

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**EL-ÜM ÇERÇEVESİNDE İMAM ŞÂFÎ'NİN  
ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İCTİHADLARI  
KARŞISINDAKİ TUTUMU  
-TEMEL İBADETLER-**

**İBRAHİM ERTAŞ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN  
PROF. DR. AHMET YAMAN**

**KONYA 2021**



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	İbrahim ERTAŞ		
	Numarası	17810601233		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	El-Üm Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadları Karşısındaki Tutumu -Temel İbadetler-			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**İbrahim ERTAŞ**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	İbrahim ERTAŞ		
	Numarası	17810601233		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Tezin Adı	El-Üm Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadları Karşısındaki Tutumu -Temel İbadetler-			

### El-Üm Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadları Karşısındaki Tutumu -Temel İbadetler-

Bir sahâbînin fikhî bir mesele hakkında vaki olan uygulamasına, fetvasına veya kazasına sahâbî kavli denilmektedir. Hüccet sayılıp sayılmaması tartışmalı olduğu için bir ictihadda bulunurken kaynak olarak kullanılması kimi fakihler tarafından çeşitli yönlerden eleştiriye maruz kalan delillerden birisi sahâbî kavlidir.

Bu çalışmada, kaynak kişi olarak sahâbîden Abdullah b. Mes'ûd'un ictehadlarının, Şâfiî'nin fıkıh mirasına olan katkısı ve yansımaları benimsenen veya benimsenmeyen kanaatleri temel ibadetler bağlamında detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Çalışma neticesinde Şâfiî'nin sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiği ve kıyasa öncelendiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda bir giriş ve iki bölüm bulunmaktadır. Giriş kısmında konunun amacı ve önemine, sınırlandırılmasına, araştırmanın yöntemi ile kaynaklarına dair genel bilgiler yer almıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Abdullah b. Mes'ûd'un İmam Şâfiî tarafından benimsenen ictehadları tahâret, namaz, zekât ve hac başlıklarının altında yer alan on beş konu etrafında incelenirken; ikinci bölümde Şâfiî tarafından Abdullah b. Mes'ûd kaynaklı ictehadların benimsenmeyenleri on üç başlık halinde tahâret ve namaz üst başlığı ekseninde delilleriyle birlikte tartışılmıştır.

Mukayeseli fıkıh yöntemiyle ele alınıp incelenen her meselenin son kısmında tarafımızca bir değerlendirme yapılmış, çalışmanın nihayetinde on bir maddeden müteşekkil bir sonuca ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sahâbe, Sahâbî kavli, Abdullah b. Mes'ûd, Şâfiî, Hanefiler, Şâfiîler, ictehad, hilâf, kavli-kadîm, kavli-kedîf, ehl-i re'ye, ehl-i hadis.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### ABSTRACT

Author's	Name and Surname	İbrahim ERTAŞ		
	Student Number	17810601233		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Title of the Thesis/Dissertation	The Attitude Of The Shafi'i Against The Case Of Law Abdullah b. Mes'ud In The Framework Of Al-Um -Basic Worship-			

#### The Attitude Of The Shafi'i Against The Case Of Law Abdullah b. Mes'ud In The Framework Of Al-Um -Basic Worship-

Qawl al-sahabi is one of the evidences that has been criticized by some fakihs from various aspects since it is controversial whether it is considered as evidence or not when its use as a source while making an ijtehad. The practice, fatwa or judgment of a Companion about fiqh issue is called Qawl al-sahabi.

In this study, it has been tried to be put forward that Shafii accepts the Qawl al-sahabi as an evidence and prioritizes the comparison. For this reason, the contributions, reflections, and opinions which are embraced or not of ijtehad of Abdullah b. Mes'ud from the Companion in the context of basic worships.

There are an introduction and two chapters in our study. There are the aim importance, limitations of the topic, methodology of the research and general informations of sources in the introduction.

While Abdullah b. Mes'ud's ijtehad embraced by Imam Shafii are examined under the titles of thaharah, prayer, zekat and pilgrimage in the first chapter, Abdullah b. Mes'ud-induces ijtehad not embraced by Shafii are discussed with two headings of thaharah and prayer under thirteen headings with their evidences in the second chapter.

At the end of the all topics covered and examined through comparative fiqh (Islamic Law), an assessment is done by us and a conclusion consisting of eleven articles is reached.

**Key Words:** The Companion, qawl al-sahabi (Sahabe's words/sayings), Abdullah b. Mes'ud, Shafii, Hanefi's, Shafii's, ijtehad, dispute, the previous opinion (old doctrine), the new opinion (new doctrine), ahl al-ra'y, ahl al-hadith.

## ÖZET

Bir sahâbînin fikhî bir mesele hakkında vaki olan uygulamasına, fetvasına veya kazasına *sahâbî kavli* denilmektedir. Hüccet sayılıp sayılmaması tartışmalı olduğu için bir ictihadda bulunurken kaynak olarak kullanılması kimi fakihler tarafından çeşitli yönlerden eleştiriye maruz kalan delillerden birisi sahâbî kavlidir.

Bu çalışmada, kaynak kişi olarak sahâbîden Abdullah b. Mes'ûd'un icihadlarının, Şâfiî'nin fıkıh mirasına olan katkısı ve yansımaları benimsenen veya benimsenmeyen kanaatleri temel ibadetler bağlamında detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Çalışma neticesinde Şâfiî'nin sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiği ve kıyasa öncelediği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda bir giriş ve iki bölüm bulunmaktadır. Giriş kısmında konunun amacı ve önemine, sınırlandırılmasına, araştırmanın yöntemi ile kaynaklarına dair genel bilgiler yer almıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Abdullah b. Mes'ûd'un İmam Şâfiî tarafından benimsenen icihadları tahâret, namaz, zekât ve hac başlıklarının altında yer alan on beş konu etrafında incelenirken; ikinci bölümde Şâfiî tarafından Abdullah b. Mes'ûd kaynaklı icihadların benimsenmeyenleri on üç başlık halinde tahâret ve namaz üst başlığı ekseninde delilleriyle birlikte tartışılmıştır.

Mukayeseli fıkıh yöntemiyle ele alınıp incelenen her meselenin son kısmında tarafımızca bir değerlendirme yapılmış, çalışmanın nihayetinde on bir maddeden müteşekkil bir sonuca ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sahâbe, Sahâbî kavli, Abdullah b. Mes'ûd, Şâfiî, Hanefîler, Şâfiîler, icihad, hilâf, kavli-i kadîm, kavli-i cedîd, ehl-i re'y, ehl-i hadis.

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>iv</b>

## GİRİŞ

<b>1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ</b> .....	<b>2</b>
<b>2. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI VE ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ</b> .....	<b>5</b>
<b>3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE KONUYLA İLGİLİ YENİ ÇALIŞMALAR</b> .....	<b>7</b>

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İMAM ŞÂFİİ TARAFINDAN BENİMSELENEN İCTİHADLARI

<b>1. Tahâret</b> .....	<b>12</b>
1.1. Mahrem Olmayan Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi.....	12
<b>2. Namaz</b> .....	<b>17</b>
2.1. Bir Miktar Konuşmanın Namaza Etkisi .....	17
2.2. Namazda Üçüncü ve Dördüncü Rek'atlarda Fatıha Suresini Okumanın Hükümü .....	21
2.3. İmam Olmada Liyakat Sıralaması .....	24
2.4. Namazda Bağdaş Kurarak Oturma .....	25
2.5. Cuma Namazından Sonra Nafile Namaz Kılmak.....	29
2.6. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz Kılmak.....	32
2.7. Tilâvet Secdesinin Hükümü .....	34
2.8. Seferde Namaz ve Kasr'ın Hükümü.....	39
2.9. Cenaze Namazında Kıraat ve Fatıha Suresinin Okunması.....	46
<b>3. Zekât</b> .....	<b>50</b>
3.1. Çocuğun/Yetimin Malından Zekât .....	50
<b>4. Hac</b> .....	<b>58</b>
4.1. Hac Aylarında Umre Yapmak .....	58
4.2. İhramlı Kimsenin Avlanması .....	60
4.2.1. Arap Tavşanı Avlayan Kimsenin Durumu .....	60
4.2.2. Av Hayvanının Yumurtasını Telef Eden Kimsenin Durumu .....	62

4.3. Hastalığı Sebebiyle Haccını veya Umresini Tamamlayamayan-Kaçıran Kimsenin Durumu.....	64
--	----

## İKİNCİ BÖLÜM

### ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İMAM ŞÂFİÎ TARAFINDAN BENİMSENMEYEN İCTİHADLARI

<b>1. Tahâret.....</b>	<b>71</b>
1.1. Cinsel Organına Dokunmanın Abdeste Etkisi.....	71
1.2. Hatmi Otu ile Karışık Suyla Gusül Almak.....	77
<b>2. Namaz .....</b>	<b>81</b>
2.1. Vitir ve Kunut.....	81
2.1.1. Vitir Namazının Rek'at Sayısı.....	81
2.1.2. Vitir Namazının Kıraati .....	84
2.1.3. Vitir Namazında Kunut Yapma Yeri .....	85
2.1.4. Vitri Bozmak (Vitirden Sonra Nafile Namaz Kılmak).....	86
2.1.5. Sabah Namazında Kunut Yapmak.....	88
2.2. Bayram Namazlarından Önce ve Sonra Nafile Namaz Kılmak .....	92
2.3. Teşrik Tekbirleri.....	96
2.4. Seferî Sayılabılmenin Asgarî Mesafesi .....	99
2.5. Cem'-i Takdim ve Cem'-i Te'hîr .....	102
2.6. Hakkında İhtilaf Edilen Tilâvet Secdeleri .....	104
2.7. Cenaze Namazındaki Tekbir Sayısı.....	108
<b>SONUÇ .....</b>	<b>111</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>115</b>

**KISALTMALAR**

- (a.s.) : aleyhisselâm  
a.g.e. : adı geçen eser  
a.mlf. : aynı müellif  
b. : bin, ibn  
bt. : bint  
bk. : bakınız  
çev. : çeviren  
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
ed. : editör  
Hz. : Hazreti  
md. : madde  
nşr. : neşreden (tahkik eden)  
ö. : ölümü, ölüm tarihi  
(r.a.) : radiyallâhu anh / anhâ / anhum  
s. : sayfa  
(s.a.v.) : sallallâhu aleyhi ve sellem  
thk. : tahkik eden  
ty. : yayım tarihi yok  
vb. : ve benzeri, ve benzerleri  
vd. : ve devamı, ve diğerleri

## ÖNSÖZ

Bismillâhirrahmânirrahîm.

İlmi, kazançların ve amellerin en karlısı kılan âlemlerin rabbi Allah azze ve celleye sonsuz hamd-ü senâlar, Kur'ân-ı Kerîm'in kendisine gönderildiği onun kulu ve resulü olan Hz. Muhammed'e, âline ve ashabına sayısız ve sınırsız salât-ü selâm olsun.

İslam'ı kıyamet gününe kadar tahrif olmaktan koruyan Allah Teâlâ, onu sürekli kılmak adına değişmez ilkeler ve sabiteler yanında gelişmeye açık birtakım unsurlarla da donatmıştır. Fakihler de İslam'ın tüm zamanlara uygun ve kuşatıcı olduğu hakikati üzerine gerek temel fikhî meselelere gerekse yaşadıkları çağda ortaya çıkan güncel meselelere çözüm üretebilmek adına, eğer nas ve icmâdan bir delil bulamazlarsa dinin sabitelerine ve kendi metotlarına uygun olarak gördükleri diğer birtakım delillere başvurmuşlardır. Bu bağlamda fukahânın ictehad ederken başvurmuş olduğu kaynakların/delillerin en önemlilerinden birisi de şüphesiz sahâbî kavlidir.

Her ne kadar sonraki dönemde gelişen Şâfiî mezhebinde farklı görüşler bulunsa da İmam Şâfiî gerektiğinde sahâbî kavline müracaat eden fakihlerdendir. Bu çalışma, usûl-i fikhin oluşum ve gelişiminde oldukça önemli katkılar sunan, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin fikhini okuyup yorumlayan, fikirlerini zaman içinde yenileyen ve olgunlaştıran, sonrasında da kendisine özgü bir sentezle fikhî düşüncesini sistemleştiren Şâfiî'nin sahâbenin ictehadları özelindeki tutumunu ortaya koymaya çalışacaktır. Bunu da Şâfiî'nin görüşlerinin yer aldığı *el-Üm* çerçevesinde Kûfe ekolünün/ehl-i re'y'in sahâbedeki sembol kaynağı olan Abdullah b. Mes'ûd'un ictehadları üzerinden ortaya koyacaktır.

Çalışma iki ana bölüm halinde hazırlanmıştır. Birinci bölümde Abdullah b. Mes'ûd'un İmam Şâfiî tarafından benimsenen ictehadları tahâret, namaz, zekât ve hac ana başlıkları altında yer alan on beş konu etrafında incelenirken; ikinci bölümde Şâfiî tarafından benimsenmeyen Abdullah b. Mes'ûd kavilleri tahâret ve namaz üst başlığı altında on üç konu etrafında delilleriyle birlikte ele alınıp tartışılmıştır.

Çalışmam süresince konu tespitinden başlayarak tezin tamamlanıp son adımına gelene kadar maddi-manevi yardım ve rehberliğini esirgemeyen, öneri, katkı ve tenkitlerini her daim sunmaya çalışan, bilgi ve tecrübeleriyle beni aydınlatan danışmanım sayın Prof. Dr. Ahmet YAMAN'a teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmamı baştan sona kadar okuyup inceleyerek tenkitlerini esirgemeyen Enes ÇETİNKAYA'ya, diğer değerli ilim talebesi arkadaşlarıma ve bilhassa her daim bana çalışma imkânı sunan sevgili eşime de şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

İbrahim Ertuş  
Burdur, Mayıs 2021

**GİRİŞ**  
**ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ,**  
**KONUNUN SINIRLANDIRILMASI VE ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ,**  
**ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE KONUYLA İLGİLİ YENİ**  
**ÇALIŞMALAR**

## 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Bir sahâbînin fikhî bir mesele hakkında vaki olan uygulaması, fetvası veya kazasına *sahâbî kavli* denilmektedir.<sup>1</sup> Hüccet sayılıp sayılmaması tartışmalı olan şer‘î delillerden birisi sahâbî kavlidir. Zira *sahâbî kavli* fikhî mirasımızı oluşturan temel yapı taşlarından birisidir.

İmam Şâfiî (ö. 204/819) *el-Üm* adlı eserinde sahâbî ictihadı anlamında genellikle *kavlü's-sahâbî*<sup>2</sup>, *eser*<sup>3</sup> ve *haber*<sup>4</sup> kavramlarını tercih etmiş; bazen de *hüküm/kazâ*<sup>5</sup>, *fetva*<sup>6</sup>, *mezhep*<sup>7</sup> ve *hadis*<sup>8</sup> kavramlarını kullanmıştır.<sup>9</sup>

İmam Şâfiî'nin gerek kadîm gerekse cedîd kavlinde sahâbî kavlini hüccet kabul edip etmediği de mezhep içerisinde dahi farklı kanaatlerin bulunduğu epeyce tartışmalı bir konudur.<sup>10</sup> Özellikle sahâbî kavlinin (Şâfiî'nin cedîd mezhebinde) delil olması hususunda Şâfiîler arasında bir fikir birliği bulunmadığı söylenebilir.

Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere pek çok Şâfiî âlim İmam Şâfiî'nin, kavli-i cedîdinde sahâbî kavlini hüccet saymaktan vazgeçtiğini ve artık sahâbî sözünü delil olarak kabul etmediğini ileri sürmektedir.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 108-110; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 168-169; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkâ'in*, II, 165. Ayrıca bk. Apaydın, Yunus, "Sahâbî Kavli", *DİA*, XXXV, 500.

<sup>2</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596; *el-Üm*, IV, 33.

<sup>3</sup> Şâfiî, *el-Üm*, II, 31, 126, 252; III, 134; IV, 38; VI, 188; VII, 48.

<sup>4</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596; *el-Üm*, II, 145; III, 54-57, 102; IV, 7, 31; VI, 182; VII, 65-68.

<sup>5</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 81-86.

<sup>6</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 223.

<sup>7</sup> Şâfiî, *el-Üm*, III, 27.

<sup>8</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 262, 297-298.

<sup>9</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596-598. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 149-155; Demir, İbrahim Halil, *Usûlü'l-Fıkhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması*, s. 11-20; Nas, Taha, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*, s. 39-41; a.mlf., "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", s. 186-187.

<sup>10</sup> Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 241-247; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 168-171; Fahreddin er-Razî, *el-Mahsûl*, VI, 129-137; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkâ'in*, I, 209; II, 185-186; IV, 92. Tartışmaya dair yeni araştırmalara bk. Aslan, Mehmet Selim "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansımaları", s. 217-220; Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 89-90; Memduhoğlu, Adnan, "Çağımı İyi Okuyan Bir Fakih Olarak Âmidî ve Sahâbe İctihadı Konusundaki Yaklaşımı", s. 447-450; Yaman, Ahmet, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", s. 22-23; Apaydın, Yunus, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", s. 329-331.

<sup>11</sup> Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 158, II, 241; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 170-171, Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, II, 790-792. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 31. Usulcüler kavli-i kadiminde Şâfiî'nin sahâbî sözünü hüccet kabul ettiği noktada hemfikirdirler. Bk. Nas, Taha, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*, s. 42.

Gazzâlî gibi bazı Şâfiî ulemâsı tarafından ileri sürülüp iddia edilen bu görüş,<sup>12</sup> İmam Şâfiî'nin bizzat kendisine ait olan “*er-Risâle*” ve “*el-Ûm*” adlı eserlerinin birçok yerinde geçen ifadelerle çelişki arz etmektedir.<sup>13</sup>

Bu cümleden hareketle örneklik teşkil etmesi bakımından şu ifadelere yer verilebilir. *el-Ûm*'de Şâfiî, bir konuda eğer kitap ve sünnette delil bulunmazsa sahâbî kavlini delil alacağını söylemektedir. Yine bu durumda hulefâ-yi râşidîn'in kavlini taklit etmenin/ictihadları ile amel etmenin kendisine daha sevimli geldiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca *er-Risâle*'de Şâfiî, fikhî bir meseleyi incelerken kitap, sünnet ve icmâda bir delil bulamazsa bu meyanda hükme elverişli bulduğu bir sahâbî kavline uyacağını söylemektedir.<sup>15</sup> Şâfiî'nin bu söylemlerinin yanı sıra onlarca meselede pek çok sahâbî kavlini delil aldığı açıkça görülmektedir.<sup>16</sup>

Haddizatında bu tezdeki amaçlarımızdan bir tanesi de Şâfiî'nin sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiğini ve kıyasa öncelediğini ortaya koymak olacaktır.<sup>17</sup> Nitekim İbnü'l-Kayyim da (ö. 751/1350): “*Allah'a yemin olsun ki, o, (mezheb-i cedîdidinde sahâbî sözünün hüccet olduğu) görüşünden vazgeçmemiştir*”<sup>18</sup> diyerek çalışmamızda ispat edilmeye çalışılan bu gayeye kuvvetli bir vurgu yapmıştır.

<sup>12</sup> Ayrıca bk. Alâî, *İcmâlu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*, s. 36-46; Aslan, Mehmet Selim “Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansıması”, s. 217; Yaşar, Mehmet Aziz, “Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansıması”, s. 361-362.

<sup>13</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 284-285, 289, 596-598; a.mlf., *el-Ûm*, IV, 253-254; Nas, Taha, *İmam Şafii'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*, s. 43; Yaman, Ahmet, “Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı”, s. 23-24.

<sup>14</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 280: أَقُولُ مَا كَانَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ مُوجِدِينَ فَالْعَنْزُ عَمَّنْ سَمِعَهُمَا مَقْطُوعٌ إِلَّا بِإِيبَاعِهِمَا فَإِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ صِرْنَا إِلَى أَقْوَابِلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ وَاجِدٍ مِنْهُمْ ثُمَّ كَانَ قَوْلُ الْأَيْمَةِ أَبِي بَكْرٍ أَوْ عُمَرُ أَوْ عُثْمَانُ إِذَا صِرْنَا فِيهِ إِلَى التَّقْلِيدِ أَحَبُّ إِلَيْنَا

<sup>15</sup> Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 597-598.

<sup>16</sup> *el-Ûm*'de yer alan *Cimâ'u'l-ilm* kitabına bakılabilir. Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 287-323. Ayrıca bk. Nas, Taha, *İmam Şafii'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*, s. 45.

<sup>17</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 119. Ayrıntılı bilgi için bu alanda yayımlanmış şu makaleye bk. Aslan, Mehmet Selim “Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansıması”, s. 221-226; İsnevî, *et-Temhîd*, 499-502 (İsnevî, Şâfiî'nin *el-Ûm* adlı eserinde pek çok örnek bulunduğunu beyan etmekte ve bu cümleden hareketle onun kavl-i cedîdinde de sahâbî kavlini hüccet saydığını söylemektedir).

<sup>18</sup> İbnü'l-Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 92, 94. Ayrıca benzer ifadeler için bk. Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 156; Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi's-sünen*, s. 109-111; Alâî, *İcmâlu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*, s. 38-42 (Şâfiî bir meselede hüküm verirken mutlaka bir sahâbî kavline dayanır ve onun dışına çıkmaz); Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîd fi usûli'l-fikh*, VIII, 59-76. Ayrıca bk. Apaydın, Yunus, “Sahâbî Sözünün Hukukî Değeri”, s. 348.

Şu halde Şâfiî, bir meseleye dair hüküm beyan edeceği zaman: şer‘î delillerin başında yer alan kitap ve sünnetten sonra varsa icmâya dayanmış yoksa hulefâ-yi râşidîn’in ve sahâbenin ictehadlarını değerlendirmeye almıştır.<sup>19</sup> Bu hususa dikkat çeken Beyhakî (ö. 458/1065), kadîm-cedîd ayırımına gitmeksizin ve bizatihi kendi eserlerinden yapmış olduğu iktibaslarla Şâfiî’nin sahâbî kavlini mutlak olarak hüccet kabul ettiğini ve kıyasa öncelediğini açıkça ifade etmektedir.<sup>20</sup>

İctihadları hüccet olup olmadığı tartışılan sahâbîler ise daha çok fikhî yönüyle temayüz etmiş olanlardır.<sup>21</sup> İmam Şâfiî’nin düşünce sistemine ve onun fikh bilgisine katkısı olan pek çok sahâbî bulunmaktadır. Fakat burada o fakihlerin listesi sıralanmayacaktır. Şâfiî’nin ictehadlarına tesiri olan en önemli ismin Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) olduğu söylenebilir.<sup>22</sup> Bu etkileşim klasik fikh eserlerinde açıkça görülmektedir. Bu bilginin yanı sıra Şâfiî’nin etkilendiği sahâbîler arasında göze çarpan ve oldukça dikkat çekici olan bir isim de Abdullah b. Mes’ûd olmuştur. Bu nedenle Hanefîlerin fikh mirası, sistematığı üzerinde en etkili sahâbî olan<sup>23</sup> Abdullah b. Mes’ûd’un (ö. 32/652-53) kavillerinin Şâfiî’nin fikh mirasına olan katkısı çalışmamız boyunca incelenmeye tabi tutulacaktır.

Bu tezde Abdullah b. Mes’ûd’un Şâfiî’ye etkisini ele alıp daha müşahhas bir çalışma ortaya koymayı amaçladık. Bu cümleden hareketle çalışmada alanı biraz daha daraltarak, İmam Şâfiî’den sonraki Şâfiîlerin genelinin teorik olarak reddettikleri bir delili Şâfiî’nin pratik alanda ne derece uyguladığını *el-Ûm* çerçevesinde tespit etmeye çalıştık. Bunu da fukahâ-yi seb‘a’dan olan<sup>24</sup> Abdullah b.

<sup>19</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, II, 31 *إِنَّمَا الْحُجَّةُ فِي كِتَابٍ، أَوْ سُنَّةٍ، أَوْ أَثَرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ*; VII, 280. İmam Şafii’nin icmâ anlayışı için bk. Yenidoğan, Adem, “İmâm Şâfiî’nin İcmâ Anlayışı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, sayı: 1, 2013, s. 89-105. İmam Şafii’nin sahâbî kavline olan bakışına dair ayrıntılı bir bilgi elde etmek için bk. Nas, Taha, *İmam Şafii’ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2001.

<sup>20</sup> Bk. Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-sünen*, s. 109-111.

<sup>21</sup> Bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 149-150. Ayrıca bk. Apaydın, Yunus, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, XXXV, 500; Demir, İbrahim Halil, *Usûlü’l-Fıkhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması*, s. 21-25.

<sup>22</sup> İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, *DİA*, I, 79.

<sup>23</sup> Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mes’ûd ve Tefsir İmindeki Yeri*, s. 59, 61-62, 64.

<sup>24</sup> Fukahâ-yi Seb‘a’nın listesi için ayrıca bk. Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mes’ûd ve Tefsir İmindeki Yeri*, s. 60.

Mes'ûd'un icthadlarını merkeze alarak Şâfiî'nin tutumunu temel ibadetler bağlamında ayrıntılı olarak ele aldık.<sup>25</sup>

Öncelikli meselemiz bu olmakla birlikte incelenen tartışmalarda mukayeseli fıkıh yöntemini kullanırken dolaylı olarak da Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a olan ihtilaflarını ve meseleye dair farklılık arz eden yaklaşımlarını da ortaya koymayı hedefledik. Zira bir sözünde İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), Hanefî fukahâsının Abdullah b. Mes'ûd'un kavliyle üç meselede amel etmediklerinden söz etmektedir.<sup>26</sup>

Bu araştırmada *el-Üm* üzerindeki fetvalardan yola çıkarak İmam Muhammed'in bu sözünün daha açık bir hale getirilmesi amaçlanmış ve meselelere yansımaları ortaya konmuştur. Ancak bu tezde işlenen meselelerde İmam Muhammed'in beyanının aksine, üçten fazla meselede Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatine aykırı tercihte bulunduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada Hanefî fakihlerin Abdullah b. Mes'ûd'un icthadları karşısındaki konumunun da imkân nispetinde tespit edildiği söylenebilir.

## 2. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI VE ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmamızda Şâfiî'nin sahâbî kavline değer verip onlarla amel edip etmediği meselesini bir tek sahâbî özelinde ele almayı planladık. Böylece tezimizi kaynak kişi bakımından sınırlandırdık. Verileri toplamak bakımından da Şâfiî'nin bize ulaşan kapsamlı furu eseri "*el-Üm*"ü merkeze aldık. Onun fikhî görüşlerini

<sup>25</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 89-151; Candan, Abdurrahman, *İmam Şâfiî'nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîd'i*, s. 48-65.

<sup>26</sup> İmam Muhammed'den nakledildiğine göre, Abdullah b. Mes'ûd'un hilafına fetva verilen üç mesele şudur; **1.** Kişinin evinde namaz kılarken ezan ve kâmeti terk edebileceğine dair cevaz verilmiştir fakat terk edilmemesi menduptur. Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mesûd*, I, 133,136. **2.** Üç kişi namaz kılacakları vakit, imamın önde, cemaatin ise arkada safa durması sünnetten olduğu gibi, iki kişiden her birinin imamın sağ ve sol yanında yer alması da caiz görülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mesûd*, I, 42. **3.** Rükûda tatbîk yapmak (elleri bir birine yapıştırıp iki diz arasına koymak) caiz(mi)dir? Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mesûd*, I, 19-20. Ayrıca sözü edilen rivayetler ve tartışmaya dair bilgi elde etmek için bk. Şeybânî, *Âsâr*, I, 211; Müslim, "*Mesâcid*", 26-28. Yeni araştırmalara ulaşmak ve ayrıntılı bilgi elde etmek için ayrıca bk. Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlimindeki Yeri*, s. 65-66; Yaman, Ahmet, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", s. 19; a.mlf., "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", s. 30-31; Çelik, Taha, "Abdullah b. Mesud'un "Unuttuğu" İddia Edilen Meselelerin Tahlili", Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], sayı: 1, 2017, s. 109-112.

ikinci ve/veya üçüncü el kaynaklardan ziyade bizzat kendi eserinden elde etmeyi önemsedik.

Söz konusu kaynak kişi olarak Abdullah b. Mes'ûd'un kavillerini seçmiş olmamızın temel nedeni ise bizi ilginç sonuçlara götüreceğini ön görüyor olmamızdandır. Zira Abdullah b. Mes'ûd bilindiği gibi büyük ölçüde Hanefî mezhebine tesir etmiş bir sahâbîdir. Hanefî mezhebinin silsilesinin başında yer alan bir sahâbînin Şâfiî mezhebine, özellikle de Şâfiî'nin icihadlarına tesirinin ne düzeyde olduğunu tespit etmek amacıyla böyle bir araştırma yapma gereği duyulmuştur. Tez konumuzu belirlerken dikkat çeken nokta tam da üzerinde durulan bu husus olmuştur.

Hanefî mezhebinin oluşum aşamalarında görüşleri etkili olan fakih bir sahâbî, Şâfiî mezhebinde ve Şâfiî'nin zihninde, metodolojisinde nasıl bir yere sahiptir? Ne derece etkili olmuş ve bu icihadlar fetvalara nasıl yansımıştır? Bu sorulara net bir cevap bulabilmek için ve kendi ifadesiyle Allah'ın kitabını en iyi bilenlerden birisi<sup>27</sup> olan Abdullah b. Mes'ûd'un icihadları bağlamında, Şâfiî'nin sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiğini, ibâdât konularına ait pek çok fikhî meseleyi inceleyip değerlendirmeye çalıştık.

Şâfiî'nin çoğu kez rivayete yer vermeden gerek kaynak kişi olarak seçilen Abdullah b. Mes'ûd'a nispet ettiği gerekse atıf ve zamirler yoluyla Hanefîler'e atfettiği görüşler başta Kütüb-i Sitte esas alınmak suretiyle diğer muteber hadis kitapları da tek tek taranarak aslî kaynaklardaki yerleri gösterilmiştir. Hadislerin tahriç ve tespitinin yapılması yanında ilgili meseleler fikhî metinlerinde de titiz bir şekilde taranmıştır.

Çalışma boyunca incelenen her bir fikhî mesele, mezheplerin temel eserlerinden tahkik edilerek yorumlanmış olup değerlendirme kısımlarında fakihlerin isim ve görüşleri mukayeseli olarak sunulmuştur. Sadece Şâfiî'nin iddiası ile yetinilmemiştir. Çünkü bazen Şâfiî'nin bir isme atfettiği görüşün aksini ortaya koyan bilgilerin varlığına da ulaşılmıştır. Ancak nihai yorum Şâfiî'nin değerlendirmesi

<sup>27</sup> Allah'ın kitabını en iyi bilenlerin başında Abdullah b. Mes'ûd yer alması idi Hz. Peygamber ondan/ictihadlarından razı olur muydu? Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 80: *أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رَضِيْتُ لِأُمَّتِي بِمَا رَضِيَ لَهَا ابْنُ أُمِّ عَدِيٍّ* “*İbn Ümmi Abd (Abdullah b. Mes'ûd) ümmetim için her neye razı olmuşsa, ona ben razıyım*”.

üzerinden yapılmaktadır. Bu yüzden birkaç konunun birinci bölümde, diğer birkaç konunun da ikinci bölümde yer alması gerekmektedir. Bu durum ilgili başlıklarda belirtilmiştir.

Konuyla alakalı rivayetler aktarılırken önemli görülen noktalarda Abdullah b. Mes'ûd'un yanı sıra o görüşü benimseyen diğer sahâbî isimleri ve/veya kavilleri de zikredilmiştir. Kimi zaman da tâbiîn âlimlerinden bazılarına benimsedikleri kanaatleriyle birlikte yer verilmiştir. Çünkü bazı meselelerde Şâfiî doğrudan Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadı karşısındaki tavrını net bir şekilde ortaya koymamış, bir takım fukahânın içerisinde onun ismine de yer vermiştir. Böyle durumlar da tarafımızca değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

İncelenen meselelerde fakihlerin hüccet kabul ettikleri ayet, hadis ve rivayetler müstakillen sıralandıktan sonra, o konu bitirilmeden önce tarafımızca bir çıkarımda bulunulmaya çalışılmıştır. Bu cümleden hareketle tearuz görülen konularda cumhurun ilk olarak başvurduğu yöntem olan cem ve telif etme yoluna gidilmiş, azda olsa Hanefîlerin ilk anda başvurduğu nesh metoduna da yer verdiğimiz durumlar söz konusu olmuştur. Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'a atfettiği bazı görüşlerde bu yöntemle ihtilaf giderilmeye çalışılmıştır. Hatta kimi meselelerde tarafımızca bir tearuzdan söz dahi edilemeyeceği, nakiller çerçevesinde açıklanarak ortaya konmuştur.

Bir meselede nakledilen aynı rivayeti her bir müçtehidin kendi metodolojisine uygun olacak şekilde değerlendirip yorumladığı hususu, çalışma boyunca sıkça görülmüştür. Bu sebeple kimi zaman Şâfiîler ile Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un kanaati ile amel etme hususunda tartışmaya girdikleri ve bunun neticesinde iki mezhep arasında fikir ayrılığının meydana geldiği söylenebilir.

Ele alınan konularda gerek Hanefîler gerekse Şâfiîler arasında şayet mezhep içi ihtilaf söz konusu ise bu durum belirtilmiş ve kaynak kişi olan Abdullah b. Mes'ûd karşısında tercih edilen görüş ortaya konmuştur.

### **3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE KONUYLA İLGİLİ YENİ ÇALIŞMALAR**

Bu tezin temel araştırma kaynağını, Şâfiî'nin “*el-Üm*” adlı eseri oluşturmaktadır. Bununla birlikte araştırmamız boyunca gerek konuların daha iyi

anlaşılması gerekse Şâfiî mezhebinde muteber kabul edilen temel eserlerden İmam Şâfiî'nin görüşlerinin izini sürmek, daha sonraki Şâfiîlerin ilgili meseleye nasıl yaklaştıklarını, konuyu nasıl anlayıp, değerlendirdiklerini görmek adına şu eserlere bakılmıştır: Mâverdî'nin (ö. 450/1058) “*el-Hâvî'l-kebîr*”; Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) “*el-Mühezzeb*”; Nevevî'nin (ö. 676/1277) “*el-Mecmû*”, “*Minhâcu't-tâlibîn*” ve “*Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*”; Şîrbînî'nin (ö. 977/1570) “*Muğni'l-muhtâc*”ı.

Yukarıda sıraladığımız Şâfiî mezhebindeki temel eserlerin yanı sıra mukayese imkânı bulabilmek, mezhepler arası etkileşime dikkat çekmek, Şâfiî'nin iddialarını ve ona yapılan itirazları yerinde görebilmek adına özellikle Hanefî literatürünün temel eserlerine de müracaat edilmiştir. Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd'un kavline ne şekilde yer verildiğini, nasıl amel edildiğini veya hangi delil tercih edilerek bu ictehadların terk edildiğini, daha net bir şekilde tespit edip ortaya koymak için şu muteber eserlerden istifade edilmiştir: Serahsî'nin (ö. 483/1090) “*el-Mebsût*”; Kâsânî'nin (ö. 587/1191) “*Bedâ'i'u's-sanâ'i*”; Mergînânî'nin (ö. 593/1197) “*el-Hidâye*”; Mevsilî'nin (ö. 683/1284) “*el-İhtiyâr*”; İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1456) “*Fethu'l-kadîr*” ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) “*Reddü'l-muhtâr*”ı.

Araştırmamız boyunca ilgili konuları farklı yaklaşımlarla ele alan diğer mezheplerin şu meşhur kitaplarına da zaman zaman müracaat edilmiştir: İbn Hazm (ö. 456/1064) “*el-Muhallâ bi'l-âsâr*”; İbn Rüşd (ö. 595/1198) “*Bidâyetü'l-müctehid*” ve İbn Kudâme (ö. 620/1223) “*el-Muğni*”.

Ayrıca ilgili meseleyle alakalı olarak açtığımız başlıklarda yer verdiğimiz rivayetler, Abdurrezzâk'ın (ö. 211/826) *el-Musannef*; İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*; Beyhakî'nin (458/1065) *es-Sünenü'l-kübrâ* isimli çalışmalarında ve özellikle de Kütüb-i Sitte'de varsa tespit edilmiş yoksa tahrici yapılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte araştırmamızla alakalı makale, tez, ansiklopedi maddesi ve tebliğlerden de yararlanılmıştır.

Abdullah b. Mes'ûd hakkında yapılmış bazı özel ve yeni çalışmaları da bu başlık altında kaydetmemiz uygun olacaktır. Muhammed Ravvâs Kal'acî tarafından “*Mevsû'atu fikhü 'Abdullâh b. Mes'ûd*” adlı bir kitap telif edilmiştir. Ülkemizde ise Ayşe Elmalı tarafından “*Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği*” adlı bir doktora tezi

ve Ali Haydar Bölükbaş tarafından “*İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes’ûd’un Ebû Hanîfe’ye Etkisi*” adlı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.

Kal‘acî’nin kaleme aldığı eser Abdullah b. Mes’ûd’a ait olan fikhî görüşleri bir bütün halinde görmek isteyenler için şüphe yok ki pek değerlidir ve biz de tezimizde bu kaynaktan yararlanmaya çalıştık. Fakat gerek bu kitapta gerekse çalışmamızda istifade ettiğimiz diğer kaynaklarda yer alan bilgiler ve rivayetler temel kaynaklara inilmek suretiyle tarafımızca tahrîc, tespit ve teyit edilmiştir.

Bu çalışmayı diğerlerinden ayrı kılan bir diğer hususu zikretmekte fayda mülahaza ediyoruz. Örneğin Elmalı’nın yaptığı tezde *el-Üm*’e sadece dokuz yerde atıf yapılmış<sup>28</sup>, bizim çalışmamızı ilgilendiren, tartışma konusu yaptığımız sadece birkaç konuya genel hatlarıyla temas edilmiştir. Ne var ki biz, muâmelât ve ukûbâtla ilgili konuları hariç tutarak ibadetle ilgili otuz ayrı fikhî meseleyi incelemeye çalıştık.<sup>29</sup> Bölükbaş’ın çalışmasına gelince, isminden de anlaşılacağı üzere zaten bu tezde Ebû Hanîfe’nin fikhî üzerinde durulmakta, Şâfiî’nin görüşlerine ise yalnızca

<sup>28</sup> Bk. Elmalı, Ayşe, *Abdullah b. Mes’ûd ve Hukukî Kişiliği*, s. 67, 70, 74, 82-83, 85, 88, 181, 207.

<sup>29</sup> Tezimizde incelemiş bulunduğumuz bu otuz mesele ve aşağıda listesine yer verdiğimiz bütün bu konular *el-Üm* adlı eser çerçevesinde Şâfiî’nin Abdullah b. Mes’ûd’a ait icthadlar karşısındaki tutumunu yansıtmakta olup tarafımızca tespit edilmiştir. Ancak bir yüksek lisans çalışmasının boyutlarını aşacak derecede geniş konular barındırması münasebetiyle bu araştırma yalnızca ibâdât konuları ekseninde sınırlandırılmıştır.

İki bölüm halinde diğer konuları şöyle sıralayabiliriz: **A.** Muâmelât ve Ukûbât konularına dair Abdullah b. Mes’ûd’un İmam Şâfiî tarafından **benimsenen** icthadları şu başlıklardan oluşmaktadır:

**1.** İki cariye kız kardeşi aynı nikâhta cem etmek; **2.** Koca boşadığı karısına üçüncü hayızdan temizleninceye kadar ric’at yapabilir; **3.** Kinevî lafızla yapılan bir talak örneği; **4.** Mümteddetü’t-tuhr; **5.** Lukata; **6.** Sudaki balığın satılmasının hükmü; **7.** Musarrât; **8.** Mudarebe ve müzâra ortaklığı; **9.** Vasiyet; **10.** Arkasında dedesini ve bir de öz kardeşini mirasçı olarak bırakan kimse; **11.** Kâfir ve Müslümanın birbirlerine mirasçılığı; **12.** Gayr-i Müslim mevla’nın mirasçılığı; **13.** Hırsızlık suçunda çalınan malın malî değeri; **14.** Kırktan fazla celde vurulması; **15.** Sürgün cezası; **16.** Tuzak kurularak öldürülen kimsenin diyeti; **17.** Cariyeye had cezasının infazı; **18.** Esir kadınlarla ilişkiye girmenin cezası; **19.** Bir kimseden hem cizye hem haraç vergisinin alınması.

**B.** Muâmelât ve Ukûbât konularına dair Abdullah b. Mes’ûd’un İmam Şâfiî tarafından **benimsenmeyen** icthadları şu başlıklardan oluşmaktadır:

**1.** Müt’a nikâhı; **2.** Muzâf talakta mehir; **3.** Milke izafe edilen talak; **4.** Tefvüzü’t-talâk; **5.** Îlâ; **6.** İddette söz konusu olan “kar” lafzının yorumu; **7.** Azl yapmak; **8.** Hayvanda selem yapılması; **9.** Arkasında sadece mirasçı olarak bir kız kardeş bırakan kimse; **10.** Mevle’l-muvâlât’ın mirasçılığı; **11.** Ölen mürtedin terekesi; **12.** Üvey kız ile yapılan zinanın cezası; **13.** Şehadet ve yeminin bir arada bulunması.

Tezimizin haricinde kalan bu mevzular yeni araştırmacıların ilgi ve gayretlerini beklemektedir. Çalışmasını muhtemel gördüğümüz bu konular lisansüstü bir başka tezin içeriğini rahatlıkla oluşturabilecek içeriğe sahip niteliktedir.

yirmi bir yerde atıfta bulunularak dikkat çekilmektedir. Ayrıca meselelerin derinlemesine ele alınmadığı görülmektedir.<sup>30</sup>

Hazırlanan bu müstakil çalışmalara karşın biz farklı olarak tezimizde yine temel ibadetler bağlamında kalarak Abdullah b. Mes'ûd'un Şâfiî'ye ve fikhına olan etkisini tespit etmeye çalıştık. Adı geçen çalışmalarda kaynak kişi her ne kadar Abdullah b. Mes'ûd olsa da, bizim Şâfiî'nin *el-Ûm* isimli eserinde yer alan icthadları ekseninde çalışmış olmamız bu tezin farklı yönünü oluşturmaktadır.

---

<sup>30</sup> Bk. Bölükbaş, Ali Haydar, *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi*, s. 39, 45, 47, 50, 60, 64, 68-69, 71, 76, 80, 90, 93-94-95, 108, 114, 117, 122, 125-126.

**BİRİNCİ BÖLÜM**

**ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İMAM ŞÂFÎ TARAFINDAN BENİMSENEN  
İCTİHADLARI**

## 1. Tahâret

### 1.1. Mahrem Olmayan Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi

Şâfiîler'e göre karşı cinsle dokunmak mutlak surette abdesti bozar. Dokunma eylemi kasıtlı, iradeli olsun veya olmasın; lezzet ve şehvet amacı güdülün veya güdülmesin isterse başka bir amaca binaen olsun fark etmez, bir kimse mahremi olmayan bir kadına arada bir engel olmaksızın, çıplak tenine temas ettiği vakit her iki tarafın da abdesti bozulur.<sup>31</sup> Karşı cinsi öpmek de dokunmak gibi kabul edildiği için bu davranış da abdesti bozar.<sup>32</sup>

Şâfiî mezhebinin müftâ bih olan görüşüne göre; dokunan veya dokunulanan aşırı yaşlı, cinsel duygularını yitirmiş, temyiz çağında çocuk olması veya hüsnâ-i müşkil olması arasında bir fark yoktur. Dokunmanın unutarak veya ikrah altında olması, dokunulananın da şehvet duyulacak yaşta olup olmaması, dokunmanın el ile veya bir başka organ ile olması arasında da fark gözetilmemiştir. Netice itibariyle Şâfiî fakihlerin çoğunluğuna göre erkek ve kadının tenleri birbirine dokununca abdest bozulur.<sup>33</sup>

Şâfiî fakihler bu görüşlerini temellendirirken ayet-i kerîme'de "أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" "... ya da kadınlara dokunmuşsanız..." buyurulduğunu<sup>34</sup> ve herhangi bir tahsise gidilmemiş olmasından hareketle de ayetin zahiriyle amel edilmesi gerektiğini ve lafzın da "mutlak dokunma", "temas" olarak yorumlanmasının doğru olacağını ifade etmektedirler.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 144-146. Şâfiî mezhebinde bir kimsenin mahremi olan kişiye veya küçük çocuğa dokunmasının da abdesti bozacağı görüşünde olan fakihler vardır, ancak mezhepte bu görüş zayıf kabul edilmiştir. Bk. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 51-52. **Mahrem:** Birbirleriyle evlenmelerinin dinen yasak kabul edildiği akrabaları ifade etmek için kullanılan bir fıkıh terimidir. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, IX, 6661.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 44: Mâlikîlere göre, abdesti gerektiren dokunma, çıplak olsun veya olmasın şehvet duygusunun hasıl olduğu ve bunun kastedildiği dokunmadır.

<sup>33</sup> *Lemsü'n-nisâ* için bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 15-16: Şâfiî bu meseleye tamamen dil açısından yaklaşmıştır. Aşağıda görüldüğü üzere ilgili meseleye dair tartışma ve ihtilâf da لمس (dokunma) fiilinin anlamı üzerinde yaşanmıştır; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 30.

<sup>34</sup> Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6.

<sup>35</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 30; VII, 164; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 30.

Bu konuda İmam Şâfiî, *عَنْ الْمَلَامَةِ - نَهَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نَهَى* “*Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem mülâmeseyi (dokunmayı) nehyetti*”<sup>36</sup> rivayetinden hareketle ayetteki *الملامسة* kelimesini “dokunmak” olarak anlamıştır.<sup>37</sup> Bu nedenle Şâfiî, ayette geçen mülâmesese fiili üzerinde ısrarla durmuş, bu lafza ve bundan çıkardığı anlama bağlı yorumlar sergilemiştir. Nitekim Şâfiî, abdesti gerektiren dokunmayı, eşlerin birbirinin çıplak tenine dokunmasına indirgemektedir.<sup>38</sup> Hatta kadının saçına dokunduğunda kocanın ihtiyata binaen abdest almasının daha uygun olacağını da söylemiştir.<sup>39</sup>

Ayrıca İmam Şâfiî bahsi geçen ayeti şu şekilde açıklamıştır: Ayette hades-i ekber için *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا* (cünüplükten temizlenme) gusül emri yer almış akabinde *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ* ibaresiyle *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ* ifadesi art arda ve bir arada zikredilmiş olup son kısım müstakil bir konudur. Yani ayette “dokunmak”, “tuvaletten gelmeye” atfedilmiş akabindeyse teyemmüm emri gelmiştir.

İlgili ayetin “...şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin) ...” kısmında şart ve ceza bir arada zikredilmiş, matuf, matufun aleyhin hükmünü almıştır. Hal böyle olunca da “kadınlara dokunmak” da tıpkı def’i haceti gidermek gibi abdesti bozan bir sebep olarak görülmüştür.<sup>40</sup>

İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) ve Şirbînî de Şâfiî’nin bu açıklamalarını destekler mahiyette bir yorum getirmiş ve bu pasajda konu bütünlüğünün sağlandığına dikkat çekmişlerdir.<sup>41</sup>

Bu cümleden hareketle hades-i asgar/abdesti bozmak gibi mülâmesese de abdesti gerektiren bir durum olarak görülmüştür. Bundan ötürü Şâfiî hukukçularınca

<sup>36</sup> Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “*Büyu*”, 63; Müslim, “*Büyu*”, 1; Ebû Dâvûd, “*Libâs*”, 23; Tirmizî, “*Büyu*”, 69; Nesâî, “*Büyu*”, 28; İbn Mâce, “*Ticârât*”, 12.

<sup>37</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 30.

<sup>38</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 30; VII, 164.

<sup>39</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 30; VII, 164. Ayrıca bk. Candan, Abdurrahman, *İmam Şâfiî’nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîd’i*, s. 341.

<sup>40</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 30.

<sup>41</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXI, 171-179; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 34.

لَمَسْتُمْ lafzının “elle dokunmak” şeklindeki lugavî manası esas alınmıştır. Hanefîlerin hilâfına mecaza gidilmemiş olup onlara göre mezkûr ayette cima kastedilmemiştir.<sup>42</sup>

Şâfiîler’e göre ayete cinsel ilişki manası vermek ilk anda akla gelen lafzın zahirine de aykırı bir durumdur.<sup>43</sup> Bu yorum bize “Manayı hakiki müteazzir olduktan mecaza gidilir”<sup>44</sup> küllî kaidesini hatırlatmaktadır.<sup>45</sup>

İncelemekte olduğumuz bu meselede Abdullah b. Mes’ûd’un kavli, Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Abdullah b. Ömer’e (ö. 73/693) (r.a.) yakındır<sup>46</sup> ve İmam Şâfiî de bu görüşü tercih ettiğini söylemektedir.<sup>47</sup> Abdullah b. Mes’ûd abdest ayetlerinde geçen أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ ifadesini “غمز” yani sözlük anlamıyla “el ile dokunmak” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>48</sup>

Aynı şekilde Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Şa‘bî (ö. 104/722), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Evzâî (ö. 157/774) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi âlimler de mezkûr ayeti yorumlarken sahâbî sözünü dikkate almışlar ve bu konuda lugavî mananın esas alınması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>49</sup>

Yukarıda beyan edildiği üzere Şâfiîlerin savunduğu bu görüşe muhalif olan fakihler, “mülâme” lafzını kinaye olarak cimaya hamleden Hanefîler olmuştur.<sup>50</sup> Kâsânî (fâhiş mübaşeret olmadıkça) “abdestin bozulacağını söylemek insanları

<sup>42</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 30; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 34.

<sup>43</sup> Ayete “dokunmak” manası verenlerin nastan getirdikleri diğer delilleri için bk. **1.** En’âm 6/7: فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ “...onlar da elleriyle ona dokunsalardı...”; **2.** Mâiz’e hitaben Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) أَوْ غَمَزْتَ “belki de (sadece) dokundun ha!” buyurmuştur. Buhârî, “*Hudûd*”, 29.

<sup>44</sup> Mecelle, md., 61; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, s. 83.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 44: İbn Rüşd, ilgili ayetten her iki manayı da anlamının zayıf bir tevîl olduğunu belirtmiştir. Fakat İbn Rüşd’ün iddiasının aksine Şâfiî’ye göre bir kelimedede hem hakikî hem de mecazi anlamın kastedilmesi gayet mümkün görülmektedir. Bu durum Hanefî hukukçuları tarafından da isabetli görülmemiştir. Yani Hanefîler’e göre, mecazi anlamın yanı sıra ‘lems’in gerçek anlamı olan ‘dokunma’ aynı anda kastedilmiş olamaz. Ayrıca bk. Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’ ale’l-usûl*, s. 68.

<sup>46</sup> Bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 112.

<sup>47</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 29-30. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 34.

<sup>48</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 29-30. Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mes’ûd, sözün *zahiri* ile ayetin *umumi* anlamına dayanarak dokunmada şehvet duymayı şart görmemiş, sırf dokunmayla abdestin bozulacağını söylemişlerdir. Bk. Bayraktutar, Muammer, *İmam Şâfiî’de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*, s. 255 (dipnot 1155).

<sup>49</sup> Bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 133-134; IV, 209.

<sup>50</sup> Ayrıca “...وَأَنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ...” Bakara 2/237. ayetinde cinsel ilişki “مس” kelimesiyle ifade edilmiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 68, 111-112. Meselenin ayrıntısı için ayrıca bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXI, 173-174.

büyük bir sıkıntıya sokar” diyerek<sup>51</sup> mülâmeseyi cimaya yoran mezhebinin bu görüşüne akli bir gerekçe sunmaya çalışmıştır.

İlim ehline ma‘rûf olduğu üzere ilgili ayetteki “الغائط” kelimesinin abdest bozmaktan kinaye olduğu açıktır.<sup>52</sup> Yani ayette الْغَائِطِ kelimesi ile kinayenin kast olunduğu gibi لمس kelimesi ile de kinaye yapılmış olması muhtemeldir. Bu nedenle Hanefîlerin mülâmese kelimesini cimaya hamlederken hüccet kabul ettikleri bir diğer delil ise Ümmü'l-mü'minîn Âişe bt. Ebî Bekr (ö. 58/678) ve Ümmü Seleme'den (ö. 62/681) (r.a.) gelen: “*Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem hanımlarından birini öper sonra abdest almadan namaza çıkardı*”<sup>53</sup> hadisidir.

Hanefîler mezkûr tartışmada kanaatlerini ortaya koyarken Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû Mûsâ el-Eş‘arî (ö. 42/662-63) ve Abdullah b. Abbas'ın (r.a.) konu ile ilgili rivayet edilen görüşünü de ictihadlarında delil olarak sunmuşlardır.<sup>54</sup> Hanefîlerin tercih ettikleri bu sahâbî listesi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de (ö. 543/1148) dikkatini celp etmiş olacak ki konu ile ilgili: “*Kûfî olduğu halde acaba Ebû Hanîfe, Abdullah b. Mesûd'a ne diye muhalefet etmiş ki!*” diyerek hayretini ifade etmiştir.<sup>55</sup>

İncelenen bu meselede görülebileceği üzere Şâfîî sahâbî kavlini hüccet olarak kabul etmiş ve bu konudaki fetvasına yansıtmıştır. Kendisinden sonraki mezhebin fakihleri de aynı kanaati paylaşmak suretiyle kadına dokununca abdestin bozulacağına dair meseledeki delillerini serdederken Abdullah b. Mes'ûd'un kavline açıkça yer vermişlerdir.<sup>56</sup>

Bizi ilginç sonuçlara götüreceğini düşündüğümüz için tezimizde kaynak kişi olarak Şâfîîlerin en temel eseri olan *el-Üm* bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un

<sup>51</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 30.

<sup>52</sup> Bk. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VIII, 388; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 84; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, I, 394.

<sup>53</sup> Tirmizî, “*Tahâret*”, 63. Ayrıca Hz. Âişe bu meselede abdestin bozulacağını söyleyen Abdullah b. Ömer'e sünnetten delil getirmek suretiyle bir eleştiri yöneltmiştir. Bk. Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 64.

<sup>54</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 108-112.

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, I, 564: اِبْنُ مَسْعُودٍ، وَهُوَ كُوفِيٌّ، فَمَا بَالُ أَبِي حَنِيفَةَ خَالَفَهُ؟

<sup>56</sup> Ayrıntılı bilgi elde etmek isteyenler şu makalelere bakabilir: Göç, Emine Esin, “Lemsü'n-Nisa”nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 35/2, 2008, s. 73-90; Kahraman, Hüseyin, “Hadislerle Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2010, s. 111-142; Beroje, Sahip, “Fıkıh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 30, 2017, s. 385-421.

fetvaları incelenmektedir. Bu örnekte açıkça görüldüğü üzere bahsi geçen her iki mezhebin de delil olarak aldığı sahâbî kavli bir diğer ekolün kurucu ismi kabul edilmektedir. Bir başka ifadeyle bu tartışmada Hanefîlerin Medine ekolünün sembol ismi olan Abdullah b. Abbas'ın kavline; Şâfîîlerin ise Kûfe ekolünün etkin ismi kabul edilen Abdullah b. Mes'ûd'un kavline uygun içtihadı sahip olmaları dikkat çekici olsa gerektir.<sup>57</sup>

Dolayısıyla bu örnekte de fukahânın sergilemiş olduğu tutumlarında görüldüğü üzere ilk dönem fakihlerinin ve ekollerin birbirlerinden bilgi alış verişinde buldukları söylenebilir.<sup>58</sup> Nasıl Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in fikhından istifade etmiş<sup>59</sup> ve bunu fetvalarına yansıtırsa ki, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında inceleyecek olduğumuz mevzularda bu doğrultuda bir takım örnekler görülecektir Şâfîî de kuşkusuz Abdullah b. Mes'ûd'un fikhını icthadlarında delil almıştır.<sup>60</sup>

Şu halde müctehidler bir meselede hüküm beyan ederken, kendi görüşlerini destekleyen sahâbî sözüyle amel etmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu yüzden Şâfîî de gerek *kavl-i kadîm*inde gerekse *kavl-i cedîd*inde bizce tartışma götürmeyecek kadar sarıh bir şekilde görüldüğü üzere sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiği görülmektedir.<sup>61</sup> Hatta İmam Şâfîî kendisine daha sevimli ve öncelikli geldiği için *el-Üm*'de sahâbî kavlini taklit ettiğini açıkça söylemektedir.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Ayrıca bk. Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, s. 60, 184-185; Ögüt, Salim, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 509.

<sup>58</sup> Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA*, XII, 489; Koca, Ferhat, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 537.

<sup>59</sup> Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 68.

<sup>60</sup> Öyle ki, Muhammer Bayraktar tarafından hazırlanan doktora tezinde yer alan bir dipnotta, Abdullah b. Yahyâ'ya göre Abdullah b. Ömer ile Abdullah b. Mes'ûd arasında cereyan eden ihtilaflarda Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatinin tercih edilmesinin daha evla olduğu bilgisi yer almaktadır. Fakat ileride tartışılan meselelerde görüleceği üzere bu bilginin pratiğe yansımaları bizce pek de mümkün olmamış gibi görünmektedir. Bk. Bayraktar, Muammer, *İmam Şâfîî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*, s. 243-244 (dipnot 1104).

<sup>61</sup> Şâfîî'nin tercihlerindeki icthâdî olgunlaşma da gözlerden uzak tutulmamalıdır. Belki de onun, *kavl-i kadîm* ile *kavl-i cedîd*indeki icthâd farklılıkları bu icthâdî olgunlaşma unsuruna dayanmaktadır. Bk. Araz, Yunus, "İmam Şâfîî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", s. 65. Fıkıh ekolleri arasında en çok görüş değiştiren/rücü' eden İmam Şâfîî olmuştur. Bk. Güneş, Abdurrahman, "İmam Şâfîî'nin *Kavl-i Kadîm* ve *Kavl-i Cedîd*'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler", s. 172, 185.

<sup>62</sup> Bk. Şâfîî, *el-Üm*, VII, 280.

## 2. Namaz

### 2.1. Bir Miktar Konuşmanın Namaza Etkisi

İmam Şâfiî, “unutarak veya yanılarak birkaç kelime konuşan kimsenin namazının bozulmayacağı ve namazını yeniden kılması gerekmediği” kanaatini taşımaktadır.<sup>63</sup> Nevevî de namazı bozup bozmayan durumları anlatırken mezhebin görüşünü aktarır ve namazda olduğunu unutan ya da namazda konuşmanın haram olduğunu bilmediği için birkaç kelime konuşan kimsenin namazının bozulmayacağını ifade eder.<sup>64</sup>

Şâfiîler bu görüşlerini şu naslarla desteklemektedir.<sup>65</sup> Bir ayette *وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ* *فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ* “...Yanıldığınız hususta size günah yoktur...” buyurulmuştur.<sup>66</sup> Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: *رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ* “*Ümmetimin hatayla, unutarak veya baskı ve tehdit altında işlemiş olduğu günahları bağışlamıştır.*”<sup>67</sup>

Ayrıca İmam Şâfiî Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) (r.a.) rivayet ettiği *Zü'l-yedeyn*<sup>68</sup> hadisini ilgili fetvasına dayanak yapmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) (namazda olmadığı zannıyla) ashabı ile konuştuğu halde namazını yenilemeyip baştan kılmadığı ve geriye kalan iki rek'atı tamamladığından söz eden bir uygulama bulunmaktadır. Aşağıda yer verileceği üzere de Hanefîlerin delil olarak ileri sürdüğü diğer hadislerle *Zü'l-yedeyn* hadisi arasındaki tearuzun, âm'ın tahsisi kabilinden olduğunu açıklayan Şâfiî kendi düşüncesini kuvvetlendirmiştir.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 148, VII, 196, 204; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 94; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 34, IV, 84-105. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1022-1027.

<sup>64</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 34.

<sup>65</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 178, 226; Nevevî, *Mecmû'*, VIII, 450.

<sup>66</sup> Ahzâb 33/5.

<sup>67</sup> İbn Mâce, “*Talâk*”, 16. Ayrıca bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 64, 333; III, 223.

<sup>68</sup> Ebu Hüreyre'den rivayet edildiğine göre: “*Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) iki rekâtтан sonra namazdan çıktı; Zü'l-yedeyn (lakabı ile anılan biri) şöyle dedi: Ya Rasûlullah! Namaz mı kıaldı yoksa sen mi unuttun? Rasûlullah, Zü'l-yedeyn doğru mu söylüyor? Buyurdu; insanlar, evet, deyince kalktı iki rekât daha kıldırıldı ve selam verdi; sonra tekbir aldı ve her zaman yaptığı secde gibi yahut biraz uzunca secde yaptı ve kalktı.*” Bk. Buhârî, “*Sehv*”, 2; Müslim, “*Mesâcid*”, 97; Ebû Dâvûd, “*Rükû ve Secde*”, 46; Tirmizî, “*Salât*”, 176; Nesâî, “*Sehv*”, 20-22; İbn Mâce, “*İkâmet*”, 134; Muvatta’, “*Salât*”, 58-60, 137; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 130, 332; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 404.

<sup>69</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 204; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 178, 226. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 170-171; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 233; Namazdayken öksürme veya esneme gibi herhangi bir mazeret bulunmadığı halde bir kimse herhangi bir sebeple “*ey*”, “*of*” gibi iki harften fazla ses çıkarırsa namazı bozulur; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 61-62.

Şâfiî bu düşüncesini desteklemek için aklî bir izah getirmeyi de ihmal etmemiştir. O, oruçlu kimsenin unutarak yiyip içmesi nasıl ibadetine bir halel getirmiyor ve o kimse orucunu kaza etmiyorsa; unutarak veya yanılarak birkaç kelime konuşan kimsenin de namazı bozulmaz diyerek kıyas yapma yoluna gitmiştir.<sup>70</sup>

Abdullah b. Mesûd, bi'setin ilk yıllarında Hz. Peygamber'e namazdayken selam verdikleri vakit onun da sahâbenin selamına karşılık verdiğinden söz etmektedir. Fakat Habeşistan'a yaptığı hicretten döndüğünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına uğrayan Abdullah b. Mesûd, o esnada namaz kılmakta olan Nebî'ye (a.s.) selam vermiş lakin Rasûlullah selamına karşılık vermemiş ve namaz bitince şöyle buyurmuştur: *إِنَّ اللَّهَ يُحَدِّثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ ، وَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ قَدْ أَحَدَّثَ مِنْ أَمْرِهِ: أَنْ لَا تَكَلَّمُوا فِي الصَّلَاةِ* “Gerçek şu ki, Cenâb-ı Allah dilediği hükmü koyar. Onun koyduğu hükümlerden biri de namazda kesinlikle konuşulmamasıdır.”<sup>71</sup>

Şâfiî'ye göre Abdullah b. Mes'ûd hadisi kasıtlı olarak namazda konuşmanın keyfiyetini açıklamaktadır. Bu düşünceden hareketle konuyu *el-Ûm*'ünde uzun uzadıya tartışan Şâfiî, Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettiği yerlerden birisinin de bu konu olduğunu açıkça dile getirmektedir.<sup>72</sup> Buna karşın Hanefîler, Abdullah b. Mes'ûd'un Habeşistan dönüşü yaşadığı tecrübeyi dikkate almışlardır. Bu nedenle unutmama, yanılma, cehalet gibi bir takım maslahat ve maksada bakmaksızın ister kasıtlı olsun ister olmasın “iki kelimeyle de olsa konuşmanın her türlü namazı bozar”, zira naslarda âm lafız zikredilmektedir, fehvasınca hareket etmişlerdir.<sup>73</sup>

Şâfiî ise bu meselede Abdullah b. Mes'ûd hadisinin Hanefîlerin ictihadına delil olmayacağını söylemektedir. Zira Rasûlullahın Abdullah b. Mesûd'a hitaben söylediği söz, Şâfiî'ye göre namazda nehyedilen konuşma kapsamında

<sup>70</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, II, 100. Ayrıntılı bir değerlendirme ve karşılaştırma için ayrıca bk. Korkut, Ramazan, *Hanefî ve Safîilerin Namaz Konusundaki İhtilafları ve Dayandıkları Deliller*, s. 182-190.

<sup>71</sup> Buhârî, “*Tevhîd*”, 41; Müslim, “*Mesâcid*”, 34; Ebû Dâvûd, “*Rûkû ve Secde*”, 21; Nesâî, “*Sehv*”, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 48; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 17; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 353.

<sup>72</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 204. Ayrıca bk. Nevevî, *Mecmû'*, IV, 103.

<sup>73</sup> bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 170-171 (الكلام في الصلاة يفسدها على أي حال كان سهوا أو عمدا); Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 62; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 615. Ayrıca bk. Yaman, Ahmet, “Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi”, s. 13-14.

değerlendirilmemektedir. İlgili rivayet gereği konuşma kasten olmadıkça namaz bozulmayacaktır.<sup>74</sup>

Sonuç itibariyle bu konuda Abdullah b. Mes'ûd hadisinin adı geçen her bir mezhebin delilleri arasında zikrettikleri görülmektedir. Ancak bu meselede Abdullah b. Mes'ûd'un net bir kanaat ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Yukarıda yer alan rivayete Abdullah b. Mes'ûd'un aykırı amelde bulunduğu tespit edilmediği için Hanefîlerin doğrudan hadisin zahiriyle; Şâfiîlerin de nassın iktizâsı ile amel ederek Abdullah b. Mes'ûd'un kavline muvafakat ettikleri söylenebilir.

Hanefîlerin delillerinden bir kısmına daha yer vermemiz doğru olacaktır.<sup>75</sup> Bir ayet-i kerîme'de: *“...huşû içinde Allah'ın huzurunda durun,”* buyurulmaktadır.<sup>76</sup> Bu ayetin sebebi nüzülü ile ilgili Zeyd b. Erkam'dan (ö. 68/688) *“bu ayet nazil oluncaya kadar biz namazda konuşurduk. Ne zaman ki bu ayet nazil oldu, susmakla emrolunduk artık namazda konuşmayı bıraktık, konuşmamız yasaklandı”* şeklinde bir rivayet bulunmaktadır.<sup>77</sup>

Hiz. Peygamber'den nakledilen:

إِنَّ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ، وَتَكْبِيرٌ، وَتَهْلِيلٌ، وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ  
*“Namazda insan kelimelerinden (dünyevi) bir şey söylemek münasip olmaz. Ona uygun olan söz (namaz); tesbîh, tehlil, tekbîr ve Kur'ân kıraatidir”*<sup>78</sup> hadisi de meseleyi açıklığa kavuşturan bir başka delil olarak zikredilebilir.<sup>79</sup> Yine bir başka hadiste ise: *“...Konuşmadığı müddetçe önceki kıldığı rek'atlar üzerine (namazına kaldığı yerden) devam etsin”*<sup>80</sup> buyurulmuştur.

Ebû Hanîfe, Zeyd b. Erkam'ın *“...Ne zaman ki bu ayet (Bakara, 2/238.) nazil oldu, susmakla emrolunduk...”* sözü ile ve *“Namazda insan kelimelerinden (dünyevi) bir şey söylemek münasip olmaz...”* buyurulan diğer rivayetle amel etmiştir ki

<sup>74</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, II, 100.

<sup>75</sup> Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 62.

<sup>76</sup> Bakara, 2/238.

<sup>77</sup> Müslim, *“Mesâcid”*, 35. Ayrıca bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 351.

<sup>78</sup> Müslim, *“Mesâcid”*, 33; Ebû Dâvûd, *“Rükû ve Secde”*, 22; Nesâî, *“Sehv”*, 20; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 192; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 23; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX, 401, 110; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 353; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, I, 429.

<sup>79</sup> Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, II, 61.

<sup>80</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 62. Ayrıca bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 352.

yukarıda değindiğimiz üzere sözü edilen rivayetlerde lafız, âm olarak gelmiştir. Bir fıkıh usulü terimi olarak âm lafız burada “konuşmanın azı çoğu olmaz her türlü namazı ifsat eder” anlamı taşımaktadır.<sup>81</sup> Yine konuşmanın unutarak, uyuyarak, bilmeyerek, yanılarak veya zorlanarak olmasının hükme tesiri yoktur. Muhtar olan kavle göre konuşmak her halükârda namazı bozar.<sup>82</sup>

Yukarıda zikredilenler ışığında konuşan kimsenin namazının bozulup bozulmayacağına dair İmam Şâfiî ile İmam Ebû Hanîfe (her iki mezhep) arasında görülen bu ihtilâfın, Zü'l-yedeyn hadisinin tefsirinde kendisini gösterdiği söylenebilir.

Sözünü ettiğimiz rivayeti Şâfiî'nin bu meseledeki fetvasına destek yapmasına karşın Ebû Hanîfe, Zü'l-yedeyn hadisini zayıf görmekte ve mensuh saymaktadır. Zira Zü'l-yedeyn hadisinde anlatılan bu olay, namazda konuşmanın mubah olduğu bir zaman diliminde gerçekleşmiş ve daha sonra namazda konuşma yukarıda yer verdiğimiz naslar gereği yasaklanmıştır.<sup>83</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz delillerin yanında bu tartışmada Hanefîlerin hilâfına Şâfiî, Abdullah b. Mes'ûd hadisini delil aldığını söylemiştir. Kendisi yine tercihinin Abdullah b. Mes'ûd'un kavline aykırı olmadığını söyleme gereği duymuş ve şu şekilde bir açıklama yapmıştır: Abdullah b. Mes'ûd'un naklettiği rivayette Hz. Peygamber'in kastı amden konuşan kimsenin namazının bozulacağı hakkındaki genel hükümdür. Yani söz konusu bu rivayet namazdayken kasten konuşmanın namazı bozacağını, fakat unutarak veya hatayla konuşmanın ise namazı bozmayacağını ortaya koymaktadır.<sup>84</sup>

Konuşan kimsenin namazı hakkındaki meseleyi özetle ifade edecek olursak nassın manasını göz önüne alan İmam Şâfiî, Abdullah b. Mes'ûd'un görüşünü dikkate almıştır. Bu yüzden Şâfiîler kasten olmadığı müddetçe örfen az denilecek

<sup>81</sup> Tartışma için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 12-24.

<sup>82</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 62.

<sup>83</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 171.

<sup>84</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 148, VII, 196, 204: İmrân b. Husayn ve Ebû Hüreyre'nin bu bağlamda rivayet ettikleri hadisler namazdayken unutarak konuşmanın namazı bozmadığına delalet etmektedirler.

(altı-yedi kelimeye)<sup>85</sup> kadar konuşmanın kişinin namazına zarar vermeyeceğini, bu durumun mazur görülebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>86</sup>

## 2.2. Namazda Üçüncü ve Dördüncü Rek’atlarda Fatiha Suresini Okumanın Hükümü

Üçüncü ve dördüncü rek’atlarda Fatiha suresini okumanın vacip olup olmadığı tartışması aşağıda yer verilen nakillerde detaylı bir şekilde görüleceği üzere, fukahâ tarafından delil alınan farklı rivayetler olması sebebiyle üzerinde ihtilaf edilen meselelerden bir tanesi olmuştur.

Ubâde b. Sâmit’in (ö. 34/654) rivayet ettiği bir hadiste لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةٍ “Kıraatsiz namaz (sahih) olmaz!” buyrulmaktadır.<sup>87</sup>

Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği bir hadislerinde yine Hz. Peygamber (s.a.v.): مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَفْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ نَلَأْنَا غَيْرُ تَمَامٍ “Her kim namaz kılar da onda Fatiha suresini okumazsa, o namaz eksiktir, o namaz eksiktir, o namaz eksiktir, tamam değildir” buyurmuşlardır.<sup>88</sup>

Şâfiî metodolojisine göre, bu iki rivayet Fatiha’yı okumanın zorunlu olduğunu açıkça göstermektedir. Bu iki hadise uygun ictihadda bulunan İmam Şâfiî, namazda son iki de dâhil olmak üzere her rek’atta Fatiha suresini okumanın farz olduğunu söylemektedir.<sup>89</sup> Şâfiî mezhebinin önde gelen alimlerine göre de sahih

<sup>85</sup> Mustafa el-Hin, vd. *el-Fıkhü'l-menhecî*, I, 168-169.

<sup>86</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 84; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 411-412: Unutarak yemek ve içmek nasıl orucu bozmuyorsa aynen öyle de unutarak konuşmak da namazı bozmaz. Yine bu minvalde verilen diğer bir misale göre, namazdayken unutarak veya yanılarak selam vermek namazı bozmadığı gibi unutarak veya yanılarak az miktarda konuşmak da namazı bozmaz, bozmamalıdır. Aynı şekilde dil sürçmesiyle az miktarda konuşmak da namazı bozmaz. Ne var ki Serahsî, unutarak konuşmanın unutarak selam vermeye kıyaslanamayacağını söylemiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 170-171. Yine Kâsânî, namazda unutarak az miktarda konuşmayı oruçlu kimsenin unutarak az miktarda yemesine ve içmesine kıyaslamayı yanlış bulmakta ve Şâfiîler’in bu meyanda serdetmiş oldukları delilleri isabetli görmemektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 233 (Zira “alâ hilâfî”l-kıyas sabit olan şey saire makîsün aleyh olamaz.” Mecelle, md., 15).

<sup>87</sup> Buhârî, “*Ezân*”, 94; Müslim, “*Salât*”, 42; Ebû Dâvûd, “*İstiftâh'üs-Salât*”, 21; Tirmizî, “*Salât*”, 69; Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 120; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 349. Ayrıca “*Fâtihayı okumayanın namazı (sahih) olmaz*” hadisi için bk. Tirmizî, “*Salât*”, 116.

<sup>88</sup> Müslim, “*Salât*”, 38, 41; Ebû Dâvûd, “*İstiftâh'üs-Salât*”, 21; İbn Hibbân, “*Salât*”, V, 84.

<sup>89</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 195. Ayrıca Şirbînî bir anekdot olarak şunu kaydetmiştir; “Şeyh Ebû Zeyd, namazda Fatiha suresini okunmanın farz olduğunu yirmiden fazla sahâbiden nakletmiştir.” Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 353.

hadisler var olduğu müddetçe herhangi bir ihtilafa ve münakaşaya yer yoktur.<sup>90</sup> Bu nedenle namazın her rekatında Fatiha suresini okumak farzdır.<sup>91</sup>

Abdullah b. Mes'ûd da son iki rek'atta Fatiha suresini okumuştur<sup>92</sup> ve son iki rek'atta Fatiha suresini okumayan kimseye de namazını iade etmesi gerektiği yönünde fetva vermiştir.<sup>93</sup> Görüldüğü üzere İmam Şâfiî, üçüncü ve dördüncü rek'atlarda Fatiha okunması gerektiğine dair verdiği fetvayı temellendirirken yine sahâbî kavlini teyit edici bir hüccet kabul etmektedir.<sup>94</sup>

Şâfiî hukukçuların delillerini aktardıktan sonra şimdi de Hanefîlerin amel ettikleri naslara yer vereceğiz. Ebû Hüreyre (r.a.), bu meseleyle alakalı olarak rivayet ettiği bir hadisinde şöyle anlatıyor:

*“Bir adam (mescide) gelip namaz kıldı. Namazını bitirdikten sonra Peygamber'in yanına gelerek selâm verdi. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem, selâmını aldıktan sonra: Dön namazını kıl, zira sen namaz kılmadın, buyurunca o da döndü ve namazı (yeniden) kıldı. Sonra gelip selâm verdi. Bu hâl üç defa tekrar etti. Bunun üzerine adam: “Seni hak din ile gönderen Allah'a yemin ederim ki ben, bundan daha iyisini beceremiyorum bana öğret” dedi. Rasûlullah da “Namaza kalktığın zaman tekbir al, sonra kolayına geldiği kadar Kur'ân oku, sonra rükû et ve uzuvların yatışincaya kadar rükûda kal. Sonra başını kaldırarak iyice doğrul. Sonra secdeye vararak uzuvların yatışincaya kadar secde et. Sonra başını kaldır ve uzuvların yatışincaya kadar otur ve bunu bütün namazlarında böyle yap” buyurdu.<sup>95</sup>*

Söz konusu meseleyle alakalı olan tartışmanın temel nedeni bu konuda zikrolan ve yukarıda yer vermiş olduğumuz hadislerin birbiriyle tenakuz halinde görülmesidir. Daha yalın bir ifadeyle: *فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ* “...Kur'ân'dan kolayınıza

<sup>90</sup> Bk. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 142. Ayrıca bk. Candan, Abdurrahman, *İmam Şâfiî'nin Kavli Kadîm ve Kavli Cedîd'i*, s. 127-128, 339-340.

<sup>91</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 103-104; Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 808; Mustafa el-Hin, vd. *el-Fikhü'l-menhecî*, I, 131.

<sup>92</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, I, 325. Hz. Âişe ve Hz. Ali de bu kanaattedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 92.

<sup>93</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 195; Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb (et-Tefsirü'l-kebîr)*, I, 168; Kal'acî, *Mevsû'atu fikhü 'Abdullah b. Mes'ûd*, s. 314.

<sup>94</sup> Bu konuda Hz. Peygamberin uygulaması için ayrıca bk. Müslim, “*Salât*”, 155; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 92.

<sup>95</sup> Buhârî, “*Ezân*”, 94; Müslim, “*Salât*”, 45.

*geleni okuyun...*"<sup>96</sup> ayeti ve "Namaza kalktığı zaman tekbir al, sonra kolayına geldiği kadar Kur'ân oku..." hadisinin zahiri, Fatiha'yı okumanın şart olmadığını göstermektedir.

Bu cümleden hareketle Hanefî fakihler, Müzzemmil 73/20. ayetin zahirinden anlaşılan mananın özellikle Fatiha'yı değil, mutlak olarak Kur'ân'ın herhangi bir yerini okumak olduğunu ifade etmektedirler.<sup>97</sup>

Cem ve telif yoluna giden Hanefîler, Şâfiîlerin benimsediği diğer hadisleri kemâliyete hamlederek "Fatiha suresi okunmazsa (kâmil bir) namaz olmaz" şeklinde yorumlamışlardır.<sup>98</sup>

Yer vermiş olduğumuz bu ayet ve hadisle ihticâc eden Hanefîlerin en güçlü delili esasen, Hulefâ-yi Râşidîn'in (amelî) icmâsıdır.<sup>99</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un fetvasına rağmen Hanefîler'e göre son iki rek'atta Fatiha okumayı terk etmek caizdir. Zira kıraat, her namazın iki rek'atında farzdır.<sup>100</sup>

Şâfiîler, Hanefîlerin bu icthadlarına şu şekilde mukabelede bulunmaktadır. Bu ayetin asıl sevk sebebi, kıraatin miktarının tayini ile ilgili değildir. Bilakis delil getirdiğiniz bu ayet gece namazıyla ilgilidir.<sup>101</sup>

Ayrıca Şâfiîler'e göre, "kolayına geldiği kadar Kur'ân oku..." hadisiyle kastedilen Fatiha suresini okumaktır.<sup>102</sup> Bundan dolayı Hanefîlerin iddia ettiği gibi maksat, Kur'ân'ın herhangi bir yerini okumak ise, bu hüküm Fatiha'yı okuyamayan kimseleri de bağlayacaktır.

İmam Şâfiî bu icthadı neticesinde verdiği fetvasının Abdullah b. Mes'ûd'un ameline uygun olduğunu, esasen aksi yönde bir tavır takınan Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un kavline muhalefet ettiklerine dikkat çekmektedir.<sup>103</sup> Ancak Hanefîler,

<sup>96</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>97</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 19-20; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 110-111.

<sup>98</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 19-20. Ayrıca bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XX, 194; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 134.

<sup>99</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 111-112.

<sup>100</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 19-20.

<sup>101</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 353: [المزمل: 20] [فَوَارِدٌ فِي قِيَامِ اللَّيْلِ لَا فِي قَدْرِ الْقِرَاءَةِ]

<sup>102</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 353.

<sup>103</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 195: وَهُمْ يَقُولُونَ: إِنْ شَاءَ قَرَأَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَقْرَأْ وَإِنْ شَاءَ سَبَّحَ

Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet etmediklerini ifade etmişler ve zımnen Şâfiî'nin bu iddiasının temelsiz olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>104</sup>

Zira Hanefîler, üçüncü ve dördüncü rek'atlarda Fatiha suresini okumayı sünnet görmekle birlikte; Fatiha'yı okuyup okumama hususunda mükellefi muhayyer bırakarak tesbih yapılabileceğini ifade eden: “İlk iki rek'atta (Fatiha'yı) oku, son iki rek'atta da tesbih getir”<sup>105</sup> şeklinde bir görüş daha bulunduğunu ve kendilerinin yine Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla gelen bu icihadla amel ettiklerini, ona aykırı harekette bulunmadıklarını söylemek suretiyle Şâfiî'ye cevap vermişlerdir.<sup>106</sup>

Sonuç olarak bu meselede gerek Hanefîlerin gerekse Şâfiîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet etmedikleri, her iki mezhebin de onun iki ayrı görüşünden biriyle amel ettikleri söylenebilir.

### 2.3. İmam Olmada Liyakat Sıralaması

Fukahâ, imamlığa en uygun olan kişiyi tespit ederken hadislerden yola çıkarak bir takım kriterler belirlemişlerdir. Bu konuda dikkate alınan temel prensiplerden biri de ev sahibinin imam olmada öncelik hakkının bulunuyor olmasıdır.

Şâfiîler'e göre, namazın ikame edileceği mülkün menfaatini elinde tutan kişi imam olmada liyakat sıralamasında sayılan sınıflara göre imamlık yapmaya daha layıktır. Eğer bu kişi kadın, hüsnâ-i müşkil vb. olup da imamete ehil değilse kimin imamlık yapacağını tayin etme hakkı yine ev sahibinindir. İdareci, yönetici, devlet başkanı sıfatını haiz olan şahıs ise namaz kıldırma hususunda mülk sahibinden de önce gelir. Yani, idareci imam olmada herkesten daha önceliklidir.<sup>107</sup>

Rivayet edildiğine göre Ebû Said bir grup sahâbeyi evine davet etmiştir. Namaz vakti gelince Ebû Zer (ö. 32/653), namaz kıldırılmaya yeltenmiş fakat Huzeyfe (ö. 36/656) ona engel olup ev sahibinin imamete daha layık olduğunu söylemiştir. Ebû Zer, bu meseleyi fakih sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'a sormuş, o da Huzeyfe'nin

<sup>104</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 19-20; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 111-112.

<sup>105</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, I, 325.

<sup>106</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 111-112; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 50-53.

<sup>107</sup> Nevevî'ye göre, mülk sahibinin imam tayin etmesi müstehaptır. Bk. Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, I, 488.

doğru söylediğini beyan etmiştir. Bu diyalog sonrasında Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Zer ve Huzeyfe ile birlikte, Ebû Üseyd'in (ö. 40/660-61) azatlı kölesi olan Ebû Said'in arkasında namaz kılmıştır. Dikkat edileceği üzere köle olmasına rağmen ev sahibi olduğu için Ebû Said, adını zikrettiğimiz bu büyük sahâbîlere imamlık yapmıştır.<sup>108</sup>

Nitekim bu hususa dikkat çeken bir hadislerinde Hz. Peygamber de (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “...Kişi misafir olduğu evin sahibine veya (emri altında çalıştığı) idarecisine/başkasının idaresi altında bulunan yerde imamlık yapmasın, ev sahibinin başköşesine izni olmadan da oturmasın.”<sup>109</sup>

Abdullah b. Mes'ûd da naklettiğimiz bu hadisi şerh ederken “ev sahibinin imamlık yapmasının sünnetten olduğunu” açıkça ifade etmektedir.<sup>110</sup> İmam Şâfî de Abdullah b. Mes'ûd'un bu kavline ve yukarıda sözünü ettiğimiz Ebû Said hadisesine dayanarak ev sahibine bir başkasının imamlık yapmasını kerih görmektedir.<sup>111</sup>

Serahsî'nin açıklamalarından öyle anlaşılıyor ki Hanefîler ve Şâfîiler, Abdullah b. Mes'ûd'un bu meseledeki ichtihadı karşısında aynı tutumu sergilemişler ve sünnete muvafık buldukları için onun ichtihadıyla amel ederek ev sahibine bir başkasının imamlık yapmasını kerih görmüşlerdir.<sup>112</sup>

#### 2.4. Namazda Bağdaş Kurarak Oturma

İmam Şâfî iftirâş'ı yani namazda normal olarak dizleri üzere oturmayı, daha faziletli kabul etmiş ve bağdaş kurarak oturmayı da kerih görmüştür. Bu konuda Abdullah b. Mes'ûd'la aynı kanaati paylaştığını, daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursak onun bu konudaki fetvasına uygun icthadda bulunduğunu açıklayan isim yine Şâfî olmuştur.<sup>113</sup>

<sup>108</sup> O günlerde henüz hürriyetine kavuşmadığı için Ebû Said kölelik vasfını taşıyordu. Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, II, 391-392; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 178-179. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 123; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 143, 150-151.

<sup>109</sup> Müslim, “*Mesâcid*”, 290-291; Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 61; Tirmizî, “*Salât*”, 60; Nesâî, “*İmâmet*”, 4.

<sup>110</sup> Bk. Şâfî, *el-Ûm*, I, 183; İbnü'l-Mülakkîn, *el-Bedru'l-munîr*, IV, 469.

<sup>111</sup> Şâfî, *el-Ûm*, I, 183.

<sup>112</sup> Bk. Serahsî, *Mebsût*, I, 42. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 156.

<sup>113</sup> Şâfî, *el-Ûm*, VII, 198. Ayrıca bk. Nevevî, *Minhâc*, s. 25; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 350.

Bu bilgiden hareketle Abdullah b. Mes'ûd, bir kimsenin namazda bağdaş kurarak oturmasını, ibadet cinsinden namaza ait bir hareket olmadığı gerekçesiyle mekruh saymıştır. Ayrıca bağdaş kurarak ka'de yapmaktansa kızgın bir taş üzerine oturmanın kendisine daha sevimli geleceğini ifade etmiştir.<sup>114</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'un yanı sıra Abdullah b. Abbas, İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714) ile Tâvûs b. Keysân'ın da (ö. 106/725) namaz kılariken bağdaş kurarak oturmayı kerih gören âlimler arasında yer aldığı rivayet olunmuştur.<sup>115</sup>

Nevevî ise, *el-Mecmû* adlı eserinde hasta kimsenin namazına dair bir başlık açmış ve Müzenî'den (ö. 264/878) nakille sahih olan görüşe göre iftirâş'ın evla olduğunu söylemekle birlikte bağdaş kurarak oturmanın kerahiyetini açıkça ifade etmemiştir. Hatta namazın mekruhları arasında bağdaş kurmayı saymadığı gibi caiz olduğunu da açıkça belirtmiştir.<sup>116</sup> Zira Büveytî'den (ö. 231/846) nakledildiğine göre kişi bu halde bağdaş kurarak oturur.<sup>117</sup> Bu husus dikkatlerden kaçmamalıdır. Öyle ki Nevevî, bu söylemini serdederken *ale'l-azhar* diyerek bu kanaatini doğrudan Şâfiî'ye nispet etmektedir.<sup>118</sup>

Oysa yukarıda görüleceği üzere Şâfiî, *el-Üm* adlı eserinde namaz kılariken bağdaş kurarak oturmayı kerih gördüğünü açıkça ifade etmektedir.<sup>119</sup> Şâfiî'nin tercih etmiş olduğu bu görüşü Nevevî dikkate almadığı yahut kayda değer bulmadığı için benimsememiş olabilir.

Giriş bölümünde Şâfiî'nin fıkhi görüşlerini *el-Üm* başta olmak üzere bizzat kendi eserlerinden elde etmeyi önemseyeceğimizi belirtmiştik. Bununla beraber yukarıda yer alan meselede görüleceği üzere Nevevî'nin tavrının Şâfiî'ye aykırı

<sup>114</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 196, 467; وَكَرَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ الْجُلُوسَ مُتْرَبِعًا; Taberânî de yer alan şu cümle oldukça dikkate şayandır: سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ، يَقُولُ: لَأَنْ يَغْدَى أَحَدُكُمْ عَلَى رَضْفَتَيْنِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَغْدَى فِي الصَّلَاةِ مُتْرَبِعًا; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 278. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 189.

<sup>115</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 467; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 33; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 434. Abdullah b. Abbas'ın ruhsat verdiği dair bilgi için ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 32.

<sup>116</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 472.

<sup>117</sup> Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 162, 197 (Kişi dilediği gibi oturabilir ve muteberdir: وَكَيْفَ مَا قَعَدَ (أَجْرًا); Nevevî, *el-Mecmû*, III, 528, IV, 309.

<sup>118</sup> Bk. Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 309-311, 472. Müellifin *Minhâc*'ındaki orijinal ifadesi şöyledir; ولو عجز عن القيام فجلس فجلسه أفضل من تربعه في الأظهر Nevevî, *Minhâc*, s. 25. Nevevî'nin *Minhâcü't-Tâlibîn*'de kullandığı istihlâhların tamamını manalarıyla beraber görmek için ayrıca bk. Tanrıverdi, Hasan, "Şâfiî Mezhebi Müçtehitlerinin İmam Şâfiî'ye Muhalefeti", s. 931-934; Alphan, Mehmet Bahattin, *El-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şâfiî Mezhebine Katkıları*, s. 34-38.

<sup>119</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 198: قِيَامُ صَلَاةِ الْجَالِسِ التَّرْبُوعُ وَنَحْنُ نَكْرَهُ مَا يَكْرَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ

düşmesi oldukça manidardır. Hatta mezhep içi muhalefetin örneklerinden birisi olarak da görülebilir. Ancak bizim için esas olan tartışılan meselede araştırmanın çerçevesine bağlı kalmaktır. Bu nedenle dikkate alınan husus Şâfî'nin ne dediği ne söylediği ve sözlerinin Abdullah b. Mes'ûd'un icthadları karşısında nerede yer alıyor olduğudur. Bu bakımdan ilgili tartışmada yargıda bulunurken Nevevî'nin görüşünü değil bizzat Şâfî'nin kendi re'yini dikkate aldık.<sup>120</sup>

Ancak Hanefîler ve Mâlikîler, nafîle veya özür halinde<sup>121</sup> oturarak namaz kılarken teşehhütten farklı olduğunu belli etmek ve kıyam yerine kaim olması adına kıraat esnasında rükûdan önce kişinin bağdaş kurmasını (قيام صلاة الجالس الترتيب) müstehap görmekte-dirler. Bu konudaki icthadını isabetli bulmayarak Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet eden fukahâ Hanefîler ve Mâlikîler olmuştur.<sup>122</sup>

Abdullah b. Ömer'in oğlu Abdullah, ibadet ederken babasını gözlemlemiş ve namazda bağdaş kurarak oturduğuna tanık olmuştur. Babasından öyle gördüğü için bir defasında kendisi de teşehhütte bağdaş kurarak oturmuştur. O günlerde daha çocuk yaşta olan Abdullah'ı, bir baba olarak uyaran ve namazda böyle oturmaktan şu telkinle alıkoyan Abdullah b. Ömer şöyle buyurmuştur: “Bağdaş kurarak oturmak namazın sünneti değildir. Namazın sünneti, sağ ayağını dikip, sol ayağını da bükmen ve üzerine oturmandır.” Bunu işiten Abdullah ise babasına şöyle mukabelede bulunmuştur: “Ama sen de böyle yapıyorsun” bunun üzerine Abdullah b. Ömer: “(İhtiyarladığımdan) ayaklarım beni taşıyor” diyerek özrünü beyan etmiş, böylece meseleyi açıklığa kavuşturmuştur.”<sup>123</sup>

<sup>120</sup> Bu meselede mezhepte tercih edilen görüş hakkında net bir kanaat bulunmamaktadır. Şîrbînî, bu halde dizler üzerinde oturmanın daha faziletli olduğu bilgisi yanında, bağdaş kurarak oturmanın da faziletli görüldüğü diğer bir görüşe daha yer vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 350.

<sup>121</sup> Özür sahibi olup ayakta durmaya güç yetiremeyen kimseden kıyamın düşeceği, dilediği şekilde namazını eda edeceği hususunda ve nafîle namaz kılan bir kimsenin, (ayakta durmaya gücü yetiyor olsa bile yani özürsüz olarak da) dilerse oturarak namazını kılabilmesine dair âlimlerimizin icması bulunmaktadır. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 508.

<sup>122</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 190-191; Serahsî, *Mebûsât*, I, 27 (فَلِهَذَا كَرِهَ فِي الصَّلَاةِ وَهَذَا لَيْسَ بِقَوِيٍّ); İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 217; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 106-107; Ayrıca bk. Şâfî, *el-Ûm*, VII, 198; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, II, 434; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 190-191; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 825-826.

<sup>123</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 70; Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 193194. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* adlı eserinde namaz kılarken bağdaş kurarak oturmanın mekruh görülmesinin illetini, (Abdullah b. Ömer'in de naklinde görüldüğü üzere) sünnete muhalif olmasına bağlamış ve bunun bizatihi kerih görülmediğini söylemiştir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 644.

Abdullah b. Ömer aracılığıyla nakledilen bu rivayete, İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî *Muvatta* rivayetinde yer vermiş, Hanefiler ve Mâlikîlerin bu hadisi delil aldıklarını kaydetmiştir.<sup>124</sup> Yine *el-Mebsût* adlı eserde anlatıldığına göre İmam Muhammed, namazda bağdaş kurarak oturmayı kerih gören anlayışın, kuvvetli olmadığını söylemiştir. Ayrıca Serahsî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı hallerde bağdaş kurarak oturduğunu ve sahâbenin şahitliğiyle Hz. Ömer'in de (r.a.) onun (a.s.) mescitlerinde çoğu kere böyle oturduğunu ifade etmiştir.<sup>125</sup> Sonuç olarak Abdullah b. Ömer rivayeti ile *el-Mebsût*'ta yer alan bu bilgilerin birbiri ile örtüştüğü görülmektedir.

Nitekim Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) vd. tâbiûn fakihlerinin bağdaş kurarak namaz kıldıkları ve bunu caiz gördükleri rivayet edilmiştir.<sup>126</sup>

Diğer yandan Şâfiî'nin, "Hanefiler bağdaş kurmayı müstehap görenek Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettiler" sözü de ispata muhtaçtır. Konuyla alakalı olarak yaptığımız araştırmada incelemiş olduğumuz Hanefî kaynaklarında التَّرْبُوعُ (et-Terabbu')yu müstehap gören bir bilgine yahut bir bilgiye rastlayamadık.

Bunun yanı sıra İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* adlı eserinde namaz kılarken bağdaş kurarak oturmanın tenzîhen mekruh görülmesinin illetini/gerekçesini, sünnete muhalif olmasına bağlamıştır.<sup>127</sup> Bu iki bilgi ele alındığında bir çelişkinin olduğu gözlemlenmektedir.<sup>128</sup>

Ancak Nesâî'nin (ö. 303/915), *el-Müctebâ (es-Sünen)* isimli eserinde naklettiği bir hadiste: "عَائِشَةَ قَالَتْ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مُتْرَبِّعًا" "Hz. Âişe (r.a.): Nebî sallallahu aleyhi ve sellemi bağdaş kurarak namaz kılarken gördüm"<sup>129</sup> buyurulmaktadır.

<sup>124</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 70. Abdullah b. Ömer aracılığıyla gelen bu rivayet Buhârî'de de (ö. 256/870) yer almaktadır. Ayrıca bk. Buhârî, "Ezân", 143.

<sup>125</sup> Serahsî, *Mebsût*, I, 26-27.

<sup>126</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 32.

<sup>127</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 644.

<sup>128</sup> Nitekim Kâsânî, bu davranışın bir zaruret icabı olduğunu dolayısıyla müstehap görülmeceğini söylemektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 107.

<sup>129</sup> Nesâî, "Kiyâmul-Leyl", 22; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 257; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübâ*, II, 433; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 101.

Getirmiş olduğu açıklamalar dikkate alındığı vakit, Şâfiî'nin zihninde bu hadisin bulunduğu öngörülebilir.<sup>130</sup> Böylece konuyla ilişkili olarak tearuz halinde bulunan/görünen bu görüşleri cem ve telif ederek alternatif bir yol çizilebilir. Netice itibariyle, bu takdirde Şâfiî'nin Hanefîler ve Mâlikîler'in, bağdaş kurarak oturmayı müstehap saydıklarını bu sünnetle ilişkilendirmiş olduğu belki de düşünülebilir.<sup>131</sup>

Sonuç olarak yukarıda yapılan nakiller çerçevesinde Şâfiî'nin bu meselede Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadıyla amel eden taraf olduğu görülmektedir.

## 2.5. Cuma Namazından Sonra Nafile Namaz Kılmak

Kûfe ekolünün kaynak kişi olarak beslendiği, sahâbenin önemli simalarından olan Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasında bazı fikhî meselelere dair görüş ayrılığı bulunmaktadır. Şâfiî, onların ihtilaf ettikleri meselelerden<sup>132</sup> bir tanesinin Cuma namazından sonra kılınan nafile namazın rek'at sayısı hakkında olduğunu belirtmiştir.<sup>133</sup>

İmam Şâfiî *el-Üm*'de bu mesele üzerine konuşurken her nedense Hz. Ali'nin kavline yer vermemiştir.<sup>134</sup> Bunun yerine sünnete daha uygun görünmesi sebebiyle cumadan önce ve sonra dört rek'at namaz kılınacağı yönünde ictihad eden Abdullah b. Mes'ûd'un görüşünü<sup>135</sup> tercih ettiğini ise açıkça beyan etmiştir.<sup>136</sup>

<sup>130</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 433.

<sup>131</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 283, 289 (Şâfiî, birbirine muhalif olduğu sanılan tüm hadislerin arasındaki ihtilafın giderilebileceğini ve bunlardan birinin tercih edilerek onun delalet ettiği hükme göre amel edilebileceğini düşünmektedir). Ayrıca bk. Aktepe, İshak Emin, "İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, sayı: 2, 2006, s. 64; Kanarya, Bayram, "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", s. 105-106.

<sup>132</sup> Aslında İmam Şâfiî'nin, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd arasındaki ihtilaflardan ziyade Kûfe ekolünün/Irak ehlinin bu iki sahâbiye olan muhalif görüşlerine yer verdiği söylenebilir. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 157-163, 164, 166; IV, 72-73; VII, 172-173.

<sup>133</sup> Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 337; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 309-310 (Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin (ö. 73/692) sözü bu ihtilaftan bahsetmektedir); Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I, 250; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 171-183.

<sup>134</sup> Hz. Ali'nin kanaati için ayrıca bk. Tirmizî, "Cuma", 24: *أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ*, 24: *وَبَعْدَهَا أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ سِتًّا رَكَعَاتٍ* (عن علي، رضي الله عنه أنه قال: مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيَصَلِّ سِتًّا) (Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 195).

<sup>135</sup> Tirmizî, "Cuma", 24: (Dört rekât uygulaması Rasûlullahtan kavlen ve amelen sabittir). Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 333.

<sup>136</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 164; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 9-10; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 451. Ayrıca bk. Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit, *Rivayetler Işığında Nâfile Namazlar*, s. 67-72, 89.

Ebû Hüreyre hadisi, cumadan önce ve sonra dört rek'at nafile namaz kılınacağı yönünde icthad eden Abdullah b. Mes'ûd'un kavlini destekler mahiyettedir. İmam Şâfî de meseleyi incelerken *el-Üm*'de bu rivayete yer vermiştir. Sözü edilen nakilde Ebû Hüreyre'den rivayetle Hz. Peygamber (a.s.): إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ “Biriniz cumanın farzını eda edince, ardından dört rek'at namaz daha kılın” buyurmuşlardır.<sup>137</sup>

Bu tartışmada Tarafeyn (Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed) ve İmam Şâfî, Abdullah b. Mes'ûd'un dört rek'at kılınması noktasında verdiği emir<sup>138</sup> ve uygulaması<sup>139</sup> ile amel etmişlerdir.<sup>140</sup> Alkame b. Kays (ö. 62/682), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), İbrâhîm en-Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) gibi Kûfe ekolünün tanınan âlimleri de Hz. Ali'nin değil, Abdullah b. Mes'ûd'un icthadını benimsemişlerdir.<sup>141</sup>

Bu meselede dikkat çekici olan nokta İmam Şâfî', Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Abdullâh b. Mübârek'in (ö. 181/797) ehl-i re'ydin olan Abdullah b. Mes'ûd ile aynı kanaati paylaşıyor olmalarıdır.<sup>142</sup>

Ebû Yusuf'un ise Hz. Ali'nin icthad ve uygulamasını benimseyerek<sup>143</sup> cumadan sonra altı rek'at nafile kılınması gerektiğini söylediği rivayet

<sup>137</sup> Müslim, “Cuma”, 67; Ebû Dâvûd, “Cuma”, 38; Tirmizî, “Cuma”, 24; Nesâî, “Cuma”, 42; İbn Mâce, “İkâmet”, 95; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 437; Abdurrezâk, *Musannef*, III, 248; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 464; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 336; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 229-234; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 339-340; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 207. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 7; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 173; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 217; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, VI, 168-169; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 333-334; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 13.

<sup>138</sup> Abdurrezâk, *Musannef*, III, 247; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 464; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 337.

<sup>139</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 464.

<sup>140</sup> Serahsî, *Mebsût*, I, 157; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 285; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, IV, 9-10; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 172; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 70; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 451; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1058.

<sup>141</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 465; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 310-311 (Zeyd b. Vehb (ö. 83/702) ise Abdullah b. Mes'ûd'dan sonra bu uygulamaya son verdiklerinden söz etmektedir= رَدُّ بِنُ وَهُبٍ، قَالَ: كُنَّا نَصَلِّي الْجُمُعَةَ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ، ثُمَّ نَزَجُ فَتَقْبَلُ *el-Muhallâ*, II, 81; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 269; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 334.

<sup>142</sup> Bk. Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I, 250; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 173; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 10; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 70.

<sup>143</sup> Tirmizî, “Cuma”, 24; Abdurrezâk, *Musannef*, III, 247; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 464; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 337.

edilmektedir.<sup>144</sup> Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Mesrûk b. Ecda el-Kûfî (ö. 63/683), Atâ ve Mücâhid de (ö. 103/721) cumadan sonra altı rek‘at nafîle kılınacağını düşünen fakihlerdendir.<sup>145</sup>

Kılınacak olan bu altı rek‘atın keyfiyeti hakkında yani namazın tek selamda mı ifa edileceği yoksa iki kılınıp daha sonra üzerine dört rek‘at daha mı ilave edileceği noktasında yine ihtilafa düşülmüştür.<sup>146</sup> Abdullah b. Ömer iki ve dört rek‘at halinde iki namaz arasının selamla ayrılarak kılınması gerektiğini düşünmektedir.<sup>147</sup>

Bu meselede gerek Hanefiler gerekse Şâfiîler, Abdullah b. Mes‘ûd‘a muhalefet etmemişler ve her iki mezhep de eserlerinde açıkça yer vermek suretiyle onun kavli ile amel etmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ayrılığa düştükleri tek noktanın, cuma namazından sonra kılınacak olan bu dört rek‘atın tek selamla mı yoksa iki selamla mı bitirileceği hususunda olduğu söylenebilir.<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 157; Kâsânî, *Bedâ‘i‘u’s-sanâ‘i*, I, 285; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, II, 70. Ayrıca bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 176.

<sup>145</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 464. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 269; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, III, 334.

<sup>146</sup> Kâsânî, *Bedâ‘i‘u’s-sanâ‘i*, I, 285. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, III, 334.

<sup>147</sup> Müslim, “Cuma”, 70-72 [Abdullah b. Ömer’in gerek kendisi (evinde ve mescitte olmak üzere) gerekse Hz. Peygamberle birlikte cumadan sonra iki rekât nafîle kıldığına dair rivayetler bulunmaktadır]; Ebû Dâvûd, “Cuma”, 38; Tirmizî, “Cuma”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 197; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 464. Ayrıca bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsar*, I, 335-337 (İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ise mescitte kılanın dört, evde kılanın iki rekât eda edeceğini söyleyerek gelen farklı rivayetlerin arasını cem etme yoluna gitmiştir); Hattâbî, *Meâlimu’s-sünen*, I, 250; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 339-341; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 207; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, III, 333-334 (Hz. Ömer’in de altı rekât kıldığı nakledilmektedir); İki ve dört (önce iki rekât kılıp arayı selamla ayırarak ardından dört rekât daha ilave yapma) nispeti Hz. Ali’ye de yapılmaktadır bk. Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, IX, 310. Ayrıntılı bilgi için fıkıh eserlerine bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 175; Serahsî, *Mebûsât*, I, 157; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 269 (Ahmed b. Hanbel ise, dileyenin iki dileyenin de dört kılabilceğini söylemiştir); İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, II, 69-70; Ayrıca rivayetlerin değerlendirmesi için şu makaleye bk. Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit, “Cuma Namazının Sünnetleriyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, Sayı: 2, 2018, s. 697-702.

<sup>148</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 157: tek selamla ifa edileceğini söyleyen Hanefilere karşın Şâfiîler, cumadan sonra kılınacak olan bu dört rekâtlık revâtib sünnetin ikişer rek‘at halinde eda edileceğini, ilk ikinin müekked ikinci ikinin gayri müekked olduğunu söylemektedirler. Ayrıca bk. Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 451.

## 2.6. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz Kılmak

Fıkıh metinlerine bakıldığı vakit bu konuya dair gelen eserlerin<sup>149</sup> birbirleriyle tearuz halinde olduğu görülmektedir.<sup>150</sup> Şâfiî de bu hususa dikkat çekmekte ve Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd'un ihtilaf ettikleri meselelerden bir tanesinin de ikinci namazından sonra nafile namaz kılmak hakkında olduğunu söylemektedir.<sup>151</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Şâfiî; Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94) nakledildiği şekliyle sabah ve ikindiden sonra namaz kılmanın yasaklandığı rivayeti ile amel etmiştir.<sup>152</sup>

Kerahet vakitlerindeki yasağı sadece nafile namazlara hasreden müctehid, İmam Şâfiî olmuştur.<sup>153</sup> Ancak Hanîfelere göre yasak umum ifade ettiği için kerahet vakitlerinden birisi sayılan ikindiden sonra ne farz ne sünnet ne de nafile namaz kılınabilir.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi elde etmek için bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 250-255; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 222-228; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 59-66; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 37.

<sup>150</sup> Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 271-276; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 29-47; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIII, 30-48; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 80-95; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 164-182; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 473.

<sup>151</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 164, 175.

<sup>152</sup> Buhârî, "Mevâkî", 30-31; Müslim, "Salât'ül-Müsâfirîn", 285-288; İbn Mâce, "İkâmet", 147; Muvatta', "Kur'ân", 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 36, 273, 492; XVII, 81, 91, 395; Abdurrezâk, *Musannef*, II, 427-428 (Hz. Âişe, bu meselede Hz. Ömer'in hata ettiğini fakat yasağı güneşin doğma ve batma anına hasreden Abdullah b. Ömer'in ise isabet ettiğini düşünmektedir); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 135; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 304-305 (Şâfiî metodolojisinde, mübahlığa delalet eden bir hadis bulunduğu vakit nehye delalet eden hadise tercih edilir); İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 411-412; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 633-634; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 63; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, V, 76. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 46; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIII, 31 (İbn Abdilber, Abdullah b. Mes'ûd'un yasağı güneşin doğuş ve batış anına hasrettiğinden söz etmektedir); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 80; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, I, 677; Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 93-94.

<sup>153</sup> Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 315-328 (Hz. Peygamberin, bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklaması sadece nafile olan namazlarla ilgilidir); *el-Üm*, I, 172. Bu konudaki Şâfiî mezhebinin görüşü için ayrıca bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 309-311 (Kerahet vakitlerinde kaza namazı yanında, bir kimse güneş tutulması namazı, yağmur duası namazı, tavaf namazı, Tahiyetül-mescid namazı, abdest alınca kılınan iki rekatlık namazı kılabilir. Ayrıca bu vakitlerde şükür ve tilavet secdesi de yapabilir. Hatta kişi kerahet vakitlerinde, devamlı olarak eda ettiği nafile namazları da kılabilir).

<sup>154</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 151-153 (Bu türden olan kerahet vakitlerinde namaz kılmayı mubah gören hadisler mensuh kabul edilmiştir); İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 235-236 (Hanefî metodolojisinde, ibâha bildiren bir delil ile tahrim ifade eden bir delille tearuz halinde bulunursa; yasaklamayı bildiren delil, mübahlığı emreden delilden sonra gelmiş kabul edilmektedir. Bu sebeple Hanefiler kerahet vakitlerinde namaz kılmayı yasaklayan hadisi mutlak kabul etmiş ve buna muarız olan hadislerin bu itlakı takyit edemeyeceğini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe'nin içtihadını da bu esasa dayandırmışlardır).

H. Ömer, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas, bu iki vakitte nafîle namaz kılmayı kerih görüp de insanları bunu yapmaktan alıkoymuş olan sahâbîlerdendir.<sup>155</sup> Bu görüşü benimseyen kimseler arasında<sup>156</sup> tâbiünden Said b. Müseyyeb'in, mezhep imamlarından da İmâm Mâlik'in bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>157</sup>

Tartışmakta olduğumuz bu meselede<sup>158</sup> Şâfiî, Abdullah b. Mes'ûd'dan yana yer alarak, Ümmü Seleme'den gelen hadisin Hz. Peygamberin kazaya kalan öğle namazının son sünneti hakkında olduğunu söylemiştir.<sup>159</sup> Bunun yanı sıra Şâfiî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefat edinceye kadar ikinci namazından sonra devamlı iki rek'at nafîle kıldığını ve bunu asla terk etmediğini ısrarla söyleyen Hz. Âişe rivayetini<sup>160</sup> ise hasâisü'n-nebî kategorisinde değerlendirmiştir.<sup>161</sup>

H. Ali ise bu bağlamda zikredilen bir hadisi bizzat nakletmiş<sup>162</sup> olduğu gibi Hz. Âişe rivayetini de esas alarak Hz. Peygamber'in bu sünneti ile amel etmiş,<sup>163</sup> nehy hadisini ise güneşin doğma ve batma esnasında kılınan namazlara has olduğunu, umuma şamil kılınamayacağını söyleyerek ikinci namazından sonra nafîle

<sup>155</sup> Rivayetler için bk. Buhârî, "Mevâkî", 30-32; Müslim, "Salât'ül-Müsâfirîn", 289-291; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 8-9; Tirmizî, "Salât", 20; İbn Mâce, "İkâmet", 147; Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 86; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 271, 281, 375, 428, 433; IV, 127; IX, 53.

<sup>156</sup> Bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 430-433; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 303-305; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 412; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, II, 58; V, 228; IX, 168; «إِنَّ عُمَرَ كَرِهَ الصَّلَاةَ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: وَأَنَا أَكْرَهُ مَا كَرِهَ عُمَرُ بَعْدَ الْعَصْرِ»، XI, 413; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, II, 633, 635, 668, 670.

<sup>157</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 134. Ayrıntılı bilgi için şu eserlere bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 152-153; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 446; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 63, 65; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 236-238; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 35.

<sup>158</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XXIII, 248, 257, 259, 272, 290, 295, 389, 400, 407.

<sup>159</sup> Bk. Buhârî, "Mevâkî", 33; Tirmizî, "Salât", 21; Nesâî, "Mevâkî", 36; İbn Mâce, "İkâmet", 107; Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 430; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 133-134; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 302, 306; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, II, 370, 682; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, II, 383; III, 34. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 237.

<sup>160</sup> Buhârî, "Mevâkî", 33; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 133; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XXIII, 248. Ayrıntılı bilgi için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 300-303; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 436-441; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, II, 641-643; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 236. Bu meselede yapılan bir değerlendirme için bk. Zerkeşi, *H. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 79-80, 159.

<sup>161</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, I, 174-175. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 296; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 42; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 64-65; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 310-311; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 36.

<sup>162</sup> Bk. Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 9 (Hz. Ali'den gelen müstakil rivayet bulunmaktadır); Nesâî, "Mevâkî", 36. Şâfiî *el-Ûm*'de Hz. Ali'den gelen iki nakle yer vererek ihtilaftan söz eder ve *يُصَلِّي دَبْرَ بَعْدَ الْعَصْرِ* bu rivayete de yer vermeden geçmemektedir).

<sup>163</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 262, II, 46, 322, 324, 378; «أَمَّا عَلِمْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَنْهَى عَنْهَا فَتَغَيَّبَ عَلَيْهِ عُمَرُ، وَقَالَ: أَمَّا عَلِمْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَنْهَى عَنْهَا» Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 430; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 134.

namaz kılmakta herhangi bir beis görmemiştir.<sup>164</sup> Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Mesrûk ve Kâdî Şüreyh de (ö. 80/699) ikinci namazından sonra nafile kılmışlardır.<sup>165</sup>

Gerek Hanefiler gerekse Şâfiîler yukarıda zikrettiğimiz delillerden yola çıkarak ikinci namazından sonra nafile namaz kılmayı mekruh kabul etmişlerdir.<sup>166</sup> Sonuç olarak bu meselede de Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un ichtihadına uygun olan hükmü benimsediği görülmektedir.

## 2.7. Tilâvet Secdesinin Hükümü

Ebû Hanîfe ve ashabı tilâvet secdesinin hükmünü vacip görürken<sup>167</sup>, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik (ö. 179/795), sünnet kabul etmişlerdir.<sup>168</sup> Fakihlerin bu meselede ihtilafa düşmelerinin temel nedeni ise: *إِذَا تَنَتَّلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا* “...kendilerine rahmânın âyetleri okunduğunda ağlayarak ve secde ederek yere kapanırlar”<sup>169</sup> ayet-i kerîmesindeki sîğanın delaletine ilişkin yapılan yorumdan kaynaklandığı görülmektedir.<sup>170</sup>

İmam Şâfiî ilgili ayeti sahâbî ichtihadını da dikkate alarak yorumlamayı uygun bulmuştur.<sup>171</sup> Bu meselede aşağıda yer verileceği üzere Şâfiî hukukçularını destekleyen pek çok sahih hadis rivayet edilmiştir.

<sup>164</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 303; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 429 (بن أبي طالب: لا تُصَلُّوا بَعْدَ الْعَصْرِ عَنْ عَلِيٍّ (إِلَّا أَنْ تُصَلُّوا وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 644; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 35. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 33, 36-37, 40, 42-45 (İbn Hazm, hiç bir namaz için kerahet vaktinin olmayacağını düşünür ve bu yüzden nafilenin de her vakitte kılınabileceğini söyler); İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIII, 35-37 (İbn Abdilber, Rasûlullah'ın devam ettiği nafilelerin yasak kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğini ve nehyin ancak güneşin tam batma ve doğma anında kılınacak olan namaz hakkında vaki olacağını düşünmektedir. Bu tutum İbn Hibbân'ın yorumunu destekler mahiyettedir); İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 110; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 164; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 181-182.

<sup>165</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 134.

<sup>166</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 306; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 174-175; Serahsî, *Mebisût*, I, 151-153; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 178; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 42; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 109-110; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, VI, 110; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 41, 65; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 86-87; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 65; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 236, 473, 512; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 180-181; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 375-376; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, I, 677-678. Ayrıca mezheplerin görüşleri ve bir değerlendirme için şu çalışmalara bk. Necati Yeniel-Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, 5, 30-50; Yıldız, Rifat, “Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusunda Usûlî Yaklaşım”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 42, 2019, s. 63-64, 67-70; 72, 74, 78-79.

<sup>167</sup> Serahsî, *el-Mebisût*, II, 4.

<sup>168</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 233; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 440.

<sup>169</sup> Meryem 19/58.

<sup>170</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 233.

<sup>171</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 197-198. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1126.

İbn Rüşd, bu konuda doğrudan ayetin zahirini esas aldığı için Tilâvet secdesinin hükümünün vücûb ifade ettiğini söyleyen fakihin İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe olduğunu söylemektedir.<sup>172</sup> Şu hâlde, temel varsayımın aksine bu meselede ayetin zahiriyle amel eden müctehidin Şâfîî değil Ebû Hanîfe olması bizce zikredilmeye değer ve dikkat çekici bir husus olarak görünmektedir.

Abdullah b. Ömer'den rivayet olup da Hanefîlerin delil aldığı bir hadiste<sup>173</sup>:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ عَلَيْنَا السُّورَةَ، فِيهَا السَّجْدَةُ  
 “*Rasûlullah, (a.s.) içerisinde secde ayeti bulunan bir sureyi okuyunca secde eder, biz de secde ederdik. Hatta bazılarımız başımızı secdeye koyacak yer bulamazdı*”<sup>174</sup> buyrulmaktadır.

Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivayet ettiği merfû bir hadiste de Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Âdemoğlu secde ayetini okuyup da tilâvet secdesini yaparsa, şeytan ağlayarak oradan kaçır ve (vaveyla ederek) şöyle der: Yazıklar olsun bana! Ki âdemoğluna secde etmesi emrolundu da derhal secdeye kapandı. İşte bu yüzden ona cennet vardır. Ben de secde etmekle emrolundum da ben secde etmekten kaçındım, isyan ettim. Bundan ötürü bana da cehennem var!*”<sup>175</sup>

Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde, insan oğlunun secde ile emrolunduğu Ebû Hüreyre'nin bu rivayetini Hanefîlerin delil aldığını ifade etmiştir.<sup>176</sup> Serahsî, sözlerine nitekim İnşikâk suresinin 84/21. ayetinde şöyle buyuruluyor diyerek mezhebinin bir diğer hüccetine yer vermiştir: وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ  
 “*Kendilerine Kur’ân okunduğu zaman saygıyla yere kapan(ip secde et)miyorlar.*” Bu ayette yer alan tevbih(azarlama, paylama)in de secdenin vücûbiyetinin delillerinden olduğunu açıkça dile getirmiştir.<sup>177</sup>

<sup>172</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 233.

<sup>173</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 79.

<sup>174</sup> Buhârî, “*Sücûdu'l-Kur’ân*”, 8-9; Müslim, “*Mesâcid*”, 103-105. Hanefîlerin tüm delillerini görmek için bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 180-194. Ayrıca bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 444.

<sup>175</sup> Müslim, “*İmân*”, 133; İbn Mâce, “*İkâmet*”, 70; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 445; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 465; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 178. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1127.

<sup>176</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 4 (Emir, vücûb ifade etmektedir); Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 180. Aksini gösteren bir karine olmadığı sürece emir sığasının vücûb ifade edeceğine dair ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 37; Serahsî, *Usûl*, I, 17-19.

<sup>177</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 4.

Serahsî, bu meselede Hanefî fakihlerin sahâbî kavlini de dikkate aldıklarını hatırlatır ve Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ın da tilâvet secdesini vacip gördüklerini söyleyerek, bu secdeyi sünnet gören muhaliflere bir ta'rizde bulunmaktadır.<sup>178</sup>

Şâfiîler, Zeyd b. Sâbitten (ö. 45/665) gelen şu hadisi: قَالَ: قَرَأْتُ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّجْمُ فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا “*Rasûlullah, Necm suresini okudu ancak secde etmedi*”<sup>179</sup> hüccet kabul etmişlerdir.<sup>180</sup> Yine aynı doğrultuda bir rivayet de Abdullah b. Mes'ûd'dan gelmiştir.<sup>181</sup>

Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc* adlı eserinde, tilâvet secdesinin farz olmadığına dair mezhebinin görüşünü anlatırken Buhârî'de yer alan şu rivayeti delil aldıklarını söylemektedir:<sup>182</sup> Bir cuma günü hutbe irad ederken Hz. Ömer (r.a.), Nahl suresini okumuş ve 49 ila 50. (secde) ayetlerine gelince, minberden inip tilâvet secdesine gitmiştir. Olayı temaşa eden cemaat de derhal onunla birlikte secdeye kapanmıştır. Hz. Ömer, bir sonraki cumada yine aynı sureyi okumuş, secde ayetine gelince (insanları alıkoymak için) şöyle nida etmiştir: “*Ey insanlar! Biz bazen secde ayetini okuyoruz. Her kim secde ederse doğruya isabet etmiş olur, kim de secde etmezse o kimseye bir vebal, günah yoktur.*”

Görüldüğü üzere mezkûr olayda ikinci Cuma Hz. Ömer, (r.a.) cemaati engellediği gibi kendisi de içerisinde tilâvet secdesi bulunan ayeti okumuş olmasına rağmen secde etmemiştir. Öyle ki Abdullah b. Ömer'den nakledile gelen bu rivayetin devamı oldukça dikkat çekicidir. Rivayetin son kısmında zira “*Allah azze ve celle, bize tilâvet secdelerini farz kılmadı. Ancak dilersek yaparız*” buyurulmaktadır.<sup>183</sup>

<sup>178</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 4.

<sup>179</sup> Buhârî, “*Sücüdu'l-Kur'ân*”, 6; Ebû Dâvûd, “*Sücüdu*”, 1.

<sup>180</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 203. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 193.

<sup>181</sup> Sözü edilen rivayet ilgili tartışmanın işlendiği fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 203; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 7; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 193; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 442.

<sup>182</sup> Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, V, 74; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 441.

<sup>183</sup> Buhârî, “*Sücüdu'l-Kur'ân*”, 10. Benzeri bir olay yine bir cuma günü Hz. Peygamber Sâd suresini okurken yaşanmıştır. Sâd suresindeki secde ile ilgili tartışmaya ilerleyen kısımda yer verilecektir. İlgili rivayet için ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “*Sücüdu*”, 4. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 193; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 442; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, V, 74; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 441.

H. Ömer ve Abdullah b. Ömer'in tilâvet secdesinin bağlayıcı, bir diğer ifadeyle vacip görmüyor olmaları yönündeki kanaatler, H. Ömer'in insanları secde etmekten men ettiği uygulaması ve söz konusu rivayette yer alan açıklamalarından çıkartılmıştır.<sup>184</sup> Bütün bu olup bitenlerin sahâbe huzurunda yaşanmış ve hiçbir itirazın gelmemiş olması da kayda değer bir diğer husustur.<sup>185</sup> Daha teknik bir ifadeyle söyleyecek olursak; tilâvet secdesinin hükmü noktasında adeta bir görüş birliği hâsıl olmuştur.<sup>186</sup> Şâfiîlerin en güçlü delili de zaten Cuma günü sahâbe huzurunda yaşanan bu olaydır.

Serahsî'nin açıklamalarına göreyse, yaşanan bu hadiseye bakarak secdenin vacip olmadığı söylenemez. Aslında H. Ömer'in bu davranışının şu şekilde bir tevili mümkündür. H. Ömer'in buradaki gayesi ve açıklığa kavuşturmak istediği şey, emrin her daim fevriyet ifade etmeyeceği meselesidir. Bir başka ifadeyle H. Ömer mezkûr davranışıyla gerektiğinde kişinin secdeyi erteleyip sonra da yapabileceği hususuna dikkat çekmiştir.<sup>187</sup>

İmam Şâfiî, tilâvet secdesinin hükmünün müstehap olduğuna dair H. Peygamber, H. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet bulunduğu için kendisinin de bu icthadı benimsediğini ifade etmektedir. Ayrıca Şâfiî, bu secdeye vacip diyerek Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettiklerini ileri sürmektedir.<sup>188</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'un icthadı tilâvet secdesinin müstehap/sünnet olduğu yönündedir. Hanefîler ise bu secdenin (hem okuyana hem de dinleyene) vacip olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>189</sup> Hâsılı Hanefîler bu görüşü benimsemek suretiyle Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet etmişler, İmam Şâfiî ise tilâvet secdesinin hükmünü sünnet kabul ettiği için onunla aynı kanaati paylaşarak muvafakat etmiştir.<sup>190</sup> Ancak yaptığımız inceleme ve araştırma sonucu bir başka kaynakta, İmam Şâfiî'nin bu

<sup>184</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 441. Ayrıca bk. Erul, Bünyamin, "Sahâbenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 1-2-3, 1997, s. 65.

<sup>185</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 233.

<sup>186</sup> Nevevî, *Mecmû'*, IV, 73; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, V, 74: وَقَدْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَيْهِ وَهُوَ وَعِنْدَنَا وَعِنْدَ الْجُمْهُورِ سُنَّةٌ لَيْسَ بِوَاجِبٍ ; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 441.

<sup>187</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 4: Müellifin orijinal ifadesi şöyledir; وَأَوْلَىٰ حَدِيثِ عُمَرَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْنَا التَّعْجِيلُ بِهَا فَأَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ لِلْقَوْمِ التَّأْخِيرَ عَنْ حَالَةِ الْوُجُوبِ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 180.

<sup>188</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, VII, 197-198.

<sup>189</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 180.

<sup>190</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 197-198. Ayrıca bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 441-448.

iddiasını doğrulayacak bir bilgiye ulaşamadık. Yani Abdullah b. Mes'ûd'un tilavet secdesini müstehap gördüğüne dair açık bir ibareye, delile rastlayamadık.<sup>191</sup>

Şâfiî'nin bu aktarımının aksine Hanefî mezhebinin muteber kitaplarından olan Kâsânî'nin, *Bedâ'i'u's-sanâ'i* adlı eserinde, Abdullah b. Mes'ûd'un da tilâvet secdesini vacip gördüğüne dair bir ilavede bulunmaktadır.<sup>192</sup> Müşahede edilen bu bilgi sebebiyle Şâfiî'nin, "Hanefîler vacip diyerek Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettiler" sözünün isabetli görünmediği kanaatine ulaşmış bulunmaktayız.

Netice itibariyle Şemsü'l-eimme Serahsî her ne kadar Hanefîlerin delilleri arasında Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatine yer vermemiş olsa da gerek Kâsânî ve gerekse Şâfiî fukahâsından Nevevî'nin verdiği bilgilerden<sup>193</sup> yola çıkarak Şâfiî'nin iddia ettiği şekilde bu meselede Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet; kendisinin ise muvafakat ettiğini söyleyemeyiz.<sup>194</sup>

Her ne kadar İmam Şâfiî aksini iddia ediyor olsa da en azından bu çalışmada onun Abdullah b. Mes'ûd'un kavline tutunduğunu (kendi ifadeleri müstesna olmak kaydıyla) ispatlayamadık. Zira Abdullah b. Mes'ûd'dan tilavet secdesinin hükmü konusunda net bir bilgi gelmediği görülmektedir.

Hatta Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği bir hadiste: "Hz. Peygamber Necm suresini okudu ve secde etti, onunla beraber bulunan ashâbı da secde ettiler..."<sup>195</sup> buyrulmaktadır. Şirbînî'nin de yer vermiş olduğu bu rivayetin Şâfiî'nin sözünün aksini ortaya koyduğu söylenebilir. Özellikle bu konuda nazar-ı dikkatimizi celb eden husus şu olmuştur. Şirbînî, Şâfiî'nin Abdullah b.

<sup>191</sup> Ayrıca bk. Kal'acî, *Mevsû'atu fihî 'Abdullah b. Mes'ûd*, s. 315.

<sup>192</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 180. Yukarıda Serahsî'den aktardığımız Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ın görüşlerine yer verdikten sonra Kâsânî, Abdullah b. Mes'ûd'un ismini de anmaktadır. (علي kelimesi vücubiyet ifade eder).

<sup>193</sup> Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 203; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 180; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 442; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 61-62 (Bu secdenin vacip olmadığı icma ile sabittir. Şükür secdesine kıyasla tilavet secdesinin binek üzerinde yapılması ittifakla caizdir. Eğer tilavet secdesi vacip olsaydı tıpkı farz namaz (secdesi) gibi binek üzerinde eda edilmesi caiz olmayacaktı. Bu sebeple Nevevî mezhebinin görüşünü savunmaktadır). Fakat görüldüğü üzere Şâfiî'nin sözünü ettiği gibi herhangi bir ihtilaftan ve/veya mutabakattan söz etmek güçtür.

<sup>194</sup> Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 442.

<sup>195</sup> Ebû Dâvûd, "*Sücûd*", 2. Bu rivayet fikhî kitaplarında da mevcuttur. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 203; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 193; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 442. Şâfiî, necm suresi ile alakalı olarak anlatılan bu iki farklı uygulamayı (bir defasında secde edilip bir diğerinde edilmemesini) tilâvet secdesinin mubah oluşuna delil saymaktadır. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 160.

Mes'ûd hakkında ileri sürdüğü müstehap düşüncesine katılmıyor olmalı ki tilâvet secdesinin hükmünü incelerken mezhebin vacip/farz görmediğine dair delil aldıkları sahâbî kavlleri içerisinde Abdullah b. Mes'ûd'un görüşüne yer vermemiştir. Bu durumun yaptığımız çıkarımı doğrular mahiyette olduğu düşünülebilir.<sup>196</sup>

Şâfiî sonrası Şâfiî mezhebinin literatürdeki muteber pek çok eserini taramış ve incelemiş olmamıza rağmen<sup>197</sup> Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd hakkında ileri sürmüş olduğu bu düşüncesinin yer aldığı başka bir esere de rastlayamadık.<sup>198</sup> Her ne kadar Şâfiî'nin tilâvet secdesini müstehap gördüğüne dair fukahâ tarafından başka hadisler delil getiriliyor olsa da en azından biz bu araştırmamız neticesinde Abdullah b. Mes'ûd hadisinin Şâfiî'nin düşüncesine hüccet olacağı kanısını taşımamaktayız.<sup>199</sup> Ancak bu çalışmanın merkezinde *el-Ûm* yer aldığı için konu bu başlık altında incelenmiştir.

## 2.8. Seferde Namaz ve Kasr'ın Hükümü

Mezhepler arasında seferde namazı kısaltarak kılmanın meşruiyet gerekçesi, türü, mesafesi, süresi ve şartları gibi birtakım hususlarda ihtilaf bulunmaktadır. Fakat konumuz yalnızca yolculukta namazı kasr etmenin hükmüne dair olduğu için bu başlık altında diğer tartışmalara yer verilmeyecektir.<sup>200</sup>

Kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğu üzere âlimler arasında namazı kasr etmenin yani dört rek'atlı namazları iki rek'ata indirmek suretiyle kısaltarak kılmanın caiz olduğu noktasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır.<sup>201</sup>

<sup>196</sup> Mefhûm-i muhâlif ile amel olunur fehvasınca böyle bir çıkarımda bulunulmuştur. Ayrıntılı bilgi elde etmek için bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 441-448.

<sup>197</sup> Söz konusu eserler, Aybakan'ın *Belli Başlı Şâfiî Fakihler* bölümünde ele aldığı listesine bakılarak taranmıştır. Bk. Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 214-240.

<sup>198</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 197-198; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 233; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 441-448; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 103-120.

<sup>199</sup> Hadisler arasında tearuz bulunduğu için en azından tilâvet secdesinin terkinin mekruh olduğu konusunda fikir birliği bulunduğu belirtilebilir. Bk. Candan, Abdurrahman, *İmam Şâfiî'nin Kavli-i Kadîm ve Kavli-i Cedîd'i*, s. 155.

<sup>200</sup> Zikredilen konular hakkında yapılan tartışmalara dair ayrıntılı bilgi elde etmek için, fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerine müracaat edilip bakılabilir: Şâfiî, *el-Ûm*, I, 208-217; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 185-232; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 176-181; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 188-218; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 120-136. Rivayetler için bk. Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 238-253.

<sup>201</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 176; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 188.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır”<sup>202</sup> ayet-i kerimesini delil olarak almışlardır.<sup>203</sup>

Ya‘lâ b. Ümeyye (ö. 60/679-80), Hz. Ömer’e bu ayetle alakalı olarak şöyle bir soru yöneltmiştir: “Biz namazları niçin kasr ediyoruz? Hâlbuki insanlar güven içerisinde! Hz. Ömer de şöyle cevap verdi: “Ben(imde aklıma takıldı ve) de aynı problemi Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yöneltmiştim, o da şöyle buyurmuştu: Bu, Allah’ın size bahşetmiş olduğu bir sadakadır, (öyleyse) Allah’ın bu sadakasını kabul edin.”<sup>204</sup>

Fukahâ tarafından konunun sünnetle sabit olduğuna dair zikrettikleri delile gelecek olursak burada Abdullah b. Mes’ûd’un rivayet ettiği şu hadise yer vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السَّفَرِ “Rasûlullah (s.a.v.) ile beraber (Minâ’da dört rek’atlı namazları) iki rek’at olarak kıldım. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ile de (r.a.) iki rek’at olarak kıldım.”<sup>205</sup>

Bu bağlamda Nisâ 4/101. ayette namazı kasr etmenin belirli bir şarta bağlanması, var olan durumun tespitinin bir yansımasından ibarettir. Zira Hz. Ömer hadisinden ve sünnette var olan bilgiye göre korku hali olmasa bile kişi namazını kısaltarak kılabilir.<sup>206</sup>

Şâfiî mezhebine göre, seferdeyken namazları kısaltmak caiz görülmekte ve aynı zamanda efdal kabul edilmektedir.<sup>207</sup> Namazı kasr etmek ruhsat olarak

<sup>202</sup> Nisâ, 4/101.

<sup>203</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 208; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 239; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 177.

<sup>204</sup> Müslim, “*Misâfir*”, 4; Ebû Dâvûd, “*Salât’üs-Sefer*”, 1; Tirmizî, “*Tefsîrü’l-Kur’ân*”, 5; Nesâî, “*Taksîr*”, 1; İbn Mâce, “*İkâmet*”, 73. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 208; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 177; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 190; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 516.

<sup>205</sup> Ebû Dâvûd, “*Menâsik*”, 75; Nesâî, “*Taksîr*”, 1; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, X, 73. Benzer bir rivayet için bk. İbn Mâce, “*İkâmet*”, 75: إِي صَجِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَزِدْ عَلَيَّ رَكَعَتَيْنِ فِي السَّفَرِ حَتَّى إِني صَجِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَزِدْ عَلَيَّ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ صَجِبْتُ عُمرَ فَلَمْ يَزِدْ عَلَيَّ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ صَجِبْتُ عُثْمَانَ فَلَمْ يَزِدْ عَلَيَّ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ صَجِبْتُ أَبَا بَكْرٍ فَلَمْ يَزِدْ عَلَيَّ رَكَعَتَيْنِ، وَاللَّهِ يَقُولُ: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [الأحزاب: 21]

<sup>206</sup> Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü’l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1337.

<sup>207</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 192; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 516.



farz kılınmış, seferde iki rekat olarak kalmış (hali üzere bırakılmış), ikamet halindeyse ise namaza ilâve yapılmış(dörde çıkartılmış)tır.”<sup>216</sup>

Hanefîlerin hüccet kabul ettikleri ve burada bahsedilmeye değer bulduğumuz bir diğer hadis ise, Abdullah b. Abbas’tan rivayet olunmuştur.<sup>217</sup> Söz konusu nakil şu şekildedir: قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا، وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ، وَفِي الْخَوْفِ رَكْعَةً “Allah namazları mukimken dört, seferde iki ve savaş halinde de bir rek’at olarak kılınmasını, Nebinizin dili üzere farz kılmuştur.”<sup>218</sup>

Şâfiîler ise, son iki hadiste yer alan, İslam’ın bidayetinde namaz *ikişer rek’at olarak farz kılındı* ifadesini, yolculuk halinde “namazı kasr ederek iki rek’at olarak kılmak isteyen, dileyen kimse için” böyledir, takdirini/tevilini yaparak ilgili rivayeti yorumlamışlardır.<sup>219</sup>

Serahsî ve Kâsânî, Hanefîlerin bir diğer delili olarak Abdullah b. Ömer’in şu rivayetine yer vermişlerdir<sup>220</sup>: وَعَنْ مُورِقٍ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ: رَكْعَتَيْنِ. Abdullah b. Ömer’e seferde namaz ve kasrın hükmü sorulmuş o da cevaben: “Yolcunun namazı iki rek’attır, kim sünnete muhalefet ederse, şüphesiz o kâfir olur”<sup>221</sup> demiştir.

Yine Abdullah b. Abbas’a seferdeyken namazlarını tam kılan ve kasr eden iki ayrı kişinin durumu sorulmuş, o da namazlarını kısaltarak kılan kimsenin namazını tam ve doğru kıldığını, öteki adamın ise namazının eksik olduğunu ifade etmiştir.<sup>222</sup>

İmam Şâfiî’nin delil aldığı bir başka rivayette<sup>223</sup>, Hz. Âişe’nin seferdeyken bizzat namazlarını tam kıldığı anlatılmaktadır.<sup>224</sup>

<sup>216</sup> Buhârî, “Taksîr”, 5; Müslim, “Misâfir”, 1-3.

<sup>217</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 239. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 193; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 189; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 516.

<sup>218</sup> Müslim, “Misâfir”, 5-6; Ebû Dâvûd, “Salât’üs-Sefer”, 18; Nesâî, “Taksîr”, 1; İbn Mâce, “İkâmet”, 73; İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 119; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, XI, 59; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 193.

<sup>219</sup> Bk. Nevevî, *Mecmû’*, IV, 337-338; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 516 (أَيُّ فِي السَّفَرِ كَمَا مَرَّ فَمَعْنَاهُ لِمَنْ أَرَادَ (الِاقْتِصَارَ عَلَيْهِمَا جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ).

<sup>220</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 239; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 92.

<sup>221</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 519; Heysemî, *Mecmai’z-zevâid*, II, 154. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 197.

<sup>222</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 519. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 240; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 92.

<sup>223</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 208.

Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*'da Hz. Âişe'nin bir başka hadisine daha yer vermiştir ki, konumuz açısından oldukça önem arz etmektedir. Zira şimdi zikredecek olduğumuz bu rivayeti Şirbînî, kasrın cevazına delil olarak getirmektedir.<sup>225</sup> İlgili rivayeti Ümmü'l-mü'minîn Hz. Âişe şöyle aktarmaktadır: “Allah'ın elçisi (s.a.v.) ile beraber Ramazan umresine çıktım: Rasûlullah (s.a.v.) iftar etti, bense oruç tuttum. O namazları kısalttı, bense tam kıldım ve dedim ki: “Anam babam sana feda olsun, sen iftar ettin ben oruç tuttum. Sen namazları kasr ettin ben ise tam kıldım.” (Ben öyle deyince) Rasûlullah, “İyi yaptın ya Âişe!” buyurdular.<sup>226</sup>

Ayrıca Şâfiî akli bir delil olarak kasru's-salât meselesinde namazı, oruca kıyas etmiştir. Yani seferdeyken nasıl oruç ruhsat sebebiyle kazaya bırakılabiliyor(kulun kendi tasarrufunday)sa, aynı şekilde yolcular da seferdeyken namazlarını da kasr edebilir. Hasılı Şâfiî kasrı vacip görmediği için kişiyi muhayyer bırakarak namazı kısaltma hususunda bir zorunluluğun bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>227</sup>

Mekke'den evli olduğu gerekçesiyle Hz. Osman'ın Arafat'ta namazı tam (dört rek'at olarak) kıldığı, Abdullah b. Mes'ûd'un da bu durumdan haberdar olunca hayretle istircâ ederek, onu ayıpladığı rivayetini Serahsî, kasrın vücubiyetine delil olarak getirmektedir.<sup>228</sup> Serahsî'nin kasrın vücubiyetine delil getirdiği bu rivayete İmam Şâfiî *el-Ûm* adlı eserinde şöylece yer vermektedir: Bir defasında Abdullah b. Mes'ûd Mina'da, seferi bir imam(Hz. Osman)ın arkasında, namazı kasr etmeksizin tam (dört rek'at) kılmıştır.<sup>229</sup>

Şâfiî eleştirisi babında devamında şunları söylemektedir: Hâlbuki seferî kimsenin namazının iki rek'at olduğu, dört kılan Hz. Osmanı ayıpladığı, kişinin

<sup>224</sup> Buhârî, “*Taksîr*”, 5; Müslim, “*Misâfir*”, 3 (Hz. Peygamberle birlikte sahâbe yolculuk yaparken kimisi namazı tam kimisi kasr ederek kıları); Tirmizî, “*Sefer*”, 1. وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تُبِمُ الصَّلَاةَ فِي السَّفَرِ

<sup>225</sup> Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 516.

<sup>226</sup> Nesâî, “*Taksîr*”, 1; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 203.

<sup>227</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, I, 208; Nevevî, *Minhâc*, s. 44. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 239; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 80. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1340.

<sup>228</sup> Söz konusu rivayete metin içerisinde yer verilecektir. Hz. Osman'ın niçin namazı tam kıldığı gerekçeleri için ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “*Menâsik*”, 75. Söz konusu tartışma için ise bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 240: فَإِنْكَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَعَائِذَارُ عَثْمَانَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ فَرَضَ الْمُسَافِرِ رَكْعَتَانِ ; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 198.

<sup>229</sup> Rivayet için bk. Abdurrezâk, *Musannef*, II, 516; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 206. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 231.

ancak mukim bir imama uyacağı vakit namazını tam kılabileceğine dair rivayet yine Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilmektedir.<sup>230</sup> Yani Abdullah b. Mes'ûd kınadığı halde Hz. Osman ile beraber namaza durmuş zahiren bu ameli ile hem Hanefîler'e ki onlar bir kimsenin bilerek namazı dört rek'at kılmasını caiz görmemektedirler hem de kendi kavline ters düşmüştür.<sup>231</sup>

Ancak bu durum sahâbenin de hayretini celp etmiş olacak ki niçin Hz. Osman'ı ayıpladığı halde arkasında namazı tam kıldığı Abdullah b. Mes'ûd'a sorulmuştur. Bu suale *الْخِلَافُ شَرٌّ* “*ihtilaf felakettir*” demek suretiyle aslında o, bir tartışmaya mahal bırakmak istememiştir. Yani bu beyanatı ile insanlar arasında bir kargaşa ve fitne ortamı oluşsun istemediğini ifade eden Abdullah b. Mes'ûd, ilk oturuşta selam verip namazdan ayrılmanın da yakışıksız bir hareket olacağını ameliyle vurgulamış bulunmaktadır.<sup>232</sup>

İmam Şâfiî, eğer Abdullah b. Mes'ûd (Hanefîlerin dediği gibi) bu durumda namazın geçersiz olacağını düşünseydi, namazı tamamlamazdı diyerek mezkûr hadiseyi farklı bir açıdan ele almıştır.<sup>233</sup> Yine Şâfiî'ye göre Abdullah b. Mes'ûd, namazı kısaltmak ile tam kılmak arasında seferi kimsenin muhayyer olduğunu söylemiştir. Yani Abdullah b. Mes'ûd, bu konuda her iki şekilde de amel edilebileceğini kabul etmekte fakat bununla beraber kasrda fazilet olduğunu da beyan etmektedir.<sup>234</sup> Mina'da yaşanan hadisenin yorumuna gelince, Abdullah b. Mes'ûd, bir genişlik görüp imama muhalefet etmemek adına böyle bir davranışta bulunmuştur.<sup>235</sup>

Tüm bu anlatılardan hareketle değerlendirme kabilinden şu çıkarımlarda bulunulabilir. Bu tartışmada, Mina'da Hz. Osman'a tepki göstermesine rağmen yine

<sup>230</sup> İlgili rivayetlere yukarıda değinilmiştir. Bk. Buhârî, “*Taksîr*”, 2; Müslim, “*Misâfir*”, 19; Ebû Dâvûd, “*Menâsik*”, 75: *الْخِلَافُ شَرٌّ*: قَالَ: الْخِلَافُ شَرٌّ: قَالَ: الْخِلَافُ شَرٌّ. Ve ayrıca “*her kim seferdeyken namazını kasretmeksizin tam (dört rekât) olarak kılar ise namazını iade eder*” sözü Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edilmektedir. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 289.

<sup>231</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 208, VII, 263.

<sup>232</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 564: *أَنَّ بِنَ مَسْعُودٍ صَلَّى أَرْبَعًا فَقِيلَ لَهُ: عَيْتَ عَلَى عُثْمَانَ ثُمَّ صَلَّيْتَ أَرْبَعًا فَقَالَ الْخِلَافُ شَرٌّ*

<sup>233</sup> Yukarıda değinildiği üzere Serahsî, Hz. Osman'ın amelinin kasrın vücubiyetine delil getirmişti. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 240.

<sup>234</sup> Nevevî, *Mecmû'*, IV, 337.

<sup>235</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 208, VII, 263.

onun arkasında safa durduğu için Abdullah b. Mes'ûd rivayet ettiği hadise aykırı amelde bulunmuştur.

Şâfiî, bu meselede Abdullah b. Mes'ûd'un namazı kasr etmeksizin dört rek'at kıldığı ameline<sup>236</sup> tutunarak, kasrı muayyen bir vacip değil; caiz olarak görmüştür.<sup>237</sup>

Ancak burada Hanefîlerin de hakkını teslim etmek ilmin gereği olacaktır. Onların Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet etmediğini, belki yukarıda zikretmiş olduğumuz şu kavliyle<sup>238</sup> veyahut *مَنْ صَلَّى فِي السَّفَرِ أَرْبَعًا أَعَادَ الصَّلَاةَ* “her kim seferdeyken namazını kasr etmeksizin tam (dört rek'at) olarak kılsa namazını iade eder”<sup>239</sup> sözü ile amel ettiklerini söyleyebiliriz. Kaldı ki İmam Muhammed de Abdullah b. Mes'ûd'un bu meyanda rivayet etmiş olduğu bir hadise yer vermiş ve Hanefîlerin bu hadise dayanarak onun kavlini esas aldıklarını ifade etmiştir.<sup>240</sup>

Okumalarımız sonucunda vardığımız kanı doğrultusunda Abdullah b. Mes'ûd'un kasrın hükmüne ilişkin bu meselede kanaatinin hangi yönde (azimet mi yoksa ruhsat mı) olduğuna dair kesin bir söz söylemek güçtür. Çünkü gerek Hz. Osman ile yaşadığı hadiseden gerekse kedisinden gelen rivayet farklılıklarından dolayı bir belirsizlik bulunmaktadır.

Bu sebeple mezkûr konuda adı geçen mezheplerin eserlerinden yapılan nakiller çerçevesinde açık bir ihtilafın bulunduğundan söz edilebilir. Ancak Şâfiîler ve Hanefîlerin onun farklı söz ve uygulamalarını kendi düşüncelerine delil getirerek ayrı ictihadlarda buldukları da ifade edilebilir. Haddizatında yapmış olduğumuz bu yorum, çalışma süresince tarafımızca benimsenen cem ve telif etme prensibine uygun düşecektir.<sup>241</sup>

<sup>236</sup> Buhârî, “Taksîr”, 2; Müslim, “Misâfir”, 19; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 75; Tirmizî, “Sefer”, 1.

<sup>237</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, I, 208, VII, 263. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 197. Ayrıntılı bilgi için bk. Nevevî, *Mecmû'*, IV, 321-402.

<sup>238</sup> Haddizatında Hanefîlerin, Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği; “*Rasûlullah (s.a.v.) ile beraber (bulunup) namaz kıldım. O, seferleri sırasında iki rekâtтан fazla namaz kılmazdı. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer de (r.a.) böyle yaparlardı*” bu hadisi kendi delilleri arasında zikrettikleri unutulmamalıdır.

<sup>239</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 561; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 289; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 155.

<sup>240</sup> Bk. Şeybânî, *Âsâr*, I, 499.

<sup>241</sup> Bir başka değerlendirme için bk. Bölükbaş, Ali Haydar, *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi*, s. 79. Ayrıca yolcu namazı ile alakalı meselelere dair ayrıntılı bir değerlendirmeye ulaşmak için bk. Şeltût, *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 51-63.

## 2.9. Cenaze Namazında Kıraat ve Fatiha Suresinin Okunması

Cenaze tıpkı beş vakit namaz gibi mi kabul edilmelidir yoksa bir duadan ibaret mi sayılmalıdır? Yani bir diğer ifadeyle cenazenin namaz kapsamına girip girmediği hususunda âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bu değerlendirme neticesinde doğan ihtilafın semerelerinden birisi cenazede kıraat yapma ve Fatiha suresini okuyup okumama noktasında göstermiştir.<sup>242</sup>

Cenazede abdest ve istikbâl-i kible şart olduğu için Şâfiîler, cenazeyi namaz kapsamına dâhil ederek kıraat esnasında Fatiha okumayı cenaze namazının rükünlerinden birisi olarak kabul etmektedirler.<sup>243</sup> Hanefîler ise hem lügat manasını dikkate alarak hem de cenaze namazında rükû ve secde bulunmadığı için cenazeyi dua ve istiğfar kabilinden saymakta, bu sebeple de istiftah (subhâneke) duasını okuyarak namaza başlamaktadırlar. Dolayısıyla Hanefîlere göre Fatiha okumak cenaze namazının rükünlerinden birisi değildir.<sup>244</sup>

Cenaze namazında Fatiha suresinin okunmasını farz olarak gören Şâfiîlerin delil olarak zikrettikleri rivayetlere, üçüncü ve dördüncü rek’atlarda Fatiha suresinin okunmasının hükmüne dair açtığımız başlık altında ayrıntılı olarak ele almıştık.<sup>245</sup> Bu sebeple burada sadece ilgili pasajda yer almayan diğer delillere yer vermekle iktifa edeceğiz.

<sup>242</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 249.

<sup>243</sup> Mâverdí, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 52; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 247; Nevevî, *Mecmû'*, V, 232; Nevevî, *Minhâc*, s. 59; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 22. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 64. Ancak Kâsânî, Şâfiîlere itiraz sadedinde; tilavet secdesine hakiki manada bir namaz denilemediği gibi cenazenin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü cenaze mutlak manada bir namaz değildir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 314.

<sup>244</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 64; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 313-314; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 213.

<sup>245</sup> Üçüncü ve dördüncü rek’atlarda Fatiha okumayı zorunlu gören Şâfiî mezhebinin ihticâc ettiği delilleri: “Kıraatsiz namaz (sahih) olmaz!”, “Her kim namaz kılar da onda Fatiha suresini okumazsa, o namaz eksiktir...” rivayetleri ve Abdullah b. Mes’ûd’un uygulamasıdır. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 313; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 22: «لا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَأَخْتَجُ الشَّافِعِيَّ بِقَوْلِ النَّبِيِّ: - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ» وَهَذِهِ صَلَاةٌ بِدَلِيلِ شَرْطِ الطَّهَارَةِ وَاسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ فِيهَا، وَعَنْ جَابِرٍ «أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَبَّرَ عَلَى مَيِّتٍ أَرْبَعًا وَقَرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ بَعْدَ التَّكْبِيرِ الْأُولَى وَعَنْ» ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - «أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَبَّرَ عَلَى مَيِّتٍ أَرْبَعًا وَقَرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ، وَجَهَرَ بِهَا وَقَالَ: إِنَّمَا جَهَرْتُ لِتَعْلَمُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ

İlgili tartışmada Şâfiî fukahâsının delil getirdikleri bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Fâtihayı okumayanın namazı (sahih) olmaz*”<sup>246</sup> buyurmuşlardır.<sup>247</sup>

Şâfiîlerin kendisiyle ihticâc edip amel ettikleri en güçlü delil<sup>248</sup> Abdullah b. Abbas’tan nakledilmiştir.<sup>249</sup> Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün cenaze namazı kıldırırken Fatiha suresini okumuş<sup>250</sup> ve adeta mukadder bir soruya cevap veriyormuşçasına arkasındaki cemaate dönüp *لِتَعْلَمُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ* “*bunun sünnet*<sup>251</sup> *olduğunu (iyi belleyip) öğrenesiniz diye böyle yaptım*” buyurmuşlardır.<sup>252</sup>

Hanefîlerin delil olarak aldığı hadis, Abdullah b. Mes’ûd kanalıyla gelmiştir<sup>253</sup>: *“Bizim için cenaze(namazın)de okunacak herhangi bir söz (dua) veya Kur’ân’dan bir parça tayin edilmiş değildir.”*<sup>254</sup> İlgili rivayet gereği cenazenin kıraatinde Abdullah b. Mes’ûd, belirli bir ayet veya dua öngörmemiş, kişiyi muhayyer bırakmıştır.<sup>255</sup> Dolayısıyla naklettiği rivayete aykırı bir düşünce benimsememiştir.

<sup>246</sup> Tirmizî, “*Salât*”, 116.

<sup>247</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 198. Benzer rivayetler için ayrıca bk. Buhârî, “*Ezân*”, 94; Müslim, “*Salât*”, 34-37; Ebû Dâvûd, “*İstiftâh’üs-Salât*”, 21; Tirmizî, “*Salât*”, 69; Abdurrezâk, *Musannef*, II, 120; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 349.

<sup>248</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 198; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, II, 22.

<sup>249</sup> “Hz. Peygamber ölünün üzerine (cenaze namazında) dört tekbir aldı ve birinci tekbirden sonra *Ummu’l-Kur’ân*’ı (fatihayı) okudu.” Bk. Buhârî, “*Cenâiz*”, 64.

<sup>250</sup> Başka bir rivayette Fatiha’yı sesli olarak okuduğu nakledilmiştir. Bk. Buhârî, “*Cenâiz*”, 64; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 492; İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 341: *الْجَنَازَةَ عَلَى الْكِتَابِ عَلَى الْجَنَازَةِ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ: يَجْهَرُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى الْجَنَازَةِ: دَارُكُوتْنِي، سُؤْنُهُ ’d-DÂREKUTNÎ, II, 433; Beyhakî, es-Sünenü’l-kübrâ, IV, 63.*

<sup>251</sup> Fatiha suresini okumanın sünnetten olduğuna dair bir başka rivayet için bk. Abdurrezâk, *Musannef*, III, 489-490; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 492: *يُحَدِّثُ ابْنُ الْمُسَيَّبِ قَالَ: السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَائِزِ أَنْ: قَوْلًا وَ لَا يَقْرَأُ بِأَمِّ الْقُرْآنِ، يُكَبِّرُ، ثُمَّ يَقْرَأُ بِأَمِّ الْقُرْآنِ،*

<sup>252</sup> İlgili bölümlerde, cenaze namazını kılarken Fatiha suresini okuyan bir diğer sahâbe Câbir b. Abdullah’tan da rivayetler gelmiştir. bk. Mâverdi, *el-Hâvî’l-kebîr*, III, 56; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 64; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 313-314 (bu eylem dua kabilinden değerlendirilerek tevil edilmektedir); Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, II, 22; Mustafa el-Hin, vd. *el-Fıkhü’l-menhecî*, I, 253. Rivayetler için ayrıca bk. Buhârî, “*Cenâiz*”, 64; Ebû Dâvûd, “*Cenâiz*”, 59; Tirmizî, “*Cenâiz*”, 39; Nesâî, “*Cenâiz*”, 77; Abdurrezâk, *Musannef*, III, 491; İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 342; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IV, 62-63; Zeylâî, *Nasbu’r-râye*, II, 270; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, IV, 74.

<sup>253</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 64; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 313: *«أَنَّهُ سُنِّيٌّ عَنْ صَلَاةٍ: لَمَّا بُوْقِيْتُ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَوْلًا وَ لَا يَقْرَأُ بِأَمِّ الْقُرْآنِ هَلْ يُقْرَأُ فِيهَا؟» قَالَ: لَمَّا بُوْقِيْتُ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَوْلًا وَ لَا يَقْرَأُ بِأَمِّ الْقُرْآنِ،*

<sup>254</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, IX, 320-321; Heysemî, *Mecmai’z-zevâid*, III, 32. Benzer bir rivayet için bk. Abdurrezâk, *Musannef*, III, 491.

<sup>255</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 313: *وَفِي رَوَايَةٍ وَاحْتَرَفَ مِنْ الدُّعَاءِ أَطْيَبُهُ.*

Hanefîlerin hüccet kabul ettikleri bir diğer hadis ise Abdullah b. Ömer tarafından nakledilmiştir.<sup>256</sup> İlgili rivayette Abdullah b. Ömer'in cenaze namazında Kur'ân'dan herhangi bir bölüm okumadığı bilgisine yer verilmiştir.<sup>257</sup> Bu iki rivayet gereği Hanefî mezhebine göre; cenaze namazında Fatiha suresini kıraat, tilâvet niyetiyle okumak tahrîmen mekruh görülmüşken, dua maksadıyla okumak caiz kabul edilmiştir.<sup>258</sup>

Serahsî, cenazede Fatiha suresinin okunduğuna dair sahâbeden birtakım rivayetleri delil getiren Şâfîîlerin ileri sürdüğü bu iddialarını değerlendirmektedir. O, yapılan bu uygulamanın Kur'ân'dan bir parça olduğu için, kıraat niyetiyle değil de dua maksadıyla okunduğunu söylemekte ve söz konusu rivayetlerin böyle anlaşılmasının daha doğru olacağını ifade etmektedir.<sup>259</sup> Serahsî yapmış olduğu bu teville, elbette Hanefîlerin kanaatinin doğruluğunu ispat ve teyit etmeyi amaçlamaktadır. Hal böyle olunca da adı geçen her iki mezhep arasında nizaya mahal kalmayacaktır. Çünkü bu anlayışa göre Fatiha suresi sahâbî tarafından farz görüldüğü için değil dua niyetiyle okunmuştur.

Tartışmamızın kilit noktasını oluşturan ve Abdullah b. Mes'ûd'un cenaze namazında Fatiha suresini okumuş olduğuna dair nakledilen rivayet<sup>260</sup> üzerinde ise yoğunlaşılması icap etmektedir.

Cenaze namazının rükünlerinden birisinin Fatiha suresini okumak olduğunu belirten İmam Şâfîî, esefle bu meselede Hanefîlerin “cenazede Kur'ân'dan bir bölüm okunmaz, sadece dua edilir” demeleri sebebiyle<sup>261</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un ameline muhalefet ettikleri kanaatini taşımaktadır.<sup>262</sup>

<sup>256</sup> Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, I, 313: لَيْسَ فِيهَا قِرَاءَةُ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ

<sup>257</sup> Muvatta, “*Cenâiz*”, 6; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 492.

<sup>258</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 64; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, I, 314. Bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1522: قراءة الفاتحة مكروهة تحريماً بنية التلاوة جائزة بنية الدعاء عند الحنفية،

<sup>259</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 64: وَتَأْوِيلُ أَنَّهُ كَانَ قَرَأَ عَلَى سَبِيلِ النَّتَاءِ لَا عَلَى وَجْهِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَلِأَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ بِصَلَاةٍ

<sup>260</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 492; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 64; Kal'acî, *Mevsû'atu fıkhı 'Abdullah b. Mes'ûd*, s. 344. Söz konusu rivayet açıkça beyan edilmemiş olup, sadece meçhul sığayla gelmiştir. Bu yüzden Elmalı, tezinde bu rivayetlerin Abdullah b. Mes'ûd'a değil, diğer güçlü nakillerden hareketle olsa gerek, Abdullah b. Abbas'a ait olduğunu tespit ettiğini söyleyerek, bir çıkarımda bulunmuştur. Ayrıca bk. Elmalı, Ayşe, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği*, s. 127-128.

<sup>261</sup> Mâverdí, *el-Hâvî'l-kebîr*, III, 52; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 247; Nevevî, *Mecmû'*, V, 232; Nevevî, *Minhâc*, s. 59; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 22. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 27; İbn Kudâme,

İncelemelerimiz sonrasında ve yukarıda yaptığımız nakiller doğrultusunda şu değerlendirmeyi yapabiliriz. İmam Şâfiî'nin, Abdullah b. Mes'ûd'un kavline Hanefîlerin muhalefet ettikleri yönündeki söylemini fikhî kaynaklardaki verilerle uyum sağlamadığı için doğrulamak pek mümkün gözükmemektedir. Zira Hanefîlerin temel fikh eserlerinden olan *el-Mebsût'ta* Serahsî; *Bedâ'i'u's-sanâ'i*'de de Kâsânî açık bir şekilde Abdullah b. Mes'ûd'un kavlini bu meselede delil saydıklarını ifade etmektedir.<sup>263</sup>

Şâfiî'nin de söylediği gibi eğer Abdullah b. Mes'ûd'un (diğer rivayeti de göz önünde bulundurularak) cenaze namazında Fatiha suresini okuduğu kabul edilecek olursa, bu eylemi farz addederek rükün saydığı için değil, dua kabilinden bir davranış olarak yaptığını da pek tabii söyleyebiliriz. Fakat Abdullah b. Mes'ûd'un cenaze namazında Fatiha suresini okuduğuna dair nakledilen rivayetin ona aidiyeti sağlam/sahih değilse<sup>264</sup> o vakit Hanefiler açısından zaten herhangi bir problem teşkil etmeyecektir.

İmam Şâfiî'nin yaptığı açıklamalardan yola çıkarak, Abdullah b. Mes'ûd'un cenaze namazında Fatiha suresini okuduğuna dair uygulamasını kendi görüşüne hüccet aldığı söylenebilir. Şâfiî'nin düşüncesinin bu yönde olması hasebiyle biz de bu konuyu tezimizin birinci bölümünde yani Şâfiî'nin benimsediği icthadlar arasında işlemeyi uygun gördük.

Mezhepler arası ayrılık olarak görülen bu müşkilin giderilmesine katkı sağlamak ve bir başka cihetten meseleye bakabilmek adına Şâfiî'nin iddiasının aksine belki, her iki mezhebin de Abdullah b. Mes'ûd'un farklı rivayetlerini kendi yöntemlerine delil saydıklarını söyleyebiliriz. Diğer taraftan Abdullah b. Mes'ûd'un Fatihayı dua niyetiyle okuduğu yani tilavet yapmak amacıyla okumadığı yorumu da yapılabilir.<sup>265</sup>

*el-Muğnî*, II, 362; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 213; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1520.

<sup>262</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 198: هَذَا أَنَّنِ مَسْعُودٌ كَانَ يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الْجَنَائِزِ وَهُمْ يَخَالِفُونَ هَذَا

<sup>263</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 64; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 313. İlgili rivayet yukarda aktarılmıştır: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَمْ يُوقَفْ لَنَا عَلَى الْجَنَائِزَةِ قَوْلٌ وَلَا قِرَاءَةٌ،

<sup>264</sup> Bk. Elmalî, Ayşe, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukuki Kişiliği*, s. 127-128.

<sup>265</sup> Ayrıca bk. Kal'acî, *Mevsû'atu fikhî 'Abdullah b. Mes'ûd*, s. 407.

### 3. Zekât

#### 3.1. Çocuğun/Yetimin Malından Zekât

Meseleye ilişkin ihtilafın temelini zekât mahza bir ibadet midir? Yoksa zekât bir kul hakkı mıdır, sorusu oluşturmaktadır.<sup>266</sup> Ayrıca bu meselenin ihtilafı oluşunun bir diğer sebebi bu konuda zikredilen hadisleri anlama, yorumlama ve değerlendirme açısından kendisini göstermektedir. Bununla beraber Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin tamamına göre de çocuğun tarımsal ürünlerinden öşür alınacağı hususunda ittifak bulunmaktadır.<sup>267</sup>

Şâfiî ulemâsına göre amaç, ihtiyaç sahibi olan fakir-fukaranın hakkını gözetmek<sup>268</sup> olduğu için çocuk ve delinin malında da zekât vecibesi vardır.<sup>269</sup> Nitekim çocuk ve deli de kul olmaları hasebiyle bu hayra girerek zekât ibadetinin gayesini yerine getirebilir. Bu sebeple zekât mali bir sorumluluk olduğu için birey çocuk da olsa bunu ifa ona farzdır. Sorumluluğunun gereğini yerine getirmelidir.<sup>270</sup> Velisi, günü geldiğinde zekâtın verilebileceği sınıflara gerektiği kadar çocuğun malından alır ve vekili olarak onun namına zekât niyetiyle borcunu öder.<sup>271</sup>

Şâfiî fukahâsı bu görüşlerini ortaya koyarken Tevbe 9/103. ayeti delil olarak zikretmektedirler.<sup>272</sup> Bu ayette Allah: *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا* “Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al!” buyurmaktadır.

Fakihlerin çoğunluğu, ayette herhangi bir ayırma gidilmediği, mutlak olarak ifade edildiği için lafzın, fertlerin tümüne delalet ettiğini, dolayısıyla çocukların da bu emrin kapsamına girdiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla ilgili ayet gereği çocuğun malından zekât alınmalıdır.<sup>273</sup> Hatta Şirbînî, çocuk ve deliden zekâtın sakıt olduğu

<sup>266</sup> Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î*, II, 4; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 5-6; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123.

<sup>267</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 5. Konuyla ilgili yapılan bir değerlendirme için bk. Ünver, Ahmet Numan, “Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi”, s. 75-79.

<sup>268</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123.

<sup>269</sup> Şâfiî, *el-Üm*, II, 31; VII, 199; Nevevî, *Mecmû'*, VI, 136, 184; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 1798.

<sup>270</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, III, 130; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 261; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 162; Nevevî, *Mecmû'*, V, 326, 330; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123.

<sup>271</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 1798.

<sup>272</sup> Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123.

<sup>273</sup> Ayetin *umumî* ve *zahirî* anlamına göre, bu konuda herhangi bir tahsis ve sınırlandırma yoktur. Bu nedenle meseleye gâî bir açıdan yaklaşan Şâfiî'ye göre, hür olan ve zekât verilecek malı olan herkes

yönünde sahih bir nakil gelmediği hususunda zikredilen bir rivayete de dikkat çekmektedir.<sup>274</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiîlerin benimsediği bu ictihad, Hz. Ali, Hz. Âişe, Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) ve Abdullah b. Ömer'in (r.a.) kanaatlerini yansıtmaktadır.<sup>275</sup>

Hanefî ulemâsına göre ise; diğer ibadetlerde olduğu gibi zekâtta da âkıl-bâliğ olmak şart olduğu için çocuk ve mecnun (=akli dengesi yerinde olmayan) kimseler bu ibadetle yükümlü değildirler.<sup>276</sup> Bu nedenle zekâtta mahza ibadet manası bulunduğu için Hanefîler, buluğa erip de namaz ve oruçla mükellef olana kadar bu kimseleri zekâtla mükellef tutmamışlardır.<sup>277</sup>

Hanefîlerin bu meselede delil aldıkları hadis ise Hz. Âişe ve Hz. Ali'den rivayet olunmuştur.<sup>278</sup> Söz konusu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.): رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyuyan kimseden uyanıncaya kadar, akıl hastalığına tutulan kimseden sağlığına kavuşup da akli başına gelinceye kadar ve çocuktan âkıl bâliğ olana (ergenlik çağına erişinceye) kadar”<sup>279</sup> buyurmuşlardır.<sup>280</sup>

---

bu vecibeyle mükelleftir. Bu konuda çocuk ile büyük, akli olanla olmayan ve yetim olanla olmayan arasında bir fark yoktur. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, II, 31; VII, 199; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 5-6; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 465; Nevevî, *Mecmû'*, V, 330. Kanaatimizce işin ilginç olan yanırsa aynı ayeti (farklı olarak yorumlayan) Hanefîler de kendi görüşlerine delil olarak kullanmışlardır. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 2 (Çocuk ve delinin bir günahı mı var ki bu ayetle muhatap sayılınsınlar?).

<sup>274</sup> Söz konusu rivayete göre, Ahmed b. Hanbel çocuğun malından zekâtın farz olmadığına dair sahâbeden bir nakil bilmediğini söylemiştir; وَأَعْرَفَ عَنِ الصَّخَابَةِ شَيْئًا صَاحِبًا أَهْمًا لَا تَجِبُ Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 62, 123.

<sup>275</sup> Muvatta', "Zekât", 13; Abdurrezzâk, *Musanef*, IV, 66-67. Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Üm*, II, 31; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 162; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 5. Her iki grubu da oluşturan yani çocuğun malından zekâtı farz gören ve çocuğun malından zekât yoktur diyen ulemânın toplu bir listesine ulaşmak için ayrıca bk. Nevevî, *Mecmû'*, V, 331.

<sup>276</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 38; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 258. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 5; Zeylâf, *Nasbu'r-râye*, II, 330; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 1798, 1881.

<sup>277</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 162-163; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 4; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 258; وَأَعْرَفَ عَنِ الصَّخَابَةِ شَيْئًا صَاحِبًا أَهْمًا لَا تَجِبُ عَلَيَّ مَجْنُونٌ وَصَبِيٌّ لِأَنَّهَا عِبَادَةٌ مَحْضَةٌ وَلَيْسَا مُخَاطَبَيْنِ بِهَا. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 1798.

<sup>278</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 163.

<sup>279</sup> Ebû Dâvûd, "Hudûd", 16; Tirmizî, "Hudûd", 1; Nesâî, "Talâk", 21; İbn Mâce, "Talâk", 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 254; XLI, 224; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 355-356; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 89; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 448, 533; VI, 94, 139; Zeylâf, *Nasbu'r-râye*, II, 333; IV, 162-163.

Hanefî hukukçulara göre Şâfiîlerin söylediği gibi çocuğun malına zekât düşer demek onu ibadetle yükümlü tutmak anlamına gelir.<sup>281</sup> Hâlbuki hadislerinde Hz. Peygamber (s.a.v.), çocuğun dini bir vecibeyle mükellef tutul(a)mayacağını bildirmektedir. Serahsî, bu cümleden hareketle Şâfiîlerin benimsemiş olduğu görüşün, zikredilen bu meşhur hadisle çelişki arz ettiğini ifade etmektedir.<sup>282</sup>

Kâsânî de mezkûr tartışmada mezhebinin verdiği bu fetvanın aynı zamanda Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ın da kanaatlerini yansıttığını söylemektedir.<sup>283</sup> Kâsânî'nin vermiş olduğu bu bilgiye dayanarak Hanefîlerin görüşünün, bu iki sahâbînin kavlini yansıttığını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>284</sup>

Farklı tarikleri bulunmakla beraber Hz. Ömer'den mevkuf olarak nakledilen rivayete göre ise, Rasûlullah (s.a.v.): “*Yetimlerin mallarını işletin, çalıştırın (ticarete değerlendirin) ki zekât/sadaka onu yiyip tüketmesin*” buyurmaktadır.<sup>285</sup> Söz konusu bu rivayet; çocuğun malından öşür ve fitır sadakası almayı vacip gören ve bu yönde fetva veren cumhur ulemânın ihticâc ettiği, özellikle tartışmakta olduğumuz meselede çocuğun malından zekâtın da alınması gerektiğini söyleyen İmam Şâfiî'nin icthadlarının temel(delil)ini oluşturmaktadır.<sup>286</sup>

Serahsî meseleyi müzakere ettiği yerde Şâfiî'nin delil getirdiği bu hadisin takdirini ve tevilini yapmaktadır. Serahsî'ye göre ilgili rivayet “*Yetimin malını nafakanın yiyip bitirmemesi gerektiği*” şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Hz.

<sup>280</sup> Dikkat edilirse Hanefîlerin delil getirdiği bu rivayet Hz. Ali ve Hz. Âişe'den geldiği halde onlar “çocuğun malından zekât alınır” diyerek, bu rivayetle meseleyi ilişkilendirmemiş, amel etmemişlerdir. Bk. Ünver, Ahmet Numan, “Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi”, s. 69.

<sup>281</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 5.

<sup>282</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 163. Ayrıca Hanefîlerin; çocuğun malından zekât alınacağına dair gelen merfû rivayetlerle amel etmeme gerekçeleri ve bu konudaki ihtilaf için ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 5; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 157. Nevevî, zekatın çocuk ve delinin kendisine değil malına farz olduğunu söylemektedir. O yüzden zekât velisinden talep edilir. Bu sebeple mezkûr hadisin görüşlerine ters düşmediğini ortaya koymaktadır. Bk. Nevevî, *Mecmû'*, V, 330.

<sup>283</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 4: “*لَا تَجِبُ الزَّكَاةُ* ” وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَيْسَ بِشَرْطٍ وَتَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مَالِ الصَّبِيِّ، وَتُؤَدِّيهِهَا الْوَالِيُّ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عُمَرَ وَعَائِشَةَ وَكَانَ ابْنُ مَسْعُودٍ يَقُولُ: يُحْصِي الْوَالِيُّ أَعْوَامَ الْيَتِيمِ فَإِذَا بَلَغَ أَحْبَرَهُ وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ تَجِبُ الزَّكَاةُ لَكِن لَيْسَ لِلْوَالِيِّ وَلَا يَتَى الْأَدَاءِ.

<sup>284</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 162.

<sup>285</sup> Tirmizî, “*Zekât*”, 15; Muvatta', “*Zekât*”, 12; Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 68-69; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 179; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 331. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve idilletuhu*, III, 1798. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 156; İbnü'l-Hümâm, Tirmizî'den nakille bu rivayetin zayıf olduğunu kaydetmektedir.

<sup>286</sup> Nevevî, *Mecmû'*, V, 329; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123. Zekâtın kul hakkı, niyet, fitır sadakası ve öşürle olan ilişkisine dair Hanefîlerin kanaati için ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 162-163; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 294.

Peygamber'in (s.a.v.) buradaki nehiyden muradı, malın tamamına şamil olmasıdır. Bilindiği üzere de malın tümünü kuşatan şey zekât değil nafakadır.<sup>287</sup>

Şâfiî de, “çocuğun malından zekât yoktur” görüşünü benimseyen Hanefîler'i muhatap alarak Abdullah b. Mes'ûd'un şu sözünü hatırlatmaktadır<sup>288</sup>: “*çocuk buluş çağına ulaşınca, velisi kendisine haber verir ve geçmiş yılların zekât borcu kendisinden talep edilir.*”<sup>289</sup> İlgili bağlamda tenkit sadedinde İmam Şâfiî, bu sözün sabit olması halinde Hanefîlerin görüşünü çürütmeye yeteceğini açıkça ifade etmektedir. Netice itibariyle Şâfiî'ye göre bu söz sabittir ve çocuğun malından zekât farz olmasaydı Abdullah b. Mes'ûd da bunu emretmezdi.<sup>290</sup> Bu sebeple Şâfiî, onun bu kavline muvafakat ettiğini söylemektedir.<sup>291</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'a atfedilen zekât vecibesi için âkıl-bâliğ olmanın gerekli görülmediği yönündeki bu görüşle Şâfiî, kendi fetvasını kuvvetlendirmiş, dolayısıyla fakih bir sahâbînin ictihadiyle amel etmiştir. Ayrıca bu meselede Şâfiî, Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettiklerini söylemektedir.<sup>292</sup>

Hanefîlerin fıkıh kitaplarında meseleyi işleyiş biçimlerinden ve getirdikleri yorumlardan yola çıkarak Şâfiî'nin bu iddiasına şu meyanda bir karşılık verdiklerini

<sup>287</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 163: وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ كَيْ لَا تَأْكُلَهَا الصَّدَقَةُ أَي النَّقْعَةُ

<sup>288</sup> Şâfiî, *el-Üm*, II, 31, VII, 199; Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 329.

<sup>289</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 69. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 465. Rivayetin bazı varyantlarında “çocuk rüşte erince, zekâtını ödeyip ödememe hususunda artık muhayyerdir” ilavesi de bulunmaktadır. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 379; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, IX, 318 عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ أَحْصَ مَا يَجِبُ فِي مَالِ النَّبِيِّ مِنَ الزَّكَاةِ، فَإِذَا بَلَغَ وَأُونِسَ مِنْهُ رُشْدٌ فَادْفَعَهُ إِلَيْهِ، فَإِنْ شَاءَ زَكَّاهُ، وَإِنْ شَاءَ تَرَكَهُ Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, IV, 181 (Beyhakî de bu rivayette inkıta bulunduğu için zayıf olduğunu söylemiştir); Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 334; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, III, 67.

<sup>290</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un kanaati için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 162. Ayrıca Kal'acî de, Şâfiî'nin görüşüne katılmaktadır. Yani o da Abdullah b. Mes'ûd'un, çocuğun malında zekâtı gerekli, farz gördüğünü düşünmektedir. Bk. Kal'acî, *Mevsû'atu fıkhi 'Abdullah b. Mes'ûd*, s. 258. Ancak Ebû Yûsuf, Abdullah b. Mes'ûd'un çocuğun malından zekât verilmeyeceği görüşünde olduğunu kaydetmektedir. Bk. Ebû Yûsuf, *Âsâr*, s. 92; Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli-Medîne*, I, 458-459. Buna karşın Kâsânî de Şâfiî gibi “Abdullah b. Mes'ûd'un sözünden çocuğun malında zekâtı gerekli gördüğü anlaşılmaktadır” demiştir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 4.

<sup>291</sup> Şâfiî, bu meselede Hanefîlerin çocuğun sadece bazı mallarında zekâtı gerekli görmek suretiyle tutarsız davrandıklarını, namazla zekâtın birbirine kıyas edilemeyeceğini ve fitre konusundaki kanaatlerinin de kendileriyle çelişki arz ettiğini söylemektedir. Bu meselede Şâfiî, Hanefîlerin görüşlerini çürütmek ve esasen hakkın ortaya çıkması adına ciddi bir emek harcamış ve tenkitlerini ardı arkasına sıralamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Üm*, II, 30-32. Hanefîlerin cevabı için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 157-158.

<sup>292</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, II, 31, VII, 199. Ancak Elmalı ise; yaptığı çalışmasında, Abdullah b. Mes'ûd'un çocuğa zekâtı farz görmeyerek, Hanefîlerin bakış açısıyla aynı kanaati paylaştığını dolayısıyla Şâfiî'nin ihtilaf iddiasının yersiz olduğunu düşünmektedir. Bk. Elmalı, Ayşe, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği*, s. 129-130.

söyleyebiliriz.<sup>293</sup> Şâfiîlerin öne sürdüğü deliller, bir takım sahâbînin kanaat, düşünce ve amellerini yansıtmakta olup doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından belirlenmiş, kesin olarak tayin edilip de karara bağlanmış, üzerinde ittifak edilmiş, tartışıl(a)maz bir konu ve kanun değildir. Böyle olsaydı sahâbe arasında herhangi bir ihtilâf söz konusu olmaz, uygulama birliği bulunurdu. Doğrusu ulemâ arasında icmâ vaki olacağı için mezhepler arası bir ihtilaftan da söz edilemezdi.

Sonuç itibariyle özellikle Şâfiî sonrası Şâfiîler bu meselede kendi nokta-i nazarlarına mutabık olduğunu düşündükleri birtakım sahâbînin kavli ile amel etmektedirler. Hanefîler de bu konuda kendi prensip ve kıyaslarına uygun düşen sahâbî olan Medine ekolünün en önemli ismi ve Tercümânü'l-Kur'ân lakabıyla anılan Abdullah b. Abbas'ın ameline tutunmuşlardır.

Söz konusu meseleyle ilgili tartışmada Hanefîler eserlerinde ihticâc ettikleri sahâbî kavilleri arasında Abdullah b. Mes'ûd'un ismini zikretmemişlerdir. Bununla beraber yukarıda yer aldığı üzere açıkça Abdullah b. Mes'ûd'un çocuğun malında zekâtı farz gördüğü bilgisine yer vermişlerdir.<sup>294</sup> Bu cümleden hareketle çocuğun malından zekâtın gerekli olup olmadığı" tartışması bir yana bu iddiasında Şâfiî, Abdullah b. Mes'ûd' ile Hanefîler arasında hilâf bulunduğu görüşünde kendi sistematigi açısından isabetli görünmektedir.

Bu bilgiden hareketle meseleye şöyle bir yorum daha getirebiliriz. İmam Muhammed'den gelen, "biz Hanefîler Abdullah b. Mes'ûd'un hilâfına üç meselede fetva verdik" sözünü<sup>295</sup> pek isabetli görmediğimizi, bir kere daha belirtmeliyiz. Bu yaklaşımımız neticesinde oluşan kanaat ve Şâfiî'nin iddialarından da destek bularak; Hanefîlerin çok daha fazla belki onlarca meselede tutumlarının Abdullah b. Mes'ûd'un icthadlarının hilâfına olduğunu söyleyebiliriz.<sup>296</sup>

<sup>293</sup> Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 156-158.

<sup>294</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 162-163; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, II, 4-5.

<sup>295</sup> Şeybânî, *Âsâr*, I, 211: قَالَ مُحَمَّدٌ: وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الثَّلَاثَةِ:

<sup>296</sup> Giriş bölümündeki bir dipnotta değindiğimiz üzere eğer muâmelât ve ukûbât konuları da çalışılmış olsa bu iddiamızın daha da kuvvet bulacağı kanısını taşımaktayız. Ancak bu araştırma yalnızca ibâdât konuları ekseninde sınırlandırıldığı halde vardığımız kanaat bu doğrultudadır. Elbette bu çıkarımımız tartışmaya açıktır.



“kendisine bir vebal yoktur” ifadesiyle, çocuğun zekât borcunu ödemediği zaman sorumlu tutulamayacağını beyan ettiği söylenebilir.

Ayrıca bu perspektifte konu hakkında sadır olan rivayetlerin *el-Üm* başta olmak üzere “yetimin malı” başlığı altında işlendiğini ve son derece hassas bir mevzu olup hakkında pek çok ayet ve hadisin nakledildiği hususu da göz önünde bulunduruyor olmamız gerekir. Şâfiî kanaatini ortaya koyarken meselenin veliye bakan yönü üzerinde ısrarla durmaktadır.<sup>302</sup> Hal böyle olunca kendisine yöneltilen soruda Abdullah b. Mes’ûd’un, bu sorumluluğu çocuğun velisinin üstlenmesi gerektiğine vurgu yaparak “çocuk buluş çağına ulaşınca, velisi olarak sen haber verirsin, hatırlatırsın” yani geçmişe dönük borcunu ondan istersin demek suretiyle bu meyanda bir fetva vermiş olduğu da düşünülebilir.

Meselenin velinin sorumluluğundan çıktığına vurgu yapan Beyhakî’nin rivayetinde yer alan, “geçmiş yılların zekât borcu çocuktan talep edilir, dilerse öder dilerse ödemez”<sup>303</sup> ifadesine istinaden, Abdullah b. Mes’ûd’un kanaati hakkında üçüncü bir ihtimalden daha söz edilebilir.

Belki insan olmanın doğal bir sonucu olarak her iki icthadı benimseyen tarafın da arayıp bulabildikleri şeylerin, vardıkları sonucun ancak bildiklerinden ve ilgili rivayeti yorumlayıp bir çıkarımda bulunurken görmek istediklerinden başkası olmadığını söyleyebiliriz.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız suretlere benzer doğrultuda birtakım beyanlarda bulunan Şirbînî de konuyu derinlemesine ele almaktadır. Şirbînî’nin çocuğun (velisinin) mezhebine göre zekâtla yükümlü tutulup tutulmayacağı üzerinde duruyor olması<sup>304</sup> oldukça kayda değer bulduğumuz bir yaklaşımdır. Bu bağlamda Şirbînî’nin yaptığı bu katkı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Bu meseleyi yukarıda dermeyen ettiğimiz şekilde izah ederek anlamak daha sağlıklı bir neticeye ulaştıracak ve cem-telif yoluyla ihtilafı giderebilecektir. Bu sebeple burada Abdullah b. Mes’ûd’a isnat edilen tartışmalı rivayeti; adeta bir

<sup>302</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, II, 31, VII, 199.

<sup>303</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 181: فَإِنْ شَاءَ زَكَّى وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ

<sup>304</sup> Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 123.

yapbozun parçaları misali görerek, üç aşamada arka planını kurgulamaya, oluşturmaya, anlayıp/anlamlandırıp yorumlamaya çalıştık.

Sonuç olarak her ne kadar Şâfiî, Abdullah b. Mes'ûd'un kavli ile amel etmiş; kendi kabulleri -hadis anlayış- usulleri gereği Hanefîler ise bu konuda onun ictihadına yer vermemiş, belki dikkate almamış ve/veya muhalif olmuşlardır. Fakat görüleceği üzere bu tartışmada bizce en iyimser bir ifadeyle her iki mezhep de (farklı bile olsa) sahâbî kavillerini yok saymadığı gibi dikkate almış, kendi re'yelerine dayanak yaparak benimsemekte oldukları görüşlerini desteklemişlerdir.<sup>305</sup>

Bu meseleyi incelerken açıklamaya çalıştığımız şekliyle yukarıda yer alan arka plan okuması şayet isabetli ise Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadları karşısında, her iki mezhebin tutumunda da herhangi bir problem kalmayacaktır. Bu cümleden hareketle diyebiliriz ki gerek Hanefîler gerekse Şâfiîler, Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadiyle amel etme noktasında bizce aynı çizgide bulunmaktadır. Fakat kendi ana gayeleri doğrultusunda ilgili rivayeti(n bölümlerini), usulleriyle uyumlu hale getirerek kendi ictihadlarında kullanmışlardır ki zaten bu meselede görülen asıl ihtilaf tam da işin pratiğe bakan noktasında baş göstermektedir.

Çocuğun malında zekât meselesine ilişkin ihtilafın temelini zekât mahza bir ibadet midir, yoksa zekât bir kul hakkı mıdır, sorusunun oluşturduğunu daha önce ifade etmiştik. Bununla beraber dermeyan ettiğimiz bu satırlardan sonra, tartıştığımız şu ihtilafın özetini oluşturması açısından (ve tezimizin kaynak kişisi olması hasebiyle) bir üçüncü soruyu da biz sorarak bu meseleyi hitama erdirmek istiyoruz: Abdullah b. Mes'ûd'un rivayeti ulemâ tarafından nasıl okunmuş ve ne şekilde bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur, hulâsaten Abdullah b. Mes'ûd rivayeti nasıl anlaşılmalıdır? Tezimizde ele aldığımız bu tartışmanın odak noktasını ve çözümünü bu soru ve (yukarıda ifade etmeye çalıştığımız) cevabı oluşturmaktadır.

Ayrıca dikkat kesilmemiz gereken bir diğer nokta da şudur: Şâfiî'nin tercihini, Kûfe ekolünün en etkili isim olan Abdullah b. Mes'ûd'dan yana kullandığını dikkate alırsak eğer bu konu daha önce de üzerinde durmuş olduğumuz üzere bize mezhepler arası etkileşimin inkâr olunmaması ve bel(li)ki keskin

<sup>305</sup> Bk. Erkal, Mehmet, "Zekât", *DİA*, XLIV, 207-209.

ayırımların öyle gelişi güzel ve çok rahat bir biçimde yapılmaması gerektiğinin bir diğer kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.<sup>306</sup>

## 4. Hac

### 4.1. Hac Aylarında Umre Yapmak

Hac ibadetinde olduğu gibi umrede tayin olunmuş bir zaman dilimi bulunmaması sebebiyle kişi umre yapmak için senenin tüm zamanlarında ihrama girebilir.<sup>307</sup>

Şâfiî mezhebinin de içerisinde bulunduğu çoğunluğa göre hac farızasının yapıldığı günlerde (hacca niyetlenmeyen kimselerin) umre yapmasında herhangi bir beis görülmediği gibi<sup>308</sup> bu davranış mükellef için mekruh olarak da nitelendirilmemiştir.<sup>309</sup> Çünkü Hz. Peygamber veda haccıyla birlikte yaptığı umre müstesna<sup>310</sup> geriye kalan diğer tüm (üç) umresini hac aylarından olan zilkade ayında yapmıştır.<sup>311</sup> Bu durum Şâfiî hukukçularına göre umre ihramına girmek isteyen kimse için sünnetten belirli bir sınırın getirilmediğini göstermektedir.<sup>312</sup>

<sup>306</sup> İlgili meseleye dair ayrıntılı bir değerlendirme için ayrıca bk. Karadâvî, Yusuf, *Fıkhu'z-zekât*, s. 111-125; Şeltût, *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 79-90.

<sup>307</sup> Cahiliye Araplarının (ekonomik ve siyasi kaygılardan ötürü) hac aylarında umre yapmayı kebâirden saydıklarına dair taşıdıkları batıl inancı yıkmak ve onlara muhalefet etmek için Hz. Peygamber tüm umrelerini bilinçli olarak hac aylarında yapmıştır. Bu sebeple fukahânın çoğunluğu bu hac aylarında umre yapma uygulamasını meşru görmektedir. Ayrıntılı bilgiye ulaşmak için ayrıca bk. Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, IV, 563; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 91; Nevevî, *Mecmû'*, VII, 8. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 396; İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, II, 86.

<sup>308</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 99; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 99-100; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 412-413; Nevevî, *Mecmû'*, VII, 8, 146-148; İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, II, 90 (أَنَّ الإِعْتِمَارَ فِي أَشْهُرِ (الْحَجِّ أَفْضَلُ)); Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 286-289.

<sup>309</sup> Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, IV, 358-359.

<sup>310</sup> Veda haccı senesi Zilhicce ayında bir takım sahâbî Hz. Peygamberle birlikte hacla beraber umre (kırân) yaparken diğer bir takım sahâbî ise Hz. Âişe gibi sadece hac(cı bozarak umre) yapmıştır. Daha sonra ise Hz. Âişe Tenim'den umre yapmıştır (temettu'). Bk. Buhârî, "Hac", 34; "Umre", 3; Müslim, "Hac", 111-113. Ayrıca bk. Zerkeşî, *Hiz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, s. 73.

<sup>311</sup> Rivayetler için bk. Buhârî, "Meğâzi", 37; Müslim, "Hac", 217; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 79; İbn Mâce, "Menâsik", 46 (لَمْ يَغْتَمِرْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُمْرَةً، إِلَّا فِي ذِي الْقَعْدَةِ); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 129 (فِي كُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةً); Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, IV, 564.

<sup>312</sup> Mâverdü, *el-Hâvî'l-kebir*, IV, 35, 157; Nevevî, *Mecmû'*, VII, 146-149; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 223, 287. Fıkıh eserleri için ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 45, 49; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 89-91; Serahsî, *Mebisüt*, IV, 178; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 227; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 90-91; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 157.

Abdullah b. Mes'ûd, bir rivayetinde insanlara hac ve umreyi (müstakil olarak farklı zaman dilimlerinde değil de) peş peşe yapmayı tavsiye etmiştir.<sup>313</sup> Bu rivayetten yola çıkarak hac aylarında umre yapmakta bir beis görmeyen Şâfiî, aynı zamanda Abdullah b. Mes'ûd'un da böyle bir uygulamada bulunduğundan söz etmektedir.<sup>314</sup>

Ancak Hz. Âişe'den nakledilen rivayet<sup>315</sup> sebebiyle arafe günü, kurban günü ve teşrik günlerinde (toplam senede beş gün olmak üzere) umre yapmak Hanefî mezhebine göre (tahrîmen) mekruh kabul edilmiştir.<sup>316</sup> Zira sayılan bu günlerde hac menâsiki icra olunmaktadır. Öyleyse malum olan bu günler hacc-ı ekbere ayrılmalıdır. Fakat yine de bu günlerde umre yapılsa geçerlidir.<sup>317</sup>

Sonuç olarak yukarıda yer alan bilgiler çerçevesinde Hanefîler'in bu uygulamayı kerih görmek suretiyle bu meselede Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettikleri söylenebilir. Şâfiî ve Şâfiîlerin ise hac aylarında umre yapmakta beis görmeyerek Abdullah b. Mes'ûd'un uygulamasına muvafakat gösterdikleri ifade edilebilir.

<sup>313</sup> Tirmizî, "Hac", 2; Nesâî, "Menâsik", 6; İbn Mâce, "Menâsik", 3 (Bu rivayet Hz. Ömer'e atfedilmektedir); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 122; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 6. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 221.

<sup>314</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 200. Bu çalışmada yaptığımız araştırmada ne yazık ki Şâfiî'nin söylediği bu bilgiyi doğrulayacak herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

<sup>315</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 128 ( «إِذَا مَضَتْ أَيَّامُ النَّسْرِيقِ، فَأَعْتَمِرُ مَتَى شِئْتُ إِلَى قَابِلِ؛ (النَّسْرِيقِ) عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: حَلَّتِ الْعُمْرَةُ الدَّهْرَ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ: يَوْمَ النَّحْرِ، وَيَوْمَيْنِ مِنْ أَيَّامِ ( )» ; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, III, 98; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 565 ( «حَلَّتِ الْعُمْرَةُ فِي السَّنَةِ كُلِّهَا إِلَّا ( )» (في أربعة أيام: يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْرِ وَيَوْمَانِ بَعْدَ ذَلِكَ).

<sup>316</sup> Serahsî, *Mebûsât*, IV, 178.

<sup>317</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, II, 147 (Hanefîlerin sergilemiş olduğu bu yaklaşım aynı zamanda Hz. Ömer'in tavsiyesini de yansıtmaktadır. Zira Hz. Ömer, hac ayları dışında kalan senenin sair zamanında yapılan umreyi en tam, en güzel şekilde anlamış ve yorumlamıştır. Bu yüzden Hz. Ömer'e göre hac aylarında kişi umre yapmamalıdır). Ancak bizce oldukça önem arz ettiği için Abdullah b. Ömer'in babası Hz. Ömer'in bu meyanda varid olmuş şu sözlerini açıklarken serdettiği cümleleri gözlerden kaçmamalıdır. Bakara suresinin 196. ayetinde beyan buyurulan hakikat gereği umrenin müstakillen hac ayları dışında yapılması noktasında ilahi emre özenle bir titizlik ve hassasiyet gösterdiği için Hz. Ömer böyle bir açıklamada bulunma gereği hissetmiştir. Bu sebeple Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer'in hac aylarında umre yapmayı yasaklamadığını düşünmektedir. Çünkü yer vermiş olduğumuz Hz. Ömer'in bu kanaati, sadece bir tavsiyeden ibarettir ve onun tercihi bu yönde olmuştur. Nitekim Abdullah b. Ömer de bu noktada babasına katılmamış sünnetin esas alınması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bk. Tirmizî, "Hac", 12. İmrân b. Husayn da bu açıklamanın Hz. Ömer'in re'yinden ibaret olduğunu, Hz. Peygamberin böyle bir yasak getirmediyi söylemektedir. Bk. Müslim, "Hac", 167-172. Hz. Ömer'in bu uygulamasını zamanın gerektirdiği bir siyaset ve maslahat gereği üzerine beyan ederek yorumlayan kimselerin çıkarımlarına ayrıntılı olarak ulaşmak için bk. Ünal, İsmail Hakkı, "Hac Aylarında Umre", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, Ed. Mehmet Bulut, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 243-245.

## 4.2. İhramlı Kimsenin Avlanması

### 4.2.1. Arap Tavşanı Avlayan Kimsenin Durumu

Allah Teâlâ, ihramlı kimsenin avlanması ve bu cürme düşerek bir hayvanı telef etmesi durumunda tazmin etmesi gerektiğine dair, Mâide 5/95 ile 96. ayetlerde şöyle buyurmaktadır: *“Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Kâbe’ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder. Yahut o kişi, yoksulları doyurarak veya ona denk olacak kadar oruç tutarak bir kefaret öder ki böylece yaptığı fiilin vebalini tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Fakat kim bunu yeniden işlerse Allah onun cezasını verir. Allah suçlunun hakkından gelen mutlak güç sahibidir. Kendinize ve yolculara geçimlik olmak üzere sulara avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı. Kara avı ise ihramda bulunduğunuz sürece size haram kılındı. Toplanıp huzuruna varacağınız Allah’tan korkun.”*

İhramlı kimsenin avlanmasının yasak oluşu bu nasla sabit olmuştur. Fakat fukahâ bu ayetlerden çıkan hükümlerin tafsilatına dair pek çok hususta ihtilaf etmişlerdir.<sup>318</sup>

İmam Muhammed ve İmam Şâfiî benzeri bulunan av hayvanlarında değerine, kıymetine değil de sureten, şeklen o av hayvanlarına benzeyen, dengi bulunan hayvanların cüssesine bakılarak hüküm verileceğini, dolayısıyla ihramlı kimsenin işlediği cinayet sebebiyle, öldürülen hayvanın hilkatem emsalleri üzerinden tazmin edileceğini söylemişlerdir. Ancak Şeyhayn avlanma yasağında öldürülen bir hayvanın şeklen bir benzeri bulunsun veya bulunmasın, kıymeti dikkate alınarak cezasının tazmin edileceği kanaatini taşımaktadırlar.<sup>319</sup>

Fıkıh kitaplarımızda ayrıntılı bir şekilde bu mesele işlenmektedir. Ancak biz burada ihramlı bir kimsenin tavşan avlaması durumunda ne yapması gerektiğine dair olan tartışmayı ele alacağız.

<sup>318</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 123-124.

<sup>319</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 252; Serahsî, *Mebsût*, IV, 82; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 198, 200: قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ: الْمُرَادُ مِنْهُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَهُوَ الْقِيَمَةُ " وَقَالَ مُحَمَّدٌ وَالشَّافِعِيُّ: الْمُرَادُ مِنْهُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَالْهَيْئَةُ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 165; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 74. İbn Rüşd bu ihtilafın semeresine ayrıntılı olarak değinmiştir. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 123-126.

İmam Şâfiî, avlanmayla ilgili görüşlerini aktardığı bölümde muhaliflerine yönelik olarak sahâbenin kendi kafasına göre, gelişi güzel hüküm vermeyeceği gerekçesiyle şunları söylemiştir: “...*bu apaçık bir cehalettir. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Abdullah b. Mes’ûd Allah’ın kitabını sizden daha iyi bilirler!*”<sup>320</sup>...*Bu nedenle sahâbe; (diyetle alakalı konuştuğumuz bölümde de anlattığımız üzere) tavşan avlayanın oğlak kurban edeceğine hükmetmişlerdir.*”<sup>321</sup>

Şâfiî’nin vurguladığı gibi ele almış olduğumuz bu konuya dair pek çok sahâbîden nakil gelmiş olmakla beraber, burada önemine binaen -tez konumuzun kaynak kişisini oluşturan fakih sahâbî- Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen delile yer vermekle iktifa edeceğiz.<sup>322</sup> Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes’ûd, muhrim halde olup da Arap tavşanını avlama niyetiyle taş atarak öldüren bir adama (yaşını doldurmamış erkek veya dişi bir) oğlak kurban etmesi gerektiği yönünde fetva vermiştir.<sup>323</sup>

Bu cümleden hareketle İmam Şâfiî de, *أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ، قَالَ فِي رَجُلٍ طَرَحَ عَلَيَّ يَرْبُوعَ* *هَذَا الْجَهْلُ الْبَيْنُ وَخِلَافُ كِتَابِ اللَّهِ عِنْدَنَا وَأَمْرَ عُمَرَ وَأَمْرَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَابْنَ مَسْعُودٍ وَهُمْ أَعْلَمُ*: *أَوْ قَالَ: جَفْرَةٌ* fehvasınca<sup>324</sup> ihramlı bir kimsenin tavşan avlaması durumunda (dört aylık dişi) bir oğlak kurban etmesi gerekeceği yönünde fetva vermiştir. Bu meselede fakihler tarafından aykırı görüş belirten birisinin bulunmayışı sebebiyle neredeyse<sup>325</sup> sahâbe icmâsı oluştuğunu düşünen Şâfiî, beyan

<sup>320</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 252: *هَذَا الْجَهْلُ الْبَيْنُ وَخِلَافُ كِتَابِ اللَّهِ عِنْدَنَا وَأَمْرَ عُمَرَ وَأَمْرَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَابْنَ مَسْعُودٍ وَهُمْ أَعْلَمُ*: *بِمَعْنَى كِتَابِ اللَّهِ مِنْكُمْ*

<sup>321</sup> Şâfiî bu sözü, meseleyle ilgili rivayetlere yer verdiği ve Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Hz. Câbir, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Muâviye gibi sahâbîden ismini bizzat zikrettiği kimselerin bulunduğu ve dahi Hz. Ömer, Hz. Osman ve Abdullah b. Mes’ûd’un bu şekilde amel ettiğine, fetva verdiklerine vurgu yapmak için söylemektedir. Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, II, 227, VII, 156, 252-254. Rivayetler için bk. Şeybânî, *Muvatta’u’l-İmâm Mâlik*, s. 169; Beyhakî, *es-Sünenu’l-kübrâ*, V, 299-301.

<sup>322</sup> Ayrıntılı bilgi elde etmek için ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-kur’ân*, IV, 139; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 252-253; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, IV, 289-290, 292, 294; Serahsî, *Mebûsât*, IV, 82, 93; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, II, 198, 200; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 165; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 126; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 442-443; Nevevî, *Mecmû’*, VII, 423, 426, 428, 439; Mevslî, *el-İhtiyâr*, I, 167; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, III, 231; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, III, 74; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, II, 304; Zuhaylî, *el-Fikhü’l-islâmî ve edilletuhu*, III, 2333, 2337.

<sup>323</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 401; Beyhakî, *es-Sünenu’l-kübrâ*, V, 294, 301. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, V, 22-23. İhram yasaklarında sahâbe tarafından belirlenen bu kefaretlere taabbudî mi yoksa muallal midir? Tazmin edilirken benzeri mi yoksa kıymetleri mi esas alınmalıdır? Kefaretlerde kıyas cari/caiz midir? Ne, kime, niçin, nerede ve nasıl tazmin etmek gerekir? Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 124-125.

<sup>324</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 401.

<sup>325</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 254.

ettiği sözünü delillendirirken, Abdullah b. Mes'ûd'un da bu minvalde fetva verdiğini açıkça söylemiştir.<sup>326</sup>

Ancak Ebû Hanîfe, ihramlıyken böyle bir hata işlendiği takdirde kıyas prensibini işletmeyi sürdürerek tavşanı istisna etmemiş ve bir oğlağın ceza kurbanı edilmesini yeterli görmemiştir. Zira o, kurban edilebilen hayvanlara kıyasla ihramlıyken avlanan kimsenin keseceği bu hayvanı, kurban edilebilecek nitelikte olmaması sebebiyle böyle bir kanaate ulaştığı için bu yönde fetva vermiştir.<sup>327</sup>

İmameyn ve İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ise, Şâfiî'nin de dikkat çektiği üzere sahâbenin uygulaması ve sahih nakiller bulunduğu için ihramlıyken Arap tavşanı avlayan kimseye istihsânen (istisna ederek) bir oğlak cezasını uygun görmek suretiyle, Abdullah b. Mes'ûd'un kavline muvafakat etmişler ve bu yönde görüş belirtmişlerdir.<sup>328</sup>

Bu konuda Abdullah b. Mes'ûd'un kavline muhalif hareket ederek aykırı yönde fetva veren, dolayısıyla da Şâfiî'nin tariz yoluyla göndermede bulunduğu ve eleştirdiği kişi İmâm-ı Âzam(olmalı)dır.<sup>329</sup> Bunun yanında Şâfiî ve İmameyn'in sergiledikleri tutum ise, Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadını benimsemek olmuştur.<sup>330</sup>

#### 4.2.2. Av Hayvanının Yumurtasını Telef Eden Kimsenin Durumu

İhramlı olan veya Harem bölgesinde bulunup da ihrama girmemiş olan bir kimse deve kuşu, güvercin ya da eti yenen herhangi bir av hayvanının yumurtasını alıp yese, kırsa, telef etse Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatine göre; yükümlü kimse

<sup>326</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, II, 227: *عَنْ مُجَاهِدٍ أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ حَكَّمَ فِي: VII, 254: ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ قَضَى فِي الْبُرْبُوعِ بِجَفْرِ أَوْ جَفْرَةَ: VII, 254: ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ قَضَى فِي الْبُرْبُوعِ بِجَفْرِ أَوْ جَفْرَةَ*

<sup>327</sup> “Bu mansûs (nas tarafından belirlenmiş) bir hükmü, bir başka nasla belirlenen şeye kıyas etmektir” diyerek yapılan bu kıyası doğru bulmayan Serahsî'nin şu ifadesinden Ebû Hanîfe'nin bu akli gerekçesine katılmadığı anlaşılmaktadır. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, IV, 93. Ebû Hanîfe, ceza kurbanını temettu' ve kırân haccında kesilen kurban mesabesinde görmektedir. Yani hacda kesilen kurban için kuzu ve/veya oğlak yani bir yaşını doldurmamış küçükbaş hayvanın kurban edilemediği gibi aynı şekilde ceza için de bu hayvanların kurban edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 200.

<sup>328</sup> Bilhassa kıyası terk edip istihsan deliline yönelen Ebû Yusuf olmuştur. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, IV, 93: *وَأَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدُ وَابْنُ أَبِي لَيْلَى رَجَمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى جَوْرًا ذَلِكَ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ اسْتِخْسَانًا بِالْأَثَرِ الَّتِي جَاءَتْ بِهِ فَإِنَّ الصَّحَابَةَ: 93: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- قَالُوا فِي الْأَزْنَبِ عَنَّا، وَفِي الْبُرْبُوعِ جَفْرَةَ،*

<sup>329</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 254: *لَا مَخَالَفَ لَهُمْ مِنَ النَّاسِ إِلَّا أَنْفُسُكُمْ لِقَوْلِ مُتَنَاقِضِ ضَعِيفٍ: VII, 254: لَا مَخَالَفَ لَهُمْ مِنَ النَّاسِ إِلَّا أَنْفُسُكُمْ لِقَوْلِ مُتَنَاقِضِ ضَعِيفٍ*

<sup>330</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 200; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 304.

telef ettiği şeyin ya kıymetini öder<sup>331</sup> ya her bir yumurta için ayrı ayrı kefarete olarak bir gün oruç tutar ya da değerini sadaka verip bir fakiri doyurur. Netice itibariyle Abdullah b. Mes'ûd, zikredilen durumda olan mükellefleri bu üç hüküm arasında muhayyer bırakmaktadır.<sup>332</sup>

Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbas'ın ictehad ettiği şekliyle<sup>333</sup> ve açıkladığımız üzere Abdullah b. Mes'ûd'un fetvasından bir kısmını da dikkate alan gerek İmam Şâfiî gerekse Ebû Hanîfe'ye göre eti yenen herhangi bir av hayvanının yumurtasını telef eden kişi ihram yasaklarından birisini çiğnemiş olup tazminle yükümlü tutulur ve o yumurtanın kıymetini ödemelidir.<sup>334</sup>

Sonuç olarak bu konuda gelen tüm nakilleri incelediğimizde gerek İmam Şâfiî ve Şâfiîler gerekse Hanefîler arasında Abdullah b. Mes'ûd'a karşı bir muhalefet olduğunu söylemek oldukça güçtür. Hatta nakledilen farklı rivayetler göz önünde bulundurduğu vakit kanaatimizce adı geçen mezhepler ve sahâbe arasında neredeyse bir fikir birliğinin oluştuğunu söylemek mümkündür.<sup>335</sup>

<sup>331</sup> Ebû Yûsuf, *Âsâr*, s. 105; Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli-Medîne*, II, 357; Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 423; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 389; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, V, 340. Ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-kur'ân*, II, 585; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 261; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 383; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 127 (Senedi zayıftır); Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 135; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 80.

<sup>332</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 420; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 390; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 279-280 (Hz. Âişe'den rivayetle); Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, V, 297, 340. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 260; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 383; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, V, 26.

<sup>333</sup> İbn Mâce, "*Menâsik*", 90 (Ebu Hüreyre'den rivayete); Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 420-421; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 389 (Bir veya yarım dirhem kıymeti ödenir); Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, V, 340-341 (Hz. Ömer, kıymetini öder; Abdullah b. Abbas semenini verir); Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 135-136.

<sup>334</sup> Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli-Medîne*, II, 356; Şâfiî, *el-Üm*, II, 209; VII, 156; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, IV, 334-335 (Mâverdî, işlenen bu cinayette kıymetin gerektiğine dair sahâbe icması bulunduğunu kaydetmektedir); İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 259; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, V, 339; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 382; Serahsî, *Mebûsât*, IV, 93 (Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd aynı kanaattedir); Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 203; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 127 (Ebû Hanîfe eğer yumurtada civiv bulunursa fideye gerekeceğini söylemiştir); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 446.

<sup>335</sup> Mâverdî, işlenen bu cinayette kıymetin gerektiğine dair sahâbe icması bulunduğunu kaydetmektedir. Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, IV, 334-335: فِي بَيْضِ النَّعَامَةِ يُصَيِّبُهَا الْمُحْرَمُ قِيمَتُهَا وَلِأَنَّهٗ إِجْمَاعٌ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ

### 4.3. Hastalığı Sebebiyle Haccını veya Umresini Tamamlayamayan-Kaçıran Kimsenin Durumu

Nevevî, muhsar<sup>336</sup> olan kimsenin ihramdan çıkabileceğine dair ulemânın ittifakı bulunduğunu söylemektedir.<sup>337</sup> Fakat hastalık bir ihsâr sebebi midir? Yani hasta olan kimse ihramdan çıkabilir mi? Böyle bir durumla karşı karşıya kalan kimse için tahallül caiz midir? Mezhepler bu noktada hilâfa düşmüşlerdir.<sup>338</sup>

Cumhur, sadece düşmanın alıkoymasını ihsâr sebebi saymıştır.<sup>339</sup> Bu nedenle kişinin ibadetini tamamlamasına bir engel teşkil etmeyeceği için Şâfiî mezhebine göre; hastalık sebebiyle bir kimse ihramdan çıkamaz. Özür hali ortadan kalkıncaya kadar ihramlı bir şekilde bekler.<sup>340</sup>

Şâfiî fukahâsına göre ancak ihrama gireceği esnada, hacca ve/veya umreye niyet ederken “eğer hastalanırsam ihramdan çıkarım” diye bir şart koşmuşsa, buna istinaden ihramdan çıkması mubah hale gelen kişi ihramdan çıkabilir, zira bu durum caizdir.<sup>341</sup> Tez boyunca ele aldığımız konuların neredeyse tamamında Mâverdî, kendi mezhebinin kanaatlerini ortaya koyarken (sürekli) bir sahâbe icmâsı bulunduğundan söz etmektedir. Bu konuyu incelerken de benimsemiş olduğu tavrını sürdürmekte ve mezhebinin fikirlerini savunurken sahâbe icmâsı bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>342</sup>

Hz. Âişe (r.a.), şart koşarak ihrama girme meselesine ilişkin Dubâa bt. Zübeyr’in (r.a.) başından geçen olayı bizlere şöyle anlatmaktadır: *Rasûlullah (s.a.v.), Dubâa bt. Zübeyr’in yanına geldi ve Ona hitaben: “Sen bu sene hacetmek istiyor musun?” diye sordu. Dubâa cevaben: “Vallahi çok şiddetli ağrım var, gerçekten*

<sup>336</sup> **Muhsar:** Hac veya umre niyetiyle ihrama giren fakat daha sonra kendi elinde olmayan herhangi bir engel sebebiyle, kutsal topraklara bu farızasını yapmaya gidemeyen veya gidip de menâsikini tamamlayamayan kimseye verilen isimdir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 590; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 2347; Öğüt, Salim, “İhsâr”, *DİA*, XXI, 548.

<sup>337</sup> Nevevî, *Mecmû'*, VIII, 294.

<sup>338</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 120.

<sup>339</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 120; İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 255, 265, 329, 331 ( *المشهور في المذهب أن من يتعدى عليه الوصول إلى البيت بغير حصر العدو، من مرض، أو عرج، أو ذهاب ناقة، ونحوه، أنه لا يجوز له التحلل بذلك*); Nevevî, *Mecmû'*, VIII, 310.

<sup>340</sup> Şâfiî, *el-Üm*, II, 178-184; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 315. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 2347-2348.

<sup>341</sup> Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 358; Nevevî, *Mecmû'*, VIII, 308-310: *فقال أصحابنا إذا مرض المخرم ولم يكن شرط التحلل فليس له التحلل بلا خلاف*; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 315.

<sup>342</sup> Mâverdî'nin sahâbe icmâsı yaklaşımı, bu çalışmamızda ısrarla uygulamaya çalıştığımız cem ve telif etme yöntemini hatırlatır mahiyettedir! Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 358; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 315.

*hastayım” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kadına şöyle buyurdu: “Hac yapma niyetiyle ihrama gir ancak ihrama girerken şu şekilde şart koş: Allah’ım! Eğer haccin menâsikini ifa etmeme engel olacak herhangi bir durum söz konusu olursa o vakit, orada ihramdan çıkacağım (bu şart üzere ihrama giriyorum).”<sup>343</sup>*

Şâfiîlerin kanaatlerinin aksine Hanefîler, hastalığı muhsar kapsamında değerlendirmişler ve bu durumda olan/kalan kimsenin ihramdan çıkabileceği yönünde görüş belirtmişlerdir.<sup>344</sup>

İmam Şâfiî, Hz. Âişe (r.a.) hadisini delil getirdikten sonra “şart koşmadan ihramdan çıkmanın caiz olduğu yönündeki Hanefîlerin savunduğu icthad eğer isabetli olmuş olsaydı, Hz. Peygamber’in Dubâa’ya yaptığı tavsiyenin bir anlamı kalmazdı” diyerek bir itiraz yöneltmektedir.<sup>345</sup>

İlgili rivayette açık bir şekilde görüldüğü üzere Hz. Peygamber hasta olan Dubâa’ya şart koşarak ihrama girmesini söylemiş ancak bu şart sebebiyle artık muhsar sayılacağı için ihramdan çıkabileceğine dair ruhsat vermiştir.<sup>346</sup>

Şâfiîler Dubâa hadisinin yanında Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Güzin’in (r.a.) yapmış oldukları Hudeybiye umresi örneğini de dikkate alarak ihsârı sadece düşmanın alıkoymasına hasretmişler ve bu bağlamda Abdullah b. Abbas’tan gelen

<sup>343</sup> Buhârî, “*Nikâh*”, 16; Müslim, “*Hac*”, 104-105; Ebû Dâvûd, “*Menâsik*”, 21; Tirmizî, “*Hac*”, 97; Nesâî, “*Menâsikü’l-Hac*”, 60; İbn Mâce, “*Menâsik*”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 187, 440; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 87; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, XXIII, 249, 377, XXIV, 87, 304, 333-336; Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, III, 220, 222, 251; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 361. Kitaplarında işleniş şekline ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, IV, 358-360; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 105; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 81; Nevevî, *Mecmû’*, VIII, 308, 320, 353; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, VIII, 131-132; Heysemî, *Mecmai’z-zevâid*, III, 217-218; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, II, 315; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, IV, 363-364; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-islâmî ve edilletuhu*, III, 2185, 2348; Mustafa el-Hin, vd. *el-Fıkhü’l-menhecî*, II, 176.

<sup>344</sup> Serahsî, *Mebisût*, IV, 107; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, II, 175; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 175; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, II, 590.

<sup>345</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, II, 181-182.

<sup>346</sup> Nevevî, Şâfiî’nin Dubâa hadisini mürsel gördüğü gerekçesiyle kavli-i cedîdinde hüccet kabul etmediğini, şartlı da olsa ihramdan çıkmaya cevaz vermediğini ifade etmektedir. Ancak Şâfiî’ye göre hadisin sahih kabul edilmesi durumunda meselenin sonucu değişecektir. Nitekim yukarıda kaynaklarını belirterek ayrıntılı bir şekilde yer verdiğimiz üzere sonraki Şâfiîler, hadisin sıhhatine kanaat getirdikleri için Şâfiî’nin kavli-i kadîminde yer alan icthadı benimseyerek kişinin ancak şart koşması halinde ihramdan çıkabileceğini söylediği fetvasıyla amel etmişlerdir. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, II, 172, VII, 200; Nevevî, *Mecmû’*, VIII, 310. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebisût*, IV, 108; Candan, Abdurrahman, *İmam Şâfiî’nin Kavli-i Kadîm ve Kavli-i Cedîd’i*, s. 243-244.

bir rivayetle amel etmişlerdir.<sup>347</sup> Rivayet olduğuna göre Abdullah b. Abbas (r.a.), *“ihsârın ancak düşman sebebiyle olacağı”* kanaatini taşımaktadır.<sup>348</sup>

Ayrıca Hudeybiye tecrübesinde düşmanın Peygamber ve sahâbesini alıkoymuş olmaları sadedinde nakledilen nüzul sebebinin dikkate alan Şâfiîler, esasen bu ayeti kendi görüşlerine hüccet yapmışlardır<sup>349</sup>: *“Hacçı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin, engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin. Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır. Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir. Allah’ın buyruğuna saygılı olun ve bilin ki Allah’ın cezalandırması çok şiddetlidir.”*<sup>350</sup>

Hanefîler ise yukarıda mealini verdiğimiz Bakara 2/196’da zikrolunan *فَلَنْ أَحْصِرْتُمْ* “eğer engellenirseniz” ifadesini “herhangi bir sebeple hac ve umreden alıkonacak olursanız” şeklinde yorumlayarak ayetin umum ifade ettiğini, ihsârın yalnızca düşmanın engel olmasına hasredilemeyeceğini ve dolayısıyla hastalığında bu kapsama dâhil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>351</sup> Ayrıca ihsâr kelimesinin kök anlamı üzerinden yorum yapmışlar ve ayetin kapsamına hastalığı da dâhil etmekte usul açısından herhangi bir beis görmemişlerdir.<sup>352</sup>

Tartışmakta olduğumuz meselelerde nasların zahiriyle amel etmeyi adeta bir prensip haline getirdiği müşahede edilen İmam Şâfiî, esas olanın ayette açıkça

<sup>347</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, II, 178; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, IV, 345, 358; Nevevî, *Mecmû’*, VIII, 294; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 313.

<sup>348</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 360. Ayra bk. Şâfiî, *el-Ûm*, II, 178; Nevevî, *Mecmû’*, VIII, 309; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 2349: *قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ (لَا حَصْرَ إِلَّا حَصْرُ الْعَدُوِّ) فَرَوَاهُ الشَّافِعِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ*

<sup>349</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, II, 178; Nevevî, *Mecmû’*, VII, 103-104;

<sup>350</sup> Bakara 2/196.

<sup>351</sup> Serahsî, *Mabsût*, IV, 108; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 177; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, III, 2348.

<sup>352</sup> Bk. Serahsî, *Mabsût*, IV, 108; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, II, 175 (“Sebebin hususiliği, hükmün umumiliğine mâni değildir” kaidesi gereği Kâsânî, Şâfiîlere bu konuda itiraz yöneltmiştir. Hatta Bakara 2/196’da yer alan alıkonma sebebinin özellikle hastalık olduğunu belirtmiştir); İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 124-125.

görüldüğü üzere haccı da umreyi de Allah için eksiksiz bir şekilde tamamlamak olduğunu, hadislerde yer aldığı üzere de muhsar sayılmak için ruhsat tanınan durumun yalnızca düşman sebebiyle vaki olacağını düşünmektedir.<sup>353</sup>

Nitekim Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen şu hadiste: “Sizden birisi (hastalık sebebiyle) haccetmekten alıkonursa o kimseye, Kâbe’yi tavaf edip, Safa ile Merve arasında sa’y ibadetini yapmadıkça ihramdan çıkması helâl olmaz” buyurulmaktadır.<sup>354</sup>

Bu anlayışa göre hasta olan kimse de Arafat vakfesini yani haccı kaçırın kimse gibi değerlendirilmektedir. Bu durumda olan kişi; tavafını ve sa’y’ını yapar, tıraşını olur ve ihramdan çıkar. Fakat bu kimsenin kurbanını kesmesi, haccını veya umresini kaza etmesi gerekmektedir.<sup>355</sup>

Sonuç olarak Şâfiî’ye göre hasta olan kimse muhsar kabul edilmemekte fakat haccını ve/veya umresini kaçırın kimse gibi değerlendirilmektedir. Bu meseleye ilişkin görüşünü beyan ederken de Şâfiî, rivayete yer vermeksizin “Abdullah b. Mes’ûd’un ichtihadına dayandığını” söylemektedir.<sup>356</sup>

Biz yapmış olduğumuz bu araştırmada Abdullah b. Mes’ûd’un hastalığı sebebiyle umresini tamamlayamayan kimsenin durumu ile ilgili Şâfiî’nin sözünü ettiği bu fetvaya ulaşmaya çalıştık. Esved b. Yezîd (ö. 75/694) kanalıyla nakledilen bu rivayet Serahsî’nin *el-Mebsût* adlı eserinde yer almaktadır. Sözü edilen mesele şu şekilde cereyan etmiştir. Esved b. Yezîd umre için ihrama girerek Basra’dan yola çıktıklarını, seferdeyken Ömer bin Saîd en-Nehâî isimli bir arkadaşlarını Zâtu’ş-Şukûk bölgesinde yılan veya akrep soktuğunu ve muhsar sayılıp sayılmayacağına ilişkin bu adamın durumunu sorup öğrenecekleri bir fakih ararken yola koyulup içlerinde Abdullah b. Mes’ûd’un da yer aldığı bir kabileye rast geldiklerini, olayı kendisine arz edince Abdullah b. Mes’ûd’un: “Arkadaşınız bir kurban göndersin.

<sup>353</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, II, 178; Nevevî, *Mecmû’*, VIII, 309.

<sup>354</sup> Buhârî, “*Muhsâr*”, 2; Nesâî, “*Menâsikü'l-Hac*”, 61; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 365.

<sup>355</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Ûm*, II, 181.

<sup>356</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, II, 182: إِنَّمَا اعْتَمَدْنَا فِي هَذَا عَلَى النَّبِيِّ رَوَيْنَاهُ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ وَبِهِ قُلْنَا

*Hayvan kesilince artık ihramdan çıkabilir, önümüzdeki sene de umresini kaza eder”* buyurduğunu bizlere anlatmaktadır.<sup>357</sup>

Şâfiî'nin iddiasının aksine Serahsî, ilgili rivayeti yorumlarken bu kimsenin ihramdan çıkmadığı takdirde yaşayacağı sıkıntı ve zorluğu dikkate alarak ve bu ihtihadı delil getirerek hastalığın/zehirlenmenin de evleviyetle ihsâr sebebi sayılacağını ileri sürmektedir.<sup>358</sup> Oysa Şâfiî, yine Abdullah b. Mes'ûd'a dayanarak sadece düşmanın engellemesi yoluyla kişinin muhsar olacağını, hasta kimsenin ise muhsar sayıl(a)mayacağını ifade etmişti.

Bu meselede Hanefîler ve Şâfiîlerin netice itibariyle ihtilaf ettikleri aşikârdır. Ancak Abdullah b. Mes'ûd'un bu rivayeti üzerine İmam Şâfiî herhangi bir yorum serdetmediği için her iki ekolce delil alınan rivayetin ayrınlığı noktasında bir ihtilafın bulunduğu, ya da amel edilen rivayetin aynı, fakat mezheplerin okuma ve yorumlama tarzları neticesinde zahiren bir ayrınlığın meydana geldiği de söylenebilir.<sup>359</sup>

Hastalığı muhsar kapsamında değerlendirmedeği için hasta olan kimsenin haccını tamamlamasına bir mâni görmeyerek, Şâfiî'nin Esved b. Yezîd rivayetindeki kişiyi, haccını kaçıran biri olarak değerlendirmiş olduğu söylenebilir. Veyahut Şâfiîlerin benimsediği görüş doğrultusunda, bu olayda zikredilen kişinin umreye şart koşmak suretiyle ihrama girmiş biri olduğu kabul edilirse şayet, o zaman muhsar kapsamında değerlendirilebileceği de ifade edilebilir.<sup>360</sup>

Hanefîlere gelince, yukarıda yer vermiş olduğumuz gerekçelerden ötürü onlar, hastalığı ihsâr başlığında ele aldıkları için yaşanan bu zehirlenme olayındaki şahsın muhsar sayılacağını söyleyerek söz konusu rivayetten kendilerine delil çıkarmışlardır.<sup>361</sup>

Yukarıda zikredilen cümlelerden hareketle hastalığı sebebiyle haccını veya umresini tamamlayamayan-kaçıran kimsenin durumu hakkında her ne kadar cumhur ve Hanefîler arasında hilâftan bahsediliyor olsa da Abdullah b. Mes'ûd'un rivayeti

<sup>357</sup> Serahsî, *Mebûsât*, IV, 108. Ayrıca bk. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, III, 41-43; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 361; İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, III, 394; Rûdânî, “*Menâsik*”, 3572.

<sup>358</sup> Bk. Serahsî, *Mebûsât*, IV, 108.

<sup>359</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 3.

<sup>360</sup> Bk. Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, IV, 357.

<sup>361</sup> Bk. Serahsî, *Mebûsât*, IV, 108.

ile amel etme hususunda Hanefîler ve Şâfiîler arasında bir ihtilafın söz konusu olmadığı, fakat rivayeti değerlendirme biçimlerinin farklı olması ya da Şâfiîlerin Abdullah b. Mes'ûd'dan yapılan daha başka bir rivayete dayanmaları nedeniyle varılan neticenin doğal olarak farklılık arz ettiği söylenebilir.

Çalışmamız boyunca ilgili konulara daha iyi vakıf olabilmek için *el-Ûm* yanında İmam Şâfiî'den sonraki Şâfiîlerin eserlerinin de incelendiği daha önce vurgulanmıştır. Bu cümleden hareketle Şâfiî'nin Kûfe ekolünün sahâbîlerinin rivayetlerini açıkça zikrediyor olmasına karşın, yine Şâfiî'nin kendi görüşlerini de aktaran mezhep ulemâsının bu eserlerinde meseleleri işlerken, Abdullah b. Mes'ûd'un ictehadlarına yok denecek kadar az yer vermeleri oldukça hayretnümâ bir husus olarak dikkat çekmektedir.



## İKİNCİ BÖLÜM

**ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İMAM ŞÂFÎ' TARAFINDAN  
BENİMSENMEYEN İCTİHADLARI**

## 1. Tahâret

### 1.1.Cinsel Organına Dokunmanın Abdeste Etkisi

Fıkıh kitaplarında görüleceği üzere cinsel organa dokununca abdestin bozulup bozulmayacağı meselesi, bu konuya ilişkin nakledilen rivayetlerin farklı yönde olması<sup>362</sup> ve anlaşılması neticesinde sahâbeden bu yana fukahâ arasında tartışılmalı bir mesele olmuştur.<sup>363</sup>

Şâfiî mezhebine göre; bir kimse avucunun içiyle veya parmaklarının iç kısmıyla<sup>364</sup> (*ifdâ*) kendisinin veya bir başkasının ön veya arka avret mahalline kasıtlı veya gayriihtiyari olarak arada herhangi bir engel bulunmadan çıplak bir surette dokunursa abdesti bozulur.<sup>365</sup> Bu bireyin kadın veya erkek, küçük veya büyük, ölü veya diri olması arasında fark yoktur.<sup>366</sup>

Bu mesele ile alakalı en meşhur rivayet olarak kabul edilen<sup>367</sup> ve Büsre bt. Safvân kanalıyla nakledilen hadis şu şekildedir: إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ “Cinsel organına dokunan kimse abdest alsın.”<sup>368</sup> İmam Şâfiî ve Şâfiîler görüşlerini delillendirirken kıyasa başvurmamışlardır. Onlar Hanefîlerin haricindeki diğer

<sup>362</sup> Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 204-216.

<sup>363</sup> Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 71-79; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 45-46; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 131-135; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, I, 431-433. Mezkûr tartışmaya dair ayrıntılı bilgi elde etmek için şu makaleye bakılabilir; Kahraman, Hüseyin, “Hadislere Göre Cinsel Organına Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2010, s. 111-142.

<sup>364</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, II, 34: وَالْإِفْضَاءُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِبَطْنِ الْكَفِّ

<sup>365</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, II, 34: مَسُّ الْفَرْجِ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ بِبَطْنِ الْكَفِّ نَقَصَ الْوُضُوءَ

<sup>366</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, I, 34 (Şâfiî افضي fiili ve anlamı üzerinde özellikle durmakta ve ilgili fiilin lafzi anlamına bağlı yorumlar sergilemektedir); Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, I, 189; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 51; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 43. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 221-225 (İfdâ fiilinin manasını yalnızca elin iç kısmıyla dokunma anlamına tahsis edecek herhangi bir nakil bulunmamaktadır); Serahsî, *Mebûsât*, I, 66; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, I, 251 (Şevkânî افضي fiilinin sadece avucun iç kısmıyla dokunma anlamında olmadığını, elin dışı ile dokunma anlamını da ihtiva ettiğine dair nakilde bulunmaktadır); Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, I, 432.

<sup>367</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 45: (وَهُوَ أَشْهُرُ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي إِيْجَابِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ). Tirmizî, bu konu ile alakalı olarak Ümmü Habîbe, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ebû Hüreyre, Erva bt. Uneys, Âişe, Câbir, Zeyd b. Hâlid ve Abdullah b. Amr'dan da rivayetlerin geldiğini şahid olarak zikretmektedir. Bk. Tirmizî, “*Tahâret*”, 61. Ayrıca Tirmizî, bu bu bağlamda zikredilen nakillerin durumunu Buhârî'ye sormuş ve o, bu meselede varid olan en sahih rivayetin Büsre'ye ait olduğunu söylemiştir. Bk. Tirmizî, *İlelu't-Tirmizî'l-Kebîr*, s. 48; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 34-35. **Not:** Bu çalışmada mezkûr isimlerden sadece birkaç tanesinin rivayetine yer vermekle yetinilmiştir.

<sup>368</sup> Ebû Dâvûd, “*Tahâret*”, 68; Tirmizî, “*Tahâret*”, 61 (Tirmizî: “bu hadis hasen-sahihtir”); Nesâî, “*Tahâret*”, 118; İbn Mâce, “*Tahâret*”, 63; Muvatta’, “*Tahâret*”, 15, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 265, 270; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 150; İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 396-400; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XXIV, 196; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I, 267.

mezheplerin de yaklaşımı ile aynı doğrultuda bir görüş<sup>369</sup> benimsemek suretiyle Bûsre bt. Safvân'dan maruf/sahih olarak gelen bu rivayetle amel etmişlerdir.<sup>370</sup> Ayrıca Şâfiîler aşağıda yer verecek olduğumuz diğer bazı nakilleri de kendi görüşlerine mesnet yapmışlardır.

Ebû Hüreyre'den rivayet olduğuna göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurur: إِذَا أَفْضَى أَحَدُكُمْ بِيَدِهِ إِلَى ذَكَرِهِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ شَيْءٌ فَلْيَتَوَضَّأْ “Sizden birisi arada herhangi bir örtü, engel bulunmaksızın **avucunun iç kısmıyla cinsel organını tutarsa abdest alsın.**”<sup>371</sup> Bu rivayet Bûsre hadisini şerh eder mahiyette olup dokunmanın keyfiyetini ortaya koymaktadır.<sup>372</sup>

Ümmü Habîbe'den (ö. 44/664) rivayet olunan bir diğer hadiste Hz. Peygamber: مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ “Kim cinsel organına dokunursa abdest alsın” buyurmuşlardır.<sup>373</sup>

Ebû Hanîfe ve Hanefiler meseleye akli yönden yaklaştıkları ve umûmü'l-belvâ'yı dikkate aldıkları için avret mahalline dokunmanın abdeste herhangi bir etkisi olmayacağını söylemişlerdir.<sup>374</sup> Aynı zamanda Hanefiler bu meseleye ilişkin kanaatlerini ortaya koyarken aşağıda yer verecek olduğumuz şu iki nakle dayanmışlardır.

Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Talk b. Ali kanalıyla rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber (a.s.) bu bağlamda kendisine yöneltilen bir soruya şu doğrultuda bir cevap vermiştir. Üreme organının vücudun bir parçasını oluşturduğu sebebini/illetini

<sup>369</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, I, 190; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 245; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 45; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 131;

<sup>370</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 34; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 35; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 146. Şâfiî'nin kavli-kadimin de ise Hanefiler ile aynı düşüncede olması oldukça dikkate değerdir. Ayrıca bk. İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 45; Candan, Abdurrahman, *İmam Şâfiî'nin Kavli-i Kadîm ve Kavli-i Cedîd'i*, s. 86-87.

<sup>371</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 74; İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 400-401; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I, 267; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 207. Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 34; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 133; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 34-35; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 56. Hadisin sahih olduğunu beyan eden âlimlerin kanaatlerine ulaşmak için bk. Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, I, 251.

<sup>372</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, II, 42.

<sup>373</sup> İbn Mâce, “*Tahâret*”, 63; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 150; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 75; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 206. Söz konusu rivayetle ilgili yapılan değerlendirmeler için bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 191-193 (Ayrıca Hz. Âişe kanalıyla da nakledilen bu rivayet İbn Abdilber'e göre münkerdir).

<sup>374</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 66; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 30; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147.

dikkate alarak cevap veren Hz. Peygamber, bu rivayette avret mahalline dokunmanın abdesti bozmayacağını ifade etmiştir.<sup>375</sup>

Bir defasında namaz kılıyorken kaşındığını sonra elini avret mahalline götürdüğünü söyleyen Erkâm b. Şurahbil, bu durumda abdestine hâlel gelip gelmeyeceğini öğrenmek adına Abdullah b. Mes'ûd'a gelmiş ve abdestinin bozulup bozulmadığını sormuştur. Abdullah b. Mes'ûd ise gülererek: “(Eğer necis bir şey ise) onu kes, nereye atacaksın ki! O da senin vücudunun bir parçası (değil mi)?” demek suretiyle<sup>376</sup> verdiği bu fetvada yukarıda nakledilen hadise uygun bir tavır sergilediği görünmektedir.<sup>377</sup>

Hz. Ali kişinin kulağı, burnu, başı veya dizi gibi bedeninin herhangi bir uzvuna dokunmakla abdestin bozulmayacağını ifade etmiş<sup>378</sup> böylece Kûfe ekolünün önde gelen sahâbîleri bu meseledeki kanaatlerini açık bir şekilde beyan etmişlerdir. Görüldüğü üzere bu meselede Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>379</sup>

Sonuç olarak Hanefîler abdestin bozulmayacağına ilişkin kanaatlerini ortaya koyarken Talk b. Ali'nin merfû rivayeti yanında, yukarıda yer alan Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadlarını esas almışlardır. Bununla beraber aralarında sahâbenin büyüklerinden bazı kimselerin ictihadının da bu yönde olduğunu vurgulamışlardır.<sup>380</sup> Hanefîlerin sözünü ettiği, mevkuf ve maktu rivayetlerle amel ettikleri o sahâbîlerin bir kısmı şunlardır: Ebü'd-Derdâ' (ö. 32/652), Ammâr b. Yâsir, Zeyd b. Sâbit, İmrân b. Husayn (ö. 52/672) ve Huzeyfe b. Yemân.<sup>381</sup> Bu tutum aynı zamanda tâbiînin büyüklerinden olan İbrâhîm en-Nehâî, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),

<sup>375</sup> Ebû Dâvûd, “*Tahâret*”, 69; Tirmizî, “*Tahâret*”, 61-62; Nesâî, “*Tahâret*”, 119; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI, 214, 220, 222; Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 117; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 152; İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 403-404; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 212; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 62-64. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 66; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 30; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 55; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147.

<sup>376</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 117; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 152.

<sup>377</sup> Bk. Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 214.

<sup>378</sup> Bk. Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 36; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 78.

<sup>379</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 36-38; Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 118-119; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 247; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 214; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, I, 244-245. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 30.

<sup>380</sup> Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 78. Ayrıca cinsel organa dokununca abdestin bozulmayacağı görüşünü benimseyen âlimlerin listesi için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 151-152; Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, I, 189; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 30; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 56.

<sup>381</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 66.

Katâde b. Diâme ve Abdullâh b. Mübârek gibi âlimlerin de kanaatini yansıtmaktadır.<sup>382</sup>

İmam Şâfiî ise, Hanefîlerin delil aldıkları Talk b. Ali rivayetinin meçhul olduğunu ifade etmiştir.<sup>383</sup> Bu eleştirisinin yanında Şâfiî, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Hz. Câbir, Abdullah b. Abbas,<sup>384</sup> Abdullah b. Ömer,<sup>385</sup> Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Ebû Hüreyre, Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713) gibi sahâbîlerin yanı sıra Said b. Müseyyeb, Tâvûs b. Keysân,<sup>386</sup> İbn Sîrîn, Mekhûl b. Ebî Müslim (ö. 112/730), Atâ b. Ebî Rebâh ve Evzâî (ö. 157/774) gibi tâbiînden bazı kimselerden nakledilen rivayetleri esas almıştır.<sup>387</sup> Bu nedenle Şâfiî, -tıpkı Hanefîler gibi fukahânın icthad ettiği- bir başka görüş ile amel etmeyi tercih etmiş ve cinsel organına dokununca abdestin bozulacağını söylemiştir.<sup>388</sup>

<sup>382</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 118-121; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 151-152; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 71-79; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 214.

<sup>383</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 203. Şâfiî'nin kullandığı hadis ıstılahları ve yüklediği mana ile ilgili ayrıntılı bilgi elde etmek için bk. İstemi, Fuat, "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 16, 2016, s. 641-667.

<sup>384</sup> İsmi her iki listede de zikredilen sahâbî Abdullah b. Abbas olmuştur. Bk. Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 36.

<sup>385</sup> Abdullah b. Ömer'in böyle durumlarda abdest tazelediğini oğlu Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/725) söylemektedir. Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 76-77. Kahraman ise, Abdullah b. Ömer'in bu kavlini/uygulamasını, kendisinin hassas bir fitrata sahip olduğu ve ibadetler hususunda özellikle de abdest ve gusûl gibi konularda daha dikkatli ve titiz olduğu için ihtiyaten böyle amel ettiğini düşünmektedir. Yani onun şahsını ilgilendiren bir mesele olup sünnet olarak değerlendirilmemelidir. Bk. Kahraman Hüseyin, "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi", s. 131.

<sup>386</sup> İsmi her iki listede de zikredilen tâbiî âlimler Said b. Müseyyeb ve Tâvûs b. Keysân olmuştur. Bk. Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 36.

<sup>387</sup> Cinsel organa dokununca abdestin bozulacağı görüşünü benimseyen âlimlerin listesi için bk. Muvatta', "*Tahâret*", 15; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 150-151; Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I, 65; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, I, 189; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 131-132; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 56.

<sup>388</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 34-35 [Mürsel olarak gelen İbn Sevbân rivayeti de bulunmaktadır bk. İbn Mâce, "*Tahâret*", 63; Kahraman, Hüseyin, "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi", s. 120-122.]; VII, 203, 279; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 221-225; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 183-204; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 146-147. İlgili rivayetlere dair yapılan değerlendirmeler hakkında ayrıntılı bilgi elde etmek için bk. Saylan, İbrahim, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vurûd*, 338-351 (Talk b. Ali kanalıyla bize ulaşan rivayet merfûdür. Ancak bunun haricindeki haberler ise ya mevkuf ya da maktu olarak gelmektedir. Ayrıca Saylan, İbn Hibbân ve İbn Rüşd'ün kanaatinden de güç alarak Büsre hadisinin Talk hadisini nesh ettiğini ileri sürmekte, nesh vaki olmasa dahi ihtiyaten Büsre hadisinin tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedir.) Bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 405; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 45; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 54-70; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, I, 249-253.

Şâfiî, cinsel organa dokununca abdestin bozulmayacağını söyleyenlerin kendi re'yleri ile ictihad ettiklerini ileri sürmüştür.<sup>389</sup> Bu bilgiden yola çıkarak Beyhakî de sünnet ile sabit olan bir meselede kıyasa yönelmenin isabetli olmayacağını söylemiştir.<sup>390</sup> “Re’y ile ictihad ediyorlar” ithamını yorumlayan Serahsî, bu meselede re’y ile bir başka çıkarımda bulunduğu için Şâfiî’yi eleştiri sadedinde; Şâfiî’nin celi kıyas gereği “bir kimsenin bir başka insanın cinsel organına dokunması halinde yalnızca avret mahalline dokunan kişinin abdestinin bozulacağı” ictihadını isabetli bulmadığını söyleyerek konuyu bir başka noktaya taşımıştır.<sup>391</sup>

Hanefîlerin Talk b. Ali (sahâbî)/Kays b. Talk (tâbiî) kanalıyla ilgili meseleyle dair delil getirmiş oldukları merfû rivayeti,<sup>392</sup> İmam Şâfiî’nin meçhul saydığını söylemiştik.<sup>393</sup> Ayrıca aralarında Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn’in de (ö. 233/848) bulunduğu bazı muhaddisler mezkur rivayeti ta’ın etmiş/eleştirmiştir.<sup>394</sup> Talk b. Ali rivayetinin hüccet olamayacağını söyleyen Yahya b. Maîn, ilgili meselede Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen en sahih rivayetin Şâfiîlerin ihticâc etmiş olduğu Büsre bt. Safvân’dan geldiğini de ifade etmiştir.<sup>395</sup>

Tirmizî’nin rivayeti değerlendirme adına “bu bağlamda nakledilen en güzel hadis şudur” nitelendirmesi;<sup>396</sup> hadis ilmi ile alakalı yapılan çalışmalarda<sup>397</sup> ve Şâfiî fıkıh eserlerinde<sup>398</sup> Büsre için kullanılmakta ve yorumlanmaktadır. Fakat aynı ibare<sup>399</sup> Hanefî fıkıh kitaplarında Talk için kullanılmakta ve anlaşılmaktadır.<sup>400</sup>

<sup>389</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 203, 279; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebrî*, I, 190; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 42-43.

<sup>390</sup> Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 215. Bu yaklaşımın isabetli olmadığına dair yapılan bir eleştiri için ayrıca bk. Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, s. 63-65.

<sup>391</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 66. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû*, II, 25; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 146.

<sup>392</sup> Ebû Dâvûd, “*Tahâret*”, 69; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 10-11.

<sup>393</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 203. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû*, II, 42; Nevevî, Beyhakî’den nakille bu rivayetin zayıf hatta mensuh olduğunu söylemiştir. ( *تَضَعِيفُهُ: النَّابِي أَنَّهُ مَنْسُوحٌ أَنَّهُ ضَعِيفٌ بِاتِّفَاقِ الْحَقَّاطِ وَقَدْ بَيَّنَّ النَّبِيَّ هُوَ مِنْ وَجْهِهِ* ). Ayrıca bk. Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 212.

<sup>394</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, II, 42-43; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 11: *أَيَّمَةَ الْحَدِيثِ مِنْ غَيْرِهِ وَغَيْرِهِ*.

<sup>395</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 203; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 214; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 42; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 12. Ayrıca bk. Saylan, İbrahim, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vurûd*, 340-342, 348-349. Serahsî’ye göre, Büsre rivayetinin sabit olduğu kabul edilse bile, lafzın tıpkı abdest ayetindeki “*الْعَائِطُ-غَائِطُ*” kelimesi gibi kinevî olarak “*kim bevl ederse*” şeklinde yorumlanmalıdır. Veyahut bu rivayette abdest ile kast olunanın elleri yıkamak olduğu anlaşılmalıdır. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 66-67; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 56; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147.

<sup>396</sup> Bk. Tirmizî, “*Tahâret*”, 61-62: *هَذَا الْحَدِيثُ أَحْسَنُ شَيْءٍ يُرَوَى فِي هَذَا الْبَابِ*.

<sup>397</sup> Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 212.

<sup>398</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, II, 35.

<sup>399</sup> *قَالَ التِّرْمِذِيُّ: هَذَا الْحَدِيثُ أَحْسَنُ شَيْءٍ يُرَوَى فِي هَذَا الْبَابِ*

Bu meseleye ilişkin nakledilen en güzel rivayetin Bûsre veya Talk b. Ali kanalıyla gelen ve diğer nakillerden daha sahih olduğu Tirmizî tarafından belirtilen bu yaklaşım, anlaşılması oldukça güç bir ifade olarak dikkat çekmektedir.<sup>401</sup> Bu nedenle tıpkı Tirmizî'nin ifadesini yorumlarken olduğu gibi yukarıda zikredilen iki hadisi değerlendirirken de müctehidlerin fikir ayrılığına düştükleri söylenebilir.<sup>402</sup>

Sonuç olarak daha yalın bir ifadeyle Bûsre hadisinin Talk hadisini nesh ettiği kabul edilmese dahi, ihtiyaten Bûsre hadisinin tercih edilmesi gerektiğini söyleyen İmam Şâfiî gibi cumhur ulemâ bu meselede abdestin bozulacağını söylemektedir. Talk hadisindeki abdest ifadesini elleri yıkamak olarak tevîl<sup>403</sup> etme yoluna giden Ebû Hanîfe ve ashabı bu durumda abdeste bir sakınca gelmeyeceğini söylemekle nakiller arasındaki tearuzu ortadan kaldırmışlardır.<sup>404</sup>

Bu meselede gerek Hanefîler gerekse Şâfiîler kendi kanaatlerini ortaya koyarken tabii olarak doğrudan sahâbe kavline müracaat etmeden önce ilgili hadislere yer verip meseleyi değerlendirmeye çalışmışlardır. Fakat görüldüğü kadarıyla ilgili konuyu analiz ederken açmazla düşmemek ve boşlukları doldurmak adına her bir mezhep kendi görüşlerini destekleyeceklerini düşündükleri sahâbî kavillerine yer vermeyi ihmal etmemişlerdir. Bu cümleden hareketle Şâfiî'nin sahâbî kavli ile amel ettiğini bir kez daha belirtmek isabetli olacaktır.

Gaye ve illet okuması yapmadan önce rivayetlerin zahirinde yer alan lafızları esas almayı önceleyerek, literal okumaya bağlı kalmayı prensip haline getirdiği

<sup>400</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 66-67; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 55; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147.

<sup>401</sup> Tirmizî, "*Tahâret*", 61-62. Rivayetleri inceleyen Kahraman, Şâfiî, Dârekutnî, Beyhakî ve İbnü'l-Cevzî gibi ulemânın değerlendirmelerinden de güç alarak Talk b. Ali tarihinin sahih olmadığını söylemektedir. Bk. Kahraman Hüseyin, "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi", s. 129-130. Tahâvî, İbn Hibbân ve Elbânî ise, Talk b. Ali'nin sika ve rivayetinin sahih olduğunu söylemişlerdir. Yine Tahâvî, ilgili tartışmadaki en evla naklin bu olduğunu söylemiştir. Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 76. Netice olarak Kays b. Talk için sahih, sika ve mebsut olduğunu söyleyen ulemâ bulursa da mechûlu'l-hal, zayıf ve sika olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. Ayrıca Talk b. Ali'nin rivayeti ve kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi elde etmek için bk. Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I, 212; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 191; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 64; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, I, 250-251. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, I, 433; Saylan, İbrahim, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vurûd*, 340-343, 348-349.

<sup>402</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 45.

<sup>403</sup> Cem ve telif etme metodunun bir örneğini oluşturan bu meselede Hanefîlere göre, abdest almaktan murat elleri yıkamaktır. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 66-67; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 56; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147.

<sup>404</sup> İbn Âbidîn, bu durumda elleri yıkamanın ve/veya abdest tazelemenin mendup olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 45.

görülen İmam Şâfiî'nin bu konuda Abdullah b. Mes'ûd'a muhalif bir tutum sergilediği müşahede edilmiştir. Ayrıca bu meselede Şâfiî ictihad olarak benimsemediği diğer fukahânın görüşlerine de değinmektedir. Ancak farklı kaviller ile amel eden sahâbîlerin listesini zikrederken Abdullah b. Mes'ûd'un sadece ismini anarak yetinmesi, bununla beraber Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetinden söz dahi etmiyor olması bizce kayda değer bir başka nüktedir.

Şâfiî'nin hilafına Hanefîler ise, cinsel organa dokununca abdestin bozulmayacağı yönünde fetva veren Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadı ile amel etmişlerdir.

## 1.2.Hatmî Otu ile Karışık Suyu Gusül Almak

Fıkıh eserlerinde safran vb. otların adı sıklıkla yer almaktadır. Buna karşın hatmî/hıtmî otu kavramının son derece az zikrediliyor olması sebebiyle dikkatle incelenip bu otun türü netliğe kavuşturulduktan sonra değerlendirme yapılması daha isabetli olacaktır. Kanaatimize göre gerek hatmî gerekse safran çiçeği içerisine konulduğu suyun renk, tat ve koku özelliklerini değiştirdiği için aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu özelliğinden hareketle hatmî/hıtmî otu ile karışık suyla gusül alınıp alınamayacağı meselesi fukahâ arasında tartışılmıştır.

Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd, bir kimsenin cünüplükten temizlenirken başını hatmî otu ile karışık mukayyet bir suyla yıkayarak gusül abdesti alması durumunda farzın yerine geleceğini söylemiştir. Bu nedenle hatmî otu ile karışık bir suyla yıkanan kişinin abdesti iade etmesine gerek yoktur. Çünkü Abdullah b. Mes'ûd'a göre mukayyet su ile alınan abdest geçerlidir.<sup>405</sup> Bu ictihada göre gusül alan kimsenin başını tekrar mutlak bir su ile yıkamasına gerek olmayacaktır.<sup>406</sup>

<sup>405</sup> Meseleye ilişkin ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 263; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 71; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 254; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 281-282; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, I, 273 (وإسناده حسن), 278.

<sup>406</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 173; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 193-194; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 21; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, I, 300; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, I, 271. Hz. Âişe'den (r.a.) nakledildiğine göre bir defasında Hz. Peygamber de (s.a.v.) cünüplükten temizlenirken hatmî otu içeren su ile başını yıkamış, daha sonra başını tekrardan mutlak bir suyla yıkama ihtiyacı duymamış ve geriye kalan diğer azalarını katışksız saf bir suyla yıkayıp guslünü tamamlamıştır. عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «أَنَّه كَانَ يَغْسِلُ رَأْسَهُ بِالْحَطْمِيِّ وَهُوَ جُنْبٌ بَجَنَرَى بِذَلِكَ، وَلَا يَصْنُبُ عَلَيْهِ الْمَاءَ» Bk. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 100 (Elbânî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*'de Hz. Âişe'den gelen bu rivayetin zayıf olduğunu söylemektedir. Ayrıca bk. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1985, I, 139.) Ancak Nevevî, bu rivayetten

İbn Hazm, *el-Muhallâ* adlı eserinde hatmî otu ile karışık suyla gusül alma meselesine temas ederken Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Said b. Müseyyeb, İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbrâhîm en-Nehaî, Atâ b. Ebî Rebâh, Ebû Seleme (Abdullâh) b. Abdurrahmân b. Avf (ö. 94/712-13), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) gibi âlimlerin bizzat ismini vererek bu tartışmada Abdullah b. Mes'ûd ile aynı kanaatte olduklarını söylemektedir.<sup>407</sup>

İmam Şâfiî ise gusleden kişinin başını da tüm vücudu gibi mutlak yani tabiatı bozulmamış ve değişime uğramamış bir suyla yıkaması gerektiğini söylemektedir. Aksi halde Şâfiî'ye göre bu kimse cünüplükten kurtulamayacaktır. Bu sebeple Şâfiî, hatmî otu ile karışan mukayyet suyun su olmaktan çıkacağı için artık tahûr (temizleyici) olmadığını ifade etmektedir.<sup>408</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'un bu meseledeki görüşünü değerlendirirken Şâfiî'nin dermeyan etmiş olduğu sözleri ile Abdullah b. Mes'ûd'un kavlinin fakihlerin genelinin sözünün hilâfına olduğunu vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Şâfiî'nin yine Hanefî fakihlerin de rikkati, akıcılığı bozulmuş, artık kayıtsızca su denilemediği gibi susuzluğu da gidermeyen bir karışım ile abdest almanın caiz

söz ederken Hz. Peygamber'in ve sahâbenin önce başını yıkadığını daha sonra yıkadığını söylemektedir. Ayrıca Nevevî, yaygın olan bu uygulamada cuma günü için gusül almadan önce sahâbenin başına yağ ve/veya hatmî otu sürdüğünü kaydetmektedir. bk. Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 543: وَإِنَّمَا أَفْرَدَ الرَّأْسَ بِالذِّكْرِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَجْعَلُونَ فِيهِ الدُّهْنَ وَالخَطْمِيَّ وَنَحْوَهُمَا وَكَانُوا يَغْسِلُونَهُ أَوْ لَا ثُمَّ يَغْتَسِلُونَ قَالَ عَلِيٌّ. وَهَذَا قَوْلٌ ثَابِتٌ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: إِذَا غَسَلَ الْجُنُبُ رَأْسَهُ بِالخَطْمِيَّ: 407 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 193-194: أجزأه، وكذلك نصًا عن ابن عباس ورؤي أيضًا هذا عن علي بن أبي طالب، وثبت عن سعيد بن المسيب وابن جريج وعن صواحب النبي - صلى الله عليه وسلم - من نساء الأنصار والتابعات منهن: أن المرأة الجنب والخائض إذا امتشطت بجناء رقيق أن ذلك يجزئها من غسل رأسها للحيضة والجنابة ولا تُعيد غسله، وثبت عن إبراهيم النخعي وعطاء بن أبي رباح وأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وسعيد بن جببر أنهم قالوا في الجنب: يغسل رأسه بالسندر والخطمي: إنه يجزئه ذلك من غسل رأسه للجنابة. Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 71; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 282.

<sup>408</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 172-173. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 33.

olmadığı yönündeki görüşleriyle,<sup>409</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadına muhalefet ettiklerini ileri sürdüğü görülmektedir.<sup>410</sup>

Sonuç olarak Şâfiî mezhebinin bu meseledeki yaklaşımına göre ister az ister çok olsun hatmî otu ile karışan sıvı, su denilemeyecek hale geldiği ve tadı/yapısı değiştiği için artık temizleyici olma vasfını kaybetmiştir. Bu nedenle mukayyet olarak nitelendirilen bu su ile gusül alınamayacaktır. Şâfiîler, bu görüşlerini açıklarken bir misal vermekte ve su içmemeye ant içen bir kimsenin bu karışım sıvıyı içmesi durumunda yeminin bozulmayacağını ifade etmektedirler. Bu bakış açısıyla Şâfiî'nin yukarıda zikredilen iddiasında isabetli olduğu söylenebilir.<sup>411</sup>

İmam Şâfiî ve Şâfiîler görebildiğimiz kadarıyla bu meselede literal bir okuma yapmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla suya katılan o maddenin, suyun tabiatına aykırı olup olmadığı hususunu dikkate alarak bu sıvıya meyve suyu, et suyu, nohut suyu gibi adlar verildiği için artık mücerret olarak su denilip denilemeyeceği gerçeği üzerinde durmuşlardır.<sup>412</sup>

Hanefî fıkıh kitaplarında yer aldığı üzere Hanefîlere göre ise süt, safran,<sup>413</sup> çöven otu ve sel suyu gibi temiz suya karışan sıvılar mutlak suya galebe çalmadığı

<sup>409</sup> Hanefîler, içki/üzüm suyu, sirke, meyve suyu, gül suyu, et suyu, nohut ve mercimek suyu gibi misallendirmeler üzerinden suyun tabiatı bozulduğu zaman artık temizleyici olma özelliğini kaybedeceğini söylemektedirler. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 20. İmam Şâfiî de tariz yoluyla bu bilgiye vurgu yapıyor olmalıdır. Ancak fıkıh kitaplarında hatmî/hıtmî otu örneği genellikle cuma günü güzel koku sürünme, cenazenin yıkanacağı su ve ihram yasaklarından bahseden bölümlerde yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 10; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 95, 136; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 301; II, 140-141, 191; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 342; III, 6, 280; VII, 284; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 445, 490, 492; III, 24-28; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 561; II, 10, 296; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 95; II, 196-197, 327, 488-489, 546; III, 532, 579.

<sup>410</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 172-173.

<sup>411</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 117.

<sup>412</sup> Bk. Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 18, 23; Nevevî, *Mecmû'*, I, 102-105; Nevevî, *Minhâc*, s. 9.

<sup>413</sup> Hanefîlerin aksine Şâfiî mezhebinde safran, suyun tabiatını bozan ve artık ondan ayrışması mümkün olmayan sirke vb. maddeler arasında sayılmaktadır. Bu cümleden hareketle yukarıda yer verilen yorumları daha net bir biçimde anlamak doğru olacaktır. Şâfiî nezdinde toprak cinsinden olmadığı için hatmî/hıtmî otu ile safranın aynı kefedeki değerlendirildiği söylenebilir. Zira fıkıh metinlerinde ilgili tartışmanın yer aldığı bölümlerde daha ziyade safran örneği verilmektedir. Ayrıca gerek hatmî gerekse safran çiçeği içerisinde bulunduğu suyun renk, tat ve koku özelliklerini değiştirmektedir. Bu yaklaşımın yaptığımız şu değerlendirmeyi destekler mahiyette olduğu ifade edilebilir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 8; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 72; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 117; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, I, 271-272.

ve/veya o madde suyla pişirilip kaynatılmadıkça temizleyicilik vasfını kaybetmeyecektir.<sup>414</sup>

Bu bağlamda Hanefîler'e göre bu karışımda dikkate alınacak olan husus bitkinin sudaki miktarı, suya galebe çalıp çalmayacağı meselesidir. Bir fiske gibi az bir miktarda suda bulunan karışım suyun temizleyicilik özelliğini kaybettirmeyecektir. Bu sebeple Hanefîler'e göre hatmî otunun karıştığı sıvı ile gusül alınabilir.<sup>415</sup>

Abdullah b. Mes'ûd ve Hanefîler hakkında yukarıda zikredilen Şâfiî'nin değerlendirmesinin tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Bu sebeple ilgili mesele değerlendirilirken şu üç husus net bir şekilde ortaya konulmalıdır: öncelikle hatmî otunun safran vb. olan hangi ota benzetilmesi gerektiği net bir biçimde tespit edilmelidir.<sup>416</sup> Daha da önemlisi mutlak suyun içerisinde hatmî otunun ne oranda yer aldığı belirlenmeli ve bunun neticesinde suyun tabiatının bozulup bozulmadığı hususu dikkate alınmalıdır.<sup>417</sup>

Bu cümleden hareketle Şâfiî'nin ifadelerinden anlaşılanlar bir tarafa Hanefîlerin meseleye ilişkin ortaya koydukları kanaatlerinden yola çıkarak Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadı ile Hanefî ulemâsı arasında bir ihtilafın bulunmadığı söylenebilir. Bu bağlamda Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd hakkında yaptığı eleştirinin de yukarıda zikredilen verilere uygun düşmediği söylenebilir.

Sonuç olarak bu meselede Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadına aykırı bir görüş benimsediği görünmektedir. Şâfiîlerin aksine Hanefîlerin ise Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadıyla amel etme tavırlarını sürdürdükleri söylenebilir.

<sup>414</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 14; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 71; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 186-187.

<sup>415</sup> Hanefîlere göre, berraklığı kaybolmadığı müddetçe ve su denebilecek şekilde kaldığı takdirde içerisine hatmî otunun karıştığı sıvı mutlak su hükmünü koruyacaktır. Cumhura göre ise bu karışım mutlak su olma vasfını kaybedecektir. Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 117; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 181-183. Ayrıca bk. Günay, Hacı Mehmet, "Su", *DİA*, XXXVII, 433.

<sup>416</sup> Fıkıh metinlerinde yer alan bilgilerden hareketle hatmî otunun sabun, safran, çöven otu ve sedir yaprağına benzetildiği söylenebilir.

<sup>417</sup> Benzer bir değerlendirme için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 46-54; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 33; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 11-13; Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâik*, I, 19-21; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 72.

## 2. Namaz

### 2.1.Vitir ve Kunut

Vitir namazı ve kunutla alakalı diğer bir takım tali meseleler fıkıh mezhepleri arasında tartışmanın çokça yaşandığı konuların başında yer almaktadır. Bu sebeple çalışmamızda başta sahâbîlerden Abdullah b. Mes'ûd olmak üzere diğer bazı müctehidlerin ilgili konuyla alakalı kanaat ve uygulamalarına *el-Ûm* perspektifinde yer verilmiştir.

Vitirle alakalı işleyecek olduğumuz bundan sonraki başlıklarda ilgili konuya dair Şâfiî'nin görüşü tespit edilmiş ve ele alınan bu meselelerde Abdullah b. Mes'ûd'un ictehadlarını benimseyip benimsemediği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu cümleden hareketle çalışmamızın her aşamasında olduğu gibi burada da incelenen tali meselelerin ardından bir değerlendirmede bulunularak tarafımızca bir sonuca varılmıştır.

#### 2.1.1. Vitir Namazının Rek'at Sayısı

Vitir namazının tek rek'at kılınması yönünde açık ifadeleri bulunan sahâbîlerden bazıları şunlardır: Hz. Âişe,<sup>418</sup> Hz. Ömer, Hz. Osman, Temîm ed-Dârî (ö. 40/661), Ebû Eyyûb el-Ensârî<sup>419</sup> (ö. 49/669), Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Mûsâ el-Eş'arî<sup>420</sup> Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer.<sup>421</sup>

<sup>418</sup> Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in vitir namazını tek rek'at olarak kıldığını nakleden sahâbînin başında yer almaktadır. Bk. Müslim, "*Salât'ül-Müsâfirîn*", 122 (Hz. Peygamber, namazının son rekâtı vitir olacak şekilde geceleri namaz kıları); Nesâî, "*Kıyâmül-Leyl*", 37 (Hz. Peygamber üç rekât vitir namazı kılar ve ancak namazın sonunda selam verir); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 280; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 34 (iki+bir formatında= yani on rekât gece namazı+bir rekât da vitir kıları), 40-42 (Hz. Peygamberin bu uygulaması yanında Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit kanalıyla, üç veya beş rekât olarak vitri selamsız ve fasılsız, arada hiç oturup teşehhüt yapmadan da kıldığı anlatılmaktadır); Serahsî, *Mebûsât*, I, 164; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 117-118. Hz. Âişe'nin bu meselede pek çok farklı uygulamayı naklettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 280-285; Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, s. 81-83.

<sup>419</sup> Ebû Eyyûb el-Ensârî, dileyen kimsenin vitri tek rek'at kılabileceğini ifade etmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, "*Vitr*", 3; Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 19; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 35, 39. Vitri tek rekât kabul eden fakihlerin isim listesine ulaşmak için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 110.

<sup>420</sup> Adı geçen bu sahâbîlerin vitri tek rek'at kıldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Hz. Ömer, Said b. Müseyyeb, Mekhûl ve Hammâd'ın vitri arayı selamla ayırmadan üç rekât halinde kıldığına dair nakledilen rivayet için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 90; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 36-37. Rivayet edildiğine göre bir defasında Hz. Ömer, vitri üç rekât olarak kılmış, insanlarda onunla birlikte hareket etmişlerdir. Bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 20 (Abdullah b. Mes'ûd'un vitri üç rekâtta fazla kılmaya cevaz verdiği dair rivayet de bulunmaktadır). Sa'd b. Ebî Vakkâs ile Abdullah b. Mes'ûd

Abdullah b. Mes'ûd ise, vitir namazının tıpkı gündüzün vitri sayılan akşam namazı gibi üç rek'at halinde iki teşehhüd ve tek bir selamla eda edilerek kılınması gerektiğini söylemektedir.<sup>422</sup>

Aktarmış olduğumuz bu rivayetlerde açıkça görüldüğü üzere vitir namazının rek'at sayısı hakkında nakledilen hadisler ve sahâbe uygulaması arsında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bundan dolayı vitir namazının rek'at sayısı hakkında serdedilen kanaatler birbiriyle tearuz halinde görünmektedir.<sup>423</sup>

İlgili meselede Hanefiler, ictheadlarına delil getirirken sahâbî kavillerinden Abdullah b. Mes'ûd'un meşhur kanaati(olan tek selamda üç rekât rivayeti)yle amel ettiklerini söylemişlerdir.<sup>424</sup>

Şâfiî ise bu meseledeki görüşünü ortaya koyarken yukarıda isimlerine yer vermiş olduğumuz vitir namazının tek rek'at olduğu görüşünü benimseyen bir takım sahâbenin rivayetlerini delil olarak almıştır.<sup>425</sup> Bu minvalde Hz. Ali'den rivayet

---

arasında geçen rekât sayısı hakkındaki tartışma için ayrıca bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 23; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 121.

<sup>421</sup> Ebû Dâvûd, "*Vitr*", 3 (Vitr namazı gecenin son vaktinde kılınan tek rekâtur); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 277-279; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 33, 38 (Abdullah b. Ömer, vitrin tek rekât olarak kılması halinde namazın eksik mi kalacağını/olacağını soran kimseye bunun kıyam, rükû ve secdesi ile tam bir namaz olduğunu, insanların bu söylentiye kulak asmamaları gerektiğini ve Allah rasûlünün uygulamasının da bu yönde olduğunu açıkça ifade etmektedir), 39, 40 (Abdullah b. Abbas, Atâ b. Ebî Rebâh'a vitrin tek rekât olduğunu öğretmiş ve Hz. Muâviye'nin (ö. 60/680) tek rekât kıldığını duyunca isabet ettiğini ve onun fakih olduğunu söylemiştir). Atâ'nın tek rekât kılmaktansa vitri üç rekât kılmayı tercih ettiğini/sevdiğini söylediğine dair rivayet için ayrıca bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 20.

<sup>422</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 96; Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 19, 25-26 (Enes b. Mâlik ve Übey b. Kâ'b'in (ö. 33/654) uygulaması da bu doğrultuda olmuştur); (ayrıca bir gün Hz. Huzeyfe ile koyu bir sohbe dalan Abdullah b. Mes'ûd fecrin aydınlığını görünce artık zorda kalmış ve vakti kaçıracağı endişesiyle o gece vitri bir rekât olarak kılmıştır); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 81, 91 (Hz. Âişe kanalıyla Hz. Peygamber'in; bir diğer nakille Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd taraftarlarının vitrin ikinci rekâtında selam vermedikleri kaydedilmektedir); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 294-295 (Tahâvî, vitrin vacip olduğu konusunda selefin icmasının bulunduğunu da söylemektedir!); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 282; Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I, 287; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 45-46 (Ebû Hüreyre'den de benzer bir rivayet gelmiştir); (Vitri üç rekât kılarak akşam namazına benzetmekle alakalı nehyde bulunmaktadır); Serahsî, *Mebûsât*, I, 156; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 22-23; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 170; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 119-122; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 242 (Abdullah b. Mes'ûd, kunut için bir rekâtı yeterli görmemektedir); Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, VII, 4.

<sup>423</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 209.

<sup>424</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 156, 164; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 271 (Vitr namazının üç rekât olduğunda Müslümanların icması bulunmaktadır!); Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 66; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 426-427. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 209; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 111; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 22-23; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1011.

<sup>425</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 164-166.

edilen *يا أَهْلَ الْقُرْآنِ، أُوْتِرُوا، فَإِنَّ اللَّهَ وَثَرٌ، يُحِبُّ الْوَثَرَ* “*Ey Kur’ân ehli! Vitir namazı kılın; zira Allah azze ve celle tektir, teki sever*” hadisiyle<sup>426</sup> amel eden Şâfiî’nin ve Şâfiîlerin Abdullah b. Mes’ûd’un ictihadına muhalif bir görüş belirttikleri söylenebilir. Zira bu hadisten vitrin en az bir rek’at olacağı anlaşılmaktadır.<sup>427</sup> Oysa Abdullah b. Mes’ûd vitrin üç rek’at olduğu kanaatindedir. Nitekim Ebû Hanîfe bu hadise dayanarak vitrin vacip olduğunu söylemektedir. Şâfiîler ise bu hadisin diğer rivayetleri tekid ettiğini, dolayısıyla vitrin hükmünün sünnet olduğunu belirtmektedirler.<sup>428</sup>

Sonuç olarak Abdullah b. Mes’ûd ve onun görüşünü tercih eden Hanefiler vitrin asgarî rek’at sayısını üç ile sınırlandırıp bu namazın tek bir selamla eda edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadırlar. Kûfe ehlinin bir diğer temsilcisi sayılan Hz. Ali ve onun bu meseledeki görüşünü benimseyen Şâfiîler ise, vitrin asgarîsini bir rek’at olarak görmektedirler.<sup>429</sup> Bununla beraber Şâfiîler, vitir namazının on bir rek’ata hatta zayıf bir görüşe göre on üç rek’ata kadar ziyade edilmesinde de bir beis görmemektedirler.<sup>430</sup>

Şâfiîler bu konudaki görüşlerini açıklarken gece namazlarının ikişer ikişer kılınacağı rivayetine yer vererek<sup>431</sup> vitir namazının nasıl kılınması gerektiğine dair bir hususa dikkat çekmişlerdir. Şâfiîler’e göre; asgarî ölçekte bu namaz iki rek’at nafîle bir rek’at vitir olacak şekilde toplam iki selam, üç rek’at halinde eda edilmelidir.<sup>432</sup> Yani Şâfiîler, gece namazı ile vitir namazının selamla bölünmesi, son rek’atın ise müstakil bir halde kılması gerektiğine vurgu yapmışlardır.<sup>433</sup>

<sup>426</sup> Vitir namazının tek rek’atlı olanını sever. Bk. Ebû Dâvûd, “*Vitr*”, 1; Tirmizî, “*Vitr*”, 2; Nesâî, “*Kiyâmul-Leyl*”, 27; İbn Mâce, “*İkâmet*”, 114; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 413. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 164; Nevevî, *Mecmû’*, IV, 19; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 255; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 451; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, III, 37.

<sup>427</sup> Bk. Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 451.

<sup>428</sup> İmam Mâlik, Evzâî, İshak b. Râhûye de bu meselede Şâfiî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 164-166; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIII, 250; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 209-210; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 451. Ancak Mâverdî, bu rivayeti Hz. Ali’nin yanında Abdullah b. Mes’ûd’a da atfetmektedir. İbn Kudâme de Hz. Ali’nin tercihinin Abdullah b. Mes’ûd ile doğru orantıda olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, II, 280, 294; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 110-111.

<sup>429</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1012.

<sup>430</sup> Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 451.

<sup>431</sup> Müslim, “*Salât’ül-Müsâfirîn*”, 159 (İkişer ikişerden kastın ne olduğu sorulmuş, Abdullah b. Ömer de: “Her iki rek’attan sonra selam verisin” şeklinde cevap vermiştir); Ebû Dâvûd, “*Vitr*”, 9: *صَلَاةُ اللَّيْلِ صَلَاةُ اللَّيْلِ*; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsar*, I, 277-279.

<sup>432</sup> “*Hz. Peygamber, çift rekât ile tek rekât arasını ayırırdı*” rivayeti için bk. Ebû Dâvûd, “*Kiyâmul-Leyl*”, 11 (Hz. Âişe’den rivayetle: *وَيُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ*; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsar*, I, 277-279

Netice itibariyle yukarıda yer alan bilgiler çerçevesinde vitir namazının rek'at sayısı hakkında ortaya koymuş olduğu ifadelerde Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un kavlini benimsemediği görünmektedir.

### 2.1.2. Vitir Namazının Kıraati

Şâfiîler, vitir namazının kıraati meselesinde Hz. Âişe,<sup>434</sup> Hz. Ömer<sup>435</sup> ve Hz. Ali'den nakledilen uygulamayı<sup>436</sup> tercih etmişlerdir.<sup>437</sup> Bu sebeple Şâfiîler, adı zikredilen sahâbîlerin rivayetlerini dikkate alarak vitir namazının kıraati esnasında birinci rek'atta A'lâ, ikinci rek'atta Kâfirûn, üçüncü rek'atta İhlâs, Felak ve Nâs surelerini okumayı sünnet olarak kabul etmişlerdir.<sup>438</sup>

Hanefîler ise, Abdullah b. Mes'ûd,<sup>439</sup> Abdullah b. Abbas<sup>440</sup> ve Übey b. Kâ'b'dan<sup>441</sup> nakledilen rivayetlerle amel etmişlerdir.<sup>442</sup> Bu minvalde Hanefîler, vitir

---

(Genel kanaatin yanında hadislerde geçen ikisinin arasını ayırmak ifadesi, ikinci rek'attan sonra teşehhüde oturup selam vermeden üçüncü rek'ata kalkmak olarak da anlaşılabilir. Yani burada esas olarak teşehhüd yapmaya bir vurguda bulunduğu söylenebilir); İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 190-191. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 293-294; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1012.

<sup>433</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 293-294; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 12-14; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 451-452 (Bir rekâtтан fazla vitir kılarken arayı selamla ayırmak daha faziletli olduğu halde akşam namazı gibi selamsız kılmak da mekruh kabul edilmektedir). İmam Şâfiî, bu gibi durumlarda bir mahzur veya mekruha yol açmadığı takdirde görüş ayrılığından kurtulmayı dikkate almıştır. Nitekim vitir namazında rekâtları birbirinden ayırarak kılmaya durumu buna bir örnektir. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 164; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 271.

<sup>434</sup> Hz. Âişe'den gelen rivayette vitrin son rekâtında Hz. Peygamberin ihlas, felak ve nas surelerini okuduğu nakledilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, "*Vitr*", 4; Tirmizî, "*Vitr*", 9; İbn Mâce, "*İkâmet*", 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 79-80; Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 33; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 285; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 188, 201; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 343, 361-362; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 54-55; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 118-119; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, VII, 8. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 211; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 427; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1012.

<sup>435</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 94.

<sup>436</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 94.

<sup>437</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 166.

<sup>438</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 296; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 158; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 11, 17; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 451-452.

<sup>439</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 94; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, X, 141; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 243.

<sup>440</sup> Abdullah b. Abbas'dan gelen rivayette vitrin son rekâtında Hz. Peygamberin sadece İhlâs sûresini okuduğu nakledilmektedir. Bk. Tirmizî, "*Vitr*", 9; Nesâî, "*Kiyâmul-Leyl*", 38; İbn Mâce, "*İkâmet*", 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 452, 457, 495; V, 79, 469; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 94 (Abdullah b. Mes'ûd'dan benzer bir nakil gelmiştir); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 287; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XII, 127; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 55. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 427.

<sup>441</sup> Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayette de vitrin son rekâtında Hz. Peygamberin sadece İhlâs sûresini okuduğu nakledilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, "*Vitr*", 4; Nesâî, "*Kiyâmul-Leyl*", 37; İbn Mâce, "*İkâmet*", 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 78; 80; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 95; İbn

namazını kılariken Fatıha'dan sonra birinci ve ikinci rek'atta okunması münasip görülen surelerde Şâfiîler ile ittifak halindedirler. Bu nedenle sırasıyla A'lâ ve Kâfirûn'u zamm-ı sure olarak okumanın müstehap olduğunu söylemektedirler. Fakat üçüncü rek'atın kıraatinde okunacak sure hususunda Şâfiîler ile Hanefîler ihtilafa düşmüşlerdir. Şâfiîler, üçüncü rek'atta İhlas suresinin yanında Muavvizeteyn'i de okumanın uygun olacağını ifade eden rivayeti esas almışlardır.<sup>443</sup> Hanefîler ise üçüncü rek'atta sadece İhlâs suresini okumanın sünnetten olduğunu söylemektedirler.<sup>444</sup>

Sonuç olarak yukarıda zikredilen bu meselede Hz. Ali'nin içlerinde yer aldığı bazı sahâbî grubunun kanaatini benimseyen Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatinin aksi yönünde bir tavır takındığı görünmektedir. Bu cümleden hareketle Şâfiî ile Abdullah b. Mes'ûd'un tercihlerinin aynı doğrultuda yer almadığı söylenebilir.<sup>445</sup>

### 2.1.3. Vitir Namazında Kunut Yapma Yeri

Kûfe ekolünün temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Hz. Ali<sup>446</sup> rükûdan sonra kunut yapmıştır.<sup>447</sup> Abdullah b. Mes'ûd,<sup>448</sup> Abdullah b. Ömer<sup>449</sup> ve Saîd b. Cübeyr<sup>450</sup> gibi sahâbîden bazıları ise Rasûlullah'ın bir başka uygulamasını esas alarak rükûdan önce kunut yapmışlardır.<sup>451</sup> Bu cümleden hareketle vitir namazı eda

Hibbân, *Sahîh*, VI, 192, 202; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 354-355; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 55, 57-58; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 123. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 211; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 121; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 43, 52.

<sup>442</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 164.

<sup>443</sup> Nevevî, *Mecmû'*, IV, 17.

<sup>444</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 164; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 273; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 55.

<sup>445</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 166.

<sup>446</sup> Abdurrezzâk, *Musanef*, III, 113 (Hz. Ali'nin rükûdan önce de kunut yaptığı nakledilmektedir); İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, II, 96; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 296.

<sup>447</sup> Buhârî, "*Vitr*", 7; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 357: "Hz. Peygamber kunut duasını rükûdan sonra okurdu."

<sup>448</sup> Tirmizî, "*Vitr*", 10; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, II, 96-97; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 284; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 356; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 58; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 123-125. Ayrıca bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 55; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 12, 24 (Kunutun rükûdan sonra okunmasının sünnet olması daha kuvvetlidir); İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 428; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 54-56.

<sup>449</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, II, 96; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 138; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 429.

<sup>450</sup> Abdurrezzâk, *Musanef*, III, 21; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, II, 90, 96.

<sup>451</sup> İbn Mâce, "*İkâmet*", 120 (Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayete: "Rasûlullah vitir namazı kılar ve rükûya gitmeden önce kunut duası okurdu"). İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 428 (Hz. Peygamber'in

edilirken kunut dualarının okunacağı mahal noktasında sünette bir genişlik bulunduğu görünmektedir. Bu konuda farklı rivayetler bulunması sebebiyle sahâbe arasında uygulama birliği sağlanmamış ve dolayısıyla da fukahâ arasında fikir birliği oluşmamıştır.<sup>452</sup>

Şâfiîler, Hz. Ali'nin kavlini esas aldıkları (ve sabah namazındaki kunuta kıyasladıkları) için vitir namazındaki kunutu rükûdan sonra yapmayı tercih etmişlerdir.<sup>453</sup> Hanefîler ise, Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatiyle amel etmeleri sebebiyle vitir namazında kunutu rükûdan önce yapmaktadırlar.<sup>454</sup>

Sonuç olarak yukarıda yer aldığı üzere bu meselede Şâfiî'nin kanaati Abdullah b. Mes'ûd'un tercihi ile örtüşmemektedir. Bundan dolayı Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un içtihamını benimsemediği söylenebilir.<sup>455</sup>

#### 2.1.4. Vitri Bozmak (Vitirden Sonra Nafile Namaz Kılmak)

Abdullah b. Mes'ûd, vitir namazını kılıp uyuyan, daha sonra geceyi ibadetle geçirmek için kalkan kimse hakkında şunları söylemektedir. Bu kişi teheccüd için uyanmışsa kılacağı nafile namaz ile uyumadan önce eda ettiği vitir namazı bozulacak yani nafileye dönüşecektir. Bu nedenle bu kimse üç rek'atlık vitir namazına bir rek'at daha ilave ederek vitri çift sayıya çevirmeli yani *şef'i* yapmalıdır. Bu davranıştan sonra kişi dilediği kadar nafile namaz kılabilir. Ancak gecenin sonunda vitri iade etmesi gerekmektedir.<sup>456</sup>

---

rükûdan sonra kunut duası okuduğuna dair nakledilen rivayet sabah namazındaki kunutla ilgilidir. Sabah namazında kunut yapma ise nesh edilmiştir. Bu nedenle kunut duasının rükûdan sonra değil rükûdan önce okunması gerekir).

<sup>452</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 112.

<sup>453</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 168; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 154; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 12, 15, 18; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1000, 1007. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 60; Serahsî, *Mabsût*, I, 165; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 273.

<sup>454</sup> Serahsî, *Mabsût*, I, 165; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 273; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 66; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 55; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, VII, 17-20; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 428; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1000-1001. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 154; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 60; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 112.

<sup>455</sup> Ayrıca Şâfiî ilgili pasajda bir nükte olarak Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in (döneminde ashâbın) kunutu rükûdan sonra yaptıklarını fakat Hz. Osman döneminde cemaatin rekâta yetişebilmesi adına kunutun rükûdan önceye alındığını bilgisini de kaydetmektedir. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, VII, 149.

<sup>456</sup> Alkame de kendisine sorulan bir soruya bu minvalde bir cevap vermiştir. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 83; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 246.

Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiği: “*Geceleyin kıldığınız son namaz vitir olsun*” hadisi<sup>457</sup> gereği, vitir sabah namazından önce kılınan son (tek rek'atlı) namaz olmalıdır. Abdullah b. Mes'ûd'un bu meselede ortaya koyduğu ichtihadını destekleyen en önemli delilin Abdullah b. Ömer'in naklettiği bu rivayet olduğu söylenebilir.

Abdullah b. Ömer'in yukarıda yer aldığı şekliyle vitri bozma uygulamasını esas alan sahâbîler arasında yer aldığı görünmektedir.<sup>458</sup> Abdullah b. Abbas ise Abdullah b. Ömer'in bu uygulamasını kerih görmekle beraber bu durumda kişinin vitri iade etmemesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>459</sup>

İmam Şâfiî ve Şâfiîler, vitir namazını eda eden bir kimsenin daha sonra teheccüd kılmasıyla vitrin bozulmayacağını söylemişlerdir. Nafile ve vitir farklı namazlar olduğu için Şâfiîlere göre, gece namazının vitre herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.<sup>460</sup> Bu sebeple vitrin tekrar kılınmasının gerekli olmadığını söylemektedirler.<sup>461</sup> Şâfiîlerin bu ichtihadlarını desteklemek adına delil getirdikleri Talk b. Ali kanalıyla nakledilen rivayette Hz. Peygamber: “*Bir gecede iki vitir olmaz*” buyurmuşlardır.<sup>462</sup> Şâfiîlerin sergilemiş oldukları bu tutumlarıyla

<sup>457</sup> Buhârî, “*Vitr*”, 4; Müslim, “*Salât'ül-Müsâfirîn*”, 151; Ebû Dâvûd, “*Vitr*”, 8; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 49.

<sup>458</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 94 (وَلَا يَنْفُضُ وَتْرَهُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، رَحِمَهُ اللَّهُ); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 329; Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 29; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 277, 341, 343 (Hz. Âişe'nin de bu halde vitri bozduğu nakledilmektedir); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 53; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 246; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, II, 232 (وَكَانَ ابْنُ عَمْرٍو يَنْقُضُ وَتْرَهُ بِرَكْعَةٍ، ثُمَّ يَصَلِّي مَثْنِي (مَثْنِي، ثُمَّ يوتر).

<sup>459</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 29; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 82-83 [Hz. Âişe: “vitri bozma(oyuncak yapma)yın, iade edin!”]; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 53; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 480-482; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 57; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1016 (Vitri bozma uygulaması cumhuruna kanaatine aykırıdır).

<sup>460</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 453 (Vitirden sonra teheccüt kılmak mekruh değildir).

<sup>461</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 296; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 15; Nevevî, *Minhâc*, s. 36; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 453 (Kişinin ikinci kez vitir kılması sahih değildir); Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 56-57 (Vitri bozma caiz değildir); Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1015 (Cumhurun kanaati de bu doğrultudadır). Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 91; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 54.

<sup>462</sup> Ebû Dâvûd, “*Vitr*”, 9، فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ، صَلَّى رَكْعَةً وَاحِدَةً، تَوَتَّرَ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى، 9، *Vitr*”, 13 (Tirmizî, İmam Mâlik, İmam Ahmed, Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek'in de vitrin bozulmayacağı görüşünde olduklarını söyleyip kendisinin tercihinin de bu yönde olduğunu ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber de vitirden sonra nafile kılmıştır= عَنْ أُمِّ سَلْمَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْوَتْرِ رَكْعَتَيْنِ); Nesâî, “*Kiyâmul-Leyl*”, 29; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 202 (İbn Hibbân bu rivayeti sahih kabul etmiştir); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VIII, 333; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 52. Cinsel organına dokunmanın abdeste etkisi başlığı altında yer aldığı üzere Şâfiîler Talk b. Ali ile rivayetini eleştirmişlerdi. Fakat vitri bozma konusunda (her ne kadar başka raviler bulunsa da) Şâfiîlerin Talk b. Ali naklini delil getirdikleri görülmektedir. Bu husus dikkatlerden kaçmamalıdır.

vitri bozduğu için Abdullah b. Ömer'i eleştiren Abdullah b. Abbas'ın kanaatiyle amel ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>463</sup>

Hız. Ali ise, vitirden sonra nafîle namaz kılma hususunda kişiyi muhayyer bırakmıştır. Buna göre, bir kimse dilerse gecenin başında kunut yapabileceği gibi bir miktar uyuduktan sonra *şef'*i de yapabilir. Veyahut kişi dilerse vitri gece yarısına bırakıp teheccüdden sonra da kılabilir.<sup>464</sup> Bu sebeple Hız. Ali'nin icihadına göre, dileyen Abdullah b. Mes'ûd'un dileyen de Abdullah b. Abbas'ın görüşü ile amel edebilir. Bu durumda Hız. Ali'nin cem ve telif yoluna gittiği söylenebilir.<sup>465</sup>

Ebû Hanîfe ve Hanefiler, her ne kadar vitri gecenin sonuna bırakmayı efdal kabul etseler de vitirden sonra kılınan nafîle namazın vitre zarar vermeyeceği görüşündedirler.<sup>466</sup> Fıkıh kitaplarında ortaya koydukları açıklamalar ışığında bu durumda vitrin bozulmayacağını söyleyen Hanefiler'in bu meselede Hız. Ali'nin kavline tutunarak amel ettikleri söylenebilir.<sup>467</sup>

Sonuç olarak hem Hanefiler vitrin iadesini gerekli görmeyerek; hem de Şâfiîler bir gecede ikinci kez vitri kılmanın sahîh olmayacağını söyleyerek bu konudaki icihadlarında Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet etmişlerdir.

### 2.1.5. Sabah Namazında Kunut Yapmak

Sabah namazında kunut duasını okumadığı nakledilen sahâbîlerden bazıları şunlardır: Hız. Ebubekir, Hız. Ömer, Hız. Osman, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Saîd b. Cübeyr.<sup>468</sup>

<sup>463</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 166, 168-169 (İmam Şâfiî, bu konuda Hız. Ali'ye göre üç ihtimal bulunduğunu söylemektedir. Sözü edilen üç hal metinde yansıtılmıştır); Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, II, 296.

<sup>464</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 30; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 54. Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 168-169; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 210; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 57; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1015. (Hız. Âişe'den benzer bir rivayet aktarılmaktadır bk. Müslim, "*Salât'ül-Müsâfirîn*", 136; Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 16).

<sup>465</sup> Zikredilen tüm uygulamalar fukahâ nezdinde caiz görülmekle beraber vitri ertelemek müstehap kabul edilmiştir. Çünkü Hız. Peygamberin gecenin her bir bölümünde vitri kıldığı rivayet edilmiştir. Bk. Müslim, "*Salât'ül-Müsâfirîn*", 137.

<sup>466</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 342-343 (Hız. Ebûbekir'in uygulaması buna delildir); Serahsî, *Mebûsât*, I, 150; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 214. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 25, 91.

<sup>467</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 94 (وَلَا يَنْقُضُ وَتْرَهُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، رَحِمَهُ اللهُ).

<sup>468</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 105-107; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 102-104 (Abdullah b. Ömer, bu konuda kendisine sorulan bir soruda sabah kunutunu bilmediğini ifade etmiştir! عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ لَمْ يَعْرِفِ الْقُنُوتَ فِي الْفَجْرِ); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 302. Bu rivayetin yorumu için ayrıca bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 246, 250, 252-253; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 170.

Tirmizî'nin rivayet ettiği mevkuf bir hadiste Târik b. Eşyem'e oğlu Sâd'ın sabah namazında kunut duasının okunup okunmayacağı hususunda bir soru yönelttiği bilgisi yer almaktadır. Hz. Peygamberin ve Hulefâ-yi Râşidîn'in arkasında uzun yıllar namaz kılan Târik kendisine sorulan bu suale cevaben, sabah namazında kunut yapmanın bid'at olduğunu söylemiştir.<sup>469</sup> Sâlim b. Abdullâh da (ö. 106/725) benzer bir açıklamada bulunmuştur.<sup>470</sup>

Abdullah b. Mes'ûd da, kunutun sadece vitir namazına mahsus olduğunu düşündüğü için sabah namazında kunut yapmayan müctehidlerin başında yer almaktadır.<sup>471</sup> Nitekim İbnü'l-Kayyim'da Şa'bî'den (ö. 104/722) şunu nakletmektedir: “*Abdullah b. Mes'ûd sabah namazında kunut yapmadı. Eğer Hz. Ömer sabah namazında kunut okumuş olsaydı, Abdullah b. Mes'ûd da (mutlaka) okurdu.*”<sup>472</sup> Bu bağlamda önemli telakki edilen bir başka rivayet ise Ümmü Seleme'den (r.a.) nakledilmektedir. Sözü edilen rivayette Hz. Peygamber'in sabah kunutunu yapmaktan nehy ettiği/nehy edildiği kaydı yer almaktadır.<sup>473</sup>

Hanefîler, nakledilen bu rivayetlerin yanında özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un meseledeki ichtihadını delil almak suretiyle sabah kunutu yapmanın meşru olmadığını söylemektedirler.<sup>474</sup>

İmam Şâfiî *el-Üm'ün İhtilâfû'l-ırâkıyyîn* bölümünde meseleyi incelerken Evzâî (ö. 157/774) ile Ebû Hanîfe'nin ichtihadlarına da yer vermektedir. Şâfiî bu meselede Ebû Hanîfe'nin kanaatini ortaya koyarken şu nakilleri delil aldığını

<sup>469</sup> Tirmizî, “*Salât*”, 178; Nesâî, “*Tadbîk*”, 32; İbn Mâce, “*İkâmet*”, 145; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 101 (لَا يَا بُنَيَّ هِيَ مُخَدَّنَةٌ); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 249; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, II, 302-303 (Beyhakî, benzer manada Abdullah b. Abbas'dan gelen bid'at nitelendirmesinin sahih olmadığını kaydetmiştir). Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 151; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 433.

<sup>470</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 107: «لَمْ يَنْهَى عَنْهُ النَّاسُ بَعْدَ مَا سَأَلْتُ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ: هَلْ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَقْنُتُ فِي الصُّبْحِ؟ قَالَ: «لَا، إِنَّمَا هُوَ»

<sup>471</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 106, 110, 120; IV, 260; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 101-102; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 245, 252-253; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 238, 284; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 57; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, II, 124-127; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 137. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 432.

<sup>472</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 37. Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 101-102 (أَنَّ (وَلَوْ قَنَّتْ عُمَرُ، قَنَّتْ عَبْدُ اللَّهِ) 103 (أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ، كَانَ لَا يَقْنُتُ فِي الْفَجْرِ) (عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَمْ يَقْنُتْ فِي الْفَجْرِ Hüseyin, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, s. 60-61, 64-65.

<sup>473</sup> Bk. İbn Mâce, “*İkâmet*”, 145 (عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْقُنُوتِ فِي الْفَجْرِ) 145; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, II, 303.

<sup>474</sup> Serahsî, *Mebisût*, I, 165; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 66; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 55. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 114 (Süfyân es-Sevrî de aynı kanaati taşımaktadır); Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1001. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «لَمْ يَقْنُتِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا شَهْرًا لَمْ يَقْنُتْ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ»

söylemektedir. Bu bilgiye göre Hz. Peygamber sadece bir ay süreyle, Hz. Ebubekir ölünceye kadar, Abdullah b. Mes'ûd da hiçbir zaman sabah namazında kunut okumamışlardır. Ebû Hanîfe, bu rivayetlere tutunmasının yanında sabah namazında kunut yapmayan Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in uygulamalarını da dikkate almıştır.

Yukarıda zikredilen bu ve benzeri rivayetlere ayrı ayrı değinen Şâfiî, adı geçen sahâbîlerin amelini delil aldığı için Ebû Hanîfe'nin sabah namazında kunut yapmayı doğru bulmadığını söylemektedir.<sup>475</sup> Fakat kendisi ise mezkûr rivayetlere değil başta Hz. Ali olmak üzere diğer bazı sahâbîlerin amelini benimseyerek sabah namazında kunut yapılması gerektiğini açıklamaktadır.<sup>476</sup>

İmam Şâfiî ve Şâfiî fakihler bu meseleye ilişkin kanaatlerini serdederken bi'r-i ma'ne olayını<sup>477</sup> da şahit göstermektedirler. Ayrıca Ebû Hüreyre ve Berâ' b. Âzib'den (ö. 71/690) nakledilen rivayetle<sup>478</sup> amel ettiklerini söylemektedirler. Bu sebeple Şâfiî mezhebine göre sabah namazında kunut okumak eb'âz/müekked sünnet kabul edilmektedir.<sup>479</sup>

Ebû Hüreyre'den nakledilen söz konusu hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sabah namazlarında (sürekli olarak) kunut okuduğu anlatılmaktadır.<sup>480</sup> Fakat hadis kitaplarının Enes b. Mâlik'den naklede geldikleri ve çoğu kere aynı başlık altında yer alan bir başka rivayette ise Rasûlullah'ın bu uygulamayı terk ettiği açıkça ifade edilmektedir.<sup>481</sup>

<sup>475</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 148; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 151. Ayrıca bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 106-107; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 373; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 57, 60.

<sup>476</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, I, 168-169; VII, 148. Ayrıca bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 109, 113 (Hz. Ali, savaş esnalarında düşmana karşı özel olarak kunut okumuştur); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 251-252; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 296; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 273.

<sup>477</sup> Bk. Buhârî, "*Vitr*", 7; Müslim, "*Mesâcid*", 295-301, 305; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 108.

<sup>478</sup> Bk. Müslim, "*Mesâcid*", 295-296; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 104; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 318; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 287.

<sup>479</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 148; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 150-152; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 154; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 371.

<sup>480</sup> Ebû Dâvûd, "*Vitr*", 10; Tirmizî, "*Salât*", 177: "Hz. Peygamber, dünyadan ayrılıncaya kadar sabah namazında kunut duasını okumayı terk etmedi"; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 370, 372.

<sup>481</sup> Müslim, "*Mesâcid*", 297-301, 304; Ebû Dâvûd, "*Vitr*", 10 (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (كُنْتُ سَهْرًا، ثُمَّ تَرَكَهُ); Nesâî, "*Tadbîk*", 29, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 194; XX, 301; XXI, 7, 218, 233, 287.

Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla gelen bir başka rivayette, Rasûlullah'ın sabah namazında yaptığı kunut uygulamasına yalnızca bir aylık süre zarfında devam ettiği, bi'r-i ma'ne'den ne önce ne de sonra sabah namazında kunut yapmadığı anlatılmaktadır.<sup>482</sup> Hanefîler, Abdullah b. Mes'ûd'un bu kavliyle amel edip Hz. Peygamber'in sabah kunutuna devam ettiğine dair nakledilen diğer rivayetleri mensuh kabul etmektedirler.<sup>483</sup> Ayrıca Hanefîler nezdinde Rasûlullah tarafından kısa süreli yapıp da terk edildiği kabul edilen bu uygulama sıkıntılı ve zor sürece has bir husus olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı sabah namazında yapılan kunut, belâ ve musîbet (*nevâzil*) anında<sup>484</sup> Müslümanların başvurdukları istisnai bir uygulama olarak görülmüştür.<sup>485</sup>

İmam Şâfiî ise bi'r-i ma'ne olayından sonra (yaklaşık kırk gün kadar) Âl-i İmrân suresinin 3/128. ayeti nazil oluncaya kadar Rasûlullah'ın her farz namazdan sonra kunut yaptığı rivayetine dikkat çekmiştir.<sup>486</sup> Bu cümleden hareketle bi'r-i ma'ne hadisesini istisnai bir durum olarak kabul eden Hanefîlere itiraz sadedinde Şâfiî, bu talihsiz olaydan önce de<sup>487</sup> Hz. Peygamber'in sabah namazlarında kunut yaptığını ifade etmiştir.<sup>488</sup>

Şâfiîlerin bu meselede delil aldıkları bir başka rivayet Enes b. Mâlik tarafından nakledilmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber'in vefat edinceye kadar sabah

<sup>482</sup> İbn Mâce, "İkâmet", 145 (سَهْرًا ثُمَّ تَرَكَ); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, X, 69.

<sup>483</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 245; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 127. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 165; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 273; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 114; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 431-432.

<sup>484</sup> Müslim, "Mesâcid", 294-295.

<sup>485</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 273; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 11 (Bu uygulama mensuh değildir. Nevâzil anında kunut yapma hükmü devam etmektedir. Tahâvî'den nakille bir fitne veya musibet gelirse bunu sabah namazında okumakta beis yoktur. Ancak cumhurun dediği gibi diğer farz namazlara hamledilemez. Zira musibet nedeni ile kunut okumak sadece sabah namazına mahsustur.). Ayrıca bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 371.

<sup>486</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 148-149; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, II, 151. Rivayet için bk. Buhârî, "Ezân", 124; Ebû Dâvûd, "Vitr", 10; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, II, 405.

<sup>487</sup> Müslim, "Mesâcid", 296.

<sup>488</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 148-149. Ancak İbn Âbidîn bu yaklaşımı doğru bulmamıştır. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 11: وَهُوَ صَرِيحٌ فِي أَنَّ قُنُوتَ النَّازِلَةِ عِنْدَنَا مُخْتَصٌّ بِصَلَاةِ الْفَجْرِ دُونَ غَيْرِهَا مِنَ الصَّلَوَاتِ الْجَهْرِيَّةِ أَوِ السَّرِيَّةِ

kunutuna devam ettiği açıkça beyan edilmektedir.<sup>489</sup> Bununla beraber Ebû Hüreyre, Rasûlullah'ın sabah kunutunda beddua yapmayı terk ettiğini söylemektedir.<sup>490</sup>

Yukarıda zikredilenlerden, özellikle Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre hadislerinden yola çıkarak Hanefîlerin yaklaşımıyla bir rivayeti doğrudan mensuh sayıp hükümsüz kılmanın isabetli olmayacağı ifade edilebilir. Ayrıca Mâverdî'nin açıklamalarından<sup>491</sup> destek bularak kanaatimizce bu meseleyi cem ve telif etmek mümkün görünmektedir. Netice itibariyle Hz. Peygamber'in (bela ve musibet anlarında) sabah namazında kunut yapmaya devam ettiği halde kunut esnasında (Arap kabilelerine yapmakta olduğu) bedduayı terk ettiği söylenebilir.<sup>492</sup>

Vitir ve kunut meselesine ilişkin pek çok rivayet bulunmakta hatta aynı sahâbîden farklı kanaatler içeren hadisler nakledile gelmektedir.<sup>493</sup> Sözün özü konuya ilişkin ortaya konan deliller çerçevesinde Şâfiî'nin bu meselede Abdullah b. Mes'ûd'un kavline ve ameline muhalif bir tutum sergilemiş olduğu açıkça söylenebilir.

## 2.2. Bayram Namazlarından Önce ve Sonra Nafile Namaz Kılmak

İncelenecek olan bu meselede fakihler, bayram günü Hz. Peygamber'in yapmış olduğu ameli ile Tahiyetü'l-mescid'e dair söylediği sözü arasında görünen tenakuzdan dolayı ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>494</sup> Bu konuda fukahâyı tartışmaya sevk eden rivayetler şunlardır.

Tirmizî (ö. 279/892), bayram namazlarından önce ve sonra nafile namaz kılmanın caiz olmadığına ilişkin açmış olduğu bâb başlığının altında, Abdullah b. Abbas'ın şu rivayetine yer vermiştir: *عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمَ الْفِطْرِ*

<sup>489</sup> Buhârî, “*Vitr*”, 7; Ebû Dâvûd, “*Vitr*”, 1; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 370; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 152; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 287; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 170; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 430; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, II, 399-405.

<sup>490</sup> Müslim, “*Mesâcid*”, 295: *قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: ثُمَّ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَكَ الدُّعَاءَ بَعْدُ*

<sup>491</sup> Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 152.

<sup>492</sup> İbn Hibbân, kafirlere yapılan bedduanın baki kaldığını, vakit namazlarında yapılan kunutun ise mensuh sayıldığını söylemektedir. Bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 327: *(أَنَّ اللَّعْنَ عَلَى الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ فِي الصَّلَاةِ) (غَيْرُ مَنْسُوحٍ (أَنَّ الْقُتُوبَ فِي الصَّلَاةِ مَنْسُوحٍ))* Bir sonraki sayfada İbn Hibbân, bedduanın da nesh olduğu bilgisine yer vermektedir. Bk. a.g.e. s. 328. Ayrıca benzer bir yaklaşım için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 11.

<sup>493</sup> Ayrıntılı genel bir değerlendirme için bk. Zerkeşi, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 81-83.

<sup>494</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 231.

فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ لَمْ يُصَلِّ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا bu nakle göre; Hz. Peygamber (s.a.v.) bayram günü namazgâha gelmiş, yalnızca iki rek’atlık Ramazan Bayramı namazını eda etmiş, bundan önce de sonra da herhangi bir (nafile) namaz kılmamıştır.<sup>495</sup>

Bu rivayet gereği bayram namazlarından önce ve sonra nafile namaz kılmanın caiz olmadığına ilişkin kanaat cumhur ulemâya aittir. Bu yaklaşıma göre; Peygamber namaza olan hırsına, düşkünlüğüne rağmen, bayram namazlarından önce veya sonra namaz kılmadığı için bayram namazından önce veya sonra nafile namaz kılınmaz, kılınmamalıdır.<sup>496</sup>

Sözü edilen ikinci rivayette ise Nebiyy-i Zîşân Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuşlardır: “Sizden birisi mescide girdiği vakit, oturmadan evvel iki rek’at (Tahiyetü’l-mescid) namaz kılsın!”<sup>497</sup>

Bir başka ifadeyle bayram namazlarından önce ve sonra nafile namaz kılınıp kılınmayacağına ilişkin meselede, Rasûlullah’ın mezkûr ameliyle bu rivayetin tahsis edilip edilmeyeceğinden veya amelinin kavline tercih edilip edilmeyeceğinden dolayı fakihler farklı doğrultuda görüş beyan etmişlerdir.

Bu meselede yukarıda yer alan Abdullah b. Abbas rivayetinde zikredilen Rasûlullah’ın uygulamasını örnek alan Abdullah b. Mes’ûd, bayram namazlarından önce (mutlak surette) ve sonra (namazgâhta) nafile namaz kılmaz, kılınmasını da uygun görmezdi.<sup>498</sup> Namaza son derece düşkün olduğu halde Abdullah b. Ömer,<sup>499</sup> Hz. Huzeyfe ve Abdullah b. Mes’ûd<sup>500</sup> gibi sahâbîler böyle bir davranışı sergileyen

<sup>495</sup> Tirmizî, “*Salât’ül-‘İydeyn*”, 6: Tirmizî, söz konusu rivayeti naklettikten sonra, meselenin âlimler arasında ihtilafı olduğunu dile getirmiş ve sonunda Şâfiî’nin bu hadisle amel ettiğini ifade etmiştir. Yine bir başka sefer Abdullah b. Ömer bayram namazı için mescide gitmiş ve namazın ne öncesinde ne de sonrasında nafile namaz kılmamıştır. Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber’in uygulamasının da bu yönde olduğunu sözlerine eklemiştir. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “*Salât’ül-‘İydeyn*”, 26; Müslim, “*Salât’ül-‘İydeyn*”, 13; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 497; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 210; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, III, 358-359.

<sup>496</sup> Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, II, 494; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 231; İbn Rüşt, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 231; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 287-288. Vehbe Zuhaylî, kendi kanaatinin cumhur ulema ile aynı doğrultuda olduğunu söylemiştir. Bu içtihadı benimsediğini açıkça söyleyen müellifin orijinal ifadesi şöyledir; رأي الجمهور: لا يصلى قبل صلاة العيد ولا بعدها، وهو الأصح لديّ bk. Zuhaylî, *el-Fikhü’l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1416.

<sup>497</sup> Buhârî, “*Salât*”, 59.

<sup>498</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 276; Ayrıca bk. İbn Rüşt, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 231.

<sup>499</sup> Tirmizî, “*Salât’ül-‘İydeyn*”, 6; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 424.

<sup>500</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 272; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 497-498.

birini görecek olsa, bu amele sıcak bakmadıkları için o kimseye hemen engel olurlardı.<sup>501</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'un sergilemiş olduğu bu yaklaşımda görüleceği üzere bayram namazlarından önce ve sonra mescitte nafîle namaz kıldığına dair herhangi bir rivayet nakledilmemiştir.<sup>502</sup>

“Sizden birisi mescide girdiği vakit, oturmadan evvel iki rek'at (Tahiyyetü'l-mescid) namaz kılın!” rivayetinin zahirini esas alarak her fırsatta nafîle namaz kılmanın sevimli olacağını ifade eden Şâfiî, bu meselede pek çok farklı yaklaşım bulunduğunu, bu suretlerin tamamının mubah olduğunu söylemiştir.<sup>503</sup> Ayrıca bu konuda imam ile imama uyan kimse arasında bir fark gözeten Şâfiî fukahâsı, imamın Rasûlullah'ın mezkûr ameliyle hareket etmesinin uygun olacağını ifade etmişlerdir.<sup>504</sup>

Şâfiî, Abdullah b. Mes'ûd'un bayram namazlarından önce ve sonra nafîle namaz kılmadığı bilgisine de yer vermektedir.<sup>505</sup> Ancak bu meseledeki tercihiyle Enes b. Mâlik'in kavline<sup>506</sup> muvafakat eden Şâfiî,<sup>507</sup> cemaatten herhangi bir ferdin (farz namaza kıyasla) bayram namazlarından önce dilediği bir mekânda nafîle namaz

<sup>501</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 272; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 497-498. İbn Rüşd, Hz. Ali ile Hz. Câbir'in de bu görüşte olduğunu söylemektedir. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 231.

<sup>502</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 231; Nevevî, *Mecmû'*, V, 29. Bu görüşü benimseyen fukahânın listesine ulaşmak için ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 287. Bayram namazı kılındıktan sonra Abdullah b. Mes'ûd'un evine dönüp kuşluk namazı kıldığına dair rivayet için bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 275; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 498; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 306; Kal'acî, *Mevsû'atu fikhî 'Abdullah b. Mes'ûd*, s. 348, 412-413. Ayrıca Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen ve bu sözü destekler mahiyette olup sünnette yer alan bir rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber bayram namazından önce hiç namaz kılmadı, eve döndüğünde iki rekât namaz kıldı” bk. İbn Mâce, “*İkâmet*”, 160.

<sup>503</sup> Bu meselede hangi müctehid nasıl bir yaklaşım sergilemiş bir bütün halinde ayrıntılı olarak görebilmek için ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 13.

<sup>504</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 268; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 494; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 592 (Bayram namazlarından önce ve sonra imamın nafîle namaz kılmasının mekruh oluşu gerekçesi sünnete mugayir olacağı içindir).

<sup>505</sup> Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 268. Hz. Ali, insanlara namaz kıldırması için Abdullah b. Mes'ûd'u yerine bırakmış o da bayram günü çıkıp “*Ey insanlar (bugün) imamdan önce namaz kılmak sünnetten değildir*”, demiştir. Bk. Nesâî, “*Salât'ül-'Iydeyn*”, 6.

<sup>506</sup> Bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 271; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 499. Beyhakî, Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711-12) ile Ebû Bürde el-Eş'arî'nin de (ö. 104/722) bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 425-426.

<sup>507</sup> Beyhakî ve İbn Rüşd, Urve b. ez-Zübeyr'in de bu içtihadı benimsediğini söylemektedirler. Ayrıca bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 426; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 231.

kılabileceği yönünde ictihad etmiş, bununla beraber cuma günü hariç diğer nafilelerin evde kılınmasının evla olduğunu söylemiştir.<sup>508</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Şâfiî bu fetvasıyla Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadına iki şekilde muhalefet etmiştir. Kişi imam değilse bayram namazından önce ve sonra nafîle namaz kılınabilir diyerek imam-cemaat ayırımı gözeten Şâfiî, bu uygulamaya mutlak surette cevaz vermeyen yani imam-cemaat ayırımına gitmediği gibi bunu sevimli de görmeyen Abdullah b. Mes'ûd'a birinci muhalefetini yapmıştır. Ayrıca Şâfiî, imamlık yapan kişinin de bayram namazlarından önce ve sonra nafîle namaz kılmaması gerektiğine dair yasaklayıcı net bir ifade kullanmamış, sünnete uymanın güzel olacağını söylemiştir. Netice itibariyle bu kanaati ile Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'a ikinci kez hilaf ettiği söylenebilir. Bir başka açıdan bakıldığında ise bu konudaki tüm uygulamaları mubah sayan Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadi ile amel ettiğini de ispatlayamadık.

Şâfiî hukukçuları da mezhep imamları gibi<sup>509</sup> bu meselede nakledilen tüm rivayetleri sahih görmekte beraber cemaat için caiz gördükleri bir hususu imam için mekruh kabul etmektedirler. Nitekim İmam Nevevî, bu meseleye ilişkin kanaatlerini aktarırken, bayram namazlarından gerek önce gerekse sonra imamın dışında dileyen herkesin nafîle namaz kılabileceğini söylemektedir.<sup>510</sup> Ancak bu ayırımın anlaşılması oldukça güç görünmektedir.<sup>511</sup>

Ebû Hanîfe ve ashabı ise Abdullah b. Abbas'ın naklettiği: “*Nebî (s.a.v.) bayram günü namazgâha geldi, yalnızca iki rek'at (bayram) namazını kıldı, bundan önce de sonra da herhangi bir namaz kılmadı*”<sup>512</sup> rivayetini esas alarak kişinin

<sup>508</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 268. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1417.

<sup>509</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 268.

<sup>510</sup> Nevevî'ye göre, Hanefîlerin ihticâc ettiği Abdullah b. Abbas hadisi sahihtir. Ancak bu rivayet bayram namazından önce veya sonra namaz kılmanın sadece imam için mekruh olduğunu gösterir. İmama uyan kimseler için böyle bir kerahet söz konusu değildir. Zira buna mâni olacak bir delil yoktur. Hatta Enes b. Mâlik başta olmak üzere pek çok sahâbî bayram namazından önce sünnet namaz kılmıştır. Bk. Nevevî, *el-Mecmû*, V, 13-14.

<sup>511</sup> Mâverdî'nin söylediğine göre, imam cemaat tarafından bayram namazına beklendiği için önce; hutbe okuyacağı içinde sonra nafîle namaz kılamaz. Bu davranış imam için uygun görülmemiştir. Fakat cemaatin böyle bir sorumluluğu yoktur. Bu nedenle cemaatin bayram namazlarından önce ve sonra nafîle namaz kılmasında bir beis yoktur. bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 494. Ayrıca Mâverdî'nin, bu hükümden imamın istisna edilmiş gayesini/gerekçesini, “sünnet zannederek cemaatin ona tabi olma ihtimalinin bulunması ve nihayetinde de yeni bir bid'at ihdas edileceği riskine” dayandırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bk. Nevevî, *Minhâc*, s. 53; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, I, 592.

<sup>512</sup> Tirmizî, “*Salât'ül-'Iydeyn*”, 6.

bayram namazından önce mutlak surette gerek evde gerekse mescitte nafile namaz kılamayacağını söylemektedirler.<sup>513</sup> Hanefîlerin bu kanaati Abdullah b. Mes'ûd'un icthadiyla paralellik arz etmektedir. Ancak Hz. Ali'nin bayram namazından sonra nafile namaz kıldığına ilişkin uygulamasını daha faziletli kabul etikleri için bayram namazı eda edildikten sonra dileyen kimsenin nafile kılabileceği yönünde fetva vermişlerdir.<sup>514</sup> Bu sebeple Hanefî fakihlerin bayram namazından sonra nafile kılınabileceğine dair serdettikleri bu görüşleriyle, Abdullah b. Mes'ûd'un icthadına muhalefet ettikleri söylenebilir.<sup>515</sup>

Sonuç olarak bu konuda gerek Hanefîlerin gerekse Şâfiîlerin yukarıda zikredilen gerekçelerden ötürü bir yönden Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettikleri söylenebilir. Ayrıca bayram namazlarından sonra nafile namaz kılma meselesinde Hanefîlerin sergilemiş oldukları tutumlarının Abdullah b. Mes'ûd'a olan ihtilaflarının bir başka örneğini teşkil ettiği görünmektedir.

### 2.3. Teşrîk Tekbirleri

İmam Şâfiî, hac farızasını yerine getiren kimseler için Teşrîk tekbirini on beş vakit olarak tayin etmiştir. Ancak hacıların dışında kalan kimseler için Teşrîk tekbirlerinin başlama ve bitiş vaktiyle alakalı Şâfiî'den iki ayrı görüş nakledilmiştir.<sup>516</sup>

Şirbînî, daha kuvvetli olan görüşe göre Şâfiî'nin hacılar ile hacıların dışında kalan kimseler arasında herhangi bir ayırım gözetmediğini söylemektedir. Buna göre Kurban Bayramı günlerinde getirilen tekbirler, bayramın birinci günü öğle namazından sonra başlar, bayramın dördüncü günü sabah namazında sona erer.<sup>517</sup>

<sup>513</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 280; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 378.

<sup>514</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 157-158; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 297. Abdullah b. Mes'ûd'un da bayram namazı kılındıktan sonra evine dönüp kuşluk namazı kıldığına dair rivayet bulunmaktadır. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 498. Ancak bu rivayet muteber kabul edilse dahi mutlak cevaz veren Hanefîlerin ameline ve bayram namazlarından gerek önce gerekse sonra nafile namaz kılmadığına dair Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen meşhur uygulamaya ters düşüldüğü için muhalefetten söz edilebilir. Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 85; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 41.

<sup>515</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 89. Hz. Ali'nin uygulamasına dair bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 498.

<sup>516</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 275-276; Nevevî, *el-Mecmû*, V, 31. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1410.

<sup>517</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 593-594.

Nevevî'ye göre mezhepte tercih edilen (meşhur) görüş, bu doğrultudadır.<sup>518</sup> Şâfiî'den nakledilen ikinci görüşe göreyse; hacıların dışında kalan diğer Müslümanlar tekbire bayram gecesinin akşamında başlar, teşrîk'in son günü sabah namazında bitirirler.<sup>519</sup>

Bu bağlamda Hz. Osman, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî ve Saîd b. Cübeyr'in kanaatlerini (yaygın olan görüşünde) delil alan<sup>520</sup> İmam Şâfiî gerek kadîm gerekse cedîd kavlinde teşrîk tekbirlerinin bayramın birinci günü öğle namazından sonra başlayıp bayramın dördüncü günü sabah namazında (on beş vakitte) sona ereceğini ifade etmektedir.<sup>521</sup>

Sahâbîden Abdullah b. Mes'ûd ve aynı ekolün meşhur isimlerinden olan fukahâdan Ebû Hanîfe'ye göre Teşrîk tekbirleri arefe günü sabah namazında başlayıp bayramın birinci günü ikinci namazında (sekiz vakitte) sona ermektedir.<sup>522</sup>

İmâmeyn ise, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin amelini delil olarak<sup>523</sup> teşrîk tekbirlerinin, arefe günü sabah namazında başlayacağını, bayramın dördüncü günü ikinci namazında (yirmi üç vakitte) sona ereceğini söylemektedir.<sup>524</sup> Bu ictihadı benimseyen Sâhibeyn'in, hem mezhep imamları olan Ebû Hanîfe'ye hem de ekolün kurucu ismi kabul edilen Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatine aykırı bir tavır takındıkları söylenebilir.<sup>525</sup>

<sup>518</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, V, 33.

<sup>519</sup> Bk. Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 498-499; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 593-594.

<sup>520</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 489; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 391; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 437. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, II, 43; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, I, 196; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 374-375.

<sup>521</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, I, 275-276 ( وَيُكَبِّرُ الْحَاجُّ خَلْفَ صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ إِلَى أَنْ يُصَلُّوا الصُّبْحَ مِنْ آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ثُمَّ ) ( وَيَقْطَعُونَ التَّكْبِيرَ ); Nevevî, *Minhâc*, s. 53; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 593-594; Nevevî, Müslümanlar tarafından yaygın olarak uygulanan bu görüşü benimsermiştir. Ayrıca Nevevî el-Ezkâr'da bu görüşün daha doğru (*ale'l-esah*), Ravzatü't-tâlibîn'de ise daha güçlü (*ale'l-azhar*) olduğunu söylemiştir. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 306; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 291-292.

<sup>522</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 488-489; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 309; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 306; Serahsî, *Mebûsât*, II, 42-43; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 86; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 292 (وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ كَانَ يُكَبِّرُ مِنْ غَدَاةِ عَرَفَةَ إِلَى الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ. وَإِلَيْهِ ذَهَبَ عَلَقَمَةُ، وَالنَّحْوِيُّ، وَأَبُو حَنِيفَةَ); Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 197; III, 264; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 462; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 80-81; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 374.

<sup>523</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 488; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 438-439. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 374-375.

<sup>524</sup> Serahsî, *Mebûsât*, II, 43; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, I, 196; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 179; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1408.

<sup>525</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 197; Serahsî, *Mebûsât*, II, 43; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, I, 195-196; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 232; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 291-294; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I,

Şâfiî, mezkûr konuyu işlerken Abdullah b. Abbas ile Abdullah b. Ömer'in sözünü esas alarak Abdullah b. Mes'ûd'un kavlini terk ettiklerini açıkça söylemektedir.<sup>526</sup> Yukarıda yer alan bilgilerden ve bu cümleden hareketle teşrik tekbirlerini on beş vakit kabul eden Şâfiî'nin ve (müftâ bîh olan görüşe göre) yirmi üç vakit sayan Hanefîler/İmâmeyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un kavline muhalefet ettikleri görünmektedir.

Kûfe ehlinin müctehidlerinden olan Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasında cereyan eden tartışmalı konularda, Hulefâ-yi râşidîn'den olması münasebetiyle Şâfiî'nin genellikle Hz. Ali'nin icthadiyla amel ettiği görülmektedir. Fakat bu meselede Hz. Ali'nin re'yiyle amel eden taraf Şâfiî değil İmâmeyn olmuştur. Bu husus dikkat çeken bir diğer detay olarak mülâhaza edilebilir.

İlgili meseleyi aktarırken Şirbînî, bu konuda Şâfiî mezhebine ait üçüncü bir görüşün daha bulunduğu söz etmektedir. Nevevî de bu konudaki kanaatini ortaya koyarken mezhepte meşhur sayılan kanaatin yerine ekser ulemanın amel ettiği ve arefe gün sabah namazında başlayıp da bayramın dördüncü günü ikindi namazında son bulan uygulamayı tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>527</sup> Bu görüşe göre Şâfiîlerin kanaati ile İmâmeyn'in tercihi paralellik arz etmektedir. Bu sebeple teşrik tekbirleri konusunda her iki mezhep tarafından kabul edilen ve İslam coğrafyasında yaygın surette uygulanagelen yirmi üç vakit uygulamasının bütünlük arz ettiği söylenebilir.<sup>528</sup>

Bu çalışmada ele alınan tartışmalar ekseninde Şâfiî'nin bazı meselelerde Abdullah b. Mes'ûd'un kavlini savunurken bazen de bir başka sahâbînin kavlini tercih ettiği için ona muhalefet ettiği görülmektedir. Bu cümleden hareketle ulemâ arasındaki ihtilâflı meselelerde kendi metodolojisine uygun bulduğu görüşü savunan

227; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 222-225; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, VI, 293; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 81.

<sup>526</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 197: نَتْرُكُ قَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ لِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ.

<sup>527</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, V, 31-35; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 593-594: وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ فِي تَصْجِيحِهِ وَمَجْمُوعِهِ، وَقَالَ فِي الْأَذْكَارِ: إِنَّهُ الْأَصْحَحُّ، وَفِي الرَّؤُوسَةِ: إِنَّهُ الْأَطْهَرُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ

<sup>528</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 439-440 (Abdullah b. Abbas'dan gelen bir rivayet, Hz. Ali'nin kanaatiyle ilgili aynı doğrultudadır. Bu rivayet Şirbînî'nin sözünü ettiği muvafakatı destekler mahiyettedir. Zira yukarıda yer verildiği üzere Şâfiî, Abdullah b. Abbas'ın icthadi ile amel ettiğini açıkça söylemektedir). Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 498-499; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 227-228; Nevevî, *el-Mecmû*, V, 31-35; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 593-594.

sahâbînin ictihadı ile amel eden bir tavır sergilediği söylenebilir.<sup>529</sup> Dolayısıyla kadîm-cedîd ayırımına gitmeksizin Şâfiî'nin sahâbî kavlini mutlak surette hüccet kabul ettiği vurgulanabilir.<sup>530</sup>

#### 2.4.Seferî Sayılabilmenin Asgarî Mesafesi

Mezhep imamlarına göre yolculukta namazın kısaltılabilmesi için kat edilen mesafenin şeran uzun olması gerekmektedir. Fakat âlimler bu uzunluğun asgarî mesafesini tespit ve tayin etme noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>531</sup>

İmam Şâfiî seferde namazın kasr edilebilme mesafesi hakkında Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in kavlini<sup>532</sup> benimsediği için seferin asgarî mesafesinin kırk sekiz mil<sup>533</sup> veya dört berîd<sup>534</sup> (=on altı fersah,<sup>535</sup> iki günlük merhale)<sup>536</sup> gidilmesi/olması gerektiğini söylemektedir.<sup>537</sup> Bu cümleden hareketle Şâfiî mezhebine göre bu mesafe takribi değil sahâbeden aktarılarak Rasûlullah'ın belirlemiş olduğu kesin sınırdır.<sup>538</sup>

<sup>529</sup> Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.

<sup>530</sup> Gazzâlî, Şâfiî'nin sahâbî kavlini hüccet saymaktan vazgeçtiğini, bu bağlamda Şâfiî'ye atfedilen tüm görüşlerin işlevsiz ve batıl olduğunu söylemektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 170-171. Ancak tezde ulaştığımız neticeler doğrultusunda bu yargının ispatı neredeyse mümkün görünmemektedir.

<sup>531</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 178-179; Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 325.

<sup>532</sup> Buhârî, “*Taksîr*”, 4; Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 523-525; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 201-202 (Abdullah b. Ömer'den bir gün bir gece rivayeti de bulunmaktadır); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XI, 96; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, II, 232; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 196-197; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XI, 179-180; XXI, 52. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 359-361; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 192-193; Serahsî, *Mabsût*, I, 235; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 93-94; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 178-179; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 188-190; Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 322-323; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 157; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 566-569; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, VII, 119, 125; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 30; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, II, 291; IV, 169; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 247; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1343-1344.

<sup>533</sup> Hanefîler mil'i 1855 metre olarak değerlendirmektedir. Şâfiîler'e göreyse mil günümüz ölçüleriyle 3710 metreye denk gelmektedir.

<sup>534</sup> Hanefîler berîd'i 22,26 kilometre olarak değerlendirmektedir. Şâfiîler'e göreyse berîd günümüz ölçüleriyle 44,52 kilometreye tekabül etmektedir.

<sup>535</sup> Hanefîler fersahı 5,565 kilometre olarak değerlendirmektedir. Şâfiîler'e göreyse fersah günümüz ölçüleriyle 11,130 kilometreye denk gelmektedir.

<sup>536</sup> Hanefîler merhaleyi 44,52 kilometre olarak değerlendirmektedir. Şâfiîler'e göreyse merhale günümüz ölçüleriyle 89,04 kilometreye tekabül etmektedir.

<sup>537</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 361-362. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 188-189. Mesafe ile alakalı yukarıda sözü edilen ölçü birimlerini günümüz ölçülerine çevirirken yararlandığımız makale için bk. Bedri, Aslan, “Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin Görüşlerinin Sonraki Dönelere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 83-85.

<sup>538</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 322-323; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 521-522.

Her ne kadar Şâfiî ulemâ seferin asgarî mesafesi hakkında net bir tavır ortaya koyuyor olsa da fukahâ kendi usullerine uygun düşen hadis ve sahâbî kavliyle amel ettikleri için mezhepler arası görüş ayrılığı bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu meseleye ilişkin ondan fazla farklı rivayet bulunmaktadır. Bu nedenle İbn Hazm ve İbn Kudâme gibi âlimlerinde vurguladığı üzere seferin asgarî mesafesi hakkında keskin bir ifade ve yargıda bulunmak oldukça güç olsa gerektir.<sup>539</sup>

Bu bağlamda ölçü birimlerinin nasıl anlaşılacağı ve bir başka ölçüdeki karşılığına dair dahi mezhepler arası ittifak bulunmadığı için Şâfiîlerin bu konuda net bir söylem içerisine girmelerinin isabetli olmadığı söylenebilir. Zira Rasûlullah tarafından seferin asgarî mesafesi için belirlenmiş tek bir ölçü bulunmamaktadır.<sup>540</sup>

Şâfiîler'e göre seferilikte zaman değil kat edilen yol yani mesafe esas alınmaktadır.<sup>541</sup> Bu sebeple bir kimse seferin asgarî mesafesi olarak kabul edilen dört berîdlik mesafeyi (uçak, araba, tren, gemi vb. herhangi bir araçla) bir anda kat etse dahi namazlarını kasr ederek kılabilir. Çünkü bu kimse seferî sayılacaktır.<sup>542</sup>

Abdullah b. Mes'ûd, meşhur kavlinde seferî olabilmek için üç günlük mesafeyi şart koşmuştur.<sup>543</sup> Bununla birlikte Abdullah b. Mes'ûd'dan seferiliğin asgarî mesafesi hakkında birkaç farklı rivayet daha bulunmaktadır.<sup>544</sup> Bir rivayete

<sup>539</sup> Tartışmanın detaylarına ayrıntılı olarak ulaşmak için ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 192-216; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 188-190.

<sup>540</sup> Ayrıca bk. Yavuz, Yunus Vehbi, "Sefer Namazı", *Seferilik ve Hükümleri Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ed. Fahrettin Atar, Haziran 2-3, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 54-70; a.mlf., "Seferilik Şartları", *Seferilik ve Hükümleri Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ed. Fahrettin Atar, Haziran 2-3, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 291-313.

<sup>541</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 197; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 322-323 (Mezhepte hâkim olan görüş dört berîddir. Ancak Şâfiîlere göre yolculuk mesafesi üç merhale değilse namazları tam olarak kılmak, ihtilaftan kurtulmak adına daha faziletlidir); Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, V, 195. Ayrıntılı bir değerlendirmeye ulaşmak için ayrıca bk. Bedri, Aslan, "Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme", s. 88-98.

<sup>542</sup> Bk. Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 359-361: وَالْأَعْيَارُ فِي السَّفَرِ بِالسَّيْرِ لَا بِالرَّيْطَانِ ; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 521-522.

<sup>543</sup> İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, IV, 349; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 189-190 (İbn Kudâme, Hanefîlerin delil aldığı bu rivayetlerin mestler üzerine mesh müddeti ve kadının mahremsiz sefere çıkması ile alakalı olduğunu söylemiştir. Bu sebeple seferin asgari müddeti için bu nakilleri delil olarak kullanılmak doğru değildir.); Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 246.

<sup>544</sup> Bk. Abdurrezzâk, *Musanef*, II, 521; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, II, 203. Bir rivayette Abdullah b. Mes'ûd'un cumhurla aynı kanaati taşıdığı, bir günlük mesafede bile namazların kısaltılabileceğini söylediği rivayet edilmektedir. Ayrıca bk. Kal'acı, *Mevsû'atu fikhi 'Abdullah b. Mes'ûd*, s. 320-321; Erdem, Suat, "İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 18, 2011, s. 119.

göre Abdullah b. Mes'ûd, dört fersahlık bir mesafede yolculuk yapmış ve öğle ile ikinci namazlarını ikişer rek'at olarak kılmıştır.<sup>545</sup> Yine kendisinden nakledilen bir diğer rivayete göre ikamet ettiği şehirden bir başka şehre sefere çıkan kimse de namazlarını kasr ederek kılabilir.<sup>546</sup>

Serahsî, mezhebinde müftâ bih olan kanaati açıklarken üç günden az yolculukta meşakkat çekilmeyeceği gerekçesiyle Hanefîlerin yukarıda yer alan diğer kanaatlerle amel etmediklerini ifade etmekte, kasrın vücubu için üç gün üç geceyi şart koştuklarını söylemektedir.<sup>547</sup> Serahsî ölçünün, fersahın yoldan yola fark edeceğini vurgulamaktadır. Bu sebeple Şâfiîler'in hilafına Hanefîler nezdinde gün veya merhale hesabı yapılması, seferîlikte zamanın esas alınması gerektiğini savunmaktadır.<sup>548</sup>

Serahsî'nin ortaya koyduğu bu açıklamadan hareketle, üç günlük mesafenin esas alındığı meşhur kaville amel ederek üç günden az olduğu vakit yolculukta namazın kasrını caiz görmeyen Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen diğer rivayetlere muhalefet ettikleri söylenebilir.<sup>549</sup> İmam Şâfiî de, seferde namazın kasr edilebilmesi için Abdullah b. Mes'ûd tarafından şart koşulan mesafe hakkında birden fazla kanaatin bulunması sebebiyle Hanefîlerin beslendiği fıkıh damarının imamlarından olan Abdullah b. Mes'ûd'un diğer uygulamalarına bir yönden muhalefet ettiklerinden söz etmektedir.<sup>550</sup>

Ayrıca Şâfiî, namazın sadece hacda ya da cihatta kısaltılabileceğine dair Abdullah b. Mes'ûd tarafından nakledilen sarih bir rivayet<sup>551</sup> bulunduğunu söylemektedir. Sözü edilen bu rivayete rağmen Abdullah b. Mes'ûd'un bu iki yer

<sup>545</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 198; İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 189; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, VII, 119.

<sup>546</sup> Abdurrezzâk, *Musanef*, II, 521; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, II, 203; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, IV, 349; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 193; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 197; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 158.

<sup>547</sup> Bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 235-236; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 93-94; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 28; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 122-123.

<sup>548</sup> Bk. Serahsî, *Mebûsât*, I, 236.

<sup>549</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 235-236; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 93-94; 178-179; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 80-81; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 178; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 188-189.

<sup>550</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 197.

<sup>551</sup> Abdurrezzâk, *Musanef*, II, 521; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, II, 203. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 358; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 193.

haricinde namazı kasr ettiğine dair farklı uygulamalar bulunmaktadır.<sup>552</sup> Dolayısıyla Şâfiî'ye göre Abdullah b. Mes'ûd'un ameli ile rivayeti arasında tearuz bulunmaktadır.<sup>553</sup>

Sonuç olarak seferî sayılabilmenin asgarî mesafesi hakkında birden fazla nakil bulunması sebebiyle gerek Şâfiîlerin gerekse Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un ameline muhalefet ettikleri görülmektedir.

## 2.5.Cem'-i Takdim ve Cem'-i Te'hîr

Hac zamanı Arafat ve Muzdelife'de namazların cem' edilerek kılınacağı noktasında ulemâ ittifak halindedir. Bu iki yer haricinde namazların cem' edilerek kılınp kılınmayacağı hususunda fukahâ arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler hac dışında namazları cem' etmeye izin vermezken cumhurun bu konuda cevaz verdiği görülmektedir.<sup>554</sup>

Buhârî ve Müslim'de yer alan meşhur bir rivayette Abdullah b. Mes'ûd Rasûlullah'ın tüm namazları vaktinde kıldı(rdı)ğını, yalnızca hac mevsiminde Arafat'ta cem'-i takdim, Muzdelife'de ise cem'-i te'hîr yaparak namazları cem ettiğini söylemektedir.<sup>555</sup> Bu meselede Abdullah b. Mes'ûd'un ichtihadını benimseyen Hanefî mezhebi zikredilen bu hadisle amel etmektedir.<sup>556</sup>

Abdullah b. Mes'ûd naklettiği rivayete uygun bir kanaat sergilemektedir. Abdullah b. Mes'ûd bu yaklaşımlarını açıklarken gerek ilgili ayetleri<sup>557</sup> gerekse Hz.

<sup>552</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 521; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 203; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 157.

<sup>553</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, VII, 197.

<sup>554</sup> Bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XII, 198; III, 301; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, II, 364; Serahsî, *Mebûsât*, I, 149-150; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 181; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 200-203; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 371-372.

<sup>555</sup> Buhârî, "*Hac*", 99; Müslim, "*Hac*", 292; Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 551; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 210; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XII, 198; III, 301; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-buhârî*, VII, 150; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 258.

<sup>556</sup> Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, s. 82; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 166; Serahsî, *Mebûsât*, I, 149-150; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 126-127; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 41-42; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1373-1374. Ayrıca bk. Bayındır, Abdülaziz, "Seferilikte Namazların Birleştirilmesi", *Seferilik ve Hükümleri Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ed. Fahrettin Atar, Haziran 2-3, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 367-368.

<sup>557</sup> Bakara, 2/238: "Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın."; Nisâ, 4/103: "Çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır."

Cebraîl'in (a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) namaz vakitlerini gösterdiği hadisi<sup>558</sup> delil olarak ortaya koymaktadır. Kûfe ekolü, özürsüz olarak iki namazı bir vakitte cem ederek kılan kimsenin davranışını kebâir kapsamında değerlendiren rivayeti dikkate alarak<sup>559</sup> Rasûlullah'tan (a.s.) gelen diğer nakilleri<sup>560</sup> sûrî cem' olarak yorumlamışlardır.<sup>561</sup>

Muâz b. Cebel'den (ö. 17/638) rivayet olunduğuna göre, Hz. Peygamber Tebük seferinde öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarını cem ederek kıl(dır)mıştır.<sup>562</sup> Bu meselede Hz. Muâz'ın rivayetini tercih eden İmam Şâfiî, râvinin bizzat olaya şahit olmasını gerekçe göstermektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir sözü sadece işitenin (Abdullah b. Mes'ûd'un) kavline tutunmaktansa, seferde iken Rasûlullah ile beraber bulunup namazları cem eden Muâz hadisinin daha evla olduğunu ifade eden fakih Şâfiî olmuştur.<sup>563</sup> Her ne kadar Şâfiî böyle bir gerekçe sunsa da Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamberle birlikte Tebük gazvesine katıldığı İslam Tarihi kaynaklarımızda var olan bir bilgidir. Hal böyle olunca Şâfiî'nin yapmış olduğu bu istidlalin pek makul olmadığı söylenebilir.<sup>564</sup>

Ayrıca Şâfiîler<sup>565</sup> bu konudaki görüşlerini aktarırken hac zamanı dışında sefer ve yağmur sebebiyle de namazların cem yapılabileceğine dair Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer kanalıyla<sup>566</sup> Rasûlullah'tan çok sayıda nakil bulunduğunu sözlerine eklemektedirler.<sup>567</sup>

<sup>558</sup> Bk. Tirmizî, "Salât", 1.

<sup>559</sup> İlgili rivayet için ayrıca bk. Tirmizî, "Salât", 24; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XI, 216.

<sup>560</sup> Bk. Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 226-241.

<sup>561</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 164-166; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 127; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 48. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 181-182; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 193-194; Heysemî, *Mecmai'z-zevâid*, II, 159; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, VII, 149. Ayrıca bk. Şahin, Osman, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, 2017, s. 51, 69.

<sup>562</sup> Ebû Dâvûd, "Salât'üs-Sefer", 5; İbn Mâce, "İkâmet", 74; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 209; VII, 283; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 160; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 231-232; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 254.

<sup>563</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 203.

<sup>564</sup> Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 527-528.

<sup>565</sup> Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 392-398; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 197; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 371; Nevevî, *Şahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, V, 212-219.

<sup>566</sup> Bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 555-557; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 209-212; III, 301; VII, 283; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 160-166; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, III, 226-241.

<sup>567</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 203; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 182; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 529-530 (Şâfiîler, Hanefiler ile olan bu görüş ayrılığından kurtulmak için seferde her bir namazı kendi vaktinde kılmanın daha faziletli olduğunu söylemişlerdir). Osman Şahin ise, Muâz hadisindeki uygulamanın

Şâfiî'nin ortaya koyduğu bu değerlendirmesine karşın Aynî, Abdullah b. Mes'ûd hadisinin bu meselede nakledilen diğer rivayetleri iptal ettiğini söylemektedir. Bu sebeple Aynî, Şâfiîlerin delil aldığı rivayetleri de sûrî cem'e hamletmektedir.<sup>568</sup>

Sonuç olarak bu konuda Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un ichtihadiyla amel ettikleri görülmektedir. Buna karşın Şâfiî ve Şâfiîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatine aykırı görüş belirttikleri söylenebilir.<sup>569</sup>

## 2.6.Hakkında İhtilaf Edilen Tilâvet Secdeleri

Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre Kur'ân'da on dört tilâvet secdesi bulunmaktadır. Fakat mezkûr bu iki mezhep ulemâsı tilâvet secdelerinin sayısını zikrederken iki ayette (Hac, 22/77 ile Sâd, 38/24) ihtilaf etmişlerdir.<sup>570</sup>

Hakkında ihtilaf edilen ayetlerden bir tanesi olan Hac suresinin 22/77. ayetinde: “*Ey iman edenler! Rükû edin; secdeye kapanın, Rabbinize ibadet edin; hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz*” buyurulmaktadır.

Şâfiîler tilâvet secdesinin yer aldığı ayetleri sıraladıkları listede Hac suresinin 22/77. ayetini de zikretmektedirler.<sup>571</sup> Zira delil getirdikleri rivayetlerde<sup>572</sup> Hac suresinde iki tilâvet secdesi bulunduğu (وَفِي سُورَةِ الْحَجِّ سَجْدَتَانِ), bu sebeple üstün kılındığı (فَضَلْتِ سُورَةَ الْحَجِّ بِأَنَّ فِيهَا سَجْدَتَيْنِ) ve dolayısıyla secde etmeyecek olan kimsenin orayı okumaması gerektiği (وَمَنْ لَمْ يَسْجُدْهُمَا فَلَا يَفْرَأْهُمَا) açıkça ifade edilmektedir.<sup>573</sup>

sûrî cem' olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Muâz hadisi Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatini teyit eder mahiyettedir. İddialarını sürdüren Şahin, Şâfiî'nin ileri sürdüğü gibi bu rivayetten hakiki ceme cevaz çıkmayacağını da söylemektedir. Bk. Şahin, Osman, “Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği”, s. 54-56, 64-67.

<sup>568</sup> Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-buhârî*, V, 31.

<sup>569</sup> Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Şeltût, *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 64-77.

<sup>570</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 201-204; Serahsî, *Mabsût*, II, 6; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, I, 193; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 234-236; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 442.

<sup>571</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 161-163; VII, 213, 261, 282.

<sup>572</sup> Bk. Ebû Dâvûd, “*Sücut*”, 1; Tirmizî, “*Sefer*”, 16, 47 (bu hadis zayıftır); İbn Mâce, “*İkâmet*”, 71; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 372; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 444, 449-451.

<sup>573</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 161-163; VII, 213, 261, 282; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 201-204; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 60-63; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 442 (Şâfiîlere göre Hac 77. ayetteki tilâvet secdesi sünnettir). Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 441; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakk'în*, IV, 302-

Hanefîlere göre Hac suresinin 22/77. ayetinde yer alan *وَاسْجُدُوا* ibaresinde namazın rükûnlarından biri olan secdeden bahsedilmektedir. Dolayısıyla “*secdeye kapanın*” emrinde tilâvet secdesinden söz edilmemektedir. Bu nedenle Hanefîler, Hac suresinde yalnızca bir yerde (22/18. ayet) tilâvet secdesi bulunduğunu söylemektedirler.<sup>574</sup> Ayrıca Şâfiî mezhebinin delil olarak zikrettiği hadis şöyle anlaşılmalıdır: Hac suresinde hem tilâvet hem de namaz secdesinden söz edilmektedir (وَفِي سُورَةِ الْحَجِّ سَجْدَتَانِ). İki ayrı secde bir surede yer aldığı için faziletli kılınmıştır (فُضِّلَتْ سُورَةُ الْحَجِّ بِأَنَّ فِيهَا سَجْدَتَيْنِ).<sup>575</sup>

İmam Şâfiî, Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasında ihtilafı olan meselelerden bir tanesinin Hac suresinin sonunda yer alan ikinci tilâvet secdesi hakkında olduğunu ifade etmektedir.<sup>576</sup> İmam Şâfiî Hac suresinin 22/77. ayetinde tilâvet secdesi bulunduğunu kabul eden sahâbîden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas<sup>577</sup>, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Ebû'd-Derdâ'nın görüşünü<sup>578</sup> kendi ichtidâna delil almaktadır. Hz. Ali'nin uygulamasına muvafakat eden Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettiği görülmektedir.<sup>579</sup>

İmam Şâfiî, bu konuda Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasında fikir ayrılığı bulunduğundan söz etmekte ancak tarafımızca yapılan araştırmada Abdullah b. Mes'ûd'un da Hac suresinin 22/77. ayetinde secde yaptığı nakline rastlanılmıştır.<sup>580</sup> Bu cümleden hareketle Hac suresinin 22/77. ayetinde Abdullah b. Mes'ûd'un tilâvet secdesi yaptığına dair bu bilgi esas alınacak olursa şayet, iki sahâbî arasında görüş ayrılığı bulunduğunu söylemek güç hale gelecektir. Hatta bu takdirde Hanefîler ile Abdullah b. Mes'ûd arasında fikir ayrılığı bulunduğu da söylenebilir.

303; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 12-14 (Hac suresinde iki secde bulunduğuna dair gelen rivayetler zayıftır veyahut tevile açıktır); Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 115.

<sup>574</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 12-13.

<sup>575</sup> Bk. Serahî, *Mebûsât*, II, 6-7; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 193; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 104-105.

<sup>576</sup> Şâfiî, *el-Üm*, I, 157: وَقَدْ تَرَجَمَ سُجُودَ الْقُرْآنِ فِي اخْتِلَافِ عَلِيٍّ وَابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا

<sup>577</sup> Hac suresinde bir secde yer aldığı da Abdullah b. Abbas'dan nakledilmiştir. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 373;

<sup>578</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 373; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, V, 263-266; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 449-451.

<sup>579</sup> Bu gerekçeden ötürü ilgili konuyu ikinci bölümde işlemek tarafımızca daha uygun görülmüştür. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, I, 157-158.

<sup>580</sup> Bk. Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, II, 423-424; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 450: عَنِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَعَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ أَنَّهُمَا كَانَا يَسْجُدَانِ فِي الْحَجِّ سَجْدَتَيْنِ

Her ne kadar tarafımızca bir bilgiye ulaşılamamış olsa da Şâfiî, ilgili ayette Abdullah b. Mes'ûd'un secde yapmadığına dair bir rivayet işittiği için böyle bir uygulamadan söz ediyor olabilir. Netice itibariyle sahâbî arasında ihtilaf bulunduğundan bahseden Şâfiî'nin bu meselede Abdullah b. Mes'ûd'un secde yapmadığı çıkarımında bulunduğu da ifade edilebilir. Veyahut da bir başka açıdan bakıldığında tilâvet secdesini müstehap gördüğü için Abdullah b. Mes'ûd'un her iki uygulamayı da yapmış olduğu söylenebilir. Şâfiî'nin bahsettiği hilâf bu varsayımların dikkate alınabileceğini göstermektedir.

Bu çalışmanın temel verileri *el-Ûm* çerçevesinde Şâfiî'nin icthadları dikkate alınarak oluşturulmaktadır. Bu cümleden hareketle Hac suresinin 22/77. ayeti ile alakalı Abdullah b. Mes'ûd'a atfedilen yukarıdaki bu söylemleri Şâfiî'nin dışında dillendiren bir bilgiye rastlayamadık. Şâfiî'nin ileri sürdüğü gibi ilgili ayette Abdullah b. Mes'ûd secde etmemişse -ki aksi ispatlanamamıştır- bu durumda Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet ettiği, Hanefîlerin ise muvafık davrandıkları/kaldıkları söylenebilir. Sonuç olarak mezkur ayet hakkında net bir tavır ortaya koymak güçtür.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri tarafından hakkında ihtilaf edilen diğer nas ise *“Davud, kendisini denediğimizi sandı ve Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapandı, tevbe edip Allah'a yöneldi”* ifadelerinin yer aldığı Sâd suresi 38/24. ayettir.

Şâfiîler, bu ayetle alakalı olarak Abdullah b. Abbas'tan rivayet olunan: *ص لَيْسَ مِنْ عَزَائِمِ السُّجُودِ* “Sâd suresinde yer alan ayet secde etme hususunda üzerinde azmedilen, ısrarla durulan ayetlerden değildir”<sup>581</sup> hadisini delil olarak zikretmişlerdir. Ayrıca Hanefîlerin hilâfına bu ayette tilâvet değil şükür secdesi bulunduğunu söyleyen Şâfiîler,<sup>582</sup> Ebû Saîd el-Hudrî'nin aktardığı rivayeti<sup>583</sup> bu icthadlarına dayanak yapmışlardır.<sup>584</sup>

<sup>581</sup> Buhârî, “*Sücutu'l-Kur'an*”, 3; Ebû Dâvûd, “*Sücut*”, 4.

<sup>582</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 213; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 452-453; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 162-164; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 442-443 (Namaz esnasında şükür secdesi yapmak meşru olmadığı için, “Sâd” suresindeki secde ayetini okuyan bir kimse namazdayken secdeye gidecek olursa eğer namazı bozulur. Zira bu durumda kişi namazda meşru kılınmayan bir fazlalığı kasten işlemiş sayılır). Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 553; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, III, 115-116; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletuhu*, II, 1138.

Serahsî, Sâd suresinin 38/24. ayeti hakkında mezhebin kanaatini açıkladığı pasajda Şâfiîlerin değerlendirmelerine de yer vermiştir. Yapılan her bir ibadette şükür manası bulunduğu için Şâfiîlerin bu yorumunu isabetli görmeyen Serahsî, ilgili ayette tilâvet secdesi yapılmasına engel teşkil eden bir durum bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>585</sup>

Ebû Dâvûd'da yer alan bir nakli<sup>586</sup> delil olarak getiren Hanefîler bu konuda hutbe irad ederken Sâd suresinin 38/24. ayeti gelince Hz. Peygamber'in hutbeyi kesip cemaatle beraber secde ettiğini söylemişlerdir.<sup>587</sup> Bu sünneti yorumlarken Serahsî, tilâvet secdesi olmasaydı hutbeye ara verilip de bu ayette sahâbe tarafından secde edilmeyeceğine dikkat çekmiştir.<sup>588</sup>

Bu ayet hakkındaki fukahânın yorumlarına yer veren Şâfiî, vacip görmediği gerekçesiyle Sâd suresinde Abdullah b. Mes'ûd'un tilâvet secdesi yapmadığı bilgisine yer vermektedir.<sup>589</sup> Ayrıca Şâfiî, bu meselede Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalif davrandıklarını söylemektedir.<sup>590</sup>

Yukarıda yer alan nakiller çerçevesinde Şâfiîlerin Hac suresinin 22/77. ayetinde yer alan secde Abdullah b. Mes'ûd'un re'yine muhalefet ettikleri söylenebilir. Buna karşın Sâd suresinin 38/24. ayetindeki tilâvet secdesinde ise Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatini benimsedikleri görülmektedir.<sup>591</sup>

<sup>583</sup> Hz. Peygamber Sâd suresini okurken secdeden bahseden ayet gelince sahâbiler secde için ayağa kalkınca Hz. Peygamber “neden kalktınız ki “o, bir peygamberin tevbesidir” buyurmuşlardır. Bk. Ebû Dâvûd, “Sücut”, 4-5; Nesâî, “Sücut”, 48 (Allah'ın peygamberi Davud, tövbe için secde etti; ben ise şükür için secde ettim).

<sup>584</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 443.

<sup>585</sup> Serahsî, *Mebûsât*, II, 7. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i*, I, 193; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 12 (Hz. Osman namazda sâd suresini okumuş ve secde etmiş insanlar da onunla beraber secde etmişlerdir. Bu olay sahâbenin huzurunda cereyan etmiş ve hiç kimseden bir itiraz gelmemiştir. İlgili suredeki secde vacip olmamış olsaydı, Hz. Osman'ın bunu namaza dahil etmesi caiz olmazdı); İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 104.

<sup>586</sup> Bk. Ebû Dâvûd, “Sücut”, 4: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمُنْبَرِ ص، فَلَمَّا بَلَغَ السُّجْدَةَ نَزَلَ فَسَجَدَ وَسَجَدَ النَّاسُ مَعَهُ

<sup>587</sup> Serahsî, *Mebûsât*, II, 7; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 104.

<sup>588</sup> Serahsî, *Mebûsât*, II, 7: وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى الْوُجُوبِ وَعَلَى أَنَّهَا سَجْدَةٌ تَلَاوُوهٌ فَقَدْ قَطَعَ الْخُطْبَةَ لَهَا:

<sup>589</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 197-198.

<sup>590</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, VII, 197-198. Rivayet için bk. Abdurrezzâk, *Musanef*, III, 338; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 452 (ابن مسعود أَنَّهُ كَانَ لَا يَسْجُدُ فِي ص وَيَقُولُ إِنَّمَا هِيَ تَوْبَةٌ نَبِيٍّ). Ayrıca bk İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 326-327, 330; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 442-443; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XV, 183.

<sup>591</sup> Konu bütünlüğü sağlanması açısından Sâd suresinin 38/24. ayeti bu başlık altında incelenmiştir.



Ancak Abdullah b. Mes'ûd'dan bu meselede pek çok farklı nakil bulunmaktadır. Bu cümleden hareketle İmam Şâfiî de, cenazede dörtten fazla (beş) tekbir almış olduğu uygulamadan<sup>598</sup> ve bu noktada belirli bir sayı sınırlaması bulunmadığı yönündeki kendi açık ifadelerinden yola çıkarak bu meselede gerek Hanefilerin gerekse kendilerinin Abdullah b. Mes'ûd'a bu konuda muhalefet ettiklerinden, onun icthadıyla amel etmediklerinden söz etmektedir.<sup>599</sup>

Cenaze namazlarında alınan tekbirde dört sayısı üzerinde karar kılındığına dair yukarıda yer alan Abdullah b. Mes'ûd'un ifadesini dikkate alarak Şâfiî'nin ortaya koyduğu bu iddiasını değerlendirmek yerinde olacaktır. Netice itibariyle Abdullah b. Mes'ûd'un icmâya katılıp sünnete muhalefet etmediği ve önceki amellerinden rücu ettiği bilgisi İmam Şâfiî'ye ulaşmamış olmalıdır.<sup>600</sup> Bu bilgiler dikkate alındığında sözü geçen iki mezhep ve sahâbî arasında artık bir fikir ayrılığının bulunduğu söylemek güç olacaktır.

Ayrıca sonraki Şâfiîler, beş tekbir alarak cenaze namazı kılan kimsenin namazının iptal olup olmayacağı meselesi üzerinde durmuşlardır.<sup>601</sup> Şirbînî'nin beyanıyla daha doğru olan (*ale'l-esah*) görüşe göre bu kişinin namazına bir sıkıntı gelmeyecektir.<sup>602</sup>

Yukarıda sözü edilen icmâdan sonra cenaze namazlarında Hz. Ali'nin<sup>603</sup> ve Bedir ashabından olan bazı sahâbînin dörtten fazla tekbir aldığına dair birtakım uygulamalar nakledilmiştir.<sup>604</sup> Bu nakilleri dillendirdiren Tahâvî'nin dikkat çekmiş olduğu üzere, Abdullah b. Mes'ûd'un *لَا وَقْتٌ وَلَا عَدَدٌ* sözünü esas alarak bu icmaya

أَنَّهُ صَلَّى خَلْفَ رَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ عَلَى جَنَازَةِ فَكَبَّرَ خَمْسًا. فَسَأَلَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى، فَأَخَذَ بِيَدِهِ، ( *Meâni'l-âsar*, I, 494-495 ) (فَقَالَ: أَنَسَيْتَ؟ قَالَ: «لَا، وَلَكِنِّي صَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِي الْقَاسِمِ خَلِيلِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَبَّرْتُ خَمْسًا فَلَا أَنْزَكُهُ أَبَدًا»); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 445; IV, 59. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, II, 63; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 312 (Nitekim cenazede beş tekbir vardır görüşü İbn Ebî Leylâ ve Ebû Yusuf tarafından benimsenmiştir); Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 90; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, IV, 73.

<sup>598</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 496 (Abdullah b. Mes'ûd cenaze namazında beş tekbir almıştır); Nevevî, *Mecmû'*, V, 231 (وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَرَيْدُ بْنُ أَرْقَمٍ يُكَبِّرُ خَمْسًا).

<sup>599</sup> Bk. Şâfiî, *el-Üm*, VII, 198. Bu sebeple konu ikinci bölümde ele alınmıştır.

<sup>600</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 495 (كُنَّا نَكَبِّرُ عَلَى الْمَيِّتِ خَمْسًا وَسَبْعًا، ثُمَّ اجْتَمَعْنَا عَلَى أَرْبَعٍ تَكْبِيرَاتٍ); Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 313.

<sup>601</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, III, 55; Nevevî, *Mecmû'*, V, 230; Nevevî, *Minhâc*, s. 59.

<sup>602</sup> Nevevî, *Mecmû'*, V, 230; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 21.

<sup>603</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 495: وَقَدْ كَبَّرَ عَلَيَّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعٍ.

<sup>604</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, I, 496-497: كَانَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُكَبِّرُ عَلَى أَهْلِ بَدْرِ سَبْعًا، وَعَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسًا، وَعَلَى سَائِرِ النَّاسِ أَرْبَعًا.

aykırı hareket eden kimselerin olduğu söylenebilir.<sup>605</sup> Fakat bir diğer ihtimal ise şöyle olabilir. Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e ve sahâbî icmasına muhalefet etmediği ancak Bedir ehlinde olan kimselerin cenazesinde dörtten fazla tekbir aldığı rivayeti istisnai bir durum olarak görülebilir.<sup>606</sup> Hal böyle olunca da Şâfiî'nin ileri sürdüğü ihtilaf meselesi açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Sonuç olarak yukarıda yer alan nakiller doğrultusunda, hakkında ümmetin icması bulunan bu meselede Şâfiî'nin iddiası bir tarafa gerek Hanefîlerin gerekse Şâfiîlerin Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefet değil yalnızca tabi oldukları söylenebilir.

<sup>605</sup> Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni 'l-âsar*, I, 495-498: وَجَمَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ النَّاسَ عَلَى أَرْبَعٍ إِلَّا عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ , فَإِنَّهُمْ كَانُوا يُكَبِّرُونَ عَلَيْهِمْ خَمْسًا , وَسَبْعًا , وَتِسْعًا ; Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, IV, 59-60 (Beyhakî, dört tekbir üzerine ziyade yapmanın fazilet ehline mahsus bir davranış olduğunu söylemektedir); Nevevî, *Mecmû'*, V, 231; Şevkânî, *Neylu 'l-evtâr*, IV, 71 (Şevkânî, bu uygulamayı Hz. Ali'nin yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd'a da nispet etmektedir).

<sup>606</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni 'l-âsar*, I, 497, 500.

## SONUÇ

Abdullah b. Mes'ûd Hanefî mezhebine büyük ölçüde tesir etmiş bir sahâbîdir. Fukahâ-yi seb'a'dan olan bu sahâbînin Şâfiî mezhebine, özellikle de Şâfiî'nin icihadlarına etkisini görmek adına bu çalışma hazırlanmıştır. Şâfiî'nin sahâbî kavilleri ile amel ettiğini ortaya koyan bu çalışmada, *el-Ûm* çerçevesinde Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'a ait icihadlar karşısında takındığı tutum incelenmiştir. Yapılan araştırma neticesinde Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un kavillerini icihadına delil aldığı pek çok meselede açıkça görülmüştür.

Abdullah b. Mes'ûd'un icihadları bağlamında *el-Ûm*'de yapılan tarama ve okumalar neticesinde altmışa yakın konu tespit edilmiştir. Fakat tüm bu meselelerin tahlil edilip incelenmesinin bir yüksek lisans tezinin kapsamını aşacağı düşünüldüğü için konu sınırlandırılmasına gidilmiştir.

Bu düşünceden hareketle bu araştırma ibâdât konularıyla sınırlandırılmış, muâmelât ve ukûbâtla ilgili diğer meseleler çalışmanın haricinde tutularak otuz yakın fikhî mesele ele alınmıştır. Tezimizin haricinde kalan diğer konular yeni araştırmacıların ilgi ve gayretlerini beklemektedir. Bu öneri cümlesini ekleyerek tezimizde ulaştığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Abdullah b. Mes'ûd başta olmak üzere, kendi re'y ve metoduna uygun düşen diğer pek çok sahâbînin icihadları karşısında Şâfiî'nin tutunduğu tavır tez boyunca açıkça görülmektedir. Buradan hareketle bir müctehidin herhangi bir meseleyi açıklığa kavuşturup karara bağlarken eğer o konuda açık bir nas gelmemişse doğrudan görüş belirtmektense kendi sistematığına uygun bulduğu bir sahâbînin icihadı varsa onunla amel etmeyi tercih ettiği söylenebilir. Bu bilgiden hareketle Şâfiî'nin sahâbî kavli ile amel etmediği iddiası kanaatimizce isabetli değildir. Nitekim Şâfiî kendisine daha sevimli ve öncelikli geldiği için *el-Ûm*'de sahâbî kavlini taklit ettiğini açıkça söylemektedir.
2. Beyhakî'nin ifade ettiği şekliyle kadîm-cedîd ayırımına gitmeksizin ve Gazzâlî'nin iddiasının aksine bizatihi kendi eserlerinden olan *el-Ûm* bağlamında hazırlanan bu çalışmada Şâfiî'nin sahâbî kavlini mutlak manada hüccet kabul

ettiği ve kıyasa öncelediği tespit edilmiştir. Bu tespit, çalışmanın en önemli sonuçlarından biridir.

3. Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*, Tahâvî'nin, *Şerhu Meâni'l-âsâr* ve Beyhakî'nin *es-Sünenu'l-kübrâ* adlı kitapları başta olmak üzere tezde yararlanılan pek çok eserde, incelenen meselelere dair sahâbeden onlarca ayrı naklin bulunduğu, hatta aynı konuda bir sahâbîden farklı farklı rivayetlerin geldiği görülmüştür. Zikredilen kitaplarda pek çok sahâbî kavli bulunmasına rağmen Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli eserinde açıkladığı üzere bu konuya bakış açısı gayet nettir. Aynı varyantları bulunan bu rivayetleri tercih etme ve değerlendirme noktasında Şâfiî'nin gelişi güzel hareket etmediği, *el-Üm*'de bir sistematığe bağlı kalarak bunlar incelediği, sonrasında amel ettiği müşahede edilmiştir. Bununla beraber sahâbî kavlini benimseme noktasında Şâfiî'nin hassas davrandığı görülmüştür. İbâdât ekseninde Abdullah b. Mes'ûd'un kavillerine dair Şâfiî'nin bakış açısı da bu durumun bir yansımasını ortaya koyduğu söylenebilir.
4. Abdullah b. Mes'ûd özelinde ve *el-Üm* çerçevesinde incelemiş olduğumuz fikhî meselelerde görüldüğü üzere, mezhepler arası etkileşim inkâr olunması oldukça güç bir hakikattir. Zira ehl-i hadis ulemasından sayılan Şâfiî, ehl-i re'yin imamlarından olan Abdullah b. Mes'ûd'un kavli ile pek çok meselede amel etmiştir. Bu çalışmada yer alan birinci bölüm bu hususu ayrıntılı bir surette ortaya koymaktadır. Hatta Şâfiî, kimi meselelerde görüş ayrılığından kurtulmak için Hanefîler'e uymayı dahi tavsiye etmiştir.

Ayrıca sanılanın aksine Şâfiî'nin hemen her meselede literal bir okuma yaparak doğrudan lafzın zahiriyle amel etmediği görülmüştür. Özellikle bu tezde incelenen meselelerde görüldüğü üzere hakkında kesin bir nassın bulunmadığı tartışmalı konularda, bir diğer ifadeyle hilâfiyyât bahislerinde Şâfiî'nin gaye okuması yaptığı, son derece hassas bir anlama sürecine girerek yorum getirdiği, akli kıyasa başvurduğu açıkça tespit edilmiştir. Yine Şâfiî'nin kimi meselelerde görüş değiştirdiği (kadîm-cedîd mezhebi), kimi zaman aynı konuda kendisinden birden çok nakil geldiği ya da bazen net bir kanaatinin olmadığı görülmüştür. Öyleyse farklı gruplarda anılan fakihlerin ya da mezheplerin sonradan öznel bir yaklaşımla ayrıma tabi tutulması ne derece isabetli görülmelidir? Bu cümleden hareketle Şâfiî'nin Kûfe ekolünün sahâbîlerinin rivayetlerini açıkça zikrediyor

olmasına karşın, sonraki Şâfiîlerin meseleleri işlerken, Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadlarına yok denecek kadar az yer vermeleri oldukça hayret verici bir tutum olarak dikkat çekmektedir.

Bu sebeple kanaatimizce “ehl-i re'y” ve “ehl-i hadis” gibi ulemâ arasında kes(k)in bir ayırımı gidilmesi pek de isabetli bir tutum olarak görülmemektedir. Yapılan araştırmada görüldüğü üzere fukahânın sahâbî kavline yaklaşımı bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

5. Fakihlerin veya mezheplerin hadisleri ya da kavilleri kendi usullerine uygun olarak değerlendirmeleri sonucunda meydana gelen tartışmalar, çıkarım yapmayı güçleştirmiştir. Bunun bir yansıması olarak ilgili meseleler ele alınıp incelenirken gerek Hanefîlerin gerekse Şâfiîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadları ile amel edip etmeme noktasında bazen aynı tarafta yer almış oldukları bazen de hilâfa düştükleri görülmüştür. Bununla beraber adı geçen her iki mezhebin bazen Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen aynı rivayetle farklı neticeye ulaştıkları; bazen de ondan gelen farklı nakilleri esas alarak aynı neticeye ulaşmış oldukları tespit edilmiştir.
6. Sahâbîden Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd Kûfe ekolüne etkili olduğu halde kendi aralarında birtakım fikir ayrılıklarına düştükleri ve bazı meselelerde farklı ictihadlarda buldukları olmuştur. Adı geçen iki sahâbî arasında tartışmalı olan bu meseleler Şâfiî'nin beyanından yola çıkarak tespit edilip ilgili yerlerde belirtilmiştir. Fakat kimi zaman Şâfiî'nin Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasında görüş ayrılığı bulunduğunu ifadesinin aksi ortaya konmuş ve hilaf bulunmadığı kaynakları gösterilerek açıklanmıştır.

Ayrıca yapılan araştırmada bu iki sahâbî arasında fikir ayrılığı bulunan konularda Şâfiî'nin tercihinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu durumda Şâfiî'nin usulü gereği genelde hulefâ-yi râşidîn'den olduğu için Hz. Ali'nin görüşlerini tercih ettiği görülmüştür. Ancak Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadlarında sergilemiş olduğu tutumda görüldüğü gibi Şâfiî'nin bazen Hz. Ali'nin görüşleri ile amel etmediği durumlar da olmuştur. Yani mezkûr iki sahâbî arasında ittifak durumu söz konusu ise her iki müctehidin kavline tutunan Şâfiî'nin bazen bir başka sahâbî görüşü ile amel ettiği için Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd'un veya her

ikisinden birinin kanaatini tevil ettiği, hatta eleştirdiği durumların varlığı da tespit edilmiştir.

7. Tartışma esnasında adı geçen fakihin ya da mezhebin meseleyi Şâfiî'nin söylediği şekliyle anlayıp anlamadığının ortaya konulması ilmin bir gereğidir. Bununla beraber ilgili konuda Şâfiî'nin tutumunun şeffaf ve net bir biçimde ortaya konulması da gerekmektedir. Ancak bu tezde meseleler tahlil edilirken yapılan tespit ve tayin çalışmaları *el-Üm*'de yer alan bazı müphem noktaların bulunması, fakihin (Abdullah b. Mes'ûd) net bir kanaatinin bulunmayışı gibi sebeplerden dolayı kimi zaman işi oldukça güçleştirmiştir. Bu sebeple birkaç yerle sınırlı da olsa maalesef kimi zaman Şâfiî'nin iddiasının ötesine geçilememiş ya da bu söylemin aksinin ortaya çıktığı görülmüş ve ne yazık ki sözü edilen rivayetin bir başka eserde bulunmadığı da vaki olmuştur. Bu durum ilgili başlıklarda belirtilmiştir. Sonuç olarak Şâfiî'nin aslî kaynaklarda bulunmayan bazı sahâbî kavillerini de dikkate aldığı söylenebilir.
8. Gerek Hanefî gerekse Şâfiî mezhebindeki sonraki fakihlerin yer yer kurucu imamlarının görüşleriyle amel etmedikleri bu çalışmada bir kez daha görülmüştür. Hatta kimi zaman bu görüş ayrılığının sebebinin Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bir rivayete dayandığı söylenebilir. Bir başka ifadeyle örneğin bir meselede Hanefî meşâyihî tarafından Ebû Hanîfe'nin görüşü terk edilerek Abdullah b. Mes'ûd'un kanaati ile amel edilmiştir. Bazen de mezhep içi ihtilaf sebebiyle kimi zaman da İmâmeyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un kavline muhalefet ettiği, Ebû Hanîfe'nin ise muvafakat ettiği görülmüştür. Fakat bu konuda mezhepte müftâ bih olan görüş Sâhibeyn'in kanaati olmuştur. Netice itibariyle aynı mezhebe mensup fakihlerin kimi zaman Abdullah b. Mes'ûd'un ictihadı karşısında görüş ayrılığına düştükleri tespit edilmiştir. Nevevî'nin Şâfiî'ye atfettiği aykırı görüşlerde bu kapsamda değerlendirilebilir.
9. İmam Muhammed'in Hanefî fukahâsının Abdullah b. Mes'ûd'un kavliyle üç meselede amel etmediklerine dair bir sözü bulunmaktadır. Bu sözün aksine tez boyunca incelemiş olduğumuz otuz konu sonucunda edinilen bilgi ile Hanefîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un kavliyle onlarca meselede amel etmedikleri hatta aykırı görüş belirttikleri söylenebilir. Yapılan araştırmada bu husus açıkça görülmüş ve yer yer vurgu yapılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdurrezzâk, Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm el-Yemânî es-San‘ânî (211/826), *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A‘zamî, Beyrut: el-Mektebü‘l-İslâmî, 1403/1983, I-XI.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (241/855), *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vd., Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1421/2001, XLV.

Aktepe, İshak Emin, “İmam Şafî‘nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, sayı: 2, 2006, s. 55-80.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî (761/1359), *İcmâlu‘l-isâbe fî akvâli‘s-sahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-‘Arabî, 1407/1987.

Alphan, Mehmet Bahattin, *El-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî‘nin Şafî‘ Mezhebine Katkıları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014.

Âmidî, Ebü‘l-Hasen (Ebü‘l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî (631/1233), *el-İhkâm fî usûli‘l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afifî vd., Beyrut: el-Mektebü‘l-İslâmî, ty. I-IV.

Apaydın, Yunus, “Sahâbî Sözüünün Hukuki Değeri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 4, 1990, s. 323-353.

\_\_\_\_\_, "Sahâbî Kavli", *DİA*, XXXV, 500-504.

Araz, Yunus, “İmam Şafî‘nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2015, s. 33-73.

Aslan, Mehmet Selim “Şafî‘ Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansıması”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler*, Ed. Abdullah Aydınli vd., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 213-240.

Atar, Fahrettin, “Fetva”, *DİA*, XII, 486-496.

Aybakan, Bilal, *İmam Şafî‘ ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2011.

Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (855/1451), *Umdetü‘l-kârî şerhu Sahîhi‘l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-‘Arabî, ty. I-XI. (*Umdetü‘l-kârî*)

Bayındır, Abdülaziz, “Seferilikte Namazların Birleştirilmesi”, *Seferilik ve Hükümleri Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ed. Fahrettin Atar, Haziran 2-3, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 361-382.

Bayraktutar, Muammer, *İmam Şâfiî’de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

Bedri, Aslan, “Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî’nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2016, s. 81-105.

Beroje, Sahip, “Fıkıh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 30, 2017, s. 385-421.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali (458/1065), *es-Sünenu’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003, I-XI.

\_\_\_\_\_, *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-Sünen*, thk. Muhammed Ziyâürrahmân el-A’zamî, Kuveyt: Dâru’l-Hulefâ li’l-Kitabi’l-İslâmî, ty.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Sarmaşık Yayınları 1999.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *es-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001, I-IX.

Bölükbaş, Ali Haydar, *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes’ûd’un Ebû Hanîfe’ye Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2014.

Candan, Abdurrahman, *İmam Şâfiî’nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîd’i*, İstanbul: Çıra Akademi Yayınları 2018.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmü’l-kur’ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhya-i’t-Turas-u’l-Arabî, 1405/1985, I-V.

Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Rukneddin Abdülmelik b. Abdullah (478/1085), *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997, I-II.

Çelik, Taha, “Abdullah b. Mesud’un “Unuttuğu” İddia Edilen Meselelerin Tahlili”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, sayı: 1, 2017, s. 103-120.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnavut vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004, I-V.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed (430/1039), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.

Demir, İbrahim Halil, *Usûlü'l-Fıkıhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2012.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi (275/889), *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty. I-IV.

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (182/798), *Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

Elmalı, Ayşe, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.

Erdem, Suat, "İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 18, 2011, s. 111-128.

Erkal, Mehmet, "Zekât", *DİA*, XLIV, 207-209.

Erul, Bünyamin, "Sahâbenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 1-2-3, 1997, s. 59-68.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997, I-VI. (*el-Mahsûl*)

Gazzâlî, Ebû Hâmid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993. (*el-Mustasfâ*)

Göç, Emine Esin, "Lemsü'n-Nisa'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 35/2, 2008, s. 73-90.

Günay, Hacı Mehmet, "Su", *DİA*, XXXVII, 432-437.

Güneş, Abdurrahman, "İmam Şâfî'nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler = The Social Factors Which Affect on the Formation of al-Shafi'î the Imâm's Kawl al-Kadîm and Kawl al-Djadîd", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches [İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sayı: 1, 2019, s. 169-194.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990, (I-IV).

Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed (388/998), *Meâlimu's-sünen*, nşr. Muhammed Rağîb et-Tabbâh, Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932, I-IV.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebu Bekir (807/1405), *Buğyetu'r-râid fî tahkîk Mecmai'z-zevâid ve menbei'l-fevâid*, thk. Hüsamettin el-Kutsî, Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1414/1994, I-X. (*Mecmau'z-zevâid*)

İbn Abdilber, Cemaleddin Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî (463/1071), *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000, I-IX.

\_\_\_\_\_, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed Alevî ve Muhammed Abdulkebir Bekrî, Mağrib: Vizeratü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1387/1967, XXIV. (*et-Temhîd*)

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer (1252/1836), *Hâşiye Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-epsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992, VI. (*Reddû'l-muhtâr*)

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989, I-VII.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed (852/1448), *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz vd., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960, I-XIII. (*Fethu'l-bârî*)

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty. I-XII. (*el-Muhallâ*)

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (354/965), *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988, I-XVIII.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd., Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I-II.

İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (543/1148), *Ahkâmu'l-kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003, I-IV.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed (606/1210), *Câmiu'l-usûl li-Ehâdîsi'r-resûl*, nşr. Abdülkâdir Arnavut, Beyrut: Mektebetü'l-Halvânî, 1389-92/1969-72, I-XII.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdulvâhid (861/1456), *Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty. I-X.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir ez-Zer'î (751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991, I-IV. (*İ'lâmu'l-muvakkî'in*)

\_\_\_\_\_, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnavut, Abdülkâdir Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994, I-V. (*Zâdü'l-me'âd*)

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (620/1223), *el-Muğnî*, Kahire: el-Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968, I-X.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (273/887), *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1372/1952, I-II.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (711/1311), *Lisânu'l-arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1994, I-XV.

İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî (804/1401), *el-Bedru'l-munîr fî tahrîci'l-ehâdîsi ve'l-âsari'l-vâki'ati fî ş-Şerhi'l-kebîr*, thk. Mustafa Ebû'l Ğayt Abdulhayy ve Ebî Muhammed Abdullah b. Süleyman, Riyad: Dâru'l-Hicret, 1425/2004, I-IX. (*el-Bedru'l-munîr*)

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî (318/930), *el-Evsat fî's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanif, Riyâd: Dâru Taybe, 1405/1985, I-VI.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004, I-IV. (*Bidâyetü'l-müctehid*)

İsmail Lütfî Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *DİA*, I, 76-79.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (772/1370), *et-Temhîd fî tahrîci (istihrâci)'l-fürû 'ale'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

İstemi, Fuat, “İmam Şafii'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 16, 2016, s. 641-667.

Kahraman, Hüseyin, “Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2010, s. 111-142.

Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsû'atu fikhî 'Abdullah b. Mes'ûd*, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1992.

Kanarya, Bayram, “İmâm Şafî'nin “İhtilâfu'l-Hadîs” İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 8, 2012, s. 101-128.

Karadâvî, Yusuf, *Fikhü'z-zekât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.

Kâsânî, Ebu Bekir Alâuddin b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986, I-VII. (*Bedâ'i'u's-sanâ'i'*)

Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed (923/1517), *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatül-Kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905, I-X. (*İrşâdu's-sârî*)

Koca, Ferhat, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 537-542.

Korkut, Ramazan, *Hanefî ve Safîilerin Namaz Konusundaki İhtilafları ve Dayandıkları Deliller*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2009.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfeş, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964, I-XX.

Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971.

Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Ebu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, 1425/2004, I-VIII.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999, I-XIX.

Memduhoğlu, Adnan, “Çağın İyi Okuyan Bir Fakîh Olarak Âmidî ve Sahâbe İçtihadı Konusundaki Yaklaşımı”, *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, 2009, s. 435-450.

Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir (593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty. I-IV. (*el-Hidâye*)

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd (683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, talik: Mahmûd Ebu Dakîka, Kahire: Matbaatu'l-Halebi, 1356/1937, I-V. (*el-İhtiyâr*)

Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit, *Rivayetler Işığında Nâfile Namazlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2018.

\_\_\_\_\_, “Cuma Namazının Sünnetleriyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, Sayı: 2, 2018, s. 684-708.

Mustafa el-Hin, Mustafa el-Buga, Ali Şerbecî, *el-Fıkhu'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992, I-VIII.

Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), *es-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1411/1991, I-V.

Nas, Taha, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2001.

\_\_\_\_\_, “İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2014, s. 183-208.

Necati Yeni-el-Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Şamil Yayınları 2011.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, (*el-Muctebâ mine's-sünen*), thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986, I-IX.

Nevevî, Muhyiddîn Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref (676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty. I-XX. (*el-Mecmû'*) [X-XII. ciltler Takiyyüddin Sübkî'nin (756/1355) tekmilesi; XIII-XX. ciltler Necîb el-Mutî'î'nin tekmilesidir.]

\_\_\_\_\_, *Minhâcü't-tâlibîn ve u'mdetü'l-müftîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.

\_\_\_\_\_, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392/1972, I-XVIII.

Ögüt, Salim, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, 508-512.

\_\_\_\_\_, “İhsar”, *DİA*, XXI, 548-549.

Rûdânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân er-Rûdânî (1094/1683), *Cem‘u‘l-fevâ‘id min Câmi‘i‘l-uşûl ve Mecma‘i‘z-zevâ‘id*, thk. Ebû Ali Süleyman b. Dürey, Kuveyt: Mektebetu İbn Kesîr, 1418/1998, I-IV. (*Cem‘u‘l-fevâ‘id*)

Saylan, İbrahim, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vurûd*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019.

Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, Beyrut: Âlemü‘l-Kütüb, 1405/1985.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü‘l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (483/1090), *Usûlü‘l-Serahsî*, nşr. Ebü‘l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-‘ilmiyye, 1414/1993, I-II.

\_\_\_\_\_, *el-Mebsût*, Beyrut: Daru‘l-Marife, 1414/1993, I-XXX.

Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs (204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babî‘l-Halebî, 1358/1940.

\_\_\_\_\_, *el-Üm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut: Daru‘l-Marife, 1410/1990, I-VIII.

Şahin, Osman, “Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem‘i Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, 2017, s. 31-73.

Şeltût, Mahmûd, *Mukârenetü‘l-mezâhib fi‘l-fikhi‘l-İslâmî*, İstanbul: İrşad Kitabevi, 2018.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805), *Âsâr*, thk. Ebü‘l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-‘İlmiyye, 1414/1993, I-II.

\_\_\_\_\_, *el-Hüccce alâ ehli-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Geylânî el-Kâdiri, Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1403/1983, I-IV.

\_\_\_\_\_, *Muvatta‘u‘l-İmâm Mâlik: Rivâyetu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire: el-Mektebetü‘l-‘İlmiyye, ty. (*Muvatta‘u‘l-İmâm Mâlik*)

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (1250/1834), *Neylu'l-evtâr min esrâri Munteka'l-ahbâr*, thk. Asımuddin es-Sabâbitî, Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993, I-VIII. (*Neylu'l-evtâr*)

Şîrâzî, Ebu İshak Cemaledin İbrahim b. Ali (476/1083), *el-Mühezzeb*, thk. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty. I-III.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb (977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994, I-VI. (*Muğni'l-muhtâc*)

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994, I-XXV.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923), *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-Beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, I-XXIV.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selame Ebu Cafer (321/933), *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccar ve Muhammed Seyyid Câdelhak, Beyrut: 'Âlim-u'l-Kütüb, 1414/1994, I-V.

Tanrıverdi, Hasan, "Şâfiî Mezhebi Müctehidlerinin İmam Şâfiî'ye Muhalefeti", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, 2012, s. 930-941.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve İbrahim Advâ, Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi'l-Halebî, 1395/1975, I-V.

\_\_\_\_\_, *İlelu't-Tirmizî'l-Kebîr*, thk. Subhî es-Semrâî vd., Beyrut: Mektebetu'n-Nehdeti'l-Arabiyye, 1409/1999.

Ünal, İsmail Hakkı, "Hac Aylarında Umre", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, Ed. Mehmet Bulut, Mayıs, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 239-248.

Ünver, Ahmet Numan, "Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 31, 2015, s. 61-79.

Yaman, Ahmet, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2, 2004, s. 7-26.

\_\_\_\_\_, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 38, 2014, s. 11-44.

Yaşar, Mehmet Aziz, “Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansımaları”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sayı: 17, 2018, s. 353-380.

Yavuz, Yunus Vehbi, “Sefer Namazı”, *Seferilik ve Hükümleri Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ed. Fahrettin Atar, Haziran 2-3, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 54-70.

\_\_\_\_\_, “Seferilik Şartları”, *Seferilik ve Hükümleri Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ed. Fahrettin Atar, Haziran 2-3, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 291-313.

Yenidoğan, Adem, “İmâm Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, sayı: 1, 2013, s. 89-105.

Yıldız, Rifat, “Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusunda Usûlî Yaklaşım”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 42, 2019, s. 57-82.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî (656/1258), *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (794/1392), *el-Bahrü'l-muhîl fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî vd., Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994, I-VIII.

\_\_\_\_\_, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâcuddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülazîz ve Abdullah Rabî', Kâhîre: Mektebetü'l-Kurtubâ, 1418/1998, I-IV.

\_\_\_\_\_, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara: Otto Yayınları 2016.

Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhal li Diraseti Şeriatil İslamiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bâriî ez-Zeylâî (743/1343), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, ty. I-VI. (*Tebyînü'l-hakâik*)

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf (762/1360), *Nasbu'r-râye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1418/1997, I-IV. (*Nasbu'r-râye*)

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985, I-X.