

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

6 (Haziran/ June 2024), 7-40.

İbn Abbâs'ın Cumhûr ile İhtilafa Düştüğü Fıkhî İçtihatları Üzerine Bir İnceleme*

An Analysis of Ibn Abbas's Jurisprudential Opinions Diverging from the Majority of Scholars

ABDULĞALİP ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Basic Islamic Studies, Division of Islamic Law*

Batman, Turkey

abdulgalip.aslan@batman.edu.tr

ORCID: [0000-0003-0667-8763](https://orcid.org/0000-0003-0667-8763)

Atıf/Citation: Aslan, Abdulgalip. " İbn Abbâs'ın Cumhûr ile İhtilafa Düştüğü Fıkhî İçtihatları Üzerine Bir İnceleme ". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2025), 7-40.
[www.doi.org/10.69801/haid.1585115](https://doi.org/10.69801/haid.1585115)

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü | Article Types:

Geliş Tarihi | Received:

Kabul Tarihi | Accepted:

Yayın Tarihi | Published:

Yayıncı | Published by:

Araştırma Makalesi | Research Article

14. 11. 2024

22. 03.2025

30. 06. 2025

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University
Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. /
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has
no conflict of interest to declare.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Abdulgalip Aslan)

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

* Bu makale, 2013 yılında Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım *Abdullah İbn Abbâs'ın Fıkıhçılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İçtihatları* başlıklı yüksek lisans tezim temel alınarak hazırlanmıştır. / This article is derived from my master's thesis, *The Jurisprudence of Abdullah ibn Abbas and His Ijtihads on the Hajj Rituals*, completed at Dicle University Institute of Social Sciences in 2013.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

İbn Abbas'ın Cumhûr ile İhtilafa Düştüğü Fıkḥî İctihatlari Üzerine Bir İnceleme*

Özet

Bu çalışma, fıkḥî meselelerde İbn Abbas'ın cumhûr ile ayrışan görüşlerini ele alarak, onun İslâm hukukuna yaptığı özgün katkıları detaylı bir şekilde incelemektedir. İslâm hukukunun temelini oluşturan sahabe içtihatları, İslâm'ın ilk dönemlerinde farklı toplumsal ve coğrafi koşulların etkisiyle çeşitlenmiştir. Sahabenin geniş coğrafyalara dağılması ve kaynaklara ulaşım imkânlarının sınırlı olması gibi faktörler, zengin bir yorum yelpazesi doğurmuştur. Bu bağlamda, İbn Abbas, yetkin hadis ve tefsir birikimiyle tanınan bir sahabîdir. Karşılaştığı yeni meselelere, Hz. Peygamber'den ve büyük sahabeden işittiği hadislere dayanarak fetva vermiştir. Farklı sosyal koşulları göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu görüşler hem kendi döneminde hem de sonraki İslâm hukuk literatüründe tartışılmalara konu olmuştur. Bu durum hukuki içtihat farklılıklarının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Çalışmada, İbn Abbas'ın farklı görüş ve uygulamaları, erken dönem İslâm kaynakları ışığında kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. İnceleme sürecinde, onun ileri sürdüğü deliller araştırılarak, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle olan ilişkisi ortaya konulmuştur. Aynı zamanda, İbn Abbas'ın toplumsal ihtiyaçlara yönelik çözüm üretme yöntemi değerlendirilmiş ve bu çözümlerin dönemin şartlarına uygunluğu analiz edilmiştir. Çalışmada ayrıca, İbn Abbas'ın görüşleri, diğer sahabenin konuya ilişkin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Sahabe arasında aynı meseleye dair ortaya çıkan farklı bakış açıları incelenmiş, bu görüşler arasındaki benzerlik ve ayrıtlar analiz edilmiştir. Yapılan mukayese sonucunda, meselelerle ilgili daha geniş bir perspektif geliştirilmesi ve doğru bilgilere ulaşılması hedeflenmiştir. Böylece İbn Abbas'ın cumhûr ile ayrıştığı noktalar ele alınarak onun fıkḥî görüşleri ve içtihatları daha iyi anlaşılmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkḥ, Cumhur, İbn Abbas, İctihad, İhtilaf.

An Analysis of Ibn Abbas's Jurisprudential Opinions Diverging from the Majority of Scholars**

Abstract

This study explores Ibn 'Abbās's juristic views diverging from the majority opinion, offering a detailed analysis of his distinct contributions to Islamic law. The jurisprudential efforts of the Companions (Sahabah), which form the foundation of Islamic law, diversified due to differing social and geographical conditions during the early Islamic period. Factors such as the dispersal of the Companions across vast regions and limitations in accessing sources contributed to a wide spectrum of interpretations. In this context, Ibn Abbas, renowned for his profound knowledge of hadith and tafsir, issued fatwas on new issues based on the traditions he directly heard from the Prophet Muhammad (peace be upon him) or other leading Companions. His approaches, shaped by an awareness of social and societal conditions, became subjects of discussion both during his time and in later Islamic legal literature, significantly enriching the diversity of jurisprudential thought. This study delves comprehensively into Ibn Abbas's diverse views and practices through the lens of early Islamic sources. It investigates the foundations of the evidence he presented and elucidates the connections between his approaches, the Qur'an, and the Sunnah of the Prophet. Additionally, Ibn Abbas's methods of addressing societal needs and the relevance of his solutions to the conditions of his time are assessed. Furthermore, the study compares Ibn Abbas's opinions with those of other Companions on the same topics. Different perspectives among the Sahabah on similar issues are analysed, with attention given to both their similarities and differences. These comparisons aim to foster a broader and more nuanced understanding of early Islamic legal thought. By thoroughly examining the points

* Bu makale, 2013 yılında Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım Abdullah İbn Abbās'ın Fıkḥçılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İctihatları başlıklı yüksek lisans tezime temel alınarak hazırlanmıştır.

** This article is derived from my master's thesis, The Jurisprudence of Abdullah ibn Abbas and His Ijtihads on the Hajj Rituals, completed at Dicle University Institute of Social Sciences in 2013.

where Ibn Abbas diverged from the majority view, this study seeks to provide deeper insights into his intellectual framework and the role of his jurisprudential efforts within the historical evolution of Islamic law.

Keywords: Fiqh, Majority of Scholars, Ibn Abbas, Ijtihad, Disagreement.

Giriş

İslâm hukukunun gelişim süreci, sahabe ve sonraki fakihlerin içtihatlarıyla zenginleşmiştir. Bu süreçte sahabîlerin görüşleri, özellikle fikhî meselelerdeki anlayışlarının şekillenmesi, fıkîh terakümünde önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinden beri fikhî bazı meselelerle ilgili bir dizi tartışmalar sonucunda çeşitli çözümler sunulmaya çalışılmıştır. Bu farklı yorum ve ictihadlar İslâm hukukunun gelişimine katkıda bulunmuştur. İslâm hukukunda derin bilgiye ve geniş ufka sahip olan İbn Abbas'ın bu meselelerin bazılarında görüş ve ictihatları dikkate değerdir.

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) amcasının oğlu olan İbn Abbas, hadis ve fıkîh bilgisıyla tanınmış ve Kur'an'ı tefsir alanındaki geniş bilgisinden dolayı "Tercümânü'l-Kur'ân" unvanıyla anılmıştır.¹ Hz. Peygamber'in duasına mazhar olan İbn Abbas,² fıkîhta özellikle ihtilafî meselelerle ilgili görüşleriyle dikkat çeken bir âlimdir. Karşılaştığı yeni meseleler ve problemler karşısında hıfzettiği âyet ve hadislere dayanarak fetva veren İbn Abbas, ihtiyaç duyduğunda sahabe icmâi, kıyas ve diğer delillerden de istifade etmiştir. Bu çerçevede İbn Abbas'ın fikhî görüşleri, bazı konularda cumhurun görüşünden ayrılmaktadır. Bu farklılığın temel sebebi delilleri yorumlama biçimidir. Ayrıca toplumsal koşulları göz önünde bulundurarak getirdiği özgün yorumlar, onun içtihatlarını değerli kılmıştır. Cumhurdan ayrıldığı fikhî başlıklar arasında miras, boşanma, müt'a nikâhı ve ibadet gibi pek çok alan bulunmaktadır. İbn Abbas'ın bu konularla ilgili görüşleri, sadece fıkîh alanında değil, aynı zamanda diğer İslâmî ilimler açısından da dikkate alınması gereken önemli bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışmada, İbn Abbas'ın cumhurdan ayrıştığı içtihatları ele alındığında onun düşünce dünyasının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. İlgili konular, İbn Abbas'ın hukuk perspektifinde farklı görüşleri gözler önüne sermekle birlikte, onun fıkîha özgün bir anlayışı da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışma, İslâm hukuku çerçevesinde içtihat farklılıklarının tarihi sürecine de ışık tutmayı hedeflemektedir.

1. Abdest ve Namazla İlgili Meseleler

1.1. Abdest Esnasında Ayakların Meshedilmesi

Abdest alırken ayakların yıkanmasının zorunlu olup olmadığı konusu, üzerinde tartışma yapılan bir meseledir. Cumhur, abdest sırasında ayakların yıkanmasının farz

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1985), 2/366; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî İbn Hanbel, *Kitâbü Fezâ'ilî's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403), 2/745; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azârî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 3/1700.

² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Müsnedü Benî Hâşim", 4/225 (No. 2397).

olduğu görüşündedir.³ Buna göre, abdest alacak kişi mest giymemişse veya geçerli bir mazereti yoksa, ayaklarını sadece meshetmesi halinde abdestin farzlarından birini yerine getirmemiş olur ve bu nedenle abdesti geçerli sayılmaz. Bu görüşü benimseyenler, ayakların yıkanmasının farz olduğuna dair Hz. Peygamber'den sahih rivayetleri delil göstermişlerdir. Rivayetlerde, Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını sürekli olarak yıkadığı, ayağını tam olarak yıkamayan kişileri uyardığı ve topuklarında kuru yer bırakanları cehennem azabıyla ikaz ettiği belirtilmektedir.⁴

İbn Abbas ise abdest alırken ayakların yıkanmasının değil, meshedilmesinin zorunlu olduğu görüşünü benimsemiştir. İbn Abbas, "*Ben Allah'ın Kitabında abdestle ilgili iki yıkama (yüz ve kolların yıkanması) ve iki mesh (başın ve ayakların meshedilmesi) görüyorum*"⁵ diyerek abdestin, iki yıkama ve iki meshten ibaret olduğunu söylemiştir.⁶ Ona göre abdest, iki yıkama ve iki meshten ibarettir. Zâhirî mezhebi bu konuda İbn Abbas ile paralel görüş belirtmişlerdir.⁷

Literatürde abdest âyetindeki "*وَأَرْجُلُكُمْ*" (*erculeküm*)⁸ kelimesinin irabının üstün (*ercüleküm*) ve esre (*ercüliküm*) ile okunması farklı icthadlara yol açmıştır. Nitekim üstün ile okunduğunda ayakların yıkanması gerektiği, esre ile okunduğunda ise meshedilmesi gerektiği anlaşılır. Bu şekilde farklı kıraatlara dayalı değerlendirmeler arasında görüş ayrılıkları oluşmuş, her iki taraf kendi kıraatini destekleyen teviller yapmıştır. Cumhur, "ercüliküm" kıraatinde birtakım te'villerde bulunmuştur.⁹ İbn Abbas, "Görüyorum ki insanlar ayaklarını yıkamaktan vazgeçmeyecekler, oysa ben Kur'an'da yalnızca mesh görüyorum" diyerek, "*وَأَرْجُلُكُمْ*" (*ercüliküm*) kelimesini esre ile okuyup, bunu öncesindeki "*رُءُوسُكُمْ*" (*ruûsiküm*) kelimesine atfetmiştir. Bu, onun ayakların meshedilmesi gerektiği görüşünü benimsediğini gösterir. Öte yandan İbn Abbas'ın başlangıçta esre kıraatini benimseyerek ayakların meshedilmesi gerektiğini savunmuş olduğu, ancak daha sonra yıkamanın esas olduğu görüşüne geçmiş olduğuna dair rivayet de mevcuttur.¹⁰

Öte yandan, İbn Abbas'tan abdest esnasında ayakların yıkanması konusunda farklı bir rivayet de bulunmaktadır. Atâ b. Yesâr'ın aktardığına göre, Buhârî'de yer alan bir

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1429), 1/42; bû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/349; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/98.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), 1/22 (No. 60); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 1/213 (No. 240); Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993), 1/8; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 1/22; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/99; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 1/418.

⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/56.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, (Beyrut: Müesseses-e-Risâle, 2000), 10/58, (No. 11474); Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Âzîm* (Medine: Dâru Tîbe, 1999), 3/52; Muhammed b. Ahmed Ebu Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' lî ahkâmî'l-Kurân* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964/1384), 6/92.

⁷ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/301.

⁸ el-Mâide, 5/6.

⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 1/30-32.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Kâhire: Merkezu Hecer, 1432), 1/70 (No. 332).

kayıtta İbn Abbas'ın abdest alırken ellerine ikişer defa su döktüğü, ardından ağzına ve burnuna su alıp temizlediği, yüzünü yıkadığı, sonra sağ ve sol kollarını dirseklere kadar sırayla yıkadığı anlatılmaktadır. Ardından başını meshedip sağ ayağına su dökerek yıkadığı, ardından sol ayağına su döküp yıkadığı ve bunu yaparken “Rasûlullah'ın abdest alırken böyle yaptığını gördüm”¹¹ dediği nakledilmektedir.

Bu rivayet ile İbn Abbas'ın ayakların meshedilmesinin yeterli olduğu görüşünü birleştirmek için şu şekilde bir yorum yapılabilir: İbn Abbas'a göre ayakları yıkamak farz olarak görülmemekle birlikte, Hz. Peygamber'in uygulaması sebebiyle mendup olarak değerlendirilir. Böylece, İbn Abbas ayakları yıkamanın zorunlu olmadığı kanaatinde olsa da Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak ayakları yıkamanın tercih edilebileceğini ifade etmiş olabilir. Bu durum, ayakların yıkanmasının sünnete uygun bir uygulama olarak kabul edilmesini desteklerken, asıl zorunlu olanın baş ve ayakların meshedilmesi olduğu yönündeki düşüncesini korumasına zemin hazırlar.

1.2. Necasetten Taharet

Necasetten taharet, yani beden, elbisenin ve namaz kılınacak yerin dinen necis sayılan unsurlardan (kan, dışkı, idrar gibi) temizlenmesi, ibadetlerde önemli bir temizlik kuralıdır. Cumhura göre, namazın sahih (geçerli) sayılması için beden, elbisenin ve namaz kılınacak yerin temiz olması şart koşulmuştur.¹² Bu alanlardan herhangi birine necaset (pislik) bulaşırsa, namaz kılacak kişinin, o necasetin bulaştığı yeri temizlemesi gerekmektedir. Yani beden, elbise veya secde edilen alanın temiz olması, namazın sıhhatini doğrudan etkileyen bir unsur olup, ibadetin kabulünde bir ön koşul olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu tür necasetlerin az miktarda olması için genel bir esneklik ve af vardır. Bu meselede cumhurdan farklı düşünen İbn Abbas, necasetin miktarına dair belirli bir sınır koymamış, bunun kişinin kendi takdirine bırakılmasını uygun görmüştür. Ayrıca, İbn Abbas'a göre necasetten taharet, namazın geçerliliği için zorunlu şartlar arasında sayılmamaktadır.¹³ İbn Abbas'tan gelen şu rivayetler onun bu görüşte olduğunu teyit etmektedir: “*Necasetten taharet namazın sıhhat şartlarından değildir, Elbisede cünüblük yoktur,*”¹⁴ ve “*Elbisesinde kan bulunduğu halde namaz kılan bir kimse, o namazı yeniden kılmak zorunda değildir.*”¹⁵ Bu yaklaşımıyla İbn Abbas, necasetten tahareti bir temizlik kaidesi olarak görse de namazın sıhhatini doğrudan etkileyen bir unsur olarak değerlendirmemiştir.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 1/40 (No. 140).

¹² el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ Ebû Muhammed el-Beğavî, *et-Tehzîb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/199; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî' fî tertîbi's-serâî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1986), 1/186; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 19/211.

¹³ İbn Kuddâme, *el-Muğnî*, 2/482-483.

¹⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef* (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 1/91 (No. 309).

¹⁵ Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mevsûat'u fikhî Abdullah b. Abbas* (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, ts.), 2/108.

1.3. Vakit Girmeden Kılınan Namaz

Cumhura göre namazı vakti girmeden gerek namazın bir kısmı gerekse tamamını kılan kişinin namazı, geçersiz sayılır.¹⁶ Bu durum, kişinin bilerek(kast) veya yanlışlıkla(hata) namazı vaktinden önce kılmış olmasıyla aynıdır. Çünkü vakit, namazın farz kılınmasının temel sebebi olmanın yanı sıra, aynı zamanda namazın geçerli olabilmesi için de zorunlu bir şart olarak kabul edilir. Dolayısıyla, namaz ancak belirlenen vakitte kılındığında sahih olur. Vakit girmeden namaz kıldığını öğrenen kimsenin namazını bir daha kılması gerekmektedir.

İbn Abbas ise bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre namazın vaktinden önce kılınmış olması her durumda namazın iadesini gerektirmemektedir.¹⁷ Şa'bî (ö. 104/722) de bu meselede İbn Abbas'ı desteklemektedir. Bu istisnai görüş, İbn Abbas ve Şa'bî'nin değerlendirmelerinde vakit şartının bağlayıcılığına ilişkin esneklik tanıdıklarını göstermektedir.

1.4. Kâbe'nin İçinde Namaz Kılmak

Âlimler, Kâbe'nin içinde namaz kılmanın caiz olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Bazıları bu durumu mutlak olarak caiz görürken; bazıları tamamen caiz olmadığını savunmuş; diğer bir grup ise nafil namazlarla farz namazlar arasında ayırım yaparak, yalnızca nafil namazların Kâbe içinde kılınabileceğini belirtmiştir. Bu görüş ayrılığının temel nedenlerinden biri, konuya dair hadis rivayetlerinin farklılık göstermesidir.¹⁸ Ayrıca, Kâbe'nin içinde namaz kılan kişinin yalnızca bir duvara yönelmesi durumu da tartışılmıştır. Zira bu kişi Kâbe'nin dışında namaz kılan biri gibi tam anlamıyla Kâbe'ye yönelmiş sayılamayabilir.¹⁹ Dolayısıyla, bu mesele hem hadislerin yorumuna hem de Kâbe'ye yönelme şartının içeriğine dair farklı yaklaşımlara yol açmıştır.

İbn Ömer, "Kâbe'nin içinde ne farz ne de nafil namaz kılınabilir"²⁰ diyerek bu görüşe karşı çıkmış; bu görüşü İbn Cerîr et-Taberî de desteklemiştir. İmam Şâfiî, "Kâbe'nin içinde hem farz hem de nafil namaz kılınabilir"²¹ diyerek Kâbe'de tüm namazların kılınabileceğini savunmuştur. Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.²² İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise Kâbe içinde farz namazlarının kılınmasını caiz görmezken, nafil namazların kılınabileceğini belirtmişlerdir.²³ Kâbe'de namaz

¹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/89; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/14; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 4/62; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/280; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfû'l-Kuveytiyye, 2006), 19/143.

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/249.

¹⁸ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 4/65.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/120.

²⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 39/333 (No. 23906); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî el-Himyerî Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 5/79 (No. 9063); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdu'l-Mecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.), 1/343 (No. 1032).

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/214.

²² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/50; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 2/78.

²³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/55; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/251.

kılınmasını caiz görmeyen âlimler, görüşlerine dayanak olarak Bakara sûresi'nin 144. âyetindeki “*Nerede olursanız olun, yüzlerinizi Kâbe'ye çevirin*” emrini de delil olarak zikretmişlerdir.²⁴

Fakihler, Rasûlullah'ın (s.a.s.) Kâbe içinde namaz kılıp kılmadığına dair iki farklı rivayeti esas alarak bu konuda görüşlerini oluşturmuşlardır. Bu rivayetlerden biri İbn Abbas'a, diğeri ise İbn Ömer'e dayanmaktadır. İbn Abbas, “*Rasûlullah (s.a.s.) Kâbe'nin içine girdiğinde her bir köşede durarak dua etti, ancak içeride namaz kılmadı. Dışarıya çıktıktan sonra Kâbe'ye yönelerek iki rekât namaz kıldı ve 'İşte kible budur' buyurdu,*”²⁵ şeklinde bir aktarımda bulunmaktadır. İbn Ömer ise şöyle bir rivayet aktarmaktadır: “*Rasûlullah (s.a.s.), yanında Üsâme b. Zeyd, Osman b. Talha ve Bilâl b. Rebah olduğu halde Kâbe'ye girip kapıyı kapattı ve içeride bir süre kaldı. Rasûlullah (s.a.s.) dışarı çıktığında İbn Ömer, Bilâl'e 'Rasûlullah içeride ne yaptı?' diye sormuş, Bilâl de 'Rasûlullah bir direği sağına, bir direği soluna, üç direği de arkasına alarak namaz kıldı'*”²⁶ yanıtını vermiştir. Bu iki rivayet, Hz. Peygamber'in Kâbe içinde namaz kılıp kılmadığı konusunda farklı yaklaşımlara işaret etmektedir.

İbn Abbas ve İbn Ömer'in Kâbe içinde namaz kılmaya dair hadisleri farklı şekillerde yorumlanmıştır. Fakihlerden bir kısmı, İbn Abbas'ın hadisine dayanarak Kâbe içinde namaz kılmanın caiz olmadığını savunurken, diğerleri İbn Ömer'in hadisini esas alarak bunun caiz olduğunu ifade eder. Hadisleri uzlaştırmaya çalışanlar, İbn Abbas'ın hadisini farza, İbn Ömer'in hadisini nafiye yorumlamış, ancak bu yaklaşım zorlu bulunmuştur. “İki delil çatışırsa ikisi de hükümsüzdür” diyenler arasında da görüş ayrılığı vardır: Bir kısmı icmâ ile Kâbe içinde namazı tamamen geçersiz sayarken, diğerleri Kâbe'ye yönelmenin mümkün olup olmadığını tartışmış, sonuçta çoğunluk bu tür namazın caiz olmadığı görüşünde birleşmiştir.²⁷

2. Mirasla İlgili Konular

2.1. Nine'nin Payı

Nine'nin ashâbü'l-ferâiz sıfatıyla miras hakkına sahip olduğu hususunda fakihler ittifak etmiştir.²⁸ Ninenin şu iki hali vardır:

1. Nine ister anne ister baba tarafından olsun, tek yahut çok olsun ölenin annesi yoksa altıda bir (1/6) pay alır. Bunun delili ninenin mirasçılığına delil, Hz. Peygamberin uygulamasıdır. Büreyde Hz. Peygamberin, alt derecede anne olmadığı zaman nineye altıda bir pay verdiğini rivayet etmiştir. Fıkıh alimleri, annenin bulunmaması durumunda ninenin miras hissesinin altıda bir olduğu konusunda ittifak ettiklerini ve konuda icmâ

²⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâmi'sh-Şâfiî*, thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Meûd, eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 2/206.

²⁵ Buhârî, *Sahîh*, 1/88 (No. 398).

²⁶ Buhârî, *Sahîh*, 1/101, (No. 468); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 2/966, (No. 1329).

²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/251-252.

²⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abduulkadir Atâ vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 6/299; Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir vd., 1414), 1/498.

meydana geldiğini ifade ederler.²⁹ İbn Hazm, ninenin miras hissesinin altıda bir oranında icmâ olduğu yönündeki iddiaları reddetmekte ve bu görüşü savunanların sadece Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesud olduğunu, bu iddiayı destekleyen başka sahabenin bulunmadığını iddia etmektedir.³⁰

İbn Abbas, “anne bulunmadığı zaman, nine onun hükmündedir” görüşünü benimseyerek³¹ annenin yokluğu durumunda, ninenin annenin miras payını alacağını belirtmiştir. İbn Abbas, bu hükmü, babanın yokluğunda dedenin onun yerine geçmesi durumuyla kıyaslamıştır. Buna göre, eğer ölünün oğlu, oğlunun oğlu, kızı veya oğlunun kızından birisi mevcut ise, ninenin payı altıda birdir. Ancak, ölünün yukarıda saydığımız çocuğu veya torunlardan birisi yoksa ninenin payı üçte birdir.

Cumhur ninenin mirastaki hissesinin altıda bir olduğuna dair genel bir mutabakatın bulunduğunu, İbn Abbas'ın ölenin çocukları olmadığı durumda ninenin üçte bir paya sahip olacağına dair görüşünün şâz (istisnai ve zayıf) olduğunu belirtir.³² Kanaatimizce İbn Abbas'ın miras konusundaki perspektifinin önemli bir nitelik taşıdığı yönündedir. Nitekim Tâbiîn döneminin önde gelen fakih ve muhaddisleri arasında bulunan Tâvûs b. Keysan'ın da bu görüşe tâbi olduğu rivayet edilmektedir.³³

2. Nineler ister anne ister baba tarafından olsun, bütün nineler anne ile hacb olunur. Anne hayatta olduğu sürece, nineler mirastan pay alamaz. Ayrıca baba ve dedenin annesi olan nineler, baba ve dedeyle birlikte mirastan pay alamazlar.³⁴

2.2. Kız Kardeşlerin Ölenin Kızıyla Birlikte Asabe Olması (Asabe Ma'a Nefsihi)

Pay sahipleri hisseleri verildikten sonra kalan mirasın tamamını alan kişilere asabe denir. Yani miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılardır.

Üç çeşit asabe vardır.

1. Asabe bi nefsihi: Ölen kişiyle nesep bağında kadın bulunmayan erkek akrabalarıdır. Bunlar herhangi birine ihtiyaç duymadan kendiliğinden asabe olurlar. Oğul, oğlun oğlu, baba, dede, erkek kardeş, amca vb. bu gruptandır.
2. Asabe bi gayrihi: Bunlar, asabe olmak için başka bir kişiyle beraber bulunmaya ihtiyaç duyan ve söz konusu kişinin varlığı sebebiyle asabe olan kadınlardır. Örneğin ölenin oğlu ve kızı; ölenin erkek kardeşi ve kız kardeşi gibi. Bunlar beraber varis olduğunda birlikte asabe olurlar.³⁵
3. Asabe ma'a gayrihi: Ölenin ana-baba bir kız kardeşleri veya baba bir kız kardeşleri, ölenin kızı veya oğlunun kızıyla birlikte geldiğinde kız kardeşler

²⁹ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165-166; Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdul'azîm Mahmûd ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428), 9/112-114; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/299; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/498.

³⁰ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/292.

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/138-139; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/272.

³² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/299.

³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/292. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/110; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/498/499.

³⁴ Süleyman Taş, *Ferâiz, İslâm Miras Hukuku*, ed. Hüseyin Okur (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 106.

³⁵ Abdusselam Arı, *İslâm Miras Hukuku* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 155.

asabe olup terekenin kalanını almalarına asabe ma'a gayrihi denir.³⁶ Bu görüş, sahabenin önde gelen isimlerinden Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aişe, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel ve İbn Mesud ve çoğunluğu temsil eden fıkîh mezheplerinin ortak görüşüdür.³⁷

İbn Abbas, bu konuda cumhurun görüşünden ayrılmaktadır. Ona göre, *"Eğer çocuğu olmayan bir kişinin geriye yalnızca bir kız kardeşi kalmışsa, terekenin yarısı ona aittir"*³⁸ mealindeki âyet, mirasta kız çocukları ile kız kardeşlerin aynı anda asabe (yakın erkek akraba statüsünde mirasçı) olamayacaklarını göstermektedir.³⁹ Bu durumda, kız kardeşler, kız çocuklarıyla birlikte mirasın artan kısmından pay alamazlar.

İbn Abbas'a vefat eden bir şahsın ardında bir kız ve ana-baba bir kız kardeşi bıraktığı durumu sorulmuş, o da *"kıza mirasın yarısı düşer, kız kardeş ise mirastan bir pay alamaz; geri kalan kısım ise asabelerin hakkıdır"* diye cevap vermiştir. Bu kişi, İbn Abbas'a yönelerek, *"Ömer b. Hattâb senin gibi hükmetmedi, o kıza mirasın yarısını, kız kardeşe de mirasın diğer yarısını verdi"* şeklinde ifade etmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas, *"Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?"* şeklinde cevap vermiştir. Hadis'in râvisi Muammer (ö. 95/153), şu ifadeleri aktarır: *"Ben, Tâvus ile karşılaşana kadar bu hükme dikkat etmemiştim. Ancak, kendisine bu hadisi naklettiğimde, İbn Abbas'ın konu hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade ettiğini duydum: Cenâb-ı Hak, 'Çocuğu olmayıp bir kız kardeşini bırakarak ölen bir adamın terikesinin yarısı kız kardeşine aittir'*⁴⁰ buyuruyor. İbn Abbas: *"siz ise ölen kişinin çocuğu olsa dahi terikesinin yarısını alır"* diyorsunuz.⁴¹

İbn Abbas, yukarıda ifade edilen durumda kız kardeşin mirastan pay alamayacağını ve çocuğu olmayan bir kişinin terikesinin yarısının kız kardeşine ait olduğunu belirtirken, bu görüşünü desteklemek amacıyla *'Çocuğu olmayıp bir kız kardeşini bırakarak ölen bir adamın terikesinin yarısı kız kardeşine aittir.'* âyetiyle temellendirmiştir. İbn Abbas'a göre, kız kardeşlerinin asabe yapılması ise mirasla ilgili âyetle çelişmektedir. Bu nedenle, İbn Abbas, bu görüşü şiddetle tenkit etmiştir.

2.3. Ana Bir Kardeşlerin Mirası

Fukahânın çoğunluğuna göre, yalnızca ana-bir kardeşin bulunması durumunda - cinsiyeti ne olursa olsun- mirasın altıda biri ona verilir; ancak birden fazla ana-bir

³⁶ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/136; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269; Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001), 216; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfû'l-Küveytiyye, 2006), 3/44.

³⁷ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/151; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 9/63; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/268; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 3/44.

³⁸ en-Nisâ, 4/176.

³⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 10/254 (No. 19023); Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu Hecer, 1432), 12/502 (No. 12464); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269; 8/268.

⁴⁰ en-Nisâ, 4/176.

⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/233 (No. 12706).

kardeşin bulunması durumunda mirasın üçte biri bu kardeşlere ayrılır ve tüm kardeşler - cinsiyetleri ne olursa olsun- bu üçte birlik kısmı eşit şekilde paylaşırlar.⁴²

Fukahâ bu görüşü Nisâ sûresindeki “...Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (kelâle) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar...” âyetine dayandırmaktadırlar.⁴³ Fıkıh alimleri, bu âyeti miras hukuku açısından incelemiş şu sonuçlara ulaşmıştır: âyetin belirttiği duruma göre, vasiyet ve borçlar düşüldükten sonra anne bir erkek veya kız kardeşten birinin varlığı halinde bunlara miras payından altıda bir düşer. Eğer anne bir erkek veya kız kardeşten sayısı birden fazla ise, mirasın üçte birini aralarında ortak olarak paylaşırlar. Ölünün babası veya çocukları varsa anne bir erkek veya kız kardeş terekeden pay almazlar.

İbn Abbas bu meselede cumhura muhalefet ederek, aynı anda hem erkek hem de kadın ana bir kardeşin bulunması durumunda, üçte birlik miras payı, erkeğin iki kadının hissesi kadar pay alacağı şekilde bölüştürülmesi gerektiğini belirtir. İbn Abbas “...bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar...”⁴⁴ âyetini, “...eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş mevcut ise erkeğin payı iki kadının payı kadardır...”⁴⁵ âyetiyle tefsir ederek görüşünü belirtmiştir.⁴⁶

2.4. İki Kızın Mirası

Cumhur “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder”⁴⁷ âyetine dayanarak anne veya babadan kalan mirası çocuklar arasında erkek ve kız çocuklarının bulunması durumunda, her bir erkeğe iki pay kıza ise bir pay verilmesi gerektiğini konusunda hemfikirdir.⁴⁸ Eğer sadece bir erkek çocuk varsa, mirasın tamamı ona kalır. Eğer yalnız bir kız çocuk varsa, mirasın yarısını alır. Üç veya daha fazla kız çocuğu olduğunda ise, mirasın üçte ikisi onlar arasında paylaştırılır. Bu hususlarda İslâm hukuku içerisinde geniş bir ittifak mevcuttur.

Ölenin geride bıraktığı kızları eğer iki kişi ise kendilerine düşen miras miktarı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur’a göre, iki kızın mirası üçte ikidir. İbn Abbas’tan rivayet edilen bir görüş göre, iki kızın mirası da malın yarısıdır. Bu ihtilafın sebebi, Nisâ sûresi’nde geçen “Şayet kadınların sayısı ikiden fazla ise, onlar terikenin üçte ikisini alırlar...”⁴⁹ âyet-i kerimede geçen ifadelerdir. Bu âyette iki kadının üç kadının hükmüne mi yoksa bir kadının hükmüne tabi olduğu konusundaki farklı yorumlar vardır. İbn Abbas, bu âyette geçen ‘ikiden fazla’ (فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) ifadesinin zahirine dayanarak, kız çocuklarının ikiden fazla olması durumunda üçte iki (sülûsan) pay alacaklarını belirtmektedir. Bu

⁴² Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/154; Ebü'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, thk. Muhammed Hicci vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 13/35; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/93.

⁴³ en-Nisâ, 4/12.

⁴⁴ en-Nisâ, 4/12.

⁴⁵ en-Nisâ, 4/176.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/267.

⁴⁷ en-Nisâ, 4/11.

⁴⁸ Zühaylî, *el-Ferâiz ve'l-mevârîs* (Dimeşk-Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, 2001), 17, 45-50; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008), 24.

⁴⁹ en-Nisâ, 4/11.

bağlamda, iki kız çocuğunun terekenin yarısını (nisf) alacaklarını savunmaktadır.⁵⁰ Bu meselede, İbn Abbas âyeti zahirine göre değerlendirirken. Cumhur bunu terekenin yarısını alan kız kardeşlerin payını ve Hz. Peygamberin uygulamalarını da göz önünde bulundurarak daha geniş bir perspektiften değerlendirmiştir. Nitekim Abdullah b. Muhammed b. Akil'in, Cabir b. Abdullah'tan rivayet ettiği şu hadis buna delil olarak getirilmiştir: “*Peygamber (s.a.v.), Sa'd bin Rebi'nin iki kızına, anneleri ve amcaları ile birlikte mirastan üçte iki (2/3) pay vermiş, anneye sekizde bir (1/8) ve kalanını amcaya bırakmıştır*”.⁵¹

Cumhur, ayrıca bu konuda şu gerekçeleri ileri sürmüştür:

Kız çocuğunun (bint) ve kız kardeşin (uht) mirastaki payları yarım (1/2) olarak eşitlenmiştir. Bu nedenle, iki kız çocuğu ile iki kız kardeşin paylarının da (3/2) eşit olması gerekir.

Kız çocukları miras almada kız kardeşlerden daha güçlüdür. Çünkü kız çocukları, mirastan kız kardeşleri tamamen hacbeden kimselerle birlikte miras alabilirler. Bu durumda, mirasta daha zayıf olan iki kız kardeşe üçte iki (2/3) pay verilirken, daha güçlü olan iki kız çocuğuna yalnızca yarım pay (1/2) verilmesi makul görülmemiştir.

Âyette geçen 'فوق' (üstünde) ifadesinin zaid bir bağlaç (edat) olabileceği ve bunun sünnet yoluyla da teyit edilebileceği söylenmiştir.⁵²

İbn Abbas'ın miras paylarıyla ilgili genel yaklaşımını şaz olarak değerlendiren fıkîh âlimleri, iki kız çocuğunun mirastan üçte iki (2/3) pay alacağı hususunda icmâ bulunduğunu belirtmişlerdir.⁵³ Ancak, İbn Abbas'ın bu meselede farklı bir içtihat ve görüş benimsemiş olması, bu konuda icmânın oluşmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte İbn Abbas'a bu konuda atfedilen farklı rivayetler de mevcuttur. Nitekim, iki kız çocuğuna mirasın üçte ikisini (2/3) verdiğine dair bir rivayet de mevcuttur.⁵⁴ Bazı alimler, İbn Abbas'ın da cumhurun görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

2.5. İki Erkek Kardeşin Annenin Üçte Bir Pay Almasını Engellemesi

Kardeşler, ister ana-baba bir, ister baba bir ya da sadece ana bir olsunlar, babayla birlikte olduklarında mirastan pay alamazlar. Ancak, miras paylaşımı sırasında annenin hissesini üçte birden altıda bire düşürürler. Eğer kardeşler varsa, anneye yalnızca altıda bir pay verilir. Bununla birlikte, annenin ve babanın dışında başka mirasçı bulunmadığında, baba kalan mirası alır. İki erkek kardeş, çoğunluğu oluşturan fıkîh alimlerine göre, miras paylaşımında birden fazla kardeş gibi değerlendirilir. Ancak Abdullah b. Abbas, cumhurun bu görüşüne katılmayarak, annenin hissesinin üçte birden altıda bire düşürülmesinin ancak üç veya daha fazla kardeşle gerçekleşebileceğini savunmaktadır.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/9; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/100-101; İbn Kuddâme, *el-Muğnî*, 6/271.

⁵¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 12/444 (No: 12349).

⁵² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/100; İbn Kuddâme, *el-Muğnî*, 6/271.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/271.

⁵⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Muhammed 'Alî Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 5/323.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/131-132.

Bu çerçevede Şu'be İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet aktarır: "İbn Abbas bir gün Hz. Osman'ın huzuruna çıkar ve iki erkek kardeşin, annenin mirastan üçte bir pay almasını engellemeyeceğini dile getirir. İbn Abbas bu görüşünü şöyle temellendirir: *"Zira Allah Teâlâ, 'Eğer kardeşleri varsa...' (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ)*⁵⁶ buyurmuştur. Ancak senin kavminin dilinde, iki kardeş (أخوان, 'Ehavân') ile kardeşler (إخوة, 'İhva') aynı anlamda kullanılmaz." Bu ifadeyle İbn Abbas, âyetle geçen 'ihva' kelimesinin, en az üç kardeşi kastettiğini belirtmekte ve iki kardeşin bu kapsamda değerlendirilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun üzerine Hz. Osman, İbn Abbas'a şu cevabı verir: *"Ben, benden önceki yöneticilerin uygulamalarını, ülkede yaygın olan teamülleri ve insanların miras paylaşımında süregelen alışkanlıklarını değiştiremem."*⁵⁷ Hz. Osman'ın bu cevabından, kendisinin miras hukukunda önceki halifelerin uygulamalara bağlı kaldığını ve İbn Abbas'ın görüşüne karşılık olarak icmâi koruma anlayışını ortaya koymuş olduğu görülmektedir. Zâhirî mezhebinin önde gelen fakihlerinden İbn Hazm da, İbn Abbas'ın bu meseledeki görüşünü güçlü bir şekilde savunmuştur. İbn Hazm'a göre, fikhî konularda ihtilaf meydana geldiğinde, çözüm için her zaman Kur'an ve sahih hadislerle başvurulması gerekmektedir ve bu kaynaklar da İbn Abbas'ın görüşünü desteklemektedir. Dolayısıyla, İbn Hazm, İbn Abbas'ın görüşünün dayanaklarının hem Kur'an'a hem de hadislerle uygun olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, İbn Hazm, bu konuda icmâ olduğu iddiasına da karşı çıkarak, böyle bir icmânın varlığını kabul etmenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Aksi takdirde, İbn Abbas'ın icmâa karşı çıkmış gibi anlaşılabacağına dikkat çekmiştir. Ona göre, icmâ iddiasının geçerli olabilmesi için hiçbir müctehidin itiraz etmemiş olması gerekir, ancak İbn Abbas'ın bu konudaki farklı ictihadı, icmân oluşmadığını açıkça göstermektedir.⁵⁸

Bu ihtilafın temel sebebi, Arapça dilinde "çoğul" ifadesinin en az kaç kişiyi kapsadığı konusunda farklı görüşlerin bulunmasıdır. Çoğul en az üç kişiyi ifade eder görüşünü savunanlar, "Eğer kardeşlerin sayısı üçten azsa, annenin payı üçte bir olur" demişlerdir. Bu görüşe göre, âyet-i kerimede geçen "kardeşler" (إخوة, ihva) kelimesi çoğul bir ifade olduğu için, en az üç kardeşi kastetmektedir. Dolayısıyla, iki kardeş bulunması durumunda annenin hissesi etkilenmez. Diğer görüşe göre ise, iki kişi de çoğul kabul edilir. Dolayısıyla iki kardeşin de çoğul kabul edildiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, âyetle geçen "kardeşler" ifadesi, iki kardeşi de içine alır ve annenin hissesi bu durumda üçte birden altıda bire düşer. Her iki görüş arasında ihtilaf olsa da "إخوة" (ihva) kelimesinin hem erkek hem de kız kardeşleri kapsadığı hususunda alimler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

2.6. Anne-Baba İle Birlikte Bulunan Erkek Kardeşlerin Altıda Bir Pay Alması

Yukarıda belirtildiği üzere, kardeşler bulunduğunda annenin miras payı üçte birden altıda bire düşmektedir. Bu durumda erkek kardeşlerin baba ve anne ile birlikte geldiklerinde kendilerine bir payın verilip verilmeyeceği hususunda farklı görüşler

⁵⁶ en-Nisâ, 4/11.

⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/98; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/271; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî (Riyad: b.y., 1990), 2/651; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn el-Kaysî el-Busrâvî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed (Medine: Dâru Tîbe, 1999), 2/228.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/272.

vardır. Cumhura göre, erkek kardeşler annenin payını altıda bire düşürmelerine rağmen, babanın varlığı sebebiyle mirastan herhangi bir pay almazlar. İbn Abbas ise bu konuda cumhurdan ayrılmakta ve farklı bir ictihadda bulunmaktadır. O, annenin miras payını altıda bire düşürmeleri durumunda, kardeşlerin altıda bir pay almaları gerektiğini savunur.⁵⁹ İbn Abbas'a göre, kardeşlerin bu şekilde annenin payını etkilemesi, onlara da miras hakkı kazandırır.

Konuyla ilgili İbn Abbas'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "Annenin mirastan alacağı altıda bir pay, erkek kardeşlerin varlığı nedeniyle düşmektedir ve bu pay aslında erkek kardeşlere aittir."⁶⁰ Dolayısıyla İbn Abbas'a göre, erkek kardeşler, bu altıda bir hissenin babalarına değil, kendilerine ait olması için annenin bu payı almasına engel olurlar. Yani, erkek kardeşlerin varlığı sadece annenin payını azaltmakla kalmaz, aynı zamanda bu payı kendi hakları olarak kabul ederler. Ancak, İbn Abbas'ın bu görüşü, İslâm hukukçularının genel kabul gören anlayışından ayrılmaktadır. Cumhur, bu durumda kardeşlerin mirastan pay almadığını savunurken, İbn Abbas'ın bu altıda birin erkek kardeşlere ait olacağı yönündeki yaklaşımı şâz bir görüş olarak değerlendirilmiştir.⁶¹

Mâlikîlerden İbn Rüşt, İbn Abbas'tan gelen bu görüşün fıkîh alimleri tarafından zayıf bulunsa da kıyasa daha uygun olduğunu söyler.⁶² Dolayısıyla, İbn Abbas'ın miras payında yaptığı bu yorum, fıkîh literatüründe dikkat çekmiş, miras paylarının dağıtımında alimler arasında bir ihtilaf konusu olmuş ve genel fıkîh doktrininden ayrılan bir görüş olarak kaynaklara geçmiştir.

2.7. Dede'nin Mirası

Miras paylaşımında ölenin babası varsa dedesi pay alamaz. Baba olmadığında dede onun payını alır. Bununla ilgili bir ihtilaf yoktur. Esas ihtilaf dedenin kardeşleri mirastan hacb edip edemeyeceği ile ilgilidir. Bir görüşe göre dede miras paylaşımında baba hükmündedir. Zira dede ile baba, ölen kişi açısından aynı konuma sahiptirler, çünkü her ikisi de vefat edenin üst soyunda yer almakta ve miras hukuku bağlamında birçok hükümde ortak özellikler taşımaktadırlar. Dolayısıyla, dede de baba gibi mirasta hak sahibidir. İbn Abbas'ın bu konuda güçlü bir tavır sergilediği ve babanın babasını babayla mirasçı yapmayan Zeyd b. Sabit'e karşı çıktığı rivayet edilmektedir. İbn Abbas şöyle demiştir: "*Zeyd b. Sabit, Allah'tan korkmuyor mu? O, oğlun oğlunu mirasçı kabul ederken, babanın babasını mirasçı olarak kabul etmiyor.*"⁶³ Atâ, İbn Abbas'tan şu bilgiyi aktarır: İbn Abbas, dedeyi de baba hükmünde kabul ederdi. (*dede ile baba arasında bir fark görmezdi*).⁶⁴ İbn Abbas'ın ayrıca şöyle dediği aktarılmaktadır: "*Oğlumun oğlu*

⁵⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/93.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müesseses-r-Risâle, 2000), 7/45; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 2/228.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/93; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 4/128; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/45.

⁶² İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/132.

⁶³ Vehbe Zuhaylî, *Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletihi* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), 8/300; Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî* (b.y.:Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 1/616.

⁶⁴ Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, 10/264 (No: 19053).

kardeşlerimden daha önce benden miras alır, ancak ben oğlumun oğlundan miras almam."⁶⁵ Bu ifadelerle İbn Abbas, dede ile baba arasında bir fark gözetilmemesi gerektiğini savunmaktadır.

Sahabeden Hz. Ebubekir, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Ubey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Zübeyr edenin, baba gibi kardeşleri mirastan düşürdüğünü kabul eder. Ayrıca, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de bu görüşte oldukları rivayet edilmiştir. Fakat daha sonra bu görüşlerinden döndükleri rivayet edilmektedir. Hatta onların, Hz. Ebû Bekir'in vefatına kadar bu konuda ihtilaf etmedikleri rivayet edilir. Yine Tabiîn'den Atâ, Tâvûs ve Hasan bu görüşü benimsemiştir. Fıkıh âlimlerinden Ebû Hanîfe, Müzenî, Ebû Sevr, İshak, İbn Sûreyc ve Dâvûd da aynı görüşü savunmuşlardır.⁶⁶

Dedenin, miras paylaşımında kardeşlerle birlikte hissedar olduğu ve onları mirastan düşürmediği görüşünü savunanlar şunlardır: Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd ve İmrân b. Husayn. Bir rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali de bu görüştedir. Tâbiîn neslinden Şüreyh, Şa'bî, Mesrûk ve Ubeyde es-Selmanî de aynı kanaati benimsemiştir. Fıkıh âlimleri arasında ise Şâfiî, Mâlik, Evzâî, Sevrî, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Ahmed b. Hanbel bu görüşü savunmuştur.⁶⁷ Dede ile birlikte bulunan kardeşlere miras verilmesini savunanlar, ölünün kardeşinin, dedesinden daha yakın olduğunu iddia ederler. Bu görüşe göre, dede ölünün babasının babası iken, kardeş ölünün babasının oğludur. Yani oğul, babadan daha yakındır. Bu da kardeşin dedeye göre mirasta daha öncelikli olmasını gerektirmektedir. Ayrıca, ulemâ yeğenin amcadan daha yakın olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Bu da kardeşin dededen daha yakın olduğunu gösterir, çünkü amcaya kişinin dedesi aracılığıyla, yeğene ise kardeşi aracılığıyla ulaşılır. Bu kıyasla, kardeşin dededen daha yakın bir varis olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Bu konudaki ihtilafın temelinde, iki farklı kıyasın çatışması yatmaktadır. Bunlardan, dede ile babayı aynı hükümde değerlendiren kıyasın daha güçlü olduğu söylenebilir. Zira dede, silsile açısından ikinci ya da üçüncü dereceden baba konumundadır. Aynı şekilde, oğlun oğlu da ya ikinci ya da üçüncü dereceden oğludur. Oğul, kardeşleri mirastan mahrum ettiği halde, dedeyi mirastan mahrum etmediğine göre, oğlun mahrum ettiği kişileri dedenin de mahrum etmesi gerekir. Ayrıca, kardeş ne ölünün kökü ne de dalıdır, ancak aynı kökten çıkan ikinci bir daldır. Bir şeyin kökü ise, o şeyin dalından daha yakın kabul edilir. Dolayısıyla, dede, ölünün kökü olmasa bile, kökün kökü olduğu için miras hakkı daha güçlüdür. Kardeşin mirasta daha yakın olduğunu iddia edenler, "Kardeş kişiye oğulluk vasıtasıyla, dede ise babalık vasıtasıyla ulaşır" şeklinde bir görüş öne sürerler. Ancak, bu görüş yanıltıcıdır, çünkü kardeş ölünün oğlu değil, babasının oğludur; dede ise, ölünün babasıdır. Oğulluk, babalıktan daha kuvvetli bir bağ olabilir, ancak bu kıyas, sadece miras alınan kişinin kendisinde bu iki vasfın bulunması durumunda geçerlidir. Miras alınan kişinin babasına oğul olmak, babasına baba olmaktan daha güçlü bir bağ değildir, çünkü babasının babası dolaylı da olsa kişiye babalık bağı ile

⁶⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 8/151.

⁶⁶ Ebû'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâîl er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tarık Fethi Es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 7/443.

⁶⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/122-123; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/180.

bağlıdır. Ancak, babasının oğlu dolaylı bile olsa kişiye oğul değildir.⁶⁸ Bu sebeple, "Kardeş dededen miras almaya daha müstahaktır, çünkü kardeş ölünün babasının oğlu olarak miras alır, dede ise babalık vasfıyla miras alır. Oğulluk ise babalıktan kuvvetlidir" diyenlerin görüşü yanlış ve yanıltıcıdır. Dede, ne kadar uzak olursa olsun, ölünün babasıdır. Kardeş ise, ne uzak ne de yakın bir oğul olarak kabul edilemez. Bu nedenle, dede mirasta kardeşten daha güçlü bir hakka sahiptir.

Miras dışında baba ile dedenin hükümlerinin aynı olduğu bazı meseleler de vardır. Bu meseleler şunlardır:

1. Şahitlik: Babanın oğluna karşı şahitliği kabul edilmediği gibi dedenin de torununa karşı şahitliği kabul edilmez. Bu kural, aile bireylerinin birbirlerine karşı objektif şahitlik yapamayacaklarına dair genel bir ilkeyi yansıtır.
2. Kölelikten azat edilme: Kişi, köle olan babasını satın aldığı anda, babası satın alma işlemiyle birlikte azat olur. Aynı şekilde köle olan dedesini satın aldığı anda azat olur. Bu durum, köleliğin sona ermesinin, soy hattında yukarı doğru genişleyen bir etkisi olduğunu gösterir.
3. Kisas: Oğula karşılık babadan kisas alınmadığı gibi aynı şekilde toruna karşılık dededen de kisas alınmaz. Bu hüküm, aile içindeki kan bağı dolayısıyla uygulanan cezai sorumlulukların sınırlı olduğunu ve soy hiyerarşisinde benzer şekilde işlendiğini ortaya koyar.⁶⁹

2.8 Ninenin Mirası

Fakihler, iki ninenin (anneanne ve babaanne) mirastan pay alacağı konusunda icmâ etmişlerdir. Anne hayatta değilse anneanne ve baba hayatta değilse babaanne mirastan altıda bir alırlar. Bu iki ninenin, araya erkek girmediği sürece, kendi anneleri ve onların üst soyu da dâhil olmak üzere altıda bir oranında miras hakkına sahiptirler. Eğer bu iki ninenin her ikisi de aynı anda mirasçı konumundaysa, altıda bir payı aralarında eşit olarak paylaşırlar.⁷⁰

İbn Abbas, anne hayatta olmadığı anda, anneanne onun konumuna geçer" görüşünü savunmaktadır. Ona göre annenin bulunmadığı durumda anneanne, onun yerini alır. Eğer vefat edenin çocukları veya kardeşleri yoksa, mirasın üçte birini almaya hak kazanır. Şayet vefat edenin çocukları veya kardeşleri varsa, anneannenin payı altıda bir olur.⁷¹ Tavûs da bu meselede İbn Abbas'ın görüşünü tercih etmiştir.⁷²

Cumhura göre ise, büyük anneye mirastan üçte bir pay verilmesi şâzz bir görüştür. Bu görüşün İbn Abbas'a isnat edilmesinin doğru olmayacağını, İbn Abbas'ın sözünün annenin miras payını birebir almak anlamına gelmediğini, yalnızca annenin yokluğunda ninenin mirasta hak sahibi olacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/138.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/122.

⁷⁰ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/167; Muhammed b. Ebi'l-'Abbas Ahmed b. Hamza Şemsuddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404), 6/18-19; Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasarı Halîl ve Hâşiyetü'l-Bennânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1402), 8/367; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 15/119.

⁷¹ Seyyid Şerîf, *Şerhü's-Sîrâciye*, (b.y.: y.y., 1893/1311), 53.

⁷² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/110.

İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayette, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.), nineye mirastan altıda bir oranında pay verdiği aktarılmaktadır. Dolayısıyla, İbn Abbas'ın büyük anneye üçte bir pay verildiği görüşünü benimsediği iddia edildiğinde, rivayetiyle kendi görüşü çelişecektir.⁷³ Buna göre, İbn Abbas'ın büyük annenin haklarına ilişkin yaklaşımının, mirasta annenin yokluğunda hak sahibi olacağı, fakat payının anneninki ile aynı miktarda olmayacağı yönünde bir sonuç ortaya koymaktadır. Cumhûr'un bu konudaki dayanağı, İmam Mâlik'in aktardığı şu olaydır: Bir büyükanne, ölen torununun mirasından pay almak için Hz. Ebû Bekir'e gelmiş ve talebini iletmiştir. Hz. Ebû Bekir, ona şu cevabı vermiştir: "Senin hakkında Allah'ın Kitabı'nda bir hüküm bulunmamaktadır. Bu konuda Peygamber Efendimiz'den de bir şey işitmedim. Şimdi git, ben bu konuyu araştırayım." Bunun üzerine Muğire b. Şu'be, "Bir defasında Peygamber Efendimizin yanında idim ve büyükanneye altıda bir hisse verdiğini gördüm," diyerek tanıklık etmiştir. Hz. Ebû Bekir, Muğire'ye "Orada başka kim vardı?" diye sormuş, o da "Muhammed b. Mesleme de oradaydı," diye yanıt vermiştir. Muhammed b. Mesleme'nin de bunu doğrulaması üzerine Hz. Ebû Bekir büyükanneye altıda bir hisse vermiştir. Daha sonra öteki nine Hz. Ömer'e başvurmuş ve mirastan pay istemiştir. Hz. Ömer ise ona şöyle demiştir: "Senin hakkında Allah'ın Kitabı'nda bir hüküm yoktur. Daha önce bir büyükanneye altıda bir hisse verilmişti; kendiliğinden herhangi bir kimseye bir şey veremem. Ancak, daha önceki büyükanneye verilen altıda birlik hissede ortak olmayı kabul ediyorsan bu hisse ikinize verilir. Eğer yalnız olsaydın, altıda birin tamamı sana verilirdi."⁷⁴

İbn Abbas'ın bu görüşü kıyasa daha uygun düşmektedir. Çünkü İbn Abbas, büyük annenin mirastan pay almasını, babanın babasına yapılan kıyasa dayandırarak desteklemiştir. İbn Abbas'ın bakış açısına göre, nasıl ki babanın babası, babanın konumunda kabul edilip miras alabiliyorsa, annenin annesi de annenin yokluğunda benzer bir konumda düşünülmeli ve ona da belirli bir miras payı tanınmalıdır.⁷⁵ İbn Abbas'ın bu yaklaşımı, miras hukukunda anneanneye, annenin bulunmadığı durumlarda daha geniş haklar tanınması gerektiğini ifade etmektedir. Bu görüş, kıyasa uygun görülmekle birlikte, İbn Abbas'tan cumhurun görüşüne işaret eden rivayetlerin bulunması, bu konuda cumhurun görüşünün daha güçlü delillerle desteklendiğini göstermektedir.

2.9 Mirasta Avl

Avl, lügatte "haktan ayrılmak, zulmetmek; yükselmek ve çoğalmak" gibi mânalara gelir. İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadana fazla olması haline denir.⁷⁶ Yani miras paylarının terekeye oranla fazlalığı sonucu, terekenin bu payların tamamını karşılayamayacak hale gelmesidir. Bu durumda payların hepsi eşit oranda azaltılır ve pay sahiplerinden sadece bazıları bundan muaf tutulmaz. Avl konusunda sahabe

⁷³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/110; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/292.

⁷⁴ Mâlik, *Muvattâ*, 3/732 (No. 1871); Ebu Dâvud, *Sünen*, 3/81, (No. 2896); Tirmizî, *Sünen*, 4/420 (No. 2101).

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/134.

⁷⁶ Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 4/117.

çoğunluğu aynı görüştedir. Bu konuda ilk olarak, tüm sahabeyle istişare ederek hüküm veren Hz. Ömer'dir. Hz. Ali ve Hz. Abbas da ona bu konuda destek olmuş ve hepsi bu hükümde ittifak etmiştir. Ancak İbn Abbas, avl konusunda onlara muhalefet etmiştir ve bu görüşünü Hz. Ömer'in vefatından sonra açıkça dile getirmiştir.⁷⁷

İbn Abbas'a göre, Allah Teâlâ'nın Kurân-ı Kerim'de mirasta hak sahibi olarak belirlediği ashâbu'l-ferâiz grubunda olan kişiler —koca, karı ve anne gibi— hak ettikleri payın tam olarak korunması gereken kimselerdir. Yani, bu kişilerin sabit paylarına herhangi bir eksiltme yapılmamalıdır. Ancak, kız ve kız kardeşler gibi hakları sabit bir paydan asabe statüsüne geçen kişiler için durum farklıdır. Onlar, erkek kardeşleriyle birlikte miras aldıklarında artık sabit paydan çıkarak asabe payı üzerinden miras hakkına sahip olurlar; yani, önceden belirlenmiş sabit miras payları yerine, hak sahiplerinin payları alındıktan sonra kalan mirası paylaşan taraf olurlar. Bu nedenle, İbn Abbas'a göre, bu tür bir geçişle asabe konumuna geçen kimselerin paylarında eksiltme yapılması mümkündür.⁷⁸

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, kendisi, mirastaki avl meselesinin ortaya çıkmasında, Hz. Ömer'in uygulaması olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹

İbn Abbas'ın tutumu Hz. Ömer'in avl uygulamasına eleştirel bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. İbn Abbas'a göre, avl oluştuğunda, kız ve kız kardeş gibi mirasçıların payları eksilirken; eşlerin ve diğer pay sahiplerinin hakları korunmakta ve sabit kalmaktadır. Bu durum, İbn Abbas'ın miras hukukuna dair öncelik sıralamasında Allah'ın öne geçirdiği ve geri bıraktığı mirasçıları farklı kategorilerde değerlendirdiğini yansıtır. Böylelikle İbn Abbas, avl sisteminin Hz. Ömer'in ichtihadına dayandığını ve mirasta sabit olan payların eksiltmesine yol açtığını vurgulamaktadır. Öte yandan, İbn Abbas'ın yaklaşımı da İslâm miras hukukunda pay oranları yüksek olan kız ve kız kardeş gibi mirasçıların paylarının azalmasına yol açmaktadır. İbn Abbas, miras dağıtımında öncelikli paylara sahip olan eş ve ebeveynlerin haklarının korunmasını savunurken, bu durum, avl söz konusu olduğunda diğer mirasçılar, özellikle kız çocukları ve kız kardeşlerin paylarının düşmesine neden olmaktadır.

2.10. Kelâle

İslâm'ın erken dönemlerinden beri, tartışmalı bir konu olan kelâle üzerinde çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Arapça'da "bitkinlik", "güçsüzlük", "körelmek", "çevrelemek" ve "neseb"⁸⁰ anlamlarına gelen Kelâle kelimesinin terim anlamı hakkında İslâm âlimleri arasında görüş ayrılıkları vardır. Bir görüşe göre, kelâle anne-baba ve çocuklar dışında kalan mirasçıları ifade eder. Diğer bir görüş ise kelâlenin, anne ve babası veya çocuğu olmayan ölen kişi için kullanıldığını savunur. Çünkü baba ve oğul miras zincirinde uçlarda yer alır; onlar olmadığında mirasçılar, ölenin çevresini kuşatarak onu mirasla kuşatır.⁸¹

⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/129.

⁷⁸ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 7/452.

⁷⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/253 (No 12836); Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/130; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 7/452.

⁸⁰ Ebü'l-Fadl Muhammed b Mukerrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *zb* (Beyrut: Dâru Sadr, 1994), 11/592.

⁸¹ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 35/109-110.

Kelâle, Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmektedir ve her ikisi de Nisâ sûresi'ndedir: “Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah, Kelâle'nin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur.”⁸² “...Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (kelâle) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar...”⁸³

Çoğunluğu oluşturan fakihler Kelâleyi, “veled ve baba dışındaki varisler ve bu varislerin sıfatı” anlamında kabul etmektedir. Nitekim Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in bu görüşte olduğu nakledilir.⁸⁴ Bu görüşte olanlar arasında Zeyd b. Sâbit, Câbir b. Zeyd, Hasan, Katâde, Nehaî ile Medine, Basra ve Kûfe âlimleri bulunmaktadır.⁸⁵

İbn Abbas'a, "kelâle" konusunda iki farklı görüş isnad edilmiştir. İlk görüşe göre kelâle, baba ve evlat dışında kalan mirasçılardır. Bu görüşü destekleyen bir rivayette Hasan b. Muhammed, İbn Abbas'a kelâlenin ne olduğunu sorduğunu ve İbn Abbas'ın, “Kelâle, baba ve evladı olmayan varistir” dediğini aktarmaktadır. Hasan, İbn Abbas'a “Ancak Allah Teâlâ, ‘Eğer bir kimse ölür ve geride çocuk bırakmazsa’⁸⁶ buyuruyor,” deyince İbn Abbas, öfkelenmiş ve onu azarlamıştır.⁸⁷

İbn Abbas'a isnad edilen diğer görüş ise kelâlenin, yalnızca çocuğu olmayan varisleri ifade ettiği yönündedir; burada babanın varlığı dikkate alınmaz. Bu görüşü destekleyen rivayete göre İbn Abbas, “Kelâle, çocuğu olmayan kimsedir, babası olsa bile”⁸⁸ demiştir. Bazı alimler, İbn Abbas'a her iki görüşün de isnad edildiğini belirtmektedir.⁸⁹

İbn Abbas'a nisbet edilen bu görüşler arasında en yaygın olarak kabul göreninin, kelâlenin "baba ve evladı bulunmayan varis" olduğu şeklindeki görüş olduğu görülmektedir. Bu açıdan İbn Abbas'ın görüşünün, cumhurun görüşü ile uyumlu olduğu söylenebilir. Bu görüş, kelâle kavramını miras hukukunda vârislerin belirlenmesinde temel bir ölçüt olarak benimseyen âlimlerin ortak anlayışına işaret eder.

3. Kadının İddeti İle İlgili Meseleler

3.1. Hulû' İle Boşanan Kadının İddeti

İddet, evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemek zorunda olduğu belirli bir süreyi ifade eder.⁹⁰ İddet süresi, kadının rahminin temizlenmesi, yeni bir evlilikten doğabilecek soy karmaşasının önlenmesi ve yas sürecine saygının korunması gibi çeşitli hikmetlere dayanır. Hul' ise karı-kocanın anlaşmayla evliliğe son

⁸² en-Nisâ, 4/176.

⁸³ en-Nisâ, 4/12.

⁸⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 13/230.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269.

⁸⁶ el-Nisâ 4/176.

⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/369 (No 12276); Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1387), 5/196; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/237.

⁸⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 9/34; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 21/172.

⁸⁹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 9/15; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269.

⁹⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 229.

vermelerine denir.⁹¹ Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, muhâlea yoluyla boşanan kadının iddet süresi, normal boşanma durumundaki iddet süresi ile aynıdır; yani üç hayız veya hamile ise doğumuna kadar olan süredir. Bu görüş, Said b. el-Müseyyeb, Sâlim b. Abdullah, Süleyman b. Yesâr, Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basrî, Şa'bî, Nehaî ve Zührî gibi birçok tâbiîn ve fıkîh âlimi tarafından benimsenmiştir.⁹² Diğer taraftan, muhâlea yoluyla boşanan kadının iddet süresinin yalnızca bir hayız olduğunu belirten başka bir görüş de bulunmaktadır. Bu görüşün temsilcisi İbn Abbas'tır. O, hulû' yoluyla kocasından ayrılan kadının iddet süresi konusunda, muhâlea yoluyla boşanan kadın için iddet süresi bir hayızdır"⁹³ şeklinde bir görüş beyan etmiştir. Yine İkrime'den rivayet edildiğine göre, İbn Abbas şöyle nakletmiştir: Sabit b. Kays'ın eşi ondan hul' yoluyla ayrılınca, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kadının iddet süresini bir hayız olarak belirlemiştir.⁹⁴ Buna göre, İbn Abbas muhâlea yoluyla gerçekleşen ayrılığı bir fesih türü olarak değerlendirmekte ve bu nedenle muhâlea yoluyla boşanan kadının uzun bir iddet süresi beklemesini gerekli görmemektedir. Bu görüş, Hz. Osman başta olmak üzere bazı sahâbîlere de isnat edilmiştir.⁹⁵ Ayrıca İshâk, Ebû Sevr ve Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri olarak da aktarılmıştır.⁹⁶ Bu görüşü benimseyen diğer önemli isimler ise İbn Kudâme, İbn Teymiyye⁹⁷ ve İbn Kayyim⁹⁸ ve Şevkânî,⁹⁹ gibi âlimlerdir.

3.2. İlâ ile Boşanan Kadının İddeti

Kocanın, eşiyle cinsel ilişkide bulunmayacağına dair yemin etmesine fıkhta ilâ denilir.¹⁰⁰ Cahiliyye döneminde kadına zulüm aracı olarak görülen ilâ, İslâm dini onunla ilgili bazı düzenlemeler yapmıştır. İslâm dini cahiliye döneminde sınırsız olan ilâyı dört ay gibi bir süreyle sınırlandırmıştır. İslâm hukukuna göre ilâ haramdır. Çünkü kadına bunda bir eziyet vardır. Hatta Şâfiîler'den Heytemî (ö. 974/1567) onu büyük günahlardan saymıştır.¹⁰¹

⁹¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğah ve Sihâhu'l-Arabiyyeh* 4 (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melayîn, 1987), 3/1205.

⁹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/97; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 23/373; Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *en-Necmu'l-Vehhâc* (b.y.: b.y., 1425/2004), 8/125; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 19/252.

⁹³ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2/476 (No. 1185); İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 6/83-84.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3/546 (No. 2229); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Süneni'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim eş-Şiblî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/169 (No. 3463).

⁹⁵ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2/465-466 (No. 1175, 1176); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/663 (No. 2058); Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Davud*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Belleli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), 3/547 (No. 2230).

⁹⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 23/373.

⁹⁷ Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, ed. 'Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Mecma' el-Melik Fahd, 1995), 32/335.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'în 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Aziz Şems - Muhammed Ecmel el-İslâhî (Beyrut; Riyad: Dâru İbn Hazm; Dâru i'taâtî'l-İlm, 2019), 2/53.

⁹⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/276.

¹⁰⁰ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 7/221.

¹⁰¹ Mahsum Aslan, *Şâfiîlerde Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 226.

Eşyle cinsel ilişkiye girmemek üzere yemin eden kocaya, eşi talep ederse dört ay süre tanınır. Bu süresinin sonunda ya yeminden dönüp keffâret ödemesi ya da boşaması arasında tercih yapması istenir. Eğer koca, bu seçeneklerden birine yanaşmazsa, hâkim onun adına boşamayı gerçekleştirir.¹⁰²

Cumhur'a göre, îlâ yoluyla boşanmış bir kadın, diğer boşanmış kadınlar gibi belirlenen iddet süresini beklemek zorundadır. Bu durumda kadının iddet süresi, boşanmanın diğer türlerinde olduğu gibi geçerlidir ve bu süreçte yeniden evlenmesi mümkün olmaz.¹⁰³

İbn Abbas ise cumhurdan farklı bir içtihatla bulunarak îlâ yoluyla boşanan kadının iddet beklemesi gerekmez demektedir. Ona göre, iddet süresi rahmin temizlenmesi ve kadının hamile olmadığına kesinleşmesi amacıyla öngörülmüştür. Ancak îlâ yapılan kadının durumunda, yemin süresinin dolması ve cinsel birlikteliğin kesintiye uğramasıyla rahmin temizliği sağlanmış kabul edilmektedir.¹⁰⁴ Bu nedenle, İbn Abbas'a göre böyle bir durumda kadının iddet süresi beklemesine ihtiyaç yoktur. İbâziyye'den Câbir b. Zeyd de bu görüşü benimsemiştir. Ona göre, îlâ yoluyla boşanan kadının iddet beklemesine gerek yoktur. Bunun nedeni, îlâ durumunda yemin süresi dolmuş ve zaman aşımı gerçekleşmiş olmasıdır. Bu görüşe göre, îlâ ile boşanma hali artık üç temizlik ve adet geçtiği için kadının iddet bekleme zorunluluğu ortadan kalkar; dolayısıyla kadın hemen yeniden evlenebilir.¹⁰⁵

3.3. Kocasını Ölen Kadın'ın İddeti ve Nafakası

Kur'an-ı Kerim'de, *"İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün iddet beklerler"*¹⁰⁶ buyurulmuştur. Bu süre, vefat iddeti olarak adlandırılır ve dul kadınlar için hamile olmadıkları takdirde dört ay on gün olarak belirlenmiştir. Eğer kadın hamile ise, iddet süresi doğumla sona erer.¹⁰⁷

Cumhura göre kocası vefat eden kadın, iddetini kocasının evinde beklemesi gerekir. Vefat iddeti bekleyen kadının dikkate alması gereken ana unsurlardan biri iddet süresine tam riayet etmesidir. Ayrıca dul kadının süslenmekten kaçınması, yas döneminde mümkün olduğu kadarıyla evinden çıkmaması ve bu dönemin ciddiyetine uygun hareket etmesi istenilir.¹⁰⁸

¹⁰² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 161; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 7/34; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/375; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. 'Arefe el-Verğumî et-Tûnusî İbn 'Arefe, *el-Muhtasarü'l-Fıkhî*, thk. Hâfız 'Abdurrahmân Muhammed Hayr (Dubai: Müessesetu Halef Ahmed el-Habtûr, 1435/2014), 4/210; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/536.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/121; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 9/7089.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/121; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 20/275; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 9/7089.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/121; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 20/275.

¹⁰⁶ el-Bakara, 2/234.

¹⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1429); Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/118; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 11/234.

¹⁰⁸ Alâuddin Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'Ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 9/648-650; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 10/55-57.

Kocası vefat eden bir kadının iddet süresini geçireceği yer konusunda fıkîh alimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Cumhura göre, kadın kocasının evinde iddetini tamamlamalıdır. Bu görüş, Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Mesûd gibi sahabeler, dört mezhep imamı, Evzâî ve İshâk gibi âlimler tarafından benimsenmiştir. Bu yaklaşım, aynı zamanda kocası ölen bir kadının iddet süresini geçireceği evin, kocasının mirasından sağlanacağını belirtmektedir.

Diğer görüş ise İbn Abbas'a aittir. O bu görüşünde cumhurdan farklı düşünmektedir. Ona göre kocası ölen bir kadın iddetini dilediği yerde geçirebilir. İbn Abbas, "*Şayet kendileri çıkarlarsa, kendi haklarında uygun olanı yapmalarında sizin için bir günah yoktur*"¹⁰⁹ âyetine dayanarak, dul kadının dilediği yerde iddetini beklemesinde bir sakınca olmadığını savunur. Ona göre, iddet süresini kocasının evinde geçirme zorunluluğunu getiren "*Sizden geride eşlerini bırakarak vefat edecek kocalar, eşlerinin bir yıl süre ile evden çıkarılmayıp geçimlerinin sağlanmasını şart koşacak şekilde vasiyette bulunsunlar*"¹¹⁰ âyetinin neshedildiğini belirtir. Kadının iddet süresini nerede geçireceği konusunda bir sınırlamanın olmadığını belirten İbn Abbas, kadının dilediği yerde bu süreyi tamamlayabilme hakkına sahip olduğunu söyler.¹¹¹ Bu durumda İbn Abbas'a göre kocası ölen bir kadının iddetini kocasının evinde geçirmesi gerektiğini ifâde eden ve cumhurun delilini teşkil eden hadis,¹¹² ya zayıftır ya da kendisine ulaşmamıştır.

İbn Abbas, kocası vefat eden kadının iddet süresince nafaka alma hakkının bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre, üç talakla boşanmış ve iddet bekleyen kadınlara, hamile dahi olsalar, nafakanın vacip olmadığı görüşündedir.¹¹³ Bu durumda İbn Abbas'a göre, kadın iddet süresini geçirirken kocasının veya eski eşinin mirasından ya da gelirinden nafaka alma hakkı söz konusu değildir.

3.4. İddetli Kadının Hac Etmesi

Cumhura göre, kadının hacca gitmesi için gerekli şartlardan birisi iddet süresinde olmamasıdır.¹¹⁴ Bu görüş, Allah Teâlâ'nın "*Onları evlerinden çıkarmayın*"¹¹⁵ âyetine dayandırılmıştır. Bu görüşteki alimler, iddet süresinde kadının yalnızca zorunlu ihtiyaçlar dışında evinden çıkmaması gerektiğini ifade ederek, bu süre zarfında hac için yolculuğa çıkmasını uygun görmemişlerdir.

İbn Abbas'a göre ise kocasının vefatı sebebiyle veya boşanma nedeniyle iddet bekleyen kadının hacca gitmesi caizdir. Bu konuda İbn Abbas'tan şöyle bir hadis

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/240.

¹¹⁰ el-Bakara, 2/240.

¹¹¹ Buhârî, *el-Câmî'u's-sahîh*, 6/29 (No. 4531); Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, thk. Mahmud b. Abdulfettah vd. (Kahire: er-Ravza li'n-neşri ve't-tevzi', 1436), 6/430; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3/209 (No.2301); Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/124.

¹¹² Ebu Dâvud, *Sünen*, Talak, 3/606-608 (No. 2299).

¹¹³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/431 (No. 15877).

¹¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/309; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/365; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/124; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc* (b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357), 4/208.

¹¹⁵ et-Talak, 65/1.

nakledilmektedir: “Kocasının ölümünden veya boşanmasından dolayı iddet bekleyen kadının, iddet süresinde hacca gitmesinde bir sakınca yoktur.”¹¹⁶

İslâm hukukunda İddet süresi boyunca kadının evinde kalması, evlilik bağının sona ermesinden doğabilecek hak ve sorumlulukların korunması için önemli bir prensip olarak kabul edilir. Bununla birlikte, hac ibadeti de İslâm’ın temel şartlarından biridir. Maddi imkânlara sahip olan Müslümanlar için ömründe bir kez yerine getirilmesi farz kılınmıştır. İbn Abbas’ın bu konudaki görüşü, iddet süresinde dahi hac gibi bir ibadetin ertelenmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

4. Cünüb Olan Kişinin Ezberden Kur’an Okuması

Cünüb olan bir Müslüman erkek veya kadının, Kurân’a dokunmadan ezberindeki Kurân âyetlerini okuyup okuyamayacağı konusunda Kurân’da doğrudan bir âyet bulunmamaktadır. Bu meseleye dair İslâm alimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Cumhurun görüşüne göre, cünüb olanın Kurân okuması caiz değildir.¹¹⁷ Cumhur, bu görüşlerini Hz. Peygamber’den rivayet edilen bazı hadislerle dayandırmaktadır. Bunlardan biri, “Hayızlı kadın ve cünüb olan kimse Kurân’dan bir şey okumasın”¹¹⁸ hadisidir. Bu rivayet, hayızlı kadınların ve cünüb olanların Kurân’ı okumalarının caiz olmadığını belirtmektedir. Ayrıca, Hz. Ali’nin rivayet ettiği, “Rasûlullah, ancak cünüb olduğunda Kurân okumazdı”¹¹⁹ şeklindeki hadis de bu görüşün temelini oluşturur. Bu rivayetlerden hareketle cumhur, cünüb olan bir Müslümanın Kurân okumasının caiz olmadığını sonucuna varmıştır.¹²⁰

İbn Abbas’ın ise bu konuda farklı bir görüşü vardır. Ona göre, cünüb olan bir kimsenin Kurân okumasında sakınca yoktur. Nitekim Buhârî de, İbn Abbas’ın “Cünüb olan kişinin Kurân okumasında bir beis yoktur”¹²¹ şeklindeki bu görüşünü nakletmektedir. İbn Abbas, Kurân okumanın Müslümanlar için bir ibadet ve zikir olduğu, dolayısıyla cünüb olma durumunun bu ibadetten alıkoymaması gerektiği kanaatindedir. Bu görüş, cünüb kişinin Kurân’la olan bağının tamamen kesilmemesi gerektiğini savunan daha esnek bir yaklaşımı yansıtır.

5. Sünnet (Hitân) Olmayan Bir Kişinin Namazı ve Şahitliği

Hanefî, Mâlikî, Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayet ve Şâfiî mezhebinde bulunan zayıf bir görüşe göre, sünnet olmak erkekler için sünnettir; yani farz değildir.¹²² Diğer yandan, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikilerden Sahnûn’un (ö. 240/854) görüşüne göre, sünnet

¹¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8/502 (No. 14861); Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şi’bu’l-İmân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmîyye, 1990/1410), 3/781.

¹¹⁷ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 19; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 1/147; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/152; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/106.

¹¹⁸ Tirmizî, *Sünen*, 1/236, (No. 131).

¹¹⁹ Ebu Dâvud, *Sünen*, 1/90 (No. 229); Tirmizî, *Sünen*, 1/273 (No. 146).

¹²⁰ Mâverdî, *el-Hâvî’l-Kebîr*, 1/147.

¹²¹ Buhârî, *Sahîh*, “Hayız”, 1/68 (No. 305).

¹²² Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 10/156; Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseyinî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1992), 6/751; Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/300; Heyet, *el-Mevsûatü’l-Fıkhiyye’l-Kuveytiyye*, 19/27.

olmak fitrattan olup İslâm'ın simgelerinden biridir. Dolayısıyla hem erkekler hem de kadınlar için vaciptir.¹²³

İbn Abbas ise bu konuda daha da işi sıklaştırmaktadır. Ona göre sünnet olmayan bir kişinin şahitliği ve namazı kabul olunmaz. Ayrıca, bu kişinin kestiği hayvanın eti de yenilmez. Ma'mer, Katade'den şöyle nakletmektedir: İbn Abbas, sünnetsiz bir kişinin kestiği kurbanı hoş karşılamamıştır. Onun şahitliği geçerli değildir ve namazı kabul edilmez" demiştir.¹²⁴

Araştırdığımız kadarıyla bu konuda İbn Abbas'a iki farklı görüş nispet edildiğini görmekteyiz. Rivayeti aktaran Ma'mer, İbn Abbas'ın sünnetsiz bir kişinin durumu hakkındaki görüşünü Katade ve Hammad'a sormuştur. Katade, yukarıdaki ifadeyi naklederken Hammad ise İbn Abbas'ın bu konuda daha esnek bir görüşe sahip olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, İbn Abbas, sünnetsiz bir kişinin kestiği kurbanın uygun olduğunu, böyle bir kimsenin şahitliğinin geçerli sayıldığını ve namazının kabul edildiğini belirtmiştir.¹²⁵ Böylece, İbn Abbas'a nispet edilen bu iki farklı görüş, İslâm âlimlerinin sünnetin zorunluluğu ve sosyal pratikteki yeri konusunda zaman zaman farklı yaklaşımlar sergilediklerini ortaya koymaktadır.

6. Yeminde İstisna

Fıkıh alimleri, yemine başlarken yapılan istisna ile ilgili bazı şartlar üzerinde ittifak etmişlerdir. Buna göre, bir istisnanın geçerli olabilmesi için, istisnanın bitişik (متصل) olarak, ara vermeksizin yapılması gerektiği konusunda görüş birliği mevcuttur.¹²⁶ Ayrıca kastedilmesi ve dille açıkça ifade edilmesi gerektiği de belirtilmiştir.¹²⁷ Bu şartlar yerine getirildiğinde, yapılan istisna yeminin bağlayıcılığını etkiler ve yeminin geçerliliğini engeller. Ancak bu şartlardan herhangi birinin eksik olması durumunda, yani istisnanın açıkça dille ifade edilmemesi, yeminin lafzına doğrudan bitişik bir şekilde zikredilmemesi ya da yemin edilirken istisna yapma niyetinin bulunmaması hallerinde, bu mesele hakkında ulemâ arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin, ilk şartı eksik olan, yani dille söylenmeyen istisnalar hakkında çoğunluğun meşhur görüşü, bu tür istisnaların geçerli olmadığı yönündedir. Ancak bazı âlimler, dille söylenmeyen istisnaların geçerli sayılabileceğini, fakat bunun yalnızca "illâ (إِلَّا)" kelimesinin anlamıyla yapılması durumunda mümkün olduğunu, aksi takdirde geçerli olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş ise çoğunluğa göre zayıf bir ayrımdır. Bu ihtilâfın temel sebebi, bağlayıcılık ifade eden akitlerde (boşama, azat etme ve yemin gibi) yalnızca niyetin mi yoksa niyetle birlikte dille telaffuz etmenin de mi gerekli olduğu konusundaki farklı yaklaşımlardır. İkinci şartı eksik olan, yani yeminin lafzına bitişik olmayan (منفصل) istisnalar konusunda da ihtilaf

¹²³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/430; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 4/2752; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 19/27.

¹²⁴ Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 4/483 (No. 8562).

¹²⁵ Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 4/483 (No. 8562).

¹²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/209; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abürrezzak el-Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 2/287; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/394; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 3/187.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/291-292.

mevcuttur.¹²⁸ Çoğunluk, bu tür istisnaların da müessir olmadığını savunurken, İbn Abbas farklı bir görüş benimsemiştir.¹²⁹ Ona göre, kişi yemin ettikten sonra ömrü boyunca istediği herhangi bir zamanda istisna yapabilir. Bu görüş, yemine sonradan eklenen istisnaların geçerli olabileceğine dair esnek bir görüşü yansıtır.

İbn Abbas, buna Furkan sûresinde geçen istisnayı örnek vererek bu hükme varmıştır. İlgili âyet; “وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقُولُونَ النِّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا...”¹³⁰ bu âyetin nüzulünden bir sene sonra ise “...صَالِحًا”¹³¹ şeklinde istisna âyeti nazil olmuştur.¹³² Sonuç olarak, istisnanın yemine etkili olması için dille ifade edilmesi ve yemin ifadesine bitişik olması gibi şartlar cumhur tarafından kabul edilse de, bu şartlardan herhangi birinin eksikliği durumunda başta İbn Abbas olmak üzere ulemâ arasında önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

7. Fazlalık Ribâsı (ربا الفضل)

Fazlalık faizi, aynı türdeki iki mal veya paranın peşin olarak takas edilmesi sırasında, bu mallardan birinin diğerine göre miktar olarak fazla olmasıdır. Örneğin, 1 kilo buğdayı 2 kilo buğdayla veya 100 gram altını 110 gram altınla değiştirmek, İslâm hukukunda "ribe'l-fadl" (fazlalık faizi) olarak adlandırılır. Bu tür bir işlemde, aynı tür malın miktarındaki artış haksız bir kazanç olarak görülmektedir ve bu durum, İslâm'ın ticari işlemlerdeki adalet ve denge ilkesine aykırı düşmektedir. Cumhura göre, bu tür fazlalıkla yapılan işlemler haramdır ve faiz kapsamına girer.

Ancak, İbn Abbas bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Onun rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber “Veresiyeden başka bir şeyde riba yoktur” buyurmuş ve İbn Abbas bu hadise dayanarak “Fazlalık ribası diye bir riba yoktur”¹³³ demiştir. Yani, İbn Abbas, yalnızca vadeli (veresiye) işlemlerde faiz olabileceğini, peşin işlemlerde fazlalık olmasının faiz sayılmayacağını ileri sürmüştür. Bu görüş, onun faiz kavramına dair daha sınırlı bir tanım benimsediğini göstermektedir.

Bu görüş kamuoyunda yankı uyandırınca, fazlalık faizini açıklayan hadisin râvisi olan Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbas'ın bu görüşünü duydu. Kendisi, peşin işlemlerde de fazlalık faizinin yasak olduğunu bildiren hadisi naklettiğinden, İbn Abbas'ın görüşüne katılmıyordu. Bunun üzerine, Ebû Saîd el-Hudrî durumu netleştirmek ve İbn Abbas'ın görüşünün dayanağını anlamak amacıyla onunla bizzat görüşmeye karar verdi. Görüşme sırasında İbn Abbas, Ebû Saîd'in Hz. Peygamber'in sünnetine dair bilgisinin daha sağlam olduğunu kabul etti. Kendi bu görüşüne doğrudan Kurân'da veya başka bir hadiste dayanak bulmadığını, sadece bu hadisi Üsâme b. Zeyd'den işittiğini ifade etti. Bu açıklama

¹²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/291-292.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/645; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 4/336 (No. 7833); İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/149.

¹³⁰ “Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah'ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak” el-Furkân, 25/68.

¹³¹ “Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır...”. el-Furkân, 25/70.

¹³² Kal'acî, *Mevsûat'u Fikhî Abdullah b. Abbâs*, 1/164-165.

¹³³ Buhârî, *Sahîh*, 3/74 (No. 2178).

sonrasında İbn Abbas, kendi önceki görüşünü bırakarak, cumhurun peşin işlemlerde de fazlalık faizinin haram olduğu yönündeki görüşünü benimsediği ifade edilmektedir.¹³⁴

Bu olay, sahâbîler arasında bile, fıkîhi meselelerin çözümünde farklı bakış açıların mümkün olduğunu göstermektedir. Ayrıca doğru görüşü teyit etmek adına birbirleriyle istişare etmelerinin önemini ortaya koymaktadır. İbn Abbas'ın görüşünden dönmesi, İslâm hukukunda doğru hükme ulaşmak için delillere dayalı istişarenin önemine örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda, cumhurun fazlalık faizini haram sayması görüşü, İslâm ticaret hukukunda haksız kazancın ve faiz çeşitlerinin yasaklanmasında temel bir ilke olarak kabul edilmiştir.

8. Yetim Olan Kişiden Yetimlik Durumunun Kalkması

Cumhur, yetimlik durumunun sona ermesi ve yetimlerin malları üzerindeki tasarruf haklarının başlaması için yalnızca ergenlik çağına ulaşmalarının yeterli olmadığını, bunun yanı sıra 'rüşd' denilen akıl olgunluğuna da erişmiş olmaları gerektiğini esas almışlardır.¹³⁵ Buna göre, bireylerin kendi mallarını yönetebilecek ve doğru kararlar alabilecek zihinsel yeterliliğe sahip olmaları önemlidir, böylece yetimlerin hem maddi varlıklarının korunması hem de doğru bir şekilde idare edilmesi sağlanmış olur. İslâm hukukunda reşit olma yaşının ne zaman gerçekleştiği ve bunun nasıl tespit edileceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı âlimler, rüşdün belirlenmesi için belirli bir yaş sınırı öngörürken; bazıları ise rüşde ulaşmanın, bireyin aklî ve ahlâkî olgunluk düzeyine göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹³⁶

İbn Abbas, yetimlik durumunun sona ermesi ve yetimlerin malları üzerindeki tasarruf haklarının başlaması için yaş sınırını değil, "rüşd" yani akıl olgunluğunu ve malın korunmasını esas almıştır.¹³⁷ İbn Abbas, bu yaklaşım, yetimlerin zihinsel ve ahlaki olgunluğa ulaştıkları takdirde buluş çağına ulaşmamış olsalar da mallarının yönetimine geçmeleri gerektiği görüşünü benimsemektedir. Nitekim, bu konu Kur'an'da Nisâ sûresi 6. âyette şöyle ifade edilmiştir: "Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda 'rüşd' (akılca bir olgunluk) görürseniz hemen mallarını kendilerine verin."¹³⁸ İbn Abbas "rüşd"ü, fiziki büyüme veya ergenlik değil; malını koruma, idare etme kabiliyeti ve dini ya da dünyevi zararlardan kaçınma gibi akli bir olgunluğu olarak ifade eder. Başka bir deyişle, "dine ve dünyaya zarar verip vermeyecek şeyleri ayırt edebilme yetisi" olarak tanımlanır. Bu doğrultuda, kendi malını koruma sorumluluğunu taşıyabilen, israf ve sefahatten kaçınan kimse "reşid" kabul edilir. Aynı şekilde, işlerini idare etme kapasitesine sahip bir şekilde buluşa eren birey de "reşid" sıfatını kazanır.

¹³⁴ Özsoy, "Fâiz", DİA, 7/113-114.

¹³⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/120; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/216; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/566; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/387; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/149; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/59; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/185.

¹³⁶ Geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 2/12.

¹³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/358; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6/339; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/351.

¹³⁸ en-Nisâ, 4/6.

9. Müt'a Nikâhı

Muvakkat nikâh" veya "kesik nikâh" olarak da adlandırılan müt'a nikâhı, bir erkeğin bir gün, bir hafta veya bir ay gibi belirli bir süreyle bir kadınla evlenmesi anlamına gelir.¹³⁹ Bu nikâh türüne "müt'a" denmesinin nedeni, erkeğin kadınla geçici olarak faydalanmak üzere bir anlaşma yapması ve belirlenen süre sonunda bu evliliğin sona ermesidir. müt'a nikâhının caiz olmadığı ve yasaklandığı konusunda Hz. Peygamber'den tevâtür derecesinde çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerde müt'a nikâhının kesin olarak haram kılındığı ifade edilmekte ve İslâm hukukunda geçici evlilik türlerine izin verilmediği açıkça belirtilmektedir. Ancak müt'a nikâhının tam olarak hangi tarihte yasaklandığı konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, müt'a nikâhının farklı zamanlarda yasaklandığını gösterir.

Bazı rivayetlere göre, müt'a nikâhı Hayber Savaşı sırasında yasaklanmışken, diğer rivayetlerde bu yasağın Mekke'nin Fethi, Tebük Savaşı, Veda Haccı, Kaza Umresi veya Evtas Günü gibi olaylarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu tarihî rivayetlerdeki farklılıklar, müt'a nikâhının yasaklanmasının aşamalı bir süreçte gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Her ne kadar yasaklama zamanı hakkında farklı görüşler olsa da, müt'a nikâhının nihayetinde kesin olarak yasaklandığı ve geçici evlilik uygulamasının İslâm'da kabul edilmediği konusunda genel bir görüş birliği bulunmaktadır. Bu konuda sahabe-i kiramın büyük çoğunluğu ve ehl-i sünnet mezheplerinin tüm fukahası müt'a nikâhının haram olduğunda ittifak etmiştir. İslâm hukukunda geçerli olan evlilik, süre sınırı olmaksızın sürekli bir nikâh bağı kurmak suretiyle, neslin korunması, ailenin devamlılığı ve sosyal yapının sağlam temellere dayanması esasına dayanır. Bu bağlamda, müt'a nikâhı gibi geçici evliliklerin aile hukukuna uygun olmadığı, toplumsal düzen ve İslâm'ın aile yapısındaki sağlam esaslarla çeliştiği kabul edilmiştir.

İbn Abbas'ın fikhî görüşleri arasında en fazla tartışılan konulardan biri, Hz. Peygamber tarafından İslâm'ın ilk dönemlerinde belirli bir süre için izin verilen, ancak daha sonra kesin olarak yasaklanan "müt'a nikâhı" hakkındaki yaklaşımıdır. İbn Abbas'tan aktarılan rivayetler incelendiğinde, bu konuda iki farklı görüş izlenimi ortaya çıkmaktadır. Bazı rivayetlerde, İbn Abbas'ın müt'a nikâhını belirli koşullar altında caiz gördüğü ifade edilirken, diğer rivayetlerde ise müt'a nikâhının yalnızca İslâm'ın ilk yıllarında, yani yasaklama öncesi dönem için geçerli olduğunu belirttiği görülmektedir. Bu rivayetlere göre İbn Abbas, müt'a nikâhına cevaz verdiği durumları, başlangıç dönemindeki ruhsata dayandırmış olabilir ve yasaklama sonrası dönemde bu uygulamanın geçersiz olduğunu kabul etmiş olabilir. Bu ikili yaklaşım, İslâm hukuku âlimleri arasında farklı görüşlere yol açmıştır. Bazı âlimler, İbn Abbas'ın müt'a nikâhına yönelik cevaz verdiği naklelerden; diğerleri onun yalnızca zaruret hallerinde, savaş gibi olağanüstü durumlarda geçici olarak müt'a nikâhına izin verdiğini savunur. Tirmizî'ye göre, İbn Abbas başlangıçta müt'anın haram kılındığından habersiz olduğu için onu caiz

¹³⁹ Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 41/333.

görmüş; ancak daha sonra bu yasağı öğrenince, bu görüşünden dönerek müt'anın haram olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁴⁰

Müt'a nikâhının caiz olduğuna dair bir görüşün İbn Abbas'tan nakledildiği belirtilmiştir. Yemenli ve Mekkeli bazı talebeleri bu konuda ona tabi olmuşlardır. Rivayete göre İbn Abbas, bu görüşüne delil olarak *"Kadınlardan faydalanmanıza mukabil, kararlaştırılmış olan mehirlerini veriniz"* ¹⁴¹ âyetini göstermiştir. İbn Abbas'a göre bu âyette *"ila ecelin müsemma"* (belli bir süre) kaydı bulunmaktadır.¹⁴² Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: *"Kadınlardan belirli bir süre için faydalanmanıza karşılık, mehirlerini veriniz."* Ayrıca İbn Abbas'tan, *"Müt'a nikâhı, Allah'ın Ümmet-i Muhammed'e bir lütfundan başka bir şey değildir. Eğer Ömer onu yasaklamasaydı, bahtsız olanlar dışında kimse zinaya sürüklenmezdi"*¹⁴³ dediği de rivayet edilmiştir.

İbn Abbas'ın müt'a nikâhına cevaz verdiğine dair rivayetlerden birinde, onun bu izni mutlak bir mubah görme anlamında değil, zaruret ve ihtiyaç hallerine özgü olarak değerlendirdiği belirtilmiştir. İbn Abbas, müt'a nikâhını ihtiyaç durumu dışında haram kabul ettiğine dair rivayet mevcuttur.¹⁴⁴

Hattâbî'nin aktardığına göre, Sa'îd bin Cübeyr, İbn Abbas'a müt'a nikâhına verdiği fetva nedeniyle toplumda yanlış bir uygulamanın yaygınlaştığını ve bekâr erkeklerin sürekli geçici evlilikler yapmaya başladığını söylemiştir. Bunun üzerine İbn Abbas şu karşılığı vermiştir: *"Vallahi ben böyle bir fetva vermedim ve böyle bir durumun ortaya çıkmasını asla istemedim. Ben müt'ayı ancak Allah Teâlâ'nın zaruret halinde domuz etini helâl kılması gibi bir zorunluluk durumunda helâl saydım. Müt'a nikâhını helâl kılmam, ölü eti, kan ve domuz etinin zaruret halinde helâl olması gibidir."*¹⁴⁵

İbn Abbas'ın müt'a nikâhı hakkındaki fetvasından tamamen vazgeçip geçmediği tartışmalı olsa da onun bu konudaki yaklaşımı ile Caferîlerin müt'a nikâhına bakışı arasında önemli farklar bulunmaktadır. İbn Abbas, müt'a nikâhını yalnızca zaruret durumlarında helâl saymış, bunu geçici ve istisnai bir çözüm olarak değerlendirmiştir. Buna karşılık Caferîler, müt'a nikâhını daha geniş bir çerçevede ele alarak mubah görmüşlerdir. Bu yaklaşım, Caferîlerin müt'a nikâhını düzenli bir uygulama olarak kabul etmeleriyle, İbn Abbas'ın müt'ayı zorunluluk durumlarına özgü bir ruhsat olarak görmesi arasındaki temel farklılığı yansıtmaktadır. Dolayısıyla, İbn Abbas'ın görüşü daha dar ve zaruret odaklı bir anlayış üzerine kuruluyken, Caferîlerin görüşü bu nikâh türünü daha sistematik ve genel bir uygulama olarak değerlendirmiştir.

10. Hırsızlık Cezasının Köleye Uygulanmaması

Hırsızlık suçunu işleyen kişinin belirli şartlar çerçevesinde had cezası olarak elinin kesilmesi konusunda alimler arasında ittifak vardır. Bunun delili şu âyet-i kerimedir: *"Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir*

¹⁴⁰ Tirmizî, *Sünen*, 3/429 (No. 1121); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/202 (No. 14527).

¹⁴¹ en-Nisa, 4/24.

¹⁴² Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 7/498 (No. 14022).

¹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/487.

¹⁴⁴ Seyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, 2/43-43.

¹⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/392 (No. 14550); Nûreddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'ü'l-fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsi, 1994), 4/265 (No. 7392).

ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir".¹⁴⁶ Cumhura göre, hırsızlık yapan kişinin -ister hür veya köle, ister erkek veya kadın, ister Müslüman veya gayr-i müslim olsun- ceza alabilmesi için mükellef (dini sorumluluğa sahip, akıl-bâliğ) olması şarttır. Mükellef bir kimsenin çaldığı mal nisaba ulaşıyorsa had cezası uygulanır.

İbn Abbas (r.a.) ise bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre, hırsızlık yapan kişi eğer köle ise eli kesilmez. İbn Abbas'ın bu görüşü, kölenin efendisine bağlı olması ve mali yükümlülüklerinin farklı değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu görüş, kölelerin hırsızlık durumunda efendilerinin mülkiyetine zarar verdiği gerekçesiyle ellerinin kesilmemesi gerektiğini savunur. Diğer âlimler ise kölenin de mükellefiyet şartlarına dâhil olduğu görüşündedirler ve eğer çaldığı mal nisap miktarına ulaşmışsa onun da ceza alması gerektiğini kabul ederler.¹⁴⁷ Ona göre köleye uygulanacak ceza hür bir kişiye uygulanacak cezayı yarısı olmalıdır. Dolayısıyla el kesmenin yarısı olmayacağına göre kölenin eli kesilmez, Hâkim ona, uygun gördüğü cezayı verir.

İlk dönemlerde bu meseleyle ilgili çeşitli ihtilaflar bulunmasına rağmen, sonraki dönemlerde bu konuda bir icmâ olduğu âlimler tarafından ifade edilmiştir. İcmaı kabul edenler, artık bu konuda görüş birliği sağlandığını düşünerek hırsızlık yapan kimseye ceza verilmesi gerektiği hususunda tereddüt etmezler. Buna göre, hırsızlık yapan herkes -şartlar sağlandığında- ceza almayı gerektiren sorumluluğa sahip olur. Öte yandan, bu konuda icmâı kabul etmeyenler ise meseleyi doğrudan "Hırsızın elini kesin" anlamındaki Kur'an âyetinin içerdiği genel hüküm üzerinden ele almışlardır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, âyetteki emir kapsamı geniştir ve köle ya da hür ayrımı yapılmaksızın, hırsızlık yapan kişinin elinin kesilmesi gerektiğini belirtir. Bu görüş, âyetin ifade ettiği umumi (genel) hükmün bağlayıcılığına dayanır.

Ancak bazı âlimler, kaçan veya efendisine itaat etmeyen bir kölenin hırsızlık yapması durumunda elinin kesilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre, köleye verilecek cezanın niteliği kölenin yarı sorumluluğu çerçevesinde ele alınmalıdır. Zira İslâm hukukunda parçalanabilen (örneğin, kırbaç gibi bölünebilen) cezalardan köleye yalnızca yarısı uygulanır. Buna kıyasla, parçalanamayan cezalar (elin kesilmesi gibi) ise köleye uygulanmamalıdır. Bu görüş sahipleri, hırsızlık cezasının kölelere uygulanmaması gerektiğini bu kıyas yoluyla savunmuşlardır. Bu kıyas birçok âlim tarafından zayıf bir kıyas olarak kabul edilmiş ve güvenilir bir delil olarak değerlendirilmemiştir.¹⁴⁸ Sonuç olarak, genel olarak İslâm hukukunda köle veya hür fark etmeksizin hırsızlık cezası mükellefiyet şartlarına bağlı olarak uygulanır. Ancak İbn Abbas'ın bu konudaki farklı görüşü, İslâm hukukunun köleler ve mülkiyet ilişkileri konusundaki değerlendirmelerinde farklı yorumlara kapı açan bir örnek teşkil etmektedir.

¹⁴⁶ el-Mâide, 5/38.

¹⁴⁷ Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 10/242 (No. 18987).

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/322.

11. Gayr-i Müslimlere Hadlerin Uygulanması

İslâm hukukunda had cezaları, Rabbani hükümlere dayanan ve en ağır cezalar arasında yer alır. Bu cezaların amacı, toplum düzenini korumak, ahlaki değerleri muhafaza etmek ve suçları önlemektir. Had cezalarının uygulanabilmesi için suçun açıkça işlenmiş olması ve şartlarının tam olarak gerçekleşmesi gerekir.

Bazı suçlarda, failin Müslüman veya hür olup olmaması konusunda fakihler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin, zina ve içki içme suçlarında bu özelliklerin cezaya etkisi tartışılmıştır. Ancak kısas, kazf ve hırsızlık gibi diğer had cezalarının uygulanmasında, kişinin Müslüman veya hür olup olmaması cezaya engel teşkil etmez ve bu konularda fakihler arasında genel bir görüş birliği bulunmaktadır.¹⁴⁹ Dolayısıyla İslâm hukukunda belirli suçlarda cezanın uygulanması için Müslüman veya hür olma şartları üzerinde farklı görüşler olsa da kısas, kazf ve hırsızlık gibi cezalarda bu tür şartlar aranmaz ve suçu işleyen zimmî ya da müstem'en'e de ittifakla uygulanır. Bu cezaların uygulanabilmesi için özgürlük ya da İslâm dinine mensubiyet koşulu aranmamaktadır. Öte yandan, bazı alimler had cezalarının uygulanabilmesi için kişinin Müslüman olmasının şart olmadığını savunmaktadır. Bu görüşe göre, içki cezası da dâhil olmak üzere, İslâm ülkesinde suç işleyen herkes had cezalarına tabi tutulur.¹⁵⁰

Cumhur bu konuda, "Bizim lehimize olan şey onların da lehine; bizim aleyhimize olan şey onların da aleyhinedir" görüşünü esas alır. Bu bakış açısı, İslâm devletinin toplumun düzenini ve ahlaki yapısını koruma amacına hizmet eder. Toplumun bir bütün olarak güçlü, temiz ve ahlaki açıdan sağlam kalabilmesi için sadece Müslümanlar değil, gayrimüslimler de bu düzenin bir parçası olarak kabul edilir ve topluma zarar verecek davranışlardan kaçınmaları beklenir. Böylece, İslâm'ın topluma sağladığı düzen ve ahlak yalnızca Müslümanlar için değil, tüm toplumun korunmasını sağlar. Cumhur bu ilkeyi, İslâm devletinin bütün bireylerin huzurunu temin etme görevinin bir parçası olarak görmektedir.

Bununla birlikte, İbn Abbas bu konuda farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre, had cezaları yalnızca Müslümanlar için geçerli olup, gayrimüslimlere uygulanmaz. İbn Abbas, had cezalarını kamu hakkı çerçevesinde değerlendirir ve kamu hukukunun yalnızca Müslümanları bağladığını, gayrimüslimlerin ise sadece kul haklarından sorumlu tutulmaları gerektiğini savunur.¹⁵¹ Bu görüşe göre, gayr-i müslimlere had cezası uygulanması söz konusu değildir; onlar içki içme, hırsızlık veya diğer had gerektiren suçlar sebebiyle bu tür cezalara tabi tutulmazlar. İbn Abbas'ın bu görüşü Mücâhid aracılığıyla da aktarılmıştır; ona göre zimmîler, yani İslâm devletinin himayesi altındaki gayr-i müslimler, İslâm hukukunda öngörülen had cezalarına tabi değildirler.¹⁵²

¹⁴⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/336; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/39-60; Ahmed b. Gânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/284; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 17/141.

¹⁵⁰ Seyid Sâbık, *Fıkhi's-Sünne*, 2/398-399.

¹⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/158.

¹⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/518 (No. 28558); İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 4/302.

Dolayısıyla, ehl-i kitap mensubu olan kimselerin İslâm devleti sınırları içinde içki içmeleri durumunda onlara had cezası uygulanmaz.

Bu ihtilaf, İslâm toplumundaki gayr-i müslimlerin hukukî statüsüne dair farklı yaklaşımları yansıtmaktadır. Cumhurun görüşü, toplumun bütünlüğü ve düzeninin korunması amacına dayanırken, İbn Abbas'ın görüşü ise gayr-i müslimlerin iç işlerinde bağımsız kabul edilmesi gerektiğini vurgular. İbn Abbas'a göre, kamu düzenini korumakla yükümlü olan İslâm devleti, Müslüman bireylerin toplumsal ve ahlaki düzenine odaklanmalı, gayri müslimlerin kendi yaşam tarzlarına fazla müdahalede bulunmamalıdır.

12. Rikâb

Rikâb (الرِّقَاب) kelimesinin kökeninde, boyun anlamına gelmektedir. Bu kullanım, Arap dilinde kinaye olarak, yani bir kısmın bütünü temsil etmesi şeklinde karşımıza çıkar. Burada boyun, insan vücudunun bir parçası olsa da dilde insanın tamamını sembolize edecek şekilde kullanılır. Bu nedenle, bir kişiye 'Bir boynu özgür bırak' denildiğinde, bu ifadenin altında 'Bir köleyi özgürlüğe kavuştur' anlamı yatar.¹⁵³ Rikâb terimi, kölelikten özgürlüğe geçiş süreçlerinden birini ifade etmek için kullanılır. İslâm hukukunda 'mukâtib' adı verilen bu köleler, efendileriyle özgürlük anlaşması yapmışlardır. Anlaşma gereği, belirli bir bedeli ödeyerek özgürlüklerine kavuşmaları beklenir. âyetle geçen 've fi'r-rikâb'¹⁵⁴ ödeme gücü içinde olan mukâtebleri özgürlüğe kavuşmaları için yapılacak zekât desteğini ifade eder.¹⁵⁵ Böylece toplum, zekât fonunun bir kısmı bu mukâteblere ayırarak kölelerin özgürlüklerine kavuşmalarına katkıda bulunarak sosyal adaleti desteklemiş olur.

İbn Abbas'a göre, Kur'an-ı Kerim'de geçen "rikâb" kelimesi, sadece mukâtebleri değil köleleri özgürlüğe kavuşturmak anlamını taşır. İbn Abbas, "rikâb" ifadesinin, kölelerin satın alınarak serbest bırakılmasını içerdiğini söyleyerek, zekâtın bir kısmının köleleri özgürleştirmek için kullanılabileceğini belirtir. Bu bağlamda İbn Abbas, kölelerin özgürlüğüne kavuşmasına yönelik bu yardımlaşmayı teşvik ederek şöyle buyurmuştur: *"Zekâtınla köleleri âzâd et!"*¹⁵⁶

İbn Abbas'ın bu görüşünü destekleyenler, "rikâb" kelimesinin anlamı konusunda şu delili öne sürmüşlerdir: Eğer "rikâb" kelimesi burada yalnızca mukâteb, yani özgürlük anlaşması yapmış köle anlamında kullanılmış olsaydı, bu durumda mukâtebler borçlular hükmüne girerdi. Zira mukâtebler, özgürlük bedelini ödeyebilmek için efendilerine borçlanmış kölelerdir. Ancak "rikâb" kelimesi, borçlu köleleri değil, doğrudan satın alınarak azad edilecek köleleri ifade eder. Savunulan bu görüşe göre, köle satın alarak azad etmek, özgürlüğe kavuşması için mukâteb köleye yardım etmekten daha üstün ve evladır. Çünkü, mukâtebe yardım edilse bile, bu her zaman onun özgürlüğe kavuşmasını sağlamaz; özgürlük anlaşması gereği belli bir miktarı ödemesine destek olunabilir, ancak bu, onun azad edilmesini garanti etmez. Mukâteb köleler özgürlük bedelini ödemek için

¹⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/428.

¹⁵⁴ et-Tevbe, 9/60.

¹⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/487.

¹⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/326; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/274; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/45.

ticaret yapabilir, alışverişle kazanç elde edebilirken, diğer kölelerin böyle bir seçeneği bulunmamaktadır.¹⁵⁷ Bu nedenle, İbn Abbas'ın görüşünü savunanlar, "rikâb" kelimesinin borçlu mükâtebler yerine, doğrudan azad edilecek köleleri kapsadığını ifade ederler.

Buna göre, zekât veren bir Müslüman, köle satın alıp azad ederek hem bir insana özgürlüğünü kazandırır hem de zekât ibadetinin ruhuna uygun bir ameli yerine getirmiş olur. Bu anlayış, İslâm'ın köleliği sona erdirmeye yönelik sosyal yapıyı destekleme amacıyla getirilmiş önemli bir yükümlülüğü de vurgular. Toplumun güçsüz, zor durumda kalan ve özgürlüğüne kavuşmaya çalışan bireylerine destek olmanın, İslâm toplumu içinde dayanışma ve adaletin güçlenmesine katkı sağlayacağı düşüncesi de bu anlayışın temelinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Sonuç

İbn Abbas'ın cumhûrdan ayrıldığı fıkhî görüşleri, İslâm hukukunun gelişiminde önemli bir yer tutar. Döneminin önde gelen sahabelerinden biri olarak birçok meselede kendine özgü içtihatlarla bulunmuş olan İbn Abbas, bazı konularda çoğunluğun görüşünden farklı içtihatlar ortaya koymuştur. Bu içtihatlar, İslâm hukukunda hilâf ilmine katkı sağlamış ve fıkhî meselelere farklı perspektiflerle bakılmasına vesile olmuştur.

İbn Abbas, fıkhın ibâdât, muâmelât ve ukûbât konularına ait bazı meselelerde cumhurdan ayrıştığı noktalar olmuştur. Miras hukuku başta olmak üzere müt'a nikâhı, kadınların iddet süresi, farz ibadetlerin yerine getirilmesi, hırsızlık cezasının kölelere uygulanıp uygulanmayacağı, gibi konular bunlardan bazılarıdır. Ayrıca gayrimüslimlere had cezalarının uygulanması, cünüp bir kimsenin Kur'an okuması, fazlalık faizi (ribe'l-fadl), sünnet olma gibi konularda da cumhûr ile farklı düşünerek alternatif bakış açıları ortaya koymuştur. Ayrıca, mushaf yazma karşılığında ücret almanın hükmü ve yetimlik durumunun sona erme yaşı gibi konularda da orijinal görüşleriyle dikkat çekmiştir.

İbn Abbas'ın farklı görüşleri, onun özgün düşünce yapısını, olaylara analitik bakışını ve İslâm'ın özüne dair güçlü bir sezgiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Abbas'ın cumhûrdan ayrıldığı bu görüşler, hem İslâm hukukunun farklı yorumları için zengin bir kaynak oluşturmuş hem de sonraki fıkıh ekollerine önemli bir zemin sağlamıştır. Ayrıca mezkûr farklı içtihatlar, fıkhın dinamik yapısını ve farklı bakış açılarına müsait olduğu ve bu anlamda bir esnekliğin var olduğunu göstermektedir.

İbn Abbas'ın içtihadlarının incelendiğinde, onun görüşlerinin kendi içinde tutarlı olduğu ve keyfi bir yaklaşımdan uzak durduğu açıkça görülmektedir. İctihadlarında genellikle dile dayalı açıklamalara ve izahlara ağırlık vermiş, nassların (ayet ve hadislerin) doğru anlaşılması ve bunlardan hüküm çıkarılması sürecinde lafızlara doğru anlamlar yüklemeye önem vermiştir. Bu nedenle, naslarda geçen kelimeleri ve terimleri Arap diline arz eden, yani bu ifadelerin dil kurallarına uygun olup olmadığını detaylı bir şekilde inceleyen bir yöntem benimsemiştir. İbn Abbas'ın bu yaklaşımı, zaman zaman diğer sahâbîlerle ihtilaf yaşamasına neden olmuşsa da onun yönteminin sistematik ve tutarlı olduğu görülmektedir. Arap dili üzerindeki derin bilgisi, hüküm çıkarma sürecindeki temel referanslarından biri olmuştur.

¹⁵⁷Seyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, 1/278.

Öte yandan İbn Abbas'ın bu içtihatları, İslâm fıkhnın kapsamlı ve esnek bir yapıya sahip olduğunun, ictihadi meselelerde farklı yaklaşımların bulunmasının fıkha zenginlik kattığının bir göstergesidir. Bu farklılıklar, fıkıh alimlerine miras kalan çok değerli bir birikimdir. Ayrıca İslâm hukukunun, evrensele hitap edebilme yetkinliğini artırmaktadır. Günümüzde bile İbn Abbas'ın bu özgün bakış açısı, İslâm hukukunun gelişimine ışık tutmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abürrezzak el-Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. thk. Mahmud b. Abdulfettah vd. 8 Cilt. Kahire: er-Ravza li'n-neşri ve't-tevzî', 1436.
- Beyhakî, Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Merkezu Hecer, 1432.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh Tacu'l-Lügah ve Sihâhu'l-Arabiyyeh* 4. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melayîn, 4. Basım, 1987.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Aziz Şems - Muhammed Ecmel el-İslâhî. 6 Cilt. Beyrut; Riyad: Dâru İbn Hazm; Dâru i'taâtî'l-İlm, 2019.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdilmelik b. 'Abdullâh el-. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdul'azîm Mahmûd ed-Dîb. b.y.: Dârü'l-Minhâc, 1428.
- Demîrî, Ebû'l-Beîâ Muhammed b. Mûsâ ed-. *en-Necmü'l-Vehhâc*. thk. Heyet. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1425/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Davud*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Belleli. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Ebû Muhammed el-Beğavî, el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1990.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfî'l-Kuveytiyye, 2006.
- Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebî Bekr el-. *Mecma'u'z-zevâid ve menbaî'l-fevâid*. thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdîlberri, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratî'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1387.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Musannefi'l-Ehâdis ve'l-'Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî. *Kitâbü Fezâ'ili's-sahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn el-Kaysî el-Busrâvî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. 8 Cilt. Medine: Dâru Tîbe, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abduulkadir Atâ vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1985.
- İbn Teymiyye, Taqiyyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. ed. 'Abdurrahmân b. Muhammed. Medine: Mecma' el-Melik Faḥd, 1995.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkârü'l-câmî li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Muhammed 'Alî Mu'avvîd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn 'Arefe, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. 'Arefe el-Vergûmî et-Tûnusî. *el-Muhtasarü'l-Fıkîhî*. thk. Hâfız 'Abdurrahmân Muhammed Hayr. 10 Cilt. Dubai: Müessesetu Halef Ahmed el-Habtûr, 1435/2014.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azârî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-. *ez-Zahîre (fî'l-fıkḥ)*. thk. Muhammed Hiccî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kattân, Mennâ' b. Halil el-. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkḥi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i ve huve Şerhu Muhtasari'l-Muznî*. thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Meûd, eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Muttakî el-Hindî, Alâuddîn Ali el-. *Kenzu'l-'Ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.

- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî en-. *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *Süneni'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim eş-Şiblî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrûlislâm Abdülvâhid b. İsmâîl er-. *Bahrü'l-mezheb fî fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Tarık Fethi Es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1429.
- Şemsuddîn er-Remlî, Muhammed b. Ebî'l-'Abbâs Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-. *Fethu'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesir vd., 1414.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-. *el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdu'l-Mecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Bağdâdî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessese'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Taş, Süleyman. *Ferâiz, İslâm Miras Hukuku*. ed. Hüseyin Okur. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa Sevre et-. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa ez-. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edlletühü*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasarı Halîl ve Hâşiyetü'l-Bennânî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1402.