TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLER (İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İBÂDÂT BAĞLAMINDA

İBN ABBÂS'IN FIKIH MEZHEPLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Yunus KOCABIYIK

Ankara 2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLER (İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İBÂDÂT BAĞLAMINDA

İBN ABBÂS'IN FIKIH MEZHEPLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Yunus KOCABIYIK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Ankara 2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)

ANABİLİM DALI

İBÂDÂT BAĞLAMINDA

İBN ABBÂS'IN FIKIH MEZHEPLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Osman TAŞTAN	…….
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan TAN	……..
Yrd. Doç. Dr. Adem YILDIRIM	……..

Tez Sınavı Tarihi: 20.10.2017

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **III**
ÖNSÖZ ..... **VI**
KISALTMALAR ..... **VIII**
TRANSKRİPSİYON TABLOSU ..... **IX**

GİRİŞ

A. İÇERİK VE YÖNTEM

1. **Konunun Önemi** **1**
2. **Konunun Sınırlandırılması ve Kaynak Kullanımı** **2**
3. **Konunun Sunulması ve Yöntem** **4**
4. **ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a Dair Literatür İncelemesi ve Konumuzun Literatür İçerisindeki Yeri** **5**

B. ʿABDULLÂH b. ʿABBÂS

1. **Künyesi, Nesebi ve Ana Hatlarıyla Hayatı** **6**
2. **İlmi Kişiliği** **9**
3. **Hocaları** **10**
4. **Öğrencileri** **11**
5. **Kendisine Nispet Edilen Eserler** **12**
   - **5.1.Tefsîru İbn ʿAbbâs** **13**
   - **5.2.Ġarîbu'l-Ḳur'ân/el-Luġât fi'l-Ḳur'ân** **13**
   - **5.3.Mesâilu Nafiʿ b. Ezraḳ** **14**
   - **5.4.Diğer Eserleri** **15**

BİRİNCİ BÖLÜM

AYNI KONUDA FARKLI İBN ʿABBÂS GÖRÜŞLERİ, FARKLI İCTİHÂDÎ SONUÇLAR VE FARKLI MEZHEPLER BAĞLAMINDA İBN ʿABBÂS'IN FIKHÎ ETKİSİ

1. **Abdestte ve Gusülde Ağıza ve Buruna Su Vermenin Hükmü** **17**
2. **Vücuttan Akan Kanın Abdesti Bozması Meselesi** **20**
3. **İmama Uyan Kişinin Fatiha Suresini Okumasının Hükmü** **25**
4. **Yatsı Namazı Vaktinin Girişi** **31**

5. **Seferi Olan Kimsenin Namazı Kısaltmasının Hükmü 34**
6. **Seferi Olan Kimsenin Namazlarını Tam Kılması İçin Gereken Süre 39**
7. **Bayram Namazında Getirilen Tekbirlerinin Sayısı 42**
8. **Teşrik Tekbirlerinin Başlangıcı ve Sona Ermesi 45**
9. **Seferi Olan Kimsenin Oruç Tutmasının Hükmü 48**
10. **İtikâf Sırasında Oruçlu Olmanın Hükmü 53**
11. **İhramlı Olan Kimsenin Evlenmesi ve Evlendirilmesinin Hükmü 57**

İKİNCİ BÖLÜM

AYNI KONUDA AYNI İBN ʿABBÂS GÖRÜŞÜ, AYNI İCTİHÂDÎ SONUÇLAR VE FARKLI MEZHEPLER BAĞLAMINDA ʿİBN ABBÂS'IN FIKHÎ ETKİSİ

1. **Teyemmüm İle Birden Fazla Farz Namazı Kılmanın Hükmü 60**
2. **Ateşte Pişmiş Eti Yemenin Abdesti Bozması Meselesi 64**
3. **Teyemmümlü Olan Kimsenin Abdestli Olan Kimseye İmamlık Yapmasının Hükmü 68**
4. **Hastalık Sebebiyle Namazları Cem Etmenin Hükmü 70**
5. **Bayram Namazlarında Ezan ve Kametin Hükmü 73**
6. **Nafile Orucunu Bozanın Durumu 75**
7. **Zaman İçinde Oruç Tutmaya Yemin Eden Kimsenin Oruç Süresi 79**
8. **Haccın Farz Olduğu Kimseye Umrenin De Farz Olması Meselesi 82**
9. **İhramlının Ağacı Telef Etmesinin Hükmü 85**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYNI KONUDA AYNI İBN ʿABBÂS GÖRÜŞÜ, AYNI İCTİHÂDÎ SONUÇ VE AYNI MEZHEP BAĞLAMINDA İBN ʿABBÂS'IN FIKHÎ ETKİSİ

1. **Eşeğin Artığının Temizliği Meselesi 89**
2. **Kadına Dokunmanın Abdesti Bozması Meselesi 92**
3. **Namazda Yapılan Teşehhüd Duası 95**
4. **Sabinin Baliğ Olana İmamlık Yapması Meselesi 99**
5. **Bayram Namazı Vaktinde Nafile Namaz Kılmanın Hükmü 101**
6. **Sabinin ve Mecnunun Zekât Vermesinin Hükmü 103**
7. **İhramlı Kimsenin Yanlışlıkla Av Hayvanı Öldürmesinin Hükmü 107**

SONUÇ 109
BİBLİYOGRAFYA 112

ÖNSÖZ

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) tefsir, hadis, fıkıh ve sâir ilimlerdeki derinliği ile *el-Baḥr* diye isimlendirilen ve İslâmî ilimler açısından otoritesi tartışılmaz bir sahâbîdir. Sahip olduğu ilme ve sahâbe arasındaki önemli konumuna rağmen ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) hakkındaki ilmî çalışmalar sınırlı sayıdadır. Yapılan çalışmalarda ʿAbdullah b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) genellikle tefsir yönüne ağırlık verildiği görülmektedir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) fıkhî görüşleri günümüze kadar en çok ulaşan yedi sahâbî arasında yer almaktadır. Birçok meselede cumhurdan farklı düşünmesine rağmen görüşleri yeteri kadarıyla incelemeye tabi tutulmamıştır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) fıkhî görüşleri ile öne çıkan bir sahâbî olması, kendisinden sonra oluşan fıkhî mezheplerin oluşumuna etkisi ve kaynaklığı meselesini önemli hale getirmektedir. Aslında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın fıkhın çeşitli konularına dair birçok görüşü bulunmaktadır. Fakat görüşlerinin tamamını ele almanın mümkün olmaması ve yaptığımız ön çalışmada ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın mezhepler üzerindeki etkisini ibadât konuları üzerinden tespit etmemiz sebebiyle, çalışmamızı bu konuyla sınırlandırmanın uygun olacağını kanaatine vardık.

Çalışmamızın kapsamının ve içeriğinin mevcut hale gelmesini sağlayan ve kıymetli zamanını bana ayıran tez danışmanım, değerli hocam Prof. Dr. Osman TAŞTAN'a süreç içerisindeki destek ve katkılarından ötürü teşekkür ederim. Hem lisans eğitimim süresince hem de sonrasında her daim desteğini hissettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN'a, bu alana ve konuya yönelmemi sağlayan ve çalışmamıza değerli katkılarını esirgemeyen kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan TAN'a, jürimde bulunarak değerli tenkit ve katkılarını ileten hocam Yrd. Doç. Dr. Adem YILDIRIM'a teşekkürü bir borç bilirim. Bana güvenerek üniversiteye intisabıma vesile olan ve sonrasında her daim maddi ve manevi desteğini üzerimden esirgemeyen değerli hocam ve dekanım Prof. Dr. Eyüp BAŞ'a teşekkürü vefanın bir gereği olarak görüyorum.

Bu süreç içerisinde bana destek olan aileme ve dostlarıma en kalbî duygularımla şükranlarımı sunarım.

KISALTMALAR

b.	:İbn/bin
bkz.	:bakınız
c.	:cilt
Çev.	:çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	:editör
h.	:hicri
Hz.	:hazreti
Ktp.	:kütüphanesi
m.	:miladi
m.y.	:basıldığı matbaa yok
n.r.	:numara
ö.	:ölüm tarihi
s.	:sayfa
sav.	:sallallâhu aleyhi ve sellem
ss.	:sayfalar
sy.	:sayı
t.y.	:basıldığı tarihi yok
v.r.	:varak
y.y.	:basıldığı yer yok

TRANSKRİPSİYON TABLOSU[1]

ء	:	**’**
ث	:	**s̲ – S̲**
ح	:	**ḥ - Ḥ**
خ	:	**ḫ - Ḫ**
ذ	:	**ẕ - Ẕ**
ص	:	**ṣ - Ṣ**
ض	:	**ḍ - Ḍ**
ط	:	**ṭ - Ṭ**
ظ	:	**ẓ - Ẓ**
ع	:	**‘**
غ	:	**ġ - Ġ**
ق	:	**ḳ - Ḳ**
آ	:	**â - Â**
ـُو	:	**û - Û**
ـِي	:	**î - Î**

[1] Bu tablo *DİA*’da yer alan transkripsiyon tablosu esas alınarak hazırlanmıştır; İsmail Durmuş, “Transkripsiyon”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 306-308.

GİRİŞ

A. İÇERİK VE YÖNTEM

1. Konunun Önemi

Sahâbî, İslam Hukuku'nun iki ana kaynağı olan Kur'ân ve sünnetin ilk dönemdeki uygulanış şeklini bize ulaştıran öncü nesildir. Ancak sahâbîlerin, Kur'ân ve sünnetten aktardıklarının dışında kendi sözlerinin, fetva ve hükümlerinin sonraki nesiller için bir kaynak olup olmaması meselesi tartışılagelmiştir. Bazı mezhepler, sahâbî kavlinin mutlak olarak delil kabul ederken, bazıları ise bu görüşü reddetmiştir. Usûl içerisinde tartışılan bu konunun mezhepler üzerindeki reel yansımasını ortaya koymak, mezheplerin furû meselelerde sahâbî kavlini ne derece kullandıklarıyla tespit edilebilir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), tefsir ilmine kaynaklığı açısından Peygamberimiz'den sonra ismi ilk sayılanlar arasında ve hadis ilminde çokça hadis rivayet eden sahâbîler (*mukṣirûn*) içerisinde yer almaktadır. Bunların yanında bize fıkhî görüşü en fazla ulaşan yedi fakîh sahâbî arasında sayılmaktadır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu ilmî özelliklerinin yanında, Peygamberimiz'in amcasının oğlu, teyzesi Meymûne'nin (ö. 51/671) Peygamberimiz'in zevcesi olması sahâbe içerisindeki yerini daha önemli kılmaktadır. Sahâbe arasında bu kadar kıymetli bir yere sahip olan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın fıkhî görüşlerinin mezhepler üzerindeki etkisinin kanaatimizce büyük öneme haiz olması gerekir. Bu öneme binaen, *Fıḳıh Uṣûlü* bağlamında yapılan *ṣaḥâbî ḳavli* tartışmasının furûda yansımasını ʿAbdullâh b. ʿAbbâs özelinde tespit etmek ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın hangi İslam Hukuk Ekolü/Ekolleri üzerinde ne şekilde fıkhî bir etkiye sahip olduğuna ışık tutmak çalışmamızın ana hattını oluşturmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızın, özelde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın genelde sahâbenin İslam Hukuku içerisinde sahip olduğu otoriteyi ortaya koymak açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

2. Konunun Sınırlandırılması ve Kaynak Kullanımı

Öncelikle Seraḫsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsûṭ* eseri içerisinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) görüşlerinin geçtiği 330 konuyu ve yine İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) *el-Muġnî* adlı eserinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşlerinin geçtiği 816 konuyu çalışmamızın sınırlarını belirlemek üzere inceledik. Müteakiben konumuzu *İbâdât* bağlamı ile sınırlandırmanın uygun olacağı kanaatine vardık. İsmini zikrettiğimiz iki kaynak içerisinden belirlediğimiz *İbadât* konularını, İbn Ḥazm'ın (ö. 456/1063) *el-Muḥallâ* ve Nevevî'nin (ö. 745/1344) *el-Mecmûʿ* adlı eserlerinden bir incelemeye daha tabi tuttuk. Bu inceleme neticesinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın herhangi bir mezhebe kaynaklığını tam olarak tespit edemediğimiz konuları çalışmamızın dışarısında tutuk. Nihayet çalışmamızı mevcut haliyle tezimizin içerisinde yer alan yirmi yedi konu ile sınırlandırmış olduk.

İslam hukuk ekolleri içerisinde Hanefî, Şâfiʿî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin yanında İbn Ḥazm'ın (ö. 456/1063) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet sayısının fazla olması sebebiyle Zâhirî mezhebini, ayrıca Şîaʿ içerisinden İmâmiyye mezhebini de çalışmamıza dâhil etmeyi uygun gördük. Çalışmamız içerisinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen rivayetlerin doğruluğu üzerinde herhangi bir incelememiz olmadı, bunun ayrı bir çalışma konusu olacağı kanaatindeyiz.

Konumuz, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın sahâbenin önde gelenlerinden biri olması sebebiyle Fıkıh Usulünde hükmün kaynaklarından biri olarak kabul edilen "ṣaḥâbî ḳavli" konusuyla yakından ilgilidir. Bununla birlikte, sahâbî kavli konusuyla ilgili farklı yaklaşımlara bu çalışmamamızda yer verdiğimiz takdirde tezin dar anlamdaki tematik yapısıyla uyuşmayacağı ve tezin amacına uygun olmayacağını düşünerek bu konuyu teorik boyutuyla tezimize dâhil etmedik. [1]

[1] Sahâbî kavli konusunda geniş bilgi için bkz; Ebû Zeyd ʿUbeydullâh b. ʿUmer b. ʿÎsâ ed-Debûsî (ö. 430/1039), *Taḳvîmu'l-Edille fî Uṣûli'l-Fiḳhi*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2001, 256; ʿAlî b.

Çalışmamızda, yukarıda zikrettiğimiz Seraḫsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsûṭ*, İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) *el-Muġnî*, İbn Ḥazm'ın (ö. 456/1063) *el-Muḥallâ* ve Nevevî'nin (ö. 745/1344) *el-Mecmûʿ* adlı eserleri önemli kaynaklarımız olmuştur. Bunların yanında Mâlikî mezhebi açısında Seḥnûn'un (ö. 240/855) *el-Mudevvene* adlı eseri başta olmak üzere İbn Ruşd'un (ö. 595/1198) *Bidâyetu'l-Muctehid*'i ve Ḳarâfî'nin (ö. 684/1285) *ez-Zehîra*'sı çalışmamız için önemli kaynaklar olmuştur. İmâmiyye mezhebi için Ṭûsî'nin (ö. 460/1067) *el-Mebsuṭ* adlı eseri kullandığımız birinci kaynak olmuştur. Bunun yanında, Ḥillî'nin (ö. 726/1325) *Muḫtelefu'ş-Şîʿa*, Kuleynî'nin (ö. 329/941) *Furûʿu'l-Kâfî* ve Necefî'nin (ö. 1266/1850) *Cevâhiru'l-Kelâm* adlı eserleri de çalışmamıza kaynaklık teşkil etmiştir. Bir mezhebe mensup olsalar da, mezheplerin oluşum sürecinde mezhepler üstü bir dile sahip olan İbn ʿAbdilberr'in (ö. 463/1071) *el-İstiẕkâr* ve İbn Munẕir'in (ö. 318/930) *el-Evsaṭ* ve *el-İşrâf* adlı eserleri birçok problemli konuda bizlere yardımcı olmuştur. Üzerinde çalıştığımız kişinin bir sahâbî olması fıkıh kitaplarının yanında hadis kitaplarını da bizler tezimiz açısından önemli hale getirmiştir. Özellikle İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850) ve Ṣan'ânî'nin (ö. 211/826-27) *el-Muṣannef* adlı eserleri ve bunun yanı sıra kütübü sitte tezimiz açısında önemli kaynaklar olmuştur.

Muḥammed el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İḥkâm fi'l-Uṣûli'l-Aḥkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2005, IV, 385-390; Şemsu'd-Dîn Maḥmûd b. ʿAbdirrahmân el-İsfahânî (ö. 749/1349), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyḍâvî fî 'İlmi'l-Uṣûl*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâḍ 1999, II, 771, 772; Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Ḳayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İʿlâmu'l-Muvaḳḳıʿîn ʿan Rabbi'l-ʿÂlemîn*, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâḍ 1423, II, 18, 19; IV, 11; Bedru'd-Dîn Muḥammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uṣuli'l-Fıḳh*, Dâru'l-Ṣafve, Ġurdaḳa 1992, VI, 53, 54; Muḥammed b. ʿAlî eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuḥûl ilâ Taḥḳîḳi'l-Ḥaḳḳi min ʿİlmi'l-Uṣûl*, Dâru's-Selâm, Ḳâhira 1998, II, 694-698; Abdulvahhâp Hallâf (ö. 1375/1956), *İslâm Hukuk Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, 282; Vehbî ez-Zuḥaylî, *Uṣûlu'l-Fıḳhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımaşḳ 1986, II, 850-856; ʿAbdulkerîm b. ʿAlî b. Muḥammed en-Nemle, *el-Muhezzeb ʿİlmu Uṣûli'l-Fıḳhi'l-Muḳâran*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâḍ 1999, III, 981-983.

Modern dönemde yazılan bir eser olan Ḳalʿacî'nin *Mevsûʿatu Fıḳhi ʿAbdillâh b. ʿAbbâs* adlı eseri bazı konularda bizlere yol göstermiştir.

Tezimizin giriş kısmında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) hayatına kısaca değinmemizden ötürü tabakât ve ricâl kitapları bu bölümde kullanılmıştır.

3. Konunun Sunulması ve Yöntem

Tezimiz Giriş, Üç Bölüm, Sonuç ve Bibliyografya kısımlarından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde tezimizin içerik ve yöntemine dair ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) hakkında ana hatlarıyla bilgiler verilmektedir.

Ele aldığımız ibâdât konularında, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünü ifade etmesini, bu görüşün fıkıh literatürü içerisine girişini ve nasıl değerlendirildiğini esas almaktayız. Dolayısıyla incelediğimiz konu, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın ne söylediği, aynı konuda kendisinden bir görüşünün mü, yoksa farklı rivayetlerin mi geldiği ve bunun fıkıh mezhepleri arasında dikkate alınıp alınmadığıdır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait tek görüşünün nasıl yorumlandığı, farklı görüşünün olduğu yerde mezheplerin bunu nasıl ele aldığını incelemekteyiz. Bu durum tezimizi aşağıda zikredeceğimiz bölümleri içerek şekilde oluşturmamıza yol açmıştır.

Tezimizin birinci bölümünde İslam hukuk ekollerinin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a nispet edilen aynı konuda farklı görüşlere dayanarak farklı ictihadi sonuçlara ulaştıkları konuları ele aldık. Toplam on bir meselenin yer aldığı bu bölümde, sırasıyla her mezhebin o konudaki görüşünü ve bu görüşe ulaşmasında kaynak aldığı delillere yer verdik. Her mezhebin bütün delillerinden bahsetmek yerine, o konuda mezhebi etkileyen ana delili ve bunun yanında eğer varsa ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın o mezhebe ne yönüyle kaynaklık teşkil ettiği üzerinde durduk. Bu şekilde mezheplerin kısaca görüşlerine ve delillerine yer

verdikten sonra, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a dayanan ancak farklı sonuçlara ulaşan mezheplerin görüşlerini muhtelif kaynaklardan yararlanarak değerlendirmeye çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünde muhtelif İslam hukuk ekollerinin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) ait olan aynı konuda aynı görüşe dayanarak aynı ictihadi sonuca ulaştıkları konuları ele aldık. Dokuz meselenin yer aldığı bu bölümde, mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine ve delillerine kısaca değindikten sonra ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın konuyla ilgili görüşünün aynı sonuca ulaşmış farklı mezheplerin yaklaşımlarına etkisini ifade ettik.

Tezimizin üçüncü bölümünde münferiden bir mezhebin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan aynı konudaki aynı görüşe dayanarak ictihadi sonuca vardığı konuları inceledik. Yedi meselenin yer aldığı bu bölümde, mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine ve delillerine kısaca değindikten sonra ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın konuyla ilgili görüşünün belirli bir mezhebi nasıl etkilediğini delilleriyle birlikte inceledik.

4. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a Dair Literatür İncelemesi ve Konumuzun Literatür İçerisindeki Yeri

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) fıkhi görüşleri ele alıp inceleyen ve bize ulaşan klasik döneme ait müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bu nedenle üzerinde duracağımız çalışmalar modern döneme ait olacaktır.

ʿAbdullâh ʿAyda, *Fıḳhu ʾAbdillâh b. ʾAbbâs fî Aḥkâmi'n-Nikâḥ* adlı bir yüksek lisans tezi (1993) ile *Fıḳhu ʾAbdillâh b. ʾAbbâs fî Muʿâmelâti'l-Mâliyye ve'l-Mevârîs* adlı bir doktora tezi (1996) hazırlamıştır. Mesʿûd Şerîf Mûsâ Ḫâtem'in ise *Fıḳhu ʾAbdillâh b. ʾAbbâs fî'l-ʾUḳûbât* adlı bir yüksek lisans tezi (2001) mevcuttur. Muḥammed b. Ṣâlih b. ʿAbdillâh'ın hazırladığı yüksek lisans tezi ise *Fıḳhu ʾAbdillâh b. ʾAbbâs fî'l-Eymân ve'n-Nuẕûr* (2013) başlığını taşımaktadır. ʿAbdulʿazîz Şınnâvî'nin kaleme aldığı ʿAbdullâh b.

ʿAbbâs adlı eserinde Fıḳhu İbn ʿAbbas başlığı altında birçok fıkhi konuda görüşüne yer verilmiştir. Bu görüşler soru ve cevap formuna sokularak, herhangi bir mukayese ve değerlendirilme yapılmadan aktarılmıştır. Muḥammed Ravvâs el-Ḳalʿacî'nin *Mevsûʿatu Fıḳhi ʿAbdillâh b. ʿAbbâs* adlı eseri (1996) İbn ʿAbbâs'ın fıkhına dair yapılan en geniş çalışmadır. Eserde İbn ʿAbbâs'ın bütün fıkhi görüşleri alfabetik olarak sıralansa da, bu görüşler değerlendirilmeye tabi tutulmamıştır. Muḥammed Semîʿî Seyyid ʿAbdurrahmân tarafından hazırlanan *İnfirâdâtu İbn ʿAbbâs ʿan Cumhûri's-Ṣaḥâbe fi'l-Aḥkami'l-Fıḳhiyye* adlı yüksek lisans tezinde (2000) adından da anlaşılacağı üzere İbn ʿAbbâs'ın sahâbenin çoğunluğundan farklı düşündüğü fıkhi tercihleri ele alınmaktadır. Ḥâmid Muḥammed ʿOsmân Ṣâlih tarafından hazırlanan *Fıḳhu ʿAbdillâh b. ʿAbbâs fî Aḥkâmi'l-Ḥacc ve'l-ʿUmre* adlı yüksek lisans tezi mevcuttur. Buraya kadar saydığımız Arapça eserler yanında Türkçe olarak Abdulğalip Aslan tarafından *Abdullah İbn Abbâs'ın Fıkıhçılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İctihadları* başlıklı bir yüksek lisan tezi hazırlanmıştır.

B. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs

1. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Künyesi, Nesebi ve Ana Hatlarıyla Hayatı

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs b. ʿAbdi'l-Muṭṭalib b. Hâşim b. ʿAbdi'l-Menâf b. Ḳusay el-Ḳureyşî el- Hâşimî.[2] Peygamberimiz'in amcasının oğludur. Babası Peygamberimiz'in amcası Hz. Abbas, dedesi Abdulmuttalib'dir. Annesi ise Hâris'in kızı Lubâbe'dir. Teyzesi ise Peygamber Efendimiz'in zevcesi Meymûne bnt. Hâris'dir (ö. 51/671).[3]

---

[2] Ebû ʿUmer Yûsuf b. ʿAbdillâh b. ʿAbdilberr el-Ḳurṭubî en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstîʿâb fî Maʿrifeti'l-Aṣḥâb*, Dâru'l-Maʿrife, Beyrût 2006, 465; ʿİzzu'd-Dîn Ebû'l-Ḥasan ʿAlî b. Muḥammed b. el-Esîr el-Cezerî (ö. 630/1233), *Usdu'l-Ġâbe fî Maʿrifeti's-Ṣaḥâbe*, Matbaʿatu'l-Vehbiyye, (y.y.) 1280, III, 192; Taḳıyu'd-Dîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥasan el-Fâsî (ö. 832/1429), *el-ʿIkdu's-Semîn*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1985, V, 190; Şihâbu'd-Dîn Ebî'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî b. Ḥacer el-ʿAsḳalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Meclisu Dâirati'l-Meʿârif, Ḥaydarâbâd 1326, V, 276.

[3] İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ġâbe,* III, 193.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), hicretten 3 yıl evvel dünyaya gelmiştir.[4] Hicretten 5 yıl önce dünyaya geldiği konusunda rivayet olsa da, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî'ye (ö. 852/1449) göre hicretten 3 yıl önce Mekke'de dünyaya geldiği sabittir.[5] Bu tarih dikkate alındığında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, Peygamberimizin vefatı sırasında 13 yaşında olmaktadır.[6]

Peygamberimiz'in amcası Abbâs, hicretten sonra ailesi ile birlikte Mekke'de kalmıştır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, annesi ve babası ile birlikte Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye hicret etmiştir.[7] Ancak kendisi Mekke'nin fethinden önce Müslüman olmuştur. Kendisi de bunu doğrulamış ve şöyle demiştir:

> ben ve annem mustaḍʿafînlerdendik[8]. Ben çocuklardan, annem kadınlardan [mustaḍʿaftık].[9]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, 30 ay kadar Peygamberimiz'in ashabı olmuştur.[10] Ḥuneyn'in ve Ṭâif'in fethine şahitlik etmiştir. [11]

Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman (ö. 35/656), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ile halifelik dönemlerinde istişare yapmışlardır.[12] Yaʿḳûb b. Zeyd'in aktardığına göre, Hz.

---

[4] Muḥammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zuhrî (ö. 230/845), *Kitâbu't-Tabaḳâti'l-Kebîr*, Mektebetu'l-Ḫâncî, Ḳâhira 2001, VI, 321; İbn ʿAbdilberr, *el-İstîʿâb fî Maʿrifeti'l-Aṣḥâb*, 465; Cemâlu'd-Dîn Ebî'l-Ferc b. el-Cevzî (ö. 597/1201), *Ṣıfatu'ṣ-Ṣafve*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 1989, I, 379.

[5] İbn Ḥacer, (ö. 852/1449), *el-İṣâbe fî Temyîzi's-Ṣaḥâbe*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2005, IV, 122.

[6] İbnu'l-Cevzî, *Ṣıfatu'ṣ-Ṣafve*, I, 379.

[7] Şemsu'd-Dîn Muḥammed Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru E'lâmi'n-Nubelâ'*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1996, III, 333; Ebu'l-Fidâi İmâmu'd-Dîn İsmâʿîl b. 'Umer b. Keşîr el-Ḳureyşî ed-Dımeşḳî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İbn Keşîr, Beyrût 2007, IX, 53.

[8] Musteḍʿafîn, kelime olarak zayıf bırakılmış, baskıya maruz kimseler anlamındadır. Mekke fethedilmeden önce orada yaşayan ve azınlık durumunda olan Müslümanlar için kullanılır.

[9] Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 333; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 53.

[10] Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 332.

[11] İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 53, 54.

[12] İbnu'l-Cevzî, *Ṣıfatu'ṣ-Ṣafve*, I, 379.

Ömer önemli meselelerde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ile istişare yapardı.[13] İkrime'den (ö. 105/723) gelen rivayete göre ʿAbdullâh b. ʿAbbâs şöyle demiştir:

> Hz. Ömer ile birlikte on bir defa haccettim.[14]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), Hz. Osman'ın şehit edildiği sırada da hac ibadetini gerçekleştirmekteydi.[15] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muʿâviye (ö. 60/680) arasında gerçekleşen hilafet kavgasında amcasının oğlu Hz. Ali'nin yanında yer almıştır.[16] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, Hz. Ali ile birlikte Cemel, Sıffin ve Nehravân şavaşlarına şahit olmuştur.[17]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Ṭâif'te vefat ettiğine dair ittifak vardır.[18] Vefat ettiği senenin 68[19], 70[20], 71[21], 73[22] veya 74[23] senelerinin biri olduğu konusunda ihtilaf olsada, hicri 68 senesinde vefat ettiği daha kuvvetlidir.[24] Hicretten 3 yıl önce doğduğu sabit olduğu ve hicretin 68. yılında vefat ettiği varsayıldığında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın 71 yaşında vefat ettiği anlaşılmaktadır. İbn Munzir'den (ö. 318/930) gelen rivayete göre ʿAbdullâh b. ʿAbbâs vefat ettiği zaman İbn Ḥanîfe şöyle demiştir:

> Bugün, bu ümmetin bilgini öldü.[25]

---

[13] İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, VI, 329.

[14] İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, VI, 336.

[15] İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, VI, 337.

[16] Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, IV, 356.

[17] İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, VI, 338; İbn ʿAbdilberr, *el-İstîʿâb*, 468.

[18] İbn ʿAbdilberr, *el-İstîʿâb*, 466; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ġâbe,* III, 195; Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 358; İbn Ḥacer, *el-İṣâbe,* IV, 120.

[19] İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ġâbe*, III, 195; Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 359.

[20] İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ġâbe,* III, 195.

[21] İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ġâbe,* III, 195.

[22] İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ġâbe,* III, 195.

[23] İbn 'Abdilberr, *el-İstîʿâb*, 466.

[24] İbnu'l-Cevzî, *Ṣıfatu'ṣ-Ṣafve*, I, 384; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ġâbe*, III, 195; *Zehebî, Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ',* III, 359.

[25] İbnu'l-Cevzî, *Ṣıfatu'ṣ-Ṣafve*, I, 384; ez-Zehebî, (ö.748/1374), *Tezkiratu'l-Ḥuffâẓ*, Dâru İḥyâi'l-Turâsi'l-ʿArabî, Beyrût 1347, I, 41; Fâsî, *el-'Ikdu's-Semîn*, V, 192.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) kabri Ṭâif'te meşhur olan Mescid-i Kebîr'dedir. Kabri, Abbâsi Halîfesi Nâṣır (ö. 622/1225) tarafından yaptırılmıştır.[26]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, ʿAbbâs, ʿAlî Seccâd, Faḍl, Muḥammed, ʿUbeydullâh, Lubâbe ve Esmâ adlarında yedi çocuğu olmuştur.[27]

2. İlmi Kişiliği

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) ilminin derin ve genişliğinden dolayı "*el-Baḥr*" yani deniz olarak isimlendirilmiştir.[28] Ayrıca kendisine, *Ḥabru'l-Umme* (Ümmetin Bilgini), *Faḳîhu'l-'Aṣr* (Asrın Fakîhi), *İmâmu't-Tefsîr* (Tefsirin İmâmı) gibi ilmi isimlerde verilmiştir.[29]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, tefsir ilminde Hz. Peygamber'den sonra en büyük kaynak olarak sayılmaktadır.[30] ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın tefsir ilmindeki yeri hakkında şöyle demiştir:

> ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Kur'ân tefsirindeki cesareti beni çok şaşırtmıştır. Şuan şunu öğrendim ki ona ilim verilmiştir.[31]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, çokça hadis rivayet eden sahâbîlerden (*mukṯirûn*) biri olmasıyla hadis ilmininde de önemli bir yere sahiptir. İsnadı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a dayanan ve Peygamberimizden bize ulaşan 1660 hadis vardır.[32] Bunlardan sahîheyn'de (Buḫârî ve Müslim) yer alan hadis sayısı 75, sadece Buḫârî'de (ö. 256/870) yer alan hadis

---

[26] Fâsî, *el-'Ikdu's-Ṯemîn*, 5, 192.

[27] İbnu'l-Cevzî, *Ṣıfatu'ṣ-Ṣafve*, I, 384.

[28] Fâsî, *el-'Ikdu's-Ṯemîn*, V, 190; İbn Ḥacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, V, 276.

[29] Ẕehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 332.

[30] İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbni Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. 11, sy. 2, 82.

[31] İbnu'l-Cevzî, *Ṣıfatu'ṣ-Ṣafve*, I, 382.

[32] Ẕehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 359; Fâsî, *el-'Ikdu's-Ṯemîn*, 5, 190.

sayısı 120, sadece Müslim'de (ö. 261/875) yer alan hadis sayısı ise 9'dur.[33] İbn Ḥacer'in (ö. 852/1449) ifade ettiğine göre ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) Peygamberimiz'den *semâʿ* (bizzat işittiği) yoluyla gelen rivayeti sayısı ondan fazladır.[34] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği diğer hadisler ise bizzat Peygamberimiz'den duydukları değil, sahâbenin önde gelenlerinden duyup rivayet ettiği hadislerdir. [35]

3. Hocaları

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), Peygamberimiz döneminde 13 yıl, sahâbe döneminde ise 58 yıl geçirmiştir. Peygamberimiz'den öğrendiklerinin yanında, sahâbeden de Peygamberimiz'in söz ve fiillerini sürekli öğrenme imkânı bulmuştur. Bu itibarla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın hocalarının en başında gelenler; Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekr (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Ubey b. Kaʿb (ö. 33/654), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve ʿAbdullâh b. Mesʿûd'tur (ö. 32/652). ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, Hz. Ali (ö. 40/661) ve Zeyd b. Sâbit'ten (ö. 45/665) ise birebir ilim tahsil etmiştir.[36] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs bunlar arasından en fazla Hz. Ali'den etkilenmiştir. Hz. Ali ile ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın birçok konuda aynı görüşe sahip olmasının yanında İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) rivayet ettiğine göre ʿAbdullâh b. ʿAbbâs şöyle demiştir:

إذا ثبت لنا عن علي قول ، لم نعده إلى غيره ما علمي إلى علم علي إلا كالقرارة إلى المثعنجر

> Eğer Ali'den bir söz sabit olursa biz başka bir söze gitmeyiz. Benim ilmim, [deniz için] denizin ortasındaki çökelti gibidir, bunun dışında olan ne varsa Ali'nin ilmidir.[37]

---

[33] Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ'*, III, 359.

[34] İbn Ḥacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, V, 279.

[35] Zehebî, *Tezkiratu'l-Ḥuffâẓ*, I, 41; İbn Ḥacer, *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, V, 276.

[36] Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ'*, III, 32.

[37] Muvaffaḳu'd-Dîn ʿAbdullâh b. Aḥmed İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), *el-Muġnî,* Dâru ʿÂlemi'l-Kutub, Riyâḍ 1997, IX, 206.

4. Öğrencileri

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) Mücâhid (ö. 103/721), Saʿîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve birçok kimse ilim tahsil etmiştir. Bunlardan bazıları; ʿİkrime (ö. 105/723), Miksam, Kureyb, Enes b. Mâlik (ö. 97/711), Ebu'ṭ-Ṭufeyl (ö. 100/718-19), Ebû Umâme b. Sehl, ʿUbeydullâh b. ʿAbdillâh (ö. 98/716), Ṭâvûs b. Keysân (ö. 106/725), ʿAlî b. Ḥüseyin (ö. 94/712), Ḳâsım b. Muḥammed (ö. 107/725), ʿAṭâ b. Yesâr (ö. 103/721) ve ʿAṭâ b. Ebî Rabâḥ'dır (ö. 114/732).[38]

Fuat Sezgin, tefsir alanında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın en önemli öğrencilerinin Saʿîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid (ö. 103/721), ʿİkrime (ö. 105/723), Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (ö. 105/723) ve ʿAṭâ b. Ebî Rabâḥ (ö. 114/732) olduğunu söylemektedir.[39]

İbn Ḥazm (ö. 456/1063) ise Mekke'nin fakîh tabiînleri ʿAṭâ b. Ebî Rabâḥ (ö. 114/732), Ṭâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Mücâhid (ö. 103/721), el-Leys (ö. 100/718-19), ʿAbdullâh b. ʿUbeyd, ʿAmr b. Dînâr (ö. 126/744), ʿAbdullâh b. Sâbit ve ʿİkrime'yi (ö. 105/723) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın öğrencileri ve takip edenleri olarak zikretmektedir.[40] Yine Basra fakihleri arasında zikrettiği Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-12) de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan ilim tahsil ettiğini söylemektedir.[41]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan 200 kadar râvî hadis rivayet etmiştir.[42]

---

[38] Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 332

[39] Fuâd Sezgin, *Târîḫu'l-Turâṯi'l-'Arabî*, Câmiʿatu'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, Riyâḍ 1991, I, 61.

[40] Ebû 'Abdillâh b. Aḥmed b. Sa'îd İbn Hazm (ö. 456/1063), *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm*, Matba'atu's-Sa'âde, (y.y.) 1347, V, 95.

[41] İbn Ḥazm, *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm*, V, 97.

[42] Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ'*, III, 333.

5. Kendisine Nispet Edilen Eserler

Fuat Sezgin, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) nispet edilen sekiz eserden bahsetmektedir. Bunlar; *Tefsîru İbn ʿAbbâs*, *Ġarîbu'l-Ḳur'ân*, *Mesâilu Nâfiʿ b. Ezraḳ*, *el-Luġât fi'l-Ḳur'ân*, *Ḳaṣîdetu Medḥ*, *Musned*, *Ḫavâṣu Baʿḍi'l-Edʿiyye* ve *Ḥadîṯu'l-Miʿrâc*'dır.[43] Diyanet Vakfı Ansiklopedisi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs maddesi yazarı İsmail Lütfi Çakan ve Muhammed Eroğlu, Fuat Sezgin'in yapmış olduğu bu tasnifi genel itibariyle madde içerisinde kullanmışlardır. İlk beş eseri Fuat Sezgin'in verdiği bilgiler ışığında tanıtan yazarlar, son üç eseri ise Fuat Sezgin'den alıntı yaparak sadece isimlerini zikretmişlerdir.[44] Ancak Ali Bulut[45], Fuat Sezgin'in ve *DİA* maddesi yazarlarının iki farklı eser olarak zikrettiği *Ġarîbu'l-Ḳur'ân* ve *el-Luġât fi'l-Ḳurân* adlı eserlerin farklı isimler verilen aynı eserler olduğunu ifade etmektedir ve bu eserleri tek bir eser olarak ele almaktadır.[46] Bu konuda çalışma yapan diğer bir isim olan Ahmet Bulut,[47] Fuat Sezgin'in ve *DİA* maddesi yazarlarının iki farklı eser olarak zikrettiği *Ġarîbu'l-Ḳur'ân* ve *el-Luġât fi'l-Ḳurân* adlı eserlerin Esad Efendi, Âtıf Efendi ve Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki yazma nüshalarını karşılaştırarak *Kitâbu Ġarîbu'l-Ḳur'ân* adıyla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) bir eseri olarak 1993 yılında Ḳâhire'de neşretmiştir. Yapılan bu çalışmadan daha sonra Ali Bulut, bu esere neden farklı isimler verildiğini delilleriyle birlikte açıklamıştır.[48] Bizde bu çalışmamızda bahsettiğimiz araştırmaların bu konuda daha spesifik ve sağlıklı olması sebebiyle *Ġarîbu'l-Ḳur'ân* ve *el-Luġât fi'l-*

---

[43] Fuâd Sezgin, *Târîḫu'l-Turâṯi'l-'Arabî*, I, 66-69.

[44] İsmail Lütfi Çakan – Muhamed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", *DİA*, İstanbul 1988, I, 79.

[45] Prof. Dr., İstanbul Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi.

[46] Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbas'a Nispet Edilen Üç Eser", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20-21, Samsun 2005, 280, 281.

[47] Prof. Dr., (ö. 2003)

[48] Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbas'a Nispet Edilen Üç Eser", 281.

Ḳur'ân eserlerini tek bir eser olarak ele alacağız. Bununla birlikte diğer eserlerden de kısaca bahsedeceğiz.

5.1.Tefsîru İbn ʿAbbâs

Tefsîru İbn ʿAbbâs olarak isimlendirilen, çeşitli tefsir ve hadis kitaplarında yer alan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) tefsir rivayetleri, farklı tariklerle bize ulaşmıştır. En güvenilir olarak kabul edilen tarik ise ʿAlî b. Ebî Ṭalḥa'nın (ö. 143/760) rivayetidir.[49] Bu tarikin dışında Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (ö. 105/723), Muḥammed b. İsḥâḳ, ʿAṭiyye el-ʿAvfî (ö. 111/729-30), İbn Ebî Necih ve Muḥammed Saʿîd el-Kelbî tarafından da rivayetler mevcuttur.[50] Saʿîd el-Kelbî'nin tarîkiyle gelen rivayetler *Tenvîru'l-Miḳbâs min Tefsîri İbn ʿAbbâs* adıyla bir kitapta toplanmış ve bu cem işlemi *Kâmûsu'l-Muḥîṭ* adlı sözlüğü ile tanınan el-Fîrûzâbâdî'ye (ö.817/1415) isnad edilmiştir. Ayrıca farklı hadis kitaplarında yer alan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın tefsir rivayetleri. ʿAbdulʿazîz b. ʿAbdullah el-Humeydi tarafından *Tefsîru İbn ʿAbbâs ve Merviyyâtuhu fi't-Tefsîr min Kutubi's-Sunne* adlı kitapta bir araya getirilmiştir.[51]

5.2.Ġarîbu'l-Ḳur'ân / el-Luġât fi'l-Ḳur'ân

Kur'an'da farklı lehçelere ait kelimeler üzerine yapılan *Ġarîbu'l-Ḳurân* ilminin ilk örneğini teşkil eden bu eser, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan Ḳur'ân'daki ġarîb lafızların tefsiri hakkında gelen rivayetleri içermektedir. Bu eserin nüshaları farklı isimlerle kütüphanelerde yer almaktadır. ʿAṭâ b. Ebî Rabâḥ'ın (ö. 114/732) rivayetiyle gelen eser,

---

[49] Fuâd Sezgin, *Târîḫu'l-Turâs̲i'l-ʿArabî*, I, 66; Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah İbni Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri", 82.

[50] İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbni Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri", 82, 83.

[51] İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbni Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri", 83.

Süleymâniye Kütüphanesi'nde (Âtıf Efendi, nr. 2815/8, vr. 102a-107a) *Kitâbu Ġârîbu'l-Ḳur'ân* adıyla ve yine aynı kütüphanede (Esad Efendi, nr. 91/3, vr. 104a-112b) *Beyânu Luġâtu'l-Ḳur'ân* adıyla nüshaları yer almaktadır. el-Vezzân'a nispet edilen *Luġâtu'l-Ḳur'ân* adlı nüsha ise Dublin Kütüphanesi'nde (Chester Beatty ktp. no. 4263) bulunmaktadır. Dımaşḳ Zâhiriyye Kütüphanesi'nde yer alan *Kitâbu'l-Luġât fi'l-Ḳur'ân* adlı nüsha ise el-Muḳrî'ye nispet edilmektedir.[52]

Bu eserin Esad Efendi, Âtıf Efendi ve Zâhiriyye nüshaları karşılaştırılarak Ahmet Bulut tarafından *Kitâbu Ġarîbu'l-Ḳur'ân* adıyla (Mektebetu'z-Zehrâ, Ḳâhira 1993) neşredilmiştir. Bunun yanı sıra Muḥammed İbrahim Selîm bu eseri *Ġarîbu'l-Ḳur'ân* adıyla (Ḳâhira t.y.), el-Muneccid ise sadece el-Muḳrî'nin rivayeti olan Zâhiriyye nüshasını esas alarak *Kitâbu'l-Luġât fi'l-Ḳur'ân* adıyla (Ḳâhira 1946) neşretmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Ġarîbu'l-Ḳurân* ve *Luġatu'l-Ḳurân* ile Ebû ʿUbeyd tarafından rivayet edilen *Luġatu Ḳabâili'l-'Arab* adlı isimlerle zikredilen eserlerin tek bir kaynak üzerinden ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) geldiğini göstermiştir.[53]

5.3.Mesâilu Nafiʿ b. Ezraḳ

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a, Hâricîler'in liderlerinden Nâfiʿ b. Ezraḳ'ın (ö. 65/685) Kur'ân'da anlaşılması müşkil olan 200 kadar kelimeyi sorduğu ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu sorulara verdiği cevapları içermektedir. Bu eser Zâhiriyye Kütüphanesi (umumi, nr. 3849, vr. 108a-119b) ve Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 683, 93-101) bulunmaktadır.[54] M. Fuâd ʿAbdulbâḳî alfabetik olarak bu kelimeleri sıralayarak *Mu'cemu Ġarîbu'l-Ḳur'ân* adıyla kaleme aldığı çalışmanın sonunda (Ḳâhira 1950, s. 234-292) bu eseri neşretmiştir.

---

[52] Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbas'a Nispet Edilen Üç Eser", 280.

[53] İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kurân'ı ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22, s. 1 Ankara 1978, 23.

[54] Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbas'a Nispet Edilen Üç Eser", 282, 283.

ʿÂişe ʿAbdurrahmân aynı eseri *el-Îcâzu'l-Beyânî li'l-Ḳurân ve Mesâilu İbni'l-Ezraḳ* adıyla (Kahira 1971) şerhetmiştir. İsmail Cerrahoğlu, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'la (ö. 68/688) Nâfiʿ b. Ezraḳ'ın (ö. 65/685) aynı dönemde yaşamalarına binaen görüşme ihtimali olduğunu ancak ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a isnad edilen tefsir kitabında ve diğer tefsir kitaplarında bu yönde herhangi bir rivayetin olmadığını ifade ederek, rivayet edilen bu beyitlerin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a dayandırılmış olabileceğini iddia etmiştir.[55]

5.4.Diğer Eserler

Ḳaṣîdetu Medḥ, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, babası Abbas ile dört halife hakkında menkıbelerin yer aldığı eseridir. Bu eserin, Muʿâviye'nin (ö. 60/680) huzurunda okunduğu ifade edilse de,[56] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muʿâviye (ö. 60/680) arasında yaşanan hadiselerde Hz. Ali'nin yanında yer alması,[57] Hz. Ali'nin vefatından sonra Hz. Hasan'a (ö. 49/669) halife olması için mektup göndermesi,[58] Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) hilafeti Muʿâviye'ye bırakmasından sonra dahi Muʿâviye ve yönetimine sert muhalefet etmesi[59] bu olayın yaşanma olasılığını azaltmaktadır.

Ḥadîs̲u'l-Mi'râc, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Miʿrâc olayın hakkında rivayetlerini içermektedir. Bu eser *el-İsrâ'i ve'l-Mi'râc* adıyla Muḥyiddîn et-Tuʿmî tarafından (Beyrût 2002) neşredilmiştir.

Bunların dışında İbn Ḥazm (ö. 456/1063), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) ait fetvaları Ebû Bekr Muḥammed b. Mûsâ b. Yaʿḳûb'un (Abbâsî Halîfesi Me'mun'un (ö.

---

[55] İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbni Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri", 80, 81.

[56] Fuâd Sezgin, *Târîḫu'l-Turâs̲i'l-'Arabî*, I, 68.

[57] Bkz. s. 8.

[58] Mehmet Bilgen, *Abdullah İbn-i Abbas'ın Siyasi Hayatı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007, 69.

[59] Mehmet Bilgen, *Abdullah İbn-i Abbas'ın Siyasi Hayatı*, 71.

218/833) oğlu) 12 kitap içerisinde bir araya getirdiğini söylemektedir.[60] Ancak bu kitap günümüze kadar ulaşmamıştır.

[60] İbn Ḥazm, *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm*, V, 92.

BİRİNCİ BÖLÜM

AYNI KONUDA FARKLI İBN ʿABBÂS GÖRÜŞLERİ, FARKLI İCTİHÂDî SONUÇLAR VE FARKLI MEZHEPLER BAĞLAMINDA İBN ʿABBÂS'IN FIKHÎ ETKİSİ

Tezimizin bu bölümünde, fıkıh mezheplerinin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) nispet edilen birden fazla görüşü kullanarak farklı sonuçlara ulaştığı konuları ele aldık. Mezheplerin konuyla ilgili delillerinin tamamını zikretmek tezimizin hacmi itibariyle mümkün olmayacaktır. Bunun yerine mezhebin temel delilini ve bunun yanında varsa ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın o mezhebe ne şekilde kaynaklık ettiği üzerinde durmanın tezin amacıyla daha uygun olacağı kanaatine vardık. Mezheplerin görüşünü bu çerçevede sunduktan sonra, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı kendisine kaynak edinerek farklı sonuçlara ulaşan mezheplerin görüşlerini değerlendirdik. Kullandığımız farklı kaynaklarla, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünden etkilenen mezhepler arasında hangi delilin daha kuvvetli olduğu tespit etme gayreti içerisinde olduk.

1. Abdestte ve Gusülde Ağıza ve Buruna Su Vermenin Hükmü

İslam Hukuku'nun tahâret kısmı içerisinde yer alan abdest ve guslün farzları hususunda İslam mezheplerinin farklı görüş ve yaklaşımları mevcuttur. Abdest ve gusül içerisinde yer alan ağıza su vermenin ve buruna su vermenin abdest ve gusülde farz olması hususunda farklı delillerle, farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Sahâbe kavli de ulaşılan bu görüşlerin delili olarak kullanılmıştır. Delil alınan bu sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tır.

Hanefî mezhebine göre ağıza ve buruna su vermek, abdestte sünnet, gusülde ise farzdır.[61] Seraḫsî (ö. 483/1090) bu konudaki mezhep görüşlerinin imâmının ʿAbdullâh b. ʿAbbâs olduğunu ifade etmekte ve ona ait olan sözü delil göstermektedir:

هما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء

Maḍmaḍa ve istinşâḳ gusülde farz, abdestte sünnettir. [62]

Hanefi mezhebine göre Mâide Sûresi 6. ayette geçen:

وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا

Eğer cünüp olursanız temizlenin.

Emrinden kastedilen bedenin temizlenme imkânı olan her yerini temizlemektir.[63] Ayrıca Hanefi mezhebi ağıza su verme ve buruna su vermenin gusülde vacib olması hususunda Ummu Seleme'den (ö. 11/632) rivayet olunan hadisi de delil olarak almıştır.[64]

İmâm Şâfiʿî (ö. 204/820) ise ağıza su verme ve buruna su vermenin hem abdest hem de gusülde sünnet olduğunu söylemektedir.[65] Kur'ân'da abdesti emreden ayet içerisinde bu konunun olmaması ve Peygamberimiz'in (sav) de vacip olduğuna dair herhangi bir fiili ve sözünün bulunmaması Şâfiʿîlerin, ağıza ve buruna su vermenin abdeste vacip olmadığına dair delillerindendir. Mâide Sûresi 6. ayette geçen emri[66] ise Hanefîler'den farklı olarak, bedenin dışını temizlemek olduğu şeklinde yorumlamışlar,

---

[61] Ebû Bekir Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḫsî (ö. 483/1090), *Kitâbu'l-Mebsûṭ*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2001, I, 62; İbn Ḥazm, (ö. 456/1063), *el-Muḥallâ,* İdâratu't-Ṭıbaʿâ'ti'l-Munîriyye, Mısır 1349, II, 49; Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed İbn Ruşd (ö. 595/1198), *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muḳtaṣid*, Muessesetur'r-Risâle, Beyrût 2004*,* 16, 48.

[62] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 62.

[63] Ebû'l-Ḥasan Aḥmed b. Muḥammed b. Caʿfer el-Ḳudûrî el-Baġdâdî (ö. 428/1037), *et-Tecrîd Mevsû'atu'l-Ḳavâ'idi'l-Fıḳhıyyeti'l-Muḳârane*, Dâru's-Selâm, Ḳâhira 2004, I, 108.

[64] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 48.

[65] Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî (ö. 204/820), *el-Umm*, Dâru İḥyâi'l-Turâ̲si'l-ʿArabî, Beyrût 2001, II, 54; Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 745/1344), *el-Mecmû'*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2007, II, 282, 286; Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 62; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 167; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 50; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 16, 48.

[66] Bkz. s. 18.

ağızın ve burnun ise bedenin içinde olduğunu söyleyerek gusülde vacip olmadığını ifade etmişlerdir.[67] Ağızın ve burnun, göz gibi iç organ olduğunu ve bu sebeple ağıza ve buruna su vermenin gusülde vacip olmadığını öne sürmüşlerdir.[68]

Mâlikî mezhebine göre Şâfiʿîlerde olduğu gibi ağıza su verme ve buruna su verme hem abdestte hem de gusülde sünnettir.[69] Mezhebe göre, abdestin farzlarının yer aldığı Mâide Sûresi 6. ayette ağıza ve buruna su verme ifadesi geçmemektedir. Bu sebeple ağıza ve buruna su vermek abdestte sünnettir. Ayrıca Mâlikî mezhebi ağız ve burunu vücudun içi olarak kabul etmektedir. Mezhebe göre gusülde sadece vücudun dışının yıkanması farz olduğundan, ağıza ve buruna su vermek abdestte olduğu gibi gusülde de sünnettir.[70]

Hanbelî mezhebine göre ise ağıza su verme ve buruna su verme hem abdestte hem de gusülde farzdır.[71] Hanbeli mezhebinin getirdiği delillerden birisi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) tarafından merfu olarak rivayet edilen hadistir.[72] Aḥmed b. Ḥanbel'den (ö. 241/855) gelen başka bir rivayette ise ağıza ve buruna su verme gusülde farz, abdestte ise sünnettir. Bu aynı zamanda Sevrî'nin (ö. 161/778) de görüşüdür.[73] Hanbelî âlimleri, ağzı ve burunu da yüzün bir uzvu olarak kabul etmiş, ağıza ve buruna su vermenin de farz olduğu ileri sürmüşlerdir.[74]

---

[67] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 62.

[68] Muḥammed ez-Zuḥaylî (ö. 1436/2015), *el-Muʿtemed fî Fıḳhi'ş-Şâfiʿî*, Dâru'l-Ḳalem, Şâm 2007, I, 78.

[69] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 16, 48; Şihâbu'd-Dîn Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (ö. 684/1285), *ez-Zehîra*, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, I, 274, 310; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 167; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 50.

[70] Ḥabîb İbn Ṭâhir, *el-Fıḳhu'l-Mâlikî ve Edilletuhû*, Dâru İbn Ḥazm, Beyrût 1998, I, 81.

[71] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 166; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 50.

[72] Ebû Dâvud Suleymân b. el-Eşʿas b. İsḥâḳ el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/888*), es-Sunen,* Dâru İbn Ḥazm, Beyrût 1997, I, 66.

[73] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 167.

[74] Abdu'r-Rahmân el-Cezîrî (ö. 1360/1941)*, Kitâbu'l-Fıḳhi 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbeʿati,* Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 1986, I, 61.

Zâhirî mezhebine göre abdestte ve gusülde ağıza su verme farz değil, sünnettir. Çünkü bu konuda Peygamberimizden gelen herhangi bir emir yoktur. Peygamberimizin emretmediği uygulamaları farz değil, sadece umulan davranışlardır.[75]

İmâmiyye mezhebine göre ağıza su verme ve buruna su verme hem abdestte hem de gusülde sünnettir.[76] Hz. Hüseyin'den (ö. 61/680) ağıza ve buruna su vermenin abdestin ve guslün içinde olmadığına dair farklı rivayetler vardır.[77]

Sonuç olarak, abdestte ve gusülde ağıza ve buruna su vermenin gerekliliği konusunda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) etkilediği ve bu konuda kendisini mezhep görüşünün İmâmı olarak kabul eden Hanefî mezhebidir. Yine cumhura göre farklı görüşe sahip olan Hanbelî mezhebi de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen hadisi kendisine delil olarak göstermektedir. Hanbelî mezhebinin delil aldığı hadisin merfû olması ve Hanefî fakîh Seraḫsî'nin (ö. 483/1090) bu konuda mezhep imâmlarının ʿAbdullâh b. ʿAbbâs olduğunu açıkça ifade etmesi, bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Hanefî mezhebini etkilemiş olduğunu daha kuvvetli kılmaktadır.

2. Vücuttan Akan Kanın Abdesti Bozması Meselesi

Vücuttan akan kanın abdesti bozup bozmadığı hususunda İslam hukuk ekolleri arasında ihtilaf vardır. Vücudun herhangi bir yerindeki yaradan akmayan kanın abdesti bozmadığı hususunda bir ittifak olsa da yaradan veya vücudun herhangi bir yerinden akan kanın abdesti bozup bozmadığı tartışılmıştır. Tartışılan bu konuda, Sahâbe'den gelen söz ve fiiller birer delil olarak kabul görmüş ve İslam hukuk ekollerinin çıkaracağı

---

[75] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 49.

[76] Ebû Caʿfer Muḥammed b. Ḥasan b. ʿAlî eṭ-Ṭûsî (ö. 460/1067), *el-Mebsûṭ fî Fıḳhi'l-İmâmiyye*, Matbaʿatu'l-Ḥaydariyye t.y, I, 20.

[77] Ebû Caʿfer Muḥammed b. Yaʿḳûb el-Kuleynî (ö. 329/941), *Furû'u'l-Kâfî*, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrût 2005, 17.

hükümlerde etkili olmuştur. Ekollerin bu konuda görüşlerini etkileyen Sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688)'dır.

Hanefi mezhebine göre kan aldıran veya vücudundan kan akan kişinin hem kan aldırdığı yeri yıkaması hem de abdest alması gerekir. Ayrıca vücuttan kan akıyorsa abdesti bozar, vücuttan akmayan kan ise abdesti bozmaz.[78] Hanefi âlimleri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın:

اغسل موضع المحاجم وحسبك[79]

Kan aldırdığın yeri yıka, bu sana yeterlidir,

sözünü, gusletmene gerek yok, abdest alman yeterlidir, şeklinde yorumlamışlardır. İmâm Seraḫsî (ö. 483/1090), o dönemde Hz. Ali (ö. 40/661) ve arkadaşlarının kan aldırmadan dolayı gusül almayı gerekli gördüklerini ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu sözü onları reddetmek üzere söylediğini iddia etmektedir.[80] Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan:

كان رسول الله إذا رعف في الصلاة توضأ ثم بني علي ما بقي من صلاته

Rasulullah namazda kanı aktığı zaman abdest alıp sonra kalan namazını tamamlıyordu,[81]

şeklinde rivayet edilen hadiste, vücuttan akan kanın abdesti bozmasına bir delil olarak gösterilmektedir.[82] ʿAbdullâh b. ʿUmer'in (ö. 74/693):

Namazda iken kanama olduğunda namaza ara verip abdest al, [83]

sözü de delil olarak gösterilmektedir.

Şâfiʿî mezhebinde ise kan aldıran veya vücudundan kan akan kişinin, sadece kan aldırılan yeri yıkaması yeterlidir, abdesti bozulmaz ve yeniden abdest almasına gerek

---

[78] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 83.

[79] Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn b. ʿAlî el-Beyhaḳî (ö. 463/1071), *Maʿrifetu's-Suneni ve'l-Âs̲âr*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2001, I, 237.

[80] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 83.

[81] ʿAlî b. ʿUmer ed-Dâreḳuṭnî (ö. 385/995), *es-Sunen*, Muesesetu'r-Risâle, Beyrût 2004, I, 286.

[82] Ḳudûrî, *et-Tecrîd,* I, 196.

[83] İbn ʿAbdilberr, (ö. 463/1071), *el-İstiz̲kâr*, Muessetu'r-Risâle, Ḳâhira 1993, II, 266.

yoktur. Şâfiʿî mezhebine göre, *sebîleyn*[84] (سبيلين) dışında vücuttan çıkan hiçbir şey abdesti bozmaz.[85] Şâfiʿî mezhebinin bu konudaki delillerinden biri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688):

اغسل موضع المحاجم وحسبك[86]

Kan aldırdığın yeri yıka, bu sana yeterlidir,

şeklindeki sözünü Hanefîler'den farklı olarak; kan aldırdığın yerleri yıka, bu sana yeterlidir, şeklinde yorumlamışlardır. Seraḫsî'ye göre Şâfiʿîler, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu sözünü esas alarak kan aldırmaktan dolayı abdestin bozulmayacağını, yeniden abdest almanın gerekli olmadığı görüşündedir.[87] Bu sebeple Şâfiʿî mezhebi kendi görüşünde olan Sahâbîler arasında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı da zikretmektedir.[88] ʿAbdullâh b. ʿUmer'in (ö. 74/693) de kanı aktığı zaman sadece kanın aktığı yeri yıkadığı rivayet edilmektedir.[89] Yine Ebû Hureyre'nin (ö. 61/681) parmağı kanadıktan sonra kanayan yeri temizlediği ve abdest almadan namaza devam ettiği rivayet edilmektedir.[90]

Mâlikî mezhebine göre vücudun herhangi bir yerinden çıkan kan abdesti bozmaz.[91] İmâm Mâlik (ö. 179/795), *Muvaṭṭa'* adlı eserinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın namaz kılarken vücudundan kan aktığını ve kan akan yeri silip daha sonra namaza kaldığı yerden devam ettiğini rivayet etmiştir.[92]

---

[84] Kişinin hacetini giderdiği vücudun iki yeridir. Buradan çıkan kan her durumda abdesti bozar.

[85] Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 468; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* II, 504.

[86] Beyhaḳî, *Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âs̱âr*, I, 237.

[87] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 83.

[88] Nevevî, *el-Mecmû',* II, 504.

[89] Ebû Bekr ʿAbdullâh b. Muḥammed İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850), *el-Muṣannef*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâḍ 2006, I, 59.

[90] Ebû Bekr ʿAbdurrezzâḳ b. Hemmâm eṣ-Ṣanʿânî (ö. 211/826-27), *el-Muṣannef*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût 1970, I, 146.

[91] İbn Saʿîd et-Tenûhî es-Saḥnûn (ö. 240/855), *el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*, Matbaʿatu's-Saʿâde, Ḳâhire 1323, I, 37; İbn Ḳudâme, *el-Muğnî*, I, 247.

[92] Ebû ʿAbdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvaṭṭa'*, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrût 1997, I, 38.

Hanbelî mezhebine göre abdesti *sebîleyn* (سبيلين) haricinde çıkan kan abdesti bozmaz. Hanbelî mezhebine göre ʿAbdullâh b. ʿAbbâs da (ö. 68/688) bu görüştedir.[93] Ancak akan kan, fahiş derece olursa bu durumda kişiye abdest gerekir. Yine buradaki delillerin en önemlilerinden biri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın:

إذا كان فاحشا فعليه الإعادة

Eğer [akan kan] fahiş derecede olursa [ilgili] kişinin [abdestini] yenilemesi gerekir.[94]

şeklindeki sözüdür. Aḥmed b. Ḥanbel (ö. 241/855), fahiş derecede akan kanın ne olduğu sorusuna yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın:

ما فحش في قلبك

[akan kan miktarının] Fahiş olduğuna kalbinin mutmain olma halidir.

şeklinde ki açıklamasıyla cevap vermiştir. İbn Ḳudâme (ö. 620/1233) de, Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö. 241/855) bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne vardığını söylemektedir.[95]

Zâhirî mezhebine göre vücuttan akan kan veya kan aldırmak, az veya çok olsun abdesti bozmaz. İbn Ḥazm'ın (ö. 456/1063) bu konudaki delili ise bu durumda abdest almanın vucubiyetini belirten Kur'an'da ve sünnette herhangi bir emrin olmaması ve bu konuda yapılmış bir icma'ın yokluğudur.[96] Zâhirî mezhebi bu konuda ayrıca Ebû Hureyre'nin (ö. 61/681) parmağı kanadıktan sonra abdest almadan namaz kılmasını da delil olarak öne sürmüştür.[97] Zâhirî mezhebine göre, sadece *sebîleynden* (سبيلين) akan kan sebebiyle abdest gerekir.[98]

---

[93] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 247.

[94] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 248.

[95] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 249.

[96] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 256.

[97] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 260.

[98] İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, II, 270.

İmâmiyye mezhebine göre *sebîleyn* (سبیلین) dışında vücuttan çıkan kan abdesti bozmaz.[99] Bu durumda asıl olan taharetin (temizliğin) kalması ve necasetin (kirliliğin) yokluğudur.[100] Hz. Hüseyin'den (ö. 61/680) ve Rıza'dan (ö. 203/819) gelen rivayetler de *sebîleyn* (سبیلین) dışında çıkan hiçbir şeyin abdesti bozmayacağı şeklindedir.[101]

Sonuç olarak, vücuttan akan kanın abdesti bozup bozmayacağı konusunda farklı görüşlere sahip Hanefî, Şâfiʿî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) da kendileriyle aynı görüşte olduğunu iddia etmişlerdir. Hanefî mezhebi, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen hadisi önemli bir delil olarak kabul etmiştir. Şâfiʿî mezhebi de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kendisi gibi vücuttan akan kanın abdesti bozmayacağı görüşünde olduğunu ileri sürmüş ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bir sözünü Hanefîlerden farklı yorumlamıştır.[102] İmâm Mâlik (ö. 179/795) ise, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın namaz kılarken vücudundan kan aktığını ve abdest almadan namaza devam ettiğini rivayet etmiş ve bunu bir delil olarak almıştır. Hanbelî mezhebine mensup İbn Ḳudâme de (ö. 620/1233) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kendileriyle aynı görüşü benimsediğini söylemekte ve ondan rivayet edilen sözü delil olarak öne sürmektedir. Görüldüğü üzere ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği hadis, söylediği söz ve işlediği fiil mezhepler tarafından birer delil olarak kabul görmüş ve kendi görüşleri de bu deliller üzerine bina edilmiştir. Hanefî ve Şâfiʿî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a atfedilen sözü yorumlayarak kendilerinin bir delili haline getirmişlerdir. Ancak, Hanbelî Mezhebi'nin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a atfedilen sözünün kaynaklarda daha çok geçmesi,[103] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın vücuttan fahiş derecede akan kanın abdesti bozarken, bundan daha az akan kanın abdesti bozmayacağı

---

[99] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fî Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 26.

[100] el-Ḥasan b. Yûsuf b. Mutaḫḫer el- Ḥillî (ö. 726/1325), *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, Merkezu'l-Ebḥâs̱i ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kum 1412, I, 96.

[101] Kuleynî, *Furû'u'l-Kâfî*, 24.

[102] Bkz. s. 22.

[103] Ebû Bekr Muḥammed b. İbrahîm İbn Munẕir (ö. 318/930), *el-Evsaṭ fi's-Suneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İḫtilâf*, Dâru Ṭaybeti, Riyâḍ 1985, I, 171; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 249.

görüşünde olduğunu daha kuvvetli kılmaktadır. Yine, İmâm Mâlik (ö. 179/795) tarafından *Muvaṭṭa'da* ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) namaz kılarken vücudundan kan aktığı ve kan akan yeri silip daha sonra namaza kaldığı yerden devam ettiği[104] rivayeti de bizler için önemli bir delildir. İmâm Mâlik'in rivayet ettiği olayda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bedeninden fahiş derecede bir kanın akıp, akmadığını bilemeyiz. Bu sebeple iki rivayet arasında herhangi bir teâruzun varlığından kesin olarak söz edemeyiz. İmâm Mâlik'in rivayet ettiği olayda fahiş bir derece kanın akmadığının muhtemel olduğu varsayıldığı takdirde, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bedenden akan kanın fahiş derecede olması durumunda abdesti bozacağı, ondan daha az akan kanın ise abdesti bozmayacağı görüşüne sahip olması daha kuvvetlidir. Bu itibarla, Hanbelî Mezhebi'nin görüşü, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kuvvetli olan görüşüyle ittifak halindedir.

3. İmâma Uyan Kişinin Fâtiha Suresini Okumasının Hükmü

İslam hukuk ekolleri namazı münferid olarak eda eden kişinin Fâtiha suresini namazda okunmasının vucubiyyeti hususunda ittifak halindedir. Hanefi mezhebi dışındaki ekollere göre Fâtiha suresini okumak farz iken, Hanefi mezhebine göre vaciptir.[105] Ancak mezhepler imâma uyan kişinin, imâmın arkasında Fâtiha suresini okumasının vucubiyyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı ekoller imâmın kıraatının aynı zamanda cemaatin kıraatı olduğunu kabul etmiştir. Bazı ekoller ise imâm ve cemaatin her birinin kıraatının ayrı olduğunu iddia etmiş ve her birinin Fâtiha suresini okuması gerektiğine hükmetmişlerdir. Bu sonuçlara ulaşmada sahâbîlerin görüşü ve bu sahâbîler arasında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşü de mezhepler tarafından birer delil olarak kullanılmıştır.

---

[104] Mâlik, *Muvaṭṭa'*, I, 38.

[105] Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıḳhi 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbe'ati*, I, 229.

Hanefi mezhebine göre münferid olarak namaz kılan kimsenin Fâtiha suresini okuması vaciptir. Kasıtlı olarak kişinin Fâtiha suresini okumayı terk etmesi durumunda bunun vacip olmasından dolayı o namaz batıl olmaz.[106] Mezhebe göre, Fâtiha sûresi namazın bir şartı olmadığından dolayı onun yerine bir uzun veya üç kısa ayetin okunması caizdir.[107] Mezhebin bu konudaki delili şu ayettir:

فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِّ

Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.[108]

Hanefi mezhebi bu ayete dayanarak namazda Fâtiha suresinin okunmasının farz değil, vacip olduğuna hükmetmiştir. İmâma uyan kişinin ise kıraat sesli veya sessiz yapılsın Fâtiha sûresini okuması farz veya vacip değildir.[109] İmâm ister açıktan ister gizliden okusun imâma uyan kişi kıraat rüknüne yönelik bir şey okumaz.[110] Mezhebin bu konuda Kur'ân'dan delili ise şu ayettir:

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz olun ki rahmete nâil olasınız. [111]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) rivayet edildiğine göre, Hz. Muhammed (sav) ile birlikte sahâbe sesli bir şekilde namazda kıraat ediyordu. Bu kıraatta bir karışıklık meydana gelmesi üzerine bu ayet inmiştir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın iddiasına göre bu ayet, anlattığı olayın akabinde namazda imâm tarafından okunan Kur'ân için inmiştir.[112]

---

[106] Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıḳhi 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbe'ati*, I, 229.

[107] Nevevî, *el-Mecmû',* IV, 297.

[108] Müzzemmil, 73, 20.

[109] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 119.

[110] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 238.

[111] Aʿrâf, 7, 204.

[112] Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî er-Râzî el-Ceṣṣâṣ (ö. 370/981), *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-İḥyâ, Beyrût 1992, IV, 215; İbn Munzir, *el-Evsaṭ,* III, 104, 105.

Hanefî mezhebine göre imâma uyan kişinin imâmın arkasında Fâtiha suresini okuması ise tahrimen mekruhtur.[113] Bu hükmün delili ise şu hadistir:

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ , فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا , وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا

İmâm kendisine uyulması için vardır. İmâm tekbir aldığında tekbir alın, imâm kıraat yaptığında susup dinleyin. [114]

Cezîrî'ye (ö. 1360/1941) göre, Hz. Alî (ö. 40/661), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652)[115] ve ʿAbdullâh b. ʿUmer'in[116] (ö. 74/693) aralarında bulunduğu seksen kadar sahâbe imâmın arkasında Fâtiha suresinin okunmasını menetmişlerdir. ʿAbdullâh b. Mesʿûd imâmın arkasında kıraatı soran bir kişiye, imâmın okuduğu Kur'ân'ı dinlemesini söylemiştir.[117]

Şâfiʿî mezhebinde ise Fâtiha sûresini okumak namazın farzlarındandır ve onun dışında Kur'ân'dan başka bir şey okumak Fâtiha sûresinin yerine geçmez. Bütün farz veya nafile, açıktan okunan veya gizliden okunan, imâma uyulan veya münferid kılınan namazlarda erkek olsun, kadın olsun veya seferî olsun her kişi Fâtiha suresini okur.[118] Şâfiʿî mezhebinin görüşüne delil olan hadis:

لا صلاة الا بقراءة

Namaz ancak kıraatla olur. [119]

Şâfiʿî mezhebine göre kıraatın açıktan yapıldığı vakitlerde imâm, Fâtiha suresini okuduktan sonra cemaatinde okuması için bir süre bekler.[120] Nevevî (ö. 745/1344) bu

---

[113] Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıḳhi 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbeʿati*, I, 229.

[114] el-Ḥâfız Ebî ʿAbdillâh Muḥammed b. Yezîd İbn Mâce (ö. 273/887), *es-Sunen*, Dâru İḥyâi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, (y.y.) 1952, I, 276.

[115] İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, IV, 228, 229.

[116] İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, IV, 224.

[117] İbn Munẕir, *el-Evsaṭ,* III, 104.

[118] Şafiʿî**,** *el-Umm*, II, 244; Nevevî*, el-Mecmû',* IV, 296; Zuḥaylî, *el-Muʿtemed*, I, 248.

[119] Ebû'l-Ḥuseyn Muslim b. Haccâc el-Ḳuşeyrî (ö. 261/875), *Saḥîḥu Muslim***,** Dâru Ṭaybe, Riyâḍ 2006, I, 185.

[120] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 119.

konuda Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) ve İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) de aynı görüşte olduğunu söylemektedir.[121]

İmâm Mâlik'e göre ise imâma uyan kişi imâmın kıraatı açıktan yaptığı sabah, akşam ve yatsı namazında Fâtiha suresini okumazken, imâmın kıraatı gizliden yaptığı öğle ve ikindi namazlarında Fâtiha suresini okur.[122] Mâliki mezhebinin delillerinden biri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen bir olaydır. Bir kişi, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a imâma uyduğumda Fâtiha suresini okuyayım mı diye sorduğunda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs şu şekilde cevap verir:

> Öğle ve ikindi namazlarında, evet [Fâtiha sûresini oku].[123]

Hanbelî mezhebinde ise, imâmın sesli kıraat yaptığı sabah, akşam ve yatsı namazlarında imâma uyan kişinin Fâtiha suresinin okunmasına gerek yoktur, sessiz kıraat yaptığı öğle ve ikindi namazlarında ise Fâtiha suresini okuması müstehabtır.[124] İmâmın sesli kıraat yaptığı sabah, akşam ve yatsı namazlarında, imâm uyan kişinin kıraatı imâmın kıraatıdır. İmâmın sessiz kıldırdığı öğle ve ikindi namazlarında ise imâma uyan kişi kendi kıraatını yapar.[125] Hanbelî fakîh İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı imâmın arkasında sesli ve sessiz bütün namazlarda Fâtiha suresini okumayan dokuz sahâbeden biri olarak zikretmiştir.[126]

---

[121] Nevevî, *el-Mecmû',* IV, 296

[122] İbn Munẕir, *el-Evsaṭ*, III, 106*;* İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, IV, 228; Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 119.

[123] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 200.

[124] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 259-265; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıḳhi 'alâ'l-Meẕâhibi'l-Erbe'ati*, I, 230.

[125] İbn Munẕir, (ö. 318/930), *el-İşrâf 'alâ Meẕâhibi'l-'Ulemâ*, Mektebetu Mekkete's-Seḳâfiyyeti, Mekke 2004, II, 15.

[126] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 266.

Zâhirî mezhebine göre ise ister imâm olsun ister imâma uyan kişi olsun isterse de münferit namaz kılınsın Fâtiha okumak her kişiye farzdır.[127] Bu konudaki delilleri ise şu hadistir:

لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب

Fâtiha sûresini okumayan kişinin namazı olmaz. [128]

İmâma uyan kişinin imâmın arkasında Fâtiha suresi dışında bir şey okuması ise caiz değildir.[129] Zahiri mezhebinin delillerinden biri de[130] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) ithaf edilen şu sözdür:

اقرأ خلف الامام فاتحة الكتاب

İmâmın arkasında Fâtiha suresini oku.[131]

Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın,

لا بد أن يقرأ خلف الامام فاتحة الكتاب جهر أو لم يجهر

Açıktan veya gizliden olsun imâmın arkasında Fâtiha suresinin okunması kesinlikle gereklidir.[132]

sözü de Zahirî mezhebinin bir delili olarak İbn Ḥazm (ö. 456/1063) tarafından öne sürülmüştür.[133]

İmâmiyye mezhebine göre Fâtiha suresini bütün namazlarda okumak farzdır.[134] Mezhebin imâmın arkasında Fâtiha okunması görüşüne dair farklı birçok rivayet gelmişse de Ḥillî'ye (ö. 726/1325) göre bunları cem ettiğimizde, imâmın sesli kıraat yaptığı

---

[127] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 236.

[128] İbn ʿAbdillâh Muḥammed b. İsmâʿîl el- Buḫârî (ö. 256/870), *el-Câmiʿu's-Ṣaḥîḥ,* Dâru'l-Fârâbî, Riyaḍ 2012, I, 207.

[129] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 236.

[130] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 237.

[131] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, II, 307.

[132] Ṣanʿânî, *el-Muṣannef*, II, 130.

[133] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 237.

[134] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye,* I, 106.

namazlarda Fâtiha suresini okumak haram, yine sesli kıraat yaptığı namazlarda sesi duyulmaz ise ona uyan kişinin Fâtiha suresini okuması müstehaptır. İmâmın sessiz kıraat yaptığı namazlarda ise ona uyan kişi Fâtiha suresini okuyup okumama konusunda muhayyerdir.[135]

Sonuç olarak imâmın arkasında Fâtiha suresinin okunması meselesi İslam hukuk ekolleri tarafından tartışılmış ve farklı deliller öne sürülmüştür. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) görüşleri, ondan gelen rivayetler, ona rivayet olunan hadisler de öne sürülen bu deliller arasındadır. Hanefi mezhebi Aʿrâf Sûresi 204. ayeti, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yorumladığı şekilde[136] ele alarak imâmın sesli kıraat yaptığı sabah, akşam ve yatsı namazlarında ona uyan kişinin kıraat yapmaması hükmüne varırken, Nevevî (ö. 745/1344) ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kendi mezhebiyle aynı görüşte olduğunu, imâma uyan kişinin her namazda Fâtiha suresini okunmasının farz olduğunu savunmaktadır. Mâlikî mezhebinin imâmın sessiz kıraat yaptığı öğle ve ikindi namazlarında imâma uyan kişinin Fâtiha okuması gerektiği görüşünün önemli delillerinden birisi de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a nispet edilen sözdür.[137] İbn Ḳudâme (ö. 620/1233) ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı imâmın arkasında kıraat yapmayan sahabiler arasında zikretmektedir. Yine İbn Ḥazm da (ö. 456/1063) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a nispet edilen sözlerle imâmın arkasında olsun, münferit olsun Fâtiha suresinin okunması gerektiğini söylemiştir.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen bu farklı rivayetler ve isnadlar cem edildiğinde, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın imâmın kıraatını açıktan yaptığı sabah, akşam ve yatsı namazlarında imâma uyan kişinin Fâtiha suresini okumaması, imâmın kıraatını gizliden yaptığı öğle ve ikindi namazlarında imâma uyan kişinin Fâtiha suresini okuması gerektiği görüşünü kabul ettiğinin daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Bu dikkate alındığında

---

[135] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 504.

[136] Bkz. s. 26, 27.

[137] Bkz. s. 28.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Hanefî, Şâfiʿî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerini etkilemesinin yanında, Mâliki mezhebinin görüşü ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kuvvetli görüşüyle örtüşmektedir.

4. Yatsı Namazı Vaktinin Girişi Meselesi

Yatsı namazı vaktinin şafağın (الشفق) batışı ile girdiği konusunda İslam hukuk ekolleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu konuda mezheplerin ihtilaf ettiği husus ise şafaktan kasdedilenin ne olduğudur.[138] Arap lisanında şafak lafzının, kızıl ve beyaz olmak üzere iki şafağa delalet etmesi de mezheplerin bu konuda farklı sonuca varmasında etkili olmuştur.[139] Mezhepler bu sonuçlara ulaşırken Sahâbîlerin bu konudaki söz ve görüşlerini de birer delil olarak kullanmışlardır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs da (ö. 68/688) görüşlerine başvurulan sahâbîler arasındadır.

Ebû Ḥanîfe'ye (ö. 150/767) göre yatsı namazı vaktinin girişi olan şafağın batışı, kızıllıktan sonraki beyazlıktır.[140] Bu görüş aynı zamanda Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. ʿÂişe'nin (ö. 58/678) görüşüdür. Ayrıca ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen rivayetlerden biri şafağın beyazlık olduğu yönündedir.[141] İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muḥammed (ö. 189/805) ise Ebû Ḥanîfe'den farklı olarak şafağın kızıllık olduğu görüşündedirler.[142]

İmâm Şâfiʿî'ye (ö. 204/820) göre yatsı namazı vaktinin girişi olan şafağın batması, beyazlıktan önceki kızıllıktır.[143] Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661) ve ʿAbdullâh

---

[138] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 25.

[139] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid,* 96.

[140] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 144; Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, I, 94.

[141] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 144.

[142] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 25.

[143] Nevevî*, el-Mecmû',* IV, 46; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 144.

b. Mesʿûd da (ö. 32/652) bu görüştedir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen rivayetlerden biri de bu şekildedir.[144] Ayrıca Şâfiʿî fakîh Şirbinî (ö. 977/1570), şafağın lügat anlamı olarak da kızıllığa delalet ettiğini iddia etmektedir.[145]

Mâlikî mezhebine göre yatsı namazının giriş vakti kızıl olan şafağın batması ile başlar. Fecr-i kâzib doğduktan sonra gecenin sonundan çıkmak beklendiği gibi beyaz şafak battıktan sonra gecenin ilk zamanı olması beklenir. Bu beyaz şafakta fecr-i kâzib gibidir. Mâliki mezhebine göre gün içinde dört batış olayı (gavârib) vardır. Bunlar fecr-i kâzib, fecr-i ṣâdıḳ, kızıllık ve güneştir.[146] Burada kızıllıktan kasdedilen ise yatsı namazının girişi olan şafağın batışıdır.

Hanbelî mezhebine göre akşam namazı vaktinin çıkışı ve yatsı namazı vaktinin girişi şafağın batışıdır ve o şafak kızıllıktır. Bu görüş, ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ve birçok sahâbînin görüşüdür.[147] ʿAbdullâh b. ʿUmer'den rivayet edilen hadise göre Peygamber Efendimiz şöyle demiştir:

الشفق الحمرة، فإذا غاب الشفق وجبت الصلاة

Şafak kızıllıktır ve şafak battığı zaman [yatsı] namazı vacip olur.[148]

Zâhirî mezhebine göre ise, akşam namazı vaktinin çıkışı, yatsı namazı vaktinin girişi Peygamberimiz tarafından şafağın batışı ile belirlenmiştir. Şafak sözlükte hem kızıllığa hem de beyazlığa delalet etmektedir. Herhangi bir nass veya icma olmadan Peygamberimiz'in bu sözünü herhangi birine hâs kılmak caiz değildir. Bu sebeple Zâhirî mezhebine göre akşam namazı vaktinin bitişi ve yatsı namazı vaktinin girişi şafak olarak isimlendirilen her [hangi bir] şeyin (كل ما يسمى شفقا) batması ile başlar.[149] Zâhirî mezhebi,

---

[144] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 144, 145.

[145] Şemsu'd-Dîn Muḥammed b. Muḥammed el-Ḫaṭîb eş-Şirbinî (ö. 977/1570), *Muġnî'l-Muḥtâc ilâ Maʿrifeti Meʿânî Elfâẓi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2006, I, 188.

[146] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 96.

[147] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 25.

[148] Dâreḳuṭnî, *es-Sunen*, I, 506.

[149] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 192, 193.

Ebû Ḥanîfe'nin (ö. 150/767) şafağı beyazlık olarak kabul eden görüşünü de reddetmektedir. Çünkü şafağın beyazlığı uzun müddet sürmektedir.[150]

İmâmiyye mezhebine göre akşam namazı vaktinin bitişi ve yatsı namazı vaktinin girişi şafağın batış vaktidir; İmâmiyye mezhebine göre şafaktan kasdedilen kızıllıktır.[151] Caʿfer eṣ-Ṣâdık'tan (ö. 148/765) rivayet edilen sözler bu konuda delil alınmıştır:[152]

> Akşam namazının son vakti ve yatsı namazının ilk vakti şafağın batışıdır.[153]

Caʿfer eṣ-Ṣâdık'tan başka bir sözünde şöyle demiştir:

> [yatsı namazı vaktinin girişi olan] Şafak kızıllıktır.[154]

Sonuç olarak, yatsı namazı vaktinin girişi kabul edilen şafağın batışının kızıllık olduğunu söyleyen Şâfiʿî ve Hanbelî mezhebinin delillerinden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) bu görüşte olmasıdır. İmâm Seraḫsî (ö. 483/1090), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen görüşlerden birinin Ebû Ḥanîfe'nin görüşü (ö. 150/767) ile aynı olduğunu ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın şafağı beyazlık olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.[155] Ancak Hanefi âlimi Ḳuddûri (ö. 428/1037), Hanefi ve Şâfiʿî mezheplerinin karşılaştırılmasını yaptığı *et-Tecrîd* isimli eserinde, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın şafağı kızıllık olarak kabul ettiğini ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu görüşünün Şâfiʿîler tarafından bir delil olarak kullanıldığını zikretmektedir.[156] İbn Munẕir (ö. 318/930) ise *el-Evsaṭ* isimli eserinde şafağın ne olduğuna dair ilim ehlinin ihtilafını yazdığı kısımda ilk olarak ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın şafağın kızıllık olduğuna dair görüşünü zikretmektedir.[157] Bu

---

[150] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 194.

[151] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 74; Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 47.

[152] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 48.

[153] Ṭûsî, (ö. 460/1068), *el-İstibṣâr fî mâ Uḫtulife mine'l-Eḫbâr,* Muessesetu'l-ʿAla'l-Aʿlemî, Beyrût 2005, 151.

[154] Ṭûsî, *el-İstibṣâr*, 154.

[155] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 144.

[156] Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, I, 397.

[157] İbn Munẕir, *el-Evsaṭ,* II, 339.

deliller ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın şafağı kızıllık olarak kabul ettiği görüşünün daha makul olduğunu göstermektedir. Bu dikkatle alındığında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu konudaki görüşünün Şâfiʿî ve Hanbelî mezheplerinin delili haline geldiği görülmektedir.

5. Seferî Olan Kimsenin Namazı Kısaltmasının Hükmü

İslam hukuk ekolleri yolculuk şartlarını yerine getiren ve hükmî olarak yolcu olan bir kimsenin namazlarını kısaltarak kılmasının hükmü konusunda farklı görüşlere sahiptir. Yolculuk esnasında namazları kısaltmanın ruhsat mı yoksa azimet mi olduğu hususuna farklı delillerle farklı şekilde yaklaşılmıştır. Bu konuda sahâbeden gelen söz ve fiiller mezheplerin kendi görüşlerini delillendirmeleri açısından büyük öneme sahiptir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs da (ö. 68/688) bu konuda mezheplerin kendilerine delil aldıkları sahâbîlerden biri olmuştur.

Ebû Ḥanîfe (ö. 150/767) seferî olan bir kimsenin namazlarını kısaltarak kılması gerektiğini söyler.[158] Ḥammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738), namazını tam kılan yolcunun namazını iade etmesinin kendisine vacip olduğunu söylemektedir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın şu sözü de seferî olanın namazı kısaltmasına dair hükümde etkili olmuştur:

من صلى في السفر أربعاً فهو كمن صلى في الحضر ركعتين

Yolculukta namazı dört rekât kılan kimse, mukim olarak iki rekât kılmış gibidir.[159]

İbn Munẕir (ö. 318/930), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve ʿÖmer b. ʿAbdulʿazîz'in (ö. 101/720) namazlarını kısaltmanın vacip olduğuna dair görüşlerini nakletmiştir.[160]

---

[158] Kemâlu'd-Dîn Muḥammed b. ʿAbdilvâhid b. ʿAbdilḥamîd İbnu'l-Humâm es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Şerḥu Fetḥu'l-Ḳadîr 'alâ'l-Hidâyeti Şerḥu Bidâyeti'l-Mubtedî*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2003, II, 30, 31.

[159] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 122.

[160] Nevevî*, el-Mecmû',* V, 324.

Şâfiʿî mezhebine göre ise seferî olan kimse isterse namazı tam kılar isterse yolculuk ruhsatını kullanarak namazı kısaltır ama namazı tam kılması daha faziletlidir.[161] Bu aynı zamanda ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652), ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve Hz. ʿÂişe'nin (ö. 58/678) de görüşüdür.[162] İmâm Şâfiʿî'ye (ö. 204/820) göre yolculukta namazları kısaltmak vacip değil, Kur'ân'ın vermiş olduğu bir ruhsattır. İmâm Şâfiʿî'nin (ö. 204/820) bu konudaki delili şu ayettir:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ

> Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.[163]

İmâm Şâfiʿî, bu ayette geçen ifadeye dayaranak yolcunun korku halinde olması durumunda namazlarını kısaltması gerektiğini ancak bu durumun olmaması halinde namazlarını kısaltarak kılmanın sadece ruhsat olduğunu kabul etmektedir.[164]

Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre seferî olan kimse, herhangi bir zorluk veya namazı kısaltmayı mubah kılacak başka bir durum yok ise namazlarını kısaltmadan tam kılabilir.[165] Mâlikî mezhebinin meşhur görüşünün aksine İmâm Mâlik (ö. 179/795), yolculuğa çıkmaya niyet eden kimsenin evinden çıktığı vakitten tekrar evine dönünceye kadar namazlarını kısaltarak kılması gerektiğini ifade etmektedir.[166]

Hanbelî mezhebine göre seferî olan kimse isterse namazı kısaltarak kılar, isterse namazı tam kılar.[167] İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), Enes b. Mâlik'ten (ö. 97/711) rivayet edilen şu hadisin buna delil olduğunu söylemektedir:[168]

---

[161] Nevevî, *el-Mecmû',* V, 308; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 122.

[162] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 122.

[163] Nisâ, 4, 101.

[164] Şâfiʿî, *el-Umm*, II, 355, 356.

[165] İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, VI, 55; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 122.

[166] Mâlik, *Muvaṭṭa'*, I, 219; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 265.

[167] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 122.

[168] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 124

> Peygamberimiz ile birlikte yolculuktaydık. Onların bir kısmı namazı tam kıldı, bir kısmı kısalttı. Bir kısmı oruç tuttu, bir kısmı tutmadı. Bundan dolayı hiç biri diğerini ayıplamadı.[169]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) yolcuyken namazını tam kıldığını söyleyen kişiye namazı iade etmesini söylememiştir. Hanbelî fakîh İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), Hanefîler tarafından delil alınan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs hadisini terk edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, namazın farz olduğu sene dünyaya gelmiştir ve Peygamberimiz vefat ettiğinde henüz on üç yaşındaydı. Bu sebeple İbn Ḳudâme, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın namazın farz olduğu zamanda ne gerçekleri bilecek ne de hükümleri akledecek bir yaşta olmadığını iddia etmektedir.[170] Ancak İbn Ḳudâme yine aynı konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın başka bir sözünü delil getirmektedir; bir adam ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a gelip, şöyle demiştir:

> Bir arkadaşım ile birlikte yolculuktaydık. Arkadaşım namazlarını kısalttı, ben ise tam kıldım.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ise bunun üzerine şu cevabı vermiştir:

> Sen namazını kısaltıyordun, arkadaşın ise namazını tam kılıyordu.[171]

İbn Ḳudâme'ye göre ʿAbdullâh b. ʿAbbâs kinayeli bir üslupla verdiği bu cevabıyla, yolculukta namazını tam kılmayı mekruh görürken, yolculukta olan kimsenin namazını kısaltarak kılmasının daha faziletli olduğunu ifade etmektedir.[172]

Zâhirî mezhebine göre yolculukta meşakkat olsun ya da olmasın, korku içinde ya da güvenli olsun, seferî olanın namazlarını kısaltması farzdır. Namazını, seferîlik hükmünü bildiği halde tam kılan yolcunun namazı batıldır.[173] Çünkü Zahiri mezhebine

---

[169] Buḫârî, *el-Câmi'u's-Saḥîḥ*, I, 519, 520.

[170] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 124.

[171] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, III, 490.

[172] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 125.

[173] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 264.

göre yolculuk esnasında namazın iki rekât olması asıldır ve mukim olan kimse namazlarını artırarak kılmaktadır. Bu sebeple yolculukta namazı kısaltmak ise onu bir rekât kılmak demektir. Seferî veya korku halinde olan kimsenin namazı bir veya iki rekât kılmakta ise muhayyerdir.[174]

İmâmiyye mezhebine göre yolculuğa çıkmış bir kimsenin namazlarını kısaltarak kılması vaciptir.[175] İmâmiyye mezhebine göre seferîlik hükmü ruhsat değil azimettir.[176] Çünkü yolculuk esnasında bu mübahtır ve her mübahlık kısaltmayı gerektirir.[177] Yolculuk esnasında namazı tam kılan kimsenin namazını iade etmesi gerekir.[178] Ebû Caʿfer (Ṭûsî) (ö. 460/1067) bununla ilgili şöyle demiştir:

> Namazı yolcuyken dört rekât kılan kimse, hatırladığı anda onu iade etsin.[179]

Sonuç olarak, yolcu olan kimsenin namazı kısaltarak kılması hususunda mezhepleri farklı görüşlere ulaşmasında sahâbenin de rolü vardır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı (ö. 68/688) kendisine delil olarak alan Hanefî ve Hanbelî mezhepleri ise farklı sonuçlara ulaşmıştır. Hanefî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen sözü namazı kısaltmanın gerektiğine dair bir delil olarak ele almıştır.[180] Hanbelî mezhebi ise Hanefî mezhebi tarafından delil olarak alınan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın sözünü bazı gerekçelerle reddetmiş ve yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan iki farklı olayı seferî olan kimsenin namazlarını tam veya kısaltarak kılmada muhayyer olduğu hükmüne delil olarak getirmiştir. Hanbelî âlimi İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) hem ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan sözü yaşının küçüklüğü sebebiyle reddetmesi hem de yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan iki olayı

---

[174] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 272.

[175] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 521.

[176] Muḥammed Ḥasan en-Necefî (ö. 1266/1850), *Cevâhiru'l-Kelâm fî Şerḥi Şerâi'i'l-İslâm*, Dâru İḥyâi't-Turâ<u>s</u>i'l-ʿArabî, Beyrut (t.y.), XIV, 534, 535.

[177] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 522.

[178] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 537.

[179] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 538.

[180] Bkz. s. 34.

kendi mezhep görüşüne uyması sebebiyle delil olarak öne sürmesi bir çelişki olarak gözükmektedir. Ayrıca Hanefîler'in delil aldığı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) ait olan:

من صلى في السفر أربعاً فهو كمن صلى في الحضر ركعتين

yolculukta namazı dört rekât kılan kimse, mukim olarak iki rekât kılmış gibidir,[181]

şeklindeki sözünü aynı zamanda İbn Munẕir de (ö. 318/930) bizlere aktarmaktadır.[182] Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın fıkhını *Mevsûʿatu Fıḳhı İbn ʿAbbâs* adıyla kaleme alan Ḳalʿacî de, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yolcunun namazlarını kısaltarak kılması gerektiği görüşünü aktarmış, İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) iddia ettiği görüşe hiç değinmemiştir.[183] Bunlar çerçevesinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yolcunun namazlarını kısaltarak kılması gerektiği görüşünde olmasının daha kuvvetli olduğunu ve bununla birlikte Hanefî mezhebini etkilediğini söylemek mümkündür.

6. Seferî Olan Kimsenin Namazlarını Tam Kılması İçin Gereken Süre

İslam hukuk ekolleri yolculuğa çıkmış kimsenin seferî hükmünden çıkıp mukim hükmüne tabi olması için gereken süre konusunda farklı sonuçlara varmıştır. Mezheplerin bu sonuca ulaşmasında Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahâbe tarafından rivayet edilen olaylar ve sahâbenin sözleri etkili olmuştur. İslam hukuk ekollerini bu konuda etkileyen Sahâbîlerden biri de rivayet ettiği Peygamberimiz'in fiilleri ve kendisine ait sözlerle ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) olmuştur.

---

[181] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 122.

[182] İbn Munẕir, *el-İşrâf ʻalâ Meẕâhibi'l-ʻUlemâ*, II, 195.

[183] Muḥammed Ravvâs el-Ḳal'acî, *Mevsûʿatu Fıḳhu ʿAbdillâh b. ʿAbbâs*, Dâru'n-Nifâs, Beyrût 1996, 473.

Hanefî mezhebine göre seferî olan kimse gideceği yerde yolculuk günleriyle birlikte on beş gün geçirmeye niyet ettiği takdirde mukim hükmüne tabi olur.[184] ʿAbdullâh b. ʿUmer[185] (ö. 74/693) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) şu söz rivayet edilmektedir:

> Bir yere gittiğinde on beş gece orada kalmaya niyet edersen namazını tam kıl.[186]

Ḳuddûri ise (ö. 428/1037), Hz. Ömer (ö. 23/644), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, Mücahid (ö. 103/721) ve ʿAbdullâh b. ʿUmer'in bu görüşte olduklarını zikretmiştir.[187] Abdulah b. Abbâs'tan yukarıdaki görüşüne farklı olarak:

> أقام النبي صلى الله عليه وسلم تسعة عشر يقصر، فنحن إذا سفرنا تسعة عشر قصرنا وإن زدنا أتممنا
>
> Peygamber (sav) [Mekke'nin fethinden sonra Mekke'de] on dokuz gün ikamet etti ve [bu süre içerisinde] namazlarını kısaltarak kıldı. Biz de bir yerde on dokuz gün kaldığımızda namazlarımızı kısalttık, bu süreden daha fazla kaldığımızda ise namazlarımızı tam kıldık.[188]

Şeklinde bir rivayet vardır. Gittiği şehirde belirli bir süre kalmaya niyet etmeyip, günlerce kalan kimse ne kadar uzun kalırsa kalsın Hanefîlere göre mukim olmaz.[189]

İmâm Şâfiʿî'ye (ö. 204/820) göre ise seferî olan kimse gideceği yerde dört günden az kaldığı sürece yolcu hükmüne tabidir.[190] Ancak bu süre içerisinde de namazlarını tam olarak kılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Yolculuğa çıkan kimsenin gittiği yerde dört gün veya daha fazla kalmaya niyet etmesi durumunda ise namazlarını tam kılması

---

[184] Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), *Kitâbu'l-Âṯâr*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 1993, I, 479-501; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 236; İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-Kadîr,* II, 32,33; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 148.

[185] Ebû 'Îsâ Muḥammed b. ʿÎsâ et-Tirmiẕî (ö. 279/892), *es-Sunen,* Matbaʿatu'l-Medenî, (y.y.) 1964, II, 30.

[186] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 148.

[187] Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, II, 881.

[188] Buḫârî, *el-Câmiʿu's-Saḥîḥ*, I, 290.

[189] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 237.

[190] Nevevî*, el-Mecmû',* V, 308.

gerekir.[191] Seraḫsî'ye (ö. 483/1090) göre Hz. Osman da (ö. 35/656) bu görüştedir.[192] Yolcu olan kişi gittiği yerde dört gün kalmaya niyet etmesi durumunda mukim olur ve yolculuk ruhsatı üzerinden kalkar.[193] İmâm Şâfiʿî'ye göre gittiği şehirde kalacağı süre belli olmayan kişi, on sekiz geceden sonra namazlarını tam kılar.[194] Bunun delili ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) rivayet ettiği şu hadistir:

أن رسول الله أقام سبع عشرة بمكة يقصر الصلاة

Rasulullah Mekke'de on yedi gün kaldı ve namazlarını kısalttı.[195]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs bu hadisin arkasından şöyle demiştir:

من أقام سبع عشرة قصر ومن أقام أكثر أتم

Gittiği yerde on yedi gün kalacak kimse namazlarını kısaltsın, daha fazla kalacak kimse namazlarını tam kılsın.[196]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen bu sözler, Şâfiʿî mezhebinin bu konudaki görüşü haline gelmiştir.

Mâlikî mezhebine göre yolcu, gittiği yerde dört gün kalmaya niyet ederse namazlarını tam kılar.[197] Hz. Osman (ö. 61/680-81) ve Saʿîd b. el-Museyyib de (ö. 94/713) eğer yolcu gittiği yerde dört gün kalacaksa namazlarını tam kılar, demişlerdir.[198]

Aḥmed b. Ḥanbel'den (ö. 241/855) meşhur olarak gelen görüşe göre, seferî olan kişi gittiği yerde yirmi bir namaz vakitten fazla kalmaya niyet ederse namazlarını tam kılar.[199] Peygamberimizin hadisi[200] dört gün veya daha az bir süre için yolcu olan

---

[191] Nevevî, *el-Mecmû',* V, 322.

[192] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 236.

[193] Nevevî, *el-Mecmû',* V, 342; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 23.

[194] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 237.

[195] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, II, 18.

[196] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, II, 18.

[197] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 119, 120; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 164.

[198] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 123.

[199] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 147.

[200] Muslim, *Saḥîḥu Muslim***,** I, 614.

kimsenin seferî hükmüne tabi olduğunu, dört günden fazla bir süre için yolcu olan kimsenin ise mukim hükmüne tabi olduğunu göstermektedir. Hanbelî mezhebine göre Hz. Osman (ö. 35/656) da bu görüştedir.[201]

Zâhirî mezhebine göre yolculuğa çıkan kimse eğer gittiği yerde yirmi gün ve gece kalacaksa namazlarını kısaltır. Eğer bundan daha fazla kalacaksa namazlarını tam kılar. Orada kaç gün kalacağına niyet etsin veya niyet etmesin iki durumda da bu hüküm uygulanır.[202] Hanbelî fakih İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait seferîlik süresinin yirmi gün olduğuna dair bir görüş ifade etmiştir.[203] Ancak aynı konuyu ele alan İbn Ḥazm (ö. 456/1063), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu görüşüne hiç değinmemiştir. Bunun aksine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu konuda Şâfiʿî mezhebinin görüşüne delil olan sözünü[204] naklederek, Şâfiʿî mezhebine kaynaklık ettiğini ortaya koymuştur.[205] İbn Ḥazm bu konuda Câbir b. ʿAbdullâh'ın (ö. 78/697) şu rivayetini esas almıştır:

أقام رسول بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة

Rasulullah Tebük'te yirmi gün kaldı ve namazını kısaltarak kıldı,[206]

Buna göre İbn Ḥazm, yirmi gün yolcu olan kimsenin namazını kısaltarak kılacağı, bu süreden bir namaz vakti fazla kalınması durumunda ise namazını tam kılması gerektiğini ifade etmiştir. [207]

İmâmiyye mezhebine göre Caʿfer eṣ-Ṣâdık'tan (ö. 148/765) gelen şu rivayet mezhebin görüşünü belirlemiştir:

---

[201] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 148.

[202] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 22.

[203] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 150.

[204] Bkz. s. 40.

[205] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 22.

[206] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, II, 20.

[207] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 25.

> Eğer bir beldeye gittiğinde orada on gün kalmayı düşünüyorsan namazlarını tam kıl. Eğer on günden az kalacaksan namazlarını kısalt.[208]

Kişi, gideceği yerde on gün kalmaya niyet ettiği zaman İmâmiyye mezhebine göre mukim olur. Mukim olmakta namazları tam kılmayı gerektiren bir durumdur.[209] Hz. Ali (ö. 40/661), yolculuğa çıkan kimsenin on gün kalmaya niyet etmesi durumunda namazlarını tam kılmasını söylemiştir.[210]

Yolcu olan kimsenin namazlarını kısaltması için gereken süre konusunda İslam hukuk ekolleri farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu sonuçlara ulaşmada ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın da (ö. 68/688) etkisi olmuştur. Hanefî mezhebi, namazların kısaltılarak kılınması için gereken sürenin on beş gün olması hususunda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen bir sözü de delil olarak getirmektedir. Şâfiʿî mezhebinin de gideceği yerde kalacağı gün belli olmayan yolcunun on sekiz günden itibaren namazlarını tam kılmasını yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın sözüne dayandırmaktadır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, Zâhirî mezhebinin de görüşü olan yirmi günden sonra namazlarının tam kılınması gerektiğine dair görüşü aktarılsa da bu görüş Zâhirîler tarafından kullanılmamıştır. Neticede, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen namazların kısaltılması için gerekli olan süreye dair on beş, on sekiz ve yirmi gün olmak üzere üç farklı rivayetten ikisi, Hanefî ve Şâfiʿî mezheplerinin ulaştığı ictihadi sonucu doğrudan etkilemiştir.

7. Bayram Namazında Getirilen Tekbirlerin Sayısı

İslam hukuk ekolleri bayram namazında getirilen tekbirlerin sayısı hakkında farklı görüşlere sahiptir. Bu konuda herhangi bir nassın olmamasından dolayı mezhepler bu konuda sahâbe dönemi uygulamaları ve sahâbenin sözlerini delil olarak kullanmıştır.

---

[208] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerîʿa*, II, 522.

[209] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerîʿa*, II, 558, 559.

[210] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 22.

Mezhepleri bu konuda etkileyen Sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tır. Onun rivayet ettiği olaylar ve ondan rivayet edilen sözler mezheplerin bu konudaki görüşlerini etkilemiştir.

Hanefî mezhebine göre bayram namazında getirilen tekbirlerin sayısı dokuzdur. Bu tekbirlerin beşi birinci, diğer dördü ise ikinci rekâtta getirilir. Bunların içinde iftitah ve rükû tekbirleri de vardır. Bu görüş aynı zamanda ʿAbdullâh b. Mesʿûd'un (ö. 32/652) görüşüdür. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'dan (ö. 68/688) bu konuda gelen üç farklı rivayetten biri de ʿAbdullâh b. Mesʿûd'un görüşü ile aynıdır ancak bu şâz bir rivayettir. İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne dair farklı bir rivayet olan, bayram namazında toplam on iki tekbir getirileceği görüşünü benimsemiştir.[211] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet olunan üçüncü görüş ise bayram namazının her bir rekâtında yedi tekbir olduğudur.[212]

İmâm Şâfiʿî (ö. 204/820), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen ve İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmâm Muḥammed (ö. 189/805) tarafından da kabul gören, ilk rekâtta yedi, ikinci rekâtta beş olmak üzere bayram namazında on iki tekbir olduğu görüşünü kabul etmiştir.[213] Halifelik Abbâsiler'e geçince Abbâsi halifeleri dedeleri olan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne uyarak bayram namazlarında on iki tekbir uygulanmasını emretmişlerdir.[214] Bu görüşün önemli delillerinden biri de Hz. ʿÂişe (ö. 58/678) tarafından rivayet edilen hadistir:

كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر في العيدين في الأولى سبع تكبيرات وفي الثانية خمس قبل القراءة

> Peygamberimiz (sav) bayram namazlarının ilk rekâtında yedi, ikinci rekâtında ise kıraattan önce beş tekbir getirirdi.[215]

---

[211] Seraḫsî, *Mebsût,* II, 38.

[212] Seraḫsî, *Mebsût,* II, 38; Nevevî, *el-Mecmû',* VI, 58.

[213] Nevevî, *el-Mecmû',* VI, 58; Seraḫsî, *Mebsût,* II, 38.

[214] Seraḫsî, *Mebsût,* II, 38.

[215] Dâreḳuṭnî, *es-Sunen*, II, 383.

Mâlikî mezhebine göre, bayram namazlarında birinci rekâtta iftitah tekbiriyle birlikte yedi tekbir, ikinci rekâtta ise beş tekbir olmak üzere toplam on iki tekbir getirilir.[216] İmâm Mâlik (ö. 179/795) burada ʿAbdullâh b. ʿUmer'den (ö. 74/693) rivayet edilen görüşü almıştır. ʿAbdullâh b. ʿUmer şöyle demiştir:

> Ebû Hureyre ile birlikte bayram namazı kıldım. İlk rekâtta kıraattan sonra yedi tekbir, ikinci rekâtta ise kıraattan önce beş tekbir getirdi.[217]

Hanbelî mezhebine göre ise bayram namazında ilk rekâtta yedi, ikinci rekâtta beş tekbir getirilir. Bu tekbirlerin içinde iftitah tekbiri varken, rükû tekbiri yoktur. Bu görüş aynı zamanda yedi medine fukahasından da rivayet edilmiştir. Öʿmer b. ʿAbdulʿazîz (ö. 101/720), Zuhrî (ö. 124/742), Mâlik (ö. 179/795), Muzenî (ö. 264/878), Ebû Hureyre (ö. 61/681), Saʿîd el-Ḫudri (ö. 74/693-94), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) ve ʿAbdullâh b. ʿUmer, bayram namazında birinci rekâtta yedi, ikinci rekâtta beş tekbir getirilir demiştir.[218]

Zâhirî mezhebine göre birinci rekâtta yedi tekbir, ikinci rekâtta beş tekbir olmak üzere bayram namazlarında on iki tekbir getirilir.[219] Hz. Ali'den (ö. 40/661) şöyle rivayet edilmektedir:

> Ben, bayram namazlarında birinci rekâtta yedi tekbir, ikinci rekâtta beş tekbir getirip, hutbeden önce namazı kılar, kıraatı açıktan yapardım. Ebû Bekr, Ömer ve Osman da bu şekilde yaptı.[220]

İbn Ḥazm (ö. 456/1063), tekbir sayısı konusunda farklı rivayetlerin sıhhatini değerlendirdikten sonra, her bir tekbirin sevap olduğunu ve bu yüzden sıhhatini kabul ettikleri arasından en fazla tekbir sayısı olanı tercih ettiklerini belirtmektedir.[221]

---

[216] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 169; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 209.

[217] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 209.

[218] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 271.

[219] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 82.

[220] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 83.

[221] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 85.

İmâmiyye mezhebine göre bayram namazında tekbir sayısı on ikidir. Bunların yedisi birinci, beşi ikinci rekâttadır. Yine bunların için iftitah ve rükû tekbirleri vardır.[222]

Sonuç olarak bayram namazında getirilen tekbirlerin sayısında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) tarafından rivayet edilen görüşler mezhepleri etkilemiştir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen üç görüşten biri olan bayram namazında dokuz tekbir olduğu görüşü Hanefî mezhebi tarafından delil alınmıştır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bayram namazında on iki tekbir olduğu görüşü ise Şâfiʿî ve Hanbelî mezhepleri tarafından delil olarak kullanılmıştır. Hanefî mezhebinde kullanılan görüşün Seraḫsî (ö. 483/1090) tarafından şâz görülmesi ve halifelik Abbâsiler'e geçtiğinde dedeleri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne uyarak bayram namazlarında on iki tekbir uygulanmasını emretmeleri[223] Şafii ve Hanbelî mezheplerinin delil olarak aldığı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bayram namazında on iki tekbir olduğuna dair görüşünü daha kuvvetli kılmaktadır. Bu itibarla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünün Şâfiʿî ve Hanbelî mezheplerinin görüşüne kaynaklık teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

8. Teşrik Tekbirlerinin Başlangıcı ve Sona Ermesi

İslam hukuk ekolleri teşrik tekbirlerinin başladığı ve bittiği vakit konusunda itilaf halindedir. Bu konuda İslam hukuk ekollerinin konuyla ilgili ayetlerden farklı çıkarımlar yapmasının yanısıra, görüşlerinin belirlenmesinde Sahâbîlerden gelen farklı rivayetler etkili olmuştur. Mezheplerin bu konuda görüşlerini etkileyen sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tır (ö. 68/688).

---

[222] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 170; Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 268, 269.

[223] Bkz.s. 43.

Hanefî mezhebine göre teşrik tekbirleri arefe günü sabah namazında başlar bayramın son günü ikindi namazında sonra erer.[224] Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661) ve ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652) teşrik tekbirlerinin arefe günü sabah namazından başlayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.[225] ʿAbdullâh b. Mesʿûd, kurban kesmenin son günü (nahr günü) ikindi namazına kadar teşrik tekbirlerine devam edeceğini, son olarak ikindi namazından sonra tekbirin getirilmesinin ardından tekbirlerin sona erdiği görüşündedir. Hz. Ali de, ʿAbdullâh b. Mesʿûd ile aynı görüştedir. Bu görüş, Hanefîler için bir delil olmuştur.[226]

Şâfiʿî mezhebine teşrik tekbirleri, kurban bayramının birinci günü öğle namazı ile başlar bayramın son günü sabah namazına kadar devam eder.[227] Çünkü mezhebe göre:

فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله[228]

Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde Allah'ı anın.

Ayetinde geçen *menâsik* kelimesi kurban bayramının birinci gününe işaret etmektedir ve mezhebe göre günün ilk namazı da öğle namazı olması sebebiyle tekbirler bayramın birinci günü öğle namazında başlar.[229] İmâm Şâfiʿî'den (ö. 204/820) rivayet edilen bir görüşte ise fıtır gecesine kıyas ederek teşrik tekbirlerinin, kurban bayramının birinci günü gecesi akşam namazı sonrası başlatılması da mekruh değildir.[230] ʿÖmer b. ʿAbdulʿazîz de (ö. 101/720) teşrik tekbirini bayramın ilk günü öğle namazından, bayramın son günü sabah namazına kadar devam ettirmiştir.[231]

---

[224] Ekmelu'd-Dîn Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd el-Bâbertî (ö. 786/1384), *el-'İnâye Şerḥu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2007, III, 125.

[225] Seraḫsî, *Mebsût,* II, 42.

[226] Seraḫsî, *Mebsût,* II, 43.

[227] Nevevî, *el-Mecmû',* VI, 73.

[228] Baḳara, 2, 200.

[229] Nevevî, *el-Mecmû',* VI, 71.

[230] Nevevî, *el-Mecmû',* VI, 73.

[231] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 288.

Mâlikî mezhebine göre teşrik tekbirleri kurban bayramının ilk günü öğle namazı ile başlar, bayramın son günü sabah namazı ile sonra erer.[232] Mâlikî mezhebi de Şâfiʿî mezhebinde olduğu gibi:

فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله[233]

Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde Allah'ı anın.

Ayetinde geçen *menâsik* kelimesinin bayram günlerine işaret ettiğini, dolayısıyla teşrik tekbirlerinin arefe günü değil bayram günü başlaması gerektiği görüşündedir.[234]

Hanbelî mezhebine göre teşrik tekbirleri arafe günü sabah namazı ile başlar bayramın dördüncü günü ikindi namazı ile sona erer. Hanbelî âlimi İbn Ḳudâme'ye (ö. 620/1233) göre bu aynı zaman da Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) ve ʿAbdullâh b. Mesʿûd'un (ö. 32/652) görüşüdür.[235] Hz. Ömer, Hz. Ali ve ʿAbdullâh b. Mesʿûd teşrik tekbirlerinin Arefe günü sabah namazından başlayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.[236]

Zâhirî mezhebine göre ise arefe günü ve bayram boyunca her vakit namazlarda tekbir getirilir. Çünkü tekbir getirmek güzel bir ibadettir ve Peygamberimiz'in bu konuda herhangi bir sınırlaması olmamıştır. Sınırlandırılma konulmayan bu güzel ibadetin fazlası her zaman daha faziletlidir. [237]

İmâmiyye mezhebine göre on beş vakit tekbir getirmek müstehaptır.[238] Bu tekbirler kurban bayramının ilk günü öğle vaktinde başlar, kurban bayramının son günü sabah namazında sona erer.[239] Caʿfer eṣ-Ṣâdık'tan (ö. 148/765) gelen bir görüşe göre on

---

[232] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 171, 172; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 213.

[233] Baḳara, 2, 200.

[234] Ḳarâfî, *ez-Zehîra*, II, 426.

[235] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 288.

[236] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* II, 42.

[237] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 91.

[238] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 170.

[239] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 171.

vakit tekbir getirilir. Tekbirler kurban bayramının ilk günü öğle namazında başlar ve üçüncü günü sabah namazında sona erer.[240] Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) tekbirlerin bayramın birinci günü öğle namazı ile başlaması gerektiğini söylemişlerdir. ʿAbdullâh b. ʿUmer de teşrik tekbirlerinin bayramın son günü sabah namazına kadar devam edeceğini söyler. [241]

Sonuç olarak sahâbî kavli, teşrik tekbirlerinin başlayacağı gün ve vakit hususunda farklı sonuçlara ulaşan İslam hukuk ekollerini etkilemiştir. Hanbelî mezhebi teşrik tekbirlerinin arefe günü sabah namazında başlayacağı, bayramın son günü ikindi namazında sona ereceğini söylerken ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın da kendileriyle aynı görüşte olduğunu iddia etmektedir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen diğer bir rivayet ise teşrik tekbirlerinin bayramın ilk günü öğle namazında başlayacağını söyleyen İmâmiyye mezhebinin görüşü ile uyuşmaktadır. İbn Munzir (ö. 318/930), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın teşrik tekbirlerinin arefe günü sabah namazında başlayıp, bayramın son günü ikindi namazında bittiği görüşünde olduğunu zikretmektedir.[242] Bu itibarla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, Hanbelî fakîh İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) aktardığı üzere teşrik tekbirlerinin başlangıcını arefe günü sabah namazı, bitişini ise bayramın son günü ikindi namazı olarak gördüğü ve bu görüşüyle Hanbelî mezhebini etkilediği daha kuvvetli durmaktadır.

9. Seferî Olan Kimsenin Oruç Tutmasının Hükmü

İslam hukuk ekolleri yolculukta olan kimsenin oruç tutması meselesinde farklı görüşlere sahiptir. Bazı mezhepler yolcu olan bir kimsenin oruç tutmamasının vacip

---

[240] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 171; Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 286; Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XI, 656.

[241] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* II, 43.

[242] İbn Munzir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, II, 184.

olduğunu söylerken, bazı mezhepler bunun sadece bir ruhsat olduğunu söylemektedir. Bazı mezhepler ise bu ruhsatın sadece Ramazan hilalini yolculuk esnasında gören kişi için geçerli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yolcuyu oruç tutup tutmama arasında serbest bırakıldığı durumda ise hangisinin daha faziletli olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Bütün bu hükümlere ulaşmada mezhepler, ayet ve hadislerin yanı sıra sahâbenin rivayet ettiği Peygamberimiz'in uygulamaları ve sahâbîlerin kendi sözlerinden de etkilenmişlerdir. Yolcunun oruç tutup tutmaması meselesinde mezhepleri en fazla etkileyen sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tır (ö. 68/688).

Hanefî mezhebine göre kişinin Ramazan ayı içerisinde yolculuğa çıkmasında bir sakınca yoktur. Ramazan ayında yola çıkan kişinin oruç tutmama ruhsatı vardır.[243] Hanefî mezhebine göre yolculuk esnasında oruç tutmamak, tutmaktan daha faziletlidir.[244] Bu aynı zamanda Hz. Osman (ö. 35/656), Ḥuẕeyfe (ö. 36/656), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ve Hz. ʿÂişe'nin (ö. 58/678) görüşüdür.[245] Hanefî mezhebine göre:

ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام اخر[246]

İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca [oruç] tutar.

Ayetinde geçen ifade, yolcunun oruç tutmaması gerektiğine değil, oruç tutmama ruhsatına işaret etmektedir.[247] Ayrıca Hz. ʿÂişe'den rivayet edildiğine göre Ḥamza b. el-Eslemî Peygamberimiz'e Ramazan ayında seferî olanın oruç tutmasının gerekip gerekmediğini sorduğunda, Peygamberimiz ona şöyle demiştir:

إن شئت فصم وإن شئت فأفطر

İstersen orucunu tutabilirsin, istersen tutmayabilirsin.[248]

---

[243] Seraḫsî, *Mebsût,* III, 91.

[244] Seraḫsî, *Mebsût,* III, 92.

[245] Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed b. Ḥuseyn Bedru'd-Dîn el-ʿAynî (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerḥu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2000, IV, 77.

[246] Baḳara, 2, 184.

[247] Seraḫsî, *Mebsût,* III, 91.

[248] Buḫârî, *el-Câmi'u's-Saḥîḥ*, I, 518.

Yolcuyu oruç tutma konusunda muhayyer bırakan bu hadis Hanefî mezhebi için önemli bir delil olmuştur.[249]

Şâfiʿî mezhebine göre ise, Ramazan ayı içerisinde yolculuk yapan birinin oruç tutmaması, tutmasından daha faziletlidir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ta (ö. 68/688) yolcunun oruç tutmamasının tutmasından daha faziletli olduğu görüşündedir.[250] İmâm Şâfiʿî (ö. 204/820) yolcunun oruç tutmasını, yolculukta kılınan namaza kıyas etmiştir. Yolculukta nasıl namazların kısaltılması daha faziletli ise, yolculukta oruç tutmamak da daha faziletlidir.[251] Şâfiʿî mezhebine göre, namazların kısaltılmasında olduğu gibi, yolcu dört günden fazla kalacaksa seferî olmaktan çıkar ve oruç tutması gerekir.[252]

Mâlikî mezhebine göre, eğer gücü yetiyorsa yolcunun oruç tutması tutmamasından daha faziletlidir.[253] Çünkü Mâlikî mezhebine göre oruç tutmak azimet, oruç tutmamak ise ruhsattır ve azimet ruhsattan daha faziletlidir.[254] Mâliki mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen şu hadisi delil alarak yolculuk esnasında oruç tutmamanın ruhsat olduğu sonucuna varmıştır:[255]

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة في رمضان فصام، حتى بلغ الكديد أفطر، فأفطر الناس

Rasulullah (sav) Mekke'den oruçlu olarak ayrıldı. Kedîd'e ulaştığı zaman orucunu açtı ve insanlarda orucunu açtı.[256]

Hanbelî mezhebine göre yolculukta olan kimsenin Ramazan ayında oruç tutmaması mübahtır.[257] Bunu delili şu ayettir:

---

[249] Seraḫsî, *Mebsût,* III, 91.

[250] Bâbertî, *el-'İnâye Şerḥu'l-Hidâye*, IV, 77.

[251] Nevevî*, el-Mecmû',* VII, 315; Seraḫsî, *Mebsût,* III, 92.

[252] Nevevî*, el-Mecmû',* VII, 315.

[253] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 201; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 251.

[254] İbn Ṭâhir, *el-Fıḳhu'l-Mâlikî*, II, 140.

[255] İbn Ṭâhir, *el-Fıḳhu'l-Mâlikî*, II, 108.

[256] Buḫârî, *el-Câmi'u's-Saḥîḥ*, I, 518; Muslim, *Saḥîḥu Muslim***,** I, 497.

[257] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 345.

ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام اخر[258]

İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca [oruç] tutar.

Ramazan ayında yola çıkan kimse şu iki durumda değerlendirilir; birinci durum yolcunun yolculuk esnasında Ramazan ayına gimesidir ki bu durumda oruç tutmamasının mübah olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.[259] İkinci durum ise Ramazan ayı girdikten sonra yolculuğa çıkmaktır. Bu durumda ise:

فمن شهد منكم الشهر فليصمه

İçinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. [260]

Ayetini delili göstererek yolcunun oruç tutmasının gerektiğini ifade edenler olmuştur. Hanbelî mezhebi, Mâlikî mezhebi tarafından da kaynak olarak alınan ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) tarafından rivayet edilen hadisi[261] delil göstererek Ramazan ayı girdikten sonra da yolculuğa çıkan kimsenin oruç tutmamasının mubah olduğu hükmüne varmıştır.[262]

Zâhirî mezhebine göre Ramazan ayından önce yolculuğa çıkan ve yolculuk esnasında Ramazan ayına giren kişi seferîdir. Ancak Ramazan ayına mukim olarak giren kişi, Ramazan ayı içerisinde yolculuğa çıktığı zaman seferîlik ruhsatından yararlanamaz ve orucu tutması gerekir.[263] Zahirî mezhebine göre ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, yolcuya oruçla ilgili verilen ruhsatın yolculuk esnasında hilali gören için geçerli olduğu, Ramazan ayı içerisinde yola çıkan için bu ruhsatın geçersiz olduğu söylemiştir.[264] Hz. ʿÂişe de (ö. 58/678) Ramazan ayında yolculuğa çıkmayı yasaklamıştır.[265]

---

[258] Baḳara, 2, 184.

[259] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 345.

[260] Baḳara, 2, 185.

[261] Bkz. s. 50.

[262] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 346.

[263] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VI, 247; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* III, 91.

[264] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* III, 91.

[265] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VI, 247.

İmâmiyye mezhebine göre yolcunun oruç tutması, mukim olanın oruç tutmaması gibidir. Bu sebeple yolcunun tuttuğu oruç batıldır.[266] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) şöyle demiştir:

الصائم في السفر كالمفطر في الحضر

Yolculukta oruç tutan kimse, mukim iken oruç tutmayan gibidir.[267]

İmâmiyye mezhebine göre yolculuğa çıkmış birinin oruç tutmaması vaciptir.[268] Ḥillî bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

لأنه سفر مباح وكل مباح يجب فيه القصر

Çünkü yapılan o yolculuk mubahtır ve her mübahlık hükümde kısaltmayı gerektirir.[269]

İmâmiyye mezhebine göre Baḳara Sûresi 184. ayette geçen:

ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام اخر

İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca [oruç] tutar,

ifadesi icâba (gereklilik) delalet etmektedir. Bu sebeple yolcu olan kimsenin oruç tutmaması vaciptir.[270]

Sonuç olarak yukarıda zikrettiğimiz altı İslam Hukuk Ekolü de kendi görüşlerini delillendirmede ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği hadisleri ve ondan rivayet edilen sözleri kullanmıştır. İmâmiyye mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bir sözünü delil alarak kendi görüşleri olan, Ramazan ayında yolculuğa çıkan kimsenin oruç tutmamasının vacip olduğu görüşüne kaynak göstermektedir. Ancak Hanefî ve Şâfiʿî mezheplerinin delil getirdiği üzere ve ayrıca İbn ʿAbdilberr'in (ö. 463/1071) de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın:

إن شاء صام وإن شاء أفطر

---

[266] Nevevî, *el-Mecmû',* VII, 321.

[267] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, IV, 24.

[268] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 521.

[269] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 522.

[270] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, III, 249.

İsterse oruç tutar, isterse oruç tutmaz. [271]

Şeklindeki rivayet ettiği sözü, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yolculuğa çıkan kimsenin oruç tutmamasının vacip olacağı görüşünde olmadığını göstermektedir. Yine Zâhirî mezhebi kendi ulaştığı ictihadi sonuca delil olarak ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, yolcuya verilen oruç tutmama ruhsatının sadece yolculuk esnasında hilali gören kimse için geçerli olacağı görüşünü almıştır. Ancak hem Mâlikî hem de Hanbelî mezheplerinin delil olarak getirdiği ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği Kedîd hadisinin[272] sahihliği göz önünde bulundurulduğunda, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu görüşte de olmadığı görülmektedir. Yolcunun hangi durumunun daha faziletli olduğu konusu ise hem Şâfiʿî mezhebinin delil aldığı hem de İbn ʿAbdilberr'in rivayet ettiği[273] üzere ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a göre ruhsatı kullanıp oruç tutmamak daha faziletlidir.

Bunlardan hareketle ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) yolcu olan kimseyi oruç tutup tutmamakta muhayyer bıraktığı, tutmamasının ise daha faziletli olduğu görüşü diğer görüşlerinden kuvvetlidir. Bu dikkate alındığında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yolcunun oruç tutmasının muhayyerliği konusunda Hanefî, Şâfiʿî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerini, oruç tutmamanın daha faziletli olması hususunda ise Şâfiʿî mezhebini etkilediğini söylemek mümkündür.

10. İtikâf Sırasında Oruçlu Olmanın Hükmü

İslam hukuk ekollerinin itikâfın gerçekleşmesinin şartları konusunda ihtilaf ettikleri hususlardan biri de itikâf sırasında orucun şart olup olmadığıdır. Bu konuda farklı sonuçlara ulaşan mezhepler, Peygamberimiz'in hadislerini, sahâbenin kavlini ve

[271] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, IV, 31; İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, X, 80.

[272] Bkz. s. 51.

[273] İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, X, 79.

bunlardan yola çıkarak ortaya koydukları yorumları kendileri için birer delil olarak kullanmışlardır. Mezheplerin kendisiyle aynı düşüncede olduklarını iddia ettiği ve sözlerini delil olarak kullandığı sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688)'tır.

Hanefî mezhebine göre oruç, itikâfın gerçekleşmesinin şartlarından biridir.[274] Hanefî mezhebinin delili ise Hz. ʿÂişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen Peygamberimiz'in şu hadisidir:

لا اعتكاف إلا بصوم

İtikâf ancak oruçla olur.[275]

Bu hadisin lafzen aynısı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ve Hz. ʿÂişe'den:

لا اعتكاف إلا بصوم

İtikâf ancak oruçla olur. [276]

şeklinde rivayet edilmiştir. Yine ʿAbdullâh b. ʿUmer'den (ö. 74/693) de benzer şekilde gelen bir rivayet vardır.[277] Hz. Ali'den (ö. 40/661) rivayet edilen iki görüşten birisi de bu şekildedir.[278]

Şâfiʿî mezhebine göre ise oruç, itikâfın geçerliliği için bir şart değildir, itikâfa girecek kişi için sadece müstehaptır.[279] Nevevî'ye göre (ö. 745/1344) Şâfiʿî mezhebi bu konuda Hz. Ali ve ʿAbdullâh b. Mesʿûd'un (ö. 32/652) görüşüne dayanmıştır.[280] Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından Peygamberimiz'den rivayet edilen:

ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه

---

[274] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* III, 115.

[275] Beyhaḳî, *Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âs̱âr*, IV, 521.

[276] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, II, 580; Beyhaḳî, *Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âs̱âr*, IV, 521; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* III, 115, 116.

[277] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 182.

[278] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* III, 116.

[279] Nevevî, *el-Mecmû',* VIII, 13; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* III, 116.

[280] Nevevî, *el-Mecmû',* VIII, 13.

> Kendi kendine gerekli kılmadığı sürece itikâfa girecek kişi üzerine oruç gerekli değildir.[281]

Hadisi de mezhep için bir delil teşkil etmiştir.[282] Şâfiʿî âlimler, Peygamberimizin Ramazan ayı içerisinde itikâfa girdiğini ve oruçlu olduklarını ancak orucu Ramazan ayı olduğu için tuttuğunu, orucun itikâf için bir şart olmadığını ifade etmektedirler.[283] Muzenî (ö. 264/878) ise, itikâf için orucun şart olması halinde ramazan ayında yapılan itikâfta orucun Ramazan orucuna değil, itikâfa hamledileceğinden Ramazan ayı içerisinde itikâfın gerçekleşme imkânının ortadan kalkacağını söylemekte ve öne sürdüğü bu mantıksal yaklaşım ile orucun itikâf için şart olmadığını iddia etmektedir.[284]

Mâlikî mezhebine göre oruç, itikâfın gerçekleşmesi için bir şarttır, oruçsuz bir itikâf gerçekleşmez;[285] Sahâbeden ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) ve ʿAbdullâh b. ʿUmer de (ö. 74/693) bu görüştedir.[286] Mâikî mezhebi de Hanefî mezhebinde olduğu gibi Hz. ʿÂişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen hadisi[287] delil almıştır.[288]

Hanbelî mezhebine göre itikâf, oruç olmadan da geçerlidir. Bu görüş Hz. Ali'den (ö. 40/661), ʿAbdullâh b. Mesʿûd'tan (ö. 32/652) ve birçok sahâbîden rivayet edilmiştir. İtikâf halindeki kişinin oruçlu olmasını şart koşan görüş ise, ʿAbdullâh b. ʿUmer, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ve Hz. ʿÂişe'den rivayet edilmiştir. Hanbeli mezhebine göre, eğer oruç itikâfın bir şartı olsaydı gece itikâf halinde olmak mümkün olmazdı. Çünkü gece oruç tutulamaz. Bu sebeple oruç, itikâfın bir şartı değildir.[289]

---

[281] Beyhaḳî, *Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âs̱âr*, IV, 523.

[282] Nevevî, *el-Mecmû',* VIII, 14.

[283] Nevevî, *el-Mecmû',* VIII, 15.

[284] Ebû İbrahîm İsmâʿîl b. Yaḥyâ b. İsmâʿîl el-Muzenî (ö. 264/878), *Muḫtasaru'l-Muzenî fî Furu'i'ş-Şâfi'iyye,* Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 1998, 88.

[285] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 225; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 272.

[286] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 272.

[287] Bkz. s. 54.

[288] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 273.

[289] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 459, 460.

Zâhirî mezhebine göre oruç, itikâfın şartlarından biri değildir. İtikâfa girecek kişi isterse oruç tutar, isterse tutmaz. Ṭâvus'un (ö. 106/725):

> İbn ʿAbbâs, kişi kendi kendini zorunlu tutmadığı sürece oruç tutmayı itikâf halinde olanın üzerine gerekli görmüyordu.

Şeklinde rivayeti de Zâhirî mezhebi tarafından delil olarak getirilmiştir.[290] Zâhirîler'e göre Hanbelîler'de olduğu gibi, itikâf gündüz olduğu gibi gece de olabilmektedir; gece oruçlu olmanın mümkün olmaması üzerine oruç itikâfın şartlarından olamaz.[291]

İmâmiyye mezhebine göre oruçlu olmak itikâfın şartlarındadır. İtikâfa giren kişi oruçlu olmadığı takdirde itikâf gerçekleşmez.[292] Caʿfer eṣ-Ṣâdık (ö. 148/765) şöyle demiştir:

لا اعتكاف إلا بصوم

> İtikâf ancak oruçla gerçekleşir.

Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ise şöyle demiştir:

> İtikâf halinde oruçlu olmak vaciptir.

İmâmiyye mezhebine göre orucun itikâf için şart olması, namaz için tahâretin şart olması gibidir. [293]

Sonuç olarak, itikâfın gerçekleşmesi için orucun şart olup olmadığı hususunda mezheplerin farklı delilleri ve ulaştıkları farklı sonuçlar vardır. Hanefî ve Mâlikî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688), itikâfın geçerliliği için orucu şart gördüğünü iddia ederek kendi görüşlerinin delili olarak göstermektedir. Şâfiʿî mezhebi ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği bir hadisi, itikâfın geçerliliği için orucun şart olmadığına dair görüşüne en temel delil olarak sunmaktadır. Zâhirî mezhebi ise Tâvus'un ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne dair naklettiği rivayeti delil almış ve itikâfın geçerliliği için orucun

---

[290] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 181.

[291] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 186.

[292] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 289.

[293] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XVII, 649, 650.

şart olmadığını söylemiştir.[294] Hanbelî âlimi İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) itikâfın geçerliliği için orucun şart olmadığı görüşüne karşın, ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ve Hz. ʿÂişe'yi (ö. 58/678) itikâfın geçerliliği için orucun şart olduğu görüşünde olanlar arasında zikretmesi, Hanefîler'in kullandığı ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan, itikâfın ancak oruçla gerçekleşeceğine dair sözün hadis kaynaklarında da sahih bir şekilde var olması, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın orucu, itikâfın gerçekleşmesi için şart gördüğünü daha kuvvetli kılmaktadır. Bu itibarla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kuvvetli görüşünün Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin görüşünü etkilemiş olduğu ve onlara kaynaklık teşkil etmiş olduğu söylenebilir.

11. İhramlı Olan Kimsenin Evlenmesi veya Evlendirilmesinin Hükmü

İslam hukuk ekolleri, hac sırasında ihramlı olan kişiye haram olan konular hususunda farklı görüşlere sahiptir. Bu konulardan biri de ihramlı bir kimsenin ister bizzat kendisi tarafından isterse velisi tarafından yapılmış olsun, nikâh akdinin gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Mezheplerin bu konudaki en önemli delili Peygamberimiz'den rivayet edilen hadislerdir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen bir hadis, birçok mezhep tarafından dikkate alınırken, bu mezheplerin bazıları tarafından ise görüşlerinin delili olarak kullanılmıştır.

Hanefî mezhebine göre ihramlı olan kişinin evlenmesi de evlendirilmesi de caizdir.[295] Hanefîler bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünü almışlardır. Mezhebin delili, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Peygamberimizin ihramlı iken Meymûne (ö. 51/671) ile evlendiğini rivayet ettiği hadistir:

تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم

[294] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 181.

[295] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* IV, 191; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 162.

Peygamberimiz ihramlı iken, Meymûne ile evlendi.[296]

Hanefîler, diğer mezheplerin delili olan hadislerde geçen nikâh lafzından cima'ın kasdedildiğini iddia etmişlerdir.[297]

Şâfiʿî mezhebine göre ise ihramlının evlenmesi ve başkası tarafından velayet veya vekâlet yoluyla evlendirilmesi caiz değildir;[298] eğer böyle bir evlilik yapılırsa nikâh geçersizdir.[299] Nevevî'ye göre Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) bu görüştedir.[300] Şâfiʿî mezhebinin bu konudaki delili Hz. Osman'ın rivayet ettiği şu hadistir:

لا ينكح المحرم ولا يُنكح

İhramlı evlenemez, evlendirilemez.[301]

İhramlının nişanlanması ise Şâfiʿî mezhebine göre mekruhtur.[302]

Mâlikî mezhebine göre ise ihramlı bir kimsenin evlenmesi veya evlendirilmesi caiz değildir.[303] Mâliki mezhebi, İmâm Mâlik (ö. 179/795) tarafından da rivayet edilen lafzen Hz. Osman'ın rivayet ettiği hadisle aynı olan hadisi delil olarak almıştır. [304]

Mâliki mezhebi bu hadise dayanarak ihramlı bir kimsenin gerçekleştirdiği nikâhın batıl olacağı sonucuna ulaşmıştır.[305]

Hanbelî mezhebine göre ihramlı olan kimse evlenemez veya velisi tarafından evlendirilemez. Kendisinin yapacağı veya velisi tarafından gerçekleştirilecek bir nikâh bu

---

[296] Buḫârî, *el-Câmiʿu's-Saḥîḥ*, II, 1174; Muslim, *Saḥîḥu Muslim***,** I, 637; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 162.

[297] Seraḫsî, *Mebsût,* IV, 191.

[298] Nevevî*, el-Mecmû',* VIII, 310.

[299] Nevevî*, el-Mecmû',* VIII, 310; Seraḫsî, *Mebsût,* IV, 191.

[300] Nevevî*, el-Mecmû',* VIII, 314.

[301] Muslim, *Saḥîḥu Muslim***,** I, 637; Ebû Dâvud, *es-Sunen*, II, 281, 290.

[302] Nevevî*, el-Mecmû',* VIII, 312.

[303] Ḳarâfî, *ez-Zehîra*, III, 344.

[304] Mâlik, *Muvaṭṭaʾ*, I, 468; Muslim, *Saḥîḥu Muslim***,** I, 637; Ebû Dâvud, *es-Sunen*, II, 281, 290.

[305] Ṣâdıḳ ʿAbdu'r-Raḥmân el-Ġaryânî, *Mudevvenetu'l-Fıḳhi'l-Mâlikî*, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrût 2006, II, 164.

durumda batıl olur. Bu görüş Hz. Ömer (ö. 23/644), ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve Zeyd b. Sâbit'ten (ö. 45/665) rivayet edilmiştir.[306] Hanbelî mezhebinin delili ise Peygamberimiz'den rivayet olunan şu hadistir:

لا ينكح المحرم ولايُنكح ولا يخطب

İhramlı olan evlenemez, evlendirilemez, nişanlanamaz. [307]

Hanbelî fakîh İbn Ḳudâme (ö. 620/1233) bu durumu caiz görenlerin delili olan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) hadisi ile ilgili olarak, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yaşı itibariyle Peygamberimizin Meymûne (ö. 51/671) ile evlendiğinde duruma tam olarak vakıf olmadığını iddia etmektedir.[308]

Zâhirî mezhebine göre ihramlı kadın ve erkek evlenemez, velisi tarafından evlendirilemez ve nişanlanamaz.[309] Mezhebin delili ise Hz. Osman (ö. 35/656) tarafından rivayet edilen Peygamberimiz'in şu hadisidir:

لا ينكح المحرم ولايُنكح ولا يخطب

İhramlı evlenemez, evlendirilemez, nişanlanamaz. [310]

İbn Ḥazm, ihramlının nikâhını caiz görenler arasında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı da zikretmektedir.[311] İbn Ḥazm, ihramlının evlenmesini caiz görenlerin delil olarak aldığı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen hadisi de uzun bir şekilde ele almış ve Hz. Osman'ın rivayet ettiği hadisi tercih etmiştir. Bu tercihin sebebi ise Hz. Osman'ın ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan daha âlim olması ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Peygamberimiz ile Meymûne arasında gerçekleşen evlilik sırasında on yaşında olmasından dolayı duruma vakıf olamama ihtimalidir.[312]

---

[306] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 162.

[307] Muslim, *Saḥîḥu Muslim*, I, 637.

[308] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 164.

[309] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 197.

[310] Muslim, *Saḥîḥu Muslim*, I, 637.

[311] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 198.

[312] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 200.

İmâmiyye mezhebine göre ihramlının bizzat kendisinin yaptığı veya velisi tarafından yapılan evlilik akdi geçersizdir. Bu akde yapılan şahitlik de caiz değildir.[313] İhramlının nişanlanması ise mekruhtur.[314] Caʿfer eṣ-Ṣâdık'ın (ö. 148/765) şu sözü mezhep için delil teşkil etmiştir:

> İhramlı evlenemez, evlendirilemez. Eğer ihramlıyken evlenir veya evlendirilirse evliliği batıldır.[315]

Sonuç olarak, İslam hukuk ekolleri farklı hadisleri delil getirerek ihramlı bir kimsenin nikâh akdinin gerçekleşmesi hususunda farklı hükümlere varmıştır. İhramlı bir kimsenin nikâh akdinin gerçekleşeceği görüşünde olan Hanefî mezhebi, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) tarafından rivayet edilen daha önce zikredilen hadisi[316] mezhebinin temel delili olarak ele almıştır. Hanefî mezhebinden farklı bir düşüncede olan Şâfiʿî mezhebi ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kendileriyle aynı şekilde, ihramlı bir kimsenin nikâh akdinin gerçekleşmeyeceği görüşünde olduğunu iddia etmektedir. Ancak, Şâfiʿî mezhebi gibi ihramlı bir kimsenin nikâh akdinin gerçekleşmeyeceği görüşünde olan Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen hadisi kendilerine muarız düşünenlerin delili olarak önemsemiş ve bunun farklı yönleriyle kendi delillerinden daha zayıf olduğunu iddia etmişlerdir. Neticede, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın hadiste ifade edilen Hz. Muhammed'in ihramı ile Meymûne ile nikâhlandığı durumuna vâkıf olması ve ihramlı bir kimsenin nikâh akdinin gerçekleşeceği görüşünde olması daha kuvvetlidir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kuvvetli olan bu görüşünün Hanefî mezhebinin bu konudaki yaklaşımını etkilemiş olduğu söylenebilir.

---

313 Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 317.

314 Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 318.

315 Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XIX, 268.

316 Bkz. s. 57, 58.

İKİNCİ BÖLÜM

AYNI KONUDA AYNI İBN ʿABBÂS GÖRÜŞÜ, AYNI İCTİHÂDÎ SONUÇLAR VE FARKLI MEZHEPLER BAĞLAMINDA İBN ʿABBÂS'IN FIKHÎ ETKİSİ

Bu bölümde, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) görüşüne dayanarak birden fazla mezhebin aynı sonuca vardığı konuları ele aldık. İlk bölümde olduğu gibi mezhebin görüşünü aktarırken, mezhebin temel delilini ve bunun yanında varsa ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın o mezhebe ne şekilde kaynaklık ettiği ortaya koymakla yetindik. Mezheplerin görüşünü bu çerçevede sunduktan sonra, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı kendisine kaynak edinerek aynı ictihâdî sonuca ulaşan mezheplerin görüşlerini değerlendirdik. Buradaki ayırt edici husus, mezhepleri aynı sonuca varmaları değil, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne dayanarak aynı sonuca ulaşmalarıdır.

1. Teyemmümle Birden Fazla Farz Namazı Kılmanın Hükmü

İslam hukuk ekolleri teyemmümlü bir kimsenin aynı teyemmümle birden fazla farz namazı kılıp kılamayacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafın en önemli sebebi teyemmümün, su bulunmadığı takdirde abdestin yerine tam olarak geçip geçmediğidir. Mezhepler bu konuda herhangi bir hükme ulaşırken sahâbîlerin söz ve fiillerini de kendilerine delil olarak almışlardır. Özellikle bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen görüş mezhepler için önemli bir delil haline gelmiştir.

Hanefî mezhebine göre teyemmümlü olan kişi, abdestini bozmadığı sürece onunla birden fazla farz namazı kılabilir.[317] Hanefi mezhebi Peygamber Efendimizin:

[317] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 113; Nevevî, *el-Mecmû',* III, 244.

التراب طهور المسلم ولو إلي عشر حجج ما لم يجد الماء

Müslüman için, on yıl su bulamasa bile toprak temizdir.[318]

Hadisini delil alarak, su bulunmadığı sürece teyemmümü abdest gibi görmüştür ve bu sebeple teyemmüme abdestin bütün hükümleriyle aynı şekilde ele almıştır.[319]

Şâfiʿî mezhebine göre teyemmümlü olan kişi birden fazla farz namazı kılamaz.[320] Mezhebin bu konudaki delili ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) ait olan şu sözdür:

من السنة ألا يصلى بالتيمم إلا صلاة واحدة ثم يتيمم للصلاة الأخري

Teyemmümlü olan kimse [aynı teyemmümle] ancak bir namaz kılabilir, sonra diğer namaz için tekrar teyemmüm alır.[321]

Nevevî'ye (ö. 745/1344) göre, İbn Munẕir (ö. 318/930), Hz. Ali (ö. 40/661) ve ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) bu görüştedir.[322]

Mâlikî mezhebine göre teyemmüm ile sadece bir farz namazı kılınabilir. Her bir farz namazı için ayrıca teyemmüm almak gerekir.[323] Mâlikî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın şu sözünü delil olarak almıştır:

لا يصلى بالتيمم إلا صلاة واحدة

Teyemmümle ancak bir namaz kılınabilir.[324]

Hanbelî mezhebine göre vaktin çıkması ve girmesiyle teyemmüm bâtıl olur. İki farklı vakitte iki namazın kılınması caiz değildir. Aḥmed b. Ḥanbel (ö. 241/855) şöyle demiştir:

Teyemmümlü olan kişi [aynı teyemmümle] ancak bir namaz kılabilir. [325]

---

[318] Tirmiẕî, *es-Sunen*, I, 81.

[319] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 113.

[320] Nevevî*, el-Mecmû',* III, 242; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 131.

[321] Nevevî*, el-Mecmû',* III, 242.

[322] Nevevî*, el-Mecmû',* III, 243.

[323] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 129.

[324] Ḳarâfî, *eẕ-Ẕehîra,* I, 359.

[325] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 341.

Bu görüş aynı zamanda Hz. Ali (ö. 40/661), ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) da rivayet edilmiştir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan teyemmümün namazı mubah kılmak için bir taharet olduğu, alınan teyemmümün su ile alınan abdestten farklı olarak diğer vakitlerde devam etmeyeceği, şeklinde görüş rivayet edilmiştir.[326] Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan, teyemmümlü olanın ancak bir namaz kılabileceği, diğer namazlar için ayrı teyemmüm alması gerektiği şeklinde görüş rivayet edilmiştir.[327]

Zâhirî mezhebine göre teyemmümlü olan abdestli olanla aynı durumadır. Abdesti bozan bir durum olmadığı veya teyemmümlü olan su bulmadığı sürece istediği kadar namaz kılabilir.[328] İbn Ḥazm (ö. 456/1063), her farz namazı için ayrı teyemmüm alınmasına Kur'ân'da ve sünnette herhangi bir delil olmadığını ifade etmektedir. Teyemmüm eğer bir tahâret ise, o tahâreti Kur'ân'da ve sünnette bozacağı belirtilen durumlardan biri olmadığı sürece onunla istenilen kadar farz namazı kılınabilir.[329] İbn Ḥazm, her farz namazı için teyemmüm alınması gerektiğini ifade edenlerin delil getirdiği ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın sözünü ise el-Ḥasan b. Umâre'nin (ö. 153/770) tarikinde olması sebebiyle senedinin iskata uğradığını iddia etmektedir.[330]

İmâmiyye mezhebine göre teyemmümlü kişi su bulamadığı ve teyemmümünü bozacak herhangi bir durum gerçekleşmediği sürece teyemmüm ile bir gece ve gündüz namazlarının tamamını kılabilir. Mezhep içerisinde teyemmüm ile bir namaz kılınması gerektiğine dair görüşlerin varlığı sebebiyle her vakitte teyemmümü yenilemek ise müstehaptır.[331]

---

[326] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 341.

[327] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 342.

[328] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 128.

[329] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 129.

[330] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 131.

[331] Ṭûsî, *el-İstibṣâr*, 94, 95.

Sonuç olarak, teyemmümle birden fazla farz namazı kılmanın caiz olmadığı görüşünde olan Şâfiʿî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) bu konuda rivayet edilen sözünü önemli bir delil olarak kullanmışlardır. Teyemmümle birden fazla farz namazı kılınmasını caiz gören Hanefî, Zahirî ve İmâmiyye mezhepleri ise teyemmümü su bulunmadığı sürece abdestle denk görmüşlerdir. Zâhirî âlimi İbn Ḥazm'ın (ö. 456/1063) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın sözünün senedi itibariyle iskata uğradığını iddia etmesi, bu sözün muhalif görüşler açısından ne kadar önemli bir delil olduğunu göstermektedir. Bu itibarla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın sözünün, teyemmümle birden fazla farz namazı kılınamayacağı görüşünde olan Şâfiʿî, Malikî ve Hanbelî mezhepleri için görüşlerini delillendirmede önemli bir rol oynadığını ve mezheplerin görüşlerini etkilediğini söylemek mümkündür.

2. Ateşte Pişmiş Eti Yemenin Abdesti Bozması Meselesi

İslam hukuk ekolleri, ateşte pişmiş eti yemenin abdesti bozup bozmadığı hususunda farklı görüşlere sahiptir. Bu faklı görüşlere ulaşmada mezheplerin hayvanları sınıflandırmaları ve bu sınıflara dair verdikleri tâhir ve necis hükümlerinin önemi büyüktür. Ancak bunun yanında sahâbeden ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ve Ebû Hureyre'den (ö. 61/681) rivayet edilen hadislerin de mezheplerin görüşlerinin belirlenmesinde rol oynamıştır.

Hanefî mezhebine göre ateşte pişmiş et yemek abdesti bozmaz.[332] Hanefîler'in bu konudaki delili ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen şu hadistir:

ان رسول الله صل الله عليه وسلم أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ

[332] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 80; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 250; Nevevî*, el-Mecmû',* II, 508.

Rasulullah (sav) koyunun ön kolunu yedi ve ardından abdest almadan namaz kıldı. [333]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), abdestin gerektiğine dair Ebû Hureyre'den (ö. 61/681) rivayet olunan Peygamberimiz'in:

الوضوء مما أنضجت النار

Ateşte pişenden dolayı abdest gerekir. [334]

Şeklindeki hadisini de reddetmiştir.[335] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, Ebû Hureyre'nin hadisini reddetmesi ve kendisine dayanan muârız bir hadisin varlığı Hanefi mezhebinin bu konuda görüşünün belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.

Şâfiʿîlere göre et yemek abdesti bozmaz.[336] Nevevî'ye (ö. 745/1344) göre Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın da aralarında bulunduğu birçok sahâbî bu görüştedir.[337] Mezhebin bu konudaki görüşüne Şâfiʿî fakîh Nevevî (ö. 745/1344), Hanefî mezhebinde olduğu gibi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın hadisini[338] delil olarak getirmiştir.[339] İmâm Şâfiʿî'den (ö. 204/820) gelen, ilk dönem (*ḳadîm*) görüşü olan ve meşhur olmayan görüş ise Hanbelîler'de olduğu gibi deve eti yemenin abdesti bozacağı şeklindedir.[340] Ancak mezhep tarafından kabul gören meşhur görüşte, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği hadis önemli bir delil olmuştur.

Mâlikî mezhebine göre ateşte pişmiş eti yemek abdesti bozmaz.[341] Çünkü Peygamberimiz'den ateşte pişmiş et yenildiğinde abdest almanın gerekliliğine dair Ebû

---

[333] Buḫârî, *el-Câmi'u's-Saḥîḥ*, I, 85.

[334] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, I, 100, 101.

[335] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 80.

[336] Nevevî*, el-Mecmû',* II, 507; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 250.

[337] Nevevî*, el-Mecmû',* II, 508.

[338] Bkz. s. 64, 65.

[339] Nevevî*, el-Mecmû',* II, 510.

[340] Nevevî*, el-Mecmû',* II, 507; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 250.

[341] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 43; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 250; Nevevî*, el-Mecmû',* II, 508.

Hureyre'den (ö. 61/681) rivayet edilen bir hadis olsa da, dört halife döneminde buna dair hiç bir uygulamaya rastlanılmamaktadır.[342] Mâlikî mezhebine göre Hz. ʿÂişe (ö. 58/678) ve ʿAbdullâh b. ʿUmer de (ö. 74/693) bu görüştedir.[343]

Hanbelî mezhebine göre deve eti yemek ister ateşte pişsin ister pişmesin abdesti bozar.[344] Hanbeli mezhebinin görüşüne delil olan hadis ise, Peygamber Efendimiz'e deve eti yemekten dolayı abdestin gerekip gerekmediği sorulduğu zaman verdiği şu cevaptır:

توضؤوا منها

Ondan dolayı abdest alınız.

Küçükbaş hayvan eti yemekten dolayı abdestin gerekip gerekmediği sorulduğunda ise Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir:

لا توضؤوا منها

Ondan dolayı abdest almanıza gerek yoktur.[345]

İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), Hanefî mezhebi tarafından elil alınan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) rivayet ettiği hadisin[346] aslının öyle olmadığını, hadisin mevkûf olduğunu söylemektedir. Ayrıca hadis sahih olsa bile, kendilerinin delil olarak öne sürdükleri hadisin husûs, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen hadisin ise umûm ifade ettiğini belirterek, husûs olan hadisin umûm olan hadise tercih edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca İbn Ḳudâme, deve eti yemenin ateşte piştiği için değil, deve eti olduğu için abdesti bozduğunu da vurgulamaktadır.[347] Hanbelî mezhebi göre Hz. ʿÂişe (ö. 58/678), ʿAbdullâh b. ʿUmer, Zeyd B. Sâbit (ö. 45/665) ve Ebû Hureyre ateşte pişmin her eti yemenin abdesti bozacağı görüşündedir.[348] Hanbelî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın

[342] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 43.

[343] Ḳarâfî, *ez-Zehîra,* I, 235.

[344] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 250.

[345] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, I, 96.

[346] Bkz. s. 64, 65.

[347] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 252.

[348] Nevevî*, el-Mecmû',* II, 508.

rivayet ettiği hadise muarız görüş benimsemiş olsa da, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği hadis üzerinde dikkatle durmuştur.

Zâhirî mezhebine göre, ister pişirilmiş isterse kızartılmış olsun deve eti yemek abdesti bozar. Deve eti dışında ateşte pişmiş başka bir eti yemek ise abdesti bozmaz.[349]

İmâmiyye mezhebine göre ateşte pişmiş et abdesti bozmaz.[350] Hz. Hüseyin'e (ö. 61/680) deve eti, koyun eti, sığır etinin yenilmesinden veya sütünün içilmesinden dolayı abdest gerekir mi diye sorulduğunda şöyle demiştir:

> Onlardan dolayı abdest gerekmez.[351]

Sonuç olarak, ateşte pişmiş eti yemenin abdesti gerektirmediği sonucuna ulaşan Hanefî ve Şâfiʿî mezhepleri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen hadisi[352] önemli bir delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen hadisi reddetmesi de, ateşte pişmiş eti yemekten dolayı abdestin gerektiğine dair görüş beyan eden mezheplerin görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koymada etkili olmuştur. Kezâ, deve eti yemenin abdesti gerektirdiğini ifade eden Hanbelî mezhebi de, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın hadisini kendileriyle muarız görüşe sahip olanların önemli bir delili olarak kabul etmiş, ancak söz konusu hadisle hüküm verilmemesi gerektiğini farklı yönleriyle ortaya koymuştur. Neticede, ateşte pişmiş eti yemenin abdesti bozmaması hususunda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın özellikle Hanefî ve Şâfiʿî mezheplerini etkilediğini söylemek mümkündür.

---

[349] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 241.

[350] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 27.

[351] Ṭûsî, *el-İstibṣâr*, 56.

[352] Bkz. s. 64, 65.

3. Teyemmümlü Olan Kimsenin Abdestli Olan Kimseye İmâmlık Yapmasının Hükmü

İslam hukuk ekolleri teyemmümlü bir kişinin abdestli bir kişiye imâmlık yapmasının caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşlere sahiptir. Farklı görüşlere ulaşmalarının altında yatan temel sebep aynı teyemmümle birden fazla farz namazı kılınıp kılınmayacağı konusunda olduğu gibi, teyemmümün tam olarak abdestin yerine geçip geçmediği olsa da, bu konuda sahâbeden gelen söz ve uygulamalar mezheplerin ihtilaflarına delil olması bakımından önemli bir rol oynamıştır.

Hanefî mezhebine göre teyemmümlü bir kişi abdestli bir kişiye imâmlık yapabilir.[353] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) görüşüde bu şekildedir. Ancak İmâm Muḥammed (ö. 189/805), Hz. Ali'nin (ö. 40/661) görüşünü alarak teyemmümlü olan kimsenin abdestli olan kimseye imâmlık yapamayacağını söylemiştir.[354] İmâm Muḥammed, teyemmümün zaruretten kaynaklanan bir taharet olduğunu, su ile alınan abdestin ise aslî taharet olduğunu ve bu sebeple teyemmümlü olan kimsenin abdestli olan kimseye imâmlık yapmasının caiz olmadığını söylemiştir.[355]

Şâfiʿî mezhebine göre teyemmümlü olan kişinin abdestli olana imâmlık yapması caizdir, çünkü teyemmüm tahâretin yani abdestin bedelidir. Ayağını mesh edenin, ayağını yıkayana imâmlığı nasıl caizse bu da öyledir.[356] Şâfiʿî mezhebine göre bu durum aynı şekilde, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, İbn Munẕir (ö. 318/930) ve ʿAmmâr b. Yâsir'den (ö. 37/657) rivayet edilmiştir.[357]

Mâlikî mezhebine göre teyemmümlü olanın bir kimseni abdestli bir kimseye imâmlık yapması mekruhtur, çünkü teyemmümlü olanın abdestsizlik durumu tam olarak

---

[353] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 111; Bâbertî, *el-ʿİnâye,* I, 300.

[354] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 111.

[355] Bâbertî, *el-ʿİnâye,* I, 300.

[356] Nevevî, *el-Mecmûʿ,* V, 256.

[357] Nevevî, *el-Mecmûʿ,* V, 257.

ortadan kalkmamıştır. Bu yüzden teyemmümlü olan kimsenin yerine abdestli olan kimsenin imâmlık yapması daha uygundur.[358]

Hanbelî mezhebine göre teyemmümlü olanın abdestli olana imâmlık yapması caizdir. ʿAmr b. ʿÂṣ (ö. 43/664), teyemmümlü bir şekilde imâmlık yapmış, bu Peygamberimize ulaştığında, Peygamberimiz bunu reddeden bir şey söylememiştir. Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), içinde ʿAmmâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) olduğu sahâbeye teyemmümlü olarak imâmlık yapmış ve kimse bu duruma karşı çıkmamıştır.[359]

Zâhirî mezhebine göre teyemmümlü olan bir kişinin abdestli olan kimseye imâmlık yapması caizdir. Bu görüş sahâbeden ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ve ʿAmmâr b. Yâsir'den rivayet edilmiştir.[360] Zahiri mezhebine göre teyemmümlü olanın abdestli olanlara imâmlık yapmasını nehyeden ne Kur'ân'dan, ne sünnetten, ne icma'dan ve ne de kıyastan herhangi bir delil yoktur.[361] Zâhirî mezhebinin kıyası şerî bir delili olarak kabul etmediği bilinmektedir. Kıyastan herhangi bir delil olmadığını, kıyası kabul eden ve kendisiyle muhalif görüşe sahip olanlara karşı bu nehyin, onların kabul ettiği kaynaklar arasında dahi herhangi bir karşılığı olmadığına binaen söylemiş olmalıdır.

İmâmiyye mezhebine göre teyemmümlü birinin abdestli birine imâmlık yapması mekruhtur.[362] Bunun sebebi temizliğin sudan yoksun bir şekilde olması sebebiyle teyemmümlü olanın namazının abdestli olanın namazına kıyasla tam anlamıyla kâmil olmamasıdır, çünkü cemaatin namazı imâmın namazına mebnidir ve tabidir. İmâmın namazındaki bir noksanlık cemaatin namazına da yansır.[363] Hz. Ali'de (ö. 40/661) bu konuda şöyle demiştir.

---

[358] Ḳarâfî, *ez-Zehîra,* I, 367.

[359] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 66.

[360] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 143.

[361] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, II, 144.

[362] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, I, 291; Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XIII, 644.

[363] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, I, 293.

Teyemmüm sahibi abdestli olana imâmlık yapamaz.[364]

Sonuç olarak teyemmümlü bir kişinin abdestli bir kişiye imâmlık yapmasını Hanefî, Şâfiʿî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri caiz görürken, Mâlikî ve İmâmiyye mezhepleri ise mekrûh görmüşlerdir. Hanefî, Şâfiʿî ve Zâhirî mezhepleri, teyemmümlü bir kişinin abdestli bir kişiye imâmlığının caiz olması hususunda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) da kendileriyle aynı görüşte olduğunu savunarak, bunu kendi görüşlerinin delili olarak sunmuşlar, Hanbelî mezhebi de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yapmış olduğu uygulamayı kendi görüşüne delil olarak göstermek suretiyle benimsediği görüşü kuvvetlendirmiştir. Bu itibarla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu konuda Hanefî, Şâfiʿî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinin görüşünü etkilediği ve onların delili haline geldiğini söylemek mümkündür.

4. Hastalık Sebebiyle Namazları Cem Etmenin Hükmü

İslam hukuk ekolleri namazların cem edilmesi hususunda farklı görüşlere sahiptir. Hanefî mezhebine göre namazlar sadece Arafat ve Müzdelife'de cem edilebilirken, diğer mezhepler Arafat ve Müzdelife dışında da farklı sebeplerden dolayı namazların cem edilebileceğini ifade etmişlerdir. Bazı mezheplerin öne sürdüğü namazların cem edilmesine sebep olan durumlardan biri de hastalıktır. Hastalık sebebiyle cem edilmesine ruhsat veren mezhepler ortaya koydukları farklı delillerin yanında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu konuda rivayet ettiği hadislerden etkilenmişlerdir.

Hanefî mezhebine göre, sadece Arafat ve Müzdelife'de namazlar cem edilebilir.[365] Hac görevini yapan kimse, Arafat'ta öğle namazı vaktinde öğle ve ikindi namazını, Müzdelife'de yatsı namazı vaktinde akşam ve yatsı namazlarını cem ederek

[364] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XIII, 645.

[365] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 149.

kılar. Hanefî mezhebine göre bunun dışında hastalık veya herhangi başka bir sebepten dolayı namazlar cem edilmez.[366]

Şâfiʿî mezhebine göre hastalık sebebiyle namazlar cem edilemez. Şâfiʿî mezhebine göre mukim olan bir kimse sadece yağmur sebebiyle öğle ve ikindi namazlarını öğle vaktinde, akşam ve yatsı namazlarını yatsı vaktinde cem edebilir. Bunun dışında hastalık veya herhangi başka bir sebepten dolayı namazlarını cem edemez.[367]

Mâlikî mezhebine göre hastalık sebebiyle öğle ile ikindi namazlarını ve akşam ile yatsı namazlarını cem etmek mübahtır.[368] Mezhebin bu konudaki delillerinden biri, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) atfedilen şu hadistir:

> Peygamberiz (sav) öğle ile ikindi namazını ve akşam ile yatsı namazını yolculuk veya bir korku olmaksızın cemetti.[369]

Bu hadisten anlaşıldığı üzere yolculuk ve korku olmaksızın mukim olan bir kimse başka bir sebepten dolayı namazlarını cem edebilir. Mâlikî mezhebi bu hadise dayanarak bu sebeplerden birinin de hastalık olduğunu ortaya koymuştur. Hasta olan kişinin namazlarını cem etme vakti ise, Peygamberimizin Arafat ve Müzdelife'de yaptığı şekilde, öğle ile ikindi namazını öğle namazı vaktinde, akşam ile yatsı namazını ise akşam namazı vaktindedir.[370]

Hanbelî mezhebine göre hastalık sebebiyle namazları cem etmek caizdir.[371] Hanbelî mezhebinin delillerinden biri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen hadistir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın hadisi şu şekildedir:

> Rasulullah, herhangi bir korku ve yağmur olmaksızın öğle ile ikindiyi ve akşam ile yatsıyı cem etti.

---

366 Seraḫsî, *Mebsût,* I, 236;

367 Şirbinî, *Muġnî'l-Muḥtâc,* I, 378, 379.

368 Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 116; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 169.

369 Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 116.

370 Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 116.

371 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 135.

Diğer bir rivayet ise, söz konusu cem'in yapıldığı ortamı:

> Korku ve sefer olmaksızın,[372]

şeklinde tanımlamaktadır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) hadisi, Hanbelî mezhebinin hastalık halinde namazların cem edilebileceği hükmü için ruhsat oluşturmuştur.[373]

Zâhirî mezhebine göre Arafat ve Müzdelife dışında, herhangi bir namazı belirlenen vaktinin dışında erteleyerek veya öne çekerek vaktinden önce kılmak caiz değildir. [374] Ancak, Arafat'ta öğle namazı vaktinde öğle ve ikindi namazlarını, Müzdelife'de yatsı namazı vaktinde ise akşam ve yatsı namazlarını cem etmek Zâhirî mezhebine göre vaciptir.[375]

İmâmiyye mezhebine göre hastalık veya herhangi bir sebepten dolayı namazlar cem edilebilir. Hz. Hüseyin'den (ö. 61/680) rivayet edilen şu söz İmâmiyye mezhebinin bu konudaki delili olmuştur:

> Rasulullah insanlarla birlikte öğle namazı vaktinde öğle ve ikindi namazlarını, yatsı namazı vaktinde ise akşam ve yatsı namazlarını herhangi bir sebep olmadan cemetti. Rasulullah ümmetine vakti genişletmek için bunu yaptı.[376]

İslam hukuk ekolleri namazların hangi durumlarda cem edilebileceği hususunda farklı delillerle farklı sonuçlara ulaşmıştır. Mezheplerin bu konuda farklı düşündüğü durumlardan biri de hastalık halinde namazların cem edilebilmesi meselesidir. Hastalık durumunda namazların cem edilebilmesini caiz gören Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri için ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği hadis delil olmuştur. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Peygamberimiz'in uygulamasını rivayet ettiği hadis, iki mezhebin bu konudaki görüşlerinin en temel delili haline gelmiştir.

---

[372] Muslim, *Saḥîḥu Muslim***,** I, 318.

[373] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 135.

[374] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 165.

[375] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 201, 202.

[376] Kuleynî, *el-Furu'u'l-Kâfî*, 146.

5. Bayram Namazında Ezan ve Kâmet

İslam hukuk ekolleri bayram namazında ezan ve kâmetin olmadığı hususunda ittifak halindedir. Mezheplerin bu konudaki görüşlerine ulaşmada farklı deliller etkili olmuştur. Mezheplerin en önemli delili Hz. Peygamber döneminde bayram namazlarında ezan ve kâmet getirilmesine dair herhangi bir uygulamanın olmayışıdır. Bu konuda rivayetleri olan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), mezhepler tarafından ismi zikredilip, delil sayılan sahâbî olmuştur.

Hanefî mezhebine göre ezan ve kamet bayram namazında gerekli değildir.[377] Bunun delili ise ʿAbdurrahmân b. ʿAbbâs'tan[378] rivayet edilen şu olaydır:

> Bir adam İbn ʿAbbâs'a; Peygamberimizle birlikte bayrama şahit oldun mu? diye sordu. İbn ʿAbbâs ona şöyle cevap verdi:
>
> نعم، ولولا منزلتي منه ما شهدته من الصغر، فأتي رسول الله العلم الذي عند دار كثير بن الصلت فصلى ثم خطب، ولم يذكر أذانا ولا إقامة
>
> Evet [şahit oldum], ama eğer Rasulullah'ın [gözünde farklı] bir yerim olmasaydı yaşım küçük olduğundan dolayı buna şahit olamazdım: Rasulullah Keşîr b. Ṣalet'in evinin yanında geldi, namazı kıldırdı, sonra hutbe okudu. [ʿAbdurrahmân b. ʿAbbâs:] İbn ʿAbbâs burada ezan ve kâmetten bahsetmemiştir. [379]

ʿAbdurrahman b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen bu hadis Hanefî mezhebi için bu konuda bir delil olmuştur.[380]

Şâfiʿî mezhebine göre bayram namazında ezan ve kâmet yoktur.[381] Bunun delili ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'dan rivayet edilen şu hadistir:

> أن رسول الله صلى العيد بلا أذان ولا إقامة

---

[377] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 134.

[378] ʿAbdurrahman b. ʿAbbâs, ʿAbdullah b. ʿAbbâs'ın kardeşidir. Peygamberimiz döneminde dünyaya gelmiştir. Ancak vefat tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi yoktur; İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ġâbe fî Ma'rifeti's-Ṣaḥâbe*, III, 461.

[379] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, I, 474.

[380] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 134.

[381] Nevevî*, el-Mecmû',* VI, 52.

> Rasulullah bayram namazını ezansız ve kâmetsiz olarak eda etmiştir.[382]

İmâm Şâfiʿî (ö. 204/820), Peygamber Efendimiz'in zamanında sadece farz olan namazlarda ezan okunduğunu ve kâmet getirildiğini ifade etmektedir.[383]

Mâlikî mezhebine göre bayram namazında ezan ve kâmet yoktur.[384] Câbir (ö. 78/697) şöyle demiştir:

> Peygamberimizin ezansız ve kâmetsiz olarak bayram namazı kıldığına şahit oldum.

Ayrıca Şâfiʿî mezhebinin delili olarak da zikrettiğimiz ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) buna benzer bir rivayet de vardır.[385] Ayrıca diğer mezheplerde mubah görülen üç defa *ṣalât* diyerek bayram namazına çağırma şekli de Mâlikî mezhebine göre mekruhtur.[386]

Hanbelî mezhebine göre bayram namazı ezansız ve kâmetsiz olarak kılınır.[387] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs şöyle demiştir:

> Peygamberimizle birlikte ramazan bayramı namazına şahit oldum, Ebû Bekr, Ömer ve Osman'la birlikte de bayram namazı kıldım. Hepsi hutbeden önce bayram namazını kıldı. Ardından hutbeyi irad ettiler."[388]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs bayram namazından bahsettiği bu hadisinde ezan ve kâmeti zikretmemiştir.[389]

Zâhirî mezhebine göre bayram namazları, kusûf ve istisḳâ namazı gibi nafile namazlarda ezan okunmaz. Bu namazlar farz-ı kifâye değildir hep birlikte cemaat olarak

---

[382] Ebû Dâvud, *es-Sunen*, I, 474.

[383] Şafiʿî, *el-Umm*, II, 501.

[384] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 208.

[385] Bkz. s. 73, 74.

[386] İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, VII, 10-13.

[387] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 267.

[388] Buḫârî, *el-Câmiʿu's-Saḥîḥ*, II, 1421, 1422.

[389] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 267.

mescidde eda edilir. Peygamber Efendimiz de bayram namazlarında ezan okunması ve kâmet getirilmesini emretmemiştir.[390]

İmâmiyye mezhebine göre bayram namazında ezan ve kâmet caiz değildir, yapılması bidattır.[391] Müezzinin üç defa "*ṣalât, ṣalât, ṣalât*" diyerek insanları bayram namazına çağırabilir. Bunu yaparken de hızlı ve kısa bir şekilde söylemesi gerekir.[392]

Sonuç olarak İslam hukuk ekolleri bayram namazında ezan ve kâmetin olmayacağı hususunda ittifak halindedirler. Hanefî, Şâfiʿî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin bu konudaki görüşünü ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) doğrudan etkilemiştir. Bu mezhepler ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen ve Peygamberimiz'in bayram namazını nasıl kıldığını anlatan hadisleri kabul etmiş ve bu konuda kendileri için delil olarak kullanmışlardır.

6. Nafile Orucunu Bozanın Durumu

İslam hukuk ekolleri nafile olarak yapılan ibadetlerin yarıda bırakılması durumunda, tamamlanmasının gerekip gerekmediği hususunda farklı görüşlere sahiptir. Nafile olarak tutulan ve yarıda bırakılan oruç da mezhepler tarafından farklı görüşleri içeren nafile ibadetlerden biridir. Mezhepler, getirdikleri delillerle nafile olarak tutulan orucun bozulması durumunda yerine başka bir gün oruç tutulması gerektiğine veya bozulan orucun bozan kişi üzerinde herhangi bir sorumluluk doğurmadığına hükmetmişlerdir. Verdikleri bu hükümlere giden yolda delil aldıkları ayet ve hadislerin yanında sahâbenin aktardığı rivayetler ve onların sözleri mezheplerin bu konuda

---

[390] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 140.

[391] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 169.

[392] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 169, 170.

verdikleri hükmü etkilemiştir. Mezhepleri bu konuda etkileyen sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tır. (ö. 68/688)

Hanefî mezhebine göre nafile olarak tutulan orucun özürsüz bir şekilde bozulması caiz değildir. Eğer nafile olarak tutulan oruç özürsüz şekilde bozulursa yerine kaza gerekir.[393] Hanefîlerin bu konuda ki delili ise Hz. ʿÂişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen hadistir:

كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه فجاء رسول الله فبدرتني إليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت يا رسول الله إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه قال اقضيا يوما اخر مكانه

Ben ve Ḥafṣa oruç tutuyorken sevdiğimiz bir yemek ikram edildi ve bizde ondan yedik. Hafsa babasının kızı olduğundan benden erken davranıp; Ey Allah'ın Rasulu İkimizde oruçlu idik, hoşumuza giden bir yemek sunuldu bizde ondan yedik, dedi. Rasulullah, o orucunuzun yerine başka bir gün oruç tutun, dedi.[394]

Şâfiʿî mezhebine göre, nafile olarak tutulan oruç nafile olarak kılınan namaz gibidir ve tamamlanması müstehaptır, bozulduğu takdirde ise kazası gerekmez.[395] Nafile orucu bozmak haram değil mekruh olduğu için kazası da gerekmemektedir. Bu aynı zamanda Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüdür.[396] Şafiʿî'nin (ö. 204/820) bu konudaki delili Hz. ʿÂişe'den rivayet edilen şu hadistir:

Bir gün Rasulullah bana: Ya ʿÂişe yanında bir şey var mı, sende bir şey var mı? diye sordu. Ben de bir şey olmadığını söyledim. O, ben oruçluyum, dedi. Sonra Rasulullah çıktı ve bize bir ikram geldi. Rasulullah döndüğünde yâ Rasulullah bize bir ikram geldi dedim. Rasulullah onu yedi ve ben oruçlu idim, dedi[397]

ʿAbdullâh b. Mesʿûd ise şöyle demiştir:

---

[393] Seraḫsî, *Mebsût,* III, 68; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, IV, 410.

[394] Tirmiẕî, *es-Sunen*, II, 119.

[395] Nevevî*, el-Mecmû',* VII, 489.

[396] Nevevî*, el-Mecmû',* VII, 490.

[397] Muslim, *Saḥîḥu Muslim*, I, 512; Beyhaḳî, *Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âṯâr*, IV, 456.

> Sizler (nafile oruç tutan kimseler) yiyip içmediğiniz sürece iki durumdan birini (orucu devam ettirmeyi veya orucu bozmayı) tercih edebilirsiniz.[398]

İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) göre bilerek özürsüz bir şekilde nafile tutulan orucu bozmak haramdır ve bozan kimsenin üzerine kaza gerekir,[399] çünkü oruç vacip bir ibadettir ve tutulması gereken vacip oruç da olsa nafile oruç da olsa başlanıldığı zaman tamamlanması gerekir.[400] Bu durum şu ayetle delillendirilmiştir:

> وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ

> yaptıklarınızı boşa çıkartmayın. [401]

Ancak unutmak, zorlama veya birinin (anne-baba) ricası üzerine gibi kişinin isteği dışında herhangi bir özür sebebiyle nafile orucun bozulması durumunda ise kişinin üzerine kaza gerekmez.[402]

Hanbelî mezhebine göre nafile oruç tutan kimse orucunu bozarsa kaza yapmasına gerek yoktur. Nafile olarak oruca girmiş kimseye o orucu tamamlamak müstehaptır, vacip değildir. İbn Ḳudâme'ye göre (ö. 620/1233) bu aynı zamanda ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüdür.[403] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs şöyle demiştir:

> إذا صام الرجل تطوعا ثم شاء أن يقطع قطعه وإذا دخل في صلاة تطوعا ثم شاء أن يقطع قطعه

> Bir kişi nafile oruç tutarsa, onu kesmek isterse keser. Nafile bir namaza girerse, onu kesmek isterse keser.[404]

Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan rivayet edilen başka bir söz ise:

> الصيام تطوعا والطواف والصلاة والصدقة إن شاء مضي وإن شاء قطع

> Nafile oruç, tavaf, namaz, sadaka isterse tamamlanır, isterse kesilir.[405]

---

398 İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, IV, 46; Beyhaḳî, *Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âṯâr*, IV, 459.

399 Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 205; Nevevî*, el-Mecmû',* VII, 491.

400 İbn Ṭâhir, *el-Fıḳhu'l-Mâlikî*, II, 129.

401 Muhammed, 47, 33.

402 Nevevî*, el-Mecmû',* VII, 492.

403 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, IV, 410.

404 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, IV, 410.

405 İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VI, 270.

Hanbelî mezhebinin bu konuda görüşünü belirleyen delillerden birisi de[406], Şâfiʿî mezhebinin de kendisine kaynak olarak aldığı ʿAbdullâh b. Mesʿûd'un (ö. 32/652) sözüdür.[407]

Zâhirî mezhebine göre nafile oruç tutan kişi isterse bu orucu herhangi bir sebep olmadan bilerek bozabilir ancak onu kaza etmesi gerekir.[408] Zâhirî mezhebinin bu görüşüne dair delili ise, Hanefîlerin de kendilerine delil olarak aldığı Hz. ʿÂişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen hadistir.[409]

İmâmiyye mezhebine göre nafile oruç tutan kimse günün ortasına kadar orucunu bozmakta ve tutmakta serbesttir. Ancak günün ortasını geçtikten sonra oruç o kişiye vacip olur. Bunu delili Hz. Alî'den rivayet edilen şu sözdür:

> Nafile oruç tutan kimse gündüz vaktinin ortasına kadar muhayyerdir. Eğer gündüzün ortasını geçerse oruç kendisine vacip olur.[410]

Sonuç olarak, İslam hukuk ekolleri ayetlerden, hadislerden ve hem bu delillerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak, hem de mezheplerin görüşlerini doğrudan etkileyecek sahâbe kavlinden yola çıkarak nafile oruç tutanın orucunu bozması, yarıda bırakması durumunda kendisin sorumlu olup olmadığı hususunda farklı sonuçlara ulaşmıştır. Şâfiʿî ve Hanbelî mezhebi, nafile olarak oruç tutan kimsenin orucunu bozması, yarıda bırakması durumunda üzerine herhangi bir sorumluluk düşmediğini ifade etmektedir. Onlara göre kişinin yeniden oruç tutması sadece müstehap bir ibadettir. Hanbelî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) ait iki farklı sözünü kendisinin önemli bir delili haline getirmiştir. Şâfiʿî mezhebi ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı ulaştığı ictihâdî sonucun kaynaklarından biri olarak zikretmiştir. Bu itibarla, nafile orucu bozanın kaza etmesine gerek olmadığı

---

[406] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, IV, 410.

[407] Bkz. s. 76, 77.

[408] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VI, 268.

[409] Bkz. s. 76.

[410] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XVII, 557.

sonucuna ulaşan Şâfiʿî ve Hanbelî mezhepleri, bu konudaki ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünden etkilenmişlerdir.

7. Zaman İçinde Oruç Tutmaya Yemin Eden Kimsenin Oruç Süresi

İslam hukuk ekolleri, ibadetler hususunda edilen yeminlerde de farklı delillerle farklı sonuçlara ulaşmıştır. Bu konu bazı fıkıh kitaplarında Kitâbu'l-Eymân (كتاب الايمان) içerisinde yer alsa da, İmâm Seraḫsî (ö. 483/1090) *el-Mebsûṭ* eserinde bu konuyu Kitâbu'ṣ-Ṣıyâm içerisinde ele almıştır. Biz de bu sebepten dolayı ibâdât konularını incelediğimiz bu çalışmamızda bu konuyu da ele almayı uygun gördük. Ḥîn (حين) ve zemân (زمان) kelimesiyle edilen yeminin hangi süreye delalet edeceği hususunda, ḥîn (حين) kelimesinin geçtiği ayetler ve bu konuda sahâbeden gelen yorum ve sözler sonuca ulaşmada etkili olmuştur. Getirdiği yorumla mezheplerin bu konudaki görüşünü etkileyen sahâbîlerden biri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tır (ö. 68/688).

Hanefî mezhebine göre bir kimse zaman sözcüğü kullanılarak oruç tutmaya yemin ederse, bu sözü altı aya bağlanır. Çünkü el-ḥîn (الحين) ve ez-zemân (الزمان) sözcüklerinin kullanımı aynıdır, bu sözcükler başında belirtme takısı olsun veya olmasın aynı durumu ifade eder.[411] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs:

تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

> O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir. [412]

Ayetinde geçen geçen "ḥîn" kelimesiyle ilgili olarak şöyle demiştir:

المراد ستة اشهر

[411] Seraḫsî, *Mebsûṭ,* III, 146.

[412] İbrahîm, 14, 25.

[bu kelimeyle] Altı ay kasdedilmiştir.[413]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) ayetteki kelimeyi bu şekilde tefsir etmesi Hanefîler için bu konuda bir delil olmuştur.

Şâfiʿî mezhebine göre ise ḥîn (حين) kelimesi müphem bir kelimedir, aza ve çoğa delalet edebilir. Bu yüzden herhangi bir sınırlandırmaya tabi tutulmamalıdır. Örneğin:

وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِين

Ve onun bildirdiklerinin gerçekliğini bir zaman sonra öğreneceksiniz. [414]

Ayetinde geçen ḥîn (حين) kelimesi aslında kıyamet gününde delalet etmektedir. Yine:

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ

Bu sebeple akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı teşbih edin. [415]

Ayetindeki ḥîn (حين) kelimesi ise bir âna, bir saate delalet etmektedir.[416] Bu sebeple ḥîn (حين) kelimesini herhangi bir zamanla sınırlandırma uygun değildir. Bu şekilde oruca yemin eden kimsenin oruç tutmasının yerine kefaret vermesi gerekir.[417]

Hanbelî mezhebine göre de yeminlerde kullanılan zaman anlamına gelen ḥîn (حين) kelimesi altı ay ile sınırlandırılmıştır. Bu görüş ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan alınmıştır. Aynı zamanda Mücâhid (ö. 103/721), Ḥakem (ö. 115/733) ve Ḥammâd da (ö. 120/738) bu görüştedir. Hanbelî mezhebine göre ḥîn (حين) kelimesi en az altı aya işaret etmektedir.[418] ʿİkrime (ö. 105/723), Saʿîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Ebû ʿUbeyd (ö. 224/838) ise İbrâhîm Sûresi 25. ayette[419] geçen ḥîn (حين) kelimesinin altı aya delalet ettiğini söylemektedir. İbn

---

[413] Seraḫsî, *Mebsût,* III, 146.

[414] Sâd, 38, 88.

[415] Rûm, 30, 17.

[416] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî,* XIII, 572.

[417] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 58, 59.

[418] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî,* XIII, 572.

[419] Bkz. s. 79.

Ḳudâme (ö. 620/1233), bu konuda sahâbe arasında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) sözüne muhalif bir sahâbînin olmadığını söylemektedir.[420]

Zâhirî mezhebine göre ḥîn (حين) kelimesinin ayetlerde ve hadislerde nasıl zikredildiği önemlidir. Örneğin:

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً[421]

> Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.

Ayetinde geçen ḥîn (حين) kelimesi kıyamet gününe işaret ederken, benzer şekilde Ṣâd Sûresi 88. ayette[422] geçen ḥîn (حين) kelimesi de kıyamete delalet etmektedir. İbn Ḥazm (ö. 456/1063), aşağıda ayette geçen ḥîn (حين) kelimesinin ise insanın ölümüne kadar olan ömrüne işaret ettiğini söylemektedir:[423]

فَلَوْلَاكَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيمَانُهَا اِلَّا قَوْمَ يُونُسَّ لَمَّااٰمَنُواكَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ اِلٰى حِينٍ [424]

> Keşke (o helâk edilen beldelerden) bir belde halkı iman edip de imanı kendisine yarar sağlasaydı! Ama Yunus'un kavmi hariç. Nitekim onlar iman edince dünya hayatındaki zillet azabını üstlerinden kaldırmış ve kendilerine belirli bir süreye kadar yaşama imkânı vermiştir.

Bu deliller neticesinde Zâhiri mezhebine göre ḥîn (حين) kelimesini herhangi bir zamanla sınırlandırmak mümkün değildir, bu şekilde oruca yemin eden kimseye orucun yerine kefaret gerekir.[425] Zâhiri fakîh İbn Ḥazm da kendi görüşüne muarız olarak, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın zaman anlamına gelen ḥîn (حين) kelimesinin altı aya delalet ettiği görüşünde olduğunu zikretmektedir.[426]

---

[420] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî,* XIII, 572.

[421] İnsân, 76, 1.

[422] Bkz. s. 80

[423] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 59.

[424] Yûnus, 10, 98.

[425] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 59.

[426] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 58.

İslam hukuk ekollerinin zaman için oruç tutmaya yemin eden kimsenin durumunun ne olacağı sorusuna, zaman anlamına gelen ḥîn (حين) kelimesinden kastedilenin ne olduğunu ortaya koyarak açıklamaya çalışmışlardır. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri, ḥîn (حين) kelimesinden kastedilenin altı ay olduğunu ortaya koyarken, verdikleri bu hükümde sahâbenin kavli önemli rol oynamıştır. Hanefî mezhebi, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) Kur'ân'da da geçen ḥîn (حين) kelimesine getirdiği yorumu kendisine delil olarak almış, Hanbelî mezhebi de ḥîn (حين) kelimesinden kastedilenin altı ay olduğunu ifade ederken, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın da bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Muhalif görüşe sahip İbn Ḥazm'ın (ö. 456/1063) da bu rivayeti nakletmesi, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu görüşte olduğunu kuvvetlendirmektedir. Netice olarak, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu konuda Hanefî ve Hanbelî mezheplerini etkilediğini söylemek mümkündür.

8. Haccın Farz Olduğu Kimseye Umrenin de Farz Olması Meselesi

İslam hukuk ekolleri haccın farz olduğu kişiye umrenin de farz olması konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu farklılığın temelinde yatan Baḳara Sûresi 196. ayeti farklı yorumlamanın yanında, Peygamber Efendimiz'in hadisleri ve sahâbenin kavli etkili olmuştur. Özellikle sahâbîler arasında ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen rivayetler ve onun Baḳara Sûresi 196. ayete getirdiği yorum bazı mezheplerin bu konudaki delili haline gelmiştir.

Hanefî mezhebine göre umre yapmak vacip değil, sünnettir. ʿAbdullâh b. Mesʿûd da (ö. 32/652) bu görüştedir.[427] Ṭalḥa'dan (ö. 36/656) rivayet edilen hadise göre Peygamber Efendimiz şöyle demiştir;

الحج جهاد والعمرة تطوع

[427] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 13.

Hac cihattır, umre gönüllülüktür.[428]

Yine Câbir (ö. 78/697), Peygamber Efendimiz'e umrenin vacip olup olmadığını sorduğunda, Peygamberimiz ona şöyle cevap vermiştir:

لا وأن تعتمروا هو أفضل

Hayır (vacip değildir), ancak umre yapmanız sizin için (yapmamanızdan) daha hayırlıdır.[429]

Bu hadis de Hanefî mezhebi için bir delil olmuştur.[430] Ayrıca diğer mezheplerin delil aldığı:

وأتموا الحج والعمرة الله

Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin. [431]

Ayetinde geçen umre kelimesinin hac kelimesine atfedilmesi söz konusu değildir.[432]

Şâfiʿî mezhebine göre şartları uygun olan kişiye umre de hac gibi vaciptir.[433] Şâfiʿî mezhebi bu konuda kendilerine Baḳara Sûresi 196. ayeti[434] delil getirmiştir. Şâfiʿî mezhebi bu ayete göre umrenin de hac gibi yapılması vacip olan ibadet olduğunu söylemektedir.

Mâlikî mezhebine göre umre yapmak vacip değildir.[435] Mâlikî mezhebine göre Baḳara Sûresi 196. ayetinde[436] geçen ifade umrenin vacip olması için bir hüccet niteliği taşımamaktadır. Hanefî mezhebinde olduğu gibi Câbir'den gelen rivayette[437] mezhebin

---

[428] İbn Mâce, *es-Sunen*, II, 995.

[429] Tirmiẕî, *es-Sunen*, II, 205.

[430] Ebû Bekr b. Mesʿûd el-Kâṣânî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-Ṣanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Hadîs̱, Ḳâhira 2004, III, 322.

[431] Baḳara, 2, 196.

[432] Kâṣânî, *Bedâi'u's-Ṣanâi'*, III, 322.

[433] Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, VI, 1692.

[434] Bkz. s. 83.

[435] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 13.

[436] Bkz. s. 83.

[437] Bkz. s. 83.

bir delili olmuştur. ʿAbdullâh b. Mesʿûd'un (ö. 32/652) şu sözü de Mâlikî mezhebinin delilleri arasındadır:

> Umrenin vacip olduğuna dair Rasulullah'tan herhangi bir şey duymadım.[438]

Hanbelî mezhebine göre üzerine hac vacip olan kimseye umre de vacip olur. ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) bu görüştedir.[439] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs da (ö. 68/688) umreyi vacip olarak görmüştür.[440] Hanbelî mezhebi bu konuda Baḳara Sûresi 196. ayetini[441] delil almıştır. Hanbelî mezhebine göre bu ayette umre, hacca atfedilerek vacip olmuştur. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs bu ayeti, umrenin vacip oluşunun Allah'ın kitabında olduğuna dair bir karine olarak görmektedir.[442] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın ayete getirdiği bu yorum, Hanbelî mezhebinin de delili olmuştur.

Zâhirî mezhebine göre akil, baliğ, hür ve köle, kadın ve erkek her Müslümana ömründe bir defa hac ve umre farzdır.[443] Zahiri mezhebi Baḳara Sûresi 196. ayetinde[444] geçen ifadeyi delil almıştır. İbn Ḥazm (ö. 456/1063), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu ayeti umrenin de farz olduğu şeklinde yorumunu ve Ṭâvus'un (ö. 106/725) rivayet ettiği ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan şu sözünü delil almıştır:

> Hac ve umre iki vaciptir.[445]

İmâmiyye mezhebine göre, kendisine hac vacip olan bir kimseye ömründe bir defa da umre yapmak vaciptir.[446] Mezhebin Kur'ân'dan delili diğer mezheplerde de olduğu gibi Baḳara Sûresi 196. ayetidir.[447] Caʿfer eṣ-Ṣâdık (ö. 148/765) bu ayeti, hem haccın

---

[438] İbn Ṭâhir, *el-Fıḳhu'l-Mâlikî*, II, 288, 289.

[439] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 13.

[440] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 15.

[441] Bkz. s. 83.

[442] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 13.

[443] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 36.

[444] Bkz. s. 83.

[445] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 38, 40.

[446] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XXI, 805.

[447] Bkz. s. 83.

hem de umrenin farz oluşuna yorumlamıştır.[448] İmâmiyye mezhebi ayrıca ʿİkrime'nin (ö. 105/723) rivayet ettiği ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688):

أنه اعتمر أربعا رابعتها مع حجته

O (Rasulullah) dört defa umre yaptı. Son umresi haccıyla birlikteydi.

Hadisini de delil olarak almıştır.[449]

İslam hukuk ekolleri umrenin vacip olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Umrenin vacip olduğu görüşünde olan Hanbelî ve Zâhiri mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Baḳara Sûresi 196. ayetine haccın ve umrenin vacip olduğu şeklinde getirdiği yorumu kendilerine delil almıştır. Zâhiri mezhebi ayrıca Ṭâvus'tan (ö. 106/725) gelen ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan sözü de[450] kendi delilleri arasında zikretmiştir. Yine umrenin vacip olduğu görüşünde olan İmâmiyye mezhebi de ʿİkrime'nin rivayet ettiği ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın hadisini[451] kendi görüşüne delil olarak sunmaktadır. Bu itibarla umrenin de hac gibi vacip olduğu görüşünde olan Hanbelî, Zâhirî ve İmâmiyye mezhepleri bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan etkilenmişlerdir.

9. İhramlı Kimsenin Ağacı Telef Etmesinin Hükmü

İslam hukuk ekolleri ihramlı kimsenin ağacı telef etmesi hususunda farklı görüşlere sahiptir. Mezheplerin bu farklı görüşlere ulaşmasında etkili olan hadislerin yanında sahâbeden ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ithaf edilen sözler mezheplerin görüşlerini etkilemiştir.

Hanefî mezhebine göre ağacı telef eden kimsenin o ağacın bedelini ödemesi vaciptir. Ebû Ḥanîfe'ye (ö. 150/767) göre kişinin telef ettiği ağacın kıymeti kurban

---

[448] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XXI, 805, 806.

[449] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XXI, 808

[450] Bkz. s. 84.

[451] Bkz. s. 85.

kesmeye ulaşıyorsa kurban keser, eğer ulaşmıyorsa fakirlere yarım sa'a buğday, arpa veya hurma tasadduk eder, oruç tutması ise caiz değildir. [452]

İmâm Şâfiʿî'ye (ö. 204/820) göre ihramlı bir kimsenin insanlara eziyet veren ağacın dışında bir ağacı telef etmesi durumunda tazmin etmesi gerekir.[453] Şâfiʿî mezhebine göre ihramlı bir kimsenin telef ettiği büyük ağaç karşılığında dişi sığır, telef ettiği küçük ağaç karşılığında ise bir koyun tazmin etmesi gerekir.[454] Ḳarâfî'ye (ö. 684/1285) göre İmâm Şâfiʿî, Hanbelî mezhebinin de kendisine kaynak olarak aldığı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen rivayet sebebiyle, telef ettiği büyük ağaç karşılığında bir dişi sığır, telef ettiği küçük ağaç karşılığında ise bir koyun tazmin etmesi gerektiğine hükmetmiştir.[455]

Mâliki mezhebine göre ihramlının ağaç telef etmesi durumunda tazmin etmesi gerekmez.[456] İbn Münzir (ö. 318/930), Kur'an'da, sünnette, icma'da ağacın telef edilmesi durumunda tazmin edilmesinin gerektiğine dair bir delalet olmadığını söylemektedir.[457] Mâliki mezhebine göre bu durumda kişi Allah'a istiğfar eder.[458]

Hanbelî mezhebine göre ihramlının ağacı telef etmesi durumunda tazmin etmesi gerekir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan bu şekilde bir görüş rivayet edilmiştir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, büyük bir ağacın telefi durumunda dişi sığır, küçük bir ağacın telefinde ise bir koyun tazmin edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[459] Hanbelî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın'ın bu görüşüne uygun olarak ağacı telef eden ihramlı kimsenin büyük bir ağacı

---

[452] Seraḫsî, *Mebsût,* IV, 103.

[453] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 188.

[454] Şirbinî, *Muġnî'l-Muḥtâc,* I, 698.

[455] Ḳarâfî, *ez-Zehîra*, III, 337

[456] Ḳarâfî, *ez-Zehîra*, III, 337; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 188; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 261.

[457] İbn Munzir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, III, 400.

[458] İbn Munzir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, III, 400; Ḳarâfî, *ez-Zehîra*, III, 337.

[459] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 188.

telef etmesi durumunda dişi sığır, küçük bir ağacı telef etmesi durumunda ise koyun tazmin etmesi gerektiğine hükmetmiştir.[460]

Zâhirî mezhebine göre ihramlı birinin ağacı telef etmesi helal değildir. Zâhirî mezhebi bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) Mekke'nin fethedildiği gün Peygamberimiz'den duyduğu şu hadisi delil olarak almıştır:[461]

إن هذا البلد حرمه الله تعالي يوم خلق السماوات والإرض

Şüphesiz ki Allah, bu beldeyi yerlerin ve göklerin yaratıldığı gün haram kıldı.[462]

İmâmiyye mezhebine göre ihramlı bir kimsenin ağacı telef etmesi haramdır.[463] Mezhebin bu konudaki delili Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şu sözüdür:

> Yerden biten herşey insanların tamamı için haramdır. Ancak kendi ektiğin veya kendi yeşillendirdiklerin hariç.[464]

İslam hukuk ekolleri, ihramlı kimsenin bir ağacı telef etmesi hususunda farklı görüşlere sahiptir. İhramlı bir kimsenin bir ağacı telef etmesi durumunda onu tazmin etmesi gerektiği hükmüne varan Hanbelî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın kendileriyle aynı düşündüğünü aktarmaktadır. Ayrıca Hanbelî mezhebi, tazminin ne surette yapılacağını yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan sözle[465] açıklamıştır. Yine ihramlı bir kimsenin bir ağacı telef etmesi durumunda tazmin etmesi gerektiğini söyleyen Zâhirî mezhebi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen hadisi delil olarak kullanmıştır. Her ne kadar Şâfiʿî kaynaklarında yer almasa da Hanbelî ve Zâhirî mezhepleriyle aynı görüşte olan Şafî mezhebinin de, Ḳarâfî'nin (ö. 684/1285) söylediği gibi[466] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen rivayeti gözeterek bu hükme varmış olma ihtimali yüksektir. Bu itibarla

---

460 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, V, 189.

461 İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 260.

462 Muslim, *Saḥîḥu Muslim***,** I, 615.

463 Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XIX, 467.

464 Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XIX, 468.

465 Bkz. s. 86.

466 Bkz. s. 86.

ihramlı bir kimsenin bir ağacı telef etmesi durumunda tazmin etmesi gerektiği görüşünde olan Şâfiʿî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) bu konuda etkilenmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYNI KONUDA AYNI İBN ʿABBÂS GÖRÜŞÜ, AYNI İCTİHÂDÎ SONUÇ VE AYNI MEZHEP BAĞLAMINDA İBN ʿABBÂS'IN FIKHÎ ETKİSİ

Tezimizin üçüncü ve son bölümünde, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) görüşüne dayanarak münferiden bir mezhebin aynı ictihâdî sonuca ulaştığı konuları ele aldık. Yedi konunun yer aldığı bu bölümde, ilk ve ikinci bölümlerde olduğu gibi mezhebin temel delilini ve bunun yanında varsa ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın o mezhebe ne şekilde kaynaklık ettiği ortaya koyarak mezhebin konuyla ilgili görüşünü aktardık. Ele aldığımız konuların bazılarında aynı görüşe sahip birden fazla fıkıh mezhepleri de vardır. İkinci bölümde aynı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs görüşü ve aynı sonuca ulaşan fıkıh mezheplerini ele aldığımız düşünülürse bölümler arasındaki farkın ne olduğu sorusu akla gelebilir. İkinci bölümde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünün birden fazla mezhebin görüşünü etkilediğini tespit ettiğimiz konuları ele aldık. Bu bölümde ise aynı görüşe sahip olsalarda, fıkıh mezheplerinden sadece birinin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünden etkilediğini tespit ettiğimiz konuları ele aldık.

1. Eşeğin Artığının Temizliği Meselesi

İslam hukuk ekolleri, artık sular mevzuunda ele alınan eşeğin artığının temiz olup olmadığı, kendisiyle abdest alınıp alınmadığı hususunda muhtelif görüşlere sahiplerdir. Mezheplerin görüş farklılığına temel arz eden muhtelif sebeplerin yanında, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu konuda verdiği hükmün de etkisi olmuştur.

Hanefî mezhebine göre eşeğin artığından temiz olup olmadığı şüphelidir (*meşkûk*).[467] Eşeğin kalıntısı olan sudan abdest almak caiz değildir, o su dışında başka bir su yok ise teyemmüm alınır. İmâm Züfer (ö. 158/775) ise, o su ile abdest alınacağını söylemiş, suyun olduğu sürece teyemmümün geçerli olmayacağını ifade etmiştir.[468] İbn Ḥazm (ö. 456/1063) ise Hanefîlerin, eşeğin artığı olan suyun necis olduğu, eğer bu suyla abdest alınıp kılınan bir namaz var ise iade edilmesi gerektiği düşüncesinde olduklarını iddia etmektedir.[469] ʿAbdullâh b. ʿUmer de (ö. 74/693) eşeğin artığının pis olduğunu söylemektedir.[470]

Şâfiʿî mezhebine göre eşeğin artığı temizdir ve abdest alınabilir.[471] Bu aynı zamanda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın da görüşüdür. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'dan şu söz rivayet edilmiştir:

الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر

Eşek yulaf ve saman yemektedir, artığı temizdir.[472]

Şâfiʿî mezhebine göre köpeğin, domuzun ve ataları bu iki hayvandan biri olan hayvanların dışında diğer hayvanların artığı temizdir.[473]

Mâlikî mezhebine göre ise eti yenilmeyen eşek, katır gibi hayvanların kalıntılarının hükmü, eti yenilen hayvanların kalıntılarının hükmü gibidir ve tahirdir.[474] Ve kişinin eşeğin kalıntısı olan su ile abdest almasında herhangi bir sakınca yoktur.[475]

---

[467] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 49.

[468] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 49, 50; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 66; Nevevî*, el-Mecmû',* I, 118.

[469] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 133.

[470] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 49.

[471] Nevevî*, el-Mecmû',* I, 117.

[472] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 49.

[473] Ebî Muḥammed el-Ḥasan b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ el-Beġavî (ö. 516/1122), *et-Tehẕîb fî Fıḳhi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 1997, I, 161.

[474] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 5; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 133.

[475] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 6.

Aḥmed b. Ḥanbel'e (ö. 241/855) göre eşeğin artığı necistir. Eğer ondan başka bir şey yoksa yine de onunla abdest alınmaz, bunun yerine Hanefî mezhebinde olduğu gibi teyemmüm alınır.[476] Hanbelî mezhebine göre eti yenilmeyen kara hayvanlarının artığının hiç biri ile abdest alınmaz. Hanbelî mezhebinde zayıf olan kavle göre ise eşek ve katır eti umûmu'l-belvâ[477] kabul edilerek temiz olduğuna hüküm verilmiştir.[478]

Zâhirî mezhebine göre eşeğin artığı temizdir ve onunla abdest alınması caizdir. Zâhirî mezhebinin burada dikkate aldığı husus, Kur'an'da veya sünnette bunun haram olduğuna dair bir delilin olmayışıdır.[479]

İmâmiyye mezhebine göre eşeğin artığını kullanmanın, onunla abdest almanın bir sakıncası yoktur, çünkü eşeğin etini yemek mekruh olup, eti yenilmeyen diğer hayvanlar kadar mahzurlu değildir ve binek olarak kullanılan bir hayvandır.[480] Caʿfer eṣ-Ṣâdık (ö. 148/765) sadece Hıristiyan, Yahudi, müşrik ve veled-i zinanın artığıyla abdest alınamayacağını söylemiştir.[481]

Sonuç olarak, eşeğin artığının temiz olup olmadığı hususunda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) verdiği 'temiz olduğu ve abdest alınabileceğine dair' hükmü Şâfiʿî mezhebini doğrudan etkilemiştir. Şâfiʿî mezhebi sunduğu diğer delillerin yanı sıra, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bu sözünü de eşeğin artığının temiz olduğuna ve kendisiyle abdest alınabileceğine dair hüküm için delil olarak kabul etmiştir.

---

476 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 66.

477 Umûmu'l-Belvâ, kaçınılması büyük güçlüğe yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün omlayan olaylar anlamında kullanılan fıkıh terimidir.

478 Şemsu'd-Dîn Muḥammed b. ʿAbdullâh ez-Zerkeşî (ö. 772/1270), *Şerḥu'z-Zerkeşî 'alâ Muḫtaṣari'l-Ḫirakî*, Mektebetu'l-ʿUbeyḳân, Riyâḍ 1993, I, 139-142.

479 İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 132.

480 Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 10; Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, I, 64.

481 Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, I, 65.

2. Kadına Dokunmanın Abdesti Bozması Meselesi

İslam hukuk ekolleri Maide Suresi 6.ayette geçen "أو لامستم النساء" (veya kadınlara dokunursanız) ifadesindeki mülâmese (kadına dokunma) eyleminin abdesti bozacağı konusunda ittifak içindedirler.[482] Bu konuda ihtilaf edilen konu ise ayette geçen "لامس" fiilinin kökeni olan "لمس" kelimesinden ne anlaşıldığıdır. Bazı İslam hukuk ekolleri kelimenin mutlak anlamda dokunma olduğunu söylerken, bazı ekoller de mutlak anlamda dokunma olmadığını, ayette geçen kelimeden kastedilenin cimâ olduğunu söylemektedir. Mutlak anlamda dokunma olduğu söyleyenler arasında da şehvetli ve şehvetsiz dokunmanın abdesti bozmada bir karine olup olmaması tartışılmış ve farklı yorumlarla farklı hükümlere varılmıştır. İslam hukuk ekollerinin bu yorumlara ve hükümlere ulaşmasında en önemli etkenlerden biri de sahâbî kavli olmuştur. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) ayeti farklı bir biçimde yorumlayarak bir hükme varmış ve onun bu görüşü Hanefî mezhebinin delili haline gelmiştir.

Hanefi mezhebine göre kadına şehvetli veya şehvetsiz dokunmaktan ötürü mezî çıkmadığı sürece abdest bozulmaz.[483] Bu aynı zamanda Hz. Ali (ö. 40/661) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüdür.[484] Mâide Sûresi'nin 6. Ayetinde geçen "أو لامستم النساء" (veya kadınlara dokunursanız) ifadesi ile ilgili olarak ʿAbdullâh b. ʿAbbâs şöyle demiştir:

> المراد بالمس الجماع الا أن الله تعالي حي يكنى بالحسن عن القبيح كما كنى بالمس عن الجماع
>
> [ayette geçen] Dokunmaktan kasdedilen cinsel ilişkidir. Ancak, Allahu Teâlâ çok hayâ sahibi olduğundan edebe uymayan şeyleri, güzel bir şekilde ima eder. Nitekim dokunmak kelimesiyle cinsel ilişkiyi ima etmiştir.[485]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs bu tefsiriyle, Şâfiʿîlerin ayetten çıkarttıkları mutlak anlamda dokunma ile abdestin bozulacağına dair yorumlarına muarız bir yorum getirmiştir.

---

[482] İbn Munẕir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, I, 60.

[483] Muḥammed b. ʿAlî b. Muḥammed eş-Şevkânî (ö. 1250 /1834), *Neylu'l-Evtâr min Esrâri Munteḳa'l-Eḫbâr*, Dâru'l-ʿAffân, Ḳâhira 2008, I, 555; İbn ʿAbdilberr, *el-İstiẕkâr*, III, 50.

[484] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 67.

[485] Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 68.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan gelen başka bir rivayette de kelimenin cima anlamına geleceğini, ayet-i kerîme'de Allah'ın kinaye yaptığını söylemektedir:

الملامسة والمباشرة والافضاء والرفث والجماع نكاح, ولاكن الله تعالي كنى

> Mülâmese, mübâşere, ifdâ, refs ve cimâ kelimeleri nikâh anlamındadır. Ancak Allahu teala kinaye yapmaktadır. [486]

Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın:

> Abdest, sadece vücuttan çıkan bir şey sebebiyle gerekir.[487]

Sözü de bu konuda abdestin gerekmediğine bir delildir. Bunlardan hareketle ʿAbdullâh b. ʿAbbâs kadına dokunmaktan dolayı abdesti gerekli görmemiştir.[488] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Mâide sûresi 6. ayeti bu şekilde yorumlaması ve böyle bir hükme varması Hanefîler için bu konuda bir delil haline gelmiştir.

Şâfiʿî mezhebinde ise kadına şehvetli veya şehvetsiz, isteyerek veya istemeyerek dokunmaktan ötürü abdest bozulur.[489] İmâm Şâfiʿî (ö. 204/820) bu konuda Maide Sûresi'nin 6. ayetinde geçen "أو لامستم النساء" (veya kadınlara dokunmuşsanız) ifadesini delil göstermektedir. Ayette geçen dokunma kelimesinden maksadın mutlak anlamda el ile dokunma olduğunu ifade eder.[490] Şafiiler burada ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652) ve ʿAbdullâh b. ʿUmer'in (ö. 74/693) görüşünü almışlardır.[491] ʿAbdullâh b. ʿUmer kadına dokunmaktan dolayı abdestin gerektiğini ifade etmiştir.[492] ʿAbdullâh b. Mesʿûd ise şöyle demiştir:

---

[486] İbn Munẕir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, I, 60.

[487] Seraḫsî, *Mebsûṭ* I, 68.

[488] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, I, 84.

[489] Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ʿAlî eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Muhezzeb fî Fıḳhi'l-İmâmi'ş-Şâfî'î*, Matbaʿatu 'Îsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, Ḳâhira (t.y.), I, 23; Zuḥaylî, *el-Mu'temed,* I, 87.

[490] Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 468*;* Seraḫsî, *Mebsûṭ,* I, 67.

[491] Nevevî*, el-Mecmû'*, II, 474*;* Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 67; İbn Munẕir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, I, 61.

[492] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, I, 62.

Erkeğin kadına dokunmasından dolayı abdest gerekir.[493]

İmâm Mâlik (ö. 179/795) ise şehvetli olarak yapılan dokunmadan dolayı abdestin gerektiğini, şehvetsiz bir dokunmadan dolayı ise abdestin gerekmediğini söylemiştir.[494] Mâlikîler, Mâide Sûresi 6. ayette geçen "لمس" kelimesini mutlak anlamda dokunma olarak kabul etmiş ve manayı mecazi olarak ele almamışlardır.[495] Ancak şehvetsiz gerçekleşen bir musâfaha ve dokunmanın da abdesti bozmayacağını ifade etmişlerdir.[496]

Hanbelî mezhebinde meşhur olan görüşe göre şehvetli bir şekilde dokunmak abdesti bozarken, şehvetsiz bir şekilde dokunmak abdesti bozmaz.[497] Bu aynı zamanda ʿAlḳame (ö. 62/682), İbrahîm en-Neḫaʿî (ö. 96/714) ve Ḥammâd'ın (ö. 120/738) görüşüdür.[498] Hanbeli mezhebine göre mahrem olsun ya da olmasın şehvetli bir şekilde kadına dokunmak abdesti bozar.[499]

Zâhirî mezhebine göre ise eğer bir erkek bir kadına kasten dokunmuşsa abdesti bozulur, kasten dokunmamış ise bundan dolayı abdesti bozulmaz.[500] İbn Ḥazm'a (ö. 456/1063) göre, Mâide Sûresi 6.ayette geçen "لمس" kelimesinin herhangi bir açıklamaya ihtiyacı yoktur ve kesinlikle mutlak anlamda dokunma anlamında kullanılmıştır.[501] İbn Ḥazm bu konuda ayetin Hanefîlerin yorumladığı şekilde cimâ anlamına gelecek şekilde yorumlanmasının mümkün olmadığını, bu şekilde yorumlamanın Kur'ân'a ve Sünnete ters düştüğünü savunmaktadır. Bu konudaki görüşleri Şâfiʿî mezhebi ile aynı olmakla

---

493 Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, I, 44.

494 Ḳarâfî, *ez-Zehîra*, I, 225, 226; Nevevî*, el-Mecmû',* II, 475*;* Seraḫsî, *Mebsûṭ*, I, 67; İbn Munzir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, I, 62.

495 Ġaryânî, *Mudevvenetu'l-Fıḳhi'l-Mâlikî*, I, 167.

496 Saḥnûn, *el-Mudevvene,* I, 13.

497 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 256.

498 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, I, 257.

499 Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıḳhi 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbeʿati*, I, 82.

500 İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 244; Nevevî, *el-Mecmû',* II, 476.

501 İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 245.

birlikte tek ayrıldıkları nokta Şâfiʿî mezhebinin aksine, Zahirî mezhebinde kadının saçına dokunmanın da abdesti bozmasıdır.[502]

İmâmiyye mezhebine göre kadına dokunmak abdesti bozmaz.[503] Caʿfer eş-Şâdık'tan (ö. 148/765) gelen rivayet kadına dokunmanın ve tokalaşmanın abdesti bozmayacağı şeklindedir.[504]

Sonuç olarak kadına dokunmaktan dolayı abdestin bozulup bozulmayacağı hususundaki ihtilaf, Mâide Sûresi 6. âyette geçen "لمس" kelimesinin farklı yorumlanmasından dolayı olsa da, İslam hukuk ekolleri bu yorumları destekleyecek sahâbenin söz ve fiillerine ihtiyaç duymuşlardır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) ayeti tefsiri ve vardığı hüküm, Hanefi mezhebi için diğer mezheplerden farklı bir görüş ileri sürerken önemli bir delil haline gelmiştir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın ayeti yorumlaması, diğer mezhepler tarafından da cevap verilmesi gereken bir görüş olarak değerlendirilmiş, karşı deliller getirilerek ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yorumunun hatalı olduğu savunulmuştur. Bu anlamda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın ayete getirdiği yorum, Hanefi mezhebinin doğrudan delili haline gelirken diğer İslam hukuk ekollerinin de görüşlerini ve konuya bakış açılarını belirlemede etkili olmuştur.

3. Namazda Yapılan Teşehhüd Duası

İslam hukuk ekolleri namazın konusunda yer alan teşehhüdün içerisinde olan birçok konuda farklı görüşlere sahiptir. Burada teşehhüd hükmü veya teşehhüd içerisinde yer alan konular hakkında değil sadece teşehhüd esnasında yapılan dua üzerinde duracağız. Mezhepler teşehhüd esnasında okunmak üzere farklı rivayetler olarak gelen

---

[502] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, I, 248.

[503] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fî Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 26.

[504] Kuleynî, *Furû'u'l-Kâfî,* 25.

farklı dualar arasından farklı tercihler yapmıştır. Mezheplerin farklı teşehhüd dualarını kabul etmesinde sahâbîlerden Hz. Ömer (ö. 23/644), ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) rolü büyük olmuştur.

Hanefî mezhebi, namazda teşehhüd esnasında okunmak üzere ʿAbdullâh b. Mesʿûd tarafından rivayet edilen teşehhüd duasını tercih etmiştir.[505] Bu dua şu şekildedir;

التَّحِيَّاتُ لِلهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، اَلسَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُه[506]

Hanefî mezhebi ʿAbdullâh b. Mesʿûd'un teşehhüdünü, naklinin daha sağlam olduğu gerekçesiyle tercih etmiştir. Ebû Ḥanîfe'nin (ö. 150/767) anlatımıyla rivayet şekli ve zinciri şu şekildedir:

> Hammad elimi tuttu ve dedi ki: İbrahim elimi tuttu ve dedi ki: Alkame elimi tuttu ve dedi ki: Abdullah b. Mesud elimi tuttu ve dedi ki; Rasulullah elimi tutarak bana Kur'an'dan bir sure öğretir gibi teşehhüdü öğretti.[507]

İmâm Şâfiʿî (ö. 204/820) ise ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) tarafından rivayet edilen teşehhüd duasının en faziletli olan teşehhüd duası olduğunu iddia eder.[508] ʿAbdullâh b. ʿAbbâs şöyle demiştir:

> Rasulullah bize Kur'an'dan bir sûre öğrettiği gibi teşehhüd duasını öğretti.[509]

Ardından ʿAbdullâh b. ʿAbbâs teşehhüd duasını şu şekilde rivayet etmiştir:

التَّحِيَّاتُ المباركات، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ لِلهِ، اَلسَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، سلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ الله[510]

---

[505] Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, II, 563; Seraḫsî, *Mebsûṭ* I, 27; Nevevî*, el-Mecmû',* IV, 444.

[506] Tirmiẕî, *es-Sunen*, I, 177.

[507] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 28.

[508] Nevevî*, el-Mecmû',* IV, 442; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 220.

[509] Nevevî*, el-Mecmû',* IV, 442.

[510] Tirmiẕî, *es-Sunen*, I, 178.

Şâfiʿî (ö. 204/820), teşehhüd duası hususunda Peygamberimizden gelen birçok sahih rivayet olduğunu ancak ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın teşehhüd duasının kendileri için daha makbûl ve kâmil olduğunu ifade etmektedir.[511]

İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) göre ise en faziletli, en doğru olan teşehhüd duası Hz. Ömer'in (ö. 23/644) teşehhüd duasıdır.[512] Hz. Ömer bu duayı minberde okumuş, sahâbeden onu inkâr eden kimse çıkmamıştır ve mezhebe göre bu sebepten dolayı icma oluşmuştur.[513] Bu dua şu şekildedir:

الزاكيات ِللهِ، وَالصَّلَوَاتُ ِللهِ ، اَلسَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ.
أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ[514]

Hanbelî mezhebinde Peygamberimiz'in ʿAbdullâh b. Mesʿûd'a (ö. 32/652) öğrettiği teşehhüd duası[515] kabul görmüştür.[516] Hanbeli âlimi İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688), rivayet ettiği teşehhüd duasında münferit kaldığını söylemektedir.[517] Ayrıca İbn Ḳudâme, Hz. Ömer'in teşehhüd duasının Peygamberimiz'den rivayet edilmediğini ve birçok fakih tarafından kabul edilmediğini söylemektedir.[518] Bunun yanında ʿAbdullâh b. Mesʿûd tarafından rivayet edilen duanın hem isnadının sahih olduğunu hem de birçok râvî tarafından rivayet edildiğini ileri sürmektedir.[519]

---

511 Şafiʿî, *el-Umm*, II, 269.

512 Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 143; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 127; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 220.

513 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 220.

514 Mâlik, *Muvaṭṭa'*, I, 144.

515 Bkz. s. 96.

516 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 220.

517 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 222.

518 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 221.

519 İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, II, 222.

Zâhirî mezhebi de Hanefî ve Hanbelî mezhebi gibi ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652) tarafından rivayet edilen teşehhüd duasını[520] almıştır.[521] İbn Ḥazm (ö. 456/1063), Ebû Mûsâ el-Eşʿarî[522] (ö. 42/662-63), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688) ve ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693) tarafından da teşehhüd duasının farklı şekilde rivayet edildiğini belirtir ve bütün rivayetleri hasen olarak kabul eder. İbn Ḥazm, Zâhirî mezhebinin ʿAbdullâh b. Mesʿûd tarafından rivayet edilen teşehhüd duasını tercih ettiğini dile getirmektedir.[523]

İmâmiyye mezhebine göre teşehhüd esnasına yapılacak olan dua Caʿfer eṣ-Ṣâdık'tan (ö. 148/765) rivayet edilmiştir ve şu şekildedir;

الحمد لله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله اللهم صلى على محمد وال محمد وتقبل شفاعته وارفع درجته[524]

İslam hukuk ekolleri sahâbe tarafından rivayet edilen farklı teşehhüd dualarını farklı sebeplerle tercih etmişlerdir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen teşehhüd duası ise Şâfiʿî mezhebi tarafından tercih edilmiştir. Şâfiʿî mezhebi bu tercihiyle ʿAbdullâh b. Mesʿûd tarafından rivayet edilen teşehhüd duasını tercih eden Hanefî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinden Hz. Ömer'in rivayet ettiği teşehhüd duasını kabul eden Mâlikî ve Caʿfer eṣ-Ṣâdık'tan gelen teşehhüd duasını kabul eden İmâmiyye mezhebinden ayrılmıştır. Hanbelî âlimi İbn Ḳudâme'nin (ö. 620/1233) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen duayı münferit kaldığı gerekçesiyle reddetmesi de rivayetin konu açısından dikkate değer olduğunu göstermektedir. Neticede, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs rivayetinin Şâfiʿî mezhebinin bu konudaki tercihini doğrudan etkilediğini ortaya koymaktadır.

---

[520] Bkz. s. 96.

[521] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 269, 270.

[522] Hakem olayında Hz. Ali'yi temsil eden fakîh sahâbîdir.

[523] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, III, 270.

[524] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, X, 431.

4. Sabînin Bâlig Olana İmâmlık Yapması

İslam hukuk ekolleri, imâmlığın şartları ve imâmlığa tercih edilen kimse hususunda farklı delillerle farklı hükümlere varmıştır. Buluğa ermemiş sabînin, bâliğe imâmlık yapmasının caiz olup olmadığı da farklı görüşlere sahip olunan konular arasındadır. Bu konuda sahâbenin de hangi görüşte olduğu mezhepler için önem arz etmektedir.

Hanefî mezhebine göre sabinin imâmlık yapması caiz değildir,[525] çünkü sabinin namazı kılması farz değildir ve kıldığı namaz kendisine nafile olmaktadır dolayısıyla imâmlığı da caiz değildir.[526]

İmâm Şâfiʿî (ö. 204/820) ise mümeyyiz olan bir sabinin farz veya nafile bütün namazlarda imâmlık yapabileceği görüşündedir.[527] Ancak bâliğin var olması durumunda onun imâmlığı sabîninkine tercih edilmelidir.[528]

Mâlikî mezhebi ise sabînin nafile ve farz namazlarda imâmlık yapmasını caiz görmemektedir.[529] İbnu'l-Ḳâsım (ö. 191/806) ise sabinin nafile namazlarda imâmlık yapmasını caiz görürken, farz namazlarda imâmlık yapmasını caiz görmemektedir.[530]

Hanbelî mezhebine göre sabinin bâliğe imâmlık yapması caiz değildir. Bu aynı zamanda ʿAbdullâh b. Mesʿûd ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) görüşüdür. ʿAbdullâh b. Mesʿûd ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, imâmlığı kâmil bir hal olarak zikretmişler ve sabinin ehl-i kâmil olmadığından imâmlık yapmasının caiz olmadığı görüşüne varmışlardır.[531]

---

[525] Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, II, 858; Bâbertî, *el-ʿİnâye Şerḥu'l-Hidâye*, I, 292.

[526] Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, II, 859.

[527] Nevevî, (ö. 676), *Ravḍatu'ṭ-Ṭâlibîn,* Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2003, I, 458; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 217; Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, II, 858.

[528] Nevevî, *Ravḍatu'ṭ-Ṭâlibîn,* I, 458.

[529] Ḳarâfî, *ez-Zehîra,* II, 242.

[530] Ḳarâfî, *ez-Zehîra,* II, 242; İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 217.

[531] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 70.

Zâhirî mezhebine göre buluğa ermemiş sabinin hiçbir namazda imâmlık yapması caiz değildir.[532] İbn Ḥazm'a (ö. 456/1063) göre, imâmlık yapacak kişinin mükellef olması ve o işe memur olması gerekir. Sabinin imâmlık yaptığı namaz batıldır.[533] İbn Ḥazm, sabinin kıldırdığı namazı nafile veya farz olmasıyla değerlendirmenin ise kaynaksız bir iddia olduğunu söylemektedir.[534]

İmâmiyye mezhebine göre buluğa ermemiş sabînin farz bir namazda imâmlık yapması caiz değildir, çünkü buluğa ermemiş biri teklîfî hükümlere muhatap değildir ve bunlardan sorumlu da değildir.[535] Caʿfer'in (ö. 60/680) bize aktardığına göre babası Hz. Ali (ö. 40/661) şöyle demiştir:

> Çocuğun ihtilam [bâliğ] olmadan önce müezzinlik yapmasında bir beis yoktur. Ancak çocuk ihtilam [bâliğ] oluncaya kadar imâm olamaz. Eğer imâmlık yaparsa kendi namazı caiz olur, arkasında namaz kılanların namazı ise fâsid olur.[536]

Sonuç olarak Şâfiʿî mezhebi dışında diğer mezhepler buluğa ermemiş sabînin bâliğe imâmlık yapmasının caiz olmadığı görüşündedir. Sabînin bâliğe imâmlık yapmasının caiz olmadığı görüşüne sahip olan mezheplerden biri olan Hanbelî mezhebi, ʿAbdullâh b. Mesʿûd (ö. 32/652) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan (ö. 68/688) gelen görüşleri delil olarak kullanmıştır. Bu itibarla sabînin imâmlık yapmasının caiz olmadığı meselesinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşünün, Hanbelî mezhebini doğrudan etkilediğini söylemek mümkündür.

---

[532] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 217.

[533] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 218.

[534] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, IV, 219.

[535] Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 480.

[536] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XIII, 530.

5. Bayram Namazı Vaktinde Nafile Namaz Kılmanın Hükmü

İslam hukuk ekolleri bayram namazı vaktinin başlangıcından bitişine kadar bayram namazı dışında herhangi bir nafile namazın kılınıp kılınmayacağı hususunda farklı görüşlere sahiptir. Mezheplerin bu görüşlerine ulaşmasında sahâbe tarafından rivayet edilen Hz. Peygamber'in uygulamalarının yanında, sahâbîlerin hangi görüşü benimsedikleri de etkili olmuştur. Mezheplerin görüşünü etkileyen sahâbîlerden biri de ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tır (ö. 68/688).

Hanefî mezhebine göre bayram namazından önce nafile namaz kılınmaz. Bunun delili Peygamber Efendimizin bayram namazından önce nafile namaz kılmamasıdır.[537] Bayram namazından sonra ise bir selamla dört rekât nafile namaz kılınması faziletli bir nafile ibadettir. Bunun delili ise Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Peygamberimiz'den rivayet ettiği hadistir. [538]

Şâfiʿî mezhebi, bayram namazı vaktinde bayram namazından önce veya sonra evde nafile namaz kılmayı mekruh görmezken, camide kılmayı ise sadece imâm için mekruh görmektedir. [539] Bu görüş aynı zamanda Enes b. Malik (ö. 97/711) ve Ebû Hureyre'ye (ö. 61/681) aittir.[540] İmâm Şâfiʿî'nin (ö. 204/820) bu konudaki akli delili; nehyeden bir durum olmadığı sürece namaz kılmanın aslının mübah olmasıdır.[541]

Mâliki mezhebine göre bayram namazının öncesinde ve sonrasında, bayram namazının kılınacağı yerde nafile namaz kılmak mekruhtur. Ancak kişinin evinde veya bayram namazının kılınmadığı başka bir yerde nafile namazı kılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Enes b. Mâlik'ten (ö. 97/711) rivayet edildiğine göre Peygamber

---

[537] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 157.

[538] Seraḫsî, *Mebsût,* I, 158.

[539] Nevevî*, el-Mecmû',* VI, 51; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 281.

[540] Nevevî*, el-Mecmû',* VI, 51.

[541] Nevevî*, el-Mecmû',* VI, 52.

Efendimiz bayram namazının öncesi ve sonrasında herhangi bir nafile namaz kılmamıştır.[542]

Hanbelî mezhebine göre bayram namazından önce veya sonra, imâm ya da cemaat, ister evde olsun ister mescitte olsun nafile namaz kılamaz. Bu görüş, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693), Hz. Ali (ö. 40/661) ve ʿAbdullâh b. Mesʿûd gibi birçok sahabiden rivayet edilmiştir.[543] Aḥmed b. Ḥanbel (ö. 241/855) şöyle demiştir:

> Medine ehli bayram namazı öncesi ve sonrasında nafile namaz kılmaz. Basra ehli öncesinde ve sonrasında kılar. Kufe ehli öncesinden kılmaz, namaz sonrasında kılar.[544]

Hanbelî mezhebinin delillerinden bir tanesi ʿAbdullâh b. ʿAbbâs tarafından rivayet edilen şu hadistir:

> أن النبي صلى الله عليه سلم خرج يوم الفطر فصلى ركعتين لم يصل قبلها ولا بعدها
>
> Peygamberimiz (sav) Ramazan bayramında [evden] çıktı, iki rekât bayram namazı kıldı. Öncesinde ve sonrasında [başka bir] namaz kılmadı.[545]

Zâhirî mezhebine göre bayram namazından önce nafile namaz kılmak güzel bir ibadettir. Peygamberimiz'in bayram namazı öncesinde ve sonrasında herhangi bir namaz kılmamasını ise onun imâm olmasına bağlamaktadırlar. Ḳatâde'den (ö. 117/735) rivayet edildiğine göre, Ebû Hureyre (ö. 61/681), Enes b. Mâlik (ö. 97/711), el-Ḥasan (ö. 49/669) ve Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12) imâm hutbeye çıkmadan önce ve sonra nafile namaz kılıyorlardı.[546]

---

[542] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, I, 169.

[543] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 280.

[544] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 281.

[545] Buḫârî, *el-Câmiʿu's-Saḥîḥ*, I, 264; İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, III, 281.

[546] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 90.

İmâmiyye mezhebine göre bayram namazının öncesinde ve sonrasında nafile namaz kılmak mekruhtur.[547] Sadece Medine'de, Mescid-i Nebevî'de bayram namazını kıldıktan sonra mescitten çıkmadan iki rekât namaz kılmak müstehaptır.[548] Caʿfer b. ʿAlî'ye (ö. 60/680) bayram namazının öncesinde veya sonrasında namaz kılmanın durumu sorulduğunda şöyle demiştir:

> Sadece imâmla birlikte kılınan iki rekât bayram namazı vardır.[549]

Sonuç olarak İslam hukuk ekollerinin bazıları bayram namazı vaktinde nafile namaz kılmanın caiz olmadığına, bazıları bayram namazından önce bazıları ise bayram namazında sonra nafile namaz kılınabileceği sonucuna ulaşmıştır. Mezheplerin bir kısmı ise bu hükümde imâm ve imâma uyan kişi ayrımı yapmışlardır. İmâm veya imâma uyan kişinin bayram namazının hem öncesinde hem de sonrasında nafile namaz kılamayacağı hükmüne varan Hanbelî mezhebi, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı (ö. 68/688) kendi görüşünde olan sahâbî olarak zikretmektedir. Ayrıca ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a ait olan hadisi de[550] mezhebin önemli bir delili olarak sunmaktadır. Neticede bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Hanbelî mezhebini etkilediğini söylemek mümkündür.

6. Sabinin ve Mecnunun Zekât Vermesinin Hükmü

İslam hukuk ekolleri sabinin ve mecnunun zekât vermekle yükümlü olup olmadığı hususunda farklı görüşlere sahiptir. Bu görüş ayrılıklarının en önemli delilleri ise Peygamberimiz'den rivayet edilen hadisler ve sahâbe kavli olmuştur. Sabinin ve mecnunun diğer ibadetlerden sorumlu olmayışı üzerinde herhangi bir ihtilaf olmaması,

---

[547] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 170; Ḥillî, *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, II, 278.

[548] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 170.

[549] Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, XI, 678.

[550] Bkz. s. 102.

zekât sorumluluğu konusunda kaynaklanan ihtilafın zekâtın bedenî değil, malî bir ibadet olması önemli rol oynamıştır. Bu görüş farklılıklarının içerisinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın da (ö. 68/688) sözleri mezhepler tarafından delil olarak alınmıştır.

Hanefî mezhebine göre sabinin ve mecnunun zekât verme yükümlülüğü yoktur. Bu görüş Hz. Ali (ö. 40/661) ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan da rivayet edilmiştir. Onlar şöyle demişlerdir:

لا تجب الزكاة علي الصبي حتى تجب الصلاة عليه

Kendisine namaz farz oluncaya kadar çocuğun zekât vermesine gerek yoktur.[551]

Yine ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan şu söz rivayet edilmiştir:

ليس في مال الصبي زكاة حتي تجب عليه الصلاة

Kendisine namaz farz oluncaya kadar, sabinin malında zekât yoktur.[552]

Seraḫsî'ye (ö. 483/1090) göre Hanefîlerin bu konudaki delillerinden biri de Hz. ʿÂişe'nin (ö. 58/678) rivayet ettiği şu hadistir:

رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق

Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır. Uyanıncaya kadar uyuyan kişiden, büyüyünceye kadar küçükten, akıllanıncaya veya aklı başına tekrar gelinceye kadar mecnundan.[553]

İmâm Şâfiʿî'ye (ö. 204/820) göre ise sabinin ve mecnunun mallarının zekâtını velisinin vermesi gerekir.[554] ʿAbdullâh b. ʿUmer (ö. 74/693), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. ʿÂişe de bu görüştedir.[555] Şâfiʿî mezhebinin bu konudaki delili Hanefî mezhebi tarafından da delil olarak getirilen Hz. ʿÂişe'nin rivayet ettiği hadistir.[556] Bu hadisten hareketle Şâfiʿî mezhebine göre sabinin ve mecnunun zekâtını velisinin ödemesi gerekir. Eğer

---

[551] Seraḫsî, *Mebsût,* II, 162.

[552] Ḳudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1222.

[553] İbn Mâce, *es-Sunen*, I, 658.

[554] Nevevî*, el-Mecmû',* VI, 334; Seraḫsî, *Mebsût,* II, 162.

[555] Nevevî*, el-Mecmû',* VI, 337; Seraḫsî, *Mebsût,* II, 162.

[556] Bkz. s. 104.

velisi zekâtı ödemezse, sabi buluğa erdiğinde mecnun da aklına kavuştuğunda geçmişte dönük zekât borcunu ödemesi gerekir.[557]

Mâlikî mezhebine göre sabinin ve mecnunun malına zekât gerekir,[558] çünkü zekât bedene değil, mala taalluk eden bir ibadettir. Bu sebepten dolayı buluğ ve akıl şartı bu ibadette aranmaz.[559] Bu aynı zamanda sahâbeden Hz. Ali, ʿAbdullâh b. ʿUmer ve Hz. ʿÂişe'nin görüşüdür.[560] ʿAbdullâh b. ʿUmer'in kendi himayesine aldığı yetimin malına düşen zekâtı verdiği rivayet edilmektedir.[561]

Hanbelî mezhebine göre sabinin ve mecnunun malı üzerine zekât vaciptir. Bu görüş, Hz. Ömer, Hz. Ali, ʿAbdullâh b. ʿUmer ve Hz. ʿÂişe'den rivayet edilmiştir.[562] ʿAbdullâh b. Mesʿûd şöyle demiştir:

> Çocuk ergenlik çağına girdiği zaman ne kadar zekât borcu olduğu kendisine bildirilir ve o da borcunu öder.[563]

Hanbelî âlimi İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), Hanefilerin delil getirdiği Hz. ʿÂişe'den rivayet edilen hadiste;[564] uyuyan kişinin, sabinin ve mecnunun üzerinden sorumluluğu kaldırılan ibadetlerin namaz ve hac gibi saf ibadetler olduğunu söylemiş, [565] namaz ve hac gibi ibadetlerin bedene bağlı ibadetler olduğunu ancak zekâtın, mala taalluk eden bir ibadet olarak onlardan ayrıldığını ifade etmiştir. Hanbelî mezhebine göre zekât, sabinin ve mecnunun üzerine vacip bir ibadettir, bunu onların yerine velisi yerine getirir.[566]

---

[557] Nevevî*, el-Mecmû',* VI, 336.

[558] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, II, 249, 250; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 276.

[559] İbn Ṭâhir, *el-Fıḳhu'l-Mâlikî*, II, 9.

[560] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 276.

[561] Saḥnûn, *el-Mudevvene*, II, 250.

[562] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 69.

[563] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 70; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* II, 162.

[564] Bkz. s. 104.

[565] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 70.

[566] İbn Ḳudâme, *el-Muġnî*, VI, 71.

Zâhirî mezhebine göre Müslüman olan her kadın ve erkek, hür ve köle, yaşlı ve çocuk, akıllı ve mecnun zekât vermekle mükelleftir.[567] Mezhebin bu konudaki delili şu ayettir:

خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم

Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al. [568]

Bu ayet umum ifade etmektedir ve sabi olsun, baliğ, olsun mecnun olsun, akıllı olsun her birinin malının temizlenmesine ve arınmasına ihtiyaç vardır.[569]

İmâmiyye mezhebine göre çocuğun ve akıl hastasının zekâtı iki kısımda ele alınır. Bunlardan ilki, toprak mahsulleri ve hayvancılık gelirleridir. Bunların zekâtının verilmesi gerekir ve bunu vâsî, velî veya velâyet yetkisine sahip kişi yerine getirir. İkinci kısım ise, sahip olunan dinar ve dirhemlerdir. Bunların herhangi bir kazancı olmadığından dolayı bunlardan zekât verilmez.[570]

Sonuç olarak, İslam hukuk ekollerinin çoğu, mala taalluk eden malî bir ibadet olması sebebiyle çocuğun ve akıl hastasının da zekât verme yükümlüsü olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Cumhurdan farklı olarak Hanefî mezhebi ise sabinin ve mecnunun zekât verme yükümlülüğü olmadığına hükmetmiştir. Hanefî mezhebinin bu sonuca ulaşmasında Peygamberimiz'in Hz. ʿÂişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen hadisin yanında, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a (ö. 68/688) dayandırılan iki rivayetin etkisi de büyük olmuştur. Bu itibarla sabinin ve mecnunun zekât verme yükümlülüğü olmadığına hükmeden Hanefî mezhebinin, bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan etkilendiğini söylemek mümkündür.

---

[567] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 201.

[568] Tevbe, 9, 103.

[569] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, V, 201.

[570] Ṭûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-Fıḳhi'l-İmâmiyye*, I, 234.

7. İhramlı Kimsenin Yanlışlıkla Av Hayvanı Öldürmesinin Hükmü

İslam hukuk ekolleri ihramlı kimsenin yanlışlıkla av hayvanı öldürmesinin herhangi bir cezaya taalluk etmesi konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bu farklı görüşlere ulaşmada konuyla ilgili ayeti (Mâide, 95) farklı yorumlamanın yanında, sahâbenin bu konuda hangi görüşü benimsediği de etkili olmuştur. İlgili ayete (Mâide, 95) getirdiği yorumla ʿAbdullâh b. ʿAbbâs (ö. 68/688), bu konuda mezhepleri etkileyen sahâbîlerden biridir.

Hanefî mezhebine göre ihramlı olan kişi bile bile veya yanlışlıkla av hayvanı vurursa ona ceza gerekir. Bu aynı zamanda Hz. Ömer (ö. 23/644), Saʿd b. Ebî Vaḳḳâṣ (ö. 55/675), ʿAbdurrahmân b. ʿAvf'ın (ö. 32/652) görüşüdür.[571]

Şâfiʿî mezhebine göre ihramlı olan kişi bile bile veya yanlışlıkla av hayvanı vurursa iki durumda da ona ceza gerekir. Şâfiʿî mezhebine göre Allah, av hayvanın öldürülmesi hususunda bilerek ve yanlışlıkla öldürme şeklinde bir ayrım yapmamıştır.[572]

Mâlikî mezhebine göre ihramlı olan kişi bile bile veya yanlışlıkla av hayvanı vurursa ona ceza gerekir. Mâlikî mezhebi, yanlışlıkla av hayvanı öldüren kimsenin durumunu yanlışlıkla bir mümini öldürenin durumuna kıyas etmiştir.[573]

Zâhirî mezhebine göre yanlışlıkla av hayvanı öldüren ihramlı bir kimseye bundan dolayı herhangi bir şey gerekmez.[574] Zâhiri mezhebi bu konuda şu ayeti delil almıştır:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ

Yanıldığınız hususta size bir günah yoktur.[575]

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs ise:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

---

[571] Seraḫsî, *Mebsût,* IV, 96.

[572] Şafiʿî, *el-Umm*, II, 465, 466.

[573] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 352, 353.

[574] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 214.

[575] Aḥzâb, 33, 5.

> Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder, [576]

ayetinin açık ifadesinin manasını delil kabul ederek, ihramlının yanlışlıkla av hayvanı vurmasının hiçbir cezası olmadığını söylemesi, Zâhirî mezhebi için önemli bir delil olarak kullanılmıştır. [577]

Sonuç olarak, ihramlı kimsenin yanlışlıkla av hayvanı öldürmesinin herhangi bir cezası olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır. Cumhurun aksine, yanlışlıkla av hayvanı öldüren ihramlı bir kimsenin üzerinde herhangi bir sorumluluk olmadığını söyleyen Zâhirî mezhebi, bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) ilgili ayete getirdiği yorumu kendisine delil olarak almıştır. Bu konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Zâhiri mezhebini etkilediğini söylemek mümkündür.

[576] Mâide, 5, 95.

[577] İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, VII, 215; Seraḫsî, *Mebsûṭ,* IV, 96,

SONUÇ

Çalışmamızda ibâdât konuları çerçevesinde İslam hukuk ekollerine kaynaklık etmesi ve fıkhî etkisi bakımından ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) otoritesini ortaya koymaya gayret ettik. Bu otoritenin muayyen bir mezheple sınırlı olmadığını ve ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın birçok mezhebin görüşünü etkilediğini söylemek mümkündür. İslam hukuk ekolleri, kimi yerde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bir sözünü, fetvasını, verdiği bir hükmü kendisine delil alırken, kimi yerde onun konuyla ilgili bir ayete getirmiş olduğu tefsiri, kimi yerde ise ondan rivayet edilen bir hadisi kendisine delil olarak almış ve bunun neticesinde bir hükme varmıştır. Tezimizde ele aldığımız yirmi yedi konu içerisinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, on beş konuda Hanbelî, on dört konuda Şâfiʿî ile Hanefî, altı konuda Mâlikî ile Zâhirî ve iki konuda İmâmiyye mezheplerini etkilemiştir. Bu durum, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın etkin fıkhî otoritesinin tek bir mezheple sınırlı olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın, aynı konuda farklı düşünen birden fazla mezhep tarafından kaynak olarak alındığını muhtelif örneklerle müşahade ettik. Tezimizin ilk bölümünde incelediğimiz ilk on konu içerisinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs, aynı konuda farklı düşünen farklı mezhepler tarafından delil alınmıştır. Bu durum, rivayetlerden kaynaklanan noksanlıkların olması ihtimalinin yanında, mezheplerin görüşlerini temellendirmede ʿAbdullâh b. ʿAbbâs gibi önemli bir sahâbîyi delil gösterme ihtiyacından kaynaklanmış olabilir. Örneğin İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), seferî olan kimsenin namazlarını kısaltması meselesinde Hanefî mezhebinin delil aldığı ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın bir sözünü, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yaşı itibariyle meseleyi idrak edemeyeceğini söylerek eleştirirken, kendisi de aynı konuda ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın başka bir sözünü delil olarak ileri sürmektedir. Bu durum, müctehidlerin Abdulllah b. Abbâs gibi önemli bir sahâbîyi ulaştığı sonucun dışarısında tutmama gayreti olarak görülebilir.

Bazen ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) aynı görüşü, aynı konuda farklı mezheplere kaynaklık etmiştir. Örneğin, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs teyemmümlü bir kimsenin abdestli bir kimseye imâmlık yapmasını caiz görmektedir. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs bu görüşüyle, aynı ictihadi sonuca ulaşan Hanefî, Şâfiʿî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine kaynaklık etmiştir. Bunun yanında bazı konularda yalnızca bir mezhebin diğer mezheplerden farklı düşünmesine de sebep olmuştur. Örneğin, kadına dokunmanın abdesti bozması meselesinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın ilgili ayete getirdiği yorum, bu konuda Hanefi mezhebini doğrudan etkilemiştir. Bunun neticesinde Hanefî mezhebi bu konuda diğer mezheplerden farklı bir yaklaşım sergileyerek, kadına dokunmanın abdesti bozmayacağı sonucuna ulaşmıştır.

ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın mezhepler üzerinde oluşan fıkhî otoritesinin kimi yerlerde eleştirilere maruz kaldığını da çalışmamız çerçevesinde farkettik. Ancak bu eleştiriler, doğrudan ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne yapılmamıştır. Örneğin Hanefî mezhebinin, seferî olan kimsenin namazlarını kısaltması meselesinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ı kendilerine delil olarak almasına karşın, İbn Ḳudâme (ö. 620/1233), ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın namazların farz olduğu vakitte ne gerçekleri bilecek ne de hükümleri akledebilecek yaşta olmadığını iddia etmektedir. İbn Ḳudâme burada ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşüne yönelik bir tenkit yapmamakta, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yaşı sebebiyle bu konuda esas alınmaması gerektiğini ifade etmektedir. Yine ihramlı bir kimsenin evlenmesi veya evlendirilmesi meselesinde, bu durumu caiz görenlerin ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın Peygamberimiz'in Meymûne ile ihramlı iken evlendiğini rivayet ettiği hadisini delil almasını, İbn Ḳudâme ve İbn Ḥazm (ö. 456/1063) eleştirmiştir. İbn Ḳudâme, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın yaşı itibariyle duruma vâkıf olamayacağını söylerken, İbn Ḥazm bu gerekçenin yanında, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'tan daha âlim olması sebebiyle aynı konuda ondan rivayet edilen hadisi kabul ettiğini ifade etmiştir. Yine İbn Ḥazm, teyemmümlü bir kişinin aynı teyemmümle birden fazla farz

namazı kılması meselesinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın (ö. 68/688) sözünü senedinin iskata uğradığı gerekçesiyle kabul etmemiştir. İbn Ḳudâme (ö. 620/1233) ise, ateşte pişmiş eti yemenin abdesti bozması meselesinde ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği hadisi mevkuf olduğu gerekçesiyle reddederken, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın rivayet ettiği namazda teşehhüd sırasında okunulan duayı ise münferit kaldığı gerekçesiyle tercih etmemiştir. Görüldüğü üzere ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın görüşlerine yöneltilen eleştiriler, görüşünün içeriğiyle alakalı olmamıştır. Söz konusu eleştiriler, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın çocuk yaştaki bir sahâbî olmasına, ondan gelen rivayetin senedine veya rivayetinin şâz olmasına bağlı gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak, ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'ın fıkhî görüşleri, tek bir mezhebe indirgenmeden mezheplerce delil olarak alınmıştır. ʿAbdullâh b. ʿAbbâs'a dayanan aynı görüş veya farklı görüşler, farklı konularda farklı mezheplerin önemli bir hukukî kaynağı haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

***KUR'AN YOLU MEALİ*,** Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.

ÂMİDÎ, ‘Alî b. Muḥammed el- (ö. 631/1233), *el-İḥkâm fî'l-Uṣûli'l-Aḥkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 2005. 4 cilt.

‘AYNÎ, Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed b. Ḥuseyn Bedru'd-Dîn el- (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerḥu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 2000. 13 cilt.

BÂBERTÎ, Ekmelu'd-Dîn Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd el- (ö. 786/1384), *el-‘İnâye Şerḥu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 2007. 6 cilt.

BEĠAVÎ, Ebî Muḥammed el-Ḥasan b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ el- (ö. 516/1122), *et-Tehẕîb fî Fıḳhi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 1997. 8 cilt.

BEYHAḲÎ, Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn b. ‘Alî el- (ö. 463/1071), *Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âs̱âr*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 2001. 7 cilt.

BİLGEN, Mehmet, *Abdullah İbn-i Abbas'ın Siyasi Hayatı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007.

BUḪÂRÎ, İbn ‘Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl el- (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Saḥîḥ*, Dâru'l-Fârâbî, Riyaḍ 2012. 3 cilt.

BULUT, Ali, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbas'a Nispet Edilen Üç Eser", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20-21, Samsun 2005. ss. 277-294.

CERRAHOĞLU, İsmail, "Abdullah İbni Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. 11, sy. 2, Ankara 1972. ss.74-83.

_____, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kurân'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 22, s. 1 Ankara 1978. ss. 17-104.

CEṢṢÂṢ, Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî er-Râzî el- (ö. 370/980), *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-İḥyâ, Beyrût 1992. 5 cilt.

CEVZİYYE, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Ḳayyım el- (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvaḳḳı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâḍ 1423. 7 cilt.

CEZÎRÎ, 'Abdu'r-Rahmân b. Muḥammed el- (ö. 1360/1941), *Kitâbu'l-Fıḳhi 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbe'ati*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1986. 5 cilt.

_____, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı,* Çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1993. 8 cilt.

ÇAKAN, İsmail Lütfi – Muhamed Eroğlu, "ʿAbdullâh b. ʿAbbâs b. Abdülmuttalib", *DİA*, İstanbul 1988, I. ss. 76-79.

DÂREḲUṬNÎ, 'Ali b. ʿUmer b. Aḥmed ed- (ö. 385/995), *es-Sunen*, Muesesetu'r-Risâle, Beyrût 2004. 6 cilt.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. ʿUmer b. 'Îsâ ed- (ö. 430/1039), *Taḳvîmu'l-Edille fî Uṣûli'l-Fıḳhi*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2001.

EBÛ DÂVUD, Suleymân b. el-Eşʿas b. İsḥâḳ el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sunen*, Dâru İbn Ḥazm, Beyrût 1997. 5 cilt.

FÂSÎ, Taḳıyu'd-Dîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥasan el- (ö. 832/1429), *el-'Iḳdu's-Semîn*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1985. 8 cilt.

ĠARYÂNÎ, Ṣâdık 'Abdu'r-Rahmân el-, *Mudevvenetu'l-Fıḳhi'l-Mâlikî*, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrût 2006. 4 cilt.

HALLÂF, Abdulvahhâp (ö. 1375/1956), *İslâm Hukuk Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

ḤİLLÎ, el-Ḥasan b. Yûsuf b. Mutaḫḫer el- (ö. 726/1326), *Muḫtelefu'ş-Şî'a fî Aḥkâmu'ş-Şerî'a*, Merkezu'l-Ebḥâsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Ḳum 1412. 9 cilt.

İBN ʿABDİLBERR, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdillâh b el-Ḳurṭubî en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Aṣḥâb*, Dâru'l-Maʿrife, Beyrût 2006.

_____, *el-İstiẕkâr*, Muessesetu'r-Risâle, Ḳâhira 1993. 30 cilt.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. İbrâhîm (ö. 235/850), *el-Muṣannef*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyaḍ 2006. 16 cilt.

İBN ḤACER, Şihâbu'd-Dîn Ebî'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî el-'Asḳalânî (ö. 852/1449), *Tehẕîbu't-Tehẕîb*, Meclisu Dâirati'l-Me'ârif, Ḥaydarâbâd 1326. 12 cilt.

_____, *el-İṣâbe fî Temyîzi's-Ṣaḥâbe*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrût 2005. 9 cilt.

İBN ḤAZM, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd (ö. 456/1063), *el-Muḥallâ*, İdâratu'ṭ-Ṭıbaʿâ'ti'l-Munîriyye, Mısır 1349, 11 cilt.

_____, *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm,* Matba'atu's-Sa'âde, (y.y.) 1347. 8 cilt.

İBN KEŞÎR, Ebu'l-Fidâi İmâmu'd-Dîn İsmâ'îl b. 'Umer el-Ḳureyşî ed-Dımeşḳî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İbn Keşîr, Beyrût 2007. 20 cilt.

İBN ḲUDÂME, Muvaffaḳu'd-Dîn 'Abdullâh b. Aḥmed (ö. 620/1233), *el-Muġnî*, Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyaḍ 1997. 15 cilt.

İBN MÂCE, el-Ḥâfıẓ Ebî ‘Abdillâh Muḥammed b. Yezîd (ö. 273/887), *es-Sunen*, Dâru İḥyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, (y.y.) 1952. 2 cilt.

İBN MUNẔİR, Ebû Bekr Muḥammed b. İbrahîm (ö. 318/930), *el-İşrâf 'alâ Meẓâhibi’l-‘Ulemâ*, Mektebetu Mekkete’s-Seḳâfiyyeti, Mekke 2004. 10 cilt.

_____, *el-Evsaṭ fi’s-Suneni ve’l-İcmâ‘i ve’l-İḫtilâf*, Dâru Ṭaybeti, Riyâḍ 1985. 5 cilt.

İBN RUŞD, Ebu’l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed (ö. 595/1198), *Bidâyetu’l-Muctehid ve Nihâyetu’l-Muḳtaṣıd*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 2004.

İBN SA‘D, Muḥammed b. Menî‘ ez-Zuhrî (ö. 230/845), *Kitâbu’t-Tabaḳâti’l-Kebîr*, Mektebetu’l-Ḫancî, Ḳâhira 2001. 11 cilt.

İBN ṬÂHİR, Ḥabîb, *el-Fıḳhu’l-Mâlikî ve Edilletuhû*, Dâru İbn Ḥazm, Beyrût 1998. 2 cilt.

İBNU’L-CEVZÎ, Cemâlu’d-Dîn Ebî’l-Ferc (ö. 597/1201), *Ṣıfatu’s-Ṣafve*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1989. 2 cilt.

İBNU’L-EŞÎR, ‘İzzu’d-Dîn Ebû’l-Ḥasan ‘Alî b. Muḥammed el-Cezerî (ö. 630/1233), *Usdu’l-Ġâbe fî Ma‘rifeti’s-Ṣaḥâbe*, Matba‘atu’l-Vehbiyye, (y.y) 1280. 5 cilt.

İBNU’L-HUMÂM, Kemâlu’d-Dîn Muḥammed b. ‘Abdilvâhid b. ‘Abdilḥamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Şerḥu Fetḥu’l-Ḳadîr ‘alâ’l-Hidâyeti Şerḥu Bidâyeti’l-Mubtedî*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2003. 10 cilt.

İŞFAHÂNÎ, Şemsu’d-Dîn Maḥmûd b. ‘Abdi’r-Rahmân el- (ö. 749/1349), *Şerḥu’l-Minhâc li’l-Beyḍâvî fî ‘İlmi’l-Uṣûl*, Mektebetu’r-Ruşd, Riyâḍ 1999. 2 cilt.

ḲAL‘ACÎ, Muḥammed Ravvâs el-, *Mevsû‘atu Fıḳhi ‘Abdillâh b. ‘Abbâṣ***,** Dâru’n-Nifâs, Beyrût 1996.

ḲARÂFÎ, Şihâbu’d-Dîn Ebû’l-‘Abbâṣ Aḥmed b. İdrîs el- (ö. 684/1285), *ez-Zehîra*, Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, Beyrût 1994. 14 cilt.

KÂṢÂNÎ, Ebû Bekr b. Mesʿûd el- (ö. 587/1191), *Bedâi‘u’s-Ṣanâi‘ fî Tertîbi’ş-Şerâi‘***,** Dâru’l-Hadîs, Ḳâhira 2004. 10 cilt.

ḲUDÛRÎ*, Ebû’l-Ḥasan Aḥmed b. Muḥammed b. Ca‘fer el-Baġdâdî el- (ö. 428/1037), *et-Tecrîd Mevsû‘atu’l-Ḳavâ‘idi’l-Fıḳhıyyeti’l-Muḳârane*, (Thk. Muḥammed Aḥmed Sirâc, ʿAlî Cumʿa Muḥammed), Dâru’s-Selâm, Ḳâhira 2004. 12 cilt.

KULEYNÎ, Ebû Ca‘fer Muḥammed b. Ya‘ḳub el- (ö. 328/940), *Furû‘u’l-Kâfî*, Muessesetu’l-A’lemî, Beyrût 2005.

MÂLİK, Ebû ‘Abdillâh b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvaṭṭa’* **,** Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, Beyrût 1997. 2 cilt.

MUSLİM, Ebû’l-Ḥuseyn Muslim b. Haccâc el-Ḳuşeyrî (ö. 261/875), *Saḥîḥu Muslim***,** Dâru Ṭaybe, Riyâḍ 2006. 2 cilt.

MUZENÎ, Ebû İbrahîm İsmâ‘îl b. Yaḥyâ b. İsmâ‘îl el- (ö. 264/878), *Muḫtasaru’l-Muzenî fî Furû‘i’ş-Şâfi‘iyye,* Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1998.

NECEFÎ, Muḥammed Ḥasan en- (ö. 1266/1850), *Cevâhiru’l-Kelâm fî Şerḥi Şerâi‘i’l-İslâm*, Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, Beyrut (t.y.). 44 cilt.

* Çalışmamızda istifâde ettiğimiz kaynağın kapağında “el-Ḳaddûrî” olarak geçmektedir. Sözkonusu eserin girişinde muḥaḳḳiḳler tarafından müellifin “el-Ḳudûrî” olarak tanıtılması sebebiyle, “el-Ḳaddûrî” şeklindeki kullanımın eserin baskısıyla alakalı olabileceği kanaatine vardık. Neticede, çalışmamızın bibliyografyasında müellifi, yaygın olarak bilinen ve kullanılan şekliyle “el-Ḳudûrî” olarak vermeyi uygun gördük.

NEMLE, ‘Abdu’l-Kerîm b. ‘Alî b. Muḥammed en-, *el-Muhezzeb ‘İlmu Uṣûli’l-Fıḳhi’l-Muḳâran*, Mektebetu’r-Ruşd, Riyâḍ 1999. 5 cilt.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Şeref en- (ö. 745/1344), *el-Mecmû‘*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2007. 27 cilt.

_____, *Ravḍatu’ṭ-Ṭâlibîn,* Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2003. 8 cilt.

ŞAN‘ÂNÎ, Ebû Bekr ‘Abdu’r-Rezzâḳ b. Hemmâm es- (ö. 211/826-27), *el-Muṣannef*, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrût 1970. 11 cilt.

SAḤNÛN, İbn Sa‘îd et-Tenûhî (ö. 240/855), *el-Mudevvenetu’l-Kubrâ*, Matba‘atu’s-Sa‘âde, Ḳâhire 1323. 16 cilt.

SERAḴSÎ, Ebû Bekir Muḥammed b. Aḥmed es- (ö. 490/1096), *Kitâbu’l-Mebsûṭ*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2001. 30 cilt.

_____, *Mebsût,* Editör: Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yayınları, İstanbul 2008. 30 cilt.

SEZGİN, Fuâd, *Târ’iḫu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, Câmi‘atu’l-İmâm Muḥammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, Riyâḍ 1991. 10 cilt.

ŞAFİ‘Î, Muḥammed b. İdrîs eş- (ö. 204/820), *el-Umm*, Dâru İḥyâi’l-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût 2001. 10 cilt.

ŞEVKÂNÎ, Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed eş- (ö. 1250/1834), *Neylu’l-Evtâr min Esrâri Munteḳa’l-Eḫbâr*, Dâru’l-‘Affân, Ḳâhira 2008. 12 cilt.

_____, *İrşâdu’l-Fuḥûl ilâ Taḥḳîḳi’l-Ḥaḳḳi min ‘İlmi’l-Uṣûl*, Dâru’s-Selâm, Ḳâhira 1998. 2 cilt.

ŞEYBÂNÎ, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Ḥasan eş- (ö. 189/805), *Kitâbu’l-Âsâr*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1993. 2 cilt.

ŞÎRÂZÎ, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ‘Alî eş- (ö. 476/1083), *el-Muhezzeb fî Fıḳhi’l-İmâmi’ş-Şâfi’î*, Matba’atu ‘İsa el-Bâbî el-Ḥalebî, Ḳâhira t.y. 2 cilt.

ŞİRBİNÎ, Şemsu'd-Dîn Muḥammed b. Muḥammed el-Ḫatîb eş- (ö. 977/1570), *Muġni'l-Muḥtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâẓi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2006. 4 cilt.

TİRMİZÎ, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ et- (ö. 279/892), *es-Sunen*, Matba'atu'l-Medenî, (y.y.) 1964. 5 cilt.

ṬÛSÎ, Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasan b. 'Alî eṭ- (ö. 460/1068), *el-Mebsûṭ fî Fıḳhi'l-İmâmiyye*, Matba'atu'l-Ḫaydariyye, Ṭahran t.y. 8 cilt.

_____, *el-İstibṣâr fî mâ Uḫtulife mine'l-Eḫbâr*, Muessesetu'l-'Ala'l-'Alemî, Beyrût 2005.

ZEHEBÎ, Şemsu'd-Dîn Muḥammed Aḥmed b. 'Osmân ez- (ö. 748/1348), *Siyeru E'lâmi'n-Nubelâ'*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1986. 25 cilt.

_____, *Teẕkiratu'l-Ḥuffâẓ*, Dâru İḥyâi'l-Turâṯi'l-'Arabî, Beyrût 1347. 4 cilt.

ZERKEŞÎ, Bedru'd-Dîn Muḥammed b. Bahâdır ez- (ö. 794/1392), *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uṣuli'l-Fıḳhi*, Dâru'l-Ṣafve, Ġurdaḳa 1992. 6 cilt.

ZERKEŞÎ, Şemsu'd-Dîn Muḥammed b. 'Abdillâh ez- (ö. 772/1370), *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muḫtaṣari'l-Hiraḳî*, Mektebetu'l-'Ubeyḳân, Riyâḍ 1993. 7 cilt.

ZUḤAYLÎ, Muḥammed Vehbî ez- (ö. 1436/2015), *el-Mu'temed fî Fıḳhi'ş-Şâfi'î*, Dâru'l-Ḳalem, Şâm 2007. 5 cilt.

_____, *Uṣûlu'l-Fıḳhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımaşḳ 2008. 2 cilt.

ÖZET

KOCABIYIK, Yunus, İbâdât Bağlamında İbn Abbâs'ın Fıkıh Mezhepleri Üzerindeki Etkisi, Yüksek Lisans Tezi (Danışman: Prof. Dr. Osman TAŞTAN), Ankara Üniversitesi, 2017. IX+119 sayfa.

Bu yüksek lisans tezi, 'Abdullâh b. 'Abbâs'ın ibadat konularında fıkıh mezhepleri üzerindeki etkisini, Hanefî, Mâlikî, Şâfi'î, Hanbelî, Zâhirî ve İmâmiyye gibi önemli mezheplere kaynaklık etmesi yönüyle ele almaktadır.

Tez, Giriş ve Üç Bölüm'den oluşmaktadır. Giriş kısmı, tezin içerik ve yöntemine dair ve aynı zamanda 'Abdullâh b. 'Abbâs hakkında ana hatlarıyla bilgiler vermektedir. Birinci bölüm, muhtelif İslam hukuk ekollerinin 'Abdullâh b. 'Abbâs'a nispet edilen aynı konuda farklı görüşlere dayanarak, farklı ictihadi sonuçlara ulaştıkları konuları incelemektedir. İkinci bölüm, muhtelif İslam hukuk ekollerinin 'Abdullâh b. 'Abbâs'a ait olan aynı konuda aynı görüşe dayanarak, aynı ictihadi sonuca ulaştıkları konuları ele almaktadır. Üçüncü bölüm, münferiden bir İslam Hukuk Ekolünün 'Abdullâh b. 'Abbâs'a ait olan aynı konudaki aynı görüşe dayanarak, aynı ictihadi sonuca vardığı konuları incelemektedir.

ABSTRACT

KOCABIYIK, Yunus, Ibn Abbas's Influence On The Schools Of Islamic Jurisprudence In The Context of Worships, Master Thesis (Supervisor: Prof. Dr. Osman TAŞTAN), Ankara University, 2017. IX+119 pages.

This master thesis deals with influence of 'Abdullâh b. 'Abbâs on fıqh schools on worship issues in terms of being a source of important Islamic Schools of Law as Hanafi, Maliki, Shafii, Hanbali, Zahiri and Imamiyya Schools.

The thesis comprises of an introduction and three chapters. The introduction gives information about the content and method of the thesis and at the same time general information about 'Abdullâh b. 'Abbâs. The first chapter examines subjects where various Islamic Schools of Law reach different legal consequences based on different opinions of 'Abdullâh b. 'Abbâs on the same subject. The second chapter deals with subjects where various Islamic Schools of Law reach same legal consequences based on the same opinion of 'Abdullâh b. 'Abbâs on the same subject. The third chapter examines subjects where an Islamic School of Law solely reach same legal consequences based on the same opinion of 'Abdullâh b. 'Abbâs on the same subject.