

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ZEYD B. SÂBİT VE FİKİH İLMİNDEKİ YERİ

Yüksek Lisans Tezi

BARIŞ ÖZATA

AMASYA
Temmuz – 2023

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ZEYD B. SÂBİT VE FİKİH İLMİNDEKİ YERİ

Hazırlayan
Barış ÖZATA

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN

AMASYA – 2023

TEZ ONAY SAYFASI

Barış ÖZATA tarafından hazırlanan “ZEYD B. SÂBÎT VE FİKİH İLMİNDEKİ YERİ” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 01/06/2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri

İmza

Danışman : Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN

.....

Üye : Doç. Dr. Murat POLAT

.....

Üye : Dr. Hasan ŞAHİN

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. .../.../.....

.....

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN SAYFASI

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve unvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

01/06/2023

Barış ÖZATA

ÖZET

ZEYD B. SÂBÎT VE FIKİH İLMİNDEKİ YERİ

Barış ÖZATA

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Temmuz/2023

Danışman: Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN

Bu çalışmamızda sahabenin önde gelen isimlerinden biri olan ve ismi tefsir, hadis, kıraat ve fıkıh alanlarında sıkça zikredilen Zeyd b. Sâbit'in öne çıkan bazı fikhî görüşleri ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Üstlenmiş olduğu pek çok vazifenin yanı sıra, Kur'an'ı Kerim'i kitap haline getiren ve onun çoğaltılma işlemini gerçekleştiren komisyona başkanlık etmesi bu dönemde yerine getirdiği en önemli görevlerden birisi olmuştur.

Çalışmada Zeyd b. Sâbit'in fikhî yönünü ortaya koymak amacıyla kendi dönemindeki gibi fakîh sahabîler ile farklı düşündüğü ve mezheplerin görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğu hatta bazı meselelerde sahabe icmâsını bozan fikhî görüşleri ele alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böylelikle onun kendi döneminde ve kendisinden sonraki dönemde gelen fakîhler üzerinde etkili olduğu konular ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Yine bu çalışmada Zeyd b. Sâbit'in müçtehit kişiliğine yer verilmiştir. Çalışmada özellikle farklı düşündüğü noktalar zikredilmek suretiyle hükümlerindeki bireyselliğe dikkat çekilmek istenilmiştir. Hüküm istinbatında kullandığı deliller ve izlemiş olduğu birtakım yöntemler ise örnekler verilerek açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zeyd b. Sâbit, Ferâiz, Rey, Sahabî, Müçtehit.

ABSTRACT

ZAYD B. SÂBIT AND HIS PLACE IN FIQH

Bariş ÖZATA

Amasya University, Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, M.A., June/2023

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Abdülkadir TEKİN

In this study, some prominent jurisprudence views of Zeyd b. Sâbit, who is one of the leading names of the Companions and whose name is frequently mentioned in the fields of tafsir, hadith, recitation and fiqh, were evaluated. In addition to many of the duties he had undertaken, one of the most important duties he fulfilled in this period was to preside over the commission that made the Qur'an a book and carried out its reproduction.

In the study, in order to reveal the fiqh aspect of Zeyd b. Sâbit, his fiqh views that he thought differently with the jurist Companions and that he was effective in shaping the views of the sects and even disrupted the consensus of the Companions in some issues were evaluated. Thus, it has been tried to reveal the subjects that he was influential on the jurists who came in his own period and in the period after him.

Again in this study, Zeyd b. Sâbit's mujtahid personality is included. In the study, it is desired to draw attention to the individuality in its provisions by mentioning the points that he thought differently. The evidences he used in his judgment and some of the methods he followed are tried to be explained by giving examples.

Keywords: Zayd b. Sâbit, Ferâiz, Rating, Companion, Mujtahid.

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber (sav)'e indirilen ilahi mesajın günümüze kadar ulaşmasına en büyük katkı şüphesiz sahabe tarafından sağlanmıştır. Çünkü onlar ilk nesil olma şerefine ulaşan kimselerdir. Bu vesileyle Hız. Peygamber (sav) ile birlikte olma fırsatını yakalamış, onun tedrisinden geçerek örnek bir nesil haline gelmişlerdir. Onlar, Resulullah (sav)'ten almış oldukları öğretileri kendilerinden sonraki nesillere aktararak günümüze kadar ulaşmasını sağlayan öncü ekip olmuşlardır.

Bu öncü ekip arasında İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında otorite bir isim olarak kabul edilen Zeyd b. Sâbit de yer almaktadır. O, küçük yaştan itibaren Hız. Peygamber'in yakınında yer almış, onun dizinin dibinde yetişmiş ve genç yaştan itibaren her zaman ön planda yer alan isimlerden biri olmuştur. Resulullah'ın hayatta olduğu dönemde de ondan sonraki dönemde de pek çok önemli görev yerine getirmiştir.

Zeyd b. Sâbit kıraat ilmine olan vukûfiyeti ile meşhur olsa da fıkıh alanında da kendisinden vazgeçilemeyen bir isim olmuştur. Fıkıhın konusuna giren pek çok meselede görüşüne önem verilen bir kişi haline gelmiştir. Fıkıhın her alanında otorite olarak kabul edilmekle birlikte özellikle miras hukukunda hususi bir yer edinmiştir. Sahabe arasında miras hukukuna dair meselelerde görüşüne mutlaka başvurulmuş bir kişi olmuştur.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmakta olup giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, araştırmanın yöntemi ve kaynakları gibi araştırmanın kendisine ait bilgiler yer almaktadır. Birinci bölümde genel hatlarıyla Zeyd b. Sâbit'in hayatına yer verildikten sonra onun hüküm istinbatında kullanmış olduğu delillere ve izlemiş olduğu bazı yöntemlere temas edilmiştir. İkinci bölümde ise Zeyd b. Sâbit ile sahabe arasında ihtilafa sebep olan bazı meseleler aktararak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca bu bölümde Zeyd b. Sâbit'in mezhep imamlarının görüşlerinin şekillenmesindeki etkisine de temas edilmiştir.

Böylelikle çalışmamızda Zeyd b. Sâbit'in öne çıkan ve mezheplerin görüşlerine de öncülük etmiş olan bazı fıkhi görüşlerinin ortaya konularak değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca Zeyd b. Sâbit'in istidlalde bulunurken faydalandığı deliller ve hüküm istinbatında gözetmiş olduğu bazı ilkeler örnekler muvacehesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ülkemizde kendisi hakkında yapılan çalışmalarda onun kıraat ilmine, hadis ilmine

ve İslam tarihine olan katkıları ortaya konulmuş olup fıkıh ilmine olan katkısı ise genel ve çok kısmî bir şekilde ele alınmakla yetinilmiş, ancak ayrıntılı bir şekilde herhangi bir araştırma konusu olmamıştır. Ancak Zeyd b. Sâbit’e nispet edilen “Risâletü’l-ferâizi li Zeyd b. Sâbit” adlı eserin Tâbiûn dönemi alimlerinden Ebu Zinâd tarafından yapılan şerhi Mansur Koçinkağ tarafından tahkik edilerek “Risâletü’l-Ferâiz li Zeyd b. Sâbit me’a Şerhihâ li Ebî’z-Zinâd” ismiyle yayınlanmıştır. Ülkemizde Zeyd b. Sâbit’in fıkıhçılığı ile ilgili müstakil bir çalışmanın bulunmaması bizi bu yönde araştırma yapmaya sevkeden amillerin başında yer almıştır.

Bu vesileyle, çalışmamızın en başından sonuna kadar her aşamasında yardım ve desteğini esirgemeyip her zaman kılavuzluk yapan değerli danışman hocam Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN’e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalışma esnasında gerek maddi gerekse manevi yardımlarını esirgemeyen eşim ve çocuklarıma şükranlarımı sunarım.

Bariş ÖZATA

01/05/2023

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN SAYFASI.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
TABLolar DİZİNİ.....	x
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	1
I. BÖLÜM	
1. ZEYD B. SÂBİT'İN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	4
1.1. Hayatı	4
1.1.1 Doğumu, Nesebi ve Ailesi.....	4
1.1.2. Müslüman Oluşu/Vahiy Kâtipliği	5
1.1.3. Hz. Peygamber ile Olan İlişkisi.....	6
1.1.4. Eşleri ve Çocukları	8
1.1.5. Katıldığı Savaşlar	9
1.1.6. Hulefâ-i Râşidîn Dönemi.....	10
1.1.6.1. Hz. Ebu Bekir Dönemi	10
1.1.6.2. Hz. Ömer Dönemi	12
1.1.6.3. Hz. Osman Dönemi	13
1.1.6.4. Hz. Ali Dönemi	16
1.1.7. Vefatı	16
1.1.8. Ahlâkî Özellikleri	17
1.1.9. Sahabe ve Diğer Alimlerin Zeyd b. Sâbit Hakkındaki Düşünceleri.....	19
1.2. İlmî Kişiliği	20
1.2.1. Hadis İlmindeki Yeri	21
1.2.2. Tefsir İlmindeki Yeri.....	23
1.2.3. Kıraat İlmindeki Yeri	24

1.2.4. Fıkıh İlmindeki Yeri	25
1.2.5. Hüküm İstinbâtında Kullandığı Deliller	27
1.2.5.1. Şer’i Deliller	27
1.2.5.1.1. Kitap	27
1.2.5.1.1.1. Ahkam Âyetlerine Bakış Açısı	28
1.2.5.1.1.2. Şâz Kıraatlerin Hükmi Değeri.....	28
1.2.5.1.2. Sünnet.....	30
1.2.5.1.2.1. Meşhur Hadis ile Ayetin Tahsîsi.....	31
1.2.5.1.2.2. Haber-i Vâhid ile Amel.....	32
1.2.5.1.3. Sahabe İcmâsı.....	34
1.2.5.1.4. Kıyas.....	35
1.2.5.1.5. Rey ile İçtihat	35
1.2.5.1.5.1. Rey ile Hüküm Verirken Kullandığı Deliller.....	37
1.2.5.1.5.1.1. İstihsan.....	37
1.2.5.1.5.1.2. Örf-Âdet.....	38
1.2.5.1.5.1.3. Seddi Zerâi.....	38
1.2.5.1.5.1.4. Mesâlih-i Mürsele.....	39
1.2.5.1.5.1.5. İstishâb	41
1.2.5.1.5.2. Hüküm İstinbatında Gözettiği İlkeler	41
1.2.5.1.5.2.1. Nas Merkezli Düşünme	41
1.2.5.1.5.2.2. Nasların Lafızlarına Bağlı Kalma.....	42
1.2.5.1.5.2.3. Kolaylık	43
1.2.5.1.5.2.4. İhtiyat.....	44
1.2.5.1.5.2.5. Suç ve Cezada Karşılık ve Denge.....	45
1.2.5.1.5.2.6. Zarar Vermeme.....	46

II. BÖLÜM

2. ZEYD B. SÂBÎT’İN ÖNE ÇIKAN BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ	47
2.1. İbadetler.....	47
2.1.1. Taharet/Abdest	47
2.1.2. Namaz.....	50
2.1.2.1. İmama Uyan Kişinin Kıraati	50
2.1.2.2. Vitir Namazının Rekât Sayısı	51
2.1.2.3. Cenaze Namazında Tekbir	52

2.1.3. Oruç	53
2.1.3.1. Oruca Başlama Zamanı	53
2.1.3.2. Oruçlu iken Hacamat	55
2.1.4. Zekât	56
2.1.5. Hac ve Umre	57
2.1.5.1. Teşrîk Tekbirlerinin Başlama ve Bitiş Vakti	58
2.1.6. Yemin Kefâreti	60
2.1.7. Diğer Meseleler	60
2.2. Muâmelat	61
2.2.1. Aile Hukuku	61
2.2.1.1. Mahremiyet	61
2.2.1.2. Üvey Kızın Hürmet-i Müsâhare Olması	63
2.2.1.3. Aynı Mecliste Birden Fazla Talâk	64
2.2.1.4. Hayız Halinde Yapılan Boşama	65
2.2.1.5. Tahrîm/Kocanın Karısını Kendisine Haram Kılması	66
2.2.1.6. Tefvîz-i Talâk/Kocanın Talâk Konusunda Yetki Devretmesi	67
2.2.1.7. Talâk Sayısı	69
2.2.1.8. Boşanan Kadının Nafakası	71
2.2.1.9. İddet Süreleri	72
2.2.1.10. Halvet-i Sahiha	74
2.2.2. Miras Hukuku	76
2.2.2.1. Zevî'l-Erhâm'ın Mirası	76
2.2.2.2. Mevlâ'l-Atâka'nın Mirası	78
2.2.2.3. Harkâ Meselesi	79
2.2.2.4. Mürtedin Mirası	81
2.2.2.5. Red Yoluyla Miras	83
2.2.3. Diğer Meseleler	85
2.3. Yargılama ve Ceza Hukuku	86
2.3.1. Şâhitlik ve Yemin	86
2.3.2. Nebbâşın Hükümü	87
2.3.3. Kısas Cezası	88
2.3.4. Adam Öldürmenin Diyeti	90
2.3.5. Erkek ve Kadının Diyeti	91

DEĞERLENDİRME	92
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA	97
ÖZGEÇMİŞ.....	107



TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1. Zeyd b. Sâbit ile Mezhep İmamlarının Durumu	92
--	----



KISALTMALAR DİZİNİ

Kisaltmalar	Açıklama
a.s.	Aleyhi's-selam
b.	Bin, İbn (oğlu)
c.	Cilt
c.c.	Celle Celalühü
çev.	Çevirmen
dr.	Doktor
ed.	Editör
H.z.	Hazreti
ö.	Vefat tarihi
prof.	Profesör
r.a.	Radiyallahu anh
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
vs.	Ve diğerleri
YEK.	Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmada Resulullah (sav)’in “Ümmetimin en hayırlısı benim dönemimde yaşamış olanlardır”¹ buyurarak kendilerinden övgü ile bahsettiği ashabı kiramın önde gelen isimlerinden birisi olan Zeyd b. Sâbit’in fıkıh ilmine katkısı ele alınacaktır. Çalışmamızda kaynaklarda kendisi hakkında nakledilen rivayetler ışığında genel hatlarıyla hayatına yer verildikten sonra onun fıkıh istinbatında kullandığı deliller ve gözettiği ilkeler ortaya konulacaktır. Kendi döneminde farklı düşündüğü ve mezheplerin de görüşlerine öncülük ettiği fıkıhla ilgili bazı görüşleri aktarılıp değerlendirmeye tabi tutulması ile de araştırmanın asıl konusu ortaya konulacaktır.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Çalışmamızın önemi Zeyd b. Sâbit’in fikhî kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Zeyd b. Sâbit sahabe arasında fıkıh alanında öne çıkan şahsiyetler arasında yer almıştır. Fikhî meselelere ait konularda onun görüşleri her zaman dikkate alınmış, Medine’de pek çok kimsenin fetva vermesine müsaade edilmediği dönemlerde fetva verme konusunda kendisine müsaade edilen isimler arasında yer almıştır. Zeyd b. Sâbit’in fikhın alt dallarından biri olan miras hukukunda özel bir yetkinliği bulunmaktadır. Miras hukukuna dair meselelerde onun görüşleri her zaman önemli olmuştur.

Çalışmadaki amacımız ise Zeyd b. Sâbit’in fikhî konularda farklı düşündüğü bazı meseleleri ortaya koyarak onun bu ilme olan katkısını ele almak olmuştur. Burada hemen şunu ifade etmek gerekir ki bu çalışmada Zeyd b. Sâbit’e ait tüm fikhî görüşleri aktarmak amaçlanmamıştır. Çalışmamız Zeyd b. Sâbit ile sahabe veya müçtehit imamlar arasında yaşanan ihtilaflarla sınırlı tutularak kendisinin farklı düşündüğü konular ve müçtehit imamlar üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmamızda Zeyd b. Sâbit (ra)’ın hayatına dair genel bilgilerin yanı sıra onun hüküm istinbatında kullandığı deliller ve izlemiş olduğu yöneme dair örnekler verilerek bu yönü

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2020), “Fedâilu ashâbi’n-nebî”, 1.

hakkında fikir edinmeye çalışılacaktır. Kendi döneminde diğer sahabeden ayrıldığı, mezheplerin görüşlerine de dayanak olan ve öne çıkan bazı fikhî görüşleri ele alınarak değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Araştırmaya Zeyd b. Sâbit'in farklı düşündüğü konuların tespit edilebilmesi amacıyla klasik fıkıh ve hadis kaynaklarını tarama işlemi ile başlanmıştır. Elde edilen veriler konularına göre tasnif edilmiş, araştırmanın ana ve alt başlıkları belirlenerek çalışmanın iskeleti ortaya konulmuştur. Son olarak çalışmanın yazım sürecine geçilmiş ve ulaşılan neticeler aktarılmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızın birinci bölümünde Zeyd b. Sâbit'in hayatına dair gerek klasik eserler gerek yakın dönemde yazılmış eserler olsun pek çok kaynaktan istifade edilmiştir. Bunlar arasında Vâkıdî (ö.207/823)'nin "el-Megâzi"si, İbn Hişam (ö.218/833)'ın "es-Sîretu'n-Nebeviyye"si, İbn Sa'd (ö.230/845)'ın "et-Tabâkâtü'l-Kübra"sı, İbn Kuteybe (ö.276/889)'nin "el-Meârif"i, Ya'kubî (ö.292/905'ten sonra)'nin "Târihu'l-Ya'kubî"si, Taberî (ö.310/923)'nin "Târihu't-Taberî"si, İbnü'l-Esîr (ö.630/1233)'in "el-Kâmil fi't-Târih"i, Zehebî (ö.748/1348)'nin "Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ" ve "Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr"ı, İbn Kesîr (ö.774/1373)'in "el-Bidâye ve'n-Nihâye"si, klasik döneme ait eserlerin başlıcalarındandır. Yakın dönemde yazılan eserler arasında ise Safvan Adnan Davudî'nin "Zeyd b. Sâbit Kâtibül Vahy ve Câmiül Kuran"ı, Neşet Çağatay'ın Millî Eğitim Bakanlığı tarafından neşredilen İslam Ansiklopedisindeki "Zeyd b. Sâbit" maddesi, Ömer Cide'nin "Hz. Zeyd b. Sâbit"i, Bünyamin Erul'un DİA'nın hazırlamış olduğu İslam Ansiklopedisinde yazmış olduğu "Zeyd b. Sâbit" maddesi yer almaktadır.

İkinci bölümde ise pek çok klasik kaynak eserden istifade edilmiştir. Bu eserlerden fıkıh alanına dair olanlar arasında mezheplere ait meşhur kitapların yanı sıra karşılaştırmalı fıkıh eserleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında Hanefî kaynaklardan Serahsî (ö.483/1090[?])'nin "el-Mebhut"u, Kâsânî (ö.587/1191)'nin "Bedâ'î'u's-şanâ'i"si, Mergînânî (ö.593/1197)'nin "el-Hidâye"si, Şafîî kaynaklardan Müzenî (ö.264/878)'nin "Muhtasarü'l-Müzenî"si, Cuveynî (ö.478/1085)'nin "Nihâyetü'l-Matlab"ı, Nevevî (ö.676/1277)'nin "el-Mecmû"u, Mâlikî kaynaklardan İbn Rüşd (ö.520/1126)'ün "Bidâyetü'l-Muctehid"i, Hanbelî kaynaklardan ise İbn Kayyim (ö.751/1350)'in "İ'lâmu'l-muvakkîn"i, İbn Kudâme (ö.909/1503)'nin "el-Muğnî"si, Zâhiri kaynaklardan İbn Hazm (ö.456/1064)'ın "el-Muhallâ"sı, gibi öne çıkmış eserler bulunmakla birlikte isimlerini burada zikretmediğimiz pek çok klasik kaynak yer almaktadır. Yine hadis kaynakları arasında kütüb-ü sitte olarak ifade edilen eserlerin yanı sıra İmam Mâlik (ö.179/795)'in "el-

Muvatta'sı, Abdürrezzak (ö.211/826-27)'ın "el-Musannef'i, İbn Ebî Şeybe (ö.235/849)'nin "el-Musannef'i, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in "Müsned'i, Hâkim en-Nisâburî (ö.405/1014)'nin "el-Mustedrek'i, Beyhakî (ö.458/1066)'nin "es-Sünenü'l-Kübrâ"sı ve daha başkaca eserler yer almaktadır.

Ayrıca gerek birinci bölümde olsun gerek ikinci bölümde olsun Zeyd b. Sâbit ile ilgili ülkemizde yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri ile birlikte, yine kendisi hakkında yazılan makalelerden de yer yer istifade edilmiştir. Bunlar arasında Abdullah Aydın'ın "Zeyd b. Sâbit'in Hadis Rivayetindeki Yeri" (yüksek lisans), Derya Hasanoğlu'nun "Zeyd b. Sâbit ve Kıraat İlmindeki Yeri" (yüksek lisans), Durak Pasmaz'ın "Zeyd b. Sâbit ve Kur'an İlimlerindeki Yeri" (yüksek lisans), İbrahim Taşçı'nın "Zeyd b. Sâbit ve Kur'an'ı Kerim'e Hizmeti" (doktora) adlı eserler lisansüstü seviyede yapılan çalışmalar arasında yer almaktadır. İbrahim Kutluay'ın "Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğrenme Talimatı Verilmesi ile İlgili Rivâyetler Üzerine" isimli çalışması ile Mansur Koçinkağ'ın "Risâletü'l-Ferâiz li Zeyd b. Sâbit me'a Şerhihâ li Ebî'z-Zinâd" isimli çalışması ise Zeyd b. Sâbit hakkında yazılan makaleler arasında yer almaktadır.

Bununla birlikte Arap dünyasında Zeyd b. Sâbit hakkında yapılan çalışmalara rastlamak mümkündür. Muhammed Revvas Kal'aci'nin kaleme aldığı "Mevsuatu Fıkhi Zeyd b. Sabit ve Ebî Hureyre" adlı kitap, Ali b. Müşerref b. Müferreh eş-Şehrî'nin "Ârâi Zeyd b. Sâbit fî ilmi ferâiz" isimli yüksek lisans çalışması, Mecelletü buhûsi'd-dirâsâti'l-islâmiyyeti adlı dergide yayınlanan "Fıkhu Zeyd b. Sâbit fî's-sıyâmi mukârinen bi fıkhi'l-eimmeti'l-erba'ti" adlı makale bu eserler arasında yer almaktadır. Araştırmamızda bu eserlerden yeri geldikçe faydalanılmıştır.

I. BÖLÜM

1. ZEYD B. SÂBİT'İN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı

1.1.1 Doğumu, Nesebi ve Ailesi

Zeyd b. Sâbit'in doğumunun hicretten on bir yıl öncesine rastladığı bilinmektedir. Bu bilgi bizzat Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen rivayette yer almaktadır. Bu rivayette o, Hz. Peygamber (sav)'in Medine'ye hicret ettiğinde henüz on bir yaşında bir çocuk olduğunu ifade etmektedir.² Tam adı Zeyd b. Sâbit b. Dahhâk b. Zeyd b. Levzân b. Amr b. Abdi Avf b. Gunm b. Mâlik b. Neccâr el-Ensârî el-Hazrecî olarak bilinmektedir. Künyelerinin ise Ebû Saîd, Ebû Hârice ve Ebu Abdurrahman olduğu rivayet edilmektedir.³

Zeyd b. Sâbit'in nesebi Hazrec kabilesinin bir kolu olan Neccâroğullarına dayanmaktadır. Bu kabile Me'rib⁴ Seddi'nin yıkılmasından sonra o zamanlar Yesrib olarak isimlendirilen Medine şehrine yerleşmişlerdir.⁵ Hz. Peygamber'in de Neccâroğulları ile akrabalık bağı bulunmaktadır. Dedesi Abdülmuttalip (Şeybe)'in annesi Selmâ'nın Neccâroğullarından olduğu bilinmektedir.⁶ Nitekim Hz. Peygamber (sav), babası Abdullah'ın ticaret için gitmiş olduğu bir sefer dönüşünde Medine'ye uğrayarak dayıları Neccâroğullarını ziyaret ettiğini söylemiştir.⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav) ile Zeyd b. Sâbit arasında akrabalık bağı bulunmaktadır.

Babası Sâbit b. Dahhâk vefat ettiğinde onun henüz altı yaşında⁸ bir çocuk olduğu ve yetim olarak büyüdüğü bilinmektedir. Kaynaklarda zikredildiğine göre babası hicretten beş yıl önce⁹ meydana gelen Buâs savaşında ölenler arasında yer almaktadır.¹⁰ Annesinin ise

² Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 5/134.

³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Becavî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 2/537.

⁴ Yemen'de bir şehir. Bkz. Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 5/34.

⁵ Ömer Cide, *Hiz. Zeyd b. Sabit* (İstanbul: Beyan, 2019), 11.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: el-Kütübu'l-İlmiyye, 1990), 1/64.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/79.

⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Meârif* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1992), 1/260.

⁹ Cide, *Hiz. Zeyd b. Sabit*, 19.

¹⁰ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Su'ayb el-Arnâvut (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), 2/427.

Nevvâr bint Mâlik olduğu bilinmektedir.¹¹ Annesinin İslam davetine yetiştiği ve Müslüman olduğu da bilinmektedir. Yezîd adında bir kardeşinin olduğu ve Yemâme savaşından (m.632) dönerken kendisine bir ok isabet etmesi sebebiyle vefat ettiği bilinmektedir.¹²

Babası vefat ettikten sonra annesi ikinci akabe biatine katılanlar arasında¹³ yer alan Umâre b. Hazm¹⁴ ile evlenmiştir. Bu evlilikten Mâlik adında bir kardeşi dünyaya gelmiştir. Himayesinde yetişen Zeyd b. Sâbit'e karşı Umâre'nin son derece şefkatli olduğu bilinmektedir. Umâre, Yemâme savaşında şehit düşenler arasında yer almaktadır. Zeyd b. Sâbit gençlik çağına geldiğinde ise annesi vefat etmiştir.¹⁵ Annesinin tam olarak ne zaman vefat ettiğine dair ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

1.1.2. Müslüman Oluşu/Vahiy Kâtipliği

Zeyd b. Sâbit'in hicretten önce mi yoksa sonra mı müslüman olduğuna dair doğrudan bir bilginin bulunmadığı görülmektedir. Ancak konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde onun hicretten önceki bir dönemde, Mus'ab b. Umeyr'in Medine'de insanları İslam'a davet ettiği zamanda müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Babasının ikinci akabe biati sonrasında Medine'ye döndüğünde annesi ve Zeyd b. Sâbit'e İslam'ı anlattığı, onların da müslüman oldukları nakledilmektedir.¹⁶ Ayrıca kendisinin mensup olduğu Neccâroğullarının büyük çoğunluğunun müslüman olmasının da Zeyd b. Sâbit'in müslüman olmasında etkili olduğu söylenebilir.¹⁷

Hiz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Zeyd b. Sâbit'in O'nun huzurunda birkaç sureyi ezbere okuması¹⁸ onun hicretten önce müslüman olduğuna işaret etmektedir. Zeyd b. Sâbit'in zeki bir çocuk olduğunu fark eden Hiz. Peygamber (sav), onu en yakınlarında bulunan vahiy katipleri arasına dahil etmiştir. Vahiy katipliği yapmaya başladığında yaşı henüz on sekiz bile değildir.¹⁹ Ayrıca onun ismi Bedir savaşı sonrasında fidye verecek malı

¹¹ Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/321.

¹² Safvan Adnan Davudî, *Zeyd b. Sâbit Kâtibül Vahy ve Câmiül Kuran* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 18.

¹³ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 25.

¹⁴ Annesi Benî Sâide'den Hâlîde bint Ebû Üneys'tir. Umâre, Birinci Akabe Biati'na katılan müslümanların Medine'ye döndükten sonra şehirde yaptıkları davet sayesinde 621 yılında İslâm'la tanıştı. Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Umâre b. Hazm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/144.

¹⁵ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 19, 20.

¹⁶ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 26.

¹⁷ Cide, *Hiz. Zeyd b. Sabit*, 21.

¹⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü el-aşriyye, 2010), "Kitâbu'l-ilm", 2.

¹⁹ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 71.

bulunmayanların okuma yazma öğrettiği kimseler arasında yer almaktadır.²⁰ Başka kaynaklarda ise onun okuma yazmayı hicretten önce öğrendiği, Bedir savaşından sonra ise bunu pekiştirdiği rivayet edilmektedir.²¹

Zeyd b. Sâbit, Hz. Peygamber (sav)'in dizi dibinde yetişen kişilerden birisidir. Vahiy katipliği yapmış olması sebebiyle gerek vahyin muhteviyatına gerek de sebebi nüzulüne vâkıf olanlar arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber (sav) vahiy katipliği hususunda Zeyd b. Sâbit'e çok güvenmiş ve inen âyetleri özellikle ona yazdırmak istemiştir. Medine'de ilk vahiy katibinin Übeyy b. Ka'b olduğu bilinmekle birlikte²² en çok vahiy yazan kişinin ise Zeyd b. Sâbit olduğu nakledilmektedir.²³

1.1.3. Hz. Peygamber ile Olan İlişkisi

Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber (sav) ile olan ilişkisi yukarıda da ifade edildiği üzere hicret ile başlamaktadır. Zeyd b. Sâbit o zamanlarda küçük bir çocuktur. Bu sebeple çok küçük yaşlardan itibaren Hz. Peygamber ile birlikte olma fırsatı yakalayanlar arasında yer almıştır.

Hz. Peygamber (sav) Medine'de Ebû Eyyüb el-Ensârî (ö.49)'nin evine yerleştiğinde kendisine ikram edilen ilk hediyenin annesinin hazırladığı ve Zeyd b. Sâbit'in getirmiş olduğu yemek olduğu bilinmektedir.²⁴ Bu durum onun Hz. Peygamber (sav)'e olan sevgi ve hürmetini de ortaya koymaktadır.

Selman-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]) müslüman olmak için Resulullah'ın yanına geldiğinde Selman'ın konuşmasını tercüme eden kişi bilerek onun söylediklerini yanlış tercüme etmiştir. Bunun üzerine Resulullah'ın Zeyd b. Sâbit'e kendisine tercümanlık yapması için İbranice dilini²⁵ bir diğer rivayette ise Süryanice²⁶ dilini öğrenmesini emrettiği nakledilmektedir. Başka bir rivayette ise bu olayın Hz. Peygamber (sav)'in Medine'ye hicretinden sonra Zeyd b. Sâbit'in O'nun huzuruna çıkarılarak on küsur sureyi ezbere bildiği

²⁰ Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Ahmed es-Suheyli, *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye*, thk. 'Umar 'Abdusselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1421/2000), 5/167.

²¹ İbrahim Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'ân-ı Kerîm'e Hizmeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999), 15,17.

²² Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 8/322.

²³ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 89. Sâbit'in

²⁴ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4/499.

²⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Daru'l-kitabu'l-ilmiyye, 2017), 16/104.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezi Hicr lil Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011), 6/347.

söylenmesi üzerine gerçekleştiği ifade edilmektedir. Resulullah (sav)'in ondan bu dilleri öğrenmesini istemesinin sebebi ise Yahudilerin yazdıklarına ve söylediklerine güvenmemesi olduğu bilinmektedir.²⁷ Ayrıca Yahudilerle olan yazışmaları yapabilmek için o, bu dili on beş günden daha kısa bir sürede öğrenerek²⁸ Resulullah (sav)'e tercümanlık yapmaya başlamıştır. Resulullah'a gelen mektupları okuyor, krallara ve ilgili yerlere Hz. Peygamber (sav)'in dilinden mektuplar yazıyordu.²⁹ Bu olayın hicretin dördüncü yılında yaşandığı nakledilmektedir.³⁰ İbranice ve Süryanice olarak zikredilen bu iki farklı dilin aslında tek bir dil olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Onlara göre Medine'de bulunan Yahudiler Aramice konuşmakta idi. "Aramice" kelimesi ise Arapçaya aktarılırken "Süryanice" olarak aktarılmıştır. Yani Süryanice olarak ifade edilen dil esasında İbranice olup Yahudilerin kullandığı dildir.³¹ Zeyd b. Sâbit'in bu dili çok kısa zamanda öğrenmesinin etkenlerinden birisi, onun çocukluğunun Yahudi çocukları arasında geçmesidir. Küçük yaştan itibaren bu dili konuşanlar arasında bulunması onun bu dile aşina olmasına ve kolay bir şekilde öğrenmesine yardımcı olmuştur.³² Onun bu dili Mâsike adı verilen bir okulda öğrendiği rivayet edilmektedir.³³ Zeyd b. Sâbit'in Fars, Rum, Habeş ve Kıpti dillerini de bildiği nakledilmektedir. Farsçayı da on sekiz gün gibi kısa bir zamanda öğrenmiştir.³⁴ Hz. Peygamber (sav)'e pek çok kişinin kâtiplik yaptığı rivayet edilmekle birlikte O'nun daimî kâtibinin Zeyd b. Sâbit olduğu bilinmektedir.³⁵

Hz. Peygamber (sav), Zeyd b. Sâbit'e kâtipliğin yanı sıra başka görevler de vermiştir. Miras taksimini iyi bilmesi sebebiyle savaş sonrasında ganimetlerin bölüştürülmesi işlerinde kendisine görev vermiştir.³⁶ Hayber savaşından (m.628) sonra ganimetlerin taksimi işini o yapmıştır.³⁷

Zeyd b. Sâbit, Resulullah ile birlikte iken vahyin nüzûlüne şahit olmuştur. Resulullah'ın dizinin onun dizi üzerinde olduğu bir esnada vahiy geldiği bilinmektedir.

²⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 35/490.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/274.

²⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/108.

³⁰ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5/585.

³¹ Cide, *Hz. Zeyd b. Sabit*, 40.

³² Cide, *Hz. Zeyd b. Sabit*, 41.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/308.

³⁴ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ - Muşafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1412/1992), 5/214.

³⁵ Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerîm'e Hizmeti*, 68.

³⁶ Neşet Çağatay, "Zeyd b. Sâbit", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13/548.

³⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 2/689.

Vahyin nüzulüyle birlikte onun dizi üzerindeki ağırlık o kadar artmıştı ki “neredeyse bacağımın kırılacağını zannettim” dediği rivayet edilmektedir.³⁸ Bir gün bir grup onun yanına gelerek kendilerine Resulullah’ın ahlakından bahsetmesini istediklerinde onlara kendisinin Resulullah’ın komşusu olduğunu, vahiy geldiğinde kendisini çağırttığını, dünyalık bir işle ilgili konuştuklarında O’nun da onlarla birlikte konuştuğunu ifade etmiştir.³⁹

1.1.4. Eşleri ve Çocukları

Zeyd b. Sâbit’in ilk eşinin dul bir kadın olan Ümmü Cemil bt. el-Muhavvil olduğu bilinmektedir. Ebû Saîd olarak künyelenmesine vesile olan oğlu bu eşinden dünyaya gelmiştir.⁴⁰ Kendisi ilk müslümanlardan olup kocası ile birlikte Habeşistan’a hicret edenler arasında yer almaktadır. Kocası orada vefat edince Medine’ye hicret etmek zorunda kalmıştır.⁴¹

Zeyd b. Sâbit’in diğer eşinin ismi ise Cemile olup Uhud savaşında şehit düşen bir sahabenin kızıdır.⁴² Bu eşinden tam on üç tane çocuğu dünyaya gelmiştir. Bu çocukların Sa’d, Hârice, Süleyman, Yahya, Umâre, İsmail, Esad, Ubâde, İshâk, Ümmü İshak, Hasane, Amra ve Ümmü Gülsüm olduğu rivayet edilmektedir.⁴³ Ebu Hârice künyesi de bu eşinden dünyaya gelen ve ismi ünlü fakihler arasında yer alan Hârice isimli çocuğundan gelmektedir.

Zeyd b. Sâbit’in bir diğer eşinin ise Amîra bt. Muâz olduğu bilinmektedir. İbrahim, Muhammed, Abdurrahman ve Ümmü Hasan olmak üzere bu eşinden dört çocuğu bulunmaktadır.⁴⁴

Eşlerinin yanı sıra Zeyd b. Sâbit’in iki cariyesinin bulunduğu rivayet edilmektedir. Bu cariyelerin birinden Zeyd, Abdurrahman, Ubeydullah ve Ümmü Gülsüm olmak üzere dört, diğerinden ise Selî, İmrân, Hârise, Sâbit, Safiyye, Karîbe ve Ümmü Muhammed olmak üzere yedi çocuğunun bulunduğu bilinmektedir.⁴⁵

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/518.

³⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 1/274.

⁴⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 5/307.

⁴¹ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 133.

⁴² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/331.

⁴³ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, 2/428.

⁴⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 5/307.

⁴⁵ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, 2/428.

Zeyd b. Sâbit'in toplamda yirmi dokuz çocuğu bulunmaktadır. Çocuklarından yedi tanesi Harra gününde⁴⁶ öldürülenler arasında yer almaktadır. Bunların Selî, Es'ad, Yahya, Süleyman, Abdurrahman, Zeyd ve Abdullah olduğu rivayet edilmektedir.⁴⁷

1.1.5. Katıldığı Savaşlar

Zeyd b. Sâbit'in ilmî ve idari görevlerinin yanı sıra bir mücahit olarak kılıcıyla da İslam'a hizmet ettiği bilinmektedir. Onun daha küçük yaştan itibaren Resulullah ile birlikte savaşa katılmayı arzuladığı bilinen bir husustur. Bedir savaşının (m.624) gerçekleştiği zamanda, daha henüz on bir yaşında iken⁴⁸ savaşa katılmak istemiş ancak yaşının küçük olması gerekçesiyle bu isteği kabul edilmemiştir.⁴⁹

Zeyd b. Sâbit'in ilk defa Hendek (m.626) savaşına katılmış olduğu bilinmekle birlikte Uhud (m.625) savaşına iştirak ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Ancak genel kabulün onun ilk defa Hendek savaşında muharebeye katıldığıdır.⁵⁰ Hz. Peygamber (sav) kendisini savaş sonrasında Uhud meydanına Sa'd b. Rebî'yi aramak için göndermiş olsa da⁵¹ bu olayın muharebeye katılmakla bir ilgisi bulunmamaktadır.

Hendek savaşı öncesinde hendek kazma işine bizzat Zeyd b. Sâbit de iştirak etmiştir. Resulullah onu kazılan çukurlardan toprak taşırken görünce "Ne iyi bir çocuk! Küçük yaşta büyüklerin işlerini yapıyor."⁵² diyerek kendisinden övgüyle bahsetmiştir. Hatta bu işte çalışırken o kadar yorulmuştur ki bir an hendeklerden birinin içinde uyuya kalmış, orada bulunanlardan biri şaka yapmak amacıyla onun silahını saklamıştır.⁵³

Zeyd b. Sâbit Hendek savaşının ardından gerçekleşen Beni Kurayza savaşına (m.627) ve bundan sonra meydana gelen ve Resulullah'ın da katıldığı tüm muharebelere iştirak etmiş⁵⁴ ve Rıdvan biatine katılanlar arasında da yer almıştır.⁵⁵ Huneyn savaşından (m.630)

⁴⁶ Medineliler ile Emevî kuvvetleri arasında Harretüvâkım'da cereyan eden, içlerinde sahabeden de pek çok kişinin vefat ettiği savaş (63/683) Bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre Savaşı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/245.

⁴⁷ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 137.

⁴⁸ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 143.

⁴⁹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/21.

⁵⁰ Abdulah Aydın, *Zeyd b. Sâbit'in Hadis Rivâyetindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 11.

⁵¹ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 145.

⁵² Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 147.

⁵³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/448.

⁵⁴ Cide, *Hz. Zeyd b. Sabit*, 26.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 17.

sonra ganimetlerin paylaşılma görevi Zeyd b. Sâbit'e verilmiştir.⁵⁶ Bu savaşın Mekke'nin fethinden hemen sonra gerçekleştiği⁵⁷ düşünüldüğünde onun hem Mekke'nin fethine hem de Huneyn savaşına katıldığı anlaşılmaktadır.

Resulullah (sav) Tebük (m.630) seferinde Mâlik b. Neccâroğullarının sancağını taşıyan Umâre b. Hazm'ın yanına gelerek sancağı onun elinden almış ve Zeyd b. Sâbit'e teslim etmiştir. Umâre'nin kendisi aleyhinde bir şey mi söylendiğini sorması üzerine Resulullah'ın kendisiyle ilgili bir şey söylenmediğini ancak Zeyd b. Sâbit'in Kur'an bilgisinin daha fazla olması sebebiyle sancağı ona teslim ettiğini söylediği rivayet edilmektedir.⁵⁸

Zeyd b. Sâbit Resulullah'ın vefatından sonra, Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde gerçekleşen Yermük savaşına (m.636) da katılmış⁵⁹ ve Zeyd b. Sâbit burada çok yüklü miktarda elde edilen ganimetlerin taksimi görevini de üstlenmiştir.⁶⁰ Yine bu dönemde meydana gelen Yemâme savaşına katılmıştır. Savaşta kendisine bir ok isabet etmesine rağmen ciddi bir yaralanma söz konusu olmamıştır.⁶¹

1.1.6. Hulefâ-i Râşidîn Dönemi

Resulullah'ın vefatından sonra Zeyd b. Sâbit'in pek çok önemli görev üstlendiği bilinmektedir. Gençliğinden itibaren vahiy kâtipliği ve tercümanlık görevlerini yerine getirmiş olması onun bu görevlere gelmesinde etkili olmuştur. Bu dönemde üstlenmiş olduğu önemli görevler arasında Kur'an'ı cemetmesi ve çoğaltması yer almaktadır. Bunların yanı sıra kâdılık, kâtiplik, tercümanlık ve halifeye vekâlet gibi pek çok önemli görevler üstlenmiştir.

1.1.6.1. Hz. Ebu Bekir Dönemi

Resulullah (sav)'ın vefatından sonra hilafetin kimde olacağı ile ilgili muhâcir ve ensar arasında çıkan anlaşmazlığın çözümünde Zeyd b. Sâbit'in kilit rol oynadığı bilinmektedir. Benî Sâide çardağında ensardan bir grubun hilâfetin kimde olması gerektiği hususunda

⁵⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/949.

⁵⁷ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Hımyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd (b.y.: Şirketu't-Tıbbâ'atı'l-Fenniyyeti'l-Muttahide, ts.), 2/437.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/309.

⁵⁹ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 151.

⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfi' İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk ve zıkrü fażlihâ ve tesmiyetü men ħallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*, thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Ömeri (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 19/296.

⁶¹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/538.

toplanmaları haberini alan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hemen oraya gittikleri bilinmektedir. Burada ensârın sözcüleri Resulullah'ın hayatta iken muhacirlere bir yetki verdiğinde ensara da bir yetki verdiğini öne sürerek hilafet için bir kişi muhacirden bir kişi de ensardan olmasını teklif etmişlerdir. Ensârın geri kalanının ise bu görüşe tabi olduğu bilinmektedir. Bu arada Zeyd b. Sâbit ayağa kalkarak “Şüphesiz Allah Resulü muhacirlerdendi. İmam -halife- da ancak muhacirlerden olacaktır. Biz ise Resulullah'ın yardımcısı olduğumuz gibi onun da yardımcısı olacağız” diyerek hilafetin muhacirlerden olması gerektiğini ifade etmiş, sonra da Hz. Ebubekir'in elini tutarak “O sizin dostunuzdur, ona biat edin”⁶² demiş ve orada bulunanların ona biat etmesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Ebubekir ayağa kalkarak “Ey ensâr topluluğu Allah hayrınızı versin ve sözcünüzü de sabit kılsın. Eğer bundan başka bir şey söyleseydiniz sizinle anlaşılamazdık” diyerek Zeyd b. Sâbit'in bu görüşünü onaylamıştır.⁶³ Zeyd b. Sâbit'in konuşması ensar üzerinde etkili olmuş, onu haklı bulup söylediklerini kabul etmişlerdir. Zaten o hatipliği ile de meşhur bir isim olarak bilinmektedir.⁶⁴

Zeyd b. Sâbit'in bu dönemde üstlenmiş olduğu en önemli görevin Kur'an'ın bir kitap halinde bir araya getirilmesi olduğu söylenebilir. Yemâme savaşında birçok hafızın şehit düşmesi üzerine Hz. Ömer bu durumdan büyük endişe duymuş, Hz. Ebubekir'e gelmiş ve ona bu şekilde devam etmesi halinde Kur'an'ın kaybolacağını, bunu engellemek için Kur'an'ı bir araya getirmesi gerektiğini söylemiştir. İlk başta Hz. Ebubekir bu işe karşı çıkmış ancak Hz. Ömer'in de telkinleriyle bu işte hayır olduğunu görmüş ve razı olmuştur. Daha sonra bu işi yaptırmak üzere Zeyd b. Sâbit'i çağırmış ve bu işi ona teklif etmiştir. Zeyd b. Sâbit de ilk başta bu işe karşı çıkmış ve kendi ifadesiyle “Peygamberin yapmadığı bir şeyi ben nasıl yaparım?” diyerek teklifi reddetmiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in bu işin hayırlı olduğunu, kendisinin genç ve akıllı bir kimse olduğunu, herhangi bir ithamla da itham edilmediğini, bu yüzden bu işi kendisinin yapması gerektiğini söylemeleri üzerine Zeyd b. Sâbit bu işe razı olmuştur.⁶⁵ O bu işi titizlikle yerine getirmiştir.

Zeyd b. Sâbit bu işi tamamladıktan sonra mushafı Hz. Ebubekir'e teslim etmiş, vefatına kadar halife de kalmış, vefatından sonra mushaf Hz. Ömer'e geçmiştir. Hz. Ömer

⁶² İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8/91.

⁶³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/246.

⁶⁴ Çağatay, “Zeyd b. Sâbit”, 548.

⁶⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/146; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/310,311.

vefat ettikten sonra ise mushafı kızı Hafsa muhafaza etmiştir.⁶⁶ Kaynaklarda zikredildiğine göre Kur'an'ın cemedilme işi hicretin on ikinci yılına denk gelmektedir.⁶⁷

Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı cemetme görevine seçilmesinde kendisinde bulunan bazı özellikler etkili olmuştur. Bu özellikler kısaca şu şekilde sıralanabilir: Vahiy katipliği yapmış olması sebebiyle Kur'an'ın okunması ve yazılması hususunda ehil bir kimse olması, Resulullah (sav)'in sağlığında Kur'an'ı baştan sona ezberleyenler arasında yer alması, çok zeki bir kişi olması, güvenilir bir kimse olması, yazısının güzel olması, ezberlemiş olduğu sureleri Resulullah'a en son arz eden kişi olması, zühd ve takva sahibi bir kimse olması ve son arzda Resulullah'ın Cebrail (a.s)'a arz ettiği okuyuşa şahit olması.⁶⁸

Hiz. Ebubekir'in kararlarında istişareye önem verdiği bilinmektedir. Her türlü meselede kendilerine danıştığı muhacir ve ensardan oluşan özel bir danışma grubunun bulunduğu nakledilmektedir. Bu kimseler onun döneminde bazı davalara baktıkları gibi halk arasında fetva da vermektedirler. Bu grubun içerisinde Zeyd b. Sâbit de yer almaktadır. Onun bu dönemde devlet kademesinde önemli bir yeri olduğu ve pek çok görev üstlendiği bilinmektedir.⁶⁹

1.1.6.2. Hiz. Ömer Dönemi

Hiz. Ömer'in hilafeti döneminde Zeyd b. Sâbit'in birçok görev ifa ettiği bilinmektedir. Bu görevler arasında tercümanlık⁷⁰ ve kâtiplik⁷¹ de bulunmaktadır. Devlet meselelerine vukûfiyeti sebebiyle güvenilir bir kişi olmayı gerektiren kâtiplik için halifenin Zeyd b. Sâbit'e fazlasıyla itimat ettiği bilinmektedir. Bu güvenin temelinde onun Resulullah için de aynı görevi yapmış olması yer almaktadır.

Bu dönemde Zeyd b. Sâbit'in halife tarafından davalara bakmak üzere kâdî olarak görevlendirildiği bilinmektedir.⁷² Bilindiği üzere onun ismi davaları çözüme kavuşturmalarıyla meşhur olan dört kâdî arasında yer almaktadır.⁷³ İlk dönemlerde hakimlerin davalara evlerinde bakması sebebiyle Zeyd b. Sâbit'in evi adeta bir mahkeme salonu vazifesi görmektedir. Hiz. Ömer'in bizzat kendi davalarını karara bağlaması için

⁶⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimesk*, 19/307.

⁶⁷ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9/536.

⁶⁸ Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerîm'e Hizmeti*, 118, 119.

⁶⁹ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 176.

⁷⁰ İbrahim Kutluay, "Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğrenme Talimatı Verilmesi İle İlgili Rivâyetler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2 (2009), 137.

⁷¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 260.

⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/274, 310.

⁷³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2/434.

zaman zaman onun evine gittiği bilinmektedir.⁷⁴ Hz. Ömer onun görüşlerine o kadar güvenmiştir ki ferâiz, fetva, kıraat ve kazâî konularda onun görüşlerini diğerlerinin görüşlerinden üstün tutmuştur.⁷⁵ Hz. Ömer hilafeti döneminde pek çok sahabeyi çeşitli görevlerle başka memleketlere göndermiştir. Ancak Zeyd b. Sâbit'i hiçbir yere göndermemiştir. Kendisine bunun sebebi sorulduğunda ise insanlar arasında çıkan problemlerin çözümü için ona ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir.⁷⁶

Bu dönemde Zeyd b. Sâbit'in üstlenmiş olduğu bir diğer önemli görev ise halifenin şehir dışında olduğu zamanlarda hilafet makamına vekâlet etmek olmuştur. Hz. Ömer hac, sefer ve diğer sebeplerle şehir dışında bulunduğu zamanlarda yerine vekâlet etmesi için Zeyd b. Sâbit'i bırakmıştır.⁷⁷ Halifenin kendisine vekâletine karşılık hurma bahçesi verdiği bilinmektedir.⁷⁸ Yine onun halifeye vekalet ettiği bir dönemde, Hz. Ömer ona bir mektup yazmış ve mektubunda “Müminlerin emirinden Zeyd b. Sâbit'e” değil de “Ömer b. Hattâb'dan Zeyd b. Sâbit'e” yazarak ona karşı beslemiş olduğu hürmeti ifade etmiştir.⁷⁹ Hz. Ömer onun idarecilik yönünü fark etmiştir. İdari konularda kendisinin görüşünü aldığı gibi mali konularda da onun görüşüne önem vermiştir.⁸⁰

1.1.6.3. Hz. Osman Dönemi

Hz. Ömer'in şehit edilmesinden sonra hilafet makamına Hz. Osman geçmiştir. İlk iki halifenin döneminde olduğu gibi bu dönemde de Zeyd b. Sâbit pek çok önemli görev üstlenmiştir. Şüphesiz onun bu dönemde üstlenmiş olduğu en önemli görev Kur'an'ın çoğaltılması olmuştur. Huzeyfe b. Yemân, Ermenistan ve Azerbaycan fetihleri esnasında Irak ahalisi ile Şam ahalisinin kıraat hususunda karşı karşıya geldiklerini görmüştür. Bu durumdan büyük endişe duyan Huzeyfe, Hz. Osman'a gelerek ona “Ey müminlerin emiri! Yahudi ve Hıristiyanlar gibi ümmetin Kur'an'da ihtilaf etmesinden önce onlara yetiş!” diyerek halifeden bu konu hakkında tedbir almasını istemiştir. Meselenin önemini anlayan Hz. Osman hemen bir kişiyi Hz. Hafsa'ya göndererek ondan Hz. Ebubekir döneminde yazılan ve babası Hz. Ömer'in vefatından sonra kendisine geçen mushafı çoğaltmak üzere

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 16/84; Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 9/118.

⁷⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 2/434.

⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/310.

⁷⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târihu't-Taberî* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967), 4/145; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/274; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/31.

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 2/434.

⁷⁹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/538.

⁸⁰ Çağatay, “Zeyd b. Sâbit”, 13/548.

istemiştir. Hz. Hafsa'dan alınan mushafı çoğaltma görevi bir heyete verilmiştir. Bu heyetin başkanı yine Zeyd b. Sâbit olmuştur. Hz. Osman çoğaltma esnasında heyet ile Zeyd b. Sâbit arasında yazma ya da okuma ile ilgili herhangi bir ihtilafın çıkması durumunda ihtilaf edilen meselenin Kureyş lisanıyla yazılmasını emretmiştir. Bu heyet Kur'an'ı büyük bir titizlikle çoğaltmış ve çoğaltılan bu mushaflar uzak diyarlara gönderilmiştir.⁸¹ Orijinal nüsha ise Hz. Hafsa'ya tekrar iade edilmiştir. Çoğaltılan bu nüshalar dışındaki bütün nüshaların ise yakılarak imha edilmesi emredilmiştir.⁸² Şu anda elimizde bulunan mushaflar bu nüshalardan çoğaltılmışlardır.⁸³

Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında çoğaltılan mushaflara karşı herhangi bir itirazın bulunmaması heyetin işini ne kadar titizlikle yaptığını göstermektedir. Hz. Ali hem Hz. Osman'ın böyle bir hamle yapmasından hem de heyetin yapmış olduğu işin kalitesinden "Eğer bu görev bana verilseydi bende tıpkı böyle yapardım"⁸⁴ diyerek övgü ile bahsetmektedir.

Kaynaklarda Abdullah b. Mes'ud'un Kur'an'ı Kerim'in çoğaltılması görevinin Zeyd b. Sâbit'e verilmesine karşı çıktığı nakledilmektedir. Kendisinin devre dışı bırakılarak bu görevin tek başına Zeyd b. Sâbit'e verilmesini doğru bulmadığını ifade etmektedir. Kendisinin Zeyd b. Sâbit'ten çok daha önce müslüman olduğunu, Zeyd b. Sâbit henüz daha çocuk iken kendisinin birçok sureyi ezbere bildiğini⁸⁵ ifade ederek bu göreve kendisinin daha layık olduğunu söylediği nakledilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın çoğaltılma işlemi gerçekleştikten sonra çoğaltılan bu nüshalar dışındaki diğer nüshaların imha edilmesi meselesinde de Irak ehline ellerindeki nüshaları yakmayıp saklamalarını telkin ettiği nakledilmektedir.⁸⁶ Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ud'un bu şekilde davranmasına anlam verememiştir. Halbuki Zeyd b. Sâbit'e bu görevi ilk defa kendisi vermemiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer de ona bu görevi vermişlerdir. Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ud'un onlara herhangi bir itirazda bulunmayıp kendisine itiraz etmesini hayretle karşılamıştır.⁸⁷ Abdullah

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/62.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2020), "Fedâilu'l-Kur'ân", 3.

⁸³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2/441.

⁸⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif* (Mısır: el-Farukü'l-Hadise, 2002), 96.

⁸⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Mustedrek âle's-Sâhihayn*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/248.

⁸⁶ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Đahhâk et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr-Sünen-i Tirmizî*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîru'l-Kur'ân", 10.

⁸⁷ Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971), 37.

b. Mes'ud söylemiş olduğu bu sözlerden dolayı sahabenin tepkisini çekmiştir. Onlar bu durumdan duymuş oldukları rahatsızlıkları ifade etmişlerdir. Ancak onun daha sonra bu davranışından pişman olduğu bilinmektedir.⁸⁸ Abdullah b. Mes'ud'un ifadelerinden onun Zeyd b. Sâbit'i herhangi bir şeyle itham etmediği, kendisinin yaşça ondan daha büyük olması sebebiyle bu işe ondan daha layık olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Aslında onun bu şekilde davranması Kur'an'a hizmet etme aşkından kaynaklanmaktadır.

Zeyd b. Sâbit bu dönemde de kâdılık görevini ifa etmiştir.⁸⁹ Hz. Ömer gibi Hz. Osman'ın da kazâ ve ferâiz meselelerinde Zeyd b. Sâbit'in görüşlerini diğerlerine tercih ettiği bilinmektedir.⁹⁰ Bu yüzden kendisine arz edilen bazı meseleleri çözmesi için ona yönlendirdiği bilinmektedir.⁹¹ Zeyd b. Sâbit kadılık görevini Hz. Osman'ın vefatına kadar devam ettirmiştir.⁹²

Hz. Osman'ın hac veya diğer sebeplerle şehir dışına çıktığı zamanlarda yerine vekil olarak bıraktığı isimlerden biri de Zeyd b. Sâbit olmuştur.⁹³ Bunun yanı sıra gerek mali konularda uzmanlığı gerek de güvenilirliği sebebiyle Hz. Osman döneminde beytül mâlın⁹⁴ ve divan başkanlığının⁹⁵ sorumluluğu da kendisine verilmiştir. Bu dönemde yine zekât âmilliği ve valilik görevleri de yapmıştır.⁹⁶

Hz. Osman'ın evi isyancılar tarafından kuşatıldığında Zeyd b. Sâbit onun yanında yer almıştır. Kendisine gelerek "Eğer ikinci defa Allah'ın ensârı olmamızı istiyorsan ensâr kapıda bekliyor" diyerek gerekirse onlarla savaşacaklarını söylediği rivayet edilmektedir. Ancak Hz. Osman kendisine kan dökülmesini istemediğini ifade ederek bu işe karşı çıkmıştır.⁹⁷ Zeyd b. Sâbit'in Hz. Osman'ın evini kuşatan isyancıların karşısına çıkarak "Meleklerin kendisinden utandığı kimseden siz utanmaz mısınız?"⁹⁸ dediği rivayet edilmektedir. Hz. Osman isyancılar tarafından şehit edildikten sonra cenazesi gece

⁸⁸ Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 69.

⁸⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/422.

⁹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/274.

⁹¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef fi'l-Hadîs* (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2015), 7/81.

⁹² Seyf b. 'Omer el-Esedî et-Temîmî Seyf b. 'Omer, *el-Fitne ve Vaq'atu'l-Cemel*, thk. Ahmed Râtib 'Armûş (Beyrut: y.y., 1413/1993), 86; Cide, *Hz. Zeyd b. Sabit*, 54.

⁹³ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *Târihu halîfe b. hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1977), 178.

⁹⁴ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/539.

⁹⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/430.

⁹⁶ Çağatay, "Zeyd b. Sâbit", 13/549.

⁹⁷ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-eğâdis ve'l-âşâr*, ed. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 11/219.

⁹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/159.

karanlığında ve çok az kişiden oluşan bir grup tarafından defnedilmiştir. Zeyd b. Sâbit de bu grubun içinde yer almıştır.⁹⁹

1.1.6.4. Hz. Ali Dönemi

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra yerine istemeyerek de olsa şartlar gereği Hz. Ali halife olarak geçmiştir. Ancak Hz. Ali'ye içlerinde sahabenin önde gelen isimlerinden, ensar ve muhacirden bir kısmın biat etmediği nakledilmektedir. Bu isimlerden biri de Zeyd b. Sâbit olarak zikredilmektedir.¹⁰⁰ Bu kimselerin insanların üzerinde anlaşmaya varmadıkları bir kişiye biat edilmeyeceğini gerekçe olarak ileri sürdükleri nakledilmektedir. Zeyd b. Sâbit'in biat etmeyişinin sebebi Hz. Ali'ye karşı olmasından kaynaklanmamaktadır. O, Hz. Ali ve muhalifleri etrafında şekillenen iki gruptan herhangi birine dahil olmamayı tercih etmiştir. Ancak Zeyd b. Sâbit'in hilafet merkezinin Kûfe'ye taşınmasına kadar divan başkanlığı görevini sürdürdüğü bilinmektedir.¹⁰¹ Bu da bizi Zeyd b. Sâbit'in ilk başlarda Hz. Ali'ye biat etmese de sonradan bu görüşünden vazgeçerek biat ettiği sonucuna götürmektedir. Kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in divan başkanlığı görevinden başka bu dönemde üstlenmiş olduğu başka bir vazifeye rastlanmamıştır.

Zeyd b. Sâbit her ne kadar Hz. Ali'ye biat etme meselesinde farklı bir tavır izlemiş olsa da onu her zaman sevmiştir. Hz. Ali de ona karşı muhabbet beslemiş ve bu muhabbetini çeşitli meclislerde ifade etmiştir.¹⁰²

1.1.7. Vefatı

Sahabenin önde gelen isimlerinden olan Zeyd b. Sâbit doğduğu, büyüdüğü ve hayatının neredeyse tamamını geçirdiği şehir olan Medine'de vefat etmiştir. Kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in ölümü ile ilgili birden fazla tarih zikredilmektedir. Bu tarihler ise hicri kırk beş¹⁰³, kırk sekiz, elli bir, elli beş, elli dokuz¹⁰⁴ ve elli dört¹⁰⁵ olarak kaynaklarda yer almıştır.

⁹⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/412-414; Cide, *Hz. Zeyd b. Sabit*, 59.

¹⁰⁰ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 2/555.

¹⁰¹ Çağatay, "Zeyd b. Sâbit", 13/549.

¹⁰² İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/540; Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'ân-ı Kerîm'e Hizmeti*, 35.

¹⁰³ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/170.

¹⁰⁴ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/109.

¹⁰⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avdillah b. Muhammed - Ebu'l-Fazl Abdu'l-Muhsin b. İbrahim Hüseyinî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1990), 1/101.

Zeyd b. Sâbit Emevîler döneminde, Mervan b. Hakem'in Medine valiliği yaptığı dönemde vefat etmiştir. Oğlu Hârîce'nin ifadesine göre babası sabaha karşı vefat etmiş, vefat haberini alanlar ise hemen onun evine gelmiştir. Hârîce onu hemen defnetmek istese de orada bulunanlar cenazenin gündüz vakti defnedilmesini söylemişlerdir. Zeyd b. Sâbit'in vefat haberini alan Mervan da hemen oraya gelmiştir. Sabah olunca cenaze üç defa yıkanmış, Mervan'ın cenaze namazını kıldırmasından sonra Baki' kabristanına¹⁰⁶ defnedilmiştir. Mervan taziye ikram edilmesi için bir deve göndermiş, deve kesilmiş ve taziye için gelenlere ikram edilmiştir.¹⁰⁷

Cenazeyi haber alan kadınlar üzüntüden ağıt yakmaya başlamışlardır. Hârîce onlara ağlamamalarını söylese de onlar üç gün süre ile ağlayacaklarını ifade etmişlerdir.¹⁰⁸

1.1.8. Ahlâkî Özellikleri

Zeyd b. Sâbit daha küçük yaştan itibaren Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş, onun rahle-i tedrisinden geçmiş ve yetiştirdiği ilk neslin fertleri arasında yer alarak kendisinden sonra gelen kimseler için örnek şahsiyetlerden biri olmuştur.

Daha önce de ifade edildiği üzere Zeyd b. Sâbit Hz. Peygamber (sav)'in komşusudur. Dolayısıyla onun ahlakında, hal ve hareketlerinde Hz. Peygamber'in etkisi büyük olmuştur. Onun konuşması, davranışları, güzel ahlakı, tevâzusu, zühd ve takvası, edep sahibi bir kimse olması bu etkiden kaynaklanmaktadır.

Yukarıdaki özelliklerinin yanı sıra o yanlış kimden geldiğine bakmaksızın her zaman doğrunun yanında olma erdem ve cesaretini göstermiştir. Bir gün bir kimse evinde arkadaşlarıyla birlikte şarap içerken bu sırada Hz. Ömer ise Zeyd b. Sâbit ve Abdurrahman b. Erkam ile birlikte Medine sokaklarında gezmektedir. Bu kişinin evinin önünden geçerken Hz. Ömer birden adamın evine girmiştir. Adamın evinde iki kişi bulunmaktadır. Ev sahibi olan kimse Hz. Ömer'e bu yaptığının doğru olmadığını, Allah'ın tecessüsü yasakladığını söyleyince Hz. Ömer yanındakilere “Ne diyor bu?” diyerek yanındakilerden destek beklemiştir. Zeyd b. Sâbit ve Abdurrahman b. Erkam ise “Adam doğru söyledi ey müminlerin emiri. Bu tecessüstür” diyerek adamın söylediğini doğrulamışlardır. Hz. Ömer ise bu sözü duyunca oradan ayrılmıştır.¹⁰⁹ Yine başka bir rivayette, Zeyd b. Sâbit ve

¹⁰⁶ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 207.

¹⁰⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/314.

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2/440.

¹⁰⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/310; Muhammed Revvas Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2017), 89,90.

yanlarında birkaç kişi Mervan b. Hakem ile beraber oturdukları bir sırada, içlerinden birisi Hz. Peygamber'in "Fetihten sonra hicret yoktur" dediğini nakledince Mervan bu kişiyi yalan söylemekle itham etmiştir. Hadisi nakleden kişi bu sözüyle Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan kimselerin Hz. Peygamber (sav)'in "ashabım" dediği sınıfa dahil olmadığını ifade etmek istemiştir. Mervan'ın da dahil olduğu Ümeyye oğullarının büyük bir kısmı ise Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olduklarından dolayı Mervan buna karşı çıkmıştır. Ancak Zeyd b. Sâbit burada hadisi nakleden kişinin doğru söylediğini ifade ederek güçlüden değil haklı olandan yana olduğunu göstermiştir.¹¹⁰

Zeyd b. Sâbit hayâ sahibi bir kimsedir. Bir gün Cuma namazı kılmak üzere evden çıktığında, namaz kılıp da dönen insanları görünce hemen bir eve girmiş ve orada namazını kılmıştır. Kendisine camiye gelip gelmediği sorulması üzerine "İnsanlardan utanmayan Allah'tan utanmaz" diyerek karşılık vermiştir. Bu davranışıyla onun toplumun hassasiyetlerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Zira Cuma vaktinde Müslüman bir kimse için Cuma namazı kılmaktan daha önemli bir iş olamayacağından, Cuma namazını kaçırmış olmanın vermiş olduğu utanma duygusuyla insanlardan gizlendiği anlaşılmaktadır.¹¹¹

Onun güzel davranışlarından birisi de yanlış gördüğü bir şeye hemen müdahale edip onu düzeltmesi olmuştur. Bir defasında duvar üzerinde oturup tuzak ile kuş avlayan kişileri görünce, onları bu yaptıklarından menetmiş, yakaladıkları kuşları salıvermiş ve onlara Hz. Peygamber'in Medine'yi harem kıldığını ifade etmiştir.¹¹²

Onun bir diğer özelliği ise hatada ısrarcı olmamasıdır. Hatalı olduğu bir meselenin doğrusunu öğrendiğinde hemen hatasından dönmüş ve doğru olana tabi olmuştur. İbn Abbas ile arasında geçen bir meselede İbn Abbas'ın görüşünün doğru olduğunu anlayınca hemen kendi görüşünden vazgeçerek onun görüşüne tabi olmuştur.¹¹³

Zeyd b. Sâbit şâhit olduğu bir durumla ilgili kendisinden şâhitlik yapılması istenildiğinde bundan geri durmamıştır. Çünkü ona göre şâhitlik hakikatin ortaya çıkarılması için gereklidir.¹¹⁴ Ayrıca o, Hz. Peygamber (sav)'in kendisinden talep edilmediği halde sırf hakkın ortaya çıkması için kendiliğinden yapılan şâhitliğin en makbul şahitlik olduğunu söylediğini¹¹⁵ ifade ederek bu hususun önemine dikkat çekmiştir.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/495.

¹¹¹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nubelâ'*, 2/439; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/167.

¹¹² Buhârî, "Fedâilu'l-Medine", 1; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 12/390.

¹¹³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/267.

¹¹⁴ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 201.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/281.

Zeyd b. Sâbit bulunduğu ortamın gerekliliklerine göre hareket etmiş, hal ve hareketleri de buna uygun olmuştur. Ailesi ile birlikte bulunduğu o, insanların en şakacısı, kavmiyle birlikte bulunduğu ise en yumuşak huylu ve sakini olmuştur.¹¹⁶ Ayrıca gösterişten uzak bir hayat yaşamış ve sade bir kıyafet giymeyi tercih etmiştir. Giymiş olduğu kıyafet ridâ, izâr ve sarıktan oluşmaktadır.¹¹⁷

1.1.9. Sahabe ve Diğer Alimlerin Zeyd b. Sâbit Hakkındaki Düşünceleri

Zeyd b. Sâbit hayatını adeta İslâm'a adanmış isimlerden biri olmuştur. Gerek Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde gerekse onun vefatından sonraki dönemde yapmış olduğu çalışmalardan hep övgüyle bahsedilmiştir. Birçok alanda yetkinliği kabul görmüş ve hem kendi dönemindekiler hem de kendisinden sonra gelenler tarafından bu özelliği dile getirilmiştir. Bu durumundan dolayı kendisine hep hürmet edilmiştir. Bir defasında o, devesine binmek istediğinde Abdullah b. Abbas devesinin üzengisinden tutarak "Büyüklerimize ve fakihlerimize bu şekilde davranmamız emredildi"¹¹⁸ diyerek ona karşı olan saygısını ifade etmiştir.

Mesruk'tan nakledildiğine göre kendisi Medine'ye gelip de Resulullah (sav)'in ashabı hakkında soruşturduğunda "Zeyd b. Sâbit'in ilimde önde gelen isimlerden biri olduğunu gördüm" dediği rivayet edilmektedir.¹¹⁹ Sâid el-Müseyyeb de onun bu durumunu ifade etmek için "Zeyd b. Sâbit'e ait olup da üzerine icmâ edilmeyen bir söz bilmiyorum" dediği nakledilmektedir.¹²⁰

İmam Mâlik "Ömer'den sonra bizim nazarımızda insanların imamı Zeyd b. Sâbit'tir"¹²¹ diyerek onun insanlar arasındaki yüksek konumuna dikkat çekmiştir. Bir diğer rivayette ise onun Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir döneminde Hz. Âişe ile birlikte Medine'nin imamı olduğu ifade edilmektedir.¹²²

Daha önce ifade edildiği üzere Zeyd b. Sâbit ferâiz ilminin önde gelen ismidir. Ahmet b. Abdullah el-İclî onun bu özelliğini ifade etmek için "İnsanlar Zeyd b. Sâbit'in kıraati ve onun ferâiz kuralları üzerinedir"¹²³ demiştir. Bu konuyla ilgili olarak İbn Şihâb "Eğer Osman

¹¹⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2/439.

¹¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 8/313.

¹¹⁸ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/94.

¹¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/275.

¹²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/275.

¹²¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2/436.

¹²² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 8/57.

¹²³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2/436.

b. Affan ve Zeyd b. Sâbit olmasaydı ferâiz ilmi kıyamete kadar yok olurdu. İnsanlar için o ikisinin olduğu zamandan daha iyi bir zaman olmamıştır”¹²⁴ diyerek onun ferâiz bilgisine vurgu yapmıştır.

Zeyd b. Sâbit ölüp de defnedildiğinde İbn Abbas “İlim işte böyle defnedilir”¹²⁵, başka bir rivayette ise “Onunla ilmin pek çoğu defnedilmiştir”¹²⁶ diyerek birçok konuda yetkin bir isim olduğu ve bu konularda geride kalanlar arasında kendisinden daha bilgili bir kimsenin bulunmadığına dikkat çekmiştir. Bunu söylerken de Zeyd b. Sâbit’in kabrini işaret etmiş ve “Sadece kendisinin bildiği ve başka kimsenin bilmediği bir şeyi bilen kişi öldüğünde ilim de işte böyle kaybolur gider”¹²⁷ demiştir.

1.2. İlmî Kişiliği

İslamiyet’in ilk dönemlerinde bugünkü bilinen şekliyle İslâmî ilimler tasnifi bulunmamaktadır. Kıraat, hadis, tefsir, akâid vs. hepsi bir bütün olarak ele alınmış, eğitim sistemi de buna uygun olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla bu eğitim sisteminden geçen kişiler hemen hemen her alanda ehliyet sahibi olarak yetişmişlerdir. Zeyd b. Sâbit de bizzat Hz. Peygamber’in talebesi olması sebebiyle İslâmî ilimlerin bütün alanlarında otorite olarak kabul edilebilecek kimseler arasında yer almıştır. Kıraat, tefsir, hadis, ferâiz, fetva, kazâ vs. alanların hepsinde ilmiyle öne çıkmış kişilerden biri olmuştur. Bu sebeple yukarıda zikredilen alanlarda öğrenmek veya danışmak için pek çok kişi kendisine başvurmuştur. Bunlar arasında sahabeden pek çok isim yer almaktadır. Abdullah b. Abbas bu isimlerden biridir. Kendisinin Zeyd b. Sâbit’e ilim almak için gittiği ve “İlim için gidilir, ilim gelmez” dediği nakledilmiştir.¹²⁸

Zeyd b. Sâbit pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında ismi şöhret bulmuş olanlar da yer almaktadır. Oğlu Hârice bu isimlerden biri olmuştur. O, fukahâ-yı seb’a¹²⁹ olarak isimlendirilen, fetvalarıyla meşhur olmuş yedi fakihten birisidir.¹³⁰ Yine bu yedi fakihten biri olan Sâid el-Müseyyeb de onun öğrencilerindendir. Kendisine ilmini kimden

¹²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 6/347.

¹²⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/376.

¹²⁶ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 5/108.

¹²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 2/276.

¹²⁸ Durak Pasmaz, *Zeyd b. Sâbit ve Kur’an İlimlerindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1986), 36.

¹²⁹ Tâbiün döneminde Medine’de fetvalarıyla meşhur olmuş yedi fakih. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkîn an rabbi’l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselam İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991), 1/19.

¹³⁰ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 138.

aldığı sorulduğunda Zeyd b. Sâbit'ten aldığını ifade etmiştir.¹³¹ Kabîsa b. Züeyb'de onun öğrencileri arasında yer almaktadır. Hatta Zeyd b. Sâbit'in hükümlerini en iyi bilen kişinin Kabîsa olduğu ifade edilmektedir.¹³² Çünkü o, Zeyd b. Sâbit ile birlikte uzun zaman geçirmiştir. Muaviye döneminde mescitte kurulan ve sabaha kadar devam eden meclislere katılmayıp Zeyd b. Sâbit'ten ders almayı tercih etmiştir.¹³³ Böylelikle de onun hükümlerini en iyi bilen kişi olmuştur. Bunların yanı sıra Malik b. Enes, İmam eş-Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel gibi mezhep imamlarının hocalar silsilesinde de Zeyd b. Sâbit'in ismi yer almaktadır.¹³⁴

1.2.1. Hadis İlmindeki Yeri

Zeyd b. Sâbit'in gerek daimî kâtibi gerek vahiy kâtibi olması sebebiyle Hz. Peygamber ile pek çok zaman birlikte olma şansını yakalayan kimselerden olduğu daha önce ifade edilmiştir. Dolayısıyla da O'nun söylemiş olduğu pek çok sözü işitme şansını elde etmiştir.

Hz. Peygamber ile bu kadar yakın olmasına rağmen kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen hadis sayısının çok fazla olmadığı görülmektedir. Toplamda kendisinden nakledilen hadis sayısının doksan iki olduğu bilinmektedir.¹³⁵ Bu hadislerin büyük çoğunluğunun ise fıkha dair meseleler hakkında olduğu görülmektedir.¹³⁶ Zeyd b. Sâbit'ten çok fazla hadis rivayet bulunmayışının sebeplerinden birisinin, onun mesaisinin büyük çoğunluğunu Hz. Peygamber (sav)'in hayatta olduğu dönemde Kur'an okuma-ezberleme ve vahiy yazımına ayırması olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁷ Bir diğer sebep ise Hz. Peygamber'in ilk zamanlarda Kur'an ile karışması endişesi ile hadislerin yazılmasını yasaklamış olmasıdır.¹³⁸ Zeyd b. Sâbit bu konuya o kadar önem vermiştir ki bir defasında Mervan b. Hakem'in valilik yaptığı dönemde, onunla birlikte iken naklettiği bir hadisi Mervan orada bulunan bir kişiye yazdırmak istediğinde o, buna karşı çıkmış ve Hz. Peygamber'in bu konudaki ikazını hatırlatarak yazılmasına engel olmuştur.¹³⁹ Buradan hadislerin yazılıp

¹³¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 4/223.

¹³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifî'l-osmâniyye, 2010), 7/175.

¹³³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 4/283.

¹³⁴ Fahrettin Atar, *Fıkıh usûlü* (İstanbul: IFAV, 2013), 386.

¹³⁵ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi lilmelâyin, 2002), 3/57.

¹³⁶ Çalışmamız esnasında yapmış olduğumuz kaynak taramasında bu kanaate ulaşmış bulunmaktayız.

¹³⁷ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 61.

¹³⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmius-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955), "Zühed ve Rakâik", 72.

¹³⁹ Ebû Dâvud, "Kitâbu'l-İlm", 3.

yazılmaması meselesinin Hz. Peygamber'in vefatından sonrasına da sirayet ettiği anlaşılmaktadır. Zeyd b. Sâbit'in yanı sıra Abdullah b. Mes'ud gibi isimlerin de Resulullah'ın vefatından sonra dahi hadislerin yazılmasını menettiği hatta yazılı kitapları imha ettirdiği bilinmektedir.¹⁴⁰ Hatta sayıları az da olsa hadislerin yazılmasına karşı çıkanlara hicri altıncı yüzyıla kadar rastlamak mümkündür.¹⁴¹ Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını meneden rivayetlerinin yanı sıra bizzat kendisinin hadis yazmasına müsaade ettiği isimlerin bulunması¹⁴² ve Kur'an ile hadislerin karışma ihtimalinin ortadan kalkmış olmasına rağmen Zeyd b. Sâbit gibi isimlerin neden hâlâ hadislerin yazılmasına karşı çıktığı anlaşılmamaktadır. Bize göre Zeyd b. Sâbit'in vahiy kâtibi olması onun bu şekilde davranmasına sebep olmuş olmalıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını menetmesi Kur'an ile karışma riskini barındırmış olmasından kaynaklanmaktadır. Zeyd b. Sâbit vahiy kâtibi olması sebebi ile bu konuda titiz davranmış olabilir. Kendisinin söylediği sözlerin yazılmasına müsaade etmemesi de bu konuda hâlâ temkinli davrandığını göstermektedir.

Zeyd b. Sâbit az sayıda hadis nakletmekle birlikte hadis rivayetinde göstermiş olduğu dikkat sebebiyle hadis usulünün kurucuları arasında sayılmaktadır.¹⁴³ Kendisinin bulunduğu mecliste bir hadis rivayet edildiğinde şayet bu rivayet doğru ise onu tasdik eder, yanlış ise onu hemen düzeltirdi. Sahabeden bir kimse Resulullah'ın tarlaları kiralamayı yasakladığını rivayet edince hemen konuya müdahale etmiş, Resulullah'ın kiralamayı bütünüyle yasaklamadığını, O'nun kiralayan ile kiracı arasında anlaşmazlık çıkma ihtimalinin bulunması halinde kiralamayı yasakladığını ifade etmiştir.¹⁴⁴

Zeyd b. Sâbit birçok hadisin sebebi vüruduna vakıf olmuştur. Bu durum onun Hz. Peygamber'in söz veya davranışıyla neyi kastettiğini daha iyi anlamasına yol açmıştır. İkinci namazından sonra nafile namaz kılınıp/kılınmaması meselesinde, Hz. Âişe ile arasında cereyan eden bir olayda Hz. Âişe'nin Resulullah'ın ikinci namazından sonra nafile namaz kıldığını iddia etmesi üzerine Resulullah'ın kılmış olduğu bu namazın gerekçesini ifade ederek Hz. Âişe'ye karşı çıktığı bilinmektedir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Haîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l- 'İlm* (Beyrut: y.y., ts.), 53.

¹⁴¹ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar* (Ankara: OTTO, 2012), 55.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/593.

¹⁴³ Pasmaz, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, 83.

¹⁴⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 7/285.

¹⁴⁵ Tirmizî, "Salât", 21.

1.2.2. Tefsir İlmindeki Yeri

Daha önce de ifade edildiği üzere üstlenmiş olduğu vazifeler gereği Zeyd b. Sâbit Hz. Peygamber (sav) ile birlikte çok vakit geçirme imkanına sahip olmuştur. Böylece Kur'an'ı anlamada önde gelen isimlerden biri olmuştur. Bu sebeple ismi tefsirde meşhur olan on kadar sahabe arasında yer almıştır. Bu isimler arasında kendilerinden en çok rivayet nakledilenlerin Abdullah b. Abbas, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud ve Übeyy b. Ka'b olduğu bilinmektedir.¹⁴⁶ Bu başlık altında Zeyd b. Sâbit'in tefsir örneklerinden birkaçına yer verilecektir.

Zeyd b. Sâbit inen ayetlerin -varsa- sebebi nüzulüne şahitlik ettiği de olmuştur. Bir defasında Hz. Peygamber (sav)'in yanında yeni nüzul eden ayetleri yazdığı bir sırada, Hz. Peygamber'in kendisine Nisâ Suresi'nin 95.nci ayetini yazdırırken âmâ sahâbî Abdullah İbn Ümmü Mektum gelerek kendisinin Allah (cc) rızası için savaşa katılmak isteğini ancak görme engelli olması sebebiyle buna güç yetiremediğini ifade etmiştir. Bu sırada Resulullah'a vahiy nazil olmuştur. Sonra Resulullah'ın kendisine ilgili ayeti “*Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar*”¹⁴⁷ şeklinde yazdığını söylemiştir.¹⁴⁸

Uhud savaşında gerçekleşen olay üzerine nazil olan “*Size ne oluyor da münafıklar hakkında ikiye bölünüyorsunuz? Hâlbuki kendileri hak ettikleri için Allah onları küfre geri çevirmiştir. Allah'ın saptırdıklarını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah'ın saptırdıkları için asla doğruya yol bulamazsın.*”¹⁴⁹ ayetinin sebebi nüzulünü bilen Zeyd b. Sâbit bu ayetle ilgili bir açıklama yapmıştır. Ona göre bu ayet Uhud savaşında, savaşın hemen öncesinde, savaşmaktan vazgeçen münafıklar hakkındaki tartışmalar sebebiyle nazil olmuştur. Münafıklar savaşmaktan vazgeçtiklerinde müminlerden bir grup onların öldürülmesi gerektiğini söylerken, diğer bir grup öldürülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine de bu âyetin nazil olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰

Yâsîn Suresi'nin 12.nci ayetinin tefsirinde farklı yorumların olduğu görülmektedir. “*Onların gelecek için yaptıkları her şeyi ve bıraktıkları her izi de yazıyoruz*”¹⁵¹ ifadesinde geçen “iz” kelimesini bir grup sahâbî insanların geride bırakmış oldukları iyi ya da kötü

¹⁴⁶ Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerim'e Hizmeti*, 129.

¹⁴⁷ Nisâ, 4/95.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/480.

¹⁴⁹ Nisâ, 4/88.

¹⁵⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an Te'vili âyi'l-kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ty.), 8/8,9.

¹⁵¹ Yâsîn, 36/12.

ameller olarak yorumlamıştır. Onlara göre insanların yapmış oldukları her türlü iyilik ya da kötülük insanın lehine ya da aleyhine kaydedilmektedir. Bu görüşü benimseyen kişiler arasında Hz. Ömer, İbn Abbas ve Said b. Cübeyr'in bulunduğu bilinmektedir. Zeyd b. Sâbit'e göre ise "iz" kelimesinin buradaki anlamı, kişinin namaz kılmak için mescide giderken atmış olduğu adımlardır. Ona göre kişinin namaz kılmak için atmış olduğu her bir adım kaydedilmektedir. O, bu açıklamasını Resulullah'tan işitmiş olduğu bir rivayet ile delillendirmektedir. Bu rivayette Resulullah ile birlikte namaz kılmaya giderken Resulullah (sav)'in kendisine "Eserleriniz\izleriniz kaydedilir" dediği nakledilmektedir.¹⁵²

1.2.3. Kıraat İlmindeki Yeri

Kıraat denilince ashâb-ı kiram arasında ismi listenin hemen başlarında gelen kimselerden biri de Zeyd b. Sâbit'tir. Bu sebeptendir ki Kur'an'ın cemedilmesi meselesinde heyet ile Zeyd b. Sâbit arasında okuma ya da yazma meselesinde bir ihtilafın çıkması halinde, ilgili metnin Kureyş lisanı ile yazılması gerektiği talimatı verilmiştir.¹⁵³ Çünkü Zeyd b. Sâbit her ne kadar Medineli ise de onun kıraatinin Kureyş lisanı üzerine olduğu bilinmektedir.¹⁵⁴ Zeyd b. Sâbit kıraate büyük önem vermiştir. Çünkü bu ilmi "Kendisine tabi olunan bir sünnet"¹⁵⁵ olarak ifade etmektedir.

Zeyd b. Sâbit'in kıraatteki üstünlüğü sahabe arasında kabul edilen bir durumdur. Hz. Ömer ve Hz. Osman kıraatte onu her zaman diğerlerine tercih etmişlerdir.¹⁵⁶ Şam'dan bir grup yazmış oldukları mushafları Medine'de bulunan bilginlere arz etmek için gelmişlerdir. Bu grup elindeki mushafları Übeyy b. Ka'b'a arz ettikten sonra bir de Hz. Ömer dinlemiş ve bir yerde onlara müdahale etmiştir. Hz. Ömer'in kendilerine bu şekilde kimin öğrettiğini sorması üzerine ise Übeyy b. Ka'b'ın olduğunu söylemişlerdir. Hz. Ömer bu ayeti bir de Zeyd b. Sâbit'ten dinlemek istemiştir. Zeyd b. Sâbit'in de kendisi gibi okuduğunu görmüş ve kendisinin de bu şekilde bildiğini söylemiştir.¹⁵⁷ Hz. Osman'ın da kendisine kıraat hakkında sormak ya da öğrenmek isteyen kimseleri, kendisinin devlet işleri ile meşgul olması sebebiyle Zeyd b. Sâbit'e yönlendirdiği bilinmektedir. O, bu kimseleri Zeyd b.

¹⁵² Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Ḳurtubî, *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Kur'an*, thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 15/12.

¹⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/62.

¹⁵⁴ Pasmaz, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, 44.

¹⁵⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'an* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1974), 1/260.

¹⁵⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2/434.

¹⁵⁷ Pasmaz, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, 44.

Sâbit'e yönlendirirken kendisinin kıraati ile onun kıraati arasında herhangi bir farkın bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁸ Tefsir ilminin önde gelen isimlerinden biri olan İbn Abbas "Benim kıraatım Zeyd'in kıraatidir" diyerek onun bu ilimde edinmiş olduğu konumu ifade etmektedir.¹⁵⁹

Zeyd b. Sâbit'in kıraati öğrencileri aracılığıyla nesilden nesile aktararak bizlere kadar ulaşmıştır. Bu durumun Kıraat-i Aşere olarak ifade edilen mütevâtir kıraatlerin senetlerine bakıldığında anlaşılması mümkündür. Zira bu kıraatlerin pek çoğunun Zeyd b. Sâbit'e dayandığı görülmektedir.¹⁶⁰

1.2.4. Fıkıh İlmindeki Yeri

Zeyd b. Sâbit diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh ilminde de sahabenin önde gelen isimleri arasında yer almaktadır. Bu ilmin gelişmesi ve yayılmasında onun katkısının büyük olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bu bölümde onun sadece fıkıh ilmindeki konumuna değinilecek olup fikhî meselelere ait görüşlerine ise ikinci bölümde yer verilecektir.

Hız. Peygamber (sav)'in ashabı arasında fetva vermekle öne çıkmış kişiler Hız. Ömer, Hız. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Hız. Âişe, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'dir.¹⁶¹ Fıkıh konusunun insanlar arasında yayılmasına vesile olan kimseler arasında ise İbn Mes'ud, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ve İbn Abbas'ın yeri tartışılmazdır. Bunlar arasında Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer Medine'de, İbn Abbas Mekke'de, İbn Mes'ud ise Irak'ta şöhret bulmuşlardır. İbn Ömer ve beraberindeki bazı kimselerin ise Resulullah'tan bizzat işitmedikleri konularda Zeyd b. Sâbit'in görüşü ile fetva verdikleri bilinmektedir.¹⁶²

Zeyd b. Sâbit ferâiz ilminin önde gelen isimlerinden biridir. Hız. Peygamber (sav)'in ferâiz ile ilgili sözlerini işitince, kendini bu ilmi öğrenmeye adanmış ve gayretlerinin sonucunu alarak bu ilimi en iyi bilen isimlerden olmuştur.¹⁶³ Hız. Peygamber "Aranızda ferâizi en iyi bileniniz Zeyd'dir"¹⁶⁴ diyerek onun bu ilimdeki konumunu ifade etmiştir. Hız. Ömer de insanlara hitap ettiği bir konuşmasında "Kur'an'la ilgili bir şey sormak isteyen

¹⁵⁸ Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Hîsâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî el-Muttaî el-Hindî, *Kenzu'l-'Ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî (b.y.: y.y., 1401/1981), 13/394.

¹⁵⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1968), 57.

¹⁶⁰ Derya Hasanoğlu, *Zeyd b. Sâbit ve Kıraat İlmindeki Yeri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022), 43.

¹⁶¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1/10.

¹⁶² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1/17.

¹⁶³ Davudî, *Zeyd b. Sâbit*, 32,33.

¹⁶⁴ Tirmizî, "Menâkıb", 32; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 9/93.

Übeyy b. Ka'b'a, ferâizle ilgili bir şey sormak isteyen Zeyd b. Sâbit'e¹⁶⁵, fıkıhla ilgili bir şey sormak isteyen Muaz b. Cebel'e, parayla ilgili bir şey sormak isteyen olursa bana gelsin"¹⁶⁶ diyerek Zeyd b. Sâbit'in ferâizdeki otoritesine dikkat çekmiştir. Ayrıca İmam Şâfiî'nin ferâize ait meselelerin hemen hemen hepsinde Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih ettiğini söylediği nakledilmektedir.¹⁶⁷ Süfyan es-Sevrî'ye de ferâiz ile ilgili bir problemle karşılaştığında kimin görüşünü tercih edeceği sorulduğunda Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih edeceğini söylediği bilinmektedir.¹⁶⁸

Zeyd b. Sâbit'in ismi her ne kadar ferâiz ilmiyle öne çıkmış olsa da esasında o, hemen hemen fıkıhın her alanında etkili bir isim olmuştur. Pek çok hususta kendisine ait görüşe rastlamak mümkündür. Abdest, namaz, oruç ve hac gibi ibadet alanına giren konuların yanı sıra yargılama ve ceza hukukuna ait konularda da kendisinden çokça rivayet bulunmaktadır. Kısas cezası, nebbâşın hükmü, diyetler gibi meseleler ise ceza hukukunun kapsamı içinde olanlara örnek olarak verilebilir. Yine aile hukukuna ait meselelerde, günümüzde hâlâ gündemi meşgul eden konular hakkında kendisinden görüşler nakledilmektedir. Aynı mecliste birden fazla yapılan boşamanın hükmü¹⁶⁹, hayız halinde yapılan boşamanın durumu¹⁷⁰, boşanan kadının nafaka ve mesken hakkı¹⁷¹ gibi meseleler bunlar arasında yer almaktadır.

Zeyd b. Sâbit sahabe arasında içtihat etme konumunda bulunan kişiler arasında yer almaktadır. O, gerek Kur'an ve Sünneti anlama hususunda gerekse bu iki kaynaktan çözümünü bulunamayan meselelerin halledilmesi hususunda, kendi bilgi ve birikimini kullanarak içtihat etmekten asla geri durmamıştır. Bu sebeple daha önce ifade edildiği üzere ismi fetva verme ile meşhur olan birkaç sahabe arasında zikredilmiştir. Gerek Hz. Ebubekir gerek Hz. Ömer olsun birçok meselenin çözümünde Zeyd b. Sâbit'e müracaat etmişlerdir. Kendisi zaten bu iki halifenin sürekli olarak kendilerine danıştığı istişare heyeti arasında yer almıştır.

¹⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 10/248.

¹⁶⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/246.

¹⁶⁷ Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerîm'e Hizmeti*, 159; Mehmet Seven, *İlkeler ve Hisseler Açısından İslam Miras Hukukunun Dayanakları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 20; Mansur Koçinkağ, "Risâletü'l-Ferâiz li-Zeyd b. Sâbit Maa Şerhihâ li-Ebi'z-Zinâd = Zeyd bin Sabit's Farâiz and Comments by Abu'z-Zinad", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* IV/1 (2018), 335.

¹⁶⁸ Koçinkağ, "Risâletü'l-Ferâiz li-Zeyd b. Sâbit Maa Şerhihâ li-Ebi'z-Zinâd = Zeyd bin Sabit's Farâiz and Comments by Abu'z-Zinad", 335.

¹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/104.

¹⁷⁰ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 11/205.

¹⁷¹ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl Fergânî El-Mergînânî - Tallal el-Yusuf, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut: Daru'l-İhyâ'i Tûrâşî'l-'Arabi, ts.), 2/290.

1.2.5. Hüküm İstinbâtında Kullandığı Deliller

Bu başlıkta Zeyd b. Sâbit'in hüküm verirken dayandığı kaynaklar ve hüküm istinbatında izlemiş olduğu yöntemler ele alınacaktır. İkinci bölümde verilen ya da araştırmamızın kapsamına girmemesi sebebiyle bu çalışmada yer almayan Zeyd b. Sâbit'e ait hükümlerden istifade etmek suretiyle onun yöntemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.2.5.1. Şer'i Deliller

Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bir rivayet bize onun hüküm verirken dayanmış olduğu kaynakları ve riayet ettiği yöntemi ortaya koyması açısından çok önemlidir. Bu rivayette amcasının oğluna bir meseleyle ilgili nasıl hüküm vermesi gerektiği hususunda ona yol gösterdiği ve tavsiyede bulunduğu görülmektedir. Zeyd b. Sâbit'in amcasının oğluna tavsiyesi "Bir hüküm verirken Allah'ın kitabıyla hükmet, eğer onda bulamazsan Resulullah'ın sünnetine bak, onda da bulamazsan o zaman ehli reyden yardım iste. Sonra kendin içtihat et ve bir tercihte bulun. Artık bundan sonra senin için bir sıkıntı olmayacaktır"¹⁷² şeklindedir. Zeyd b. Sâbit'in bu tavsiyeleri, Resulullah'ın Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona vermiş olduğu tavsiyelerle¹⁷³ benzerlik arz etmektedir.

Yukarıda nakledilen rivayete bakıldığında Zeyd b. Sâbit hüküm istinbâtında kitap (Kur'an-ı Kerim), Sünnet ve rey'i kaynak olarak kullanmaktadır. Bu üçünün yanı sıra Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen hükümlere bakıldığında onun sahabe icmâsını ve kıyası da kaynak olarak kabul ettiği görülmektedir. Böylelikle onun şer'i kaynaklarının kitap, sünnet, sahabe İcmâsı, kıyas ve rey olduğu anlaşılmaktadır.

1.2.5.1.1. Kitap

Kitap olarak ifade edilen şer'î kaynakların ilki ve en temeli olan Kur'an-ı Kerim'dir. Bir meselenin çözümünde bakılacak olan ilk yer o olacaktır. Meselenin çözümü burada bulunamadığında sırasıyla diğer kaynaklara başvurulacaktır. Yukarıda nakledilen rivayette Zeyd b. Sâbit'in hüküm verirken izlemiş olduğu yöntemin de bu şekilde olduğu görülmektedir. O, kendisine bir mesele arz edildiğinde, meselinin çözümüyle ilgili olarak Kur'an'da sarıh bir nassın bulunduğu durumlarda doğrudan onunla hüküm vermiştir. Konuyla ilgili açık bir nassın bulunmadığı, ayetlerin mutlak ya da mücmel olduğu

¹⁷² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/197.

¹⁷³ Tirmizî, "Ahkâm", 3.

durumlarda ise varsa ayetlerin sebebi nüzulüne ya da konuyla ilgili Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen rivayetlere müracaat ederek konuyu çözüme kavuşturmuştur.

1.2.5.1.1.1. Ahkam Âyetlerine Bakış Açısı

Zeyd b. Sâbit bir mesele ile ilgili açık bir âyetin bulunduğu durumlarda meseleyi doğrudan onunla çözüme kavuşturmuş, başka herhangi bir kaynağa müracaat etmemiştir. Tam da bu durumla ilgili olarak kendisiyle Hz. Ali arasında kocası ölen hamile kadının iddet süresiyle ilgili görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.¹⁷⁴ Bu meseledeki ihtilafın sebebinin ise kocası ölen kadının hamile olduğu durumda hangi iddet süresinin dikkate alınacağıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zeyd b. Sâbit hamile kadının iddetinin âyette açıkça ifade edilmesini gerekçe sunarak, kocasının hemen ölümünden sonra olsa bile kadının doğum yapmasıyla birlikte iddetinin sona ereceğini ifade etmektedir. Hz. Ali ise kocanın ölümünden kısa bir zaman sonra doğumun gerçekleşmesi durumunda iddetin doğumla sona ermeyeceğini, bu durumda kadının ölüm iddeti beklemesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁷⁵ Burada Hz. Ali kadının maslahatı gereği böyle hüküm verirken Zeyd b. Sâbit ise âyette hamile kadının iddeti ile ilgili boşanma ya da kocasının ölmesi gibi herhangi bir ayrımın gözetilmediğinden yola çıkarak bu şekilde hüküm vermiştir.

Yine Zeyd b. Sâbit’in miras hukukuna dair meselelerde hak sahiplerinin paylarını taksim ederken âyette ifade edilen payların dışında başkaca bir pay vermediği görülmüştür. Bu sebeple o, red yoluyla herhangi bir kimseye kendi hissesine düşen pay dışında ilave bir pay vermemiştir.¹⁷⁶ Ona göre hak sahiplerine red yoluyla ilave pay verildiğinde âyette kendileri için takdir edilen miktarın üzerinde bir pay almış olacaktırlar. Bu durum ise âyette açıkça ifade edilen hükme aykırıdır.

1.2.5.1.1.2. Şâz Kıraatlerin Hükâmî Değeri

Şâz kelimesi sözlükte kural dışı, kurala uymayan, münferit gibi anlamlara gelmektedir. Şâz kıraat ise ezberlenegelen ve mushaflarda yazılı olan mütevâtir kıraate muhalif okuma şeklinde ifade edilmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 4/431.

¹⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/202.

¹⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/216.

¹⁷⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2010), 521.

Şâz kıraatlerin fikhî meselelerin çözümünde delil olarak kullanılma durumuyla ilgili olarak farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Şâfiî mezhebine göre şâz kıraatler haber-i vâhid gibi değerlendirilemez. Dolayısıyla şâz kıraatlerle hüküm vermek caiz olmayacaktır.¹⁷⁸ Hanefî mezhebine bakıldığında ise şâz kıraatle hüküm verdikleri görülmektedir. Yemin keffareti oruç tutma şeklinde gerçekleştirilirken, tutulacak olan bu orucun peş peşe olması gerektiği sonucuna Abdullah b. Mes'ud'dan nakledilen şâz kıraati delil getirerek ulaşmaktadırlar.¹⁷⁹ Onlar bu kıraati meşhur haber gibi kabul etmişlerdir. Dolayısıyla meşhur haber ile hüküm vermede bir mahsur görmemektedirler.¹⁸⁰

Zeyd b. Sâbit'e göre kıraatte imam mushafa muhalefet caiz değildir. Hatta meşhur kıraate muhalefet de caiz olmayacaktır. Ona göre harflerde ve kıraatlerde kendilerinden öncekilere tabi olmak zorunludur.¹⁸¹ Onun harflerde ve kıraatlerde kendilerinden öncekilere tabi olmaktan kastettiği ile Kureyş lisanına uygun okumak olduğu söylenebilir. Daha önce ifade edildiği üzere Kur'an'ın çoğaltılması esnasında Zeyd b. Sâbit ile heyet arasında okuma veya yazmaya dair bir ihtilafın çıkması durumunda Kureyş lisanı ile yazılması talimatı verilmiştir. Gerekçe olarak ise Kur'an'ın Kureyş lisanı üzere indirildiği ileri sürülmüştür.

Ancak Zeyd b. Sâbit'in yaşadığı dönemde henüz şâz kıraat olgusundan bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere şâz kıraat mütevâtir olarak nesilden nesile aktarılmayan kıraatleri ifade etmektedir. Kendisinin de içinde bulunduğu dönem ilk nesil olduğundan henüz mütevâtir ya da şâz olma durumu söz konusu olmamaktadır. Bununla birlikte bu dönemde farklı kıraatlerin bulunduğu da bilinmektedir. Hz. Osman döneminde, mushafın çoğaltılma işlemine kadar bu farklı kıraatlere karşı çıkan olmamıştır. Kıraatlerde ihtilafın derinleşmesinden sonra Hz. Ebubekir döneminde cemedilen mushaf tek bir kıraat üzere çoğaltılmış, sonrasında ise bu farklı kıraatler yasaklanarak tüm kıraatlerin imam mushafa uygun olması istenmiştir.

Yukarıda Zeyd b. Sâbit'in imam mushafa muhalif kıraatin câiz olmadığını söylediği nakledilmiştir. Burada onun kıraatlerin farklı olması durumunda hükümlerin de farklı olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak bu sonuca ulaştığını söylenebiliriz. Dolayısıyla Zeyd b. Sâbit'in âyetin hükmünü değiştirecek bir şekilde yapılacak olan kıraati caiz görmeyeceğini ifade etmemizde bir sakınca görülmemektedir.

¹⁷⁸ İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*, ed. Şalâh b. Muhammed b. 'Aveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/257; Abdülkadir Tekin, "Süfyan es-Sevrî'nin İctihat Düşüncesinde Kitab ve Sünnet/Hadis", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (2016), 66.

¹⁷⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/280.

¹⁸⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/320.

¹⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/539.

1.2.5.1.2. Sünnet

Resulullah (sav)'in sünneti adeta “Kur'an'ın ete kemiğe bürünmüş şekli” olması sebebiyle hükümlere dayanak teşkil etmesi bakımından hiç kimsenin kendisinden müstağni kalamayacağı bir başvuru makamı olmuştur. Yukarıda Zeyd b. Sâbit'in kendisinden nakledilen rivayetten anlaşıldığına göre onun hüküm verirken Kur'an'dan sonra başvurduğu ikinci kaynak Resulullah'ın sünneti olmuştur. Bir meselenin çözümünü Kur'an'da bulamadığında sünnete müracaat etmiştir.

Daha önce ifade edildiği üzere Zeyd b. Sâbit çok küçük yaşlardan itibaren Hz. Peygamber ile birlikte zaman geçirmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in ahlakına yakından tanıklık ettiği gibi ondan varit olan pek çok söz ve fiile de şahit olmuştur. Bu şahitliklerin Zeyd b. Sâbit tarafından hüküm vermede dayanak olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde ibadetler, muamelat, yargılama ve ceza hukuku gibi alanlarda bu durumla ilgili örnekler zikredilmiştir. İhramdan önce gusledilmesi meselesi Zeyd b. Sâbit'in sünnet ile vermiş olduğu hükümlere örnek olarak verilebilir. Çünkü bu konuyla ilgili olarak Kur'an'da herhangi bir hükmün bulunmadığı bilinmektedir. Hatta Zeyd b. Sâbit'ten yapılan rivayetlere¹⁸² bakıldığında onun ihramdan önce gusledilmesinin gerekliliğine işaret ettiği de söylenebilir. Ninenin mirası konusu da yine sünnet ile sabit olan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Varislere ait payların açıklandığı ayetlerde nineyle ilgili herhangi bir bilginin bulunmaması bizi bu meselenin sünnet ile sabit olduğu sonucuna götürmektedir. Kaynaklarda nakledildiğine göre Hz. Peygamber (sav) nineye mirastan vermiştir.¹⁸³ Zeyd b. Sâbit'in de nineye belli durumlarda mirastan pay verdiği bilinmektedir.¹⁸⁴

Zeyd b. Sâbit hüküm verirken âyetlerin iniş sebeplerine müracaat ettiği gibi Resulullah'tan nakledilen söz veya fiillerin sebebi vüruduna da başvurduğu bilinmektedir. Çünkü o, Resulullah (sav)'ten varit olan pek çok olayın sebebine şahitlik etmiştir. Hz. Âişe ile ikinci namazından sonra nafil namaz kılınması meselesinde aralarında çıkan ihtilafta, Hz. Âişe'nin görüşüne karşı kendi görüşünü ileri sürerken, Hz. Âişe'nin delil olarak naklettiği rivayetin sebebi vürudunu açıklayarak kendi görüşüne dayanak olarak kullanmıştır.¹⁸⁵

¹⁸² Tirmizî, “Hac”, 16; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/48; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/135; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/135.

¹⁸³ Ebû Dâvud, “Ferâiz”, 5.

¹⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/184; Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhiri İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bendari (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001), 8/300.

¹⁸⁵ Tirmizî, “Salât”, 21.

Atların zekâtı konusunda Ebû Hüreyre ile arasında yaşadıkları ihtilafın sebebinin de Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber (sav)'in atların zekâtı ile ilgili söylemiş olduğu söz ile neyi kastetmiş olduğunu biliyor olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁶

Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'den işitmiş olduğu bazı sözlerin lafızlarına ise son derece bağlı kaldığı, vermiş olduğu hükümlerde de buna uygun davrandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde Kur'an ile karışması endişesiyle kendisinden Kur'an dışında başka bir şeyin yazılmasını yasaklamasını genel bir kural olarak kabul ettiği ve rivayetlerin yazılmasını menettiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁷

1.2.5.1.2.1. Meşhur Hadis ile Ayetin Tahsîsi

Zeyd b. Sâbit'in hükümlerine baktığımızda onun meşhur hadis¹⁸⁸ ile ayeti tahsis ederek amel ettiği görülmektedir. Boşanmış kadınların iddet süresiyle ilgili hükmün bulunduğu âyet “*Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler*” şeklinde olup burada geçen “boşanan kadınlar” lafzı âmm olup hür veya köle ayırt etmeksizin bütün kadınları kapsamaktadır. Zeyd b. Sâbit'e göre ise boşanan cariyelerin beklemeleri gereken iddet süresi iki kuru'dur. Onun bu sonuca Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen “Cariyenin talâkı ikidir. İddeti de iki adet dönemidir”¹⁸⁹ rivayetinden yola çıkarak ulaştığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamberden nakledilen bu rivayetin ise meşhur hadis kategorisi içinde olduğu bilinmektedir.¹⁹⁰ Dolayısıyla Zeyd b. Sâbit'in bu meşhur hadis ile âmm olan ayetin hükmünü tahsîs edip onunla hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

Yine çocukların mirası hususundaki ayet “*Allah çocuklarınızın mirası hakkında....*” şeklinde gelmiş ve “çocuklar” lafzı bütün çocukları içine alacak şekilde âmm olarak zikredilmiştir. Ancak Zeyd b. Sâbit'in ister kasıtlı olsun ister hata ile olsun katilin varis olamayacağını söylediği bilinmektedir.¹⁹¹ Burada Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamberden nakledilen “Katil mirasçı olamaz”¹⁹² şeklindeki meşhur hadis ile ayeti tahsis ederek katili mirasçı kılmadığı görülmektedir.

¹⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/253.

¹⁸⁷ Ebû Dâvud, “Kitâbu'l-ilm”, 3.

¹⁸⁸ Meşhur hadis: Resulullah (sav)'den rivayet edenerin sayısı bir veya iki olup tevatür rivayet edenlerin sayısına ulaşmayan, sahabeden sonra ikinci hicri asırda yayılıp yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan tevatür topluluğunun rivayet ettiği sünnettir. Bkz. Vehbe Zuhayli, *el-Veciz fi Usûlu'l-Fıkh* (Beyrut: Al-Resalah, 2006), 39.

¹⁸⁹ Tirmizî, “Talâk ve Liân”, 7.

¹⁹⁰ Salah Muhammed Salim Ebûl-Hac, “es-Sünnetü'l-Meşhûre İnde'l-Hanefiyye ve Tatbîkâtuhâ fi Kütübihim”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 19 (2013), 54.

¹⁹¹ Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 56.

¹⁹² Tirmizî, “Ferâiz”, 17.

1.2.5.1.2.2. Haber-i Vâhid ile Amel

Usûl kitaplarında ifade edildiği üzere haber-i vâhidin hükümlerde kaynak olarak kabul edilme şartları hakkında mezhep imamlarının ittifak ettiği dört husus bulunmaktadır. Bu hususlar râvinin bâliğ/yetişkin olması, müslüman olması, âdil/adalet ve takva sahibi olması, zapt sahibi olması/rivayet ettiği meseleyi anlayıp ezberinde tutabilme ve doğru bir şekilde tekrar aktarabilmesidir.¹⁹³ İttifak edilen bu hususların dışında haber-i vâhidin kabulü ile ilgili mezheplere göre ilave bazı farklı kriterler de bulunmaktadır.

Hanefî mezhebine göre râvi, rivayet ettiği hadisin aksine hareket etmemeli ve fetva vermemelidir. Buna aykırı hareket etmesi halinde naklettiği rivayet değil vermiş olduğu fetva dikkate alınacaktır. Onlara göre umûmü'l-belvâ olarak ifade edilen yani insanların çokça karşılaşması sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan konularda gelen ahad haberler de hükümlere dayanak olamaz. Onlara göre bu tür konular mütevâtir veya şöhret kriterlerini karşılayacak seviyeye ulaşmıştır. Dolayısıyla böyle bir meselede gelen haber-i vâhid dikkate alınmamalıdır. Hanefîlerin bir diğer kriteri ise hadisi rivayet eden kimse fakîh veya müctehid değilse nakletmiş olduğu rivayet kıyasa ve İslâm'ın temel esaslarına zıt olmamalıdır.¹⁹⁴ Bu meselede Süfyan es-Sevrî de büyük ölçüde Hanefîler ile ittifak etse de bazı kriterlerde onlara muhalefet ettiği görülmektedir. Mesela ona göre haber-i vâhidi rivayet eden kişinin fakîh veya müctehid olmasına gerek yoktur. Dolayısıyla böyle bir kimsenin nakledeceği, genel kurala aykırı olan bir rivayetin senedinin inkitaya uğramamış olması onun tarafından rivayetin kabul edilmesi için yeterli olacaktır.¹⁹⁵

Mâlikîler ise ittifak edilen hususlara ilave olarak haber-i vâhidin kabulü için iki kriter daha belirlemişlerdir. Onlara göre rivayet edilen mesele Medine ehlinin uygulamasına (amel-i ehl-i medine) aykırı olmamalıdır. Böyle bir aykırılık bulunduğu durumlarda rivayet kabul edilmeyecektir. Yine Mâlikîlere göre nakledilen rivayet kesinlik arz eden şer'î esaslara da aykırı olmamalıdır. Bunun aksi durumlarda onlara göre haber-i vâhid hükümlere kaynak olarak kabul edilmeyecektir.¹⁹⁶

Şâfiîler ise ilave olarak sadece senedin muttasıl olma şartını koşmuşlardır. Onlara göre rivayetin senedi muttasıl olarak Resulullah (sav)'e ulaştığında hadisin kabul edilmesi için

¹⁹³ Zekiyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 112.

¹⁹⁴ Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 113-115.

¹⁹⁵ Abdülkadir Tekin, *Süfyan es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 121,122.

¹⁹⁶ Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 118,119.

ortada bir engel kalmayacaktır. Bu sebeple mürsel hadis ile amel edilmesini kabul etmezler. Mürsel hadisin amel edilmesinde sadece Saîd el-Müseyyeb'in rivayetlerini istisna tutmuşlardır.¹⁹⁷

Haber-i vâhidin kabulü hususunda Hanbelîlerin yaklaşımının çok daha kapsayıcı olduğu görülmektedir. Onlar tıpkı Şâfiîler gibi hadisin Hz. Peygamber (sav)'e ait olmasını haber-i vâhidin kabulü için yeterli görmüşlerdir. Hatta onlar senette ittisal şartı aramayıp mürsel hadis ile ameli de kabul ederek onlardan bir adım daha ileri gitmişlerdir.¹⁹⁸

Zeyd b. Sâbit'in haber-i vâhidi hükümlerine kaynak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Onun haber-i vâhidi kaynak olarak kullanma kriterlerine bakıldığında Mâlikî mezhebinin tercih etmiş görüş ile büyük ölçüde benzerlik arz ettiği görülmektedir. Hatta Mâlikî mezhebinin bu meselede doğrudan Zeyd b. Sâbit'in görüşü ile amel ettiğini söylemenin yanlış olmayacağını değerlendirmekteyiz. Kendisinden yapılan bir rivayetin doğrudan bu konu ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayette o "Ehl-i Medine bir konuda ittifak etmişse bunun sünnet olduğunu bil" diyerek Medine ehlinin uygulamasının bu meseledeki önemini vurgulamaktadır.¹⁹⁹

Zeyd b. Sâbit'in haber-i vâhid ile verdiği hükme İbn Abbas ile arasında ifade tavafından sonra hayız gören kadının Mekke'den ayrılıp ayrılamayacağına dair ihtilafın nakledildiği rivayet örnek verilebilir. Bu rivayette Zeyd b. Sâbit ifade tavafından sonra hayız gören kadının veda tavaflı yapmadan Mekke'den ayrılamayacağını, İbn Abbas'ın ise ayrılabilceğini ifade ettiği bilgisi yer almaktadır. Yine bu rivayette İbn Abbas meselenin aslını sorması için Zeyd b. Sâbit'i ensardan bir kadına yönlendirdiği aktarılmaktadır. Bunun üzerine Zeyd b. Sâbit'in meseleyi öğrenip tekrar İbn Abbas'ın yanına geldiği ve İbn Abbas'ın görüşünün doğru olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.²⁰⁰ Bu rivayette İbn Abbas'ın teklifi üzerine Zeyd b. Sâbit'in meseleyi öğrenip geldiği bilgisi yer almaktadır. Ancak bu rivayette Zeyd b. Sâbit'in meseleyi öğrenip geldiğinden başka herhangi bir detay bilginin bulunmadığı görülmektedir. Burada Zeyd b. Sâbit meseleyi rivayette bahsedilen kadından öğrenmiş olabileceği gibi Medine ehlinin tatbikinden de öğrenmiş olabileceği değerlendirilmektedir. Ancak bu durum Zeyd b. Sâbit'in haber-i vâhid ile hüküm verdiği gerçeğini değiştirmeyecektir.

¹⁹⁷ Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 120.

¹⁹⁸ Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 122,123.

¹⁹⁹ Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan b. Cuvvân el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh* (Irak: Matba'atü'l-İrşâd, 1974), 1/438; Sümeyye Onuk Demirci, *Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medine'nin Delil Değeri*, *Eskiye Dergisi*, "39 (Eylül 2019), 353.

²⁰⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 2/198.

1.2.5.1.3. Sahabe İcmâsı

Sözlükte uzlaşma, mutabakata varma, karşılıklı rıza gösterme²⁰¹ gibi anlamlara gelen icmâ sözcüğü terim olarak ise bir asırda bulunan tüm İslâm müctehidlerinin şer'î bir hüküm üzerinde görüş birliği etmeleri olarak ifade edilmektedir.²⁰² İcmâ fikrinin ortaya çıkış zamanı sahabe dönemine kadar uzanmakla birlikte müctehid imamlar dönemine kadar kademeli olarak geliştiği bilinmektedir.²⁰³

İslâm alimleri icmâyı şer'î bir delil olarak kabul etmiş ve icmâ ile sabit olan hükme uymaya son derece önem vermişlerdir. Onlar sahabenin icmâ etmiş olduğu konuları araştırarak onlara muhalefet etmemeye gayret etmişlerdir.²⁰⁴ Üzerinde icmâ oluşan meseleleri tespit ederek hükümlerine dayanak olarak kullanmışlardır.

Zeyd b. Sâbit'in de icmâyı şer'î bir delil olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Kendi yaşadığı dönemde sahabe arasında ittifak edilen meselelere karşı çıkmadığı ve onlara uyduğu görülmektedir. Eşiyle birlikte olduğu halde inzal olmayan kişinin gusletmesi meselesinde kendi görüşünden vazgeçerek sahabenin ittifakına uyduğu bilinmektedir.²⁰⁵

Yine o, bir kimsenin boşandığı karısının kız kardeşiyle iddet süresinde evlenebileceği görüşünde iken, yapılan istişare sonrasında bu durumda olan kişilerin aralarının ayrılması gerektiği hususunda görüş birliği sağlanınca kendisinin de bu sonuca tabi olduğu nakledilmektedir.²⁰⁶

Cenaze namazında alınacak tekbirlerin sayısı ile ilgili olarak Hz. Ömer döneminde çıkan ihtilaf sonrasında yapılan istişarede cenaze namazında Hz. Peygamber (sav)'in dört tekbir aldığı görüşünde ittifak edildiği²⁰⁷ ve Zeyd b. Sâbit'in görüşünün de bu şekilde olduğu bilgisi yer almaktadır.²⁰⁸

²⁰¹ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 79.

²⁰² Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 106.

²⁰³ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 170.

²⁰⁴ Abdülkadir Tekin, *Süfyân es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 125.

²⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/151; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/257.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/226.

²⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/100.

²⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/309.

1.2.5.1.4. Kıyas

Herhangi bir meselede sabit olan bir hükmün illetlerinin aynı olması sebebiyle başka bir meseleye de tatbik edilmesine kıyas denilmektedir.²⁰⁹ Kıyas, edille-i şer’iyye ya da edille-i erbaâ²¹⁰ olarak ifade edilen, dini hükümlerde delil olarak kullanılan dört kaynaktan biridir.

Fukahânın cumhuru, hakkında Kitap veya Sünnet nassı ya da icmâ ile oluşmuş herhangi bir hükmün bulunmadığı meselelerde, aşırıya gitmemek kaydıyla kıyas ile ulaşılan hükmün hüccet olarak kabul edileceğinde ittifak etmişlerdir. Cumhura karşılık Zâhiriyye ve İmâmiyye ise kıyası kabul etmemişlerdir.²¹¹

Zeyd b. Sâbit’in de kıyas ile hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer, Müslüman bir kimsenin zimmî bir kimseyi öldürmesi sebebiyle bu kişiye kısas uygulamak istediğinde “Kölene karşılık kardeşini kısas eder misin?”²¹² diyerek Zeyd b. Sâbit ona karşı çıkmıştır. Onun kısas ile ilgili olan âyette bulunan “*Hüre karşılık hür, köleye karşılık köle*”²¹³ ifadesinden yola çıkarak bu sonuca ulaştığı anlaşılmaktadır. Çünkü âyetteki ifadede aynı statüde olmamaları sebebiyle köleye karşı hür bir kimsenin kısas edilemeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Zeyd b. Sâbit’in ise bu olayda zimmîyi öldüren Müslümanı hür kimseye, zimmîyi ise köleye kıyas ederek bu sonuca ulaştığı anlaşılmaktadır.

Zeyd b. Sâbit’in savaş için olmayıp, besleyip çoğaltmak amacıyla elde bulundurulmuş atlar için zekât verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²¹⁴ Bu meselede onun, çoğaltmak amacıyla elde tutulan atları ticaret malları ile kıyaslayarak zekât verilmesi gerektiği yönünde hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

1.2.5.1.5. Rey ile İçtihat

Nassın bulunmadığı yerlerde, Kur’an ve Sünnete muhalif olmamak şartıyla, meseleyi çözüme kavuşturmak için kıyas, örf, maslahat vs. enstrümanların kullanılarak hüküm verilmesine rey denilmektedir.²¹⁵

²⁰⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 309.

²¹⁰ Edille-i şer’iyye dört tane olup bunlar; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan ibarettir. Bkz. Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 60.

²¹¹ Zehra, *Fıkıh Usûlü*, 190.

²¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/59.

²¹³ Bakara, 2/178.

²¹⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/253.

²¹⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 480.

Rey ile hüküm verme meselesinin başlangıcı Hz. Peygamber (sav) dönemine kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber ile Muaz b. Cebel arasında geçen konuşmada Muaz b. Cebel'in vali olarak gittiği yerde herhangi bir meselenin çözümünü Kur'an veya Sünnette bulamadığında kendi rey ile hüküm vereceğini söylemesi üzerine Resulullah'ın buna karşı çıkmadığı gibi bu durumdan çok memnun olduğu rivayet edilmektedir.²¹⁶

Yukarıda Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen rivayette onun amcasının oğluna herhangi bir meselenin çözümünü Kur'an veya Sünnette bulamadığında kendi rey ile hüküm vermesini tavsiye ettiği ifade edilmiştir. Zeyd b. Sâbit'in hükümlerine bakıldığında kendisinin de rey ile hüküm verdiği anlaşılmaktadır. İfade tavafindan sonra hayız gören kadının veda tavafını yapmadığı sürece Mekke'den ayrılamayacağı sonucuna kendi rey ile ulaştığı anlaşılmaktadır. Çünkü daha sonra İbn Abbas ile yapmış olduğu konuşmada ona hak verip kendi görüşünden vazgeçerek onun görüşüne tabi olduğu bilinmektedir.²¹⁷

Yine koca, anne ve babanın bulunduğu bir meselede miras taksiminin nasıl olması gerektiğine dair İbn Abbas ile arasında ihtilaf yaşandığı bilinmektedir. Zeyd b. Sâbit bu durumda kocanın payının mirasın yarısı olacağını, geri kalanın üçte birinin anneye, kalan kısmın ise babaya ait olacağını söylemektedir. İbn Abbas ise buna karşı çıkarak annenin payının mirasın toplamının üçte biri olması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Abbas'ın Zeyd b. Sâbit'e bu sonuca nasıl ulaştığını sorması üzerine o, kendi rey ile ulaştığını söylemiştir.²¹⁸

Zeyd b. Sâbit'in rey ile hüküm verdiği başka bir mesele ise kişinin evlendiği kadınla arasında birliktelik gerçekleşmeden önce kadının ölmesi durumunda bu kadından olma üvey kızıyla aralarında hürmet-i müsâharenin²¹⁹ meydana gelecek olmasıdır. Ona göre ölüm birlikte olmak gibi kabul edilecektir. Çünkü ölümle birlikte mehrin de verilmesi gerekeceğinden, evlendiği kadınla birlikte olmadan kadın öldüğünde erkeğin bu kadından olma üvey kızıyla aralarında hürmet-i müsâhare meydana gelecektir.²²⁰

Zeyd b. Sâbit'in rey ile hüküm verdiği bir diğer konu ise aralarında halvet²²¹ gerçekleşen kadın ile erkek arasında meydana gelen boşamada mehrin durumu ile ilgilidir.

²¹⁶ Tirmizî, "Ahkâm", 3.

²¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/448.

²¹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/157.

²¹⁹ Sıhriyyet sebebiyle meydana gelen haramlıktır. Bu durum nikahın sıhhatine engel olur. Bkz. Bilmen, *Fıkıh İlmî & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 97; Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 506.

²²⁰ İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Ma'âlab fî Dirâyet'il-Mezheb*, ed. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007), 12/224.

²²¹ Halvet, nikâh akdinden sonra ve taraflar arasında birliktelik gerçekleşmeden önce kadın ile erkeğin yanlarında üçüncü bir şahıs bulunmaksızın baş başa kalmalarını ifade eden bir fıkıh terimi olarak bilinmektedir. Bkz. Orhan Çeker, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/384.

Zeyd b. Sâbit'e göre aralarında halvetin gerçekleştiği bilinen kadın ile erkek arasında zifaf gerçekleşmeden boşanma gerçekleşecek olursa kadın mehre tam olarak hak kazanacaktır.²²²

1.2.5.1.5.1. Rey ile Hüküm Verirken Kullandığı Deliller

Zeyd b. Sâbit'in vermiş olduğu hükümlerde ta'lî deliller²²³ olarak ifade edilen ikincil/fer'î delillerden de faydalanarak hüküm verdiği görülmektedir. Zeyd b. Sabit'in hüküm istinbâtında kullandığı fer'î delillerden örnekleri şu şekilde vermek mümkündür:

1.2.5.1.5.1.1. İstihsan

Şer'î bir meselenin halledilmesinde akla gelen ilk çözümün terkedilerek, haklı bir gerekçeye dayanmak suretiyle ilk bakışta gizli olan diğer bir çözüm yoluna gidilmesine istihsan denilmektedir.²²⁴

İstihsan ifadesi terim olarak sonraki zamanlarda kullanılmış olsa da pratik olarak uygulanması bakımından ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Zeyd b. Sâbit'in bazı durumlarda istihsan metodunu kullanarak hüküm verdiği görülmektedir. Âriyye satışı bahsinde geçtiği üzere ona göre henüz dalında bulunan yaş hurmanın satılmasında bir mahsur bulunmamaktadır. Kural olarak henüz elde bulunmayan ve miktarı belli olmayan bir malın satışı caiz olmayacaktır. Ancak o, bu konuda Hz. Peygamber (sav)'den işitmiş olduğu bir rivayeti²²⁵ delil getirerek genel kuraldan ayrılmış ve bu malların satılabileceğini ifade etmiştir.²²⁶

Zeyd b. Sâbit'in istihsan ile hüküm verdiği bir diğer meseleye ise namaz esnasında saf düzenine uymak amacıyla yürümeye cevaz vermesi örnek verilebilir. Bilindiği üzere normal şartlarda namaz esnasında yürümek namazı bozacak seviyede bir fiil olması bakımından ameli kesir olarak ifade edilmektedir. Ancak Zeyd b. Sâbit'in saf düzenine riayet etmek amacıyla namazda yürümenin namaza zarar vermeyeceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

²²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/75.

²²³ Edille-i şer'iyye olarak ifade edilen dört aslî delilin dışında kalan maslahat-ı mürsele, örf, ihtiyat, istihsan, istishâb vb. ikincil deliller edille-i ta'liye olarak bilinmektedir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 113.

²²⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 265.

²²⁵ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, ed. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), "Kitâbu't-ticâret", 55.

²²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/120.

Zira kendisinin gerek rükuda²²⁷ gerekse rükuda olmadığı zamanlarda²²⁸ saf düzenine uymak amacıyla namaz esnasında yürüdüğü rivayet edilmektedir.

1.2.5.1.5.1.2. Örf-Âdet

Örfün fikhî hükümlere olan etkisi ilk dönemden itibaren kabul edilen bir gerçek olmuştur. Örfün delil olarak kullanılabilmesi ise onun ancak Kur'an ve Sünnete, İslâm'ın temel ilkelerine muhalif olmadığı zamanlarda olacaktır. Bu temel kaynak ve ilkelerle çatıştığı zamanlarda örfün delil olarak kullanılabilmesi mümkün olmayacaktır.

Zeyd b. Sâbit'in hükümlerine bakıldığında kendisinin örften istifade ederek hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Azil bahsi bu konunun örneklerinden birini teşkil edecektir. Çünkü o dönemde azil hemen hemen herkes tarafından bilinen ve uygulanan bir gerçektir.²²⁹ Azil ile ilgili herhangi bir yasaklamanın bulunmayışı ise bizi toplumda süregelen bu adetin İslâm'ın temel prensipleriyle çatışmadığı sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla da örfi olan bu uygulama dinin mübah olarak değerlendirdiği alana girmektedir. Zeyd b. Sâbit'in azli meşru görmesi ve bizzat kendisinin azil yaptığına dair rivayetlerin²³⁰ bulunması bu konuda onun da aynı düşüncede olduğunu göstermektedir.

1.2.5.1.5.1.3. Seddi Zerâi

Aslen mübah olan bir fiilin kötü sonuçlara götürmesi sebebiyle yasaklanması durumuna seddi zerâi denilmektedir.²³¹ Tanımdan anlaşılabileceği üzere bu kapsama giren fiiller esasında yasak olmayıp serbest bırakılmış olan davranışlardır. Onların yasaklanması ise mübah olan bu davranışların kötü sonuçlar doğuracak olmasından kaynaklanmaktadır. İslam hukukunun gayesinin maslahatı celbedip mefsedeti defetmek olduğu düşünüldüğünde, hükümlerde seddi zerâiyi dikkate almanın gayet doğal bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

Zeyd b. Sâbit'in verdiği hükümlerde bu yöntemi kullandığı anlaşılmaktadır. Mescid-i Nebvî'nin içerisinde bulunan bir kabrin açılması için onun Hz. Osman'dan izin istediği, kabrin açılmasından sonra ise kabrin mescit dışına taşınmasını isteği bilinmektedir.²³² Burada onun vermiş olduğu bu kararlar ileriye dönük bir tedbir aldığı anlaşılmaktadır.

²²⁷ Mâlik, "Kasru's-salâti fi's-sefer", 64; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/185; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*.

²²⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/56.

²²⁹ Buhârî, "Nikâh", 96.

²³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/114,115.

²³¹ Erdoğan, *Fıkah ve hukuk terimleri sözlüğü*, 498.

²³² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/563.

İnsanlar arasında mescit içerisine defnedilmek gibi bir geleneği engellemek amacıyla bu şekilde hüküm verdiği görülmektedir.

Yine Zeyd b. Sâbit tarafından Peygamberlerin kabirlerinin mescit olarak kullanılmasının yasaklanması²³³ da seddi zerâi kapsamına giren hükümlerden biridir. Bu yasağın gelecek dönemlerde bu işin amacından uzaklaşarak insanları yanlış yollara sevk etmesini engellemek amacıyla konulmuş olduğu değerlendirilmektedir.

1.2.5.1.5.1.4. Mesâlih-i Mürsele

Hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan konularda Zeyd b. Sâbit'in mesâlih-i mürsele²³⁴ delilini kullanarak gerek bireysel gerekse toplumsal menfaati gözetmek amacıyla hüküm verdiği görülmektedir. Dârülharpte had cezasının tatbik edilemeyeceğini söylerken toplumsal menfaati ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Esasında had cezası Allah hakkı olması bakımından herhangi bir makam tarafından affedilmesi mümkün değildir. Ancak Zeyd b. Sâbit dârülharpte kendisine had cezası tatbik edilmek istenilen kişinin düşman tarafına katılma korkusu sebebiyle bu cezanın tatbik edilemeyeceğini ifade etmektedir. Had cezası uygulanacak kişinin düşman safına geçtiğinde müslüman kuvvetlere ait gizli bilgileri karşı tarafa ifşa etme riski bulunmaktadır. Bu durum ise müslümanlar açısından büyük bir tehlike arz etmektedir. Böyle bir olayın gerçekleşmesinin vereceği zararın bu kişiye had cezası uygulanmamasından kaynaklanacak olan zarardan çok daha büyük olacağı aşîkâr olduğundan, Zeyd b. Sâbit bu durumda toplumsal menfaati gözetmek suretiyle had cezasının uygulanamayacağını ifade etmektedir.²³⁵

Yine ceza hukukuna ait bir mesele olan diyetler hususunda da menfaat ilkesini gözettiği anlaşılmaktadır. Kişinin dudaklarına karşı işlenen cinayetlerde dudaklar için ödenecek diyetin miktarında alt dudak ile üst dudak arasında ayrım yaptığı görülmektedir. Bu ayrımda ise dudakların kişiye olan menfaatini esas almaktadır. Ona göre kişiye alt dudağın vermiş olduğu fayda üst dudaktan daha fazla olduğu için alt dudağa karşı işlenen kabahatlerde ödenecek olan miktar daha fazla olacaktır.²³⁶

²³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 35/482.

²³⁴ Şeriat tarafından gerek yasakladığına gerek itibar edildiği hakkında bir bilgi verilmeyen maslahatların bazı konularda delil olarak kabul edilmesine maslahat-ı mürsele denir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 346.

²³⁵ Şafiî, *el-Ümm*, 7/374.

²³⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/73.

Salgın hastalıkların bulunduğu yerlere gidilmemesi veya oradan çıkılmaması da toplumsal maslahat gözetilerek verilen hükümlerden biridir.²³⁷

Miras hukukuna ait bir mesele olan muvâlât²³⁸ sözleşmesi meselesinde Zeyd b. Sâbit'in yine kamu menfaatini gözetmek suretiyle hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Bu sözleşme esasında hükmi bir akrabalık bağı ifade etmektedir. Aralarında böyle bir sözleşme ile bağ kurulan kişiler Zeyd b. Sâbit'e göre birbirlerine mirasçı olamazlar. Ona göre muvâlât sözleşmesi mirasa hak kazanabilmek için yeterli bir sebep değildir. Genel kural olarak mirasçısı olmayan kimsenin malı müslümanların ortak malı kabul edileceğinden beytül-mâla ait olacaktır. Burada ise kendisi lehine vasiyet edilen kişi müslüman olma bakımından müslüman toplumla aynı hakka sahip olmakla birlikte, ayrıca kendisine vasiyet edilmesi sebebiyle mirasın tamamını alma bakımından üstün duruma gelmiş olacaktır.²³⁹

Savaş sebebiyle elde edilen ganimetlerin dağıtımında da Zeyd b. Sâbit bazı durumlarda bireysel menfaati bazı durumlarda ise toplumsal menfaati gözettiği anlaşılmaktadır. Öreğin Müslüman bir kimsenin malı düşmanlar tarafından ele geçirilir, daha sonra bu mallar Müslümanlar tarafından tekrar ganimet olarak alınır ve malların da Müslüman kimseye ait olduğu ortaya çıkarsa ele geçirilen bu mallar ganimet olarak taksime dahil edilmeyerek sahibine iade edilecektir.²⁴⁰ Eğer mallar taksimata dahil edilmiş ise geri dönüşü olmayacağından mallar eski sahibine iade edilemeyecektir.²⁴¹ Burada mallar ganimet yoluyla yeni sahibinin zimmetine girmiş olacaktır. Şayet bu mallar ondan tekrar alınıp eski sahibine iade edilecek olursa ganimetlerin paylaşılması konusunda sıkıntılara sebep olabileceği gibi savaşa katılanlar arasında da fitneye sebep olabilecektir. Burada görüleceği üzere ganimetlerin dağıtılmasından önce malın Müslüman kimseye ait olduğu anlaşıldığında bu mal kendisine verilmek suretiyle bireysel menfaat gözetilirken, bu durumun ganimet dağıtımından sonra ortaya çıktığı durumda ise ilk sahibine iade edilmeyip yeni sahibinde kalması yönünde hüküm verilmek suretiyle de toplumsal menfaatin gözetildiği anlaşılmaktadır.

²³⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/145.

²³⁸ Muvâlât sözleşmesi âzatlıktan doğan velânın aksine ihtiyarîdir, kişi isterse böyle bir akid yapmayabilir. Buluntu çocuk veya İslâm'a yeni giren bir kimse ile bir İslâm ülkesi vatandaşı arasında kurulan velâ sözleşmesine muvâlât (muhâlefe, muâkade), sözleşmeyi talep eden kişiye mevlâ yahut "el-mevle'l-esfel", muvâlât sözleşmesini kabul eden kişiye de mevlâ'l-muvâlât veya "el-mevle'l-a'lâ" denir. Bkz. Şükrü Özen, "Velâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/14.

²³⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 5/500.

²⁴⁰ 'Abdusselâm b. Sa'id et-Tenûhî Şahî'nün, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/505.

²⁴¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/354, 355.

1.2.5.1.5.1.5. İstishâb

Aksine bir delil olmadığı sürece bir şeyin bulunduğu hüküm üzere sabit olmasına istishâb denilmektedir.²⁴² İstishâb delili hükümlere dayanak olması bakımından ulemânın itibar ettiği fer'î deliller arasında yer almaktadır. Hakkında herhangi bir hükmün bulunmadığı meselelerin çözümünde bu delile müracaat etmişlerdir.

Zeyd b. Sâbit'in hükümlerine bakıldığında kendisinin de bu delili kullanarak hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Ona göre ric'î talâkla boşanan ve iddeti devam eden bir kadın üçüncü hayzında kocası ile birlikte görüldüğünde bu durum kocanın karısına ric'at ettiği şeklinde anlaşılabilecektir.²⁴³ Çünkü ona göre aksine bir delil bulunmadığı sürece kadın ile erkeğin bir arada görülmesi erkeğin karısına dönüş yaptığını gösterecektir.

1.2.5.1.5.2. Hüküm İstinbatında Gözettiği İlkeler

Zeyd b. Sâbit'in fikhî görüşleri incelendiğinde onun rey ile hüküm verdiği konularda bazı ilkeleri gözettiği anlaşılmaktadır. Bu ilkelerden öne çıkanlarının maslahat/fayda ve kolaylık prensipleri olduğu görülmektedir. O, bu ilkelere riayet etmek suretiyle bireysel ya da toplumsal faydaları gözetmiş, meydana gelecek mağduriyetlerin ortadan kaldırılması ya da en aza indirilmesi için gayret etmiştir. Ayrıca aslî hükümlerin tatbik edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda ise kolaylık sağlamak suretiyle toplumun ihtiyaçlarına cevap vermiştir.

1.2.5.1.5.2.1. Nas Merkezli Düşünme

Zeyd b. Sâbit hüküm istinbatında nas merkezli bir yöntem izlemiştir. Delâleti açık olan nassın bulunduğu yerde başka bir kaynağa müracaat etmemiş, delaletinin kapalı olduğu durumlarda ise bu kapalılığı giderecek olan kaynaklara başvurmuştur.

Miras hukukunun konusu olan mirastan hacb etme\engelleme meselesinde Zeyd b. Sâbit'e göre erkek çocuk, kız çocuk, baba ve kadın hiçbir şekilde mirastan hacb edilemeyecektir.²⁴⁴ Onun bu şekilde hüküm vermesindeki etkenin ilgili âyetlerde²⁴⁵ bu kişilere ait paylar hakkında gelen ifadelerin delaletinin açık ve kat'î olması olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu kimselerin mirasıyla alakalı başkaca herhangi bir ifade

²⁴² Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 144.

²⁴³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/350.

²⁴⁴ Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 9/32.

²⁴⁵ Nisâ, 4/11,12

bulunmamaktadır. Dolayısıyla ona göre bu kimselerin mirastan bütünüyle hacb edilmesi mümkün değildir.

Teşrik tekbirlerinin başlama vaktinin tespitinde de yine naslara bağlı kalarak hüküm verdiği anlaşılmaktadır. İlgili ayette “*Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde de atalarınızı andığınız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah’ı anın*”²⁴⁶ şeklinde gelen ifadeyi gramer yönünden tahlil ederek bu sonuca ulaştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada vermiş olduğu hüküm de yine nas çerçevesinde yer almaktadır.

Delaletin kapalı olduğu durumda kapalılığı gidermek adına başkaca deliller ortaya koyarak vermiş olduğu hükme örnek olarak ise boşanmış kadınların iddet sürelerinin tespit edilmesi verilebilir. Daha önce ifade edildiği üzere ayette geçen *kuru’* kelimesi müşterek lafızlardan olup hem hayız hem de temizlik anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bu durumda ayetin delaleti kapalı olup her iki şekilde de anlaşılmaya müsaittir. Burada Zeyd b. Sâbit’in iddet süresinin tespitinde Hz. Peygamber’in İbn Ömer’e boşanma ile ilgili tavsiyelerinde kullanmış olduğu ifadelerinden faydalanmak suretiyle âyetteki kapalılığı gidermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre bu olayda Hz. Peygamber, İbn Ömer’e karısını her bir temizlik döneminde bir talâkla boşamasını tavsiye ederken *فتطلقها لكل قرء تطليقة* *kuru’* lafzını temizlik anlamında kullanmaktadır.²⁴⁷ Ona göre âyette geçen *kuru’* lafzı temizlik anlamında kullanılmaktadır.

1.2.5.1.5.2.2. Nasların Lafızlarına Bağlı Kalma

Zeyd b. Sâbit nasların lafızlarına son derece bağlı kalmış, nasların farklı anlaşılmasını gerektirecek ayrıca bir açıklama bulunmadığı sürece lafızların verdiği anlamın dışına kesinlikle çıkmamıştır. Herhangi bir meseleye dair nassın bulunmadığı durumlarda ise kendi reyî ile hüküm vermekten geri durmamıştır.

Kendisiyle zifafa girilmeyen kadınla boşanıldığında ya da kadın vefat ettiğinde kadının annesi ile evlenemeyeceğini ifade ettiği meselede âyetin lafzî anlamıyla hareket ederek bu sonuca ulaşmıştır.²⁴⁸ Çünkü ona göre bu meselede âyetteki ifadede kadının annesi ile evlilik engeli için tek başına nikah akdinin yeterli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

²⁴⁶ Bakara, 2/200.

²⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, 4/325.

²⁴⁸ Şafîî, *el-Ümm*, 5/26.

Herhangi bir meselede nassın bulunmadığı zamanlarda vermiş olduğu hükme ise mükâteb kölenin hürriyetine kavuşma zamanı örnek olarak verilebilir. Bilindiği üzere mükâteb kölenin hürriyetine ne zaman kavuşacağı ile ilgili nassın bulunmayışı bu meselenin ihtilaflı bir konu olmasına sebep olmuştur. İctihâdi bir mesele olması sebebiyle konuyla ilgili birden fazla görüş bulunmaktadır. İbn Abbas'ın bu konuda kitâbet sözleşmesinin yapılmasıyla birlikte kitâbet bedelinin kölenin zimmetine borç olarak kaydedileceğini ve kölenin hürriyetine kavuşacağını, Hz. Ali'nin ise kölenin mükâteb bedelinden ödediği miktarca özgürlüğüne kavuşacağını söylediği ifade edilmiştir. Zeyd b. Sâbit ise bu durumda kölenin borcunu tamamen ödemediği sürece hürriyetine kavuşamayacağını söylemektedir.²⁴⁹

Zeyd b. Sâbit'in izlediği bu yönetime baktığımızda onun ehli hadis ekolünün özelliklerini taşıdığını söyleyebiliriz. Çünkü onun izlemiş olduğu bu yöntem genel olarak ehli hadise ait bir özellikler arasında yer almaktadır. Ayrıca o kendisine bir mesele hakkında soru sorulduğunda bu olayın gerçekleşip gerçekleşmediğini sormuş, şayet olay gerçekleşmedi ise mesele hakkında hüküm vermemiştir.²⁵⁰ Bilindiği üzere bu özellik de ehli hadise aittir. Bazı çalışmalarda Zeyd b. Sâbit'in rivayet merkezli ve dirayete mesafeli bir yöntem izlediği bilgisi de yer almaktadır.²⁵¹ Ancak Zeyd b. Sâbit'in nassın bulunmadığı durumlarda, meseleleri çözüme kavuşturmak adına kendi rey ile hüküm vermekten geri durmayışı ise ehli reye ait bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda Zeyd b. Sâbit için ehli rey ya da ehli hadis ekolüne aittir demek kolay olmayacaktır.

1.2.5.1.5.2.3. Kolaylık

Bir meseleye ait hükmün tatbik edilmesini imkânsız ya da çok zor kılan bir engelin bulunduğu durumlarda Zeyd b. Sâbit'in kolaylık prensibinden faydalanarak hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Namaz esnasında kişiden sızan ancak damlamayacak kadar az olan idrardan dolayı abdestin bozulmayacağını ifade etmesi kolaylık ilkesi gözetilerek ulaşılan bir hükümdür.²⁵²

²⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/527.

²⁵⁰ Zehebî, *Siyeru A'îmi'n-Nubelâ*, 2/438.

²⁵¹ Fahreddin Yıldız, "İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe III Sahabe ve Dirayet İlimleri Tebliğ ve Müzakereler", *Sahabe Neslinin Ehli Hadis'in Dirâyet Anlayışına Tesîri: Zeyd b. Sâbit'in Ashabı Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2018), 70.

²⁵² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/313.

Özellikle yaşlı kimselerde bu durumun daha sık görülme ihtimali bulunduğundan, bu kimselerin bu hüküm ile amel etmeleri onlar için büyük kolaylık olacaktır.

Zeyd b. Sâbit'in oturduğu yerde uyuklayan kişinin abdestinin bozulmayacağını ifade etmesinin²⁵³ de kolaylık ilkesi ile alakalı olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü kişinin oturduğu yerde hatta namaz kıldığı esnada bile uyuklaması mümkündür. Ayrıca uyuklama hali kendisinden kaçınılması çok zor bir durumdur. Uyuklama ile abdestin bozulacağı varsayıldığında ise bu durum zorluklara sebep olacaktır.

Oturarak küçük abdestin yapılabileceği uygun bir ortamın bulunmadığı zamanlarda bu ihtiyacın ayakta giderilebileceğinin ifade edilmesi de kolaylık prensibi işletilerek ulaşılan bir hükümdür. Zeyd b. Sâbit'in ayakta küçük abdest bozduğu bilinmektedir.²⁵⁴ Küçük abdest yapılırken asıl olan bu ihtiyacı oturarak gidermektedir.²⁵⁵ Ancak oturarak abdest bozacak bir ortamın bulunmadığı zamanlarda zorunlu olarak ayakta küçük abdest yapılabilecektir.

1.2.5.1.5.2.4. İhtiyat

İhtiyat: günaha girmemek için tedbir almak ve şüpheli görünen şeylerden uzak durmak olarak ifade edilebilir.²⁵⁶ Bir müminin dini bir meselede elbette ihtiyatlı davranması gerekir. Özellikle haram veya helal olduğu net olmayan meselelerde ihtiyatlı davranmak kişiyi günah işlemekten koruyacaktır. Ayrıca bu konuyla ilgili Hz. Peygamber (sav)'den helal ve haram olanların belli olduğu, şüpheli şeylerden ise uzak durulması gerektiğine dair tavsiyelerinin bulunduğu²⁵⁷ bilinmektedir.

Zeyd b. Sâbit'in de şüpheli durumlarda ihtiyatlı davrandığı bilinmektedir. Ebû Hüreyre ile ölmekte olan bir koyunun boğazlanması meselesinde farklı düşünmesi onun bu meseleye ihtiyatlı yaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Ebû Hüreyre kesim esnasında hayvanın hareket etmesini canlılık emaresi olarak kabul ederken, Zeyd b. Sâbit ise bu durumu hayvanın canlı olarak kabul edilebilmesi için yeterli görmemiştir. Dolayısıyla kesimden önce canlı olduğuna kanaat edilemeyen hayvanın kesim esnasında hareket etmesini, canlı olduğuna delalet etmesi açısından yeterli görmemiş ve bu hayvanın etinin yenmesine cevaz vermemiştir.²⁵⁸

²⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/194.

²⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/208; Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 85.

²⁵⁵ İbn Mâce, "Tahâret", 13.

²⁵⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 240.

²⁵⁷ Buhârî, "Buyû", 2.

²⁵⁸ Ebû'l-Velid Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004), 2/205.

1.2.5.1.5.2.5. Suç ve Cezada Karşılık ve Denge

Zeyd b. Sâbit'in ceza hukuku kapsamına giren görüşlerine bakıldığında birçok meselede ta'zir cezası ile hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Şahsa veya mala karşı işlenen kabahatleri cezasız bırakmadığı görülmektedir. Vermiş olduğu ta'zir cezalarında mağdura karşı işlenen suçta cezasız bırakmadığı gibi cezalarda aşırıya giderek suçluyu da hak ettiğinden fazla bir ceza ile cezalandırmamıştır.

Kişide fazlalık olan dişin kırılmasına sebep olacak bir cinayette, Zeyd b. Sâbit bu kabahate karşılık normal dişin diyetinin üçte biri kadar diyet ödenmesi gerektiği şeklinde hüküm vermektedir.²⁵⁹ Burada onun fazlalık olan dişi normal bir diş gibi değerlendirmede anlaşılmaktadır. Ancak kişiye karşı bir suç işlenmiş olması sebebiyle cezasız da kalmayacağını düşünerek bir miktar diyet ödenmesi gerektiğini değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Fazlalık parmakta da durum bu şekildedir. Bu durumda yine o, fazlalık parmağa karşı işlenen cinayetlerde bu parmak için normal diyetin üçte biri miktarınca diyet ödenmesi gerektiğini ifade ederek²⁶⁰ hem kabahati cezasız bırakmamış hem de suç ve ceza arasında denge sağlamaya çalışmıştır.

Zeyd b. Sâbit'e göre tırnağın kırılmasına sebep olan cinayetlerin diyeti, tırnağın kırıldıktan sonra yeniden çıkıp çıkmamasına göre değişkenlik arz etmektedir. Çünkü ona göre tırnağın yeniden çıkmamasının kişiye vereceği zarar daha fazla olacağından, diyetinin de fazla olması gerekecektir. Bu sebeple o, tırnağın yeniden çıktığı durumlarda verilecek olan diyeti beş dirhem, tırnağın çıkmadığı durumlarda ise on dirhem²⁶¹ olarak belirleyerek suç ve ceza arasında denge gözetmek istemiştir.

Kapkaççılık olarak ifade edebileceğimiz ihtilâs olayında, işlenen bu fiilin hırsızlık suçunun tüm unsurlarını yerine getirmemesi sebebiyle Zeyd b. Sâbit bu durumda suçluya hırsızlık had cezasının verilemeyeceğini ifade ederek²⁶² cezada aşırıya gitmemeye çalışırken, suçluya ta'zir cezası verilmesi²⁶³ gerektiğini söyleyerek de kabahatin cezasız kalmaması gerektiğini ifade etmektedir.

²⁵⁹ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, ed. Hasan Abdul Mun'im Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Kasâme", 22.

²⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/150.

²⁶¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/72.

²⁶² Şafî, *el-Ümm*, 6/163.

²⁶³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/303.

1.2.5.1.5.2.6. Zarar Vermeme

Kişiler arası cereyan eden ilişkilerde Zeyd b. Sâbit'in vermiş olduğu hükümlere bakıldığında, verilen bu hükümlerde karşılıklı olarak birbirine zarar vermeme ilkesine dikkat ettiği anlaşılmaktadır.

Zeyd b. Sâbit'e göre satın alınan bir cariyede cinsel birliktelikten sonra bir ayıbın ortaya çıkması durumunda müşterinin cariyeyi iade etme hakkı bulunmaktadır. Ancak bu durumda eğer cariyeye bakire ise iade edilme durumunda beraberinde cariyenin bedelinin onda biri, dul olması durumunda ise yirmide biri verilmelidir.²⁶⁴ Burada onun cariyenin iade edilebileceğini söyleyerek müşterinin hakkını savunduğu görülürken, beraberinde bir miktar mal verilmek suretiyle de satıcının hakkını gözettiği anlaşılmaktadır.

Vadeli borcu olan bir kişi öldüğünde Zeyd b. Sâbit'e göre borcun vadesi sona erecek ve borç peşin hale gelecektir.²⁶⁵ Bu durumda onun alacaklının hakkını gözettiği anlaşılmaktadır. Çünkü kişi öldüğünde miras taksimi yapılacak ve üzerinde bulunan mal varlıkları varislerine intikal edecektir. Alacaklı ise kendisine muhatap bulamayacak ve alacağını tahsil etmede sıkıntı yaşayacaktır. Zeyd b. Sâbit'in ise kişinin ölmesi durumunda vadeli borcun vadesinin iptal olacağını söyleyerek alacaklının hakkını gözettiği anlaşılmaktadır.

Zeyd b. Sâbit'e göre rehin tutulan malın sorumluluğu râhine yani malı elinde bulundurana ait olacaktır. Bu mala gelecek zarar ve ziyandan o sorumlu olacaktır. Bu konuyla ilgili olarak Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bir rivayette rehin olarak tutulan koyunun bir gözünün telef olması durumunda koyunun bedelinin dörtte birinin alacaktan düşülmesi gerektiği ifade edilmektedir.²⁶⁶ Burada nasıl ki râhinin alacağının teminat altına alınması maksadıyla rehin verme işlemi gerçekleşiyorsa borcuna karşılık malını rehin veren kimsenin de malına gelecek olan zararın telafisi söz konusu olmaktadır.

²⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 13/113.

²⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 18/199.

²⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 21/101.

II. BÖLÜM

2. ZEYD B. SÂBİT'İN ÖNE ÇIKAN BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde Zeyd b. Sâbit'in öne çıkan bazı fikhî görüşleri kendi fetvalarından/içtihatlarından ya da konuyla ilgili Hz. Peygamber'den yapmış olduğu rivayetlerden tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca konuyla ilgili sahabenin ve mezhep imamlarının görüşlerine de değinilerek Zeyd b. Sâbit ile aralarındaki görüş ayrılıklarına yer verilecektir. Yine Zeyd b. Sâbit'in mezhepler üzerindeki etkisine bu bölümde değinilecektir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu bölümde Zeyd b. Sâbit'e ait olan tüm görüşler nakledilmemiştir. Kendisinden nakledilen rivayetler ihtilaflı ya da mezhepler üzerinde etkili olan alanlarla sınırlı tutulmuştur.

2.1. İbadetler

2.1.1. Taharet/Abdest

Arapçada güzellik ve temizlik manalarına gelen abdest vudû' olarak ifade edilmektedir.²⁶⁷ Abdest, namaz kılmak, tilavet secdesi yapmak, Kâbe'yi tavaf etmek, Kur'an'a dokunmak gibi ibadetleri yapabilmek için gereken hem maddi hem de manevi bir temizlik olarak bilinmektedir. Temizlik/tahâret ise maddi kirlilik (necaset) ve manevi/hükmi kirlilikten (hades) temizlenmek²⁶⁸ olarak ifade edilmektedir.

Zeyd b. Sâbit'e göre kişinin kendi cinsel organına dokunmuş olması abdestini bozacak bir durum teşkil etmemektedir. Bu görüşü Hanefilerin de benimsemiş olduğu bilinmektedir.²⁶⁹ Onlara göre de bu durumun abdestin bozulması ile bir alakası yoktur. Bu meselede Zeyd b. Sâbit'in kişinin kendi cinsel organına dokunmakta bir beis görmediği anlaşılmaktadır. Bu sonuca ise kişinin cinsel organın kendisinden bir parça olması ve ona dokunulmasının maddi veya manevi bir kirlilik durumu olmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kişinin kendi bedeninden bir uzva dokunmasıyla abdest almak gerekmecektir. Ancak Şâfiîlere göre kişi kendi cinsel organına dokunduğunda abdesti

²⁶⁷ Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *Tilbetü't-talebe fî istilâhati'l-fikhiyye* (Bağdat: el-matbûatü'l-âmira, 1893), 4.

²⁶⁸ Kâsim b. 'Abdullâh b. Âmir 'Alî el-Ğunevî er-Rûmî el-Hanefî Kâsim b. 'Abdullâh el-Ğonevî, *Enîsu'l-Fukahâ' fî Ta'rîfâti'l-Elfâzi'l-Mutedâvileti beyne'l-Fukahâ'*, thk. Yahyâ Hasan Murâd (b.y.: y.y., 1424/2004), 5.

²⁶⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 1/248.

bozulmuş olacaktır.²⁷⁰ Şâfiîler Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayeti delil olarak kullanmaktadırlar. Bu rivayette Hz. Peygamber (sav)'in bir erkeğin kendi cinsel organına dokunması sebebiyle abdest alması gerektiği ifade edilmektedir.²⁷¹ Hanbelîlerden ise bu konuyla ilgili iki farklı görüş nakledilmektedir. İlk görüşe göre bu durumda olan kimsenin abdesti bozulacaktır. Bu görüşün çoğunluk tarafından da tercih edildiği ifade edilmektedir.²⁷² İkinci görüşe göre ise kişinin cinsel organına dokunması abdestine zarar vermeyecektir. Bu görüşlerine Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen bir rivayeti delil olarak ileri sürmektedirler. Bu rivayette Hz. Peygamber (sav)'in kişinin cinsel organının kendisinden bir parça olması sebebiyle abdestine bir zarar vermeyeceği ifade edilmektedir.²⁷³ Mâlikîlere göre de cinsel organa temas etmek abdesti bozan durumlar arasında yer almaktadır.²⁷⁴ Bu meselede sadece Hanefîlerin görüşünün Zeyd b. Sâbit ile örtüştüğü görülmektedir. Hanbelîlerden nakledilen iki görüşten birinin de bu şekilde olduğu görülürken mezhepte tercih edilen görüşün Zeyd b. Sâbit'in görüşüne muhalif olduğu anlaşılmaktadır.

Mest üzerine mesh etmenin süresiyle ilgili gerek sahabe arasında olsun gerek mezhep imamaları arasında olsun iki farklı görüşün bulunduğu bilinmektedir. Mâlikîlerin dışında bulunduğu çoğunluğa ait görüşe göre mest üzerine mesh etmenin süresi yolcu olmayanlar için bir gün bir gece, yolcu olanlar için ise üç gün üç gecedir.²⁷⁵ Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud gibi sahabenin önde gelen isimleri de meshin belirli bir süre ile sınırlı olduğunu ifade edenler arasında yer almaktadır. Zeyd b. Sâbit'in içinde bulunduğu ve azınlığı temsil eden gruba göre ise meshin süre bakımından herhangi bir sınırı bulunmamaktadır.²⁷⁶ Mâlikîler mestin ayaktan çıkarılmadığı ya da cünüplük durumu meydana gelmediği sürece yapılan meshin geçerli olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁷ Onların bu konudaki delilinin Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Resulullah'ın bu rivayette kendisine mestler üzerine ne kadar süreyle mesh edebileceğini soran bir kişiye son olarak "dilediğin kadar mesh et" dediği nakledilmektedir.²⁷⁸ Bu meselede Mâlikîler ile Zeyd b. Sâbit'in aynı

²⁷⁰ Şafiî, *el-Ümm*, 1/34.

²⁷¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/285.

²⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/240.

²⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/241.

²⁷⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî Mâlik, *el-Muvatta* (Beyrut: er-Risâle, 2009), "Tahâret", 58.

²⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/365; Şafiî, *el-Ümm*, 1/50.

²⁷⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 1/134, 135.

²⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1/27.

²⁷⁸ Ebû Dâvud, "Tahâret", 60.

görüşte olduğu görülmektedir. Diğer mezheplerin ise çoğunluğun görüşüne tabi oldukları anlaşılmaktadır.

Boşanan kadınların iddet sürelerinin açıklandığı ayette geçen kuru'²⁷⁹ lafzının temizlik dönemini mi yoksa hayız dönemini mi ifade ettiği hususu ihtilaflı bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zeyd b. Sâbit'in başını çektiği gruba göre kuru' temizlik dönemini ifade etmektedir.²⁸⁰ Mâlikîlere göre de kuru' lafzı temizlik anlamına gelmektedir. Onlara göre kişi karısını temizlik döneminde boşadığında içinde bulunduğu bu temizlik dönemi iddet süresinden kabul edilecektir.²⁸¹ Şâfiîler de bu lafzı temizlik dönemi olarak kabul etmişlerdir.²⁸² Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, İbn Mes'ud ve daha pek çok sahabeden kocanın üçüncü hayzından temizlenmediği sürece karısına dönme hakkına sahip olduğunu söyledikleri nakledilmektedir.²⁸³ Buradan onların kuru' ifadesine hayız anlamı verdikleri sonucu ortaya çıkacaktır. Ahmed b. Hanbel'den yapılan iki rivayetin meşhur olanına göre kuru' hayız dönemini ifade etmektedir.²⁸⁴ Ancak onun ilk başlarda Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih ettiği daha sonra bu görüşünden vazgeçerek bu lafzın hayız dönemini ifade ettiği görüşünü tercih ettiği de rivayet edilmektedir.²⁸⁵ Hanefîler de kuru' ifadesinin hayız dönemi anlamına geldiği görüşünü tercih etmişlerdir.²⁸⁶ Mâlikî ve Şâfiîler bu meselede Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşü paylaşıırken Hanefî ve Hanbelîlerin farklı düşündükleri görülmektedir. Zeyd b. Sâbit ve onun görüşünü tercih edenlerin delilinin başka bir ayet olduğu görülmektedir. Bu âyette gelen ifade “*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin*”²⁸⁷ şeklinde olup kadınların iddet sürelerinin gözetilerek boşanması emredilmektedir. Hz. Peygamber (sav)'in İbn Ömer'e talakla ilgili yapmış olduğu tavsiyesinde de boşamayı hayız dönemi değil de temizlik döneminde yapması gerektiği bilinmektedir.²⁸⁸ Dolayısıyla boşama yapılırken gözetilmesi gereken dönem temizlik dönemidir. Ayette de geçen “iddetlerini gözeterek” ifadesi de ancak temizlik dönemini ifade etmektedir. Kuru' lafzı da iddet süresini ifade

²⁷⁹ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء Bkz. Bakara, 2/228.

²⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 5/15.

²⁸¹ Şahîn, *el-Müdevvene*, 2/234.

²⁸² Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm's-Şâfi'î ve huve Şerhi Muhtaşar el-Muzenî*, ed. Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avvið ve Dğr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 11/163.

²⁸³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 4/425.

²⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/199.

²⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 3/109.

²⁸⁶ Ebû Muhammed (Ebû's-Şenâ) Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/594.

²⁸⁷ Talâk, 65/1.

²⁸⁸ Nesâî, “Talâk”, 1

ettiğinden temizlik olarak değerlendirilmektedir.²⁸⁹ Kuru'nun hayız dönemini ifade edenler de aynı âyeti delil olarak ileri sürmektedirler. Onlar âyette geçen "iddetlerini gözeterek" ifadesini "hayız döneminden önce" şeklinde anlayarak hüküm vermişlerdir.²⁹⁰

2.1.2. Namaz

"Farsça' da "tâ'zim için eğilmek, kulluk, ibadet" anlamına gelen namaz, sözlükte "dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak" manalarındaki Arapça salât²⁹¹ kelimesinin karşılığı olarak Türkçe'ye geçmiştir.

2.1.2.1. İmama Uyan Kişinin Kıraati

İmama uyararak namaz kılan kişinin kıraati ile ilgili olarak Zeyd b. Sâbit'ten yapılan rivayetlere bakıldığında bu kimse için kıraatin gerekli olmadığı görülecektir. Ona göre imam ister açıktan ister gizli okusun imamla birlikte namaz kılan kimsenin kıraat etmesine gerek yoktur.²⁹² Kendisine imamın arkasında namaz kılan kimsenin kıraatiyle ilgili sorulduğunda onun imamla birlikte hiçbir kıraatin olmadığını söylediği nakledilmektedir.²⁹³ Kendisinin de imama uyduğunda kıraati terk ettiğini söylediği nakledilmektedir.²⁹⁴ Hatta Zeyd b. Sâbit'ten yapılan başka bir rivayette ise imama uyan kimsenin imamla beraber kıraat etmesi halinde namazının geçerli olmayacağını söylediği nakledilmektedir.²⁹⁵

Hz. Ömer'e imamın arkasında kıraat ile ilgili sorulduğunda kendisinin Fatiha suresini okuduğunu söylediği rivayet edilmektedir.²⁹⁶ Buradan Hz. Ömer'in namazda Fatiha suresini okumanın farz olduğu görüşünde olduğu söylenebilir. Yukarıda Zeyd b. Sâbit'ten yapılan rivayetlere bakıldığında ise onun namazda Fatiha okumanın farz olmadığı görüşünü tercih etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu durumda olan bir kimsenin kıraat etmeyeceğini söylediği ifadesinde kıraatle ilgili herhangi bir kayıt koymadığı görülmektedir.

²⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 11/163.

²⁹⁰ Serahsî, *el-Mebcut*, 5/17.

²⁹¹ Neseî, *Tilbetü't-talebe*, 4.

²⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/286; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud Muhammed el-Ferra el-Begavi, *et-Tehzib fî fikhi'l-imam eş-şafî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/98.

²⁹³ Müslim, "Kitâbu'l-mesâcid ve mevâdi's-salât", 106; Nesâî, "Kitâbu'l-iftitâh", 50; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/232.

²⁹⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/220.

²⁹⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/218, 233; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî - Mehdi Hasan el-Kilânî, *el-Hüccetü alâ ehli medîne* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2019), 1/122; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/366; Aynî, *el-Binâye*, 2/320.

²⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/232.

Hanefîlere göre imam ister cehri okusun ister gizli okusun imama uyan kimsenin kıraat etmesine gerek yoktur.²⁹⁷ Hanbelîlere göre imam ister gizli ister açıktan okusun imama uyan kimsenin Fatiha suresini okuması gerekir. Ancak imamın gizliden okuduğu namazlarda zammı sureyi zorunlu görmemekle birlikte kıraat etmeyi de güzel bir davranış olarak görmektedirler.²⁹⁸ Mâlikîler ise imamın gizli okuduğu namazlarda kıraati güzel karşılamakla birlikte zorunlu görmemektedirler.²⁹⁹

Şâfiîlere göre imama uyan kimse ister cehri olsun isten gizli olsun Fatiha dışında başka bir şey okumaz. Onlara göre gizliden okunana namazlarda Fatiha okumak gereklidir. Cehri olarak kıraat edilen namazlarda ise iki görüşü bulunmaktadır. Kavli cedîd olarak ifade edilen ve sahih olan görüşe göre bu durumda da Fatiha okunmalıdır.³⁰⁰

İmama uyan kimsenin kıraati hususunda Hanefî mezhebinin görüşü ile Zeyd b. Sâbit'in görüşünün örtüştüğü görülmektedir. Mâlikî mezhebinin görüşünün de yakın olduğu söylenebilir. Ancak diğer imamların aralarında farklılıklar bulunsa da imama uyan kimsenin kıraati hususunda Zeyd b. Sâbit'ten farklı düşündükleri anlaşılmaktadır.

2.1.2.2. Vitir Namazının Rekât Sayısı

Vitir namazının rekât sayısı ile ilgili olarak sahabe arasında ihtilaf bulunduğu görülmektedir. Sahabeden farklı farklı sayılar rivayet edildiği gibi bazen de aynı kişiden birden fazla sayı nakledilmektedir.

Zeyd b. Sâbit'in bu namazı beş rekât olarak kıldığı nakledilmektedir.³⁰¹ Hz. Âişe'den ise farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin birinde Resulullah (sav)'in en az yedi en fazla on üç rekât vitir kıldığı, diğer rivayette ise üç rekât kıldığı ve sadece üçüncü rekatında oturduğu, bir başka rivayette ise Resulullah'ın sabah namazından önce on üç rekât namaz kıldığı bunun sekiz rekâtının gece namazı olup ikişer ikişer kıldığı ve bundan sonra ara vermeden beş rekât vitir namazı kıldığı rivayet edilmektedir.³⁰²

²⁹⁷ Aynî, *el-Binâye*, 2/313.

²⁹⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Mesailü ahmed bin hanbel ve rivayetü ibnihi abdullah* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981), 78.

²⁹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 1/164.

³⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 2/141.

³⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/206; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/402; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/589.

³⁰² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/40, 41.

Yine Hz. Peygamber (sav)'in eşlerinden Ümmü Seleme'den yapılan bir rivayette ise Resulullah'ın on üç rekât kıldığı, sonra yaşlanıp artık bedenlen zayıfladığı zamanlarda ise yedi rekât kıldığı nakledilmektedir.³⁰³

Hz. Ebu Bekir'i defnettikten sonra Hz. Ömer'in geceleyin mescide gidip üç rekât vitir namazı kıldığı rivayet edilenler arasında yer almaktadır.³⁰⁴

Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde vitir namazının rekâtı hakkında birden fazla sayı zikredildiği görülmektedir. Özellikle Hz. Âişe'ye ait olan rivayetlere bakıldığında ise Resulullah'ın gece namazı ile vitir namazını beraber kıldığı anlaşılmaktadır. Rivayetlerdeki farklılıkların da buradan kaynaklanmış olabileceği değerlendirilmektedir. Çünkü Resulullah (sav)'in gece namazını belli bir rekât sayısınca kılmadığı, farklı zamanlarda farklı sayılarda kıldığı bilinmektedir. Gece namazının peşine de vitir namazını kıldığı anlaşılmaktadır. Zeyd b. Sâbit ve diğerlerinden nakledilen rivayetlerdeki vitir namazına ait rekât sayılarının da bu farklı dönemlerde kılınan namazlara ait oldukları söylenebilir.

Hanefî mezhebine göre vitir namazı üç rekât olarak kılınmaktadır.³⁰⁵ Hanbelîlere göre ise vitrin en azı bir rekattır. Birden fazla kılınmasında ise bir mahsur bulunmamaktadır.³⁰⁶ Şâfiîlere göre de vitrin en az miktarı bir rekât olmakla birlikte on bir rekâta kadar kılınabilmektedir.³⁰⁷ Mâlikîlere göre de vitir namazı bir rekât olarak kılınacaktır.³⁰⁸ Mezheplere ait görüşlere bakıldığında bu meselede hiçbirinin Zeyd b. Sâbit ile ittifak etmediği görülmektedir.

2.1.2.3. Cenaze Namazında Tekbir

Cenaze namazında alınacak tekbirlerin sayısı hususunda sahabe arasında farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Zeyd b. Sâbit ve Ebu Hüreyre'nin cenaze namazı kıldıkları zaman dört tekbir aldıkları bilinmektedir.³⁰⁹ Hatta Zeyd b. Sâbit'in bizzat kendi annesinin cenaze namazını kıldırıldığında dört tekbir aldığı rivayet edilenler arasında yer almaktadır.³¹⁰ Buna karşılık İbn Abbas, Enes b. Malik ve Cabir b. Zeyd üç, Hz. Ali, İbn Mes'ud, Muaz b. Cebel gibi isimlerin beş, sahabeden bazı isimlerin ise yedi veya dokuz tekbir getirdikleri

³⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/205.

³⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/206.

³⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 2/229.

³⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/579.

³⁰⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/12.

³⁰⁸ Ebû 'Ömer İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, ed. Muhammed el-Moritânî (Riyâd: Mektebetü Riyâd el-Hadîse, ts.), 1/259.

³⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/441.

³¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/309.

rivayet edilmektedir.³¹¹ Hz. Ömer'in döneminde böyle bir ihtilaf ortaya çıktığında sahabeyi toplayarak onlara Resulullah (sav)'in en son kıldırıldığı namaza bakmaları gerektiği ve o namazdaki tekbir sayısını dikkate almalarını söylediği rivayet edilmektedir. Resulullah'ın kıldırıldığı bu son cenaze namazında ise dört tekbir aldığı nakledilmektedir.³¹²

Cenaze namazı ile ilgili Hz. Peygamber (sav)'den yapılan rivayetlerde tekbir alırken ellerin durumuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığı görülmektedir. Bu konuda Zeyd b. Sâbit'ten yapılan bir rivayette ise tekbirlerde ellerin kaldırılması gerektiği ifade edilmektedir. Bu rivayette ellerini kaldırarak cenaze namazı kılan bir kimseyi gördüğünde bu kimseye sünnete uygun bir şekilde namaz kıldığını, bu tekbirlerin tıpkı iftitah tekbiri gibi ancak ellerin kaldırılmasıyla sünnetin yerine getirilmiş olacağı bir tekbir olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.³¹³

Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre cenaze namazı dört tekbir ile kılınmalı ve her tekbirde ise iftitah tekbiri almış gibi eller kaldırılmalıdır.³¹⁴ Hanefî ve Mâlikîlere göre de tekbir sayısı dörttür. Ancak onlara göre sadece ilk tekbirde eller kaldırılacak, diğer üç tekbirde ise eller kaldırılmayacaktır.³¹⁵ Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşlerine bakıldığında gerek tekbir sayısı olsun gerek tüm tekbirlerde ellerin kaldırılması meselesi olsun Zeyd b. Sâbit ile ittifak ettikleri görülmektedir.

2.1.3. Oruç

Oruç, Arapça “savm” sözcüğünün karşılığı olarak “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak”³¹⁶ gibi anlamlara gelen Farsça rûze kelimesinin Türkçeye geçmiş şeklidir.³¹⁷

2.1.3.1. Oruca Başlama Zamanı

Orucun başlama vaktiyle ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de “*Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar*

³¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/443-447.

³¹² Serahsî, *el-Mebcut*, 2/100.

³¹³ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/247.

³¹⁴ Ebu İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe* (Kudüs: Kudüs Yayınevi, ts.), 1/247; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/417.

³¹⁵ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, 2/46; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1/249; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Haraşî, *Şerhu'l-haraşî alâ muhtasari halîl* (Mısır: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1899), 2/118.

³¹⁶ Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, 21.

³¹⁷ Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/414.

tamamlayın.”³¹⁸ ifadesi yer almaktadır. Ayette yer alan beyaz ip ile siyah ipin ayrılması ifadesini sahabe arasında hakiki manada anlayarak bu şekilde uygulamak isteyen kimselerin bulunduğu rivayet edilmektedir. Ancak Resulullah (sav)’ın bu kimselere siyah ip ile beyaz ipin birbirinden ayrılması ifadesini gecenin karanlığından gündüzün beyazlığının ayrılması olarak anlaşılması gerektiğini söylediği bilinmektedir.³¹⁹

Oruca başlama zamanı hakkında Zeyd b. Sâbit’ten nakledildiğine göre Resulullah (sav) İbn Ümmü Mektum’un geceleyin ezan okuduğunu, Bilal’in ezanına kadar yenilip içilebileceğini söylemektedir.³²⁰ Başka bir rivayette ise İbn Ümmü Mektum’un ezanının fecri ya da sabahı bildirmek için değil, sahur yapmak isteyenleri uyarmak, uykuda olanları ise sahur için uyandırmak amacıyla olduğu nakledilmektedir.³²¹ Sahur ile sabah namazının vakti arasındaki süreyle ilgili olarak Zeyd b. Sâbit’ten nakledilen rivayete göre ise bir gün o, Resulullah (sav) ile birlikte sahur yapmış, sonra da kalkıp sabah namazını beraber kılmıştır. Kendisine sahur ile sabah namazı arasındaki vaktin süresi sorulduğunda ise elli âyet³²² başka bir rivayette ise elli veya altmış âyet³²³ okuyacak kadar bir sürenin bulunduğunu söylemiştir. Zeyd b. Sâbit’in sahur ile sabah namazı arasında elli veya altmış âyet okuyacak kadar bir zamanın bulunduğunu ifade ettiği rivayetten yola çıkarak fukahânın sahur vaktini belirlemeye çalıştıkları görülmektedir.³²⁴ Bu meselede fukahâyâ ait iki farklı görüş nakledilmektedir. Bunlardan ilki Hanefîlere ait olan görüştür. Onlar gecenin büyük bir kısmı tamamlandıktan sonraki zaman dilimi ile fecrin doğuşuna kadar olan zaman dilimi arasındaki süreyi sahur vakti olarak tayin etmişlerdir. Yani onlara göre sahur vakti gecenin son kısmına denk gelmektedir.³²⁵ İkinci görüş ise Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin oluşturduğu cumhura ait olan görüştür. Onlar geceyi iki bölüme ayırmış, gecenin ikinci bölümünden (son bölümünden) itibaren fecrin doğuşuna kadar olan kısmı sahur vakti olarak belirlemişlerdir.³²⁶ Zeyd b. Sâbit sahur vaktini biraz ertelemeyi müstehap görmektedir.³²⁷

³¹⁸ Bakara, 2/187.

³¹⁹ Buhârî, “Savm”, 16.

³²⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/563.

³²¹ Buhârî, “Savm”, 13.

³²² Buhârî, “Savm”, 19; Müslim, “Kitâbu’s-Sıyâm”, 47; İbn Mâce, “Sıyâm”, 23; Tirmizî, “Savm”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/461; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 4/400; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/19; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/433; Cuveynî, *Nihâyetü’l-Maṭlab*, 4/50.

³²³ Buhârî, “Mevâkîtu’s-Salât”, 27; Buhârî, “Teheccüd”, 8.

³²⁴ Hilal b. Faleh Al-Qasalma el-Sharari, “Fıkhu Zeyd b. Sâbit fi’s-sıyâmi mukârinen bi fıkhi’l-eimmeti’l-erba’ti”, *Mucelletü buhûsi’d-dirâsâti’l-islâmiyyeti*, 2 (Mart 2019), 20.

³²⁵ Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyinü’l-hakaik şerhu kenzü’d-dekaik* (Kahire: el-Matba’atü’l-Kübra el-Emîriyye, 1896), 3/133.

³²⁶ el-Sharari, “Fıkhu Zeyd b. Sâbit fi’s-sıyâmi mukârinen bi fıkhi’l-eimmeti’l-erba’ti”, 20.

³²⁷ Kal’aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 126.

Mâlikîler de sahur vaktinin gecenin yarısından itibaren başladığını söylemekle birlikte sahurun ertelenmesini müstehap kabul etmişlerdir.³²⁸

2.1.3.2. Oruçlu iken Hacamat

Oruçlu kimsenin hacamat yaptırması hususunda farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Bir grup hacamat yaptırmanın oruca zarar vermeyeceği sebebiyle oruçlunun hacamat yaptırmasını caiz kabul ederken, bir diğer grup ise aksini iddia ederek caiz kabul etmemektedirler. Kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in oruçlu olduğu zamanlarda hacamat yaptırdığına dair bilgiler yer almaktadır.³²⁹ Buradan hareketle onun oruçlu bir kimsenin hacamat yaptırmasında bir mahsur bulunmadığı görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Hanefilerin de Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Onlara göre de hacamat yaptırmak oruca zarar vermeyecektir.³³⁰ İmam Şafiî ise oruçlu iken ihtiyaten hacamat yaptırmamayı daha uygun bir davranış olarak görmekle birlikte hacamat yaptırmanın oruca zarar vermeyeceğini ifade etmektedir.³³¹ Mâlikîler de Hz. Peygamber (sav)'in oruçlu iken bizzat kendisinin hacamat yaptırması gerekçesiyle oruçlunun hacamat yaptırabileceğini görüşünü tercih etmişlerdir.³³² Hanbelîlere göre ise oruçlunun hacamat yaptırması caiz değildir. Onlar hacamat yaptırmanın oruçluyu zayıf düşürebilmesi gerekçesiyle bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından yasaklandığını ifade etmektedirler.³³³ Ayrıca Ahmed b. Hanbel Ramazan'da oruçlu iken hacamat yaptıran kimsenin hacamat yaptırdığı gün için Ramazan'dan sonra bir gün kaza etmesi gerektiğini söylemektedir.³³⁴ Buradan Hanbelîlerin dışında kalan cumhur fukahânın oruçlu iken hacamat yaptırmanın caiz olduğu görüşünü tercih ettiği görülecektir. Bize göre de hacamat yaptırmanın oruca bir zararı olmayacaktır. Ancak oruçlunun hacamat yaptırması halinde bitkin düşüp sağlığına zarar verme ihtimali bulunduğu ise hacamat yaptırmasının uygun olmayacağı açıktır.

³²⁸ el-Haraşî, *Şerhu'l-haraşî*, 2/240.

³²⁹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetu İhyâ'î'l-Me'ârif en-N'umâniyye, 1355), 807.

³³⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/61.

³³¹ Şafiî, *el-Ümm*, 2/106.

³³² Şahîn, *el-Müdevvene*, 1/270; Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. Alî Kâdî 'Abdulvehhâb, *el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâ'ili'l-Hilâf*, thk. el-Habîb b. Tâhir (Beyrut: y.y., 1420/1999), 1/442.

³³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/351.

³³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâil*, 181; el-Sharari, "Fıkhu Zeyd b. Sâbit fi's-sıyâmi mukârinen bi fikhi'l-eimmeti'l-erba'ti", 23.

2.1.4. Zekât

Atların zekâtı meselesi Mervan döneminde gündeme gelen konular arasında yer almaktadır. Bu konuyla ilgili istişare yapan Mervan, meseleyi Ebu Hüreyre'ye iletteğinde o, kendisine Resulullah (sav)'in köle ve atlar için zekâtın bulunmadığını söylediğini rivayet etmektedir.³³⁵ Mervan konuyu Zeyd b. Sâbit'e sorduğunda ise bu durumu şaşkınlıkla karşılayan Ebu Hüreyre, kendisine Resulullah'tan hadis rivayet ettiği halde Zeyd b. Sâbit'e danışmasına şaşırdığını söylemektedir. Zeyd b. Sâbit ise Resulullah'ın doğru söylediğini ancak Resulullah'ın zekâta dahil etmediği atların savaş atları olduğunu, besleyip çoğaltmak için tutulan atlar için zekât verilmesinin gerektiğini söylemektedir. Mervan'ın atlar için zekât olarak ne verilmesi gerektiğini sorması üzerine ise atlar için bir dinar veya on dirhem verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zeyd b. Sâbit'in bu durumda olan atları sâime olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.³³⁶ Dolayısıyla zekâta tabi bir mal olarak işlem görmesi gerektiği düşüncesinde olduğu görülmektedir.

Ebû Hanife'ye göre erkek-dişi karışık bir şekilde beslenen sâime atlardan zekât verilmesi gerekecektir. Ona göre bu durumda olan atlar nisap miktarına ulaştığında sahibi atların kendisinden zekât verebileceği gibi değerini takdir edip değeri üzerinden de zekatını verebilecektir. Ona göre her bir at için bir dinar ya da at için takdir edilen değer üzerinden 1/40 oranında zekât verilecektir.³³⁷

İmam Şafî ise ticaret kastı olmadığı sürece atlardan zekât alınamayacağını ifade etmektedir. Ellerinde Resulullah (sav)'in atlardan zekât aldığına dair bir bilginin bulunmadığını ileri sürerek ticaret kastı olmaksızın elde bulundurulanan atlardan zekât alınamayacağını söylemektedir.³³⁸

Hanbelîler ise sâime veya ticaret malı ayrımı yapmaksızın atlardan zekât alınmayacağını ifade etmektedirler. Onlara göre kurbanlık hayvanlar olarak ifade edilen sınıf arasında yer almadığından atlardan zekât alınmayacaktır.³³⁹

Mâlikîler de herhangi bir ayrım yapmaksızın atlardan zekât alınmayacağı görüşünü tercih etmektedirler. Bu görüşlerini Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet ile

³³⁵ Buhârî, "Zekât", 44.

³³⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/253.

³³⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/252.

³³⁸ Şafî, *el-Ümm*, 2/28; Redif Aizatullof, *Zekât, Hac ve Umre Konularında Hanefî ve Şafîîlerin Farklı Görüşleri ve Dayandığı Deliller* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 60.

³³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/67.

delillendirmektedirler. Bu rivayette atların ve kölelerin zekâtta muaf tutulduğu bilgisi yer almaktadır.³⁴⁰

Bu meselede Ebû Hanife'nin görüşünün Zeyd b. Sâbit ile örtüştüğü görülmektedir. Çünkü o da Zeyd b. Sâbit gibi sâime olarak ifade edilen atlardan zekât alınması gerektiğini ifade etmektedir. Aslında Şafî'nin görüşünün de çok farklı olduğu söylenemez. Ona göre de ticaret niyeti olduğunda atlardan zekât verilecektir. Ticaret niyeti olmaksızın elde bulundurulan atları ise savaş için elde bulundurulan atlar olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

2.1.5. Hac ve Umre

Hac'tan önce umre yapıp yapılamayacağıyla ilgili olarak Zeyd b. Sâbit'e sorulduğunda, ikisinin de birer ibadet olduğunu³⁴¹, diğer rivayette ise birer farz olduğunu söylediği³⁴², dolayısıyla hangisi önce yapılırsa yapılsın bir mahsurunun olmayacağını ifade ettiği nakledilmektedir.

Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bu rivayette onun hac ile umreyi birbirinden ayrı ve birbirine engel olmayan iki ibadet olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ayrıca burada onun umrenin de farz olduğu görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Şafîliler de umre ibadetinin farz olduğunu söyleyerek Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşü tercih etmektedirler. Onlara göre ayetteki ifade “*Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin*”³⁴³ şeklinde gelmiştir. Bu durumda umrenin de hac gibi farz olması gerekir.³⁴⁴

Hanbelîler ise içlerinde Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu kalabalık bir grubun umrenin farz olduğu görüşünü naklederek kendilerinin de bu görüşü tercih ettiklerini ifade etmektedirler.³⁴⁵

Hanefilere göre ise âyeti kerime “*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”³⁴⁶ şeklinde gelmiş ve burada sadece hac ibadeti zikredilmiş,

³⁴⁰ Ebu Bekr Abdullah İbn Yunus Es- Sakalî, *el-Câmiu'l-mesâilü'l-müdevvene* (Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kura, 2013), 4/222.

³⁴¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/397; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/573.

³⁴² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/87.

³⁴³ Bakara, 2/196.

³⁴⁴ Şafî, *el-Ümm*, 2/144; Abdurrahman Candan, *İmam Şafî'nin Kavlı Kadim ve Kavlı Cedit'i* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018), 221.

³⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/13.

³⁴⁶ Âl-i İmran, 3/97.

umreden ise bahsedilmemiştir. Onlara göre umrenin farz olduğunu iddia etmek âyete ilave yapmak olacağından caiz olmayacaktır.³⁴⁷ Mâlikîlere göre de umre farz değil sünnettir.³⁴⁸

Şâfiîler ve Hanbelîlerin umrenin farz olduğu hususunda Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşte oldukları görülmektedir.

2.1.5.1. Teşrîk Tekbirlerinin Başlama ve Bitiş Vakti

Kurban bayramında yani zilhicce ayının belirli günlerinde farz namazların peşi sıra söylenen tekbire teşrîk tekbiri denilmektedir.³⁴⁹ Bu tekbirlerin zilhicce ayının belirli günlerinde uygulandığı bilinmekle birlikte, başlama ve bitiş vakitlerinin ne zaman olduğuyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır.

İçlerinde Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ud gibi sahabenin önde gelen isimlerinin bulunduğu gruba göre teşrîk tekbirlerine arefe günü sabah namazından itibaren başlanması gerekmektedir. Hanefî mezhebinin de bu görüşü tercih ettiği bilinmektedir. Sahabenin gençlerinden olan Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ve İbn Abbas ise teşrîk tekbirlerine bayram günü öğle namazından itibaren başlanması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu görüşte olanlar “*Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde de atalarınızı andığınız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah'ı anın.*”³⁵⁰ âyetini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Âyette hac menâsikleri bittikten sonra Allah'ın zikredilmesi ifade edilmektedir. Onlara göre burada bu iki ifade yani menâsiklerin bitmesi ve Allah'ın zikredilmesi ifadeleri Arapçada “fa-i takibiyye” olarak ifade edilen bağlaç ile bağlanmaktadır. Bu sebepten bu iki işin peş peşe yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla hac menâsikleri bittikten hemen sonra Allah'ın zikredilmesi olarak kabul edilen teşrîk tekbirlerine başlanması gerekmektedir. Hac menâsikinin tamamlanması ise ancak bayram günü sabah akabe cemresine taş attıktan sonra mümkün olacaktır. Bu ise kuşluk vaktine denk gelmektedir. Kuşluk vaktinden sonra ilk namaz vakit öğle namazı olacağından öğle namazından sonra teşrîk tekbirlerine başlanılacaktır. Hac vazifesinde bulunmayanlar ise bu uygulamada hacılara tabi olacaklarından onlar da bayramın ilk günü öğle namazından sonra tekbir getirmeye başlayacaklardır.³⁵¹

³⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, 3/303.

³⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/87.

³⁴⁹ Erdoğan, *Fıkah ve hukuk terimleri sözlüğü*, 574, 575.

³⁵⁰ Bakara, 2/200.

³⁵¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/66, 67.

Teşrîk tekbirlerinin ne zaman biteceği hususunda da ihtilaf edildiği görülmektedir. İbn Ömer'e göre tekbirler son teşrîk gününün sabah namazına kadar devam edecektir. İbn Abbas'a göre öğle namazı, Zeyd b. Sâbit'e göre ise ikinci namazına kadar devam edecektir.³⁵²

Zeyd b. Sâbit'ten yapılan başka bir rivayete göre ise teşrîk tekbirlerine bayram günü öğle namazı sonrasında başlanıp teşrîk günlerinin son gününe kadar devam edilecektir.³⁵³ Burada tekbirlerin hangi namazla son bulacağına dair herhangi bir bilgi bulunmasa da bir başka rivayette teşrîk tekbirlerinin dördüncü gün³⁵⁴ ikinci namazından sonra son bulacağı nakledilmektedir.³⁵⁵

Hanbelîler de Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Onlara göre de teşrîk tekbirlerine bayram günü öğle namazından itibaren başlanacak ve bayramın son günü ikinci namazıyla birlikte son bulacaktır.³⁵⁶

İmam Ebû Hanîfe'ye göre teşrîk tekbirlerine arefe günü sabah namazından itibaren başlanıp bayramın birinci günü ikinci namazından sonraya kadar devam edilecektir. İmam Muhammed'e göre ise tekbirler yine arefe günü sabah namazından sonra başlayacak olup teşrîk günlerinin son günü ikinci namazına kadar devam edecektir.³⁵⁷

İmam Şâfiî'ye ve Mâlikîlere göre ise teşrîk tekbirlerine bayramın ilk günü öğle namazından sonra başlanacak ve teşrîk günlerinin son günü sabah namazına kadar devam edecektir.³⁵⁸

Bun meselede Hanbelîler ile Zeyd b. Sâbit'in ittifak ettikleri görülmektedir. Şâfiî ve Mâlikîler tekbirlerin başlama vaktinde Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşte olsalar da bitiş zamanında aynı görüşü paylaşmadıkları görülmektedir. Hanefîlerden İmam Muhammed'in ise bitiş vaktinde Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşte olduğu anlaşılırken başlama zamanında ihtilaf ettiği görülmektedir.

³⁵² Serahsî, *el-Mebsut*, 2/67.

³⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/337.

³⁵⁴ Sakalî, *el-Câmiu'l-mesâilü'l-müdevvene*, 3/957.

³⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/15; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2/163; Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 94.

³⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/288.

³⁵⁷ Şeybânî, *el-Hüccetü alâ ehli medîne*, 1/310.

³⁵⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 2/498; Şahîn, *el-Müdevvene*, 1/249.

2.1.6. Yemin Kefâreti

Yemin, terim olarak kişinin kararlı olduğunu göstermek ve insanları ikna etmek düşüncesiyle sözlerine Allah (cc)'ın adını ya da bir sıfatını zikretmek suretiyle kuvvet kazandırmasını ifade eden bir terimdir.³⁵⁹ Kişinin Allah'ı şahit tutmak suretiyle vermiş olduğu sözde durmaması kusurlu bir davranış olarak kabul edilmiş ve bu kusurun telafisi için keffâret ödemekle yükümlü tutulmuştur.³⁶⁰

Yemin keffâreti fakirleri/miskinleri yedirmek suretiyle yerine getirildiğinde, keffâretin miktarının ne olacağı ile ilgili olarak farklı görüşler bulunmaktadır. Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Âişe'ye göre yemin keffâretinin miktarı yarım sa' buğday veya bir sa' arpa ya da bir sa' hurmadır. Hz. Ömer'den nakledilen başka bir rivayette ise yemin keffâreti için on fakiri doyurmak gerektiği söylenmektedir. Bu fakirlere verilecek olan miktarın ise her bir kişi için yarım sa' buğday veya bir sa' hurma olduğu ifade edilmektedir. Hanefî mezhebinin de tercih etmiş olduğu, Hz. Ali ve tabîinden bir gruba ait görüşe göre ise yemin keffâreti on fakiri doyurmaktır. Miktarı ise her bir kişi için bir sa' buğdaydır. İbn Abbas, İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit'e göre ise her bir fakir için bir sa' ın 1/3 üne denk gelen bir ölçü birimi olan müd³⁶¹ cinsinden bir ölçek verilmelidir.³⁶² Mâlikîler ve Şâfiîler de bu görüşü tercih etmişlerdir.³⁶³ Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen başka bir rivayette de her bir fakir için yarım sa' buğday verilmesi gerektiği rivayet edilmektedir.³⁶⁴ Yine Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen başka bir rivayette ise her bir kişi için iki sa' buğday verilmesi gerekmektedir.³⁶⁵

2.1.7. Diğer Meseleler

Ölmek üzere olan ya da ölüp ölmediği tam olarak bilinemeyen bir hayvanın boğazlanması esnasında hareket etmesi, onun hâlâ hayatta olup olmadığı, dolayısıyla da kesimin zamanında yapıp yapılmadığı konusunu gündeme getirmiştir.

Bu mesele Zeyd b. Sâbit ile Ebû Hüreyre arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Zeyd b. Sâbit'e göre ölmüş bir hayvan bile kesim esnasında hareket edebileceğinden bu

³⁵⁹ Ertuğrul Boynukalın, "Yemin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417.

³⁶⁰ Mehmet Katar, "Kefâret", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/177.

³⁶¹ Cengiz Kallek, "Müd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/457.

³⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/94.

³⁶³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 6/380; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/17; Şahnûn, *el-Müdevvene*, 1/591; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 6/191.

³⁶⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/341.

³⁶⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/171.

durum onun henüz ölmediği anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla bu durumda olan hayvanın etinin yenilmemesi gerekecektir. Ebû Hüreyre'ye göre ise bir hayvan kesim esnasında hareket ediyorsa o hayvan henüz hayattadır. Bu sebeple de etinin yenilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.³⁶⁶

Fukahânın cumhuru da bu durumda kesilen hayvanın etinin yenilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak İmam Mâlik'ten bunun tam zıddını söylediğine dair de rivayet bulunmaktadır.³⁶⁷

2.2. Muâmelat

2.2.1. Aile Hukuku

2.2.1.1. Mahremiyet

Kendisi ile evlenilmesi haram olan kişilerin zikredildiği âyette³⁶⁸ kölelerin de mahrem kimseler arasında zikredildiği görülmektedir. Kölelerin hür olmaması sebebiyle bazı durumlardan istisna edildiği anlaşılmaktadır. Zeyd b. Sâbit'e göre efendisi ile özgürlüğüne karşılık yapmış olduğu anlaşmadan borcu bulunan kimsenin kölelik durumu devam etmektedir.³⁶⁹ Bu konuda o, Hz. Ömer ile Hz. Âişe'ye mükâteb erkek kölenin müminlerin annesinin yanına girebileceği konusunda muhalefet ettiği bilinmektedir.³⁷⁰ Ona göre efendisi ile arasında borç ilişkisi devam ettiği için kölelik durumu henüz ortadan kalkmadığından mahremiyet durumu devam etmektedir. Şâfiî mezhebinde bu durumla ilgili iki farklı görüşün bulunduğu bilinmektedir. Sahih olan görüşe göre köle, kadının mahremi kabul edilecektir.³⁷¹ Hanefîlere göre ise yukarıda zikredilen ayet cariyelerle ilgili olup erkek köleleri kapsamamaktadır. Bu sebeple onlara göre erkek köle, kadın efendisinin ancak yüz ve ellerine bakabilir. Bunun dışında başka yerlerine bakması caiz değildir.³⁷² Hanbelîler de kölelerin kadın efendilerinin mahremi olmadıklarını ifade etmektedirler.³⁷³ Yukarıda nakledilen rivayetlere bakıldığında Zeyd b. Sâbit ile Şâfiî mezhebinin bu meselede ittifak ettikleri görülmektedir.

³⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 2/205.

³⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 2/205.

³⁶⁸ Nur, 24/31

³⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/527.

³⁷⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/158.

³⁷¹ Begavi, *et-Tehzib*, 5/239.

³⁷² Serahsi, *el-Mebsut*, 10/164.

³⁷³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmü'n-nisâi 'ani'l-imâmi ebî abdillâh ahmed b. hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 41.

Süt emme yoluyla mahremiyetin gerçekleşeceği âyette³⁷⁴ açıkça ifade edilmektedir. Kendisi ile evlenilmesi haram olan kadınlar arasında süt anneler ve süt bacılar da zikredilmektedir. Hz. Peygamber (sav)’in süt emme yoluyla gerçekleşen mahremiyetin tıpkı doğum yoluyla gerçekleşen mahremiyet gibi olduğunu söylediği bilinmektedir.³⁷⁵ Bu sebeptendir ki süt emme yoluyla mahremiyetin gerçekleştiği Kur’an ve Sünnet ile sabit olmuş bir meseledir. Zeyd b. Sâbit’e göre süt emme yoluyla mahremiyetin gerçekleşebilmesi için en az beş defa emme fiilinin vuku bulmuş olması gerekmektedir. Ona göre beşten aşağı olan emmelerde mahremiyet gerçekleşmeyecektir.³⁷⁶ Bu konuyla ilgili olarak kendisine sorulan bir soru üzerine beşten aşağı emzirmelerde mahremiyetin gerçekleşmeyeceğini söylediği nakledilmektedir.³⁷⁷ Süt emme yoluyla mahremiyetin oluşmasında ittifak bulunmakla birlikte mahremiyeti oluşturacak olan süt emme miktarı ve emme yaşı hakkında farklı görüşlerin olduğu bilinmektedir. Hanefîler³⁷⁸ ve Mâlikîlere³⁷⁹ göre az olsun çok olsun bir miktar süt emme ile süt hısımlığı meydana gelecektir. Şafîîler³⁸⁰ ve Hanbelîlere³⁸¹ göre ise mahremiyetin oluşabilmesi için en az beş defa emmenin gerçekleşmesi gerekmektedir. Mâlikî³⁸², Şafîî³⁸³, Hanbelî³⁸⁴ ve Hanefîlerden İmam Muhammed ve Ebu Yusuf’a³⁸⁵ göre mahremiyet için süt emen çocuğun iki yaşından küçük olması gerekmektedir. Ebu Hanife’ye³⁸⁶ göre ise bu süre otuz ay olmalıdır. Süt emme yoluyla mahremiyetin gerçekleşebilmesi için gerçekleşmesi gereken süt emme miktarında Şafîî ve Hanbelîlerin Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir.

³⁷⁴ Nisâ, 4/23

³⁷⁵ Müslim, “Radâ”, 1.

³⁷⁶ Kal’aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 120.

³⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/191.

³⁷⁸ Cessas, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, 5/257.

³⁷⁹ Şahnûn, *el-Müdevvene*, 2/295.

³⁸⁰ Şafîî, *el-Ümm*, 5/31; Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 11/163.

³⁸¹ Seyyid İzzeteddin Hâlid er-Ribât, *el-Câmi’ li-Ulûmi’l-İmâm Ahmed - el-Fıkıh* (Mısır: Dâru’l-Fellâh, 2009), 11/38.

³⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Muctehid*, 3/60.

³⁸³ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *Muhtasaru’l-Müzenî* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1990), 8/332.

³⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/321.

³⁸⁵ Cessas, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, 5/263.

³⁸⁶ Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed ‘Alâ’uddîn es-Semerkindî, *Tuhfetu’l-fukahâ’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1414/1994), 2/237; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/81.

2.2.1.2. Üvey Kızın Hürmet-i Müsâhare Olması

Evlenilmesi haram olan kimselerin açıklandığı âyette³⁸⁷ kişinin aralarında zifafın gerçekleştiği karısından olma üvey kızı da yasak kapsamına giren kadınlar arasında zikredilmiştir. Burada üvey kızla evlenilmesinin haram kılınışının annesiyle zifafa girilmiş olma şartına bağlandığı görülmektedir. Zeyd b. Sâbit'e göre ise kişinin evlendiği kadınla arasında zifaf gerçekleşmeden önce kadının ölmesi durumunda bu kadından olma üvey kızıyla aralarında hürmet-i müsâhare meydana gelecektir. Eğer kadınla zifaf gerçekleşmeden önce onu boşarsa bu takdirde üvey kızla arasında hürmet-i müsâhare meydana gelmeyecektir. Onun bu meselede ölüm ile boşamayı ayrı kabul ettiği görülmektedir.³⁸⁸

Hanefî ulemasının Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih etmediği görülmektedir. Onlara göre kural olarak üvey kızın hürmet-i müsâhareden sayılması durumu kadın ile koca arasında gerçekleşecek zifaf ile ilişkilendirilmektedir. Ölümün zifaf ile denk tutulması ise rey ile ulaşılmış bir görüştür. Bu ise caiz olmayacaktır.³⁸⁹ Mâlikîlere göre de üvey kız ister annesinin yanında bulunsun ister başka bir yerde bulunsun annesi ile zifaf gerçekleşmediği sürece kişi ile üvey kız arasında hürmet-i müsâhare meydana gelmeyecektir.³⁹⁰ Şâfiî³⁹¹ ve Hanbelîler³⁹² de sırf nikah akdi ile hürmet-i müsâharenin oluşmayacağını, haramlığın oluşabilmesi için zifafın da gerçekleşmiş olması gerektiğini ifade etmektedirler.

Zeyd b. Sâbit bu meselede ölüm ile zifafı denk kabul ettiği görülmektedir. Çünkü ona göre ölüm gerçekleştiğinde mehrin de verilmesi gerekecektir.³⁹³ Bu sebeple evlendiği kadınla zifaf meydana gelemeden önce kadın öldüğünde erkeğin bu kadından olma üvey kızıyla aralarında hürmet-i müsâhare meydana gelecektir.

Mezhep imamlarının hiçbirinin bu konuda Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih etmediği görülmektedir. Hanefî kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in görüşünün rey ile ulaşılmış bir sonuç olması ve konuyla ilgili açık bir nassın bulunduğu yerde rey ile hüküm verilmesinin doğru olmaması sebebiyle caiz olmayacağı ifade edilmektedir. Diğer mezheplerin kaynaklarında bu şekilde ifade edilmese de onların da aynı görüşte olduğu değerlendirilmektedir.

³⁸⁷ Nisâ, 4/23.

³⁸⁸ Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*, 12/224; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/516, 517.

³⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/223.

³⁹⁰ Kadi Abdülvehhab, *el-İşraf ala nüketi mesaili'l-hilaf*, 2/703.

³⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/26.

³⁹² Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 7/477.

³⁹³ Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*, 12/224

2.2.1.3. Aynı Mecliste Birden Fazla Talâk

Zeyd b. Sâbit'e göre aynı mecliste peş peşe “sen boşsun, sen boşsun ve sen boşsun” şeklinde söylenen lafızlarla ancak bir bâin talâk gerçekleşecektir. Ona göre bu kişi karısına ilk defa sen boşsun dediğinde eşler arasında hemen bir bâin talâk vuku bulacaktır. Gerçekleşen bu bâin talâk sonrasında kocanın ikinci ve üçüncü olarak söylemiş olduğu “sen boşsun” sözünün ise hükmü kalmayacaktır. Ona göre erkek ile kadın arasında talâk gerçekleşmiş olup bu sözler nikahı altında olmayan bir kadına söylenmiş olacağından söylenen bu sözlerin herhangi bir kıymeti de olmayacaktır.³⁹⁴

Zeyd b. Sâbit'ten yapılan başka bir rivayete göre ise kişi, bakire bir kadını üç talâkla aynı anda boşadığında bu kadın artık bu adamdan başka birisiyle evlenmediği sürece kendisine helal olmayacaktır. Eğer talâkları aynı anda yapmaz da aralıklı olarak yapar ise ilk talâk bâin talâk kabul edilecek, ikinci ve üçüncü talâklar ise hiçbir anlam ifade etmeyecektir.³⁹⁵ Zeyd b. Sâbit'in aynı anda yapılan üç talâkı tek talâk olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bakire kadını bu durumdan istisna ettiği görülmektedir. Burada bakire olarak ifade edilen kadının kendisiyle henüz zifafa girilmemiş kadın olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kendisiyle zifafa girilmesinden sonra artık kadının bakire olarak kabul edilme durumu ortadan kalkacağından onun bu sözünün de bir anlamı kalmayacaktır.

Aynı mecliste yapılan birden fazla talâkla ilgili farklı görüşlerin de bulunduğu bilinmektedir. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud gibi sahabenin önde gelen isimleri aynı mecliste yapılan birden fazla boşamanın tamamını da geçerli kabul etmektedirler.³⁹⁶ Hanefî³⁹⁷, Şafîî³⁹⁸, Mâlikî³⁹⁹ ve Hanbelîlerin⁴⁰⁰ de içinde bulunduğu cumhura göre de aynı mecliste birden fazla yapılan boşamaların hepsi de geçerli olacaktır.

Tabiinden Sâid b. el-Müseyyeb ile beraber bir grup, Hanbelîlerden İbn Abdulvehhâb, bir kısım İmamiyye mensubu ve İbn Hazm gibi alimlere göre ise aynı mecliste yapılan üç talâk bidattir ve geçerli olmayacaktır.⁴⁰¹

³⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/104.

³⁹⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/362.

³⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4/347.

³⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/66.

³⁹⁸ eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/7.

³⁹⁹ Mâlik, “Talâk”, 9.

⁴⁰⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/334.

⁴⁰¹ Yunus Araz-Cemili Yavuz, “İbn Teymiyye'nin Talâk Çeşitleri ve Üç Talâk ile İlgili Görüşleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2021), 369.

Bu meselede Zeyd b. Sâbit'in görüşünün sahabenin önde gelen isimlerinin görüşüne aykırı olduğu görülmektedir. Ayrıca fukahânın cumhuru da bu meselede Zeyd b. Sâbit'ten farklı düşünmektedir. Onlara göre aynı mecliste birden fazla yapılan boşamanın tamamı da geçerli olacaktır.

2.2.1.4. Hayız Halinde Yapılan Boşama

Hayız halinde yapılan boşama bid'î talâk kapsamında değerlendirilmekte olup bu şekilde yapılan boşamanın diyaneten⁴⁰² haram olduğu noktasında alimler arasında ittifak bulunurken böyle bir boşamanın hukuken\kazâen geçerli olup olmadığı hususunda farklı değerlendirmelerin bulunduğu bilinmektedir. Bu durumda yapılan boşamaların sünnete uygun olmaması sebebiyle hukuken geçerli olmadığını söyleyenler bulunmakla birlikte, sünnete uygun olmamasına rağmen yapılan boşamanın hukuken geçerli olduğunu ifade edenlerin de bulunduğu nakledilmektedir.⁴⁰³

Zeyd b. Sâbit'in bu konuyla ilgili olarak doğrudan ifadesi bulunmamakla birlikte onun bazı açıklamalarından hayız döneminde yapılan boşamayı hukuken\kazâen geçerli kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kendisinden iddet süreleriyle ilgili yapılan bir rivayette, boşamanın hayız döneminde gerçekleşmesi durumunda iddet süresinin dördüncü hayızla birlikte sona ereceğini ifade etmesinden⁴⁰⁴ onun bu durumda yapılacak olan boşamaları geçerli kabul ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca Zeyd b. Sâbit'in nifas halindeki kadının boşanabileceğini de kabul ettiği bilinmektedir. Ancak nifas kanının iddet süresinden kabul edilemeyeceği, iddetinin nifastan sonra başlayacağını söylediği rivayet edilmektedir.⁴⁰⁵

⁴⁰² Kazaî ve diyanî olarak ifade edilen ayrım ile fiilin dinen ve hukuken geçerli olması arasındaki fark kastedilmektedir. Bu iki geçerlilik alanındaki çatışmaya sebep olan etken ise hukukî ve dinî geçerliliğin niteliklerinin farklı kriterlere göre değerlendirilmesidir. Bkz. Abdülkadir Tekin, "İslâm Borçlar Hukukunda Meşrû Görünümlü Satış İşlemlerini Diyanî Hüküm Açısından Sakıncalı Hale Getiren Unsurlar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9 (2020), 81; Talip Türkan, "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazaî ve Diyanî Hüküm Ayrımı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/1 (2006), 159,161; Recep Kırıcı, *İslam Ceza Hukukunda Uhrevî Sorumluluk* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 20.

⁴⁰³ Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 253,254.

⁴⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/205.

⁴⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/483.

Hanefî⁴⁰⁶, Şafîî⁴⁰⁷ ve Hanbelîlere⁴⁰⁸ göre göre hayız döneminde yapılan boşamalar sünnete uygun bir boşama olmamakla birlikte hukuken geçerlidir Mâlikî mezhebi de hayız veya nifas döneminde yapılan boşamaları geçerli kabul etmektedirler. Ancak onlar hayız döneminde yapılan boşamalarda kocanın karısına ric'at etmeye zorlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre hayız döneminde yapılan boşamalarda koca karısına ric'at ettirilecek şayet koca karısını boşamak isterse onu temizlik dönemi içerisinde boşayacaktır.⁴⁰⁹ Bu meselede İbn Hazm'ın farklı bir yorumu bulunmaktadır. Ona göre hayız döneminde yapılan bir veya iki boşama hukuken de geçerli kabul edilmeyecektir. O, bu dönemde yapılacak üçüncü talakı ya da aynı anda yapılan üç talakı geçerli kabul etmektedir.⁴¹⁰ Ona göre âyetten gelen ifade “*Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayrılın*”⁴¹¹ şeklindedir ve talak sonrasında iddet beklemek zorunludur. İbn Hazm bu dönemde yapılacak olan bir veya iki talakı iddet süresi gözetilmemesi sebebiyle geçersiz kılmaktadır. Bu dönemde yapılacak olan üçüncü boşama ise ayetin kapsamına girmediğinden ona göre talak geçerli olacaktır.⁴¹² Bu meselede dört mezhep de hayız döneminde yapılan boşamaları geçerli kabul ederek Zeyd b. Sâbit ile aynı görüş üzerinde ittifak etmişlerdir.

2.2.1.5. Tahrîm/Kocanın Karısını Kendisine Haram Kılması

Kocanın karısını kendisine haram kılması olarak ifade edilen durum ise adamın karısına “sen bana haramsın” anlamına gelen bir ifadeyi kullanması olarak bilinmektedir. Burada kişinin bu söz ile neyi kastettiği konusunda birden fazla görüşün bulunduğu bilinmektedir.

Hiz. Ebubekir, Hiz. Ömer, İbn Mes'ud, İbn Abbas ve Hiz. Âişe'den yapılan rivayete göre burada önemli olan kişinin bu sözle neyi kastettiğidir. Onlara göre kişi eğer bu sözle boşamayı kastettiyse boşama gerçekleşecek, şayet bu sözle yemini kastettiyse o zaman da

⁴⁰⁶ Serahsî, *el-Mebhut*, 6/19.

⁴⁰⁷ Muştafâ el-Buğâ Muştafâ el-Hîn, *el-Fikhu'l-Menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâmi eş-Şafî'î rahimehullâhu te'âlâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 8/4/126.

⁴⁰⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/327.

⁴⁰⁹ Şahnûn, *el-Müdevvene*, 2/6.

⁴¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/363.

⁴¹¹ Talak, 2.

⁴¹² Nihal Yıldızbakan, *İbn Hazm'ın "Talak" Ahkâmına Dair Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

yeminle ilgili hükümler meydana gelecektir. Zeyd b. Sâbit'e göre ise yapılan bu iş talâk değil yemin olarak kabul edilecek ve buna karşılık yemin kefareti verilecektir.⁴¹³

Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen başka bir rivayete göre ise kişi eğer karısını kendisine haram kılsa bu durumda üç talak meydana gelecektir.⁴¹⁴

Şafiîlere göre bu durumda erkeğin niyetine bakılmalıdır. Eğer erkek bu sözüyle boşamayı kast ediyorsa bu durumda talâk meydana gelecektir. Şayet zihârı⁴¹⁵ kast ediyorsa bu durumda ise zihâr kefareti ödemesi gerekecektir.⁴¹⁶ Hanefîler de bu meselede kişinin niyetinin önemli olduğunu ifade etmektedirler. Kişi bu sözüyle boşamayı kast ediyorsa talâk meydana gelecektir.⁴¹⁷ Eğer bu sözüyle boşamayı niyet etmediğini, yalan söylediğini ifade ederse bu durumda bu sözü herhangi bir hüküm doğurmayacaktır.⁴¹⁸ Mâlikîlere göre ise bu durumda üç talâk meydana gelecek⁴¹⁹ ve kadın ile erkek arasında kesin ayrılık gerçekleşecektir.

Bu meselede Zeyd b. Sâbit'in ilk görüşünü ele aldığımızda kendisi ile ittifak edene rastlanmamıştır. Sahabe arasında yemin kefareti verilebileceğini söyleyenler bulunsa da onlar bu durumun kişinin bu sözüyle yemini kastettiği zamanlarda olduğunu söylemektedirler. Mezheplere ait görüşlere bakıldığında ise bu meselede yemin kefareti verilmesi gerektiğine dair bir görüş bulunmamaktadır. Kendisinden yapılan diğer rivayete bakıldığında ise bu durumda ona göre üç talak gerçekleşmiş olacaktır. Bu rivayet üzerinden değerlendirme yapıldığında Zeyd b. Sâbit ile Mâlikîlerin bu meselede ittifak ettikleri görülmektedir.

2.2.1.6. Tefvîz-i Talâk/Kocanın Talâk Konusunda Yetki Devretmesi

Bu mesele tefvîzu't-talâk olarak bilinen, kocanın boşama yetkisini karısına veya bir başkasına vermesiyle gerçekleşen bir durumdur.⁴²⁰ Zeyd b. Sâbit'e göre tefvîz ile temlik aynıdır.⁴²¹ Bu yetki nikah esnasında verilebileceği gibi daha sonraki bir zamanda da verilebilecektir. Bu durumda kocanın, karısını veya bir başkasını boşama hakkını

⁴¹³ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/82; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/303.

⁴¹⁴ Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 90.

⁴¹⁵ Kişinin karısına "Senin sırtın bana annemin sırtı gibidir" şeklinde söyleyerek karısını kendisine haram kılmasını ifade eden fıkıh terimidir. Bkz. Neseî, *Tilbetü't-talebe*, 25.

⁴¹⁶ Begavî, *et-Tehzib*, 6/42.

⁴¹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/80.

⁴¹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/82.

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 3/98.

⁴²⁰ Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 199.

⁴²¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/506.

kullanmada adeta bir vekil olarak tayin etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Talâk için kadına yetki verilmesi konusunda fukahânın ittifakının bulunduğu bilinmektedir. Bu hususta Hz. Peygamber'in eşleri hakkında inen âyetleri⁴²² delil olarak kabul etmektedirler.

Zeyd b. Sâbit'e göre adam karısına kendisini boşama yetkisi verebilecektir. Ancak ona göre bu yetki kadın ile erkeğin meclis birliği devam ettiği sürece geçerli olacaktır. Bu birliktelik devam ederken kadın talâkı tercih etmez ve meclisten ayrılırsa artık onun için seçim şansı bulunmayacaktır.⁴²³

Kadına verilen yetki ile yapılan boşamanın sonuçları ile ilgili Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen birden fazla görüşün bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi ve meşhur olan görüşe göre; kendisine yetki verilen kadın kocasını tercih ederse yani boşamayı tercih etmezse herhangi bir şey vuku bulmayacaktır. Eğer kendisini yani boşamayı tercih ederse bu durumda Zeyd b. Sâbit'e göre üç talâk gerçekleşecektir.⁴²⁴ Kendisinden yapılan bu rivayete göre bu durumda kadın ya kocasıyla evliliğe devam edecek ya da aralarında kesin bir ayrılık meydana gelecektir. Bunun dışında üçüncü bir seçenek bulunmayacaktır. Zeyd b. Sâbit'in aynı mecliste birden fazla yapılan talâkı bir talâk olarak kabul ettiği daha önce ifade edilmişti. Ancak burada birden fazla yapılan talâkı geçerli kabul ettiği görülmektedir.

İkinci görüşe göre ise adam karısına boşama yetkisi verdiğinde kadın eğer kocasını tercih ederse bu durumda bir talâk meydana gelecektir.⁴²⁵ Kendisini üç talâkla boşarsa bu boşama bir ric'î talâk⁴²⁶ olarak kabul edilecektir.⁴²⁷ Bu görüşün kendisinin aynı mecliste birden fazla yapılan boşamayı bir talâk olarak kabul ettiği görüşüyle uyumlu olduğu görülmektedir. Hz. Ali'nin de bu görüşü tercih ettiği bilinmektedir. Hz. Ömer ve İbn Mes'ud'a göre ise bu durumda bir ric'î talâk gerçekleşecektir.⁴²⁸ Bu meselede Zeyd b. Sâbit'in kadının kocasını yani evliliğe devam etmeyi tercih ettiğinde neden bir talâk meydana geleceğine dair herhangi bir açıklamasının bulunmadığı görülmektedir. Bu meselede tercih edilen görüş ise kadının boşamayı tercih ettiğinde bir bâin talâkın gerçekleşeceğini söyleyenlerin görüşü olmuştur. Zira kadının nefsinin tercih etmesiyle ric'î

⁴²² Ahzab, 33/28, 29.

⁴²³ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/247.

⁴²⁴ Tirmizî, "Talâk ve Liân", 4; Buhârî, "Talâk", 5; Şahîn, *el-Müdevvene*, 2/279; Rukiye Karapıçak, *Tefvizi Talâk* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 83.

⁴²⁵ Tirmizî, "Talâk ve Liân", 4.

⁴²⁶ Mâlik, "Talâk", 12; Şafîî, *el-Ümm*, 7/259.

⁴²⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/510, 511.

⁴²⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/249.

talâk gerçekleşmiş olacaksa bu durumda kocanın tekrar kadına dönüş hakkı olacağından kadının yapmış olduğu tercihin bir kıymeti olmayacaktır.⁴²⁹

Yukarıda nakledilen rivayetlere bakıldığında bu konuda Zeyd b. Sâbit'e ait birden fazla görüşün bulunduğu görülmektedir. Rivayetlerin birinde kendisine muhayyerlik verilen kadının kocasını tercih ettiğinde herhangi bir şey gerçekleşmeyeceği ifade edilirken bir diğerinde ise bu durumda bir talâkın vuku bulacağı dile getirilmektedir. Yine bir rivayette kadının boşanmayı tercih ettiği durumda üç talâkın vuku bulacağı ifade edilirken bir diğerinde ise bu durumda ric'î talâkın gerçekleşeceği ve kocanın karısına dönme hakkının bulunacağı ifade edilmektedir.

Hanefîlere göre kadına ancak bir talâk ile boşama yetkisi verilebilecektir. Üç talâk ile boşama yetkisi verilse dahi kadının yapmış olduğu boşama bir talâk kabul edilecektir.⁴³⁰ Onlara göre kadın tarafından yapılan boşamalar sarîh lafızlarla yapıldığında ric'î talâk, kinayeli lafızlarla yapıldığında ise bâin talâk kabul edilecektir.⁴³¹ Eğer kadın kendisini üç talâkla boşar ve koca da "ben de üç talâka niyet etmiştim" derse sırf bu lafza özel olarak bu durumda kadın üç talâkla boşanmış olacaktır.⁴³² Şafîîlere göre ise kadının yapmış olduğu boşama bir bâin talâk olarak kabul edilecektir.⁴³³ Onlara göre kadına üç talâk ile boşama yetkisi verilir, kadın da üç talâk ile boşamaya niyet ederse bu durumda üç talâk ile boşama gerçekleşmiş olacaktır.⁴³⁴ Hanbelîlere göre de kadına kendisini boşama yetkisi verilebilecektir. Ancak onlara göre bu durumda kadına boşama yetkisi verilirken kullanılan lafızlar önemlidir. Onlara göre kadına verilen boşama yetkisindeki talâk sayısı ya da verilen bu yetkiden geri dönme gibi durumlar bu lafızlarla⁴³⁵ alakalıdır.

2.2.1.7. Talâk Sayısı

Kadın veya erkeğin hür ya da köle olma durumlarına göre talâk ve iddet sayılarının değişiklik gösterdiği bilinmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere köleler özgürlükleri kendi

⁴²⁹ Kâsânî, *Bedâ'i 'u 's-Sanâ'i*, 4/261.

⁴³⁰ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-ihitiyâr* (Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.), 3/166.

⁴³¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/232; Abdülkadir Tekin, *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 49; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 307.

⁴³² Serahsî, *el-Mebsut*, 6/233.

⁴³³ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/8; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/465; Tekin, *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*, 49.

⁴³⁴ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/467.

⁴³⁵ İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfî fî fîkhi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/119.

ellerinde bulunmadıkları için bazı hak ve sorumluluklardan ya tamamen ya da kısmen hür kişilerden ayrı bir konumda tutulmaktadırlar.

Talâk ve iddet sayılarındaki farklılıklarda kişilerin hür veya köle olma durumunun etkili olduğu bilinmekle birlikte, taraflardan hangisinin hür, hangisinin köle olduğuna göre de farklı miktarlar ortaya çıktığı görülmektedir. İddet süresinin tespitinde erkeğin değil de kadının durumunun dikkate alınacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Zira kadınların durumları; küçük yaşta olması sebebiyle hayız görmemesi, yaşlı olması sebebiyle hayızdan kesilmiş olması, hamile olması, hür ya da köle olması gibi farklılıklar arz edebilmektedir. Hür veya köle birinin nikahı altına bulunan cariye'nin talâkının iki, iddetinin ise iki hayız dönemi olduğu görüşünü tercih edenler bulunmaktadır. Onlara göre ister hür ister köle birinin nikahı altında bulunan hür kadının talâkı üç, iddet süresi ise üç hayız dönemi olacaktır. Talâk sayısının tespitinde Hanefî mezhebinin yine kadının durumunun dikkate alınması gerektiği görüşünü tercih ettiği bilinmektedir. Bu görüşün Hz. Ali ve İbn Mes'ud'a ait olduğu nakledilmektedir⁴³⁶. Zeyd b. Sâbit'e göre ise talâk sayısında erkeğin durumunun dikkate alınması gerekmektedir. Ona göre bu miktarların tespitinde önemli olan erkeğin durumudur. Erkeğin hür veya köle olması talâk sayısını etkileyecektir.⁴³⁷ Kendisine gelen bir kölenin karısını iki talâkla boşadığını ve tekrar ona dönüp dönemeyeceğini sorması üzerine Zeyd b. Sâbit'in bu kişiye, kadının bir başka erkek ile evlenmediği sürece onunla evlenebilmesinin mümkün olmadığını söylediği rivayet edilmektedir.⁴³⁸ Buradan onun adamın köle olması sebebiyle iki talâk hakkının bulunduğu görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum bir başka rivayette de açıkça ifade edilmektedir. Bu rivayete göre koca hür, kadın da cariye olduğunda talâk sayısı hür kişinin talâk sayısı, iddet süresi ise köle kişinin iddet süresi kadar olacaktır. Eğer koca köle olur, kadın da hür olursa bu durumda talâk sayısı köle kişinin talâk sayısı, iddet süresi de hür kişinin iddet süresi kadar olacaktır.⁴³⁹ Şafîîlerin de bu görüşü tercih ettiği rivayet edilmektedir.⁴⁴⁰ Şafîîler bu görüşlerini Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet ile delillendirmektedirler.⁴⁴¹ Bu rivayete göre talâk sayısında erkeğin durumuna, iddet sayısında ise kadının durumuna bakılması gerektiği ifade edilmektedir. Mâlikîler de Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih etmiş ve talâk sayısında erkeğin durumu dikkate alınacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre karısı hür veya cariye olan hür

⁴³⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/45;

⁴³⁷ Şafîî, *el-Ümm*, 5/274.

⁴³⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/5.

⁴³⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/162.

⁴⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 6/45; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 4/207, 208.

⁴⁴¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/162.

kimsenin talâk sayısı üç olacak, karısı hür veya cariye olan kölenin ise talâk sayısı iki olacaktır.⁴⁴² Hanbelîler de Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşü tercih etmektedirler. Onlara göre talâk sayısında erkeğin iddet sayısında ise kadının durumu dikkate alınmalıdır.⁴⁴³ Bu mesele ile ilgili nakledilen rivayetlere bakıldığında Hanefîlerin dışında kalan cumhurun Zeyd b. Sâbit ile aynı fikirde olduğu görülmektedir.

Efendisi ölen cariyenin iddetinin ise bir hayız dönemi olduğu Zeyd b. Sâbit'ten yapılan bir rivayette ifade edilmektedir. Bunun gerekçesi ise bir hayız döneminde kadının hamilelik durumunun ortaya çıkacak olmasıdır.⁴⁴⁴

2.2.1.8. Boşanan Kadının Nafakası

Nafaka, terim olarak yaşamın sürekliliğini sağlamak amacıyla yapılması gerekli harcamalar olarak ifade edilmektedir.⁴⁴⁵ Nafakanın kişinin sosyal ve ekonomik durumuna göre değişiklik arz edebileceği bilinmektedir. Nafaka, örfe uygun olarak yani kişinin yaşamını sürdürdüğü çevrede ortalama bir hayat sürenlerin nafakası miktarınca olmalıdır.

Erkek ile kadın arasında sahih bir nikah akdi meydana geldikten sonra kadının bazı şartları yerine getirmesiyle birlikte evlilik nafakasını hak edeceği bilinmektedir. Bu şartları yerine getirmediği sürece kendisine nafaka verilmeyecektir.⁴⁴⁶

Zeyd b. Sâbit'e göre boşanmış bir kadın -ric'î talâk ya da bâin talâk ayrımı gözetilmeksizin- iddet süresince nafaka ve süknâ (oturma/mesken) hakkına sahip olacaktır. Ona göre koca, iddet süresi boyunca boşadığı kadının bu ihtiyaçlarını karşılamakla sorumludur.⁴⁴⁷

Bâin talâk ile boşanan hamile kadının nafaka ve mesken hakkının bulunduğu dair ittifak olduğu bilinmektedir. Bâin talâkla boşanmış hamile olmayan kadının nafaka ve mesken hakkı hususunda ise farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Mâlik⁴⁴⁸ ve Şafîi'ye⁴⁴⁹ göre bâin talâkla boşanan kadının mesken hakkı bulunmakla birlikte nafaka hakkı bulunmamaktadır. Ahmet b. Hanbel'e göre ise bâin talâkla boşanan kadının nafaka hakkı da

⁴⁴² Ubeydu'l-lâh b. el-Huseyn İbnu'l-Cellâb, *et-Tefrî' fî fıkhi'l-İmam Mâlik b. Enes*, ed. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/6.

⁴⁴³ Hâlid er-Ribât, *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-İmâm Ahmed - el-Fıkıh*, 11/260.

⁴⁴⁴ Şahîn, *el-Müdevvene*, 2/20.

⁴⁴⁵ Celâl Erbay, "Nafaka", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

⁴⁴⁶ Bilmen, *Kâmus*, 2/454-458.

⁴⁴⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/290.

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 3/113;

⁴⁴⁹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/104;

mesken hakkı da bulunmamaktadır.⁴⁵⁰ Ahmet b. Hanbel'den nakledilen farklı bir rivayete göre ise bâin talâkla boşanmış hamile olmayan kadının nafaka hakkı bulunurken mesken hakkı bulunmamaktadır. Hanefilere göre ise boşamanın koca tarafından gerçekleşmesi durumunda, bâin talâkla yapılan boşamalarda kadının iddet süresi boyunca nafaka ve mesken hakkı bulunmaktadır.⁴⁵¹ Bâin talâkla boşanan kadının hamile olmaması durumunda kendisine nafaka verilmeyeceği görüşünü savunanlar, kadın ile erkek arasındaki nikah bağının ortadan kalkmış olması sebebiyle kocanın nafaka yükümlülüğünün sona ereceğini ifade etmektedirler. Hanefilere göre ise nafaka ile ilgili ayetin hükmü 'amm olup tahsise uğramadığından hem ric'î talâkı hem de bâin talâkı kapsamaktadır. Bu sebeple bâin talâk ile yapılan boşamalarda kadının nafaka ve mesken hakkı bulunmaktadır.⁴⁵² Hanefiler ile Zeyd b. Sâbit'in bu meselede ittifak ettiği görülmektedir.

2.2.1.9. İddet Süreleri

Talâk, ölüm ve diğer herhangi bir yolla nikah akdinin ortadan kalkması durumunda kadının yeni bir nikah için beklemesi gereken süreyi ifade eden terime iddet denilmektedir.⁴⁵³ İddet süresinin kadının durumuna göre değişiklik gösterebileceği daha önce ifade edilmiştir. Kadının hayız görmeyecek kadar küçük olması ya da hayızdan kesilmiş olması gibi etkenler iddet süresinde etkili olduğu gibi, kadının hamile olması, ayrılığın boşanma ya da ölümle gerçekleşmiş olması gibi sebepler de iddet süresini belirleyen etkenler arasında yer almaktadır.

Kocasından boşanmış hamile kadının iddet süresinin doğum yapana kadar olduğu âyette açıkça ifade edilmektedir.⁴⁵⁴ Buna göre hamile bir kadın kocası tarafından boşandığında, mahkeme kararıyla ya da diğer herhangi bir sebeple talâk meydana geldiğinde beklemesi gereken iddet süresi çocuğun dünyaya gelmesine kadar olacaktır. Kocasını ölen kadının iddet süresi ise yine âyette ifade edildiği üzere dört ay on gündür.⁴⁵⁵ Buna göre normal şartlarda kocasını ölen bir kadın bu süre kadar iddet beklemek zorundadır.

⁴⁵⁰ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Mesa'il - Rivâyetu İbni Ebi'l-Faql Şâlih* (Hindistan: ed-Dâru'l-İlmiyye, ts.), 2/335.

⁴⁵¹ Mevsilî, *el-ihitiyâr*, 3/229; Tekin, *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*, 84.

⁴⁵² Tekin, *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*, 91, 93.

⁴⁵³ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürânî, *Kitâbu't-Tarîfât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 151.

⁴⁵⁴ Talâk, 65/4.

⁴⁵⁵ Bakara, 2/234.

Kocası ölen hamile kadının ne kadar iddet bekleyeceğiyle ilgili ise birden fazla görüşün bulunduğu bilinmektedir. Bu durum kocası ölen hamile kadının hangi iddet süresini beklemesi gerektiğine dair farklı yorumların bulunmasından kaynaklanmaktadır. Zeyd b. Sâbit'e göre hamile olduğu halde kocası ölen kadının iddeti çocuğun doğumuna kadar sürecektir. Ona göre iddet çocuğun doğumuyla birlikte sona erecektir. Hatta ona göre kocası yeni ölmüş ve henüz defnedilmeden ölmüş olduğu yatakta yatarken kadın doğum yapmış olsa bile bu durumda iddet sona erecektir. Hz. Ali'den gelen rivayete göre ise kocası ölen hamile kadın iki iddet süresinden hangisi daha uzun olursa o süreyi dikkate alacaktır. Bu iki süre çocuğun doğması ya da dört ay on gün olan sürenin geçmesidir. Hangisi onun için daha avantajlı olursa iddet olarak bu süreyi bekleyecektir. Fukahânın çoğunluğuna göre ise hamile kadın ister kocasından boşanmış olsun ister kocası ölmüş olsun iddeti çocuğun doğumuna kadar olacaktır. Onlar âyette boşanmış veya kocası ölmüş ayrımı yapılmamasından yola çıkarak her ne sebeple olursa olsun hamile kadınların çocuklarının doğumuna kadar iddet beklemesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadırlar.⁴⁵⁶

Hz. Ömer'in hamile olduğu halde kocası ölen ve kocasının ölümünden az bir süre sonra doğum yapan kadının durumu hakkında Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ali ile istişare ettiği bilinmektedir. Zeyd b. Sâbit'in bu durumda iddetin sona ereceğini, Hz. Ali'nin ise dört ay on gün iddet beklemesi gerektiğini söylediği nakledilmektedir. Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ali'ye neden böyle düşündüğünü sorması üzerine onun iki iddet süresinden daha uzun olanın beklenmesi gerektiğini söylediği rivayet edilmektedir. Hz. Ömer'in de Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. O da kadın doğum yaptığında kocası öldüğü yatağında olup henüz kabre defnedilmemiş olsa bile iddet süresinin sona ereceğini söylemektedir.⁴⁵⁷

Yukarıda nakledilen rivayetlere bakıldığında, Hz. Ali'nin kocası ölen kadının iddet süresinin tespitinde kadının maslahatını göz önünde bulundurarak hüküm verdiği görülmektedir. Kocası yeni ölmüş ve bunun peşine de kendisi doğum yapmış bir kadının dört ay on gün iddet beklemesinin kadının menfaatine daha uygun olması sebebiyle bu görüşü tercih etmiş olduğu değerlendirilmektedir. Zeyd b. Sâbit'in ise bu durumda âyetin lafzına bağlı kalarak kadının doğumla birlikte iddetinin sona erdiği görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre âyetin hükmü açıktır ve hamile kadının iddeti çocuğun dünyaya gelmesiyle birlikte sona erecektir.

⁴⁵⁶ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-Sanâ'i*, 4/431.

⁴⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/202.

Hanefî mezhebinin tercih ettiği görüşe göre kocası ölen hamile kadının iddeti çocuğun doğumuna kadardır. Onlara göre ilgili ayet hamile kadının iddeti ile ilgili tüm durumları kapsamaktadır.⁴⁵⁸ Bu sebeple kocası ölmüş olsa da durum değişmeyecektir. Şâfiî⁴⁵⁹, Mâlikî⁴⁶⁰ ve Hanbelîlere⁴⁶¹ göre de hamile kadının iddeti çocuğu dünyaya getirmesiyle son bulacaktır. Bu meselede mezhep imamaları arasında ittifak olduğu görülmektedir. Onlar tıpkı Zeyd b. Sâbit gibi hamile kadının iddetinin çocuğun dünyaya gelmesiyle birlikte son bulacağı görüşünü tercih etmişlerdir.

2.2.1.10. Halvet-i Sahiha

Halvet, nikâh akdinden sonra ve taraflar arasında birliktelik gerçekleşmeden önce kadın ile erkeğin yanlarında üçüncü bir şahıs bulunmaksızın baş başa kalmalarını ifade eden bir fıkıh terimi olarak bilinmektedir.⁴⁶² Her ne kadar nikah akdinden sonra karı ile kocanın baş başa kalmalarını ifade eden bir terim olarak kullanılmış olsa da, İslam alimleri halvet ifadesini aralarında evlenme engeli bulunmayan bir kadın ve bir erkeğin baş başa kalmalarının yasaklığını ifade etmek için de kullanmaktadırlar.

Zeyd b. Sâbit'ten halvet ile ilgili nakledilen rivayetlerin nikah sonrasında kadın ile kocası arasındaki gerçekleşen birliktelik hakkında olduğu görülmektedir. Ona göre kişi nikâhlandığı kadın ile bir odaya girer ve üzerlerine de perde çekerlerse bu durumda mehir vacip olacaktır.⁴⁶³ Râşit halifelerin de bu görüşte olduğu⁴⁶⁴ hatta bu konuya muhalif kimsenin bulunmadığı ve icmânın olduğu nakledilmektedir.⁴⁶⁵

Zeyd b. Sâbit'e göre adam ile kadın arasında halvet gerçekleşir, adam kadına dokunmadığını kadın ise kendisi ile birlikte olduğunu iddia ederse bu durumda kadının sözü geçerli olacaktır.⁴⁶⁶ Mervan b. Hakem döneminde böyle bir olay meydana gelmiş ve konu ile ilgili Zeyd b. Sâbit'in görüşünü sormuştur. Zeyd b. Sâbit ise bu durumda mehrin tam olarak verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁷

⁴⁵⁸ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/240.

⁴⁵⁹ Cuveynî, *Nihâyetü'l-Maṭlab*, 20/220.

⁴⁶⁰ Huseyn İbnu'l-Cellâb, *et-Tefrî'*, 2/67.

⁴⁶¹ Hâlid er-Ribât, *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-İmâm Ahmed - el-Fıkıh*, 11/500.

⁴⁶² Orhan Çeker, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/384.

⁴⁶³ Şafîî, *el-Ümm*, 7/236, 247.

⁴⁶⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/416, 417.

⁴⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/154.

⁴⁶⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/417.

⁴⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/132; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/75.

Kanaatimizce Mervan ile onun arasında geçen olayda Zeyd b. Sâbit'in bu şekilde karar vermesindeki sebep kadın ile erkek arasında halvetin gerçekleşmiş olduğunun bilinmesidir. Eğer bu bilgi bulunmamış olsaydı Zeyd b. Sâbit'e göre kadına mehir verilmeyecekti. Çünkü ona göre kadın ile erkek arasında mehir belirlenmez ve birliktelik gerçekleşmeden boşanma meydana gelirse kadın mehre hak kazanamayacaktır.⁴⁶⁸ Burada ise onun halvetin gerçekleştiği durumları istisna ettiği anlaşılmaktadır. Zeyd b. Sâbit'e göre halvetin vuku bulmasıyla nikah akdi tüm unsurlarıyla yerine gelmiş olacağından ortada kadının mehre hak kazanmasına engel teşkil edecek herhangi bir durum söz konusu olmayacaktır. Ayrıca burada Zeyd b. Sâbit'in görüşünün kadını mağdur etmemeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Kadın ile erkek arasında halvetin gerçekleştiği durumlarda aralarında birlikteliğin gerçekleşip gerçekleşmediğini taraflar dışında kimse bilemeyecektir. Şayet erkeğin beyanı bu durumda kabul edilecek olursa kadının burada mağdur olma ihtimali bulunacaktır. Sonuç olarak yapılan bu rivayetlerden Zeyd b. Sabit'in halvetin gerçekleşmiş olmasıyla mehrin zorunlu olacağı görüşünü savunduğu sonucu ortaya çıkacaktır.

Hanefî⁴⁶⁹ ve Hanbelî⁴⁷⁰ mezheplerine göre evlilikten sonra kadın ile erkek arasında halvetin gerçekleşmesi durumunda kadın mehre kazanacaktır. Bu durumda yapılacak olan boşamalarda kadın mehrin tamamını alacaktır.

Mâlikîler bu işin mahkemelik durumunu ele almışlardır. Onlar, kadın ile erkek arasında halvetin gerçekleşmesi durumunda kadının mı yoksa erkeğin mi sözünün dikkate alınacağı hususunu gündeme taşımışlar. Bu konuda onlar halvetin gerçekleştiği yere göre sonucun değişeceğini ifade etmektedirler. Halvet kadının ya da ailesinin evinde gerçekleşirse bu durumda erkeğin sözü dikkate alınacak ve kadına mehrin yarısı verilecektir. Şayet halvet erkeğin evinde gerçekleşirse bu durumda kadının sözü dikkate alınacak ve kadına mehrin tamamı verilecektir.⁴⁷¹

Şâfiî'nin kavli kadim görüşü Zeyd b. Sâbit'in görüşüne uygun olup ona göre de bu durumda kadın mehrin tamamına hak kazanacaktır.⁴⁷² Kavli cedîd görüşüne göre ise kadına bu durumda mehrin ancak yarısı verilecektir.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Mâlik, "Nikâh", 10.

⁴⁶⁹ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/118.

⁴⁷⁰ Hâlid er-Ribât, *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-Îmâm Ahmed - el-Fıkıh*, 10/588

⁴⁷¹ Şahnûn, *el-Müdevvene*, 2/229.

⁴⁷² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/541.

⁴⁷³ Begavi, *et-Tehzib*, 5/522; Candan, *İmam Şafîî'nin Kavli-i Kadim ve Kavli-i Cedid'i*, 281,282.

Halvet meselesinde Hanefî, Hanbelî ve kısmen Mâlikî mezhebinin görüşünün Zeyd b. Sâbit aynı olduğu görülmektedir. Şâfiî mezhebinin ise kavli kadim görüşü Zeyd b. Sâbit ile aynı olup kavli cedîd görüşünün ise farklı olduğu görülmektedir.

2.2.2. Miras Hukuku

Zeyd b. Sâbit'in miras hukuku alanında sahabenin önde gelen isimlerinden biri olduğu daha önce zikredilmiştir. Miras hukuku esasında çok teferruatlı bir alandır. Her bir tereke geride kalan varislerin ölene olan yakınlıklarına göre pay edilmektedir. Aynı miras, varislerin farklı olması durumunda farklı paylar üzerinden değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu sebeple her bir tereke ayrı bir taksim gerektirmektedir. Miras meseleleriyle ilgili Zeyd b. Sâbit'ten pek çok rivayet nakledildiği bilinmektedir. Bu bölümde yine Zeyd b. Sâbit'in farklı düşündüğü konular kendisinden nakledilen rivayetler ışığında ele alınacaktır.

2.2.2.1. Zevi'l-Erhâm'ın Mirası

Sözlük anlamı “soy bakımından akraba” olarak ifade edilebilecek olan zevi'l-erhâm ifadesi İslâm miras hukukunda ne ashâb-ı ferâiz ne de asâbe kapsamına giremeyen kan hısımlarını ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır.⁴⁷⁴ Anne tarafından olan dedeler, yeğenler, dayı, teyze, hala, kızın çocukları zevi'l-erhâm sınıfına dahil olan kişilerdir.⁴⁷⁵

Zevi'l-erhâmın mirasçılığı meselesinin sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen fakihler arasında ihtilaflı bir konu olduğu görülmektedir. Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas ve meşhur olan rivayete göre Muaz b. Cebel, Ebu'd-Derda ve Ebu Ubeyde b. Cerrah gibi isimlere göre zevi'l-erhâm mirasçı olabilmektedir.⁴⁷⁶

Zeyd b. Sâbit'in ise zevi'l-erhâmı mirasçı olarak kabul etmediği bilinmektedir.⁴⁷⁷ Bu sebeptendir ki o, hak sahipleri mirastan kendi paylarını aldıktan sonra kalan kısmın zevi'l-erhâma verilmeyip beytül-mâla devredilmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁷⁸ Zeyd b. Sâbit'e göre kızların çocukları ister erkek olsun ister kız olsun mirasçı olamayacaklardır. Ana-baba bir veya baba bir kız kardeşin oğulları, erkek kardeşlerin kız çocukları, ana bir erkek kardeşlerin kızları, hangi yönden olursa olsun hala ve teyze, annenin erkek kardeşi olan dayı,

⁴⁷⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 620.

⁴⁷⁵ Koçinkağ, “Risâletü'l-Ferâiz li-Zeyd b. Sâbit Maa Şerhihâ li-Ebi'z-Zinâd = Zeyd bin Sabit's Farâiz and Comments by Abu'z-Zinad”, 348.

⁴⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 30/3, 4; Seven, *İlkeler ve Hisseler Açısından İslam Miras Hukukunun Dayanakları*, 20.

⁴⁷⁷ Cuveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 9/20: Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 51,78.

⁴⁷⁸ Mevsilî, *el-ihitiyâr*, 5/570.

ana bir babanın erkek kardeşi olan amca, annenin babası olan dede zevi'l-erhâm sınıfına dahildir ve onlar ister asâbe ile beraber olsun ister olmasın mirasçı değildirler.⁴⁷⁹ Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman'dan da zevi'l-erhâmın mirasçı olamayacağına dair bir rivayet bulunsa da bu rivayetin sahih olmadığı ifade edilmektedir. Bu rivayette nakledilene göre el-Mu'tedid kadı Hazim'e bu meseleyi sorduğunda o, bu konuda zevi'l-erhâmın mirasçı olacağına dair Zeyd b. Sâbit dışında sahabenin geri kalanının icmâının bulunduğunu söylemektedir. Yine o sahabe icmâına karşılık Zeyd b. Sâbit'in sözünün alınmayacağını ifade etmektedir. el-Mu'tedid kadıya bu rivayetin Hz. Ebubekir ve Hz. Osman'dan rivayet edilip edilmediğini sorduğunda ise bu rivayetin onlardan nakledilmediğini, onlardan nakledildiğini söyleyenlerin yalan söylediğini ifade ettiği nakledilmektedir. Bunun üzerine el-Mu'tedid daha önceden beytûlmâla aktarılmış ve varisleri zevi'l-erhâm olan malların sahiplerine iade edilmesini emretmektedir.⁴⁸⁰

Zevi'l-erhâmın mirasçılığı meselesinde Zeyd b. Sâbit'in sahabe icmâını bozan pozisyonda yer aldığı görülmektedir. O, miras ile ilgili meselelerde hak sahiplerinin paylarının ayette açıkça ifade edilmesi gerekçesiyle zevi'l-erhâma pay verilmesinin doğru olmadığı görüşünü savunmaktadır.

Şâfiî⁴⁸¹ ve Mâlikî⁴⁸² mezheplerinin bu meselede Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşü tercih ettikleri görülmektedir. Onlara göre pay sahiplerinden arta kalan miktar zevi'l-erhâma verilmeyip beytûlmâla devredilecektir. Ancak sonraki dönem Mâlikî ve Şâfiî hukukçularına göre düzenli bir beytûlmâl sisteminin bulunmadığı zamanlarda zevi'l-erhâma mirastan pay verilecektir.⁴⁸³ Hanefî mezhebinin tercih ettiği görüşe göre ise ölen kimse geride asâbe veya pay sahiplerinden kimseyi bırakmadığında miras zevi'l-erhâma pay edilecektir.⁴⁸⁴ Hanbelîlere göre de ölen kimse geride varis bırakmadığında zevi'l-erhâm mirasçı olacaktır.⁴⁸⁵

Hanefî, Hanbelî ve sonraki dönem Şâfiî ve Mâlikî hukukçuların da dahil olmasıyla birlikte zevi'l-erhâma mirastan pay verilmesi hususunda cumhurun ittifak ettiğini

⁴⁷⁹ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, 2/1053.

⁴⁸⁰ Serahsî, *el-Mebhut*, 30/3, 4.

⁴⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 8/77.

⁴⁸² Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. Yûnus eş-Şıkillî İbn Yûnus, *el-Câmi' li Mesâ'ili'l-Mudevvene* (b.y.: y.y., 1434/2013), 21/394.

⁴⁸³ Ali b. Müşerref b. Müferreh eş-Şehrî, *Ârâi Zeyd b. Sâbit fî ilmi'l-ferâiz* (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, Yüksek Lisans, 2006), 117.

⁴⁸⁴ 'Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde Meydânî el-Guneymî Ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin el-'Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/200.

⁴⁸⁵ Hâlid er-Ribât, *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-İmâm Aḥmed - el-Fıkıh*, 10/201.

söyleyebiliriz. Bu meselede cumhurun delilleri arasında “*Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah’ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır*” âyetinin yer aldığı görülmektedir. Onlar bu âyetten yola çıkarak zevi’l-erhâmın mirasçı olabileceğini ifade etmektedirler.⁴⁸⁶ Ayrıca Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen “Varisi olmayanın varisi dayıdır” rivayeti de cumhurun delilleri arasında yer almaktadır.⁴⁸⁷ Burada dayının zevi’l-erhâm sınıfı içerisinde yer almasının zevi’l-erhâmın mirasçı olabileceğine yorumlandığı anlaşılmaktadır.

Zeyd b. Sâbit’in bu meseledeki delilinin ise yine kendisinden nakledilen başka bir rivayet olduğu görülmektedir. Zeyd b. Sâbit’in bu rivayeti babasından naklettiği anlaşılmaktadır. Bu rivayette yer alan bilgiye göre hala, teyze ve ölene bunlardan daha uzak akrabalar mirasçı olamayacaklardır.⁴⁸⁸ Zeyd b. Sâbit bu rivayeti babasından nakletmiş olsa da birbirine yakın lafızlarla bu rivayeti doğrudan Resulullah (sav)’den nakledenler de bulunmaktadır.⁴⁸⁹

2.2.2.2. Mevlâ’l-Atâka’nın Mirası

Bir kişinin mülkünde bulunan kölesini özgür bırakmasıyla ya da mülküne geçen bir kölenin doğrudan doğruya azat olması sonucunda, azat eden ile azat edilen arasında ortaya çıkan ilişkiye velâü’l-atâka veya velâü’l-ıtk denilmektedir. Kölesi azat olan kişi ise mevlâ’l-atâka olarak isimlendirilmektedir.⁴⁹⁰

Mevlâ’l-atâkanın mirası hususunda da farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Zeyd b. Sâbit’e göre mevlâ’l-atâka asâbenin en sonuncusudur ve dolayısıyla da zevi’l-erhâmdan önce gelmektedir. İbn Mes’ud’a göre ise mevlâ’l-atâka zevi’l-erhâmın sonuncusudur. Bu iki farklı görüşün pratikteki etkisi de elbette farklı sonuçlar doğuracaktır. Bir kişi öldüğünde geride bir kız ve mevlâ’l-atâkayı varis bıraktığında Zeyd b. Sâbit’e göre mirasın yarısı kızın, kalan kısmı ise asâbe olmak sebebiyle mevlâ’l-atâkanın olacaktır. İbn Mes’ud’a göre ise mirasın kalan yarısı da red yoluyla kıza verilecek olup mevlâ’l-atâkaya herhangi bir pay verilmeyecektir.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ Meydânî el-Guneymî Ed-Dımaşkî, *Lübâb*, 4/200.

⁴⁸⁷ Tirmizî, “Ferâiz”, 12: Mehmet Seven, *İlkeler ve Hisseler Açısından İslam Miras Hukukunun Dayanakları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 99.

⁴⁸⁸ Hâkim, *el-Mustedrek*, 4/382.

⁴⁸⁹ Hâkim, *el-Mustedrek*, 4/381.

⁴⁹⁰ Özen, “Velâ”, 43/12.

⁴⁹¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/194.

Hanefî⁴⁹² ve Hanbelîlerin⁴⁹³ görüşünün de Zeyd b. Sâbit'in görüşüyle aynı olduğu görülmektedir. Onlara göre ölen kimse geride varis bırakmadığında mevlâsı ona asâbe olması sebebiyle mirasçı olabilecektir.

Ayrıca Zeyd b. Sâbit'e göre kölesini azat eden kimse vefat ettiğinde velâlık hakkı miras olarak çocuklarına geçmektedir. Hz. Ömer'in vefatından sonra azatlı kölelerinden bir tanesi vefat ettiğinde oğlu İbn Ömer'in Zeyd b. Sâbit'e kız kardeşlerinin ölene varis olup olamayacağını sorduğunda Zeyd b. Sâbit'in varis olamayacağını ancak dilerse kendisinin onlara bir miktar pay verebileceğini söylediği nakledilmektedir.⁴⁹⁴ Çünkü Zeyd b. Sâbit'e göre kadınlar ancak kendilerinin azat ettikleri kölelere mirasçı olabilirler. Bunun dışında miras yoluyla velâlık hakkı elde edememektedirler.⁴⁹⁵

2.2.2.3. Harkâ Meselesi

Ölenin geride öz kız kardeş veya baba bir kız kardeş, dede ve anne bıraktığı durumlarda ortaya çıkan meseleye harkâ denildiği⁴⁹⁶ bilinmekte olup bu mesele ile ilgili sahabe arasında birden fazla görüşün bulunduğu nakledilmektedir. Esasında harkâ olarak isimlendirilmesi de bu meselenin sahabeyi bu meselede adeta görüş olarak parçalamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹⁷ İlk görüş Hz. Ebubekir'e ait olup ona göre anneye üçte bir pay verilecek, geriye kalan ise dedeye ait olacak ve kız kardeşe herhangi bir şey verilmeyecektir. İkinci görüş Hz. Ali'ye ait olup ona göre anneye üçte bir pay verilecek, kız kardeşe yarı pay verilecek, altıda bir pay ise dedeye verilecektir. Üçüncü görüş ise Zeyd b. Sâbit'e ait olup bu durumda yine anneye üçte bir pay verilecek, geriye kalan ise ikili birli olmak üzere dede ile kız kardeş arasında taksim edilecektir.⁴⁹⁸ Dördüncü görüş Abdullah b. Mes'ud'a aittir. Bu görüşe göre kız kardeşe mirasın yarısı, anneye altıda biri, geri kalan da dedeye verilecektir. Beşinci görüş de yine Abdullah b. Mes'ud'a ait başka bir rivayettir. Bu rivayete göre de yine kıza yarı pay verilecek, geri kalan ise dede ile anne arasında eşit bir şekilde taksim edilecektir. Altıncı görüş ise Hz. Osman'a aittir. Ona göre miras bu üçü arasında her birine üçte bir olmak üzere eşit bir şekilde paylaştırılacaktır. Onun bu husustaki delili ise annenin

⁴⁹² Mevsilî, *el-ihityâr*, 3/118.

⁴⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/216.

⁴⁹⁴ Şahîn, *el-Müdevvene*, 2/589.

⁴⁹⁵ Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 76.

⁴⁹⁶ Abdurrahman Yazıcı, *Sahâbe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2005), 80.

⁴⁹⁷ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 2/133.

⁴⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/78.

nas ile mirastan üçte biri hak etmiş olmasıdır. Şayet anne olmasaydı bu durumda kız kardeş malın yarısını, dede ise kalan yarısını alacaktır. Anne malın üçte birini aldığı anda almış olduğu bu üçte bir miktar her ikisinin de payından olacaktır. Geriye kalan kısmı ise dede ile kız kardeş arasında yarı yarıya pay edileceğinden toplamda mirasın üçte birini almış olacaklardır. Bu meseleye “Osmaniye Sorunu” denildiği gibi üçte bir şeklinde pay edildiği için “Müsellese” de denilmektedir.⁴⁹⁹

Yine harkâ meselesi ile ilgili olarak Haccac ile Şa'bî arasında bir konuşmanın gerçekleştiği rivayet edilmektedir. Bu konuşmada Haccac, ana, kız kardeş ve dedenin bulunduğu meselede kendisinin görüşünü almalarını istemektedir. Şa'bî ise bu konu hakkında Resulullah (sav)'ın ashabından beş kişinin görüşünün bulunduğunu söylemektedir. Haccac'ın bu isimlerin kim olduğunu sorması üzerine Şa'bî bu kişilerin Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, İbn Mes'ud ve İbn Abbas olduklarını ifade etmektedir. Haccac İbn Abbas'ın görüşünü sorduğunda Şa'bî onun dedeyi baba gibi kabul edip kız kardeşe hiçbir şey vermediğini zikretmektedir. İbn Mes'ud'un görüşünü sorduğunda onun kız kardeşe malın yarısını, geri kalanı da anne ile dede arasında yarı yarıya paylaştırdığını söylemektedir. Zeyd b. Sâbit'in görüşünü sorduğunda onun anneye üçte bir verdiğini, geri kalanı ise dede ile kız kardeş arasında ikili birli olacak şekilde taksim ettiğini söylemektedir. Son olarak Hz. Osman'ın görüşünü sorduğunda ise onun mirası üçü arasında eşit bir şekilde taksim ettiğini söylemektedir. Haccac'ın bu cevaplardan çok memnun olduğunu ifade ettiği, verilen bu cevapların güzel olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁵⁰⁰

Burada Zeyd b. Sâbit'in annenin payını verdikten sonra geri kalan kısmı dede ile kız kardeş arasında ikili birli taksim ettiği görülmektedir. Dede ile kız kardeş arasında yapılan bu taksimin Zeyd b. Sâbit'e ait yöntemden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. O, dede ile kız kardeşin bir arada bulunduğu durumlarda dedeyi erkek kardeşmiş gibi kabul ederek taksimi bu şekilde yaptığı bilinmektedir.⁵⁰¹

Bu meselede Şâfiîler, Zeyd b. Sâbit'in ferâiz ilminde Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olması sebebiyle onun görüşünü tercih ettiklerini ifade etmektedirler.⁵⁰²

⁴⁹⁹ Cuveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 9/107, 108; Serahsî, *el-Mebsut*, 29/212, 213.

⁵⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/213.

⁵⁰¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/209.

⁵⁰² Yahyâ b. Ebû'l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm 'ş-Şâfi'i*, ed. Kâsim Muhammed en-Nûrî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000), 9/97; Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî - Ahmet Kâmil Cihan, *El-Fevâidü'l-hâkâniyye: Şîrvânînin bilimler tasnifi* (İstanbul: Türkiye YEK Başkanlığı, 2019), 190.

Hanbelîlerin⁵⁰³ ve cumhurun görüşü de bu şekildedir. Hanefiler ise Hz. Ebubekir ile aynı görüşü tercih etmişlerdir.⁵⁰⁴

2.2.2.4. Mürtedin Mirası

Sözlükte “dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek” gibi anlamlara gelen ridde ve irtidâd sözcükleri bir fıkıh terimi olarak müslüman bir kimsenin kendi istek ve arzusuyla İslâm dininden çıkmasını ifade etmektedir. Bu durumdaki erkeğe mürted, kadına mürtedde denilmektedir.⁵⁰⁵

Kişinin dininden dönmesi birçok hukuki meseleyi de beraberinde getirmektedir. Gerek aile hukuku olsun gerek ceza hukuku olsun birçok alanda bu durumla ilgili hükümler yer almaktadır. Burada ise Zeyd b. Sâbit’ten mürtedin mirası ile ilgili olarak nakledilen rivayetler aktarılacaktır. Bu konuda kendisinden iki farklı görüşün bulunduğu görülmektedir.

İlk görüşe göre mürted öldüğünde kendisinden kalan mallar varislerine verilmeyecek ve beytûlmâla devredilecektir. Bu görüşle ilgili Şafiî’den nakledilen bir rivayette ise Muaviye’nin mürtedin mirası hakkında bilgi almak için İbn Abbas ve Zeyd b. Sâbit’e bir mektup yazdığı bilgisi yer almaktadır. Onlar ise cevap olarak mürtedin malının beytûlmâla ait olacağını söylemektedirler. Şafiî’nin ise o ikisinin beytûlmâldan kasıtlarının fey olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.⁵⁰⁶ Ayrıca Zeyd b. Sâbit’in mürted öldüğünde ya da öldürüldüğünde akrabalarının ona mirasçı olamayacaklarını söylediği nakledilmektedir.⁵⁰⁷

İkinci görüşe göre ise mürtedin malı müslüman varisleri arasında taksim edilecektir.⁵⁰⁸ Bu görüşün delilinin ise bizzat kendisinden nakledin bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayette Zeyd b. Sâbit, Hz. Ebubekir’in hilafetinin ilk başlarında meydana gelen ridde hadiselerinde kendisinin ehli riddenin mallarını müslüman varisleri arasında taksim etmek için gönderildiğini söylemektedir.⁵⁰⁹

Mürted ile ilgili yukarıda zikredilen iki görüşün birbirine zıt olduğu görülmektedir. Bize göre ise Zeyd b. Sâbit’ten yapılan bu iki farklı hüküm iki farklı durumdaki insan için söylenmiş olmalıdır. Bunlardan ilki İslâm dininden çıkıp düşman safına katılan ve bu

⁵⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/77.

⁵⁰⁴ eş-Şehrî, *Ârâi Zeyd b. Sâbit fî ilmi’l-ferâiz*, 170.

⁵⁰⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 257.

⁵⁰⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 8/361.

⁵⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Muctehid*, 4/137.

⁵⁰⁸ Kal’aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 55,56,120.

⁵⁰⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/162.

durumda iken ölen veya öldürülen kişidir. Bu durumda olan kişinin öldüğünde ya da öldürüldüğünde malı ganimet olarak kabul edilecek ve beytûlmâla aktarılacaktır. Şafîî'nin fey olarak ifade etmiş olması da bu sebeple olmalıdır. İkinci durumda olan kişinin ise dinden çıkmış olmasına karşın müslümanlara karşı herhangi bir düşmanlığı bulunmayan ve kendi halinde hayatını sürdüren bir kimse olduğu değerlendirilmektedir. Bu durumda kendisi vefat ettiğinde geride kalan malları ganimet olarak değerlendirilemeyecek ve müslüman varisleri arasında taksim edilecektir.

İmam Şafîî⁵¹⁰ ve İmam Mâlik'e⁵¹¹ göre mürted öldüğünde ya da öldürüldüğünde Müslüman yakınları onun malına mirasçı olamazlar. İmam Mâlik'in görüşü ile ilgili başka bir ayrıntı daha bulunmaktadır. Bu görüşe göre ise irtidâd edip dârülharpe kaçan bir kimsenin malı onun ölüm haberi gelene kadar bekletilir. Eğer Müslüman olduğu bilirse malı kendisine ait kabul edilecek ve dolayısıyla varislerine paylaştırılacaktır. Eğer irtidat üzere öldüğü bilirse bu takdirde malı beytûlmâla devredilecektir.⁵¹²

Hanefî kaynaklarda bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler arasında Ebu Hanife'ye ait olana göre dinden dönen kimsenin İslam üzere iken kazanmış olduğu malları Müslüman varisleri arasında taksim edilecek olup irtidat hali üzere iken kazanmış olduğu malları ise fey kapsamında değerlendirilecek ve beytûlmâla aktarılacaktır. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise ölenin tüm malları Müslüman varisleri arasında taksim edilecektir.⁵¹³

Mürtedin mirası hususunda Ahmed b. Hanbel'den de tıpkı Zeyd b. Sâbit de olduğu gibi iki ayrı rivayetin nakledildiği bilinmektedir. Bu rivayetlerin birinde mürtedin malının beytûlmâla aktarılması gerektiği ifade edilirken bir diğerinde ise Müslüman varisleri arasında pay edilmesi gerektiği dile getirilmiştir.⁵¹⁴ Yine Hanbelî kaynaklarda irtidat eden kimsenin küfür üzere ölmesi sebebiyle bu kimsenin malına Müslümanların varis olamayacağı hususunda ittifak bulunduğu rivayet edilmektedir.⁵¹⁵

İbn Hazm'dan ise bu meselede farklı bir görüş nakledilmektedir. Ona göre bir kimse irtidat edip dinden çıktığında malları beytûlmâla aktarılacaktır. Eğer irtidat üzere ölürse bu

⁵¹⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/145.

⁵¹¹ İbn Rüşt, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4/137.

⁵¹² İbn Yûnus, *el-Câmi' li Mesâ'il-l-Mudevvene*, 8/1200.

⁵¹³ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Ğudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - 'Alî Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 8/3958.

⁵¹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/162.

⁵¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesa'il - Rivâyetu İbni Ebi'l-Faql Şâlih*, 3/131.

mallar kâfir varisleri arasında taksim edilecektir. Eğer tekrar İslâm'a dönerse malları kendisine iade edilecek, ölürse de Müslüman varisleri arasında taksim edilecektir.⁵¹⁶

2.2.2.5. Red Yoluyla Miras

Sözlükte “geri verme, geri çevirme”⁵¹⁷ anlamına gelen red kelimesi İslam miras hukukunda belirli pay sahiplerinin mirastan kendi paylarını aldıktan sonra, asâbenin bulunmadığı durumlarda mirastan geri kalan kısmın yine payları oranında pay sahiplerine dağıtılmasını ifade eder.⁵¹⁸ Bu şekilde bir meselenin bulunduğu duruma ise reddiyye denilir.⁵¹⁹

Red yoluyla miras verilip verilmeyeceği konusunda farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Bir grup verilebileceğini söylerken başka bir grup ise verilemeyeceğini ifade etmektedir. Hz. Ali, Hz. Osman, Cabir b. Zeyd, Abdullah b. Mes'ud gibi isimlerin kimlere verileceği hususunda aralarında farklılıklar olsa da red yoluyla miras verileceği konusunda ittifak ettikleri bilinmektedir.⁵²⁰ Zeyd b. Sâbit ise ashâb-ı ferâizin kendi paylarını aldıktan sonra kendilerine tekrar red yoluyla miras verilmeyeceğini söyleyerek bu durumda adeta icmâsını bozan konumda yer almaktadır. Ona göre eğer pay sahiplerine red yoluyla miras verilecek olursa kendileri için Kur'an'da takdir edilen miktarın üzerinde bir pay almış olacaklardır. Ona göre pay sahiplerinden arta kalan kısma bütün müslümanlar ortak olacağından malın geri kalanının beytûlmâla aktarılması gerekecektir.⁵²¹

Zeyd b. Sâbit'ten yapılan başka bir rivayette yine pay sahipleri kendi hisselerine düşen miktarları aldıktan sonra şayet asâbeden kimse bulunmuyorsa bu durumda malın geri kalanının beytûlmâla verileceğini söylediği nakledilmektedir.⁵²²

Zeyd b. Sâbit'in red yoluyla miras vermeyişindeki gayesinin varislere kendileri için takdir edilmiş payların üzerinde bir miktarı vermemek olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre pay sahiplerinin alacak oldukları miktarlar Kur'an ve Sünnette açıkça ifade edilmektedir. Kendilerine bu miktarların üzerinde bir pay verilmemelidir. Eğer onlara bu miktarların

⁵¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/337; Muhammed Ali Asır - Mehmet Ali Aytekin, *İslâmi İlimler Perspektifinden Dinden Dönme -İrtidat-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 245.

⁵¹⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993), 3/172.

⁵¹⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 476.

⁵¹⁹ Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 172.

⁵²⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/215.

⁵²¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/216; Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 78.

⁵²² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/396.

üzerinde bir pay verilirse tüm müslüman ahalisinin ortak olduğu pay verilmiş olacaktır. Ona göre müslümanların ortak malının birkaç kişiye taksim edilmesi uygun olmayacaktır.

Bu meselede Şâfiî ve Mâlikîler yine Zeyd b. Sâbit ile ittifak etmişlerdir. Onlara göre pay sahipleri mirastan haklarını aldıktan sonra eğer asâbeden kimse bulunmuyorsa bu durumda red yoluyla pay sahiplerine miras verilmeyecek ve kalan mal beytûlmâla aktarılacaktır.⁵²³ Yine sonraki dönem Şâfiî ve Mâlikî hukukçuları düzenli bir beytûlmâl sisteminin bulunmadığı durumlarda red yoluyla miras verilebileceğini ifade etmektedirler.⁵²⁴ Hanefiler ise bu meselede cumhurun görüşünü tercih etmektedirler. Onlar pay sahiplerinden arta kalan malın yine kendilerine mirastaki payları oranınca dağıtılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak onlara göre karı ve kocaya red yoluyla pay verilmeyecektir.⁵²⁵ Hanbelîlere göre de eşler dışında diğer pay sahiplerine red yoluyla miras verilebilecektir.⁵²⁶

Reddi kabul etmeyenlerin beytûlmâlî asâbeden biri olarak değerlendirdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla onlar mirastan kalan miktarın asâbe olması sebebiyle beytûlmâla devredilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre düzenli bir beytûlmâl sisteminin bulunmayışı hükmü değiştirmeyecektir.⁵²⁷ Reddi meşru görenlerin ise ilk ve en önemli gerekçesinin “*Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah’ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır*”⁵²⁸ âyeti olduğu görülmektedir. Onlara göre mirası hak etme hususunda önemli olan akrabalık bağıdır. Pay sahiplerinin ölene akrabalık bakımından daha yakın olması sebebiyle mirastan arta kalan miktarı onların almasının daha isabetli olacağını ifade etmektedirler.⁵²⁹

Bu konuda muasır alimlerin red yoluyla pay sahiplerine miras verilebileceği görüşünü tercih ederek cumhurun görüşü ile ittifak ettikleri görülmektedir. Onlar bu hususta cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak onlar karı ile kocaya red yoluyla miras verilebileceğini söyleyerek burada cumhurun görüşünden ayrılmaktadırlar. Onlara göre karı ve kocaya da red yoluyla miras verilebilecektir. Ancak onlar bu durumu ölenin geride pay sahibi ve zevi’l-erhâmdan kimsenin bulunmayışı şartına bağlamaktadırlar. Bu

⁵²³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Muctehid*, 4/136.

⁵²⁴ eş-Şehrî, *Ârâi Zeyd b. Sâbit fî ilmi’l-ferâiz*, 198.

⁵²⁵ Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Minhatü’s-süluk fî şerhi tuhfeti’lmüluk* (Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 2007), 461; Serahsî, *el-Mebsut*, 29/215.

⁵²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/48.

⁵²⁷ Mehmet Aziz Yaşar, “İslâm Mirâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Ocak 2019), 237.

⁵²⁸ Enfâl, 8/75.

⁵²⁹ Zeylâî, *Tebyinü’l-hakaik şerhu kenzü’d-dekaik*, 3/133.

gruptan herhangi bir kimse bulunduğunda karı ve kocaya red yoluyla pay verilmeyecektir.⁵³⁰ Bize göre de bu meselede cumhurun görüşü daha isabetlidir. İlgili âyette akrabalık bağının mirası hak etmede etkili olduğu açıkça ifade edilmektedir. Red yoluyla beytûlmâla miras verilebileceğini ifade edenlerin ise beytûlmâlî asâbe kabul ederek bu sonuca ulaştıkları görülmektedir. Beytûlmâlî asâbe olarak kabul edilmesi ise rey ile ulaşılan bir sonuç olacağından bu meselede cumhurun görüşünü tercih etmekteyiz.

2.2.3. Diğer Meseleler

Köle veya cariyenin, özgürlüğüne kavuşmak için efendisiyle anlaştıkları bir bedel karşılığında yapmış oldukları sözleşme mükâtebe olarak ifade edilmektedir. Efendiye mükâtib, köleye ise mükâteb adı verilmektedir.⁵³¹

Efendisiyle yapmış olduğu mükâtebe sözleşmesiyle hürriyetine kavuşacak olan kölenin özgürlüğüne ne zaman kavuşacağı durumu ise sahabe arasında ihtilaflı bir mesele olarak bilinmektedir. İbn Abbas'a göre efendi ile kölesi arasında sözleşme imzalandığı andan itibaren köle hürriyetine kavuşur ve mükâtebe bedeli özgürlüğüne kavuşan kölenin zimmetine borç olarak kaydedilir. İbn Mes'ud'a göre ise köle, sözleşme bedelini ödediği zaman hürriyetine kavuşacaktır. Hz. Ali'ye göre köle, mükâteb bedelinden ödediği miktarda özgürlüğüne kavuşacaktır. Zeyd b. Sâbit'e göre ise kölenin efendisine borcu kaldığı sürece kölelik durumu devam edecektir.⁵³² Fukahânın cumhuru da bu görüşü tercih etmektedir.⁵³³ Hatta Zeyd b. Sâbit'e göre borcun tamamını ödemediği takdirde mükâteb kölenin kölelik durumu ortadan kalkmayacağından miras bırakamayacağı gibi mirasçı da olamayacaktır.⁵³⁴ Zeyd b. Sâbit bu konuda kölenin özgürlüğe kavuşması için kitâbet sözleşmesinin yapılmış olmasını yeterli görmemektedir. Ona göre kölenin özgürlüğüne kavuşabilmesi için efendisiyle anlaşmış oldukları mükâtebe bedelini ödemesi gerekecektir.

Bu meselede Hanefî⁵³⁵, Şâfiî⁵³⁶, Mâlikî⁵³⁷ ve Hanbelî⁵³⁸ mezheplerinin de içinde bulunduğu fukahânın cumhuru, Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih etmektedir. Onlar da tıpkı

⁵³⁰ Yaşar, "İslâm Mirâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme", 244.

⁵³¹ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 312, 417.

⁵³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/527.

⁵³³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 5/464,465.

⁵³⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/127.

⁵³⁵ Aynî, *el-Binâye*, 9/156.

⁵³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/190.

⁵³⁷ Şahînî, *el-Müdevvene*, 2/457.

⁵³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/452.

onun gibi mükâtebe anlaşmasından borcu devam eden kimsenin kölelik durumunun devam ettiğini ifade etmektedirler.

Efendisiyle kitâbet sözleşmesi imzalayan ve geride bu sözleşmeden doğan borcu ödemeye yetecek kadar mal bırakan kişinin durumu da yine sahabe arasında farklı görüşlere sebep olmuştur. Hz. Ali ve İbn Mes'ud bu durumda ölen kimsenin geride bıraktığı maldan kitabet ücretinin ödeneceğini, bu kişinin hürriyetine hükmedileceğini ve kitâbet sözleşmesi ödendikten sonra kalan malın ise varislere ait olacağını ifade etmektedirler. Hanefî alimler de bu görüşü tercih etmişlerdir.⁵³⁹ Zeyd b. Sâbit'e göre ise mükâteb öldüğünde kitabet sözleşmesi feshedilecek ve ölen kimseden kalan malın tamamı efendisine ait olacaktır. Şafiî'nin de bu görüşü tercih ettiği bilinmektedir⁵⁴⁰ Onlara göre kitabetten maksat mükâtebin özgürlüğüne kavuşması olacağından, mükâteb öldüğünde artık bu maksada ulaşmanın imkânı kalmayacak olup sözleşme fesih olacaktır.

2.3. Yargılama ve Ceza Hukuku

2.3.1. Şâhitlik ve Yemin

Zina, kısas ve had cezası gibi şahit sayısı belli olan durumların dışında kalan, özellikle de parasal konularla ilgili durumlarda yargılama yapılırken, iki şahidin bulunmadığı zamanlarda davacının getireceği bir şahit ve yapacağı yemin ile hüküm verilmesinde ihtilaf ortaya çıktığı görülmektedir.

Zeyd b. Sâbit, Hz. Peygamber'in bu gibi durumlarda hüküm verdiğini rivayet etmektedir.⁵⁴¹ Ona göre şahit sayısının bir olduğu durumlarda davacının yapacağı yemin ile hüküm verilebilecektir. Şafiî⁵⁴², Mâlikî⁵⁴³ ve Hanbelîler⁵⁴⁴ Hz. Peygamber'in tek şahit ve yemin ile hüküm verdiği rivayeti⁵⁴⁵ delil getirerek bu durumda hüküm verilebileceğini kabul etmektedirler. Ancak onlar bu durumun sadece mali konularla sınırlı olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁴⁶ Ancak Hanefîler bu durumda hüküm verilemeyeceği görüşünü tercih

⁵³⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 7/212; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 5/466;

⁵⁴⁰ Şafiî, *el-Ümm*, 8/90; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/242.

⁵⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/150.

⁵⁴² Şafiî, *el-Ümm*, 6/274.

⁵⁴³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1988), 9/291.

⁵⁴⁴ İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *et-Turukû'l-Hukmiyye* (b.y.: y.y., ts.), 60.

⁵⁴⁵ Müslim, "Kitâbu'l-Ekdiye", 3.

⁵⁴⁶ Şafiî, *el-Ümm*, 6/275; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 10/39; Sıddıka Ayaş, *İslam Muhakeme Hukukunda Tek Şahit ve Yeminle Hüküm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 48.

etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu durumda yemin etmesi gereken kişi müddeî değil müddeâ aleyhtir. Onlar bu meselede Hz. Peygamber'in البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه "Delil getirmek müddeiye, yemin etmek ise müddeâ aleyhe aittir."⁵⁴⁷ rivayetini delil olarak ileri sürmektedirler.⁵⁴⁸

2.3.2. Nebbâşın Hükümü

Nebbâş, mezarları açıp ölülerin kefenlerini, altın dişlerini veya kemiklerini çalan kimseye denir.⁵⁴⁹

Nebbâşa verilmesi gereken ceza ile ilgili olarak ilim adamlarının ihtilaf ettiği bilinmektedir. Bir kısmı had cezası uygulanması gerektiğini söylerken bir kısmı ise had cezası uygulanamayacağını ifade etmektedir. Esasında bu ihtilafın sebebi ise çalınan malın korunaklı bir yerde olup olmaması ya da malın bulunduğu yerin korunaklı bir yer kabul edilip edilmemesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Zeyd b. Sâbit'e göre nebbâşa had cezası uygulanması gerekmeyecektir.⁵⁵⁰ Onun bu görüşünden kabri korunaklı bir yer olarak değerlendirmedeği, dolayısıyla nebbâşa had cezası uygulanamayacağı görüşünü tercih ettiği anlaşılabacaktır.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre hırsızlık suçunun şartlarını tam olarak taşımaması sebebiyle nebbâşa had cezası uygulanamayacaktır. Ebû Yusuf'a göre ise nebbâşa had cezası uygulanmalıdır.⁵⁵¹ Ebû Hanife ve İmam Muhammed kabrin korunaklı bir yer olmaması sebebiyle, nebbâşın yaptığı fiilin hırsızlık şartlarını tam olarak sağlamadığını ifade etmektedirler. İmam Malik⁵⁵², Şafîi⁵⁵³ ve Ahmed b. Hanbel'e⁵⁵⁴ göre ise nebbâşın yapmış olduğu bu iş hırsızlık olarak kabul edilecek ve bu suçu işleyen kimseye el kesme cezası uygulanacaktır. Çünkü onlara göre kabir korunaklı bir yer olup hırz⁵⁵⁵ kabul edilmektedir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in bu hususta Zeyd b. Sâbit ile aynı görüşte olduğu görülmektedir.

⁵⁴⁷ Buhârî, "Rehin", 6.

⁵⁴⁸ Kâsânî, *Bedâ'i u 's-Sanâ'i*, 8/418.

⁵⁴⁹ Bardakoğlu, "Hırsızlık", 17/387.

⁵⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 4/233.

⁵⁵¹ Serahsî, *el-Mecmû*, 9/188, 189.

⁵⁵² Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kadi Abdülvehhab, *el-Maûne mezhebi âlemi'l-medîne* (el-Mektebetü't-ticâriyye: Mekke, 2014), 1421.

⁵⁵³ Nevevî, *el-Mecmû*, 20/85.

⁵⁵⁴ Ebû'l-Berekât Mecdüddîn 'Abdüsselâm b. 'Abdillâh b el-Hıdır el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Muḥarrer fi'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1984), 2/2/158.

⁵⁵⁵ Hırz sözlükte "bir şeyin korunduğu yer" demektir. Terim olarak ise ev, dükkân, çadır gibi genellikle insanların mallarını korumak için yaptıkları yerleri ifade eder. Bkz. Bardakoğlu, "Hırsızlık", 17/387.

2.3.3. Kısas Cezası

Kısas, kasıtlı bir şekilde işlenen cinayetlerde ya da yaralama suçlarında, failin suçun cinsinden bir ceza ile cezalandırılması olarak ifade edilmektedir.⁵⁵⁶

Kısas cezasının meşruiyetinin Kur'an⁵⁵⁷ ve Sünnet⁵⁵⁸ ile sabit olduğu bilinmektedir. Kul hakları kapsamında değerlendirilen bu suçun tatbik edilmesini ya da affedilmesini isteme hakkı maktulün yakınlarında ya da yaralanmaya maruz kalan kişinin kendisinde olacaktır.

Kısas ve had cezalarının suçlu açısından değerlendirildiğinde işlenen kabahatle orantılı olmadığı, cezaların çok ağır olduğu düşünülebilir. Burada unutulmaması gereken bu cezaların suçluyu ıslah etmek ve bu suçu yeniden işlemesine engel olmak, toplum haklarını korumak, kamu düzenini tesis etmek ve sonuçları itibariyle bu tür suçlara tevessül etme ihtimali bulunan kimseleri de caydırmak⁵⁵⁹ olmalıdır. Ayrıca bu suçlara verilecek olan cezaların aleni bir şekilde infaz edilmesi manevi bir cezalandırma yöntemi olacak ve bu suçların aynı şahıs veya bir başkası tarafından işlenmesine engel olacaktır.⁵⁶⁰

Kısas cezasının infazında bazı ihtilafların olduğu görülmektedir. İslam devletinin vatandaşı olan bir gayrimüslime/zimmiye karşılık bir Müslümana kısas uygulanıp uygulanamayacağı hususunda farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Hukukçulardan büyük bir kısmı zimmiye karşılık Müslümanın kısas edilemeyeceğini söylerken bir kısmı ise kısas edilebileceğini ifade etmektedirler.⁵⁶¹

Zimmiye karşılık Müslümanın kısas edilemeyeceğini söyleyenler Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Kafire karşılık Müslüman öldürülmez"⁵⁶² hadisini referans almaktadırlar. Ayrıca bu kimselere göre Müslümanın gayrimüslimden statü bakımından üstün olması sebebiyle de bu durumda Müslümana kısas uygulanamaz. Diğerlerine göre ise bizzat Hz. Peygamber zimmiye karşılık Müslümana kısas cezası vermiştir. Can güvenliği açısından ise

⁵⁵⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 307.

⁵⁵⁷ Bakara, 2/178.

⁵⁵⁸ Ebû Dâvud, "Diyât", 3.

⁵⁵⁹ Abdülkadir Tekin, "Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşâsında Dinin Yeri Sempozyumu", *İslam Hukuku'nda Maddi Cezaların Şahsiyete Etkisi* (Ordu: Ordu Üniversitesi, 2016), 210, 218.

⁵⁶⁰ Abdülkadir Tekin, "İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmilî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14 (2020), 121.

⁵⁶¹ İmam Mâlik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel din farkının kısası ortadan kaldıracağını söylemektedirler. Onlara göre müslüman olmak bir üstünlük sebebi olup bu sebeple zimmiye karşılık müslüman kısas edilemez. Hanefiler ise din farkının kısıta belirleyici olmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre İslam devletinin vatandaşı olan bir zimmînin can ve mal güvenliği devlete ait olacağından, bunlara karşı işlenecek cinayetlerde cinayeti işleyen ister Müslüman olsun ister olmasın kısas uygulanacaktır. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/181.

⁵⁶² Buhârî, "Diyât", 31.

Müslüman ile gayrimüslim arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeptendir ki zimmiye karşılık Müslümanın kısas edilmesi gerekir.⁵⁶³

Zeyd b. Sâbit'e göre ister zimmi olsun ister olmasın gayrimüslime karşılık Müslüman kısas edilemez.⁵⁶⁴ Zira onun, halifeliği döneminde zimmiyi öldürdüğü/yaraladığı bilinen bir kimseye kısas uygulamak istediğinde Hz. Ömer'e karşı çıkıp "Kölene karşılık kardeşini kısas eder misin?" diye sorduğu, bunun üzerine Ömer'in kısıstan vazgeçerek diyete hükmettiği rivayet edilmektedir.⁵⁶⁵ Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ömer'e sorduğu sorudan onun Müslüman ile zimmiyi aynı kategoride görmediği anlaşılmaktadır. Kısısla ilgili âyette geçen "*Hüre karşılık hür, köleye karşılık köle*"⁵⁶⁶ ifadesinden yola çıkarak köleye karşılık hür bir kimsenin kısas edilemeyeceği gibi zimmiye karşılık da Müslümanın kısas edilemeyeceği görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır.

Şâfîlilere göre gayrimüslime karşılık Müslüman kısas edilmez. Onlar Hz. Peygamber (sav)'in bu husustaki hadisini⁵⁶⁷ delil olarak ileri sürmektedirler.⁵⁶⁸ Mâlikîlere göre de durum aynıdır. Onlar da normal şartlarda zimmiye karşılık Müslümanın kısas edilemeyeceğini söylemektedirler.⁵⁶⁹ Ancak sırf zimminin malını gasp etmek amacıyla, tasarlayarak suikast şeklinde öldürme olayı gerçekleşirse bu durumda zimmiye karşılık Müslüman kısas edilir.⁵⁷⁰ Hanbelîlerde de durum farklı değil. Gayrimüslime karşılık müslümanın kısas edilmesi onlara göre de mümkün değildir.⁵⁷¹ Hanefîlere göre ise zimmiye karşılık Müslüman kısas edilebilir. Onlara göre zimmi ile Müslüman arasında devletin bir vatandaşı olma, dolayısıyla da can güvenliğinin devlet tarafından sağlanması hususunda bir fark bulunmamaktadır.⁵⁷² Hanefîlerin dışında kalan fukahânın cumhuru, gayrimüslime karşılık Müslümanın kısas edilemeyeceği hususunda Zeyd b. Sâbit'in görüşü ile ittifak etmişlerdir.

⁵⁶³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/160.

⁵⁶⁴ Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 97.

⁵⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/59; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/219.

⁵⁶⁶ Bakara, 2/178.

⁵⁶⁷ Buhârî, "Kitâbu'd-diyât", 31.

⁵⁶⁸ Şafîî, *el-Ümm*, 6/40.

⁵⁶⁹ İbn Abdilberr, *el-Kâfî*, 2/1096.

⁵⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 4/181.

⁵⁷¹ Abdülkerim b. Muhammed el-Lahim, *el-Muttaliu alâ dakâiki zâdi'l-mustekni* (Riyâd: el-Memleketü'l-arabiyyetü's-suudiyye, 2011), 1/225.

⁵⁷² Aynî, *el-Binâye*, 13/79.

2.3.4. Adam Öldürmenin Diyeti

Kasten adam öldürme suçunun cezasının kısas olduğu yukarıda ifade edilmiştir. Hata ile adam öldürme suçuna karşılık ise âyette⁵⁷³ maktulün ailesine diyet ödenmesi gerektiği ifade edilmekle birlikte bu diyetin miktarıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde ise diyet miktarı ile ilgili 100 deve, 200 sığır, 2000 koyun 800 dinar, 8000 dirhem gibi çeşitli rakamlar bulunmaktadır.⁵⁷⁴ Zeyd b. Sâbit'ten yapılan rivayette de hata ile adam öldürme suçunun cezasında ödenmesi gereken diyet deve cinsinden olduğunda 100 deve olarak verilmesi gerekmektedir.⁵⁷⁵

Hata ile adam öldürmenin diyeti deve cinsinden ödenecek olduğunda bu develerin beş gruptan olacağı hususunda görüş birliği bulunduğu rivayet edilmektedir. Bu develer Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ud'a göre her grupta yirmi tane olmak üzere beş, dört, üç, iki ve bir yaşlarını dolduran develerden olması gerekir. Bu görüşü Hanefî ve Hanbelî⁵⁷⁶ mezhepleri tercih etmiştir.⁵⁷⁷ Şâfiî ve Mâlikîler⁵⁷⁸ ise beşinci grupta bulunan develerin üç yaşında erkek develerden olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁷⁹

Kasıt benzeri öldürmenin diyeti deve cinsinden ödenecek olduğunda hangi tür develerin verileceği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Mes'ud'a göre verilecek olan yüz deve dört ayrı cinsten olmalıdır. Bunlar bir, iki, üç ve dört yaşını doldurmuş yirmi beş er dişi deve olacaktır. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un da bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Zeyd b. Sâbit'e göre ise bu develer üç gruptan oluşmaktadır. Bunlar otuz tane üç yaşını doldurmuş dişi deve, otuz tane dört yaşını doldurmuş dişi deve ve kırk tane de iki kez doğum yapma ile köpek dişini çıkarma yaşı aralığına gelmiş -başka bir rivayette ise altı ila dokuz yaş arasında olan⁵⁸⁰- dişi ve gebe develerdir. Bu görüşü Şâfiî⁵⁸¹ ve Hanefîlerden Muhammed eş-Şeybanî'nin de tercih ettiği nakledilmektedir.⁵⁸² Hz. Ali'ye göre ise bu develer üç ayrı deve cinsinden olacaktır. Bunların otuz üç tanesi üç yaşında, otuz

⁵⁷³ Nisâ, 4/92.

⁵⁷⁴ Ebû Dâvud, "Diyât", 18.

⁵⁷⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/284.

⁵⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/19.

⁵⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 26/88, 89.

⁵⁷⁸ İbn Abdilberr, *el-Kâfî*, 2/1108.

⁵⁷⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/122.

⁵⁸⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 9/14.

⁵⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/121.

⁵⁸² Serahsî, *el-Mebsut*, 26/90,91; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, 10/309, 310.

üç tanesi dört yaşında, otuz dört tanesi de gebe olmak üzere dişi develerden meydana gelecektir. Hanbelî mezhebi de bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁸³

2.3.5. Erkek ve Kadının Diyeti

Kadın ile erkeğe karşı işlenen cinayetlerin suç teşkil etmesi açısından aralarında bir fark olmadığı bilinmektedir. Ancak kadın ve erkeğe karşı işlenecek cinayetlerde diyet miktarları ilgili farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir.

Hata ile gerçekleşen ölümlerde ve yaralamalarda yine kadın ile erkek arasında bir fark olmamakla birlikte, ödenecek diyetin miktarı hakkında farklı görüşler olduğu görülmektedir. Hz. Ali'ye göre öldürme veya bundan daha aşağı olan durumlarda kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır. Hanefî⁵⁸⁴, Şâfiî⁵⁸⁵ ve Hanbelîlerin⁵⁸⁶ de bu görüşü tercih ettiği bilinmektedir. İbn Mes'ud'a göre de böyledir ancak o dişin erşini bunun dışında tutmuştur. İbn Mes'ud'a göre bu ikisinde kadın erkeğe eşit olacaktır. Zeyd b. Sâbit'e göre ise diyetin üçte birine veya bundan daha az olduğu durumlara kadar kadın ile erkek için ödenecek diyet miktarı eşit olacaktır. Üçte birden daha fazla olduğu durumlarda ise kadın için ödenecek olan diyet erkeğe ödenecek olan diyetin yarısı kadar olacaktır.⁵⁸⁷ Mâlikî mezhebi de bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁸⁸

Zeyd b. Sâbit'in görüşüyle ilgili nakledilen bir başka rivayette ise kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı kadar olduğu hususunda sahabenin icmâ ettiği ve bu görüşe muhalif bir görüşün de bulunmadığı ifade edilmektedir.⁵⁸⁹

Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen ilk rivayette kadına ödenecek miktarın diyetin üçte birine kadar olan durumlarda erkek ile aynı olduğu, diğer durumlarda ise erkeğe ödenecek diyetin yarısı kadar olduğu ifade edilmektedir. İkinci rivayette ise herhangi bir kayıt bulunmaksızın mutlak olarak kadına ödenecek diyetin erkeğe ödenecek olanın yarısı kadar olduğu ifade edilmekte ve bu durumla ilgili olarak icmâ olduğu nakledilmektedir. Bu durumla ilgili olarak icmânın bulunduğu görüş tercih edildiğinde Zeyd b Sâbit'ten nakledilen ilk rivayette onun icmâyı bozan pozisyonda yer aldığı görülmektedir.

⁵⁸³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/19.

⁵⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 26/94.

⁵⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/329;

⁵⁸⁶ Hâlid er-Ribât, *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-İmâm Ahmed - el-Fıkıh*, 12/106.

⁵⁸⁷ Kal'aci, *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*, 98.; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/329.

⁵⁸⁸ Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Kayrevanî İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Mudevvene mine'l-ummihât ve gayrihâ*, ed. Muhammed Abdülazîz ed-Debbag (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 13/455.

⁵⁸⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 10/310.

DEĞERLENDİRME

Bu başlık altında ikinci bölümde ele alınan konuların değerlendirilmesi amacıyla mezhep imamlarının Zeyd b. Sâbit ile ittifak ettiği hususlar tablo şeklinde aktarılacaktır. Dolayısıyla Zeyd b. Sâbit'in mezheplerin görüşleri üzerindeki etkisi toplu bir şekilde görülecektir.

Tablo 1. Zeyd b. Sâbit ile Mezhep İmamlarının Durumu

Konu	Haneî	Şâfiî	Mâlikî	Hanbelî
Cinsel Organa Dokunmanın Abdesti Bozmaması	X			
Mest Üzerine Meshin Süresinin Olmayışı			X	
Kuru' Lafzının Temizlik Dönemini İfade Etmesi		X	X	
İmama Uyan Kişinin Kıraat Etmemesi	X			
Vitr Namazının Rekât Sayısı	İttifak eden mezhep bulunmamaktadır			
Cenaze Namazında Tekbir		X		X
Oruçlu iken Hacamatın Caiz Oluşu	X	X	X	
Ticaret Amacı ile Bulundurulan Atların Zekâtı	X	X		
Umrenin Farz Oluşu		X		X
Teşrik Tekbirlerinin Başlama ve Bitiş Vakti				X
Yemin Kefâretinin Miktarı		X	X	
Kölenin Mahrem Oluşu		X		
Süt Emmenin Mahremiyete Etkisindeki Emme Miktarı		X		X

Konu	Hanefî	Şâfiî	Mâlikî	Hanbelî
Üvey Kızın Hürmet-i Müsâhare Olması	İttifak eden mezhep bulunmamaktadır			
Aynı Mecliste Birden Fazla Yapılan Talâkın Hükümü	İttifak eden mezhep bulunmamaktadır			
Hayız Halinde Yapılan Boşamanın Geçerli Oluşu	X	X	X	X
Talâk Sayısında Dikkat Edilecek Husus		X	X	X
Boşanan Kadının Nafaka ve Mesken Durumu	X			
Kocası Ölen Hamile Kadının İddeti	X	X	X	X
Halvet-i Sahihanın Mehre Etkisi	X			X
Zevî'l-Erhâm'ın Mirası		X	X	
Mevlâ'l-Atâka'nın Mirası	X			
Harkâ Meselesi	X	X		
Red Yoluyla Miras		X	X	
Mükâteb'in Özgürlüğe Kavuşma Zamanı	X	X	X	X
Tek Şâhit ve Yeminle Hüküm Verilmesi		X	X	X
Nebbâşın Hükümü	Ebû Hanife İmam Muhammed			
Kâfire Karşılık Müslümanın Kısas Edilmemesi		X	X	X
Kasıt Benzeri Öldürmenin Diyeti	İmam Muhammed	X		
Erkek ve Kadının Diyeti			X	

SONUÇ

Zeyd b. Sâbit'in fıkıh ilmindeki yeri hakkında yapılan bu çalışma neticesinde ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

Zeyd b. Sâbit hicretten on bir yıl önce Medine'de dünyaya gelmiştir. Resulullah ile tanışması ise hicretten sonra gerçekleşmiştir.

Zeyd b. Sâbit'in fıkıh ilminde otorite bir isim olduğu, hemen hemen fıkıhın her alanında kendisine ait bir görüşünün bulunduğu ve fıkıh alanında sahabe arasında temayüz etmiş isimlerden biri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Onun ismi, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud gibi fetva verme ile meşhur olan kimseler arasında zikredilmiştir. Zeyd b. Sâbit pek çok talebe yetiştirmiş, bunlar arasında Hârice b. Zeyd ve Sâid el-Müseyyeb gibi Medine'de isimleri şöhret bulmuş olanlar da yer almıştır.

Zeyd b. Sâbit'in sahabe arasında içtihat etme makamına ulaşan kimseler arasında yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Kur'an ve Sünneti anlamadaki yetkinliği ona bireysel olarak içtihat etme özelliği kazandırmıştır. Bu sebeple o, taklit eden değil taklit edilen kişi olmuştur. İdarecilerin her alanda kendisinden vazgeçemediği isimlerden olmuş, onların danışma meclislerinin daimî üyeleri arasında yer almıştır. Pek çok sahabîye Medine dışında görevler verilirken kendisinden daha çok istifa edilebilmesi için ona Medine dışında herhangi bir görev verilmemiştir.

Zeyd b. Sâbit'in hüküm verirken kullanmış olduğu kaynakların Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve rey olduğu görülmüştür. Ortaya çıkan bir meselenin çözümü için ilk başta Kur'an'a başvurmuş, meselenin çözümünü orada bulamadığında ise sırasıyla Sünnete ve sahabe icmâsına müracaat ettiği anlaşılmıştır. Şayet buralarda meseleye dair bir hüküm bulamazsa o zaman kendi reyi ile hüküm vermiştir.

Zeyd b. Sâbit'in kendi reyi ile hüküm verdiği durumlarda, meseleyi şer'î kaynaklarla çözüme kavuşturamadığı zamanlarda fer'î delillerden de istifade ettiği anlaşılmıştır. O dönemde bu deliller henüz ıstılahî bir kavram olarak ifade edilmese de Zeyd b. Sâbit tarafından pratikte kullanıldığı görülmüştür. Bu deliller arasında istihsan, örf-adet, seddi zerâi, mesâlih-i mürsele ve istishâb yer almaktadır.

Zeyd b. Sâbit'in hüküm istinbatında belli ilkelere riayet ettiği anlaşılmıştır. Bu ilkeler arasında en bariz olanı ise herhangi bir mesele hakkında hüküm verirken nas merkezli bir yöntem izlemesi olmuştur. Meselenin çözümünü ilk etapta naslar ile çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Ayrıca onun nasların lafızlarına son derece bağlı kalmaya çalıştığı da

görülmüştür. Gözetmiş olduğu bir diğer ilke ise kolaylık prensibi olmuştur. Asli hükmün tatbik edilemeyeceği durumlarda bu prensipten istifade ederek hüküm vermiştir. Ayrıca onun meseleleri çözüme kavuşturmada ihtiyatlı olmaya çalıştığı anlaşılmıştır. Şahsa veya mala karşı işlenen cinayetlerde bir taraftan suçları cezasız bırakmamaya gayret ederken, diğer taraftan da verilecek olan cezanın işlenen kabahatten daha fazla olmamasına dikkat etmek suretiyle suç ve ceza arasında denge gözetmeye çalıştığı anlaşılmıştır. Yine bu ilkenin bir devamı olarak kabul edilebilecek bir diğer prensip ise ilişkilerde karşılıklı olarak zarar vermemek/görmemek ilkesi olmuştur.

Zeyd b. Sâbit fıkhnın her alanında yetkin bir isim olmakla birlikte onun isminin fıkhta daha ziyade ferâiz alanında öne çıktığı anlaşılmıştır. Onun bu özelliği daha Hz. Peygamber döneminde bilinmekle birlikte kendisinden sonra gelenler tarafından da kabul edilen bir gerçek olmuştur.

Zeyd b. Sâbit'in bazı meselelerde sahabe ile ihtilaf ettiği görülmüştür. Bu meselelerin bir kısmında kendisi ile aynı fikirde bulunanlar olsa da birtakım meselelerde tek başına sahabe icmâsını bozan görüşleri bulunmaktadır.

Zeyd b. Sâbit görüşleriyle mezhepler üzerinde de etkili olmuştur. Birçok meselede mezhepler ile Zeyd b. Sâbit arasında ittifak edilen hususlara rastlanmıştır. Bazı meselelerde ise mezhepler arasında da ihtilaf olduğu görülmüştür. Bir kısmı Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih ederken diğer bir kısmı ise farklı bir görüşü tercih etmiştir. Kimi zaman da hiçbir mezhebin Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih etmediği görülmüştür.

Zeyd b. Sâbit'in mezheplerle ilgili ittifak ettiği hususlara gelince; cinsel organa dokunmanın abdeste zarar vermeyeceği, imama uyan kimsenin kıraat etmeyeceği, oruçlu iken hacamat yaptırmanın caiz oluşu, ticaret amacı ile beslenen atlardan zekât verilmesinin gerekliliği, hayız halinde yapılan boşamaların geçerli oluşu, boşanan kadının nafaka ve mesken hakkının bulunması, kocası ölen hamile kadının iddetinin süresi, halvet-i sahiha ile mehrin vacip olması, mevlâ'l-atâkanın varis olabileceği, harkâ meselesinde payların durumu, mükâtebin ne zaman özgürlüğüne kavuşacağı gibi hususlar Hanefîlerle Zeyd b. Sâbit'in ittifak ettiği meselelerdir. Bunların yanı sıra nebbâşa verilecek cezada Ebû Hanife ve İmam Muhammed ile, kasıt benzeri öldürmenin diyetinde ise İmam Muhammed ile ittifak ettiği görülmüştür.

Kuru' lafzının temizlik dönemini ifade etmesi, cenaze namazında tekbirlerin durumu, oruçlu iken hacamat yaptırmanın caiz oluşu, ticaret amacı ile elde bulundurulanan atlardan zekât verilmesi, umre ibadetinin farz oluşu, yemin kefâretinde verilecek diyetin miktarı,

kölenin mahrem kabul edilmesi, süt emmenin mahremiyete etkisindeki emme miktarı, hayız halinde yapılan boşamaların geçerli kabul edilmesi, talak sayısında dikkat edilecek hususlar, kocası ölen hamile kadının iddet süresi, zevi'l-erhâmın mirasçı olabilmesi, harkâ meselesinde payların durumu, red yoluyla miras verilmesi, mükâteb kölenin özgürlüğüne kavuşma zamanı, tek şahit ve yemin ile hüküm verilebilmesi, gayrimüslime karşılık Müslümanın kısas edilmemesi, kasıt benzeri ölümlerin diyeti gibi meselelerde ise Şâfiî mezhebi ile ittifak ettiği görülmüştür.

Mest üzerine meshin süresinin bulunmayışı, kuru' lafzının temizlik dönemini ifade etmesi, oruçlu iken hacamatın caiz oluşu, yemin kefâretinin miktarı, hayız halinde yapılan boşamaların geçerli kabul edilmesi, talak sayısında dikkat edilecek hususlar, kocası ölen hamile kadının iddet süresi, zevi'l-erhâmın mirasçı olabilmesi, red yoluyla mirasın caiz oluşu, mükâteb kölenin özgürlüğüne kavuşma zamanı, erkek ve kadının diyet miktarları gibi meselelerde ise Mâlikî mezhebi ile ittifak ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Cenaze namazında tekbirlerin durumu, umrenin farz bir ibadet oluşu, teşrik tekbirlerinin başlama ve bitiş vakti, süt emmenin mahremiyete etkisindeki emme miktarı, hayız halinde yapılan boşamaların geçerli kabul edilmesi, talak sayısında dikkat edilecek hususlar, kocası ölen hamile kadının iddet süresi, halvet-i sahihanın mehre etkisi, mükâteb kölenin özgürlüğüne kavuşma zamanı, tek şahit ve yeminle hüküm verilebilmesi, gayrimüslime karşılık Müslümanın kısas edilememesi konularında ise Hanbelî mezhebi ile ittifak ettiği neticesi elde edilmiştir.

Yine bu ittifaklarla ilgili olarak; hayız halinde yapılan boşamanın geçerli oluşu, kocası ölen hamile kadının iddet süresi, mükâteb kölenin özgürlüğüne kavuşma zamanı gibi hususlarda ise dört mezhebin hepsinin de Zeyd b. Sâbit ile ittifak ettiği görülmüştür. Bunun yanı sıra; vitir namazının rekât sayısı, üvey kızın hürmet-i müsâhare olması, aynı mecliste birden fazla yapılan talakın bir boşama kabul edilmesi konularında ise hiçbir mezhebin Zeyd b. Sâbit'in görüşünü tercih etmediği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman, Sadrettin Gümüş, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî. *el-Musannef fi’l-Hadîs*. Kahire: Dâru’t-Ta’sîl, 2015.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Ahkâmü’n-nisâi ‘ani’l-imâmi ebî abdillah ahmed b. hanbel*. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Mesailü ahmed bin hanbel ve rivayetü ibnihi abdullah*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Mesa’il - Rivâyetü İbni Ebi’l-Faql Şâlih*. Hindistan: ed-Dâru’l-‘İlmiyye, ts.
- Aizatullof, Redif. *Zekât, Hac ve Umre Konularında Hanefî ve Şafîîlerin Farklı Görüşleri ve Dayandığı Deliller*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Alâ’uddîn es-Semerqandî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü’l-fukahâ’*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1414/1994.
- Araz, Yunus - Yavuz, Cemili. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. “İbn Teymiyye’nin Talâk Çeşitleri ve Üç Talâk ile İlgili Görüşleri” 8/1 (2021).
- Asır, Muhammed Ali - Aytekin, Mehmet Ali. *İslâmi İlimler Perspektifinden Dinden Dönme -İrtidat-*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh usûlü*. İstanbul: IFAV, Gözden geçirilmiş ve Bazı ilaveler yapılmış, 10. baskı., 2013.
- Ayaş, Sıddıka. *İslam Muhakeme Hukukunda Tek Şahit ve Yeminle Hüküm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.
- Aydın, Abdulah. *Zeyd b. Sâbit’in Hadis Rivâyetindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Şenâ) Bedrüddîn el-. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ayni, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-. *Minhatü's-süluk fî şerhi tuhfeti'lmüluk*. Katar: Vizâretü'l-Evķâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Begavi, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud Muhammed el-Ferra el-. *et-Tehzib fî fıkhi'l-imam eş-şafii*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hicr lil Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. ed. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bugâ Muştafâ el-Hîn, Muştafâ el-. *el-Fikhu'l-Menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâmi eş-Şâfi'î rahimehullâhu te'âlâ*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifî'l-osmâniyye, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2020.
- Candan, Abdurrahman. *İmam Şafî'nin Kavl-i Kadim ve Kavl-i Cedid'i*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1968.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*. thk. İsmetullah İneyetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cide, Ömer. *Hiz. Zeyd b. Sabit*. İstanbul: Beyan, 2019.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn el-. *Nihâyetü'l-Maṭlab fî Dirâyet'il-Mezḥeb*. ed. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007.

- Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn el-. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*. ed. Şalâh b. Muhammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbu't-Tarîfât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Çağatay, Neşet. "Zeyd b. Sâbit". *MEB İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Çeker, Orhan. "Halvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/384-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Davudî, Safvan Adnan. *Zeyd b. Sâbit Kâtibül Vahy ve Câmiül Kuran*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü el-aşriyye, 2010.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarabad: Lecnetu İhyâ'i'l-Me'ârif en-N'umâniyye, 1355.
- Efendioğlu, Mehmet. "Umâre b. Hazm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/144. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 3. basım., 2010.
- Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan b. Cuvvân el-. *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*. Irak: Matba'atü'l-İrşâd, 1974.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbûrî el-. *el-Mustedrek âle's-Şâhihayn*. thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hâlid er-Ribât, Seyyid 'Izzetedîd. *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-İmâm Ahmed - el-Fıkıh*. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2009.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu halîfe b. hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1977.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-. *Şerhu'l-haraşî alâ muhtasari halîl*. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 3. Basım, 1899.

- Hasanoğlu, Derya. *Zeyd b. Sâbit ve Kıraat İlmindeki Yeri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Hañîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Takvîdu'l-İlm*. Beyrut: y.y., ts.
- Hıdır el-Harrânî İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât Mecdüddîn 'Abdüsselâm b. 'Abdillâh b el-. *el-Muharrer fi'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1984.
- Huseyn İbnu'l-Cellâb, 'Ubeydu'l-lâh b. el-. *et-Tefrî' fî fıkhı'l-İmam Mâlik b. Enes*. ed. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed Becavî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk ve zıkrı fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhîhâ min varidihâ ve ehlihâ*. thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Ömerî. Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-eğâdis ve'l-âşâr*. ed. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-Mesâhif*. Mısır: el-Farukü'l-Hadise, 1. Basım, 2002.
- İbn Ebû Zeyd, Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Kayrevanî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Mudevvene mine'l-ummihât ve gayrihâ*. ed. Muhammed Abdülazîz ed-Debbag. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhiri. *el-Muhallâ bi'l-Âşâr*. thk. Abdülgaffar Süleyman Bendari. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Hımyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd. 2 Cilt. b.y.: Şirketu't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Muttahide, ts.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *et-Turuku'l-Hukmiyye*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselam İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.

- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Meârîf*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. ed. Muhammed Fu'âd b. 'Abdilbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye;Fayşal 'İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. Basım, 1993.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: el-Kütübu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed 'Aḥîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1400/1980.
- İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Yûnus eş-Şikillî. *el-Câmi' li Mesâ'ili'l-Mudevvene*. 24 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîḥ*. thk. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîḥi'l-Mulûk ve'l-'Umem*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ - Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.

- İmrânî, Yahyâ b. Ebû'l-Hayr. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm 'ş-Şâfi'î*. ed. Kâsim Muhammed en-Nûrî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kadi Abdülvehhab, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-Maûne mezhebi âlemi'l-medîne*. el-Mektebetü't-ticâriyye: Mekke, 2014.
- Kâdî 'Abdülvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdülvehhâb b. 'Alî. *el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâ'ili'l-Hilâf*. thk. el-Habîb b. Tâhir. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/1999.
- Kal'aci, Muhammed Revvas. *Mevsûatü Zeyd b. Sâbit ve Ebî Hüreyre*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2017.
- Kallek, Cengiz. "Müd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karapıçak, Rukiye. *Tefvîzi Talâk*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Kâsim b. 'Abdullâh el-Konevî, Kâsim b. 'Abdullâh b. Âmir 'Alî el-Kunevî er-Rûmî el-Hanefî. *Enîsu'l-Fukahâ' fî Ta'rîfâtî'l-Elfâzî'l-Mutedâvileti beyne'l-Fukahâ'*. thk. Yahyâ Hasan Murâd. b.y.: y.y., 1424/2004.
- Katar, Mehmet. "Kefâret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/177-179. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kırcı, Recep, *İslam Ceza Hukukunda Uhrevî Sorumluluk* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 20.
- Koçinkağ, Mansur. "Risâletü'l-Ferâiz li-Zeyd b. Sâbit Maa Şerhihâ li-Ebî'z-Zinâd = Zeyd bin Sabit's Farâiz and Comments by Abu'z-Zinad". Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] IV/1 (2018), 329-353.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam tarihi: Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet*. İstanbul: Işık Yayınları, 2008.
- Qudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Qudûrî. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - 'Alî Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.
- Qurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-. *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısrîyye, 1384/1964.

- Kutluay, İbrahim. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. “Zeyd b. Sâbit’e Yahudi Yazısını/Dilini Öğrenme Talimatı Verilmesi İle İlgili Rivâyetler Üzerine” 2 (2009), 129-157.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Harre Savaşı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah b. Mes’ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971.
- Lahim, Abdülkerim b. Muhammed el-. *el-Muttaliu alâ dakâiki zâdi’l-mustekni*. Riyad: el-Memleketü’l-arabiyyetü’-suudiyye, 2011.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. Beyrut: er-Risâle, 2009.
- Mâverîdî, ‘Alî b. Muḥammed. *el-Hâvi’l-Kebîr fî fikhî mezhebi’l-İmâm’ş-Şâfi’î ve huve Şerhi Muḥtaşar el-Muzenî*. ed. Şeyḥ ‘Alî Muḥammed Mu’avviḍ ve Dğr. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti’l-mübtedî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyye, 2010.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd el-. *el-ihyâr*. Beyrut: Daru’l-Erkam, ts.
- Meydânî el-Guneymî Ed-Dımaşkî, ‘Abdülğânî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*. thk. Muḥammed Muḥyiddin el-‘Abdülhamid. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Salim Ebûl-Hac, Salah. *Usûl İslam Araştırmaları*. “es-Sünnetü’l-Meşhûre İnde’l-Hanefiyye ve Tatbikâtuhâ fi Kütübihim” 19 (2013), 33-58.
- Muttaḳî el-Hindî, ‘Alâ’u’d-Dîn ‘Alî b. Ḥisâmî’d-Dîn b. Ḳâdî Ḥân el-Ḳâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânfüri el-. *Kenzu’l-Ummâl*. thk. Bekrî Hayyânî. b.y.: y.y., 1401/1981.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmius-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-. *Muhtasaru’l-Müzenî*. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1990.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. ed. Hasan Abdul Mun’im Şelebi. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Tilbetü’t-talebe fî istilahati’l-fikhiyye*. Bağdat: el-matbûatü’l-âmira, 1893.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû’ şerhu’l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

- Onuk Demirci, Sümeyye. *Eskiye Dergisi*. “Fukahâ-i Seb’a ve Amel-i Ehl-i Medine’nin Delil Değeri” 39 (Eylül 2019), 347-365.
- Özen, Şükrü. “Velâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pusmaz, Durak. *Zeyd b. Sâbit ve Kur’an İlimlerindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1986.
- Sahnûn, Abdusselâm b. Sa’îd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Sakalî, Ebu Bekr Abdullah İbn Yunus Es-. *el-Câmiu’l-mesâilü’l-müdevvene*. Mekke: Camiatü Ümmi’l-Kura, 2013.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebсут*. Beyrut: Daru’l-kitabu’l-ilmiyye, 2017.
- Seyf b. ‘Omer, Seyf b. ‘Omer el-Esedî et-Temîmî. *el-Fitne ve Vak’atu’l-Cemel*. thk. Ahmed Râtîb ‘Armûş. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî’nin kaynakları hakkında araştırmalar*. Ankara: OTTO, 3. Baskı., 2012.
- Sharari, Hilil b. Faleh Al-Qasalma el-. *Mucelletü buhûsi’d-dirâsâti’l-islâmiyyeti*. “Fıkhu Zeyd b. Sâbit fî’s-sıyâmi mukârinen bi fıkhi’l-eimmeti’l-erba’ti” 2 (Mart 2019), 13-42.
- Suheyli, Ebû’l-Kâsım ‘Abdurrahman b. ‘Abdullâh b. Ahmed es-. *er-Ravd’ul-Unf fî Şerhi’s-Sîreti’n-Nebevîyye*. thk. ‘Umar ‘Abdusselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, 1421/2000.
- Süyûtî, bü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî ulûmi’l-kur’an*. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Amme li’l-Kitab, 1974.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990.
- Şazelî, Hasan Ali eş-. “Cinayet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Seven, Mehmet. *İlkeler ve Hisseler Açısından İslam Miras Hukukunun Dayanakları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Şâban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfî Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 19. baskı., 2014.
- Şehrî, Ali b. Müşerref b. Müferreh eş-. *Ârâi Zeyd b. Sâbit fî ilmi’l-ferâiz*. el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suudiyye, Yüksek Lisans, 2006.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş- - Kîlânî, Mehdî Hasan el-. *el-Hüccetü alâ ehli medîne*. Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 3. Basım, 2019.

- Şîrâzî, Ebû İshak eş-. *el-Muhezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şîrvânî, Sadreddinzâde Mehmed Emin - Cihan, Ahmet Kâmil. *El-Fevâidü'l-hâkâniyye: Şîrvânînin bilimler tasnifi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2019.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târık b. Avdillah b. Muhammed - Ebu'l-Fazl Abdu'l-Muhsin b. İbrahim Hüseyinî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1990.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmiu'l-beyân an Te'vîli âyi'l-kur'ân*. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ty.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Târihu't-Taberî*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Taşcı, İbrahim. *Zeyd b. Sâbit ve Kur'ân-ı Kerîm'e Hizmeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999.
- Tekin, Abdülkadir. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. "İslâm Borçlar Hukukunda Meşrû Görünümlü Satış İşlemlerini Diyanî Hüküm Açısından Sakıncalı Hale Getiren Unsurlar" 9 (2020), 79-107.
- Tekin, Abdülkadir. *Amasya İlahiyat Dergisi*. "İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri" 14 (2020), 99-139.
- Tekin, Abdülkadir. *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Tekin, Abdülkadir. *Süfyân es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014.
- Tekin, Abdülkadir. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. "Süfyan es-Sevrî'nin İçtihat Düşüncesinde Kitap ve Sünnet/Hadis" 7/14 (2016).
- Tekin, Abdülkadir. "Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu". *İslam Hukuku'nda Maddi Cezaların Şahsiyete Etkisi*. Ordu: Ordu Üniversitesi, 2016.
- Tekin, Abdülkadir. *Süfyan es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014.

- Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Şevre b. Mûsa b. ed-Đahhâk et-. *el-Câmi 'u'l-kebîr-Sünen-i Tirmizî*. ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- Türcan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Talip, "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazaî ve Diyanî Hüküm Ayrımı", 19/1 (2006), 159,161
- Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şadır, 1995.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "İslâm Mîrâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Ocak 2019), 233-258.
- Yazıcı, Abdurrahman. *Sahâbe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2005.
- Yıldızbakan, Nihal. *İbn Hazm'ın "Talak" Ahkâmına Dair Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/414. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yıldız, Fahreddin. "İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe III Sahabe ve Dirayet İlimleri Tebliğ ve Müzakereler". *Sahabe Neslinin Ehli Hadîs'in Dirâyet Anlayışına Tesîri: Zeyd b. Sâbit'in Ashabı Örneği*. 65-78. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2018.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. thk. Su'ayb el-Arnâvut. 25 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehra, Muhammed Ebû. *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Zeylâî, Osman b. Ali ez-. *Tebyinü'l-hakaik şerhu kenzü'd-dekaik*. Kahire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1896.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi lilmelâyin, 15. Basım, 2002.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Veciz fi Usûlu'l-Fıkıh*. Beyrut: Al-Resalah, 15. Basım, 2006.