilecek işlemlerde bulunulması da aynı şekilde doğru değildir.<sup>34</sup> Serahsî, bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünden bahsetmektedir. Ona göre, böyle bir işlem geride o isyancının taraftarlarından birliklerin olması halinde doğru olmaz. Geride onun taraftar olduğu birliklerden kimse kalmamışsa eğer, yakınlarından bazılarının isyancıları yıkaması ve onlar üzerine cenaze namazı kılmalarında bir sakınca yoktur. Hasan b. Ziyâd isyancıları, esir alınan bir yaralının bakıma alınışına kıyas etmiştir. Hasan b. Ziyâd' böyle bir görevin yerine getirilmesi akrabalık hakkını gözetmenin bir gereği olarak görür. Anılan grubtan kimsenin kalmadığı veya güçleri kalmadığı konusunda bir kanaat oluşmuşsa, böyle bir görevi akrabalarının yerine getirmesinde herhangi bir sakınca görmez.<sup>35</sup> Bu konuda ihtilaf sebebi olarak Hanefî alimlerin sahabe uygulamasına dayanması, Hasan b. Ziyâd'ın ise kıyasa başvurmasının olduğu anlaşılmaktadır.

Cenaze namazı, mümin olarak ölen kişinin üzerine, geride kalan müminlerin kılması gereken farz-ı kifâye bir namazdır. Hariciler hariç tutulduğunda, bir müminin işlediği büyük günah yüzünden dinden çıkmayacağı alimlerin genel kabulüdür. Büyük günah işleyen ehl-i kible isyancı kişiler üzerine cenaze namazı kılınacağı cumhurun görüşüdür. Yukarıda nakledilen rivayetler bu çerçevede değerlendirildiğinde problemleri görünmektedir. Namazın kılınamayacağı görüşünde olanların, siyasi açıdan onlara

<sup>31</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/123-124; Çevirisi, 10/229-230

<sup>32</sup> en-Nahl, 16/106

<sup>33</sup> et-Tevbe 9/103.

<sup>34</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/131-132; Çevirisi, 10/243.

<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/131-132; Çevirisi, 10/243.

meşruiyet kazandırma çekincesine dayandığı görülmektedir. Bu çekince “ehl-i kible” üzerine cenaze namazı kılınması gerektiği konusundaki genel görüş karşısında zayıf kalmaktadır.<sup>36</sup>

### 1.8. Mefkûdun Ölü Hükümünde Kabul Edilmesi İçin Beklenmesi Gereken Süre

Hanefiler’de kabul edilen görüş, mefkûd (kaybolan) kişinin emsallerinden hiç kimse hayatta kalmadığında, onun ölümüne hükmedilmesidir. Gerekçe olarak şu zikredilir: Dinde bilinmesi gerekli olan şeyleri öğrenmenin yolu; telef olan şeylerin değerlerinin belirlenmesi, kadınların benzer mehirleri gibi şeylerde olduğu gibi, benzer şeylere başvurulmasıdır. Yaş açısından emsallerinin tümü vefat eden mefkûdun hayatta kalması nadirattandır. Hükümler nadir olanlara göre değil, eylem şeyler üzerine kurulur.<sup>37</sup> Serahsî bu konuda Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd’ın farklı düşündüğünden bahseder. Ebû Yûsuf’a göre mefkudun doğumundan itibaren yüz yıl geçtiğinde onun öldüğüne hükmedilir. O bu görüşünü kendi zamanında yüz yaşını aşan kimsenin bulunmaması tecrübesine bina etmektedir. Serahsî, Hanefî alimlerden Muhammed b. Seleme’nin yüz yedi yaşına geldiği halde yaşadığına şahit olana kadar Ebû Yûsuf’un bu görüşüyle hükmettiğini bu tarihten sonra mefkud hakkındaki kendi görüşünün değiştiğinden bahseder. Serahsî, Hasan b. Ziyâd’ın bu konuda farklı düşündüğünü belirtir. Ona göre doğumundan itibaren yüz yirmi yıl dolduğunda mefkûdun öldüğüne hükmedilir. O, bu görüşünü tabiatçılara (ehl-i tebâ’â) ve yıldız ilmiyle uğraşanlara (ehl-i nucûm) dayandırmaktadır. Tabiatçılar, bir kişinin bundan daha fazla yaşamasının mümkün olmadığını, çünkü insanın vücudunda bulunan dört unsur olan soğukluk, sıcaklık, yumuşaklık ve sertlik gibi vasıfaldan biri, insanın tabiatına bu süre zarfında ters düşeceğinden dolayı, insan hayatının sona ereceği belirtir. Bu gerekçenin yanlış olduğunu belirten Serahsî, delil olarak önceki ümmetlerde uzun ömürlülerin - Hz. Nuh gibi- bulunmasının bu görüşün yanlışlığını açıkça ortaya koyduğunu ileri sürer.<sup>38</sup>

Bu konuda ihtilafın asıl sebebinin farklı aklî ve tecrübi bilgilere dayanmaktan kaynaklandığı görülmektedir. Yaş sınırının belirlenmesi zamana ve zemine göre değişiklik gösterdiğinden, devamlı güncellenmesi gereken bir husustur. Günümüzde dünyanın en yaşlı insanı 119, tarihten bu güne kadar en yaşlı insanın ise 122 yaşındayken 1997’de vefat eden kişi olduğu ileri sürülmektedir.<sup>39</sup> Zamanımızda iletişim araçlarının gelişmesi sebebiyle mefkûdun bulunması eskiye göre daha rahat

<sup>36</sup> İsyancılar üzerine cenaze namazı kılınması hususundaki görüş ve tartışmalar için bk. Yusuf Acar, “Hz. Peygamber’in Cenaze Namazlarını Kılmaktan İmtina Ettiği Kimselerle İlgili Rivayetlerin Tahlili”, İstem, 11/22 (2013), 164-165.

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/35; Çevirisi, 11/56.

<sup>38</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/35; Çevirisi, 11/56.

<sup>39</sup> Bk. “Dünyanın yaşayan en yaşlı insanı 119 yaşında hayata veda etti”, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-61225671>, (Erişim tarihi: 31.05.2022)

olduğundan, mefkûd konusunda hak kaybının ve mağduriyetlerin yaşanmaması için tüm bu cihetlerin göz önünde bulundurulması elzem görünmektedir.

### **1.9. Avcı Hayvanın Tuttuğu Ava Canlı Halinde Avcının Ulaşması Halinde Yapılacaklar**

Hanefîler'e göre avcı hayvanının yakaladığı ava sahibi, av hala canlıyken ulaşır, onu kesme imkânı olduğu halde kesmezse bu durumda onun eti yenilmez. Çünkü kesme imkânı olduğu halde kesmemiştir. Ava yetiştiği halde sahibinin imkân bulmaması, kesme aleti olmamasından dolayı da olsa yine onun eti yenilmez. Bu durumda kesme aletini üzerinde taşımadığı için avın sahibi kusurlu olduğundan yine eti yenilmez. Zaman darlığı sebebiyle yetiştirememeden dolayı hayvan hâlâ canlıyken ona ulaştığı halde avcı tarafından kesilmemişse de Hanefîlerin geneli açısından hüküm değişmez, yine de onun etinin yenilemeyeceği görüşü hâkimdir.<sup>40</sup> Hasan b. Ziyâd ise, vakit darlığından dolayı avcının av hayvanını kesmemesi durumunda, istihsanen onun etinin yenilebileceği görüşündedir. Ona göre bu durumda zorunlu kesim normal kesimin yerini almıştır. Asıl olana ulaşmaya güç yetirilmeyince onun yerine geçen bedel sakıt olmaz. Bu durum su olduğu halde, su ile kişi arasında yırtıcı hayvan veya düşmanın bulunması durumunda teyemmüm yapanın durumuna benzetilmiştir. Söz konusu meselede asıl olması gereken av sahibinin hayvanı boğazdan kesmeye gücünün yetmesidir. Bu sebeple zorunluluk halinin oluşması kesilen hayvanın etinin yenilmesini gerektirmiştir. Serahsî, bu konuda Hanefîlerin delilinin, zaruret durumunun avcı hayvana ulaşana kadar hayvanın ölmesi durumunda ancak gerçekleşebilir. Burada ise avcı, hayvana diri iken ulaşmıştır. Dolayısıyla zorunlu kesim hali düşmüştür. Bu durum, düştüğü yerin dar olması sebebiyle kendisine ulaşamamasından dolayı kesilemediği için yaralama işlemi sonucunda öldürülen koyun ve deve haline kıyas edilmiştir. Bu durumdaki hayvanların da eti yenilemez.<sup>41</sup> Bu konuda ihtilaf sebebi olarak Hasan b. Ziyâd'ın isitihsanı, diğer Hanefî âlimlerin ise kıyası esas almasından kaynaklandığı görülmektedir.

Avcı vurduğu ava yetiştiği halde, zaman darlığından dolayı kesmeden ölen hayvan, koştuğu halde yetişemeden dolayı ölen hayvanın durumundan farklı görünmemektedir. Zaruret hali ikisi için aynı görünmektedir. Kesilmediği halde hayvanın etinin helal olması zaruret prensibi üzerine bina edildiği için Hasan b.

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/241; Çevirisi, 11/395-396.

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/241; Çevirisi, 11/395-396.

Ziyâd'ın görüşü gereği ikisinin de zarureten etinin yenilebileceği sonucuna varmak, daha isabetli görünmektedir.<sup>42</sup>

### 1.10. Mescid İçin Tahsis Edilen Evin Durumu ve Onun Mirası

Serahsî'ye göre Hanefî âlimlerin genel kanaati, bir kişi iki katlı evin ilk katını mescit olarak tahsis eder, üst katını da kendi kullanırsa; ya da altı mescit, üstü ev olarak değerlendirirse, bu evin sahibinin ölümü halinde oturduğu kat mirasçılara kalır. Mescit katı, tüm mescitler Mescid-i Haram'ın birer şubesi hükmünde kabul edildiğinden, miras olarak varislere kalamaz.<sup>43</sup> Serahsî, daha önce böyle bir uygulamayı caiz görmeyen Ebû Yûsuf'un Bağdat'a gelince halkın bu konudaki uygulamasını gördükten sonra olumlu düşünmeye başladığını belirtmektedir. İmam Muhammed'e göre, eğer kendisi üst katta kalır alt katı mescit yaparsa oturduğu evin miras kalması caiz, aksi durumda ise caiz değildir. Ona göre mescidin ebedi ve sabit olması gerekir. Mescidin üst kat olması halinde ebedilik şartları gerçekleşmediğinden caiz olmaz. Hasan b. Ziyâd göre ise, mescit üst kat olarak belirlenir, alt kat ise mescide gelir getiren yer olarak tahsis edilirse ancak, istihsanen alt katın varislere miras kalabileceğini kabul eder.<sup>44</sup>

Bu hususta ihtilaf sebebi olarak, Hanefîler'in genelinin mescitler hakkındaki külli kaideleri esas alması, Ebû Yûsuf'un örfü dikkate alması, İmam Muhammed'in mescitlerin ebedilik şartını dikkate alması, Hasan b. Ziyâd'ın ise istihsanı esas almasından kaynaklandığı görülmektedir.

Mescitler, Müslümanların rahat bir şekilde kimseden izin almadan ve kapısını çalmadan gidip içinde ibadet edebileceği mekânlardır. Bu şartları haiz bir mekân olduğunda, bunun birinci kat veya ikinci kat olmasında bir sakınca görünmemektedir. Mescitler için fıkhî olarak belirlenen tüm hükümlerin burası için de işletilmesi mümkün görünmektedir. Mescit olmayan kat bu durumda bağımsız bir kat hükmünde olur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, mescidin altındaki katın miras bırakılmasına bir engel oluşturmaz. Dolayısıyla bu çerçevede düşünüldüğünde genelin görüşü daha uygun görünmektedir. Ebû Yûsuf'un bu konuda örfü dikkate alması, yere ve zamana göre bu durumun değişebileceği fikrini vermektedir.<sup>45</sup>

### 1.11. Görme Özürlünün Yaptığı Akitte Muhayyerlik Sınırı

Serahsî bu konuda Hanefîlerin genel görüşünün, görmeyen kişi aldığı şeyi eliyle karıştırıp yoklarsa, onun bu hareketi gözleri gören kişinin bakması gibi kabul edilir.

<sup>42</sup> Günümüz avcılığı ve teknikleri ile fıkıh kitaplarındaki av bahsinin bir mukayesesi için bk. Ahmet Hamdi Furat, "İslam Hukukunda Avcılık (Fıkıh Kitaplarındaki Kitabu's-Sayd Bahsinden Modern Avcılığa Bakış)", *Ekev Akademi Dergisi*, 17/55 (2013), 225-242.

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/94; Çevirisi, 12/174.

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/94; Çevirisi, 12/174

<sup>45</sup> Mehmet Birsin, "Cami ve Mescitlerin Fıkıhî Statüsü ve Kuruluş İmkânı", *Uluslararası Cami Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Fikret Karaman vd. 2/67-79 (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018),

Malda ayıp bulunmazsa onun muhayyerlik hakkı olmaz. Hanefîler'de bu kişinin yaptığı akit caiz kabul edilir. Şâfiîler'e göre eğer doğarken kişi âmâysa vekil aracılığıyla ancak akit yapabilir. Çünkü âmâ kişi malın renk ve niteliğini bilemez, demektedirler.<sup>46</sup> Serahsî, böyle bir kişinin alışveriş yapması toplum tarafından yadırganmadan kabul edildiğinden bu görüşü isabetli görmez. Serahsî, bu alışverişte şu ayrıntılara dikkat çekmektedir: Alınan malın niteliği görmek veya elle dokunma vasıtasıyla bilinebiliyorsa elle dokunma işlemi burada gözleri gören gibi kabul edilir. Dokunduğu mal için "kabul ettim" derse muhayyerlik hakkı o zaman düşer. Taşınmaz mal benzeri niteliklerinin bilinmesi mümkün olmayan malların nitelikleri âmâ olana en güzel biçimde anlatıldıktan sonra "kabul etim" derse muhayyerliği yine de düşer. Burada asıl olan aldatmanın olmamasıdır. Bu her ne kadar görmekle daha iyi gerçekleşse de niteliklerinin belirtilmesiyle de gerçekleşebilir. Serahsî bu konuda Hasan b. Ziyâd görüşünü şöyle aktarır: Görmeyen kişi, gözleri sağlam bir kimseyi teslim almaya vekil tayin eder. Vekil onun adına malı görüp teslim alırsa ancak bu şekilde gözleri görmeyen kişinin muhayyerliği düşer.<sup>47</sup> Bu konudaki ihtilafın sebebi olarak; Hanefî âlimlerin örfü esas alması, Hasan b. Ziyâd'ın ise akit şartlarının tam yerine gelmemesinin nizaya sebep olmasını esas alması olduğu görülmektedir.

Fıkıh kitaplarında alışverişin caiz olabilmesi için şekil şartlarının yanında, malın mütakavvim olması, aldatmanın ve fahiş fiyatın olmaması, belirsizlik ve daha sonra nizaya sebep olacak bir durumun olmaması gibi şartlar ileri sürülmüştür.<sup>48</sup> Bu çerçevede düşünüldüğünde görme özürülü olan kişi için bu şartların tam bir şekilde oluşması, bunları haiz olan bir vekille ancak mümkündür. Her zaman vekil bulma imkânı olamadığından, Serahsî'nin yukarıda İmam Şafiî'ye cevap mahiyetinde söylediği şartların bir araya gelmesi halinde görme özürülü kişinin de, bu tür alışveriş durumlarında özürülü olmayan gibi muhayyerlik hakkının düştüğünü söylemek isabetli görünmektedir.

### **1.12. On Dirhem Ağırlığındaki Bir Ziyet On Dirhem Karşılığında Satıldıktan Sonra Onun Yirmi Dirhem Olduğu Anlaşıldığında, Yapılan Satış Akdinin Durumu**

Hanefîler'de bir kişi on dirhem ağırlığında olduğunu zannederek bir gümüş bileziği, on dirhem karşılığında sattıktan sonra, bileziğin yirmi dirhem olduğu anlaşılırsa, her bir dirhemine karşılık bir dirhem alacağı noktasında satıcı beyanda

<sup>46</sup> Şafiîler'in âmâ'nın alışverişi konusundaki görüşü hakkında bk. Yahya b. Ebi'l-Hayr b.Selâm el-İmrânî eş-Şafiî el-Yamanî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam Şafiî (Şerhü'l-Mühezzeb)* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2014 ), 5/86-87.

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*,13/78; Çevirisi, 13/109-110.

<sup>48</sup> Ali Bardakoğlu, "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/13-19.

bulunmasa bile, alıcının her bir dirheme karşılık bir dirhem vermesi gerekir.<sup>49</sup> Serahsî, Hasan b. Ziyâd'a ve İmam Züfer'e göre böyle bir satış sözleşmesinin geçersiz bir sözleşme olduğunu belirtir. Onlara göre bu işlemde taraflar yirmi dirhem bir bileziğe karşılık on dirhem verileceğini belirterek, faizli bir sözleşme üzerinde anlaşma yaptıklarından bu akit geçersizdir. Serahsî, aynı türden bedellerin eşit ağırlıkta değiştirilmesi gerektiği hususunun, İslam dininde sabit bir hüküm olduğunu ileri sürerek bu görüşe karşı çıkar. Bu konuda taraflar açık beyanda bulunsalar da bulunmasalar da her bir dirhem ağırlığa karşılık bir dirhem vereceklerdir. Akit esnasında belirsiz olan durum açığa çıkarılsaydı eğer, satım sözleşmesi bileziğin tamamı üzerinde ve aynı ağırlıkta bedel ödenmesi koşuluyla geçerli olacaktı. Sözleşmenin mutlak olarak yapılması durumunda da durum değişmez. Bu alışverişte satıcı satacağı gümüş bileziğin dirhem miktarını tam bilmese bile alıcı aldıktan sonra asıl miktarı belli olunca, dînen o farkın ödenmesi gerekir. Serahsî, dînen hak edilen bir şey, akdi yapan tarafların bu konudaki açıklamalarından daha güçlü olduğundan böyle bir akdin sakınca oluşturmayacağını belirtir.<sup>50</sup>

Bu alışverişte bilerek değil, bilmeyerek yapılan bir hatadan dolayı bir fark çıkmıştır. O fark alıcı açısından belli olduktan sora - satıcı için belli olmasa bile - bedeli neyse eşit miktarda dirhemle karşılandığında o gümüş bileziği almasında bir mahsur görünmemektedir. Burada *yeden bi yedin* (peşin) şartı yerine gelmese de, farkına varıldığı anda verilmesi halinde faiz şüphesine de mahal doğmamış olur. Ya da fazlalığı geri iade etmesi gerekir. Satıcının cehaleti, alıcı için o malı helal kılamaz.

### 1.13. Küçük Çocuk/Yetimin ve Gaib Olanın Şuf'a Hakkı

Şuf'a, bir kişi gayri menkul bir malını satarken komşusunun o malı almaya hepsinden önce hak sahibi olmasıdır. Hasan b. Ziyâd'dan yetimin şuf'a hakkı konusunda, vâsî babası yerinde kabul edilir, diye bir görüş aktarılır. Ona göre, vasiyet görevlisi isterse şuf'a hakkını kullanıp malı alabilir. Aynı şekilde, satış esnasında orda olmayan kişinin de şuf'a hakkı düşmez. Bu durum küçüğün şuf'a hakkının olduğuna, velisinin onun yerine şuf'a konusu malı alabileceğine bir delil olarak ileri sürülmüştür. Serahsî gerekçe olarak, kişi bu durumda ticaret yoluyla sözkonusu malı almakta ve yaptığı bu işlemle yetimin zarara uğramasını önlediğinden, İslam bu gayelerin gerçekleşmesi için veliyi yetimin yerinde kabul ettiğini söyler. Gaib olanın şuf'a hakkının olmasını Serahsî şöyle açıklamaktadır: Onun gaib olmasına rağmen şuf'a hakkının olmasını sağlayan komşuluk illeti yerinde durmaktadır. Gaiblik ise, illeti baki olan bir hakkı kaldırmada etkili olamaz. Hazırda olmayan döndüğünde bu durumu öğrendiği anda şuf'a hakkı devam eder. Serahsî şuf'a hakkının ancak şu durumlarda düşebileceğini belirtir: Şuf'a hakkının sahibi tarafından düşürülmesi, başkasının onun şuf'a hakkını düşürmesine rıza göstermesi ve öğrendiğinde talep hakkını kullanmaması. Gaiblik durumu sayılan iskat sebeplerinden herhangi birine girmez.

<sup>49</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/87-88; Çevirisi, 14/151.

<sup>50</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/87-88; Çevirisi, 14/151.



Çünkü gaib kişi talep hakkını kullanma imkânına sahip değildir.<sup>51</sup> Serahsî bu konuda diğer Hanefî alimlerin görüşüne yer vermemiştir. Genelde her meselede diğer Hanefî alimlerin görüşüne yer verdiği halde burada vermemesi; ya diğer alimlerin aynı düşüncede olmasından ya da bu konuda herhangi bir görüşün onlardan aktarılmamasından kaynaklanmış olabilir. İkincisi ihtimal tüm görüşler göz önüne alındığında daha kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Çocuk veya yetim için tayin edilen velinin onlar adına şuf'a hakkının olmasının, önünde bir engel görünmemektedir. Çünkü şuf'a hakkı malın sahibiyle değil malla alakalı bir meseledir. Malın velinin elinde olması bu hakka zarar vermez. Gâibin şuf'a hakkının süresiz düşmediğini söylemek, sosyal hayatta sıkıntıya sebep olma ihtimali yüksektir. Örfü de göz önünde bulundurup hukuken bir vakit sınırlamasının yapılması mağduriyetlerin önüne geçmek adına makâsıda daha uygun düşmektedir.

#### **1.14. Arazide Ortak Su Kullanımının Şuf'a Hakkında Etkisi**

Serahsî Hanefî alimlerin komşululuğun şuf'a hakkı ile ilgili, sünnette var olan delilleri esas alıp kıyası terk ettiklerini, istihsan yoluyla konuyu temellendirdiklerinden bahsetmektedir. Delil olarak alınan hadisler şunlardır: “*Akar (gayri menkul) olsun, şuf'a her şeyde vardır*”.<sup>52</sup> “*Komşu yakın çevresindeki gayrimenkulü almada öncelikli hak sahibidir*”.<sup>53</sup> Şuf'a hakkından dolayı alışverişte ilk teklifin komşuya yapılması iyi ilişkilerin doğmasına vesile olur, muhtemel anlaşmazlıkların ve çekişmelerin yaşanmasına engel olur. Serahsî komşuluğun şuf'a hakkını kazanmada birincil sebep olduğunu belirtir. Çünkü “*İslam'da zarar verme ve zarara uğramak yoktur*”,<sup>54</sup> külli hadis gereği; ateş yakma, duvar yükseltme, toz çıkarma, gündüz ışığını engelleme gibi devamlı olan zararlar komşuluk durumunda söz konusu olduğundan satılan malı almada muhtemel zararlar dikkate alındığında komşunun öncelik hakkı doğar.<sup>55</sup> Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın arazi sulamada ortak suyu kullanan kişilerin de birbirlerine karşı şuf'a hakkının olacağı konusunda bir görüş aktarır. Bu konuda sadece Hasan'ın görüşünü aktarır. “*Biz de bu görüşe katılıyoruz*,” der. Bu sözünden kastın diğer Hanefî alimleri mi, yoksa kendi kanaati mi olduğu net anlaşılmamaktadır. Muhtemeldir ki bu konuda diğer Hanefî alimlerin bir görüşünün kendisine ulaşmamasından dolayı, bu sözünden kastının kendi kanaati olduğu daha ağır basmaktadır. Ona göre ortak su kullanımından dolayı şuf'a hakkının olması irtifak haklarında bir ortaklık olmasından dolayıdır. Satılan malın aslına ortak olma durumunda doğan şuf'a hakkı bu durumda da oluşmaktadır. Kötü komşuluğu doğurmaya sebep olan zararın giderilmesi

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/91-92; Çevirisi, 14/158-159.

<sup>52</sup> Buhârî, *Buyu'* 96; Müslim, *Musakat* 134.

<sup>53</sup> Buhârî, *Hiyel* 14.

<sup>54</sup> İbn Mâce, *Ahkâm* 17.

<sup>55</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 14/90-94; Çevirisi, 14/155-62.

konusundaki ihtiyaç, her iki durumda da görüldüğünden ortak su kullanımını da şufa hakkını doğurmaya sebep olur.<sup>56</sup>

Şufa hakkının ortak su kullanımında kabul edilmesi kıyas yoluyla, zarar verme ihtimalinin bulunması illeti üzerine bina edilmiştir. Bu durum her sulama ortaklıklarında olmayabilir. Örneğin günümüzde nehir, çay, baraj suyundan faydalanarak sulama yapanların bazılarında arazinin genişliğine göre saat hakkı verilmektedir. Dolayısıyla doğrudan zarar verme illeti tam oluşmamaktadır. Dolayısıyla bu durumu şufa hakkı için genel geçer bir sebep kabul etmenin günümüzde birçok mahzuru olabilir. Dolayısıyla ortak su kullanımından dolayı şufa hakkına sebep kabul edilen illetin, zaman ve mekâna göre aynı sonucu doğurmama ihtimali yüksek görüldüğünden, bu illet kıyasa cevaz oluşturacak kuvvette “mazbut” bir illet olarak görünmemektedir.<sup>57</sup>

### 1.15. Ric'î ve Bâin Talâk İle Boşanan Kadının Kendi Bebeğini Emzirme Karşılığı Olarak Ücret Alması

Hanefiler'e göre, bir kişi kendi çocuğunu emzirmesi için hanımını ücretle tutarsa kadın ücrete hak kazanmaz şeklindedir. Serahsî bu konuda İmam Şafî'nin caiz gördüğünü aktarır. İmam Şafî'nin delili, koca bu durumda nikâh akdinin gereği olmayan bir iş için hanımını ücretle tutmuştur. Şafî'ye göre koca hanımından çocuğu emzirmesini isteyemez ve bu konuda onu zorlayamaz. Ona göre nasıl ki dikiş dikmek için kendi hanımını ücretle tutabildiği gibi bu konuda da tutabilir. Kadının nikâhla hak ettiği nafaka hakkı süt emzirme karşılığında hak edilmiş değildir. Çünkü kadın süt emzirmekten kaçınsa bile yine de nafaka hakkı bulunmaktadır. Bu nafaka süt emzirme konusundaki ücretli anlaşma yapmaya engel değildir.<sup>58</sup> Serahsî bu konuda Hanefilerin “*Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler,*”<sup>59</sup> ayetini delil olarak getirdiğini belirtir. Bu ayet de haber sîğâsıyla geldiği için emir ifade eder. Dolayısıyla burada “emzirsinler” manasındadır. Dolayısıyla burada haberde gereklilik anlamı vardır. Aynı şekilde aklı olarak da annenin kendi çocuğunu emzirmesinin onun bir görevi olduğu anlaşılmaktadır. Burada süt emzirme işi kadının hukuki görevi olmasa da dinî olarak görevidir. Kadından bebeğini emzirmesi istenir, ama diyânî açıdan o, buna zorlanamaz. Bu gibi durumda anneye sözleşme yapıp ücretinin verilmesi caiz olmaz. Serahsî devamla, nikâh akdiyle karı koca arasında, evliliğin gerekleri açısından bir birliktelik oluşturduğunu belirtir. Nikâhın amaçlarından birisinin de çocuk olduğu için kadın çocuğu emzirme konusunda, bir nevi kendisine çalışmaktadır. Serahsî, bu gerekçelerden dolayı hanımın süt emzirme konusunda kocasıyla bir sözleşme yapıp

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/93; Çevirisi, 14/162.

<sup>57</sup> Bk. Ergüven, *Kıyas ve Akıl*, 50-56.

<sup>58</sup> Şafîiler'de annenin çocuğunu emzirmesi karşılığı ücret talep etme hakkı ve bu konudaki diğer tartışmalar için bk. Mehmet Aziz Yaşar, “Şafîî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 170-200.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/233.

ücret talep edemeyeceğini belirtir. Aynı şekilde yemek pişirme, ekmek yapma, yıkama ve bunun gibi yararı her iki eşe yönelik bulunan tüm ev işleri için de kadın kocasından bir ücret talebinde bulunamaz. Bununla birlikte kadın, örneğin kocasının ticari işleri ile ilgili hususlarda (kadının dinen görevi olmadığı için) ücret talep edebilir. Serahsî, ric'î talakla boşanmış olan kadının da çocuğunu emzirmesine karşılık hâlâ yarar birliği eşler arasında devam ettiğinden kocasından ücret talep edemeyeceğini, ama iddet bittikten sonra ücret talep edebileceğini, aynı şekilde bâin talaktan dolayı iddet beklerken kocasından süt emzirmek için ücret talep edebileceğini belirtir.<sup>60</sup> Hasan b. Ziyâd'a göre bain talak iddetini bekleyen kadının da, süt emzirmek için kocadan ücret talep edemez. Ona göre bu durumda olan kadın hâlâ kocadan nafaka aldığından ayrıca süt için ücret talep edemez. Kadının bu durumu boşama öncesindeki duruma benzetmektedir. Serahsî bu görüşe karşılık şu delili ileri sürer: Nikâh akdiyle eşler arasında kurulan birlik, bâin talakla ortadan kalktığından, nasıl ki evin diğer işlerini yapmak kadının dinen görevi değilse, emzirme işi de değildir. Dolayısıyla ücret talep edebilir.<sup>61</sup> Bu konuda ihtilaf sebebi olarak emzirme ile ilgili ayetlerin delaletinin ne olduğu ve hangi talakın emzirme hakkını düşüreceği konusundaki farklı değerlendirmelerin oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Emzirmeyle ilgili yukarıdaki tartışmaları göz önüne aldığımızda anne-baba arasında bir ayrılık olunca sanki anne-çocuk arasında da bir ayrılık olacakmış gibi bir sonuç çıkmaktadır. Gerçekte baktığımızda boşamayla karı-kocalık ilişkisi bitebilmekte ama anne-bebek/çocuk arasındaki ilişki ömür boyu devam etmektedir. Yani anne ile emzirdiği çocuğu arasında karşılıklı haklar ömür boyu devam etmektedir. Yüce Allah'ın; anne babaya iyilikte bulunma emri, onlara öf bile dememe, onlar düşkün duruma düşünce onlara bakma emri, karşılıklı miras hakkı gibi tüm hukuklar anne ile çocuk arasında ömür boyu devam etmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında emzirme emrinin illeti "annelik" olarak alınırsa bu tartışmalara kalıcı çözümler bulunabilir. Emzirme ayetlerinde "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" "Anneler çocuklarını (أَوْلَادَهُنَّ) iki yıl emzirirler"<sup>62</sup> ifadesinde emzirme anneye nispet edilmiştir. Rızkını temin ve giydirme bakımları ise "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" "Çocukların rızık temini ve giydirilmesi de çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur."<sup>63</sup> ifadesiye babaya nisbet edilmiştir. Çocuğu doğuran annenin emzirme bahsinde bir ücretten bahsedilmemiş, ama sütanne tutmada "وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعْكُمْ أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ" (Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz munasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur,) ifadesiyle maruf ölçüde ücretten bahsedilmiştir. Bu durumda anne-bebek-süt emzirme üçleminde ücretten bahsetmek, ayete de muvafık

<sup>60</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/128; Çevirisi, 15/182.

<sup>61</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/128; Çevirisi, 15/182-183.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/233.

görünmemektedir. Serahsî'nin "Bu diyanî bir haktır," sözüne binaen, bu hakkın "annelik" vasfına/illetine bağlı olarak devam ettiğini, boşamanın bu illeti düşürememesi sebebiyle, boşama sonrasında da annenin ücret talep etmesinin uygun düşmeyeceğini kabul etmemiz, daha isabetli görünmektedir. Ayrıca ayette iki defa "بِالْمَعْرُوفِ" (normal/örfe uygun görülen ölçülerde) kelimesi geçmektedir. Bu ifade ayetin geneli dikkate alındığında, bu konularda ayrıca örfün de dikkate alınması gerektiğine bir işaret bulmak mümkündür. Allahu a'lem.<sup>64</sup>

### 1.16. Altın Karşılığında Altın Süs Eşyası Kiralamanın Faiz İle İlgisi

Serahsî Hasan b. Ziyâd'ın altın karşılığında altın veya gümüş karşılığında gümüş süs eşyası kiralanması ile ilgili bir görüşüne yer vermekte, onun bu konudaki kiralama işlemini caiz gördüğünü aktarmaktadır. Daha sonra "Biz de bu görüşteyiz" demektedir.<sup>65</sup> Burada "Biz" derken kendi görüşü mü yoksa diğer Hanefî alimlerinin görüşünü mü kastettiği tam anlaşılmamaktadır. Serahsî'nin diğer alimlerin farklı görüşlerinin olduğu konularda onların görüşlerini her fırsatta zikrettiğine bakılırsa, burada diğer alimlerden bir görüşün aktarılmamış olmasından dolayı bu ifadeyi kullandığı, kuvvetle muhtemel görünmektedir. Delil olarak da; burada bedelin, eşyanın karşılığı değil, süs eşyasından elde edilen menfaat karşılığında verildiğinden dolayı, altın ve gümüş ile kiralanın menfaat arasında faizin söz konusu olamayacağını ileri sürer. Ayrıca süs eşyasının kendisinden menfaat sağlanan bir eşya olduğu, bunun kiralanmasının halkın genel uygulamasına uygun olduğundan, yapılan akdin caiz olduğunu belirtir.<sup>66</sup> Bu konuda altınla altın veya gümüşle gümüş eşya satıp almanın caiz olmadığı, faiz kabul edildiğinde genel kabuldür. Ama altın karşılığında altından veya gümüş karşılığında gümüşten yapılmış eşya kiralama, malın kendisini değil menfaatini satın alma olduğundan faiz olmadığını belirtmektedir. Burada Serahsî cevaza delil olarak, örfte bu tür satış işlemlerinin yaygın olmasını göstermesi, faiz şüphesi olan konularda örfün belli aşamadan sonra mezhepte belirleyici olduğuna bir delil oluşturduğu anlaşılmaktadır.

### 1.17. Mirasta Başka Tanık Olmaksızın, Karı veya Kocanın Birinin Diğeri Hakkında Tek Başına Beyanıyla Terekenin Paylaştırılması

<sup>64</sup> وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ وَوَالِدٌ وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يَوْلَدُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınmaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de babası çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır. Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu sütün kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur. Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur. Allah'ın koyduğu kurallara aykırı davranmaktan sakının ve bilin ki Allah yaptıklarınızın tamamını görmektedir." (el-Bakara 2/233)

<sup>65</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/169-170; Çevirisi, 15/169-170.

<sup>66</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/169-170; Çevirisi, 15/169-170.

Mirasta karı ve kocanın herhangi biri diğèrinin mirasçısı olduğunu ispatlayıp, ölenin başka bir mirasçısı olmadığı da sabit olunca Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre onlara karı ve kocanın hakkı olan iki paydan en çok ( kocaya 1/2, hanımına 1/4) kısmı ile hükmedilir. Ebû Yûsuf'a göre ise payların en azı ile (kocaya 1/4, karıya 1/8) hükmedilir. Ebû Yûsuf'a göre karı ve kocanın tanık olmadan sadece görünüşe bakılarak hakkının tespitinde şüphe olduğu için, kocanın 1/2 ile karının 1/4 ile değil, çocuklarının olması ihtimaline binaen en az paya hak kazanmaları daha doğru olur. O da terekeden kocanın 1/4, karının 1/8 almasıdır. Ebû Hanîfe ile Muhammed'in delili koca ve karının tereke üzerindeki hakkı ayeti kerimede "Eğer çocukları yoksa,"<sup>67</sup> şartına bağlanmıştır. Burada da beyanla sabit olmuştur. Dolayısıyla şüphe üzerine haktan mahrum edilemez. Karı ve koca terekedeki haklarının en çoğuna hak kazanırlar. Hasan b. Ziyâd'a göre, bu konuda karı ve kocanın; ölenin çocuklarının olması ihtimalinin yanında, bunlara ek olarak mirasta payı olan annesini, babasını, iki kızını ve dört eşini bırakma ihtimali de gözönünde bulundurarak, ölenin eşinin 1/9'un 1/4'ünü (1/36) hak kazandığına hükmedilir. Kocanın ise 1/5 payı olduğuna hükmedileceğini kabul etmektedir. Delili ise, Hz. Ali'ye (r.a.) bu meselenin benzeri bir mesele minberdeyken geldiğinde, kadının payının 1/8 payının 1/9 olduğuna hükmetmesidir. Serahsî bu payların ayrıntısını şöyle açıklamaktadır: Mesele 24'ten gelir. Ölenin eşleri, 1/8 alır. Anne-baba mirasın 1/3'ünü alır. Bu genel rakamın 1/8'ine karşılık gelir. İki kız kardeş 2/3'ünü alır. Bu da genel rakamın 16 payı eder. Üç artı pay kalır. Mesele bu sefer 27'den gelir. Kadınlar üç pay alır, bu da 27'nin 1/9'u eder. Her bir kadın payı 1/8'in 1/4'üdür. Hakim her bir eş için bu kadarına hükmeder. Koca açısından ise bu miktar 1/5'tir. Ölenin geride ana-babası, iki kızını ve kocasını bırakmış olabilir. Kocanın payı 1/4, ana-babanın payı 1/3'dür. Mesele burada 12'den gelir. Üç artık pay ortaya çıkar. Koca on beş paydan üç pay alır. Bu da 1/5'e tekabül eder. Serahsî Hasan b. Ziyâd'ın bu görüşünün isabetli olmadığını belirtir. Ona göre 'avlin (artık pay) dikkate alınmasında asıl sebep terekenin mirasçılara yetmemesi dolayısıyladır. Koca veya eşten başka mirasçı ortaya çıkmadığından dolayı burada, kesin olanın karşısında ihtimalin duramayacağını belirtir. Bu meselede Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğuna kanaat getirir.<sup>68</sup>

Bu konuyu imamlardan bazıları *hüküm şüphe üzerine bina edilemez* ilkesi üzerine bina ederek, yaşama şüphesini yok hükmünde kabul edip ona göre görüş belirtmişler. Bazıları ise haklar konusunda gaip olanın hakkını saklı tutma adına şüpheyi dikkate alıp ona göre mirası dağıtmışlardır. Burada özellikle şahit olanlar (karı veya koca) aynı zamanda taraf oldukları için, şahitliklerinde şüphe barındırmaktadırlar. Başka şahitler yoksa terekede hakkı olanların yaşama ihtimaline binaen paylarının ayrılması, gaib olanların hakkının korunması amacına hizmet ettiği için daha isabetli görünmektedir. Hak kaybının önlenmesi adına mirasta en ufak

<sup>67</sup> en-Nîsa 4/12.

<sup>68</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 17/53-54; Çevirisi, 17/77-78.

şüphenin dikkate alınması gerektiği hususunu, daha doğmamış bebeğin sağlıklı mı yoksa ölü mü doğacağı ya da erkek mi kız mı doğacağı ihtimallerinin bulunmasına rağmen, mirasta dikkate alınması meselesinde açıkça görünmektedir.<sup>69</sup> Ayrıca bu konuya benzerlik teşkil eden, gâib kişinin mal ve miras konusundaki haklarının saklı olması meselesi göz önüne alındığında da, muhtemel mirasçılardan miras taksimatında dikkate alınması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>70</sup>

### 1.18. Aklî Dengeyi Götürecek Derecede Başın Darbe Alması Sebebiyle, Verilmesi Gereken Diyet

Hanefiler'de; kişi, birinin başına vurup başını yarsa bununla birlikte beyni zarar görüp aklı giderse, aklın gitmesi sebebiyle tam diyet öder, yaralamanın diyeti de aklın diyetine girdirilir ve tek diyet ödemesi gerekir.<sup>71</sup> Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın bu konuda ayrı düşündüğünü söyler. Ona göre aklın gitmesine sebep olan başı yaralamanın (mûdiha'nın) diyetinin ayrı, yaralamanın diyetinin (erşi'nin) ayrı ödenmesi gerekir. Burada iki diyet, tek diyet olarak cem edilemez. Ona göre başı yaralama (mûdiha) ile aklın yeri ayrıdır. Dolayısıyla kemiğe kadar başın yarılmasının (mûdiha'nın) erşi ile aklın giderilmesinin diyeti bir birine girdirilemez. Serahsî'ye göre Hanefiler, aklın gitmesinin insanın hayvan sınıfına katılması anlamına geldiği için bir nevi ölüm hükmünde kabul ettiklerinden bu sonuca varmışlardır. Aynı şekilde birinin başına vurmada dolayı yara açılma (mûdiha) bundan dolayı adam ölürse, yarayı açana da tam diyet gerekir. Yara açmadan dolayı gereken erş de bu diyetin içine girdirilir, yani sadece diyet gerekir ayrıca erş gerekmez, demişlerdir.<sup>72</sup>

Bir kişinin başına vurmada dolayı aklî denge gitmeden sadece yara oluşmuşsa diyetin gerektiği genelin kabulüdür. Bunun yanında aklî denge yaralamadan değil, bilerek korkutma veya içirilen bir ilaç sebebiyle gerçekleşmişse yine bir tam diyet gerekli görülmüştür. Başa vurulan bir darbeyle hem baş yarılmış hem kişinin kulağı yarılmışsa bu durumda da ayrı ayrı diyet gerekli görülmüştür. Bu örnekler ışığında baktığımızda aklî dengeyi bozmanın ayrı, başı yaralamanın erşi'nin (diyeti) ayrı olması gerektiğini kabul eden görüşün daha isabetli durduğunu söyleyebiliriz.<sup>73</sup>

### 1.19. Vasiyet Eden Kişi Varislerinin Kabulü İle Malının Tümünü Farklı Kişilere Ayrı Ayrı Oranda Vasiyet Etmesi

<sup>69</sup> Bk. Leyla Müjde Kurt, "Cenin Malvarlığı Hakları", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 177-209; Mehmet Dirik, "İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 211-235.

<sup>70</sup> Bk. Ali Aslan Topçuoğlu, "İslam Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi (Türk Medeni Kanunu ile Mukayeseli Olarak)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 297-309

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/99; Çevirisi, 26/99.

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/99; Çevirisi, 26/99.

<sup>73</sup> Diyet ve erş hakkındaki tartışmalar için bk. Ahmet Saban, *İslam Ceza Hukukunda Diyet ve Âkile Sistemi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 7-80.

Bir kişi kendisinden sonra malının üç'de biri kadar varis olmayanlara vasiyet edip bırakabilir. Varisler bu vasiyete uymakla mükelleftir. Bu miktardan fazla miras bıraktığı zaman varisleri ister kabul eder isterlerse kabul etmeyebilirler. Bu genel kaideler ışığında bir kişi kendisinden sonra malını üç kişiden birine yarısını, birine üçte birini ve diğerine dörtte birini vasiyet ederse bu malı nasıl bölüştürülür? Serahsî, bu konuda Ebû Yûsuf ile Muhammed'in 'avl ve katılım yöntemiyle malı bölüştürme yaptığını belirtir. Onlara göre bu durumda mesele on iki payda üzerinden halledilir. Kendisine malın yarısı vasiyet edilen kişi malın yarısı olan altı payı alır. Üçte bir vasiyet edilen dört pay alır. Kendisine dörtte bir vasiyet edilen ise üç pay alır. Meselenin payları on üçe çıkar. Vasiyeti kabul etmeleri halinde mal bu şekilde paylaşılır. Kabul etmemeleri halinde ise mesele vasiyetin en üst sınırı olan malın üçte birini, kendilerine vasiyet edilen üç kişi aralarında paylaşırlar. Serahsî, bu konuda Ebû Hanîfe'yi 'avl ve katılım esaslı değil, kendilerine vasiyet edilen kişiler arasında münâzaa (çekişme) esaslı paylaştığından bahseder. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin münazaa esaslı paylaşımının nasıl olduğu konusunda Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd tarafından farklı tahrirlerin yapıldığını belirtir. Bu tahrirlerde en isabetli görüşün Hasan b. Ziyâd'a ait olduğunu ileri sürer. Ebu Yusûf'un yaptığı tahrir kısaca şu şekildedir: Kendisine tüm malın üçte biri vasiyet edilen kişi, üçte bir oranında kendisine vasiyet edilenden iki pay fazla alır. Yarı ile üçte birlik oranlar arasında iki pay fazlalık olduğundan dolayı. Üçte bir ile dörtte bir paylara sahip olan kişiler bu iki pay hususunda hak iddia edemezler. Ayrıca dörtte birlik pay sahibi, üçte bir ile dörtte bir pay arasında kalan bir pay konusunda hak iddia edemez. Ama malın yarısı ile üçte bir konusunda hak sahipleri, malın yetmesi halinde bu konuda hak iddia edebilirler. Ve her biri, birer paya hak kazanır. Bu durumda her birine sekizer pay verilerek hakları eşitlenir. Her pay üçte birlik paya bölünerek vasiyet edilen kişilere eşit şekilde paylaşılır. Serahsî, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin söylediklerinden yaptığı tahririn Ebû Yûsuf'a benzediğini belirtmekte, onun tahririne ek olarak; malın yarısı kendisine vasiyet edilen kişi çekişme (munaza) olmaksızın iki pay aldığı onun hakkı da üçte bir oranında yine hesaba katılarak, üç kişiye yapılan vasiyet üçte birlik oranın içerisinde toplanmış olacağını söylemektedir. Üçte birlik oran içerinden toplanan paylar, 'avl yoluyla kendilerine vasiyet yapılan kişiler arasında bölüştürüleceğini ileri sürmektedir. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin ifadesinden tahrir yapanlar arasında daha isabetli bulunduğu Hasan b. Ziyâd'ın tahririni izaha çalışmıştır. Ona göre burada iki vasiyet bir arada cem olmuştur. Vasiyetlerden biri üçte bir oranı içinde olurken diğeri üçte bir oranını geçmektedir. Ebû Hanîfe'nin genel görüşünde üçte bir oranı içinde olan vasiyetler 'avl esasına göre paylaşımı yapılmaktadır. Üçte birlik sınırı aşan vasiyetlerin paylaşımı ise munazaâ (çekişme) esasına başvurularak paylaşılmaktadır. Bu durumda iki vasiyet de dikkate alınmış olur. Önce üçte birlik vasiyetin paylaşımı yapılır. Çünkü 'avl yoluyla paylaşımın yapılması tarafların uzlaşısıyla sağlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında 'avl yöntemi,

çekişme esaslı paylaşımına göre daha güçlüdür. Ayrıca asıl sınırı içinde yapılan bir vasiyet, sınırın dışında yapılan vasiyete göre yine daha güçlü konumdadır. Bu açıdan bakıldığında malın yarısı kendisine vasiyet edilen, yapılan paylaşımına tam olarak üçte bire denk gelen dört pay ile katılırken, üçte bir oranında kendisine vasiyet edilen de aynı şekilde taksime katılır dört pay alır. Malın dörtte biri oranında kendisine vasiyet edilen ise üç pay alır. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın tahricini, devamında detaylı olarak aktardıktan sonra daha doğru tahrîcin bu olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup> Çalışmanın başında da geçtiği üzere Serahsî'nin "Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında Hasan b. Ziyâd hesap ilmi yönüyle öne çıkmaktadır"<sup>75</sup> ifadesinin ıspatı için bu mesele iyi bir örnek oluşturmaktadır.

### 1.20. Farklı Anlama Yorumlanabilen Vasiyet İfadelerinin Yorumu

Hanefiler'in genel kabulüne göre, bir kişi vasiyet ettiği kişiye "Onda on dirhem," (بعشرة دراهم في عشرة) ifadesiyle vasiyet ederse on dirhem, vasiyet edilen kişinin olur. Serahsî, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın bu vasiyet ifadesini farklı yorumladığından bahseder. Züfer'e göre bu ifade ile vasiyet yapıldığında vasiyet edilen yirmi dirhem alır. O, vasiyet edenin ifade ettiği cümlede "في" harfini, "و" veya "مع" manasında kabul etmiştir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın buradaki ifadeyi "On çarpı on," anlamında aldığı için kendisine vasiyet edilen yüz dirhem alır, demektedir. Ona göre bir kişiye "On kere (defa) on kaç eder," diye sorulduğunda verilen cevap "Yüz eder," demektedir. Dolayısıyla burada da bu anlam bulunduğundan, ona göre kendisine vasiyet edilen kişi yüz dirhem alır. Serahsî bu görüşü isabetli bulmaz. Hanefilerin geneline göre bu ifade ile kendisine vasiyet edilen kişi on dirhem alır. Bu ifadede "في" harfi zarfiyet anlamındadır. Ama on sayısı, on sayısının zarfı olamaz. Bu sebeple sözün son kısmı burada geçersiz kabul edilir. Burada "و" ve "مع" manasına olması asli değil mecâzidir. Sadece mecazla malın temlik gerçekleşemez. Hasan b. Ziyâd'ın yaptığı gibi, burada çarpma işlemi malın aslını değil paylarını çoğaltır. Dolayısıyla on dirhemi onla veya yüzle çarpılmasında on dirhemin ağırlığını değil, sadece paylarını çoğaltır.<sup>76</sup> Bu konuda sözü söyleyen kişinin yaşadığı yer ve zaman dikkate alınarak oranın örfüne göre hangi anlam daha ağır basıyorsa onu tercih etmek, İslam hukukunun genel ilkeleri açısından değerlendirildiğinde isabet açısından daha doğru metod olmaktadır. Örf aynı zamanda sözdeki kapalılığı çözmede de yardımcı kriter kabul edilmektedir.<sup>77</sup>

### 1.21. Ölenin Babası, Babanın Annesi ve Annenin Annesi Bulunması Durumunda Yapılacak Miras Taksimi

<sup>74</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 27/151-153; Çevirisi, 27/203-206; Serahsî, üçte birden fazla vasiyet durumu ile ilgili birçok örneği miras konusunu işlerken başka yerde de vermektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 28/121-127; Çevirisi, 178-186.

<sup>75</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 28/110; Çevirisi, 28/163.

<sup>76</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 28/84-85; Çevirisi, 28/130-131.

<sup>77</sup> Örf ile alakalı külli kaideler ve örneklemeler için bk. Betül Rumeysa Akkuş, *Mecelle'nin Şerhlerinde Örf ve Adetle İlgili Hükümler* (Yüksek Lisans Tezi: Cumhuriyet Üniversitesi, 2020), 45-95.



Serahsî, bu konuda âlimlerin, Hz. Ali'nin "Ölene yakın olan nine mirasçı ise uzak nineyi hacbeder/yoksun kılar," sözü konusunda ihtilaf ettiğini belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın bu konuda Hz. Ali'nin görüşüne kıyas yaparak; nineye düşen miras, babanın anasından daha uzak olsa da annenin annesinin annesine ait kabul eder. Bu meselede yakın nine oğluyla beraber bulunması sebebiyle mirasçı olamaz. Dolayısıyla ninelere ait pay, yakın nine oğulla birlikte bulunması hasebiyle yok hükmünde kabul edildiğinden uzak ninenin olur. Serahsî bu konuda alimlerin çoğunluğunun ise, mirasın tamamının babaya ait olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Burada yakın nine uzak nineyi mirastan mahrum eder, babanın varlığı da yakın nineyi mahrum eder. Baba, ölüye en yakın olması hasebiyle uzaktakilerini hacbettiğinden, malın hepsi ona kalır.<sup>78</sup> Mirasta hacbin kimler arasında olduğu, ölüye yakınlıkta kimin kimleri hacbettiği hususu burada ihtilafın asıl sebebinin oluşturmaktadır. Hasan b. Ziyâd bu hususta babanın, ancak kendi tarafından olan anneleri hacb edebileceğini kabul ettiği için bu sonuca varmıştır. Diğerleri ise yakın akrabanın uzak akrabayı hacbedeceği ilkesini mutlak aldıklarından ölüye yakın olan baba varken, ona eş mirasçılar olmadığında baba, kendisine göre ölüye daha uzak olan tüm yakınları hacbedeceği sonucu çıkarmışlardır.

#### **1.22. Zevî'l-Erhâmın Mirasçı Olması**

Zevî'l-erhâm; belirli pay sahibi olmayan veya asabe olarak hiçbir şeye hak kazanamayan erkek ve kadın akrabalara denir. Bunlar yedi sınıftır: birincisi, kızların çocukları; ikincisi, erkek kardeşlerin kızları ile kız kardeşlerin çocukları; üçüncüsü, fasid dedeler ile fasid nineler; dördüncüsü, ana bir amca ile ana-baba bir veya sadece baba bir hala, dayı ve teyzeler; beşincisi, bunların çocukları; altıncısı, babanın ana bir amcaları ile babanın halaları, dayıları ve teyzeleri; yedincisi, bunların çocukları oluşturur. Zevî'l-erhamın mirasta hakkının olup olmadığı konusunda sahabe ve tabiin ihtilaf etmiştir. Fakihler de bu konuda selefleri gibi ihtilaf etmişlerdir. Zevî'l-erhamın mirasçı olabileceğini kabul edenler; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İsa b. Eban ile *ashab-ı tenzil* denilen âlimlerdir. Mirasçı olamayacağını kabul edenler ise Süfyan es-Sevrî, İmam Malik ve İmam Şafi'dir. Her birisi görüşlerinin ispatı için ayet, hadis ve sahabe kavillerinden deliller ileri sürmüşlerdir. Zevî'l-erham'ın mirasçı olabileceğini kabul edenler kendi arasında üç'e ayrılmışlardır. Bunlardan birinci sınıf, *ehlül-karâbe* (yakın akraba taraftarları) diye isimlendirilir. Temsilcileri; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İsa bin Ebân'dır. Bu sınıf ölen kişiye en yakın akrabaya ve daha sonra onun peşinden gelene öncelik hakkı verdikleri için böyle isimlendirilmişlerdir. İkinci sınıf, *ehlüt-tenzil* (indirgeme taraftarları) diye isimlendirilirler. Temsilcileri; Alkame b. Kays, Şa'bî, Ebû Ubeyde, el-Kâsım bin Sellâm ve Hasan b. Ziyâd'dır. Bu sınıf, miras hakkı konusunda ölenle bağlantı kuran kimseyi,

<sup>78</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/170-171.

kendisiyle bağlantı kurulan kimse konumuna indirgedikleri için, onlara bu isim verilmiştir. Sarahsi, bu hususu şöyle bir örnek üzerinde açıklamaktadır: Bir kişi geride, kızın kızıyla, kız kardeşin kızını bırakırsa, *ehlü'l-karâbe*'nin görüşüne göre mal, ölene en yakın olduğu için kızın kızının olur. *Ehlü't-tenzîl*'e göre ise, bu kişinin geride bir kız ve bir kız kardeş bırakması durumunda olduğu gibi mal ikisi arasında paylaşılır. Üçüncü sınıf, *ehlü'r-rahm* (genel akrabalık taraftarları) diye isimlendirilir. Temsilcileri; Hasan b. Müyesser, Nûh b. Zirâh'dır. Bu sınıf, mirasa hak kazanma hususunda uzak akraba ile yakın akrabayı birbirine eşit tuttukları ve miras hakkı kazanmayı akrabalık temeline dayandırdıkları için *ehlü'r-rahm* diye isimlendirilmişlerdir.<sup>79</sup> Serahsî, zevi'l-erhâmı mirasçılar arasında sayan bu üç sınıfın görüşlerinin ispatı için çeşitli deliller ileri sürdüğünden bahsetmektedir. *Ehlü'l-karâbe*'nin delilinin şu olduğunu belirtmektedir: Zevi'l erhâmın mirasa hak kazanmasının sebebi asabelik olması açısındandır. Bu sebeple ölene en yakınlık esasına göre tercih yapılır. Dolayısıyla bir kişi malın tamamını da alabilir. Gerçek asabelikte tercih, bazen fazla yakınlık ve derece eksikliği, yani asabenin ölene bir derece daha yakın olması ile bazen de nedenin kuvvetli olmasıyla yapılır. Dolayısıyla, zevi'l-erhâmdan olan mirasçının miras hakkı kazanması, kendisinde bulunan karâbet niteliğinden dolayıdır. Buna binaen ölene en yakın olan kişi, zevi'l-erhâmlık, asabelik anlamında olduğu için tercih edilir. Şu ayette geçtiği gibi “*Anne-baba ve yakınların bıraktığından erkeklere bir pay vardır.*”<sup>80</sup> *Ehlü't-tenzîl* ise görüşlerinin ispatı için şu delilleri ileri sürerler; miras hakkını kazanma nedeninin ichtihadla isbat edilmesi mümkün değildir. Kitap, Sünnet ve icmâda bu konuda onların miras hakkı kazanmalarını gösteren hiçbir delil yoktur. Dolayısıyla, kendisi sebebiyle bağ kurulan kişi için var olan sebep miras hakkı kazanma sabit olsun diye, miras hakkı kazanmada bağlantı kurulan kişiyi, kendisiyle bağlantı kurulan kişi konumuna indirgemekten başka çare yoktur. Zevi'l-erhâmdan asabe ve belirli pay sahibinin çocuğu olanlar, asabe veya belirli pay sahibinin çocuğu olmayanlara tercih edilmektedir. Bu tercihin yapılmasında kendisiyle bağlantı kurulan kişinin dikkate alınmasından dolayıdır. *Ehlü'r-rahme* ise görüşlerinin ispatı için şunları ileri sürmektedir: Zevi'l-erhâmın miras hakkı “*Akraba olanlar birbirlerine daha layıktır,*”<sup>81</sup> ayeti mucibince genel akrabalık niteliği ile sabit olmuştur. “Rahm” olan bu nitelikte uzak akraba ile yakın akraba birbirine eşittir.<sup>82</sup>

Hasan b. Ziyâd yukarıda geçtiği üzere *ehlü't-tenzîl* sınıfının içinde kabul edilir. Serahsî, zevi'l-erhâm'ı mirasçılar arasında kabul eden sınıflar ile ilgili mukayeseli birçok örnek verir. Bir örnekte *ehlü't-tenzîl*'in kendi arasında ikiye ayrıldığını belirtir. Mesele şöyledir: bir kimse geride kızın kızının kızını ve kızın kızının oğlunu bırakırsa Ebû Ubeyd ve İshak b. Raheyeh'in görüşüne göre, ister bir anneden ister değişik annelerden olsunlar, mal aralarında yarı yarıya bölüştürülür. Delil olarak şunları ileri

<sup>79</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/2-6; Çevirisi, 30/1-6.

<sup>80</sup> en-Nisâ 4/7.

<sup>81</sup> el-Enfâl 8/76.

<sup>82</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/5-6; Çevirisi, 30/5-6.

sürerler: Her fer' aslı yerine geçer. İster aynı anneden olsunlar ister ayrı annelerden olsunlar aralarında eşitlik olur. Eşitliğin gerçekleşmiş olması açısından paylaşırma aralarında yarı yarıya yapılır. Bu durumda ikisinin mirasçılık hakkı kazanma niteliği kız değildir. Bu nitelikte aynı anneden olma veya ayrı annelerden olma arasında bir fark yoktur. Ebû Nuaym, Hasan b. Ziyâd'ın görüşüne göre ise, eğer o ikisi ayrı anneden ise paylaşırma yukarıdaki gibi olur. Ama söz konusu kişiler tek anneden ise, mal üçe ayrılıp aralarında erkeğe iki kadın payı düşecek şekilde paylaşılır. Çünkü burada asıllar değişik olduğu için her fer' aslının yerine geçer. Bu şekilde sanki o ikisi ölenin iki kızı gibidir. Mal bu ikisi arsında yarı yarıya paylaşılır. Ama asılın bir olması durumunda, bölüştürmenin asla göre yapılması imkân dâhilinde olmaz. Çünkü bu kişi kendisi ile paylaşma yapamaz. O halde paylaşmada iki tane fer' kabul edilmesi gerekir. Mal da o ikisi arasında erkeğe iki kadın payı düşecek şekilde paylaşılır.<sup>83</sup>

İslam miras hukukuna baktığımızda genel çatısını ayet ve hadisler oluşturmaktadır. Zevi'l-erhâm sınıfındaki akrabalar nasta geçmediği için alimler bunların hakkını bir adım önceki ashâb-ı farâiz ve asabe olanlara kıyasla ictihâdi olarak miras paylarını belirlemeye çalışmışlardır.<sup>84</sup> Onlar da kendi aralarında farklı görüşleri sürmüşlerdir. Zevi'l-erhâmın mirasta hakkı olmadığını savunanlar bu konuda nassın olmamasını görüşlerine dayanak olarak almışlar. Hasan b. Ziyâd görüldüğü üzere bu taksimatta zevi'l-erhâmın miras hakkını savunanlardan kabul edilir. Diğer imamlardan farklı olarak zevi'l-erhâmın hakkını paylaştırmada *ehli't-tenzil* sınıfındandır. Yani zî-rahim akrabayı, ölene bağlayan kişi yerine koyanlar gibi düşünülmektedir. Zevi'l-erhâmın mirasını kabul etmeyen önceki nesil alimlerini, daha sonra takip eden alimlerin ihtiyaçtan dolayı bu görüşe döndükleri de iler sürülmüştür. Bu konudaki geniş tartışmaları da ilgili kaynaklara bırakıyoruz.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/10-11; Çevirisi, 30/12-13.

<sup>84</sup> Bk. İsmail Bilgili, "İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu Ve Kıyas Uygulamaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 225-256.

<sup>85</sup> İslam Ansiklopedisinin ilgili maddesinde, zevi'l-erhâmın mirası meselesindeki tartışmalara değinildikten sonra asıl tartışmanın bu konuda gelen farklı rivayetlerden çok bu sınıfta olan kişilerin nafaka ve diyet gibi malî yükümlülükleri taşıyıp taşıyamamaları ile mahallî örfün ve telakkilerin etkili olduğu ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için bk. Hamza Aktan, "Zevi'l-Erhâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/307-308; Ayrıca bk. Hasan Teysîr 'Abdurrahîm Şemût, "Ahkâmu mirâsü zevi'l-erhâm fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-'Adl*, 14/54 (1433), 241-268; Aliye Mürselova, "Hanefî Mezhebindeki Zevi'l-Erham Sınıfının Caferî Fıkhî Açısından Mukayeseli Tahlili", *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (ETÜSBED), 2/3,(2017),1-12; Zevi'l-erhâmın İslam miras hukuku ve Türk miras hukuku açısından bir mukayesesi için bk. Alpaslan Alkış, "İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 61-79.

## SONUÇ

Hanefi mezhebinde, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in ardından beşinci müctehid alim olarak Hasan b. Ziyâd zikredilir. Mezhebin en büyük külliyyatı olarak kabul edilen Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri kapsamında Hasan b. Ziyâd'ın yirmi kadar muâmelât ve ukûbâtla alakalı ilk üç imama muhalif görüşü bulunmaktadır. Bu görüşlerden ikisi muhtemeldir ki diğer Hanefi imamlardan görüş gelmediği için sadece onun görüşü verilerek, "Biz de bu görüşteyiz" şeklinde sunulmuştur. Serahsî sadece bir konuda Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'nin ifadelerinden yola çıkarak yaptığı çıkarımı diğer imamların çıkarımına tercih etmektedir. Geri kalan meselelerde diğer imamların görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Hasan b. Ziyâd'ın bu çalışmada belirtilen görüşlerine ulaşmak için yaptığı tahrir ve tefri'ler dikkate alındığında, onun mustakil müctehid seviyesinde bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin öğrencisi, öğrencisinin öğrencisi ve onun görüşlerinin ravisi olması hasebiyle o, hep mezhep içi müctehid olarak zikredilmiştir. Bu kanaatin oluşmasında, hükme ulaşmak için kullandığı kıyas, istihsan ve diğer aklî yöntemlerin mezhebin genel usûlü çerçevesinde olmasının etkisi vardır. Onun mezhep içi alimlere muhalif görüşlerinden bazılarının diğer mezhep alimlerinin görüşlerine muvafık olduğu görülmektedir. Serahsî'nin Ebû Hanîfe öğrencileri arasında Hasan b. Ziyâd'ı hesap ilmi, tahrir ve tefri' yöntemleri konusunda önde gören değerlendirmesinin haklılığı, görüşleri ve fikhi çözümlenmeleri göz önüne alındığında; örneğin miras ve vasiyet meselesinde olduğu gibi açıkça görülmektedir. Aynı şekilde onun, dinin zaruri olarak korunması gereken haklarından canı ve malı koruma hususlarında; hırsabe haddi, düşman kalesinin yakılıp yıkılması meselesi, şufa hakkı, mefkud/gaib, emzirme hakkı örneklerinde geçtiği üzere çok hassas olduğu da anlaşılmaktadır.

Çalışmamız neticesinde, *el-Mebsût* özelinde Hasan b. Ziyâd'ın ilk üç imama muhalif olan görüşlerinin kısaca şunlar olduğu tespit edilmiştir:

(1) Nikâh kıyılırken tarafların yaşama ihtimalinin olamayacağı (yüz-yüz yirmi yıl gibi) ileri bir tarihi zikrederek "şu tarihe kadar seninle evli kalmak üzere seninle evliliği kabul ediyorum" derlerse, bu şart "ölene kadar" anlamında olduğu için caizdir.

(2) Bir kadın kocasına zihâr ifadesini kullanması durumunda, zihar ifadesiyle helal olan bir şeyi kendisine haram kılmanın yemin hükmünde kabul edilmesi sebebiyle, ceza olarak yemin kefareti ödemesi gerekir.

(3) Toplu halde yol kesip bir kişinin malını zorla alan kişilere hırsabe haddinin uygulanabilmesi için, el koydukları maldan her birinin payına yirmi dirhem kadar düşmesi gerekir,

(4) Maslahat icabı, suçunu itiraf etmesi için hırsıza şiddet uygulanabilir.

(5) Düşman kalesini ele geçirmek için, yöntem olarak onu yıkmak ve yakmak ancak içinde Müslüman bir esirin bulunmadığına kanaat getirildikten sonra caiz olur.

(6) Meşru olan yönetime isyan edenlerin öldürülmeleri halinde, onların taraftarlarının artık kalmadığı kanaatinin oluşması durumunda; öldürülen isyancıların canazelerinin yıkanması, cenaze namazlarının kılınması ve defn edilmesi gibi fiillerin akrabaları tarafından yerine getirilmesinde bir sıkınca yoktur.

(7) Kaybulup kendisinden haber alınmayan bir kişinin öldüğüne hükmedilebilmesi için, yaşama ihtimalinin artık olmayacağı yüz yirmi yıl kadar üzerinden geçmesi gerekir.

(8) Vakit darlığından dolayı avcının vurduğu av hayvanını kesmemesi durumunda istihsanen avın eti yenilebilir.

(9) Bir evin üst katı mescid olarak belirlenir, alt kat ise mescide gelir getiren yer olarak tahsis edilirse eğer alt kat varislere miras kalabilir. Aksi durumda mescidin bir parçası kabul edileceğinden, miras olarak kalamaz.

(10) Gözleri özürlü olan bir kişinin yaptığı akitte muhayyerlik hakkının düşmesi için, sağlıklı bir vekil tarafından malın görülüp teslim alınması gerekir.

(11) On dirhem ağırlığındaki bir ziynet on dirhem karşılığında satıldıktan sonra onun yirmi dirhem olduğu anlaşıldığında, yapılan satış akdinde faiz şüphesi olduğu için akit batıl olur. Yeniden bir akit yapılması gerekir.

(12) Yetimin şuf'a hakkını, babası yerinde kabul edilen velisi kullanabilir. Aynı şekilde gaib olanın da şuf'a hakkı vardır.

(13) Arazi sulamada ortak suyu kullanan kişilerin de birbirlerine karşı şuf'a hakkı vardır.

(14) Bain talakla boşanan kadın kocasından hâlâ nafaka aldığı için, bebeğini emzirme ücreti isteyemez.

(15) Altın karşılığında altın veya gümüş karşılığında gümüş süs eşyası kiralama işlemlerinde faiz şüphesi olmadığı için bu tür kiramaların yapılmasında bir sakınca yoktur.

(16) Mirasta başka tanık olmaksızın, karı veya kocanın birinin diğeri hakkında tek başına beyanıyla terekenin paylaşılması durumunda, muhtemel diğere varislerden olan çocuk, anne-baba, iki kız ve beyan eden karısı ile birlikte diğere karıları da bırakma ihtimali dikkate alınarak mirasın paylaşılması gerekir.

(17) Aklî dengeyi götürececek derecede başın darbe alması halinde, vuranın iki diyet ödemesi gerekir. Biri başı yaralama diğeri de aklı dengeyi bozma diyeti, çünkü burada aklî izale diyeti ile yaralama erşi cem edilemez.

(18) Bir kişi “onda on dirhem” ifadesiyle malını birine vasiyet ederse, bu “on çarpı on” anlamında kabul edilip, kendisine vasiyet edilene yüz dirhem verilmesi gerekir.

(19) Ölenin babası, babanın annesi ve annenin annesi bulunması durumunda, oğulla birlikte bulunan yakın nine, oğlu sebebiyle hacbedildiğinden, ninele ait pay uzak ninenin olur.

(20) Mirasta ashâb-ı ferâiz ve asabe yoksa, mal zevi'l-erhâma kalır. Onlar arasında da miras hakkı konusunda zî-rahim akrabayı, ölene bağlayan kişi yerine koyarak taksimatın yapılması gerekir.

### KAYNAKÇA

- ‘Imrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr b.Selâm eş-Şâfiî el-Yamanî. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam Şafî (Şerhü'l-Mühezzeb)*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2014 .
- Acar, Yusuf. “Hz. Peygamber’in Cenaze Namazlarını Kılmaktan İmtina Ettiği Kimselerle İlgili Rivayetlerin Tahlili”. *İstem*, 11/22 (2013), 145-170.
- Ak, Ayhan. “Hirâbe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili”. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 5-34.
- Akalın, Adanan. *İslam Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu Ve Çalınan Mal İle İlgili İhtilaflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Akkuş, Betül Rumeysa. *Mecelle'nin Şerhlerinde Örf ve Adetle İlgili Hükümler*. Sivas: Cumhuriyet Ünivesitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Akşit, Mustafa Cevad. “Önsöz” *Mebisûl*. Çev. Komisyon. Ed. M. Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Aktan, Hamza. “Zevi'l-Erhâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/307-308. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Akyol, Aşur. *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû ve Hadis İlmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Albânî, Şevket Kerâsinî. *Mesâilü'l-İmam Ebu Hanîfe bi rivâyeti'l-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû cem'an dirâseten ve mukârene*. Lübnan: Dâru'r-Risâletü'l- 'Alemiyye, 2018.
- Ali, Ebu Abdullah el-Mu'iz Muhammed. *el-Fetva “fî Hükmi zihârî'l-mer'e min zevcihâ”*. <https://ferkos.com/home/?q=fetwa=289>. (Erişim tarihi: 29.05.2022).
- Alkış, Alpaslan. “İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 61-79.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Baktır, Mustafa. “Deri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/175-176. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Balcı, İsrâfil. “Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 23-47.
- Bardakoğlu, Ali. “Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Bedir, Murteza. “Züfer b. Hüzeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/527-530. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bedr, Fahriye Muhammed Ali. *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lû' eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi*. Kudus: Kudus Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012/1434.
- Bilgili, İsmail. “İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu Ve Kıyas Uygulamaları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 225-256.
- Birsin, Mehmet. “Cami ve Mescitlerin Fikhî Statüsü ve Kuruluş İmkânı”. *Uluslararası Cami Sempozyumu*. ed. Fikret Karaman vd. 2/67-79. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çalış, Halil. “Zaruret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/141-144. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çuhacıoğlu Abdulkadir. *Kur'an ve Sünnet Işığında Mut 'a Nikâhı*. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2012.
- Dağcı, Şamil. “İşkence”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/429-433, Ankara: TDV Yayınları 2001.
- Dal, Betül. *İslam Muhakeme Usulünde İşkence*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Debbâğ, Abdussettar Hâmid. *el-Hasen B. Ziyâd ve Fıkhuhû Beyne Muâsırîhi*. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Dirik, Mehmet. “İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 211-235.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Vâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/410-414. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Davud, Süleyman b. Aş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Çev. Osman Keskiöglü. İstanbul: DİB Yayınları, 1997.
- Ergüven, Nizamettin. “Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri – Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Ekseninde-”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 158-188.
- Ergüven, Nizamettin. *Kıyas ve Akıl*. Malatya: Evin Yayınevi, 2020.

- Furat, Ahmet Hamdi. "İslam Hukukunda Avcılık (Fıkıh Kitaplarındaki Kitabı's-Sayd Bahsinden Modern Avcılığa Bakış)". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 225-242.
- Hemidullah, Muhammed . "Şemsüleimme es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/544-547. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-61.225.671>, (Erişim tarihi: 31.05.2022)
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *'Ukûd resmü'l-müfti*, Ürdün: Merkezü'l-Envâr, 1441.
- İbn Nedîm. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- Kaya, Eyüp Said. "el-Mebsût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn Hasen b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ'*. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368.
- Koca, Ferhat. "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler". *İslami İlimler Dergisi* 3/1, (2008), 63-97.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Mudiyye fi tebâkâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Hicr, 1993.
- Kurt, Leyla Müjde. "Ceninin Malvarlığı Hakları". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 177-209.
- Mema, Ferdinand. *İslam Hukukunda Yemin ve Kefâreti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Muşeykih, Halid b. Ali b. Muhammed. *Ahâmu'z-zihâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009/1430.
- Mürselova, Aliye. "Hanefî Mezhebindeki Zevî'l-Erham Sınıfının Caferî Fıkıhı Açısından Mukayeseli Tahlili". *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3. (2017), 1-12.
- Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/260-265. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları 1990.
- Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâd fi Ğârîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kâlem, 1412.
- Saban, Ahmet. *İslam Ceza Hukukunda Diyet Ve Âkile Sistemi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebsût*. Çev. Komisyon. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Şemût, Hasan Teysîr 'Abdurrahîm. "Ahkâmu mîrâsü zevî'l-erhâm fi ş-şerî'ati'l-İslâmiyye". *Mecelletü'l-'Adl* 14/54 (1433), 241-268.



- Taş, Aydın. "Muhammed b. Hasan Şeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *Tabâkaâtü'l-fukâhâ*. Musul: Mektebetü'l-Merkeziyye 1961.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "İslam Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi (Türk Medeni Kanunu ile Mukayeseli Olarak)". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 297-309.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Şâfiî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 170-200.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İlk Tedvin Döneminde Haneî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yüksel, Hayyire - Gültekin, Ayşe. "Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2021), 52-73.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts..
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tarîhü'l-İslam*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991.