

## HZ. ÖMER UYGULAMALARININ FIKHİ MEZHEPLERE YANSIMASI\*

Yusuf EŐİT\*\*

### Öz

Hız. Ömer'in uygulamaları ile ilgili son iki asırda usulsüzlükten kaynaklanan ikircikli bir yaklaşımın oluştuğunu söylemek mümkündür. Hız. Ömer kimi zaman Kur'an ve Hız. Peygamber uygulamasına rağmen farklı hareket eden bir reformist gibi gösterilmekte ve bu çerçevede Kur'an ve Hız. Peygamber karşısında kendilerinin de gerektiğinde böyle bir tavır takınabileceklerinin meşruiyet zeminini oluşturulmak istenmektedirler. Esasında bu yaklaşımın Hız. Ömer üzerinden kendi din anlayışlarını İslâmî zeminle buluşturma amacı taşıdığı söylenebilir. Her iki yaklaşımın temelinde Hız. Ömer'in Hız. Peygamber'den farklı uygulamalara gittiği ön kabulü yatmaktadır. Hız. Ömer uygulamaları ile ilgili alanda yapılan çalışmalar kendi perspektiflerine göre Hız. Ömer uygulamalarını değerlendiren çalışmalardır. Değerli olan bu çalışmaların yanında ilk dönemden itibaren Hız. Ömer uygulamalarının mezheplerdeki yankısı ilk etapta ele alınması gereken önemli bir adımdır. İşte bu çalışma, mezheplerin Hız. Ömer uygulamalarını ele alış tarzını irdelemekte ve onların bu uygulamaları nasıl anladıklarını ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hız. Ömer, Tasarruf, Mezhep, İctihâd

---

\* Bu çalışma 2-3-4 Kasım 2017 tarihinde Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde düzenlenen, Uluslararası Hız. Ömer Sempozyumunda sunulan "Hız. Ömer'in Bazı Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansması" adıyla sunulan tebliğin örnekle zenginleştirilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Eposta: yusuf-esit11@hotmail.com.tr. ORCID: 0000-0002-9694-0878

## Reflection of Omar's Applications on Madhabs of Fiqh

### Abstract

Omer is a sahabe who has made important contributions to the development of Islamic civilization with his ictihâd and his state administration and his Applications during the period of caliphate. It is possible to say that there has been an ambivalent approach regarding Omar's practices arising from the irregularities in the last two centuries. He is sometimes portrayed as a reformist acting differently from the way in the Quran and practices of the Prophet. Indeed, it is desired to establish a basis for legitimacy that such an attitude can be exhibited against the Quran and the Prophet. Moreover, it can be said that through this approach it is aimed make some people's conception of religion suit the Islamic ground through Omar. The most common examples given claiming the changes in time and circumstances are that Omar did not give the hand cutting punishment for the crime of theft despite the apparent related verse and did not distribute the Sevâd land. On the other hand, it is asserted that it is obligatory to be contingent upon the practice of the Prophet, claiming that Omar behaved unlike in the case of three talaq divorce. In both approaches it is pre-accepted that, Omar adopted practices different from Prophet's. Studies conducted in the area related to Omar applications are the studies carried out according to their own perspectives in order to prove the suitability of Omar applications to the Qur'an. In addition to these valuable works, the echo of the Ömar practices in the sects from the first period is an important step that needs to be addressed in the first place. This study investigates how the sects dealt with Omar practices and how they perceive these practices.

**Keywords:** Fiqh, Omar, Practice, Madhab, İjtihad.

### Summary

Omar has had a great influence on the Muslims both the time that revelation was alive and with the practices in the post-prophet period. When the revelation was alive, confirmed some of Omer's views by revelation has been named as muvafakat-ı Omar in the literature. In the post-prophet period: his ijthihad and his practices have contributed to the later periods during his caliphate and Ebubekir's caliphate. These practices of Omar have occupied the modern Islamic scholar's agenda as well as occupying the agenda of the sects. He is sometimes portrayed as a reformist acting differently from the way in the Quran and practices of the Prophet. In this context, they want to establish

the basis of legitimacy that they can take such an attitude in the face of the Prophet and Quran. On the other hand, there are researchers who are trying to prove his practice in accordance with the Qur'an. These researchers believe that Omer is not a reformist; they claim that his practices are appropriate to Islam and Quran. Beyond these, how Omar is understood in the classical Islamic law thought, and the echo of his practices in fiqh sects are important.

Firstly, as a companion of prophet, Omar's ijtihad and his practices should be considered in this context. The fiqh sects have evaluated Omar's icthâd and his practices in the framework of his own methodologies taking part in companions ijma. In order to determine the perceptions sect for Omar, we will examine their approach to Omar's practices such as "Sevâd land", "Dhimmi treaty with the Benî Tağlib tribe", "not to use hand cutting penalty", "three talaq".

The Sevad land, which was thought to have been captured by the war, was not shared by Omar according to other sects except the Shafi'i. The Shafi's have believed that Omer shared land between the soldiers who participated in the war and then he took them back. Behind such thoughts lies Omar's perception that he will not act against the open Qur'an verse (al-Anfal 8/41), which orders the distribution of the booty. According to the Hanafite-Malikite-Hanbalite sects, Omar never thought to distribute Sevad land and this practice is also suitable for the application of the Prophet. Although the Prophet conquered Mecca by war, he did not apportion it while he apportioned some of the Khyber.

Omar's practice which jizya treaty with the Benî Tağlib tribe in the name of zakah was realized a historical event according to three sects except the Maliki. Hanafi, Shafi'i and Hanbalis are both ideas about the fact that the agreement is jizya. They have disputed whether the goods taken jizya or zakat. Shafi'i states that the provision in question is subject to jizya. Hanafi and Hanbalis consider the agreement within the scope of zakat. On the other hand, Maliki does not regard the rumors about Omar's practice in this direction and argue that his practice contradicts the general wording of the verse (et-Tawba 9/29). Maliki and three other sect agree on: Omar did not make any savings against the Qur'an. This gives us acute data about their Omar perception.

The narrations that Omar didn't apply the penalty of hand cutting to the crime of theft are related to the period of drought, the slaves being starved and the slaves who stole his master's goods in the sources. Fukahâ takes into considerations Omar's practices as drought –necessity- food. Omar did not apply the cutting penalty to all kinds of theft, but to the crime of food stealing

necessity. Fuqahâ writes in which cases of food stealing should be punished in the sources of fiqh. When they handled this issue, they alleged words of the Prophet related to the subject as evidence. For example, the Prophet words is one of these hadiths as “there is no cutting hand at dinner”, “there is no need for cutting hand in case of stealing fruit and palm sapling” and “After the dates are taken under protection at the blending site and the value of the stolen reaches a value of the shield, the hand must be cut”. Fukahâ, who identified the elements of the theft crime within the scope of these narrations did not consider Omar's practice as a new and first practice. They handled these practices with the hadiths of the Prophet.

According to the rumor based on Ibn Abbas, three talaq was counted as one in the period of prophet, Ebû Bekir’s caliphate and in the first two year of Omar’s caliphate. “Ibn 'Abbas (Allah be pleased with them) reported that the (pronouncement) of three divorces during the lifetime of Allah's Messenger (may peace be upon him) and that of Abu Bakr and two years of the caliphate of Omar (Allah be pleased with him) (was treated) as one. But Omar b. Khattab (Allah be pleased with him) said: Verily the people have begun to hasten in the matter in which they are required to observe respite. So if we had imposed this upon them, and he imposed it upon them”. Fukahâ stated that this narration contradicts with other relevant narratives related to the subject.

## Giriş

Hiz. Ömer, sahâbi olarak Hiz. Peygamber’in yaşadığı dönemde ve sonrasında ictihâd ve uygulamaları ile hukukî hükümlerin anlaşılması/uygulanması noktasında önemli bir konuma sahiptir. Hiz. Peygamber döneminde Hiz. Ömer’in bazı görüşlerinin Şâri tarafından tasdik edilmesi, *Muvâfakât-ı ‘Umer* olarak adlandırılmasını sağlamıştır. Hiz. Ömer’in hilafeti dönemindeki uygulamaları da düşünüldüğünde farklı kesimlerce benimsenen farklı “Ömer algısı” oluşmuştur. Bir yandan nassa rağmen farklı uygulamaya gidebilen ve övülen reformist bir Hiz. Ömer algısı, diğer yandan Hiz. Peygamber’den farklı uygulamaya giden ve eleştirilen Hiz. Ömer algısı bulunmaktadır.

İzmirli İsmail Hakki’nın şu ifadeleri birinci gruptakilere örnek olarak verilebilir: “*Cumhuru usûliyyîn ıstıslâhu nefyettikleri halde mu‘zamu fukahâ istinbât-ı ahkâm Hususunda ekseriya ıstıslâhu nazar-ı i‘tibâra alıyorlar. Nitekim müctehid-i a‘zam Hazret-i Ömeru’l-Fârûk ictihâdâtın çoğunda böyle mesâlihâ itibar etmiş idi: Kur’ân-ı Kerîm müellefe-i kulûbu müstahikkinden addettiği halde seyyidünâ Ömerü’l-Fârûk müellefe-i kulübün sehmini ıskât*

*etmiş idi. Seyyidiına Ömer ‘âmu’l-mecâ’ada sârıktan haddi uskât eylemiş.*” (Köse 2006: 15) Yine aynı şekilde Subhî el-Mahmesânî, Hz. Ömer’in sarıh nassa rağmen müellefe-i kulübün payını ilga ettiğini, görüşünü illetin değişimi üzerine bina ettiğini böylece illete dayanan nassın hükmünü neshettiğini ifade eder (Köse 2006: 15).

Hüseyin Atay’ın şu ifadeleri de ikinci yaklaşıma örnek olarak zikredilebilir:

Hz. Ömer’den bu sefer yanlış olan bir içtihadını da zikretmek iyi olur. Bir cümlede üç kelimesini kullanarak karısını bir kalemde, bir daha evlenemeyecek şekilde tek bir cümle ile boşamayı uygulaması da yanlıştır. Nitekim bazı mezhepler bu uygulamayı Kur’ân gibi nass kabul edip, uygulamaya bin dört yüz yıl sonra devam etmeleri de tam anlamı ile saçma ve hatalıdır. Bunu İbn Teymiye bile reddetmişti....Hz. Ömer’in kocanın karısını boşaması hususunda verdiği hüküm Kur’ân’a da ters-ti. Kendisi âyeti toplumun, insanın yararına yorumladı, ancak yanlış yorumlamıştı. O yanlış yorumlamaya dayanan hüküm, zamanında ne derece yararlı olduğu bilgisine sahip değiliz. Ancak bin dört yüz yıl sonra günümüzde Anadolu’da dine, şeriata, ahlâka, aykırı, zıt eylemlere sebep oluyor ki, rezaletler başa bela, insanların haysiyetini aşağılamaktan başka bir işe yaramıyor. İşte bu yüzden Hz. Ömer’in boşanma ile ilgili icthâdı hemen kaldırılmalıdır. Bu uygulama, dine sokulan büyük yanlışlardan birisidir (Atay 2006: 20-21).

Bu şekildeki uç yaklaşımların yanında erken dönemden itibaren Hz. Ömer’i anlamaya çalışan ve bir metod içerisinde onun uygulamalarını ele alan mezheplerin yaklaşımı da bulunmaktadır. Öncelikle Hz. Ömer’in bir sahâbi olması, onun icthâd ve uygulamalarının fikhî zeminde tartışılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla onun uygulamalarının fukahâ tarafından anlaşılma keyfiyeti önem arz etmektedir. Bu noktada Hz. Ömer’in “Sevâd arazisi”, “Benî Tağlib kabilesiyle gerçekleştirdiği zimmet akdi”, “had cezasını ifa etmemesi” ve “üç çalâk” şeklindeki dört tasarrufunun mezhepler tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmeye çalışacağız. Böylelikle mezheplerin Hz. Ömer algısı büyük oranda belirlenmiş olacaktır.

### 1. Sevâd Arazisi

“Sevâd”, İslâm tarihinde aşağı Irak bölgesine verilen addır (Demirci 2009: XXXVI/ 576). “Sevâd arazisi”, İslâm Hukuku’nda, bu toprakların fet-

hinin keyfiyetiyle (savaşla mı yoksa barışla mı?) ve buna bağlı olarak Hz. Ömer'in bu topraklar üzerindeki tasarrufu çerçevesinde işlenmektedir.

Fukahâ, Sevâd arazisinin büyük bir kısmının savaşla fethedildiği görülmüştür (Bkz. Haskefî 1412/1992: IV/176; İbn Rüşd 1988: II/ 540; Cüveynî 2007: XVII/ 535; Mâverdî 1999: XIV/ 256; İbn Kudâme 1994: IV/ 158). Hanefî fakîh Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Hz. Ömer'in konuyla alakalı uygulaması hakkında detaylı aktarımlarda bulunmaktadır. Onun aktardığına göre Sa'd b. Ebî Vakğās, Irak'ın fethine katılanların bu toprakların ganimet olarak kendilerine dağıtılmasına yönelik taleplerini Hz. Ömer'e ilettiğinde, Hz. Ömer konuyu sahabeyle etraflıca istişare eder. 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın da içinde olduğu bir grup sahabe, bu arazilerin savaşa iştirak edenlere dağıtılması, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup sahabe ise dağıtılmaması şeklinde görüş beyan ederler. İstişareler sonucunda Hz. Ömer, bu arazilerin dağıtılmamasına, *fey* olarak işletenlerin elinde bırakılmasına karşılık araziye işletenlerden *haraç* ve *cizye* alınmasına karar verir. Hz. Ömer, bu toprakların gazilere bölüştürülmesinin onların arazilerle meşgul olmasına sebep olacağını; bunun sonucu olarak kalelerin savunmasız kalacağını; el-Hasr suresinin 6-10 ayetlerine dayanarak sonradan gelen neslin de bu arazilerde hak sahibi olduğunu sahabeye söyledikten sonra sahabe de bu görüşe razı olur (Ebû Yûsuf ty: 35-39). Ebû Yûsuf, bu tarihi olayı aktardıktan sonra söz konusu bu uygulamanın tüm Müslümânların yararına olduğunu, aksi durumda kalelerin savunmasız kalabileceğini, cihâda katılan askerlere takviye yapılamayacak sonunda kafirlerin şehirlerine geri dönmelerinden emin olunamayacağını ifade etmektedir (Ebû Yûsuf ty: 38).

Serahsî (ö. 483/1090) de, Hz. Ömer'in savaş sonrası Iraklıları özgürleştirdiğini, akabinde Irak topraklarını Iraklılara bıraktığını, buna mukabil onlardan *cizye* ve *haraç* aldığını belirtmektedir (Serahsî 1993: X/15-16). O, Hz. Ömer'in bu uygulamasından hareketle devlet başkanının savaşla fethedilen toprakların *cizye* ve *haraç* karşılığında, toprak sahiplerine bırakılmasında yetkili olduğu sonucunu çıkarmaktadır (Serahsî 1993: X/15). Mevşîlî (ö. 683/1284), devlet başkanının savaşla ele geçirilen toprakların ganimet olarak paylaşılması veya *cizye* karşılığında toprak sahiplerine bırakılması konusunda, muhayyer olduğunu belirtmektedir (Mevşîlî 1937: IV/124). O, bu görüşünü, Hz. Peygamber'in "Hayber" ve "Benî Qurayza" uygulamalarına, Hz. Ömer'in "Sevâd arazisi"ne yönelik tasarrufuna ve bu konuda gerçekleştiğini ileri sürdüğü sahabe icmâ'ına dayandırmaktadır (Mevşîlî 1937: IV/124). Konuyla ilgili sahabe icmâ'ı vardır. (Bkz. Serahsî ty: I/301). Hanefîler, "Sevâd

arazisi”nin savaşıyla alındığı için topraklarının h raciyye (Devlet başkanı tarafından topraklarına vergi konan araziler. Geniş bilgi için bk. Kallek 1997: XVI/71-88) topraklarından ve Iraklıların m lk  olduğu görüşündedirler. Onlara göre Mekke ise savaşıyla fetih olunmamasına rağmen ganimet olarak tak- sim edilmemiş ‘uşriyye ( r nlerinden zekâtın alındığı topraklar. Geniş bilgi için bk. Erkal 2007: XXXIV/ 97-100) olan topraklardandır (H sfefi 1992: IV/176).<sup>1</sup>

Hanefiler, savaşıyla ele geçirilen bölgelerin ganimet olarak bölüştürme veya b l şt rmeme seçeneklerinde devlet başkanının yetkili olduğu şeklindeki görüşlerini, Hz. Peygamber’in ve Hz. Ömer’in uygulamalarına dayandırmaktadırlar. Hz. Ömer’in uygulamasıyla ilgili yukarıda aktarılan rivayet, onun maslah ti gözetererek hareket ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Bir devlet başkanı olarak Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in uygulamasını dikkate alarak, söz konusu iki seçenekten hangisinin maslah ta daha uygun olduğunu düşünerek ictih da bulunmuştur. Hz. Ömer’in bu konudaki tasarrufu şer’le belirlenen seçeneklerden bir tanesinin dönemin şartlarına uygun olduğuna karar vermektен ibarettir.

Mâlikî fakih İbn Rüşd’e ( . 595/1198) göre, İmâm Mâlik savaşıyla ele geçirilen arazinin *v k f* olarak bırakılıp, ondan alınan *h rac*ın ordunun masrafları, Müslümanların yararı için değerlendirilmesi veya maslah t gerektiriyorsa söz konusu arazinin bölüştürülmesi konusunda devlet başkanının yetkili olduğu görüşündedir (İbn Rüşd el-H fid 2004: II/163).

Mâlikî fakih H raş  ( . 1101/1690), savaşıyla ele geçirilen toprakların vakfedilmesi görüşünü Hz. Peygamber’in “H yber”in dışındaki arazileri ganimet olarak dağıttığına dair herhangi bir naklin olmamasına, bu konudaki (naklin olmaması üzerine) icmâ’a ve Hz. Ömer’in uygulamasına dayandırmaktadır (H raş  ty: III/128-129). İmâm Mâlik ve ashabı, Mekke’nin savaşıyla fetih olunmasına rağmen ganimet olarak dağıtılmadığı görüşündedirler (İbn Rüşd 1988: III/406). Buna göre Hz. Peygamber’in “H yber” dışında başka bir toprağı dağıttığına dair herhangi bir naklin olmaması yani Mekke ve diğer savaşıyla ele geçirdiği yerleri dağıtmaması ve Hz. Ömer uygulaması, M likilerin bu konudaki dayanaklarını teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Ömer de Mısır, ş m ve Irak topraklarını dağıtmamıştır. Ancak H yber’in Hz. Peygamber tarafından dağıtılması, devlet başkanına maslah t gerektirdiği takdirde savaşıyla fethedilen

<sup>1</sup> Mekke’nin savaşıyla ele geçirilmesine rağmen Hz. Peygamber’in dağıtmamasıyla alakalı olarak ayrıca bkz. İbn’ul-Hümâm, ty: V/ 471.



toprağı bölüştürebileceğine kapı aralamaktadır ki; İmâm Mâlik'in devlet başkanının maslahat gerektiriyorsa savaşla ele geçirilen bölgeyi dağıtabileceğine dair görüşü buna dayanır.

Şâfi'îler de Irak'ın savaşla ele geçirildiği görüşündedirler (Cüveynî 1428/2007: XVII/ 535; Mâverdî 1999: XIV/ 256). Onlara göre savaşla elde edilen yerler menkûl mallarda olduğu gibi ganimet olarak savaşa katılanlar arasında bölüştürülür. Devlet başkanı ümmetin maslahâtına binaen ancak savaşa katılanların rızası ile bu toprakları vakfedebilir (Şâfi'î 1422/ 2001: V/ 687). Şâfi'îlere göre “Bilin ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir...” (el-Enfâl 8/41) ayeti ‘*âmm* olup menkûl gayr-ı menkûl her kazanımı kapsamaktadır (Mâverdî 1999: XIV/ 260). Onlara göre Hz. Ömer, “Sevâd arazi”sini önce fethedenlere ganimet olarak paylaşmıştır. Ancak onların hayvancılık gibi mesleklerle uğraşıp cihâdı terk etmelerinden korktuğu için kendilerinin de rızasını alarak o toprakları onlardan geri alıp vakfetmiştir (Şâfi'î 1422/ 2001: VI/ 686-689; Mâverdî 1999: XIV/ 255-254; Şirâzî 1996: V/ 365-367). Paylarına düşen topraklarını başışlamak istemeyenlerden bedelini ödeyerek almış, Irak'ta yaşayanlara da vâkıf malı olarak belli ücret karşılığında ebediyen kiraya vermiştir (Cüveynî 1428/2007: XVII/535-536). Şâfi'îler el-Enfâl Sûresi'ndeki ganimet ayetinin tüm kazanımları kapsadığı; Hz. Peygamber'in savaşla ele geçirip dağıtmadığı iddia edilen Mekke (bk. Mâverdî 1999: VIII/ 407) gibi yerlerin de *sulh* yoluyla ele geçirildiği görüşündedirler. Onlar Hz. Ömer'in Sevâd arazisi ile ilgili uygulamasını bu anlayış içerisinde yorumlamaktadırlar. Bu yoruma göre Hz. Ömer ne ayete ne de Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı davranmıştır.

Hanbelîler devlet başkanının savaşla ele geçirilen toprakların (İbn Kudâme 1414/1994: IV/ 158) ganimet olarak askerler arasında bölüştürülmesi veya ümmetin tümüne vakfedilip sakinlerine haraç karşılığı bırakılması seçeneklerinde muhayyer olduğunu belirtmektedirler (İbn Kudâme, 1414/1994: IV/ 158; İbn Müflih 1997: III/ 341). Onlar bu yaklaşımlarını öncelikle Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırmaktadırlar. Hanbelîlere göre Hz. Peygamber Hayber gazvesinden sonra Hayber'in yarısını ganimet olarak dağıtırken diğer yarısını vakfetmiştir. Hanbelîler, Hz. Peygamber'in “Hayber” dışında savaşla ele geçirip toprağını savaşa katılanlar arasında bölüştürdüğüne dair aktarılan bir rivayetin olmadığını ifade etmektedirler (İbn Kudâme 1414/1994: IV/158-160; İbn Müflih 1997: III/341). İbn Kudâme (ö. 620/1223), Hz. Ömer'in “Câbiye arazi”sini ele geçirip dağıtmak istediğinde



Mu'âz b. Cebel'in buranın dağıtılması halinde malın bir elde toplanıp gelecek nesiller için bir şey kalmayacağını, sonrakileri de düşünmesi gerektiğini ifade ettiğini, bunun üzerine Hz. Ömer'in paylaşmaktan vaz geçtiğini aktarır (İbn Kudâme 1414/1994: IV/ 158). İbn Müflih (ö. 884/1479) de, Hz. Ömer'in ümmetin geleceğine yönelik endişesinden ötürü, kimi sahâbenin ısrarla bölüştürmesini istediği Şâm, Irak ve Mısır'ı bölüştürmediğine dair rivayetleri aktarıp mezhebin görüşüne delil olarak zikretmektedir (İbn Müflih 1997: III/341-342. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye 1995: XXVIII/582). İbn Kudâme, Hz. Peygamber'den iki hususun sadır olması ile Hz. Ömer'in uygulamasının Devlet başkanın muhayyer olduğunu, maslahatın gerektirdiği gibi hareket etmesi gerektiğine delalet ettiğini belirtmektedir (İbn Kudâme 1414/1994: IV/ 160).

Fukahânın Hz. Ömer'in "Sevâd" topraklarına yönelik uygulaması ile alakalı görüşlerini şöyle özetleyebiliriz.

a. "Sevâd" toprakları savaş yoluyla ele geçirilmiştir.

b. "Sevâd" toprakları Şâfi'îler hariç diğer mezheplere göre Hz. Ömer tarafından bölüştürülmemiştir. Şâfi'îler Hz. Ömer'in ilk önce arazileri bölüştürdüğü; akabinde savaşa katılanların rızalarını alıp onlardan geri alarak vakfettiği görüşündedirler.

c. Hz. Ömer'in Sevâd arazisini hiç dağıtmadığı görüşünde olan Hanefî-Malikî-Hanbelî mezheplerine göre bu uygulama, Hz. Peygamber uygulamasına da uygun düşmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber savaş yoluyla Mekke'yi almasına karşın dağıtmamış; Hayber'in bir kısmını ise dağıtmıştır. Dolayısıyla mesele Peygamber'in uygulamalarına rücu etmektedir. Söz konusu mezhepler devlet başkanının Hz. Ömer'in yaptığı gibi maslahata göre savaşla ele geçirilen toprakları askerler arasında bölüştürüp bölüştürmeme yetkisine sahip olduğunu belirtmektedirler. Şâfi'îler ise konuyla ilgili ganimet ayetinin menkûl gayr-ı menkul tüm kazanımları kapsadığı ve Hz. Peygamber'in savaşla ele geçirdiği iddia edilen yerlerin sulh ile ele geçirildiği görüşünde olduklarından, Hz. Ömer'in tasarrufunu Kur'ân'ın açık ayetine; Hz. Peygamber'in sünnetine uygun bir şekilde anlamaktadırlar. Sonuç itibarıyla dört mezhebe göre de Hz. Ömer ne ayete ne de Hz. Peygamber'e muhalif davranmıştır.

## 2. Benî Tağlib Kabilesi ile Zimmet Akdi

"Benî Tağlib kabilesi" cahiliye döneminde Hristiyanlığı din olarak kabul etmiş bir Arap kabilesidir. Bu kabile Hz. Ömer döneminde halife ile zimmet anlaşması yapmak istediler. Hz. Ömer kendilerinden *cizye* almak isteyince

onlar “*Biz Arabız. Birbirinizden aldığınız gibi bizden de sadaka (zekât) alın*” dediler. Hz. Ömer’in sadakanın Müslümanlardan alındığını, müşriklerden alınamayacağını söylemesi üzerine onların bir kısmı Rûmlara katıldı. Bunun üzerine Nu‘mân b. Zura‘e Hz. Ömer’e onların *cizyeyi* büyüklere kabul etmediklerini ve bu şekilde düşmanlarımızı kuvvetlendireceğini ileri sürerek, onlardan sadaka adı altında *cizyeyi* almasını teklif eder. Bu gerekçeyi makul gören Hz. Ömer, onlarla *zekâtın* iki katı olmak üzere bir anlaşma yaptı (İbn Nüceym, ty: V/126. Ayrıca bk. İbn ‘Abidin 1992: IV/ 216; İbn Kudâme 1968: IX/343-344; 1414/1994: IV/172). Şâfi‘î kaynaklarında Hz. Ömer’in bu kabil için “*Ne ahmaktırlar! (Cizyenin) İsmi reddettiler ancak manasını kabul ettiler*” dediği de aktarılır (Mâverdi 1999: XIV/345-346; Cüveynî, 1428/2007: XIII/359; Şirbînî, 1997: IV/315).

Fukahâ, Hz. Ömer’in bu uygulaması konusunda ihtilafa düşmüştür. Buna göre, Benî Tağlib kabilesinden alınan verginin *zekât* mı yoksa *cizye* mi olduğu, hangi ahkâma (*zekât-cizye*) tabi olduğu çerçevesinde fukahâ tartışmıştır. “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle *cizyeyi* verinceye kadar savaşın.” (et-Tevbe 9/29) ayeti *cizye* alınıncaya kadar ehl-i kitâb ile savaşmayı emretmektedir. Bu emre rağmen Ehl-i kitâb ile *cizyenin* dışında başka bir şekilde anlaşma yapılabilir mi? Fıkıh kaynaklarında bu meseleler, Hz. Ömer’in bu uygulaması çerçevesinde ele alınmaktadır.

Serahsî, Hz. Ömer’in yaptığı bu anlaşmayı Hz. Osmân’ın bozmadığını ve ümmetin de bu anlaşmaya bağlı kaldığını ifade eder. O, İmâm Muhammed’in yapılan bu anlaşmayı ilk olarak zaruretten (Benî Tağlib’in düşman saflarına katılması) kaynaklandığına, ancak daha sonra icmâ‘ ve Hz. Peygamber’in “*bir melek, Ömer’in lisanı ile konuşur*” sözü ile kuvvet kazandığına yönelik görüşünü aktarır (Serahsî 1414/1993: II/178-179). Serahsî yapılan bu anlaşmanın *sulh* olup, bunun Hz. Peygamber’in Mu‘âz b. Cebel’e söylediği “*ergen tüm erkek ve kadınlardan bir dinar veya onun değerinde meafır al*” sözüne de uygun olduğunu belirtmektedir (Serahsî 1414/1993: II/ 178-179). Hanefilere göre anlaşma mana itibarıyla her ne kadar *cizye* olsa da, anlaşmanın *zekât* üzerinden yapılmasından ötürü *zekât* hükümlerinin cari olması gerekir. Bu sebeple Hanefîler, aşağılayıcı bir şekilde onlardan *cizye* alınmayacağı, *zekât* ile mükellef olmayanlardan (kadınların-çocuk-mecnûnlar) bu verginin alınmayacağı görüşündedirler ( İbn Nüceym ty: V/126; İbn Abidin 1412/1992: IV: 216).

Mâlikîler, Benî Tağlib kabilesinin diğer *cizye* alınacak milletlerden farklı olmadığı, onlardan da *cizye* alınması gerektiği görüşündedirler. Recrâcî, mezhepte kabul edilen görüşe göre Benî Tağlib kabilesinden de *cizyenin* alınması gerektiğini söylemektedir. O, Hz. Ömer'in Benî Tağlib kabilesinden *zekât* adı altında *cizye* aldığına dair nakillerin sahîh olmadığını belirtmektedir (Recrâcî 1428/2007: II/276). Mâlikî fakihler, Benî Tağlib kabilesinden *cizye* yerine Müslümânlardan alınan *zekâtın* iki katı kadarı *zekât* alınacağına dair İmâm Mâlik'ten bir görüş aktarıldığını ifade etmektedirler (Şahñûn 1994: I/333). Örneğin Şahñûn ne İmâm Mâlik'ten ne de onun ashabından buna dair bir görüş bilmediklerini ifade eder. Mâlikî fakihler "Benî Tağlib kabilesi"nin ayrı bir muameleye tabi tutulmasını Kur'ân'ın açık ayetlerine aykırı bulmaktadırlar. Onlar da ehl-i kitâb olmalarından dolayı, diğer İslâm dışındaki milletlerin tabi olduğu ahkâma tabidirler ('Adavî 1994: 1/491-492). İbn Rüşd, "Benî Tağlib kabilesi"den alınan vergiyi *zekât* kapsamında (*zekâtın* iki katı) değerlendirenlerin, Hz. Ömer tasarrufunun sabit olduğuna inandıklarını ve bunu tevkîfî bir mesele olarak gördüklerini ifade eder (İbn Rüşd 2004: II/6). İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden, diğer mezhep fukahâsının Hz. Ömer'in bu yöndeki uygulamasının ancak Hz. Peygamber'den sadır olan bir söz veya uygulamaya dayanan bir uygulama olabileceği, ayete rağmen kendi başına tasarrufta bulunamayacağı görüşünde olduklarını anlıyoruz.

Hz. Ömer'in bu uygulaması ile alakalı olarak Şâfi'î fakîhi Cüveynî, şu tespitleri yapmaktadır. Alınan her ne kadar ismen sadaka olsa da, hakikatte *cizye*dir. *Cizyenin* harcandığı yerlere harcanır. Kadın ve çocuklardan alınmaz (Cüveynî 1428/2007: XIII/359). Devletin böylesi bir teklifi kabul edebilmesi için alınması düşünülen sadakanın her zimmî için *cizyenin* en alt limiti olan bir dinar kuralına riayet edilmesine bağlıdır (Şîrbînî 1997: IV/315). Hz. Ömer bunu kabul ederken onların zengin olduğunu ve onlardan kimsenin bir dinarı veremeyecek durumda olmadığını bildiğinden dolayı kabul etmiştir (Mâverdî 1999: XIV/347). Şâfi'îler *cizyenin* en alt limitinin bir dinar olduğu görüşünde olduklarından dolayı, Hz. Ömer uygulamasını da bu çerçevede yorumlamaktadırlar. Şâfi'îler bu uygulamayı gerekçe göstererek devlet başkanının *cizye* ismi olmaksızın, sadaka ismi ile anlaşma yapmasının câiz olduğu görüşündedirler (Şîrâzî 1996: III/307).

Hanbelî fakihler Benî Tağlib kabilesinden *cizye* yerine *zekât* alındığını bundan dolayı *zekâtın* hükümlerinin geçerli olduğunu ifade etmektedirler. Onlar bu görüşlerini Hz. Ömer uygulamasına ve bunun sonucunda oluşan sahabe icmâ'ına dayandırmaktadırlar (İbn Kudâme 1388/1968: IX/343). İbn

Ḳudâme, Arap veya diğer milletlerden olan ehl-i kitâb ile ancak *cizye* ile anlaşma yapılabileceğini, Ahmed b. Ḥanbel'in ayet ve hadisleri delil gösterek bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. O, Hz. Peygamber'in Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiğinde ergenlik çağına giren herkesten bir dinar almasını içeren hadisi zikretmektedir. İbn Ḳudâme, Benî Tağlib kabilesinin *zekât* ile ayrıcalıklı kılınmasını kendileriyle yapılan *sulh* anlaşmasına bağlamakta diğerlerinin ise *naşşın* muktezasına bağlı olduğunu ifade etmektedir (İbn Ḳudâme 1414/1994: IV/173). O, bu anlaşmanın *zekât* üzerine olmasından ötürü, *zekâtın* hükümlerinin cari olduğunu, bundan dolayı çocuk, kadın ve delilerinden de, *nişâb* miktarına ulaşan *zekât* mallarından Müslümânlardan alınan iki kat *zekâtın* alınacağını belirtir (İbn Ḳudâme 1414/1994: IV: 172). İbn Ḳudâme, *zekât* hükmünün cari olmasının sebebini taraflar arasındaki anlaşmanın bu şekilde gerçekleşmesine bağlamaktadır (İbn Ḳudâme 1414/1994: IV/172). O, Hz. Ömer'in bu uygulamasının *cizye* vermeyi kabul etmeyen ehli kitapla savaşmayı emreden ayetle (et-Tevbe 9/ 29) çelişmediğini, alınan *zekât* adında *cizye* olduğunu ve *cizyenin* 'urûzlardan (altın ve gümüş dışındaki mallar) alınmasının ise caiz olduğunu belirtmektedir ( İbn Ḳudâme 1388/1968, IX/343). Sonuç itibariyle ayete muhalif olmadığını belirttiği bu uygulamanın başka gruplara uygulanabilmesi için, Hz. Ömer'in anlaşma yapmasını gerektirecek şartların olması gerekir. Diğer bir ifade ile devlet başkanı, güçlü olup *cizye* adı altında anlaşma yapmak istemeyen ve düşmana katılma ihtimali yüksek olan kimselerle Hz. Ömer'in yaptığı gibi bir anlaşmayı, alınması gereken *cizyenin* altında bir miktar olmaması şartıyla yapabilir (İbn Ḳudâme, 1388/1968: IX/344; İbn Müfliḥ 2003: X/332).

Mâlikîler dışındaki diğer üç mezhebe göre Hz. Ömer ile Benî Tağlib kabilesi arasında aktarıldığı gibi bir anlaşma yapılmıştır. *Cizye* ayetinde (et-Tevbe 9/29) ehl-i kitâbtan *cizye* alınması ya da onlarla savaşmayı içeren iki seçenek sunulmaktadır. Ancak Benî Tağlib ile ilgili aktarılan rivayette Hz. Ömer Müslümânlardan alınan *zekâtın* iki katı üzerine anlaşma yapmıştır. Dolayısıyla bu anlaşma devlet başkanının *cizye* yerine başka bir ad altında ehl-i kitâb ile anlaşma yapıp yapamayacağı, yapılan anlaşmanın *cizye* olup olmadığı meseleleriyle fukahânın gündemine gelmiştir. Bu olayın vuku bulduğunu kabul eden Ḥanefî, Şâfi'î ve Ḥanbelî'ler, anlaşmanın mana itibariyle *cizye* olduğu konusunda hem fikir olmakla beraber; alınan malın *cizye* ahkâmına mı, yoksa *zekât* ahkâmına mı tabi olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Şâfi'îler söz konusu hükmün, *cizye* ahkâmına tabi olduğunu belirtirken; Ḥanefî ve Ḥanbelî'ler, anlaşmayı *zekât* kapsamında değerlendirmektedirler. Mâlikîler ise, Hz. Ömer'in bu yöndeki uygulamasına dair rivayetleri sahih görmemekte, uygulamayı aye-

tin ‘umûm lafzına aykırı düştüğünü savunmaktadırlar. Şâfiîler yapılan anlaşmanın ayet ve hadislere aykırı olmadığını, Hz. Ömer’in anlaşma yaparken *cizye* için naşş tarafından belirlenen en alt limit olarak kabul ettikleri bir dinarı göz önünde bulundurduğunu, onların zengin olduğunu bildiğini ifade etmektedirler. Hanefî ve Hanbelîler de her ne kadar anlaşmanın *zekât* üzerinde olsa da; esasında yapılan işlemin *cizye* olduğunu ve bu uygulamanın Kur’ân’a ve sünnete aykırı olmadığını iddia etmektedirler.

Uygulamayı kabul eden mezhepler, uygulamayı Kur’ân ve sünnete aykırı olmayan zarurete bağlı bir anlaşma olarak kabul ederler. Söz konusu zaruret *cizye* adı altında anlaşma yapmaya yanaşmayan kabilenin güçlü olup düşman saflarına geçmesidir. Hz. Ömer’in bu uygulaması, uygulamanın sabit olduğunu kabul eden fukahânın görüşlerini etkilemiş; devlet başkanına da benzer durumda benzer bir anlaşma yapabilme yetkisinin olduğu şeklindeki görüşlerinin delilini oluşturmuştur. Mâlikîlerin bu uygulamayı Kur’ân’ın ilgili ayetinin ‘umûm lafzına aykırı düşerek kabul etmemeleri ile diğer mezhep fukahâsının bu uygulamayı Kur’ân’ uygun olarak ele almaları, Hz. Ömer’in Kur’ân’a aykırı tasarrufta bulun(a)mayacağı üzerinde birleşmekte ve onların Hz. Ömer algısı hakkında bize güçlü bir veri sunmaktadır.

### 3. Hırsızlık Suçuna Had Cezası Uygulamaması

Kaynaklarda Hz. Ömer’in hırsızlık suçuna el kesme cezasını uygulamadığına dair rivayetler kuraklık dönemi, aç bırakılan köle ve efendisinin malını çalan köleye ilişkin olarak yer almaktadır. Kıtlik zamanı yemek çalana ve efendisinin malını çalan köleye had uygulanıp uygulanmayacağı fıkıh kaynaklarında ele alınan mevzulardandır. Fukahâ bu konuları işlerken Hz. Ömer’in uygulamalarına referansta bulunmuşlardır.

**Kıtlik Zamanı:** Konuyla alakalı Serahsî, Hz. Peygamber’in “*Açlıktan dolayı zorda kalanın çalmasında el kesme yoktur*” şeklindeki rivayeti ile Hz. Ömer’in bir uygulamasına yer verir. Serahsî’nin anlatımına göre, on aylık gebe devesinin iki kişi tarafından kesilip yendiğini gören devenin sahibi, meseleyi Hz. Ömer’e iletir. Hz. Ömer de “*hurma salkımı karşılığında ve kıtlık senesinde el kesmediklerini*” belirtip on aylık gebe devesine karşılık iki deve verilmesini teklif eder (Serahsî 1414/1993: IX/ 140).

Kıtlik ve açlık dönemine ilişkin Hz. Ömer’in uygulamasına dair meşhur bir diğer olay, Hâtıb b. Ebî Belte‘a’nın köleleri ile ilgilidir. Hâtıb’ın iki kölesi bir adamın devesini çalıp keserler. Olayın Hz. Ömer’e intikali ile Hz. Ömer

el kesme cezasına hükmeder. Ancak Hâtıb'ın onları aç bıraktığını anlayınca cezayı durdurur (İbn Kudâme 1388/ 1968: IX/ 136). Bunun üzerine Hz. Ömer, Hâtıb'ı onları aç bırakması karşılığında 400 dirhemlik deve için 800 dirhemle cezalandırır ( İbn Kıyyim el-Cevziyye 1411/1991: III/17).

Serahsî, yukarıda aktardığımız Hz. Ömer'in konuyla alakalı uygulama ve sözünü, el kesme cezası gerektiren hırsızlık ile ilgili şartları işlerken ele almaktadır. İslâm Hukuku'nda el kesme cezasının verilebilmesi için hırsızlık suçunun tüm unsurlarıyla gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Kıtlik dönemi ise zaruret olarak görülmüş, cezanın verilmesine mâni bir husus olarak kabul edilmiştir. Nitekim Serahsî, zaruretin başkasının malından yeteri kadar yemeyi mubâh kıldığını ifade etmektedir (Serahsî 1414/1993: IX/140). Hanefilerin kıtlığın el kesmeye mani olduğuna ilişkin görüşlerinin arkasında, sadece Hz. Ömer'in uygulaması olduğunu söyleyemeyiz. Hanefî fakihler, bu meseleyi Hz. Peygamber'den aktardıkları “*Açlıktan dolayı zorda kalanın çalmasında el kesme yoktur*” (Söz konusu bu hadis kimi Hanefî kaynakları tarafından konuya delil teşkil etmesi açısından kullanılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Hümâm ty: V/367; Aynî 2000: VII/17; Molla Hüsrev ty: II/79) hadisine de dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla konu hakkındaki Hanefîlerin dayanakları sünnet, Hz. Ömer'in uygulaması ve genel kaideler (zaruretler mahzuratları mubâh kılar - hadler şüphe ile sakıt olur) olmak şeklinde üç sınıftır.

Serahsî'nin yukarıda aktardığı Hz. Ömer'in “kıtlik senesinde el kesme yoktur” sözü Mâlikî, (İbn Rüşd 1408/1988: XIV/324) Şâfi'î (Mâverdî 1999: XIII/313) ve Hanbelî (İbn Kudâme 1388/1968: IX/136) kaynaklarında şiddetli açlıktan ötürü çalan kimsenin elinin kesilmemesine dayanak olarak gösterilmektedir. İmâm Mâlik açlıktan ötürü çalan kimsenin elinin kesilmeyeceği görüşündedir. İbn Rüşd, bu görüşü hadlerin şüpheyle sakıt olacağı ilkesine dayandırmakta; açlığın el kesme cezası için engel bir husus olduğunu ileri sürmektedir. O, haram olan içki ve meyeyi mubâh kılan açlığın güçlü bir şüphe olduğunu ileri sürmektedir. Akabinde Hz. Ömer'in yukarıdaki sözü ile Ebû Hureyre'ye nispet edilen açlık senesinde el kesme cezasının olmadığına dair rivayeti zikreder (İbn Rüşd 1408/1988: XVI/324).

Şâfi'î fakihî Mâverdî, kıtlık zamanında çalma suçunu iki şekilde ele alır: Gıda maddelerinin temin edilebilir ve pahalı olması ile temin edilememesi durumları. O, gıda maddelerinin temin edilebilir ve pahalı olması durumunda çalma eylemine el kesme cezasının uygulanacağını; gıda maddelerinin az bulunması ve alim gücünün olmaması halinde ise cezanın zarurettten ötürü uygulanmayacağını belirtir. Mâverdî bu durumdaki zaruretin cezayı düşüren bir şüphe olduğunu ifade etmektedir. Hz. Ömer'in yukarıda aktarılan sözü

ile Mervan b. Hâkem'in kıtlık zamanında çalan birine cezayı uygulamadığı ve zamanın sahabe ile ulemasından kimsenin buna karşı çıkmayıp da delil olarak zikretmektedir (Mâverdî 1999: XIII/313).

**Kölenin Efendisinin Malını Çalması:** Rivayete göre 'Abdullâh b. Ömer el-Ĥadremî Hz. Ömer'e kölesine hırsızlık cezasını uygulatmak üzere getirir. Hz. Ömer, kölenin çaldığı şeyin Ĥadremî'nin karısının aynası olduğunu öğrendiğinde “*Onu bırak gitsin. Ona ceza gerekmez. Hizmetliniz eşyanızı çalmış*” der. Şâfi'î cezanın uygulanmama gerekçesi olarak kölenin efendisinin mülkünden bir parça olması olarak gösterir. Ona göre kendi mülkünden çalan mülk sahibinin eli kesilmez (Şâfi'î 1422/ 2001: VIII/646). Mâverdî de aynı rivayeti aktardıktan sonra 'Abdullâh b. Mes'ûd ve 'Abdullâh b. Ömer'in efendinin mallarından çalan kölelere el kesme cezasını uygulamadığını aktarır. Bu rivayetleri kölenin efendisinin malı oluşu ile gerekçelendirir. Köle efendisi tarafından zaten nafakası karşılanmak durumundadır. Bundan ötürü şüphe oluşmakta ve şüphe de cezayı düşürmektedir. Öte taraftan kölenin eli efendisinin eli gibidir. Malı, efendi ile kölenin alması arasında bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca kölenin elinin kesilmesi durumunda ise efendinin malında eksilme oluşacaktır (Mâverdî 1999: XIII/345).

Hanefî fakih Ķudûrî (ö. 428/1037) ile Mâlikî fakîf İbn Rüşd de bu rivayeti kadının kocasının malını çalması durumunda, kadına el kesme cezasının uygulanmayacağı hususuna dayanak olarak zikretmektedirler. Onlar, sahibinin eşyasını çalan köleye ceza uygulanmıyorsa kadına da uygulanmayacağını belirtmektedirler (Ķudûrî 2006: XI/6025). Ĥanbelî fakîh Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066), efendisinin malını çalan köleye el kesme cezasının uygulanmayacağını söyleyen ĤaraĶî gibi, mezhep ulemasının dayanaklarının yukarıda aktardığımız Hz. Ömer uygulaması olduğunu söylemektedir (Ferrâ' 1985: II/336). 'Useymî efendisinin malını çalan köleye el kesme cezasının gerekmemesinin sebebi olarak, kölenin (evdeki) serbestliği (التبسط) ve nafakasından kaynaklanan şüphe olduğunu belirtmektedir ('Useymîn 1428: XIV/352).

Hz. Ömer'in hırsızlık suçuna karşı kıtlık döneminde el kesme cezasını uygulamadığına dair tasarruflarının dört mezhep fukahâsınca kabul edildiğini; kıtlığın ve çok aşırı açlığın cezanın terettüp etmesine engel olduğuna yönelik dayanaklarından birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Fukâha Hz. Ömer'in el kesme cezasını uygulamayıp, “zaruretler mahzuratları mubah kılar”, “hadler şüphe ile sakıt olur” ilkeleri çerçevesinde anlamaya çalışmışlardır. Onlara göre kıtlık, aşırı açlık ve kölelik birer şüphedir. Şüphe ise hadleri düşürmektedir.



Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, fukahâ Hz. Ömer uygulamasını kıtlık –zaruret- yemek üçlüsü içerisinde ele almaktadır. Yani Hz. Ömer el kesme cezasını her türlü hırsızlığa değil, zaruretin vuku bulunduğu yemek çalma suçuna uygulamamıştır. Fukahâ, hangi durumlarda yemek çalma suçuna el kesme cezasının gerektiğini fıkıh kaynaklarında ele almıştır. Onlar bu konuyu ele alırken özellikle Hz. Peygamber’in konuyla alakalı sözlerini görüşlerine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Örneğin Hz. Peygamberin “*yemekte el kesme yoktur*” (Hanefîlerin delil olarak kullandıkları bir hadistir. Bk. Merğînânî, ty: II/364), “*mevve ve hurma göbeğine (fidanı) el kesme gerekmez*”, “*Hurmalar harman yerinde koruma altına alındıktan sonra ve çalınanın değeri bir kalkan değerine ulaştığında el kesme gerekir*” (bk. Mâverdî 1999: XIII/274; Serahsî 1414/1993: IX/139-140) ve Hz. Ayşe’nin “*Peygamber döneminde önemsiz (basit) şeylere el kesme uygulanmazdı*” (Mâverdî 1999: XIII/274; Merğînânî, ty: II/363) rivayeti gibi rivayetler aktarılmaktadır. Bu tür rivayetler hangi tür çalma eyleminin el kesme gerektiren hırsızlık suçu olarak kabul edileceği hususunda başta sahabe olmak üzere fukahânın anlayışlarının temelini oluşturmuş ve yol göstermiştir. Bu rivayetler çerçevesinde hırsızlık suçunun unsurlarını tespit eden fukahâ, Hz. Ömer’in el kesme cezasını uygulamamasını yeni ve bir ilk uygulama olarak değerlendirmemiş, Hz. Peygamber’in hadislerine uygun bir uygulama olarak ele almışlardır.

#### 4. Üç Talâkla Boşama

İbn ‘Abbâs’a dayandırılan rivayete göre, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in hilafetinin ilk iki senesinde üç talâk bir sayılmaktadır. Hz. Ömer “insanlar kendi işleri hususunda acele ettiler. Bu hususta insanları kendilerini bağladıkları ile bağlayıcı kılısak ne dersiniz” diyerek ashâb ile istişare etmiş ve aldığı olumlu dönüt sonucunda insanlara bunu uygulamaya başlamıştır (Müslim, “Talâk”, 15-17).

Bu rivayet Hz. Ömer’in Hz. Peygamber dönemi uygulamasından farklı bir uygulamaya gittiği iddiasını taşımaktadır. Diğer bir anlatımla bu rivayet gerekçe gösterilerek üç talâkın (bir lafızla veya üç ayrı lafızla yapılan talâk) üç talâk sayılması Hz. Ömer ile başladığı iddia edilmektedir. Bu iddia Hz. Peygamber’in uygulamasına dönüş gibi masum bir amaç taşısa da, esasında Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e rağmen farklı bir uygulamaya gittiği ithamını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber uygulaması referans gösterilerek bir lafızla verilen veya aynı mecliste verilen üç talâk’ın bir talâk sayılması şeklinde bir sonuca varılmaktadır.

Hız. Peygamber dönemindeki uygulamanın Hız. Ömer'ininden farklı olduğunun ispatlanması sadedinde Rükâne'nin talâkı ve Hız. Peygamber'in buna cevabı zikredilmektedir. Bu rivayete göre Rükâne b. 'Abdiyazid karısını bir mecliste üç kere boşamış, ancak sonra çok pişman olmuş ve meseleyi Hız. Peygamber'e iletmiştir. Bunun üzerine Rasulullâh ona, "onu nasıl boşadın" diye sormuş, *Üç kere boşadım* deyince Rasulullâh *bir mecliste mi?* diye sormuştur. O da "evet diye" cevabını verince Rasulullâh şöyle buyurmuştur: "*Muhakkak ki o birdir. Dilersen ona (boşadığı karısına) dönebilirsin*" (Ahmed b. Hanbel 1421/2001: IV/215. Ebû Davûd, "Talâk", 9).

Üç talâkın (örneğin üç talâkla boşsun veya "boşsun boşsun boşsun" demekle) üç talâk sayılacağı görüşü, dört mezhep imamı başta olmak üzere cumhur-u fukahâya nispet edilmektedir (İbn Rüşd 2004: III/84; İbn Kıayyim el-Cevziyye 1415/1994: V/ 226). Cumhur görüşünü konuyla alakalı ayetlerin anlamının umum ifade etmesine, hadis, icmâ' ve kıyâsa dayandırmaktadır. Bununla beraber İbn Teymiye, İbn Kıayyim el-Cevziyye ve sonraki ulemeden bazıları, özellikle yukarıda aktardığımız rivayete dayanarak bir lafızla verilen üç talâkın bir talâk olacağı görüşünü savunmuşlardır (İbn Teymiyye 1995: III/ 255; İbn Kıayyim el-Cevziyye 1415/1994: V/226-227). Asıl konumuz olmaması hasebiyle detaya girmeyerek yukarıdaki rivayetin Mezheplerde nasıl anlaşıldığına veya fukahânın yukarıdaki rivayete yaklaşımına yer vereceğiz.

Rivayetin ilişkin olduğu mesele ile alakalı olarak muğlaklığın olduğunu söyleyebiliriz. (Ayrıntılı bilgili için bk. Sifil 2016: 233). Rivayette bahsi geçen üç talâk bir mecliste bir temizlik döneminde üç ayrı talâk mı? Bir lafızla verilen üç talâk (üç talâkla boşsun) mı? Talâk verilen eşle zifafa girilip girilmediği soruları salt rivayette bakılarak cevaplanamamaktadır. Özellikle aynı mecliste örneğin adamın karısına "boşsun boşsun boşsun" demesi ile "üç talâkla boşsun" demesi meselelerine dair bu rivayet, karşıt grubun argümanı olarak sunulmaktadır. Fukahâ da bu rivayetin ilişkin olduğu mesele hakkında farklı düşündüklerini göstermektedir. Nitekim Kevsec, bu rivayette rivayetin ilişkin olduğu kadınla zifafa girilip girilmediği yönünün açıklanmadığını belirtir (Kevsec 1425/2002, IV/1774). Maverdî'nin bu rivayete getirdiği yorumda, onu aynı mecliste üç ayrı talâk lafzına ilişkin olarak değerlendirdiğini görüyoruz (Mâverdî 1999: X/122).

Ṭavûs'un İbn 'Abbâs'tan yukarıda aktardığımız rivayete, ilk dönem fıkıh eserlerinde rastlayabildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hanbelî fakîh Kevsec (ö. h.251) değinmiştir. Bu hadis yaygın olarak hicri beşinci asırda muhtemelen sahih kabul edilen hadis kaynaklarının ümmetin tümü tarafından kabule şayan

olması sonucunda bu eserlerde yer alan bu hadise fukahâ kayıtsız kalmamış, sıhhat ve anlam açısından onu değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kevsec, İbn ‘Abbâs’ın ashâbı olan Tâvus’un İbn ‘Abbâs’tan yaptığı bu rivayeti yine İbn Abbâs’ın konuyla alakalı diğer ashaplarının aktardıkları rivayetlere uymadığını belirterek taz’if eder (Kevsec 1425/2002: IV/ 1770). Şâfi‘î fakih Mâverdî de bu rivâyetin hadis ehline bilinmediğini dolayısıyla zayıf olduğunu belirtir (Mâverdî 1999: X/121-122). Mâlikî fakih el-Bâcî (ö. 474/1081) de rivayet hakkında bazı muhaddislerin vehm olduğu görüşünde olduklarını aktardıktan sonra, vehmin rivayetin te’vilinde olduğunu belirterek üç talâkın geçerli olduğuna dair rivayetlere yer verir (Bâcî 1332/1913, IV/4). Hânefi fakih İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) da rivayetin, İbn ‘Abbâs’tan aktarılan ve üç lafzıyla talâkın üç talâk sayılacağına dair başkaca rivayetlere ve onu destekleyen diğer rivayetlere aykırı olduğunu belirtir (İbnü’l-Hümâm ty: III/469-470).

Rivayette yer alan Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e rağmen farklı bir uygulamaya gittiği iddiası, fukahânın dikkatini çekmiş ve bunun yanlışlığı ön kabulünden rivayet yorumlanmaya çalışılmıştır. Mâverdî rivayetin zayıf olduğunu söyledikten sonra, sahîh olduğu kabul edilirse rivayetin şu şekilde olabileceğini belirtir: “*Ṭalâk Rasulullâh, Ebû Bekr ve Ömer’in hilâfetinin başında birdi. Ömer ‘teeni ile davranmanız gereken konuda acele ettiniz’ dedi ve onu üç saydı*” (Mâverdî 1999: X/122). O, rivayetin formunun bu şekilde olabileceğini ifade ettikten sonra onu insanlardaki tutum değişikliğinin Hz. Ömer’i böyle davranmaya ittiği şeklinde hadisin anlaşılacağı görüşünde olduğunu verdiği örnekten anlıyoruz. Hz. Peygamber döneminden kendisinin hilafetinin ilk yıllarında “boşsun, boşsun, boşsun” şeklinde üç talâkla boşamada ikinci ve üçüncü boşama lafızları te’kid amaçlı iken sonra amaç te’kid olmaktan çıkıp başlı başına (istinâf) boşama ifade eden kelimeler olunca, Hz. Ömer buna göre hükmü uygulamaya başlamıştır (Mâverdî 1999: X/122). O, hadisin kabul edilebilmesi halinde bu şekilde anlaşılacağı ifade ettikten sonra şu ifadeleri sarf etmektedir: “Uzak olmasına rağmen bu ihtimale yormamızın sebebi Hz. Ömer’in Rasullâh’tan öğrendiği din konusunda ona muhalefetinin caiz olmamasıdır. Eğer o (Hz. Ömer) ona (Hz. Peygamber’e) muhalefet etseydi Sahabe Hz. Ömer’i hilafet görevinde bırakmazdı” (Mâverdî 1999: X/122).

Hânebelî fakih İbn Kudâme, (ö. 620/1223) Aḥmed b. Hânebel’in öğrencisi Esrem’in (ö.h273) mezkûr rivayeti nasıl ele aldığını Ebû ‘Abdullâh’a (Aḥmed b. Hânebel) sorduğunu aktarmıştır. O da, iki şekilde bu hadise karşılık verdiğini söylemiştir. Birincisi bu rivayet İbn ‘Abbâs’tan aktarılan bu varyanttan farklı olarak üç sayılacağına dair diğer rivayetlerle karşılık vereceğini ifade

etmiştir. Diğer taraftan bu hadisin anlamının insanların Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr dönemlerinde bir talâkla eşlerini boşadığı şeklinde anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Akabinde Ahmed b. Hanbeli Hz. Ömer'in Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr dönemlerinde olana muhalefet etmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir (İbn Kudâme 1388/ 1968: VII/370).

İbnü'l-Hümâm da yukarıdaki rivayetin aksine rivayetler aktardıktan sonra şöyle demektedir: "Rivayet zahir anlamda anlaşılacaksa bir (talâk) olduğunu bildikleri halde Ömer'in sahabeye üç (talâk) olarak uygulamasına Sahabenin muhalefet etmemesi; ancak son zamanlarda vaki olan neshe (bir talâk ile ilgili uygulamanın neshedilip üç sayıldığına) muttali olmalarındandır. Hükmün sonlandığına veya hükmün ilişkin olduğu manaların son zamanlarda bittiğini bilmelerinden ötürü Hz. Ömer'e muhalefet etmemişlerdir. Muhakkak ki biz, sahabenin (Hz. Ömer'in uygulamasına) tabi olduklarını görüyoruz" (İbnü'l-Hümâm ty: III/470). O, devamla aksi halde yani rivayette iddia edildiği gibi şer'î hükmün bir talâk olması gerektiği halinde, Sahabenin Hz. Ömer uygulamasına uymayacağını belirtmektedir (İbnü'l-Hümâm ty: III/470). İbn Hümâm hadisin zahiriyle anlaşılması halinde şer'e muhalif bir uygulamaya sahabenin sessiz kaldığı, dahası yanlışa tabi olduğu ithamını barındıracağını, bunun ise mümkün olmadığını açıklamaya çalışmaktadır.

Bâcî, hadisin ilk zamanlarda boşamanın tek talâkla (sünnet olan boşama) olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini; bu şekildeki te'vile Hz. Ömer'in rivayette sarf ettiği "kendilerine tanınan genişliğe rağmen acele ettiler" sözünün buna işaret ettiğini ifade etmektedir. (Bâcî 1332/1913: IV/4) Zeylâ'î de İbn Hümâm gibi mezkur rivayete aykırı olan rivayetleri aktardıktan sonra hadisin iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir. Birincisi hadis zaman geçtikçe insanların Peygamber'in sünnetine uyma konusunda gevşeklik gösterdiklerine dair haber vermektedir. İkincisi ise Hz. Ömer, Hz. Peygamber'den kendisinin hilafetinin ilk senelerine kadar bir adamın karısına "boşsun, boşsun boşsun" şeklindeki boşamasındaki tekrarların te'kid ve haber verme amacıyla olduklarını, daha sonra onların ikinci ve üçüncü talâk lafızlarıyla amaçlarının inşâ ve tecdîd (bağımsız boşamalar) olduğunu bildiğinden üç talâk olarak geçerli kılmıştır (ez-Zeylâ'î 1313/1895: II/191).

Fukahâ üç talâkı bir mecliste ayrı lafızla veya tek lafızla üç talâk olarak kabul etmekte ve buna dair görüşlerini desteklemek üzere Peygamber döneminde de üç talâkın üç sayıldığı veya bir lafızla üç talâkın vaki olduğuna dair rivayetleri, delil olarak ileri sürmektedirler. Bu tür bir boşamanın *bid'î-sünnî* oluşu bir tarafa, onun geçerli sayılması cumhurun üzerinde hem fikir olduğu

bir meseledir. Asıl konumuzu teşkil etmemekle beraber Hz. Peygamber döneminde de üç talâkın üç talâk sayıldığına dair fukahânın dayandığı birkaç delile yer vermek istiyoruz. Maverdî bir lafızla üç talâkın Peygamber döneminde vaki olduğuna dair ‘Amr b. Muğire’nin eşi Fa‘ime bnt Kaysı bir lafızla üç talâk boşadığını ve Peygamber’in buna karşı çıkmadığını belirtir. Yine Hz. Hasan, eşi ‘Âişe el-Has‘amiyye’nin Hz. ‘Ali’nin öldürülmesi sonrası hilafetini tebrik etmesine “emiri’il-müminin öldürülmesine mi seviniyorsun git üç talâkla boşsun” demiş ve buna hiç bir sahabe itiraz etmemiştir (Maverdî 1999: X/120). Bu rivayetin devamında ‘Âişe el-Has‘amiyye iddetini tamamladıktan sonra Hz. Hasan nafakasının geri kalanıyla beraber 10 bin dirhem ona göndermiş. Parayı kadına götüren elçinin Hz. Hasan’a kadının üzüntü ve pişmanlığını iletince üzülen Hz. Hasân şöyle buyurmuştur: “Eğer dedemin veya dedemden duyarak nakleden babamın ‘bir kişi temizlik dönemlerinde dağıtarak veya hepsini birlikte vermek suretiyle üç talâkla boşarsa, o kadın başkasıyla evlenmedikçe o kişiye helal olmaz’ dediğini duymamış olsaydım ona geri dönerdim” (Beyhakî 1424/2003: VII/549).

‘Ubâde b. Sâmit’in rivayetinde bazı kimselerin Hz. Peygamber’e gelerek “babalarımız hanımlarını bin defa boşardı” dediklerini ve Hz. Peygamber’in “hanımı, Allah isyan içinde ondan üç kere boş oldu. Kalan dokuzyüzdoksanedi talâk kıyamete kadar boynunda günah olarak kaldı” buyurduğunu Serahsî aktarmaktadır (Serahsî 1414/1993: VI/5). Buna benzer rivayetler İbn Abbâs’tan da aktarılmaktadır (Şîrâzî 1996: III/7; Zerkeşî 1413/1993: V/541). Hanefîler üç talâkla boşamayı *bid’i* saysalar da; Hz. Peygamber ve sahabe döneminde aktarılan yukarıdaki rivayetlerden yola çıkarak geçerli saymışlardır (Kâsânî 1406/1986: III/96).

Rükâne’nin talâkı ile alakalı yukarıda zikrettiğimiz rivayeti sıhhat açısından eleştiren ve “üç talâkla” boşama lafzı yerine “elbette” lafzını ihtiva eden varyantı daha sahih gören cumhur (Maverdî 1999: X/120; İbn Rüşd 2004: III/84), meseleyi *kinâyi* lafız olarak ele almaktadır. Ebû Dâvûd “elbette” lafzını ihtiva eden varyantı olayı bizzat yaşayan Rükâne’nin ailesi tarafından aktarıldığından daha sahih olarak nitelemektedir (Ebû Davûd, “Talâk”, 9). Sahîh hadis kaynaklarında yer alan rivayetin diğer varyantlarında Hz. Peygamber’in Rükâne’ye “elbette” lafzıyla kastının ne olduğunu sorduğu, Rükâne’nin kastının “bir talâk” olduğuna dair yemin ettiği yer almaktadır (Ebû Davûd, “Talâk”, 13; et-Tirmizî, “Talâk”, 2; İbn Mâce, “Talâk”, 19. Maverdî 1999: X/120; 156; Kâsânî 1406/1986: III/108; 112; İbn Rüşd 2004: III/84).

Fukahânın mezkûr rivayete karşı tutumlarını şu şekilde değerlendirebiliriz.

1. Başta Hz. Ömer olmak üzere sahabe, şer‘in belirlediği bir hükme rağmen farklı bir uygulamaya gitmemiştir. Çünkü biri hata etse de diğerlerinin sessiz kalmayacaktır. Bu durumda Hz. Ömer’in teklifine karşı çıkmamaları, uygulamanın meşru olduğunu göstermektedir.
2. Mezkûr rivayet, kendilerine ulaşan diğer sahîh rivayetlerle çelişmektedir. Söz konusu bu rivayetlerde Hz. Peygamber döneminde üç talâkın geçerli olduğu yer almakta ve Hz. Ömer uygulaması, esasında Hz. Peygamber uygulamasına uygun düşmektedir.
3. Rivayet sahih kabul edildiğinde, mezkûr rivayet eldeki diğer rivayetlerle uyumlu bir şekilde te’vil edilmelidir.

### Sonuç

Her mezhep kendi sistematiği içerisinde Hz. Ömer’in uygulamasını Kur’ân ve sünnetle uyumlu bir şekilde değerlendirmiştir. Fukahâya göre Hz. Ömer ne Kur’ân’a ne de Hz. Peygamber’e aykırı bir tasarrufta bulunmuştur. Özellikle Şâfi‘îler’in Sevâd arazisi ve Benî Tağlib kabilesi ile *cizye* anlaşmasını ele alış biçimleri, bu hususu açık bir şekilde göstermektedir. Onlar, el-Enfâl Sûresi 41. ayetinin menkul-gayr-ı menkûl tüm malları kapsadığına inandıklarından dolayı, Hz. Ömer’in uygulamasını da bu ayete uygun bir şekilde değerlendirmektedirler. Bu değerlendirme Hz. Ömer’in Kur’ân’a aykırı bir davranış içerisine giremeyeceğine olan inançlarından dolayıdır. Yine bu inancın gereği olarak Şâfi‘îler, Benî Tağlib ile *zekât* adında *cizye* anlaşması yaparken; Hz. Ömer’in onların zengin olduğunu ve *cizye* vermesi gerekenlerin zorunlu miktar olan bir dinarı verebileceklerini bildiğini ifade etmektedirler.

Fukahâ, had cezası olan el kesmenin kendisini sorgulamamış; bu cezanın uygulanacağı suçu sorgulamışlardır. Onlar çalmanın bütün türlerini, el kesme cezası gerektiren hırsızlık kapsamında ele almamış; bu kapsamda ele alınmasına engel olan halleri, başta Hz. Peygamber hadisleri olmak üzere sahabe uygulaması çerçevesinde ele alıp hükme bağlamışlardır. Dolayısıyla hırsızlık suçu olmadığı için el kesme cezasını uygulamayan Hz. Ömer, ilk ve yeni bir uygulamaya gitmemiş, Hz. Peygamber’den görüp öğrendiğini uygulamıştır.

Üç talâk ile alakalı Hz. Ömer uygulamasının Hz. Peygamber uygulamasından farklı olduğunu ihtiva eden rivayeti fukahâ, öncelikle aksine rivayetlerin daha sahih olmasından ötürü zayıf kabul etmektedirler. Bununla beraber hadisin diğer eldeki sahih rivayetlere uygun bir şekilde te’vil edilebileceğini de ifade edip, hadisi te’vil etmektedirler. Fukahâ bu rivayetin ihtiva ettiği Hz.

Ömer'in Hz. Peygamber'den farklı bir uygulamaya gittiği ithamını kabul etmemekte, açık bir şekilde Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e muhalefet etmesinin câiz olmadığını, aksi takdirde sahabenin buna sessiz kalmayacağını ifade etmektedirler. Fukahâ, iddia edilenin aksine eldeki rivayetlerden yola çıkarak, Hz. Ömer uygulamasının Hz. Peygamber uygulamasına uygun olduğu sonucuna varmaktadırlar.

Benî Tağlib ile *zekât* ismi altında *cizye* uygulamasını rivayet tekniği açısından sıhhatli bulmayan Mâlikîlerin diğer fukahâyı meseleye tevkîfî olarak yaklaşmalarını eleştirmeleri; fukahânın Hz. Ömer'i ve sahabeyi Hz. Peygamberle beraber ele aldıklarını göstermektedir. Onların yaptıklarının Hz. Peygamber'den duydukları bir söz, gördükleri bir uygulama olması ihtimali sahabe uygulamasına atfettikleri değer sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Hz. Ömer'in uygulamalarını rivayet tekniği açısından da incelemiştirler. Onun uygulamalarını, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmışlardır. Sırf bir sözün ve uygulamanın Hz. Ömer'den sadır olmasıyla, açık Kur'ân ayetinin ve Sünnetin deyim yerindeyse neshi anlamına gelecek bir tavır içerisine girmemişlerdir.

### Kaynaklar/References

- 'Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed (1420/2000). el-Binâye Şerḥü'l-Hidâye. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî (1421/2001). Müsnedü Aḥmed b. Ḥanbel. Thk. Şu'ayb Arnavût v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Atay, H. (2006). "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", Kelâm Araştırmaları Dergisi. C.4, S.1: 3-50.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî (1332/1913). el-Müntekâ Şerḥü'l-Muvaṭṭa'. Mısır: Maṭba'atü's-Sa'ade.
- Cüveynî, İmâmü'l-Ḥaremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî (1428/2007). Nihâyetü'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb. Thk. 'Abdü'l-'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Ürdün: Dârü'l-Menahîc.
- Demirci, Mustafa (2009). "Sevâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.36: 576-578.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (1405/1985), Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Ḥüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. el-Mesâilü'l-Fıkhîyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn, Thk. 'Abdü'l-kerim b. Muhammed el-Lâhım, Riyad: Mektebetü'l-Me'arif.
- Ebû Yûsuf, Ya'ḳûb b. İbrâhîm b. Ḥabîb b. Sa'd el-Kûfî (ty). el-Harâc, Thk. Ṭâhâ 'Abdurra'uf Sa'd-Sa'd Ḥasan Muhammed, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Ebû'l-Ḥasan, 'Alî b. Aḥmed b. Mükrim es-Sa'îdî el-'Adavî (1414/1994). Haşiyetü'l-'Adevî 'alâ Şerḥi Kifâyeti't-Ṭâlib. Thk. Yûsuf Şeyh Muhammed el-Buka'î, Beyrut: Dârü'l-Fikir.



- Erkal, Mehmet (2007). “Öşür”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.34: 97-100.
- Fayda, Mustafa (1995). “Fey”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.12: 511-513,
- Hakkı, İzmirli İsmail (1330). İlm-i Hilâf. İstanbul: y.y.
- Haskefî, ‘Alâüddîn Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed (1412/1992). ed-Dürri’l-Muhtâr. 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- İbn ‘Abidin, Muḥammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı (1412/1992). Reddü’l-Muhtâr. 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyûb b. Sa’d Şemsuddin (1411/1991). İ’lâmu’l-muvaḥḩı’în. Thk. Muḥammed ‘Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyûb b. Sa’d Şemsuddin (1415/1994). Zâdü’l-Me’ad. 27. Baskı, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- İbn Kudâme, Ebû Muḥammed Muvaffaḩu’d-Dîn ‘Abdullâh b. Aḩmed b. Muḥammed el-Maḩdisî (1388/ 1968). el-Muḩnî li ibni Kudâme. Kâhire: Mektebetul-Kâhire.
- İbn Kudâme, Ebû Muḥammed Muvaffaḩu’d-Dîn ‘Abdullâh b. Aḩmed b. Muḥammed el-Maḩdisî (1414/1994). el-Kâfi fi Fıḩhi İmâm Aḩmed b. Hanbel. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Müfliḩ, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Müfliḩ b. Muḥammed el-Maḩdisî er-Râmînî (1424/2003). Kitâbü’l-Fürü’. Thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî, y.y.: Müessesetü’r-Risâle.
- İbn Müfliḩ, Ebû İshâḩ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muḥammed b. ‘Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkı (1418/1997). el-Mübdî’ fi Şerhi’l-Mukni’. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed (ty). el-Bahrü’r-Râik Şerḩu Kenzi’d-Deḩâik. 2. Baskı, y.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû’l-Velîd Muḥammed b. Aḩmed b. Muḥammed el-Kurtubî (2004). Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muḩtesid. Kâhire: Dâru’l-ḩadîs.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muḥammed b. Aḩmed b. Aḩmed el-ḩurtubî el-Endelüsî (1408/1988). el-Beyân ve’t-Taḩsil. Thk. Muḥammed ḩacî, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-ḩarbi’l-İslâmî.
- İbn Teymiyye, Ebû’l-‘Abbâs Taḩıyyüddîn Aḩmed b. ‘Abdilḩalîm b. Mecdidîn ‘Abdisselâm el-ḩarrânî (1995). Mecmû’ü’l-Fetâvâ. Suud: Mücemma’ Melik Fehd.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muḥammed b. ‘Abdilvâḩid b. ‘Abdilḩamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ty). Fethü’l-ḩadir. Dâru’l-Fikr.
- Kallek, C. (1997). “Haraḩ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.16: 71-88.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed (1406/19862). *Bedâi’ü’s-senâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Köse, S. (2006). “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi. S.7: 13-50.
- Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (1427/2006), et-Tecrîd li’l-Kudûrî. Muhammed Ahmed Sirâc ve diğeri, Kahire: Dâru’s-Selâm.
- Mâverdî, Ebu’l-ḩasan ‘Alî b. Muḥammed b. ḩabib el-Basrî (1999). el-Hâvi’l-Kebîr fi Fıḩhi Mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî. Thk. ‘Alî Muḥammed Ma’avvad ve ‘Adil Aḩmed Abdü’l-Mevcûd, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Mergînânî. Ebû’l-ḩasen Burhânüddîn ‘Alî b. Ebî Bekr b. ‘Abdılcelîl el-Ferġânî (ty). el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedi. Thk. Talâl Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabî.

- Mevşilî, Ebü'l-Faql Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd (1356/1937). el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr. Kâhire: Maṭbaatü'l-Ḥalebî.
- Mevşilî, Ebü'l-Faql Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd (1356/1937). el-Muhtâr. Kâhire: Maṭbaatü'l-Ḥalebî.
- Molla Hüsrev (ty). Dürerü'l-Ḥükkâm Şerhü Güreri'l-Aḥkâm. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye.
- Recrâcî, Ebü'l-Ḥasan 'Alî b. Sa'îd (1428/2007). Menâhicü't-Taḥşil ve Netâicü Letâifi't-Te'vil fi Şerhi'l-Müddevene ve Ḥalli Müşkilâtihâ. Dâru İbn Ḥazm.
- Saḥnûn, Ebü Sa'îd 'Abdüsselâm b. Sa'îd b. Ḥabîb et-Tenûhî (1415/1994). el-Müdevvene. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Seraḥsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed (1414/1993). el-Mebsût. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Seraḥsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed (ty). Usûl es- Seraḥsî. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Sifîl, E. B. (2016). Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet. 5. Baskı, İstanbul: Ravza Yayıncılık.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris (1422/ 2001). el-Ümm. Thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Riyâd: Dâru'l-Vefâ.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf (1996). el-Mühezzeb fi'l-Fıkhî's-Şâfiî. Thk. Muḥammed Zuhaylî, Beyrut: Darü's-Şâmiyye.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. El-Ḥatib (1997). Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî'l-Elfâzi'l-Minhâc. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- 'Useymîn, Muḥammed Şâlih b. Muḥammed (1428). eṣ-Şerḥu'l-Mümti' 'alâ Zâdi'l-Müstakni'. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Zehebî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. 'Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fâriki ed-Dımaşki (1405/1985). Siyeru A'lâm'in-Nübelâ. Thk. Şu'ayb Arnavûd, 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zeylâi, Ebü Muḥammed Faḥruddîn Osmân b. 'Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî (1313/1895). Tebyînu'l-Hakâik Şerḥü Kenzi'd-Deḳâik. Kâhire: el-Maṭbba'atü'l-Kübrâ'l-Emirîyye.