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

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

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

ISBN 978-625-8731-68-2

1730

SERAHSÎ'NİN İLMÎ MİRASI

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

ilâhiyât

SERAHSÎ'NİN İLMÎ MİRASI

HUKUK, AHLÂK VE GELENEK

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

ilâhiyât

ilâhiyât 1730

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

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

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

Editör Yardımcıları
Furkan KAYA - Sanjarbek TAJIBAEV

ISBN 978-625-8731-68-2

1. Baskı: Aralık 2025

Sertifika No: 44396
Mizanpaj: Tavoos
Sayfa Düzeni: Tavoos
Baskı: Sonçağ Mat. - Matbaa Sertifika No: 47865

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

Tel: (0312) 439 01 69
www.ilahiyatyayin.com
editor@ilahiyatyayin.com
satis@ilahiyatyayin.com
www.instagram.com/ilahiyatyayin

SERAHSÎ'NİN İLMÎ MİRASI

HUKUK, AHLÂK VE GELENEK

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

EDİTÖR YARDIMCILARI
Furkan KAYA
Sanjarbek TAJIBAEV

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

BÖLÜM 1:
SERAHSÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİ VE METODOLOJİSİ

İMAM SERAHSÎ'NİN HUKUK DÜŞÜNCESİNİN
TEMEL HUSUSİYETLERİ 15
Murteza BEDİR

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'UNUN NİKAH BÖLÜMÜNDEKİ
İSTİHSAN UYGULAMALARI: BİR YÖNTEM ANALİZİ 23
Mehmet DİRİK

SERAHSÎ'YE GÖRE EHLİYET: İSLAM HUKUKUNDA
NORMATİF KAPASİTE VE TOPLUMSAL MUHATAPLIK 55
Hüseyin OKUR

HANEFÎ MEZHEBİNDE HÜKÜMLERİN
HAFİFLETİLMESİ OLGUSU (SERAHSÎ'NİN MEBSÛT
ADLI ESERİ ÖZELİNDE) 73
Eyüp ÖZTÜRK

SERAHSÎ'NİN "HURÛFU'L-MEÂNÎ"YE
FIKHÎ İSTİNBAT AÇISINDAN YAKLAŞIMI 91
Galip YAVUZ

SERAHSÎ'NİN FIKIH METODUNDA
SÖZLÜK ANLAMLA İSTİDLÂL 109
Bünyamin KORUCU

FIKIH VE MATEMATİK ARASINDA: SERAHSÎ'NİN
"VASİYETLERİN HESAPLANMASI" MODELİNDE
ARİTMETİK YÖNTEMLER 133
Mustafa TÜRKAN ve Ali KURT

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

ШАМСУЛ АИММА САРАХСИЙНИНГ "АЛ-МАБСУТ" АСАРИДА ФИҚҲИЙ МАСАЛАЛАРНИ БАЁН ЭТИШ УСЛУБИ 171
Soatmurod Uralovich PRİMOV

BÖLÜM 2:
SERAHSÎ VE KARŞILAŞTIRMALI MODERN HUKUK

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

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

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

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

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

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

BÖLÜM 3:
SERAHSÎ'NİN KUR'AN, SÜNNET VE HADİSE YAKLAŞIMI

SERAHSÎ'NİN KURÂN ÂYETLERİYLE İSTİŞHÂDI 351
Harun ABACI

LAFZIN ÖTESİNDE ANLAM:
SERAHSÎ'NİN AHKÂM İSTİNBATI EKSENLİ
KUR'AN TELAKKİSİ VE YORUMU 377
Mürsel ETHEM

SERAHSÎ'YE GÖRE VAHİY-SÜNNET İLİŞKİSİ 405
Hayati YILMAZ

SERAHSÎ'NİN MEBSÛT'TA ZİKRETTİĞİ MERFÛ',
MEVKÛF, MAKTÛ' VE MÜRSEL HADİSLER ÜZERİNE
İSTATİSTİKSEL BİR İNCELEME 419
Mahmut YAZICI

AL-SARAKHSÎ'S APPROACH TO TRANSMITTER
OF THE HADITH IN THEORY AND PRACTICE 445
Feyza GÖREN

SERAHSÎ'NİN EL-MEBSÛT'UNDA ZÜHD MERKEZLİ
HADİSLERLE FIKHÎ HÜKÜMLERİ TEMELLENDİRMESİ:
TASAVVUFÎ BİR OKUMA 459
Sümeyra GÜNGÜR

BÖLÜM 4:
SERAHSÎ'DE İNANÇ VE AHLÂK

İMAM SERAHSİ DÜŞÜNCESİNDE
AKIL-KALP-İMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
İNANCIN RASYONELLİĞİ 483
İsmail ŞİMŞEK

SERÂHSÎ'YE GÖRE AMEL AHLÂK VE
İMAN İLİŞKİSİNİN SINIRLARI 501
Faruk GÜN

MEBSUT BAĞLAMINDA
AHLAKİ ERDEMLERE BAKIŞ: ADALET 529
Kemal GÖZ

BÖLÜM 5:
SERAHSÎ'NİN
KENDİSİNDEN SONRAKİ LİTERATÜRE ETKİSİ

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

SERAHSÎ'NİN FIKHİ TERCİHLERİNİN SONRAKİ HANEFİ LİTERATÜRÜ ÜZERİNDEKİ ETKİSİNE DAİR BİR İNCELEME 577
Hacı Mustafa TORUN

HANEFÎ FAKİHÎ SERAHSÎ'NİN (483-1090 [?]) AHKÂM ÂYETLERİNE DAİR YAPTIĞI YORUMLARIN ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRİNE YANSIMALARI 603
Hazal BİLEN

TÜRKİYE'DE SERAHSÎ ÇALIŞMALARI 615
Furkan KAYA

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

Hüseyin OKUR*

Giriş

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

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

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

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

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

Vücub ve Eda Ehliyeti Kavramlarının Literatüre Girişi

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

Köksal'a göre bu kavramları sistematik olarak yazıya geçiren ilk kişinin Debûsî olduğunu söylemek için bir engel bulunmadığını söylemek mümkün gözükse de[2] detaylı ve objektif bakıldığında,

---

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

2 Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele", 106.

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

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

Vücûb Ehliyetinin Kavramsal Temelleri

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

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

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

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

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

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

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

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

sorumluluğu bulunmayan diğer canlıların aksine, yalnız insana mahsus kılınmıştır."[6]

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

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

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

Serahsî'nin ifadesiyle:

الوجوب خبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر فيه عقله وتمييزه بل هو ثابت عند وجود اسبب لمينا شرعا شئنا أو أبينا.

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

---

6 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/333.
7 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/333.

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

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

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

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

---

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

9 Semerkandî, *Mîzânu'l-uṣûl*, 742-743.

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

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

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

---

10 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/333.

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

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

Bu çerçevede Serahsî, vücûb ehliyetinin sabit olmasında üç temel bileşeni bir araya getirir: sebep, mahal ve hüküm. Sebep, şer'an vücûbu gerektiren durumdur; mahal, bu vücûbun üzerine sabit olacağı uygun zemindir; hüküm ise, vücûbun kendisidir. Şayet sebep ve mahal mevcutsa, vücûb hükmü sabit olur. Bu hüküm, iradeye bağlı olmayan zorunlu bir yükümlülüktür. Nitekim Serahsî şöyle der: «لِأَنَّ الْوُجُوبَ غَيْرٌ مُرَادٍ ذِمَّةً لِعَيْنِهِ بَلْ لِحُكْمِهِ، فَكَمَا لَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِذَا وُجِدَ السَّبَبُ بِدُونِ نَفْسِ الْمَحَلِّ، فَكَذَلِكَ لَا يَثْبُتُ إِذَا وُجِدَ السَّبَبُ وَالْمَحَلُّ بِدُونِ حُكْمٍ.»; yani 'Vücûb, zimmete kendi zatı için değil, onun hükmü için yönelir. Nasıl ki sebep bulunup mahal mevcut değilse vücûb sabit olmazsa, aynı şekilde sebep ve mahal bulunsa bile hüküm olmadan da sabit olmaz.'[13]

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

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

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

Bu nedenle bir yükümlülüğün sübutu için yalnızca sebebin

---

13 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/335.

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

Bu ayrım, Hanefî mezhebinde oldukça rafine bir teorik zemine oturur. Nitekim Serahsî, doğan bir çocuğun zimmetinin geçerli hale geldiğini ve bazı borçları üzerine alabileceğini şu ifadeyle ortaya koyar: «فَأَما بَعْدَمَا يُولد فَلهُ ذمَّة صَالِحَة وَلِهَذَا لَو اتْقَلب على مَال إِنْسَان فأتلفه كَانَ ضَامِنا لَهُ» "Çocuk doğduğunda onun zimmeti sahih olur; bu sebeple eğer başkasının malını devirmesi sonucu o malı telef ederse, bundan sorumlu olur".[14] Bu örnek, söz konusu anlayışın yalnızca teorik bir kurgu değil, aynı zamanda uygulamaya dönük bir yansıma taşıdığını göstermektedir: Doğan çocuk, iradesiyle değil, zimmetiyle sorumluluk altına girmektedir.

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

---

[14] Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/333.

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

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

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

Edâ Ehliyetinin Kavramsal Temelleri

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

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

[17] Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/334.

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

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

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

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

---

[18] Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/340.

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

[20] Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/340.

[21] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Talâk", 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), "Talâk", 15; Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Liechtenstein: Cem'iyyetü'l-Merkezi'l-İslâmî, 2000), "Talâk", 21; Ebû 'Îsâ

mışlardır. Serahsî, söz konusu hadisi yorumlarken şöyle der: «والمراد بالقلم ا ساب، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء، فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية اكاملة، وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل»; yani "Buradaki 'kalem'den maksat hesaptır. Hesap ise ancak edânın zorunlu hale gelmesinden sonra söz konusu olur. Bu da ancak tam ehliyet ile sabit olur; tam ehliyet ise akıllı bir şekilde bulûğa ermekle gerçekleşir."

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

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

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

---

Muḥammed b. ʿÎsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar Avvad Maʿrûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Hudûd", 1.

22 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/341.

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

24 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/335.

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

Normatif Kapasite ve Toplumsal Muhataplık Bağlamında Ehliyetin İşlevleri

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Serahsî'nin Ehliyet Teorisinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Kavramsal Yorumu

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

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

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

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

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

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

Değerlendirme ve Sonuç

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

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

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

Kaynakça

Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmuʾl-edille*. thk. Ḫalîl Muḥyi'd-dîn el-Meys. b.y.: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 2001.

Dural, Mustafa - Öğüz, Tufan. *Kişiler Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2019.

Gazâlî, Huccetuʾl-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustasfâ fî ʿilmiʾl-usûl*. thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1993.

Gören, Zafer. "Çocuğun Temel Hakları". *Anayasa Yargısı*. 111. Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 1998.

Hall, Margaret Isabel. "Mental Capacity in the (Civil) Law: Capacity, Autonomy, and Vulnerability". *McGill Law Journal* 58/1 (2012), 61-88.

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

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-ʿArabiyye, ts.

Köksal, A. Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 25 (07 Mart 2012), 105-122.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Liechtenstein: Cem'iyyetü'l-Merkezi'l-İslâmî, 2000.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmûʿ şerhu'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Semerkandî, Alâud-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-. *Mîzânu'l-usûl fî netâiciʾl-ʿukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdilberr. Qatar: Matbâbiʿuʾd-Dûhaʾl-hadîsse, 1984.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsuʾl-eimme es-. *Usûluʾs-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1973.

Siğnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Alî es-. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahruddîn Seyyid Muhammed Kanît. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzîʿ, ts.

Taftâzânî, Sadeddîn Mesʿûd b. Ömer. *Şerhu't-telvîh ale't-Tavdīh*. b.y.: Mektebetü Subeyh Mısr, ts.

Tirmizî, Ebû ʿÎsâ Muḥammed b. ʿÎsâ et-. *Sünen*. thk. Beşşar Avvad Maʿrûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Türk Medenî Kanunu. Ankara: Resmî Gazete, 2001.