

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM AİLE HUKUKU BAĞLAMINDA İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN
GÖRÜŞLERİ

Fatih ÇİNAR

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM AİLE HUKUKU BAĞLAMINDA İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN
GÖRÜŞLERİ

Fatih ÇİNAR

Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2019

ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu alışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Nasi ASLAN
(Danışman)

ye: Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

ye: Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL

ye: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA

ye: Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIş

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

..../..../2019

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, izelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,
- bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 20...

Fatih ÇİNAR

ÖZET

İSLAM AİLE HUKUKU BAĞLAMINDA İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN GÖRÜŞLERİ

Fatih ÇİNAR

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Aralık 2019, 304 Sayfa

Bu çalışmada, İbn Kayyim’in (ö. 751/1350) İslam aile hukuku alanındaki görüşleri ele alınmıştır. Üç ana başlıktan oluşan çalışmanın ilk bölümünde onun hayatı ve ilmî kişiliğini tanıtmaya dönük özlü bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümde görüşleri diğer âlimlerle mukayeseli bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede nişanlanma, evlilik, akdin rükûnları-şartları ve bunların fikhî sonuçları izah edilmiştir. Evlilik cihetinden bakıldığı takdirde İbn Kayyim, nikâh akdinin gerçekleşmesinde kolaylaştırıcı bir anlayış benimsemiştir. Onun icâb ve kabûl için kullanılacak Arapça nikâh ve tezwîc kavramları yanında diğer dillerdeki lafızların da geçerli olduğunu söylemesi bunun açık bir tezahürüdür. Üçüncü bölümde boşama ve onunla doğrudan ilişkili konular incelenmiştir. Onun bu bağlamda çerçeveyi oldukça daraltarak talâkın cari olmasına sebebiyet veren nedenleri azalttığı tespit edilmiştir. Bid‘î talâkın geçersiz, üç talâkın ise bir boşama şeklinde geçerli olacağını ifade etmesi; sarhoş ve zor altında olan şahsın talâkını boşama niyeti bulunmadığı için muteber görmemesi bu anlayışının bir yansımasıdır.

İbn Kayyim, yer yer Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) muhalefet etmiş olsa da çoğunlukla onlara muvafık kalmıştır. Onun, toplumun sorunlarına başarılı çözüm önerileri getirmesi fetvalarının hüsnü kabul görmesinde etkili olmuştur. Bunda engin ilmî, diyalektik ve objektif metodu ve ictihad ameliyesini etkin bir şekilde işletmesinin rolü büyüktür. Böylece hayattayken yaygınlık kazanan şöhreti giderek artmıştır. Nihayet görüşleri yakın ve muasır dönem âlimler için referans olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbn Kayyim, İbn Teymiyye, aile hukuku, evlilik, boşama.

ABSTRACT**IBN QAYYIM EL-CEVZIYYE’S OPINIONS IN THE CONTEXT OF ISLAMIC
FAMILY LAW****Fatih ÇİNAR****Ph. D. Thesis, Department of Main Islamic Sciences****Advisor: Prof. Dr. Nasi ASLAN****December 2019, 304 pages**

In this study, the views of Ibn Qayyim (d. 751/1350) in the field of Islamic family law are presented. In the first part of the study, which consists of three main topics, concise information about his life and his scientific personality is given. In the second part, their views are evaluated in a comparative manner with other scholars. In this context, engagement, marriage, the conditions of marriage contract and the fiqh results of them are explained. From the point of view of marriage, Ibn Qayyim adopted a facilitative approach of the realization of the marriage contract. The fact that he says that the weddings in other languages are valid in addition to the Arabic concepts of marriage contract and marriage (tezvîc) used for offer and acceptance are a clear indication of this approach. In the third part, divorce and its related issues are examined. In this context, it has been found that he narrows the framework considerably and reduces the reasons that cause divorce (talaq) to be valid. It is a reflection of this understanding of him that he stated that “bid’î talaq” -which is a divorcement method- would be invalid but a talaq with its three repetitions would be valid as a divorce, and that he did not consider the talaq of a person who is drunk and under difficult because he has no intention of divorce.

Although Ibn Qayyim opposed Ahmed b. Hanbel (d. 241/855) and Ibn Teymiyye (d. 728/1328), he mostly acted along the lines of them. His successful proposals for solutions to the problems of society have been effective in the acceptance of his fatwas. In this, the deep scientific, dialectical and objective method and the application of ijtihad effectively play an important role. Thus, his reputation, which became widespread during his life, gradually increased. Finally, their views have been a reference for recent and contemporary scholars.

Keywords: Fiqh, Ibn Qayyim, Ibn Teymiyye, family law, marriage, divorce.

ÖN SÖZ

Çeşitli hak ve sorumlulukları beraberinde getiren aile kurumu, ilk insanla birlikte teşekkül ettiğinden insanlık tarihine eş bir geçmişe sahiptir. Bu yönüyle onun kökleri tarihin derinliklerine kadar uzanmaktadır. Sağlam ve sarsılmaz bir toplum için elzem olan aile kurumu evlilik akdiyle inşa edilir. Akdin asıl tarafları kadın ve erkek olup evlatlar bu nikâhın meyvesidir ki bunların hepsi asgarî bir aileyi oluşturur. O da mutluluk ve huzur kaynağı olması gibi yönlerden sıcak bir yuvadır.

Bununla birlikte son yıllarda kişisel özgürlüklerin önünde, ailenin ve evliliğin engel teşkil ettiği yönünde bir algı oluşturulmaya ve bu şekilde onların varlığı ve önemi sorgulanmaya başlanmıştır. Dayandığı ve beslendiği değerlerden koparılmaya çalışılan ailenin yıpratılmasının bireyler ve toplum için olumsuzluk kaynağı olduğu gözlemlenmektedir.

Akit olması hasebiyle aslında muamelat kapsamında değerlendirilen evlilik, kimi İslam âlimlerince bir tür ibadet olarak nitelenmiştir. Zaten bütün dinler ve hukuk sistemlerinde gerekli önemi görmüştür. İslam’da şer‘î metinler düzeyinde kendine yer bulan aile ile ilgili normlar da bunu teyit etmiştir. Neticede bu normlardan hareket eden fakihler İslam hukuk doktrininde bu konuda zengin bir külliyyatın oluşmasına katkı vermiştir.

İbn Teymiyye’nin değerli öğrencilerinden biri, hatta birincisi olan İbn Kayyim de onlardan biridir. O, her ne kadar müstakil bir İslam aile hukuku eseri telif etmese de muhtelif eserlerinde konuya ilişkin değerli açıklamalar ve mülahazalarda bulunmuştur. Şu kadar var ki İslam aile hukuku olmasa da onun bir cüzü konumundaki öfkeli şahsın talâkı meselesinde belki de ilk müstakil çalışmayı yaparak bu konuda çığır açmış, böylece adından sıklıkla söz ettirmiştir.

Çalışmanın hazırlanmasında onun fıkıh konulu eserleri yanında diğer eserlerinden de istifade edilmiştir. Zira o, baştan sona bütün fıkıh konularını kapsayan sistematik bir fûrû-i fıkıh eseri yazmamıştır. Bundan ötürü gerekli açıklamalarını tespit amacıyla onun muhtelif eserlerine başvurmak kaçınılmaz bir hal almıştır. Kendine özgü üslubu ve değerlendirmeleri dikkate alınarak hazırlanan bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde İbn Kayyim’in hayatı bilhassa da ilmî kişiliği tanıtılmaya çalışılmıştır. Böylelikle okuyucuya onu ve ilmî kişiliğini tanıma fırsatı veren kısım tamamlanmıştır. İkinci bölüm evlilik ve fikhî sonuçları, üçüncü bölüm boşama ve fikhî sonuçları bağlamında ele alınmıştır. Neticede İbn Kayyim’in İslam aile hukuku görüşleri

bir bütün halinde tespit ve tahlil edilmiştir. Görüşleri, genelde İslam âlimleri, özelde ise Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'nin tercihleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Toplumun sorunlarına önemli çözüm önerileri getirdiği görülen fetvaları yaygınlık kazanarak geniş kitleler tarafından benimsenmiştir. Ancak zaman, mekân, örf vb. faktörler nazarı dikkate alındığında İbn Kayyim gibi farklı çözüm önerileri getiren âlimlere ve çalışmalara duyulan ihtiyacın son bulmayacağı açıktır.

Söz konusu ihtiyacın bir nebze de olsa karşılanması amacına matuf bu çalışmanın belli bir seviyeye gelmesine katkı veren danışman hocam Prof. Dr. Nasi ASLAN'a teşekkür ederim. Yine Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA ve Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ'a şükranlarımı sunarım.

Fatih ÇİNAR

Adana / 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
KISALTMALAR	xiii

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Amacı	2
3. Araştırmanın Kaynakları.....	3
4. Araştırmanın Yöntemi	5

BÖLÜM I

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE

1.1. İbn Kayyim'in Yaşadığı Dönem.....	7
1.2. İbn Kayyim'in Hayatı	8
1.2.1. Adı, Doğum Tarihi ve Yeri.....	8
1.2.2. Eğitimi	9
1.2.3. Mesleği ve Görevleri	10
1.2.4. Yaşadığı Sıkıntılar ve Seyahatleri	10
1.2.5. Zühdü ve Ahlakı	11
1.2.6. Vefatı	12
1.3. İbn Kayyim'in İlmî Kişiliği	12
1.3.1. Nasları Yorumlaması	13
1.3.2. İctihad Anlayışı.....	15
1.3.3. Hocaları.....	18
1.3.4. Öğrencileri	21
1.3.5. Eserleri	22
1.4. İbn Kayyim'in Mezhepteki Yeri.....	28

BÖLÜM II

EVLİLİK VE FIKHÎ SONUÇLARI

2.1. Evlilik.....	31
2.1.1. Evlilik Kavramı	31
2.1.2. Risâletten Önce Evlilik Akdi	33
2.1.3. Evliliğin Meşrûiyeti	35
2.1.4. Evliliğin Hükümü	37
2.1.5. Evliliğin Hikmetleri	38
2.1.6. Evlilik Öncesi Meseleler.....	39
2.1.6.1. Evlenilecek Kadının Özellikleri	39
2.1.6.2. Evlenilecek Kadına Bakma	41
2.1.6.3. Dünürücü Olunan Kadına Teklif.....	43
2.1.6.4. İddet Bekleyen Kadına Evlenme Teklifi	45
2.1.6.5. Nişanlıyla Yalnız Kalmak	47
2.1.6.6. Nişandan Dönme	48
2.2. Evlenme Akdinin Rükûn ve Şartları.....	48
2.2.1. Akdin Rükûnları	48
2.2.1.1. İcâb ve Kabûl	49
2.2.1.2. Taraflar	52
2.2.2. İn'ikâd Şartları	53
2.2.2.1. Ehliyet	53
2.2.2.2. Meclis Birlikteliği	58
2.2.2.3. Evlilik Engelleri	58
2.2.2.3.1. Sürekli Evlilik Engelleri.....	59
2.2.2.3.2. Geçici Evlilik Engelleri.....	65
2.2.3. Sıhhat Şartları	81
2.2.3.1. Kadının Rızası	81
2.2.3.2. Veli	84
2.2.3.3. Şahitler	91
2.2.4. Nefâz Şartları	94
2.2.5. Lüzûm Şartları	95
2.2.6. Akitte Tarafların İleri Sürdüğü Şartlar	99
2.3. Geçerlilik Bakımından Evlilik Türleri	102
2.3.1. Sahih Nikâh Akdi	102

2.3.2. Fâsid Nikâh Akdi	102
2.3.3. Bâtıl Nikâh Akdi.....	103
2.3.3.1. Mut‘a	104
2.3.3.2. Hülle	108
2.3.3.3. Şigâr	112
2.4. Evliliğin Neticeleri.....	114
2.4.1. Kadının Maslahatı Açısından	115
2.4.1.1. Mehir	115
2.4.1.1.1. Mehrin Meşrûiyeti ve Hükümü.....	115
2.4.1.1.2. Mehrin Kısımları.....	116
2.4.1.1.3. Mehre Elverişli Olan Şeyler.....	118
2.4.1.1.4. Mehrin Miktarı	119
2.4.1.1.5. Kadının Mehre Hak Kazanması	124
2.4.1.2. Nafaka	127
2.4.1.2.1. Nafakanın Meşrûiyeti ve Hükümü	127
2.4.1.2.2. Nafakanın Vücûbiyetinin Şartları	128
2.4.1.2.3. Nafakanın Kapsamı.....	129
2.4.1.2.4. Nafakanın Ölçüsü.....	130
2.4.1.2.5. Nafakanın Sakıt Olması	130
2.4.1.2.6. Kocası Gâib Olan Kadının Nafakası	132
2.4.1.3. Diğer Maslahatlar	133
2.4.2. Erkeğin Maslahatı Açısından.....	134
2.4.2.1. Erkeğe İtaat	134
2.4.2.2. Misafirin Eve Alınmasında Erkeğin İzni	135
2.4.2.3. Kadının İzinsiz Oruç Tutmaması	135
2.4.2.4. Kadının Te’dîbi	136
2.4.3. Tarafların Müşterek Maslahatları	138
2.4.3.1. Cinsel İlişki	138
2.4.3.2. Doğum Kontrolü	143
2.4.4. Çocuğun Nesebi ve Nafakası.....	145
2.4.4.1. Gebelik Müddeti.....	145
2.4.4.2. Nesebin Tespiti.....	147
2.4.4.2.1. Firâş / Meşrû Nikâh.....	148
2.4.4.2.2. İkrar	151

2.4.4.2.3. Beyyine	152
2.4.4.2.4. Kâife / Uzmana Başvurulması	152
2.4.4.3. Çocuğun Nafakası	154
2.5. Süt Emme ve Hükümleri.....	155
2.5.1. Süt Akrabalığı Oluşanlar	155
2.5.2. Süt Emme Adedi ve Miktarı	158
2.5.3. Süt Emme Yaş Aralığı	162
2.5.4. Süt Emmenin Tespiti	166

BÖLÜM III

BOŞAMA VE FIKHÎ SONUÇLARI

3.1. Boşama.....	168
3.1.1. Boşamanın Meşrûiyeti	168
3.1.2. Boşamanın Hükümü	169
3.1.3. Boşama Lafızları.....	170
3.1.3.1. Sarih Lafızlar	170
3.1.3.2. Kinayeli Lafızlar	172
3.1.4. Boşama Ehliyeti ve Yetkisi	173
3.1.4.1. Hâzilin Boşaması.....	174
3.1.4.2. Öfkeli Şahsın Boşaması	175
3.1.4.3. Mükrehin Boşaması.....	182
3.1.4.4. Sarhoşun Boşaması	184
3.1.4.5. Hata Edenin Boşaması	187
3.1.4.6. Maraz-ı Mevtte Yapılan Boşama	188
3.1.5. Boşama Çeşitleri.....	189
3.1.5.1. Dönüştürülmüş Göre Boşama.....	189
3.1.5.1.1. Ric'î Boşama	189
3.1.5.1.2. Bâin Boşama	191
3.1.5.2. Sünnet'e Uygunluğuna Göre Boşama	192
3.1.5.2.1. Sünnî Boşama	192
3.1.5.2.2. Bid'î Boşama.....	194
3.1.6. Aynı Anda Yapılan Üç Boşama	200

3.1.6.1. Geçerli Kabul Edenler	201
3.1.6.1.1. Deliller.....	201
3.1.6.1.2. Değerlendirme.....	204
3.1.6.2. Geçerli Kabul Etmeyenler	204
3.1.6.2.1. Deliller.....	206
3.1.6.2.2. Tenkitler	208
3.1.6.2.3. Değerlendirme.....	213
3.1.7. Boşanma Yetkisinin Kadına Verilmesi	215
3.1.8. Şarta Bağlı Boşama.....	218
3.2. Muhâlea	219
3.3. Mahkeme Yoluyla Boşanma.....	222
3.3.1. Zihâr.....	224
3.3.2. İlâ	228
3.3.3. Liân	231
3.3.4. Şiddetli Geçimsizlik.....	235
3.3.5. Nafakayı Temin Etmeme	237
3.3.6. Erkeğin Mefkûd Olması	239
3.3.7. Bedensel Kusurlar.....	241
3.4. İddet	243
3.4.1. İddet Kavramı ve Mahiyeti	243
3.4.2. İddet Türleri	244
3.4.2.1. Gebelik İddeti	245
3.4.2.2. Hayız Görmeme İddeti	246
3.4.2.3. Vefat İddeti.....	246
3.4.2.4. Boşama İddeti.....	247
3.4.3. İddet Döneminde Nafaka ve Mesken	250
3.4.4. İddet Döneminde Yas Tutma.....	259
3.5. Hidâne	264
3.5.1. Hidânedeki Ehliyet	264
3.5.2. Hidânedeki Öncelikli Yakınlar	268
3.5.3. Hidânedeki Malî Sorumluluk.....	271
3.5.4. Hidânedeki Süre Sınırı.....	271
SONUÇ	272
KAYNAKÇA.....	277

KISALTMALAR

b.	: bin/ibn
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
dğr.	: Diğerleri
<i>DİA</i>	: <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
<i>HAK</i>	: <i>Hukuk-ı Aile Kararnâmesi</i>
H.	: Hazreti
<i>İFAV</i>	: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
ö.	: ölüm
s.	: Sayfa
<i>SÜİFD</i>	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vs.	: vesaire
yy.	: Yayınyeri yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Araştırmanın konusu İbn Kayyim'in görüşleri çerçevesinde İslam aile hukukunun iki ana başlığı olan nikâh, talâk ve onlarla doğrudan ilintili meselelerdir. Dolayısıyla aile kurumunun oluşumu ve dağılması çalışmanın kapsamındadır.

Toplumun en küçük yapı birimi olan ailenin teşekkülü insanlık tarihine eşittir. Bu yönüyle varlığını ilk insandan beri sürdüren aile kurumu nesillerin teminatı, eşlerin huzur ve sükûnudur. Anne, baba, çocuklar ve diğer bireylerden oluşan aile, insanın hayata gözünü açtığı, yetiştiği ve kişiliğini kazandığı en küçük ve ilk sosyal yapıdır.

Aslında akit olması hasebiyle nikâh, yani evlilik ve aile kurmak muamelata dair bir konudur. Öte yandan evlilik, peygamberlerin sünneti olması ve zatı itibariyle ibadete benzetilmiştir. İslam âlimlerinin ifadelerine bakılırsa nafile ibadetlerden üstün görülmüş, bu cihetten diğer akitlerden ayrılmıştır. Bu itibarla evlilik ve onunla alakalı meseleler her daim ilgi odağı olmuştur.

Diğer bütün dinler ve hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da temel ilkeler ve değerler yönünden aile meselesine azami önem verilmiş ve gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Şer'î naslar ve deliller yanında küllî kaideleri de temel alan fakihlerin fetvaları İslam aile hukukunun teşkilinde başat rol oynamıştır.

Son zamanlarda sosyo-kültürel yozlaşma gibi kimi etkenler sonucunda ailenin yıpratılmaya çalışılmasıyla konunun önemi onu müstakil bir başlık altında ele almayı gerekli kılmıştır. Bu vb. saiklerden hareketle muasır dönemde İslam aile hukuku başlıklı eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu eserler sayesinde insanların problemlerine odaklanma ve onları çözme imkânı daha da artmıştır.

Mahiyeti ve işlevi göz önünde bulundurulduğunda ailevî meselelerin İslam hukukunda çok önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Zira birey ve ailenin, tabiatıyla bütün toplumun maslahatı evlilik ve aile kurmakla sağlanabilir.

İslamî ilimlerin pek çok sahasında eser vermiş olan İbn Kayyim, İslam aile hukukunun gelişimine katkı veren önemli bir âlimdir. Onun başta, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* ve *Î'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn* olmak üzere pek çok eserlerinin matbu olması günümüze kadar uzanan ilmî tesirinin göstergelerindendir. Ayrıca öfkelinin talâkı konusunda, *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâkı'l-gadbân* başlıklı boyut olarak küçük,

ama değer olarak büyük bir çalışma kaleme alması zikre değerdir. Çünkü söz konusu eser, bu sahada yazılmış ilk müstakil çalışmadır ve haklı bir şöhrete sahiptir.

Onun, özellikle, üç talâkın bir sayılması gerektiği, bid'î boşamanın ve öfkeli şahsın talâkının geçersiz olduğu şeklindeki görüşleri aile birliğinin dağılmasını engelleyici bir niteliğe sahiptir. Nitekim bunların bir kısmı muasır âlimlere referans olmuştur. İşte bütün bu sebepler İbn Kayyim'i İslam aile hukuku alanında özgün ve önemli bir şahsiyet kılmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

Hanbelî mezhebi müntesibi ve İbn Teymiyye'nin en meşhur öğrencisi olan İbn Kayyim'in bizzat kendisi ve görüşleriyle ilgili İslam dünyasında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar içerisinde İslam aile hukukuna ait görüşlerini de ihtiva eden bazı eserler bulunmaktadır.

Yüsrî Muhammed tarafından hazırlanan *Câmi 'u-fikh* adlı çalışma onlardan biridir. *Câmi 'u-fikh*, bab ve başlıkları Hanbelî fûrû-i fıkıh eserleri örnek alınarak telif edilmiştir. İlgili kısımlar doğrudan sadece İbn Kayyim'den nakil yapıldığından eser derleme niteliğindedir. Bu sebeple açıklama ve tahlilden yoksun olan bu çalışma orijinallikten uzak olduğu gibi İslam aile hukuku meseleleri bakımından da eksiktir. Çünkü onun bazı görüşleri eserlerinde doğrudan yer almamıştır. Bunların açıklığa kavuşturulması için dikkatli bir analiz ve senteze ihtiyaç vardır.

İslam dünyasında onun hakkındaki çeşitli çalışmalara nazaran ülkemizdeki çalışmaların çok yeni ve sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmalar, hadis, tefsir, tasavvuf, mezhepler tarihi ve fıkıh alanlarını kapsamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, onun İslam aile hukukuna dönük bazı görüşleri yer yer zikredilse de bunlar sistematik ve kapsamlı olmaktan uzaktır. Dahası sadra şifa gerekçe ve izahtan da yoksundur.

İbn Kayyim'in ülkemizdeki çalışmalarda yeterince ele alınmamasında hocası hakkındaki iddia ve ön yargıların etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun, yeni seleflik olarak da nitelenebilecek Vehhâbî fikir sahiplerinin ilham kaynağı olan İbn Teymiyye'ye olan yakınlığı ve bağlılığı ortadadır. Bundan ötürü hocasına karşı oluşan fikir ve yargıların ona karşı da oluştuğunu tahmin etmek zor değildir.

Ülkemizde tezimize doğrudan benzerlik gösteren herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Üç bölümden oluşan *İbn Kayyim el-Cevziyye 'nin İ'lâmu 'l-muvakkı 'in İsimli Eserindeki Hukukî Görüşleri* adlı yüksek lisans çalışması ise son derece kısmi bir

benzerliğe sahiptir. Şöyle ki çalışmanın son bölümünde ancak kısa bir makale boyutunda İslam aile hukuku görüşlerine sadece ilgili eser bağlamında temas edilmiştir. Görüldüğü kadarıyla nikâhta rükûnlar, şartlar ve muharremât gibi pek çok konunun bulunmadığı bölümün yazımında müellifin diğer eserlerinden istifade edilmemiştir. Bundan ötürü çalışma bizim eserimize oranla oldukça eksik ve yüzeyseldir. Kaldı ki zaten doğrudan İslam aile hukukuna dönük bir mahiyette değildir. Bizim çalışmamız ise hem müellifin bütün eserlerini hem de bütün meseleleri ihtiva ettiğinden ondan epey ayrılmaktadır.

Başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, akaid, tasavvuf ve siyer alanlarında sayıları yüze yaklaşan eser telif ederek hatırı sayılır bir ilmî miras bırakan İbn Kayyim, sistematik bir fıkıh eseri kaleme almamıştır. Bu sebeple onun İslam aile hukuku görüşlerini sıradan insanlar bir yana araştırmacılar bile kolaylıkla tespit ve tahlil etme imkânı bulamamıştır. Mamafih öncelikli olarak bunların tespit edilmesi, daha sonra tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilerek akademik bir düzeyde telif edilmesi amaçlanmaktadır. Bunun daha önce yapılmamış olması ciddi bir eksiklik doğurmaktadır. Günümüz toplumunun problemlerinin fazlalığı ve karmaşıklığı nazarı dikkate alındığı takdirde bunların çözümüne ışık tutacak bir çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı açıktır.

Çalışmanın bir başka amacı da İbn Kayyim'in Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'ye olan muvafakat ve muhalefetinin boyutlarını, böylelikle ilmî konumunu takdir etmeye çalışmaktır. Zira kimi kaynaklarda onun mutlak müctehid olduğu bilgisi yanında, İbn Teymiyye'nin gölgesinde kaldığı savından hareketle özgün ve müstakil bir şahsiyet olamadığı yolunda iddialar vardır.

3. Araştırmanın Kaynakları

İslam aile hukuku, klasik dönemde genellikle fûrû-i fıkıh eserleri içinde nikâh ve talâk başlıkları altında ele alınmıştır. Muasır dönemde de takip edilen bu yöntemin yanında “el-Ahvâlü's-şahsiyye” ve “el-Ahkâmü'l-üsra” başlıklı müstakil eserler telif edilmiştir. Türkçede ise bu ibâreleri karşılamak maksadıyla “İslam aile hukuku” vb. başlıklar kullanılmıştır.

Bu araştırmada İbn Kayyim'in *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd, I'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn, İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâkı'l-gadbân, Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd* gibi eserleri kullanacağımız ilk kaynaklar arasında yer almıştır. Eserleri başlığında bunlara dönük bilgiler verileceğinden burada bunları sadece zikretmekle iktifa edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği o, baştan sona bütün fûrû-i fıkıh

konularını ihtiva eden sistematik bir eser telif etmemiştir. Bundan ötürü bazı meselelerde görüş ve değerlendirmelerini mezkûr eserlerde dahi bulmak mümkün olmamıştır. Ancak fıkıh konulu olmayan eserlerinde yer yer çeşitli meseleler çerçevesinde nikâh ve talâk hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu durumda konuya ilişkin görüşlerini tespit etme adına bunlara müracaat etmek zorunluluk arz etmiştir.

İbn Kayyim'in görüşlerini gerek selefleri gerek halefleri gerekse de çağdaşları açısından değerlendirmek amacıyla zaman zaman çeşitli mezheplerin fûrû-i fıkıh eserlerinin ilgili bölümlerinden faydalanmaya ve buralara atıfta bulunmaya gayret gösterdik. Bu şekilde çalışmaya zenginlik ve genişlik kazandırarak okuyuculara mukayese imkânı vermeyi istedik. Bu eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Şâfiî (ö. 204/820) *el-Üm*, Sahnûn (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Kudûrî (ö. 428/1037), *Muhtasar*, Mâverîdî (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr*, İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-Muhallâ*, Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Kâsânî (ö. 587/1191) *Bedâiü's-sanâi*, Mergînânî (ö. 593/1197) *el-Hidâye*, İbn Kudâme (ö. 620/1223) *el-Muğnî*, Ebu'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283), *eş-Şerhu'l-kebîr*, Mevsilî (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr*, Karâfî (ö. 684/1285) *ez-Zahîre*, İbn Teymiyye *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Şemsüddin İbn Müflih (ö. 763/1362) *Kitâbü'l-fürû*, Zerkeşî (ö. 772/1370) *Şerhu'z-Zerkeşî*, İsnevî (ö. 772/1370) *et-Temhîd*, İbnü'l-Lahhâm (ö. 803/1401) *el-İhtiyârâtu'l-fikhiyye*, Burhâneddin b. Müflih (ö. 884/1479) *el-Mübdi*, İbn Nuceym (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-râik*, Şirbînî (ö. 977/1570) *Muğni'l-muhtâc*, Buhûfî (ö. 1051/1641) *er-Ravdu'l-mürbi* ve *Keşşâfü'l-kınâ*.

Klasik fûrû-i fıkıh eserlerine ilave olarak “Ahkâmu'l-Kurân” tarzında telif edilen tefsirlerden de yararlandık. Bunlar arasında Mukâtil'in (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil*, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*, Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmu'l-Kur'ân*, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kurtubî'nin (ö. 671/1373), *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Muhammed Alî es-Sâbûnî'nin *Revâi'u'l-beyân* adlı tefsirleri sıralayabiliriz.

Hadislerin tahrir edilmesinde birincil hadis kaynaklarını esas aldık. Bazen bu hadislerin sıhhatine temas ettik. Bu rivayetlere dönük şerh ve fikhî açıklamalar için hadis şerhlerine başvurduk. Bu çerçevede istifade ettiğimiz eserler arasında, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Me'âlimü's-Sünen*'ini, İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*'sini, İbn Abdülberr'in (ö. 463/1071) *el-İstizkâr*'ını, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*'sini, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'sini, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylü'l-evtâr*'ını zikredebiliriz.

Ayrıca çağdaş dönem âlim ve araştırmacıların İslam aile hukuku konulu eserlerinden istifade etmeye çabaladık. Çağdaş eserler çerçevesinde Muhammed Ebû Zehra'nın (ö. 1394/1974) *el-Ahvâlü's-şahsiyye'sini*, Abdulvehhâb Hallâf'ın *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye'sini*, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd'in *el-Ahvâlü's-şahsiyye'sini*, ve Muhammed Mustafâ Şelebî'nin *Ahkâmu'l-usra fi'l-İslâm'ını* örnek olarak verebiliriz. Mukayeseli fıkıh eseri olan Abdülkerim Zeydan'ın (ö. 2014) *el-Mufasssal'ı* ve Vehbe Zuhaylî'nin (ö. 2015) *el-Fıkhü'l-İslâmî'si* de başucu kaynaklarımız arasındadır.

Büyük bir öneme sahip bir başka kaynağımız ise *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*'dir. Ayrıca ülkemizin yetiştirdiği âlim ve araştırmacıların eserlerine de müracaat ettik. Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Mehmet Âkif Aydın'ın *Osmanlı Aile Hukuku*, Ahmet Yaman'ın *İslâm Aile Hukuku* bunların cümlesindendir.

4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda öncelikle İbn Kayyim'in hayatını hikâye edip sonrasında ise ilmî kişiliğini tanıtmaya çalıştık. Bu sebeple klasik ve çağdaş eserleri gözden geçirerek özlü diyebileceğimiz bilgiler sunmaya gayret ettik. Öğrencilerinin kaydettiği bilgilere ayrı bir önem ve öncelik verdik. Özellikle onun ilmî kişiliğinin tanıtımında şer'î nas, taklid, ittiba ve ictihad anlayışına temas ederek çalışmanın ana konularına yaklaşımına uygun bir zemin hazırladık. Böylelikle okuyucuya onu ve fikhî yönünü tanıma fırsatı veren birinci bölümü tamamlamış olduk.

İkinci bölüm “Evlilik ve Fikhî Sonuçları” üst başlığı ve ilgili alt başlıklar altında İslam aile hukukunda nişan, evlilik, akdin rükûnları-şartları ve bunların hukukî sonuçları üzerinde durduk. Bu kısımda nikâh dışındaki diğer kavramlar müstakil bir başlık altında değil de ilgili her konu başında izah ettik. Üçüncü bölümde “Boşama ve Fikhî Sonuçları” ana başlığı ve alt başlıkları altında bağlantılı diğer konuları inceledik.

Her iki bölümün yazılmasında aynı metoda sadık kaldık. Yani gerek evlilik gerekse boşanma konularının ele alınmasında Kur'an, Sünnet ve klasik eserlerde derinlemesine araştırmaya yaparak gerekli materyalleri tespit ettik. Şer'î deliller bağlamında önce fakihlerin görüşlerini aktararak İbn Kayyim'in açıklama ve tercihi öncesinde uygun bir zemin hazırladık. Daha sonra onun görüşlerini bu çerçevede kaydederek konuyu genişlettik. Sonraki aşamada ise zaman zaman muasır âlimlerin

eserlerine müracaat ettik. Genelde ulemâ, özelde ise İbn Kayyim ile diğer âlimler arasındaki ihtilafları tespit ederek konuyu karşılaştırmalı ve diyalektik bir yöntemle telif ettik.

Tezimizin yazım aşamasında şekil yönünden Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü “Tez Yazım Kılavuzu”nu temel aldık. Öte yandan ilahiyat sahasının kendine özgü yaygın kullanımlarına da özen gösterdik. Arapça eserler ve yayınevi isimlerinin latinize edilmesinde “irâb” kaidelerini dikkate aldık. Ancak yazar, muhakkik, nâşir vb. şahıs isimlerinin latinize edilmesinde ise genellikle dikkate almadık.

Ayetlerin Türkçeye aktarılmasında başta Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân-ı Kerîm Meali ve muhtelif meallerden istifade ettik. Ancak son kertede kendi tercümemizin belirleyici olmasını sağladık.



BÖLÜM I

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE

1.1. İbn Kayyim'in Yaşadığı Dönem

İbn Kayyim'in yaşadığı dönem siyasî, sosyal, askerî ve dinî açıdan çok hareketli ve çalkantılı bir zaman dilimine denk gelmekteydi. Bu hareketli merkezlerden biri de Dımaşk şehriydi.

Pek çok medeniyete ev sahipliği yapması yönüyle tarihî bir şehir olan Dımaşk, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilafeti döneminde Bizanslılardan fetih yoluyla alındı.¹ Zamanla İslam kültür ve medeniyetinin önemli merkezlerinden oldu, ancak Haçlı seferleri ve Moğol istilalarından olumsuz etkilendi.² Özellikle Haçlı saldırılarının geri püskürtülmesinde ana karargâh oldu. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilmesinden kısa bir süre sonra 658/1260 yılında Halep, Humus ve Hama gibi Moğollar'ın hâkimiyetine girmekten kurtulamadı. Dımaşk'ta tutunamayan Moğollar aynı yıl şehri Memlûk (1250-1517) hâkimiyetine bırakmak zorunda kaldı. Söz konusu şehir, Türk devleti olarak anılan Memlûkler'in başkenti Kahire'ye bağlı "Naiblik" şeklinde uzun yıllar idare edildi. Timur'un (ö. 807/1405) kısa süreli hâkimiyetine kadar da onların idaresinde kaldı.³

Bu süreçte özellikle de siyasî ve askerî gelişmeler sonucu ulemânın olumsuz etkilendiği söylenebilir. Çünkü pek çok âlim, işgaller karşısında birlik olmuş, hatta İbn Teymiyye, Moğol saldırısını def etmek için cenk meydanına çıkmıştır. Bununla da yetinmemiş idarecileri ve halkı cesaretlendirme adına ateşli konuşmalar yapmıştır.⁴

Bu siyasî ve askerî etkenler mezkûr coğrafyadaki ilmî ve fikrî gelişmeleri yavaşlatsa da onların önünü bütünüyle tıkamamış, aksine pek çok yeni medrese açılarak ilim ve tedrisat yaygınlık kazanmaya devam etmiştir. Bu sayede ilmî donukluğa yol açan

¹ Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Fütûhu's-Şâm*, nşr. Abdullatîf Abdurrahman, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 83; Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Ömer Enîs et-Tabbâ', Müessesetü'l-Me'ârif, Beyrut 1987, s. 170; Tomar, Cengiz, "Şam", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, 311, ss. 311-315, İstanbul 2010.

² Abdulazîm Abdusselâm Şerâfeddîn, *İbn Kayyim asruhû ve menhecühû ve ârâhû fî'l-fikh ve'l-akâid ve'l-tasavvuf*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1984, s. 12.

³ Tomar, "Şam", *DİA*, XXXVIII, 313-314. Bkz. Aka, İsmail, "Timur", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLI, 175, ss. 173-177, İstanbul 2012.

⁴ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yy. 1997-1999, XVIII, 23-24; Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruh-ârâhû ve fikhuh*, Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, Kahire 1991, s. 36.

taklid ruhuna karşılık ictihad faaliyetleri canlanma eğilimi göstermiştir.⁵ Yine de istenen düzeye ulaşamayan ilmî gelişmelere rağmen buralardan İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) de içinde bulunduğu daha pek çok âlim yetişmiştir.⁶ Bu dönemde telif faaliyetleri de sürerek muhtelif alanlarda çok sayıda eser kaleme alınmıştır.⁷ Çeşitli ilim dallarında uzmanlaşma başlamış ve neredeyse her sahada otoriter denilebilecek âlimlerin bulunması olağan bir hal almıştır.⁸

1.2. İbn Kayyim'in Hayatı

1.2.1. Adı, Doğum Tarihi ve Yeri

Onun tam adı, "Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb b. Sa'd b. Harîz (Cerîr, Cerîz) b. Mekî Zeynüddîn ez-Zur'î ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye" şeklindedir.⁹ O, hicrî 7 Safer 691 (29 Ocak 1292) yılında doğmuştur. Onun doğduğu yer klasik kaynaklarda zikredilmese de yakın dönem ve çağdaş eserlerde genellikle Dımaşk olarak kaydedilmiştir.¹⁰

İbn Kayyim'in asıl adı Muhammed, lakabı Şemseddin, künyesi Ebû Abdullah ve soy nispeti ez-Zur'î'dir.¹¹ ez-Zur'î olarak anılmasının nedeni, soyunun Dımaşk'ın güneyindeki Havrân nahiyesine bağlı Zur' köyüne dayanmasından kaynaklanmaktadır. Yahut da burada doğmuş, daha sonra Dımaşk'a gelmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Kimi kaynaklardaki "الزرعي، ثم الدمشقي" sözü bunu yansıtır niteliktedir.¹²

İbn Kayyim, Dımaşk şehrine nispetle "ed-Dımaşkî", mensubu bulunduğu Hanbelî mezhebine nispetle ise "el-Hanbelî" şeklinde adlandırılmıştır. Onun babası Dımaşk'ta

⁵ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 256-257.

⁶ Ganîmî, Muhammed Müslim, *Hayâtu'l-İmam İbn Kayyim*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1981, s. 81-85; Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbn Kayyim*, s. 51-52; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 263-269.

⁷ Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 85-91; Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 56-61.

⁸ Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 92-94.

⁹ Hemen belirtmek isteriz ki tam ismin yazımında kaynaklar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bkz. Safedî, Selahaddin Halil b. İzzeddin, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, II, 195; İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût-Mahmud el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986-1993, VIII, 287; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, Kahire ts. II, 143; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsârühû mevâriduh*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1423, s. 17; Apaydın, H. Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, 109, ss. 109-123, İstanbul 1999.

¹⁰ Zirîkî, Hayreddin b. Mahmud, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VI, 56; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. IX, 106; Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 97; Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 68; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 21; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

¹¹ Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî, *Ricâlu'l-fikri ve'd-da'veti fî'l-İslâm*, nşr. Mustafa el-Bâ'î- Mustafa el-Hin, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2007, II, 720.

¹² Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 106.

eğitim veren Hanbelî mezhebinin en büyük medresesi konumundaki, “el-Cevziyye”nin kayyimi ve müdürü olduğundan¹³ ona, “İbn Kayyim el-Cevziyye” diye hitap edilmiş, hatta bu nispetle meşhur olmuştur.¹⁴ Aynı gerekçeyle “İbn Kayyim el-Cevziyye” şeklinde adlandırılan diğer kardeşlerini geride bırakmıştır. Nihayet söz konusu isim, sadece onu ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir.¹⁵

İbn Kayyim’in yer yer İbnü’l-Cevzî olarak anıldığı da bilinmektedir. Fakat bu isimlendirmenin, Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) ile karıştırılmasından kaynaklı bir hata olduğu açıktır.¹⁶ Bu hatadan ötürü Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin bazı eserleri ona nispet edilmiş, hatta onun adıyla yayımlanmıştır. O, ayrıca İbn Kayyim el-Mısırî (ö. 710/1310) ve İbn Kayyim ez-Ziyâiyye el-Hanbelî (ö. 761/1360) ile de karıştırılmıştır.¹⁷ Bununla birlikte klasik ve muasır eserlerde onun için ağırlıklı olarak kullanıldığı görülen “İbn Kayyim” şeklindeki ihtisar doğru olup çalışma metni ve dipnotlarında bizim de tercihimiz bu yönde olmuştur.

1.2.2. Eğitimi

İbn Kayyim, babasının ilmî donanımı sayesinde öğrenim hayatına çok küçük yaşlarda başlar.¹⁸ Babasından ferâiz dersleri alır. Çok sayıda hocadan dersler alarak ilim tahsiline aralıksız devam eder.¹⁹

İlim talebine olan düşkünlüğü sayesinde kendisini tamamen ilme vererek tefsir, hadis, fûrû-i fıkıh, usûl-i fıkıh, kelam ve Arapça gibi alanlarda ilim elde eder. Sonunda bu ilim dallarında önde gelen büyük âlimlerden biri kabul edilir.²⁰ Onun daha genç yaşta

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 235.

¹⁴ Zehebî, Şemseddin b. Muhammed, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Muhammed es-Sa‘îd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1985, IV, 155; Zehebî, Şemseddin b. Muhammed, *el-Mu‘cemü’l-muhtas bi’l-muhaddisîn*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle, Mektebetü’s-Sıddîk, Taif 1988, s. 269; Safedî, Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn, *A’yânu’l-‘asr ve a’vânü’n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd ve dğr. Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âsir-Dâru’l-Fikr, Beyrut-Dımaşk 1998, IV, 142, 366; Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, II, 195, VII, 12, X, 148; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 479, 523; İbn Müflih, Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed, *el-Maksadu’l-erşed fî zikri ashâbi’l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-‘Useymîn, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1990, II, 57; Semhûdî, Nûreddin Ali b. Ahmed, *Vefâü’l-vefâ bi-ahbâri dâri’l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdulganî Mahfûz, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2006, IV, 46; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve l-fünûn*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts. I, 230, 341; Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü’l-Kayyim*, s. 68; Bekir b. Abdullah, *İbnü’l-Kayyim*, s. 23, 28-29.

¹⁵ Bekir b. Abdullah, *İbnü’l-Kayyim*, s. 23.

¹⁶ Nedvî, *Ricâlu’l-fikr*, II, 720; Bekir b. Abdullah, *İbnü’l-Kayyim*, s. 25-28.

¹⁷ Bekir b. Abdullah, *İbnü’l-Kayyim*, s. 186-187; Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, 109.

¹⁸ Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 438.

¹⁹ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, II, 195; Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli*, II, 143-144.

²⁰ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Buğyetü’l-vu‘ât fî tabakâti’l-lugaviyyîn ve’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979, I, 63.

aldığı Arapça derslerinin bunda katkısının büyük olduğu ifade edilir.²¹ O, bununla yetinmez ve bu alanlara ciddi katkılar verir.²² Safedî'nin (ö. 764/1363) kaydına göre İbn Teymiyye arkasında ondan daha iyi bir öğrenci bırakmamıştır.²³ Çünkü o, akranları içinde öne çıkmıştır.²⁴ Bunda küçük yaşlardan itibaren babasından başlamak üzere çeşitli âlimlerden ders almış olmasının payı büyüktür.

1.2.3. Mesleği ve Görevleri

İbn Kayyim, Necmeddin b. Haylehân/Halyehân tarafından Dımaşk'ta inşa ettirilen camide ilk hatiplik görevini üstlenir.²⁵ el-Cevziyye medresesinde uzun süre imamlık, es-Sadriyye gibi medreselerde ise hocalık yaparak çeşitli dersler okutur.²⁶

İmam-hatiplik ve müderrislik yanında fetva verme ve münazara ile de meşgul olarak İbn Kayyim bu alanlarda haklı bir şöhrete ulaşır.²⁷ Hassaten iftâ vazifesine ağırlık vererek bu alanda yoğun mesai harcar.²⁸ Fetvaları çoğunlukla fıkıh ve akâid alanlarında yoğunlaşır.²⁹ Telif faaliyetlerine de vakit ayırarak pek çok değerli eser meydana getirir ki bunlar geniş kalabalıklar tarafından hüsnü kabul görür.³⁰

1.2.4. Yaşadığı Sıkıntılar ve Seyahatleri

Genel olarak devlet adamlarıyla yakın ve sıcak bir ilişki kurmayan İbn Kayyim, İbn Teymiyye'ye olan yakınlığı ve bazı görüşleri nedeniyle çeşitli baskı ve eziyetlere maruz bırakılmıştır. Örneğin kırbaçlanma, sokaklarda binek üzerinde teşhir edilme vb. cezalar bunlardandır. Psikolojik baskılardan da nasibini almış, tekraren girdiği hapiste toplamda birkaç yıl kalmıştır. Birlikte mahkûm edildikleri Dımaşk kalesinde hocası İbn Teymiyye'den ayrı bir hücreye konulmuş, ancak hocasının ölümü üzerine serbest bırakılmıştır.³¹

²¹ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 50.

²² İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005, V, 170-172.

²³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196; Safedî, *A'yânü'l-'asr*, IV, 367.

²⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 143.

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 384; İbn Müflih, *el-Maksadu'l-erşed*, II, 57.

²⁶ Abdulazîm Şerâfeddin, *İbnü'l-Kayyim*, s. 67; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 65-66.

²⁷ Zehebî, *el-İber*, IV, 155.

²⁸ İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâladin Yusuf el-Atâbekî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, X, 195.

²⁹ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 68-69.

³⁰ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 71.

³¹ Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 56; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 106; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976, I, 408; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

Hapsedildiği dönemlerde yoğun bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm tilaveti, tedebbür ve tefekkürle meşgul olmasının kendisine hayır kapılarını açtığı belirtilmiştir.³² Muhtelif zamanlarda hapsedilmesinin sebeplerinden birinin de verdiği bazı fetvalar olduğu ifade edilmiştir.³³ Bir lafızla verilen üç talâkın sadece birinin geçerli olduğu şeklindeki fetvası buna örnek olarak zikredilmiştir.³⁴

Birkaç defa hacca giden³⁵ İbn Kayyim, Kudüs, Nablus ve Kahire gibi şehirlere seyahatlerde bulunmuştur.³⁶ Zikre değer diğer bir konu ise bazı eserlerini bu seyahatlerde yazmış olmasıdır.³⁷ Görüldüğü kadarıyla kendisine meşakkket verdiği düşünülen sıkıntılar ve sayahatlerin onu yıldırma bir yana, ilmî çalışma yapmaya teşvik ettiği söylenebilir.

1.2.5. Zühdü ve Ahlakı

İbn Kayyim, ilim ve tedrisle meşgul olduğu kadar ibadet ve zikirle de meşgul olmuştur. Muasırı İbn Kesîr, ondan daha fazla ibadetle meşgul olan bir âlim daha tanımadığını vurgulamıştır. Onun rükû ve secdeleri uzun tutması nedeniyle namazları çok uzattığını zikreden İbn Kesîr, bazen dostlarının bundan ötürü ona sitem etiklerini, fakat onun bundan vazgeçmediğini bildirmiştir.³⁸ Onun bu şöhreti Dimaşk ehli yanında, hac vesilesiyle yakınlık kurduğu Mekke ehli tarafından da bilinir olmuştur.³⁹

İbn Kayyim'in zühde düşkünlüğü açısından bu konuda hocası İbn Teymiyye'yi geride bıraktığı ifade edilebilir.⁴⁰ Önem verdiği diğer bir erdem de ahlaktır ki o, bu konuda örnek bir kişilik sergilemişti. Yumuşaklık ve hüsn-i muaşereyi ihmal etmediği gibi kimseye kin beslemeyen, eziyet etmeyen ve kimsenin aybını araştırmayan bir yapıdaydı. Güzel ahlakından olsa gerek, çok sevilen bir insan olmuştu.⁴¹ Muhammed Ebû Zehra'nın ifadesiyle, İbn Teymiyye'nin ilim, ihlas ve imanını almış, ama hiddetini almamıştı.⁴²

³² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 288.

³³ Bkz. Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, s. 269; İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 173.

³⁴ Bkz. Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 69; Ebû Abdurrahman Abdulmecîd, *el-Kavâidu'l-fikhiyyetü'l-müstehracetü min kitâbi İ'lâmu'l-muvakkı'in*, Dâru İbni'l-Kayyim, yy. ts. s. 44.

³⁵ Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 368.

³⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 288; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 56.

³⁷ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 60.

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 523.

³⁹ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 46.

⁴⁰ Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 439.

⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 523; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 43-44.

⁴² Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 439.

1.2.6. Vefatı

İbn Kayyim, 60 yıllık ilmî, fikrî ve müftülük hayatı sonunda 13 Receb 751 (13 Eylül 1350) yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir. Cenaze namazı vefatından bir gün sonra meşhur Emevi camiinde öğle namazından sonra kılınmıştır. Kadılar, âlimler, salihler ve büyük bir kalabalığın katılımıyla taşınan naaşı, Dımaşk'taki Bâbu's-Sağır kabristanında annesinin kabrinin yanına defnedilmiştir. Cenazeye iştirak edenlerin izdihama yol açtığı nakledilmiştir.⁴³

Kanaatimizce İbn Kayyim'in cenazesi için toplanan kalabalığın çeşitliliği ve çokluğunu sadece ilmî yönüyle izah etmek sadra şifa olmaz. İlmî yönü yanında yukarıda da geçtiği gibi zühd ve ahlak konusundaki hassasiyeti, dolayısıyla insanlar tarafından çokca sevilmesi vb. saiklerin de bunda etkisi büyüktür.

1.3. İbn Kayyim'in İlmî Kişiliği

İlmi çok seven İbn Kayyim, devrinin önde gelen âlimlerinden pek çok sahada ilim öğrenmiştir.⁴⁴ Nihayet ilminin çokluğu yönünden darb-ı mesel olan "İmamü'l-Eimme" lakaplı fakih ve muhaddis İbn Huzeyme'ye (ö. 311/924) benzetilmiştir.⁴⁵

İbn Kayyim, Hanbelî mezhebi müntesibi olmasına rağmen mutaasıb bir kişiliğe sahip değildi. Meylettği bir görüş kendi mezhebinin aleyhine dahi olsa onu almak ve savunmaktan geri durmamıştır.⁴⁶ Bunun bir sonucu olarak eserlerinde kendi tercihlerini açıklamış, taklidden kaçınmıştır.⁴⁷ Öte yandan bazı kaynaklarda mutlak müctehid olarak zikredilmiş olsa da bu husus tartışmaya açıktır.⁴⁸

İbn Kayyim'in ilmî kişiliğini tanıtabilmek için usûl anlayışına, özellikle de şer'î nasları ele alma yöntemine temas etmek gerekmektedir. Daha sonra ise şer'î nasları anlama ve yorumlama biçimi olarak da tarif edilen ictihad anlayışına açıklık getirmek yerinde olacaktır.

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 523-524; İbn Nâsiruddîn, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *er-Reddû'l-vâfir 'alâ men ze'ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye "Şeyha'l-İslâm" kâfir*, thk. Züheyr Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 124. Ayrıca bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 197; İbn Müflih, *el-Maksadu'l-erşed*, II, 58.

⁴⁴ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 171-174; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 51.

⁴⁵ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 176; İbn Nâsiruddîn, *er-Reddû'l-vâfir*, s. 124; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *ed-Düreru'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1993, III, 403; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 145.

⁴⁶ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 145; Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 99; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 73, 101.

⁴⁷ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

⁴⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 287; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 143; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 139; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

1.3.1. Nasları Yorumlaması

İbn Kayyim, hüküm istinbatında şer'î naslara sıkı sıkıya bağlı bir âlimdir. Onları anlama adına naklî ve aklî delillere müracaat etmekte ve fukahânın görüşlerine önem vermektedir.⁴⁹ Bilindiği gibi şer'î naslardan kasıt Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'tir.⁵⁰ Aynı zamanda bunlar icmâ ve kıyasın da içinde bulunduğu temel şer'î delillerden sayılır.

İbn Kayyim, şer'î naslardan hüküm çıkarma konusunda fakihlerin farklı mertebelerde olduklarını vurgular. Ona göre kimi fakihler bir nistan bir-iki hüküm çıkarabilirken kimileri ise on veya daha fazla hüküm çıkarabilmektedir. Onun açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla nassı anlamada en önemli yöntem o nasla ilişkili olan diğer nasları birlikte ele almak yani bütünsel bir bakış açısı geliştirmektir. O, nasları anlama adına önemi haiz olan bu yöntemin çoğu âlim tarafından ihmal edildiğini zikreder.⁵¹

Ona göre bazı nasların hükümleri açık olduğundan bunlar insanların pek çoğu tarafından bilinirken bazılarının ise kapalı olması hasebiyle bunları da ancak ilmî derinliği olan âlimler kavrayabilir. Çünkü naslardaki püf nokta ve incelikler sıradan insanlar bir yana, âlimlerin çoğuna bile gizli kalmaktadır.⁵² İbn Kayyim'in, naslar konusundaki ifadeleri dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde görülmektedir ki iyi bir fakih olmanın yolu Şâriin kastını anlamaktan geçer. Bir nistan pek çok hüküm çıkarma noktasındaki vurgusu da böyle anlaşılabilir. Zira kimi fakihlerin Şâriin maksadını daraltmakta, dolayısıyla ilgili nassı gerektiği şekilde anlama ve hüküm isinbat etmekte zayıf kaldığı aşikârdır.

İbn Kayyim, Kitap gibi Sünnet'in de şer'î temel kaynaklardan olduğunu vurgulayarak Kur'an'a göre Sünnet'in kısımlarına temas eder.⁵³ Kendisine tabi olunması gereken naslar açısından Sünnet ile Kur'an arasında herhangi bir fark olmadığını belirtir.⁵⁴ Onun nazarında Sünnet, Kur'an'ın sükût ettiği yerde pek çok hükmü teşrî kılar.⁵⁵ Açıkça anlaşıldığı gibi o, Sünnet'in Kur'an'a ilave olarak hüküm beyan edeceğini söyler.⁵⁶ Kur'an'a ziyade olduğu varsayımıyla pek çok Sünnet'in hükmünün iptal

⁴⁹ Abdulazîm Şerâfedîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 179.

⁵⁰ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 447; Apaydın, H. Yunus, "Nas", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, 391, ss. 391-392, İstanbul 2006.

⁵¹ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'lâmu'l-muvakkı'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 267.

⁵² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 22.

⁵³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 220.

⁵⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 226-227.

⁵⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 219-220.

⁵⁶ Abdulazîm Şerâfedîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 230, 233.

edilmesine karşı çıkar.⁵⁷ Onun açıklamaları esnasında sıraladığı örnekler dikkatlice incelendiği takdirde tenkitlerinin öncelikli olarak Hanefî âlimlere dönük olduğu anlaşılmaktadır. Zaten bizzat kendisi de Kur'an'a ziyade iddiasının sahiplerinin Kerhî'nin (ö. 340/952) de içinde bulunduğu Hanefîler olduğunu belirtir.⁵⁸

İbn Kayyim'in, eleştirilerinden, amel-i ehli Medine anlayışını benimseyen Mâlikîler de nasibini almıştır. O, söz konusu ilkeye âlimlerin cumhurunun muhalefet ettiğini kaydederek amel-i ehli Medine'nin diğer şehirlerin amelinden bir farkının olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre Sünnet, amel için belirleyici bir kıstastır, amel -Medine ehlinin dahi olsa- Sünnet için bir kıstas olamaz. Yine onun da zikrettiği gibi sahabîlerin çoğunluğu Medine'den ayrılarak başka şehirlerde ikamet etmeye başlamış, böylelikle hadisler/ilim de çeşitli bölgelere yayılmıştır. Bu nedenle Medine halkı dahi bazı hadislerden bihaberdir.⁵⁹

İbn Kayyim, naslar gibi diğer şer'î delillere oldukça önem vermiş ve sıklıkla onlara atıfta bulunmuştur. Şer'î delilleri genellikle Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve sahabe sözü şeklinde sıralamıştır. Kıyası umumiyetle "sahih mizan" olarak nitelemiştir.⁶⁰ Kıyası sahih mizan olarak nitelemesinin altında, nas verken kıyasa başvurulması gibi hatalı gördüğü bir yöntem ve bunun uygulamaları yatmaktadır. Selef âlimlerinin fetva verme hususunda Kitap, Sünnet ve Râşid halifelerin görüşleri bağlamında ictehad ederek fetva verdiklerini vurgulaması da sahabe görüşüne bilhassa Râşid halifelerin uygulamalarına verdiği önemi izhar etmesi açısından dikkate değerdir.⁶¹

İbn Kayyim'in sedd-i zeraî ilkesine de gereken önemi verdiği, hatta bu konuda diğer Hanbelî fakihleri geride bıraktığı düşünülebilir. Ona göre Allah Teâlâ, bir hususta haram hükmü vermişse o harama götürecek vesileleri de nehyetmiştir. Zira Allah'ın, harama götüren vesileleri yasaklamaması insanları harama teşvik anlamı taşırdı ki bu da Allah'ın hikmetinin onaylayabileceği bir durum değildir.⁶² İbn Kayyim, sedd-i zerîanın

⁵⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 226.

⁵⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 222.

⁵⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 274.

⁶⁰ Bkz. İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü'l-Müeyyed, Beyrut 1989, s. 140, 226; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn*, thk. Muhammed el-Mutasim Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2002; I, 298, 384; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I, 103, 169, 247; II, 38, 111, 138, 197; III, 190, 282, 311, IV, 5, 16, 22, 77, 92; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, V, 163, 717, 731.

⁶¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I, 27.

⁶² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 108-109.

çok mühim bir ilke olduğunu vurgulama adına teklifi ahkâm açısından dinin dörtte birinin sedd-i zerîa olduğunu belirtir. Onun ifadesine göre teklifi hükümler esasta emir ve nehiy olmak üzere iki kısma ayrılır. Her iki kısmın da tekrar ikiye ayrılması ile elde edilen dört türden biri olan mefsedete vesile olan şey, sedd-i zerîanın tatbik alanına girmektedir.⁶³

1.3.2. İctihad Anlayışı

İctihad fakihlerin örfünde, “şer’î hükmü öğrenmek için beşerî çaba gösterme” olarak tarif edilir.⁶⁴ İbn Kayyim, ictihad çerçevesinde Rasûl-i Ekrem tarafından Yemen’e gönderilen Muaz b. Cebel (ö. 17/638) ile ilgili habere⁶⁵ temas eder. Buna göre Rasûl-i Ekrem kendisine sorulan bir meselenin çözümünü Kitap ve Sünnet’te bulamadığı takdirde ictihad edeceğini söyleyen Muaz b. Cebel’in tavrından duyduğu hoşnutluğu, Allah’a hamd ederek açığa vurur. Onun da vurguladığı gibi Rasûl-i Ekrem, bir anlamda ictihad etmeye teşvik eder.⁶⁶

İbn Kayyim, aslında avam-havas bütün insanları ictihad ehli addetmemiştir. Taklidin avamın vazifesi olduğunu belirterek müctehid olmakla sorumlu olanların âlimler olduğunu vurgulamıştır.⁶⁷ Buradan anlaşıldığı kadarıyla zorunluluk arz etmedikçe âlimler için taklidi câiz görmemiştir. Tenkitlerinin âlimlere dönük olması buna işaret etmektedir.⁶⁸

İbn Kayyim, sahabîlerin yeni bir mesele ile ilgili ictihad ameliyesini işletmeleri ve kıyas yapmalarının fakihler ve âlimler için ictihad kapısını açtığını ifade eder.⁶⁹ Bundan ötürü ictihad kapısının kapandığı/kapatıldığı görüşü doğru değildir. O, ictihad kapısının kapandığını ileri sürenlerin görüşleri üzerinden bazı farazî çıkarımlarda bulunarak onların içinde bulunduğu çelişkiyi özetle şöyle izah eder: “Eğer ictihad kapısı kapandı ise artık taklid herkes için farz olmuştur ve ictihad yapan günahkârdır. Bu ise

⁶³ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, III, 126.

⁶⁴ Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-Lüma’ fî usûli’l-fikh*, thk. Muhyiddin Dîb Mistû-Yusuf Ali Bideyvî, Dâru İbni Kesîr, Dimaşk-Beyrut 2008, s. 258.

⁶⁵ Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 1999, I, 455; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru’l-Kible-Müessesetü ‘Ulûmi’l-Kur’ân, Dimaşk-Cidde 2006, XI, 604; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût ve dğr. Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1995-2001, XXXVI, 333; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, nşr. Mustafa el-‘Adevî, Dâru Belensiye, Riyad 2002, I, 72, 151; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu’ayb el-Arnaût ve dğr. Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Dimaşk 2009, “Akdiye” 11; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, thk. A. M. Şâkir ve dğr. Şirketü Mektebeti ve Matba’ati Mustafa el-Bâbî, 1962-1977, “Ahkâm” 3.

⁶⁶ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, I, 154.

⁶⁷ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, IV, 98.

⁶⁸ Abdulazîm Şerâfedîn, *İbnü’l-Kayyim*, s. 111.

⁶⁹ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, I, 155, 166.

ilmin ortadan kaldırılması, Allah'ın delilleri ve beyanının iptali ve neticede yeryüzünün bu delilleri ayakta tutunlardan hâli olmasıdır.” Ona göre bu, kabulü mümkün bir şey olmadığından bunları bâtıl olarak telakki etmek gerekmektedir. Çünkü âlimler için taklid bir zorunluluk veya farz değildir, aksine onu bizzat Allah ve Rasûlü yasaklamıştır.⁷⁰

Bu sebeple ona göre ictihad yöntemi etkin olarak kullanılmalı, meselelerin hükümleri zaman ve mekânın maslahatlarına göre fukaha tarafından tespit edilmelidir. Çünkü şer‘î delil bulunmayan meselelerde ictihad edilerek hüküm verilmesi kaçınılmaz bir durumdur.⁷¹ Onun bu yaklaşımı, ictihadın her zaman ve zeminde başvurulması gereken bir ameliye olduğunu gösterir.

H. Peygamber tarafından icra edilerek teşvik edilen, sahabe tarafından genişletilen, tâbiîn ve fukaha tarafından çokça işletilerek devam ettirilen ictihadın⁷² son bulduğunu veya kapısının kapandığını iddia etmek, hakikaten de büyük bir sorumluluk ve cesaret ister. Kanaatimizce müctehid âlimlerin dahi dile getirmediği/getirmeyeceği bu iddiayı, kendisini mukallit addedenlerin dile getirmesi en hafif ifadeyle abesle iştigaldir. Eğer bu iddia doğru olsaydı ictihad kapısının kapandığı belirtilen h. IV. asırdan sonra müctehid âlimlerin var olmaması gerekirdi. Aksine bu asırdan sonra pek çok müctehid yetişmiştir. İbn Teymiyye,⁷³ İbn Kayyim'in bizzat kendisi⁷⁴ ve pek çok müctehid onlardan sayılmaktadır. Zaten çeşitli kaynaklarda ictihad edecek kişilerde bulunması gereken vasıflar sıralanarak müctehidin varlığı mümkün telakki edilmiştir. Bu bile bütün âlimlerin taklide mecbur olduğu fikrine karşı çıkıldığını göstermektedir.⁷⁵ Nitekim Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), ictihadın gereklilik olduğunu vurgulayarak müctehidlere olan ihtiyaca dikkat çekmiş, hatta ictihad etmenin bütün ümmete farz-ı kifâye olduğunu dile getirmiştir.⁷⁶

Taklid, ictihad konusuyla doğrudan ilintili olup usûl âlimleri tarafından genel olarak, “delilini bilmeksizin bir görüşü kabul etmek veya başkasının sözüyle amel etmek” şeklinde tarif edilmiştir.⁷⁷ Taklidin bu ve benzeri çeşitli tariflerine temas İbn Kayyim

⁷⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 190-191, 195-197.

⁷¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 75; III, 224.

⁷² Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul 1996, s. 35-36, 40-44.

⁷³ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, I63; Koca, Ferhat, “İbn Teymiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, 391, ss. 391-405, İstanbul 1999.

⁷⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 143.

⁷⁵ Şâtibî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006, IV, 372-373; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsıdu's-şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru's-Selâm, Kahire 2014, s. 15.

⁷⁶ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şerîa*, s. 156-157.

⁷⁷ Bu tarifler için bkz. Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 251; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Kahire 2011, II, 557; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II,

onunla doğrudan ilintili ittibanın, “şer’î bir delile dayanan görüş” şeklindeki tanımını benimsemiştir.⁷⁸

İbn Kayyim, fikrî ve ilmî durağanlığı canlandırmak için taklid anlayışıyla mücadele etmiştir.⁷⁹ Öyle ki, Allah’ın (c.c.) indirdiğine karşılık ataları körü körüne veya ehil olup olmadıkları mukallit tarafından bilinemeyecek kişileri taklid etmeyi haram olarak niteler. Böyle bir taklidin Allah ve Rasûlü’ne karşı gelmek olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*”⁸⁰ “*Bilmiyorsanız ilim ehline sorun.*”⁸¹ gibi ayetler körü körüne taklidi yasaklamaktadır.⁸² Zaten bu çeşit bir taklidin haram kılındığı vurgulana gelmektedir.⁸³

İbn Kayyim nezdinde âlimler için taklid ancak zaruret hallerinde mubah olabilir. Zaruret hallerinde geçerli ve makul kabul edilebilecek bu durumun ilim ehli için temel yani mubah kılınması kabul edilemez.⁸⁴ Çünkü o, taklidi bizzat mezhep imamlarının nehyettiğini vurgular ve muhtelif nakillerle onların görüşlerini kendisine dayanak yapar.⁸⁵ Bu sebeple mezhep müntesibi muhtelif âlimlere bazı eleştiriler getirir. Zira ona göre bu âlimler çelişkiye düşmektedir. O, bu iddiasını teyit etme adına birçok örnek zikreder.⁸⁶

Hiz. Ömer’in, Hiz. Ebû Bekir’i; Abdullah b. Mesûd’un (ö. 32/652-53) Hiz. Ömer’i ve diğer sahabîlerin de birbirilerini taklid ettikleri şeklindeki iddialara ayrıntılı cevaplar vermiştir. Ona göre Hiz. Ömer, Hiz. Ebû Bekir’i sadece bir meselede, Abdullah b. Mesûd ise Hiz. Ömer’i dört meselede taklid etmiştir. Neticede o, sahabîlerin mutlak anlamda birbirlerini taklid etmediklerini vurgulamış, söz konusu birkaç örneğin de taklildiliği savunanlara dayanak olamayacağını söylemiştir.⁸⁷ Ona göre sahabîler ilim öğrenerek hem dünyevî hem de uhrevî maslahatlarını gözetiyorlardı. Bu doğrultuda pek çok işle meşgul olmalarına rağmen onlardan her biri azımsanmayacak derecede ilim elde etmişti.⁸⁸

327; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2004, s. 323.

⁷⁸ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 137.

⁷⁹ Abdulazîm Şerâfedîn, *İbnü’l-Kayyim*, s. 104.

⁸⁰ İsra, 17/36.

⁸¹ Nahl, 16/43.

⁸² İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 129-130.

⁸³ Şaban, Muhammed İsmâil, *Usûlü’l-fikh târîhu ve ricâluh*, Dâru’l-Merih, Riyad 1981, s. 530.

⁸⁴ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 185.

⁸⁵ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 139-140.

⁸⁶ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 149-150.

⁸⁷ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 165-168.

⁸⁸ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 182.

İbn Kayyim, her hâlükârda taklide değil ilme olan ihtiyacı vurgulayarak âlemin çöküşünün cehaletle, imar edilmesinin ise ilimle olacağını ifade eder.⁸⁹ Dolayısıyla ilmin medarı olan delile yönelmek ve taklidden uzaklaşmak elzemdir.⁹⁰ Çünkü körü körüne taklid ancak cehalet ve zulümdür, ilim değildir.⁹¹ İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi taklid avamın işidir, dolayısıyla ilim ehline yaraşmaz. Bu itibarla ilim ehlinin en azından ittiba ile yetinmesi gerektiği kanaatindeyiz. Her ne kadar aslolan ictihad yapmaları olsa da her âlimin müctehid olmadığı müsellemdir. Onların müctehid olmamaları ise sadece taklidle yetinmelerini meşrû kılmaz.

1.3.3. Hocaları

İbn Kayyim başta babası olmak üzere pek çok hocadan ders almıştır. Ancak hocalarından hiçbirisi İbn Teymiyye kadar onda etkili olmamıştır. O, İbn Teymiyye'nin Mısır'dan döndüğü h. 712 yılından öldüğü tarih olan 728 yılına kadar ondan ayrılmamıştır.⁹²

İbn Kayyim, Hanbelî kaynakların yanı sıra muhtelif mezheplerin kaynaklarını da mütalaa ederek çeşitli sahalarda ilmî yetkinliğe ulaşmıştır.⁹³ Selefîn görüşlerine azami önem vererek onları öğrenmiştir.⁹⁴ Ayrıca hilaf ilmiyle de ilgilenmiştir ki bunlar, ilmi yanında ufkunu da genişletmiştir.⁹⁵ Rivayete göre bir okuduğunu unutmayacak şekilde çok güçlü bir hafızaya sahip olması engin bir ilmî birikime ulaşmasına yardımcı olmuştur.⁹⁶

Klasik metodla eğitim gören İbn Kayyim, birçok kitabı sahasında otoriter kabul edilen âlimlerden okumuştur. Ders aldığı veya istifade ettiği önemli şahsiyetler arasında şunlar zikredilebilir:

1. Babası Ebû Bekir b. Eyyûb (ö. 723): Babasından ferâiz ilmini öğrenmiştir ki onun bu ilme katkı sunduğu zikredilmiştir.⁹⁷

⁸⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 182.

⁹⁰ Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Bedrî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, Kahire 1990, s. 92.

⁹¹ Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfîd*, s. 103.

⁹² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 523; İbn Nâsiruddîn, *er-Reddû'l-vâfir*, s. 124; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, X, 195.

⁹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 523; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 288.

⁹⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I, 36.

⁹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 401.

⁹⁶ Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 102-103.

⁹⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 366-367; Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 102.

2. Takıyyüddîn İbn Teymiyye: Fıkıhta asıl hocası İbn Teymiyye olup onun birçok eserini bizzat kendisinden okuma imkânı bulmuştur. Ayrıca Ebu'l-Berekât İbn Teymiyye'ye (ö. 652/1254) ait *el-Muharrar* adlı eserin bir kısmını ondan okumuştur. Ondan usûl-i fıkıh dersleri de almıştır. Bu meyanda ona Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl* adlı meşhur eseri ve Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ını okuma fırsatı bulmuştur. Ayrıca *el-Erbâîn* ve *el-Muhassal*'ın bir kısmını ve daha pek çok eseri onunla mütalaa etmiştir. İbn Teymiyye'den ferâiz dersleri de almıştır.⁹⁸

Hocasıyla bilfiil geçirdiği on altı yıllık beraberlik sonucu onun görüşlerine neredeyse tamamen vakıf olup bu görüşlerin yaygınlık kazanmasında önemli katkısı olmuştur.⁹⁹ Bunda hocasına duyduğu aşırı muhabbet ve derin saygının ana etken olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁰ Çünkü hocası onun için müşfik bir baba konumunda olmuştur.¹⁰¹ İbn Kayyim'in, hocasına olan bağlılığı görüşlerinin hocasının görüşlerine muvafakat etmesi veya ichtihad sonucu onu ikrar etmesi olarak izah edilmeye çalışılmıştır.¹⁰²

İbn Kayyim'in özgüven sahibi biri olması hasebiyle çok sevdiği ve saygı duyduğu hocası İbn Teymiyye'ye dahi itiraz ettiği ve onunla tartışmaya girdiği zikredilmiştir. Ancak bu konuların mahiyetine dair -görebildiğimiz kadarıyla- açıklama yapılmamıştır.¹⁰³ Öyle anlaşıyor ki hocasına muvafakat ettiği görüşleri muhalefet ettiklerinden kat be kat fazladır.

3. Mecdüddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Tûnisî (ö. 718): Kendisine *el-Mukarreb*'i okuyarak Arap dili ve edebiyatı sahasında ondan istifade etmiştir.¹⁰⁴

4. Muhammed b. Ebu'l-Feth el-Ba'lebekkî (ö. 709): Ba'lebekkî, onun Arap dili alanında yetkinleşmesine katkı sağlayan önemli bir âlimdir. O, Ba'lebekkî'nin, huzurunda birçok Arapça dil bilgisi kitabı okumuştur. *el-Mulahhas*, Abdulkahir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) eseri *Cürçâniyye*, İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *Elfiyye* ve *el-Kâfiyetü's-Şâfiye* ve *Teshîl* adlı eseri bunlar arasında zikredilmiştir.¹⁰⁵

⁹⁸ Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 367; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195-196; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

⁹⁹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 143; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 56; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 438.

¹⁰⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürru'l-kâmine*, III, 401.

¹⁰¹ Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 438.

¹⁰² Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 128.

¹⁰³ Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 91.

¹⁰⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

¹⁰⁵ Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 366; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

5. Safiyyüddin Muhammed el-Hindî (ö. 715/1315): Şâfiî fakih, kelim ve usûl âlimi olan Safiyyüddin el-Hindî'den fıkıh usûlü dersleri almıştır. Ayrıca ona *el-Erbâîn* ve *el-Muhassal*'ın çoğunu okuma imkânı elde etmiştir.¹⁰⁶

6. İsmâil b. Muhammed el-Harrânî (ö. 729): O, ferâiz ilmini öğrendiği bir başka hocasıdır. Harrânî'den aynı zamanda fıkıh dersleri de almıştır. Ebu'l-Kâsım Ömer el-Hırakî'nin (ö. 334/946) *Muhtasar*'ını, İbn Kudâme'nin *el-Mukni'*, adlı eserlerini ona okumuştur. Ondan usûl-i fıkıh dersleri de almış, bu meyanda yine İbn Kudâme'nin *el-Ravda* adlı usûl eserinin çoğunu onunla müzakere etmiştir.¹⁰⁷

7. Ümmü Muhammed Fâtıma bint İbrâhim el-Betâihî (ö. 711): Kendisinden hadis öğrendiği tek kadın hocasıdır.¹⁰⁸

8. Ebû Bekir b. Abduddâim en-Nablusî (ö. 718/1318): İbn Kayyim'in hadis dinlediği diğer bir âlimdir.¹⁰⁹

9. Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Abdurrahman el-Âbir (ö. 697): Hadis dinlediği bir muhaddistir.¹¹⁰ Bu hocası vefat ettiğinde onun, altı veya yedi yaşlarında olması çok küçük yaşlarda ilim öğrenmeye başladığı bilgisini teyit etmektedir ki kendisi de buna işaret etmiştir.¹¹¹

10. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341): İbn Kayyim meşhur hadis âlimi olan Mizzî'den pek çok nakilde bulunmuştur.¹¹²

11. Ebu'l-Fidâ Sadreddin İbn Mektûm (ö. 716/1316): Onun, hadis dinlediği diğer bir hocasıdır.¹¹³

12. İsa el-Mut'im (ö. 709/1309): Keza o da istifade ettiği bir hadis âlimdir.¹¹⁴

13. Şerâfeddin İbn Teymiyye: İbn Teymiyye'nin kardeşidir.¹¹⁵

Yukarıdaki hocalara ilave olarak Ebû Nasr Muhammed b. İmâduddin eş-Şîrâzî (ö. 714/1314), Bedreddin İbn el-Cemâa (ö. 733/1333), Bahâeddin İbn Asâkir, Süleyman b. Hamza el-Hâkim ve Aleaddin el-Kindî gibi âlimler de zikredilebilir.¹¹⁶

¹⁰⁶ Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, s. 269; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196.

¹⁰⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195-196; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 169-170.

¹⁰⁸ Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 720; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

¹⁰⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 720; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

¹¹⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 110.

¹¹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 538.

¹¹² Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 177; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

¹¹³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 720; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109.

¹¹⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 720.

¹¹⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195.

¹¹⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195.

1.3.4. Öğrencileri

İbn Kayyim öğrenci yetiştirmeye genç yaşlarda başlamıştır.¹¹⁷ Üstlendiği çeşitli görevler ve karşılaştığı sorunlarla yoğun ve meşakkatli geçen hayatında başta evlatları olmak üzere pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Hatta bunlardan kimileri İslam tarihinde ilk akla gelen şahsiyetler olmuştur. Onun öğrencilerinden bazıları şöyle sıralanabilir:

1. Şerafeddin Abdullah (ö. 756/1355): İbn Kayyim'in oğlu olup babasından ve başkalarından ilim öğrenmiştir. Şerafeddin Abdullah, kendisinden sonra es-Sadriyye medresesinde babasının yürüttüğü hocalık görevini üstlenmiştir.¹¹⁸

2. Burhâneddin İbrâhim (ö. 767): Onun diğer bir oğludur. O da es-Sadriyye'de hocalık yapmıştır.¹¹⁹

3. Safedî, Selahaddin Halil b. İzzeddin: İbn Kayyim'in hal tercemesini anlatan meşhur tarih bilginlerindendir. Safedî kendisiyle çok defa görüştüğünü ve ondan usûl ilmi aldığını nakletmiştir.¹²⁰

3. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer: İbn Teymiyye'ye ve Ebu'l-Haccâc el-Mizzî'ye talebelik yapan İbn Kesîr'in, İbn Kayyim'den de istifade ettiği zikredilmiştir.¹²¹ İbn Kesîr, hocasının kendisini çok sevdiğini dile getirmiştir.¹²²

4. İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1393): Pek çok eserin sahibi olan İbn Receb ondan istifade ettiğini belirtmiştir.¹²³

5. Sübkî, Ebu'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdulkâfi (ö. 756/1355): Şâfiî fakih Sübkî İbn Kayyim'den hadis öğrenmiştir.¹²⁴

6. Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348).¹²⁵

7. İbn Abdulhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 744/1343): İbn Kudâme ailesine mensup olan İbn Abdulhâdî, çok sayıda eser kaleme almıştır.¹²⁶

8. Nablusî (ö. 797/1395): Nablusî, ona ait eserleri ondan okumuştur.¹²⁷

¹¹⁷ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu 'z-zâhire*, X, 195.

¹¹⁸ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 39-40, 180.

¹¹⁹ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 39, 179.

¹²⁰ Safedî, *A 'yânu 'l-'asr*, IV, 369.

¹²¹ Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 103; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 179.

¹²² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 523.

¹²³ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti 'l-Hanâbile*, V, 171, 177; Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 103; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 180.

¹²⁴ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 180.

¹²⁵ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 181.

¹²⁶ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 181.

¹²⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 195; Zirikî, *el-A 'lâm*, VI, 211; Kehhâle, *Mu 'cemü 'l-müellifn*, X, 181-182; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 181-182.

1.3.5. Eserleri

Velûd bir müellif olan İbn Kayyim, irili-ufaklı çok sayıda eser telif etmiştir.¹²⁸ Bu eserlerin bir kısmı bugün mevcut iken bir kısmı ise kaynaklarda zikredilmesine rağmen tespit edilememiştir.¹²⁹ Onun hayatını kaleme alan muasır araştırmacılardan biri olan Bekir b. Abdullah ona nispet edilen doksan sekiz eser olduğunu belirterek bunlar hakkında tek tek bilgi vermiştir.¹³⁰

İbn Kayyim'in, zengin bir kütüphaneye sahip olmasının kitap toplamaya olan hevesinden mütevellid olduğu bilinmektedir. Zaten bu yönüyle pek çok âlimi hatta yöneticiyi de geride bırakmıştır. Öyle ki kendisinde bulunan eserlerin onda birinin dahi çoğu kimsede bulunmadığı vurgulanmıştır.¹³¹ Eserlerinde sıklıkla rastlanan atıf ve alıntılar da onun zengin bir kaynağa sahip olduğunu doğrular niteliktedir.¹³² Atıfları dini kaynaklar yanında şiir vb. ilimleri ihtiva eden eserleri de kapsamaktadır.¹³³

Onun eserlerindeki tertip ve metoddan hareketle Nedvî (ö. 1999) eserlerinin hocası İbn Teymiyye'nin eserlerinden daha üstün olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁴ Akıcı ve tatlı üslubunun önemli bir mezyet olduğu ve bu konuda hocasını yakaladığı kabul edilmekle birlikte ondan daha üstün olduğu iddiası pek isabetli bulunmamıştır.¹³⁵

I- Fıkıh ve Usûlüne İlişkin Eserleri

Fakih olarak nitelenen İbn Kayyim, gerek fûrû-i fıkıh gerekse usûl-i fıkha dair çok kıymetli eserler telif etmiştir. İnsanların başvuru kaynakları arasında yer alan söz konusu eserlerden bazıları nesiller boyunca ilgi odağı olmuştur.¹³⁶ Bu çalışmanın birincil kaynakları arasında yer alan bu eserlerden bir kısmını tanıtmakta yarar var.

1. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*: Bu eser muhtelif ilim merkezlerinde çeşitli nâşirler tarafından çok defa yayımlanmıştır.¹³⁷ Onun bir, dört ve yedi cilt şeklinde neşirleri bulunmaktadır. Bu çalışmada ağırlıklı olarak faydalanılan neşir, Dâru'l-

¹²⁸ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 174-176; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, X, 195; Abdulfettah Ebû Gudde, *Kıymetü'z-zamân 'inde'l-ulemâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 88; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 107.

¹²⁹ Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 111.

¹³⁰ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 197.

¹³¹ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 174; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 56; Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 75; Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 103; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 63.

¹³² Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 61; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 110.

¹³³ Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 81.

¹³⁴ Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 723.

¹³⁵ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 115-116.

¹³⁶ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

¹³⁷ Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fî târihih ve semâtihi ve eşhera a'lâmihi ve müellefâtihi*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2002, II, 369.

Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996 baskısıdır. Eseri baskıya hazırlayan Muhammed Abdusselam İbrâhim'dir.

Çoğunlukla *İ'lâmu'l-muvakkı'în*¹³⁸ olarak ifade edilen eser, bazı kaynaklarda *A'lâmu'l-muvakkı'în*¹³⁹ şeklinde de nitelendirilmiştir. Diğer yandan Safedî'nin de naklettiği gibi *Me'âlimu'l-muvakkı'în* şeklinde de kayda geçmiştir.¹⁴⁰

Müellif, kitabın konusunu ve yazma amacını açıkça belirtmemiştir. Yalnız sunuş kısmında en şerefli ilmin tevhid, en faydalı ilmin ise ahkâm olduğunu dile getirmiştir.¹⁴¹ İhtiva ettiği konular dikkate alındığı takdirde fıkıh kitabı olduğu görülen eser, bu sahanın en önemli eserlerin biri kabul edilmiştir. Onun çokça anılması ve kaynak gösterilmesi de bunu desteklemektedir.¹⁴² Ayrıca eser, tercüme yoluyla dilimize aktarılmıştır.

Genellikle usûl-i fıkıh sahasında zikredilen eser,¹⁴³ usûl konularının yanında pek çok fûrû-i fıkıh konusunu da içermektedir. Yalnız, usûl açısından bazı konuları içermez. Ancak temel konuları ele alır. Müellif onda bazı meselelere uzun uzadıya yer vererek bunları tartışmaya açar. Boyut olarak bir ciltten fazla olan kıyas bunun tipik örneğidir.¹⁴⁴

Eserde genel anlamda ele alınan konular şu şekilde sıralanabilir: İlim elde etme yolları, rey, fetva, Hz. Peygamber'in fetvaları, fetva veren sahabîler, fakihler, muhakeme usûlü, fetva usûlü, kıyas, istishab, taklid, ictihad, Sünnet, sahabe kavli, sedd-i zeraî, lafızlar, hikmet; başta hiyel ve hülle olmak üzere neredeyse bütün fûrû-i fıkıh konuları.

2. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*: Başta Kahire'de olmak üzere pek çok kere yayımlanmıştır. Onun en önemli eserlerinden biri kabul edilen *et-Turuku'l-hükmiyye* muhakeme usûlüne dair değerli bilgiler vermektedir.¹⁴⁵ Onda muhakeme usûlüyle alakalı bazı fikhî konuların da işlendiği görülür.¹⁴⁶

3. *Ahkâmu ehli'z-zimme*: Onun konusu Müslüman olmayanların hukukuna dairdir. Oldukça geniş ve kapsamlı olan eser, bu yönüyle sahasında önemli bir kaynak kabul

¹³⁸ İbnü'l-Gazzî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 52; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 144; Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 723; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 439; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 106; Apaydın, H. Yunus, "İ'lâmu'l-muvakkı'în", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 73-74, ss. 73-75, İstanbul 2000.

¹³⁹ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifine't-tûnisîyyîn*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, V, 121; Abdulazîm Şerâfeddîn, *İbnü'l-Kayyim*, s. 75; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'lâmu'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1423, I, 17 (Muhakkikin Takdimi).

¹⁴⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196; Safedî, *A'yânu'l-asr*, IV, 369.

¹⁴¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 4.

¹⁴² Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 144; Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 723; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 438.

¹⁴³ Bkz. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

¹⁴⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, II, 199.

¹⁴⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1112.

¹⁴⁶ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 358; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 274-276.

edilir. Onun cizye hakkında kendisine sorulan bir soru üzerine yazıldığı vurgulanır.¹⁴⁷ Abdullah et-Türkî'nin kaydına göre eser kendisinden önce yazılmış bazı Hanbelî âlimlerin eserlerini de ihtiva edecek şekilde dikkatli ve titiz bir çalışmanın ürünüdür.¹⁴⁸

4. *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*: Çocuklara dair ahkâmı ihtiva eden eserin muhtelif baskıları yapılmıştır.¹⁴⁹ Tercüme edilerek Türkçeye de kazandırılmıştır.

5. *el-Furûsiyyetü'l-Muhammediyye*: Onun pek çok neşri yapılmıştır. Hz. Peygamber'in koşu müsabakası yapması, güreşmesi, ata binmesi, kılıç kuşanması, ok ve mızrak yarışmalarına iştiraki gibi meseleleri ve müsabaka ve bahis mevzunun hükmünü konu edinir.¹⁵⁰ *el-Furûsiyye* adıyla da yayımlanan eseri İbn Kayyim *İ'lâmu'l-muvakkî'in*'de *el-Furûsiyyetü's-şer'iyye* olarak zikretmiştir.¹⁵¹

6. *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâki'l-gadbân*: Öfkenin taksiminin yapıldığı eserde öfkeli halde söylenen talâk sözlerinin fıkî sonuçlarına ilişkin değerlendirmeler yapılır. Risâle boyutunda olan *İğâsetü'l-lehfân*, görebildiğimiz kadarıyla bu sahada yazılan ilk müstakil çalışma konumundadır. Çeşitli baskıları yapılan çalışma Türkçeye de tercüme edilmiştir.¹⁵² Eser müellif tarafından da zikredilmektedir.¹⁵³ Hacim bakımından ondan kat be kat büyük olan *İğâsetü'l-lehfân min masâyidi's-şeytân* adlı eserin onunla karışmaması için eser kısaca *İğâsetü's-suğrâ* olarak zikredilmiştir.¹⁵⁴ Biz de dipnotlarda ilk geçtiği yerden sonra onu *İğâsetü'l-lehfân* şeklinde değil de bu terkipte ihtisar ettik.

7. *Hurmetü's-semâ'*: Müellif, haram olan müzikle alakalı bu eseri, büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *el-İstikâme*'sine dayanarak telif etmiştir. Hakkında doktora çalışması da yapılan çalışma, çeşitli isimlerle muhtelif zamanlarda basılmıştır.¹⁵⁵

8. *Hükmü târiki's-salât (es-Salâtu hükmü târikihâ)*: Türkçeye tercüme edilen çalışma namazla ilgili sorular üzerine telif edilmiştir.¹⁵⁶

¹⁴⁷ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, nşr. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tefik el-Ârûrî, Ramâdî li'n-Neşr, Demam 1997, I, 9 (Muhakkikin Takdimi); Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 360-361.

¹⁴⁸ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 361.

¹⁴⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 290; Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 363; Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 112; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 229-230.

¹⁵⁰ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 366.

¹⁵¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 17. Ayrıca bkz. Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 280-281.

¹⁵² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 290; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 220.

¹⁵³ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 288.

¹⁵⁴ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 369.

¹⁵⁵ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 242; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 121.

¹⁵⁶ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 359; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 243.

9. *Cilâu'l-efhâm fî fazli's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm*: Çalışma *Cilâu'l-efhâm fî zikri ahkâmi's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm* ve *Ta'zîmü şe'ni's-selâm 'alâ hayri'l-enâm* adıyla da bilinmektedir.¹⁵⁷

10. *Menâsiku'l-hac ve'l-'umre*.

11. *Rafu'l-yedeyn fî's-salâ*.¹⁵⁸

II- Siyer ve Tarih Alanındaki Eserleri

1. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*: İbn Kayyim'in hayatı tercüme edildiğinde ilk zikredilen eserlerden biri, belki de birincisi *Zâdu'l-me'âd*'dır.¹⁵⁹ Eser kısaca *el-Hedy* olarak da bilinir.¹⁶⁰ Aslında siyer olarak öne çıksa da fıkıh, hadis, kelam ve tasavvufa dair de çok önemli ve değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Binâenaleyh onu tek bir konuyla sınırlamak doğru bir tavır olmaz.¹⁶¹ Türkçeye de tercüme edilen *Zâdu'l-me'âd*'ın pek çok baskısı mevcuttur.¹⁶²

Zâdu'l-me'âd'ın amel ve ıslah gibi daha pek çok muhtevaya sahip olması hasebiyle Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinden sonra geldiği ifade edilmiştir. Hatta Kitap ve Sünnet'e uygunluk, sağlamlık ve kaynak açısından ondan daha üstün bir konumda olduğu da zikredilmiştir.¹⁶³

Zâdu'l-me'âd, fihkî açıdan incelendiği takdirde ibadetlerden muamelata çok kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunlara ilaveten İslam aile hukuku konusunda da hatırı sayılır malumat içermektedir. Bu sebeplerle, fûrû-i fıkıh eserleri arasında da sayılmaktadır.¹⁶⁴ Bizim de istifade ettiğimiz önemli kaynaklar arasındadır.

2. *Ahbâru'n-nisâ*: Mezkûr eserin ona aidiyetinde kesinlik yoktur.¹⁶⁵

III- Hadis Alanındaki Eserleri

Küçük yaşlardan itibâren hadis dinleyerek ilim öğrenmeye başlayan İbn Kayyim, hadis eserleri de kaleme almıştır. Bunlardan ikisi şu şekildedir:

1. *Tehzîbu muhtasari Süneni Ebî Dâvud*: Hattâbî'nin *Me'âlimü's-Sünen* ve Münzirî'nin (ö. 656/1258) *Muhtasaru Süneni Ebî Dâvud*'u ile beraber neşredilmiştir.¹⁶⁶

¹⁵⁷ Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 369.

¹⁵⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196.

¹⁵⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196; Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 369; İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 175; İbn Nâsiruddîn, *er-Reddû'l-vâfir*, s. 124; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 289; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 144; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 438.

¹⁶⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 947.

¹⁶¹ Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 724.

¹⁶² Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 725; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 260-262.

¹⁶³ Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 724.

¹⁶⁴ Ganîmî, *İbnü'l-Kayyim*, s. 111; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

¹⁶⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 56.

¹⁶⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196; Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 369; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s.

2. *el-Menâru 'l-münîfî 's-sahîh ve 'd-da 'îf*: Eserin pek çok baskısı bulunmakatadır. *el-Menâr* şeklindeki Kahire baskısının yanında *Nakdu 'l-menkûl ev el-Menâr fî 's-sahîh ve 'd-da 'îf* adıyla da basılmıştır.¹⁶⁷

IV- Tefsir Alanındaki Eserleri

Müellif tefsir alanında da kıymetli eserler telif etmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. *et-Tibyân fî aksâmi 'l-Kur'ân*: Mezkûr eser yeminler konusunu içermiştir.¹⁶⁸

2. *Emsâlu 'l-Kur'ân*: Bu çalışmanın *Î'lâmu 'l-muvakkî 'în*'in içinde bir bölüm olduğu iddia edilmiş olmakla birlikte bazı kaynaklarda müstakil bir çalışma olduğu ifade edilmiştir. Öte yandan *Î'lâmu 'l-muvakkî 'în*'deki kısım ise *Düreru 'l-beyân fî tefsîri emsâli 'l-Kur'ân* şeklinde de yayımlanmıştır.¹⁶⁹

3. *Bedâi 'u 'l-fevâid*: Kur'an'ı Kerîm'in dil özelliklerini açıklayan eser, yer yer bazı ayetlerin tefsirini yapmıştır. Onun bazı meselelere dair ihtilaflar ve ayrıntılar barındırması açısından orijinal olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁰

4. *Tefsîru 'l-Mu'avvizeteyn*: Bu çalışmanın varlığı tartışma konusu edilmiştir. Safedî ona ait, *er-Risâletü 'ş-şâfiye fî esrâri 'l-Mu'avvizeteyn* ismiyle bir çalışma zikretmiştir.¹⁷¹

V- Kelam ve Akide Alanındaki Eserleri

Kelam alanında lehinde ve aleyhinde çok söz söylenen İbn Kayyim, bu sahada da pek çok eser kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

1. *el-Kasîdetü 'n-nûniyye: el-Kâfiyetü 'ş-şâfiye* olarak da kaydedilen eser yaklaşık üç bin beyit içermiştir.¹⁷²

2. *es-Savâ 'iku 'l-mürsele/münezzele 'ale 'l-Cehmiyye ve 'l-Mu'attıla*: Selef akaidini anlatan eser üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹⁷³

3. *Hâdi 'l-ervâh ilâ bilâdi 'l-efrâh*: Cennet hayatına dair bilgiler veren çalışmanın muhtelif baskıları bulunmaktadır.¹⁷⁴

4. *er-Rûh*: Rüya, kabir hayatı ve ruh konusunun ele alındığı eser, yirmi bir

234-235; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 121.

¹⁶⁷ Bekir b. Abdullah, *İbnü 'l-Kayyim*, s. 302-305.

¹⁶⁸ Kâtib Çelebî, *Keşfu 'z-zunûn*, I, 341.

¹⁶⁹ Bekir b. Abdullah, *İbnü 'l-Kayyim*, s. 221.

¹⁷⁰ Türkî, *el-Mezhebü 'l-Hanbeliyye*, II, 371; Bekir b. Abdullah, *İbnü 'l-Kayyim*, s. 222. Ayrıca bkz. Safedî, *el-Vâfi bi 'l-vefeyât*, II, 196.

¹⁷¹ Safedî, *el-Vâfi bi 'l-vefeyât*, II, 196. Ayrıca bkz. Bekir b. Abdullah, *İbnü 'l-Kayyim*, s. 233.

¹⁷² Safedî, *el-Vâfi bi 'l-vefeyât*, II, 196; Safedî, *A'yânu 'l-'asr*, IV, 369; İbnü 'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb*, VIII, 290; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 56.

¹⁷³ Bekir b. Abdullah, *İbnü 'l-Kayyim*, s. 268-269.

¹⁷⁴ İbnü 'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb*, VIII, 290; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 56; Nedvî, *Ricâlu 'l-fikr*, II, 723.

meseleyi içermektedir.¹⁷⁵ Eser Türkçeye tercüme edilmiştir.

5. *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyeti'l-'ilm ve'l-irâde*: Pek çok muhtelif konuya temas edilen eserde daha çok ilim hakkında bilgiler verilmiştir.¹⁷⁶

6. *Şifâ'u'l-'alil fî mesâ'ili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*: Muhtelif yıllarda pek çok defa basılan çalışma Türkçeye de kazandırılmıştır.¹⁷⁷

7. *Hidâyetü'l-hayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-nasârâ*: Doktora tezi olarak da hazırlanan çalışma birçok defa yayımlanmıştır.¹⁷⁸

VI- Tasavvuf Alanındaki Eserleri

Örnek yaşayışıyla adından söz ettiren müellif, tasavvufla ilgili eserler telif etmek suretiyle gelecek nesillere değerli bir miras bırakmıştır. Bunlardan birkaçı şöyle zikredilebilir:

1. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn*: Eser, büyük mutasavvıf Şeyhu'l-İslam Hâce Abdullah el-Herevî'ye (ö. 481/1089) ait olan *Menâzilü's-sâ'irîn*'in şerhidir. Türkçeye tercüme edilen eserin bu sahada yazılan en güzel kitaplardan biri olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁹

2. *İğâsetü'l-lehfân min masâyidi's-şeytân*: Müellif bu çalışmada şeytanî her türlü itikadî fikir ve yozlaşmadan kurtulabilmek için Kur'an-ı Kerîm'in ruhuna ve Hz. Peygamber'in Sünnet'ine dönüşü önermektedir. Bu eserin muhtelif baskıları bulunmaktadır.¹⁸⁰ Önemli fikhî mülâhazalar barındırması hasebiyle bu çalışmanın kaynakları arasında yer alan eser, Abdullah et-Türkî'nin kaydına göre ilim ehli arasında *İğâsetü'l-kübrâ* olarak bilinmektedir.¹⁸¹ Bu sebeple biz de ilk geçtiği yerden sonra onu bu şekilde ihtisar ettik. Böylelikle *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâki'l-gadbân*'la oluşabilecek karışıklığın önüne geçmek istedik.

3. *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*: Kaynaklarda *Seferu'l-hicreteyn ve tarîku's-saadeteyn* şeklinde de zikredilen çalışma matbudur.¹⁸²

¹⁷⁵ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 252-257.

¹⁷⁶ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 300-301. Ayrıca bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 290.

¹⁷⁷ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 266-267.

¹⁷⁸ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 119.

¹⁷⁹ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 175; Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 723; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 295-296.

¹⁸⁰ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 218-219.

¹⁸¹ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 369.

¹⁸² Safedî, *A'yânu'l-'asr*, IV, 369; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196.

4. *el-Kelimü't-tayyib ve'l-'amelü's-sâlih*: Eserin İbn Teymiyye'nin *el-Kelimü't-tayyib* isimli kitabı üzerine yazılmış şerhi mi, yoksa müstakil bir çalışma mı olduğu konusu tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır.¹⁸³

5. *er-Risâletü't-Tebûkiyye*:¹⁸⁴ Türkçeye kazandırılmıştır.

6. *ed-Dâ' ve'd-devâ'*: Mezkûr ismiyle Kahire'de basılmış, ilk olarak ise Hindistan'da *el-Cevâbu'l-kâfi limen seele 'ani'd-devâ'i's-şâfi* ismiyle yayımlanmıştır. Türkçeye de tercüme edilen çalışmanın hangi adının daha isabetli olduğu yolunda tartışmalar yapılmıştır.¹⁸⁵ Onda özellikle kalbî hastalıklara şifa konusu ele alınmıştır.¹⁸⁶

7. *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn*: Türkçeye de çevrilen çalışmanın çeşitli baskıları yapılmıştır.¹⁸⁷

1.4. İbn Kayyim'in Mezhepteki Yeri

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in usûlünü takip etmiş, ancak delil noktasında kendi tercihlerini açıklama gayretinde olmuştur.¹⁸⁸ Bunun bir sonucu olarak zaman zaman onun ve mezhebinin görüşlerine muhalefet etmiştir.¹⁸⁹

Muhalefetine rağmen bazı fetvaları muasır ve sonraki Hanbelî fakihler nezdinde itibar görmüştür. Eserlerinde onun görüşlerine sık sık yer veren Hanbelî fakihler arasında Burhâneddin İbn Müflih,¹⁹⁰ Merdâvî (ö. 885/1480),¹⁹¹ Haccâvî (ö. 968/1560),¹⁹²

¹⁸³ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 239.

¹⁸⁴ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 250.

¹⁸⁵ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *el-Cevâbu'l-kâfi limen seele 'ani'd-devâ'i's-şâfi (ed-Dâ' ve'd-devâ')*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde 1429, s. 12-14 (Muhakkikin Takdimi).

¹⁸⁶ İbn Kayyim, *el-Cevâbu'l-kâfi*, s. 17 (Muhakkikin Takdimi).

¹⁸⁷ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 276-277.

¹⁸⁸ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

¹⁸⁹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 145; Abdulazîm Şerâfeddin, *İbnü'l-Kayyim*, s. 99.

¹⁹⁰ İbn Müflih, Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VIII, 255. İbn Müflih, Şemseddin Muhammed b. Müflih, *Kitâbu'l-Fürû' (Tashîhu'l-Fürû'* ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003, VIII, 175.

¹⁹¹ Merdâvî, Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1955-1956, I, 15, 57, 138, 308, 427; II, 110, 118, 428; VIII, 45

¹⁹² Haccâvî, Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed, *el-İknâ' fî fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. I, 42, 44, 233, 410,

Buhûti,¹⁹³ İbn Ebû Tağlib (ö. 1135-1723)¹⁹⁴ ve Abdurrahman el-Ba'î (ö. 1192-1778)¹⁹⁵ gibi âlimler bulunmaktadır. Yine İbn Useymîn (ö. 1421/2001)¹⁹⁶ ve Sâlih b. Fevzân¹⁹⁷ gibi muasır Hanbelî âlimlerin de ondan ciddi manada etkilenmiş olması, onun şöhretinin günümüze de uzandığını göstermektedir.

İbn Kayyim'in şöhreti sadece Hanbelîlerle sınırlı kalmamıştır. Hanefîlerden Aynî (ö. 855/1451),¹⁹⁸ Hamevî (ö. 1098-1687),¹⁹⁹ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)²⁰⁰ ve daha pek çok âlim görüşlerine itimat ederek ona atıflarda bulunmuştur. İleride de geleceği gibi öfkeli şahsın talâkı meselesinde İbn Âbidîn onun yaptığı taksimi dahi aktarmıştır. Onun kıymetli pek çok eserinin hüsnü kabul görmüş olması da ilmî tesirlerini göstermesi bakımından önemlidir.²⁰¹

İbn Kayyim, özellikle iftâ alanındaki şöhretiyle müftü, fakih ve müctehid olarak zikredilmiştir.²⁰² Öte yandan onun mutlak müctehid olduğu da ifade edilmiştir.²⁰³ Ancak İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel'e olan bağlılığı, onların görüşlerinin yaygınlık kazanmasında aktif rol oynadığı bilgisi, dahası özgün bir şahsiyet olamadığı yönündeki tenkitler²⁰⁴ mutlak müctehid iddiasını zayıflatmaktadır. O, her ne kadar ictihad ameliyesini etkin olarak kullansa da imamının usûlünü takip etmesinden ötürü mutlak müctehid olarak nitelendirilemez.

İmamı ve hocasına olan bağlılığından hareketle özgün bir şahsiyet olamadığı şeklinde bir değerlendirme yapmak da ona haksızlık etmek olur. Çünkü hocasının

¹⁹³ Buhûti, Mansûr b. Yunus, *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'*, nşr. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle, Riyad-Beyrut ts. s. 510, 629; Buhûti, Mansûr b. Yunus, *Şerhu munteha'l-irâdât*, Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1993, I, 384, II, 242; III, 366; Buhûti, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfu'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 14, 16, 20, 81, 103, 138.

¹⁹⁴ İbn Ebî Tağlib, Abdulkâdir b. Ömer, *Neylû'l-meârib bi-şerhi Delîli't-tâlib*, thk. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1983, I, 317-318, II, 292, 295.

¹⁹⁵ Abdurrahman el-Ba'î, İbn Abdullah, *Keşfu'l-muhadderât ve'r-riyâzü'l-müzhirât li-şerhi Ahsari'l-muhtasarât*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, I, 73, II, 701, 759.

¹⁹⁶ İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*, nşr. Muhammed b. Süleyman, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1422-1428, I, 20, 157, 164, 167, 454; II, 222; III, 73 XII, 36.

¹⁹⁷ Sâlih b. Fevzân, İbn Abdullah, *el-Mulahhasu'l-fikhî*, İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ', Riyad 1423, I, 115, 141, 174, 180, 197, 211, 247, 251.

¹⁹⁸ Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emin Sâlih Şâban, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, X, 297.

¹⁹⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Gamzü'uyûni'l-besâir Şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 12; IV, 59, 139.

²⁰⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr 'alâ Düreri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebsar*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 2003, IV, 452.

²⁰¹ Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 71.

²⁰² Meşhur tarihçi İbn Tağrıberdî onun iftâya yoğun bir mesai harcediğini kaydeder. Bkz. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, X, 195.

²⁰³ Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 287; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 143; Bekir b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim*, s. 139; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 267.

²⁰⁴ Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 56; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 438.

görüşlerine muvafakat etmesinde ona karşı duyduğu aşırı muhabbet ve derin saygının belirleyici olduğu şeklindeki savunmaya göre bu, taklid değil görüşlerin uyuşması yani ikrardır.²⁰⁵ Hem bu durum ittiba olarak da açıklanabilir. Zira ittiba delile, taklid ise salt görüşe bağlanmadır.

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı kadarıyla onun hakkında birbirinden farklılık arz eden veya tezat oluşturan görüşler bulunmaktadır. Kanaatimizce ifrat ve tefrite varan bu değerlendirmelerde ona karşı duyulan muhabbet ve ön yargıların tesiri büyüktür. Çeşitli gerekçelerle desteklenmeye çalışılan bu iddiaların somut örneklerle ele alınması gerekmektedir. Çünkü girizgâh niteliğindeki bu değerlendirme sağlıklı bir sonuca varmada yeterli olmaz.

²⁰⁵ Ganîmî, *İbnü 'l-Kayyim*, s. 128.

BÖLÜM II

EVİLİK VE FİKHİ SONUÇLARI

2.1. Evlilik

2.1.1. Evlilik Kavramı

Türkçedeki “evlilik ve evlenme” sözcüklerinin Arapça karşılığı olan “nikâh,”²⁰⁶ sözlükte, “birleştirme, birbirine katma, akit ve cinsel ilişki” anlamlarına gelir.²⁰⁷ Arapçada zevâc, tezvîc gibi sözcükler ve bunların türevleri de nikâh/evlilik, anlamında yaygın bir biçimde kullanılır.²⁰⁸

Nikâh şer‘î ıstılahta ise şöyle tanımlanır: “Kadından istimtâ‘ mülkiyeti elde etmeye yarayan kasıtlı bir akitir.”²⁰⁹ Bu akitle hedeflenen köle edinmek değil de, istimtâ‘ mülkiyeti elde etmek olduğundan tarife “قصدًا” lafzı ilave edilir. Genel bir tanım ise şu şekilde ifade edilebilir: “Birbirleriyle evlenmelerine hukuken herhangi bir mani bulunmayan erkekle kadının sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere aralarını birleştiren ve bunun için karşılıklı hak ve görevler belirleyen bağıdır.”²¹⁰

Nikâh sözcüğünün ilk/asıl ve gerçek anlamının akit mi yoksa cima/cinsel ilişki mi olduğu öteden beri tartışma konusu olmuştur. Dil âlimlerinin kahir ekseriyeti lügavî gerçek anlamın cinsel ilişki kurmak olduğunu beyan etmiştir.²¹¹

²⁰⁶ Heyet, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, s. 1171; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2003, s. 1005.

²⁰⁷ Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tılbetü't-talebe fî'l-ıstılâhâtı'l-fikhiyye*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995, s. 124; Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 220-221; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993, VI, 121; Atar, Fahrettin, “Nikâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 112, ss. 112-117, İstanbul 2007.

²⁰⁸ Bkz. Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, VI, 9; Abdulhamid, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fî ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, İstanbul ts. s. 12.

²⁰⁹ Zeyla'î, Ebû Muhammed Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313-1315, II, 94; İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX, 58; İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *Mülteke'l-ebhur (Mecma'u'l-enhur içinde)* nşr. Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 467; Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Mısır 1310, I, 267.

²¹⁰ Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1957, s. 17; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 10-11; Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 31; Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988, s. 26.

²¹¹ Bkz. Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-lüga*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, IV, 64; Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-lüga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 1994, II, 382; İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, Beyrut

Fakihler de bu konuda muhtelif açıklamalar yapmıştır. Hanefîler, nikâhın asıl ve gerçek manasının cinsel ilişki, akit manasının ise mecazî olduğunu ifade etmiştir. Çünkü cinsel ilişki, nikâhın birbirine katma, bir araya getirme manalarıyla örtüşmektedir. Onlar, cinsel ilişki manasının şer'î naslarda²¹² da geçtiğini belirtmiştir.²¹³ Şâfiî fakihler ise gerçek manasının akit, mecazî manasının cinsel ilişki olduğunu belirtmiştir.²¹⁴ Hanbelî fakihler de onlarla aynı kanaati paylaşmıştır.²¹⁵ Görüldüğü kadarıyla fakihlerin çoğunluğu nikâh lafzının akit anlamında birleşmiştir.

İbn Kayyim'in tartışmaya dair açık ve detaylı bir değerlendirmesini tespit edemedik. Ancak başka konu bağlamında sarf ettiği bazı cümleleler görüşüne ulaşma anlamında bize bir fikir verebilir. Örneğin nikâh lafzının hiçbir ayette sadece cinsel ilişki manasında gelmediği şeklindeki ibâresi bu minvaldedir.²¹⁶ Bu söz her ne kadar bir fikir verse de sadece bu cümleye bakarak onun görüşünü tam olarak tespit etmek kolay gözükmemektedir. Çünkü "nikâhın hiçbir ayette sadece cinsel ilişki manasında gelmediği" şeklindeki cümle nikâh lafzı için gerçek anlam olarak akdi tercih ettiği gibi bir anlama gelebileceği gibi lafzın müşterek bir mana taşıdığı şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim İbn Kayyim'in üç talâkla boşanmış kadının tekrar eski kocasına dönebilmesi meselesine temas ettiği sırada sadece akdin yeterli olmayacağını, akit yanında cinsel ilişkinin de bizzat Allah (c.c.) tarafından şart koşulduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Buna göre nikâh lafzının müşterek bir mana taşıdığı fikrinde olduğu düşünülebilir.²¹⁷ Ya da aslında akit manasını gerçek anlam olarak tercih ettiği, cinsel ilişki anlamını da göz ardı etmediği söylenebilir.

1979, V, 475; Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Tarihi ve Hukûk Istılahları Kâmûsu*, İmak Ofset Basım Yayın, İstanbul 2018, s. 947.

²¹² Bkz. Bakara, 2/230.

²¹³ Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, Beyrut 1992, II, 88; III, 50-51; Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, IV, 192; Kâsânî, Ebû Bekir 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, III, 233; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 176.

²¹⁴ Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 7, 46, 216; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Tahrîru luğâti't-Tenbîh*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 187; Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IV, 200.

²¹⁵ İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, Dâru 'Âlemu'l-Kütüb, Riyad ts. IX, 339; İbn Müflih, Şemseddin Muhammed, *Kitâbu'l-Fürû' (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte)* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003, VIII, 175.

²¹⁶ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 190-191.

²¹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 258; İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 44.

Bu tartışmanın pratik sonucu dikkate alındığında ise İbn Kayyim'in aslında akit anlamını esas aldığı görülmektedir. Şöyle ki cinsel ilişki gerçek mana kabul edildiğinde kişiye nikâh sebebiyle haram olanlar zinayla da haram olmaktadır.²¹⁸ Bu kıstasa göre zina sonucu hürmet-i müsâhara oluşmayacağı kanaatine sahip olan İbn Kayyim'in, nikâh sözcüğüne gerçek anlamda akit manası verdiği, bir diğer ifadeyle cinsel ilişki manası vermediği açıklığa kavuşmuş olur.²¹⁹ Çıkarımımızı destekleyen bir başka veri de hocası İbn Teymiyye'nin akit manasını öne çıkarmış olmasıdır.²²⁰ Buna göre İbn Kayyim'in hocasının görüşüne muvafakat ettiği söylenebilir.

Kanaatimizce pek çok dil âliminin de ifade ettiği gerçek anlamın cinsellik olduğu görüşü tercihe şayandır. Bu sebeple aslî anlamın şer'î naslarda, dolayısıyla Kur'an'da da bulunması kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Ancak herhangi bir karine ile anlamın mecaza kayması veya akit anlamının şer'î naslarda öncelikli olarak geçmesi de mümkündür.²²¹

2.1.2. Risâletten Önce Evlilik Akdi

Evlilik ve nişanla alakalı meselelere geçmeden önce câhiliye dönemi akitleri ve birliktelikleri hakkında bazı bilgiler vermek gerekmektedir. Risâlet öncesi dönemde Araplar arasında çeşitli nikâh türleri bulunmaktadır. Bunlar arasında İslam'a uygun nikâh yanında kuruluş ve seyir açısından ondan ciddi boyutta farklılık arz eden akitler de mevcuttur ki bunlar fâsid olarak adlandırılmış ve haddizatında kabul görmemiştir.²²²

İbn Kayyim'in de naklettiği gibi Hz. Âişe'den gelen rivayet²²³ bunları etraflıca açıklamaktadır. Özetle Hz. Âişe câhiliye döneminde dört türlü nikâh akdi veya birliktelik yapıldığını zikretmiştir. Bunlar günümüzde de olan sahih nikâh, istibdâ' nikâhı, toplu ve serbest birliktelikler şeklinde sıralanabilir.

I- Sahih Nikâh

Hz. Âişe'nin rivayetine göre evlenmek isteyen kimse beğendiği kızın velisinden onu ister, kız tarafı uygun görürse münasip bir mehir karşılığında onunla evlilik akdi

²¹⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 7.

²¹⁹ Bkz. İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 636.

²²⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Mecma'u'l-Meliki Fehd, Medine 2004, XXXII, 113.

²²¹ Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003, IV, 3-4.

²²² Zeydan, Abdulkarim, *el-Medhal li-dirâseti'l-şer'ia'ti'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2012, s. 27.

²²³ Rivayetin tam metni için bkz. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993, "Nikâh" 37; Ebû Dâvud, "Talâk" 33.

yapardı. Bu nikâh, Araplar arasında en yaygın akit şekli olarak bilinmektedir.²²⁴ İslam dini, yeni bazı ilkeler ve sınırlar koyarak bu nikâh şeklini onaylar.²²⁵

II- İstibdâ‘ Nikâhı

Damızlık nikâhı olarak da adlandırılabilen bu ilişkiyi aslında gerçek bir nikâh addetmek doğru değildir. Çünkü bir erkek, hayızdan hemen sonra eşini, ilişkiye girmesini istediği kişiye gönderir, eşinin hamile olduğu anlaşıncaya kadar ona yaklaşmazdı. Bu sayede soylu bir evlada sahip olmayı amaçlardı.²²⁶

III- Toplu ve Serbest Birliktelikler

Hız. Âişe'nin haber verdiği üçüncü ve dördüncü nikâh örneği de sahih bir akid olarak nitelendirilemez. Şu sebeple ki on erkek toplanır bir kadınla cinsel birliktelik kurardı. İlişki kurulan kadın, doğum sonrası çocuğu en çok sevdiği adama nispet ederek “çocuk senindir” der, ismi zikredilen adam buna karşı çıkamazdı. Son uygulama ise özetle şu şekildedir: Ekekler kapısına davet niteliği taşıyan bir bayrak asan kadınla cinsel ilişki kurar, kadın doğurduğu vakit soy uzmanları çağrılır, çocuk en çok benzediği kişinin soyuna nispet edilirdi.²²⁷

IV- Makt Nikâhı

Yukarıda zikredilenler yanında makt nikâhı da bulunmaktadır. Kadının miras malı gibi bir başkasına geçmesi şeklinde yaygınlık kazanan bu nikâh türüne Araplar arasında sıkça rastlanmaktadır. Makt nikâhında ölen kocanın bir başka kadından olan oğlu bu konuda hak sahibi olurdu. Söz konusu oğul isterse kadınla mehirsiz evlenir isterse mehir karşılığında onu bir başkasıyla evlendirebilirdi. Eğer hakkından feragat ederse bu hak en yakından başlamak şartıyla bir başkasına intikal ederdi. Nihayet ayette, “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız (onları miras olarak almanız) size helal değildir.*”²²⁸ ve “*Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Zira bu, pek hayâsızlık ve iğrençliktir. Kötü bir yoldur/adettir.*”²²⁹ buyrulurak buna son verildi.²³⁰

²²⁴ Demircan, Adnan, *Cahiliyeden İslam'a Kadın ve Aile*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 71.

²²⁵ Zeydan, *el-Medhal*, s. 27.

²²⁶ Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 23.

²²⁷ Buhârî, “Nikâh” 37; Ebû Dâvud, “Talâk” 33.

²²⁸ Nisa, 4/19.

²²⁹ Nisa, 4/22.

²³⁰ Zeydan, *el-Medhal*, s. 27-28.

Belirli bir süreliğine eşlerin karşılıklı değişimi anlamına gelen bedel, çok eşlilik (burada dörtten fazla kastediliyor), iki kız kardeşle nikâh, mut'a ve şiğar nikâhları²³¹ da câhiliye uygulamaları arasında yer alır.²³²

İbn Kayyim, son üç nikâh türünün çirkin bir eylem olduğunu vurgulamıştır.²³³ Öte yandan sahabîlerin çoğunluğunun İslam öncesi dönemde sahih olarak nitelenen birinci sıradaki akitle dünyaya geldiklerini zikretmiştir. Onun ifadesine göre onlar babalarına nispet edilmiş ve kimse de buna itiraz etmemiştir. Üstelik Hz. Peygamber onlardan İslam'a giren hiç kimseden nikâhını yenilemesini istememiştir. Yine onun ifadesine göre fukahadan hiç kimse kâfirlerin nikâhını bâtil saymamıştır.²³⁴ Hz. Peygamber ve Hz. Hatice'nin, hatta onların anne-babalarının akitlerinin de câhiliye döneminde cari olması onu teyit etmektedir.²³⁵ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla risâlet öncesinde sahih olarak nitelenen nikâhlar risâlet sonrasında da sahih kabul edilmiştir.

2.1.3. Evliliğin Meşrûiyeti

Şer'î naslarda tavsiye edilen evliliğin meşrû olduğu noktasında ümmetin icmâi bulunmaktadır.²³⁶ Ayrıca evlilik, ibadete yakın bir tasarruf olarak görülmüş, bu nedenle kimi fûrû-i fıkıh eserlerinde ibadetler bahsinden hemen sonra ele alınarak bu yakınlık somut olarak hissettirilmiş, dahası açıkça zikredilmiştir.²³⁷

İbn Kayyim, esasında evliliğin zatı itibariyle ibadete benzediğini ifade etmiş, hatta nafil ibadetlerden daha üstün olduğunu dile getirmiştir. Bu yönüyle onun diğer akitlerden ayrıldığını belirtmiştir. Çünkü onun da vurguladığı gibi alış-veriş akdi mescitte yapılamazken evlilik akdi yapılabilmektedir.²³⁸ Bununla birlikte o, lafızlarla kurulması ve akit olması yönünden aslında evliliğin ibadet olmadığını ifade etmiştir.²³⁹

Yüce Allah (c.c.), evlilik akdini pek çok ayette tavsiye etmiştir. Örneğin peygamberlerin evli olmalarına dönük vurgu bu kabildendir: “Şüphesiz biz, senden önce

²³¹ Bunlara ileride ilgili konular çerçevesinde açıklık getirileceğinden burada sadece temas etmekle iktifa edilmiştir.

²³² Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bâr bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibbîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960, IX, 184; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 188; Zeydan, *el-Medhal*, s. 27-28; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 19-24.

²³³ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, I, 279-280

²³⁴ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 614-622.

²³⁵ Demircan, *Cahiliyeden İslam'a*, s. 71

²³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 340; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, IV, 201; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 14.

²³⁷ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 94; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 175; Aynî, *el-Binâye*, V, 3.

²³⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, III, 102; IV, 138

²³⁹ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 636; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 221.

de peygamberler gönderdik. Onlara da eşler ve çocuklar vermiştik.”²⁴⁰ Şu ayetler de doğrudan tavsiye sadedindedir: “Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu münasip olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zengin kılar.”²⁴¹ “Hoşunuza giden/beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder (olmak üzere) evlenin.”²⁴²

Aile, kişiyi yaşama bağlayan, onun için huzur ve mutluluğun teminatı olan bir kurumdur. Kur’an’da, “Huzura ermeniz için size kendi içinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet var etmesi, de O’nun/Allah’ın (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünenler için dersler/ibretler vardır.”²⁴³ buyrulmuştur. Ayetten anlaşıldığı kadarıyla eş daha geniş anlamda aile, bireye ideal bir hayat ortamı hazırlamaktadır.²⁴⁴ Ayrıca aile, sadece insana özgü bir ayrıcalıktır ki o, bu sayede sağlam ve sürekli birliktelikler kurarak nesillerin devamını sağlayabilmektedir.²⁴⁵

Nebevî Sünnet de evlenme konusunda önemli tavsiyeler ve uyarılar içermektedir. Söz gelimi bazı hadis-i şerifler şöyle sıralanabilir:

Dünya meta/faydalanmadır. Onun en hayırlı metası, salih bir kadındır.²⁴⁶ Ey gençler, sizden evlenmeye imkânı olanlar evlensin! Çünkü evlilik gözü haramdan, ırzı/iffeti fenalıktan daha iyi korur. Evlenme imkânı olmayanlar oruç tutsun, şüphesiz bu, şehveti kırar.²⁴⁷ İslâm’da sarûre (evlenmeme ve hac yapmama) yoktur.²⁴⁸ Şüphesiz ben kadınlarla evleniyorum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.²⁴⁹

İbn Kayyim, zikredilen rivayetlere atıfta bulunarak evliliğin Peygamber Sünnet’i olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁰ Kimi insanların Allah’ın rızasını kazanma adına

²⁴⁰ Ra’d, 13/38.

²⁴¹ Nûr, 24/32.

²⁴² Nisa, 4/3.

²⁴³ Rum, 30/21.

²⁴⁴ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1985, VII, 9; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 11-12; Hallâf, Abdulvehhâb, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye fî’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Kalem, Kuveyt 1990, s. 16; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 18.

²⁴⁵ Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 12; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 16.

²⁴⁶ Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsned*, I, 171; Müslim, Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1991, “Radâ” 64.

²⁴⁷ Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muğnî, Riyad 2000, “Nikâh” 2; Buhârî, “Nikâh” 2; Müslim, “Nikâh” 1, 3; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arnaut ve dğr. Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Beyrut 2009, “Nikâh” 1; Tirmizî, “Nikâh” 1; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu’ayb, *Sünenü’n-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkiki’t-Türâsi’l-İslâmî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ts. “Nikâh” 3.

²⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VIII, 248; Ebû Dâvud, “Menâsik” 3; Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire ts. XI, 234-235; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, V, 269.

²⁴⁹ Dârimî, “Nikâh” 3; Buhârî, “Nikâh” 1; Müslim, “Nikâh” 5; İbn Mâce, “Nikâh” 1; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu’ayb, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün’im Şelebî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001, V, 152.

²⁵⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, IV, 229-230.

evlenmemelerini aslında Sünnet'ten yüz çevirmek şeklinde nitelemiştir.²⁵¹ Çünkü ona göre evlilik Sünnet olmasının yanında insandaki aşk ve arzuların ilacıdır. Binâenaleyh evlilik deva, ondan kaçınmak ise sadece ızdıraptır.²⁵² Görüldüğü kadarıyla İbn Kayyim evliliğe salt Sünnet açısından bakmamış, onun insanî yönünü de öne çıkararak meşrûiyetine ve gerekliliğine vurgu yapmıştır.

2.1.4. Evliliğin Hükümü

Evliliğin hükmü genellikle, “*Ey gençler, sizden evlenmeye imkânı olanlar evlensin.*”²⁵³ hadisi bağlamında ele alınmıştır. İslam âlimlerinin çoğunluğu -gücü yetenlere- evliliğin müstehap/sünnet olduğu fikrindedir.²⁵⁴ Ancak İmam Şâfiî (ö. 204/820) nazarında evlilik mubahtır.²⁵⁵ Aksi fikirde olan Ahmed b. Hanbel'e göre ise genel olarak vâcip olduğu nakledilse de İbn Kudâme bunu zinaya meyletme kaygı ve korkusu şartına bağlar. Bu şart bulunmadığı vakit mezhebin genel kanaatine göre evliliğin farz olmadığını belirtir.²⁵⁶ Ahmed b. Hanbel'in görüşüne yaklaştıkları anlaşılan İbn Hazm ve Zâhirîler de farz olduğu kanaatindedir.²⁵⁷

Hanefî fakihlerin nazarında evlilik, nefsin kontrol altında tutabilenler için sünnet-i müekkedir. Yine onlara göre evliliğe elverişli imkân yanında zinaya düşme korkusu olanlar için vâcip, geçimsizliği vb. sebeplerle eşine fena muamelede bulunacak olanlara mekruh veya haramdır.²⁵⁸ Hanefîler tarafından yapılan bu taksimin aynı zamanda âlimlerin genelinin kanaatini yansıttığı söylenebilir.²⁵⁹

²⁵¹ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 191.

²⁵² İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Ravdatu'l-muhibbîn ve nüzhету'l-müstâkîn*, Dâru'n-Nübelâ, Beyrut ts. s. 219; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 250.

²⁵³ Dârimî, “Nikâh” 2; Buhârî, “Nikâh” 2; Müslim, “Nikâh” 1, 3; İbn Mâce, “Nikâh” 1; Tirmizî, “Nikâh” 1; Nesâî, “Nikâh” 3.

²⁵⁴ İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, VII, 162; Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Dâru't-Tûnisîyye, Tunus 1988, II, 127; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 245; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 33; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 33.

²⁵⁵ Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 31; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 33.

²⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 340-341. Ayrıca bkz. İtr, Nureddin, *İ'lâmu'l-enâm şerhu Bulûğî'l-merâm min ehâdîsi'l-ahkâm*, Dâru'l-Farfûr, Dimaşk 1999, III, 262

²⁵⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX, 3.

²⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 193-194; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 228-229; Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dimaşk ts. II, 96; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 95; Aynî, *el-Binâye*, V, 5-6.

²⁵⁹ Bkz. Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, II, 128-129; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 341; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *es-Seylû'l-cerrârî'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, thk. Mahmud İbrâhim Zayed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. II, 243-245; İtr, *İ'lâmu'l-enâm*, III, 262-263; Abdurrahman b. Abdurrahman b. Şümeyletî'l-Ehdel, *el-Enkihatu'l-fâside*, el-Mektebetü'l-Devliyye, Riyad 1983, s. 43.

Bu konuda geniş açıklama yapmadığı görülen İbn Kayyim, evliliğin farz, müstehap ve mekruh olduğunu ifade etmekle yetinir.²⁶⁰ Böylelikle onun, Hanefîlerin de içinde bulunduğu pek çok âlimin yapmış olduğu tasnifi benimsediği anlaşılmaktadır. Evliliğin hükmü konusunda Ahmed b. Hanbel’den rivayet edilen ve evlenmenin genel farz olduğu şeklindeki görüşe ise katılmadığı görülmektedir.

Evliliğin mubah olduğu şeklindeki İmam Şâfi’ye atfedilen görüş, doğrusu kabul edilebilecek noktada değildir. Çünkü çokça tavsiye edilmesi hasebiyle evliliğin, en hafif ifadeyle müstehap veya sünnet-i müekked kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Evliliğin farz olması için zinaya düşme tehlikesinde olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma gitmek de çok isabetli gözükmemektedir. Zira Yüce Allah (c.c.), Hz. Yusuf hakkında, “*Şüphesiz, kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti.*”²⁶¹ buyurarak bir gerçekliğe dikkat çekmektedir. O da herkesin az ya da çok zinaya meyletme veya düşme ihtimalidir. Kaldı ki içinde bulunduğumuz asır ve şartlar bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Zaten buna vurgu yapan Abdülkerim Zeydan aslında mendup olarak nitelediği evlenmenin vâcibe yakın bir hüküm ifade ettiğini zikreder.²⁶²

2.1.5. Evliliğin Hikmetleri

Naslar ve hükümler vaz’ edilirken birtakım maslahatlar dikkate alınmıştır ki bunlara İbn Kayyim’in de dediği gibi “Şâriin naslara yüklediği manalar” denilebilir. İbn Kayyim, şeriatın hikmetler üzerine tesis edildiğini, bunun da kulların dünya ve ahiret maslahatlarına dönük olduğunu belirtir.²⁶³

Evlilik, insanlara bazı fırsatlar sunmaktadır ki bunlar evliliğin hikmetleri olarak da isimlendirilebilir. Bu hikmetler, cinsel arzuların meşrû yolla giderilmesi, neslin sürekliliği ve karışmaması, topluma faydalı aile kurumunun teşekkülü, toplumsal bağların güçlenmesi vb. şeklinde sıralanabilir.²⁶⁴

²⁶⁰ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, I, 335; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, III, 43.

²⁶¹ Yusuf, 12/24.

²⁶² Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 34.

²⁶³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, III, 11.

²⁶⁴ Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ahkâmu'l-usra fi'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrut 1983, s. 54-60; Ebû Zehra, Muhammed, *Muhâdarâtü fi 'akdi'z-zevâc ve âsârih*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1971, s. 45-47; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VII, 31; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 11-13; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 15-17. Ayrıca bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, nşr. Muhammed Vehbî Süleyman, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2006, II, 866-867.

İbn Kayyim, yukarıda zikredilenlere sevgi ve muhabbet sayesinde akrabalık bağlarının tesis edildiğini, dahası evliliğin gözü haramdan koruduğunu ilave eder.²⁶⁵ Onun ifadesine göre zinayı engellemesi hasebiyle evlilik, bizatihi iffettir.²⁶⁶

2.1.6. Evlilik Öncesi Meseleler

2.1.6.1. Evlenilecek Kadının Özellikleri

Mutlu ve huzurlu birliktelik oluşturmak, ailenin sağlam zemine oturması ve sürekliliği sağlaması açısından evlenilmek istenen kadının özellikleri önem taşımaktadır. Çünkü kadın, erkeğin huzur kaynağı, hayat ortağı, çocuklarının annesi ve evinin hanımıdır.²⁶⁷

Tarih boyunca insanlar eş seçiminde farklı kıstaslar benimsemiştir. Kimi insanlar fiziki güzelliği, kimileri şeref ve makamı, kimileri ahlakı, kimileri ise malı/serveti öne çıkarmıştır. Bu sosyolojik gerçekliğe dikkat çeken Hz. Peygamber, bir kadında dört özelliğin öne çıktığını ve tercihin de buna göre yapıldığını şu hadiste vurgulamıştır: *“Kadınla dört şey için evlenilir: mal, şeref, güzellik ve dindarlık. Eli toprak olasıca sen dindar olan (kadını) seç (elin bereketlensin ki muhtaç olmayasın).”*²⁶⁸ Hz. Peygamber, bu dört özellikten dindarlığın öncelenmesini özellikle dile getirmiştir.

İbn Kayyim de ilgili rivayeti esas alır.²⁶⁹ Dindarlık yanında güzel olma ve hoşagitmenin önemine vurgu yapar.²⁷⁰ *“Bugün size temiz ve iyi şeyler helal kılınmıştır... Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da size helaldir.”*²⁷¹ ayetini hem bedenî hem de ahlakî güzelliğin önemi açısından zikreder.²⁷²

İlgili hadiste dindarlığın ön plana çıkarılması diğer üç vasıf olan mal/zenginlik, şeref/asalet/makam ve güzelliğin dikkate alınmayacağı anlamına gelmez.²⁷³ Bu itibarla

²⁶⁵ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, II, 85-86. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 162; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke ts. IV, 1383.

²⁶⁶ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 43.

²⁶⁷ Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1977, II, 20; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 11.

²⁶⁸ Buhârî, “Nikâh” 16; Müslim, “Radâ” 53; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs-Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dimaşk-Beyrut 1986-1992, XI, 451; Begavî, Ebû Muhammed Huseyin b. Mes'ûd, *Mesâbihu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî ve dğr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987, II, 399.

²⁶⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 231.

²⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, I, 66.

²⁷¹ Maide, 5/5.

²⁷² İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 794.

²⁷³ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *et-Tevşih şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Rıdvan Câmi'

dindarlık öncelenmek kaydıyla tarafların birbirlerinde zenginlik, şeref ve güzellik gibi özellikler aramaları aslında sakıncalı değildir.²⁷⁴ Yani bu dört vasfın bir arada bulunduğu bir kadınla evlenmekte herhangi bir mahzur yoktur.²⁷⁵ Ancak sadece güzellik vasfını kıstas olarak benimsemek evliliğin sağlam temeller üzerine oturmasına engel olabilir. Hatta ayrılığa dahi sebep olabilmektedir ki Hz. Peygamber de bu konuya işaret etmiştir: “Kadınları (sadece) güzellikleri için nikâhlayınız. Çünkü onların güzellikleri (böbürlenme ve kibirlenme nedeniyle) onları tehlikeye atabilir.”²⁷⁶ Binâenaleyh dindarlık ile güzellik veya diğer vasıflardan herhangi biri, birkaçı çatıştığı takdirde dindarlık vasfının belirleyici olması elzemdir. Çünkü sadece güzellik kişiye bereket yani huzur getirmeyecektir. Gazzâlî’nin de vurguladığı gibi insanlar çoğunlukla güzelliğe aldanmakta ve evliliğe götüren birinci sâik olarak onu görmektedir.²⁷⁷ Dindar ve aynı zamanda güzel bir kadınla evlenmek ise sevgi ve saygının sürekliliği açısından yadsınamaz bir gerçektir.²⁷⁸

Kadında bulunması elzem olan diğer bir vasıf doğurganlıktır ki bu, “Doğurgan sevimli kadınlarla evlenin, şüphesiz ben çokluğunuzla övüneceğim.”²⁷⁹ rivayetine dayandırılır.²⁸⁰ Doğurganlığın önemine vurgu yapan İbn Kayyim, Rasûl-i Ekrem’in doğurgan olmayan kadınla evliliği kerih gördüğünü belirtir. Böylelikle İbn Kayyim’in de bu evliliği mekruh telakki ettiği ifade edilebilir.²⁸¹

Kadının doğurgan olmasının yanında bekâr olması da tavsiye edilmiştir. Ashabdan Câbir b. Abdullah’ın (ö. 78/697) (r.a.) dul bir kadınla evlendiğini haber alan Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Senin onunla oynaşacağın, onun da seninle oynaşacağı bekâr bir kızla evlenseydin (daha iyi olurdu).”²⁸²

Rıdvan, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1998, VII, 3217; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, XII, 33.

²⁷⁴ Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yayınları, Konya 2016, s. 72.

²⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 889; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *ed-Dürerü’l-behiyye fi’l-mesâilî’l-fikhiyye*, Mektebetü’s-Sahâbe, Tanta 1987, 28; Kastallânî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü’s-sârî li-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, el-Matba’atu’l-Kübrâ el Emîriyye, Mısır 1323, VIII, 22-23; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 43.

²⁷⁶ İbn Mâce, “Nikâh” 6.

²⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 892.

²⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 892; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 46-47; Şeltut, Mahmud, *Akaid ve Seriat*, çev. Muharrem Tan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993, II, 22.

²⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 63; Ebû Dâvud, “Nikâh” 3; Bezzâr, Ahmed b. İbrâhim, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa’d, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1988-2009, XIII, 95.

²⁸⁰ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 124.

²⁸¹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, IV, 231. Ayrıca bkz. Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî, *Zahîretü’l-‘ukbâ fi şerhi’l-Müctebâ’*, Dâru’l-Mi’râc- Dâru Âl Barûm, Riyad 1996-2003, XXVII, 95.

²⁸² Buhârî, “Nikâh” 10; Müslim, “Radâ” 58; Ebû Dâvud, “Nikâh” 3; Tirmizî, “Nikâh” 13.

Bekârlığın önemine vurgu yapan İbn Kayyim, dul eşle kurulan cinsel ilişkinin sıhhat için daha faydalı olduğu şeklindeki iddiaya karşı çıkar. Dulluğun bekârlıktan üstün olduğu yönündeki bir mukayesenin fâsid bir kıyas olduğunu yukarıdaki hadise dayanarak zikreder. Onun da ifade ettiği gibi bekâr eşle kurulan cinsel ilişki kalbin sevgiyle dolmasına yardımcı olduğundan tarafları birbirine bağlar. Oysaki dulla kurulan ilişkide bu olmaz.²⁸³ Bu yönüyle dul kadın eski kocasını hatırlından çıkaramayıp ona özlem duyabilmektedir. Bu da yeni kocasıyla sıkı bağlar kurulmasına mani olabilir.²⁸⁴ İbn Kayyim, görüşünü teyit etme adına şu rivayeti naklede:

Hz. Âişe, Yâ Rasûlallah! ‘(Şu konuda ne dersin) bana bildirir misin? Sen bir vadiye insen de orada üzerindeki mahsul yenilmiş ve yenilmemiş halde iki tür ağaç bulsan, deveni bunların hangisinde yayar otlatırsın?’ diye sordum. Rasûlullah, ‘başkası tarafından otlatılmayan ağaçta otlatırım’ dedi. Zira o, Rasûlullah’ın kendisi dışında bekâr bir kadınla evlenmediğini ifade etmek istiyordu.²⁸⁵

İbn Kayyim’in yukarıda zikredilen rivayetle ilişkili gördüğü bu rivayetleri zikretmesi bütüncül yaklaşım metodundan ileri gelmektedir. Ezcümle onun nezdinde, bakire bir kızla evlenmenin müstehap olduğu söylenebilir.²⁸⁶ İbn Kayyim’in vurgu ve ifadeleri, uygun bir eşle kurulan evliliğin insana maddi ve menevî pek çok değer katacağı noktasına odaklanmaktadır.

2.1.6.2. Evlenilecek Kadına Bakma

Evlenmek maksadıyla dindar ve ahlakî erdemlerle muttasıf bir kadın bulmak mutluluk için yeterli olmayabilir. Yukarıda da geçtiği üzere kadının hoşça gidecek bedenî güzelliklere de sahip olması gerekir. Ancak güzellik göreceli bir kavram olduğu için bir çeşit güzellikten bahsetmek doğru olmaz. Bu noktada evlenme niyetinde olan erkeğin kadını görme ve ona bakması beğeni açısından doğru bir davranış olacaktır.

Hz. Peygamber (a.s.) evlenme niyetinde olan Mugîre b. Şube’ye talip olduğu kadına bakmasını şu şekilde ifade eder: “*Ona bak, çünkü bakış aranızdaki muhabbetin daim olması için en iyisidir.*”²⁸⁷ Mezkûr rivayete atıfta bulunan İbn Kayyim, bakmanın

²⁸³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 233.

²⁸⁴ Gazzâlî, *Ihyâ*, II, 897.

²⁸⁵ Buhârî, “Nikâh” 9.

²⁸⁶ Bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 126; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 49.

²⁸⁷ Dârimî, “Nikâh” 5; İbn Mâce, “Nikâh” 9; Tirmizî, “Nikâh” 5; Nesâî, Nikâh 17; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdülün'im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, IV, 372.

önemine vurgu yapar. Mugîre b. Şube'nin kıza bakması sonucu onu beğendiğini ve onunla evlendiğini nakleder.²⁸⁸

Evlenilmek istenen kıza teklif iletmeden önce bakmaktan amaç, kalbin ısınması veya tekliften önce vazgeçmektir. Çünkü kişi kadına bakmadan talip olur, onunla evlenir de ona sevgi ve muhabbet anlamında ısınamazsa eşler arasında ülfet oluşmaz.²⁸⁹ Bakmanın diğer bir faydası da kızda herhangi bir kusur olup olmadığını öğrenebilme imkânıdır. Zira kişi, bir kusur görür ve ondan hoşlanmaz ise o zaman başka birine yönelebilir. Nitekim Rasûl-i Ekrem (a.s.) ensarî bir kadına talip olan ashabdan birine, “*Ona bak, zira ensarın gözlerinde bir şey (kusur) olabilir.*”²⁹⁰ buyurarak ona bakmasını salık vermiştir.²⁹¹

Kadına bakma ile ilgili daha pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden yola çıkan ulemâ, evlenilmek istenen kadına bakmanın meşrû ve mubah olduğu konusunda görüş birliği içindedir.²⁹² Diğer yandan bakılabilecek organlar konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır.

İbn Kudâme'nin vurguladığı gibi fakihlerin çoğunluğu, evlenme kastıyla kadının ancak el ve yüzüne bakılabileceği kanaatindedir. Çünkü yüz, güzelliği, el ise beden düzgünlüğünü göstermektedir.²⁹³ El ve yüze bakma konusunda izne gerek olmadığı diğer bir husustur. İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) rivayet edilen görüşe göre ise bakma ancak izinle olabilir, değilse câiz olmaz.²⁹⁴ Ancak Kâdî İyâz (ö. 544/1149) izinsiz bakmanın mekruh da olsa mümkün olduğunu zikreder.²⁹⁵ Mâverdî, İmam Mâlik'in görüşüne itiraz ederek şunları dile getirir: “Eğer bakmak mubah ise izne gerek olmaz, ancak mahzurluysa o vakit izinle de mubah olmaz.”²⁹⁶

²⁸⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, IV, 259.

²⁸⁹ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 207.

²⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 235; Müslim, “Nikâh” 74; Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferâyînî, *Müsned*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1998, III, 17.

²⁹¹ Buradaki kusur, “الصغر” göz küçüklüğü olarak tevil edilir. Bkz. Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's-Sakâ, Dımaşk 1996, II, 95; Ebû Avâne, *Müsned*, III, 17.

²⁹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 36; Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007, XII, 37; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 489; İtr, *İ'lâmu'l-enâm*, III, 284; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 68.

²⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 489-490. Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 36; Kâdî İyâz, İyâz b. Musa, *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1998, IV, 576; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 206-207; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 133; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 29; İtr, *İ'lâmu'l-enâm*, III, 284.

²⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 35; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 206-207.

²⁹⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, IV, 576.

²⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 35.

Evzâî'nin (ö. 157/774) kaba etlere bakılabileceği ve Dâvud ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) kadının bütün vücuduna bakılabileceğine dair görüşler yaygın bir şekilde nakledilmiştir.²⁹⁷ Fakat Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi konumundaki İbn Hazm, ancak yüz ve ele bakılabileceğini söyleyerek Dâvud ez-Zâhirî'nin görüşüne iltifat etmemiştir. Evlenilmek istenen kadının bütün bedenine erkeğin kendisinin değil, ancak talimat verdiği bir kadının bakmasının mümkün olduğunu dile getirmiştir.²⁹⁸

İbn Kayyim, evlenmek kastıyla kadına bakılabileceğiyle ilgili hadise Hz. Peygamber'in fetvası olarak atıf yapmasına rağmen hangi organlara bakılabileceği hususunda -görebildiğimiz kadarıyla- herhangi bir açıklama ve tercihte bulunmamıştır.²⁹⁹

Dâvud ez-Zâhirî ve Evzâî'nin şaz denilebilecek görüşünün aksini ifade eden fukahanın savunduğu görüşün doğruluğu aşîkârdır. Diğer bir husus ise evlenmek niyetiyle erkeğin kadına bakmasının meşrû ve mubah olmasının yanında kadının da erkeğe bakmasının meşrû ve mubah olduğudur. Dolayısıyla kadının da kendisine talip olan erkeğe bakarak bir karara varması tavsiye edilmiştir. Onun bakabileceği organlar el, yüz ve bunlara ilaveten baş ve boyun olarak zikredilmektedir.³⁰⁰

2.1.6.3. Dünürcü Olunan Kadına Teklif

Başka bir erkekle söz kesmiş kadına teklifte bulunma meselesine temas etmeden önce söz kesme ve nişan anlamında kullanılan “hıtbe” hakkında bilgi vermek konunun anlaşılır olması için yerinde bir tavır olacaktır. Hıtbe kavramı, kadına evlilik teklifinde bulunma veya talip olma anlamlarına da gelmektedir.³⁰¹

Uygun bir eş adayı görme ve görüşmeler sonucu meselenin aileler açısından resmi boyut kazanması olarak da ifade edebileceğimiz söz kesme veya nişan, nikâh gibi hukukî anlamda bağlayıcı değildir.³⁰² Bu hususta icmâ olduğu aktarılır.³⁰³ Nişan ancak, evlilik

²⁹⁷ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 490; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, el-Matba'atü'l-Misriyye, Mısır 1929-1930, IX, 20; Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts. XX, 119; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 133; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 29.

²⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 161.

²⁹⁹ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakk'în*, IV, 259.

³⁰⁰ Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 70-71.

³⁰¹ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, I, 121, 413; Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003, s. 108; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts. I, 360; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 7; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 58; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 10; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 24.

³⁰² Heyet, *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, nşr. Orhan Çeker, Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 2016, md. 1; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 10.

³⁰³ Has, Şükrü Selim, “Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dinî / Ahlakî Neticeleri (İslâm Hukuku ve Modern

için atılmış meşrû bir yöntem olarak nitelenebilir.³⁰⁴ Hukuki olarak nişan, genellikle mubah olarak telakki edilmekle birlikte onu müstehap görenler de olmuştur.³⁰⁵

Evlilik hazırlığı olan nişan sonucu birtakım fikhî kaidelerin teşekkülü söz konusudur. O kaidelerden biri, talip olunan kadının bir başkasıyla nişanlı bulunmamasıdır.³⁰⁶ Zira nişanlı bir kadına teklif götürmek İslam kardeşliğine zarar verebileceğinden uygun bir davranış değildir.³⁰⁷

Rasûl-i Ekrem bu hususa vurgu yaparak, “*Hiç kimse kardeşinin dünürü olduğu kadına onu terk edinceye kadar talip olmasın.*”³⁰⁸ “*Hiç kimse kardeşinin dünürü olduğu kadına izin verinceye kadar talip olmasın.*”³⁰⁹ buyurmuştur. İbn Kudâme söz konusu hadislere atıfla nehyin harama delalet ettiğini ifade etmiştir. Ona göre hadisler kerahete hamledilse dahi zâhir mana olan haramlık daha uygundur ki âlimlerinin çoğunun tercihi de bu yöndedir.³¹⁰

Haramlığın ne zaman başladığı konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Dünürü olunan kadına ilk teklifin ulaşmasıyla veya onun teklife olumlu cevap vermesiyle başlayacağı şeklinde iki görüş dile getirilmiştir. Hanbelîler nazarında haramlık, teklife olumlu cevap vermekle başlamaktadır.³¹¹ Onlar, görüşlerini destekleme adına Fâtıma bint Kays’tan (ö. 54/674) gelen haberi aktarmıştır. Rivayete göre Fâtıma bint Kays, Hz. Peygamber’e gelerek kendisine Muaviye (ö. 60/680) ve Ebû Cehm’in (ö. 70/690) talip olduğunu haber vermiştir. Hz. Peygamber, talepler karşısında henüz kararını açıklamayan Fâtıma bint Kays’a o ikisinden birini değil de Üsâme b. Zeyd’i (ö. 54/674) önermiştir.³¹²

Söz konusu mesele ile ilgili açık ve detaylı açıklamalar yapmayan İbn Kayyim, Fâtıma bint Kays rivayetinin ilgili rivayetleri neshetmiş olabileceğini belirtir.³¹³ Başka bir

Hukuk Arasında Bir Mukayese)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXX/I, s. 117, ss. 113-131, 2006.

³⁰⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 12; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 24; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 36.

³⁰⁵ Bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 58-59.

³⁰⁶ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 128; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, II, 25.

³⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 567; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 67.

³⁰⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 567; Buhârî, “Nikâh” 46; Müslim, “Nikâh” 38; Ebû Dâvud, “Nikâh” 17.

³⁰⁹ Buhârî, “Nikâh” 46. Nesaî, “Nikâh” 21; Ebû Avâne, *Müsned*, III, 41; A'zamî, Muhammed Diyâurrahmân, *el-Minnetü'l-kübrâ şerh ve tahrîcü's-Süneni's-suğrâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, VI, 172.

³¹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 567. Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 199; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 128; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 246; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 67; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 11.

³¹¹ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 245-246. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 567-568.

³¹² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 580; Müslim, “Talâk” 36; İbn Mâce, “Nikâh” 11.

³¹³ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim 'alâ Süneni ebî Dâvud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1415, VI, 66.

yerde ise kadının ilk teklife olumlu cevabı veya meyli yoksa ikinci bir teklifin câiz olduğunu vurgular.³¹⁴ Bu durumda onun Hanbelî mezhebinin görüşüne muvafakat ettiği düşünülebilir.

Olumlu cevap veya sükût edilerek razı olunduğunu gösteren bir karine olmadıkça sadece teklifle haramlık oluştuğu iddiası pek de isabetli durmamaktadır. Çünkü Fâtıma bint Kays'a iki taliplinin aynı anda veya birbirlerinden habersiz teklif ilettiklerini kabul etsek dahi bizzat Hz. Peygamber'in Üsâme b. Zeyd'i önermesini nasıl tevîl edeceğiz? Kaldı ki rivayetin zâhirî manası Üsâme b. Zeyd'in ilk iki tekliften sonra önerildiğini göstermektedir. Eğer bir haramlık söz konusu olacaksa onun da teklife muvafakat etmekle başlayacağını kabul etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.³¹⁵

2.1.6.4. İddet Bekleyen Kadına Evlenme Teklifi

Nişanlı kadına evlenme teklifinde bulunmanın haramlığı meselesiyle doğrudan bağlantılı diğer bir konu da iddet bekleyen kadına sarîh veya kinayeli olarak evlenme teklifinde bulunmadır. Konuya dair ilgili ayet şöyledir:

(İddet bekleyen) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı bir şekilde iletmenizde yahut da içinde saklamanızda size bir sakınca yoktur. Allah biliyor ki siz onlara (bunu er geç) söyleyeceksiniz. Meşrû sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizlice buluşmayın. İddet süresi bitinceye kadar da evlenme akdi yapmaya kalkışmayın.³¹⁶

Kocasını ölen kadının iddet süresi beyan edildikten sonra bu ayet geldiğinden iddet bekleyenlerden kastın vefat iddeti olduğu açıktır ki Taberî (ö. 310/923) de buna işaret etmiştir.³¹⁷ Bu noktadan hareketle âlimler, iddet bekleyen kadına sarîh bir lafızla evlenme teklifinde bulunulamayacağı fikrindedir.³¹⁸ Buna göre iddetin türü fark etmeksizin açıktan teklif veya evlilik akdi yapmak haram olarak telakki edilmiştir.³¹⁹

³¹⁴ İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 281. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 468.

³¹⁵ İtr, *İ'lâmu'l-enâm*, III, 286.

³¹⁶ Bakara, 2/235.

³¹⁷ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1955-1969, V, 95. Ayrıca bkz. Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, III, 188; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 179; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 63.

³¹⁸ Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2012, III, 505, I, 282; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 8.

³¹⁹ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammad İbrâhim el-Hifnevî-İsmâîl Muhammed Şendîdî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2011, I, 295; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 247; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 25.

İbn Kayyim, vefat iddeti bekleyen kadınlar dâhil iddet bekleyen bütün kadınlara sarîh lafızla evlenme teklifinde bulunmayı Allah'ın (c.c.) haram kıldığını ifade eder. Zira teklif mubah olsaydı kadının acele ederek yanlış bir tasarrufta bulunmasına kapı açılmış olurdu. O, iddet döneminde nikâh kıyılmasının da yasaklandığını vurgular.³²⁰

İlgili ayette, “التعريض” ifade eden bir lafızla evlilik teklifinde bulunmanın mubah olduğuna işaret edilmiş, İslam âlimleri de bu konuda herhangi bir ihtilaf olmadığını ifade etmiştir.³²¹ Arapçada “tasrîh” lafzının zıt anlamı olan “ta‘rîd”, “dile getirilen ibârenin zikredilmeyen bir manayı ihtiva etmesi” şeklinde tanımlanır.³²² Ta‘rîd, manayı işaret ve ima ettiği için “الإيماء والتلويح” olarak da adlandırılmıştır.³²³ Sahabe ve tâbiünden ta‘rîdin şu ibârelerle olabileceği nakledilmiştir: “Evlenmek istiyorum, senin gibi bir kadınla evlenmek beni sevindirir.”³²⁴ Ta‘rîde Türkçede, “kadına evlilik niyetini üstü kapalı bir biçimde çitlatma” denilebilir.³²⁵

Vefat iddeti bekleyen kadına ta‘rîd yollu teklife o da yine aynı üslupla cevap verebilir. Dolayısıyla onun da sarîh bir şekilde cevap vermesi haramdır.³²⁶ Ta‘rîd yöntemiyle vefat iddeti bekleyen kadına teklifte bulunmak mubah iken ric‘î talâk iddeti bekleyen kadına teklifte bulunmak ise Kâsânî³²⁷ ve Kurtubî³²⁸ gibi âlimlerin vurguladığı üzere ümmetin icmâi ile haramdır. Çünkü ric‘î talâkta kadın hala kocasının eşi mesabesinde olduğundan koca, evlilik akdi yapmaksızın ona dönebilir.³²⁹

³²⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, III, 113.

³²¹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 95; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 129, 131; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 233.

³²² Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 95-96; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 128; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 283; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. M. Zühayr eş-Şâviş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984, I, 276; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 188; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 63.

³²³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, I, 276; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 283; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1992, I, 342.

³²⁴ Buhârî, “Nikâh” 35; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 95; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 130. Söz konusu cümlelere ilave olarak şunlar da örnek olarak zikredilebilir: “Sen güzel bir kadınsın, sana karşı rağbetim var, sen alımlısın, kadına ihtiyacım var vb.” Bkz. Mücâhid, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid bin Cebr*, thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, Mısır 1989, s. 238; Sevrî, Ebû Abdullâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk, *Tefsîru Süfyânî's-Sevrî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 69; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdirrezzâk*, nşr. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 351; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 95-99; İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1997, II, 438; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 128; İbnü'l-Arabî, *Ahkâm'l-Kur'ân*, I, 296.

³²⁵ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul ts. II, 118.

³²⁶ Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 63.

³²⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, III, 204.

³²⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 188.

³²⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 8; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 179; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 64, 66.

Bâin talâkla boşanmış kadına ise ta'rîd ifade eden bir ibâre ile evlenme teklifinde bulunma konusu tartışmalıdır.³³⁰ Hanefî fakihler bâin talâkla boşanmış kadına ister beynûnet-i suğrâ ister kübrâ olsun ne sarîh ne de ta'rîd bir ibâre ile teklif yapılamayacağı kanaatindedir. Çünkü onlara göre bâin, ric'î talâk hükümlerine tabidir.³³¹

İbn Kayyim, bu meselede kimi âlimlerin cevaz verdiğini belirtir, ancak -tespit edebildiğimiz kadarıyla- tartışmaya girmez ve görüş tercihinde bulunmaz.³³² Fakat bâin talâk iddeti bekleyen kadınlara nafaka ve mesken verilmeyeceği şeklindeki görüşü dikkate alındığında onlara ta'rîdî bir ibâre ile teklif iletileceği görüşünde olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre söz konusu kadın kocasına yabancı olmuştur.³³³

2.1.6.5. Nişanlıyla Yalnız Kalmak

Nişanlılar şer'î yönden birbirlerine helal olmadıklarından onların görüşme, konuşma, başbaşa kalma vb. konularda belli kurallara uymaları gerekmektedir.³³⁴ Nişanlıyla yalnız kalma durumunu ifade eden halvet, “kimsenin göremeyeceği, kolaylıkla giremeyeceği bir mekânda tarafların başbaşa kalmaları”³³⁵ şeklinde tarif edilebilir. Rasûl-i Ekrem, “*Her kim Allah'a ve ahirete iman ediyorsa yabancı bir kadınla onun mahremi olmadan başbaşa kalmasın, zira üçüncüleri şeytandır.*”³³⁶ buyurarak halvetin sakıncaları konusunda uyarıda bulunmuştur.

İslam âlimleri de buna atıfta bulunarak flört olarak nitelenen bir ilişkinin câiz olmadığını vurgular. Başbaşa görüşmede kadının kardeşi ve amcası gibi bir mahremi bulunması özellikle kadın açısından olumsuz sonuçlar doğmasına engel olur.³³⁷ Halvet konusunda ailenin veya kızın rızasının olması, adetlerin değişmesi gibi âmiller hükmü değiştirmez. Çünkü Rasûl-i Ekrem'in hadisi karşısında âdetin bir hükmü olamaz.³³⁸

İbn Kayyim mezkûr rivayete temas etmez, fakat Rasûl-i Ekrem'in Kur'an okutmak sebebiyle dahi olsa yabancı bir kadınla halveti yasakladığını kaydeder. Ona göre

³³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 179.

³³¹ Kâsânî, *Bedâi'*, III, 204; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 19-20; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 65.

³³² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 481.

³³³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 470.

³³⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 10.

³³⁵ Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 227-228; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 176.

³³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 19; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XI, 191.

³³⁷ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, IV, 344; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 72; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 24-25; Heyet (Din İşleri Yüksek Kurulu), *Fetvalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, s. 426.

³³⁸ San'ânî, Ebû İbrâhim Muhammed b. İsmâil, *Sübûlû's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm* nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 2006, II, 504; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, IV, 344; VI, 134-135; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 24-25; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 72-73.

yabancı kadınla yalnız kalmak hem fitne çıkmasına hem de taraflar arasında istenmeyen şeylerin yaşanmasına neden olabilir. Bu itibarla söz konusu olumsuzlukların önüne geçilmesinin şer‘î dayanağı sedd-i zerâi ilkesidir.³³⁹

2.1.6.6. Nişandan Dönme

Taraflardan biri veya ikisi nişanı atabilir. Hiç kimse onları nişanın devamı noktasında zorlayamaz. Ancak sebepsiz bir şekilde nişanı atmak ahlakın ve edebın gereklerine muvafık değildir.³⁴⁰ Sonlandırılan nişan, doğası gereği aslında şer‘î bir netice doğurmaz. Bu durumla ilgili klasik ve çağdaş hukukta herhangi bir hüküm bulunmaz.³⁴¹ Tabiatıyla İbn Kayyim de bu meseleye temas etmemiştir. Bu nedenle erkeğin kadına mehir vermesi gerekli olmadığı gibi veriyse geri alabilir ki bunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Zaten *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* de, bunu bu şekilde karara bağlamıştır.³⁴²

2.2. Evlenme Akdinin Rükûn ve Şartları

2.2.1. Akdin Rükûnları

Fakihler evlilik akdinin rükûnlarında görüş ayrılığına düşmüştür. Ancak “sîga” olarak ifade edilen “îcâb ve kabûl” bütün fakihler nazarında evlilik akdinin rükûn olarak sayılmıştır. Yalnız Hanefî fakihlerin tamamı evlilik akdinin rükûn olarak sadece îcâb ve kabûlü tercih etmiştir.³⁴³

Şâfiî fakihler sîga yanında zevç, zevce ve veliyi de akdin rükûnları arasında zikretmiştir.³⁴⁴ Mâlikî fakihler bu dört rükne mehri ilave ederek sayıyı beşe çıkarmıştır.³⁴⁵

³³⁹ İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakkı‘în*, III, 112; İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, I, 362; İbn Kayyim, *Bedâi‘u’l-fevâid*, III, 1165.

³⁴⁰ Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 74; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 24; Kahveci, Nuri, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016, s. 115-116.

³⁴¹ Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, s. 109.

³⁴² HAK, md. 2. Ayrıca bkz. Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 21-22; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 74-75; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 24-25; Kahveci, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, s. 122.

³⁴³ Mergînânî, Ebu’l-Hasan Burhâneddin Ali, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, Dâru’l-Farfûr, Dımaşk 2006, I, 577; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 96; Zeyla‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 95; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 36.

³⁴⁴ Râfîî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed, *el-‘Azîz şerhu’l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu‘avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997, VII, 492; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1991, VII, 36.

³⁴⁵ İbn Cüzey, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînu’l-fıkhiyye*, yy. ts. s. 131; Mevâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf, *et-Tâc ve’l-iklîl li-Muhtasarı Halîl (Mevâhibü’l-celîl içinde)* nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad 2003, V, 43.

Hanbelîlerden Ebu'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283) gibi fakihler evlilik akdinin rükününün “îcâb ve kabûl” şeklinde bir tane olduğunda hemfikirdir.³⁴⁶ Bu fakihlerin Hanefî fakihlere muvafakat ettikleri görülmekle birlikte diğer bazı Hanbelîler ise taraflar olarak ifade edilen karı-kocayı da rükûn addederek rükûnları üçe çıkarmıştır.³⁴⁷

İbn Kayyim ise velinin akdin rükünü değil şartı olduğunu zikreder. Detaylı ve sarîh açıklamalarını tespit edemesek de akdin rükûnlarına dair onun görüşünün de sadece sîga veya sîga ve zevc-zevce şeklinde olması muhtemeldir.³⁴⁸ Velinin akdin mehiyetinden bir cüz kabul edilmediğinden Hanefî ve Hanbelî fakihler tarafından evliliğin rükünü sayılmadığı açıktır. İbn Kayyim'in görüşünün de bu yönde olması hasebiyle nikâhın rükûnları başlığı altında rükûn olduğunda ittifak bulunan îcâb ve kabûl ve onun gereği olan taraflarla birlikte onlara müteallik konular ele alınacaktır. Rükûn olup olmadıkları tartışmalı olan veli, şahit vb. meseleler ise akdin şartları başlığı altında tartışılacaktır.

2.2.1.1. Îcâb ve Kabûl

Îcâb ve kabûl, evlilik akdinin kurulabilmesi için tarafların sarîh irade beyanını ifade eder. Îcâb, iki taraftan birinin diğerine, “seninle şu kadar mehir karşılığında evlendim, yani evlenmek istiyorum” vb. şekillerde teklifte bulunmasıdır. Kabûl ise, îcâba dönük, “seninle evlendim” şeklindeki olumlu cevaptır. Îcâb genellikle erkek, kabûl ise kadından sadır olur.³⁴⁹

Îcâb ve kabûl için kullanılacak lafızlar konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî fakihler temlik ifade eden herhangi bir lafızla îcâb ve kabûlün gerçekleşeceği kanaatindedir. Onlara göre îcâb ve kabûl için kullanılan fiilden biri mâzî kipinde olmalıdır. Akit, tezvîc ve nikâh gibi lafızlarla olduğu gibi rehin vb. lafızlarla da inşa edilebilir. Arapça yanında diğer dillerle kurulan akit de muterberdir.³⁵⁰

Şâfiî ve Hanbelî fakihler evlilik akdinin ancak “nikâh veya tezvîc” lafızlarıyla inşa edileceğini ileri sürerler. İmam Şâfiî'ye göre bunun delili bu lafızların Kur'an-ı Kerîm'de

³⁴⁶ İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'* (el-Muğnî içinde) nşr. Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1983, VII, 370. Ayrıca bkz. İbn Müflih, *el-Mübdi'*, VI, 94; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 45.

³⁴⁷ Haccâvî, *el-İknâ'*, III, 167; Buhûtî, *er-Ravzû'l-mürbi'*, s. 511.

³⁴⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 113; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 637.

³⁴⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 6-7; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 22; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 81; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 222, 282.

³⁵⁰ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 229-232; Ali b. Mekki, Ebu'l-Hasan Hüsameddin, *Hulâsatu'd-delâil fi tenkihi'l-mesâil*, thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2007, I, 604; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 577-578; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 460-461; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 96-97; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 15-17; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 22-23; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 83.

kullanılmasıdır ki bu nedenle başka bir lafızla akit kurulmaz.³⁵¹ Mâverdî, “فانكحوا ما طاب”³⁵² ve “فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها”³⁵³ ayetlerini zikrederek akdin ancak, “وأنكحتك”³⁵⁴ sözleriyle kurulabileceğini ifade eder. Ona göre “التزويج-النكاح” lafızları sarıhtır, zaten sarıh olmayan bir lafızla akit yapılamaz.³⁵⁵ Nevevî ise bu lafızlar yanında Arapça dışında bir dille de evlilik akdinin inşa edileceğini belirtir.³⁵⁶

İbn Kudâme de “nikâh ve tezvîc” lafızlarının kullanımını gerekli görmüş, dahası Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Atâ (ö. 114/732), Zührî (ö. 124/742), Rebîa’nın (ö. 136/753) da bu görüşte olduğunu nakletmiştir.³⁵⁷ Ancak, Arapça bilmeyen ve onu telaffuz edemeyenlerin akdi, kendi dillerinde inşa edebileceklerini vurgulamıştır. Zira ona göre acziyet onlardan sorumluluğu düşürmüştür.³⁵⁸

İbn Kayyim, Şâriin akitler için belirli lafızlar tespit etmediği savından hareketle evlilik akdi için Arapça ve belirli lafızların şart koşulamayacağını belirtir. Mamafih akdin ancak mezkûr lafızlarla inşa edileceği görüşünün muteber olmadığını ifade eder. Yani akdin Farsça, Rumca ve Türkçe gibi diğer dillerdeki aynı manayı ifade eden lafızlarla da kurulabileceğini zikreder. Ona göre esasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’in iki görüşünden biri bu yöndedir. O, hocası İbn Teymiyye’ye atıfla Ahmed b. Hanbel’den gelen ve evlilik akdinin ancak “nikâh ve tezvîc” gibi lafızlarla kurulacağına ilişkin görüşün ona nispetinin doğru olmadığını söyler. Aslında söz konusu lafızları şart koşanın Ahmed b. Hanbel değil, İbn Hâmid (ö. 403/1012), Ebû Ya’la (ö. 458/1066) ve onların ashâbı olduğunu ifade eder.³⁵⁹ Yine onun nakline göre İbn Teymiyye de bu görüşü savunanlar olarak bazı Hanbelîlere işaret eder.³⁶⁰

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel nazarında, “cariyemi azat ettim, azad edilmesini de mehri yerine saydım” ibâresiyle akit kurulacağından hareketle bu vb. ibârelerle evlilik

³⁵¹ Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Üm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1973, V, 37; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 152.

³⁵² Nisa, 4/3.

³⁵³ Ahzap, 33/37.

³⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 152. Ayrıca bkz. Râfiî, *el-‘Azîz*, VII, 492; Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Esne’l-metâlib şerhu Ravzi’t-tâlib*, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kahire 1313, III, 118; İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Tuhfetü’l-muhtâc fî şerhi’l-Minhâc*, nşr. Heyet, el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, Mısır 1983, VII, 217; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 234-235; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 82.

³⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 158.

³⁵⁶ Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, VII, 36.

³⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 460. Ayrıca bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 82.

³⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 461. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *el-Muharrar*, II, 14.

³⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 15-16

³⁶⁰ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, II, 4.

akdinin de inşa edilebilmesinde sakınca olmadığını zikreder. Buna göre akit için belirli lafızlar şart koşmanın Ahmed b. Hanbel'in metoduna aykırı olduğunu söyler.³⁶¹

İbn Kayyim, akdin mezkûr lafızlar dışında kurulamayacağını iddia edenlerin gerekçesine temas eder. Onlara göre, “nikâh ve tezvîc” lafızları dışındaki ifadeler kinayelidir, dolayısıyla sarîh değildir. Bu itibarla niyete bağlı olan kinayeli lafızlarla akit kurulamaz. Çünkü niyet gizlidir ve dışarıdan fark edilemez. İbn Kayyim, onlara nakiller üzerinden cevaplar verir. Rivayete göre Hz. Peygamber, bir kadınla evlenmek isteyen, ancak kadına mehir namına verecek hiçbir şeyi olmayan adama, Kur'an'dan ezberi olup olmadığını sorar, adamın olumlu cevabına karşılık şöyle mukabelede bulunur: “Kur'an'dan bildiklerini (ona öğretmen karşılığında) onu sana ملكتكها/temlik ettim/verdim.”³⁶² Diğer rivayet ise şöyledir: “(Rasûlullah) Safiye'yi azat etmiş, azadını ise mehir yerine saymıştır.”³⁶³ İbn Kayyim'e göre bu rivayetler “nikâh ve tezvîc” lafızlarını şart koşmaz. Diğer yandan insanlar kendi örfî uygulamaları konusunda serbesttir. Zaman ve mekânın değişmesi de örfî farklılıklar açısından ele alındığında nikâh akdi için sabit bir lafzın tespiti imkânsız olmaktadır. Bir de sarîh ve kinayeli lafızlar değişkenlik gösterir. O, bunu şu şekilde de izah eder: “Şâri hitabında sarîh olan bir lafzın muhatap için de sarîh olması gerekmez.”³⁶⁴

Evlilik akdinin ezan, namazda fatiha okuma, teşehhüd, tekbir vs. gibi salt bir ibadet sayılmadığından ibadet hükümlerine tabi olmadığını belirten İbn Kayyim, akdin herhangi bir lafızla kurulacağını tekraren vurgular. Türk ve Berberî gibi Arap olmayan, hatta Arapça bilmeyen birine Arapça lafızlar söylemesini şart koşmanın boş, manasız sözleri söylemekten başka bir şey olmadığını belirtir.³⁶⁵ Bu görüş ve değerlendirmesiyle İbn Teymiyye'nin görüşüne muvafakat eder ki o da akdin herhangi bir dil, lafız ve fiille inşa edileceğini dile getirir.³⁶⁶ İbn Kayyim'in değerlendirmelerinde, nikâhın oluşumunda kolaylık ilkesinin belirleyici olduğu görülmektedir. Ayrıca insanın maslahatlarını merkeze alan makâsîd anlayışının da etkili olduğu düşünülebilir.

³⁶¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, II, 4.

³⁶² Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1970-1983, VII, 76; Buhârî, “Nikâh” 15; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 537.

³⁶³ Buhârî, “Nikâh” 14; Müslim, “Nikâh” 85; İbn Mâce “Nikâh” 43; Ebû Dâvud, “Nikâh” 6; Tirmizî, “Nikâh” 24; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 434.

³⁶⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, II, 4-5.

³⁶⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 221; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 635-636.

³⁶⁶ İbnü'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye min fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1950, s. 203.

Kanaatimiz odur ki akdi belirli lafızlarla sınırlamak Şâriin maksadını daraltmak ve mefsedete kapı aralamak anlamına gelir. Çünkü Şâriin asıl kastı akdin kurulmasıdır. Kaldı ki hiçbir ayette akdin belirli lafızlarla inşa edileceği, bir diğer ifadeyle kuruluş biçimi beyan edilmemiştir.³⁶⁷ Aksine yukarıda da geçtiği üzere bizzat Hz. Peygamber'in temlik lafzıyla nikâh kıydığı vaki olmuş, bu sırada söz konusu lafızlar da kullanılmamıştır. Buradan hareketle temlik veya ikrar ifade eden bir lafızla akit kurulabilir, görüşü daha isabetlidir. Alaeddin es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) de ifade ettiği gibi, “seninle evlenebilir miyim” îcâbına kadının, “evet” kabûlü dahi ikrardır, dolayısıyla bu cevap akdin inşası için yeterlidir.³⁶⁸

2.2.1.2. Taraflar

Kimi fakihlerin nazarında akdin rükûnları arasında sayılan taraflar, Hanefîler tarafından ehliyetle alakalı olarak in'ikâd şartları arasında ele alınır.³⁶⁹ Ancak yukarıda da vurgulandığı gibi taraflar akdin var olabilmesi için gerekli bir unsurdur. Bundan ötürü tarafların, rükûnlar başlığı altında ele alınması daha isabetlidir.

Evlenme ehliyetine sahip olan her erkek ve kadın akitte taraf olabileceğinden taraflar ve onların vasıfları önem arz etmektedir. Tarafların aslî unsurları erkek ve kadındır, fakat yeri geldiğinde veliler ve vekiller de taraf olabilir. Öte yandan erkeğin taraf olması konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmazken kadınların akdi inşa eden taraflardan biri olup olamayacağı fakihler arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin de içinde bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre ister dul ister bekâr olsun hiçbir kadının, kendi kendini veya bir başkasını evlendirmek selahiyeti yoktur.³⁷⁰ İbn Teymiyye de bu yönde görüş bildirir.³⁷¹ Bu sebeple onlar nezdinde kadın değil, veli nikâhın tarafı olabilir. Hanefî fukaha ise aksi yönde bir kanaate sahip olup kadının kendi kendisini, hatta bir başkasını evlendirebileceğini ifade eder.³⁷²

³⁶⁷ Apaydın, H. Yunus, “Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, IX, s. 372, ss. 371-380, 2000.

³⁶⁸ Semerkandî, Alaeddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984, II, 120.

³⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 232; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 22.

³⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 31; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 344; Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî ve dğr. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, IV, 201; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 95-96.

³⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 103.

³⁷² Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü İhtilâfî'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, II, 250. Ayrıca bkz. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed ve dğr. Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, Beyrut-Medine 2010, IV, 278; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10; Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, el-Metbbaatü'l-İlmiyye, Halep

Geniş açıklamalarını tespit edemediğimiz İbn Kayyim bu tartışmada içlerinde İbn Teymiyye'nin de bulunduğu grubun görüşüne muvafakat eder. Kadının kıydığı nikâh bâtil olduğunu vurgular ki buna göre onun nezdinde kadın nikâh akdinde ne kendisi için ne de bir başkası için taraf olamaz.³⁷³

2.2.2. İn'ikâd Şartları

Bir evlilik akdinin cari olabilmesi için bazı unsurların bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu çerçevede “in'ikâd” olarak ifade edilen şartların eksiksiz bir şekilde bulunması evlilik akdinin mün'akid olması anlamına gelir. Onlar akdin kuruluşundaki temel öğeler olduğundan “kurucu temel unsurlar” olarak isimlendirilmektedir.³⁷⁴

İn'ikâd şartları çağdaş eserlerde dört veya beş madde halinde ele alınmaktadır. Bunlar genel olarak ehliyet, meclis birlikteliği, icâbdan dönmemiş olma, icâbın kabûlle sonuçlanması ve kadının muharremâtta olmaması şeklinde sıralanabilir. Aslında bu şartlar Kâsânî'nin de ifade ettiği gibi temelde akdin taraflarına ve mekân/meclise dönük olmak üzere iki kısımdır.³⁷⁵ Ancak burada müstakil bir halde ele alınacak başlıklar ehliyet, meclis birlikteliği ve muharremâtıdır.

2.2.2.1. Ehliyet

Tarafların ehliyeti meselesi irade beyanının sıhhati ve akdin mün'akid olması açısından önemlidir. Bu itibarla tarafların ehil olabilmesi için akıllı ve bâliğ olmaları gerekmektedir. Akıllı olmanın en alt derecesi temyiz çağıdır. Mecnûn/deli, akli yetkinlikten uzak olduğu için ehil değildir.³⁷⁶

Bâliğ olma alt sınırı genellikle erkeklerde on iki, kızlarda ise dokuz yaş olarak belirlenmiştir. Ergenliğin erkekte somut göstergesi ihtilam, kızlarda adet olmaktır. Bu yaşlara ulaşmalarına rağmen ihtilam olmayan erkeklerle adet görmeyen kızların ne zamandan itibaren ergen sayılacakları konusunda fakihler belirli bir yaş sınırı tayin etmeye çalışmıştır. İmam Ebû Hanîfe, erkeklerde on sekiz veya on dokuzu, kızlarda ise on yediyi üst sınır olarak tespit etmiştir. Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed (ö.

1932, III, 205; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 106.

³⁷³ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 235; III, 113; IV, 186; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 92-93, 162-163; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 365.

³⁷⁴ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 40; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 103.

³⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 232.

³⁷⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 232; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 27; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 97.

189/805)³⁷⁷ ve İmam Şâfiî ise her iki taraf için on beş yaşı üst sınır olarak hükme bağlamıştır. İmam Şâfiî bunu İbn Ömer'in (ö. 73/692) on dört yaşında Uhud savaşına kabul edilmemesine rağmen on beş yaşa ulaştığında Hendek savaşında yer alması rivayetine³⁷⁸ dayandırmıştır.³⁷⁹

Serahsî söz konusu rivayetin hüccet olmadığını belirtmiştir. Zira Hz. Peygamber, onun ergenlik çağına ulaştığından değil, bedensel güçten ötürü savaşa elverişli olduğundan böyle bir hüküm vermiştir. Nitekim on beş yaşa ulaşmayan çocuklar ok atıcısı olarak savaşa kabul edilmiştir.³⁸⁰

Hukuk-ı Aile Kararnâmesi ehliyet için erkeklerde on sekizi, kızlarda ise on yediyi şart koşturmuştur.³⁸¹ Erkeğin on sekizi, kızın on yediyi tamamlamadığı halde bâliğ olduğunu beyan ederek evlenme talebinde bulunması halinde hâkimin izniyle evlenebileceklerini kararlaştırmıştır.³⁸²

İbn Kayyim ergenlik için on beş yaşı muteber gören âlimlere Evzâî ve Ahmed b. Hanbel'i de ilave eder. Mâlikîlerden ise on beş, on yedi ve on sekiz şeklinde üç farklı görüş geldiğini ifade eder.³⁸³

İbn Kayyim, ergenliğe ulaşma belirtileri olarak çeşitli bedensel değişiklikleri saymıştır. Ona göre Şâri bunlardan sadece ihtilam olma ve anüs-genital bölgeden çıkan sert kılları muteber kılmıştır. O, ihtilamın muteber olduğunu temellendirme adına şu ayetleri zikretmiştir:

Ey müminler! Ellerinizi altında bulunan (köle ve cariyeleriniz) ve içinizden henüz ergenlik çağına ulaşmamış olanlar, sabah namazından önce, öğleyin soyunduğunuz vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girmeden) sizden üç defa izin istesinler... Çocuklarınız ergenlik çağına girdiklerinde, kendilerinden öncekiler (büyükleri) izin istedikleri gibi onlar da izin istesinler.³⁸⁴

Ayrıca, “*Şu üç kişiden kalem/sorumluluk kaldırılmıştır: İhtilam oluncaya kadar çocuktan, akıllanuncaya kadar deliden ve uyanıncaya kadar uyuyandan.*”³⁸⁵ hadisini de aktarmıştır. Yemen’e gönderilen Muaz’a Rasûl-i Ekrem tarafından, “*İhtilam olan*

³⁷⁷ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 120; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 53.

³⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XVIII, 236; Buhârî, “Megâzî” 27; Müslim, “İmâra” 91; İbn Mâce, “Hudûd” 4.

³⁷⁹ Şâfiî, *el-Üm*, I, 69.

³⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 54.

³⁸¹ HAK, md. 4.

³⁸² HAK, md. 5-6

³⁸³ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*, nşr. Muhammed Ali Ebu'l-Abbâs, el-Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire ts. s. 196.

³⁸⁴ Nur, 24/58-59.

³⁸⁵ Dârimî, “Hudûd” 1; İbn Mâce, “Talâk” 15; Ebû Dâvud “Hudûd” 16.

herkesten bir dinar al.”³⁸⁶ emrini içeren rivayeti de buna eklemiştir. Ona göre çocukların ergenliğe ermesi için belirli bir yaş sınırı yoktur. Yani on iki, on beş, on altı ve daha ileri yaşlarda ergenliğe erenler olduğu gibi hiç ermeyenler de bulunabilir.³⁸⁷

İhtilam olmayı sorumluluk açısından muteber telakki eden İbn Kayyim, Dâvud ve Zâhirîlerin ihtilam dışında herhangi bir kıstas kabul etmediklerini belirterek bu görüşünün daha sağlam olduğunu ifade eder. Bu sebeple Abdullah b. Ömer rivayetinin ergenlik için delil olamayacağını vurgular. Çünkü Hz. Peygamber Abdullah b. Ömer’e ihtilam olup olmadığını sormadığı gibi bunun tespit edilmeye çalışıldığına dönük herhangi bir rivayet de bulunmamaktadır.³⁸⁸

İbn Kayyim, ergenliğin belirtisi olan anüs-genital bölgesinden çıkan- sert kıllar kıstasının Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve Şâfiî’den aktarılan iki görüşten biri olduğunu zikreder. Bunun Rasûlullah ve sahabe döneminde tatbik edildiğini ifade ederek pek çok rivayet nakleder. Avret mahalline bakmanın haram olmasından hareketle gelebilecek itirazı “zaruret” ilkesiyle bertaraf etmeye çalışır.³⁸⁹

Erkek ve kızın ehliyet sahibi olabilmesi için üst yaş sınırı konusunda zikredilen delillerin ilgili görüşlerin bir kısmını temellendirmede yetersiz kaldığı açıkça görülmektedir. Hem erkekler için getirilen savaşa katılma vb. ergenlik kıstasların kızlar için de aynen geçerli olduğu söylenemez. Bu meselede genel bir yaş sınırı getirmektense İbn Kayyim gibi şahsa dönük çözüm yolu geliştirmek tercihe şayandır. Modern tıbbî imkânların devreye alınması bunda belirleyici olabilir ki bu sayede her bir fert için kendi ergenlik sınırı sağlanmış olur. Böylece kişiyi mükellef kılma açısından daha isabetli ve âdil sonuçlar elde edilebileceği kanaatindeyiz.

Yetişkin olmayan yani ehliyet sahibi bulunmayan çocukların velileri tarafından evlendirilebildiği bilinmektedir. Bu uygulama İslam öncesi dönemde olduğu gibi daha sonra da devam etmiştir.³⁹⁰

“...*Henüz adet görmeyenler konusunda tereddüt/şüphe ederseniz onların bekleme süresi üç aydır.*”³⁹¹ ayetinin küçüklerin evlendirilmesini işaretin delaletiyle³⁹² ikrar ettiği

³⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XVII, 404; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI, 365.

³⁸⁷ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 196.

³⁸⁸ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 196-197.

³⁸⁹ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 197-198.

³⁹⁰ Demircan, *Cahiliyeden İslam’a*, s. 26-27; Korkmaz, Ömer, “Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 35/1, s. 457, ss. 453-475, 2019.

³⁹¹ Talâk, 65/4.

³⁹² Lafzın ibâresinden doğrudan değil dolaylı olarak anlaşılan manadır. Bkz. Zeydan, *el-Vecîz*, s. 282-283; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 2009, I, 338; Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM, İstanbul 2011, s. 107.

ifade edilmiştir. Müfessirlerin de ifade ettiği gibi “*henüz adet görmeyenler*” şeklindeki ifadede kasıt yaşı küçüklerdir.³⁹³ Nitekim İbn Kayyim de bu görüştedir.³⁹⁴ Buna göre küçüklerin boşama iddetinden söz edilmiş olması onların daha önce evlenmiş olmalarını gerekli kılmaktadır.

Ayette işaret edilen vakanın fiili Sünnet’te de cari olduğu görülür. Küçük yaşta olan Hz. Âişe ile Rasûl-i Ekrem’in evlilik yaptığı bilgisinin hadis kaynaklarında çokça zikredilmesi sadece bir örnektir.³⁹⁵ İbn Kayyim’in de kaydettiği gibi Hz. Âişe,³⁹⁶ Rasûl-i Ekrem’le evlendiğinde yaşının altı, zifafa girdiğinde ise dokuz olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁷ Bazı rivayetlerde ise yedi yaşında evlendiğini dokuz yaşında zifafa girdiğini, Rasûl-i Ekrem vefat ettiği sırada ise on sekiz yaşında olduğunu haber vermiştir.³⁹⁸

Bunlar yanında sahabe uygulamaları da küçüklerin velilerinin tarafından evlendirilmesine dayanak kılınmıştır.³⁹⁹ İbn Hacer, Ebû Nuaym (ö. 323/935), İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Humeydî’ye (ö. 488/1095) dayanarak küçüklerin velileri tarafından evlendirilebileceği konusunda icmâ olduğunu aktarmış, ancak cinsel ilişkiye elverişli oluncaya kadar onlarla zifaf yapılamayacağını dile getirmiştir.⁴⁰⁰ Yetim kızın da aynı hükme tabi olduğunu ifade eden İbn Kayyim, Kur’an ve Sünnet’in buna delalet ettiğini zikretmiştir.⁴⁰¹

Küçüklerin evlendirilebileceği konusunda icmâ olduğu iddiasına rağmen Osman el-Bettî (ö. 143/760), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekir el-Esam’ın (ö. 200/816)

³⁹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut 2002, IV, 365; Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, XXIII, 452-453; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, VIII, 293.

³⁹⁴ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 528, 588-589.

³⁹⁵ Buhârî, “Nikâh” 11; Mühelleb b. Ebû Sufre, Mühelleb b. Ahmed, *el-Muhtasarü’n-nasîh fî tehzîbi’l-Kitâbi’l-Câmi’is’s-Sahîh*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Dâru’t-Tevhîd-Dâru Ehli’s-Sünne, Riyad 2009, II, 380; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 261; Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh, *el-Cem’ beyne’s-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002, IV, 109.

³⁹⁶ Buhârî, “Fedâilü’s-Sahabe” 73; “Nikâh” 40; Müslim, “Nikâh” 72; Ebû Dâvud, “Nikâh” 33; Tirmizî, “Nikâh” 19.

³⁹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, I, 102-103.

³⁹⁸ Müslim, “Nikâh” 71; İbn Mâce “Nikâh” 13; Ebû Dâvud, “Nikâh” 33; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 170.

³⁹⁹ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu’l-Hücce ‘alâ ehli’l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdi Hasan el-Kîlânî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983, III, 141; Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd b. Habîb, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, 100; İbnü’l-Münzir, Muhammed b. İbrâhim, *el-İcma’*, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, Mektebetü’l-Furkân, Ac mân 1999, s. 103; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 292-293; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 38; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 212; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 231; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 599; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II 110; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 143; Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 145; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 179-180; Acar, H. İbrahim, İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi, *Dini Araştırmalar*, VI/ XVI, s. 130, ss. 125-140, 2003.

⁴⁰⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 124. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 143.

⁴⁰¹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 91.

aksi yönde kanaati olduğu nakledilmiştir. Onlar, “Yetimleri *nikâh çağına gelinceye kadar deneyin.*”⁴⁰² ayetine dayanarak nikâh çağından kastın ergenlik olduğunu ileri sürmüş, dolayısıyla küçüklerin evlendirilmesi uygulamasına karşı çıkmıştır.⁴⁰³

Mezkûr âlimlerin görüşü dikkate alındığında icmâ değil, kahir ekseriyetin görüşünden söz edilebilir. Öyle ki Mustafa eş-Şelebî, Câferîlerin de cumhurla aynı kanaatta olduğunu belirtmesine rağmen icmâ vurgusunda bulunmaz, aksine ihtilaf olduğunu belirtir.⁴⁰⁴

Tarih boyunca çoğunluğun görüşü doğrultusunda bazı evlilikler yapılmış, ancak *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* küçüklerin hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğini hükme bağlamış,⁴⁰⁵ bunu da eğitim-öğretimden geri kalmak gibi bir gerekçeye dayandırmıştır.⁴⁰⁶ İlgili kararnâmenin gerekçesini yerinde bulmayan Sadreddin Efendi (ö. 1931), küçük yaşta evlenmeleri kendi maslahatlarına olan kimi yetimlerin bundan mahrum olacaklarını ifade ederek bu maddeye karşı çıkmıştır.⁴⁰⁷

Yetişkin olmayanların evlendirilmesi meselesinde tarafların delillerinden anlaşıldığı kadarıyla şer‘î naslarda buna dönük nehyedici bir hüküm bulunmamaktadır. Aksine Rasûlullah ve bazı sahabî uygulamaları bu konuda mubahlık olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu hususta bir sakınca olsaydı Rasûlullah ve sahabîlerin bundan sakınması kaçınılmaz olurdu. Bu uygulamanın yaygınlık kazanmadığı dikkat çekicidir ki bunda söz konusu evliliğin teşvik edilmemesi belirleyici olmuştur denilebilir. Küçüklerin evlendirilmesine cevaz veren fakihler de âmir bir hüküm veya teşvikten söz etmemektedir. Âlimlerin mubahlık görüşleri, nadir de olsa vaki olan bir gerçekliğe işaret etmektedir.

Fakihlerin görüşünde örfün de etkili olduğu görülmektedir. Kanaatimizce ideal bir evlilik ve tarafların maslahatı için ergenlik sürecinin tamamlanması elzemdır. Bu durumda küçüklerin evlendirilebileceği fikrinin ise ruhsat şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Nadir de olsa görülen uygulamalar bununla izah edilebilir. Diğer yandan cumhurun görüşünü yok saymak kabul edilebilir bir davranış değildir. Hele hele İslam’da asla böyle bir uygulama olmadı şeklinde kesin bir söz söylemek haddi aşmaktır. Son

⁴⁰² Nisa, 4/6.

⁴⁰³ Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 145; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 179. Ayrıca bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 292-293.

⁴⁰⁴ Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 144-145.

⁴⁰⁵ Bkz. HAK, md. 7.

⁴⁰⁶ HAK, s. 76.

⁴⁰⁷ Bkz. Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şer‘iyye Kararnâmeleri Hakkında” *Sebilürreşâd Mecmuası*, c. XV, sy. 384, İstanbul 1958, s. 355-357; Küçüktiryaki, Ahmet Yasin, *Osmanlı Aile Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 57.

tahlilde cumhur karşısında konumlanan âlimlerin görüşleriyle fetva verme “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceği” ilkesiyle de izah edilebilir.⁴⁰⁸

2.2.2.2. Meclis Birlikteliği

Fakihler meclis birlikteliğini in‘ikâd şartlarından biri olarak zikretmiştir.⁴⁰⁹ Îcâb ve kabûlün yapılacağı mekânın aynı olması gerekmektedir. Çünkü tarafların teklif ve cevabı işitebilmesi ancak bu şekilde mümkün olmaktadır.

Îcâba verilecek cevabın fevrî/hemen veya terâhî/biraz gecikmeli olup olmayacağı fukaha arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Hanefîlere göre kabûl fevrî olmadığından meclis dağılmadıkça veya teklife olumsuz cevap gelmedikçe teklif geçerlidir. Dolayısıyla cevap terâhî verilebilir.⁴¹⁰ Şâfiîlerden Nevevî cevabın fevrî olması gerektiğini savunurken⁴¹¹ Hanbelî âlim İbn Kudâme meclis dağılmadıkça teklife cevap verilebileceğini belirterek Hanefîlere muvafakat eder.⁴¹² İbn Teymiyye de kabûlün terâhî olabileceğini belirtir.⁴¹³ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Kayyim konuya dair herhangi bir açıklamada bulunmaz.

Îcâbdan dönmemiş olma ve îcâbın kabûlle sonuçlanması şeklinde ifade edilen diğer in‘ikâd şartları meclis birlikteliği bağlamında ele alınabilir. Zira îcâbda bulunan teklifi geri çekebilir veya kabûl tarafı olumlu cevap vermeyebilir. Bu durumda akit mün‘akid olmaz.⁴¹⁴

2.2.2.3. Evlilik Engelleri

Evlilik akdinin inşa edilmesi için herhangi bir engelin bulunmaması gerekmektedir. Arapçada, “muharremât” olarak ifade edilen kavram nikâhlanması haram olan kadınları ifade eder.⁴¹⁵ Söz konusu lafızla kasıt kadınlar olsa da kadına göre

⁴⁰⁸ Daha detaylı değerlendirme için bkz. Yenidoğan, Adem, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009, s. 86-91.

⁴⁰⁹ Kâsânî, *Bedâi* ‘, II, 232; Zeyla‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 95; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 24.

⁴¹⁰ Kâsânî, *Bedâi* ‘, II, 232; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 15; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 24.

⁴¹¹ Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, VII, 38.

⁴¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 463.

⁴¹³ İbnü’l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü’l-fikhiyye*, s. 203.

⁴¹⁴ Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 99-101; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 25.

⁴¹⁵ Kâsânî, *Bedâi* ‘, II, 256; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 8; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 26; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 200.

erkeklerin durumu da aynı hükme tabidir. Muharremât, sürekli ve geçici olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁴¹⁶

2.2.2.3.1. Sürekli Evlilik Engelleri

Evlenilmesi ebedî/sürekli haram olan kadınlardan haramlık vasfının izale edilmesi mümkün olmadığından evlilik engeli ortadan kalmaz.⁴¹⁷ Üzerinde ittifak edilen sürekli haramlık vasfı üç şekilde oluşmaktadır. Bunlar, “doğum, evlenme ve süt emme” şeklindedir.⁴¹⁸ Evlilik dışı ilişkinin haramlık oluşturup oluşturmadığı konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır.

2.2.2.3.1.1. Doğum

Evlenilmesi ebedî haram olan kadınlar şer‘î naslarda detaylı bir şekilde beyan edilmiştir. Doğumdan kaynaklı sürekli haramlığı açıklayan ayet şu şekildedir: “(Ey iman eden erkekler) size, analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşinizin kızları, kız kardeşinizin kızları... haram kılındı.”⁴¹⁹

Bu ayet dört grubun haram olduğunu ifade etmektedir. Tamamı doğum yani kan akrabalığına dayanan muharremât konusunda Müslümanların tamamının icmâi bulunmaktadır.⁴²⁰ Dört grup şu şekildedir:

I- Usûl

Anne, ebeveynin anneleri ve yukarıya doğru bütün anneler bu kapsamdadır.⁴²¹ İbn Kayyim’in de vurguladığı gibi ilgili ayetteki “analarınız” lafzıyla neseb yoluyla bütün anneler kastedilmektedir.⁴²²

II- Fürû

Kızlar, kız ve oğulun kızları ve aşağı doğru bütün kızlar fürû olarak nitelenmektedir.⁴²³

III- Anne-Babanın Fürûu

Bunlar kız kardeşlerdir, aşağıya doğru kız ve erkek kardeşlerin bütün kızları bu kapsamdadır.

⁴¹⁶ Hallâf, *Ahkâmü’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 26; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 62.

⁴¹⁷ Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 200.

⁴¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 287; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 256.

⁴¹⁹ Nisa, 4/23.

⁴²⁰ Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrâr*, II, 250.

⁴²¹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 109.

⁴²² İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 500.

⁴²³ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 109.

IV- Usûlün (dede-ninenin) Fûrûu

Buradan kasıt sadece teyze ve halalardır. Bunların fûrûları olan teyze ve halakızları haram kapsamında değildir. Hala ve teyze konusunda ayrıntıya giren İbn Kayyim, amcanın halasının haram olması için bu amcanın babaya, baba bir kardeş olması gerektiğini ifade eder. Teyzenin halası konusuna da temas eder. Hala babaya, baba bir kardeşse teyzenin halası haram değil, anne bir kardeş ise haram olduğunu vurgular.⁴²⁴

Teyze ve halanın erkeğe haram olduğu hükmü İslam dışındaki hukuk sistemlerinde de bulunmaktadır. Ancak bazı hukuk sistemleri bunların haramlığını muteber görmemiştir.⁴²⁵

2.2.2.3.1.2. Süt Emme

Süt emme bir diğer sürekli haramlık sebebidir. Erkeğin süt emen olduğu dikkate alındığında sütanne ve sütannenin kızları o erkek için muharremât kapsamındadır. Bunun delili, “...Sizi emziren sütanneleriniz, sütkız kardeşleriniz... Size haram kılındı.”⁴²⁶ ayetidir. Ancak bu haramlık sadece İslam şeriatına özgüdür.⁴²⁷

Sütannenin ve yukarıya doğru onun ve babanın bütün annelerinin haram olduğunu vurgulayan İbn Kayyim, çocuğun sütünü emdiği kadının ona anne, sütün sahibi olan erkeğin de baba konumunda olduğunu belirtir. Sütanne ve evlatlarının süt emene kardeş olmalarının zikri geçen nas tarikiyle⁴²⁸ beyan edildiğini, hala, teyze, sütbaba, dayı ve amcaların tenbih/işaret tarikiyle⁴²⁹ anlaşıldığını dile getirir. Kur’an’ın bu yönteminin ilginç olduğunu ifade ederek bunu ancak onun manalarına yoğunlaşıp vakıf olanların kavrayabileceğini belirtir.⁴³⁰

⁴²⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 109.

⁴²⁵ Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010, s. 170.

⁴²⁶ Nisa, 4/23.

⁴²⁷ Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, I, 325.

⁴²⁸ Onun nas tariki şeklinde ifade ettiği kavram usûlde, “ibârenin delaleti” olarak da nitelenir. İbârenin delaleti, nassın gelişinden kastedilen aslî ve tebeî mana için kullanılır. Buna göre doğrudan çıkarım olarak da nitelenir. Bkz. Zeydan, *el-Vecîz*, s. 281; Şaban, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanifiyye, İstanbul ts, s. 367; Koçak, Muhsin ve dğr. *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 367.

⁴²⁹ İşaretin delaleti olarak ifade edilen kavram usûlde, lafzın bizzat kendisinde bulunmayıp dolaylı olarak anlaşılan anlam şeklinde tanımlanır. Bkz. Zeydan, *el-Vecîz*, s. 282; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 369; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 361.

⁴³⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 109-110.

2.2.2.3.1.3. Evlilik

Evlilikle oluşan bağa, “müsâhara/sıhrî hısımlık” denmiştir. Ebedî haramlık oluşturan sıhrî hısımlar dört sınıfa ayrılmıştır.⁴³¹ Kur’an-ı Kerîm’de iki ayette bunlara dair hükümler bildirilmiştir. Bu iki ayet şu şekildedir:

Geçmişte olanlar bir müstesna, babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla nikâhlanmayın.⁴³² ...Eşlerinizin anaları, kendileriyle cinsel ilişkiye girdiğiniz eşlerinizin (eski kocasından) olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla henüz (evlilik akdi sonrası) cinsel ilişkiye girmedinizse kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri de (size haram kılındı).⁴³³

Mezkûr ayetlerden anlaşılan dört grup bulunmaktadır ki bunlar şu şekilde sıralanabilir:

I- Usûlün Eşleri

Baba ve dedenin yukarı doğru bütün eşleri bu kapsamdadır. İbn Kayyim usûlün eşleri ile evlilik yapmanın Araplarda adet haline geldiğine vurgu yapar. İslam öncesi uygulamaların affedildiğini, ancak tekrar olması halinde bunun bir ceza sebebi olduğunu belirtir.⁴³⁴

II- Zevcenin Usûlü

Yine İbn Kayyim, ister neseb ister süt emme yoluyla olsun yukarıya doğru bütün annelerin bu kapsamda olduğunu zikreder. Öte yandan zevcenin usûlünün haram olması için cinsel ilişkinin şart olmadığını da vurgular.⁴³⁵

III- Zevcenin Fürû

Zevcenin fürû, üvey kızlardır. İbn Kayyim ayette de geçtiği gibi bunların haram olması için zevceyle cinsel ilişki kurmanın şart olduğunu belirterek haram hükmüne zevcenin kızlarının ve oğullarının kızlarının da dâhil olduğunu ifade eder. Öte yandan onun nakline göre Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve Ahmed b. Hanbel’in iki görüşünden birine göre cinsel ilişki kurulmadan kadının ölümü kızları kocaya haram kılar. Çünkü ölümle, mehir, iddet ve miras hükümleri meydana gelmektedir. Bu da onlar nazarında cinsel ilişki mesabesindedir. İbn Kayyim, cumhur olarak ifade ettiği âlimlerin buna karşı çıktığını belirtir. Onların gerekçesi haramlık için cinsel ilişkinin şart koşulmasıdır ki burada bu, söz konusu değildir. İbn Kayyim nezdinde ister boşama ister ölümle olsun ayrılıklar aynı

⁴³¹ Kâsânî, *Bedâi’*, II, 258.

⁴³² Nisa, 4/22.

⁴³³ Nisa, 4/23.

⁴³⁴ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 114; İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, I, 325-326.

⁴³⁵ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 110.

hükme tabidir. Dolayısıyla cinsel ilişki kurulmamışsa haramlık söz konusu olmaz, çünkü bu hüküm nassın gereğidir.⁴³⁶

Haramlık oluşması için zevcenin kızlarının kocanın evinde yaşamaları meselesi de tartışmalıdır. İbn Kayyim'in de vurguladığı gibi ayet sosyal bir vakaya işaret etmektedir. Yani bu kızların kocanın (üvey babanın) evinde kalmaları genellikle karşılaşılan bir durum olduğundan meşrûdur. Yoksa ayet, haramlık oluşması için kocanın evinde yaşamalarını zorunlu kılmamaktadır. Onun kaydına göre bunun aksini savunan bir kısım Zâhirî âlim ilgili ayetin sosyal bir vakaya işaret ettiğini anlamakta zorlanmışlardır. Böylelikle, “دخلتم بهن” sıfatının kızları haram kılan zevce yanında anneyi haram kılan zevce için de geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tartışmaya neden olan ayet şu şekildedir: “وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ”⁴³⁷ Görüldüğü gibi bu ayette anneleri ve kızları haram kılan iki tür zevceden söz edilmektedir. “دخلتم بهن” sıfatı, kızları haram kılan zevceden hemen sonra geldiğinden bu zevceyi nitelemektedir. Ancak İbn Kayyim'in de vurguladığı kimi âlimler “دخلتم بهن” sıfatının daha geride geçen, “وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ” zevcenin annelerini de nitelediğini iddia ederek onlar için de cinsel ilişkinin şart koşulduğunu ileri sürer. O, “دخلتم بهن” sıfatını ihtiva eden cümlelerin dizilişinin bunu reddettiğini vurgular. Ona göre sıfatın muzaf olmadan muzafun ileyhe vasıf kılınması mümtenedir. O, şu örnekle buna açıklık getirir: “مررت بـغلام زيد العاقل/Zeyd'in akıllı çocuğuna uğradım.” Dikkat edilirse âkil, Zeyd'in değil çocuğun sıfatıdır. Onun da vurguladığı gibi ilgili ayette ise buna benzer bir durum yoktur. Ayrıca o, bir sıfatın her iki mevsufu nitelemesinin söz konusu olmadığını, bu sebeple “دخلتم بهن” sıfatının anneleri ve kızları haram kılan iki zevceyi de nitelemesinin mümkün olmadığını söyler. Kendisinin de benimsediği bu görüşün İslam âlimlerinin cumhurunun kanaati olduğunu da nakleder.⁴³⁸

IV- Fürûun Eşleri

Öz oğulların ve torunların eşleri de haram kapsamındadır. Ancak evlatlıklar bunun dışındadır. Sütoğlun eşinin haram olup olmadığı konusuna değinen İbn Kayyim, dört mezhep imamına göre bunların da haram kapsamında olduğunu vurgular. Onların, “Neseb/soy (sebebiyle) haram olanlar, süt emme (sebebiyle de) haram olur.”⁴³⁹ hadisine dayandıklarını belirtir. Bu görüşe karşı çıkan grubun -ki bunların kimler olduğunu

⁴³⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 110-111.

⁴³⁷ Nisa, 4/23.

⁴³⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 111; 500-502.

⁴³⁹ Buhârî, “Nikâh” 21; “Şehâdât” 7; Müslim, “Radâ” 9.

belirtmez- delillerini sıralar. Onlara göre süt çocuk öz evlat değildir. Ancak ayette öz evlattır söz edildiğinden süt çocuk kapsam dışındadır. Onlar nazarında cumhurun aktardığı hadis, kendilerinin en büyük delilidir. Çünkü eşin kızları, kocaya neseb yoluyla değil sıhr/evlilik yoluyla haram olmaktadır. Oysaki hadiste neseb yoluyla haram olanların süt emme yoluyla da haram olacağı vurgulanmaktadır. Bilindiği gibi neseb ve evlilik haramlığı farklı şeylerdir. Süt emme haramlık yönünden neseb akrabalığına benzese de miras, nafaka ve diğer hükümleri gerekli kılmaması yönünden ondan ayrılır. Dolayısıyla bu, zayıf bir benzerliktir. Süt emme neseb hükümlerine ancak bu kadar benzerken daha uzak olan evlilik hükümlerine onun kadar benzemesi ve aynı hükümleri alması düşünülemez. Neticede onlar, hüküm her ikisi için bir olsaydı Allah ve Rasûlü tarafından bildirilmesi gerekirdi, diyerek cumhurun görüşüne karşı çıkar. İbn Kayyim, görüşlerini uzun uzadıya sıraladığı grubun görüşüne meyleder. Cumhuru kastederek delili olan bize gösterebiliriz biz de tabi olalım, diyerek cumhurun sağlam delili olmadığını ima eder. Çünkü kendisinin de meylettiği grup, cumhura kendi delilleri üzerinden yüklenir.⁴⁴⁰

2.2.2.3.1.4. Zina

Zinanın hürmet-i müsâhara oluşturup oluşturmadığı tartışmalı bir konudur. Hanefî fakihler zinanın hürmet-i müsâhara oluşturduğu, dahası şehvetli bir şekilde kadına bakmanın ve dokunmanın da aynı hükme dâhil olduğu fikrindedir. Şehvetli dokunma bütün organları ihtiva ederken bakma ise ferç ile sınırlı tutulmuştur.⁴⁴¹

Hanbelî fakihlerden muhtelif görüşler aktarılsa da onlar genellikle zinanın hürmet-i müsâhara oluşturduğu görüşüyle Hanefî fakihlere muvafakat etmektedir.⁴⁴² Bu sadece Hanbelî fakihlerin değil bizzat Ahmed b. Hanbel'in de görüşüdür.⁴⁴³ Şâfiîler ise zinanın hürmet-i müsâhara oluşturmadığı kanaatindedir.⁴⁴⁴ İki görüşünden birine göre İmam Mâlik de bu fikri benimsemektedir.⁴⁴⁵ İbn Teymiyye bu konuda selef-halef âlimler arasında meşhur bir tartışma olduğunu belirtmesine rağmen herhangi bir görüş tercihinde

⁴⁴⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 113-114.

⁴⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 207; V, 139; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 124; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 4; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 106; Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan, *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1997, II, 14.

⁴⁴² İbn Müflih, *Kitâbu'l-Fürû'*, VIII, 239; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 72; İbn Ebî Tağlib, *Neylû'l-meârib*, V, 160.

⁴⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 67, 140; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 190.

⁴⁴⁴ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XII, 240; Râfiî, *el-'Azîz*, VIII, 37; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, VII, 112; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 219; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 67.

⁴⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 67.

bulunmaz.⁴⁴⁶ Ancak, “insana bu iki görüşten birini taklid etmesi câizdir” diyerek iki görüşle de amel edilebileceğini ifade eder.⁴⁴⁷

İbn Kayyim’in süt emme meselesiyle ilişkili olarak yaptığı açıklamalardan açık bir şekilde anlaşıldığı kadarıyla zina, hürmet-i müsâharaya sebep olmaktadır. Çünkü o, bunu nikâh sonucu oluşan sütü emmekle haramlık oluşmasına benzetmektedir. Öyle ki ona göre zinayla oluşan haramlık sütle oluşan haramlıktan evladır. Zira kadının sütü erkeğin suyundan kaynaklanmaktadır ki bu dolaylı bir ilişkiye benzemektedir. Ancak zinada doğrudan bir haramlık söz konusudur.⁴⁴⁸

Bununla birlikte İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*'de ise zinanın hürmet-i müsâharaya sebebiyet vermeyeceği görüşünün tercihe lâyık olduğunu belirtir. Şöyle ki bunun öncesinde kendisinin bâtil olarak nitelediği hile konusunu açıklar. Bu hileye göre bir kadın kocasının nikâhından çıkabilmek için kendisini kocasının oğluna arz etmektedir. Ya da karısını nikâhından çıkarmak için erkek, kayın validesine cinsel arzularla yaklaşmaktadır. Buna göre hürmet-i müsâhara oluşmakta ve kişi nikâhtan kurtulmaktadır. İbn Kayyim, zinanın hürmet-i müsâharaya sebebiyet verebilmesi için delil getirilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu konuda Kitap, Sünnet, icmâ ve sahih kıyastan herhangi bir delil yoktur. Zinanın nikâha kıyaslanması, aralarındaki farklardan ötürü fâsiddir. Yine ona göre Kur'an'da nikâh zina anlamında kullanılmamaktadır. Binâenaleyh zina ile hürmet-i müsâhara oluşmaz.⁴⁴⁹ Ne var ki onun bu iki farklı eserdeki açıklamalarına dikkat edildiğinde açık bir teâruz görülmektedir.

İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi ş-şeytân* adlı eserinde, “zina hürmet-i müsâharayı sabit kılmaz” diyerek *İ'lâmu'l-muvakkı'in*'deki kanaatini yinelemiştir. Dahası zinanın hürmet-i müsâharaya sebebiyet vereceği görüşünden döndüğünü şöyle ifade etmiştir: “Zinanın haramlık oluşturduğunu ifade ediyorduk, sonra evla bir delilden ötürü haramlık oluşturmadığı görüşünü benimsedik.” “فجعله نسبا وصهرا” ayetine atıfta bulunarak akrabalığın zina ile değil sıhriyet ile sağlandığını vurgulamıştır. Aslında iki görüşün delillerinin onları temellendirmeye tam olarak kifayet etmediğini itiraf etmiş, ama sedd-i zerîa ilkesi gereği bu görüşe vardığını dile getirmiştir.⁴⁵⁰ Kanaatimizce sedd-i zerîa ilkesini istidlal etmesi bâtil olarak nitelediği zina hilesiyle hürmet-i müsâhara oluşumunu engellemek içindir. Çünkü bu hile ile nikâh akdin feshedilmesi taraflar

⁴⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 67, 142.

⁴⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 140.

⁴⁴⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 506-507.

⁴⁴⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 190-192

⁴⁵⁰ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 366.

açısında mefsetet barındırmaktadır. Diğerleri gibi bu örnek de onun sedd-i zerfa ilkesini ne denli önemsediğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İbn Kayyim söz konusu meselede mezhebine ve görüşlerine çok kıymet verdiği Ahmed b. Hanbel'e muvafakat etmiştir. Daha sonra zinanın hürmet-i müsâharaya sebebiyet vermeyeceği görüşüyle onlara muhalefet etmiştir. Her iki görüşüne göre İbn Teymiyye'ye -doğrudan olmasa da- muhalefet eder bir tavır içine girmiştir. Çünkü yukarıda da geçtiği üzere İbn Teymiyye bu meselede her iki görüşün taklid edilebileceğini vurgulamıştır. O ise ilk ve son görüşünde ikisinden birini tercihe lâyık bulmuştur.

Kanaatimizce bu mesele, İbn Kayyim'in mezhep taassubu taşımadığının en somut örneklerinden biridir. Yine, pek çok konuda hocası İbn Teymiyye'ye muvafakat etmesine rağmen yeri geldiğinde muhalefet edebildiğini de teyit etmektedir.⁴⁵¹ Bu durumda İbn Kayyim'in mukallid olduğu, dahası özgün bir şahsiyet olmadığı şeklindeki ibârelerin kastını aşan sözler olduğu izahtan varestedir.

2.2.2.3.2. Geçici Evlilik Engelleri

2.2.2.3.2.1. Üç Boşama

İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi üç talâkla boşanmış bir kadın, kendisini boşayan erkeğe geçici olarak haram olmaktadır.⁴⁵² Kadın ancak başka bir erkekle evlilik akdi yapar da boşama, ölüm vb. bir sebeple ayrılık cari olursa ilk kocasına dönebilir. Fakat ikinci evlilikten olan kocasıyla cinsel birliktelik yaşaması zorunluluk arz etmektedir.⁴⁵³ Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde beyan edilmiştir: "*Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz.*"⁴⁵⁴

Böyle bir uygulamanın ilk kocaya ceza olduğunu vurgulayan İbn Kayyim, kadının yeni bir evlilik akdi yapması ve yeni kocanın huzurlu bir hayat sürme ve sürekli bir evlenme niyetiyle hareket etmesi gerektiğine işaret eder. Onun ifadesiyle bu, cinselliğin olduğu meşrû sahih bir evlilik olmalıdır.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Nitekim Abdulazîm Şerâfedîn hocasına muhalefet ettiği konular olduğunu ifade etmiş, ama herhangi bir somut örnek zikretmemiştir. Bkz. Abdulazîm Şerâfedîn, *İbn Kayyim*, s. 91.

⁴⁵² İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 321.

⁴⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 80, 92; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli'sh-shahsiyye*, s. 54-55.

⁴⁵⁴ Bakara, 2/230.

⁴⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 596.

2.2.2.3.2.2. İnanç Farkı

Din/inanç farkı evlilik akdine engel oluşturan diğer bir husustur. Çünkü Yüce Allah Müslüman erkeklerin müşrik kadınlarla, Müslüman kadınların da müşrik erkeklerle evlenmesini katî bir surette yasaklamıştır.⁴⁵⁶ Ayette şöyle buyrulmuştur: “*İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin. Hoşunuza gitse dahi müşrik bir kadından, imanlı bir câriye kesinlikle daha hayırlıdır. İman etmedikçe müşrik erkekleri de (kadınlarınızla) evlendirmeyin.*”⁴⁵⁷

Taberî, mezkûr ayetin bütün müşrikleri kapsadığını, ancak şu ayetin Yahudi ve Hristiyanları muharremât kapsamında çıkardığını belirtmiştir.⁴⁵⁸ “*Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost edinmemek şartıyla, size helaldir.*”⁴⁵⁹ Yahudi ve Hristiyan kadınların helal kılınması tahsis⁴⁶⁰ veya nesihle izah edilmiştir.⁴⁶¹ Çünkü Ehl-i kitap bir kadınla evlenmek mubah addedilmiştir.⁴⁶²

İbn Kayyim de bu ayetin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi mubah kıldığını vurgulayarak iffetli Yahudi ve Hristiyan kadınlarla nikâhlanan sahabe örnekleri zikreder.⁴⁶³ İffetli Ehl-i kitap kadınlardan kastın İslam’ı tercih edenler şeklindeki tevili ele alır. Bu tevil sahiplerinin Ehl-i kitap kadınları, “*ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن*”⁴⁶⁴ ayetinde ifade edilen müşrik kadınlara kıyaslayarak hükmen onlara dâhil ettiklerini ifade eder. Ne var ki ona göre Ehl-i kitap, müşrikler sınıfından olmadığından bu konuda onlarla kıyaslanamaz. Dolayısıyla İslam’ı tercih edenler şeklindeki görüş muteber değildir.⁴⁶⁵

Ehl-i kitap kadınlar Müslümanlara mubah kılınsa da Ehl-i kitap erkeklerle Müslüman kadınların evlenmesi haram kapsamında bırakılmıştır. “*Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiğinde, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız onları kâfirlere geri göndermeyin. Onlar kâfirlere helal değildir. Kâfirler de onlara helal*

⁴⁵⁶ Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 55.

⁴⁵⁷ Bakara, 2/221.

⁴⁵⁸ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, IV, 364-365.

⁴⁵⁹ Maide, 5/5.

⁴⁶⁰ Tahsis, umum anlamın bazı fertlere hasredilmesi olarak tarif edilebilir. Bkz. Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 125-126.

⁴⁶¹ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012, IV, 356-357; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 15.

⁴⁶² Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 15-16; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 270; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 178; Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrâr*, II, 253; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, s. 100; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 55.

⁴⁶³ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, II, 794-795, 802.

⁴⁶⁴ Bakara, 2/221.

⁴⁶⁵ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, II, 796-797.

değildir.”⁴⁶⁶ ayeti, “Allah kâfirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir.”⁴⁶⁷ ayeti ve Müslümanların müşriklere haram olduğunu ifade eden ayetle birlikte düşünüldüğü takdirde daha iyi anlaşılacaktır. Neticede İslam âlimleri Müslüman kadının Ehl-i kitap erkekle evlenmesinin haram olduğuna hükmetmiş, ayrıca bu konuda icmâ olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁶⁸

Gayr-i müslim eşlerin birlikte veya birinin diğerinden önce İslam’a girmesinin nikâhlarına tesiri fukaha arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Eşlerden biri İslam’a girer de diğeri inkâr üzere kalırsa bu, aralarının ayrılmasına sebep olur mu olmaz mı? Aralarının ayrılması gerekirse bu ne zaman olur? Konuya ışık tutacak birtakım rivayetler nakledilmiştir. Bu konu zikredildiğinde akla ilk gelen, Hz. Peygamber’in, daha önce iman etmiş olan kızı Zeyneb’i (ö. 8/629) kendisinden sonra iman eden kocası Ebu’l-‘Âs’a (ö. 12/634) eski nikâhı üzere vermesi rivayetidir.⁴⁶⁹ İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) gelen bu rivayetin başka tarikleri de varit olmuştur. Yine ondan gelen rivayete göre Hz. Peygamber Zeyneb’i iki sene geçmesine rağmen yeni bir mehir tayin etmeden eski nikâh akdi üzere vermiştir.⁴⁷⁰ Zeyneb’in altı sene sonra geri verildiğine ilişkin rivayetler de bulunmaktadır.⁴⁷¹ Taberânî (ö. 360/971) ise bir sene sonra geri verildiğini rivayet etmiştir.⁴⁷² Kimi rivayetlerde ise Zeyneb’in eski nikâh akdi üzerine değil yeni bir nikâh akdiyle geri verildiği aktarılmıştır.⁴⁷³

Yukarıdaki rivayetler çerçevesinde Zeyneb’in Ebu’l-‘Âs’a bir, iki, üç ve altı sene sonra geri verildiğine dair, lafızlar bulunmaktadır. Bunlara dönük çeşitli değerlendirmelerden bazıları şu şekildedir. Altı yıldan kasıt, Zeyneb’in iman edışıyle hicret etmesi arasındaki zaman farkıdır. İki veya üç yıldan kasıt ise Zeyneb’in hicretiyle, “Onlar kâfirlere helal değildir. Kâfirler de onlara helal değildir.” ayetinin inişi arasındaki zaman farkıdır ki bu, İbn Hacer’in ifadesiyle iki yıl birkaç aya karşılık gelir.⁴⁷⁴

⁴⁶⁶ Mümtahine, 60/10.

⁴⁶⁷ Nisa, 4/141.

⁴⁶⁸ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 46.

⁴⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 369; Ebû Dâvud, “Talâk” 24; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 373-374.

⁴⁷⁰ İbn Mâce, *Talâk* 60; Ebû Dâvud, “Talâk” 24; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, XII, 204.

⁴⁷¹ Ebû Dâvud, “Talâk” 24; Tirmizî, “Nikâh” 43.

⁴⁷² Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, XIX, 202.

⁴⁷³ İbn Mâce, “Nikâh” 60-61; Tirmizî, “Nikâh” 43; Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, XIX, 202; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 373.

⁴⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 423. Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhîd li-mâ fi’l-Muvatta mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâretü Umûmî’l-Evkâf ve’s-Şuûnî’l-İslâmiyye, Mağrib 1967, XII, 20-21; İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu‘avvaz, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002, V, 520-521.

İbn Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber'in Zeyneb'i ondan yıllar sonra İslam'a giren kocası Ebu'l-Âs'a yeni bir nikâh akdi olmaksızın verdiği şeklindeki rivayetle, yeni bir mehir ve nikâh akdi ile verdiğine dair rivayetin teâruz ettiği görülmektedir. Bu teâruzu ortadan kaldırma adına şöyle bir değerlendirme yapılabilir: İlk nikâhtan kasıt önceki akit ve mehir şartı üzerine yeni bir şey eklemeyen yeni bir nikâh kıymaktır.⁴⁷⁵ Zeyneb'in iddetinin Ebu'l-Âs'ın İslam'a girişine kadar uzadığı şeklindeki yorum, zorlamanın sonucudur, denilebilir. Zira onun Ebu'l-Âs'ın geri verilmesi birkaç yıl sonradır.⁴⁷⁶ Bu yorum, yeni bir nikâh kıyılmadığını ifade eden İbn Abbas rivayetiyle amel etme adına yapılır. Öte yandan Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre İbn Abbas rivayeti mensuttur.⁴⁷⁷ İbn Hazm ise onun mensuh olmadığı fikrindedir.⁴⁷⁸

İbn Kayyim, Zeyneb'le Ebu'l-Âs'ın İslam'a girişi arasında altı yıl zaman farkı vardı şeklindeki haberin⁴⁷⁹ ravisinin hata yaptığını belirtir. Zeyneb'in İslam'a girişinin risâletten hemen sonra olması ve kocasının ise Hudeybiye'de Müslüman olmasından hareketle Müslümanlık konusunda aralarında on sekiz seneden fazla bir süre farkı olduğunu ifade eder. Buna göre altı yıl zaman farkını ifade eden rivayetin vehm olduğunu, aslında ravinin Zeyneb'in hicretiyle kocasının İslam'a girişi arasındaki zaman farkını kastettiğini vurgular.⁴⁸⁰

Gayr-i müslim eşler birlikte iman etmişse evlilik manisi bir durum olmadıkça aralarının ayrılmayacağı konusunda görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁸¹ Hatta İbn Teymiyye⁴⁸² ve İbn Kayyim⁴⁸³ bu konuda icmâ olduğunu vurgular. Ancak İbn Kayyim, taraflar arasında neseb ve sütkardeşliği bağı olmaması gerektiğini söyler. Diğer bir ifadeyle aralarında herhangi bir evlenme engeli olmadıkça ilk nikâh geçerlidir. İlk nikâhın velisiz, şahitsiz veya iddet döneminde kıyılmış olması buna engel teşkil etmez.⁴⁸⁴

İddetin ölçü olup olmayacağı tartışmalıdır. İbn Hazm ve İbn Abdülberr'in nakline göre Zührî, Evzâî, Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Hanefîler, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel

⁴⁷⁵ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XII, 24; Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1332, III, 345; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 423.

⁴⁷⁶ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, III, 256; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 424; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 194.

⁴⁷⁷ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 260-261. Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 424.

⁴⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 372. Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 424.

⁴⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 195.

⁴⁸⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 124.

⁴⁸¹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XII, 23.

⁴⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 175

⁴⁸³ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 640.

⁴⁸⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 123-124; Ayrıca bkz. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XII, 23.

gibi fakihler kâfir kadının, kocasından önce İslam'a girmesi ve iddeti dolmadan kocanın da İslam'a girmesi halinde onların ilk nikâh üzere devam edecekleri kanaatindedir.⁴⁸⁵

İbn Abdülber, iddetin dolması sonucu aktin sonlandığı ve tekrar birliktelik için yeni bir akit yapılması gerektiğini ifade ederek bu konuda görüş birliği olduğu aktarır.⁴⁸⁶ *et-Temhîd* de ise bu konuda icmâ bulunduğunu zikreder.⁴⁸⁷

İddeti ölçü alan fakihlere eleştiriler yönelten İbn Hazm, gerek kadın gerekse erkek önce iman etsin Rasûlullah'ın eski nikâhları geçerli saydığını belirtir. Buna göre iddetin bitmiş olması hükmü değiştirmez.⁴⁸⁸

İbn Kayyim, iddetin ölçü alınması konusunda nas ve icmâ olmadığını belirtir. Hadislerde iddetin muteber olup olmadığının bilinemediğini zikreder. İddetin dolmasının ancak kadının serbest kalması için bir kıtas olabileceğini vurgulayarak şunu ifade eder: “İddet bitmeden koca İslam'a girerse eşi ona döner. İddet biterse Müslüman kadın isterse bir başkasıyla evlenebilir. (İddetin bitmesine rağmen) kocasını beklemeyi tercih ederse koca İslam'a girdiği takdirde yeni bir nikâha gerek olmaksızın ona döner.”⁴⁸⁹ O, kadının beklemesinin îcâb, erkeğin İslam'a girişinin kabûl mesabesinde olduğunu belirtir.⁴⁹⁰ Tarafların birinin önce diğerinin sonra İslam'a girmelerinin herhangi bir sakıncası olmaması konusunda onun görüşü hocası İbn Teymiyye'nin görüşüyle uyushmaktadır.⁴⁹¹

İbn Kayyim, bu görüşünü temellendirme adına çeşitli rivayetler nakleder. Bunlardan birine göre Hudeybiye ve Mekke'nin fethinden sonra İslam'a giren taraflar zaman birlikteliği olmadığı halde yeni bir akit yapmaz. Safvân b. Ümeyye (ö. 41/661) ve eşi hakkındaki, “*Safvân b. Ümeyye ile eşinin İslam'a girişi arasında yaklaşık bir ay vardır.*”⁴⁹² rivayeti bunun somut örneğidir. Safvân'nın eşinin Müslüman oluşu Mekke'nin fethine rastlarken kendisinin Müslüman oluşu ise Huneyn ve Taif seferi sonrasındadır. Bu da aralarında yaklaşık bir ay süre farkı olduğunu göstermektedir.⁴⁹³ Bir diğeri Mekke'nin fethi sırasında iman eden Ümmü Hakîm ile Yemen'e kaçıp daha sonra eşinin davetiyle dönen İkrime'nin ilk nikâhının muteber görüldüğü rivayettir.⁴⁹⁴

⁴⁸⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 369; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 519, 522.

⁴⁸⁶ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 521. Ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 256.

⁴⁸⁷ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XII, 23; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 423.

⁴⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 373.

⁴⁸⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 125.

⁴⁹⁰ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 662.

⁴⁹¹ İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 226.

⁴⁹² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* I, 597.

⁴⁹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 126.

⁴⁹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* I, 597.

İbn Kayyim, kocanın kadından önce İslam'a girmesi örneği olarak da Mekke fethinde Rasûlullah ve ordusunun Mekke'ye girmeden önce Ebû Sufyân'ın iman etmesi hadisesini zikreder. Yakîn bir bilgi dediği habere göre Ebû Sufyân'ın eşi Hind, ondan sonra iman eder. Buna rağmen yeni bir akit yapılmadan ilk nikâhları geçerli sayılır. Diğer bir örnek ise, Hakîm b. Hizâm'ın eşinden önce İslam'a girmiş olmasıdır ki bu, Ebû Sufyân'ın iman etmesine denk gelir. O, bu örnekler üzerine, iman etmede meydana gelen zaman farkının nikâh yenilemeyi gerektirdiği şeklindeki görüşün bâtil bir iddia olduğunu vurgular. Ayrıca bunun Rasûlullah hakkında ileri-geri bilgisizce konuşmak olduğunu dile getirir. Yaptığı mülahazalar sonucu onun, benzer görüşler serdeden İbn Hazm'a muvafakat ettiği görülür.⁴⁹⁵

İbn Kayyim, tarafların Kelime-i şهادeti eş zamanlı olarak söylemesi gerektiği şeklinde şart ileri süren âlimlere de eleştiriler yöneltir. Ona göre Kitap ve Sünnet buna delalet eden böyle bir şart koşulmasına imkân vermez. İbn Kayyim, bu şart külfet olduğundan şeriatın bunu iptal ettiğini zikrederek hocası İbn Teymiyye'nin de bu görüşte olduğunu nakleder.⁴⁹⁶

Eleştiri yönelttiği âlimlerin görüşlerinin kendi içinde tutarlı olmadığını belirten İbn Kayyim, ayrıntılı değerlendirmeler yapar. Kısaca, ilk nikâhın geçerli olması için tarafların Kelime-i şهادeti aynı anda ve tek lafızla getirmesi şartı problemlidir. Çünkü onlar nazarında “طرفه عين/göz açıp kapama”dan çok daha kısa bir süre farkı olsa dahi nikâh fesholmaktadır. Sahabeden ve tâbiînden bir grubun bu görüşte olduğuna işaret eden İbn Kayyim, İbn Hazm'a atıfla şu isimleri zikreder: Hz. Ömer, Câbir b. Abdullah, Hakem b. Uteybe, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720), Şa'bî (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Adiyy b. Adiyy, Katâde (ö. 117/735) ve Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795).⁴⁹⁷ Yine Zâhirîler'den bir grubun bu görüşte olduğunu ilave eder.⁴⁹⁸

İbn Kayyim, eşlerin birlikte İslam'a girmesi hususunda görüş ayrılığı olmadığını vurgulamasına karşın, birinin önce diğerinin sonra İslam'a girmesinin ve hicretin aralarını ayırıp ayırmamasının nikâhı feshetmeyeceğini vurgulamıştır. Zeyneb örneğinde olduğu gibi zaman farkıyla Müslüman olanların nikâhlarının yenilendiğine ilişkin bir bilgi bilinmediğini belirtmiştir. Keza eşlerin İslam'a aynı anda girdiklerini gösteren bir

⁴⁹⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 127; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 253.

⁴⁹⁶ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 641.

⁴⁹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 368.

⁴⁹⁸ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 642.

telafluзу kullandıklarının da bilinmediğini ifade etmiştir. Bilinmemesi bir yana ona göre böyle bir durum asla vaki olmamıştır.⁴⁹⁹

Din farkı başlığı altında ele alınan bir diğer mesele Mecûsîlerle evliliğidir. Kimi âlimler Mecûsîlerin Ehl-i kitaptan olduğundan hareketle onlarla evlenmenin mubah olduğunu ileri sürer.⁵⁰⁰ Bu görüşe karşı çıkan cumhur, Mecûsî kadınların haram olduğu fikrindedir.⁵⁰¹ Kurtubî'nin nakline göre Evzâî, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî de bu görüştedir. Yine Kurtubî, bunun Ahmed b. Hanbel nazarında ise hoş görülme-yen bir fiil olduğunu zikreder.⁵⁰² İbn Kudâme'nin nakline göre ise Ahmed b. Hanbel de söz konusu âlimlerle aynı kanaati paylaşmaktadır.⁵⁰³ İbn Teymiyye dört mezhebin de bu konuda ittifak ettiğini dile getirir.⁵⁰⁴

İbn Kudâme, “Onlara (Mecûsîlere) Ehl-i kitab’a uyguladığınız sünneti uygulayın.”⁵⁰⁵ hadisinden hareketle Mecûsîlerin Ehl-i kitab olmadıklarını vurgular. Zira onlar Ehl-i kitab olsalardı Rasûlullah böyle bir ifade kullanmazdı. Bu rivayetin cizye alma hususunda olduğunu belirten İbn Kudâme, Huzeyfe'nin Mecûsî bir kadınla evlendiği şeklindeki rivayetin sabit olmadığını dile getirir.⁵⁰⁶ Zaten daha önce Cessâs da bu hadisin cizye konusunda olduğunu ifade ederek evliliğe delil olamayacağını belirtir.⁵⁰⁷ İbn Teymiyye de Mecûsîlerin Ehl-i kitaptan olmadıklarını vurgulayarak rivayetin cizye ile alakalı olduğu bilgisini teyit eder.⁵⁰⁸

İbn Hazm ise Mecûsîlerin Ehl-i kitaptan oldukları ön kabulü ile onlarla evlenmenin mubah olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁹ İlgili hadisi nakleden Şevkânî de aynı kanaati dile getirmiştir.⁵¹⁰

İbn Kayyim, Mecûsîlerin Ehl-i kitaptan olmadıkları görüşünü tercih ve teyit eder.⁵¹¹ “Kitap, sadece bizden önceki iki topluluğa (Hristiyan ve Yahudilere) indirildi,

⁴⁹⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 124.

⁵⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 70; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 109.

⁵⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 211; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 587; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 103; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 109.

⁵⁰² Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 70. Ayrıca bkz. Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *et-Tenbîh fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Mu'avvaz-Âdil Abdulmevcûd, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1997, s. 417.

⁵⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 547.

⁵⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 182.

⁵⁰⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* I, 289; Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *Tertîbü Müsnedi's-Şâfiî*, nşr. Muhammed Âbid es-Sindî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1951, II, 130.

⁵⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 548.

⁵⁰⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 335-336. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 70.

⁵⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 187-189.

⁵⁰⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 17. Ayrıca bkz. V, 374-376.

⁵¹⁰ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 253.

⁵¹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 84; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, I, 83, 90; II, 765.

biz ise onların okumasından gerçekten habersizdik dememeniz için.”⁵¹² ayetinin de buna delalet ettiğini belirtir.⁵¹³ Mecûsîlerin Müslüman erkeklere haram olmalarını ateşe tapmalarıyla gerekçelendirir.⁵¹⁴ Huzeyfe meselesine de temas eder ve onun Mecûsî değil Yahudi bir kadınla evlendiğini zikrederek bu habere açıklık getirir ve sahabîlerin Mecûsîlerle evlenmediğini vurgular.⁵¹⁵ Bu hadisin cizye konusunda varit olduğu ve bunun yanı sıra âlimlerin kahir ekseriyetinin görüşü dikkate alındığı takdirde İbn Kayyim’in de içinde bulunduğu cumhurun görüşü daha isabetli gözükmemektedir.

Sâbiîler meselesi de ihtilafa sebep olmuştur. Hanefî fakih Serahsî’nin nakline göre Ebû Hanîfe, onları Hristiyanlardan bir grup olarak telakki ettiğinden onlarla evliliğe cevaz vermiştir. Ancak öğrencileri Ebû Yusuf ve Muhammed ise Sâbiî kadınları putperest olarak niteleyerek onlarla evliliğe cevaz vermemiştir.⁵¹⁶

İbn Kayyim, Sâbiîlerin müşrik ve Mecûsîler mesabesinde olanlarının yanında Yahudi ve Hristiyan gibi olanlarının da bulunduğunu zikreder.⁵¹⁷ Ancak onların her hâlükârda Mecûsîlerden daha iyi bir konumda olduklarını dile getirerek⁵¹⁸ Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın (ö. 458/1066) görüşüne temas eder. Buna göre Kâdî Ebû Ya‘lâ, Sâbiîlerin ferî meselelerde Yahudi ve Hristiyanlara muhalefet etmesinin onları Ehl-i kitap sınıfından çıkarmayacağını ifade ederek onlarla nikâhlanmanın câiz olduğu görüşünü benimser.⁵¹⁹

Son tahlilde İbn Kayyim’in de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Sâbiîleri bir yönüyle Yahudi ve Hristiyanlar gibi sayması ve Kâdî Ebû Ya‘lâ’dan yaptığı nakle itiraz etmemesi buna işaret etmektedir. Ne var ki onlardan müşrik ve Mecûsîlere benzeyenler için aynı görüşte olduğu söylenemez. Nitekim İbn Teymiyye de Sâbiîlerin konusunda ayrıma gider ve müşrik mesabesinde olanlarının yanında Yahudi ve Hristiyan gibi hanif sınıfında olanların da bulunduğunu zikreder. Onun da Yahudi ve Hristiyanlara yakın gördüğü Sâbiîler için aynı kanaati taşıdığı anlaşılmaktadır.⁵²⁰ Hal böyle olunca bu hususta da hocasına ittiba ettiği söylenebilir.

⁵¹² Enam, 6/156.

⁵¹³ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, I, 83, 90; II, 765.

⁵¹⁴ İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye*, s. 200.

⁵¹⁵ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, II, 807, 811-817.

⁵¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 211. Ayrıca bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 336-337; Nesefî, *Tilbetü’t-talebe*, s. 129; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 587; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâm*, III, 70; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 103; Zeyla‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 210; Meydânî, Abdulganî b. Tâlib, *el-Lubâb fî şerhi’l-Kitâb*, nşr. Mahmud Emin en-Nevâvî, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut ts. III, 7.

⁵¹⁷ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, I, 236.

⁵¹⁸ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, I, 242.

⁵¹⁹ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, II, 810.

⁵²⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhalim, *er-Red ‘ale’l-mantukıyyîn*, Dâru Tercemânî’s-

2.2.2.3.2.3. Evli Kadın

Evli olmanın evlenmeye mani olduğu Kur'an-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmiştir: "...*Nikâhlı kadınlarla evlenmeniz haram kılındı...*"⁵²¹ Ayette geçen "المحصنات" lafzı, âlimlerin de belirttiği gibi evli kadınlar manasındadır.⁵²² Ayrıca bu hususta icmâ hâsıl olmuştur.⁵²³ İbn Kayyim de bunu dile getirmiştir.⁵²⁴

2.2.2.3.2.4. İddet Bekleyen Kadın

Boşama ve kocanın ölümü gibi sebeplerle oluşan ayrılıklar sonucu kadının yeni bir evlilik için beklemesi gereken süre olarak ifade edilen iddet, geçici evlenme engeli oluşturur. İbn Kayyim'in de vurguladığı gibi iddet bekleyen kadınla nikâhlanmak haramdır.⁵²⁵

2.2.2.3.2.5. İhramlı Kadın

İhramlı kadınla evlilik konusunda fukaha arasında iki görüş vardır. Evzâî, Leys b. Sa'd, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel buna cevaz vermezken, İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise cevaz vermiştir.⁵²⁶

İbn Kayyim bu tartışmada ilk gruba muvafakat eder.⁵²⁷ Onun da aktardığı gibi Rasûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: "*İhramlı bir kişi ne nikâhlanabilir ne nikâhlayabilir ne de dünürücü olabilir.*"⁵²⁸ Öte yandan o, Rasûl-i Ekrem'in kaza umresi sırasında evlendiği Meymûne'nin (ö. 51/671) ihramlı olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. Şöyle ki bu hadiseyi haber veren İbn Abbas akit sırasında Meymûne'nin ihramlı olduğunu, Ebû Râfi' (ö. 40/660) ise ihramsız olduğunu nakleder. İbn Kayyim Ebû Râfi' naklini tercihe şayan bulduğunu genel olarak şu gerekçelerle izah eder: Birincisi o, evlilik akdi sırasında yetişkin bir erkek iken İbn Abbas ise daha çocuk yaştadır. Hem İbn Abbas bu umrede bulunmamıştır. Diğer bir husus ise Rasûl-i Ekrem'in ihramlı olarak Mekke'ye

Sünne, Lahor 1976, s. 454-455.

⁵²¹ Nisa, 4/24.

⁵²² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 52; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 268, 339.

⁵²³ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 339; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 265.

⁵²⁴ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 733, 794.

⁵²⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 113; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 66. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 295; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 247; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 25.

⁵²⁶ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, IV, 118. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, V, 20.

⁵²⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 113.

⁵²⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 592-593; Müslim, "Nikâh" 41, 43; Ebû Dâvud, "Menâsik" 38.

girmiş, tavaf, say ve tıraş sonrası ihramdan çıkmış olmasıdır. Mekke'ye girmeden de evlenmediği, girdikten sonra da umre menasiki ile meşgul olduğu dikkate alınırsa umreden sonra yani ihramdan çıkmasının ardından evlendiği anlaşılmış olur. Rasûl-i Ekrem'le Meymûne'nin de ihramdan çıktığı çıkarımından da evliliğin ihramlı iken vaki olmadığı sonucuna ulaşılır.⁵²⁹

İbn Kayyim, ihramlı kadınla evlilik akdinin geçici bir süre yasaklanmasının hikmetine işaret eder. Buna göre evlilik cinsel ilişkiyi gerektirmektedir. Ancak bu ihramdan çıkıncaya kadar mümkün değildir. İhramlı iken akdin yapılması cinsel ilişkiye kapı aralayacağından böyle bir evliliğin mubah olmaması gerekir. Böylece o, haramlığı sedd-i zerâi ilkesiyle gerekçelendirir.⁵³⁰

Kanaatimizce ihramlı kadınla evlenme hususunda Ebû Râfi'nin rivayetinin İbn Abbas'a tercih edilmesi isabetli değildir. Çünkü İbn Abbas'ın yaşının küçüklüğü veya söz konusu umrede hazır bulunmaması, rivayetine herhangi bir hâlel getirmez. Zaten onun rivayetlerinin pek çoğu doğrudan Rasûlullah'tan değil sahabeden nakil niteliği taşımaktadır. Sahabe mürseli olan pek çok rivayeti gibi bu rivayeti de muteber ve tercihe lâyık olup amel edilebilir bir durumdadır. Aslında Ebû Râfi' ve İbn Abbas'a ait bu iki zıt rivayetin bir diğerine tercih edilmesi gerekmez. Çünkü her ikisinin de muteber olması muhtemeldir. Tahâvî'nin de ifade ettiği gibi ihramlı kadınla evliliğe cevaz veren âlimler aslında cinsel ilişkiye karşı çıkar. Açıkça anlaşıldığı kadarıyla gerçekte yasaklanan evlilik değil, ihramlı kadınla cinsel ilişki kurulmasıdır.⁵³¹ Kanaatimizce bu değerlendirme teâruzu ortadan kaldırmaktadır.

2.2.2.3.2.6. Zina Eden Kadın

Zina eden kadınla evlenme konusu öteden beri tartışmaya sebep olmuştur. Tartışmanın esasını, *“Zina eden erkek, ancak zina eden veya müşrik bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenebilir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.”*⁵³² ayeti oluşturmaktadır. Ayet hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar, ayetin zina edenle evlenmeyi nehyettiği, nehyi değil de bir olguyu haber verdiği, ayetteki nikâhtan cinsel ilişkinin kastedildiği veya ayetin mensuh olduğu şeklinde sıralanmıştır. Taberî, ayetteki nikâh lafzından cinsel ilişki anlamı

⁵²⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 102-104.

⁵³⁰ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 113; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 66, 365.

⁵³¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 268.

⁵³² Nur, 24/3.

kastedildiğini belirtir. Müslüman kadınlar müşrik erkeklere haram olduğundan buradaki nikâh lafzından akit anlamı çıkmayacağını vurgular. Bu nedenle ayet, “*Zina eden erkek ancak zina eden veya müşrik bir kadınla cinsel ilişki kurabilir.*” manasındadır.⁵³³

Cessâs da zina eden erkeğin müşrik bir kadın veya zina eden bir kadının müşrik bir erkekle evlenebileceğini belirten hiç kimse olmadığından hareketle burada evlilik akdinin kastedilmediğini vurgular. Ayrıca ayetin sosyal bir olguya da işaret etmediğini belirtir. Çünkü toplumda zina eden bir erkek zina etmeyen kadınla, zina eden kadın da zina etmeyen erkekle evlenebilmektedir. Ona göre ayetteki “*ينكح*” lafzından kasıt cinsel ilişkidir, ya da ayet neshedilmiş olmalıdır. O, “*ينكح*” lafzına İbn Abbas’ın cinsel ilişki manası verdiğini, mensuh görüşünü ise Saîd b. el-Müseyyeb’in ileri sürdüğünü belirterek iki görüşün de muhtemel olduğunu zikreder.⁵³⁴ Bu durumda zinanın evliliğe engel olmadığı anlaşılmaktadır⁵³⁵ ki İbn Abbas da kendisine sorulan bir soru üzerine zâniye ile evliliğin caiz olduğunu söyler.⁵³⁶

İbn Kesîr, İbn Abbas’ın “*ينكح*” lafzına dönük görüşünü, Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Saîd b. Cübeyr, Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Dahhâk (ö. 105/723), Mekhûl (ö. 112/730) ve Mukâtîl’in de sahiplendiğini ifade eder.⁵³⁷

İbn Kudâme, zina eden kadınla ancak şu iki durumda evlenebileceğini kaydeder: Birinci duruma göre kadın iddetini tamamlamalıdır. İkincisine göre ise zinadan tevbe etmelidir. Onun nakline göre tevbeyi şart koşanlar arasında Katâde (ö. 117/735), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi fakihler bulunmaktadır. Tevbe şartı aramayan fakihler ise Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî’dir. İbn Kudâme yukarıda zikredilen ayet mucibince tevbeyi şart koşan görüşü teyit eder.⁵³⁸

Tevbe etmedikçe zinakâr bir kadınla evlenilemeyeceğini vurgulayan İbn Teymiyye⁵³⁹ de söz konusu ayete temas eder. Onunla amel edilmeyeceğini savunan âlimlerin tevil ve nesih yoluna başvurdıklarını, böylelikle yedi görüş zikrettiklerini vurgulayarak bunlara çeşitli eleştiriler yöneltir. Bu görüşler nikâh lafzının zina anlamında kullanıldığı, ayetin zina edenle ilgili bir soru üzerine nazil olduğu vb. şeklinde sıralanabilir. Ona göre nesih iddiası da muteber değildir. Öyle ki bu görüşü ileri sürenler

⁵³³ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, XIX, 101.

⁵³⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, V, 106.

⁵³⁵ Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 114; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dakâik*, nşr. Zekerıyyâ Umeyrât, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 140, III, 188.

⁵³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 563.

⁵³⁷ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve dğr. Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, X, 165.

⁵³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 561-563.

⁵³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 109.

mezkûr ayeti neshedenin ne olduğunu sadra şifa olacak şekilde tespit edememektedir.⁵⁴⁰ Bu itibarla, ayetin amel edilebilir olduğunu ifade ederek anlamına ilişkin özetle şu değerlendirmeyi yapar: “Haram olduğunu bile bile zinakâr kadınla evlenen Müslüman zinakârdır. Yok, haram olmadığına inanarak onunla evleniyorsa müşriktir. Câhiliyye döneminde de müşrikler fahişelerle bu şekilde evlenirdi.”⁵⁴¹ Onun, haramlığı inkâr edeni kâfir değil de müşrik olarak nitelemesi ilgili ayette müşrik lafzı geçmesiyle açıklanabilir.

Zinanın şirke yakın olduğunu ifade eden İbn Kayyim de mezkûr ayetin mensuh olduğu fikrine karşı çıkararak ayetin sadece sosyal bir vakayı haber vermediğini belirtir. O da Cessâs gibi, zina ettiği halde iffetli kadınlarla evlenen pek çok erkek bulunduğunu nakleder. Sadece nehiy anlamı alındığı takdirde müşriklerle evlilik yapmak gibi bir mananın söz konusu olacağından bunun muteber olmadığını vurgular.⁵⁴²

İbn Kayyim, ayetteki nikâh sözcüğünden cinsel ilişki kastedildiği şeklindeki görüşün fâsid olduğunu belirterek âlimlerin bu görüşe iltifat etmediğini aktarır. Ayetin iki kişi hakkında nazil olduğu gerekçesiyle lafzın âm, mananın has olduğu şeklindeki görüşün de fâsid olduğunu zikreder. Nesih iddiasının ise en fâsid görüş olduğunu belirtir.⁵⁴³

İbn Kayyim’in ifadesiyle Kur’an’da da zikredildiği üzere Yüce Allah, erkeğe iffetli bir kadınla evlenmesini emreder.⁵⁴⁴ Zira evlenmenin şartı iffettir. Şart ortadan kalkarsa hüküm de kalkar. Bu açıklamalar çerçevesinde o, ilgili ayetin şu şekilde anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtir: “Evlenmek isteyen erkek ya Allah’ın hükmü ve şeriatının gereğini yerine getiren ya da getirmeyen bir kişiliğe sahiptir. Eğer erkek bunları yerine getirmiyorsa/ya da onlara imanla bağlı değilse müşriktir ki o da ancak evlenmek için kendisi gibi bir müşrike razı olur. Eğer emirleri yerine getirmekle birlikte kendisine haram kılınan zinakâr veya müşrikle evlenirse emirlere muhalefet etmenin yanında nikâh da sahih değildir. Vaki olan ilişki de zina sadedinde olacağından erkek de zinakâr olmuş olur ki bu, kadınlar için de geçerlidir.”⁵⁴⁵

İbn Kayyim nezdinde bu hüküm hem Kur’an’ın hem fitratın hem de aklın gereğidir. Çünkü Allah Teâlâ, erkeğin fahişe bir kadınla evlenmesini yasaklar. Yine onun

⁵⁴⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû‘u ‘l-fetâvâ*, XXXII, 113-115.

⁵⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u ‘l-fetâvâ*, XXXII, 116-117.

⁵⁴² İbn Kayyim, *İğâsetü ‘l-kübrâ*, I, 65.

⁵⁴³ İbn Kayyim, *İğâsetü ‘l-kübrâ*, I, 65-66; İbn Kayyim, *İ‘lâmu ‘l-muvakkı‘în*, IV, 261.

⁵⁴⁴ İlgili ayetler şu şekildedir: “Bunlardan başkasını, namuslu/iffetli olmak ve zina etmemek üzere mehirlerini vererek istemeniz size helal kılındı.” Bkz. Nisa, 4/24; “Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da size helaldir.” Bkz. Maide, 5/5.

⁵⁴⁵ İbn Kayyim, *İğâsetü ‘l-kübrâ*, I, 66.

nezdinde, zina eden kadınla evlilik nesillerin karışmasına yol açar. Şeriatın hikmet ve yüceliği gereği tevbe edip temizleninceye kadar zina eden kadınla evliliğin yasaklanması Müslümanın maslahatıdır.⁵⁴⁶ Onun açıklamalarıyla İbn Teymiyye'nin açıklamalarının tam olarak uyduğu gözlemlenmektedir.

İbn Kayyim'in bu meselede evliliğin salt akit değil de işlevsel yönünü öne çıkardığı görülmektedir ki bunda da makâsıdcı kişiliğinin etkili olduğu açıktır. Kanaatimizce zinakâr bir kadınla evlenmenin cevazı için tevbe şartı ileri sürülmesi yerinde bir karardır. Ancak zinakâr kadının kendisini tekrar zinaya sürükleyecek ortam ve şartlardan uzaklaşması yani tevbesinde samimi olduğunu izhar etmesi elzemdir.⁵⁴⁷

2.2.2.3.2.7. Beşinci Kadın

Tarih boyunca bütün milletlerde tek evlilik yaygın bir şekilde görülse de çok eşliliğe de rastlanmaktadır. Yahudilik ve Hristiyanlık gibi büyük dinlerde de tatbik edilen çok eşlilik, İslam öncesi Araplarda da görülmektedir.⁵⁴⁸

Şer'î naslara konu olan çok eşlilik İslam dininde de meşrû kılınmıştır. Evlenilmesi haram olan kadınlar sayıldıktan sonra, “*Bunların dışındaki (kadınlar) size helal kılındı.*”⁵⁴⁹ buyrulurken diğer kadınların helal olduğu bildirilmiş, buna herhangi bir sayı sınırı da getirilmemiştir. Şu kadar var ki, “*Hoşunuza giden/beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder (olmak üzere) evlenin. Adaletli davranmamaktan korkarsanız birle yetinin.*”⁵⁵⁰ ayeti evlenilmesi mubah olan kadınlardan aynı anda dört tanesinin bir nikâh altında tutulabileceğini hükme bağlamıştır. Şu rivayetler de bunu teyit etmiştir: Kays b. el-Hâris, İslam'a girdiğinde nikâhında sekiz eş bulunur. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Onlardan (eşlerinden) dördünü seç (diğerlerini boşa.)*”⁵⁵¹ Bir diğerine göre Hz. Peygamber, İslam'ı seçen ve nikâhında on eşi bulunan Gaylân b. Seleme'ye şöyle emretmiştir: “*Onlardan (eşlerinden) dördünü seç!*”⁵⁵² Fakihlerin dörtle sınırlama hususunda görüş birliği içinde olduğu aktarılmış, hatta icmâ ettiği ifade edilmiştir.⁵⁵³ Aynı anda dörtten fazla evlilik yapmak Rasûlullah'a hususiyet

⁵⁴⁶ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 66-67.

⁵⁴⁷ Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 312; Erturhan, Sabri, “Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikâh Akdi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, II, s. 171, ss. 157-183, 2003.

⁵⁴⁸ Demircan, *Cahiliyeden İslam'a*, s. 98-99.

⁵⁴⁹ Nisa, 4/24.

⁵⁵⁰ Nisa, 4/3.

⁵⁵¹ İbn Mâce, “Nikâh” 40; Ebû Dâvud, “Talâk” 25; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 406.

⁵⁵² İbn Mâce, “Nikâh” 40; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 403.

⁵⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, X, 304; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 311; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 346; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 319; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Merâtibu'l-*

arz eden bir mesele olduğundan Rasûlullah, aynı anda nikâhında dokuz kadın bulundurmıştır.⁵⁵⁴

Zikri geçen ayetteki adalet şartına vurgu yapan âlimler, zulüm yapmaktan korkanların birle yetinmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁵ Eşler arasında adaleti sağlamaktan endişe edenlerin bir eşle iktifa etmeleri gerektiği konusunda çeşitli görüşler aktaran Taberî, adaletten uzaklaşarak eşine zulmedebilecek kişilerin ilkin bir eşle yetinmelerini, bir eş de zulmetmekten korkmaları halinde cariyelerle yetinmelerini salık vermiştir.⁵⁵⁶

İslam'da çok evliliğin mubah olduğunu teyit eden İbn Kayyim, çok evlilik sayesinde kişinin zinadan korunduğuna vurgu yapar.⁵⁵⁷ Bir kadınla yetinmenin gerekçesinin zulüm ve haksızlık yapmak olduğunu belirtir. İmam Şâfiî'nin “ذلك أدنى ألا” *İşte bu (bir kadınla yetinmeniz) adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.*” ibâresini “لا تكثر عيالكُم/aile fertleriniz çoğalmasın” şeklinde yorumladığını nakleder.⁵⁵⁸ İbn Kayyim'e göre söz konusu ifade “أن لا تجوروا ولا تملوا/zulüm ve haksızlık yapmamanız için” manasındadır. Yine onun ifadesine göre selef-halef müfessirlerin çoğu da bu görüştedir.⁵⁵⁹ Nitekim Zeccâc (ö. 311/923) doğru yorumun bu olduğunu belirterek “aile fertleriniz çoğalmasın” şeklindeki çıkarımın yanlış olduğunu vurgular.⁵⁶⁰ Nehhâs'ın (ö. 338/950) nakline göre ailenin kastedilmesi hatadan da öte bâtıldır.⁵⁶¹

icmâ' fi'l-'ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. s. 63; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 481; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 160; XXX, 289; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 265; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 139; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 65; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2008, I, 399.

⁵⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 265. Rasûlullah'ın aynı anda dokuz kadını nikâhı altında tuttuğuna ilişkin rivayet için bkz. Buhârî, “Gusûl” 24; “Nikâh” 101. Ayrıca Rasûlullah'ın on beş evlilik yaptığı bunlardan on biriyle cinsel ilişki yaşadığı, vefat ettiği sırada ise dokuz eşi olduğu rivayet edilmiştir. Bkz. Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdolvâhid, *el-Ehâdisü'l-muhtâra mimmâ lem yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehiş, Dâru'l-Hadr, Beyrut 2000, VII, 106; Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Sultan b. Fehd et-Tubeyşî, Vezâratü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Riyad 2003, III, 120.

⁵⁵⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 346; Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasan İmâduddîn Ali b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Heyet, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 317-319; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 425; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdulğani Abdulhâlık, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1994, I, 260-261.

⁵⁵⁶ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VII, 540.

⁵⁵⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 250-251; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, II, 69.

⁵⁵⁸ Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, V, 106; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 261.

⁵⁵⁹ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 19. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. M. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire ts. I, 117; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, V, 21.

⁵⁶⁰ Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, I, 11.

⁵⁶¹ Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988-1990, II, 15-16.

İbn Kayyim, “ألا تعولوا” ifadesini “zulüm ve haksızlık yapmamanız için” şeklinde anlayan ve ifade eden sahabe ve tâbiünden önemli isimler zikreder. Bunlar arasında, Abdullah b. Abbas, İkrime (ö. 105/723), Katâde, Hasan el-Basrî, Süddî (ö. 127/745) ve İbn Kuteybe’yi (ö. 276/889) sayar. İbn Kayyim’e göre Şâriin kastı zulmün engellenmesidir. Her ne kadar bir kadınla yetinmek zülme düşmeme açısından evla olsa da bu, Şâfiî’nin iddia ettiği gibi bir kadınla yetinerek aile bireylerinin çoğalmamasının daha iyi olacağı anlamına gelmez.⁵⁶² Çünkü Yüce Allah çok eşliliği kerih ve mahzurlu görmemiş, hatta ümmetin en hayırlı bireyi olan Hz. Peygamber eş fazlalığı yönünden ilk sırayı almıştır.⁵⁶³

Zaruri hallerin çok eşliliği gerekli kılabilceği aşikârdır. Bu sayede erkek boşama yoluna başvurmayıp ilk eşini mağdur etmemiş olur. Çok evliliği gerekli kılan haller şu şekilde sıralanabilir: Kadının fitrattan kaynaklı cinsel iktidarsızlık yaşaması, müzmin bir hastalığa tutulması nedeniyle cinsel ilişkiye müsait olmaması, çocuk yapmaya elverişli olmaması, savaş vb. bir sebeple erkek nüfusundaki aşırı düşüş ve son olarak erkeklerin cinsel yönden daha arzulu olmaları.⁵⁶⁴

2.2.2.3.2.8. Kadının Yakın Akıabası

Kadının kız kardeşi gibi yakın akıabası ile aynı akit altında bulundurulması yasaklanmıştır. Yüce Allah (c.c.) buna dair şöyle buyurmuştur: “İki kız kardeşle aynı anda evlenmeniz de haram kılındı.”⁵⁶⁵ “Allah ve Rasûlü’ne iman eden suyunu iki kız kardeşin rahminde birleştirmesin.”⁵⁶⁶ rivayeti de buna delil olarak zikredilmiştir.⁵⁶⁷ Diğer bir rivayet ise Feyrûz ed-Deylemî (ö. 53/673) hakkındadır. Buna göre Feyrûz, nikâhında iki kız kardeş olduğu halde İslam’a girdiğinde Rasûlullah ona şöyle buyurmuştur: “O ikisinden istediğini boşa!”⁵⁶⁸ Bu delilleri zikreden âlimler iki kız kardeşi aynı evlilik akdi altında tutmanın haram olduğu konusunda icmâ bulunduğunu dile getirmiştir.⁵⁶⁹ İbn

⁵⁶² İbn Kayyim, *Tuhfetü’l-mevdûd*, s. 20-21.

⁵⁶³ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Uddetü’s-sâbirîn ve zahîretü’s-şâkirîn*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989, s. 155-156.

⁵⁶⁴ Topaloğlu, Bekir, *İslam’da Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 147-148.

⁵⁶⁵ Nisa, 4/23.

⁵⁶⁶ Zeyla’î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu’r-râye li-ehâdîsi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut 1997, III, 168.

⁵⁶⁷ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 114-116.

⁵⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 574; İbn Mâce, “Nikâh” 40; Ebû Dâvud, “Talâk” 25; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 411. Başka bir rivayette, “O ikisinden istediğini seç!” buyrulmuştur. Bkz. Tirmizî, “Nikâh” 34; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 299.

⁵⁶⁹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 453; Bâcî, *el-Müntekâ*, III, 326.

Kayyim bazı dinlerde iki kız kardeşle aynı anda evlenmenin mubah olduğunu, ancak İslam şeriatının bunun yasakladığını teyit etmiştir.⁵⁷⁰

İki kız kardeşten hangisinin nikâhının geçersiz olacağı konusunda fukaha arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvud ez-Zâhirî'nin de arasında bulunduğu fakihler kişinin muhayyer bırakılacağı kanaatindedir. İçlerinde Zührî, Evzâî, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Yusuf'un bulunduğu fakihler ise ilk olarak nikâhlanan kız kardeşin nikâhının sahih, diğerinin geçersiz olacağı fikrindedir. İkinci grup fakihlere göre kâfirin nikâhının geçerli olabilmesi için akdin İslamî usûle uygun olması gerekmektedir. Buna göre eşin kız kardeşi muharremât kapsamında olduğundan ilk nikâh sahih, kız kardeşle olan ikinci nikâh ise bâtil hükmündedir. Binâenaleyh erkeğin muhayyerlik hakkı bulunmamaktadır.⁵⁷¹

İlgili rivayetleri nakleden İbn Kayyim el-Cezîyye, Rasûlullah döneminde İslam'a girenlerin nikâhlarının sorgulanmadığını belirtir. İki kız kardeşin aynı veya ayrı nikâhta evlenip evlenmediklerinin önem arz etmediğini ifade eder. Erkeğin dilediği eşi seçmekte muhayyer bırakıldığını vurgular.⁵⁷² Ona göre aslolan rivayetler olduğundan ilk nikâhın sahih, diğerinin ise bâtil olduğu şeklindeki görüş tenkit edilmelidir.⁵⁷³

Kızı hala veya teyzesiyle aynı nikâh altında birleştirmek de yasaklanmıştır. Hz. Peygamber, “*Kadın halası veya teyzesi ile bir nikâh altında bulundurulmaz.*”⁵⁷⁴ buyurmuştur. Diğer bir rivayet ise şöyledir: “*Rasûlullah bir kadının hala ve teyzesiyle beraber nikâhlanmasını nehyetti.*”⁵⁷⁵ Cessâs söz konusu hadislerin mütevâtir derecesinde olduğunu vurgulayarak ümmetin bununla amel ettiğini, ancak bazı Hâricîlerin aksi yönde kanaate sahip olduklarını belirtir.⁵⁷⁶ İbn Abdülber ise, haramlık konusunda icmâ olduğunu nakleder.⁵⁷⁷

İbn Kayyim, tarafların razı olmalarının haramlığı ilga etmeyeceğini ifade eder.⁵⁷⁸ Evlenilmesi haram olan kadınlardan sonra, “*Bunların dışındaki (kadınlar) size helal kılındı.*”⁵⁷⁹ mealindeki âm ayetini söz konusu hadislerin tahsis ettiğini belirtir. Ayetin

⁵⁷⁰ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 708; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 325-326.

⁵⁷¹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 198; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 191. Ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 255; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 78-79.

⁵⁷² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 106; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 696.

⁵⁷³ İbn Kayyim, *Î'lâmu'l-muvakkı'în*, II, 252-253. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 191.

⁵⁷⁴ Buhârî, “Nikâh” 28; Müslim, “Nikâh” 37; İbn Mâce, “Nikâh” 31.

⁵⁷⁵ Dârimî, “Nikâh” 8; Buhârî, “Nikâh” 28; Müslim, “Nikâh” 40; İbn Mâce, “Nikâh” 31.

⁵⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 79; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 175.

⁵⁷⁷ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XVIII, 279.

⁵⁷⁸ İbn Kayyim, *Î'lâmu'l-muvakkı'în*, III, 112; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 437.

⁵⁷⁹ Nisa, 4/24.

medlûlünde bulunmayan manaya ziyadenin câiz olduğu gibi anlamı daraltan tahsisin de câiz olduğunu ifade eder.⁵⁸⁰

İbn Kayyim, böyle bir evliliğin yasaklanmasının illeti olarak sıla-i rahme/akrabalık ilişkilerine zarar vermeyi kaydeder.⁵⁸¹ Onun da atıfta bulunduğu gibi, “Böyle yaptığınız takdirde akrabalık ilişkilerinizi kesmiş olursunuz.”⁵⁸² buyrulmuştur.

2.2.3. Sıhhat Şartları

Evlilik akdinin, sıhhat kazanması için birtakım şartların sağlanması gerekmektedir. Bunlar kadının rızası, veli ve şahitler olmak üzere üç başlık altında sıralanabilir.

2.2.3.1. Kadının Rızası

Nikâhın sıhhat şartları arasında kadından izin isteme ve rızasını alma da bulunmaktadır.⁵⁸³ Bu başlık altında bâliğ bekârların, dulların ve yetimlerin tercih ve rızalarının akde etkisi, evliliğe zorlanıp zorlanamayacakları ve rızaları dışında gerçekleşen akdin hükmü ele alınacaktır.

I- Bekârlar

Ergenlik çağına ulaşmış bekârları velilerinin evlendirebildikleri bilinmektedir. İşte tam da burada kadından izin istemenin ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır. Rasûl-i Ekrem bunun önemi hususunda, “Bekârın (evlendirilmesi için) kendisinden izin istenir. Onun izni susmasıdır.”⁵⁸⁴ buyurmaktadır. Bir başka rivayet ise, “Rasûl-i Ekrem’in, izni alınmadıkça bekâr evlendirilmez, buyurması üzerine sahabîler, Onun izni nasıldır ey Allah’ın Rasûlü? Dediler. O da, onun izni susmadır, mukabelesinde bulundu.”⁵⁸⁵ şeklindedir:

Aralarında Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu pek çok fakih bu rivayetler mucibince bekâr kızın zorlanmayacağı konusunda görüş birliği içindedir.⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, II, 228. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 176.

⁵⁸¹ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, I, 152; III, 112; IV, 123. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 176.

⁵⁸² İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1993, IX, 426.

⁵⁸³ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 147.

⁵⁸⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, I, 569; Dârimî, “Nikâh” 13; Müslim, “Nikâh” 66-67; Ebû Dâvud, “Nikâh” 25; Tirmizî, “Nikâh” 18; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 349-350.

⁵⁸⁵ Buhârî, “Nikâh” 42; “Hiyel” 10; Müslim, “Nikâh” 64; Nesâî, “Nikâh” 33.

⁵⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 2; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 241; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 596; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 118; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 196; Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ, *el-Lübâb fi’l-cem‘ beyne’s-sünne ve’l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murad, Dâru’l-Kalem-Dâru’s-Şâmiyye, Dimaşk-Beyrut 1994, II, 664.

Ayrıca Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Şevkânî de aynı fikirdedir.⁵⁸⁷ İbn Teymiyye de doğru olanın bu görüş olduğunu teyit eder.⁵⁸⁸ Tirmizî (ö. 279/892) bu görüşte olan âlimleri cumhur olarak niteler. Yine Tirmizî'nin ifadesine göre İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel -ikinci görüşü- ve İshak b. Râhûye ise aksi görüştedir. Onlara göre veli, izni olmaksızın bekâr kızı evlendirebilir.⁵⁸⁹ İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765) ve Leys b. Sa'd gibi âlimler de bu fakihlerle aynı kanaattedir.⁵⁹⁰ Yine Hırakî ve Kâdî Ebû Ya'la ve ashabının görüşü de bu yöndedir.⁵⁹¹ Hırakî⁵⁹² ve Kâdî Ebû Ya'la'nın bu grupta yer alması bu görüşün Hanbelî mezhebi içinde güçlü bir karşılık bulunduğunu göstermektedir.

Zikredilen rivayetlere temas eden İbn Kayyim, izin meselesinde ilk gruba iştirak ederek kızın izninin şart olduğunu, dolayısıyla zorlanamayacağını ifade eder. Ayrıca selef-halef pek çok âlimin bu konuda görüş birliği içinde olduğunu aktarır. Bu görüşün Rasûlullah'ın hükmüne, şeriatın kurallarına ve kulların maslahatlarına uygun olduğuna işaret ederek makâsıda vurgu yapar.⁵⁹³

İbn Kayyim'in de işaret ettiği bir diğer rivayet, kızın rızası olmadan kıyılan nikâhın durumuna açıklık getirmektedir. Hansâ bint Hizâm hakkında varit olan haber şöyledir: “*Babası (Hizâm) onu (Hansâ'yı) evlendirdi. O bu duruma razı olmadı. Bunun üzerine Rasûlullah'a geldi (durumu haber verdi). O (Rasûlullah) da, bu nikâhı iptal etti.*”⁵⁹⁴ Diğer rivayet ise şu şekildedir: “*Bâkire bir kız Rasûlullah'a gelerek babasının kendisini rızası olmaksızın evlendirdiğini haber verdi. Rasûlullah onu muhayyer bıraktı.*”⁵⁹⁵ Bu rivayetleri nakletmesinden açıkça anlaşıldığı gibi İbn Kayyim, yetişkin bir bekârın izni alınmadan kıyılan nikâhın geçerli olmayacağı görüşündedir. Çünkü bu kızların muhayyer bırakılması bu hükmü gerektirir.⁵⁹⁶ Nitekim izni şart koşan âlimler, rıza olmadan kıyılan nikâhın sahih değil, ancak mevkuf olduğu görüşünde birleşmektedir. Kızın izninin olması halinde akit sıhhat kazanacaktır.⁵⁹⁷

⁵⁸⁷ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 147.

⁵⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 22.

⁵⁸⁹ Tirmizî, “Nikâh” 18. İmam Şâfiî bu durumda erkeğin kıza denk olması şartını ileri sürer. Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, VI, 49.

⁵⁹⁰ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, II, 5; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 147.

⁵⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 22.

⁵⁹² Bkz. Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin, *Muhtasar*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed, Dâru's-Sahabe, Tanta 1993, s. 99.

⁵⁹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 88.

⁵⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 370; Buhârî, “Nikâh” 43; “İkrâh” 3;12; Ebû Dâvud, “Nikâh” 26; Tirmizî, “Nikâh” 18; Nesâî, “Nikâh” 35; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 332.

⁵⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 275; Ebû Dâvud, “Nikâh” 24; İbn Mâce, “Nikâh” 12; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 176; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 339.

⁵⁹⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 87.

⁵⁹⁷ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 87; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 242; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 147;

İbn Kayyim, bu iki rivayetin iki ayrı hadise hakkında varit olduğunu belirtir ki biri dul olan Hansâ, diğeri ise bekâr bir kız hakkındadır.⁵⁹⁸ İbn Kayyim, mezkûr rivayetlerin mürsel olmalarından hareketle istidlalini yerinde görmeyen âlimlere eleştiriler yöneltir. Çünkü bu rivayetler onun nezdinde hem mürsel⁵⁹⁹ hem de müsneddir.⁶⁰⁰ Mürsel tercih edilse dahi onlar “mürsel kavî”dir. İbn Kayyim’e göre bunlar diğeri sahih rivayetler yanında, kıyas ve şer’î kaidelerle de desteklenmektedir. Bu itibarla bu rivayetlerin istidlalinde herhangi bir sakınca yoktur.⁶⁰¹

İbn Kayyim, bu rivayetlerin hüccet olduğuna ilişkin daha başka deliller de sıralar. Maslahata vurgu yaptıktan sonra şer’î kaidelere uygunluğu özet olarak şu şekilde izah eder: “Akıllı, bâliğ ve reşît bir kızın malından babası onun rızası olmaksızın almadığına göre maldan daha önemli bir husus olan evlilikte ondan haydi haydi izinsiz tasarrufta bulunamaz.” Ona göre bu aklî gerekçe de kızı izinsiz olarak evlendirmeye manidir. İbn Kayyim’in rızasız evlendirilen kızı köle ve esir edinmeğe eş değerde görmesi, bu evliliğin kadına nefret ve kinden başka bir şey getirmeyeceğini vurgulaması da zikre değerdir. Zira onun ifadelerine göre bu durum evlilikten beklenen maslahatı sağlamak bir yana mefsedete yol açar. Ezcümle ona göre kız, istemediği biriyle denk bile olsa evlendirilemez.⁶⁰²

Yukarıdaki açıklamaları dikkate alındığı takdirde İbn Kayyim’in, Ahmed b. Hanbel’in ve İbn Teymiye’nin görüşüne⁶⁰³ muvafakat ettiği görülür. Ahmed b. Hanbel’den aksi yönde de görüş varit olsa da bunu öne çıkarmaz. İbn Kayyim’in, izni alınmadan evlendirilen kızı esire benzeten ve bu evlilikten ancak kin ve nefret doğacağını vurgulayan sözü makâsıda verdiği önemin bir gereğidir. Rivayetler de bu görüşe açıkça işaret ettiğinden kanaatimizce bu görüş tercihe şayandır.

II- Dullar

Dul kadının durumu bekârdan farklılık arz eder. Hz. Peygamber, “*Dul kadın (istediğiyle evliliğe hususunda), velisinden daha hak sahibidir.*”⁶⁰⁴ buyurarak aslında

HAK, md. 57.

⁵⁹⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 88.

⁵⁹⁹ Mürsel hadis, tâbiînin sahabeyi atlayarak doğrudan Rasûlullah’tan rivayette bulunmasına denir. Bkz. Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 213

⁶⁰⁰ Müsned, senedinde ravi düşüklüğü olmayan hadise denir. Müsned merfû hadis anlamında da kullanılır. Bkz. Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 219; Koçyiğit, Talât, *Hadis Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 161.

⁶⁰¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 88.

⁶⁰² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 89.

⁶⁰³ Üstadı İbn Teymiyye de benzer değerlendirmeler yapmıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 23.

⁶⁰⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 569; Dârimî, “Nikâh” 13; Müslim, “Nikâh” 66-67; Ebû Dâvud, “Nikâh”

evlenme yetkisinin velide değil, dulda olduğunu ifade etmiştir. “*Dul kadın istişare edilmedikçe evlendirilemez.*”⁶⁰⁵ rivayeti de bunu beyan etmiştir. Bu itibarla dul kadın izni alınmadan evlendirilemez.⁶⁰⁶

Dula istişare ile yetki verilmesinin bir ayrıcalık olduğunu belirten İbn Kayyim, kadının rızasının şart koşulduğunu ifade eder. Dulun zorlanamayacağı konusunda görüş birliği olduğuna atıfta bulunarak aksi görüşte olduğu belirten Hasan el-Basrî’nin görüşüne itibar etmez.⁶⁰⁷ İbn Teymiyye’nin de vurguladığı gibi rıza konusunda ümmetin ittifakı bulunmaktadır.⁶⁰⁸

2.2.3.2. Veli

Sözlükte, muhabbet, yakınlık, yardım, sulta ve kudret gibi anlamlara gelen “velâyet” başkaları üzerinde kullanılan yetki anlamına gelmektedir.⁶⁰⁹ Bu yetkiyi kullanan kişiye “veli” denilmektedir. Velâyet nikâhta “icbar ve nedb” olmak üzere iki kısma ayrılır. Velâyet-i icbar, çocuk, deli ve bunaklar için söz konusudur. Velâyet-i istihbab veya velâyet-i ihtiyâr olarak da adlandırılan velâyet-i nedb, hicab ve edebden kaynaklı olarak işlerini veliye bırakan mükellef kadının tasarrufunu ifade eder.⁶¹⁰

Velinin velâyet yetkisini kullanabilmesi için kendisinde bulunması gereken şartlar vardır. Velâyetin sıhhati açısından elzem olan İslam, hürriyet, akıl ve bulûğ şartlarında fakihler fikir birliği içindedir. Adalet şartında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁶¹¹

Fukaha nikâh akdinde asabenin⁶¹² veli olacağı konusunda hemfikirdir.⁶¹³ İmam Ebû Hanîfe, asabenin bulunmaması halinde velâyetin anneden başlanmak kaydıyla

25; Tirmizî, “Nikâh” 18.

⁶⁰⁵ Buhârî, “Nikâh” 42; “Hiyel” 10; Müslim, “Nikâh” 64; Nesâî, “Nikâh” 33.

⁶⁰⁶ Avaz b. Racâ el-‘Avfî, *el-Velâyetü fi’n-nikâh*, nşr, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Medine 2002, I, 345.

⁶⁰⁷ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 91.

⁶⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, XXXII, 29, 40.

⁶⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur‘ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru’l-Kalem, Dimaşk 2009, s. 885; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 186; Apaydın, H. Yunus, “Velâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLIII, 15, ss. 15-19, İstanbul 2013.

⁶¹⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 8; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 187; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 602-603; Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 688.

⁶¹¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 46; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 319.

⁶¹² Baba tarafından yakın erkek akrabalar. Bkz. Nesefî, *Tilbetü’l-talebe*, s. 131; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 32.

⁶¹³ HAK, md. 10.

kadınlara, sonra da zevi'l-erhama⁶¹⁴ geçeceği görüşündedir.⁶¹⁵ Fakihlerin çoğunluğu ise velâyetin asabeden sonra sultana geçeceği savından hareketle buna karşı çıkmıştır.⁶¹⁶

Veli ister akdin rüknü ister şartı olarak zikredilsin fakihlerin çoğunluğu, velisiz nikâh kıyılamayacağı görüşünde birleşmiştir. Aksi kanaate sahip olan Hanefî fakihler velinin nikâhın rüknü veya şartı olmadığını, dolayısıyla velisiz nikâh kıyılabilceğini beyan etmiştir.⁶¹⁷

Velinin izninin bulunması gerektiğini ileri süren fakihlerle Hanefî fakihler arasında derin görüş ayrılığı bulunduğu görülmektedir. Veliyi şart koşan fakihler pek çok rivayet zikretmiştir. Bunlardan biri şu şekildedir: “*Velisiz nikâh yoktur (veya nikâh ancak veliyle olur).*”⁶¹⁸ Bir diğer rivayet ise şöyledir: “*Hangi kadın, velisinin izni almadan nikâhlanırsa onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır. Eğer kocanın kadına duhûlü gerçekleşirse ırzı helal olduğu için kadına mehir gerekir. Velisinin (kim olduğu) konusunda tartışma çıkarsa velisi olmayanın velisi sultandır.*”⁶¹⁹ Metindeki bâtil lafzına dikkat çeken fakihlerin çoğunluğu velisiz nikâhın geçersiz olacağına vurgu yapar.⁶²⁰

Onlar şu ayetin de buna işaret ettiğini ileri sürmüştür: “*Kadınlarınızı boşadığınız ve onlarda bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında marufa uygun olarak (meşrû bir surette) anlaştıkları takdirde eşleriyle (tekrar) evlenmelerine mani olmayın.*”⁶²¹ Bu ayetteki muhatap, İmam Şâfiî ve onun görüşüne muvafakat eden fakihler nezdinde velilerdir. Onlar kadının eski kocasına dönmesine mani olanın veliler olduğundan hareketle tekrar evlendirenin de veliler olduğunu ifade eder.⁶²²

⁶¹⁴ Ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki kan hısımları. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 620.

⁶¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 223; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 240-241; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 126; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 143; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 45-46.

⁶¹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 360; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 143; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 259.

⁶¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 153.

⁶¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXII, 280, 282, 523; Buhârî, “Nikâh” 37; İbn Mâce, “Nikâh” 15; Ebû Dâvud, “Nikâh” 19; Tirmizî, “Nikâh” 14; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995, I, 211.

⁶¹⁹ Dârimî, “Nikâh” 11; İbn Mâce, “Nikâh” 15; Ebû Dâvud “Nikâh” 19; Tirmizî, “Nikâh” 15; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 313.

⁶²⁰ Şâfiî, *el-Üm*, V, 12-13; İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *ez-Ziyâdât 'alâ Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Hâlid b. Hâ-yif b. Ureyç el-Matûrî, Dâru Advâi's-Selef-Dâru'l-Kevser, Riyad-Kuveyt 2005, s. 462-466; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 39-40; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasûl fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmud İbrâhim, Dâru's-Selâm, Kahire 1997, V, 58; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 345; Râfiî, *el-'Azîz*, VII, 531; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, İdâretü't-Tibâ'atî'l-Müniriyye, Mısır ts. XVI, 148-149; Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1993, V, 8-9.

⁶²¹ Bakara, 2/232.

⁶²² Şâfiî, *el-Üm*, V, 12. Ayrıca bkz. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 23-24; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 39;

Onlar, Ebû Hüreyre'den rivayetle, “*Bir kadın (başka) bir kadını veya kendi kendisini evlendirmesin. Zira zâniye kendisini evlendirendir.*”⁶²³ ibâresinin de görüşlerine dayanak olduğunu zikretmişlerdir.⁶²⁴ Nikâhta velinin bulunması ve kadının kendi nikâhını kıyamayacağı görüşü sahâbe ve tâbiünden de pek çok isme dayandırılır. Mâverdi'nin verdiği bilgilere göre Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Ömer, İbn Abbas; Saîd b. el-Müseyyeb, Ömer b. Abdulazîz, Hasan el-Basrî'nin yanında İbrâhim en-Nehaî, Evzâî, İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi fakihler bu fikirdedir.⁶²⁵ Öte yandan Tahâvî'nin Evzâî'ye dayandırdığı görüşe göre de kadın kendisini evlendiremez, ama evlilik için herhangi bir erkeğe vekâlet verebilir. Nihayet vekil, kadını denk biriyle evlendirdiği vakit velinin nikâhı bozma yetkisi yoktur.⁶²⁶ O halde Evzâî'yi Mâverdi'nin zikrettiği âlimlerin arasında saymak isabetli gözükmemektedir. Çünkü onlar veliyi şart koşmanın yanında kadının vekâlet yetkisi olmadığı görüşündedir.

Veli veya izni meselesinde Hanefî imamlar arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Velinin iznini şart görmeyen Ebû Hanîfe, mehrin tam olması ve erkeğin kıza denk bulunması halinde kızın kendi nikâhını kıyacağını savunur.⁶²⁷ Yalnız ona göre bu iki şarttan biri veya her ikisinin eksik olması halinde velinin akde itiraz hakkı vardır. Züfer'in (ö. 158/775) denklik olmasa da nikâh câizdir, ama veli isterse aralarını ayırır şeklindeki görüşü Ebû Hanîfe'nin görüşüyle örtüşmektedir. Açıkça anlaşıldığı gibi Ebû Hanîfe ve Züfer velisiz nikâhın câiz olacağı görüşündedir.⁶²⁸ Cessâs, Şa'bî, Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Zührî ve Katâde'nin de bu görüşte olduğunu nakletmektedir.⁶²⁹ Ebû Hanîfe'nin görüşünü öne çıkaran Cessâs bunu kanıtlama adına “*Velisiz nikâh yoktur.*” hadisi ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “Malında tasarruf sahibi olan erkek veli olduğu gibi malında tasarruf sahibi olan kadın da velidir.” O, bu değerlendirmesiyle kadının veli olduğundan hareketle aslında nikâhta veli bulunduğunu ifade eder. Veliyi şart koşanların delillerinden biri olan, kadınların eski kocalarıyla tekrar

Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 184; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 173; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 282; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 158; Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Abdulkadir İrfan Aşşâhassûne, Daru'l-Fikr, Beyrut 2009, I, 522.

⁶²³ İbn Mâce, “Nikâh” 15; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 325; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 177.

⁶²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 344; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 39.

⁶²⁵ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 38.

⁶²⁶ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 247.

⁶²⁷ Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matba'atu'l-Vefâ, Kahire 1357, s. 175.

⁶²⁸ Şeybânî Ebû Yusuf Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 247; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 101; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10.

⁶²⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 101.

evlenmelerine mani olmamaları istenen muhatapların, eşlerini boşayan erkekler olduğunu zikreder. Muhatap kocalar olduğu takdirde onların iddet bitmeden ikinci bir talâkla iddet süresini uzatmaktan nehyedildiklerini belirtir. Ona göre ayetin umum bir mana ifade etmesi de mümkün olduğundan bu durumda muhatap veliler ve eşlerini boşayan diğer kocalar olmaktadır.⁶³⁰

Ebû Yusuf ve Muhammed hocalarının aksine veli olmadan nikâhın câiz olmayacağı görüşündedir. Yalnız onlar, erkek kıza denk olur da veli yine de akde razı olmazsa bu durumda hâkimin onayıyla akdin sahih olacağı görüşündedir.⁶³¹

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Yusuf ve Muhammed veliyi veya iznini sıhhat şartı olarak telakki etmektedir. Fakat onlar nazarında velinin bizzat akit anında hazır bulunması gerekmez. Tahâvî de, “*Velisiz nikâh yoktur.*” ibâresinden kastın izin olduğunu belirtir.⁶³² Ebû Yusuf ve Muhammed velinin bulunması veya izni konusundaki görüşleriyle bizzat veliyi şart koşan fakihlerin görüşlerine yaklaşmaktadır. Ancak kadına nikâh kıyma yetkisi tanımak suretiyle onlardan ayrılmaktadır. Denklik konusunda hocaları İmam Ebû Hanîfe ve onun gibi düşünen âlimlere muvafakat etmekle birlikte nikâhın sıhhati için veli izni konusunda ise onlardan ayrılmaktadır. Onların kanaatlerinin, fakihlerin görüşlerinin vasatında yer aldığını söylemek mümkündür.

Ne var ki Hanefî imamlar, kadınların nikâh kıyma selahiyeti olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Onlar bunu istidlal etmek için Hz. Âişe’nin, kardeşi Abdurrahman’ın kızı Hafsa’yı evlendirmesi hadisesini nakleder.⁶³³ Diğer bir dayanakları ise bazı ayetlerde⁶³⁴ nikâhlanmanın kadınlara nispet edilmesidir. Öte yandan onlar, muhaliflerinin delil olarak zikrettikleri rivayetleri zayıf olmak ya da sabit olmamak savından hareketle hüccet görmemiştir.⁶³⁵

İbn Kayyim, velisiz nikâh olmayacağını savunanların delil olarak zikrettiği hadisleri naklederek onların görüşlerine muvafakat eder.⁶³⁶ Yalnız velinin rükûn değil,

⁶³⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 103.

⁶³¹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 101. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10.

⁶³² Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 8.

⁶³³ Şeybânî, *el-Asl*, X, 259; Şeybânî, *Kitâbu'l-Hücce*, III, 111-112; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 266; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 101; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 107.

⁶³⁴ Örneğin “Kadınlarınızı boşadığınız ve onlarda bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında marûfa uygun olarak (meşrû bir surette) anlaştıkları takdirde eşleriyle (tekrar) evlenmelerine mani olmayın.” Bakara, 2/232. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 258.

⁶³⁵ “*Velisiz nikâh yoktur.*” hadisiyle alakalı değerlendirme için bkz. Karacabey, Salih-Gül, Mutlu, “Fıkhi Hadislerin Özellikleri Bağlamında Velisiz Nikah Olmaz Hadisinin Tahrîc ve Tenkidi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI/I, s. 41-43, ss. 33-48, 2012.

⁶³⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 92; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 186.

zina şüphesini ortadan kaldıran zait bir şart olduğunu belirtir.⁶³⁷ Kendisi her ne kadar veliyi zait bir şart olarak zikretse de veli şartının Kur'an'a ziyade olacağı şeklindeki bir savdan hareketle ilga edilmesine karşı çıkar. Bir diğer ifadeyle veli şartı getirmenin Kur'an'a ziyade olacağı yönündeki görüşü tenkit eder.⁶³⁸

İbn Kayyim'in, kadının kendi kendisini evlendiremeyeceği şeklindeki rivayeti Rasûlullah'ın hükmü olarak aktarmasından kadınlara nikâh kıyma selahiyeti tanımadığı anlaşılmaktadır.⁶³⁹ Buna göre onun nezdinde kadınlar kendilerinin veya bir başka kadının nikâhını kıyamazlar. İbn Kayyim'in bu konuda da çoğunluğun görüşünü benimsediği görülmektedir.

İbn Kayyim, kendisini Rasûlullah'a hibe eden kadınla ilgili rivayete temas eder.⁶⁴⁰ Bu rivayette kadının velisi olmadan hazır bulunmasının, velisiz akdin sahih olacağı gibi bir anlama gelmediğini vurgular. Çünkü ona göre, bu durum Rasûlullah'a hususiyet arz eden bir meseledir.⁶⁴¹

Veli hakkındaki hadisler dikkatlice incelendiği takdirde akit anında velinin bulunması veya ondan izin alınması gerekliliği ortaya çıkar. Buna göre bu rivayetler velinin veya izninin bulunduğu ve bizzat kadının kıydığı nikâhın geçerli olacağını haber vermektedir, denilebilir. Nitekim Ebû Sevr'in (ö. 240/854) "*Hangi kadın, velisinin izni almadan nikâhlanırsa onun nikâhı bâtıldır.*" hadisine dayanarak bu cihette görüş beyan ettiği görülür.⁶⁴² Zaten Tahâvî'nin, zikri geçen tercihi de bu yöndedir.⁶⁴³

Ebû Hüreyre'den rivayet edilen, "...*Zâniye kendisini evlendirendir.*" hadisi ise bu görüşle çatışmaktadır. Ancak kanaatimizce sıhhat yönünden daha sağlam rivayetler dururken bu rivayetin istidlali isabetli durmamaktadır. Şöyle ki Zehebî onun ravilerinden biri olan Cemil b. Hasan hakkında yalancı ve fasık şeklinde cerh ifadesi bulunduğunu zikretmektedir.⁶⁴⁴ İbnü'l-Harrât (ö. 582/1186) ise bu rivayetin sahih olduğunu vurgulamasına rağmen Dârekutnî'ye dayanarak onun mevkûf olduğunu belirtmektedir.⁶⁴⁵

⁶³⁷ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 365; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 113.

⁶³⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 235.

⁶³⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 93.

⁶⁴⁰ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an" 21-22; "Nikâh" 38-41; "Libâs" 47; Ebû Dâvud, "Nikâh" 30; "Hâtem" 4; Tirmizî, "Nikâh" 23.

⁶⁴¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 162-163.

⁶⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 38; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 143.

⁶⁴³ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 8.

⁶⁴⁴ Zehebî, Şemseddin b. Muhammed, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdisi't-Ta'lik*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt Abdulhay Acîb, Dâru'l-Vatan, Riyad 2000, II, 171.

⁶⁴⁵ İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman, *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadîsi'n-nebî sallallâhü 'aleyhi ve sellem*, thk. Hamdi es-Selefi-Subhî es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995, III, 141; İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman, *el-Ahkâmü's-şer'iyetü's-suğrâ es-sahîha*, thk. Ümmü Muhammed bint Ahmed, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1993, II, 613.

Bununla birlikte Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Ebû Sevr'in, velinin izninin kifayet edeceği dahası kadının nikâh kıyma yetkisi bulunduğu yönündeki görüşünün lafza ve manaya daha uygun olduğu düşünülebilir. Naslarda güçlü bir biçimde vurgulanan ebeveyne itaat, aile içi denge ve kızın istediği kişiyi seçme arzusu da bu görüşün tercihe lâyık olduğunu göstermektedir. Hem diğer bazı rivayetler de -zımnem de olsa- kadının nikâh kıyma yetkisi olduğuna işaret etmektedir. Onlardan birine göre kendisini Rasûlullah'a hibe eden kadını bizzat Rasûlullah kadının velileri olmadan bir başkasıyla evlendirir.⁶⁴⁶ Başka bir rivayete göre Rasûlullah, Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) oğluna verdiği yetkiyle onunla evlenir.⁶⁴⁷ Buna göre bu iki rivayette kadınların vekâlet vermesi söz konusu olduğundan nikâh kıyma yetkisine sahip oldukları şeklinde bir mana çıkarılabilir.⁶⁴⁸ Doğrusu İbn Kayyim ve pek çok âlimin bu rivayetleri Rasûlullah'a hususiyet arz eden bir mesele olarak açıklaması sadra şifa bir açıklama değildir. Çünkü bir meselenin ona mahsus olduğunu gösteren bir karine olması gerekir. Burada ise karineden değil olsa olsa meselenin kendi görüşleriyle teâruzundan söz edilebilir.

Kadının erkek gibi malı üzerindeki tasarrufunun onu sorumlu kıldığı ve dolayısıyla veli olduğunu iddia etmek de pek tatmin edici gözükmemektedir. Yukarda da geçtiği gibi Cessâs'a ait olan bu çıkarıma göre kadın her ne zaman malı üzerinde tasarruf yetkisi elde ederse kendi nikâhını kıyma hakkı da elde eder. Bu yorum kendi içinde birtakım çelişkiler ihtiva etmektedir. Çünkü nikâhta veli şart değilse -ki Cessâs'ın da içinde bulunduğu Hanefilere göre şart olmadığı geçti- malında tasarruf sahibi olan kadın, veli olmuş veya olmamış bunun bir önemi olmaz.

Kanaatimizce İmam Ebû Hanîfe gibi fakihler salt olarak velisiz nikâh kıyılmasını tavsiye etmemektedir. Onlar bir şekilde velisiz vaki olmuş bir nikâhın fikhî açıdan hükmünü tespit adına görüş beyan etmiştir. Kefâet yoksa velinin müdahale yetkisi bulunduğu kanaati aslında velâyetin bir denge rolü üstlendiğini göstermektedir.

Velâyet gibi evlilik akdinde meşrû bir yol olan vekâlet, bir kişinin işlerini yapması için başkasına yetki vermesi anlamına gelir.⁶⁴⁹ Hanefî fukaha kadının nikâh kıyma yetkisinin doğal sonucu olarak başkasına vekâlet verme yetkisi de olduğu kanaatindedir.⁶⁵⁰ Tahâvî, şu rivayeti kadının vekil tayin edebileceğine delil olarak

⁶⁴⁶ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 21-22; "Nikâh" 38-41; "Libâs" 47; Ebû Dâvud, "Nikâh" 30; "Hâtem" 4; Tirmizî, "Nikâh" 23.

⁶⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 268; Nesâî, "Nikâh" 28; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 180.

⁶⁴⁸ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-ulemâ*, IV, 71.

⁶⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 20; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 882; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 736; Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 688;

⁶⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 20-21; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 106; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 132; İbn Nüceym,

zikretmiştir.⁶⁵¹ Rasûl-i Ekrem'in Ümmü Seleme'ye evlilik teklifinde bulunduğunda o, Rasûl-i Ekrem'e, "*Hazırda velilerimden hiç kimse yok.*" demiş Rasûl-i Ekrem de şöyle buyurmuştur: "*İster hazırda bulunsun ister bulunmasın beni kerih görecektir/hoş karşılamayacak velilerin yok.*" Aldığı cevap üzerine Ümmü Seleme oğlu Ömer'e, "*Kalk Rasûlullah'la (beni) evlendir.*" demiş, o da onları evlendirmiştir.⁶⁵²

Hanefiler şu rivayeti de kadının vekil tayin edebileceğine delil olarak zikretmiştir: "*H. Peygamber, bir adama, 'Seni falan kadınla evlendirmeme razı olur musun?' dedi. Adam, evet deyince, bu sefer kadına, 'Seni falan adamla evlendirmeme razı olur musun?' dedi. Kadın da evet deyince, ikisini evlendirdi.*"⁶⁵³

Kadının kendisini evlendirme yetkisi olmadığını belirten fakihler ise onun vekil tayin etme hakkının olmadığını ileri sürerek,⁶⁵⁴ Ümmü Seleme ile Rasûl-i Ekrem'in evliliği meselesinde vekâlet söz konusu olmadığını şöyle gerekçelendirirler: Diğer veliler bulunmadığı vakit oğul annesine veli olabilir.⁶⁵⁵

İbn Kayyim'in vekâlet konusunda açık ve detaylı değerlendirmelerine rastlayamadık. Kadının nikâh kıyamayacağı yönündeki görüşünden hareketle vekâlet de veremeyeceği fikrinde olduğunu söylemek isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu ön kabulü tasdik eden açık bir beyanı yoktur. Yukarıda da geçtiği üzere Evzâî gibi kimi âlimler kadına nikâh yetkisi tanımasa da vekâlet yetkisi tanımıştır.

Ne var ki İbn Kayyim, Ümmü Seleme rivayetinde⁶⁵⁶ Hz. Peygamber'in tarafları evlendirmesinden hareketle bir kişinin iki tarafın hem velisi hem de vekili olabileceğini dile getirmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in de öne çıkan görüşünün bu olduğunu zikretmiştir.⁶⁵⁷ Onun, velâyeti kadın, vekâleti ise adam için zikretmiş olması muhtemeldir. Bu sebeple onun da kadına vekâlet hakkı tanımadığı söylenebilir.

el-Bahru'r-râik, III, 240; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 58; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 65.

⁶⁵¹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, IV, 71.

⁶⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 268; Nesâî, "Nikâh" 28; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 180; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 88.

⁶⁵³ Ebû Dâvud, "Nikâh" 31; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 381; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 379.

⁶⁵⁴ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 38; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 345; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 154; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 83.

⁶⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 94; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 357-358; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 148-149.

⁶⁵⁶ Ona göre Rasûl-i Ekrem ile Ümmü Seleme'yi evlendiren kişi Ümmü Seleme'nin oğlu Ömer olamaz. Çünkü Ömer o sıralarda üç yaşında bir çocuktur. Onları evlendiren kişinin Hz. Ömer olması da muhtemeldir. Zira Ümmü Seleme ve Hz. Ömer'in soyu Ka'b da birleşmektedir. Bu açıdan Hz. Ömer onun amcaoğlu olmaktadır. Evlendiren oğul Ömer kabul edildiği takdirde aslında akdi yapan Rasûlullah'tır. Buna göre "*Kalk Rasûlullah'la (beni) evlendir.*" hitabında bulunan Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in böyle bir hitapta bulunması ise çocukla şakalaşma, yani latifedir. Bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, I, 104-105.

⁶⁵⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 95.

2.2.3.3. Şahitler

Evlilik akdinin, toplumsal bazda meşrûiyet sağlaması için şahitlerin huzurunda yapılması elzemdır. Şahitlik, eş ve çocuk haklarının korunmasına imkân sağladığından neredeyse bütün hukuk sistemlerinde bulunmaktadır.⁶⁵⁸ İslam hukukunda da önemli bir yere sahip olan şahitlik konusunda İbn Kayyim'in de naklettiği gibi Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Veli ve iki âdil şahitsiz nikâh (akdi) olmaz.*”⁶⁵⁹

Bu itibarla fakihlerin çoğunluğu şahitten yoksun olarak kıyılan nikâhın, câiz olmadığı görüşünde birleşmiştir.⁶⁶⁰ İbn Kudâme'nin kaydına göre, İbrâhim en-Nehaî, Evzâî, Hanefîler, Sevrî, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel bu fakihler arasında zikredilmiştir.⁶⁶¹

İbn Abdülberr'in nakline göre İbn Şihâb ez-Zührî, Leys b. Sa'd, İmam Mâlik ve Medine ehlinin çoğunluğu şart olan şahit değil nikâhı ilan etmektir, demiştir.⁶⁶² Serahsî bunu İbn Ebû Leylâ ve Osman el-Bettî'den de aktarmıştır.⁶⁶³ Bu âlimler görüşlerine, “*Nikâhı ilan ediniz ve üzerine defler çalınız!*”⁶⁶⁴ hadisini dayanak olarak zikretmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla onlara göre ilan, şahit mesabesinde, hatta ondan daha üstündür.⁶⁶⁵

İbn Rüşd (ö. 595/1198) şahitlerin İmam Mâlik nazarında da şart olduğunu belirtir. Ancak şahitler İmam Mâlik'e göre sıhhat değil cinsel birleşme öncesi akdin tamamlayıcısı niteliğinde bir şarttır. İbn Rüşd'e göre şahidin akit anında ve sonrasında hiçbir şekilde şart olmadığı görüşü Ebû Sevr'in de içinde bulunduğu bir grup âlime dayandırılır.⁶⁶⁶ Onun verdiği bilgiler İbn Abdülberr'in nakillerini tashih etmektedir, denilebilir. Çünkü İbn Rüşd'ün, cinsel birleşmeden hemen önce de olsa İmam Mâlik nezdinde de şahitlerin şart koşulduğunu vurgulaması şahitlerin muteber olmadığı algısını ortadan kaldırmaya dönük bir savunmadır.

İbn Kayyim şahitlerin nikâhın şartlarından biri olduğunu ifade ederek fakihlerin çoğunluğunun görüşünü benimser.⁶⁶⁷ Şahitsiz sahih nikâh akdi olamayacağını ifade eden

⁶⁵⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 81; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 333.

⁶⁵⁹ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 315, 322-324; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 180, 201-201, 204.

⁶⁶⁰ Şeybânî, *el-Asl*, X, 209; Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 251; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 57-58; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 30; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 407; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 252; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 17; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 578; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 97; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 158.

⁶⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 347. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 151; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 32.

⁶⁶² İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 471. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 32

⁶⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 30-31.

⁶⁶⁴ İbn Mâce, “*Nikâh*” 20; Bezzâr, *Müsned*, VI, 171.

⁶⁶⁵ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 471.

⁶⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 17-18.

⁶⁶⁷ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 365.

rivayete atıfta bulunarak şahitlerin akdin ispatı için teşrî kılındığını belirtir.⁶⁶⁸ İbn Kayyim'in, sahih nikâhın ispatı vurgusu şahitlerin nikâh akdini zinadan ayıran özelliğine binaendir. Bilindiği gibi zina genellikle gizlice yapılan bir ilişki şekli iken nikâh şahitlerle aleniyet kazanması yönünden meşrû bir akit sayılır.

Şahitlerin Müslüman, hür, akıllı ve bâliğ olmaları gerektiği konusunda görüş birliği bulunurken⁶⁶⁹ iki şahidin de erkek ve âdil olması gerektiği hususunda görüş ayrılığı çıkmıştır. Hanefî fukaha, “*Şahitsiz nikâh olmaz.*”⁶⁷⁰ hadisinden hareketle şahitlerde adalet ve erkeklik vasıflarını şart koşmamıştır. Zira bu hadiste şahitlerin niteliklerine temas edilmemiştir. Bu nedenle onlar, evlilik akdinin bir erkek iki kadın şahitle sahih olacağını dile getirmiştir.⁶⁷¹ Şu ayeti de istidlal etmişlerdir: “*Erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın şahit (olsun).*”⁶⁷² İmam Muhammed, müdâylene olarak bilinen bu ayetin kısas ve hadler hariç nikâh, talâk, ıtk vb. muamelatla ilgili meselelerde de istidlal edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁷³ Tirmizî'nin verdiği bilgilere göre İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel nezdinde de bir erkek ve iki kadının şehadeti câizdir.⁶⁷⁴

İçlerinde İbrâhim en-Nehaî, Evzâî, Leys b. Sa'd ve Şâfiî'nin de bulunduğu fakihler ise -yukarıda da geçen- *iki âdil şahitsiz nikâh (akdi) olmaz* hadisine ve diğer rivayetlere dayanarak şahitlerin erkek olması gerektiği görüşünde birleşmişlerdir. İki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel de bu fikri benimsemiştir. Onlar şahidin vasfının “*شاهدي عدل*” şeklinde müzekker formda gelmesini görüşlerine istidlal etmişlerdir.⁶⁷⁵ Yine onlar adalet vasfı taşımayan kişilerin şehadetinin câiz olmayacağını ifade etmiş, bunu da ilgili rivayetteki “*عدل*” lafzına dayandırmışlardır.⁶⁷⁶

⁶⁶⁸ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 789.

⁶⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 253

⁶⁷⁰ Tirmizî, “Nikâh” 16. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 36; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 180.

⁶⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 240; Kudûrî, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 145; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 255; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 578; Zeylâî, *Tebyîn*, II, 454-455; Ali el-Kârî, *Fethu babi'l-inâye*, II, 6-8; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 29.

⁶⁷² Bakara, 2/282.

⁶⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, XI, 505. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 208; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 246; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 115; Burhâneddîn el-Buhârî, Ebu'l-Me'âlî Mahmud b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VIII, 308.

⁶⁷⁴ Tirmizî, “Nikâh” 16.

⁶⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 59; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 407; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 349-350. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 232.

⁶⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 60; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 349; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VI, 151.

Şahitlerin razı olunan kişiler olmasını yeterli görmeyen İbn Kayyim, adalet vasfını şart olarak zikreder.⁶⁷⁷ Adalet vasfı meselesine temas etmekle iktifa eden İbn Kayyim'in erkeklik konusuna detaylı denilebilecek açıklamalar getirdiği görülür. Onun ifadelerine göre mal ile ilgili konularda bir erkek ve iki kadının şahitliğinin câiz olduğu konusunda ittifak; köle azadı, suçlar ve nikâh gibi konularda ise ihtilaf bulunmaktadır. Ayrıca iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel Ebû Hanîfe ile aynı fikri paylaşmaktadır.⁶⁷⁸

İbn Kayyim, diğer pek çok meselede olduğu gibi nikâhta da bir erkek ve iki kadının şahitliğini geçerli gördüğünü dile getirir.⁶⁷⁹ Görüşünü naklî ve aklî delillerle temellendirmeye çalışır. Onun kaydına göre çeşitli hükümleri ihtiva eden pek çok ayet müzekker sîgada gelmesine rağmen sadece erkekleri değil, kadınları da muhatap almaktadır. İbn Kayyim'e göre şu ayetler bu kabilden sayılır: “فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأَمَّهُ السَّدَسُ”⁶⁸⁰, “وَأَشْهَدُوا”⁶⁸² İbn Kayyim keza, “وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دَعُوا”⁶⁸¹, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ”⁶⁸³ ayetinin de hem erkekleri hem de kadınları ihtiva ettiğini belirtir. Ona göre “فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَانِ”⁶⁸⁴ ayetinde olduğu gibi şariat iki kadının şahitliğini bir erkeğe denk kılmış, böylelikle bu yerleşik bir uygulama halini almıştır. Borçlanma gibi daha çok erkeklerin bulunduğu ortamlarda dahi kadınların şهادeti geçerli kabul edilmişken kadınların daha kolay bulunduğu evlilik ve boşanma meselelerinde geçerli kabul edilmesi evla olacaktır.⁶⁸⁵

İbn Kayyim'e göre şahadetten kasıt ispat olduğundan bir erkek ve iki kadının şهادeti geçerli olmalıdır. Onun yaptığı nakilden anlaşıldığı kadarıyla hocası İbn Teymiyye de aynı fikirdedir.⁶⁸⁶ Muarızlarının görüşünü eleştiren İbn Kayyim, sadece iki erkek şahidin şهادetinin geçerli olacağı şeklinde görüşün Şâriin bir maksadı olmadığını söyler.⁶⁸⁷ Onun pek çok konuda olduğu gibi lafza değil de mana, diğer bir ifadeyle makâsıda vurgu yapması literal bir anlayıştan uzak olduğuna yorulabilir. Bir erkek iki kadının şهادetini muteber telakki etmesi hem mezhep imamının hem de hocasının görüşüne muvafakat ettiğini göstermektedir.

⁶⁷⁷ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 74.

⁶⁷⁸ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 72-73.

⁶⁷⁹ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 128.

⁶⁸⁰ Nisa, 4/11.

⁶⁸¹ Bakara, 2/183.

⁶⁸² Bakara, 2/282.

⁶⁸³ Talâk, 62/2.

⁶⁸⁴ Bakara, 2/282.

⁶⁸⁵ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 73.

⁶⁸⁶ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 75.

⁶⁸⁷ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, I, 80.

Kanaatimizce evlilik akdinde şahitlerin sadece erkeklerden olacağı şeklindeki görüş çok da isabetli gözükmemektedir. Çünkü konuya doğrudan ve dolaylı işaret eden şer‘î naslardaki şahit lafzı her ne kadar müzekker sîgasında gelse de bu, nasların kadınları hitap kapsamından çıkarttığı anlamına gelmez. Nitekim İbn Kayyim’in de vurguladığı gibi şer‘î örfte pek çok ayet müzekker hitap sîgasında gelir. Bu durum kadınları sorumluluktan çıkarmaz. Ayrıca müdâylene ayeti bağlamında mâli muamelat gibi kadınların çoğunlukla doğrudan muhatap olmadıkları bir konuda şehadetleri muteberken, bulunmaları daha kolay olan nikâh gibi bir konuda şahit olmadıklarını söylemek zorlamadır, denilebilir. Bu itibarla Hanefî fakihler ve İbn Kayyim gibi âlimlerin görüşü daha isabetlidir.

Şahitlerin âdil olması gerektiği şeklindeki onun da öne çıkardığı görüşün şahitlikten isteneni sağlama adına daha doğru olduğunu ifade etmek gerektir. Çünkü şahitlerden beklenen, hakikati ortaya çıkararak adaletin tesisi ve zulmün engellenmesidir. Fâsik olarak nitelenen bir insanın adaleti sağlama noktasında hataya düşme riski âdil olana oranla daha fazladır. Bu da bekleneni sağlama adına bir engel teşkil etmektedir.⁶⁸⁸

2.2.4. Nefâz Şartları

Kızın rızası alınmadan kıyılan akde “nikâh-ı mevkûf” denir. Akit ancak rıza durumunda “nâfiz” olur.⁶⁸⁹ Buna göre kızın izninin alınması gerekmektedir.⁶⁹⁰ Bâliğ olmayan kimsenin kıydığı nikâh da yürürlük kazanmaz. Zira bulûğ da nefaz şartı olarak zikredilmiştir. Bu durumda velinin izniyle akit nâfiz olmaktadır. Bir de kızı “fuzûlî” olarak ifade edilen yetkisiz biri evlendirdiği takdirde nikâh yine yürürlük kazanmaz. Yine burada da kızın izni gerekir.⁶⁹¹

⁶⁸⁸ Bkz. Aslan, Nasi, “Adalet Medeniyeti Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXVIII, s. 17, ss. 9-27, 2016.

⁶⁸⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 6, 27; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 28; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 84-85; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 334.

⁶⁹⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 242, 256; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, III, 58; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 272.

⁶⁹¹ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 232-234, 252; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 28.

2.2.5. Lüzûm Şartları

Bağlayıcılık ifade eden evlilik akdine “nikâh-ı lâzım”, taraflardan birine fesih hakkı veren akde ise “nikâh-ı gayrı lâzım” denir.⁶⁹² Evlilik akdi lâzım vasfı kazanmadıkça tarafların fesih yetkisi bulunmaktadır.⁶⁹³

Fesih hakkını kimin kullanabileceği fakihlere göre farklılık arz etmektedir. Çünkü yetişkin bâkire kızın kendi kendisini evlendirebilmesi veya babasının, izni olmaksızın onu evlendirmesi yahut da erkekte birtakım kusurlar bulunmasına göre değişkenlik gösterir. Bu sebeple mesele, üç madde halinde sıralanabilir:

I- Fesih hakkını velinin kullanabilmesi için kızın, dengi olmayan biriyle evlenmesi veya mehrinin emsallerine nazaran az olması gerekir.

II- Kızın fesih hakkına sahip olabilmesi için babasının onu dengi olmayan biriyle evlendirmiş olması şarttır.

III- Kızın veya erkeğin fesih hakkı olabilmesi için evliliğin sağlıklı yürütmesine engel olan bazı fizyolojik kusurların bulunmaması gerekir. Bunlar şu şekildedir: Mecbûb (cinsel organ kesikliği), innîn (iktidarsız), teahhuz (bir çeşit göz hastalığı), hasy (hadım edilmiş), hunsâ (çift cinsiyetli), cunûn (akıl hastalığı), cüzzâm (cilt hastalığı),⁶⁹⁴ ferç hastalıkları... Yalnız taraflar bunlara razı olursa nikâh lâzım özelliği kazanır.⁶⁹⁵

Kefâet/denklik, lüzûm şartları arasında ele alınır.⁶⁹⁶ Kefâet ıstılâhî olarak erkeğin evlenmek istediği kadına denk olmasını ifade eder.⁶⁹⁷ Erkeğin kadına denkliği söz konusu olduğundan erkek kendine denk olsun olmasın istediği kadınla evlenebilir.⁶⁹⁸ Denklik nikâh anında aranır, dolayısıyla akitten sonra denklik ortadan kalksa da fesih hakkı yoktur.⁶⁹⁹

Denklik konusunda çeşitli şartlar zikredilmiştir. Hanefî fakihler bu çerçevede şu altı konuda kefâetin bulunması gerektiğini belirtmiştir: din, neseb, hürriyet, mal, meslek, haseb. Hanefî imamlardan her biri bu altı maddenin muteber olduğunu ileri sürmemiştir.

⁶⁹² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 6; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 28; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 335.

⁶⁹³ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 28; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 87.

⁶⁹⁴ Daha detaylı bilgi için bkz. Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 142; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 426-427; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 327-328; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 171; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 128; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 28-29; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 87-89.

⁶⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 171.

⁶⁹⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 317; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 115; Dirik, Mehmet, “İslam Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXVI, s. 237, ss. 229-262, 2015.

⁶⁹⁷ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 169; Aktan, Hamza, “Kefâet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 166, ss. 166-168, Ankara 2002.

⁶⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 320.

⁶⁹⁹ Ali el-Kârî, *Fethu babi'l-inâye*, II, 42.

Şöyle ki Ebû Hanîfe, din/inanç ve nesebi bir rivayete göre meslek ve malı da muteber telakki ederken, Ebû Yusuf, din, neseb, meslek ve hür olmayı, İmam Muhammed din, neseb ve hasebi muteber olarak nitelemiştir.⁷⁰⁰ Kadının mehrinin emsallerine göre düşük olması da Ebû Hanîfe ve Züfer nazarında veliye fesih hakkı vermektedir.⁷⁰¹ Ancak veliler bu duruma razı olursa nikâh akdi bağlayıcı olur.⁷⁰²

İmam Mâlik kefâeti din cihetinden muteber görmüştür.⁷⁰³ Diğer yandan Mevvâk (ö. 897/1492) gibi Mâlikî âlimler ise din yanında ayıplardan uzak olmak şeklinde ikinci bir şart zikretmiştir.⁷⁰⁴ Şâfiî fakihler kefâet hususunda altı madde zikretmiştir. Bunlar, din, neseb, hürriyet, meslek, mal ve kusurlardan hali olmaktır.⁷⁰⁵ Şâfiîler, kefâet meselesini hem yetişkin kız hem de veliler açısından ele almıştır.⁷⁰⁶

Hanbelî fukaha din, neseb, hürriyet, meslek ve yesâr/mal şeklinde beş madde zikretmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in bunlardan sadece din ve nesebi muteber gördüğü nakledilmiştir. Hanbelî fakihler nazarında kefâet için her ne kadar beş madde sayılsa da son üç madde nikâhı feshetme yönünden muteber görülmemiştir.⁷⁰⁷

Hanefî Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) ise nikâh akdinde kefâeti hiçbir şekilde muteber saymamıştır.⁷⁰⁸ Öte yandan Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Süfyân es-Sevrî de kefâet şartını muteber telakki etmemiştir.⁷⁰⁹

İbn Kayyim, diğer şartlar gibi kefâetin de nikâh akdi sırasında muteber olduğunu belirterek daha sonra erkeğin fısı gibi denklige halel getiren bir durum oluşması halinde

⁷⁰⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 252; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 146-147; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XIX, 163; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24-25; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 318-321; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 606-608; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 115-117; HAK, md. 45-47. Ayrıca bkz. md. 48-50; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 65-67; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 69-71.

⁷⁰¹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 484-485.

⁷⁰² Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 253; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 255, 307; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 147; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 25-26; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 608; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 117; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 68-69.

⁷⁰³ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, III, 207; Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr, *Uyûnu'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrâhim, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009, s. 297; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 101; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XIX, 163; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 391.

⁷⁰⁴ Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, V, 106. Ayrıca bkz. Tusûlî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdusselâm, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 412-413; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 67; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 229.

⁷⁰⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 101-105; Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Zekeriyya Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 433-434; İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebu'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000, IX, 198.

⁷⁰⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 107; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 130; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VII, 276.

⁷⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 391; Haccâvî, *el-İknâ'*, III, 179; Buhûfî, *er-Ravzü'l-mürbi'*, s. 517;

⁷⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 317; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 72.

⁷⁰⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 317; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 72.

kadının muhayyerlik hakkı olmadığını teyit eder.⁷¹⁰ Hangi vasıfların ölçüt alınması gerektiği hususunda ihtilaf olduğunu zikreder. Denklik bulunmadığı gerekçesiyle nikâhın feshini isteme noktasında hak sahibi olanın bizzat kadının kendisi veya velileri olduğu şeklindeki fukahanın çoğunluğunun görüşüne atıfta bulunur.⁷¹¹

İbn Kayyim, çeşitli rivayetlerden hareketle hürriyet, zenginlik, meslek ve neseb konusunun akdin feshi açısından herhangi bir ölçü olamayacağını zikretmiştir.⁷¹² Onun ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla denklikte sadece din şartı muteberdir. Çünkü ona göre Kur'an-ı Kerîm'de ve Sünnet'te denklik ölçüsü olarak yalnızca din belirlenmiştir. Bundan ötürü şer'î naslar diğer kıstasları denklik yönünden muteber görmemiştir. İbn Kayyim'in, Müslümana kâfirin, iffetliye fâcir ve zinakârın haram olduğunu dile getirmesinden din kıstasını, hem inanç hem de dindarlık şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.⁷¹³ İbn Kayyim, din dışındaki denklik kıstaslarının şu ayetlerle geçersiz kılındığını dile getirmiştir:

Ey insanlar! Şüphesiz biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi birbirinizle tanışmanız için kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki en değerli/üstün olanınız, Allah'tan en çok korkanınızdır.⁷¹⁴ Müminler ancak (ve ancak) kardeşlerdir.⁷¹⁵ Mümin erkek ve kadınlar birbirlerinin velileridir.⁷¹⁶ Rableri de onların (dualarına) icabet etti. (Onlara şöyle dedi:) Ben, gerek erkek olsun gerek kadın olsun içinizden çalışan hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkarmayacağım. Siz hep birbirinizdensiniz.⁷¹⁷

İbn Kayyim, bu ayetlere ilaveten şu rivayetlerin de kendi görüşünü teyit ettiğini ihsas ettirmiştir: “*Arap'ın aceme (Arap olmayana), acemin Arap'a; beyazın siyaha, siyahın beyaza üstünlüğü yoktur. (Üstünlük) ancak takva ile dir.*”⁷¹⁸ Onun aktardığı başka bir rivayette ise Rasûlullah, dostluğun ve yakınlığın bir zümrede olmadığını, Allah'a ve kendisine dost olanların müttakiler/salihler olduğunu haber vermiştir.⁷¹⁹

Rasûlullah'ın, eski kölesi Zeyd b. Hâris'i Kureyşli Zeynep bint Cahş'la,⁷²⁰ (ö. 20/641) Usâme'yi ise yine Kureyşli Fâtıma bint Kays'la⁷²¹ evlendirmesi de İbn

⁷¹⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 154; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I 246.

⁷¹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 145-146.

⁷¹² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 146-147.

⁷¹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 145.

⁷¹⁴ Hucurât, 49/13.

⁷¹⁵ Hucurât, 49/10.

⁷¹⁶ Tevbe, 9/71.

⁷¹⁷ Âli İmran, 2/195.

⁷¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 474; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 86; İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Mu'cemü's-süüyûh*, thk. Vefâ Takıyyüddîn, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 2000, II, 834.

⁷¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 340; Müslim, “İman” 366.

⁷²⁰ Buhârî, “Nikâh” 69; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 461-462.

⁷²¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 580; Müslim, “Talâk” 36; İbn Mâce, “Nikâh” 11.

Kayyim'in naklettiği diğer rivayetlerdir.⁷²² İbn Kayyim'in bu rivayetleri naklederek hürriyet, zenginlik, meslek ve neseb gibi kıstasların bizzat Rasûlullah tarafından dikkate alınmadığını izhar etmek istediği düşünülebilir.

İbn Kayyim ve diğer fakihlerin kefâet konusundaki kıstasları dikkatlice incelendiğinde aslında din meselesinin kefâet ölçütü olduğu noktasında hiç kimsenin itirazının bulunmadığı görülür. Hasan el-Basrî, Süfyân es-Sevrî ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî gibi âlimlerin kefâeti kabul etmediklerine ilişkin görüş, din kıstasına da itiraz ettikleri anlamına gelmez. Muhtemelen onlar, inanç dışındaki kıstasları kabul etmemektedir. Kaldı ki dinin muteber olduğu noktasında itiraz bir yana İbn Hacer el-Askalânî⁷²³ ve Aynî'nin⁷²⁴ ifadesine göre icmâ dahi bulunmaktadır.

Neseb, mal ve mesleki kefâet ölçütü kabul edenler, “*Arap Arap’a, kabileler kabilelere, adamlar adamlara denktir. Arap olmayanlar birbirlerine denktir. Dokumacılar ve hacamatçılar hariç.*”⁷²⁵ rivayetini delil getirmiştir. Ne var ki bu hadisin senedinde meçhûl bir ravi olduğundan hadisin sahih olmaması bir yana aslının bulunmadığı, dahası bâtil olduğu vurgulanmıştır.⁷²⁶ Yukarıda da geçtiği gibi Rasûlullah, azatlı kölesi Zeyd’i Kureyşli Zeyneb bint Cahş’la, yine Usâme’yi de Kureyşli Fâtıma bint Kays’la evlendirmiştir. Buna göre İbn Kayyim’in de dediği gibi neseb, mal ve meslekin kefâet ölçütü olmadığı söylenebilir. Çünkü söz konusu erkekler ne neseb, ne zenginlik, ne de meslek yönünden eşlerine denk değildir.

Köleliğin resmen kaldırılmış olması hasebiyle denkliği hürler açısından ele aldığımız vakit kefâette fesih yetkisi veren kıstasın sadece din şartı olduğu anlaşılmaktadır. Dinden kastedilen inanç yanında dindarlıktır. Şu kadar var ki kızın buna razı olması durumunda dindarlık yönünden din kıstası da dikkate alınmaz. Kanaatimizce şu hadis bu tespitimizi teyit etmektedir: “*Yetişkin bir kız Rasûlullah’a gelerek, babam hakirliğini benimle giderip (konumunu) yükselmek için beni kardeşinin oğlu ile evlendirdi, dedi. Rasûlullah, yetkiyi kıza verdi. Bunun üzerine kız da, babamın yaptığını*

⁷²² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 144-145.

⁷²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 132.

⁷²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 83.

⁷²⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 217-218; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1991, X, 64.

⁷²⁶ İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fî Kitâbi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin Âyt Sa'îd, Dâru Taybe, Riyad 1997, II, 493; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 133; Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, VI, 130.

*onayladım. Ancak babaların böyle yapmaya hakları olmadığıнын kadınlar tarafından bilinmesini istedim, dedi.”*⁷²⁷

Son tahlilde din dışındaki kefaet kıstasları fesih yetkisi vermediğine göre bunlar huzurlu bir aile ortamının oluşumu ve sürekliliği için tarafların dikkate alacağı ölçütler kabilinden değerlendirilebilir. Bu itibarla zikri geçen kıstasları dikkate almak tarafların, dolayısıyla aile ve toplumun maslahatına olacaktır.

2.2.6. Akitte Tarafların İleri Sürdüğü Şartlar

Evlilik akdinde bazı şartlar ileri sürülebilir. Bunlar takyîd ve ta'lik olmak üzere iki kısma ayrılır. Takyîdî şart, akdi bazı kayıtlarla sınırladığından buna akdî şart da denir. Bu şart türü için genellikle, “üzere ve şartıyla” gibi lafızlar kullanılır. Ta'likî şart, akdi gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlamaktır. Ta'likî şart, öne sürüldüğü anda veya daha önce mevcut ise akit sahih olur. Bunun örneği babanın bulunmadığı anda akdin onun rızasına bağlanmasıdır. Baba o anda olmadığından rıza da olmayacağı için akit sahih olmaz. Takyîdî şartta akdin bir kayda bağlanması nedeniyle bunlar yerine getirilebilir olabileceği gibi getirilmesi mümkün de olmayabilir.⁷²⁸

Rasûl-i Ekrem, evlilik şartlarıyla alakalı şöyle buyurmuştur: “*Yerine getirilmesi hakkaniyet bakımından en önemli şartlar, ırzın helal olmasından/nikâhtan dolayı gerekli kılınandır.*”⁷²⁹ Yine Rasûl-i Ekrem yerine getirilemeyecek şartlara da vurgu yapmıştır. Kadının evlenmek istediği erkekten mevcut eşin boşanmasını istemesini, “*Hiçbir kadın kız (din) kardeşinin boşanmasını istemesin!*”⁷³⁰ sözüyle hoş görmemiştir. “*Haramı helal, helali de haram kılan şart hariç Müslümanlar şartlarına riayet ederler.*”⁷³¹ hadisi ise şartlar için helal-haram kıstası belirlemiştir.

Hanefî fakihler, evlilik akdinde şartların iki kısma ayrıldığı kanaatindedir. Bunlardan ilki akdin gereğine ve örf'e uygun şartlardır ki bunları yerine getirmek sahih ve gereklidir. Örneğin belli bir mehir vermek üzere kurulan akit bu kabildendir. İkincisi ise evlilik akdinin doğasına aykırılık teşkil eden şartlardır. Diğer eşin boşanması, kocanın başka evlilik yapmaması, kadının ikamet ettiği şehirden başka bir yere götürülmemesi

⁷²⁷ Bkz. İbn Mâce, “Nikâh” 12. Ayrıca bkz. Nesâî, “Nikâh” 36; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 177.

⁷²⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 36-37; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 36-38; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 520; Kaşıkçı, Osman, “Şart (Furû-i Fıkıh)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, 365-366, ss. 365-367, İstanbul 2010.

⁷²⁹ Buhârî, “Şurût” 6; “Nikâh” 53; Müslim, “Nikâh” 63; İbn Mâce “Nikâh” 41; Ebû Dâvud 39.

⁷³⁰ Buhârî, “Şurût” 8; “Kader” 3; Müslim, “Nikâh” 38, 51-52; Ebû Dâvud, “Talâk” 2.

⁷³¹ Tirmizî, “Ahkâm” 17; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XVII, 22; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 406. Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, “Akdiye” 12; Dârekutnî, *Sünen*, III, 426.

gibi şartlar bunlara örnek olarak zikredilebilir. Ancak bunları yerine getirmek gerekmez, zira bunlar fâsîd şartlardır. Şartın geçersiz kılınması ise akde herhangi bir zarar vermez.⁷³²

Hanbelî fukahânın bu konuda daha detaya girdiği görülür. İbn Kudâme bu çerçevede şartların üç kısımda ele alındığını nakleder. Birinci gruba giren şartların yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Bunlar kadını başka şehre götürmeme ve üzerine ikinci bir evlilik yapmama şeklinde olup onun maslahatına dönüktür. Bu şartlara riayet edilmediği vakit kadının evlilik akdini feshetme yetkisi vardır. O, bu görüşü savunan sahabe, tâbiîn ve fakihlerden pek çok isim zikreder.⁷³³ Bu şartlarda haramı helal, helali haram kılma var, diyenlere itiraz ederek aslında burada kadın için muhayyelik olduğunu söyler.⁷³⁴

İbn Kudâme'ye göre ikinci grup şartlar kadının kendi maslahatına değildir. Diğer eşin boşanmasını talep etme, onunla cinsel ilişki kurmama, nafaka giderlerini temin etmeme gibi onun zararına olan şartlar geçersiz, ancak nikâh geçerlidir. İbn Kudâme'ye göre evliliğin gereklerine tezat oluşturan bu vb. şartlar bâtıldır.⁷³⁵

Üçüncü grup şartlar ise bizzat bâtıl olmasının yanında evlilik akdinin de butlanını gerektirir. Örneğin mut'ada belirli bir süre şartı ve akit bu sebeple bâtıldır. Yine şigâr nikâhı bunun diğer bir örneğidir.⁷³⁶ Mülâhazalardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye, mezhebinin bu görüşlerini paylaşır.⁷³⁷

Nikâh anında şart ileri sürmenin câiz olduğuna dikkat çeken İbn Kayyim meseleyi ilkin maddeler halinde ele almıştır. Şer'î hükümler değiştirilmediği müddetçe şartları yerine getirmenin vâcib olduğunu ifade etmiştir. Örneğin mehrin mu'accel veya müeccel olmasının yahut da rehin veya garanti verilmesinin yani bu yöndeki şartın muteber olduğunu, dahası bu konuda fukaha arasında ittifak bulunduğunu vurgulamıştır. Ancak cinsel ilişki kurmama, nafaka giderlerini karşılamama ve mehirden vazgeçme gibi şartların yerine getirilmeyeceğini belirtmiştir.⁷³⁸

İbn Kayyim, kadını başka bir yere taşınmaya zorlamama ve üzerine yeni bir evlilik yapmama gibi onun lehine şartlar konusunda görüş ayrılığı olduğunu dile getirir. Ahmed

⁷³² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 37-38; Karaman, Hayreddin, *Aile İlmihali*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 119. Ayrıca bkz. Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 149-150; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 335-337.

⁷³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 483-484; Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl, Müessesetü Garâs, Kuveyt 2004, s. 392; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 526; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 147.

⁷³⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 485-487. Ayrıca bkz. İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye*, s. 218.

⁷³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 484-486.

⁷³⁶ Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezheb*, s. 393; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 488-489; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 528; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 149.

⁷³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 164-166; İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye*, s. 218-221.

⁷³⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 97; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 250; III, 300.

b. Hanbel ve ona muvafakat edenlere göre bu şartları yerine getirmenin gerekliliğine vurgu yapar. Çünkü onlar nezdinde bu şartları yerine getirmemek kadına fesih hakkı vermektedir. İbn Kayyim'in nakline göre kadının bâkire, soylu ve güzel olması yanında kusurlardan da uzak olması şartlarının onda bulunmaması halinde bunların akde etkisi tartışma konusudur. O, bu hususta üç görüş olduğunu zikreder, ama ilk iki görüşü nakletmeden doğrudan üçüncü görüşe temas eder. Buna göre şartın yerine gelmemesi halinde fesih hakkı vardır.⁷³⁹ İbn Kayyim'in ilk iki görüşü atlayarak sadece üçüncü görüşe yer vermesi kanaatinin bu yönde olduğunu gösterir.

İbn Kayyim, ilk kadının boşanması şartını Rasûlullah'ın nehyetmesinden hareketle bu şartın butlanının gerektiğini ifade eder. Onun, sadece şartın butlanından söz etmesi akdin geçerliliği yönünde bir görüşe sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre yeni bir evlilik yapmama şartının muteber, ilk eşin boşanması şartının bâtil addedilmesine itiraz edilmesi halinde şu şekilde karşılık verilir: "Önceki eşin boşanmasını istemek onun kalbini kırar. Dahası yuvasını yıkar ve hasımları nazarında rezil olmasına yol açar ki bu, onun zararına bir tasarruftur. Kocanın bir başkasıyla evlenmeme şartında ise böyle bir olumsuzluk ve zarar söz konusu değildir."⁷⁴⁰ Mut'a, hülle ve şîğâr⁷⁴¹ nikâhının sahih olup olmadığı tartışmasına giren İbn Kayyim onların şart ve akit yönünden bâtil olduğunu belirterek Hanbelî fukahânın görüşüne muvafakat eder.⁷⁴²

Onun açıklamaları göz önünde bulundurulduğu takdirde -her ne kadar açıkça belirtmese de- kadınların ileri sürdüğü şartları üç açıdan ele aldığı görülmektedir. Bunlar, I- Kadının faydasına olanla ki bu şartlar da akit de sahihtir. II- Diğer eşin zararına olan şartlar bâtil, akit sahihtir. III- Şartlar gibi akit de bâtildir. Söz konusu üçlü taksimi Ahmed b. Hanbel'e dayandırdığı anlaşılan İbn Kayyim'in açıklamalarıyla Hanbelî fakihlerin açıklamaları örtüşmektedir. İbn Teymiyye'nin de bu cihette görüş beyan ettiği dikkate alınırsa onun, bu konuda da mezhebine ve hocasına büyük oranda muvafakat ettiği görülür.

⁷³⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 98.

⁷⁴⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 98.

⁷⁴¹ Bu nikâhlar hakkında "Bâtil Akit" bölümünde detaylı bilgiler verilecektir.

⁷⁴² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 98-102.

2.3. Geçerlilik Bakımından Evlilik Türleri

2.3.1. Sahih Nikâh Akdi

Rükûnlar yanında sıhhat, nefaz ve lüzûm şartlarını taşıyan evlilik akdi, sahih olarak nitelenir.⁷⁴³ Yukarıda akdin rükûnları ve sıhhat şartları hakkında bilgi verildiğinden burada sadece sahih akdin şer'î sonuçlarına temas edilecektir.

Sahihs olarak munakit olan evlilik akdi, bazı bağlayıcı hükümlerin yani hak ve sorumlulukların meydana gelmesine sebep olur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Eşler cinsel yönden birbirlerinden istifade edebilir; kadın mehre hak kazanır; mehir tespit edilmemişse mehr-i misil alır; kocanın evinde kalmaya başlar; onun nafaka giderleri erkek tarafından karşılanır; Erkeğin eşine adaletle ve hüsn-i muaşeretle muamelede bulunması gerekir; taraflar arasında sıhrî akrabalık meydana gelir; çocukların soyu baba cihetinden sabit olurken, eşler de birbirlerine mirasçı olur.⁷⁴⁴

2.3.2. Fâsid Nikâh Akdi

Bilindiği gibi bâtil ve fâsid kavramı ibadetler bahsinde hüküm açısından anlamdaş olarak kullanılır. Ancak fâsid kavramının nikâh ve diğer muamelat meselelerindeki kullanımı istilâhî ve fikhî sonuçlar açısından farklılık arz etmektedir.⁷⁴⁵ Şöyle ki Hanefî fakihler nikâh ve muamelat konularında akdin rükûnlarından bir veya birkaçının bulunmaması neticesinde -diğer fakihler gibi- akdin bâtil olacağı kanaatinde iken sıhhat şartlarından birinin bulunmaması sonucu akit için fâsid kavramını kullanmaktadır. Çünkü onlara göre fâsid akit bazı bağlayıcı neticeler doğurur ki aslen o, meşrûdur. Bâtil ise meşrû olmadığından hiçbir netice doğurmaz.⁷⁴⁶ Buradaki ince ayırım şudur: Hanefî fakihler

⁷⁴³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 6; Karaman, *Aile İlmihali*, s. 121. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 380.

⁷⁴⁴ Bkz. Suğdı, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî, Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, Beyrut-Ummân 1984, I, 264-266; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 331-334; HAK, md. 56-57; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 33-34; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 97-107; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 201-202; Karaman, *Aile İlmihali*, s. 121.

⁷⁴⁵ Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, I, 179; Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008, I, 23; Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tşk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut 1406, I, 131; Sübkî, Takıyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulkâfî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, III, 100; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, I, 384.

⁷⁴⁶ Bkz. Pezdevî, Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî*, Dâru Mîr Muhammed, Karaçi ts. s. 50; Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 89; Semerkandî, Alaeddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. M. Zeki Abdulber, Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, Devha 1984, s. 39; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 380; Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd, *et-Tenkîh fî usûli'l-fikh (et-Telvîh'in*

fesadın vasıfta bulunduğunu belirtirken diğer fakihler hem vasıfta hem de asılda olduğunu ifade eder.⁷⁴⁷

Fâsid evliliğe, şahit bulunmaksızın evlenme örnek olarak verilebilir. Böyle bir akitte henüz cinsel birleşme gerçekleşmemişse tarafların derhal ayrılmaları gerekir.⁷⁴⁸ Taraflar arasında cinsel birleşme cari olmuşsa yine derhal ayrılmaları gerekir. Şu kadar var ki birtakım fikhî neticeler terettüp eder. Bunlar, kadının mehr-i misle hak kazanması, iddet beklemesi, çocuğun nesebinin sabit olması, hürmet-i müsâharadır. Aslında fâsid akit gerçek bir nikâh değildir. Bu sebeple bütün sahih nikâh hükümleri terettüp etmez. Fâsid akitte cinsel birleşmeden dolayı had uygulanmaz. Tefrike rağmen yine de cinsel birleşme meydana gelirse o vakit had uygulanır.⁷⁴⁹ Fâsid akitte sahih halvet ise herhangi bir tesire sahip değildir.⁷⁵⁰

Fâsid ve bâtil kavramlarını muradif telakki eden fakihler bazı hallerde fâsid akti Hanefî literatüründeki anlama karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. Örneğin veli bulunmadan gerçekleşen akitte mehrin sabit olacağı hususu bunu ifade eder.⁷⁵¹

2.3.3. Bâtıl Nikâh Akdi

Evlilik akdinin rükûnlarından veya in'ikâd şartlarından birinin bulunmaması akdin butlanını gerektirir ki küçüğün veya akıl hastasının evlilik akdi buna örnek teşkil eder. Bâtıl akit, fikhî bir netice doğurmaz, yalnız cinsel birliktelik gerçekleşmişse nikâh şüphesinden ötürü taraflara had uygulanmaz. Ancak onların derhal ayrılmaları gerekir. Taraflar kendi iradeleriyle ayrılmadıkları takdirde hâkim tarafından ayrılır.⁷⁵²

Bâtıl evlilik akdini ve sonuçlarını açıkladıktan sonra genellikle bâtil akitler bağlamında değerlendirilen “mut‘a, şîğâr ve hülle” akdine temas ederek her birine ilişkin hükümlere işaret etmekte fayda bulunmaktadır.

içinde) thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 257.

⁷⁴⁷ Bkz. Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, I, 112.

⁷⁴⁸ Suğdî, *en-Nütef*, I, 266-267; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 263; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 339-340.

⁷⁴⁹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 268, 302; Suğdî, *en-Nütef*, I, 267-268; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 335; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 252-253; HAK, md. 76; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 34-35; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 39-40; Zerkâ, Mustafa Ahmed, “Nikâhı Fâsid ve Bâtıl Şeklinde İkiye Ayırmanın Yanlışlığı”, çev. Fatiha Bozbaş, *Marife*, sy. XV/II, 2015, s. 426.

⁷⁵⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 35, 141.

⁷⁵¹ Buhûtî, *Şerhu munteha'l-irâdât*, III, 30; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 35-36.

⁷⁵² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 36; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 39, 41. Ayrıca bkz. HAK, md. 63-66.

2.3.3.1. Mut‘a

Mut‘a lügatte, “menfaat ve istifade etmek” anlamlarına gelmektedir.⁷⁵³ İstilahî olarak ise, “herhangi bir evlenme engeli olmadan, erkeğin kadına vereceği bir bedel/ücret karşılığında belirli bir süreye kadar karı-koca hayatı yaşamaları”⁷⁵⁴ şeklinde tarif edilebilir.

Risâlet döneminde mut‘aya belirli gerekçelerle bir süre izin verildiği daha sonra onun yasaklandığına dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin ortak özelliği şudur: Rasûlullah sefer sebebiyle eşlerinden uzak kalan erkekler için mut‘a nikâhına izin vermiş, daha sonra ise onu yasaklamıştır.⁷⁵⁵

Mut‘a nikâhının yasaklandığı sefer olarak ağırlıklı bir şekilde Mekke’nin fethi zikredilse de rivayetlerdeki ihtilaf göze çarpmaktadır. Hayber, Kaza umresi, Huneyn, Evtâs, Tebuk ve Vedâ haccı da yasaklamanın olduğu seferler arasındadır. Buna göre mut‘anın Mekke’nin fethi dâhil yedi farklı yerde yasaklandığı anlaşılmaktadır.⁷⁵⁶

İlk bakışta tenâkuz izlenimi veren bu yerler konusunda âlimler, çeşitli açıklamalar yapmıştır. Kurtubî, bu durumda âlimlerin iki yol izlediğini belirtmiştir. Birinci yol, bazı rivayetleri diğerlerine tercih etmek, diğeri ise mubah ve haram kılmanın tekrar tekrar yaşandığını kabul etmektir. Kurtubî rivayetlerin mubah kılma noktasında müttetik olduğunu belirterek haram hükmünün uzun sürmediğini ifade etmiştir. Daha sonra haram hükmünün ebediyet ifade ettiğini ve İbn Abbas dışında selef-halef bütün ümmetin görüş birliği içinde olduğunu nakletmiştir. İbn Abbas’ın da görüşünden döndüğünü, Ca‘ferîlerin muhalefetine herhangi bir sakıncası olmadığını vurgulamıştır. Dahası mut‘anın haramlığı hususunda icmâ vaki olduğunu kaydetmiştir.⁷⁵⁷ Kaynaklar incelendiğinde Sünnî fakihlerin, mut‘a nikâhının haramlığı konusunda görüş birliği içinde olduğu görülmektedir.⁷⁵⁸

⁷⁵³ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüga*, V, 294-295; Cevheri, *es-Sihâh*, III, 1282.

⁷⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 758; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 456; Dönmez, İbrahim Kâfi, “Müt‘a”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, 174, ss. 174-170, İstanbul 2006.

⁷⁵⁵ Kurtubî, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû ve dğr. Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Dimaşk-Beyrut 1996, IV, 92.

⁷⁵⁶ İbn Mülakkin, Ömer b. Ali, *et-Tavzîh li-şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh*, thk. Dâru’l-Felâh, Dâru’n-Nevâdir, Dimaşk 2008, XXIV, 360; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 169; Suyûtî, *et-Tevşîh*, VII, 3231.

⁷⁵⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, IV, 92-93.

⁷⁵⁸ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, X, 296; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 367; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 148-149; Mâverîdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 331; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 127; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 153; Kelvezânî, *el-Hidâye ‘alâ mezheb*, s. 392-393; Kâdî İyâz, *İkmâlu’l-Mu‘lim*, IV, 537; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur‘ân*, I, 520; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 272; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 46; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, IX, 181; İbn Mülakkin, *et-Tavzîh*, XXIV, 364; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 173; İbn Müflih, *el-Mübdî’*, VI, 153; Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, IV, 44; Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrâr*, II, 268.

İbn Kayyim, mut'a nikâhının yasaklandığına vurgu yaparak mubah ve haram kılma olarak ilkin dört farklı hadiseden bahsetmiştir. Bunlar Hayber, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Veda haccıdır. O, Huneyn ve Mekke fethinin bir olduğunu, Veda haccı rivayetinin ise vehim olduğunu belirtmiştir. Böylelikle onun nezdinde geriye Hayber ve Mekke'nin fethi şeklinde iki farklı hadise kalmıştır. Hayber gazasını muteber görmeyen İbn Kayyim, mut'anın mubah ve haram kılınmasının sadece Mekke'nin fethine denk geldiğini dile getirmiştir. Çünkü ona göre Hayber gazasında mut'a değil evcil eşekler yasaklanmıştır. Raviler bunu karıştırmış ve mut'anın da haram kılındığını zannetmiştir. Yine ona göre Hayber de muteber kabul edildiği takdirde Mekke'nin fethiyle birlikte onun iki defa neshedildiği iddia edilmiş olur. Onun nazarında şeriatı bir benzeri olmayan böyle bir iddia kabul edilemez. O, Hayber naklini şu açıdan da yanlış telakki etmektedir: Hayber'de sadece Yahudi kadınlar bulunmaktadır. Ehl-i Kitap kadınlarla evlenmeyi mubah kılan ayet henüz nazil olmadığından mut'a yapılmış olması mümkün değildir. Bu itibarla bu nikâhın tarafı Müslüman kadınlar olmalıdır. Onlar da bu gazvede olmadığına göre mut'a yapıldı iddiası havada kalmıştır.⁷⁵⁹

İbn Kayyim mut'anın mubah ve haram kılınması bağlamında zikredilen Evtâs gazvesi meselesine de değinmiştir. Ona göre Evtâs gazvesi Mekke'nin fethinin uzantısı olduğundan bu iki hadise ve yer aslında bir kabul edilmelidir. Buna göre mubah ve haram kılma sadece bir defa vaki olmuştur.⁷⁶⁰ İbn Kayyim, Kaza umresi ve Tebuk seferi iddialarına ise temas etmemiştir. Bir diğer ifadeyle bunları ihtimal dışı görmüştür.⁷⁶¹

İbn Kayyim ve diğer fakihlerin mut'a meselesine dönük açıklamaları her ne kadar çözüm odaklı olsa da meselenin karmaşıklığı bizzat bu değerlendirmelerde kendini göstermektedir. İbnü'l-Arabî'ye ait olan ve mut'a nikâhının şeriatın en tuhaf meselelerinden biri olduğuna dönük vurgu da bunu izhar etmektedir.⁷⁶² İmam Şâfiî'nin, "Yüce Allah'ın önce helal sonra haram kıldığı daha sonra tekrar helal ve tekrar haram kıldığı başka bir mesele bilmiyorum" demesi de bu meyandadır.⁷⁶³

Câbir b. Abdullah'tan gelen rivayet de bir tuhafılık olduğuna hamledilebilir. Onun naklettiğine göre Rasûlullah'tan sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde de mut'a yapanlar olmuş,⁷⁶⁴ ancak Hz. Ömer, hilafetinde mut'ayı kati surette yasaklamış ve onlar

⁷⁵⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 304-305; 403-404; V, 101-102.

⁷⁶⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 406.

⁷⁶¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 305.

⁷⁶² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 520.

⁷⁶³ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 47; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 229; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 305; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 232.

⁷⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 306; Müslim, "Nikâh" 15.

da onu bir daha yapmamıştır.⁷⁶⁵ İbn Hazm, Câbir b. Abdullah yanında İbn Mesûd, Muaviye, Esmâ bint Ebû Bekir, Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) gibi sahabîlerin de mut‘aya bir süre cevaz verdiğini belirtmiştir.⁷⁶⁶

Tahâvî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde mut‘a yapılmasının Rasûlullah’ın nehyini ortadan kaldırmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre mut‘a nikâhının yasaklandığından haberi olmayan Câbir b. Abdullah gibi birkaç sahabî bunu yapmaya devam etmiş, ancak Hz. Ömer Rasûlullah’ın hükmünü onlara açıklayarak onları bundan men etmiştir.⁷⁶⁷

İbn Kayyim, Tahâvî’ye paralel açıklamalar yapmıştır. Onun kaydına Câbir b. Abdullah gibi bazı sahabîlerin mut‘anın karam kılındığından haberi olmaması Hz. Ömer zamanında niza çıkması ve böylelikle mut‘anın ebediyyen haram kılındığı bilgisinin yaygınlık kazanması gibi olumlu bir durum ortaya çıkarmıştır. Son kertede İbn Kayyim, Câbir b. Abdullah’tan varit olan haberle diğer haberler arasında herhangi bir tenâkuz bulunmadığına işaret etmiştir.⁷⁶⁸

Kanaatimizce Câbir b. Abdullah gibi bazı sahabîlerin bir süre mut‘a yapmaya devam etmiş olmaları bunun Rasûlullah zamanında kesin olarak yasaklanmadığı anlamına gelmez. Buna göre Tahâvî ve İbn Kayyim gibi âlimlerin bu yöndeki açıklamaları ikna edicidir. Çünkü bilgiye erişimin her insan için kolay olmadığı bir dönemde bazı sahabîlerin mut‘a yasağından haberdar olmaması mümkündür. Nitekim rivayete göre Hz. Ömer gibi bir sahabî, bugün pek çok insanın bildiği misafirlik için üç defa izin isteme hadisinden uzun bir süre bihaber olmuştur.⁷⁶⁹

İbn Abbas’tan gelen, sıkıntılı ve kadınların az olduğu bir durumda mut‘aya cevaz verilebileceğine dair rivayetler ise meselenin karmaşıklığının sadece bir cihette olmadığını göstermektedir.⁷⁷⁰ İbn Kayyim, bu çerçevede İbn Abbas’ın mut‘aya doğrudan veya zaruret anında izin verdiği noktasında iki görüş olduğunu zikreder. Hükmün iki görüşe muhtemel olduğunu belirtir. İbn Abbas’ın kan, ölü ve domuz etine ruhsat verilmesine kıyasla mut‘aya ruhsat verdiğine ilişkin naklin doğru olduğunu ifade eder. Onun ifadelerine göre İbn Abbas, aslında mut‘ayı haram telakki etmektedir. Ancak

⁷⁶⁵ Müslim, “Nikâh” 16-17; Ebû Avâne, *Müsned*, III, 35.

⁷⁶⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 129.

⁷⁶⁷ Tahâvî, *Şerhu me’âni l-âsâr*, III, 26.

⁷⁶⁸ İbn Kayyim, *Zâdu l-me’âd*, III, 407.

⁷⁶⁹ Buhârî, “İsti’zân” 13; Müslim, “Âdâb” 33.

⁷⁷⁰ Buhârî, “Nikâh” 32.

insanların zarurete binaen verilen fetvayı süistimal ettiklerini gördüğü vakit bu fetvasından sarfinazar eder.⁷⁷¹

İbn Kayyim, İbn Abbas konusundaki söylenenlerin zandan öteye gitmediğini belirtmiştir. Buna göre, İbn Abbas'ın mut'aaya mutlak manada izin verdiği şeklinde fikir hakikatten uzaktır.⁷⁷² İbn Kayyim'e göre ihtiyaç ve zaruret gibi hallerin sıklıkla görüldüğü savaşta veya kadının olmadığı bir yerde mubah kılınan mut'a, savaşta bulunmayan mukim insanlara mubah kılınmamıştır. Yine ona göre her kim evlenme imkânının bulunduğu bir yerde mukim olanlara mut'a yapma ruhsatı vermişse haddini aşmıştır.⁷⁷³ Kaldı ki İbn Abbas dahi böyle bir fetva vermemiş, dahası izah edilen asıl fetvasından da dönmüştür.⁷⁷⁴

Ca'ferîler, “فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة”/Kendilerinden faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.”⁷⁷⁵ ayetindeki “الاستمتاع” lafzından mut'a nikâhının kastedildiğini ileri sürerek söz konusu akdin helal olduğunu iddia etmiştir.⁷⁷⁶ Taberî,⁷⁷⁷ İbn Münzir,⁷⁷⁸ (ö. 318/930) Cessâs,⁷⁷⁹ Kiyâ el-Herrâsî,⁷⁸⁰ İbnü'l-Arabî⁷⁸¹ ve Kurtubî⁷⁸² gibi Sünnî âlimler ise “الاستمتاع” lafzından kastın mut'a nikâhı olmadığını ifade etmiştir. Onlar nazarında bu lafız sahih nikâh sonrasında vaki olan cinsel ilişkidir.⁷⁸³

Übey b. Ka'b ve İbn Abbas'ın “فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى” şeklinde bir kıraat benimsediği nakledilmiştir.⁷⁸⁴ Ancak muteber pek çok müfessir, ilgili metni de ihtiva edecek, “فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فاتوهن أجورهن فريضة”/Kendilerinden belirli bir süreye kadar faydalanmanıza karşılık mehirlerini verin.” şekilde varit olan kıraatin şaz olduğunu

⁷⁷¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 405; V, 102.

⁷⁷² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 305.

⁷⁷³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 405.

⁷⁷⁴ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakki'in*, III, 124; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 173, 277; II, 101.

⁷⁷⁵ Nisa, 4/24.

⁷⁷⁶ Bkz. Taberî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan, *Mecmau'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 46; Muhammed Cevâd Muğniye, *et-Tefsiru'l-kâşif*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, II, 295; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'an*, Müessesetü Beyrut 1997, IV, 306.

⁷⁷⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VIII, 175-176, 178.

⁷⁷⁸ İbn Münzir, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'an*, II, 645.

⁷⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 94.

⁷⁸⁰ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 412.

⁷⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 519.

⁷⁸² Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, V, 129.

⁷⁸³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 94.

⁷⁸⁴ Bkz. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VIII, 177-178; İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Dâru'l-Meâsir, Medine 2002, II, 641; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 520; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *ed-Dürri'l-mensûr fî t-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezü Hicr, Kahire 2003, IV, 327-328.

veya sabit olmadığını belirtmiştir.⁷⁸⁵ Şu kadar var ki Cessâs, söz konusu kıraatin sabit olması halinde dahi mut‘aya değil mehr-i müeccele işaret edeceğini beyan etmiştir.⁷⁸⁶

Görüldüğü kadarıyla Ca‘ferîlerin muhalefetine rağmen Sünnî âlimler arasında mut‘anın ebediyyen haram kılındığı noktasında görüş birliği bulunmaktadır. Bunu teyit eden İbn Kayyim’in mut‘a bağlamında yaptığı değerlendirmelerde bilinenleri tekrarlamak yerine diğer pek çok meselede olduğu gibi kendine özgü, yani özgün açıklamalar yaptığı görülmektedir.

2.3.3.2. Hülle

Hülle, üç talâkla boşanmış bir kadının kocasına tekrar dönebilmesi amacıyla bir başka erkekle evlenmesi olarak tarif edilebilir.⁷⁸⁷ Türkçede genellikle “hülle” olarak ifade edilen kavram Arapça kaynaklarda “التحليل-المحلل” olarak geçmektedir.

Aralarında beynûnet-i kübrâ oluşan eşlerin tekrar evlenmeleri şer‘î naslarda bazı kayıtlara bağlanmıştır. Çünkü üç talâk evlilik engeli oluşturmaktadır.⁷⁸⁸ Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helâl olmaz. İkinci koca onu boşarsa tekrar dönmelerinde (evlenmelerinde) onlara bir günah yoktur.”⁷⁸⁹ Bu durumda eski kocanın helal olabilmesi için kadının yeni bir kocayla evlenmesi ve ondan boşanması gerekmektedir. Yeni bir evlilikten kasıt sadece akit değildir. Zira fakihlerin de ifade ettiği üzere bu ayetteki “nikâh” sözcüğü “cinsel ilişki” veya “cinsel ilişki ile birlikte akit” manasında kullanılmıştır.⁷⁹⁰ Dolayısıyla ilk kocaya helal olmak için akitle birlikte cinsel ilişki de şarttır.⁷⁹¹

Rifâ‘a el-Kurazî ve eşi hakkında varit olan haber de bunu teyit etmektedir. Rivayete göre o, eşini üç defa boşamıştır. Bunun üzerine kadın da Abdurrahman b. Zübeyr’le yeni bir evlilik yapmış, ancak eski kocasına dönme arzusunu bir türlü bastıramamıştır. Nihayet, Rasûl-i Ekrem’e gelerek Abdurrahman b. Zübeyr’in cinsel ilişkiye gücü yetmeyecek derecede iktidarsız olduğunu teşbih yollu, “Onun erkeklik

⁷⁸⁵ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, VIII, 179; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 98; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 368.

⁷⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 97; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 368.

⁷⁸⁷ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 332; Köse, Saffet, “Hülle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVIII, 475, ss. 475-477, İstanbul 1998.

⁷⁸⁸ Sâbûnî, *Revâi’u’l-beyân*, I, 317.

⁷⁸⁹ Bakara, 2/230.

⁷⁹⁰ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, IV, 588; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 88; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 192; Nesefî, *Tilbetü’t-talebe*, s. 125-126; Kâsânî, *Bedâi’*, III, 233; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 328.

⁷⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, X, 327.

organı, ancak elbisenin püskülü gibidir.” ifadesiyle anlatmıştır. Kadının Rifâ‘a’ya dönme arzusunu hisseden Rasûl-i Ekrem, ona, “*Her halde sen Rifâ‘a’ya varmak (onunla tekrar evlenmek) istiyorsun. Sen onun balcağızından, o da senin balcağızından tatmadan bu olmaz.*”⁷⁹² buyurmuştur. “Balcağızından tatmaktan” kastın cinsel ilişki olduğu açıktır.⁷⁹³ Tevatür mesabesindeki bu rivayete dayanan fakihlerin tamamı cinsel ilişkinin şart olduğunda ittifak etmiştir. Diğer yandan Saîd b. el-Müseyyeb’in aksi görüşte olduğu zikredilmiştir. Yani ona göre kadın ikinci kocasıyla cinsel ilişki kurmadan da birinci kocaya helal olmaktadır.⁷⁹⁴ İbn Teymiyye ise Saîd b. el-Müseyyeb’den nakledilen görüşün Sünnet’e muhalefet etmesi hasebiyle şaz olduğunu, bu konuda ondan önce olduğu gibi sonra da icmâ teşekkül ettiğini dile getirmiştir.⁷⁹⁵

Kadının ilk kocasına helal olabilmesi ilgili ayetteki, ‘*ikinci koca onu boşarsa*’ ifadesi ile beyan edilmiş olsa da talâka kıyasla, kocanın vefatı ve feshe sebebiyet veren tefrik gibi ayrılıklar da bu kapsamda değerlendirilmektedir.⁷⁹⁶

Yukarıdaki zikredilenlerden anlaşıldığı üzere ilk kocaya dönebilmek için inşa edilmiş anlaşmalı akit/hülle sahih sayılmamıştır. Hatta Abdullah b. Mesûd gibi sahabîlerden gelen rivayete göre Rasûlullah, hülle yapanı da yaptıranı da lanetlemiştir.⁷⁹⁷ Diğer bir rivayette ise bu şartlarla evlenen erkeği kiralık tekeye benzetmiştir.⁷⁹⁸ Bu rivayetler İbn Teymiyye’nin de dediği gibi Rasûlullah zamanında aleni olarak olmasa da hülle yapıldığına işaret etmektedir.⁷⁹⁹

Hüllenin salt bir nikâh olarak muteber olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı cari olmuştur. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf eski kocaya dönme şartının bâtil, akdin ise sahih olduğunu ifade etmiştir. İmam Muhammed ise eski kocaya dönme şartını mekruh telakki etmiştir.⁸⁰⁰ Aralarında İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi pek çok fakihin bulunduğu

⁷⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 63, 117; XLIII, 69; Dârimî “Talâk” 4; Buhârî, “Şehâdet” 3; “Talâk” 3, 6, 35; Müslim, “Nikâh” 111-112; İbn Mâce, “Nikâh” 32. Tirmizî, “Nikâh” 27; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 230.

⁷⁹³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, VII, 479; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâm*, III, 89; İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, XXXII, 93, 109; Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-Buhârî bi-şerhi’l-Kirmânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1981, XI, 162; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 466.

⁷⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur‘ân*, II, 89; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, VII, 479; Nesefî, *Tilbetü’t-talebe*, s. 126; İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, XXXII, 109; Mülakkin, *et-Tavzîh*, XXV, 489; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 467; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 328; Sâbûnî, *Revâi‘u’l-beyân*, I, 318.

⁷⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, XXXII, 109.

⁷⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur‘ân*, II, 89; İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în*, I, 158; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 596.

⁷⁹⁷ Dârimî, “Nikâh” 53; İbn Mâce, “Nikâh” 33; Tirmizî, “Nikâh” 28; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 231.

⁷⁹⁸ İbn Mâce, “Nikâh” 33; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 369; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 339.

⁷⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, XXXIII, 37.

⁸⁰⁰ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi’l-‘ulemâ*, II, 323; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 332; Suğdî, *en-Nütef*, I, 257; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâm*, III, 149; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 166; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 109.

çoğunluğa göre ise hülle nikâhı bâtıldır. Buna göre hülle hiçbir fikhî hüküm terettüp ettirmez.⁸⁰¹

Yukarıdaki rivayetlere temas eden İbn Kayyim, bunlara ilaveten, “Allah hülle yapanı da yaptıranı da lanetlemiştir.”⁸⁰² hadisini aktarır. Bu hadislerin ravilerinin önde gelen sahabîler olduklarını vurgular. Lanetlemeye dikkat çekerek hülle yapanların büyük günah işlediklerini belirtir.⁸⁰³ Hüllenin bâtıl bir akit olduğunu, dolayısıyla hiçbir fikhî tesiri bulunmadığını ifade ederek cumhurun görüşüne muvafakat eder. Onun nazarında nikâhı hülleyle dönüştüren erkeğin irade ve kastı olduğundan kadının sahih niyet taşıması akde sıhhat kazandırmaz. Binâenaleyh o, ikinci kocanın kastının sahih evlilik; kadının kastının ise hülle olmasının evlilik akdine zarar vermeyeceğini vurgular.⁸⁰⁴

İbn Kayyim, İbn Teymiyye’ye dayanarak mut’a ile hülle mukayase eder.⁸⁰⁵ Kendisinin de haram olarak telakki ettiği mut’a nikâhının hülleden on açıdan evla olduğunu belirtir. Bunlar şu şekildedir:

- I- Mut’a nikâhı önce meşrû idi. Oysaki hülle hiçbir zaman meşrû kılınmamıştır.
- II- Sahabîlerden mut’a nikâhı yapan olmuş, ancak hülle yapan olmamıştır
- III- Mut’a nikâhı konusunda sahabe arasında ihtilaf vuku bulmasına rağmen hülle konusunda böyle bir şey olmamıştır.
- IV- Mut’a yapan lanetlenmemişken hülle yapan lanetlenmiştir.
- V- Mut’ada kısa süreliğine de olsa gerçek bir karı koca hayatı bulunmasına rağmen hüllede böyle bir şey söz konusu değildir.
- VI- Mut’a akdi yapan Allah’ın haram kıldığını helal kılmamaktadır. Hülle yapan ise hile ve aldatma yoluna tutunarak Allah’ın ayetlerini alaya almaktadır.
- VII- Yine bu akdi yapan, kadını kendisi için istemekte ve onu kendisine helal kılmaktadır. Hülle yapan ise kadını başkasına helal kılmaya çalışmaktadır. Bundan ötürü kendisine “helal kılan” denilmektedir.
- VIII- Fıtrat hüllenin kötülüğünü görmektedir. Mut’a akdi bir süre mubah kılındığından onun için böyle bir şey söz konusu değildir.

⁸⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 332; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 447; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 49, 54; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 230; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, I, 319.

⁸⁰² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 106; İbn Mâce, “Nikâh” 33; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 339.

⁸⁰³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 100-101, 596-597; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 40, 44.

⁸⁰⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, IV, 36; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 757; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, nşr. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1988, II, 571; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *er-Rûh fi'l-kelâm 'alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ahyâ*, nşr. Bessâm Ali Selâm el-Amûş, Dâru İbn Teymiyye, Riyad 1985, I, 342.

⁸⁰⁵ İbn Teymiyye’nin görüşü için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 93.

IX- Mut'a binek ve ev gibi şeyleri kiralamaya benzer. Hüllede ise bu yoktur. Hem hülle, zina mesabesinde görülmüş, dahası muhallil kiralık tekeye benzetilmiştir.

X- Nikâhtan kasıt cinselliğin helal olmasıdır. Hülle de ise böyle bir şey söz konusu değildir.

Bu on maddeye iki madde daha ekleyen İbn Kayyim, toplamda on iki madde zikreder. On birinci madde olarak hülle yapanın münafığa benzediğini ifade eder. Son olarak ise hülleden ne câhiliye ne de İslâmî dönemdeki hiçbir evlilik türüne benzemediğini dile getirir.⁸⁰⁶ Bütün bunlara rağmen akıl ve şeriat mut'ayı dahi haram kılmışken nasıl olur da hülleyi helal kılar, diyerek hülleden İslâm dini bir yana hiçbir dinde olmadığını belirtir.⁸⁰⁷ Özetle hülleden İslâm şeriatı, fitrat ve akla ters olduğunu vurgular.⁸⁰⁸

Hülle yapanlara sert eleştirilerde bulunan İbn Kayyim, insanların hülleye başvurmalarının sebebi olarak şunu zikreder: Allah'ın teşrî kıldığı şekilde değil de bunun aksine hareket ederek talâk konusunda şeytana itaat etme ve Allah ve Rasûlü'ne isyan etmektir. İbn Kayyim esasında talâkın hoş bir şey olmadığını vurgulayarak, “*Allah'ın hoşlanmadığı helal boşamadır.*”⁸⁰⁹ hadisini nakleder. Yani gereksiz yere vaki olan talâkın kötü sonucunu ihsas ettirir.⁸¹⁰

Talâk konusunda aceleci olan insanların türlü türlü hileler türettiklerine vurgu yapan İbn Kayyim, bu yönde ziyadesiyle örnek zikreder.⁸¹¹ Pek çok eserinde ve çeşitli münasebetlerle hülle yapan ve yaptıranlara alaycı bir üslupla eleştirilerini sürdürür. Özellikle de *İ'lâmu'l-muvakkı'in* adlı eserinde uzun uzadıya açıklamalarda bulunur. Onun ifaelerine göre namuslu insanlar hülleci insanlar konusunda Yüce Allah'a şikâyetçi olacaklardır. Hülleciilerin yaydığı mefsedet neticesinde İslâm düşmanları dine dil uzatmakta, dahası İslâm'a girmek isteyen pek çok insanı hülle çirkefligi engellemektedir.⁸¹² İbn Kayyim Müslümanların hülleyi en çirkef fiil ve en büyük rezillik olarak telakki ettiğini ekler. Dahası üç talâkla boşanmış kadınların hülle ile kirlendiklerini ifade eder. Hülleden sahih nikâhın amaçlarından olan sevgi ve muhabbeti sağlamak bir yana nikâhtan elde edilecek maslahatlardan hiçbirine sahip olmadığını vurgular. Zira onun da ifade ettiği gibi hülle yapanın bundan nasibi yoktur. O, eleştirilerini “*سل التيس المستعار*” kalıbıyla hülleciye sorular yönelterek sürdürür. Özetle sahih bir nikâhta bulunan

⁸⁰⁶ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 277-279.

⁸⁰⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 44.

⁸⁰⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 596-597.

⁸⁰⁹ İbn Mâce, “Talâk” 1; Ebû Dâvud, “Talâk” 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 527.

⁸¹⁰ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 280-281.

⁸¹¹ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 281-282.

⁸¹² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 38-39.

veya bulunması gereken şeylerin bunda olmadığından hülleci ile gerçek bir eş arasında uzaktan yakında herhangi bir benzerlik bulunmadığını zikreder.⁸¹³

Netice olarak İbn Kayyim'in hülle konusundaki bu uyarıları ve onu olumsuz hiyel kapsamında değerlendirmesi sedd-i zerâi ilkesinin gereğidir. Hülle konusunda sert açıklamalar yaptığını böylelikle mefsedet kapısını kapattığını söylemek abartılı bir yaklaşım olmaz.

Kanaatimizce üç talâkla boşanmış eşlerin tekrar evlenmelerinin yolunun birtakım hileler ile açılmaya çalışılması üç talâk hükümlerinin konuş amacıyla çatışmaktadır. Çünkü Şâri bununla eşlerin yeniden evlenmelerini zorlaştırarak onları terbiye ve tedib etmek istemiştir. Yeniden evliliğin belli şartlara bağlanması eşleri, mevcut evlilikleri sonlandırmada aceleci olmaktan koruyabilir. Bu durum onları firenleme görevi görebilecekken hülleyle başvurmak bırakın firenlemeyi boşanmaya teşvik dahi edebilir.⁸¹⁴

Şâriin maksadıyla çatıştığı açıkça görülen hülle nikâhının bizzat Şâri tarafından lanetlenmesi bu fiilin büyük bir günah olduğunu göstermektedir. Bu durumda şer'î maksat ve niteliklere muvafık olmayan bu nikâhın ilk kocayı helal kıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

2.3.3.3. Şigâr

Câhiliye evlilik türlerinden olan şigâr, Türkçede “berdel” veya “trampa nikâhı” olarak anılmaktadır.⁸¹⁵ Pek çok hadis kaynağında ıstılahî olarak zikredilen şigâr şu şekilde tanımlanabilir: “Mehir olmaksızın kızların veya kız kardeşlerin karşılıklı olarak evlendirilmesidir.”⁸¹⁶ Diğer bir ifadeyle erkekler kendi kızları veya kız kardeşlerini karşılıklı olarak evlendirerek onları mehir yerine saymaktadır. Ancak ulemâ şigâra konu olan kızların sadece onlarla sınırlı olmadığını, amca, dayı; hala, teyze kızları ve yeğenlerin de bu kapsamda olduğunu ifade etmektedir.⁸¹⁷

Tanımdan anlaşıldığı kadarıyla şigâr nikâhı kadınların hukukunu yok sayan bir akittir. Erkekler evlilik giderlerini hafifletmek için böyle bir yola başvurmaktadır.

⁸¹³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, III, 39-40.

⁸¹⁴ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 165; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 376.

⁸¹⁵ Heyet, *Türkçe Sözlük*, s. 311; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 151.

⁸¹⁶ Şâfiî, *el-Üm*, V, 76-77; Buhârî, “Nikâh” 29; Tirmizî, “Nikâh” 30; Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*, VIII, 41; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît*, IV, 538; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 105; Neseî, *Tilbetü't-talebe*, s. 137; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, IV, 247; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 98; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 168; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 457.

⁸¹⁷ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, IX, 201; Fâkihânî, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *Riyâzü'l-efhâm fi şerhi 'Umde'ti'l-ahkâm*, thk. Nûreddîn Tâlib, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 2010, IV, 605; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 164.

Câhiliye döneminde uygulanan şigâr, Rasûlullah tarafından, “İslam’da şigâr (nikâhı) yoktur.”⁸¹⁸ buyruğu ile yasaklamıştır.⁸¹⁹ İbn Abdülber yasaklanma hususunda icmâ olduğunu nakletmiştir.⁸²⁰

Yasağa rağmen inşa edilen nikâhın hükmü görüş ayrılığına neden olmuştur. Hanefî imamlar kadınlara mehr-i misil verildiği takdirde bu akdin câiz ve geçerli olacağı fikrindedir. Zührî, Leys b. Sa’d ve Süfyân es-Sevrî de aynı görüştedir.⁸²¹ İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’in de içinde bulunduğu pek çok fakih ise aksi yönde görüş bildirerek şigâr akdinin bâtil olduğunu ifade etmiştir.⁸²²

Bu konudaki ihtilafa temas eden İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel’in görüşüne açıklık getirir. Buna göre Ahmed b. Hanbel, mehir tespit etmek suretiyle kısılan şigâr nikâhını sahih saymıştır. Yoksa o, mehir tespit etmeden gerçekleşen şigârın bâtil olduğu kanaatindedir. İbn Kayyim’in nakline göre Hırakî ise mehir tespit edilse dahi akdin sahih olmayacağı görüşündedir.⁸²³

Ahmed b. Hanbel’in mehrin tespitiyle akdin sıhhat kazanacağı şeklindeki görüşünü tercihe lâyık bulan İbn Kayyim, yasağın mehirle ortadan kalktığını belirtir. Ancak tespit edilen mehrin kızların olması gerektiği görüşündedir. Ayrıca İbn Teymiyye ve bazı Hanbelî fakihlerin de bu görüşte olduğunu nakleder.⁸²⁴

İbn Kayyim’in şigâr nikâhı için salt olarak bâtil nitelemesini kullanmasından, açıklık getirdiği şigâr akdini kastetmediği açıktır.⁸²⁵ Çünkü onun nazarında bâtil şigâr kadınların cinselliklerini mehir mesabesine getirmektedir. Bu durumda hakkı olan mehirden kadın değil, veliler istifade etmektedir. Kadınlar için mahrumiyet oluşturduğundan şigâr zulümdür. Bu durum şigârın lügavî manası olan “الخلو” ile uyum gösterir. Şöyle ki hükümdarı olmayan ülkeye, “بلد شاغر من أمير” denilir.⁸²⁶

⁸¹⁸ Tayâlisî, *Müsned*, II, 176; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 516; Müslim, “Nikâh” 60; İbn Mâce, “Nikâh” 16; Ebû Dâvud, “Nikâh” 14; Tirmizî, “Nikâh” 30.

⁸¹⁹ Ayrıca bkz. Buhârî, “Nikâh” 29; “Hiyel” 4; Müslim, “Nikâh” 57, 59; İbn Mâce, “Nikâh” 16; Ebû Dâvud, “Nikâh” 14; Tirmizî, “Nikâh” 30.

⁸²⁰ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 465; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XIV, 72; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 163.

⁸²¹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-‘ulemâ*, II, 279; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 465; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 105; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 278; Aynî, *el-Binâye*, V, 157; Ali el-Kârî, *Fethu babi’l-inâye*, II, 24.

⁸²² Şâfiî, *el-Üm*, V, 77, 174; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-‘ulemâ*, II, 280; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, IX, 324; Nevevî, *el-Mecmû’*, XVI, 247; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VII, 529; Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, V, 219; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 163-164; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kınâ’*, V, 93; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 169.

⁸²³ Söz konusu rivayete göre mehir tespit edilmesine rağmen şigâr nikâhı yapanların arası Mervân b. el-Hakem (ö. 65/685) tarafından ayrılmıştır. Nitekim Mervân, Rasûlullah’ın yasakladığı şigâr akdinin bu olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 70.

⁸²⁴ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 99-100.

⁸²⁵ İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, II, 101.

⁸²⁶ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 99.

Kanaatimizce mehirden hali olan şigâr nikâhı bâtıldır. Ancak mehrin akit anında tespiti veya daha sonra verilmesi şeklindeki görüş ayrılığının doğrudan nassa dayanan bir yönü bulunmamaktadır. Naslara sıkı sıkıya bağlı Ahmed b. Hanbel’den her iki görüş de nakledilmiş olması bunu göstermektedir. Mamafih rey yönü ağır basan Hanefîlerin de içinde bulunduğu fakihlerle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşü cem edilebilir. Zira kadınlara mehr-i misil verilmekle akit anında mehri tespit arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Çünkü nikâhı geçersiz kılan akdin mehirden tamamen hali olmasıdır. Yukarıda da geçtiği gibi hükümdarı olmayan ülkeye, “بلد شاغر من أمير” nitelemesi de bunu doğrulamaktadır. Hükümdarın bulunması o ülkeden şigâr vasfını kaldırdığı gibi önünde sonunda mehrin verilmesi de kadından bu vasfı kaldırır.

2.4. Evliliğin Neticeleri

Genel olarak tarafların hak ve sorumluluklarını ifade eden evliliğin neticeleri başlığı altında öncelikli olarak kadınların lehine olan meseleler ele alınacaktır. İslam aile hukukunda sorumluluklar salt cinsiyet eşitliği üzerine değil adalet prensibi dikkate alınarak düzenlenmiştir. Çünkü kadın ve erkeğin fitrî olarak bazı farklılıklar barındırdığı yadsınamaz bir gerçektir.⁸²⁷

Kadının mehri yanında nafaka giderlerini de erkeğin omuzlarına yükleyen İslam şeriatı, onları kadınlar üzerinde sorumlu addetmiştir. Kur’an-ı Kerîm’de şöyle buyrulmuştur: “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisidir.”⁸²⁸ Erkeklerin sorumlu kılınması maddî külfeti yüklenme ile ilişkilendirilmiştir ki bu da onların söz sahibi olması demektir.⁸²⁹ Koruma-kollama da erkeğin diğer bir sorumluluğudur. Muhammed Abduh’un (ö. 1905) ifadesine göre erkeğin cihatla mükellef olması koruma-kollama sorumluluğuna matuftur.⁸³⁰ Şu hadis de bu yönde değerlendirilebilir: “Hepiniz çobansınız/sorumlusunuz ve hepiniz maiyetinizdekilerden mesulsünüz. Yönetici sorumludur, aile reisi evi ve ailesinden sorumludur, kadın evinden, kocasından ve çocuklarından sorumludur.”⁸³¹

⁸²⁷ Bkz. Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, s. 137-140.

⁸²⁸ Nisa, 4/34.

⁸²⁹ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, VIII, 290-293; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 68.

⁸³⁰ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, nşr, İbrâhim Şemseddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2011, V, 55.

⁸³¹ Buhârî, “Cuma” 10; “İtk” 17, 19; “Nikâh 89; Ebû Dâvud, “Harâc Fey ve İmâra” 1.

Aslında iki tarafa haklar tanınmıştır. Rasûlullah, Vedâ haccını eda ettiği esnada verdiği çeşitli hutbelerde pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da tavsilerde bulunarak şöyle buyurmuştur: “*Sizin kadınlarınız üzerinde haklarınız vardır, kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır.*”⁸³²

2.4.1. Kadının Maslahatı Açısından

2.4.1.1. Mehir

Arapça sadûk kavramı sıklıkla mehirle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁸³³ Ayrıca “sadûka, ferîda, ecr, ukur, hibâ’, atıyye, alâik ve nihle” de mehir anlamında kullanılan sözcüklerdir.⁸³⁴ Mehir şu şekilde tanımlanabilir: “Evlilik akdinde veya sonra erkeğin kadına ödemek zorunda olduğu mal veya paradır.”⁸³⁵

Câhiliye döneminde de var olan mehir, kadının değer ve şerefini gösterir. Bu sebeple o dönemde kadının asaletine delalet eden soy ve ailesi dikkate alınarak mehir tayin edilirdi.⁸³⁶ İslam şeriatı da belli düzenlemeler yaparak mehir uygulamasını devam ettirmiştir. Mehir, muhtemel bir boşanma veya erkeğin vefatı sonrası kadının ihtiyaç duyacağı malî bir teminattır.⁸³⁷

2.4.1.1.1. Mehrin Meşrûiyeti ve Hükümü

Mehrin meşrûiyeti Kitap ve Sünnet ile sabittir. “*Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (seve seve) verin.*”⁸³⁸ ayeti Kitap’tan, evlenmek isteyen kimseye Rasûlullah’ın, “*Araştır, demirden bir yüzük bulsan da olur.*”⁸³⁹ buyurması da Sünnet’ten delil teşkil eder. İslam âlimleri, “*Namuslu/iffetli olmak ve zina etmemek üzere mehirlerini vererek*

⁸³² İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Müsned*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğazâvî, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Vatan, Riyad 1997, II, 56; İbn Mâce, “Nikâh” 3; Tirmizî, “Radâ” 11; “Tefsîru’l-Kur’an” 10 (Tevbe); Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 264.

⁸³³ Ezherî, *Tehzîbu’l-lüğa*, VI, 159; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 821; İbn Sîde, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Muhkem ve’l-muhîtü’l-a’zam*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, IV, 316.

⁸³⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 97; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 74; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 49; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 356.

⁸³⁵ HAK, md. 80; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 251; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 49; Aydın, Mehmet Âkif, “Mehir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 389, ss. 389-391, İstanbul 2003; Heyet, *Fetvalar*, s. 431.

⁸³⁶ Demircan, *Cahiliyeden İslam’a*, s. 76.

⁸³⁷ Heyet, *Fetvalar*, s. 432.

⁸³⁸ Nisa, 4/4.

⁸³⁹ Buhârî, “Nikâh” 41; “Libâs” 47; Ebû Dâvud, “Nikâh” 30; “Hâtem” 4; Tirmizî, “Nikâh” 23.

istemeniz size helal kılındı.”⁸⁴⁰ ayetinden hareketle mehirsiz akdin câiz olmadığını ifade etmiştir.⁸⁴¹ Ayrıca mehrin meşrûiyeti konusunda icmâ da bulunmaktadır.⁸⁴²

İbn Kayyim de ifade ettiği gibi mehir hükmen vaciptir.⁸⁴³ Öte yandan mehir tespit etmeden evlilik akdi yapılabileceğini ve herhangi bir sakınca olmadığını da dile getirir.⁸⁴⁴ Mehrin vücûbiyeti için sahih bir nikâh akdi ya da fâsid bir birliktelik gerekmektedir.⁸⁴⁵ Kadının mehri bizzat kendisinin alabilmesi için tam ehliyet sahibi olması elzemdir. Değilse velileri alır.⁸⁴⁶ Mehr üzerinde velilerin hiçbir hak ve tasarrufu yoktur. Kadın mehirle çeyiz hazırlamak zorunda olmadığı gibi hiç kimse tarafından da buna zorlanamaz.⁸⁴⁷ Mehr hakkını hiç himse düşüremez, ancak kadın isterse bu haktan vazgeçebilir.⁸⁴⁸

2.4.1.1.2. Mehrin Kısımları

Mehir, evlilik akdinde tespit edilme veya edilmeme cihetinden mehr-i müsemâmâ ve mehr-i misil şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Şu ayette, “*Henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşamanızda size herhangi bir günah yoktur.*”⁸⁴⁹ mehr-i misle işaret edilir ki bu, emsal kadınlara verilen mehirdir.⁸⁵⁰ Mehr-i mislin tespitinde akrân kızın akit esnasındaki yaşı, güzelliği, akli, ahlakı, ailesinin konumu vb. kıstaslar önem arz etmektedir. Mehr-i mislin tespitinde evvelemirde kızın babadan akrabaları nazarı dikkate alınır.⁸⁵¹

Evlilik akdinde mehrin peşin ödenmesine “mu‘accel”, ertelenerek sonra ödenmesine “müeccel” denir.⁸⁵² Mehr-i müsemâmânın bir kısmının peşin, bir kısmının ise ertelenmesi mümkündür. Yalnız bu durumda örf ve âdetin gözetilmesi gerekmektedir.⁸⁵³

⁸⁴⁰ Nisa, 4/24.

⁸⁴¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 135; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 274; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 50.

⁸⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 97; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 2; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 252-253; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 50.

⁸⁴³ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 365. Ayrıca bkz. Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 276; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 360; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 50; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 172.

⁸⁴⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 94.

⁸⁴⁵ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 74; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 359; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 50.

⁸⁴⁶ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 92-93.

⁸⁴⁷ HAK, md. 89.

⁸⁴⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 115, 135; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 172.

⁸⁴⁹ Bakara, 2/236.

⁸⁵⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 118; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 370; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 50; Ferruh, Ömer, *İslam Aile Hukuku*, Sebil Yayinevi, İstanbul 1994, s. 90-91.

⁸⁵¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 119-120; Heyet, *Meşrû'u kânûni el-ahvâli's-şahsiyyeti'l müvehhed*, Dâru'l Kalem, Dimaşk 1996, s. 75; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 183; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 374.

⁸⁵² Kâsânî, *Bedâi'*, II, 288-289; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 115.

⁸⁵³ HAK, md. 81; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 118.

İçinde bulunduğumuz coğrafyada daha çok mu'accel mehir uygulaması görülmekle birlikte müeccel mehir uygulaması da azımsanmayacak ölçüde yaygındır.⁸⁵⁴ Mehrin kimi Arap coğrafyasında üçte ikisi veya yarısının peşin ödendiği ifade edilmiştir.⁸⁵⁵ Mehr-i müeccelin ödeneceği vakit tayin edilmediği takdirde boşanma veya iki taraftan birinin vefatına kadar ertelenebileceği hükme bağlanmıştır.⁸⁵⁶

Kadının, mehir ödenmediği takdirde cinsel birliktelikten imtina etmesine imkân veren bazı rivayetler varit olmuştur ki şu bu kabildendir: “Ali, Fâtıma ile evlendiğinde onunla zifafa girmek istedi. Rasûlullah, ona bir şeyler verinceye kadar Ali'ye mani oldu. Ali, ey Allah'ın Rasûlü verecek bir şeyim yok deyince Rasûlullah, zırhını ona ver, dedi. O da verdi, sonra onunla zifafa girdi.”⁸⁵⁷

Bununla birlikte fakihler mehir verilmeden kadınla zifafa girmenin mubah olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Hz. Âişe'nin rivayet ettiği hadis buna delalet etmektedir. Şöyle ki Hz. Âişe, Rasûlullah'ın emriyle mehri henüz verilmemiş bir kadını kocasına zifaf için gönderdiğini nakletmiştir.⁸⁵⁸ Öte yandan mehrin tamamı veya bir kısmı alınmadıkça kadının zifaftan kaçınma hakkı olup olmadığı hususunda ihtilaf çıkmıştır. İçlerinde Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Nehâî, Süfyân es-Sevrî, İmam Şâfiî, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu fakihler kadının zifaftan kaçınma hakkı bulunmadığı fikrindedir. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zührî, Katâde ve İmam Mâlik ise aksi görüşe sahip olup mehrin tamamı veya bir kısmının ödenmesini zifaf için şart koştur.⁸⁵⁹

İbn Kayyim kadına hiçbir şey verilmeden zifafa girmenin mubah olduğu görüşüyle Ahmed b. Hanbel'in de içinde bulunduğu ilk gruba muvafakat etmektedir.⁸⁶⁰ Ona göre mehr-i müeccelin eda zamanının tayin edilmemesi halinde mehrin en geç boşanma veya vefatla birlikte ödenmesi gereklidir. Onun nakline göre bu, sahabeden bir grup yanında Ahmed b. Hanbel, Kâdî Ebû Ya'lâ ve İbn Teymiyye'nin de görüşüdür.⁸⁶¹ İbn Kayyim, Leys b. Sa'd'ın İmam Mâlik'e yazdığı mektup metnine⁸⁶² dayanarak

⁸⁵⁴ Karaman, *Aile İlmihali*, s. 123.

⁸⁵⁵ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 76; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 218.

⁸⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 115; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 118-119; Ferruh, *İslam Aile Hukuku*, s. 93; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 386.

⁸⁵⁷ Ebû Dâvud, “Nikâh” 35; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 242; Nesâî, “Nikâh” 76.

⁸⁵⁸ İbn Mâce, “Nikâh” 54; Ebû Dâvud, “Nikâh” 35. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 52-53.

⁸⁵⁹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, III, 215-216; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 147; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 206-207.

⁸⁶⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 94.

⁸⁶¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 68; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 58.

⁸⁶² Leys b. Sa'd söz konusu mektupta sahabenin bu yönde amel ettiğini, Medine ehlinin bunu sürdürdüğünü, Irak, Şam ve Mısır âlimlerinin de onlara tabi olduğunu zikreder. Bkz. Fesevî, Yakûb b. Süfyân, *el-*

sahabenin bu yönde icmâi bulunduğunu, kıyas ve fihkın gereğinin de bu olduğunu ifade eder. Yalnız örf ve âdetin de dikkate alınması gerektiğini dile getirerek sosyal şartların önemine vurgu yapar.⁸⁶³

2.4.1.1.3. Mehre Elverişli Olan Şeyler

Kıymeti olan her türlü mal mehir olabilir. Örneğin para, altın, gümüş, hayvan vb. bunlar arasında zikredilebilir.⁸⁶⁴ Ancak Hanefî fakihler mehir olarak verilecek malların mütekavvim (mali değeri olan mal) olması gerektiği kanaatindedir.⁸⁶⁵ Onlar nazarında belirli bir hizmette bulunma gibi menfaate dönük şeyler mal cinsinden olmadığından mehir olmaz.⁸⁶⁶ İmam Şâfiî ve ona tabi olanlar ise aksi kanaatte olup malın yanında menfaate dönük şeylerin de mehir olacağı görüşündedir.⁸⁶⁷

Kadına Kur'an ve ilim öğretimi hususunun mehir yerine geçip geçmeyeceği konusunda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî imamlar, Leys b. Sa'd ve İmam Mâlik Kur'an öğretiminin mehir sayılmayacağı kanaatine sahiptir.⁸⁶⁸ İmam Şâfiî'nin de içinde bulunduğu âlimler, bunların mehir yerine geçeceği görüşündedir.⁸⁶⁹ Ahmed b. Hanbel'den gelen bir görüşe göre o, Kur'an öğretiminin mehir yerine geçmesinde sakınca görmez. Ondan gelen bir diğer görüşe göre ise bu, mekruhtur.⁸⁷⁰

Kur'an-ı Kerîm öğretiminin mehir yerine geçeceğini savunan fakihler, ezberinde olan sure ve ayetleri evleneceği kadına öğretmek şartıyla Rasûlullah'ın nikâhını kıydığı sahabî rivayetine dayanmaktadır. Bu rivayete göre, kendisini hibe eden kadını Rasûl-i Ekrem nikâhlamak istemeyince orada hazır bulunan bir sahabî Rasûl-i Ekrem'den, kendisini o kadınla nikâhlamasını ister. Rasûl-i Ekrem, mehir olarak ne vereceğini sorduğunda adam, üzerindeki elbisesinden başka bir şeyi olmadığını dile getirir. Rasûl-i Ekrem, “*Araştır, demirden bir yüzük bulsan da olur.*” buyurarak demirden bir yüzüğü de mehir olarak sayacağını söylemesine rağmen adam buna da muvaffak olamaz. Bunun

Ma'rife ve't-târîh, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1990, I, 692.

⁸⁶³ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 69.

⁸⁶⁴ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 76; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 260.

⁸⁶⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 136-137; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 119; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 121; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 260.

⁸⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 89; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 137; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 204; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 260.

⁸⁶⁷ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 203-204; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 277; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 124; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 263-264.

⁸⁶⁸ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*, V, 99; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 89; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 414; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XXI, 118; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 103.

⁸⁶⁹ Şâfiî, *el-Üm*, V, 59; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, IX, 396; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 103; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 277-278.

⁸⁷⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 103; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 11.

üzerine Rasûl-i Ekrem adamdan ezberindeki sure ve ayetleri kadına öğretmesi karşılığında kendisini onunla evlendirdiğini ilan eder.⁸⁷¹

İbn Kayyim, kadının razı olması halinde Kur'an-ı Kerîm öğretimi ve ezberinin mehir yerine geçeceği şeklindeki görüşe muvafakat eder. Zira ona göre kadın, kocasının ezberinden istifade ederek bir yarar elde etmektedir. Mehrin kadının hakkı olduğunu ve hükmün bu şekilde teşrî kılındığını vurgulayarak kocadan ilim öğrenme veya onun İslam'a girmesinin⁸⁷² de mehir olarak sayılacağını, hatta bunun kadın için en faydalı mehir olduğunu zikreder.⁸⁷³

İbn Kayyim mehrin sadece mal karşılığında ödeneceğini savunan âlimlere eleştiriler yöneltir. Bu âlimler arasında Ahmed b. Hanbel'i özellikle zikreder.⁸⁷⁴ Söz konusu meselede Ahmed b. Hanbel'e açık eleştiri yöneltmesi tenkitlerinin sadece rey ehline dönük olmadığını gösterir.

Esasında mehrin sadece mal olarak verilebileceğini savunan âlimlerin kadının maslahatını öncelediği kanaatindeyiz. Şöyle ki bu âlimler mal dışındaki kazanım ve değerlerin kadının mağdur olmasına sebebiyet vereceği gibi bir endişe taşımaktadır ki biz bu endişede haklılık payı olduğunu düşünmekteyiz. Her ne kadar mehrin miktar ve niteliği kadının razasına bağlı olsa da sosya-kültürel çevre, kadının maruz kalacağı şartlar ve baskı dikkate alındığı takdirde kadının razasında ne kadar özgür olduğu tartışmaya açıktır.

İbn Kayyim gibi âlimlerin görüşün temelinde de kadının maslahatının olduğu izahtan varestedir. Kadının özgür iradesiyle mehrin miktarı ve niteliğine karar verdiği savı dikkate alındığında, esasında yeri geldiğinde evliliklerin önünde engel teşkil ettiğini düşünülen mal şartında ısrarcı olmanın çok da isabetli olduğu söylenemez.

2.4.1.1.4. Mehrin Miktarı

Kur'an-ı Kerîm'de mehrin alt ve üst limitine ilişkin açık ifadeler kullanılmamıştır. Ancak muhtelif rivayetler probleme açıklık getirmektedir. Mehrin en alt sınırına işaret eden rivayette Fazeraoğullarından iki terlik/sandalet mehir karşılığında evlenen kadınla,

⁸⁷¹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 21-22; "Nikâh" 38-41; "Libâs" 47; Ebû Dâvud, "Nikâh" 30; "Hâtem" 4; Tirmizî, "Nikâh" 23.

⁸⁷² Rivayete göre Ebû Talha (ö. 34/654-55) Ümmü Süleym'e talip olur. Ümmü Süleym kâfir olması hasebiyle Ebû Talha'nın İslam'a girmesini mehrine sayacağını belirtir. O da Müslüman olur. Bu sebeple onun mehri en değerli mehir olarak nitelenir. Bkz. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 215.

⁸⁷³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 162.

⁸⁷⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 163.

Rasûlullah arasında şu diyalog geçmiştir: “*Kendin için iki terliğe mi razı oldun? Kadın evet deyince Rasûlullah da evliliğe cevaz vermiştir.*”⁸⁷⁵ Diğer bir rivayete göre Rasûlullah, “*Kim mehir olarak kadına iki avuç dolusu sevîk ve hurma verirse (o kadınla evlenmesi) ona helal olur.*”⁸⁷⁶ buyurmuştur. Rasûlullah Abdurrahman b. Avf’a (ö. 32/652) ne kadar mehir verdiğini sorması üzerine o da, “*Bir çekirdek ağırlığında altın verdim.*” diyerek mukabelede bulunmuştur.⁸⁷⁷ Yine, “*Araştır, demirden bir yüzük bulsan da olur.*”⁸⁷⁸ rivayeti de bu cümledendir.

Söz konusu rivayetlere göre kıymet açısından son derece önemsiz denilebilecek şeylerin mehir olarak kabul edildiği görülmektedir. Meseleyi bu bağlamında ele alan Hasan el-Basrî, Saîd b. el-Müseyyeb, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Şâfiî, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihler mehrin herhangi bir alt limiti olmadığı görüşündedir.⁸⁷⁹

Hanefî fakihler, “*Mehir on dirhemden aşağı olmaz.*”⁸⁸⁰ rivayetine dayanarak mehrin alt limitinin on dirhem veya onun yerine geçecek kıymette bir mal olduğuna hükmetmiştir.⁸⁸¹ İmam Mâlik ise mehrin dörtte bir dinardan (iki buçuk dirhemden) az olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Bazı Mâlikîler ise üç dirhem demiştir.⁸⁸² Muhtelif fakihlere göre mehrin en alt miktarının beş, on, yirmi, kırk ve elli dirhem şeklinde olduğu şeklinde nakillerde bulunulmuştur.⁸⁸³

Mehir için alt sınır olamayacağını belirten İbn Kayyim, mezkûr rivayetlere atıfta bulunur.⁸⁸⁴ Mehrin en az on dirhem olacağı, şeklindeki Hanefîlerin görüşüne temas eder. Bu şekilde bir limit koymanın Kur’an’a ziyade manasına geleceğini belirterek isim zikretmeden başta Hanefîleri ve mehre alt sınır koyan fakihleri tenkit eder. Mehri hırsızlık

⁸⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 450; Tirmizî, “Nikâh” 22; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 390.

⁸⁷⁶ Ebû Dâvud, “Nikâh” 29; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen*, X, 216.

⁸⁷⁷ Buhârî, “Buyû” 1; “Fedâilü’l-Kur’ân” 9; “Nikâh” 7, 50, 55-56, 68; Mislim, “Nikâh” 79-83 İbn Mâce, “Nikâh” 24. Hadisin metninde “وزن نواة من ذهب” şeklinde geçen ifadeden kastın üç, beş veya yirmi dirhem olduğu şeklinde açıklamalar yapılmıştır. Bkz. Ezherî, *Tehzîbu’l-lüga*, XV, 400; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît*, VII, 264; İbn Sîde, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Muhassas*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1996, III, 441; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 620-621; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VI, 353.

⁸⁷⁸ Buhârî, “Nikâh” 41; “Libâs” 47; Ebû Dâvud, “Nikâh” 30; “Hâtem” 4; Tirmizî, “Nikâh” 23.

⁸⁷⁹ Tirmizî, “Nikâh” 22; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 397; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 99; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VIII, 4.

⁸⁸⁰ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 358; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 215.

⁸⁸¹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-‘ulemâ*, II, 252; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 398; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 147; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 66, 80-81; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 275; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 613; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 119; Ali el-Kârî, *Fethu babî’l-inâye*, II, 51.

⁸⁸² Bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 410; İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *Kitâbü’l-Kâfi fî fikhî ehli’l-Medîne el-Mâlikî*, nşr. Muhammed el-Morîtânî, Mektebetü’r-Riyâzi’l-Hadîsiyye, Riyad 1978, II, 551; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XXI, 118; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 20.

⁸⁸³ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 99; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VIII, 4.

⁸⁸⁴ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 162; İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, II, 251-252.

nisab miktarına kıyaslamamanın fâsid kıyas olduğunu ifade eder. Çünkü onun nazarında cinselliğin mubah olduğu akitle el kesme nisabının alakası bulunmamaktadır.⁸⁸⁵

İbn Kayyim, mehrin az olacağına işaret eden rivayetlerin Rasûlullah’a hususiyet arz ettiği veya neshedildiği yahut da Medine ehlinin amelinin bunun hilafına olduğu şeklindeki görüşlerin muteber olmadığını dile getirmiştir. Çünkü ona göre bu görüşlerin delili ve dayanağı yoktur. Onun nakline göre Saîd b. el-Müseyyeb kızını iki dirhem mehir karşılığında evlendirmiş, kimse de buna karşı çıkmamıştır. Aksine bu tutum üstün bir davranış sayılmıştır. Yine Abdurrahman b. Avf beş dirhem vererek evlenmiş ve Rasûlullah da bunu tasdik etmiştir. Bu itibarla ona göre Şâriiden herhangi bir sınırlama gelmediğinden mehir tayininde bulunma imkânı olamaz.⁸⁸⁶

İbn Kayyim’in de savunduğu görüşle Hanefî fakihlerin aktardıkları, “*On dirhemden aşağı mehir olmaz.*” rivayetinin teâruz ettiği açıktır. Ancak bu rivayetin senedindeki “Mübeşşir b. Ubeyd” adlı ravi metrûk⁸⁸⁷ olarak nitelenmiş, ayrıca yalancılık ve tedlîs⁸⁸⁸ yapmakla da itham edilmiştir. Bu nedenle zayıf olarak nitelenen rivayetin delil olamayacağı ileri sürülmüştür.⁸⁸⁹ Hanefî fakih ve muhaddis Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) rivayetin zayıf olduğunu kabul etmiş, ancak çeşitli tariklerin birbirini desteklediğini, bu sebeple hasen derecesine çıktığını belirterek hüccet olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹⁰

Kanaatimizce Hanefî fakihlerin delil olarak getirdikleri rivayet hasen olarak kabul edilse dahi zikredilen diğer pek çok sahih rivayetle çatışmaktadır.⁸⁹¹ Mamafih mehre alt sınır koymayan görüş tercihe şayan görülmektedir. Mehrin fazlalığı kadının şeref ve asaletini gösteriyor olsa da kendisi razı olduktan sonra üçüncü bir şahsın buna karşı çıkması çok da isabetli gözükmemektedir.

⁸⁸⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, II, 230, 252.

⁸⁸⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 163.

⁸⁸⁷ Yalan söylemekle itham edilmiş, çokca hata yapan ve gaflete düşen ravi için kullanılır. Bkz. Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 181.

⁸⁸⁸ Ravinin bir kusuru bulunan hadisi, bunun bulunmadığını hissettirecek şekilde rivayet etmesidir. Bkz. Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 195, 312.

⁸⁸⁹ İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü'l-vüstâ*, III, 145-146; İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, III, 121; Gassânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ, *Tahrîcü'l-ehâdîsi'z-zı'âf min Süneni'd-Dârekutnî*, nşr. Eşref b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991, s. 294; İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lik*, thk. Sâmî b. Muhammed Câdüllah-Abdülazîz b. Nâsir el-Habbânî, Advâü's-Selef, Riyad 2007, IV, 378; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. II, 62-63; Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351, II, 368; Şevkânî, Neylû'l-evtâr, VI, 199.

⁸⁹⁰ Ali el-Kârî, *Fethu babi'l-inâye*, II, 51.

⁸⁹¹ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985, s. 727-728; Şevkânî, Neylû'l-evtâr, VI, 199.

Mehrin fazla olabileceği konusunda da Rasûl-i Ekrem'in ve sahabîlerin uygulamaları bulunmaktadır. Bunlara işaret eden İbn Kayyim şu rivayetleri zikretmiştir:

Ebû Seleme, Hz. Âişe'ye, Rasûlullah'ın (evlenirken verdiği) mehri sordum. Âişe (Rasûlullah'ın) eşlerine verdiği mehir on iki ukiyye⁸⁹² ve bir neş idi,⁸⁹³ dedi. O (Âişe), neşin ne olduğunu bilir misin, diye sordu. (Ben de) hayır, dedim. (Âişe), neş yarım ukiyyedir, hepsi birlikte beş yüz dirhem eder, dedi.⁸⁹⁴ Hz. Ömer, dikkat ediniz, kadınların mehrinde aşırı gitmeyiniz. Zira mehrleri çoğaltmak dünyada kendisiyle övünülecek bir şey veya Allah katında takvalı bir iş olsaydı, Rasûlullah ona sizden daha lâîk idi. Oysa ne Rasûlullah kadınlarından birine on iki ukiyyeden fazla mehir verdi ne de Rasûlullah'ın kızlarından birine on iki ukiyyeden fazla mehir verildi.⁸⁹⁵

Bir ukiyyenin kırk dirhem olduğunu ifade eden İbn Kayyim rivayetlerle ilgili bir değerlendirme yapmaz.⁸⁹⁶ Mehrin alt sınırı konusundaki ihtilaf, mehrin üst sınırı konusunda vaki olmamıştır. Bu ve benzeri rivayetlerin yanında, “*Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz onlardan birine (boşamak istediğinize) yükler dolusu mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.*”⁸⁹⁷ ayeti de mehrin fazla olabileceğine işaret etmektedir. Öyle ki bu konuda icmâ olduğu da çokça zikredilmiştir.⁸⁹⁸

Hz. Ömer'in hilafeti döneminde yaşanan şu hadise de mehrin herhangi bir üst sınırı olmadığını teyit etmiştir: Rivayete göre müminlerin emiri Hz. Ömer -muhtemelen gençlerin şikâyeti üzerine- mehrin en fazla dört yüz dirhem olarak sınırlanmasını istemiş, bunu duyan bir kadın, yukarıda nakledilen ayeti okuyarak Hz. Ömer'e karşı çıkmıştır. İtirazı haklı ve yerinde bulan müminlerin emiri, kendisinin hata ettiğini, kadının ise isabet ettiğini dile getirmiştir.⁸⁹⁹ Yukarıda da geçtiği üzere kimi rivayetlerde ise kadın hadisesi olmaksızın Hz. Ömer'in aşırıya gidilmemesi konusunda insanları uyardığı nakledilmiştir.

⁸⁹² Bir “ukiyye” kırk dirheme karşılık gelmektedir. Bkz. Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, IX, 279; XI, 192; XIII, 216; XV, 400; Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2527; Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, s. 135; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 585.

⁸⁹³ Hadiste de ifade edildiği gibi “neş” yarım ukiyye yani yirmi dirhem eder. Bkz. Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, IX, 279; XI, 192; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1021.

⁸⁹⁴ İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhim, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, thk. Abdulgafûr b. Abdulhak Hüseyin el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, Medine 1410, II, 495; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 173; Dârimî, “Nikâh” 18; Müslim, “Nikâh” 78; İbn Mâce, “Nikâh” 17.

⁸⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 282; Ebû Dâvud, “Nikâh” 28; Tirmizî, “Nikâh” 23.

⁸⁹⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 160.

⁸⁹⁷ Nisa, 4/20.

⁸⁹⁸ Mâveridî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 396; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 462; Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nürî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000, IX, 370; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 18; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, V, 24; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 322, 326; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 5; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, VI, 192; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 407.

⁸⁹⁹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VI, 180; Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddin, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, XVI, 537-538.

Buna göre Hz. Ömer, Rasûlullah dönemindeki uygulamalardan hareketle tavsiye niteliği taşıyan bir üst sınır getirmek istemiş olabilir.

Mehrin fazla olmasının gençleri evlilikten engelleyeceği aşikârdır. Evliliklerin artmasının fuhşun azalması ve iffetin korunmasına yardımcı olacağı hakikattir. Bundan ötürü mehrin aşırı olmaması makbuldür.⁹⁰⁰ Ancak onun tespitinde kadının yaşı, bekâreti, ekonomik şartlar, çevre vb. faktörlerin göz önünde bulundurulması da zaruridir.⁹⁰¹ Çünkü ekonomik imkânlarla rağmen kıymetçe az bir mehir teklif edilmesi kadının soy ve asaletine hâlel getirebilir. Nitekim İbn Teymiyye maddî imkânları geniş olanların dört yüz dirhem mehir vermesinin müstehap olduğunu zikretmektedir.⁹⁰² Yukarıda Rasûlullah ve ailesiyle alakalı zikredilen rivayetlerde beş yüz dirhem geçmesine rağmen İbn Teymiyye'nin dört yüz dirhem şeklinde bir limit koymasının altında Hz. Ömer'in girişimi yattığı düşünülebilir. Bu sebeple onun dört yüz dirhemden fazla mehir verilemeyeceği gibi bir görüş benimsediği söylenemez.

Kişinin maddî imkânlarını aşan bir mehirle mükellef olması uygun görülmemiştir. Rasûlullah, yeni evlenen bir sahabîye ne kadar mehir verdiğini sormuş, adam da dört ukiyye cevabını demiştir. Bunun üzerine Rasûlullah miktarı çok bulmuş olacak ki ona şunu demiştir: *“Dört ukiyye mehir mi! Siz galiba gümüşü dağın cephesinden yontuyorsunuz. Bizde sana verecek bir şey yok. Ancak belki seni bir askerî bir birlik ile göndeririz de umulur ki ondan ganimet elde edersin.”*⁹⁰³ *“Dört ukiyye mehir mi!”* ibâresi mehrin çok görüldüğünün tezahürüdür. Rasûlullah'ın, verecek bir şeyi olmadığını söylemesi adamın maddî durumunun iyi olmadığını göstermektedir. Yoksa Rasûlullah salt olarak mehri çok bulmamıştır.

Bu vb. rivayetleri temel aldığı anlaşılan, ancak tartışma konusunda açık ve geniş açıklama yapma ihtiyacı hissetmeyen İbn Kayyim, mehirde aşırıya gidilmemesi gerektiğini dile getirmiş, aşırıya gitmeyi ise mekruh olarak telakki etmiştir. Zira ona göre mehrin çok olması kişiye zorluk getirmenin yanında bereketten uzaklaşma anlamı da taşır.⁹⁰⁴ İbn Kayyim'in, değerlendirmeleriyle hocasının değerlendirmeleri benzerlik gösterir. Yalnız o, hocası gibi mehrin üst sınırına ilişkin -tavsiye niteliğinde de olsa- herhangi bir sınırlama getirmez.

⁹⁰⁰ Bkz. Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'da Aile Hukuku (Karı-Koca Hakları)*, çev. Memiş Tekin, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013, s. 125; Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, s. 84.

⁹⁰¹ Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 44.

⁹⁰² İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye*, s. 227.

⁹⁰³ Müslim, “Nikâh” 75; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 404.

⁹⁰⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 162.

İbn Kayyim'in mehirde aşırıya gitmeyi mekruh olarak değerlendirmesinin, mehrin fazla olmasının önünde herhangi bir sakınca bulunmadığı, bunda da icmâ olduğu şeklindeki bilgiyle çelişmediği kanaatindeyiz. Çünkü onun mukruh olarak telakki ettiği şey salt olarak fazla mehir vermek değil, bunda aşırıya gitmektir. Bu da yukarıda zikredilen *siz galiba gümüşü dağın cephesinden yontuyorsunuz* rivayetinde de geçtiği gibi kişinin kendisini sıkıntıya sokacak bir şey yani miktarla mükellef kılmasıyla olur.

2.4.1.1.5. Kadının Mehre Hak Kazanması

Kadının, mehrin bir kısmından veya tamamından mahrum olduğu durumlar bulunduğu gibi⁹⁰⁵ mehrin tamamına, mehr-i misle veya yarısına hak kazandığı haller de bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

I- Cinsel Birliktelik

Kadının mehrin tamamına sahip olabilmesi için sahih akdin yanında cinsel birliktelik yaşaması ve mehrin belirlenmiş olması ittifakla şart koşulmuştur.⁹⁰⁶ İbn Kayyim de buna işaret etmiştir.⁹⁰⁷ Mehrin belirlenmemiş veya cinsel birliktelik fâsid bir evlilik akdinde yaşanmışsa kadına ancak mehr-i misil verilir.⁹⁰⁸ Kadın, mehrin tespit edilmediği sahih evlilik sonrası cinsel birliktelik yaşamışsa yine mehr-i misle hak kazanır.⁹⁰⁹

Cinsel birliktelik öncesi erkek, kadını boşarsa ona mehr-i müsem mânın yarısı verilir.⁹¹⁰ Bu, ayette şu şekilde tayin edilmiştir: “*Kendilerine mehir belirleyerek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır.*”⁹¹¹ Mehrin tespit edilmeden ve cinsel birliktelik yaşanmadan boşama vaki olmuşsa kadının mehir hakkının sakıt olduğu beyan edilmiştir. “*Nikâhtan sonra henüz dokunmadan ve belirli bir mehir tespit etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluğu yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin. Zengin olan durumuna göre, fakir*

⁹⁰⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 124; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, 82.

⁹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 289; HAK, md. 843; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 120; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 125; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 288; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 88; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 391.

⁹⁰⁷ İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 119.

⁹⁰⁸ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, 82; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 288; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 115.

⁹⁰⁹ Mergînânî, *el-Hidâye* I, 615.

⁹¹⁰ HAK, md. 83.

⁹¹¹ Söz konusu ayetin devamında, “*Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın (velinin) vazgeçmesi hali müstesna, affetmeniz (mehirden vazgeçmeniz), takvaya daha uygundur. Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görür.*” buyrulmaktadır. Bkz. Bakara, 2/237. Dolayısıyla kadın tarafının veya erkeğin mehrin yarısından vazgeçme hakkının olduğunu, ancak erkeğin kendi hakkından feragat ederek mehrin tamamının verilmesinin daha isabetli bir davranış olduğu vurgulanır.

olan da durumuna göre vermelidir. Münasip bir mut'a vermek iyiler için bir borçtur/görevdir.”⁹¹² Ayet-i kerime her ne kadar kadından mehrin sakıt olduğunu bildirse de ona teselli ve gönül hoşnutluğu kabilinden bir hediye/mut'a⁹¹³ verilmesine hükmetmiştir.⁹¹⁴ Mut'anın ölçüsü mehrin yarısı olarak tespit edilmiştir.⁹¹⁵

II- Taraflardan Birinin Vefatı

Sahih evlilik akdi sonrası erkeğin ölümü kadının mehr-i müsammâyı hak etmesini sağlar. Cinsel birlikteliğin vaki olması dahi şart değildir.⁹¹⁶ Ancak mehri tespit edilmemiş ve cinsel birliktelik yaşamamış kadın hususunda ihtilaf bulunmaktadır.

Abdullah b. Mesûd'dan gelen haber meseleye açıklık getirmiştir. Rivayete göre mehir tayin edilmeyen ve cinsel birliktelik yaşamadan kocası ölen kadının durumu Abdullah b. Mesûd'a sorulmuş, o da kadının mehr-i misli hak ettiği fetvasını vermiştir. Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî'nin, Rasûl-i Ekrem'in Berve'a bint Vâşık ile ilgili meselede aynı hükmü verdiğini haber vermesi üzerine Abdullah b. Mesûd verdiği fetvanın Rasûl-i Ekrem'in hükmüne muvafakat etmesinden sevinç ve mutluluk duymuştur.⁹¹⁷

Rivayetin hasen-sahih oluşunu ifade eden Tirmizî, sahabeden bazı ilim sahiplerinin de bu yönde fetva verdiklerini nakleder. Fakihlerden Süfyân es-Sevrî, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu bildirir.⁹¹⁸ Ayrıca İbn Sîrîn, İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe ve Hanefî imamların da bu görüşte olduğu bilinmektedir.⁹¹⁹ İbn Teymiyye de bu görüşte olduğunu dile getirir.⁹²⁰

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer gibi sahabîler ve İmam Şâfiî kadına sadece miras düşeceği, kadının iddet

⁹¹² Bakara, 2/236. Ayrıca şu ayette aynı hükmü içermektedir: “Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da daha cinsel birliktelik yaşamadan boşarsanız, sizin için, onlar üzerinde sayacağımız bir iddet bulunmamaktadır. O halde onları (bir bağışla) memnun edin ve onları güzel bir şekilde serbest bırakın.” Bkz. Ahzab, 33/49.

⁹¹³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 758; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 436.

⁹¹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 137; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 615; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 120; HAK, md. 84.

⁹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 26-27.

⁹¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 291; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 120; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 90-91; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 392.

⁹¹⁷ Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim, *Kitâbü'l-Âsâr*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1355, s. 132; Şâfiî, *Tertîbü'l-Müsned*, II, 10; Tirmizî, “Nikâh” 44. Ayrıca bkz. Nesâî, “Nikâh” 68.

⁹¹⁸ Tirmizî, “Nikâh” 44. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 205.

⁹¹⁹ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 204-205; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 424; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 295; Sibt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, s. 140-141; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 298; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 205.

⁹²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 27.

beklemesine gerek olmadığı gibi mehri de hak edemeyeceği fikrindedir.⁹²¹ İmam Mâlik, Evzâî ve Leys b. Sa‘d da bu görüşe muvafakat eder.⁹²²

Vefat iddeti bekleyen kadının merh-i misil alacağı görüşü boşama iddetinde kadının hiçbir mehir alamayacağı görüşüne teâruz görüntüsü oluşturmaktadır. Aslında Bakara suresi 236. ve Ahzap suresi 49. ayetlerdeki hükümle söz konusu rivayet arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü ayetler boşanma ayrılığı, rivayet ise ölüm ayrılığı ile ilgilidir. İki farklı nas ve hüküm bulunmasına rağmen ölümle oluşan ayrılığı boşanma ayrılığına kıyaslamak çok da doğru olmasa gerektir.⁹²³

Rivayetin varlığına rağmen kıyas yapmanın doğru olmadığını belirten İbn Kayyim, rivayetin hükmünün sabit olduğunu dile getirir.⁹²⁴ Ona göre söz konusu rivayet sahih ve sarîh olduğundan Abdullah b. Mesûd’un verdiği fetvanın Sünnet’e muvafakat etmesi övülmüş bir reyin örneğidir.⁹²⁵

III- Sahih Halvet

Halvetin mehre tesir etmesi için sahih evlilik akdinin gerçekleşmesi gerekir. Sahih halvetin gerçekleşeceği mekânlar, ev, oda, banyo, çadır vb. şeklinde sıralanabilir.⁹²⁶ Sahih bir evlilik akdi sonrası sahih halvetin mehri gerektirip gerektirmediği hususu görüş ayrılığına yol açmıştır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi pek çok sahabînin yanında Ebû Hanîfe, Hanefiler ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihler de sahih halvetin mehri gerektirdiği görüşünü benimsemiştir.⁹²⁷ Fâsîd evlilik akdinde ise halvet haram olduğundan halvetin mehre herhangi bir etkisi olmaz.⁹²⁸

Şâfiî gibi kimi fakihler ise sahih nikâhta da olsa halvetin cinsel ilişki mesabesinde olmadığını, dolayısıyla kadının mehre hak kazanamayacağını ifade etmiştir.⁹²⁹ Kadının mehre hak kazandığı son bir durum da kadının cinsel birliktelik olmaksızın kocanın

⁹²¹ Tirmizî, “Nikâh” 44. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 205. Şâfiî'nin görüşünden döndüğü de ifade edilmiştir. Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, V, 68-69.

⁹²² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 479; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, V, 424; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 205.

⁹²³ Bkz. Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 280-281; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 205-206.

⁹²⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 94, 589-590. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakk'în*, II, 204.

⁹²⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakk'în*, I, 64.

⁹²⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 125.

⁹²⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 118; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 244; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 291; Mergînânî, *el-Hidâye* I, 615; Sibt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, s. 144; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 121; Menbecî, *el-Lübâb*, II, 673; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 144; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 125; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 82-83; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 289; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 395.

⁹²⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 293.

⁹²⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 540; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 466; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIII, 179; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 281.

evinde bir yıl yaşamasıdır. Mâlikîler tarafından savunulan bu görüşe göre mehir, sahih halvetle değil kadının geçirdiği süre dikkate alınarak tayin edilmiştir.⁹³⁰

2.4.1.2. Nafaka

Sözlükte, “sarf etmek, infak etmek, harcanan şey”⁹³¹ vs. anlamlara gelen nafaka terim anlam olarak, “beslenme, mesken, yiyecek, giyecek vb. şeyleri temin etmek için harcanan nakdî ve aynî değerler”⁹³² olarak tarif edilebilir. Türkçede nafaka için, “geçim masrafı/harcamaları” gibi tamlamalar kullanılmaktadır.⁹³³ Nafaka, eşleri, akrabaları, köleleri, hayvanları vb. varlıkları ihtiva eden geniş bir konu olsa da meseleler burada kadınla alakalı olarak ele alındığından sadece ona dönük olarak tartışılacaktır.⁹³⁴

2.4.1.2.1. Nafakanın Meşrûiyeti ve Hükümü

Kadının mehir yanında nafaka hakkı da bulunmaktadır. Mehirdede olduğu gibi bu da erkeğe yüklenen bir görevdir ki erkek hiçbir mazeretle kadını nafaka hakkından mahrum etmez.⁹³⁵

Nafakanın vâcip olduğunu vurgulayan âlimler, bunu Kitab ve Sünnet’e dayandırmıştır. Ayetlerden başlayarak şer’î naslar şu şekilde sıralanabilir: “*Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*”⁹³⁶ “*İmkânı geniş olan, nafakayı imkânlarına göre versin; rızkı daralmış bulunan da Allah’ın kendisine verdiği kadarından nafaka ödesin.*”⁹³⁷ “*Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği marufa uygun olarak babaya aittir.*”⁹³⁸ Sünnet’ten de şu rivayet zikredilebilir: Sahabeden biri Rasûlullah’a, kadınların erkekler üzerindeki hakkını sorduğunda, O, “*Yediğin zaman ona*

⁹³⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 292.

⁹³¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 819; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 444; Heyet, *Türkçe Sözlük*, s. 1744.

⁹³² Özcan, Ruhi, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996, s. 11-12; Erbay, Celal, “Nafaka”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, 282, ss. 282-285, İstanbul 2006; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 443; Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul 2010, s. 907.

⁹³³ Heyet, *Türkçe Sözlük*, s. 1744; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 236.

⁹³⁴ Kâsânî, *Bedâi*, IV, 15.

⁹³⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 446; Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, s. 71; Erbay, “Nafaka”, *DİA*, XXXII, 282.

⁹³⁶ Talâk, 65/6.

⁹³⁷ Talâk, 65/7.

⁹³⁸ Bakara, 2/233. Bir başka ayette, “*Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.*” buyrulurak nafakanın erkeğe yüklenmesi sorumluluk sahibi olmasına bağlanmıştır. Bkz. Nisa, 4/34.

da yedirmen, elbise aldığı zaman ona da almandır.”⁹³⁹ buyurdu. Bu şer‘î naslar çerçevesinde nafakanın erkek tarafından karşılanması hususunda icmâ vaki olmuştur.⁹⁴⁰

Kâsânî, kadının nefsinin kocanın itaat ve nikâhına hapsetmesini “el-harâcu bi-damân” ilkesiyle açıklayarak nafakayı aklî delille de destekler.⁹⁴¹ Nafakanın sebebi olarak da zikredilen bu gerekçe bazı fakihler nazarında eş olma ve kendisini zifaf için teslim etme olarak açıklanır.⁹⁴² Pek çok şer‘î nas zikreden İbn Kayyim de nafakanın nikâhla birlikte terettüp eden vâcib hükmünde olduğunu teyit eder.⁹⁴³

2.4.1.2.2. Nafakanın Vücûbiyetinin Şartları

I- Sahih Nikâh

Kadının nafaka hakkını elde edebilmesi için nikâh akdinin sahih olması gerekmektedir. Sahih nikâh sonucu kadın, ister Müslüman olsun ister Ehl-i kitap isterse de fakir veya zengin olsun nafakayı hak eder.⁹⁴⁴

II- Kadının Teslimi

Kadın kocasının evine gelmezse veya evinden çıkar giderse nafaka tahakkuk etmez. Zira bu durumlar da kadın kocasına teslim edilmemiştir.⁹⁴⁵

III- Kadının Zifafa Elverişli Olması

Kadının kocasıyla cinsel ilişki kurmasına engel bir durum olmaması gerekir. Küçüklük,⁹⁴⁶ kadının hapsedilmesi, yolculuğa çıkması gibi sebeplerden ötürü kadın kocasından uzak kalsa nafaka gerekmez.⁹⁴⁷

IV- Nüşuzdan Uzak Durması

Nüşûz şu durumları ifade eder: Kadının itaat etmemesi, evine gelmemesi, izinsiz bir şekilde evi terk etmesi, başka bir eve taşınmaktan imtina etmesi, kocasıyla yolculuk

⁹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII, 213; Ebû Dâvud, “Nikâh” 40; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 497.

⁹⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi’*, IV, 15-16; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 347; Râfiî, *el-Azîz*, X, 3; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 500; İbn Müflih, *el-Mübdî’*, VII, 141; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kınâ’*, V, 460; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 381, 383; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 151, 153.

⁹⁴¹ Daha detaylı bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, IV, 15.

⁹⁴² Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 788; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 154-155.

⁹⁴³ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, III, 191; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 439. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, II, 789.

⁹⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 407; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 454; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, 105; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 156. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 193.

⁹⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 410; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 454; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 157.

⁹⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 396.

⁹⁴⁷ Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, 106. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 455.

yapmaktan veya cinsel ilişkiden kaçınması.⁹⁴⁸ İbnü'l-Münzir⁹⁴⁹ (ö. 318/930) ve İbn Kudâme'nin⁹⁵⁰ de vurguladığı gibi ilim ehli bu konuda görüş birliği içindedir.⁹⁵¹

2.4.1.2.3. Nafakanın Kapsamı

Nafaka, çeşitli türleri ihtiva etmektedir. Bunlar olmadan yaşamın sağlıklı bir şekilde sürmesi mümkün değildir. Bunlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:⁹⁵²

- I- Yiyecek ve içecekler,
- II- Kıyafetler,
- III- Kalacak yeri temin eden mesken veya dengi bir yer,
- IV- Ev eşyaları,
- V- Kocanın durumuna göre hizmetli.

Nafakanın günlük olarak karşılandığını belirten İbn Kayyim, onun sadece para olarak belirlenmesine karşı çıkar. Buna Kitap'tan, Sünnet'ten, sahabe, tâbiîn ve etbau tâbiînden herhangi bir delil olmadığını dile getirir. Ayrıca mezhep imamlarından da bu yönde görüş gelmediğini vurgular. Allah Teâlâ'nın maruf üzere mehir vermeyi vâcip kıldığını ifade eder. Onun da vurguladığı gibi maruf, para demek değildir. Aksine yenilenden yedirmek, giyileneden giydirmektir. Kişiyi para ile sorumluluk altına sokmak kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü para vâcip olmadığı gibi ivaz da değildir. Binâenaleyh o, Şâri dahi erkeği para ile mükellef kılmamışken böyle bir teklifte bulunmanın şer'î kurallar, imamların kıstasları ve kulların maslahatlarına tezat oluşturduğunu, ifade eder. Ancak kadın ve erkeğin para üzere anlaşmalarının herhangi bir sakıncası olmadığını, böyle bir durumda paranın tercih edilebileceğini belirtir.⁹⁵³

⁹⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 409; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 161.

⁹⁴⁹ İbnü'l-Münzir, *el-İcma'*, s. 110.

⁹⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 410.

⁹⁵¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 454-458; Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, s. 79; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, 106-108.

⁹⁵² Daha detaylı bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 19; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 448-454; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 798-809; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 181-188; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, 104.

⁹⁵³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 455. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 358-359.

2.4.1.2.4. Nafakanın Ölçüsü

Nafakanın miktar ve keyfiyeti konusunda şer‘î naslarda açık bir ölçü belirlenmemiş olsa da fakihler birtakım kıstaslar tespit etmeye çalışmıştır. Şu kadar var ki genel olarak erkeğin durumunun gözetilmesi gerektiği hususu dile getirilmiştir.⁹⁵⁴

İbn Kayyim, nafakanın miktar ve ölçüsünün Rasûl-i Ekrem tarafından tayin edilmediği gibi bu yönde haber de gelmediğini belirtir. Yalnız naklettiği rivayetlerde erkeklerin kadınlara, marufa/örfe göre nafaka vermelerini emrettiğini dile getirir.⁹⁵⁵ Söz konusu rivayetlerden birine göre Rasûl-i Ekrem şöyle buyurur: “*Kadınlar hakkında Allah’tan korkun. Çünkü siz, onları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve onları Allah’ın kelimesiyle kendinize helal kıldınız. Onların sizin üzerinizdeki hakkı, yiyeceklerini ve giyeceklerini maruf göre vermenizdir.*”⁹⁵⁶

Bu yönde varit olan bir diğer rivayete göre ise Ebû Süfyân’ın (ö. 31/651-52) eşi Hind bint Utbe (ö. 14/635), Rasûlullah’a gelerek kocasının cimri bir adam olduğunu, bundan ötürü verdiklerinin giderlerini karşılamakta yetersiz kaldığını bildirir. Bunun üzerine Rasûlullah, Hind’e, “*Sana ve çocuklarına yetecek ölçüde marufa göre (onun malından) al.*”⁹⁵⁷ buyurur.

İbn Kayyim, Rasûlullah’tan varit olan bu hükmün, Kur’an-ı Kerîm’deki, “*Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği marufa uygun olarak babaya aittir.*”⁹⁵⁸ ayetine mutabık olduğunu belirtir.⁹⁵⁹ Bu rivayetlerden hareketle nafaka için belirli bir ölçü tayin etmenin isabetli olmadığını ifade ederek cumhurun görüşünün bu olduğunu dile getirir.⁹⁶⁰ Söz konusu görüşüyle bu konuda da İbn Teymiyye’ye muvafakat eder.⁹⁶¹

2.4.1.2.5. Nafakanın Sakıt Olması

Çeşitli sebeplerle nafaka hakkı sakıt olabilmektedir. Bunlar, taraflardan birinin vefatı, boşama,⁹⁶² kadının nüşûzu, kocanın evinde bulunmaması vb. sebeplerdir.⁹⁶³

⁹⁵⁴ Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, 109.

⁹⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 437.

⁹⁵⁶ Müslim, “Hac” 147; İbn Mâce, “Menâsik” 84; Ebû Dâvud, “Menâsik” 56.

⁹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 279; Buhârî, “Nafakât” 9; “Ahkâm” 28; Müslim, “Akdiye” 7; İbn Mâce, “Ticârât” 65; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 273; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 768-784.

⁹⁵⁸ Bakara, 2/233.

⁹⁵⁹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 438.

⁹⁶⁰ Onun uzun uzadıya açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bkz. İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 439-440.

⁹⁶¹ İbnü’l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü’l-fıkhiyye*, s. 284.

⁹⁶² Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 220.

⁹⁶³ Kâsânî, *Bedâi’*, IV, 19; Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, s. 79-82.

Bunlardan ölüm gibi kimi durumlar nafaka hakkını tamamen düşürürken kocanın evinde bulunmama gibi sebepler ise geçici olarak düşürmektedir.

Bir süre nafaka hakkından yararlanamamış kadının bu haktan mahkeme kararı olmaksızın geriye doğru yararlanıp yararlanamayacağı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler ve İbn Ebû Leylâ zaman aşımı olarak ele alınan bu meselede nafaka sorumluluğunun erkekten sakıt olduğunu ifade etmiştir. Ancak Evzâî, Leys b. Sa'd ve İmam Şâfiî, zaman aşımının nafaka hakkını düşürmeyeceği kanaatindedir.⁹⁶⁴

İbn Kayyim, zaman aşımıyla nafakanın sakıt olup olmamasıyla alakalı iki görüş varit olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre nafaka sakıt olur ki Ebû Hanîfe ve iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel bu fikirdedir. Onun ifadesine göre yukarıda da geçtiği üzere Şâfiî'ye göre nafaka sakıt olmaz.⁹⁶⁵

Değerlendirme ve açıklamaları dikkate alındığında İbn Kayyim'in, geriye dönük nafakanın sakıt olduğu şeklindeki görüşe meylettiği görülür. Onun ifadelerine göre ihlas ve takva emsali sahabîlerden hiçbir erkeğin zaman aşımıyla nafaka sorumlusu tutulacağına hükmetmemiştir. Yine onun ifadesine göre Rasûlullah da böyle bir hüküm vermemiş, dahası hiçbir kadına nafaka hakkı olduğu şeklinde bir söz söylememiştir. İbn Kayyim, Rasûlullah'ın kendi eşlerine dahi böyle bir söz söylemediğini, Allah kendisine genişlik verdiği vakit dahi eşlerine, işte bunu alın, bu, geçmişte veremediğim nafakanın bedelidir, dememiştir.⁹⁶⁶

İbn Kayyim, Hz. Ömer'in ordu komutanlarına yazılı talimatla, eşlerinden uzakta olan erkeklerin kadınlara nafakalarını göndermelerini, boşamaları halinde yine de geriye dönük ödemede bulunmalarını emrettiği şeklindeki rivayeti ele alır. Ona göre bu rivayetin sübutunda tartışma vardır. İbnü'l-Münzir, bu rivayetin her ne kadar sabit olduğunu söylese de İbn Kayyim isnadında sübutuna mani bir problem olduğunu belirtir. Öte yandan kadının nafaka ihtiyaçlarını kasten karşılamayan erkekle bundan aciz kalan erkek arasında bir ayrıma gider. Ona göre nafakayı karşılamakta aciz kalan erkeğin aksine bundan kasten imtina eden erkekten zaman aşımıyla nafaka sakıt olmaz.⁹⁶⁷ İbn Kayyim Hz. Ömer'e dair zikredilen uygulamaya benzer, sahabeden başka bir uygulama gelmediğini belirtir. Ona göre nafaka günlük olarak vâciptir. Artık gün geçtiğine göre kadının geriye dönük o nafakaya ihtiyacı kalmamıştır.⁹⁶⁸ Onun ifadelerine göre esasında

⁹⁶⁴ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 370; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 184; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 25.

⁹⁶⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 450.

⁹⁶⁶ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 273; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 453-454.

⁹⁶⁷ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 273-274.

⁹⁶⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 454-455.

kadının bu sebeple mahkemeye başvurması dahi söz konusu olamaz.⁹⁶⁹ İbn Kayyim hâkim kararıyla erkeğin geriye dönük nafaka teminine zorlanması halinde eşler arasında kin ve düşmanlık zuhur edeceğini, bunun da eşler arasında kılınan sevgi ve merhamete tezat oluşturacağını söyler.⁹⁷⁰

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyim sadece kadının değil her iki tarafın maslahatını incelemektedir. Bu maslahat ise evliliğin huzur ve mutluluk içinde devam etmesidir. Söz konusu maslahatın olmadığı ticari ilişkiler gibi başka meselelerde mahkemeye gitmek en doğal hak ve gereklilik iken İbn Kayyim'in evlilik bağlamında bunu sakıncalı görmesi kadının maslahatını yok saydığı gibi bir anlam doğurmaz. Esasında o, kadının maslahatından daha önemli olan aile bireylerinin ve toplumun maslahatını incelemektedir. Diğer yandan İbn Kayyim, kadının nafakasını geçerli bir sebep olmaksızın sağlamaktan kaçınan erkek konusunda ise kadının maslahatını önceleyerek itidalli bir tavır segilediğini göstermektedir.

Hanbelî fakihler ise Hz. Ömer'in talimatına atıfta bulunarak ister zengin olsun ister fakir olsun erkekten zaman aşımı nedeniyle nafakanın sakıt olmayacağı görüşünde birleşmişlerdir.⁹⁷¹ Anlaşıldığı kadarıyla bu Hanbelî fakihler Ahmed b. Hanbel'den gelen ikinci görüşü tercihe şayan görmüşlerdir. Bu durumda İbn Kayyim'in mezhebindeki hâkim görüşe karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

2.4.1.2.6. Kocası Gâib Olan Kadının Nafakası

Kocanın gâib olması kadının nafaka hakkını düşürmez. Böyle bir durumda hâkim, kadının kocası adına borçlanması hükmeder. Ya da kadın kendi kazandığı gelirle geçimini sağlar, fakat bunu ileride kocasından tahsil edebilir.⁹⁷²

İbn Kayyim'in bu konuda açık bir değerlendirmesine rastlayamadık. Ancak kadına zaman aşımıyla nafaka verilip verilmeyeceği meselesindeki tutumu konuya ışık tutabilir. Buna göre İbn Kayyim nazarında erkeğin kasıtlı olarak gâib olması, dolayısıyla kadının mağdur edilmesi nafaka hakkını sabit kılar. Zira yukarıda da geçtiği gibi o, kasıtlı olarak nafakayı teminden imtina eden erkekten zaman aşımıyla nafakanın sakıt olmayacağını açıkça belirtir.

⁹⁶⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 273.

⁹⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 455.

⁹⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 366-367; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 251; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 153; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 470.

⁹⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 196-197; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 467; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli'sh-shahsiyye*, 111; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 176-177.

2.4.1.3. Diğer Maslahatlar

Hüsn-i muaşere de kadının haklarındandır. Yüce Allah bu konuda, “*Onlarla/kadınlarla iyi geçinin.*”⁹⁷³ buyurmuş, Rasûl-i Ekrem ise şunu ifade etmiştir: “*İman yönünden müminlerin en kâmilî kadınlarına/eşlerine en hayırlı olanınızdır.*”⁹⁷⁴ Yine başka bir rivayet ise şu şekildedir: “*En hayırlınız ailesine/eşine en hayırlı olanınızdır. Ben içinizde ailesine en hayırlı olanınızdır.*”⁹⁷⁵ Kadınlara iyilikle muamale edilmesi tavsiye edilmesine rağmen genellikle vakıa bunun aksi yönündedir.⁹⁷⁶

Hüsn-i muaşerenin bir gereği olarak taraflar, bilhassa da erkekler eşlerindeki eksiklik ve kusurları sürekli gündeme getirip bunları düzeltme yoluna gitmemelidir. Böyle bir tasarruf kadını kırabilir, onun kırılması ise bizzat Rasûlullah tarafından boşanma olarak izah edilmektedir.⁹⁷⁷ Bu itibarla evliliği salt normlar bütünü telakki etmek ve onun, üzerinde bina edildiği asıl değerleri görmezden gelmek hatalı bir yaklaşım olacaktır.⁹⁷⁸

Kadının diğer bir hakkı ise eğer kocası aynı anda birden çok evlilik yapmış ise eşit ve âdil muamele görmektir. Rasûlullah eşleri arasında âdil olmayanlarla ilgili, “*Kimin iki eşi olur da (birini ihmal ederek) diğerine yönelirse Kıyamet günü bir tarafı eğik/sarkık bir halde getirilir.*”⁹⁷⁹ buyurarak erkeklerin sorumluluğuna temas etmiştir. Zira çeşitli sebeplerle pek çok evlilik yapan Rasûlullah, eşleri arasında âdil bir tavır takınmıştır. Kendisine hususiyet arz etmesi hasebiyle aynı anda dokuz eşi bulunması, Rasûlullah’ı birine meylederek diğerlerini ihmal etme tavrına sürüklememiştir.⁹⁸⁰ Âişe’nin haberine göre Rasûlullah geceleyeceği eşinin yanına gitmeden bütün eşlerine uğrar onların hal hatırlarını sorarmış.⁹⁸¹ Buna göre Cessâs’ın da vurguladığı gibi eşler arasında gece taksimi yapma ve âdil olma vâcib hükmündedir.⁹⁸²

⁹⁷³ Nisa, 4/19.

⁹⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 364; Tirmizî, “Radâ” 11; “İman” 6; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 256. Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, “Sünnet” 16.

⁹⁷⁵ İbn Mâce, “Nikâh” 50; Tirmizî, “Menâkıb” 64; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 770.

⁹⁷⁶ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 245-246.

⁹⁷⁷ Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim, *Me’âni’l-ahbâr*, thk. M. H. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 341-342; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, XV, 212-213.

⁹⁷⁸ Yaman, Ahmet, “Evlilik Öncesi İlişkiler”, *Mehir*, III, s. 27, ss. 25-28, 1999.

⁹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 320; İbn Mâce, “Nikâh” 47; Ebû Dâvud, “Nikâh” 38; Tirmizî, “Nikâh” 42; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şu’ayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1994, VI, 134.

⁹⁸⁰ Müslim, “Radâ” 46; Ebû Avâne, *Müsned*, III, 134.

⁹⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 283; Ebû Dâvud, “Nikâh” 38.

⁹⁸² Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 271. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, II, 332; Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrâr*, II, 301; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 257.

Rasûlullah'ın Hz. Âişe'yi diğer eşlerinden daha çok sevdiği zikredilmiştir.⁹⁸³ Ancak yine de O, “*Allah'ım bu benim (eşlerim arasında) yapabildiğim taksimdir. Sen beni, senin sahip olduğun ama benim sahip olmadığım şeylerden dolayı kınama.*”⁹⁸⁴ şeklinde yakarıшта bulunmuştur. İbn Kayyim'in ifadesiyle Rasûlullah nafaka ve gece taksimi gibi konularda âdil olmuş, lakin kalbindeki sevgi konusunda Allah'a sığınmıştır.⁹⁸⁵

Ne var ki “*Ne kadar arzu etsenizde kadınlar arasında adaletli olamazsınız. O halde birisine tamamen kapılıp da diğer (kadını) askıya alınmış gibi bırakmayın.*”⁹⁸⁶ ayeti tamamen adaletli davranmanın aslında mümkün olmadığını bildirmiştir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),⁹⁸⁷ Taberî,⁹⁸⁸ Cessâs,⁹⁸⁹ İbnü'l-Cevzî,⁹⁹⁰ ve İbn Kesîr⁹⁹¹ buradaki adaletten sevgi kastedildiğini zikretmiştir. İbn Kayyim İbn Abbas'ın bunu şehvet olarak nitelediğini naklederek aslında adaletin hem sevgi hem de cinsel ilişki anlamını ihtiva ettiğini kaydetmiştir.⁹⁹²

2.4.2. Erkeğin Maslahatı Açısından

Yukarıda açıklanan maslahatlar kadınların haklarını ifade ederken bunlar aynı zamanda erkeklerin sorumlulukları kapsamında değerlendirilir. Bunlar eşlerin mehrini verme, mesken ihtiyacını karşılama, nafaka giderlerini temin etme yanında ona karşı anlayışlı ve hoş görülme olma ve adaletle hareket etmedir. Bu hususlar yukarıda açıklandığından burada sadece erkeğin elde ettiği maslahatlara açıklık getirilecektir.

2.4.2.1. Erkeğe İtaat

Erkeğin haklarından biri kadınların onlara itaat etmesidir. Bu konuda İbn Kayyim'in de vurguladığı gibi Rasûlullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*Hangi kadın kocası kendisinden razı olduğu halde ölürse cennete girer.*”⁹⁹³ İbn Kayyim, bu

⁹⁸³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 336.

⁹⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 46; İbn Mâce, “Nikâh” 47; Ebû Dâvud, “Nikâh” 38; Tirmizî, “Nikâh” 42; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 150.

⁹⁸⁵ İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 171; Ayrıca bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, III, 368; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 345.

⁹⁸⁶ Nisa, 4/129.

⁹⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I, 412.

⁹⁸⁸ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, IX, 284.

⁹⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 348; III, 271.

⁹⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 219.

⁹⁹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IV, 306.

⁹⁹² İbn Kayyim, *el-Cevâbu'l-kâfi*, s. 567; İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 171.

⁹⁹³ Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsned*, II, 389; İbn Mâce, “Nikâh” 4; Tirmizî, “Radâ” 10.

rivayeti, kadın üzerinde en çok erkeğin hakkı olduğunu ifade eden rivayetle ilintili olarak zikrederek erkeğe itaatın önemini teyit eder.⁹⁹⁴ Şu rivayetleri de bu hususta kaydeder:⁹⁹⁵ “Kadın beş vakit namazını kıldığı, Ramazan orucunu tuttuğu, iffetini koruduğu ve kocasına itaat ettiği takdirde kendisine, cennete istediğin kapıdan gir denilir.”⁹⁹⁶

Bu ve benzeri rivayetler salt itaatten ziyade erkeğin cinsel talebine olumlu cevap vermenin gerekliliğini ifade eder.⁹⁹⁷ İbn Kayyim’in de ihsas ettirdiği gibi bu rivayetler hadis kaynaklarında, “Erkek, karısını kendi döşğine davet ettiği zaman kadın gelmez de kocası öfkeli olduğu halde gecelerse, melekler sabaha kadar o kadına lanet eder.”⁹⁹⁸ hadisi çerçevesinde ele alınır.⁹⁹⁹

2.4.2.2. Misafirin Eve Alınmasında Erkeğin İzni

Erkeğin diğer bir hakkı ise kadının onun izni olmadan eve herhangi bir kimseyi almamasıdır. “Kadın, kocasının evine, onun izni olmadıkça kimsenin girmesine izin vermez.”¹⁰⁰⁰ ve “(Kadınlar) hoşlanmadığınız kimselerin evinize girmesine izin vermesinler.”¹⁰⁰¹ rivayetleri bunu beyan etmektedir.¹⁰⁰² Yaptığımız araştırmalara göre İbn Kayyim’in bu hususta herhangi bir açıklamasına rastlayamadık.

2.4.2.3. Kadının İzinsiz Oruç Tutmaması

Kadının kocasından izin almadan oruç tutmaması meselesi, “Kadına, kocası yanında bulunurken, onun izni olmadıkça oruç tutması helal olmaz.”¹⁰⁰³ rivayetinde geçmiştir. Buradaki oruçtan kastın Ramazan orucu olmadığı izahtan varestedir.¹⁰⁰⁴

İbn Hacer el-Askalânî, haramlık hususunda âlimlerin çoğunun görüş birliği içinde olduğunu nakleder.¹⁰⁰⁵ Nafile oruç tutmanın haramlığını, hemen yerine getirilmesi gerekli

⁹⁹⁴ İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 126.

⁹⁹⁵ İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 333.

⁹⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 199. Ayrıca bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 75.

⁹⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 334; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 274, 277.

⁹⁹⁸ Buhârî, “Bedü'l-Halk” 7; “Nikâh”, 85; Müslim, “Nikâh” 122; Ebû Dâvud, “Nikâh” 41.

⁹⁹⁹ İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 173. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 246.

¹⁰⁰⁰ Buhârî, “Nikâh” 86; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 258.

¹⁰⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, II, 57; İbn Mâce, “Nikâh” 3; Tirmizî, “Radâ” 11; “Tefsîru'l-Kur'an” 10 (Tevbe).

¹⁰⁰² Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 251.

¹⁰⁰³ Buhârî, “Nikâh” 86. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 514; Buhârî, “Nikâh” 84; Müslim, “Zekât” 84; Ebû Dâvud, “Savm” 74.

¹⁰⁰⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 392; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 295; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 96; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 252.

¹⁰⁰⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 296. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 252.

cinsel isteğin ertelenerek ihmal edilmesiyle gerekçelendirilmiştir. İmam Nevevî¹⁰⁰⁶ ve Zekerîyyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520)¹⁰⁰⁷ de dediği gibi erkeğin vâcip olan hakkı nafile oruç sebebiyle sakıt olmaz. İbn Kayyim'in bu konuda da herhangi bir değerlendirmesine rastlayamadık.

2.4.2.4. Kadının Te'dîbi

Erkeğe tanınan bir diğer yetki ise kadını te'dîb etmektir. Şer'î naslarda buna dönük bazı hükümler bulunmaktadır. Nitekim Yüce Allah şu şekilde buyurmuştur: *“Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin. (Eğer bu duruma son vermezlerse) onları yataklarda yalnız bırakın. (Bunlarla yola gelmezlerse hafifçe) dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür.”*¹⁰⁰⁸ Rasûlullah ise şöyle buyurmuştur: *“Apaçık bir kötülük yapıncaya kadar kadınlara bir şey yapmaya malik değilsiniz. Eğer (onu) yaparlarsa onları yataklarında yalnız bırakın. (Eğer bu duruma son vermezlerse) sınırı aşmadan dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka yol arayarak sınırı çiğnemeyin.”*¹⁰⁰⁹

Yukarıdaki ayet ve hadis serkeşlik eden kadınlar konusunda öğüt vermek, yatakta yalnız bırakmak ve dövmek şeklinde bir sıranın takip edileceğini bildirir.¹⁰¹⁰ Yatakta yalnız bırakmak ibâresi İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr tarafından cinsel ilişkiden kaçınmak şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰¹¹ Diğer bir rivayete göre İbn Abbas, kadınla konuşmayı terk etmek demiştir. Bu görüş ayrıca İkrime, Dahhâk ve Süddî tarafından da savunulmuştur.¹⁰¹² Mücâhid, Şa'bî, İbrâhim en-Nehaî, Muhammed b. Ka'b gibi âlimler ise bunu aynı yatakta yatmamak şeklinde anlamlandırmıştır.¹⁰¹³

Öğüt vermek ve yatakta yalnız bırakmak çözüm olmazsa son çare olarak kadınların hafifçe dövülebileceği kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁰¹⁴ Buna göre başkaldırıcı/nüşûzu bırakmayan kadına önce öğüt verilir. Olmadı yatak ayrılır. O da olmadı, kadın yaralamadan ve çok incitmeden yani hafifçe dövülür. Taberî'nin nakline

¹⁰⁰⁶ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, VII, 115.

¹⁰⁰⁷ Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 433.

¹⁰⁰⁸ Nisa, 4/34.

¹⁰⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, II, 57; İbn Mâce, “Nikâh” 3; Tirmizî, “Radâ” 11; “Tefsîru'l-Kur'an” 10 (Tevbe); Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VI, 344.

¹⁰¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, V, 172; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, I, 440.

¹⁰¹¹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VIII, 302.

¹⁰¹² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 150; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IV, 25.

¹⁰¹³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IV, 25-26.

¹⁰¹⁴ Cehdamî, Ebû İshâk İsmâil b. İshâk, *Ahkâmu'l-Kur'an*, nşr. Âmir Hasan Sabri, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, s. 111; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 150; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, V, 172; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 278.

göre Atâ ve pek çok fakih “واضريوهن” ifadesini veda hutbesindeki “yaralayıcı olmayan vurma”¹⁰¹⁵ şeklinde tevil etmiştir.¹⁰¹⁶ Bir başka habere göre Atâ İbn Abbas’a, yaralayıcı olmayan vurma nedir diye sorduğunda o, misvak ve benzeri bir şeydir, demiştir.¹⁰¹⁷

Dövme hususunda aşırıya gitmenin men edildiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki İbn Abbas’ın açıklamasına göre hafifçe dövme, daha çok sembolik bir mana taşır. Yoksa bu asla bir intikam değildir. Mamafih kadını cezalandırmak sadece terbiye ve ıslah amacına matuf bir tasarruftur.¹⁰¹⁸ İbn Abdülberr’in de kaydettiği gibi Rasûlullah kendi nefsi için intikam düşüncesi taşımamış, İslam’ın mahremine dokunulduğu takdirde intikam yoluna gitmiştir.¹⁰¹⁹

Şer’î naslar kadını dövmeyi mubah kılsa da¹⁰²⁰ Rasûl-i Ekrem’in kadına asla vurmadığını rivayet eden Hz. Âişe, elini sadece düşmana karşı kaldırdığını ifade etmiştir.¹⁰²¹ İbn Hacer el-Askalânî ise kadını dövmektense tehditle iktifa etmenin en faziletli davranış olduğunu dile getirmiştir.¹⁰²² Sâbûnî de kadını dövmekten kaçınmanın en üstün bir tasarruf olduğunu belirterek bu hususta ulemânın ittifak ettiğini aktarmıştır. Onun da naklettiği rivayete¹⁰²³ göre en hayırlı insanlar eşlerini dövmeyenlerdir.¹⁰²⁴

İbn Kayyim, Hz. Âişe’den gelen rivayetin yanı sıra Rasûlullah’a on yıl hizmet ettiği halde bırakın dayak yemeyi sorgulanmadığını dahi haber veren Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) rivayetini zikreder.¹⁰²⁵ Bu rivayetler çerçevesinde Rasûlullah’ın şahsı için asla intikam arzusu taşımadığı bilgisini teyit eder.¹⁰²⁶

¹⁰¹⁵ Müslim, “Hac” 147; İbn Mâce, “Nikâh” 3; Ebû Dâvud, “Menâsik” 56.

¹⁰¹⁶ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, VIII, 313-314. Ayrıca bkz. Cehdamî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, s. 111; Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 79.

¹⁰¹⁷ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, VIII, 314.

¹⁰¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 304; Sâlih b. Gânim, *en-Nuşûz*, Dâru Belensiye, Riyad 1417, s. 43; Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur’an’da Evlilik Terapisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV/ II, s. 60, ss. 37-74, 2004,

¹⁰¹⁹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VIII, 275.

¹⁰²⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, VI, 345-346; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, XV, 84; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 278; Mülakkin, *et-Tavzîh*, XXV, 39; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 304.

¹⁰²¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 37; Dârimî, “Nikâh”, 34; Müslim, “Fedâil” 79; İbn Mâce, “Nikâh” 51; Ebû Dâcud, “Edeb” 5.

¹⁰²² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 304. Ayrıca bkz. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, XV, 84.

¹⁰²³ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, II, 208; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 496.

¹⁰²⁴ Sâbûnî, *Revâi’u’l-beyân*, I, 441.

¹⁰²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXI, 77, 310; Ebû Dâvud, “Edeb” 1; Tirmizî, “Ebvâbü’l-Bir ve Sıla” 69.

¹⁰²⁶ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, I, 213-214.

2.4.3. Tarafların Müşterek Maslahatları

2.4.3.1. Cinsel İlişki

Cinsel ilişki kadının kocaya itaati bağlamında ele alınsa da aslında müşterek bir hak olup vâcip hükmündedir.¹⁰²⁷ Kâsânî buna vurgu yaparak tarafların taleplerinin karşılanması gerektiğini ifade eder.¹⁰²⁸ Aslında cinsel ilişki aile birliğinin temeli kabul edildiği takdirde onun müşterek bir hak olduğu vurgusu daha da anlaşılır olur.¹⁰²⁹

İbn Kayyim de kadının cinsel ilişki hakkı bulunduğunu ve bu hakkın zayi olmayacağını ifade eder. Onun da vurguladığı gibi kadın da erkek gibi haz duymaktadır.¹⁰³⁰ İbn Kayyim, “*Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunmaktadır.*”¹⁰³¹ ayetinin müşterek haklara işaret ettiğini belirterek cinsel ilişkinin kadının lehine bir hak olduğunu söyler.¹⁰³²

Cinsel ilişkinin sağlığa faydalı olduğunu ifade eden İbn Kayyim, onun nefse sevinç kattığını ve lezzetin onunla tamamen erdiğini dile getirir. Ona göre cinsel ilişki şu üç asıl amacı gerçekleştirmek için mubah kılınmıştır: Birincisi, neslin devamlılığını sağlamak, ikincisi, bedende hapsolan ve zarar vermesi muhtemel suyun/menin atılmasına yardımcı olmak ve üçüncüsü lezzeti tadarak hazza ulaşmaktır.¹⁰³³

Cinsel ilişkinin sağlığı koruyacağına dönük olarak tabiplerin beyanlarını aktaran İbn Kayyim’in yaptığı şu nakilleri aktarmakta fayda var: “Seleften bazı âlimlere göre kişinin şu üç konuda nefsiyle anlaşıp anlaşmaması gerekir: Yürümeyi bırakmaması, bağırsakları daralmayacak ölçüde yemeye devam etmesi ve cinsel ilişkiyi terketmemesi. Eğer kuyunun suyu çekilmezse su gider/kurur.” Cinsel ilişkiyi terk etmenin bedensel bazı zararlarını zikreden İbn Kayyim, onun faydalarını da dile getirmeye devam eder.¹⁰³⁴ Yarar açısından bâkire eşle kurulan cinsel ilişkinin dulla kurulandan daha iyi olduğunu vurgular. Zira bâkire eşle kurulan ilişki tarafları birbirine bağlar, bu da kalbin sevgiyle dolmasını sağlar.¹⁰³⁵

¹⁰²⁷ İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 246; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 239.

¹⁰²⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 331, 334. Ayrıca bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 239.

¹⁰²⁹ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, s. 291-292.

¹⁰³⁰ Muhibb İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 240. Ayrıca bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 416; İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, s. 141; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 308.

¹⁰³¹ Bakara, 2/228.

¹⁰³² İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 215-216.

¹⁰³³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 228.

¹⁰³⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 228-229.

¹⁰³⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 233. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, II, 897.

I- Cinsel İlişki Öncesi Zikir

İbn Kayyim, edepten sayılan duayı,¹⁰³⁶ “*Ey Allah’ım, bizi şeytandan koru ve şeytanı bize ihsan ettiğin çocuktan uzaklaştır!*”¹⁰³⁷ rivayeti bağlamında nikâhta okunacak zikirler başlığı altında nakletmiştir.¹⁰³⁸

II- İlişkiye Ön Hazırlık

İbn Kayyim de vurguladığı gibi cinsel ilişkinin gayelerinden biri bedenî manada hazza ulaşmaktır. Cinsel doyuma ulaşma erkek ve kadında farklılık gösterdiğinden oynaşma ve öpüşme gibi tezahür eden ön sevişmenin gerekliliğine vurgu yapan İbn Kayyim, Rasûlullah’ın Hz. Âişe’yi öptüğünü ve dilini emdiğini ifade eden rivayeti zikreder.¹⁰³⁹ Yine onun naklettiği rivayete¹⁰⁴⁰ göre Rasûlullah, sevişme olmaksızın doğrudan cinsel ilişkiye başlamayı nehyeder.¹⁰⁴¹

III- İlişki Anında Örtünme

Rasûlullah’tan, cinsel ilişki anında çıplı çıplak olmayı sakındıran bir rivayet nakledilmiştir.¹⁰⁴² Ne var ki bu rivayeti nakleden Tirmizî, onu garîb olarak nitelemiştir. Başka bir tarikle gelmeyen rivayetin zayıf olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰⁴³ Bu rivayet zayıf olarak nitelense de tamamen çıplak olmanın uygun olmayacağı hususunda istidlal edilmiştir. Öte yandan ihtiyaç ölçüsünde soyunmakta ise herhangi bir mahzur görülmemiştir.¹⁰⁴⁴ Dahası tarafların birbirlerinin cinsel ve diğer organlarına bakma ve dokunmasında da herhangi bir sakınca bulunmamıştır. Bakmanın yasaklandığına dayanak olarak zikredilen “*Eşine yaklaşan onun fercine bakmasın.*”¹⁰⁴⁵ rivayeti zayıf, aslı olmayan hatta mevzu olarak nitelenmiştir.¹⁰⁴⁶ Kâsânî’nin de vurguladığı gibi cinsel ilişki, bakmak ve dokunmaktan öte bir anlam ifade eder. Bu, helal olduğuna göre kadının baştan ayağa herhangi bir yerine bakmak haydi haydi helal olmaktadır.¹⁰⁴⁷

¹⁰³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 231.

¹⁰³⁷ Buhârî, “Vudû” 8; “Davât” 54; “Tevhîd” 13; “Nikâh” 66; Müslim, “Nikâh” 116; Ebû Dâvud, “Nikâh” 45; Tirmizî, “Nikâh” 8.

¹⁰³⁸ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, II, 417.

¹⁰³⁹ Ebû Dâvud, “Savm” 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 396.

¹⁰⁴⁰ Belirtmek isteriz ki söz konusu rivayet temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak onu tek bulabildiğimiz kaynak Suyûtî’nin eseridir. Bkz. Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Câmi’u’s-sağîr fi ehâdisi’l-beşîri’n-nezîr*, Dârul-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 2004, II, 560.

¹⁰⁴¹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, IV, 231-232.

¹⁰⁴² Tirmizî, “Edeb” 42.

¹⁰⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye*, II, 228; Şevkânî, *Neylül’l-evtâr*, VI, 231.

¹⁰⁴⁴ Şevkânî, *es-Seylül’l-cerrâr*, II, 300; Şevkânî, *Neylül’l-evtâr*, VI, 231.

¹⁰⁴⁵ Zeyla’î, *Nasbu’r-râye*, IV, 248; Suyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, I, 40.

¹⁰⁴⁶ İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu’l-Mevdû’ât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü’s-Selefiyye, Medine 1966, II, 271; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye*, II, 229; Şevkânî, *es-Seylül’l-cerrâr*, II, 301.

¹⁰⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi’*, II, 331.

IV- Adet Döneminde İlişki

Adet döneminde kadınla cinsel ilişki kurmak yasaklanmıştır.¹⁰⁴⁸ Yüce Allah bu hususta şöyle buyurmuştur: “*Sana kadınların adet halini sorarlar. O, bir rahatsızlıktır, de. Bu sebeple hayızlı/adetli oldukları döneminde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın.*”¹⁰⁴⁹ Rasûlullah ise, “*Kim (eşine) hayızlı olduğu halde veya arkadan yaklaşırsa... Muhammed’e indirileni inkâr etmiştir.*”¹⁰⁵⁰ buyurarak insanları bu konuda uyarmıştır.

İbn Kayyim, adetli kadınla cinsel ilişki kurmanın çok zararlı bir tasarruf olduğunu belirtir. Onun şer’î olarak yasaklanmasının yanında doğasının da bunu gerektirdiğini dile getirir.¹⁰⁵¹ Ezcümle hayız yanında nifas, ihram, zihâr vs. durumları da cinsel ilişkiye engeldir.¹⁰⁵²

V- Anal İlişki

Anal ilişki hadis-i şeriflerde şiddetle sakındırılmaktadır. Aşağıda geleceği gibi bu hususta pek çok hadis rivayet edilmektedir.

Karısıyla anal ilişkide bulunan lanetlenmiştir.¹⁰⁵³ Allah, karısıyla anal ilişkide bulunan kişiye (kıyamet günü) bakmaz.¹⁰⁵⁴ Kim (eşine) hayızlı olduğu halde veya anal yoldan yaklaşırsa yahut da kâhine gider de onun dediğini onaylarsa Muhammed’e indirileni inkâr etmiştir.¹⁰⁵⁵ (Rasûlullah) kişinin kadına anal yoldan yaklaşmasını yasakladı.¹⁰⁵⁶

Anal ilişki bazı rivayetlerde “küçük lûtılık”¹⁰⁵⁷ olarak nitelenmiştir. Bu rivayetlerden yola çıkan cumhur, anal yoldan ilişki kurmanın haram olduğuna hükmetmiştir.¹⁰⁵⁸ Mâverdi¹⁰⁵⁹ ve İbn Kudâme’nin¹⁰⁶⁰ nakline göre, İbn Ömer, Zeyd b. Eslem, Nâfi (ö. 117/735) ve İmam Mâlik aksi görüştedir. Cessâs, Sevrî’nin de onlara

¹⁰⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi’*, V, 119.

¹⁰⁴⁹ Bakara, 2/222.

¹⁰⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 142; Dârimî, “Tahâret” 114; İbn Mâce, “Tahâret ve Sünenühâ” 122; Tirmizî, “Tahâret” 102.

¹⁰⁵¹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, IV, 234.

¹⁰⁵² Kâsânî, *Bedâi’*, II, 331.

¹⁰⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 457; XVI, 157; Ebû Dâvud, “Nikâh” 45; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 200.

¹⁰⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, IX, 235; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 214; İbn Mâce, “Nikâh” 29; Tirmizî, *Radâ’* 12.

¹⁰⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 142; Dârimî, “Tahâret” 114; İbn Mâce, “Tahâret ve Sünenühâ” 122; Tirmizî, “Tahâret” 102.

¹⁰⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI, 169.

¹⁰⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 309, 554; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 196.

¹⁰⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 39; Kâsânî, *Bedâi’*, V, 119-120; Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 416; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 226; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 240; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 330-331.

¹⁰⁵⁹ Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, IX, 317.

¹⁰⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 226.

muvafakat ettiğini haber verir.¹⁰⁶¹ Kurtubî ise ismi zikredilen âlimlere ileveten Saîd b. el-Müseyyeb, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Abdulmelik b. el-Mâcişûn ve bazı Mâlikîler'in de anal ilişkiye cevaz verdiğini nakleder. İmam Mâlik'in anal ilişkiye cevaz verdiği şeklindeki kaydı barındıran “*Kitâbu's-sır*” adlı eserin ona aidiyetinin Mâlikî fakihler tarafından reddedildiğini dile getirir. Binâenaleyh İmam Mâlik'in anal ilişkiye cevaz verdiğine dair sağlam bir dayanak olmadığını ifade eder.¹⁰⁶² Kurtubî'nin bu ifadesine rağmen İmam Mâlik'in cevaz verdiği şeklindeki görüş daha önce Taberî,¹⁰⁶³ Mâlikî fakih ve müfessir İbnü'l-Arabî tarafından da nakledilmiştir. “*Kitâbu's-sır*” adlı eser İmam Mâlik'e ait olmasa dahi İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi cevaz verdiğini haber veren pek çok rivayet bulunmaktadır.¹⁰⁶⁴

İmam Şâfiî'nin de anal ilişkiye cevaz verdiğine ilişkin nakiller yapılır.¹⁰⁶⁵ Ancak o, *el-Üm* adlı meşhur eserinde, “kadına arkadan yanaşmak bize göre haramdır” der.¹⁰⁶⁶ Mâverdî, sahabenin, tâbiîn ve fakihlerin cumhurunun görüşü olan haram hükmünü naklederek mezhebinin görüşünü dile getirir.¹⁰⁶⁷

İmam Şâfiî'nin buna cevaz verdiğine ilişkin nakillerin onun zikrettiği şu ibâreden kaynaklanmış olma ihtimali bulunmaktadır: “Ashabımız kadına anal yoldan yaklaşma konusunda ihtilaf etti.” O, bununla muhtemelen bazı Mâlikî ve diğer akranlarının bu ilişkiye cevaz verdiğini beyan eder.¹⁰⁶⁸ Cessâs, Hanefî fakihlerin anal ilişkiyi haram olarak telakki ettiğini ve onlar arasında herhangi bir niza bulunmadığını nakleder.¹⁰⁶⁹

İbn Kayyim, anal ilişkiyi hiçbir peygamberin mubah kıldığını dile getirerek seleften bazı âlimlerin buna cevaz vermesinin hata olduğunu vurgular.¹⁰⁷⁰ Anal ilişkiyi yasaklayan -yukarıda zikredilen hadislerle- ilaveten pek çok rivayet nakleder.¹⁰⁷¹

Anal ilişkiye cevaz verildiği noktasında zikredilen bazı nakillerin de yanlış olduğunu ifade ederek, “*Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın.*”¹⁰⁷² ayetine atıfta bulunur. Bu ayetin manasını Mücâhid'in İbn Abbas'a sorduğunu İbn Abbas'ın da “hayızlı

¹⁰⁶¹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 39.

¹⁰⁶² Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 93.

¹⁰⁶³ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-fukahâ*, nşr. Friedrich Kern, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 304.

¹⁰⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 248.

¹⁰⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 39.

¹⁰⁶⁶ Şâfiî, *el-Üm*, V, 173. Ayrıca bkz. Şirâzî, *el-Mühezzebe*, IV, 234.

¹⁰⁶⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 317.

¹⁰⁶⁸ Şâfiî, *el-Üm*, V, 173.

¹⁰⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 39.

¹⁰⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 235.

¹⁰⁷¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 236-239.

¹⁰⁷² Bakara, 2/222.

olmayan zamanda gidin” şeklinde mukabelede bulunduğunu beyan eder. Buna göre İbn Abbas dolaylı da olsa kastın ferç olduğunu teyit etmektedir. Zira hayız kanı anal yoldan değil ferçten gelmektedir. İbn Kayyim, bu ayetin ve ““Kadınlarınız sizin tarlanızdır, tarlanıza/kadınlarınıza dilediğiniz yerden gidin/yaklaşın/ أنى نسأؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى¹⁰⁷³” ayetinin anal ilişkiyi iki yönden haram kıldığını ifade eder. Birincisi ayet “الحرث/tarlaya” varmayı emretmektedir ki burası çocuğun doğduğu bölge yani ferçtir. Kadına eza ve cefa verecek dübür değildir. İkinci yön ise şudur: Ferç olmak kaydıyla isterseniz arkadan da varabilirsiniz.¹⁰⁷⁴

Başta İbn Abbas olmak üzere pek çok müfessir de zikredilen ayetteki “أنى نسأؤكم/dilediğiniz yerden” ibâresinden kasıtın ferç olduğu görüşünde birleşmiştir.¹⁰⁷⁵ Kurtubî “أنى نسأؤكم” ifadesini “من أين” şeklinde tefsir etmenin doğru olmadığını, bu itibarla anal ilişkiye cevaz verilemeyeceğini belirtir.¹⁰⁷⁶ Anal ilişkinin aksine ferç olmak kaydıyla ayakta, otururken, yatarken yani bütün şekillerdeki ilişkiye cevaz verilir.¹⁰⁷⁷

İbn Kayyim, anal ilişkinin yasaklanmasına dair bazı gerekçeleri şöyle izah eder:

Geçici bir ezadan/hayızdan ötürü Allah ferçten dahi cinsel ilişkiyi yasaklamışken neslin inkıtaya maruz kalması ve sürekli eza mahalli olan dübür hakkındaki görüş ne olabilir. Hem kadınlara arkadan yaklaşma çocuklara da arkadan yaklaşılmaya götürebilir. Öte taraftan kadının da cinsel ilişki hakkı bulunmaktadır. Kadına arkadan yaklaşmak kadının hakkının zayi olmasına sebebiyet verir. Böylelikle kadın haz elde edemediği gibi beklenen maksat hâsıl olmaz. Bunun için anal yol bu işe uygun değildir ve bunun için de yaratılmamıştır. Bu işe uygun olarak yaratılan ise ferçtir. Bundan ötürü ferce değil de anal yola yaklaşanlar Allah’ın hikmet ve şeriatının dışına çıkmaktadır.¹⁰⁷⁸

Anal ilişkinin kadın yanında erkeğe de birtakım zararları olduğunu ifade eden İbn Kayyim, onun haram kılınmasına dair daha pek çok gerekçe sıralar.¹⁰⁷⁹ Anal yoldan ilişkinin hayvanlar için dahi uygun olmadığını, buna meyletmenin meseleyi tabiattan

¹⁰⁷³ Bakara, 2/223.

¹⁰⁷⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 240.

¹⁰⁷⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I, 192; V, 140; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 40-41; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 248-249; Begavî, Ebû Muhammed Huseyin b. Mes'ûd, *Me'âlümü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr. Dâru Taybe, Riyad 1409-1412, I, 260; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 305; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, I, 284.

¹⁰⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 93. Ayrıca bkz. Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necâti ve dğr. Dâru'l-Mısriyye, Mısır ts. I, 144; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 298.

¹⁰⁷⁷ Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 304; Âlûsî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdullah, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. II, 124; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, I, 441.

¹⁰⁷⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 240.

¹⁰⁷⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 241.

çıkamak anlamına geldiğini belirtir. Ona göre anal ilişki insanın kötüyü iyi görmesine, her şeyin alt-üst olmasına neden olur. Böylece insan, Allah'ın lanetine uğrar ki bundan sonra hayra erişemez, şerden ise emin olamaz.¹⁰⁸⁰

2.4.3.2. Doğum Kontrolü

Dilimizde “doğum kontrolü” olarak ifade edilen tamlamanın yerine günümüz Arapçasında “tahdîdu'n-nesil” tabiri kullanılmaktadır. Kavramın klasik kaynaklardaki Arapça karşılığı ise “azil” olarak ifade edilebilir. Azil kavramı ıstılahta, “cinsel ilişki anında erkeğin menisini kadının rahmine değil de geri çekilerek dışarı akıtmasıdır.”¹⁰⁸¹ Azil, aslında doğum kontrolü olarak ifade edilen kavramı tam olarak karşılamamaktadır. Çünkü günümüzde doğum kontrolü adı altında başka teknik ve yöntemler de kullanılmaktadır. Ancak bunların hükmünü tespit edebilmek için onlara kaynak ve temel teşkil azlin hükmünün açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Azlin İslam şeriatındaki yeri ve hükmüne açıklık getiren bazı rivayetler varit olmuştur.¹⁰⁸² Bu rivayetleri göz önünde bulunduran fakihler, azlin genel olarak mubah olduğu kanaatindedir. Ancak onların çoğunluğu kadının izninin alınmasını şart koşturmuştur. Değilse azli mekruh olarak telakki etmiştir.¹⁰⁸³ Nitekim İbn Abdülber kadının izni alınması halinde azlin mubah olduğu noktasında âlimler arasında ihtilaf olmadığını zikretmiştir.¹⁰⁸⁴ Öte yandan İmam Nevevî kadın razı olsa da azlin mubah olmadığını, çocuk oluşumuna engel olduğu için mekruh olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸⁵ İbn Kudâme de Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesûd ve İbn Ömer gibi sahabîlerin de aynı gerekçeyle onu mekruh telakki ettiğini nakletmiştir.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 241-242.

¹⁰⁸¹ Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*, II, 80; Neseî, *Tilbetü't-talebe*, s. 137; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 228; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, X, 9; Atar, Fahrettin, “Azil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, 327, ss. 326-327, İstanbul 1991; Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 41.

¹⁰⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 217; Buhârî, “Nikâh” 95; Müslim “Nikâh” 137; İbn Mâce, “Nikâh” 30; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 227.

¹⁰⁸³ Daha detaylı bilgi için bkz. Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 306-307; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 34-34; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 444-445; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 159; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 482; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 334-335; V, 126; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 228-230; Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 418-419; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 141; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 108; İbn Mülakkin, *et-Tavzîh*, XXIV, 598; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 308; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 305; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 234; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 334-335.

¹⁰⁸⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 308; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 234.

¹⁰⁸⁵ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, X, 9.

¹⁰⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 228.

Azille ilgili rivayetleri aktaran İbn Kayyim,¹⁰⁸⁷ bunların azlin câiz olduğu hususunda gayet açık olduğunu vurgular. Ayrıca Hz. Ali'nin de için bulunduğu on sahabînin buna ruhsat verdiğini belirtir. Fakihlerin cumhuruna muhalif olarak bir grup âlimin azli haram telakki ettiğini, İbn Hazm'ın da onlardan biri olduğunu ifade eder. Ahmed b. Hanbel gibi kimi âlimlerin kadının izni olmaması halinde haram hükmü verdiğini zikreder. Hanbelî âlimlerden bu konuda toplam üç görüş geldiğini nakleder. Bunlardan birincisine göre azil, izne gerek olmaksızın her durumda helal, ikincisine göre izin olsa da haram, üçüncüsüne göre ise kadın hür de köle de olsa izni olursa helaldir.¹⁰⁸⁸

İbn Kayyim, azlin sahabe tarafından mubah kılındığını kanıtlama adına şu hadiseyi nakleder:¹⁰⁸⁹ Hz. Ömer, Hz. Ali, Zübeyr ve Sa'd bir toplulukla azil hakkında konuşmaya başlar. Onlar, azil yapmanın sakıncası olmadığını belirtir. Yalnız onlardan biri buna itiraz ederek azlin “الموءودة الصغرى” olarak nitelendirildiğini hatırlatır. Bunun üzerine Hz. Ali, süzme çamur, nutfe, alaka, mudğa, kemik ve et gibi yaratılışı ifade eden yedi aşama olmadan diri diri toprağa gömme söz konusu değildir, diyerek bu iddiayı reddeder. Bunun üzerine Hz. Ömer, doğru söyledin diyerek Hz. Ali'yi tasdik eder.¹⁰⁹⁰

Kanaatimizce İbn Kayyim'in de içinde bulunduğu azle cevaz veren cumhurunun görüşü tercihe lâyıktır. Bu görüşten hareket eden muasır âlim ve araştırmacılar da azil ve benzeri doğum kontrolü yöntemleri için kanaat geliştirmiştir. Bu konuda müstakıl bir eser kaleme alan muasır âlim Ramazan el-Bûtî (ö. 2013) azil ve benzeri yöntemlerin kullanılabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁹¹ Bunlar hap, hormon düzenleyeci (implant),¹⁰⁹² kondom,¹⁰⁹³ spirale¹⁰⁹⁴ vb. olarak sıralanmaktadır. Zikredilenlerin aksine kadını sürekli kısır hale getirmeye dönük olan kordon veya tüp bağlatma olarak bilinen yöntem ise

¹⁰⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd* adlı eserinde azle cevaz veren rivayetlerin yanında nehyeden rivayet ve haberleri de zikretmişken *İ'lâmu'l-muvakkî'in*'de ise Rasûlullah'ın evlilikleri ile ilgili fetvaları başlığı altında sadece azle cevaz veren rivayetleri zikretmiştir. Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 262-263.

¹⁰⁸⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 130.

¹⁰⁸⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 133.

¹⁰⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 32; Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebû Bekir, *el-Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I, 597.

¹⁰⁹¹ Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Tahdîdu'n-nesli vikâyeten ve ilâcen*, Mektebetü'l-Fârâbî, yy. ts. s. 32. Daha detaylı bilgi için bkz. Karaman, *Aile İlmihali*, 328; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 257; Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 284; Heyet, *Fetvalar*, s. 540.

¹⁰⁹² İmplant, deri altına sabitlenen 4 cm uzunluğunda 2 mm çapında steril çubuktur.

¹⁰⁹³ Prezervatif olarak da bilinen kondom, genelde erkekler tarafından kullanılsa da kadınlara da uygun olanlar da bulunmaktadır.

¹⁰⁹⁴ Rahme yerleştirilen ve az miktarda hormon salgılayarak hamileliği engelleyen aparat.

sakıncalı görülmektedir.¹⁰⁹⁵ Cenin teşekkül ederek, vücûb ehliyeti nakıs da olsa sabit olduğundan kürtaj bu kabilden sayılır. Bu sebeple âlimler kürtaja cavaz vermemiştir.¹⁰⁹⁶

Doğum kontrolü hareketinin doğuşu hakkında müstakil bir eser kaleme alan Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), ferdî manada buna vecaz verilmesine itiraz etmese de sosyal ve sistemli bir şekilde doğum kontrolü politikası takip edilmesine itiraz eder. Çünkü ona göre doğum kontrolü hareketinin neşet ettiği yer batıdır ve bu hareket rızık endişesi vb. sebeplerle nesli azaltmayı hedeflemektedir.¹⁰⁹⁷ Günümüzde kimi ülkelerin nüfus artma hızının çok düşmesi veya gerilemesi sebebiyle yaş ortalamasının yükseldiği, ve genç nüfusun azaldığı, dahası çocuk yapmaya dönük teşviklerin yaygınlaştığı nazarı dikkate alındığı takdirde Mevdûdî'nin itirazlarında isabetli olduğu düşünülmektedir.

2.4.4. Çocuğun Nesebi ve Nafakası

Çocuk evliliğin diğer bir neticesidir. Bu sebeple burada alt başlıklar halinde çocuğun nesebi ve nafakası ele alınacaktır. Öte yandan bu meseleler aslında evlilik akdinin sonuçları arasında yer alsa da aynı zamanda ayrılık sonrası da gündeme gelmektedir. Hatta aşağıda geleceği gibi sahîh evlilik olmadan vaki olan kimi cinsel ilişkiler de neseb ve nafaka gerektirmektedir.

2.4.4.1. Gebelik Müddeti

Nesebin tespiti konusundan önce onunla doğrudan ilişkili olan, asgari gebeliğin sınırı meselesine temas etmek gerekmektedir. Çünkü çocuğun nesebinin baba yönünden sabit olması için evlilik akdi tek başına yeterli değildir.

Aslında gebeliğin alt sınırını doğrudan tespit eden herhangi bir ayet bulunmadığı gibi sahîh ve hasen bir yana zayıf merfu bir hadis dahi bulunmamaktadır.¹⁰⁹⁸ İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi bir ayette¹⁰⁹⁹ çocuğun tam iki yıl süt emebileceği vurgulanırken diğer bir ayette¹¹⁰⁰ ise gebeliğin süresi ve çocuğun sütten kesilmesinin toplamda otuz ay olduğu heber verilmektedir. Bu iki ayet birlikte ele alındığı takdirde iki yıl yani yirmi dört ay olan süt emme, hamilelikle birlikte süt emmeyi ifade eden otuz

¹⁰⁹⁵ Heyet, *Fetvalar*, s. 539.

¹⁰⁹⁶ Heyet, *Fetvalar*, s. 539-540; Karaman, *Aile İlmihali*, s. 334; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 257-258; Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Otto Yayıncılık, Ankara 2011, s. 360.

¹⁰⁹⁷ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Doğum Kontrolü Hareketi ve İslâm*, çev. Osman Eskicioğlu, Şelâle Yayınları, İzmir 1967, s. 112-113.

¹⁰⁹⁸ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 334; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli 'ş-şahsiyye*, s. 177.

¹⁰⁹⁹ Bkz. Bakara, 2/233; Lokman, 31/14.

¹¹⁰⁰ Bkz. Ahkaf, 46/15.

aydan çıkarıldığında geriye altı ay kalmaktadır. Bu da bir çocuğun ana rahminde kalacağı sürenin en az altı ay olabileceğini göstermektedir. O, bu çıkarıma dayanak oluşturan rivayetler nakleder.¹¹⁰¹

Bunlardan birine göre Hz. Ömer, gebeliği altı aylıkken doğum yapan kadına had cezası uygulamak istemiş, Hz. Ali'nin -yukarıda zikri geçen ayetler çerçevesinde - yaptığı ikazlar neticesinde çocuğun altı aylıkken dünyaya gelebileceğine kani olarak kadını cezalandırmamıştır.¹¹⁰² Diğer bir rivayete göre bu mesele Hz. Osman ve Hz. Ali arasında cerayan etmiştir.¹¹⁰³ Gebeliğin alt limitini altı ay olarak tespit etmede kimi sahabîlerin dahi aciz kaldığını vurgulayan İbn Kayyim, buna benzer bağlantıların nadir de olsa Kur'an'da bulunduğunu belirtmiştir.¹¹⁰⁴ Çocuklarla ilgili hükümleri ihtiva eden *Tuhfetü'l-mevdûd* adlı eserinde ise mesele hakkında başka delil ve rivayetler de sıralamıştır.¹¹⁰⁵

Günümüzde de olduğu gibi ortalama gebelik süresinin çoğunlukla dokuz ay olduğu vurgulanır.¹¹⁰⁶ Gebeliğin dokuz ayı geçmesi de muhtemeldir. Kimi rivayet ve tarihi vakaları göz önünde bulunduran İslam âlimleri gebeliğin üst limitine dair görüşler beyan etmiştir. Bunları aktaran İbn Kayyim iki, üç, dört, beş, altı veya yedi yıl şeklinde farklı görüşler varit olduğunu zikretmiştir. Onun ifadesine göre iki yıl görüşünü Hz. Âişe ve Sevrî, dört yılı Şâfiî ve Mâlik ve iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel savunmuştur. Ahmed b. Hanbel'den gelen diğer görüş iki yıl şeklindedir.¹¹⁰⁷ İki yıl görüşü Hanefî fakihler tarafından da savunulmuştur.¹¹⁰⁸ Ömer Nasuhi Bilmen de bunu ifade etmiş, ancak müşahade ve tecrübelerin sonucu olarak gebeliğin bir yılı aşamayacağı kaydını düşmekten kendini alamamıştır.¹¹⁰⁹

Gebeliğin üst limitini ictihad yoluyla tespit etmenin câiz olmadığını vurgulayan bir grup âlimden söz eden İbn Kayyim, onların açık bir görüş beyanından kaçındıklarını belirtir, kendisi de görüşünü açıklamaktan imtina eder.¹¹¹⁰

¹¹⁰¹ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 177.

¹¹⁰² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 727.

¹¹⁰³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 19; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 728.

¹¹⁰⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 267.

¹¹⁰⁵ Bkz. İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 177-178.

¹¹⁰⁶ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 334; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 398; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 177; Sâbûnî, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, II, 165.

¹¹⁰⁷ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 179.

¹¹⁰⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 130; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 398; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 177.

¹¹⁰⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 398.

¹¹¹⁰ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 179-180.

Kanatimizce onun Ebû Ubeyd'e dayandırdığı ve sadece ictihada dayanarak gebelik üst sınırını tespit etmenin doğru olmayacağı görüşü isabetli gözükmektedir. Çünkü nadir olarak görülen veya görüldüğü iddia edilen örnekler üzerinden geneli teşmil edecek hüküm vermek çeşitli sakıncalar doğurabilir.¹¹¹¹

2.4.4.2. Nesebin Tespiti

Kavram olarak “neseb” lügatte, genel olarak akrabalık için kullanılırken özel olarak baba tarafı için kullanılır.¹¹¹² Neseb ıstılâhî olarak hemen hemen lugavî anlamı ifade eder. Binâenaleyh onun için, “anne ve baba yönünden akrabalık veya kan akrabalığı” ifadeleri kullanılır.¹¹¹³

Neseb, anne, baba ve evlatlar arasındaki sevgi ve saygıyı sağladığından aileyi bir arada tutan en önemli bağıdır. Ayette, “*O (Allah ki) sudan bir beşer/insan yaratan ve ona neseb ve sıhriyet (bağı) kılandır.*”¹¹¹⁴ buyrularak insanları birbirlerine bağlayan şeyin neseb olduğu beyan edilir.¹¹¹⁵ Rasûl-i Ekrem de, “*Doğurgan sevimli kadınlarla evlenin; şüphesiz ben çokluğunuzla övüneceğim.*”¹¹¹⁶ buyurarak nesebin önemine vurgu yapar.

Çocuğun nesebinin tespiti akrabalık ilişkileri ve neticeleri yönünden önemi haiz bir konudur. Mamafih İslam şeriatı kişinin nesebinin sağlıklı bir şekilde sabit olmasına ehemmiyet vermiştir. Neseb inkârını veya yalan bir beyanla neseb bağı kurulmasını da şiddetle sakındırmıştır. Nitekim Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Bir topluluğa onlardan bir çocuğu dâhil eden bir kadının Allah'ın (şeriatıyla) hiçbir bağı yoktur ve Allah onu kesinlikle cennetine girdirmeyecektir. Bile bile çocuğunu kabul etmeyen bir erkeği de Allah kendisinden uzaklaştıracak, Kıyamet gününde onu önceki ve sonraki milletlerin gözü önünde rezil edecektir.*”¹¹¹⁷ Diğer rivayet ise şu şekildedir: “*Her kim bile bile (kendisini neseb yönünden) babası dışında birine nispet ederse cennet ona haram olur.*”¹¹¹⁸

¹¹¹¹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 678.

¹¹¹² İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII, 529; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 755; Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Nu'aym el-'Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 137.

¹¹¹³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 395; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 315.

¹¹¹⁴ Furkan, 25/54.

¹¹¹⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 673.

¹¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 63; Ebû Dâvud, “Nikâh” 3; Bezzâr, *Müsned*, XIII, 95.

¹¹¹⁷ Ebû Dâvud, “Talâk” 29; Nesâî, “Talâk” 47; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 286; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 662.

¹¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 91; Buhârî, “Megâzî” 53; “Ferâiz” 28; Müslim, “İman” 115; İbn Mâce, “Hudûd” 36; Ebû Dâvud, “Edeb” 118.

Nesebin anne yönünden tespiti için çocuğun anneden doğmuş olması yeterlidir. Doğuma neden olan cinsel beraberliğin gayr-i meşrû olması durumu değiştirmez. Nesebin baba yönünden sabit olması için salt evlilik akdi ve doğum kifayet etmemektedir.¹¹¹⁹ Bu nedenle gebeliğin altı aydan kısa sürmemesi elzemdir ki bunda görüş birliği vardır.¹¹²⁰ İbn Kayyim bunda herhangi bir ihtilaf olmadığını belirtir.¹¹²¹

İslam âlimleri firâş, ikrar ve beyyineyi nesebin tespitinde kıstas almaktadır.¹¹²² İbn Kayyim bunlara bir dördüncüsünü ekler ki o da kıyâfedir. Onun da vurguladığı gibi ilk üç kıstas konusunda ulemâ arasında ittifak, kıyâfede ise ihtilaf bulunmaktadır.¹¹²³

2.4.4.2.1. Firâş / Meşrû Nikâh

Çocuğun nesebinin baba yönünden sabit olmasının en temel dayanağı evliliği de ifade eden firâş/yataktır. Rasûlullah bu çerçevede “Çocuk yatak sahibine aittir.”¹¹²⁴ buyurmuştur. Muhaddislerin verdiği bilgilere göre metindeki firâştan asıl kasıt erkektir.¹¹²⁵ Bu yönüyle erkek, sahibu'l-firâş yani neseb sahibidir. İbn Abdülberr'in nakline göre söz konusu yatakta yani sahibu'l-firâşın nikâhında dünyaya gelen çocuğun nesebinin o erkeğe katılacağı hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.¹¹²⁶

İbn Kayyim, nesebin evlilik akdiyle birlikte terettüp ettiğini ifade ederek¹¹²⁷ nesebinin yatağın sahibine katılacağı hususunda ümmetin icmâi olduğunu dile getirir.¹¹²⁸ Hür kadın gibi cariyenin de firâş kapsamında değerlendirildiğini belirtir.¹¹²⁹ Doğumla sonuçlanan nikâhın mahiyeti konusunda üç görüş bulunduğunu zikreder. Birinci görüşün sahibi Ebû Hanîfe, cinsel birliktelik olmayan salt nikâh akdiyle doğum gerçekleşse de çocuğun nesebinin babaya katılacağı görüşündedir. Velez ki erkek akitten hemen sonra

¹¹¹⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 398; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 675.

¹¹²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIV, 10; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 334; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 398; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 177; Sâbûnî, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, II, 165.

¹¹²¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 265, 267; II, 193-194; İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 177; İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 755.

¹¹²² Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 177; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 689; Sâbûnî, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, II, 165-180.

¹¹²³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 368.

¹¹²⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 460; Buhârî, “Buyû” 3, 100; “Ferâiz” 17, 27; Müslim, “Radâ” 36-37; İbn Mâve, “Nikâh” 59; Ebû Dâvud, “Talâk” 34.

¹¹²⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 367-368; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VII, 164; Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, IV, 654; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad ts. IV, 291; İbn Mülakkin, *et-Tavzîh*, XIV, 53; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, I, 166; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 249.

¹¹²⁶ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VII, 164.

¹¹²⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 191.

¹¹²⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 368.

¹¹²⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 368-369.

kadını boşamış olsun fark etmez.¹¹³⁰ İkinci görüşün sahibi İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel cinsel birlikteliğe imkân verecek akdin neseb tespitinde yeterli olacağını ifade eder. Son görüşün sahibi İbn Teymiyye ise cinsel birleşmenin kesinlik kazanması ve herhangi bir şüpheye yer olmaması gerektiği fikrini savunur. O, hocasının görüşünü sahih olarak niteler. Cinsel ilişkiye girilmemiş kadına firaş denilemeyeceğinden hareketle sadece akit sonrası dünyaya gelen çocuğun nesebinin baba yönünden sabit olamayacağını dile getirir. İlk iki görüşü tenkit eder, İbn Teymiyye'ye dayanarak verdiği bilgiye göre aslında Ahmed b. Hanbel kendi görüşlerini savunur. Dahası onun usûl anlayışı bu görüşü gerekli kılar.¹¹³¹

Erkek yatağa yani kadına cinsel yolla sahip olduğuna göre nesebin erkek tarafından sabit olması için sadece akdi yeterli görmek kabul edilemez.¹¹³² Bu açıdan Ebû Hanîfe'nin görüşü isabetli gözükmemektedir. İkinci ve üçüncü görüş cinsel birlikteliğe vurgu yaptığından birleştirilebilir. Şu farkla ki İbn Teymiyye ve İbn Kayyim cinselliğin şüpheden hali kesinlikle gerçekleşmesini şart koşar. Onun pek çok meselede olduğu gibi bu hususta da hocası İbn Teymiyye'ye muvafakat ettiği görülmektedir. Kanaatimiz odur ki cinsellikteki kesinlik şartı ictihadidir. Bu itibarla onun hocasına sadece açık şer'î nas bulunan değil, ictihadi bir konuda da tabi olduğu görülür.

Burada temas edilmesi gereken diğer bir husus da sahih nikâh akdi gibi fâsid nikâh akdinin de nesebin tespitinde muteber olduğu görüşüdür. Yalnız sahih nikâh akdi için geçerli olan şartların fâsid nikâh akdi için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir.¹¹³³ Öte yandan Bilmen'in de vurguladığı gibi fâsid akitte de cinsel birliktelik şartı bulunmaktadır.¹¹³⁴ Erkeğin eşi zannederek bir kadınla cinsel ilişki kurması sonucu meydana gelen gebelik en az altı ay sürdükten sonra doğumla neticelenirse bu çocuğun da nesebi baba yönünden sabit olur.¹¹³⁵ Çünkü şüpheyle meydana gelen bu ilişki zina kapsamında değerlendirilmemiştir. Ancak salt zina sonucu doğan çocuğun nesebi her ne kadar anne yönünden sabit olsa da baba yönünden sabit olmaz.¹¹³⁶ Nitekim rivayette zina

¹¹³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VIII, 316; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 367; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 331.

¹¹³¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 372.

¹¹³² Âlimler firaşın kinaye olarak cinsel ilişki olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 294; XII, 35; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 248; Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd*, VI, 179.

¹¹³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIV, 14; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 331; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 179; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 689-690.

¹¹³⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 398-399.

¹¹³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIV, 13; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 343-344.

¹¹³⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 406.

eden erkeğe mahrumiyet olduğu bildirilmektedir. Zuhaylî'nin de vurguladığı gibi kişi haram olan zina neticesinde nimet olan nesebi elde edemez.¹¹³⁷

İbn Kayyim firâş sahibi varken nesebin zâniye bağlanamayacağını vurgulamıştır. Zaten zâninin mahrum bırakılacağını bildiren rivayetin sebab-i vürudu da bunu teyit etmektedir. Özetle, Utbe kardeşi Sa'd'a, Zem'a'ya ait olan cariyenin oğlunun kendi nesebinden olduğunu ifade ederek onu almasını öğütlemiştir. Bunun üzerine Sa'd, çocuğun kardeşinin oğlu olduğunu, Abd b. Zem'a ise onun, kendi kardeşi olduğunu ifade etmiştir. Rasûlullah, “*Ey Abd b. Zem'a! Bu çocuk senindir.*” buyurmuştur. İbn Kayyim buna benzer bir rivayet daha zikretmiştir.¹¹³⁸

İbn Kayyim'in, Süleyman b. Yesâr'dan (ö. 107/725) yaptığı alıntıya göre Hasan el-Basrî ve Urve b. Zübeyr bir çocuk hakkında zâni dışında neseb iddiasında bulunan olmadığı takdirde onun nesebinin zâni erkeğe katılacağına hükmeder. Yine mezkûr alıntıya göre, Süleyman b. Yesâr bu görüşün doğruluğunu kanıtlama adına Hz. Ömer'in uygulamasını delil getirir. Buna göre Hz. Ömer, câhiliye dönemine dönük neseb iddialarını kabul ediyor ve ilgili çocuğu iddia sahibinin nesebine katıyordu. İbn Kayyim'in nakline göre, “الولد للفراش” ibâresinin hükmü, İshâk b. Râhûyeh nazarında zâniye ile sahibu'l-firâş arasında tartışma çıktığında devreye girer ve çocuk sahibu'l-firâşa teslim edilirdi. Aslında rivayetin Zâhirî manası onu teyit etmektedir. Zira yukarıda da aktardığımız gibi “الولد للفراش” ibâresi neseb tartışması neticesinde varit olmuştur. İbn Kayyim özellikle Süleyman b. Yesâr'dan naklen Hasan el-Basrî ve Urve b. Zübeyr'in görüşünün güçlü ve gayet açık olduğunu ifade eder. Onun ifadesine göre sahibu'l-firâş bulunmadığı takdirde sonuçta çocuk zâni bir kişidendir. Bu itibarla nesebin iddia sahibine katılması gerekir. O, buna delil olarak Rasûlullah'ın anlattığı bir hikâyede zâni için baba ifadesinin kullanılmasını zikreder. Buna göre, Cüreyc isimli bir adam, bir çobanla zina eden kadının doğurduğu çocuğa, “*Ey çocuk baban kimdir?*” diye sormuş o da, “*Falan çobandır.*”¹¹³⁹ demiştir. Bu durumda salt kıyas gereği çocuğun nesebinin zina edene katılması gerektiğini ifade eden İbn Kayyim, buna herhangi bir mani olmadığını söyler. Bunu akli olarak ise şöyle gerekçelendirir: “Çocuğun nesebi anneye katıldığı zaman kadın zinakâr olmasına rağmen anne, çocuğa, çocuk da ona mirasçı olmakta, dolayısıyla çocukla annenin akrabaları arasında neseb bağı oluşmaktadır.” O, bu ifadeleriyle zinakâr olmasına

¹¹³⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 688-689.

¹¹³⁸ Detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 381, 383.

¹¹³⁹ Buhârî, “Mezâlim” 36; “Enbiyâ” 49.

rağmen anne ve akrabaları ile oluşan neseb bağının pekâlâ baba ile de oluşabileceğini belirtmek ister.¹¹⁴⁰

İbn Kayyim, her ne kadar bu görüşe muvafakat eder görünse de aslında kesin bir kanaate varmamıştır, denilebilir. Zira onun aktardığı rivayete göre Rasûlullah, cariyeden doğan çocuğun vefat eden efendinin nesebine katılacağına hükmetmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Eğer bu çocuk mülkünde olmayan bir cariyeden veya kendisiyle zina ettiği hür bir kadından dünyaya gelmişse onun nesebine katılamaz ve o kimseye vâris olamaz.*”¹¹⁴¹ İbn Kayyim bu rivayetin senedi hakkında hadis ehlinin bazı tenkitlerde bulunduğunu zikreder. Bu hadisin sabit olması halinde hüccet olduğunu ve ona göre hüküm verileceğini belirtir. Buna göre her durumda zina ile neseb sabit olmamaktadır. Ancak o, hadisin sabit olmaması halinde Süleyman b. Yesâr, Hasan el-Basrî, Urve b. Zübeyr ve İshak b. Râhûyeh’den nakledilen görüşün sahih olduğunu dile getirir.¹¹⁴²

Meseleye *İ’lâmu’l-muvakkî’in*’de de temas eden İbn Kayyim yaptığı değerlendirmelerde aidiyetinde tartışma olmayan veled-i zinanın nesebinin baba yönünden sübutuna meylettiği görülmektedir. Ancak onun nesebinin baba yönünden sabit olmasının miras hakkı doğurmayacağını belirtir.¹¹⁴³

2.4.4.2.2. İkrar

İkrar nesebin tespitinde diğer bir ispat yöntemidir. *Mecelle*’de “kişi ikrarıyla muaheze olunur” denilir.¹¹⁴⁴ İkrar, erkek, kadın veya çocuk tarafından yapıldığı gibi diğer akrabalar tarafından da yapılabilir.¹¹⁴⁵ İkrarın kabul edilebilmesi için ikrarda bulunan çocuğun nesebinin başkasına ait olduğunun bilinmemesi, ikrar edenin âkil-bâliğ olması, vakıanın bunu doğrulaması vb. şartlar sıralanmıştır.¹¹⁴⁶ İkrarla nesebin tespiti konusunda âlimlerin görüş birliği olduğunu vurgulayan İbn Kayyim de meseleye mirasçılar bağlamında çeşitli açıklamalar getirmiştir.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 381-382.

¹¹⁴¹ Ebû Dâvud, “Talâk” 30.

¹¹⁴² İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 383-384.

¹¹⁴³ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, IV, 271.

¹¹⁴⁴ Heyet, *Mecelle-i Ahkâmı Adliye*, nşr. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2013, md. 79.

¹¹⁴⁵ Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’-ş-şahsiyye*, s. 184; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 689-690.

¹¹⁴⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 417; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 690-691.

¹¹⁴⁷ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 373-374.

2.4.4.2.3. Beyyine

Beyyine yani açık delil, ikrara karşılık inkâr söz konusu olduğunda gerekli olmaktadır. Bu durumda ikrarda bulunanın iki şahit getirmesi elzemdir. Değilse ikrarı hiçbir fikhî hüküm terettüp ettirmez. İspat açısından bakıldığında beyyine, ikrardan daha güçlü bir etkiye sahiptir ki¹¹⁴⁸ “beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrâr hüccet-i kâsıradır” kaidesi bunu ifade eder.¹¹⁴⁹

İbn Kayyim, nesebin tespiti için ikrarın muteber olabilmesi için iki şahit yanında erkeğin ölmüş olması halinde vârislerden de iki kişinin şehadetiyle nesebin tespit edileceğini belirtmiştir. Onun nakline göre bu hususta herhangi bir görüş ayrılığı kaydedilmemiştir.¹¹⁵⁰

2.4.4.2.4. Kâife / Uzmana Başvurulması

Kıyâfe, benzerlik üzerine neseb tespiti olarak tarif edilebilir ki bu işi yapanlara kâif denir. Kıyâfe yoluyla neseb tespiti konusunda iki temel görüş bulunmaktadır. İlk görüşün sahipleri olan Hanefî fakihler kıyâfenin tek başına yeterli olmadığından hareketle onu muteber kabul etmez.¹¹⁵¹ Nevevî'nin nakline göre bu aynı zamanda Sevrî'nin de görüşüdür.¹¹⁵²

Evzâî, Ebû Sevr, İmam Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin içinde bulunduğu fakihler ise kıyâfenin meşrû ve muteber olduğu görüşündedir.¹¹⁵³ İbn Kayyim, Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Musa, İbn Abbas ve Enes b. Mâlik gibi sahabîlerin de bu görüşte olduklarını zikreder. Önde gelen pek çok tâbiîn âlimi yanında cumhurun kanaatinin bu cihette olduğunu vurgular.¹¹⁵⁴ İkinci görüş için her ne kadar cumhur şeklinde bir ifade kullanılsa da Tirmizî kıyâfe ile amel edenleri, “bazı ilim sahipleri” şeklinde killet/azlık ifadesiyle niteler.¹¹⁵⁵

Kıyâfenin muteber olduğunu ifade eden fakihler, görüşlerini Hz. Âişe'den gelen şu habere dayandırmıştır: Ten renkleri farklı olmasından dolayı Zeyd ile oğlu Usâme hakkında bazı dedikodular çıkmış, Rasûlullah da buna üzülmüştür. Bir gün yan yana

¹¹⁴⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 418; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 695.

¹¹⁴⁹ *Mecelle*, md. 78.

¹¹⁵⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 374.

¹¹⁵¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 160; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VIII, 225-226.

¹¹⁵² Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, X, 40.

¹¹⁵³ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 680.

¹¹⁵⁴ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 181-182.

¹¹⁵⁵ Tirmizî, “Velâ ve Hibe” 5.

uzanmış yatan baba ile oğlun ayaklarını gören kâif/kıyâfe ilmi sahibi bir kişi onların aralarındaki nesebi teyit etmiş, Rasûlullah da buna çok sevinmiştir.¹¹⁵⁶

Tarafların görüş ve delillerini nakleden İbn Kayyim, çoğunluk olarak ifade edilen tarafa meyletmiştir.¹¹⁵⁷ İlgili rivayeti naklettikten sonra ise kıyâfeye kehânet denilemeyeceğini, zira kâifin sözü üzerine Rasûlullah'ın sevinerek onu tasdik ettiğini dile getirmiştir. Onun nakline göre Râşid halifeler de kâifin sözüne itibar etmiştir.¹¹⁵⁸ İbn Kayyim Hz. Ömer'in hilafeti sırasında bir temizlik döneminde iki farklı erkekle cinsel ilişkiye girmesinin akebinde hamile kalmış bir kadının misalini delil olarak zikreder. Hz. Ömer doğum yapan kadının nesebinin tespit edilmesinde kâifin sözü üzerine her iki erkeği de neseb sahibi kılar.¹¹⁵⁹

Bu meselede detaylı açıklamalarla görüşünü temellendirmeye çalışan İbn Kayyim, Sünnet yanında şeriatın kaideleri ve kıyasın da kendi kanaatlerini desteklediğini ifade etmiştir.¹¹⁶⁰ Hanefîlerin, kıyâfe ilminin muteber olmayacağı şeklindeki görüşleri ve bu çerçevede zikrettikleri eleştirilere özellikle temas ederek onlara kapsamlı cevaplar vermeye çalışmıştır. Tahâvî'nin de ifade ettiği gibi Usâme ve Zeyd meselesinde Rasûlullah'ın sevinmesi bir anlam ifade etmez. Çünkü bu hadise öncesinde Usâme'nin nesebinin Zeyd'e dayandığı bizzat Rasûlullah ve diğer insanlar tarafından zaten biliniyordu. Onlar hakkında dedi koduyu geçmeyecek birtakım sözlerin söylenmesi nesebin Zeyd yönünden kuşkulu olduğunu göstermez. Veleve ki kuşku olsa dahi ortada neseb tartışması ve araştırması bulunmamaktadır. Burada olsa olsa malumun ilamı ve teyidi vardır.¹¹⁶¹

İbn Kayyim, bu açıklama karşısında esasında Usâme'nin nesebinin Zeyd yönünden sabit olmasının sadece kâifin sözüyle olmadığını, dolayısıyla neseb tespitinde sadece kıyâfe ilmiyle amel edilemeyeceğini açıkça ifade eder. Ona göre sahih nikâh asıl delil olup kâifin sözü ona muvafakat eden, bir diğer ifadeyle asıl delili teyit eden bir hüccettir. Rasûlullah'ın sevinmesinin kâifin sözünün hüccet olduğuna delil olduğunu vurgulayan İbn Kayyim bunu fitrat ve şeriatın da teyit ettiğini dile getirir.¹¹⁶²

¹¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 73; Buhârî, "Ferâiz" 30; Müslim, "Radâ'" 38-39; İbn Mâce, "Ahkâm" 21; Nesâî, "Talâk" 51.

¹¹⁵⁷ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 85.

¹¹⁵⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 374-375.

¹¹⁵⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 376.

¹¹⁶⁰ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 184.

¹¹⁶¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 161.

¹¹⁶² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 378.

Günümüzde neseb tespiti gerekli görüldüğü takdirde DNA testiyle neredeyse yüzde yüz oranında tespit edildiği düşünüldüğü takdirde kıyâfe meselesinin -en azında günümüz açısından- ciddi bir fikhî değeri olmadığı söylenebilir. Bu, bahs-i diğer bir konudur. Ancak geçmişte DNA imkânının olmadığı göz önünde bulundurulduğunda mesele taraflar açısından önem arz etmektedir. Kanaatimizce kıyâfe yöntemiyle neseb tespitini muteber görmeyen Hanefî fakihlerin görüşü tercihe şayandır. Zira Tahâvî'nin zikrettiği gerekçe sadra şifadır. Bu nedenle kıyâfenin tek başına delil olamaz.

2.4.4.3. Çocuğun Nafakası

İslam şeriatı çocukların nafakasını erkeğin omuzlarına yüklemiştir. İbn Kayyim, *“Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği marufa uygun olarak babaya aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka) vâris üzerine de gerekir.”*¹¹⁶³ ayetinin buna işaret ettiğini dile getirmiştir.¹¹⁶⁴ Bu yönde, *“Sana ve çocuklarına yetecek ölçüde marufa göre (onun malından) al.”*¹¹⁶⁵ hadisini aktararak bu rivayetin ayetteki hükme mutabık olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶⁶

“Onun benzeri (nafaka) vâris üzerine de gerekir” ayetinden anlaşıldığı kadarıyla çocuğun nafaka sorumluluğu babadan sonra vârise geçmektedir. Ancak vârislerin kimler olduğu tartışma konusu olmuştur. Tahâvî'nin ifadelerine göre Hz. Ömer vâristen sadece asabe olanları sorumlu kılmaktaydı.¹¹⁶⁷ Taberî'nin nakline göre Katâde, Süddî ve Hasan el-Basrî de bu fikirdedir.¹¹⁶⁸ Kurtubî onlara İshak b. Râhûyeh ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihleri de ilave eder. Yine o, Mücâhid ve Atâ'ya göre vârislerin asabe yanında kadın akrabalar da olabileceğini kaydeder.¹¹⁶⁹

İbn Kayyim, Hz. Ömer'in uygulamalarından hareketle söz konusu ayetin asabeyi nafaka ile yükümlü kıldığını belirtir. Bu uygulamalardan birinde Hz. Ömer, çocuğun nafakasını temin etmeyen asabeyi hapseder, ancak kadınları sorumlu tutmaz. Diğer bir

¹¹⁶³ Bakara, 2/233.

¹¹⁶⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 484.

¹¹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 279; Buhârî, “Nafakât” 9; “Ahkâm” 28; Müslim, “Akdiye” 7; İbn Mâce, “Ticârât” 65; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 273; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 768-784.

¹¹⁶⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 484.

¹¹⁶⁷ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 407.

¹¹⁶⁸ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 54-55.

¹¹⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 168.

rivayete göre Hz. Ömer, bir yetimin nafakasını amcaoğluna yükler, onun yoksul olması halinde sorumluluğu âkileye yükleyeceğini bildirir.¹¹⁷⁰

2.5. Süt Emme ve Hükümleri

Türkçede süt emme/emzirme olarak ifade edilen kavramın Arapça karşılığı “radâ”dır. Süt çocuk “radî’-râdi’”, sütanne ise “murdi’-murdi’a” olarak isimlendirilir.¹¹⁷¹ Şer’î olarak radâ’, “bir kadının sütüyle belirli bir vakitte bir çocuğu emzirmesi ve bu sütün çocuğun midesine girmesi” olarak tarif edilmektedir.¹¹⁷²

Süt emmeyle evlenme engeli oluşmaktadır. Bunun şer’î dayanağı, “...Sizi emziren sütannelerinizi, sütkız kardeşlerinizi size haram kıldır.”¹¹⁷³ ayeti ve “Neseb/soy (sebebiyle) haram olanlar, süt emme (sebebiyle de) haram olur.”¹¹⁷⁴ şeklindeki hadistir. Bu konuda icmâ da sabit olmuştur.¹¹⁷⁵

2.5.1. Süt Akrabalığı Oluşanlar

Akrabalıkları Kur’an-ı Kerîm’le sabit olan sütanne ve sütkız kardeşe ilaveten beş sınıf da Sünnet’le haram kılınmıştır. Yukarıda da geçtiği üzere Sünnet, neseb yoluyla haram olanların süt emme sebebiyle de haram kılınacağını beyan etmiştir. Süt emen, erkek olarak düşünüldüğü takdirde toplamda yedi olan akraba sınıfı şu şekildedir: Sütanne, sütkız kardeş, sütkız, süthala, sütteyze, sütkız kardeşin kızı ve süterkek kardeşin kızı.

İbn Kayyim de yukarıya doğru sütannenin ve babanın bütün annelerinin haram olduğunu vurgular.¹¹⁷⁶ Ona göre, sütanne ve kızlarının süt emene kardeş olmalarının ayetle tayin edilmesi sütbabanın da nasla tayinini gerektirmektedir. Hala, teyze; dayı ve amcaların süt akraba olması tenbih/işaret yoluyla olmaktadır. Yine ona göre Kur’an-ı Kerîm’in bu yöntemini onun manalarını derinlemesine vakıf olanlar kavrayabilir.

¹¹⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 485-486; İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, I, 252.

¹¹⁷¹ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît*, I, 304; İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, *Mücmelü’l-lüga*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1986, II, 380; Cevheri, *es-Sihâh*, III, 1220; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsü’l-belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 358; İbn Sîde, *el-Muhassas*, I, 51; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VIII, 126.

¹¹⁷² Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 181; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 78; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 473; Kaşıkçı, Osman, “Radâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIV, 384, ss. 384-386, İstanbul 2007.

¹¹⁷³ Nisa, 4/23.

¹¹⁷⁴ Buhârî, “Nikâh” 21; “Şehâdât” 7; Müslim, “Radâ” 9.

¹¹⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 309.

¹¹⁷⁶ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 109.

Rasûlullah da buna uygun olarak, “Neseb/soy (sebebiyle) haram olanlar, süt emme (sebebiyle de) haram olur.”¹¹⁷⁷ şeklinde hüküm vererek işaret yoluyla haram olanları kastetmiştir.¹¹⁷⁸

İbn Kayyim, süt haramlığı kapsamındaki yedi sınıfı üç ana yönden de ele alır. Birincisi süt çocuğun aşağıya doğru bütün kardeşleridir. İster anadan ister sütbabadan olsun. İkincisi annenin usûlü ve usûlünün fûrûu. Üçüncüsü babanın usûlü ve usûlünün fûrûudur.¹¹⁷⁹

Evlilik yoluyla oluşan haramlığın süt emme yoluyla oluşup oluşmadığı konusuna temas eden İbn Kayyim, bunu şu şekilde örneklendirerek konuyu açar: “Erkeğin karısının sütanası veya sütkızı yine sutoğlun karısı.” Sütbabanın karısı da bunlardandır. İbn Kayyim’in de ifade ettiği gibi dört mezhep imamı ve onların müntesipleri nazarında bunlar haram kapsamındadır. O, İbn Teymiye’nin, “haramlık oluşmazdı, deselerdi daha güçlü bir görüş olurdu” ibâresini naklederek meseleyi genişletir.¹¹⁸⁰ Zikredilen ibâreden de anlaşıldığı gibi İbn Teymiyye haramlık oluşmayacağı fikrindedir.¹¹⁸¹

İbn Kayyim, süt emmenin asıl değil, nesebin bir ferî olduğunu dile getirir. Nesebler arasında evlilik dışında bir akrabalığın oluşmayacağını belirterek Yüce Allah’ın iki kız kardeşi veya kız ve hala veya teyzeyi bir nikâh altında birleştirmeyi haram kılmışken sütkardeş olan iki kızı bir nikâh altında birleştirmeyi haram kılmamıştır, der. Sütkardeşliğin bir tek evlilik haramlığına sebebiyet verdiğini, diğer şer’î hükümlerin ise terettüp etmediğini ifade eder. Örneğin süt akrabalık neticesinde miras, nafaka, velâyet vb. hükümler teşekkül etmez. Evlilik engeli konusunda neseb ile süt emmenin ortak hükme sahip olmasının diğer hususlarda da ortak hükümlere tabi olmaları gibi bir sonuç doğurmadığını ifade eden İbn Kayyim, bu ikisinin ayrıldıkları noktaların birleştikleri noktalardan fazla olduğunu belirtir.¹¹⁸²

İbn Kayyim, bu meselede ilgili ayetteki “sulbünüzden” lafzının kapsamına süt çocuğun girmediğini ifade eder. Bu yönde şu haberi nakleder: Rivayete göre Rasûlullah, Ebû Huzeyfe’nin (ö. 12/633) oğulluğu Sâlim hakkında Ebû Huzeyfe’nin eşi Sehle’ye, onu (Sâlim’i) emzirmesini emretmiş ve bu şekilde Sâlim Sehle’ye oğul olmuştur.¹¹⁸³ İbn

¹¹⁷⁷ Buhârî, “Nikâh” 21; “Şehâdât” 7; Müslim, “Radâ” 9.

¹¹⁷⁸ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 110.

¹¹⁷⁹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 495.

¹¹⁸⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 495-496.

¹¹⁸¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXIV, 40-41; İbnü’l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü’l-fıkhiyye*, s. 213; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 114.

¹¹⁸² İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 496-497.

¹¹⁸³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, II, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 435.

Kayyim, sütün sahibinin Ebû Huzeyfe olmasına rağmen Sâlim'in Sehle'ye oğul yani haram olmasının bizzat Sehle'nin onu emzirmesiyle meydana geldiğini belirtir. Onun ifadesine göre Sâlim'i Ebû Huzeyfe'nin cariyesi veya Sehle dışındaki başka bir karısı emzirmiş olsaydı o vakit Sâlim Sehle'ye haram olmazdı.¹¹⁸⁴

İbn Kayyim, evlilik yoluyla oluşan haramlığın süt emme yoluyla da oluştuğu hususunda icmâ olmadığını ifade eder.¹¹⁸⁵ Yaptığı açıklamalardan evlilik yoluyla oluşan haramlığın süt emme yoluyla oluşmasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin, "haramlık oluşmazdı deselerdi daha güçlü bir görüş olurdu" ibâresini nakletmesi onun da görüşünün bu yönde olduğunu ihsas ettirmektedir.

Tartışma konusu olan diğer bir husus leben-i fahl şeklinde nitelenen sütbabanın haramlık oluşturup oluşturmadığı meselesidir. İbn Kayyim, kadın konusunda geçerli olan hükmün erkek içinde geçerli olduğunu belirtir. Ona göre Sünnet bunu açıkça haber vermektedir. Bu sebeple bunun aksini iddia edenlerin sözlerinin terk edilmesi gerekir. Onun nakline göre leben-i fahlın haramlık kapsamında olmadığı görüşünü savunanlar¹¹⁸⁶ nazarında süt emme haramlığını tespit eden ayet, "وَأَمْهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ" şeklinde -doğrudan- sadece anne ve kız kardeşten söz etmektedir. Yine onlara göre haramlığı hadisle tespit, Kur'an-ı Kerîm'i Sünnet'le nesih anlamına gelir. Onların zikrettiği bir rivayete de temas eden¹¹⁸⁷ İbn Kayyim, onlara şu şekilde karşılık verir:

Kur'an'dan iki mesele anlaşılabilir. Birincisi haramlık sütbabadan olan kız kardeşi de kapsar dolayısıyla onun haramlığına da delalet eder. İkincisi Kur'an onu içermez ve hükmü konusunda sükût eder. O vakit Sünnet ilkesel olarak "وَأَحْلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ" ayetini tahsis eder ve onu haram kılar. Ayetin zâhirine göre "الأخت" lafzı sütbabadan olan kız kardeşi de kapsar. Çünkü Yüce Allah, "الأخوات من الرضاعة"/sütten olan kız kardeşler" ibâresini âm kılmıştır. Böylece kız kardeş olarak ifade edilen herkes bu âm lafza girer. Buna göre şöyle demek câiz değildir: Sütbabadan olan kız kardeş onun kız kardeşi değildir. Nitekim Rasûlullah, Eflah'ın yanına girmesinden rahatsız olan Âişe'ye, Eflah'a izin ver (yanına girsin.) Zira o, senin amcandır, der.¹¹⁸⁸ Rasûlullah,

¹¹⁸⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 498-499.

¹¹⁸⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 500.

¹¹⁸⁶ Bunlar arasında Atâ, Saîd b. el-Müseyyeb, Ebû Seleme, Süleyman b. Yesâr, Nehaî gibi âlimler zikredilmiştir. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 255-256; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 83.

¹¹⁸⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 502-503.

¹¹⁸⁸ Rivayete göre Eflah Hz. Âişe'nin yanına girmek ister, ancak o, buna izin vermez. Bunun üzerine Eflah Hz. Âişe'nin amcası olduğunu ifade eder. Hz. Âişe amcalığın nasıl oluştuğunu sorması üzerine Eflah süt sahibi erkek kardeşinin eşinin Hz. Âişe'yi emzirdiğini, erkek kardeşini onan sütbaba olması hasebiyle kandisinin de süt amca olduğunu haber verir. Açıklamadan tatmin olayan Hz. Âişe bu durumu Rasûlullah'a sorar. Rasûlullah Eflah'ı tasdik ederek Hz. Âişe'ye Eflah'ın yanına girmesi için izin vermesini söyler. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 277; Buhârî, "Şehâdât" 7; Müslim, "Radâ" 5; İbn Mâce, "Nikâh" 38; Ebû Dâvud, "Nikâh" 7.

süt emenle leben-i fahlın erkek kardeşi arasındaki amcalık bağı bu şekilde tespit etmiştir.¹¹⁸⁹

İbn Kayyim Sünnet'in Kitab'ın muradını açıkladığını, böylelikle onun sustuğu yerlerde haram hükmü verebildiği gibi âm lafızları da tahsis edebileceğini belirtir. Leben-i fahlı sahabenin haram görmediği iddiasının gerçeği yansıtmadığını zikrederek bunun bâtıl bir iddia olduğunu ifade eder. Örneğin ona göre Hz. Ali bu şekilde haramlığın oluşacağı görüşündeydi. Onun nakline göre İbn Abbas'a iki zevcesi olan ve zevcesinin birinin bir erkeği diğerinin bir kızı emzirmesi nedeniyle bunların birbirleriyle evlenip evlenemeyecekleri sorulduğu vakit o, "*Hayır olmaz, zira aşı birdir.*"¹¹⁹⁰ demiştir. İbn Kayyim, muarızlarının itirazlarına şu şekilde de karşılık verir: "Kadının rahmi erkeğin menisi için bir kap mesabesindedir." Bu ibâre ile sütün asıl sahibi baba olduğunu teyit etmektedir.¹¹⁹¹

2.5.2. Süt Emme Adedi ve Miktarı

Süt akrabalığının teşekkül ederek evlilik haramlığının meydana gelmesi için çocuğun sütanneyi emme adet ve miktarı önem arz etmektedir. Konuya ilişkin Kur'an-ı Kerîm'de herhangi bir hüküm bulunmazken bazı rivayetler varit olmuştur. Bunlardan biri şöyledir: "*Bir veya iki defa süt emmeyle haramlık oluşmaz.*"¹¹⁹² Bu rivayet iki defa süt emmeyi ifade eden farklı lafızlarla birçok tarikten gelmiştir.

Hanefî fakihler nazarında süt haramlığı oluşturacak emmenin az veya çok bir defa olması yeterlidir. Onlar, "...Sizi emziren sütanneleriniz, sütkız kardeşleriniz size haram kılındı."¹¹⁹³ ayetinin mutlak olarak gelmesini ve "*Bir emme haramlık oluşturur.*"¹¹⁹⁴ rivayetini esas almıştır. Ayrıca Hz. Ali, İbn Abbas ve İbn Mesûd'un, "*Az ve çok emme birdir/eşittir.*" şeklinde bir ibâre telaffuz ettiklerini nakletmiştir.¹¹⁹⁵ Bir emmenin haramlık için yeterli olduğu yönündeki görüş İbn Mesûd, İbn Ömer ve İbn Abbas; Katâde, Hasan el-Basrî ve Mekhûl; Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd ve İmam Mâlik tarafından da savunulmuştur.¹¹⁹⁶ Bu fakihlere, Hz. Ali, Saîd b. el-Müseyyeb, Atâ, Tâvus

¹¹⁸⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 503-504.

¹¹⁹⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 7; Tirmizî, "Radâ'" 2; Dârekutnî, *Sünen*, V, 317.

¹¹⁹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 504-505.

¹¹⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI, 44; XL, 27; XLI, 188; Müslim, "Radâ'" 18-23; İbn Mâce, "Nikâh" 35; Ebû Dâvud, "Nikâh" 10; Tirmizî, "Radâ'" 3; Nesâî, "Nikâh" 51; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 198; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XI, 480-481, 484; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 748-750.

¹¹⁹³ Nisa, 4/23.

¹¹⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 289-290.

¹¹⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 66-67; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 7; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 182.

¹¹⁹⁶ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 361; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 196; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 310.

ve Zührî gibi fakihleri de ekleyen Ali el-Kârî, bunun cumhurun görüşü olduğunu nakletmiştir.¹¹⁹⁷

Hiz. Âişe'den gelen rivayet ve Sâlim hakkında Ebû Huzeyfe'nin eşi Sehle'ye, Rasûlullah'ın, “*Onu (Sâlim'i) beş defa emzir!*”¹¹⁹⁸ rivayeti ve daha başka rivayetleri istidlal eden İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve onların müntesipleri ise bir emmeyi yeterli görmeyerek en az beş emme sonrası haramlık oluşacağını ifade etmiştir.¹¹⁹⁹ Hiz. Âişe ve Abdullah b. Zübeyr; Saîd b. el-Müseyyeb, Atâ, Tâvus ve İshak b. Râhûye'nin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir.¹²⁰⁰ İbn Hazm da aynı görüşü savunmuştur.¹²⁰¹ Ancak İmam Şâfiî her emmenin bir birinden bağımsız olması gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁰² Bir üçüncü görüşe göre ise Zeyd b. Sâbit, Dâvud ez-Zâhirî ve Ebû Sevr üç emmeyi yeterli görmüştür.¹²⁰³

İki defa emmenin haramlık oluşturmayacağını bildiren rivayetlerle Hiz. Âişe rivayetinin teâruz ettiği yolunda değerlendirmeler yapılmıştır. Çünkü iki defa emmenin haramlık oluşturmayacağı şeklindeki rivayet üç emmenin yeterli olduğunu ifade etmiş olur. Öte yandan Hiz. Âişe rivayetinin mefhumu¹²⁰⁴ beş emmeden az bir emmenin haramlık oluşturmadığını belirtir. Ancak başka tarikten gelen, “*On veya bilinen beş emme olmadan haramlık oluşmaz.*”¹²⁰⁵ rivayeti ve Rasûlullah'ın, Sâlim'le ilgili Sehle'ye, “*Onu (Sâlim'i) beş defa emzir!*”¹²⁰⁶ buyurması meseleye açıklık getirmiştir, denilebilir.¹²⁰⁷

Bir emmenin yeterli olacağını savunan grupla beş emmeyi şart koşan grup arasındaki görüş ayrılığına işaret eden İbn Kayyim söz konusu âlimleri zikreder.¹²⁰⁸ Üç emme taraftarlarını da zikrederek İbn Hazm'ın kendi taraftarlarına muhalefet ettiğini dile getirir. Leys b. Sa'd'ın, az veya çok süt emmekle haramlığın oluşacağı konusunda

¹¹⁹⁷ Ali el-Kârî, *Fethu babi'l-inâye*, II, 83.

¹¹⁹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 435.

¹¹⁹⁹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 369. Ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, VII, 224-225; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 360-361; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 310; Buhârî, *er-Ravzû'l-mürbi'*, s. 614; Buhârî, *Şerhu munteha'l-irâdât*, III, 215-216.

¹²⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 361; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 310.

¹²⁰¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 189-190.

¹²⁰² Şâfiî, *el-Üm*, V, 27; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 369.

¹²⁰³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 361; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 147.

¹²⁰⁴ Manaya delaletin şekli bakımından lafzın kısımlarından ikincisidir. Bkz. Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 55.

¹²⁰⁵ İbn Mâce, “*Nikâh*” 35.

¹²⁰⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 435.

¹²⁰⁷ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 147; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 370-371; Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ*, XXVII, 310.

¹²⁰⁸ Belirtmekte fayda gördüğümüz husus, bazı âlimlerin her iki grup içinde de zikredilmiş olmasıdır. Örneğin İbn Mesûd ve Saîd b. el-Müseyyeb bu kabildendir.

Müslümanların icmâi olduğu şeklindeki ibâresinin yanlış/زعم olduğunu ifade ederek tarafların delillerini ayrıntılı bir şekilde sıralar.¹²⁰⁹

Az-çok bir kez emmekle haramlık oluşacağına ilişkin görüşün ikiden az emmenin haramlık oluşturmayacağı yönündeki rivayetlere muhalefet ettiğini, üç emmeden aşağı haramlık oluşmayacağı şeklindeki görüşün bunlara ve beş emmeyi şart koşan rivayetlere muhalefet ettiğini dile getirir.¹²¹⁰

Hiz. Âişe'den varit olan rivayeti tarafların görüşleri bağlamında ele alır. Şöyle ki Hiz. Âişe, “*Bilinen on emme haramlık oluşturur.*” şeklinde bir ayet nazil olduğunu, daha sonra bunun beşinin neshedilerek sadece beş emmenin haramlık oluşturacağı şeklindeki hükmün sabit olduğunu ve Rasûlullah'ın vefatı anında ayetin bu şekilde okunduğunu aktarır.¹²¹¹ İbn Kayyim'in nakline göre bu rivayetin istidlalini reddedenler,¹²¹² rivayetin Hiz. Âişe tarafından ihbârî bir tarzda değil, doğrudan Kur'an ayeti olarak nakledilmesini gerekçe göstermektedir. Çünkü onlar Kur'an'ın ancak mütevatir bir nakille sabit olacağından hareketle imamların Kur'an olarak nakletmediği şeyin Kur'an olamayacağını ifade etmektedir. Onlara göre Kur'an ve haber/rivayet olmadığı zaman hüküm ispat edilemez.¹²¹³

İbn Kayyim'in nakline göre ilgili rivayeti delil olarak kabul ederek en az beş emmeyi şart koşan âlimler ise Kur'an'dan olduğu ileri sürülen ve haber-i vahid olarak nakledilen ayetlerin iki kısımda ele alınabileceğini ifade etmiştir. Birincisine göre onu Kur'an'dan bir ayet saymak gerekecek ki bu durumda o ayetle namaz sahih, ona abdestsiz

¹²⁰⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 507-509.

¹²¹⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 509-510.

¹²¹¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 14; Dârimî, “Nikâh” 49; Müslim, “Radâ” 24-25; İbn Mâce, “Nikâh” 35; Ebû Dâvud, “Nikâh” 10; Tirmizî, “Radâ” 3; Nesâî, “Nikâh” 51. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Zekerîyyâ el-Ensârî söz konusu rivayeti lafzın ve hükmün ilga edildiği nesih konusunda ele almıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1996, I, 248; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 126-127; Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed, *Kitâbü Gâyetü'l-vüsûl şerhu Lübbi'l-usûl (Lübbü'l-usûl ile birlikte)* Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır ts. s. 91. Ayrıca bkz. Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995, II, 167. Müfessirler de mezkûr rivayete temas etmişlerdir. Bkz. Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, III, 282; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 413 Rasûlullah'ın vefatı anında ayetin bu şekilde okunduğu yolundaki ibâre, vefatına yakın zamana kadar okunuyordu şeklinde tevîl edilmiştir. Bkz. Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005, II, 46-47; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, III, 56.

¹²¹² Örneğin Serahsî bu rivayeti gayet zayıf olarak nitelemiş ve şu gerekçeyle reddetmiştir: “Eğer bu ayet Rasûlullah'ın vefatı anında veya sonrasında tilavet ediliyor olsaydı risâlet sonrası neshi caiz olmazdı.” Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 134.

¹²¹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 510.

dokunmak ve cünüp olanın okuması haram olacaktır. Rivayetin mütevatir olmaması nedeniyle bu hükümler geçersiz olduğu takdirde geriye ikinci ihtimal olan onunla amel etme meselesi kalmaktadır. Zan, amel için yeterli olduğundan onunla amel edilir.¹²¹⁴ İbn Kayyim'in aktardığı örneklerle bakılırsa bütün imamlar bu yöntemi kullanmıştır. Örneğin Hanefiler, keffâret orucunun arka arkaya tutulması gerekliliğini Abdullah b. Mesûd'dan gelen rivayete dayandırmıştır. Bilindiği İbn Mesûd, “فصيام ثلاثة أيام”¹²¹⁵ ayetini, “فصيام ثلاثة أيام متتابعات” şeklinde okumuştur.¹²¹⁶ İmam Mâlik ise miras meselesinde Übey b. Ka'b'ın kiraatiyle amel etmiştir.¹²¹⁷

Haramlık oluşturacak emme miktarı ile ilgili yedi ve on emme şeklinde iki zayıf görüş daha olduğunu zikreden İbn Kayyim, bir emmenin yeterli olacağı şeklindeki görüşü tenkit eder.¹²¹⁸ Onun konuyu ele alışı ve anlatışı sarih bir şekilde olmasa da beş emmeyi savunan tarafa muvafakat ettiğini göstermektedir. Bu görüşte olduğunu gösteren âmiller şu şekilde sıralanabilir: O, birden fazla eşin veya bir adamın kızlarının bir çocuğu ayrı ayrı toplamda beş defa emzirmelerinin hükmünü sürekli beş emme üzerinden tartışmıştır. Bir ve iki emzirmenin yeterli olmayacağını, üçün dahi beş emmeyi ifade eden rivayetlere muhalefet edeceğini dile getirmiştir. Sâlim'in emzirilmesi hususunda Sehl'in onu beş defa emzirdiğine ilişkin rivayeti öne çıkarmıştır. Meselenin tartışılmasında özellikle de Hz. Âişe rivayetiyle ilgili beş emmeyi savunanların görüşleriyle bitirmesi zımnen onların görüş, açıklama ve tenkitlerine iştirak ettiğini göstermektedir. Dikkate değer diğer bir âmil ise hocası İbn Teymiyye'nin de beş emmeyi savunuyor olmasıdır.¹²¹⁹

Pek çok meselede hocasıyla ortak bir düşünceye sahip olduğundan bu sonuncu âmil, belirleyici bir konumundadır. Ancak tek başına bunu kıstas almak sağlıklı ve doğru bir sonuca ulaştırmayabilir. Çünkü bu kıstas onun bütün görüşlerin tamamında hocasına muvafakat ettiği gibi bir anlam doğurur ki bunu kanıtlamak mümkün değildir.

Kanaatimizce sütemme adedi meselesinde zikri geçen görüşlerden birini diğerlerine tercih etmek yerine sâilin durumuna göre onların hepsiyle amel edilmesi daha isabetlidir. Şöyle ki sâil bir defa sütemmenin hükmünü soruyor ve henüz evlenmemişse

¹²¹⁴ Aslında sahih tarikleri bulunan bu rivayetin ayet değil de Rasûlullah'tan aktarılan bir haber olması ihtimali daha isabetlidir. Yani Hz. Âişe, Rasûlullah'tan işittiği bu sözü ayet gibi algılamış ve bu şekilde aktarmış ama daha sonra bundan emin olamayınca ısrarından vazgeçmiş olabilir. Bkz. Yavuz, Adil, “Evlenmeyi Haram Kılan ‘Beş Kez Süt Emme’ Üzerine Bir Değerlendirme”, *SÜİFD*, XXIII, s. 69-70, ss. 51-71, 2007.

¹²¹⁵ Maide, 5/89.

¹²¹⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 513.

¹²¹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 510-511.

¹²¹⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 511.

¹²¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIV, 31, 42.

bir emmenin haramlık oluşturduğu yönünde fetva verilebilir ki bu da muhtemel bir mefsedete mani olabilir. Diğer yandan evli bir sâil, eşiyle arasında sütkardeşliği olup olmadığını soruyorsa beş emmeye göre fetva verilerek aile birliğinin korunması, yani maslahata göre fetva verilmelidir. Böylelikle aile birliğinin dağılmasına neden olabilecek bir mefsedetin önüne geçilmiş olur.

2.5.3. Süt Emme Yaş Aralığı

Süt emme sebebiyle haramlık teşekkül edebilmesi için evveleminde kadının en az dokuz yaşında olması gerekmektedir.¹²²⁰ Öte yandan çocuğun da belli bir yaş aralığında bulunması kaçınılmazdır. Çocuğun süt emdiği yaş konusunda şer'î naslarda bazı bilgiler bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, “*Emzirmeyi tamamlatmak isteyen (babalar) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.*”¹²²¹ şeklinde buyrulmuştur. Yine bir başka ayette de şöyle buyrulmuştur: “*Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. Onun taşınması ile süttten kesilmesi, otuz ay sürer.*”¹²²²

Çocuğun yaşı hususunda Hanefî imamlar görüş ayrılığına düşmüştür. İmam Ebû Hanîfe, “*Onun taşınması ile süttten kesilmesi, otuz ay sürer.*” ayetiyle istidlalde bulunarak iki buçuk yaşı esas almıştır. Çocuğun daha önce süt emmeyi bırakmış olması haramlığa engel teşkil etmez. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise, “*iki tam yıl emzirirler*” ayetine dayanarak süreyi iki yılla sınırlamıştır. İmam Şâfiî de bu görüşe muvafakat etmiştir.¹²²³ Züfer ise süreyi üç yıla çıkarmış,¹²²⁴ İbn Ebû Leylâ da aynı görüşü paylaşmıştır.¹²²⁵

İbn Abdülber sahabeden ve fakihlerden pek çok isim zikrederek iki yıl görüşünün âlimlerin çoğunluğunun kanaati olduğunu nakletmiştir. Ebû Sevr, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel de bu âlimlerdendir. İbn Abdülberr'e göre, İmam Mâlik'ten ise iki yıl, yirmi beş, yirmi altı veya yirmi yedi ay şeklinde muhtelif görüşler gelmiştir.¹²²⁶

İbn Kayyim de haramlığın ilk iki yılda olduğu şeklindeki görüşün sahabîlerin çoğunluğu ve içlerinde Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu pek çok fakih tarafından savunulduğunu zikreder. Herhangi bir süre sınırlamasında bulunmayan bir grup âlimin

¹²²⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 78.

¹²²¹ Bakara, 2/233.

¹²²² Ahkaf, 46/15.

¹²²³ Şâfiî, *el-Üm*, V, 26-28; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 367-368; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 142; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 6; Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 182.

¹²²⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 116; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 263; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 367-368; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 136; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 6.

¹²²⁵ Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 182-183.

¹²²⁶ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 248. Ayrıca bkz. İbn Müflih, *el-Mübdî'*, VII, 123.

ise çocuğun süttten kesilmemiş olmasını şart koştuklarını belirtir. Ümmü Seleme, Hz. Ali, İbn Abbas, Zührî, Hasan el-Basrî, İkrime, Katâde ve Evzâî'nin bu görüşte olduğunu dile getirir. Evzâî'nin şu şekilde dediğini nakleder: “Çocuk bir yaşında iken süttten kesilse ve bu şekilde bir süre geçtikten sonra iki yaş dolmadan tekrar süt emse haramlık oluşmaz.” Yine İbn Kayyim'in nakline göre ikinci grup gibi çocuğa herhangi bir yaş tespit etmeyen bir grup âlim süttten ayrılmış olmayı değil, küçüklüğü kıstas almaktadır. O, Rasûlullah'ın Âişe dışındaki eşlerinin, İbn Ömer'in ve Saîd b. el-Müseyyeb'in bu görüşte olduğunu belirtmiştir.¹²²⁷

İbn Kayyim'in kaydettiğine göre Ömer b. Abdulazîz, yedi yıla kadar haramlığın oluşacağı fikrini benimsemiş, selef-haleften bir grup âlim ise ihtiyar dahi olsa süt emmeden dolayı haramlık oluşacağı görüşünü ileri sürmüştür. O, bu âlimlerin dayanağının Hz. Âişe'den gelen rivayet olduğunu zikretmiştir.¹²²⁸

İbn Kayyim, muhtelif bütün bu görüşleri iki ana grupta toplar. Birinci grup iki yaşı sınır kabul edenlerdir. İkinci ise büyüğün emmesinden ötürü haramlık oluşacağını savunanlardır. Onun ifadesine göre bu iki görüş dışında kalan iki buçuk, üç yıl vb. şeklindeki görüşlerin tamamı bunların etrafında şekillenmektedir.¹²²⁹

Haramlığın iki yıl içerisinde olacağını savunan âlimlerin delillerine temas eden İbn Kayyim, “*iki tam yıl emzirirler*” ayetinden iki yıldan sonraki emmelerin haramlığa engel olacağı anlamının çıkmayacağını, çünkü “...*Sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi size haram kıldı.*”¹²³⁰ ayetinde de iki yıl sınırlamasının olmadığını ifade ederek bunların istidlalini kabul etmez. Ona göre bu ayetler âm bir manada gelmiştir. Onların tahsisi ancak açıklayıcı bir nasla olur, zanla değil. O, büyüklerin emzirilmesini mubah kılan Sâlim'le ilgili rivayetlerin tevatür derecesinde geldiğini ifade ederek onun ravilerini zikreder. Bütün bunların, rivayetin sıhhatine delalet ettiğini, öyle ki bu görüşe muhalif olanların dahi buna itiraz edemeyeceğini belirtir. Ona göre sıhhati konusunda itiraz-ı kabil olmayan bu rivayet için sadece şu söylenebilir: “Sâlim'le ilgili rivayet ona hususiyet arz ettiğinden umuma hamledilemez.” Yine onun ifadesine göre bu görüş, Rasûlullah'ın eşleri ve bazı âlimler tarafından savunulmuştur. O, Rasûlullah'ın eşlerinden gelen, “*Bu hükmün Sâlim'e özel olduğunu düşünüyoruz. Bilemeyiz belki de bu hüküm Sâlim'e bir ruhsattır.*”¹²³¹ şeklindeki ibârelerin zan olduğunu dile getirir. Bu zannın

¹²²⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 513.

¹²²⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 514.

¹²²⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 515.

¹²³⁰ Nisa, 4/23.

¹²³¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 459; İbn Mâce, “Nikâh” 37.

Sünnet’le çatışmayacağını ifade ederek şu ayeti nakleder: “*Şüphesiz zan, haktan (ilimden) hiçbir şeyin yerini tutmaz.*”¹²³² Hz. Âişe’nin Ümmü Seleme’ye bir genç konusunda Sâlim hadisesini¹²³³ örnek vermesi ve Ümmü Seleme’nin buna itiraz etmemesini Ümmü Seleme’nin görüşünden döndüğü şeklinde yorumlar.¹²³⁴

Buna göre İbn Kayyim büyüklerin emzirilebileceği hususunda Hz. Âişe’den gelen görüşün muteber olduğunu söyler. Çünkü Hz. Âişe, kadınların en fakihidir. Hem Sâlim rivayetiyle pek çok âlim amel etmiştir. Yetişkin olduğu halde tedavi amaçlı bir kadının sütünü içen adamın o kadınla evlenip evlenemeyeceği sorulması üzerine Hz. Ali’den sadır olan, “*onunla evlenme*”¹²³⁵ şeklindeki söz de bunu doğrulamaktadır. Bundan hareketle İbn Kayyim, büyüklerin emmesiyle haramlık oluşacağı yönünde sahabeden fetva sadır olduğunu ifade etmiştir.¹²³⁶

İbn Kayyim, süt emmeyi iki yılla sınırlayanların Sehle rivayetiyle ilgili üç görüş ileri sürdüklerini ifade eder. Birinci görüşe göre Sehle rivayeti mensûhtur. Şöyle ki onlar Sehle rivayetinin hicretin hemen başlarında, “*Onları (evlatlıkları) babalarına nisbet ederek çağırın.*”¹²³⁷ ayetinin indiği sıralarda varit olduğunu ileri sürmüştür. Yine onlar Sehle rivayetinin mensûh olduğunu kanıtlama adına İbn Abbas ve Ebû Hüreyre’nin rivayetinin bundan sonra varit olduğunu dile getirmiştir. İbn Kayyim, bu iddialara dört açıdan şu şekilde cevap vermiştir:

I- İbn Abbas ve Ebû Hüreyre bu rivayetleri Rasûlullah’tan ne zaman dinlediklerini açıklamamıştır. Zaten İbn Abbas’ın Rasûlullah’tan dinlediği hadis sayısı yirmiye dahi ulaşmaz. İbn Abbas rivayet ettiği diğer hadisleri ise sahabeden almıştır.

II- Rasûlullah’ın eşleri söz konusu rivayeti hüccet kabul etmedikleri halde hüccet kabul eden Hz. Âişe’ye de karşı çıkmamıştır. Yalnız onlar rivayetin sadece Sâlim’e özel olduğunu bir başkasının bu hükmün kapsamına girmeyeceğini ifade etmiştir.

III- Sehle rivayetini bizzat Hz. Âişe rivayet etmiştir. Bu sebeple eğer hadis mensûh olsaydı Hz. Âişe, bunu bırakır diğer hadislerle amel ederdi. Onun, ilgili rivayetin

¹²³² Yunus, 10/36.

¹²³³ Olay şu şekilde vaki olmuştur: “Ümmü Seleme Âişe’ye, kendi yanıma girmesini istemediğim/uygun görmediğim bir genç senin yanına giriyor, dedi. Âişe şu cevabı verdi: Senin için Rasûlullah (a.s.) örnek değil midir? Zira Ebû Huzeyfe’nin karısı, Ey Allah’ın Rasûlü! Salim artık adam olduğu halde yanıma girmeye devam ediyor. Ebû Huzeyfe bundan hoşnutsuzluk duyuyor, dedi de, Rasûlullah, Onu emzir ki, yanına girebilsin, dedi.” Bkz. İbnü’l-Ca’d, Ebu’l-Hasan Ali, *Müsnedü İbni’l-Ca’d*, nşr. Âmir Ahmed Haydar, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1996, *Müsned*, s. 236; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 255; Müslim, “Radâ” 29.

¹²³⁴ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 517.

¹²³⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 461.

¹²³⁶ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 519.

¹²³⁷ Ahzap, 33/5.

ravisi olduğu halde bu bilgiden yoksun olması düşünülemez. Mamafih bu gayet uzak bir ihtimaldir.

IV- Hz. Âişe ilme önem verdiğiinden bir meseleden haberdar olduğu takdirde onunla hemen amel ederdi. Dahası arkadaşlarını çağırır ve o mesele hakkında onlarla tartışmaya girerdi. O halde bir hükmün mensûh olması hasebiyle bâtil olduğu anlaşılmasına rağmen nasıl olur da bu, Hz. Âişe'ye gizli kalır. Yahut da bu bilgi Rasûlullah'ın eşleri tarafından bilinir de bunu ona bildirmezler.¹²³⁸

Süt emmeyi iki yılla sınırlayan âlimler nazarında Sehle rivayeti ile ilgili -ikinci görüşe göre- bu fetva Sâlim'e özeldir. Yukarıda da vurgulandığı gibi bu ihtimali Ümmü Seleme ve Rasûlullah'ın diğer eşleri öne çıkarmıştır. Bu ihtimalin mensûh iddiasından daha güçlü olduğunu vurgulayan İbn Kayyim, onların gerekçesini şöyle izah eder: "Sâlim'in Rasûlullah'ın emriyle süt emmesi, kadınların ziynetini yabancılardan gizlemeleri emredildikten sonra vaki olmuştur. Bir kadının yabancı birine ziynetini göstermesi haram olduğuna göre bunun özel bir izinle olması gerekir. İşte Rasûlullah'ın bu talimatı özel bir izni ve bunun sadece Sâlim'e mahsus olduğunu gösterir."¹²³⁹

İbn Kayyim, üçüncü görüş olarak da şunu zikreder: "Sehle rivayeti mensûh olmadığı gibi Sâlim'e de özel değildir. Ayrıca bütün insanlara dönük âm bir hüküm de değildir. Bu ancak bir ruhsattır ki bununla kadınların örtünmeleri kendilerine sıkıntı veren, yanlarına girmelerinden müstağni olamayacakları büyük çocuklar için, istisnai olarak kullanacakları bir hükümdür."¹²⁴⁰ Onun da naklettiği gibi hocası İbn Teymiyye'nin görüşü tam da bu şekildedir.¹²⁴¹

Son kertede İbn Kayyim meseleyi şöyle de izah eder: "Büyüklerin emmesini nefyeden rivayetler ya mutlak bir anlam taşır ya da Sehle hadisiyle takyîd edilmiştir. Yahut da bütün durumlarda âm olan hüküm sadece bu durum için tahsis edilmiştir." Ancak İbn Kayyim, âm olan hükmün sadece bu durumda olanlar için tahsis edildiği ihtimalinin, nesih ve sadece bir kişiye özel hüküm iddialarından evla olduğunu ifade eder. Zira ona göre bu yorum sayesinde emme ile ilgili muhtelif bütün rivayetlerle amel etme imkânı doğmaktadır. Ayrıca şeriatın usûl ve kaideleri de bunu desteklemektedir.¹²⁴²

¹²³⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 521-522.

¹²³⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 522.

¹²⁴⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 527.

¹²⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIV, 60; İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 283.

¹²⁴² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 527.

2.5.4. Süt Emmenin Tespiti

Süt akrabalığı ve ebedî haramlık oluşturmaları hasebiyle süt emmenin tespiti önemi haiz bir meseledir. Öyle ki sütkardeş olduklarından habersiz olan taraflar evlilik akdi yapabilmekte, dolayısıyla telafisi mümkün olmayan sorunlar çıkabilmektedir.

Evlilik akdi yapmış taraflar arasında süt akrabalığının olup olmadığı kaynaklarda da vurgulandığı gibi iki yolla tespit edilebilir. Bunlar “ikrar ve beyyine”dir.¹²⁴³ İkrar, erkeğin karısı ile aralarında süt akrabalığı bulunduğunu itiraf etmesidir ki bu durumda onların araları ayrılır. Yalnız burada kadının ikrarı değil, talâk hakkından ötürü erkeğin ikrarı şart koşulur. Beyyine ise şahitlerden oluşmaktadır. Şahitler Hanefilere göre iki erkek olabileceği gibi bir erkek iki kadın da olabilir. Onlar bundan daha az şahidin muteber olmadığı gibi sadece kadınların şahitliğinin de muteber olmadığını ifade etmiştir.¹²⁴⁴ Hanefilerin şahitlikle ilgili genel olarak uydıkları ilkeyi süt emmenin sübutunda da benimsedikleri görülmektedir.¹²⁴⁵

Osman el-Bettî, Hanefî fakihlerin görüşüne muvafakat etmiştir. Ancak İmam Mâlik iki kadının şahitliğini yeterli görmüştür.¹²⁴⁶ İmam Şâfiî ise erkek bulunmadığı takdirde dört kadının şهادetini şart koşmuştur.¹²⁴⁷ Mâverî’nin nakline göre Evzâî ise bir kadının şahitliğini yeterli addetmiştir.¹²⁴⁸ İbn Kudâme’nin verdiği bilgiye göre Zührî, Tâvus ve Ahmed b. Hanbel de bu fikri benimsemiştir.¹²⁴⁹

İmam Buhârî’nin (ö. 256/870) zikrettiği bilgilere göre Enes b. Mâlik erkek kölenin şahitliğini kabul etmiştir. Bu görüş Kâdî Şüreyh (ö. 80/699), Zurâre b. Evfâ ve Muhammed b. Sîrîn tarafından da muteber görülmüştür. Hasan el-Basrî ve İbrâhim en-Nahaî ise, kölenin şahitliğine basit şeylerde cevaz vermiştir.¹²⁵⁰

Bir kadının şahitliğini yeterli gören âlimlere dayanak oluşturacak rivayete göre Ukbe b. Hâris ile Ümmü Yahya bint Ebû İhâb nikâhlanır. Daha sonra zenci köle bir kadın gelerek her ikisini de emzirdiğini ifade eder. Bunun üzerine Ukbe b. Hâris meseleyi Hz. Peygamber’e iletir. Hz. Peygamber, ondan yüzünü çevirir. O tekrar sorduğunda ise, “*Bu nasıl olur, yani evlilik nasıl olur? Zira o sizin her ikinize de emzirdiğini ifade etmiştir.*”

¹²⁴³ Kâsânî, *Bedâi’*, IV, 14; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 88.

¹²⁴⁴ Şeybânî, *el-Asl*, IV, 380; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-‘ulemâ*, III, 348; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 137-138; Kâsânî, *Bedâi’*, IV, 14; Mergînânî, *el-Hidâye* II, 11; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 88.

¹²⁴⁵ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 378.

¹²⁴⁶ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-‘ulemâ*, III, 348; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, VII, 202; Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, XI, 402; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 378.

¹²⁴⁷ Şâfiî, *el-Üm*, V, 34; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-‘ulemâ*, III, 348; Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, XI, 402.

¹²⁴⁸ Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, XI, 402.

¹²⁴⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 340.

¹²⁵⁰ Buhârî, “Şehâdât” 13. Ayrıca bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, VII, 202.

der ve ikisinin evliliklerini fesheder.¹²⁵¹ Tâhâvî, tarafları emziren kadına kaç defa emzirdiğinin sorulmamasından hareketle az ve çok emmenin aynı hükme tabi olduğunu ifade eder.¹²⁵² Nitekim İbn Kayyim, bu rivayeti az bir süt emmeyi savunan fakihlerin delili bağlamında zikreder.¹²⁵³

İbn Teymiyye, bir kadının şahitliğini doğru sözlü olması halinde geçerli görür. Ayrıca kadının söz konusu çocuğu beş defa emzirdiğini beyan etmesini şart koşar.¹²⁵⁴ Bu son şart ilgili rivayette geçmemektedir. Ancak bu, İbn Teymiyye'nin emme adedi görüşünü yansıtmaktadır. İbn Kayyim, rivayeti *İ'lâmu'l-muvakkı'in*'de Rasûlullah'ın evlilik fetvaları kapsamında da nakletmiş,¹²⁵⁵ *et-Turuku'l-hükmiyye*'de ise bir şahidin beyyine yerine geçtiğini ifade ederek yine mezkûr rivayete atıfta bulunmuştur.¹²⁵⁶

Aslında bu rivayet beş emmeyi savunan fakihler aleyhinde bir delil olarak nitelenebilir. Çünkü Rasûlullah kadına kaç defa emzirdiğini sormamıştır. Öte yandan bu rivayet bir kadının şahitliğini muteber görmeyen Hanefiler ve onlara muvafakat eden fakihlerin aleyhine de bir delil olarak zikredilebilir. Buna göre taraflar kendilerine dayanak olan yerde rivayeti delil olarak kullanmaktayken aleyhlerine bir delil olduğunda terk etmektedir, denilebilir.

¹²⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI, 72, 72, 75; Dârimî, “Nikâh” 51; Buhârî, “Şehâdât” 13; “Nikâh” 24; Tirmizî, “Radâ” 4; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 639.

¹²⁵² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XI, 499-500.

¹²⁵³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 508.

¹²⁵⁴ İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 283.

¹²⁵⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, IV, 264-265.

¹²⁵⁶ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 71.

BÖLÜM III

BOŞAMA VE FIKHÎ SONUÇLARI

3.1. Boşama

Kavram olarak “talâk/boşama” lügatte, “bağı çözmek ve tahliye etmek” anlamlarına gelmektedir. Deve bağından kurtulduğu vakit, “devenin bağını çözdüm” denilmektedir.¹²⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./VI.), lügavî anlamın istiare yoluyla kadının nikâh bağından kurtulması anlamına evrildiğini belirtir.¹²⁵⁸ Talâk şer‘î ıstılahta şöyle tarif edilmektedir: “Sahih evlilik akdinin boşama ifade eden lafızlar kullanılarak derhal ya da gelecek bir vakitte sonlandırılmasıdır.”¹²⁵⁹

Talâk, evliliğe yaygın olarak son verme şeklidir. Bunun dışında anlaşmalı boşanma olarak bilinen “muhâlea/ hul”, mahkeme yoluyla boşama olan “tefrik” ve fesih gibi yöntemler de bulunmaktadır. Ezcümle tarafların ayrılmasına imkân veren, toplamda dört meşrû yöntem bulunmaktadır.¹²⁶⁰ Bunlar aslında talâk ve fesih şeklinde iki madde halinde ifade edilmektedir. Çünkü muhâlea her ne kadar karşılıklı rızaya dayansa da aslında talâktır, kimi görüşlere göre ise fesihtir. Keza tefrik olarak cari olan kimi ayrılık şekilleri de ya talâk ya da fesihtir.¹²⁶¹

3.1.1. Boşamanın Meşrûiyeti

İslam dininde muteber kılınan talâkın meşrûluğu kaynaklarda Kitap, Sünnet ve icmâ olarak zikredilmiştir.¹²⁶² Kur’an’da zikredilen bazı naslar şöyle sıralanabilir:

Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.

Kadınlara verdiklerinizden bir şey almanız size helal olmaz.¹²⁶³ Eğer (koca) kadını

¹²⁵⁷ Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*, IX, 18; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît*, V, 325; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 2; Neseî, *Tilbetü't-talebe*, s. 144; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 523; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 226; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 130; Zebîdî Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1965-2001, XXVI, 102.

¹²⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 523.

¹²⁵⁹ Neseî, *Tilbetü't-talebe*, s. 144; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 347; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 542. Ayrıca bkz. Neseî, *Tilbetü't-talebe*, s. 144; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 128; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 491; Dalgın, Nihat, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2001, s. 33.

¹²⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 336; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 341; Mevdûdî, *İslâm'da Aile Hukuku*, s. 51; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 74.

¹²⁶¹ Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 341-343; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 347-348.

¹²⁶² Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 111; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 323; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 233; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 144; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, VI, 292; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 347; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 357; Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, s. 34.

¹²⁶³ Bkz. Bakara, 2/229.

(iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz. İkinci koca onu boşarsa tekrar dönmelerinde (evlenmelerinde) onlara bir günah/sakinca yoktur.¹²⁶⁴ Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğiniz vakit, iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın.¹²⁶⁵

Talâkın meşrû olduğuna ilişkin Sünnet'ten de çok sayıda rivayet varit olmuştur. Örneğin Abdullah b. Ömer'in karısını hayızlı halde boşaması zikredilebilir. Söz konusu durumdan haberdar edilen Rasûl-i Ekrem, Hz. Ömer'e, Abdullah b. Ömer ve karısı hakkında şu talimatı verir: *“Ona emret de karısına dönsün! Sonra kadın adetten temizlenip sonra adet kanı görünceye ve tekrar temizleninceye kadar onu bıraksın! Ondan sonra artık isterse nikâhında tutsun dilerse cinsel ilişkiye girmeden boşasın!”*¹²⁶⁶ Bizzat Rasûl-i Ekrem'in Hafsa bint Ömer'i (ö. 45/665) boşaması da talâkın meşrû olduğuna dayanaktır.¹²⁶⁷ Böylelikle İslam şeriatında bulunan talâka, daha önce Roma, Hammurabi kanunları, Çin ve Eski Yunan gibi hukuk sistemleri yanında Yahudilik dininde de rastlanır.¹²⁶⁸

3.1.2. Boşamanın Hükmü

Boşama İslam şeriatında meşrû bir yol olmasına rağmen, *“Yüce Allah'ın en hoşlanmadığı helal, boşamadır.”*¹²⁶⁹ rivayeti, birtakım tartışmalara yol açmıştır. Bu çerçevede muhaddis Kurtubî sebepsiz yere icra edilen talâkın “mekruh” olduğunu zikretmiştir. Zira onun da ifade ettiği gibi talâka ancak meydana gelen zararı ortadan kaldırma adına başvurulur.¹²⁷⁰ Mamafih talâk, son kertede çözümü çok zor bazı ailevî sorunların sonlandırılmasında kullanılan bir yetki olarak kabul edilmelidir.¹²⁷¹

İbn Kudâme talâkın câiz olduğu konusunda İslam âlimlerinin icmâi olduğunu nakletmiş, ama ihtiyaç hâsıl olmadan verilen talâkın “mekruh” olduğu şeklindeki görüşü öne çıkarmıştır. Dahası muhtelif durumlara göre talâkın vâcip, mekruh, mubah, mendûb

¹²⁶⁴ Bakara, 2/230.

¹²⁶⁵ Talâk, 65/1.

¹²⁶⁶ Müslim, “Talâk” 1, 3; Ebû Dâvud, “Talâk” 4.

¹²⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 271; Dârimî, “Talâk” 2; İbn Mâce, “Talâk” 1; Ebû Dâvud, “Talâk” 39.

¹²⁶⁸ Daha detaylı bilgi için bkz. Acar, H. İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, EKEV Yayınları, Erzurum 2000, s. 1-13; Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, s. 18-21; Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdeti*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 349-356; Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, s. 175-179.

¹²⁶⁹ İbn Mâce, “Talâk” 1; Ebû Dâvud, “Talâk” 3; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 527.

¹²⁷⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, IV, 225.

¹²⁷¹ Bkz. Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, s. 340; Nasrulcundî, Ahmed, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1984, s. 38.

ve mahzur olmak üzere beş kısma ayrıldığını zikretmiştir.¹²⁷² Serahsî de yukarıda zikredilen rivayete atıfla talâkın bütün âlimler nazarında mubah olduğunu ifade etmiş, ancak onun zaruret anında mubah olduğu şeklindeki görüşe itibar etmemiştir. Görüşünü temellendirme adına bazı ayetlere ve Rasûlullah'ın Hafsa'yı boşaması gibi birtakım rivayetlere atıfta bulunmuştur.¹²⁷³ Serahsî'ye muhalefet ettiği anlaşılan Ali el-Kârî ise talâkın mubah olmasını ihtiyaç şartına bağlamıştır.¹²⁷⁴ İlgili rivayeti tenzihe yoran İmam Nevevî, mutlak mubah görüşüne karşı çıkmış ve Şâfiîlere göre talâkın hükmünün haram, mekruh, vâcip ve mendûb şeklinde dört kısma ayrıldığını belirtmiştir. Böylelikle o da sebep olmaksızın verilen talâkın mekruh olacağı görüşünü teyit etmiştir.¹²⁷⁵ İbn Teymiyye de bunun mekruh olduğu görüşüne muvafakat etmiştir.¹²⁷⁶

“Yüce Allah'ın en hoşlanmadığı helal, boşamadır.” rivayetini zikreden İbn Kayyim, talâkın ihtiyaç anında mubah kılındığına işaret eder.¹²⁷⁷ Ancak sebepsiz yere boşamanın hükmüne temas etmez. Talâkın mubah olmasını ihtiyaca bağlamasından sebepsiz yere talâk vermeyi mekruh telakki ettiği ifade edilebilir.

Hiz. Peygamber'in eşi Hafsa'yı ciddi bir problem üzerine boşaması ve talâkın sevimsiz bir helal olarak zikredilmesi onun zaruret anında mubah olduğunu teyit etmektedir. Çünkü talâk sadece tarafları değil toplumu etkileyen sosyal bir olgudur. Binâenaleyh herhangi bir sorun olmaksızın bu yetkiyi kullanmak toplum düzenini sarsacağından mekruhtur.

3.1.3. Boşama Lafızları

3.1.3.1. Sarih Lafızlar

Sarih lafız, dilde çokça kullanılması hasebiyle kendisinden ne kastedildiği açıkça anlaşılan ibâreler olarak tanımlanabilir.¹²⁷⁸ Fakihler sarih boşama lafızlarının genellikle şu üç kelimedenden neşet ettiği görüşündedir: “talâk, firâk, serâh.”¹²⁷⁹ İbn Kayyim sarif lafzı,

¹²⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 323-324. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 234.

¹²⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 2-3.

¹²⁷⁴ Ali el-Kârî, *Fethu babî'l-inâye*, II, 88.

¹²⁷⁵ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, X, 61-62; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 74. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIV, 11.

¹²⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXIV, 139; XXXII, 321.

¹²⁷⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 596.

¹²⁷⁸ Bkz. Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gururî'l-ahkâm*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, Karaçi ts. I, 361; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 184; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 266.

¹²⁷⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 184-191; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 378-379.

hükümün ispatında kendi başına müstakil olan ibâreler olarak tanımlar.¹²⁸⁰ Buna şu ifadeler örnek olarak zikredilebilir: “Seni boşadım, boş ol, senden ayrıldım.”¹²⁸¹

Fakihlerin çoğunluğuna göre sarîh lafızlarla verilen talâkta niyet dikkate alınmaz.¹²⁸² Arapça dışında herhangi bir dildeki lafızla verilen talâkın vaki olduğu konusunda İslam ümmeti ittifak halindedir.¹²⁸³

İbn Kayyim çoğunluğun aksine sarîh lafızlarla verilen talâkta niyetin belirleyici olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre konuşanın manasını kastetmediği sözleri Şâri ilga eder. O, buna dönük bazı şer‘î naslar zikreder. Bunlardan birisi çölde kaybettiği devesinden ümit kestikten sonra onu bulan ve aşırı sevinç etkisiyle şu ifadeyi kullanan adamın örneğidir: “*Ey Allah ’ım! Sen benim kulumsun, ben senin Rabbinim.*”¹²⁸⁴ Aslında böyle bir ibâre kullanan kişinin tekfir edilmesi gerektiğini belirterek adamın manayı kastetmemesinden hareketle tekfir edilmediğini kaydeder. Onun ifadesine göre Kur’an-ı Kerîm’de, kalplerinde olmayan şeyleri söylemeleri sebebiyle münafıklar kınanmıştır. Yine yapmadığı şeyi söyleyenler yerilmiştir. Ona göre bu vb. örnekler asıl olanın zahir değil kasıt olduğunu desteklemektedir. Zira burada sözlere değil, kalbe ve niyete itibar vardır. O, mezkûr deliller ışığında akit ve eylemlerde muteber olanın niyet olduğu gibi şer‘î kaideye göre ibadetlerde de niyet muteberdir, der. Çünkü ona göre bir şeyi, helal-haram, sahih-fâsid, taat/itaat veya masiyet kılan, kasıttır.¹²⁸⁵

İbn Kayyim, lafızları konuşanın niyet ve iradesini yansıtır yansıtmama açısından üç kısımda ele alır. Kastın lafza mutabık olması birinci kısmı, mananın kastedilmediği lafızlar ikincisi kısmı, sözün manasının açık olmasına rağmen konuşanın söz konusu açık ya da başka bir manayı kastetmesi muhtemel olan lafız üçüncü kısmı ifade eder.¹²⁸⁶ Ona göre sarîh olsun kinayeli olsun boşamanın kastedildiği lafız talâka işaret eder. Eğer boşama niyeti yoksa talâk vaki olmaz.¹²⁸⁷ Buna göre o, Arap olmayan birinin anlamını bilmeden sarîh Arapça lafızla dahi talâk verse bunun muteber olmayacağını belirtir. Çünkü kişi anlamını bilmediği ve kastetmediği bir söz söylemiştir. Son kertede o, niyetin muteber olduğuna şu örnekleri de dayanak olarak zikretmiştir: Birlikte yol alan karı-koca

¹²⁸⁰ İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, II, 93.

¹²⁸¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 184; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, s. 295; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 8.

¹²⁸² Daha detaylı bilgi için bkz. Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 289; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 184-191; Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 499-500; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 380.

¹²⁸³ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 204.

¹²⁸⁴ Bkz. Müslim, “Tevbe” 7.

¹²⁸⁵ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, III, 78-79. Ayrıca bkz. III, 81-82.

¹²⁸⁶ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, III, 88.

¹²⁸⁷ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, III, 90.

bir noktada ayrılarak farklı yollardan ilerlese ve biri gelip erkeğe, “karın nerde” dese, o da “فارقتها/ondan ayrıldım, dese talâk cari olmaz. Yine birisinin, bir ipile bağlanmış ve daha sonra düğümden kurtulan karısına “أنت طالق/sen boşanmışsın/serbestsin demesi de buna dönüktür.” Daha pek çok örnek zikreden İbn Kayyim sarîh diye ifade edilen lafızların zamana, şahsa ve mekâna göre farklılık arz edeceğini ifade etmiştir.¹²⁸⁸

3.1.3.2. Kinayeli Lafızlar

Kinayeli talâk lafızları, aslında boşama için konulmamış olmakla birlikte niyet veya bir karine sebebiyle boşamaya delalet eder.¹²⁸⁹ Kinayeli lafızla cari olan talâka, “ailenin yanına git, seni terk ettim, seni serbest bıraktım, gözüme görünme, benim kadını değilsin, benden kurtuldun, çık, defol” gibi cümleler örnek verilebilir. Sarîh lafızların aksine kinayeli lafızlarda belirleyici temel unsur niyettir.¹²⁹⁰

Kinayeli lafızla boşamaya Sünnet’ten şu örnek zikredilebilir: “*Evlendiği bint el-Cevn Rasûlullah’ın huzuruna alındığı ve Rasûlullah da ona yaklaştığı sırada o, Senden Allah’a sığınırım, deyince O da kadına, madem sen şânı yüce olan Allah’a sığındın o vakit ailenin yanına dön, dedi.*”¹²⁹¹ Rivayetin metnindeki, “الحقي بأهلك/ailenin yanına dön” ibâresi kadının bir sebepten ötürü belli bir süre ailesinin yanında kalmasını ifade edebileceği gibi niyete göre boşama anlamı da içerebileceğinden kinayelidir. Bu nedenle bu vb. ibâreleri kullanan kişide boşama niyeti bulunmadığı takdirde talâkın gerçekleşmeyeceği aşîkârdır. Nitekim Ka’b b. Mâlik (ö. 50/670) eşini, ailesinin yanına gönderirken söz konusu ibâreyi kullanmış ama talâk vaki olmamıştır.¹²⁹²

İbn Teymiyye de “الحقي بأهلك” lafzına temas ederek bu görüşe muvafık kalmıştır.¹²⁹³ Keza İbn Kayyim de bunu benimseyerek, içlerinde dört mezhep imamının da bulunduğu cumhura göre niyetin şart olduğunu vurgulamıştır.¹²⁹⁴ Diğer yandan kinayeli lafızları iki kısma ayırarak bunlara ilişkin örnekler zikretmiştir. “كناية غالبة” olarak

¹²⁸⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 291.

¹²⁸⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 184-185; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 296; Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, s. 55.

¹²⁹⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 388; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 23-24; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 289. Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 345; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 500; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 381; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 85; Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, s. 56.

¹²⁹¹ Buhârî, “Talâk” 2; İbn Mâce, “Talâk” 18; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 258; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 61.

¹²⁹² Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 72, 82; Buhârî, “Meğâzî” 75; Müslim, “Tevbe” 53; Ebû Dâvud, “Talâk” 11.

¹²⁹³ İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 257.

¹²⁹⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 288-289.

isimlendirdiği ilk kısma, “اعتدى” gibi ibâreleri kaydetmiştir. İkinci kısmı ise “كناية غير” olarak isimlendirilerek, “ناوليني الثوب/bana elbise ver” sözünü serdetmiştir.¹²⁹⁵

3.1.4. Boşama Ehliyeti ve Yetkisi

Talâk kavramı Kur'an-ı Kerîm'de fiil şeklinde on kez müzekker sîgasıyla gelmiştir.¹²⁹⁶ Yani bu konuda erkekler muhatap alınarak yetkili addedilmiştir. Rasûlullah ise boşama yetkisinin kadına sahip olana, bir diğer ifadeyle kocaya ait olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹⁷ Bu şer'î naslar çerçevesinde talâkın tek taraflı olarak erkeğin kullandığı bir yetki olduğu konusunda selef-halef bütün fakihler ittifak etmiştir.¹²⁹⁸ Şevkânî aksini iddia edenlerin delil getirmeleri gerektiğini belirtmiş,¹²⁹⁹ Dalgın ise aksi bir görüş varit olmadığını söylemiştir.¹³⁰⁰

İbn Kayyim de talâk yetkisinin sadece erkekte olduğunu vurgulamıştır. Yetkinin sadece erkeğe verilmesinin ailenin maslahatının korunmasına matuf bir hüküm olduğunu dile getirerek makâsıda işaret etmiştir.¹³⁰¹ Yetkinin erkekte olması bazı gerekçelerle izah edilmiştir. Bunlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

- I- Erkeğin bizatihi ayetle kadından sorumlu kılınması,
- II- Kadına oranla erkeğin daha soğukkanlı ve sabırlı olması,
- III- Erkeğin mehir ve nafaka gibi maddî sorumlulukları yüklenmesi.

Verilen talâkın muteber olabilmesi için erkeğin mükellef olması gerekmektedir. Buna göre çocuk, deli, bunak ve uyuyanın boşaması geçersizdir.¹³⁰² Talâk yetkisini koca yanında vekil de kullanabilir.¹³⁰³ İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi koca söz konusu yetkiyi vekâlete benzer bir şekilde kadına da verebilir ki bu, “tefvîzü't-talâk” şeklinde

¹²⁹⁵ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, II, 93.

¹²⁹⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Fuâd Abdulbâkî, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-elfâzi'l-Ku'r'ân'il-Kerîm*, Mektebetü Nüveyd İslâm, Kum 1387, s. 565.

¹²⁹⁷ İbn Mâce, “Talâk” 31; Dârekutnî, *Sünen*, V, 67-68.

¹²⁹⁸ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, IV, 381; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 113; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 358; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 2-3; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 198; İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 254; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 340; HAK, md. 102; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye*, II, 193; Mevdûdî, *İslâm'da Aile Hukuku*, s. 48; Ferruh, *İslam Aile Hukuku*, s. 197; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 277; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 492; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 131; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 360; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 368; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 358; Aydın, Mehmet Âkif, *İslâm ve Osmanlı Aile Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 169.

¹²⁹⁹ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 340.

¹³⁰⁰ Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, s. 34.

¹³⁰¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 600.

¹³⁰² Daha detaylı bilgi için bkz. Kudûrî, *Muhtasar*, s. 155; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 19; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, VI, 293; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 342; HAK, md. 102; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye*, II, 193; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 131; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 361; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 364.

¹³⁰³ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 340.

nitelenmektedir.¹³⁰⁴ Yine onun da belirttiği gibi kadına verilen selahiyat erkeğin yetkisini iptal etmez.¹³⁰⁵ Erkeğin ehliyetiyle doğrudan alakalı çeşitli hallerdeki talâk tartışma konusu olmuştur. Bunlar hâzil, gadbân, mükreh ve sekrân/sarhoş gibi çeşitli durumları ihtiva eder.

3.1.4.1. Hâzilin Boşaması

Ciddi olmayan veya şakacı olarak ifade edilen hâzil, sözün hakikî veya mecazî manasını değil de başka bir anlamı ifade etmek maksadıyla konuşan kişidir.¹³⁰⁶ Hâzilin boşama tasarrufu hakkında fikir veren bir rivayette şöyle buyrulmuştur: “Üç şeyin ciddi olanı da şaka olanı da ciddidir: (Bunlar) nikâh, talâk ve ric ‘î talâktan dönmedir.”¹³⁰⁷

Hanefî fakihler niyete bakılmaksızın ciddi olmayan şahsın boşamasının muteber olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰⁸ Şâfiîler de bu yönde görüş zikretmiştir.¹³⁰⁹ İbnü’l-Münzir’in nakline göre bu görüş cumhurun kanaatini yansıtmaktadır.¹³¹⁰ Hattâbî, *Me‘âlimü’s-Sünen*’de, “akıl-bâliğ olan kişi sarih bir lafızla eşini boşadığı zaman bu talâk geçerlidir, onun şaka yapmışım, eğleniyordum veya talâk niyetim yoktu demesi faydasızdır” demiştir.¹³¹¹

İbn Kayyim hâzilin talâkının muteber olduğu şeklindeki görüşün cumhurun kanaati olduğu bilgisini teyit eder. Onun kaydına göre Ahmed b. Hanbel’den gelen bir görüş de budur.¹³¹² Ona göre hâzil şakayla da olsa kasıtlı konuşmuştur. Her ne kadar hükmü kastetmemiş olsa da lafzı kastetmesi Şâriin hükmünü gerekli kılmıştır. Dolayısıyla bu konuda ciddi ve şaka aynı hükme tabidir.¹³¹³ Muasır Hanbelî âlimlerden İbn Useymîn de tartışmaya temas ederek ister ciddi isterse şakacı olsun verilen talâkın muteber olduğunu dile getirir.¹³¹⁴

¹³⁰⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me‘âd*, V, 273-274. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 258; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, s. 323; Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 542; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 394.

¹³⁰⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me‘âd*, V, 600.

¹³⁰⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 444.

¹³⁰⁷ İbn Mâce, “Talâk” 13; Ebû Dâvud, “Talâk” 9; Tirmizî, “Talâk” 9; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 380; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 198.

¹³⁰⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Hücce*, III, 203; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 7; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 196; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 100.

¹³⁰⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 9; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 386; İmrânî, *el-Beyân*, X, 73.

¹³¹⁰ İbnü'l-Münzir, *el-İcma'*, s. 113.

¹³¹¹ Hattâbî, *Me‘âlimü’s-Sünen*, III, 243.

¹³¹² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 100.

¹³¹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me‘âd*, V, 186-187; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 101-102.

¹³¹⁴ İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, XIII, 64.

Ahmed b. Hanbel'in diğer görüşüne göre ise hâzilin boşaması niyetten hali değildir. Binâenaleyh, niyet edilmemişse talâk vaki olmaz.¹³¹⁵ Şevkânî'nin ifadesine göre niyeti şart koştan âlimler, “وإن عزموا الطلاق”¹³¹⁶ ayetindeki “عزموا” lafzına dayanmıştır. Zira onlara göre talâk için azim gereklidir, hâzil de ise azim yoktur. Şevkânî bu ayetin îlâ için nazil olduğundan hareketle bu gerekçe ve görüşe karşı çıkar.¹³¹⁷

Kaaatimizce kişinin kastı olmadığı halde şakayla verdiği talâk geçerli değildir.¹³¹⁸ Çünkü ailevî meseleler şakaya alınmayacak şekilde mühim ve ciddi olsa da sadece bir an gafletle ve boşama niyetinden uzak salt şakayla talâk vermek muteber kabul edildiği takdirde zaten sorunlarla mücadele etmeye çalışan günümüz aileleri yeni ve çok büyük bir problemle yüzleşmek zorunda kalcaktır. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'den aktarılan ikinci görüşle de amel edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

3.1.4.2. Öfkeli Şahsın Boşaması

Öfkeli şahsın talâkı meselesi fakihler arasında öteden beri tartışma konusu olmuştur. Çeşitli şer'î deliller zikreden Mâlikî¹³¹⁹ ve Şâfiî fakihler¹³²⁰ her durumda öfkeli şahsın boşamasını muteber görmüştür. İçlerinde *el-Mugnî* müellifi İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* müellifi İbn Kudâme ve Zerkeşî gibi pek çok Hanbelî fakihin de bulunduğu âlimler de bu görüştedir.¹³²¹ İbn Kudâme ihtilafın öfkeli haldeki lafızların sarîh mi yoksa kinayeli mi olduğuna ilişkin tartışmadan kaynaklandığını belirtmiştir. Yine o, İbn Hâmid ve Hırakî'nin görüşünün de bu yönde olduğunu naklederek Hanbelî mezhebindeki hâkim görüşün bu olduğunu vurgulamak istemiştir.¹³²²

¹³¹⁵ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü'l-lehfân fî hükmî talâkı'l-gadbân*, nşr. Muhammed Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî -Mektebetü Ferkad el-Hânî, Beyrut-Riyad 1986, s. 60; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 100; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 278.

¹³¹⁶ Bakara, 2/227.

¹³¹⁷ Daha detaylı bilgi için bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 278.

¹³¹⁸ Bkz. Aslan, Nasî, “Boşamaya Yönelik Nasların Makâsîd Eksenli Yorumu -Hâzilin Talâkı Örneği-” *İslam ve Yorum II*, ed. Mehmet Kubat ve dğr. İnönü Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2018, I, 311-324.

¹³¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 204; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacı ve dğr. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, III, 151; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, XVII, 277; Tusûlî, *el-Behce*, I, 548.

¹³²⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 155; İmrânî, *el-Beyân*, X, 73; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 32.

¹³²¹ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 359-360; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 293; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 398; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 295; Haccâvî, *el-İknâ*, IV, 4; Haccâvî, Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed, *Zâdu'l-müstakni' fî ihtisâri'l-Mukni*, thk. Abdurrahman b. Ali, Dâru'l-Vatan, Riyad ts. s. 177; Buhûfî, *er-Ravdu'l-mürbi*, s. 561; Buhûfî, *Keşşâfü'l-kınâ*, V, 235.

¹³²² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 360.

Onların zikrettikleri, “Üç şeyin ciddi olanı da şaka olanı da ciddidir. (Bunlar) *nikâh, talâk ve ric ‘î talâktan dönmedir.*”¹³²³ rivayeti ilk ve en bilinen delil konumundadır. Onlara göre boşama hadisesi çoğunlukla öfke halinde vaki olduğundan öfkelinin talâkını geçerli saymamak neredeyse hiçbir talâkı geçerli saymamak anlamına gelir. Onların başka deliller sıraladıkları da görülür.¹³²⁴

Şemseddin b. Müflih gibi bazı Hanbelî âlimler diğer Hanbelî fakihlerin aksine öfkeli şahsın talâkını geçersiz saymıştır. Onlara göre Ahmed b. Hanbel de bu görüşte karar kılmıştır.¹³²⁵

Mükreh ve sarhoş gibi tartışmalı konularda değerlendirmeler yapan Hanefî fakihler, İbn Âbidîn’e kadar -görebildiğimiz kadarıyla- öfkeli şahsın boşamasına dair kayda değer bir değerlendirme yapmamıştır.¹³²⁶ Öfkeli şahsın boşaması hususuna sadra şifa olacak ilk açıklama getiren Hanefî âlim, İbn Âbidîn’dir.¹³²⁷ Zira meseleye ilişkin Hanefîlerin görüşleri denilerek sürekli ona atıfta bulunmaktadır. Buna göre İbn Âbidîn, öfkeli şahsın talâkının muteber olmadığını ifade eder. Öfkeli şahsın talâkının muteber olmaması için ne dediğini bilmeyecek düzeyde öfkelenmesinin şart olmadığını dile getirir. Onun ifadesine göre bu durumda ölçü, şakayla ciddiyeti birbirinden ayıramayacak oranda kişiye hezeyan hâkim olmasıdır. Bu çerçevede o, İbn Kayyim’in taksimini aktarır.¹³²⁸

Öfkelinin talâkı konusunda son dönemlerdeki tartışmalar onu öne çıkarmıştır. Bu hususta belki de derli toplu ilk müstakil eser olan, *İğâsetü’l-lehfân fî hükmî talâkı’l-gadbân*’ı o, kaleme almıştır. Gerek söz konusu eserde gerekse diğer bazı eserlerinde de vurguladığı gibi öfkeli şahsın boşaması geçersizdir. Onun zikrettiği şer‘î delillere geçmeden önce öfkeye ilişkin yaptığı taksime değinmek gerekmektedir. Çünkü o, her öfke halinin talâka engel olduğunu ifade etmemiştir. Bu taksimine göre öfke, üç aşamada ele alınmaktadır.¹³²⁹

¹³²³ İbn Mâce, “Talâk” 13; Ebû Dâvud, “Talâk” 9; Tirmizî, “Talâk” 9; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 380; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 198.

¹³²⁴ Bkz. Erturhan, Sabri, “İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talâkı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II, s. 209-210, ss. 207-222, 2002.

¹³²⁵ İbn Müflih, *Kitâbu’l-fürû’*, X, 9-12. Ayrıca bkz. İbn Useymîn, *eş-Şerhu’l-mümti’*, XIII, 27-28.

¹³²⁶ Bkz. Kudûrî, *Muhtasar*, s. 155; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 20; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 147; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 426-433; Meydânî, *el-Lübâb*, II, 169-170.

¹³²⁷ Çinar, Fatih-Aslan, Nasî, “Öfkeli Şahsın Boşaması İle İlgili Rivayetin İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXIX, s. 253, ss. 243-260, 2017; Erturhan, “İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talâkı”, s. 211.

¹³²⁸ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, IV, 452.

¹³²⁹ İbn Kayyim, *İğâsetü’s-suğrâ*, s. 38-39; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 195-196; İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, IV, 40.

I- Birinci aşama, öfkenin şiddetli olmadığı başlangıç noktasını ifade eder. Buna göre kişinin aklı melekeleri öfkeden -en azından ciddi oranda- etkilenmez. Binâenaleyh kişinin sözlü bütün tasarrufları gibi boşaması da geçerlidir.

II- Öfkenin şiddetlendiği ikinci aşamada şahsın aklî melekeleri zayıflar. Bir anlamda kişinin irade ve kastı ortadan kalktığından talâk gibi diğer sözlü tasarrufları da muteber değildir.

III- Birinci ve ikinci aşamanın arasında kabul edilebilecek üçüncü durumdaki talâkın hükmü ihtilafa yol açmakla birlikte onun geçersiz olması şer'î delillerin bir neticesidir.

İbn Kayyim, muteber olarak telakki ettiği öfkeyi şer'î delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu yönde şu ayeti zikretmiştir: *“Allah, sizi lagv tarzı yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz. Ancak (kasıtlı olarak) kalben yaptığınız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutar.”*¹³³⁰ O, İbn Abbas ve Tâvus'un yemin-i lağvı, kişinin öfkeli olarak yemin etmesi şeklinde açıkladığını dile getirmiştir. Hz. Âişe'nin ise lagv yeminini kasıtsız yere söylenen sözler olarak yorumladığını nakletmiştir. İbn Kayyim'e göre mezkûr iki görüş çelişmemektedir. Çünkü gerek öfkeli gerekse kasıtsız konuşma anlamına gelen yeminler lagv kapsamında değerlendirilmiştir. Bilahare o, yemin-i lağvın geçerli sayılmamasından hareketle öfkelinin boşamasının da geçerli olmadığını ifade etmiştir.¹³³¹ Onun zikrettiği diğer bir ayet ve ona ilişkin açıklaması özet olarak şu şekildedir:

Musa, öfkeli ve üzgün bir halde kavmine döndüğünde, 'Benden sonra arkamdan ne kötü işler çevirdiniz. Rabbinizin emri konusunda aceleci mi davrandınız?' dedi. Tevrat levhalarını yere attı ve kardeşinin başını tutup kendine doğru çekmeye başladı. (Harun), 'Anamın oğlu! Bu kavim beni cidden zayıflattı/hırpaladı ve nerede ise öldürecekti. Sen de düşmanları bana güldürme ve beni bu zalim kavimle bir görme!' dedi.¹³³²

“Rıza ve ihtiyarı aşan pek çok konunun temelinde öfke yattığından Hz. Musa bu davranışına rağmen hoş görülmüştür. Kişi öfkeli olduğunda onun diliyle konuşan aslında öfkedir. Bu sebeple sözlü tasarruflar üzerine hüküm terettüp etmez.”¹³³³

Onun kaydettiği, *“Eğer şeytandan sana bir kışkırtma gelirse derhal Allah'a sığın. Çünkü O, iştiridir ve bilendir.”*¹³³⁴ ayetine göre öfkeli bir şekilde konuşmak şeytanın kışkırtmasıdır. O, şeytan faktörünün etkisini vurgulama adına bazı hadisler nakletmiştir.

¹³³⁰ Bakara, 2/225.

¹³³¹ İbn Kayyim, *İğâsetü's-suğrâ*, s. 30-32, 43-44.

¹³³² Araf, 7/150.

¹³³³ İbn Kayyim, *İğâsetü's-suğrâ*, s. 34-35.

¹³³⁴ Araf, 7/200.

Bunlardan birine göre öfkelenip birbirleriyle şiddetli tartışma sonucu yüzü kızaran kişiler hakkında Rasûlullah, “Kovulmuş şeytandan Allah’a sığınırım.”¹³³⁵ tavsiyesinde bulunmuştur. “Şüphesiz öfke şeytandandır ve kuşkusuz şeytan ateşten yaratılmıştır. Ateşi ise ancak su söndürür. Bundan ötürü biriniz öfkelenildiğinde abdest alsın.”¹³³⁶ buyruğu da buna matuftur.¹³³⁷

İbn Kayyim, öfkeli şahsın talâkının geçersiz olduğunu temellendirme adına Sünnet’ten, “İğlâk sırasında boşama ve köle azadı yoktur.”¹³³⁸ rivayetini de zikretmiştir.¹³³⁹ Mezkûr rivayeti öfkelinin boşamasının geçersiz olduğunu ifade ettiği *İğâsetü’l-lehfân fî hükmi talâki’l-gadbân* adlı eserinin hemen başında zikretmesi ve metindeki “iğlâk” lafzına ilişkin çeşitli açıklamalar getirmesi manidardır. Zira bu hadis öfkelinin boşamasını muteber gören ve görmeyen âlimler için de delil teşkil etmektedir. Onun, Hâkim’den yaptığı nakle göre mezkûr rivayet, Müslim’in (ö. 261/875) şartlarına uygundur, ancak Müslim onu rivayet etmemiştir.¹³⁴⁰

İbn Kayyim, söz konusu rivayeti nakledenlerden biri olan Ahmed b. Hanbel’in lügavî olarak “kapatmak” anlamına gelen “iğlâk” lafzını öfke olarak açıkladığını dile getirmiştir. Onun nakline göre iğlâka öfke anlamı verenler arasında Iraklı Mâlikî Kâdî İsmâîl b. İshak el-Cehdamî (ö. 282/896) de bulunmaktadır. Hz. Ali ile İbn Abbas da aynı görüştedir. Yine onun nakline göre Mesrûk (ö. 63/683) ve İmam Şâfiî de bu görüştedir. Neticede o, iğlâkın öfke olarak yorumlanmasının en güzel tefsir olduğunu belirtmiştir.¹³⁴¹

Mezkûr rivayeti öfke babı altında nakleden Ebû Dâvud (ö. 275/889) “iğlâk” için, “onun öfke olduğunu zannediyorum” demiştir.¹³⁴² Aslına bakılırsa içinde meşhur dil âlimlerinin bulunduğu çoğunluk “iğlâk” lafzına ikrâh manasını vermiştir.¹³⁴³ Lafza doğrudan öfke anlamı veren dil âlimlerine rastlanmasa da onun türediği “غلى” fiiline öfke

¹³³⁵ Buhârî, “Edeb” 76; Müslim, “Bir, Sıla ve âdâb” 110; Ebû Dâvud, “Edeb” 4.

¹³³⁶ Ahmed b. Habbel, *Müsned*, XXIX, 505; Ebû Dâvud, “Edeb” 4.

¹³³⁷ İbn Kayyim, *İğâsetü’s-suğrâ*, s. 35.

¹³³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 378; İbn Mâce, “Talâk” 16; Ebû Dâvud, “Talâk” 8; Dârekutnî, *Sünen*, V, 65-66; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 198; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 585.

¹³³⁹ İbn Kayyim, *İğâsetü’s-suğrâ*, s. 27. Müellif pek çok eserinde bu rivayeti zikretmiştir bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, II, 120, III, 47, IV, 40; İbn Kayyim, *Şifâü’l-‘alîl*, s. 147; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, III, 496; V, 183, 195; İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, I, 226; III, 288.

¹³⁴⁰ İbn Kayyim, *İğâsetü’s-suğrâ*, s. 27-28.

¹³⁴¹ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, III, 47; İbn Kayyim, *İğâsetü’s-suğrâ*, s. 28.

¹³⁴² Daha detaylı bilgi için bkz. Ebû Dâvud, “Talâk” 8; Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-mâ‘bûd*, VI, 262.

¹³⁴³ Ezherî, *Tehzîbu’l-lüğa*, VI, 218; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîd fî’l-lüğa*, I, 391; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Fâik fî garîbi’l-hadîs*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979-1993, III, 72; İbnü’l-Esir, Ebû’s-Seâdât el-Mübârek, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts. III, 379-380; Mutarrizî, Ebû’l-Feth Nâsiruddîn, *el-Muğrib fî tertibi’l-mu’rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdulhamîd Muhtar, Mektebetü Usâme b. Zeyd, Halep 1979, II, 109; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 2920; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, I, 915.

anlamı verenler olmuştur.¹³⁴⁴ Onlara göre iğlâka maruz kalmış kişinin işleri ikrâh/baskı altındadır, dolayısıyla tasarrufları sınırlanmıştır.¹³⁴⁵

Mâlikî ve Şâfiî fakihler iğlâkın ittifakla ikrâh olduğunu vurgular.¹³⁴⁶ Yine çoğunluğunu Mâlikî ve Şâfiîlerin oluşturduğu muhaddislerin kanaati de bu yöndedir.¹³⁴⁷

Hanbelî fakihlerin de büyük çoğunluğu Ahmed b. Hanbel'in aksine, ikrâh görüşünü benimsemiştir.¹³⁴⁸ Hanefî fakihler ise iğlâkın cünûn/delilik olduğunu ifade etmiştir. İğlâk lafzına ikrâh manasının verilmesini ise muteber görmemiştir.¹³⁴⁹

İbn Kayyim, iğlâkın ikrâh olduğu yolundaki çoğunluğun yorumunu göz ardı etmez. Aksine mükrehin talâkını konu edindiği bir sırada ikrâhın, iğlâkın hükmüne tabi olduğunu söyler.¹³⁵⁰ Bununla birlikte öfkeyi en iyi tefsir olarak ifade eder. Ona göre öfke, şahsın kastını anlamasına engel teşkil eder. İşte onun bu hali tam da iğlâka örnektir. Çünkü kişi bu halde sarhoş gibi hatta ondan daha fazla bilinç kaybına uğrar. Sarhoş kendisine veya çocuklarına zarar vermezken öfkeli şahıs ise bunları yapabilir.¹³⁵¹ Dahası öfke, şarabın akli giderdiği gibi bilakis daha çok giderir ki bu durum deliliğin bir şubesidir. Yine onun nazarında öfkeli şahsın durumu mükreh gibidir. Hatta mükrehin ondan evla olduğu söylenebilir. Şöyle ki mükreh az şerri çok şerre tercih ederek kasıtlı

¹³⁴⁴ Daha detaylı bilgi için bkz. Halîl, Ebû Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbu'l-âyn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 287-288; İbn Sîde, *el-Muhkem*, V, 386.

¹³⁴⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 2920; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 389.

¹³⁴⁶ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, III, 151; İmrânî, *el-Beyân*, X, 71; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 67; Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 54; İsnevî, Cemâleddîn Ebû Muhammed Abdarrahim, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtû, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, s. 165; Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Haraşî ala Muhtasari Seyyidi Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts. IV, 33; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, III, 282; Remlî, Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, VI, 445.

¹³⁴⁷ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, III, 242; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 201-202; Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 124; Begavî, Ebû Muhammed Huseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş, *el-Mektebetü'l-İslâmî*, Beyrut 1983, IX, 222; Kâdî İyâz, İyâz b. Musa, *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*, *el-Mektebetü'l-Atîke-Dâru't-Türâs*, Tunus-Kahire ts. II, 134; İbn Dakîkûl'id, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali, *Şerhu erbâ'ine hadîsen en-Neveviyye fî'l-ehâdîsi's-sahîhati'n-nebeviyye*, *Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî*, Mısır ts. I, 99; Hatîb et-Tebrîzî, Muhammed b. Abdullah, *Mişkâtü'l-mesâbih*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *el-Mektebetü'l-İslâmî*, Beyrut 1985, II, 979; İbn Mülakkin, *et-Tavzîh*, thk. Dâru'l-Felâh, Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk 2008, XXV, 274; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 389; Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, VIII, 146; Münâvî, Muhammed Abdurraûf b. Tâcîl'ârifin, *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sagîr*, *Mektebetü'l-İmâmî's-Şâfi'i*, Riyad 1988, II, 501; Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdalbâkî, *Şerhu'l-Muvattâ*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, yy. ts. III, 70.

¹³⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 350-351; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 242; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 390-391; İbn Müflih, *el-Mübdî*, II, 297; Haccâvî, *el-İknâ*, IV, 4; Haccâvî, *Zâdü'l-müstakni*, s. 177; Buhûtî, *er-Ravdu'l-mürbi*, s. 561; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kinâ*, V, 235-236; Buhûtî, Mansûr b. Yunus, *Deikâku uli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehe'l-irâdât)*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1993, III, 75; İbn Duveyyân, İbrâhim b. Muhammed, *Menâru's-sebil fî şerhi'd-Delîl*, *el-Mektebû'l-İslâmî*, Beyrut 1989, II, 233.

¹³⁴⁹ Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, s. 155; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, s. 378-379.

¹³⁵⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 87.

¹³⁵¹ İbn Kayyim, *İğâsetü's-suğrâ*, s. 38, 45; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 226; III, 288.

bir davranış sergileyebilir. Bu cihetten mükreh hakiki niyet sahibidir. Zaten mükrehin talâkını muteber sayanlar da buna dayanmaktadır.¹³⁵²

İbn Kayyim'e göre öfkenin muteber olduğuna dair diğer bir delil, şer'î/küllî kaidelerdir. O, bu yönde meseleyi yirmi beş maddede ele alarak onlara ilişkin açıklamalarda bulunur, bu çerçevede kıyas deliline de başvurur. Öfkeyi yer yer -yukarıda da geçtiği gibi- ikrâh yer yer de sarhoşlukla kıyaslar. "Ukuddaki maksûd muteberdir"¹³⁵³ şeklindeki küllî ilkenin, kasıt bulunmadığından öfkelinin talakını boşa çıkardığını dile getirir. Yirmi birinci maddede ise hükmün şer'î olması için delile vurgu yapar. Yani öfkelinin boşamasının geçerli olduğunu ifade eden Kitap, Sünnet, icmâ yahut kıyas gibi şer'î delil bulunması gerekir. Bunlar bulunmadığına göre herhangi bir aslî veya ferî hüküm de yoktur. Yirmi beşinci maddede ise boşama tasarrufunda bulunan şahsın talâkının geçersizliğine bir karine tespit edildiği takdirde boşamanın geçersiz olacağını dile getirir. Ona göre öfkesi dinen kişinin, Allah adına yemin ederek aslında boşamayı kastetmediğini söylemesi en büyük karinedir. Çünkü bunu söylemesi boşamaya niyet etmediğini gösterir ki karine ilkesinin kıstas alınması en doğru yöntemdir.¹³⁵⁴

Yaptığı açıklamalarından açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Kayyim, iradeyi kapatan her durumu iğlâk kapsamında değerlendirmektedir. Hocası İbn Teymiyye'nin de iğlâkın manası ile ilgili söylediği söz üzerine aralarında geçen diyalog da bunu göstermektedir: "Hocamız, iğlâk, kişinin gönlünün/duyularının kapanması ve kasıtsız konuşması veya konuştuğunu bilmemesidir. Sanki onun irade ve kastı kapanmıştır, dedi. Ben de, Ebu'l-Abbas el-Müberred (ö. 286/900), göğsün daralması, sabırsızlıktır ki kişi bundan çıkış bulamamaktadır diyor, dedim. O, devam ederek, buna mükreh, mecnun, sarhoşluk ve öfkeden aklı başından giden de girer, hatta söylediği hakkında kastı ve bilgisi olmayan herkes de dâhildir, dedi."¹³⁵⁵

İbn Kayyim, hocasının açıklamalarını benimsemiş olacak ki, "gerçekte iğlâk hali sarhoşluk, delilik, ikrâh, zâtu'l-cenb/plörezi"¹³⁵⁶ ve öfke gibi niyet ve tasavvur kaybına veya yok olmasına sebep olan bütün halleri ihtiva etmektedir" ibâresiyle bunu ifade

¹³⁵² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 47-48, 79; IV, 40; İbn Kayyim, *İğâsetü's-suğrâ*, s. 45-47.

¹³⁵³ Söz konusu kaide *Mecelle*'de "ukudda itibar maksat ve meâniye göredir, elfâz ve mebeniye göre değildir" şeklindedir.

¹³⁵⁴ İbn Kayyim, *İğâsetü's-suğrâ*, s. 46-69.

¹³⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 195.

¹³⁵⁶ Zâtu'l-cenb, iradeyi olumsuz etkileyen akciğer iltihaplanmasıdır.

etmiştir.¹³⁵⁷ Ona göre akli melekeleri kitleyen ikrâh, mübersem ve deliliğin öfke kapsamında değerlendirilebileceğini zikretmiştir.¹³⁵⁸

Detaylı denilebilecek açıklamaları sonunda İbn Kayyim, öfkeli şahsın talâkının geçersiz olduğuna ilişkin görüşe uzun inceleme ve düşünce sonucunda ulaştığını vurgulamıştır. Aksi yönde bir delil getirilmesi halinde ona yöneleceğini, doğru fetvaya rağmen hevaya uyarak inad edenlerin de karşısında olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵⁹

Öfkeli şahsın boşaması meselesinde muasır pek çok âlim ve araştırmacı onun görüşüne muvafakat etmiştir. Örneğin Vehbe Zuhaylî, öfkeli şahsın talâkının geçerli olmaması için, ne dediğini veya ne yaptığını bilmeyecek ölçüde öfkelenmeyi şart koşar.¹³⁶⁰ Karadâvî de Zuhaylî'ye benzer bir kıstas belirler. Karadâvî'nin açıklamalarında, İbn Kayyim'e atıfta bulunması bu hususta ondan etkilendiğini göstermektedir.¹³⁶¹ Abdulkerim Zeydan,¹³⁶² Şelebî¹³⁶³ ve Abdurrahman Sâbûnî¹³⁶⁴ de bu görüşü benimsemiştir.¹³⁶⁵

Görebildiğimiz kadarıyla öfkeli şahsın talâkının muteber veya gayr-ı muteber olduğunu ifade eden açık bir delil bulunmamaktadır. Cumhurun öfkeli şahsın talâkının muteber olduğu noktasında zikrettiği, “*Üç şeyin ciddi olanı da şaka olanı da ciddidir: (Bunlar) nikâh, talâk ve ric'î talâktan dönmedir.*” rivayeti onları kısmen haklı çıkarmaktadır. Ancak cinnet getirecek ölçüde aşırı öfkelenme veya dehşete kapılmış olma gibi haller kişinin akli melekelerini kontrol edemediği, irade ve kastın bulunmadığı durumlardır. Aşırı öfkeli kişiyle eş anlamlı olarak da kullanılan medhûş, “yaşadığı infialin tesiriyle ne dediğini ne de yaptığını bilmeyecek derecede kendisinden geçerek söz ve eylemlerinde bozulma meydana gelen kişi” olarak tanımlanmaktadır. Kişiyi dehşete kapılmaya sevk eden âmiller “öfke, korku ve hüzn” şeklinde sıralanabilir.¹³⁶⁶ Medhûşun veya aşırı öfkeli insanın irade ve kasıt yönünden mecnun veya sarhoş mesabesinde

¹³⁵⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 40. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 226; III, 288.

¹³⁵⁸ İbn Kayyim, *İğâsetü's-suğrâ*, s. 28-29.

¹³⁵⁹ İbn Kayyim, *İğâsetü's-suğrâ*, s. 71.

¹³⁶⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 365.

¹³⁶¹ Karadâvî, Yusuf, *Çağdaş Meselelere Fetvâlar*, çev. Veysel Bulut ve dğr. Ravza Yayınları, İstanbul 1996, II, 214-215. Ayrıca bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 385.

¹³⁶² Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 384-385.

¹³⁶³ Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 502.

¹³⁶⁴ Sâbûnî, Abdurrahman, *el-Ahvâlü's-şahsiyye es-Sûrî et-talâk ve âsâruh*, Müdîriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbûâtî'l-Câmi'iyye, yy. 2007, II, 41-42.

¹³⁶⁵ Bkz. Adevî, Mustafa, *Câmiu ahkâmi'n-nisâ*, Dâru İbni Affân, Kahire 1999, IV, 126; Tarık b. Enver Âl Sâlim, *el-Vadîh fî ahkâmi't-talâk*, Dâru'l-Kımmeti'l-İmân, İskenderiye 2004, s. 26-27; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 362-363; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 81; Erturhan, “İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talâkı”, s. 216; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 271.

¹³⁶⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 364; Sâbûnî, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, II, 41.

olacağı açıktır. Bu açılardan bakıldığı takdirde aşırı öfkelinin talâkının geçersiz olduğu görüşü makul ve kabul edilebilir gözükmemektedir.¹³⁶⁷

3.1.4.3. Mükrehin Boşaması

Kişinin irade ve ihtiyarını kısıtlayan, rızasını ortadan kaldıran ikrâh, baskı altına almak, zorlamak olarak tarif edilir.¹³⁶⁸ Çeşitli tehditlerle istemediği şeye zorlanan kişiye “mükreh” denilmektedir.

Mükrehin boşamasına ilişkin birtakım şer‘î naslar bulunmaktadır. Rivayete göre Rasûlullah, “*Şüphesiz Allah ümmetimden hata ederek, unutarak ve zorlama/ikrâh altında yaptığı şeylerin (günahını/sorumluluğunu) kaldırılmıştır.*”¹³⁶⁹ buyurmuştur. Bu nassa dayanan pek çok sahabî, tâbiîn ve fakih mükrehin talâkının geçerli olmadığı fikrindedir.¹³⁷⁰ Hanefîler dışındaki üç mezhep fakihleri de bu görüşü benimsemiş,¹³⁷¹ İbn Teymiyye de onlara muvafakat etmiştir.¹³⁷² Onlar yukarıda zikredilen rivayet yanında, “*İğlâk sırasında boşama ve köle azadı yoktur.*”¹³⁷³ rivayetini de istidlal etmiştir. Zira onlara göre “iğlâk” ikrâh manasındadır.

İbn Abdülber, “*Kalbi imanla dopdolu olduğu halde zorlanan hariç, kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâr eder ve böylece göğsünü küfre açarsa işte Allah’ın gazabı bunlaradır ve onlar için büyük bir azap vardır.*”¹³⁷⁴ ayetinin de buna delalet ettiğini belirtir. Ona göre kalbi imanla dolu olduğu halde diliyle inkâr edenin inkârı geçersiz sayıldığı gibi kalbiyle niyet etmeyen talâkı da geçersizdir.¹³⁷⁵ Atâ söz konusu ayetle alakalı olarak, “*Şirk, talâktan daha büyüktür/mühimdir.*” demek suretiyle şirkin geçersiz sayıldığı bir yerde talâkın da geçersiz olduğunu dile getirir.¹³⁷⁶

¹³⁶⁷ Bkz. Aslan, Nasi, “Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/I, s. 25-26, ss. 21-38, 2017.

¹³⁶⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 708; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 374; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 366.

¹³⁶⁹ İbn Mâce, “Talâk” 16; Dârekutnî, *Sünen*, V, 301.

¹³⁷⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 462-463; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 350; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 279.

¹³⁷¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, II, 79, 83; Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, X, 228-232; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, XIV, 156; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 387; İmrânî, *el-Beyân*, X, 71; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 350; Nevevî, *el-Mecmû’*, XVII, 63; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VIII, 241; Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, V, 389; İbn Müflih, *el-Mübdî’*, VI, 296; Mevvâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, V, 310; Buhûf, *Keşşâfu’l-knâ’*, V, 237.

¹³⁷² İbnü’l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü’l-fikhiyye*, s. 255.

¹³⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 378; İbn Mâce, “Talâk” 16; Ebû Dâvud, “Talâk” 8; Dârekutnî, *Sünen*, V, 65-66; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 198; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 585.

¹³⁷⁴ Nahl, 16/106.

¹³⁷⁵ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 201.

¹³⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 570; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, VII, 412.

Haneffî fakihler ise mükrehin taklâkını muteber görmüştür.¹³⁷⁷ Onların yanında İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî ve Süfyân es-Sevrî de aynı kanaati paylaşmaktadır.¹³⁷⁸ Haneffî fakihler görüşlerini şöyle gerekçelendirmiştir: “Mükreh her ne kadar rızası olmadan talâk verse de seçim hakkına sahiptir. Seçim hakkı, niyet sahibi olduğunu gösterir. Kişi boşamayı kabul ederek başına gelebilecek iki zarardan az olanı tercih etmiştir.”¹³⁷⁹

Bu tartışma ve delillere atıfta bulunan İbn Kayyim, mükrehin sözlü tasarruflarının tamamının geçersiz olduğunu ifade ederek cumhurun görüşüne meyleder.¹³⁸⁰ Ona göre sahabenin fetvası bu yöndedir. Nitekim Hz. Ömer şöyle demiştir: “*Kişi acı çektiği, dövüldüğü veya bağlandığı vakit nefsine hâkim olamaz.*”¹³⁸¹ Yine onun naklettiğine göre Hz. Ömer’in huzuruna, karısı tarafından ölümle tehdit edildiği için onu boşamış bir adam gelir. Halife ona, eşine dönmesini ve bunun bir boşama olmadığını dile getirir.¹³⁸²

İbn Kayyim’e göre bir tasarrufun sahih olabilmesi için asıl belirleyici olan unsur rızadır. Oysaki mükreh rızadan yoksundur. Bu sebeple onun sözleri uyuyan veya unutanın sözlerine eş değerdedir.¹³⁸³ Yine onun ifadesine göre mükreh aslında boşamayı değil, başına gelen musibeti def etmeyi kastetmiştir. Binâenleyh irade ve kastın bulunmadığı böyle bir sözlü tasarruf geçerli değildir.¹³⁸⁴

Cumhurun görüşü *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* heyeti tarafından da tercihe şayan görülmüş ve mesele bu yönde hükme bağlanarak kanunlaştırılmıştır.¹³⁸⁵ Pek çok muasır araştırmacı tarafından da hüsnü kabul gören bu kanaat bizim için de muteberdir.¹³⁸⁶ Çünkü mükrehin talâkının geçerli olmayacağını ifade eden naslar izahtan varestedir. Haneffî fakihlerin getirdiği izahlardaki zorlama görüntüsü de bunu teyit etmektedir. Öte yandan söz konusu talâkın muteber saymanın aile fertleri üzerindeki olumsuz etkisi de hesaba katıldığı takdirde bu görüşün haklılığı daha iyi anlaşılır.¹³⁸⁷

¹³⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl*, VII, 298; Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî’l-‘ulemâ*, II, 429; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 99; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, V, 5; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 156; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 40-41; Kâsânî, *Bedâi’*, III, 100; VII, 182-188; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 20; Zeylâ‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 194; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, IV, 438-439.

¹³⁷⁸ İmrânî, *el-Beyân*, X, 71; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 279.

¹³⁷⁹ Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, s. 132; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 374-375; Sâbûnî, *el-Ahvâlû’ş-şahsiyye*, II, 38.

¹³⁸⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 186; İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în*, III, 87; IV, 41; İbn Kayyim, *İğâsetü’s-suğrâ*, s. 41.

¹³⁸¹ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 588.

¹³⁸² İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 189.

¹³⁸³ İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în*, I, 231.

¹³⁸⁴ İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în*, III, 99; IV, 25.

¹³⁸⁵ HAK, md. 105.

¹³⁸⁶ Bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 376; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 367; Sâbûnî, *el-Ahvâlû’ş-şahsiyye*, II, 39; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 360-361; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 83-84; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 277-278.

¹³⁸⁷ Aslan, Mehmet Selim, *İslâm Aile Hukuku*, Emin Yayınları, Bursa 2015, s. 129.

3.1.4.4. Sarhoşun Boşaması

İradeyi ortadan kaldıran ve kasıtsız olarak sözlü tasarruflarda bulunulmasına yol açan sarhoşluk, ayıldıktan sonra ne dediğini hatırlamayacak düzeyde hezeyan içinde olma ve sözleri birbirine karıştırma olarak tarif edilebilir.¹³⁸⁸ Ayrıca sarhoşluk, yeri-göğü ayıramayacak şekilde akli melekeyi yitirme şeklinde de tanımlanmıştır.¹³⁸⁹

Sarhoşluk iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım alınan ilaç vb. şeylerin etkisiyle meydana gelen meşrû sarhoşluktur. Yediği ve içtiği şeylerin sarhoşluk vereceğini bilmeden meydana gelen sarhoşluk da buna eklenebilir. Bu durumda meydana gelen boşama muteber değildir.¹³⁹⁰ Meşrû olmayan bir şekilde meydana gelen ikinci kısım sarhoşluğun talâka bir etkisinin olup olmadığı meselesi ise tartışmalara sebep olmuştur.

İçlerinde Hanefî,¹³⁹¹ Mâlikî¹³⁹² ve Şâfiîlerin¹³⁹³ de bulunduğu fakihlerin büyük çoğunluğu nazarında gayr-i meşrû yolla sarhoş olmuş kişinin talâkı geçerlidir. Öte yandan İmam Şâfiî'den iki zıt görüş aktarılmakla birlikte doğru olan muteber gördüğü şeklindedir.¹³⁹⁴ Saîd b. el-Müseyyeb, Atâ, Mücâhid, Hasan el-Basrî, Evzâî, Süfyân es-Sevrî gibi pek çok âlim bu yönde görüş bildirmiştir.¹³⁹⁵ Cessâs delil olarak bazı şer'î naslar nakletmiştir. Bunlar arasında, “*boşama iki defadır*” ayeti ve Hz. Ali'den varit olan, “*Bunamış hariç her türlü kişinin talâkı muteberdir.*”¹³⁹⁶ rivayeti zikredilebilir.¹³⁹⁷

Ahmed b. Hanbel'den iki görüş gelmiştir. Onun bir görüşü yukarıda zikredilen âlimlere muvafakat ederken diğer görüşüne göre aksi ifade edilmiştir.¹³⁹⁸ İbn Kudâme ondan, sahabenin ihtilafı nedeniyle görüş beyanından kaçındığı şeklinde üçüncü bir görüş

¹³⁸⁸ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 348; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 444; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 366.

¹³⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 348; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 444; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 368.

¹³⁹⁰ Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 368.

¹³⁹¹ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 430; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 13; Suğdî, *en-Nütef*, I, 349; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 176; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 195; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 99; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 194; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 438-439.

¹³⁹² Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 79; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 431; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 205.

¹³⁹³ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 431; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 116, 217, 419; Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-İknâ' fi'l-fikhi's-Şâfi'î*, nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Dâru İhsân, Tahran 1376, s. 146; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIV, 168; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 387; İmrânî, *el-Beyân*, X, 68. Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 462-463; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 350; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VI, 279.

¹³⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 60; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIV, 168.

¹³⁹⁵ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 431; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 205-206; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 346-347.

¹³⁹⁶ Buhârî, “Talâk” 10. Pek çok hadis kaynağında Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetin Tirmizî tarafından Rasûlullah'a nispet edildiğini belirtmekte fayda var. Öta yandan o, bunun merfû olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Tirmizî, “Talâk” 15.

¹³⁹⁷ Daha detaylı bilgi için bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 14.

¹³⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, X, 346; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 238; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 383.

aktarmıştır.¹³⁹⁹ Tahâvî'nin nakline göre Osman el-Betti, Leys b. Sa'd ve bizzat kendisi sarhoşun talâkının muteber olmadığı yönünde fetva vermiştir.¹⁴⁰⁰ Kerhî de bu kanaate sahiptir.¹⁴⁰¹ Bu görüş, Hz. Osman yanında Ömer b. Abdulazîz, Tâvus, İkrime, Ebû Sevr, İshak b. Râhûye ve Müzenî¹⁴⁰² tarafından da savunulmuştur. İbn Hazm¹⁴⁰³ ve İbn Teymiyye¹⁴⁰⁴ de onlara muvafakat etmiştir.

İradesi ve şuuru olmaması hasebiyle sarhoşun talâkının geçerli olmayacağını ifade eden İbn Kayyim, görüşünü çeşitli gerekçelere dayandırır. “*Ey iman edenler! Siz sarhoş olduğunuzda ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”¹⁴⁰⁵ ayeti bunlardan biridir. Ona göre ayette de ifade edildiği gibi sarhoş ne söylediğinin bilincinde değildir, dolayısıyla Allah onun sözlerini muteber saymamaktadır. Mamafih söylediklerinden sorumlu tutulamaz.¹⁴⁰⁶

İbn Kayyim Rasûlullah'ın Mâiz'in sarhoş olup olmadığıyla alakalı durumunu öğrenmeden ona recim cezası uygulamamasını da¹⁴⁰⁷ sarhoşluğun sözlü tasarrufu ilga ettiği görüşüne delil olarak zikreder. Yine Hz. Hamza'nın şarap içerek sarhoş olması ve kendisiyle konuşmak için gelen Rasûlullah ve Ali'ye, “*Siz ancak babamın kölelerisiniz.*”¹⁴⁰⁸ demesi rivayetini de nakleder. Ona göre Rasûlullah'a bu sözü sarhoş olmayan biri söylese idi tekfir edilmesi gerekirdi. Ancak Rasûlullah onu sorumlu tutmamıştır ki bu da sarhoşun mazur olduğunu göstermektedir.¹⁴⁰⁹

İbn Kayyim, iğlâk hadisini de zikreder. İğlâk halini yaşayan sarhoş şahsın bilgi ve iradedden yoksun olduğunu vurgulayarak sahabenin de bu yönde fetva verdiğini

¹³⁹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 346-347.

¹⁴⁰⁰ Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-‘ulemâ*, II, 431. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 176; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 99.

¹⁴⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 176; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 99.

¹⁴⁰² İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 207; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 347; İmrânî, *el-Beyân*, X, 68.

¹⁴⁰³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 471.

¹⁴⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 102; İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 254.

¹⁴⁰⁵ Bkz. Nisa, 4/43.

¹⁴⁰⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 190; İbn Kayyim, *Şifâü'l-'alil*, s. 147; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 87; IV, 39.

¹⁴⁰⁷ Söz konu hadise şu şekilde vaki olmuştur: “*Mâiz b. Mâlik Rasûlullah'a gelerek, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Beni temizle.' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, 'Vah sana, dön de Allah'tan mağfiret dile ve ona tevbe et!' buyurdu. Mâiz fazla uzağa gitmemiştiki geri döndü. Sonra gelerek, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Beni temizle.' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (tekrar), 'Vah sana, dön de Allah'tan mağfiret dile ve ona tevbe et!' buyurdu. Mâiz fazla uzağa gitmemiştiki geri döndü. Sonra gelerek, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Beni temizle.' dedi ve bu şekilde dördüncü defa geldi. Rasûlullah, 'Seni ne hususta temizliyeyim?' diye sordu. Mâiz, 'zinadan' dedi. Bunu üzerine Rasûlullah, 'Bunda delilik var mı?' diye sordu. Kendilerine onun deli olmadığı haber verildi. 'Şarab içmiş mi?' diye sordu. Hemen bir kişi kalkarak onun ağzını kokladı, fakat şarap kokusu almadı. Rasûlullah, 'Sen zina mı ettin?' diye sordu. Mâiz, 'Evet.' cevabını verdi. Arık emir buyurdular ve Mâiz recim cezasına çarptırıldı.” Bkz. Müslim, “Hudûd” 22; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 414.*

¹⁴⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 382; Buhârî, “Humus” 1; Meğâzî 9; Müslim, “Eşribe” 1-2.

¹⁴⁰⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 190-191; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 39.

belirtir.¹⁴¹⁰ Sarhoşun boşamasının geçersiz olduğuna ilişkin fetva veren Hz. Osman ve İbn Abbas’a hiç kimse tarafından itiraz edilmediğini zikreder. Yine bu cihette fetva veren tâbiîn âlimlerinin sözlerine yer verir. İki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel’in de bu görüşte karar kıldığını ve müntesiplerinin de bunu benimsediğini kaydeder.¹⁴¹¹

Haram yolla sarhoş olan şahsın ilaç vb. yolla sarhoş olana mukayese edilmesinin sahih kıyas örneği olduğunu dile getiren İbn Kayyim, şer’î kaidelerin gereğinin de bu olduğunu vurgular.¹⁴¹² Onun kaydına göre sarhoşun talâkını muteber telakki edenler toplamda yedi gerekçe sıralamıştır. Onun bunlara tek tek açıklık getiren açıklamaları özetle şu şekildedir:¹⁴¹³

I- Sarhoşun mükellef olduğu iddiası bâtıldır. Zira icmâ ile sabittir ki mükellef olmak için ne dediğini anlayacak akıl gereklidir. Oysaki sarhoş tam olarak akıllı değildir.

II- Boşamayı geçerli saymanın sarhoşa ceza olacağı sözü son derece zayıf bir iddiadır. Çünkü sarhoşa had cezası tatbik etmek Şâriin razı olduğu yeterli bir cezadır. Onu bir de boşama ile cezalandırmak bilinmeyen bir yöntemdir.

III- Sarhoşun boşamasını geçerli saymak baskı altında veya hata ile bilmeden sarhoş olanları da bu kapsamda tutmayı gerektirir ki bu da fâsid bir tutumdur.

IV- Sarhoşun, ayık olarak değerlendirildiği ve sahabîlerin birtakım sözleri nedeniyle onlara seksen kırbaç had cezası uygulanacağı nakli İbn Hazm’ın da dediği gibi yalan-yanlış bir habere dayanmaktadır. Bu itibarla bu yönde görüş sahibi olduğu söylenen Hz. Ali ve Abdurrahman b. Avf’ı Yüce Allah bundan münezzeh kılmıştır.

V- “*Talâkta kaylule/uyku yoktur*” rivayeti sahih değildir. Sahih olsa dahi bu söz mükellefe hamledilir. Dolayısıyla mecnûn ve çocuk gibi sarhoş da buna dâhil olmaz.

VI- “*Bunamış hariç her türlü kişinin talâkı muteberdir.*” rivayeti de -yukarıda geçti- sahih değildir. Bu da sahih olsa bile mükellef için geçerlidir. Zaten sarhoş kavramı, bunak veya ona benzer bir şahıs için de kullanılan bir terimdir. Kimi âlimler de bunu açıkça ifade etmiştir. O halde, sarhoş da bu rivayet kapsamına dâhil değildir.

VII- Sahabenin sarhoşun talâkını geçerli telakki ettiği iddiası -kısmen doğrudur- ancak aksi görüşte olanlar da vardır.

Aslında birçok selef âlimi sarhoşun talâkını muteber saymıştır. Ancak yine onlardan bir kısmı ise aksi kanaattedir. Bunlar içinde mezheplerine muhalefet eden

¹⁴¹⁰ İbn Kayyim, *Şifâü’l-’alîl*, s. 147.

¹⁴¹¹ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, IV, 38-39; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 191.

¹⁴¹² İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, IV, 39.

¹⁴¹³ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 193-195.

Hanefî fakihler Kerhî ve Tahâvî, Şâfiî fakih Müzenî, Zâhirî İbn Hazm, Hanbelî İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Şevkânî¹⁴¹⁴ gibi değerli pek çok âlim bulunmaktadır. Hanefî bir muhitte hazırlanan *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* de sarhoşun boşaması meselesinde onlara meylederek ilgili maddeyi bu yönde düzenlemiştir.¹⁴¹⁵

Pek çok muasır âlim nazarında¹⁴¹⁶ da muteber olan bu son görüş bizim de kanaatimizi yansıtmaktadır. Haram olmayan yoldan sarhoş olan ile haram yoldan sarhoş olan arasında aklî melekeleri sağlıklı kullanmama, irade ve kasıt açılarından denklik bulunmaktadır. Haram yolla sarhoş olan birine had cezası yanında bir de talâk gibi sözlü tasarruflarını geçerli kılma cezası vermek onu iki kere cezalandırma anlamına gelir. Öte yandan erkek yanında kadını cezalandırma gibi bir tasarruf da bulunmaktadır. Kaldı ki kadının bu tasarruftan uzaktan-yakından alakası da bulunmayabilir.¹⁴¹⁷

3.1.4.5. Hata Edenin Boşaması

Hata ile yani dili sürçerek eşini boşayan adam ile ilgili çeşitli görüşler gelmiştir. “Şüphesiz Allah ümmetinden hata ederek, unutarak ve zorlama/ikrâh altında yaptığı şeylerin (günahını) kaldırılmıştır.”¹⁴¹⁸ rivayetini değerlendiren Cessâs, hata ile tasarrufta bulunandan sadece günah sorumluluğunun kaldırıldığını belirtir. Ona göre hata ile boşama geçerlidir ki bu, sadece onun değil diğer Hanefî fakihlerin de görüşüdür.¹⁴¹⁹ Çeşitli deliller zikreden İbn Hacer el-Askalânî ise böyle bir verilen talâkın muteber olmadığını belirterek cumhurun da bu görüşte olduğunu dile getirir.¹⁴²⁰

İbn Kayyim hatalı boşamada kasıt olmadığından sorumluluğun kalktığını ifade eder. Ona göre hata ile eşini boşayan kişi, mükreh, sarhoş ve öfkeli şahısla aynı sınıfta değerlendirilir. Böylelikle Şâriin ilga ettiği bu uygulama geçersizdir.¹⁴²¹

Kanaatimizce kasıtsız yere ağzından talâk lafızları çıkan birini bununla sorumlu tutmak hatalı bir görüştür. Zira ölüm korkusuyla talâk veren birinin boşaması dahi geçerli sayılmazken hiç kastetmeksizin sadece dil sürçmesiyle meydana gelen talâkı muteber kılmak zorlama bir görüş olarak durmaktadır.

¹⁴¹⁴ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 281.

¹⁴¹⁵ HAK, md. 104.

¹⁴¹⁶ Bkz. Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 290; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 373; Sâbûnî, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, II, 40; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 82.

¹⁴¹⁷ Bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 373.

¹⁴¹⁸ İbn Mâce, “Talâk” 16; Dârekutnî, *Sünen*, V, 301.

¹⁴¹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 11. Ayrıca bkz. Suğdî, *en-Nütef*, I, 349; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 310; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 450.

¹⁴²⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 390. Ayrıca bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 385.

¹⁴²¹ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 78-79. Ayrıca İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 66.

3.1.4.6. Maraz-ı Mevtte Yapılan Boşama

Genellikle kişinin ölümüyle sonuçlanan hastalık anlamına gelen “maraz-ı mevt” çeşitli şekillerde kendini gösterir. Bunlar arasında yatağa bağlı kalma, tek başına yarımsız yürüyememe, evden dışarı çıkıp ihtiyaçlarını görememe vb. haller sayılmıştır.¹⁴²² Bu, aynı zamanda talâku’l-fâr olarak da isimlendirilir. Bu durumda olan şahsın verdiği talâk âlimlerin ittifakıyla muteberdir.¹⁴²³ Yalnız hastalık sebebiyle akli melekelerinin zarar görmemiş olması gerekmektedir.¹⁴²⁴

Mezkûr talâkta kadını mirastan mahrum etme kastı bulunduğu ondan onun şer‘î tersiri konusunda ihtilaf vaki olmuştur. Diğer yandan ric‘î talâk iddeti dolmadıkça kadının kocasına mirasçı olacağıyla alakalı herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Tartışma bâin talâkla boşanmış olan kadının mirastan mahrum bırakılıp bırakmayacağı hususundadır.¹⁴²⁵ İçlerinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Osman’nın bulunduğu sahabîlerle İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî ve Süfyân es-Sevrî gibi fakihler bâin talâk iddeti tamamlanmadıkça kadının erkeğe mirasçı olabileceği kanaatindedir.¹⁴²⁶ Hanefî fakihlerde bu görüşü savunmaktadır.¹⁴²⁷ İbn Ebû Leylâ ve Ahmed b. Hanbel ise iddet süresi dolsa bile bir başkasıyla evlenmedikçe kadının miras hakkı olduğu görüşündedir.¹⁴²⁸ Mâlik kadının yeni bir evlilik yapması halinde dahi miras hakkı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴²⁹ Şâfiî’den bu hususta iki görüş aktarılmıştır ki eski olan görüşü kadının mirasçı olmasına izin verirken yeni görüşüne göre kadın iddet içinde olsa dahi mirasçı olmaz. İmrânî doğru olanın yeni görüşü olduğunu vurgular.¹⁴³⁰

İbn Kayyim ilgili meseleye eserlerinde temas etmiş, ancak detaylı denilebilecek açıklamalar yapmamıştır. Mamafih muhacir ve ensardan müteşekkil ilk sahabîler topluluğunun bâin talâka rağmen kadını mirasçı kıldıklarını zikretmiştir. Onun meseleyi harama götüren mubah fiiller başlığı altında ele alması, mirası gerekli kılan görüşe muvafakat ettiğini göstermektedir.¹⁴³¹ Bu boşamaya pek çok defa haram hile kapsamında atıfta bulunması da bunu teyit etmektedir.¹⁴³²

¹⁴²² Ebû Zehra, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, s. 319.

¹⁴²³ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 452.

¹⁴²⁴ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 25; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 194; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 367.

¹⁴²⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 452.

¹⁴²⁶ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VII, 178.

¹⁴²⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe*, s. 210; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 154; Kâsânî, *Bedâi’*, III, 99.

¹⁴²⁸ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 114; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 154; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 452.

¹⁴²⁹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 114.

¹⁴³⁰ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 25-26. Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, X, 263; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 402.

¹⁴³¹ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, III, 114, 137, 190.

¹⁴³² İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, III, 137, 190, 193, 234, ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, I, 161.

3.1.5. Boşama Çeşitleri

Câhiliye döneminde boşama, herhangi bir kayıtle sınırlanmadığından zaman zaman kadına eza vermeye kadar varırdı.¹⁴³³ Ancak “*Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.*”¹⁴³⁴ ayetiyle talâk üçle sınırlandırılmıştır.¹⁴³⁵ İbn Kayyim’in de vurguladığı gibi “*Boşama iki defadır*” ibâresinden kasıt kadına tekrar dönmeye fırsat veren ilk iki boşamadır. Çünkü üçüncü talâkla birlikte taraflar arasında geçici haramlık oluşmaktadır.¹⁴³⁶

3.1.5.1. Dönüştürüle Göre Boşama

3.1.5.1.1. Ric‘î Boşama

Erkeğin eşine nikâh akdi yapmaksızın dönmesine imkân veren boşamaya ric‘î talâk denir. Buna dayanak oluşturan birtakım şer‘î naslar varit olmuştur. İbn Abbas’ın nakline göre önceleri erkek eşini üç defa dahi boşamış olsa tekrar ona dönerdi. Ancak, “*Boşama iki defadır*” ayeti dönüşü ilk iki boşama ile sınırlamıştır.¹⁴³⁷ Yüce Allah erkeğin karısına dönme hakkını şu şekilde tespit etmiştir: “*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini/iddetlerini bitirdikleri vakit ya onları iyilikle tutun yahut da iyilikle bırakın.*”¹⁴³⁸ İlgili rivayet ve ayet, “*boşama iki defadır*” ayeti bağlamında değerlendirildiğinde İbn Kayyim’in de vurguladığı ric‘î boşamanın ilk iki talâk için geçerli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴³⁹

Ric‘î boşamaya dair ayrıntılar şu şekilde zikredilebilir: Ric‘î boşama devam ettiği sürece erkek her durumda eşine dönebilir. Bunun için kadının izni veya rızası gerekmez. Erkek, eşine döndüğünü sözle ifade edebileceği gibi fiilî olarak da gösterebilir. Bu talâkın ric‘î boşama olarak nitelenebilmesi için taraflar arasında cinsel birleşmenin gerçekleşmiş olması zorunludur. Öte yandan talâkın ikiden fazla verilmemiş olmasının yanında sarih

¹⁴³³ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Câmi‘u’l-mesâil*, thk. Muhammed Aziz Şems, Dâru Âlemi’l-Fevâid, Mekke 1422-1432, I, 262-263; Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 507.

¹⁴³⁴ Bakara, 2/229.

¹⁴³⁵ Kâsânî, *Bedâi’*, III, 97; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 202, Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 507; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 386-387.

¹⁴³⁶ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 205. Ayrıca bkz. Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, IV, 521; İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu‘avviz, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, IV, 128; Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kur‘ânî’l-kerîm*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts. I, 226.

¹⁴³⁷ Ebû Dâvud, “Nikâh” 22; “Talâk” 10; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur‘ân*, I, 259; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 551.

¹⁴³⁸ Bakara, 2/231.

¹⁴³⁹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 257.

lafızlarla cari olması gibi şartlar da bulunmaktadır. Ancak erkek karısına dönse bile talâk hakkı eksilmektedir. İddet süresi dolmadıkça taraflar birbirlerine mirasçı olabilir. İddet süresinin dolması halinde talâk, ric‘î olmaktan çıkar.¹⁴⁴⁰

Erkeğin karısına döndüğünü şehvetli bir şekilde dokunma, öpme ve yaklaşma gibi fiilî tasarruflarla göstermesinin dönme anlamı taşıyıp taşımadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî fakihler mezkûr şekillerdeki fiilî yakınlaşmanın dönme manasına geldiği konusunda hemfikirdir.¹⁴⁴¹ Şâfiîler ise sözlü ifadeyi şart koşarak fiilî tasarruflarla dönüşe itiraz etmektedir.¹⁴⁴²

Kanaatimizce boşadığı karısına dönmek isteyen erkeğin fiilî bir tasarrufla döndüğünü ifade edebilir, görüşü tercihe lâyıktır. Şevkânî’nin de belirttiği gibi erkek ric‘î talâk iddeti bekleyen kadına dönme veya iddet bitimiyle ondan ayrılma arasında muhayyer bırakılmıştır. Erkek söz konusu muhayyerlik hakkını sözlü veya fiilî olarak kullanabilir. Çünkü şer‘î naslarda kadının nikâhta tutulmasından söz edilirken bunun nasıl olacağı tayin edilmemiştir. Yine Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e oğlu Abdullah b. Ömer’in eşine dönmesi emri “مره فليراجعها”¹⁴⁴³ esnasında herhangi bir söz veya fiilî şart koşmadığı aşikârdır.¹⁴⁴⁴

Kadına dönme anında şahit bulundurma hususu da bir diğer tartışma sebebidir. Müfessirler, “(Boşadığınız kadınlar) iddet sürelerinin doldurduklarında onları ya meşrû ölçüler içerisinde (nikâhınız altında) tutun veya onlardan meşrû ölçülere göre ayırın. İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun.”¹⁴⁴⁵ şeklindeki, iki âdil şahit bulundurmaya emreden ayetten kastın talâk veya kadına geri dönmenin kastedildiği konusunda iki görüş nakletmişlerdir. Ancak ayeti ağırlıklı olarak kadına geri dönme bağlamında ele almışlardır.¹⁴⁴⁶

¹⁴⁴⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 20-22; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 19; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 483; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 349; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 220-223; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 312-313; Şelebî, *Ahkâmü'l-usra*, s. 523; Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 8-14; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 86; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 394.

¹⁴⁴¹ Şeybânî, *el-Asl*, IV, 396; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 22; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 159; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 21; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 275; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, XVIII, 158; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 299.

¹⁴⁴² Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 327; Mâverdî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 311; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, XVIII, 158.

¹⁴⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 221; Buhârî, *Talâk* 1; Müslim, “*Talâk*” 1-2, 4-6, 11-12; İbn Mâce, “*Talâk*”, 2-3; Ebû Dâvud, “*Talâk*” 4; Tirmizî, “*Talâk ve Liân*”, 1.

¹⁴⁴⁴ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 299.

¹⁴⁴⁵ *Talâk*, 65/2.

¹⁴⁴⁶ Taberî, *Teşîru't-Taberî*, XXIII, 444; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, 350; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 307; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 290; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, III, 120; XVIII, 157; İbn Kesîr, *Teşîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, XIV, 30; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, XIV, 528; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 287.

İçlerinde Hanefîlerin de bulunduğu fakihlerin çoğunluğu kadına dönme görüşünü öne çıkarmakta, fakat şahit bulundurmaya müstehap olarak nitelemektedir.¹⁴⁴⁷ İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise onun vâcip olduğu görüşündedir.¹⁴⁴⁸

İbn Kayyim, “içinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun” ayetinden kastın talâk değil, kadına dönme olduğunu ifade eder. Zira ona göre selefin çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Kadına dönme anında şahit bulundurmanın hükmü hakkında ise vâcip ve müstehap şeklinde iki farklı görüş olduğunu dile getirir, ama bir tercihte bulunmaz.¹⁴⁴⁹ Diğer yandan tarafların bâin üzere anlaşmaları halinde dahi boşamanın sadece ric’î sayılacağını ifade eder. Çünkü ona göre ricat, Allah hakkıdır, binâenaleyh onun sakıt olması düşünülemez. Boşama yetkisinin belirli bir yöntemle kullanılabileceğini belirten İbn Kayyim, bu konuda keyfi tutum ve davranışların hüküm doğurmayacağını vurgular.¹⁴⁵⁰

3.1.5.1.2. Bâin Boşama

Bâin boşama, “beynûnet-i suğrâ/küçük ayrılık ve beynûnet-i kübrâ/büyük ayrılık” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Beynûnet-i suğrâ birinci ve ikinci boşamadan sonra meydana gelmektedir. Beynûnet-i kübrâ ise ancak üçüncü boşamadan sonra cari olmaktadır. Bu ikisi arasında şöyle ince bir ayrım bulunmaktadır: Beynûnet-i suğrâ vaki olduğu takdirde taraflar isterlerse yeni bir nikâh akdiyle tekrar evlenebilir. Ancak beynûnet-i kübrâda ise tarafların evlenme isteği yeterli olmamaktadır. Verilen talâkın beynûnet-i suğrâ olması için ilk iki boşamada iddet süresinin dolması gerekmekte iken beynûnet-i kübrâ olması için üçüncü talâkın verilmesi yeterlidir.¹⁴⁵¹

Beynûnet-i suğrânın şer’î dayanaklarından biri, “Kadınlarınızı boşadığınız ve onlarda bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında marufa uygun olarak (meşrû bir surette) anlaştıkları takdirde eşleriyle (tekrar) evlenmelerine mani olmayın.”¹⁴⁵² ayetidir. Ayet iddet dönemi biten kadınla erkek arasında beynûnet-i suğrâ oluştuğunu teyit etmektedir. Yine eşler arasındaki helalliğin devam etmekle birlikte nikâh

¹⁴⁴⁷ Şeybânî, *el-Asl*, IV, 396; Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-‘ulemâ*, II, 327; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 159; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 19.

¹⁴⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 307; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 290.

¹⁴⁴⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 470. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 73.

¹⁴⁵⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 599-601.

¹⁴⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 313; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 315-316; Çeker, Orhan, “Beynûnet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VI, 79-80, ss. 79-80, İstanbul 1992.

¹⁴⁵² Bakara, 2/232.

bağının sonlandığını haber vermektedir. Diğer yandan tarafların istemeleri halinde tekrar evlenmelerine mani olunmamasını da beyan etmektedir.

Verilen talâk, iddet döneminin dolması dışında şu durumlarda da beynûnet-i suğrâya dönüşür: Kadını el sürmeden, kinayeli lafızlarla veya muhâlea yöntemiyle boşama. Beynûnet-i suğrâ şu fikhî sonuçlara sebep olur: Evlilik akdi derhal sonlanır, boşama hakkı eksilir ve yerine gelmez, eşlerden birinin vefatı sonucu taraflar arası miras hakkı bulunmaz, mehr-i müeccel mehr-i muaccele dönüşür.¹⁴⁵³

Talâkın üçe tamamlanmasıyla meydana gelen beynûnet-i kübrâ ise şu fikhî sonuçları doğurur: Eşler arasındaki helallik son bulduğundan geçici haramlık oluşur. Onların tekrar evlenmeleri belli şartlara bağlıdır. Taraflardan birinin ölümü miras hakkı doğurmaz. Mehr-i müeccel, mehr-i muaccele dönüşür.¹⁴⁵⁴

Beynûnet-i kübrânın fikhî sonuçlarından olan geçici haramlığın ortadan kalkması için kadının -hülle bahsinde detaylı geçtiği gibi- cinsel ilişkinin bulunduğu yeni bir evlilik yapması gerekmektedir.¹⁴⁵⁵ İbn Kayyim haramlığın kocaya ceza niteliği taşıdığını ifade eder.¹⁴⁵⁶ Şer‘î nasların cinsel ilişkiyi şart koştuğunu ifade ederek bu hususta sahabe ve selef âlimlerin icmâ ettiğini vurgular.¹⁴⁵⁷

3.1.5.2. Sünnet’e Uygunluğuna Göre Boşama

Sünnet’e uygun olup olmamasına göre talâk, sünnî ve bid‘î olmak üzere ikiye ayrılır. Bu konuda Sünnet’in dikkate alınması ayrılıklara mani olabileceğinden önem arz eder. Hz. Ali’nin, “eğer insanlar boşama konusunda nefesine uymayıp Allah’ın emrine sarılsaydı katiiyen boşama meydana gelmezdi” sözü buna matuftur.¹⁴⁵⁸

3.1.5.2.1. Sünnî Boşama

Boşamanın sağlıklı bir zeminde cari olabilmesi için belirli kurallara uyularak yapılmasına sünnî boşama denir. İmam Ebû Yusuf’un nakline göre İbn Mesûd, sünnî boşamayı şu şekilde tarif etmektedir: “*Sünnet’e uygun boşama, kişinin eşini hayızlı olmadığı temizlik döneminde cinsel ilişki kurmaksızın bir defa boşamasıdır.*”¹⁴⁵⁹

¹⁴⁵³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 229; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, s. 146; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, s. 316; Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 519-524; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 401.

¹⁴⁵⁴ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, s. 316-317; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 401-402.

¹⁴⁵⁵ Hülle bahsinde detaylı açıklama geçmişti.

¹⁴⁵⁶ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 596.

¹⁴⁵⁷ İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakkı‘în*, III, 44.

¹⁴⁵⁸ Cehdamî, *Ahkâmu’l-Kur‘ân*, s. 234; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 470.

¹⁴⁵⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, s. 129.

Böylelikle bir boşamanın Sünnet'e uygunluğu için cinsel ilişkinin vaki olmadığı temizlik döneminde bir talâk vermek elzemdir.¹⁴⁶⁰

Sünnî boşama çerçevesinde, “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın!*”¹⁴⁶¹ ayeti ve hayızlı bulunduğu sırada eşini boşayan Abdullah b. Ömer'e dönmesinin emredildiği rivayet zikredilmiştir.¹⁴⁶² Yine, “*Ey İbn Ömer! Allah sana bu şekilde mi emretti? Sen Sünnet'e karşı geldin. Sünnet (talâk için) ancak temizlik dönemini kabul eder. Her temizlik döneminde boş.*”¹⁴⁶³ rivayetini aktaran âlimler sünnî boşamayı Allah ve Rasûlü'nün emirlerine uymak olarak nitelemiştir.¹⁴⁶⁴

Tirmizî, İbn Ömer rivayetiyle ilgili yaptığı değerlendirmede İbn Mesûd'un yaptığı sünnî boşama tanımının ilim ehli sahabî ve âlimlerin de görüşünü yansıttığını ve onların buna göre amel ettiklerini haber vermiştir. Onun nakline göre İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de içinde bulunduğu bazı âlimler, bir temizlik döneminde vaki olan üç talâkı da sünnî boşama olarak nitelemiştir. İbn Kudâme'nin aktardığına göre Ebû Sevr ve Hırakî de bu görüşü benimsemiştir.¹⁴⁶⁵ Yine Tirmizî'nin nakline göre Süfyân es-Sevrî ve İshak b. Râhûye gibi âlimler nazarında ise üç boşamanın Sünnet'e uygun olabilmesi için üç ayrı temizlik döneminde vaki olması gerekmektedir.¹⁴⁶⁶

Sünnî boşama konusunda “ahsen ve hasen” şeklinde ayrıma giden Hanefî fakihler, cinsel birleşmenin olmadığı bir temizlik döneminde bir kez boşamayı ahsen talâk olarak isimlendirmiştir. Cinsel birlikteliğin olmadığı üç temizlik döneminde ayrı ayrı üç defa boşamayı ise hasen talâk olarak nitelemişlerdir.¹⁴⁶⁷ Yalnız bir temizlik döneminde üç talâk vermeyi sünnî boşama olarak telakki etmemektedirler. Kudûrî bunu bid'î boşama olarak belirtmiştir.¹⁴⁶⁸ Serahsî de bunun Hanefî fakihler nazarında bid'î boşama olduğunu

¹⁴⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, III, 88; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 325; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 5; Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 94-95; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 73.

¹⁴⁶¹ Bkz. Talâk, 65/1.

¹⁴⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 221; Buhârî, Talâk 1; Müslim, “Talâk” 1-2, 4-6, 11-12; İbn Mâce, “Talâk”, 2-3; Ebû Dâvud, “Talâk” 4; Tirmizî, “Talâk ve Liân”, 1.

¹⁴⁶³ Dârekutnî, *Sünen*, V, 57; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 540.

¹⁴⁶⁴ Daha detaylı bilgi için bkz. Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 3; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 401-403; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 88-89; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 325-326; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 251; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 371; Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 92-94; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 73-74.

¹⁴⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 330.

¹⁴⁶⁶ Tirmizî, “Talâk ve Liân”, 1.

¹⁴⁶⁷ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 375; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 75; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 154-155; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 3-4; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 171; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 88-89; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 12; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 144.

¹⁴⁶⁸ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 154.

yinelemiştir.¹⁴⁶⁹ Son tartışma bir yana sünnî boşamanın geçerli olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Öyle ki Mâverdî, bu konuda icmâ olduğunu zikretmiştir.¹⁴⁷⁰

İbn Kayyim sünnî boşama meselesine temas etmiştir.¹⁴⁷¹ O da sünnî boşamanın geçerliliği konusunda bütün Müslümanların icmâ ettiğini vurgulamış, ancak ayrıntılı değerlendirmeler yapmamıştır.¹⁴⁷²

Kanaatimizce bir temizlik döneminde üç talâk vermeyi bid'î boşama olarak niteleyen Hanefî fakihlerin görüşü tercihe şayandır. Şöyle ki acele ile üç talâk vermek, sağlıklı karar verilmesine mani olmaktadır. Üç talâk hakkı bir çırpıda kullanıldığında pişmanlık duyulabilmektedir. Mamafih acele karar alınmasına ve pişmanlığa yol açan bu talâkı sünnî olarak nitelemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Abdullah b. Ömer hadisesinde de geçtiği gibi Sünnet kişiye sağlıklı düşünmeyi salık vermektedir.

Hanefîlerin ahsen talâk olarak ifade ettikleri boşama türü her durumda mutedil talâk türünü ifade etmektedir.¹⁴⁷³ Şu sebeple ki ahsen talâk beynûnet-i suğrâya dönüşse de yeni bir nikâha imkân vermektedir. Zira Kur'an-ı Kerîm, iddet sürelerini tamamlamak üzere olan kadınlara dönmeyen erkeklere yeni bir talâk vererek iddeti uzatmaktan men etmektedir.¹⁴⁷⁴ Yine bir başka ayette beynûnet-i suğrâya dönüşen talâk sonrası tekrar evlenmek isteyen taraflara engel olunmaması tavsiye edilmektedir.¹⁴⁷⁵ Her temizlik döneminde bir kez boşayarak toplamda üç talâk hakkı kullanma ise zamana yayılmış olsa da beynûnet-i kübrâ ile sonuçlanmaktadır. Bu yönüyle o, geçici haramlığa neden olma cihetinden bir temizlik döneminde üç talâkı vermeye eş değerdedir. Bu itibarla yeni bir akde imkân veren ahsen talâk dışındaki her yöntem maslahat açısından çeşitli zararlar doğurmaktadır.

3.1.5.2.2. Bid'î Boşama

Bid'î boşama erkeğin, karısını hayırlı olduğu veya cinsel birliktelik yaşadığı temizlik döneminde boşaması olduğundan sünnî boşamanın hilafına bir durum arz eder.¹⁴⁷⁶ Bu bağlamda Abdullah b. Ömer'le ilgili rivayete temas etmekte fayda vardır.

¹⁴⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 4. Ayrıca bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 12; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 145; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 189.

¹⁴⁷⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 115. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Müfhim*, IV, 227.

¹⁴⁷¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 213; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 328; İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 179-180.

¹⁴⁷² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 201.

¹⁴⁷³ Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 104.

¹⁴⁷⁴ Bkz. Bakara, 2/231.

¹⁴⁷⁵ Bkz. Bakara, 2/232.

¹⁴⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 327; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 216; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*,

Çünkü bid'î boşama meselenin medârını bu rivayet teşkil etmektedir. Mezkûr rivayet şu şekilde formüle edilebilir:

Abdullah b. Ömer, Rasûlullah zamanında hayızlı olan eşini bir talâkla boşadı. Ömer bu meseleyi Rasûlullah'a haber vererek sordu. Rasûlullah, Ömer'e şöyle buyurdu: Ona (Abdullah b. Ömer'e) emret eşine dönsün, eşi temizlenip tekrar hayız görüp tekrar temizleninceye kadar onu yanında tutsun. Bundan sonra isterse onu nikâhında tutsun isterse ona dokunmadan/onunla cinsel ilişki kurmadan boşasın. İşte bu, kadınların boşanmasında Yüce Allah'ın emrettiği iddetir.¹⁴⁷⁷

Abdullah b. Ömer'in, hayızlı olan eşini boşaması Rasûlullah (a.s.) tarafından uygun bulunmamıştır. Rasûlullah'ın da vurguladığı gibi bu, boşama konusunda Allah'ın emrettiği iddete muhaliftir. Mezkûr rivayet hakkında değerlendirmeler yapan fakihler, kadın hayızlı haldeyken talâk vermenin haram olduğuna hükmetmiştir.¹⁴⁷⁸ İbn Teymiyye bu konuda şer'î naslar yanında Müslümanların icmâi olduğunu da zikretmiştir.¹⁴⁷⁹ Hanefîler ise bunu mekruh olarak telakki etmiş,¹⁴⁸⁰ İmam Mâlik de bu görüşte karar kılmıştır.¹⁴⁸¹ Buna göre İbn Teymiyye'nin ifade ettiği icmân haramlık hükmünde olduğunu söylemek zor gözükmektedir. Ancak icmâ iddiası söz konusu boşamanın bidat olduğu noktasında olabilir.

Fakihlerin, bid'î boşamanın hükmü noktasındaki titizliklerinin altında diyanî bir sorumluluk yattığını söylemek gerekektir.¹⁴⁸² Yalnız onlar, bid'î talâk vereni diyanî açıdan sorumlu kılmalarına rağmen yine de bu boşamayı geçerli saymışlardır.¹⁴⁸³ Hatta İmam Buhârî bu konuda âlimlerin ittifak ettiklerini nakleder.¹⁴⁸⁴ Bid'î boşamanın geçerli olduğunu vurgulayan fakihler çeşitli deliller zikretmiştir. Onlara göre Rasûl-i Ekrem'in Abdullah b. Ömer'e, “فليراجعها/ona (eşine) dönsün” talimatı ıstılâh anlamda olup ric'î boşama sonrası kadına dönüşü ifade etmektedir. Nitekim rivayetin muhtelif tariklerinde

XXXIII, 7, 72; Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 106-107.

¹⁴⁷⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 636; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 221; Buhârî, “Talâk” (Bap başlığında); Müslim, “Talâk” 1; Ebû Dâvud, “Talâk” 4. Ayrıca bkz. İbn Mâce, “Talâk” 2.

¹⁴⁷⁸ Buhârî, “Talâk” (Bab başlığında); Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 114-115; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 401; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, III, 6; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 329; Kurtubî, *el-Müfhim*, IV, 224; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 78; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, X, 60; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 7; İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 256.

¹⁴⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 72.

¹⁴⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 3-4; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 172; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 88.

¹⁴⁸¹ Bkz. Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 3.

¹⁴⁸² Ünsal, Ahmet, “Sünnî ve Bid'î Talâk Tanımında Hanefî - Mâlikî İhtilafı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 20/1, s. 118, ss. 107-121, 2007.

¹⁴⁸³ Daha detaylı bilgi için bkz. Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 3; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, III, 6; Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, V, 8; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 17; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 78; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, X, 60; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 351-352; Adevî, Mustafa, *Ahkâmü't-talâk fî şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1988, s. 21; Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 109.

¹⁴⁸⁴ Buhârî, “Talâk” (Bab başlığında).

karısına dönüşünün talâk sayılıp sayılmadığı hususu sorulduğu zaman Abdullah b. Ömer, bunun bir talâk sayıldığını dile getirmiştir.¹⁴⁸⁵ Nâfi, bu sözü kimi tariklerde Abdullah b. İbn Ömer'den aktarırken kimi tariklerde ise bizzat kendisi teleffuz etmiştir.¹⁴⁸⁶ Bu rivayetlerin bazı tariklerinde ise bizzat Rasûl-i Ekrem bunun bir talâk sayıldığını vurgulamıştır.¹⁴⁸⁷

İbn Abdülber “فليراجعها” emri gereğince eşini hayızlı halde boşayan erkeğin zorlanıp zorlanamayacağı hususunda iki görüş olduğunu zikreder. Onun nakline göre içlerinde Evzâî, Ebû Hanîfe ve Hanefî fakihler, Ebû Sevr, Süfyân es-Sevrî, Şâfiî, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, İbn Şübrûme ve Taberî'nin bulunduğu âlimlerin cumhuru, erkeğe emir verileceği, ancak onun buna direnmesi halinde zorlanamayacağı görüşündedir. Yine onun nakline göre İmam Mâlik ve Dâvud ez-Zâhirî ise erkeğin zorlanacağı görüşünü benimsemiştir.¹⁴⁸⁸ İbn Kudâme dönüşün vâcip olmadığı konusunda icmâ olduğunu, bunun ancak müstehap sayıldığını belirtmiştir.¹⁴⁸⁹ Buna rağmen Mâlikî mezhebi fakihleri ve Dâvud ez-Zâhirî'nin aksi görüşte olması nedeniyle icmâdan değil de cumhurun görüşünden söz edebilir.

İbn Kayyim'in, Abdullah b. Ömer ile ilgili naklettiği farklı bir varyanta göre Rasûlullah bu boşamayı talâk saymamıştır.¹⁴⁹⁰ O, ilgili rivayetin daha pek çok tarikine atıfta bulunmuştur.¹⁴⁹¹

İbn Kayyim, hüküm açısından boşamanın dört kısma ayrıldığını ifade eder. İki kısım helal, iki kısım da haram hükmü kapsamındadır. Helal olan iki kısımdan ilki kadını cinsel ilişki kurmadan temizlik döneminde boşamadır. İkincisi ise hamileliği ortaya çıkan kadını boşamadır. Haram olanlara gelince birincisi kadını hayızlı iken boşama ikincisi ise cinsel ilişkiye girilmiş temizlik döneminde boşamadır. Onun da vurguladığı gibi dört durumda da daha önce kadınla cinsel birliktelik yaşanmış olma şartı bulunmaktadır. Çünkü cinsel birliktelik yaşanmamış kadını temiz veya hayızlı halde boşamak câizdir.¹⁴⁹² Onun da naklettiği gibi ayette, “*Henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin*

¹⁴⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 395; IX, 186; Buhârî, “Talâk” 1; Müslim, “Talâk” 7, 9-12; İbn Mâce, “Talâk” 2; Ebû Dâvud, “Talâk” 4; Dârekutnî, *Sünen*, V, 10.

¹⁴⁸⁶ Müslim, “Talâk” 2, 4; Nesâî, Talâk 1. Ebû Avâne, *Müsned*, III, 144; Dârekutnî, *Sünen*, V, 12, 16-17, 20.

¹⁴⁸⁷ Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, V, 15-16; İbn Mülakkin, *et-Tavzîh*, XXV, 195-197; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 352.

¹⁴⁸⁸ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 144.

¹⁴⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 329. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 6.

¹⁴⁹⁰ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VI, 309; Ebû Dâvud, “Talâk” 4.

¹⁴⁹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 198-199.

¹⁴⁹² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 199-200.

*etmeden kadınları boşamanızda size herhangi bir günah yoktur.”*¹⁴⁹³ buyrulmuştur. Bir diğer ayet ise şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da daha cinsel birliktelik yaşamadan boşarsanız, sizin için, onlar üzerinde sayacağınız bir iddet bulunmamaktadır.*”¹⁴⁹⁴

İbn Kayyim, daha önce cinsel ilişkiye girilmiş veya girilmemiş olması fark etmeksizin üç talâkı aynı anda vermenin de câiz olmadığını belirtir. Öte yandan hayız yanında kadını nifas döneminde de boşamanın haram olduğunu ifade eder. Hayızlı veya cinsel ilişkiye girilmiş temizlik döneminde boşamayı vakit açısından değerlendirmiştir. Bunlara nifas dönemini de ekleyerek hayız ve nifası aynı kategoride zikretmiştir. Sayı olarak da üç talâkı birden vermeyi ekleyerek boşamanın câiz olmadığı durumları üçe çıkarmıştır. Açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla haram olarak zikrettiği boşama türlerini bid’î boşama olarak telakki etmiştir.¹⁴⁹⁵ Yukarıda da geçtiği gibi Hanefîler de bir temizlik döneminde üç talâkı vermenin bid’î boşama olduğu fikrindedir.¹⁴⁹⁶ Ayrıca Evzâî, Leys b. Sa’d ve İmam Mâlik de bu görüştedir. İmam Şâfiî, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel gibi âlimler aksi görüşte olup onun sünnî boşama olduğunu savunmuştur.¹⁴⁹⁷

İbn Kayyim bid’î boşama türlerini zikrettikten sonra bunların geçerli olup olmadıklarına açıklık getirmiştir. Bid’î boşamanın geçerli sayıldığı noktasında icmâ olduğu şeklindeki görüşlere karşı çıkarak aksine selef-halef âlimleri arasında ihtilaf bulunduğunu zikretmiştir. İcmâ iddiasında bulunanları kasıtlı olmakla değil yanlışlıkla itham etmiş ve ihtilaf bilgisinin onlara gizli kaldığını belirtmiştir. Kesin bilgi sahibi olmadan icmâ iddiasında bulunmanın doğru olmadığını vurgulamak için Ahmed b. Hanbel’in, “icmâ olduğunu iddia eden yalancıdır. O nereden biliyor ki belki de insanlar ihtilaf etmiştir” ibâresini nakletmiştir. Sahabe ve tâbiîn âlimlerinin bid’î boşamayı geçersiz saydıklarına ilişkin kimi örnekler zikrederek bu konuda icmâ olmadığı yönündeki görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.¹⁴⁹⁸

Bid’î boşamanın geçerliliği hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunduğu ilişkin somut örnek olarak Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye’yi zikretmiştir.¹⁴⁹⁹ Zira Ahmed b. Hanbel’in iki görüşünden birine ve hocası İbn Teymiyye’ye göre hayızlı kadını

¹⁴⁹³ Bakara, 2/236.

¹⁴⁹⁴ Bkz. Ahzab, 33/49.

¹⁴⁹⁵ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 201.

¹⁴⁹⁶ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 154; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 4; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 12; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 145; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 189.

¹⁴⁹⁷ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, X, 62.

¹⁴⁹⁸ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 201-202; İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, II, 628-631.

¹⁴⁹⁹ Bkz. İbnü’l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü’l-fikhiyye*, s. 256.

boşamak muteber değildir.¹⁵⁰⁰ Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Aliyye ve Hişâm b. el-Hakem de (ö. 179/795) bu görüştedir.¹⁵⁰¹ İbn Hazm da onlardan biridir ki o da icmâ iddiasını isabetsiz bulmuş, hatta böyle bir iddia da bulunmanın yalan söylemeye denk olduğunu dile getirmiştir.¹⁵⁰²

İbn Kayyim, tarafların delillerine ayrıntılı bir şekilde temas eder. Nikâhın Kitap, Sünnet ve icmâ gibi kati delillere dayanılarak inşa edildiğini, talâkın da ancak bunlara dayanılarak vaki olabileceğini ifade eder. Ona göre bid'î boşamanın Kitap ve Sünnet'e muhalefet ettiği hususunda icmâ bulunurken bid'î boşamanın geçerli olduğu konusunda icmâ bulunmamaktadır.¹⁵⁰³

Görüldüğü gibi o, bid'î boşamanın haramlığı meselesi üzerinde ısrarla durur. Şöyle ki onun nazarında haram olan bir fiil nehye, nehiy de butlana delalet etmektedir. Bu çerçevede Rasûlullah, “*Her kim bizim yapmadığımız bir iş yaparsa o, merduttur.*”¹⁵⁰⁴ buyurur. İbn Kayyim, bu rivayete göre haram olan bid'î boşamanın Sünnet'ten sayılamayacağını dile getirir.¹⁵⁰⁵

İbn Kayyim'e göre Rasûlullah'ın Abdullah b. Ömer'in boşamasını geçersiz kıldığı şeklindeki rivayetin senedi son derece sağlam olduğundan kâfi bir delildir. O, olayı aktaran ravilerden biri olan Ebû Zübeyr'in tedlîs yaptığına ilişkin değerlendirmelere rağmen “*حدثني-سمعت*” gibi tedlisten uzak lafızlar kullanıldığı takdirde tedlîs probleminin ortadan kalkacağını belirtir ki zaten söz konusu rivayette “*سمع*” lafzı kullanılmıştır. Yine onun ifadesine göre Müslim gibi pek çok muhaddis onun rivayetlerini hüccet kabul etmektedir. Kaldı ki hadisçiler “*عن*” lafzıyla aktarılacak tedlîse kapı aralayacak lafızlarla yapılan rivayetleri dahi hüccet kabul etmektedir.¹⁵⁰⁶ Muhtelif rivayetleri değerlendiren İbn Kayyim, diğer rivayetlerde problemler bulunduğundan Ebû Zübeyr'den gelen bu rivayetin tercihe lâyık olduğunu belirtir. Hatta ona göre diğer bütün delillere bedeldir.¹⁵⁰⁷

İbn Kayyim, “*فليراجعها*” ibâresinin ıstılâhî anlamda kullanılıp ric'î talâk anlamına yorulmasını çeşitli açılardan ele alır. “*المراجعة*” manasındaki ibârenin aslında Kitap ve Sünnet'te üç farklı anlamda kullanıldığını dile getirir. Yeni bir nikâh akdi veya eski haline döndürme şeklinde iki anlam zikreder. Ancak üçüncü anlamın ne olduğunu belirtmez.

¹⁵⁰⁰ İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 628.

¹⁵⁰¹ Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 78.

¹⁵⁰² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 374.

¹⁵⁰³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 203.

¹⁵⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 299; XLIII, 260; Buhârî, “Buyû” 60; “İtisâm” 20; Müslim, “Akdiye” 18; Ebû Dâvud, “Sünnet” 6.

¹⁵⁰⁵ İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 166-167; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 204-205.

¹⁵⁰⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 206.

¹⁵⁰⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 207-208.

Muhtemelen cumhurun ric'î boşama iddiası üçüncü anlama denk gelmektedir. Birinci anlam olarak zikrettiği yeni bir nikâhın, “*Koca onu boşarsa tekrar dönmelerinde onlara bir günah yoktur.*”¹⁵⁰⁸ ayetinde kullanıldığını vurgular. Burada boşama eylemini yapanın ikinci koca olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmadığına işaret eder ve “*أن يترجعا/tekrar dönmelerinde*” ibâresinden kastın tekrar nikâhlanma olduğunu beyan eder.¹⁵⁰⁹

Abdullah b. Ömer’in karısına dönmesinin eski nikâha dönme olduğunu ifade eder. Bunu çeşitli örneklerle izah eder. Şöyle ki Rasûlullah, cariye satın alırken anne ve çocuğu ayırmayı yasaklamıştır.¹⁵¹⁰ Söz konusu alış-verişin yasaklanması akdin butlanı anlamına geleceğinden mesele akit öncesi hale döner yani ricat eder.¹⁵¹¹ İbn Teymiyye nazarında da “*المراجعة*” ibâresi nikâhı devam ettirmek/ona dönmek anlamında olduğundan boşama iddiası sahiplerinin görüşleri isabetsizdir.¹⁵¹²

Abdullah b. Ömer, boşamanın bir talâk sayılıp sayılmadığı ile ilgili soruya cevaben telaffuz ettiği “*أرأيت إن عجز واستحمق*”¹⁵¹³ ibâresi cumhur tarafından talâkın vaki olduğu şeklinde yorumlanır.¹⁵¹⁴ İbn Kayyim ise buna itiraz eder. Ona göre bu ibâreden talâkın vaki olduğu anlamı çıkmaz. O, İbn Ömer ve Nâfi’ye atıfla bunun bir boşama sayıldığına dair ibâreler konusuna da temas eder. Bunları telaffuz edenin açık olmadığını söyler. Çünkü ona göre talâkı geçerli gören Rasûlullah olabileceği gibi İbn Ömer, Nâfi veya herhangi biri de olabilir. Bu durumda söz sahibinin Rasûlullah olduğu iddiası kesinlikten uzaktır.¹⁵¹⁵ İbn Hazm da aynı gerekçeyle boşama iddiasını tenkit ederek onun Rasûlullah’a aidiyetini kabul etmez.¹⁵¹⁶

Bid'î boşamayı geçerli sayan cumhura verilen cevabın, hakikati ortaya çıkarmaya kifayet edeceğini ifade eden İbn Kayyim, bunları özetle şu şekilde açıklar:

I- Bu konuda icmâ olduğu iddiası bâtıldır.

II- Cumhurun görüşünün bu yönde olduğu iddiası ki bu, verilen fetvanın sahih olduğuna delalet etmez. Çünkü onun da ifade ettiği gibi cumhurun görüşüne şer'î bir delil olduğu bilinmemektedir. Bu durumda buna Kitap, Sünnet ve icmâ gibi şer'î delil

¹⁵⁰⁸ Bakara, 2/230.

¹⁵⁰⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 208.

¹⁵¹⁰ Ebû Dâvud, “Cihâd” 131; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 30; V, 240.

¹⁵¹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 208; İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 165-166.

¹⁵¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 100.

¹⁵¹³ Buhârî, “Talâk” 1-2; Müslim, “Talâk” 10; İbn Mâce, “Talâk” 2; Ebû Dâvud, “Talâk” 4; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 1.

¹⁵¹⁴ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 380.

¹⁵¹⁵ İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 170; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 208-209.

¹⁵¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 380.

getirilmesi gerekir. Diğer yandan sahabe döneminden başlamak suretiyle eski-yeni pek çok âlim cumhura muhalif bir duruş sergiler.

III- Son iddiaya göre bid'î boşama genel talâk nasları kapsamında değerlendirilmiştir. Bu iddiaya da çeşitli örnekler eşliğinde karşılık veren İbn Kayyim bid'î boşamanın mubah kapsamındaki boşamayla bir tutulamayacağından hareketle buna da karşı çıkmıştır.¹⁵¹⁷

Meseleye ilişkin değerlendirmeler yapan kimi muasır âlim ve araştırmacıların da bid'î boşamayı geçerli saymadıkları görülmektedir.¹⁵¹⁸ Bid'î boşama özellikle hayızlı kadın çerçevesinde değerlendirildiği takdirde bu görüş daha sağlıklı durmaktadır. İbn Kayyim'in de vurguladığı gibi Kitap, Sünnet ve icmâ ile inşa edilen nikâhın haram ve keyfi uygulamalarla yıkılması Allah ve Rasûlü'nün emrine muhalefet oluşturur ki zaten bundan ötürü bu boşama, bid'î talâk ismini almıştır. Onun görüşü boşamaya yani aile yuvasının dağılmasına mani olmaktadır, denilebilir. Mezkûr boşamayı geçerli görmeyen muasır âlimlerin hassaten İbn Kayyim'e atıfta bulunmaları onun etkilerini görme açısından dikkat çekicidir.

3.1.6. Aynı Anda Yapılan Üç Boşama

Üç boşama meselesine yukarıda, Sünnet'e uygun talâk açısından temas edilmişti. Ancak konu üzerindeki tartışmalar ve onun boyutları onu ayrı bir başlık altında ele almayı gerekli kılmaktadır.

Üç talâkın hükmü konusunda toplamda dört farklı görüş tespit edilmiştir. I- Üç talâk geçerlidir. II- Ondan yalnızca biri ric'î boşama şeklinde caridir. III- Bu talâk bidat olduğundan bir talâk dahi geçerli değildir. IV- Üç talâkla boşanan kadınla nikâhtan sonra cinsel ilişki kurulmuşsa üç talâk geçerli, değilse bir talâk geçerlidir.¹⁵¹⁹ Tartışmanın nirengi noktasını bu talâkın üç şeklinde geçerli olup olmadığı oluşturduğundan ilk iki görüş öne çıkmaktadır. Binâenaleyh konu üç talâkı kabul edenler ile etmeyenler ve onların delilleri çerçevesinde ele alınacaktır.

¹⁵¹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 214-215.

¹⁵¹⁸ Bkz. Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 289; Şâkir, Muhammed, *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm*, Mektebetü's-Sünne, yy. ts. s. 19; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 89-92

¹⁵¹⁹ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 384; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 7-8; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 274.

3.1.6.1. Geçerli Kabul Edenler

Üç talâkın muteber olduğu şeklindeki görüş içinde dört mezhep imamının da bulunduğu âlimlerin kahir ekseriyeti tarafından savunulmuştur. Buna göre üç talâk ister sünnî ister bid'î olsun muteberdir. Öte yandan kadınla daha önce cinsel ilişki kurulup kurulmaması da aynı hükme tabidir. Böylelikle şer'î hükümler terettüp eder, taraflar birbirinden hemen ayrılır. Yani beynûnet-i kübrâ teşekkül eder.¹⁵²⁰ Söz konusu görüş İbn Hazm¹⁵²¹ yanında Şevkânî'nin nakline göre, Zeydîler ve bazı Ca'ferî âlimler nezdinde de tercihe şayandır.¹⁵²²

Cumhur üç talâkın bir mekânda ayrı ayrı veya tek lafızla verilmesi arasında ayrıma gitmeksizin üç boşamanın geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹⁵²³ Fakihler görüşlerini delillendirme adına Kitap ve Sünnet'ten pek çok delil zikretmiştir.

3.1.6.1.1. Deliller

Cumhurun delil ve değerlendirmeleri ayetlerden başlamak suretiyle şu şekilde sıralanabilir: *“Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.”*¹⁵²⁴ Onlara göre mezkûr ayet iki boşamadan birden söz ettiğine göre bu durum, üç talâkın da aynı anda tek lafızla câiz olduğuna işaret etmektedir.¹⁵²⁵ Örneğin Cessâs'ın ifadesiyle kişi eşine, *“أنت طالق أنت طالق”* dese bu câiz ve geçerlidir.¹⁵²⁶

*“Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz. İkinci koca onu boşarsa tekrar dönmelerinde (evlenmelerinde) onlara bir günah yoktur.”*¹⁵²⁷ Onların iddiasına göre Allah üç talâkı birbirinden ayırmamıştır.¹⁵²⁸ İbn Hazm bu ayet mucibince üç talâkın

¹⁵²⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 131; Şeybânî, *el-Asl*, IV, 466; Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 411; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 83-84; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 154; Mâverî, *el-Hâvî'l-kebîr*, X, 118, 132; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 4, 109; İbn Abdülber, *Kitâbü'l-Kâfî*, II, 572; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 6; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 153; İmrânî, *el-Beyân*, X, 80; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 13; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 330, 334; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 8; Zeylâ'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 191; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 274.

¹⁵²¹ İbn Hazm, *el-Muhamallâ*, IX, 394-396.

¹⁵²² Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 274.

¹⁵²³ Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 509.

¹⁵²⁴ Bkz. Bakara, 2/229.

¹⁵²⁵ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 274.

¹⁵²⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 83. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 5; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 258.

¹⁵²⁷ Bakara, 2/230.

¹⁵²⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 84; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 5; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 209, 230; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 275.

bir lafızla veya ayrı ayrı yapılabileceğini dile getirir. Çünkü bu bidat değil Sünnet'e muvafık bir boşamadır.¹⁵²⁹

Rivayetler cihetinden Üveymir hadisesi zikredilebilir. Rivayete göre Rasûlullah'ın huzurunda eşiyle mülâane yapan Üveymir, “هي الطلاق” ibâresini üç defa tekrarlayarak onu boşadığını ifade etmiştir.¹⁵³⁰ İbn Hazm, bu rivayet üzerine şöyle demiştir: “Eğer üç talâkı vermek masiyet olsaydı Rasûlullah susarak onu onaylamazdı. Bu da göstermektedir ki üç talâk vermek hem mubah hem de sünnettir.”¹⁵³¹

Hz. Âişe'nin rivayetine göre şu şekilde bir hadise meydana gelmiştir: “Bir kimse karısını üç talâk ile boşamış. Sonra kadın başka bir erkekle evlenmiş, ancak ikinci koca da (kadınla cima yapamadan) kadını boşamıştır. Söz konusu kadının ilk kocasına dönmesinin helal olup olmadığı Rasûlullah'a sorulduğunda, O, ikinci koca ilk koca gibi onun balcağızından tatmadan (bu) olmaz, demiştir.”¹⁵³² Onlar rivayetin metnindeki “طلق امرأته ثلاثا” ibâresinin Rasûlullah zamanında üç talâkın tek lafızla geçerli olduğuna işaret ettiğini ifade etmiştir.¹⁵³³

Ebû Hafs b. Muğîre el-Mahzumî, Fâtıma bint Kays'ı üç talâkla boşayarak Yemen'e gitmiş böylelikle kadın nafakadan mahrum edilmiştir. Durum kendisine bildirildiği zaman Rasûlullah, “Ona (Fâtıma bint Kays'a) nafaka yoktur ama iddet beklemesi gerekir.” demiştir.¹⁵³⁴ Onlara göre bu rivayet de Hz. Âişe'nin rivayetiyle eş değerdedir. Zira Rasûlullah üç talâkı onaylamasaydı talâkın terettüp ettiği neticeyi beyan etmezdi.¹⁵³⁵

Bir diğer rivayete göre Rukâne b. Abdi Yezîd eşini “البنة” lafzıyla boşamıştır. Rukâne, Allah'a yemin ederek sadece bir talâka niyet ettiğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber, bir talâktan fazlasına niyet etmediğini teyit etmiş daha sonra karısını Rukâne'ye geri göndermiştir. Rukâne eşini Hz. Ömer'in hilafetinde ikinci defa, Hz. Osman'ın hilafetinde ise üçüncü defa boşamıştır.¹⁵³⁶ Fakihler “البنة” lafzını üç talâka işaret eden kinayeli lafız olarak yorumlamıştır. Buna göre, Rukâne üç talâka niyet ettiğini itiraf etmiş olsaydı bu, Rasûlullah tarafından kabul edilecekti.¹⁵³⁷

¹⁵²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 394.

¹⁵³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 487; Buhârî, “Talâk” 3; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XIX, 202.

¹⁵³¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 395-396. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 231.

¹⁵³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 286; Buhârî, “Talâk” 3; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 257; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 539.

¹⁵³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 396.

¹⁵³⁴ Müslim, “Talâk” 38; Ebû Dâvud, “Talâk” 39; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 254.

¹⁵³⁵ İbn Kayyim üç talâkı geçerli görenlerin delilleri arasında zikretmiştir. Bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 231.

¹⁵³⁶ Ebû Dâvud, “Talâk” 14; Dârekutnî, *Sünen*, V, 60.

¹⁵³⁷ Tirmizî, “Talâk ve Liân” 2; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 416; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*,

Abdullah b. Ömer'in hayızlı eşini boşaması mesele ile ilgili farklı bir tarikten gelen rivayette onunla Rasûlullah arasında şöyle bir diyalog geçmiştir: “*Ya Rasûlullah! Eğer eşimi üç talâkla boşamış olsaydım o bana helal olur ve ben yine de ona dönebilir miydim? diye, sorduğumda Rasûlullah, hayır zira o senden ayrılmış/bâin olurdu. Bu eylem de masiyet sayılırdı.*”¹⁵³⁸ Bazı tarikler ise şu şekildedir: “*Şayet eşini üç defa boşadı isen boşaman hususunda sana verdiği emirde Rabbine muhakkak isyan etmişsin demektir. Eşin de senden bâin olmuştur.*”¹⁵³⁹

Başka bir rivayete göre Ubâde b. es-Sâmit el-Ensârî'nin (ö. 34/654) dedesi eşini bin defa boşamıştır. Rasûl-i Ekrem, üç boşamanın yeterli ve muteber olduğunu haber verdikten sonra, geriye kalan boşamanın düşmanlık ve zulüm olduğunu bildirmiştir.¹⁵⁴⁰

Mücâhid'in naklettiği Abdullah b. Abbas ile eşini üç talâkla boşayan adam arasındaki diyalog da üç talâkın mutber olduğu noktasında zikredilmiştir. Cumhurun muhteva ve sıhhat açısından belki de en sağlam denilebilecek delili budur. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

Ben, İbn Abbas'ın yanındaydım, bir adam ona çıkageldi ve eşini bir lafızla üç defa boşadığını haber verdi. Bunun üzerine İbn Abbas bir süre sustu/cevap vermedi. Öyle ki ben kadını kocasına iade edeceğini zannettim. Bir zaman sonra ona şöyle cevap verdi: Sizden biriniz (karısını bu şekilde boşayarak) ahmaklık ediyor da sonra, İbn Abbas, İbn Abbas diye feryad ediyor. Oysaki Yüce Allah, ‘kim Allah’tan korkarsa (Allah) ona bir çıkış (yolu) kılar’ buyuruyor. Sen ise Allah’tan korkmadın, bundan ötürü ben de sana bir çıkış yolu bulama(dı)m. (Bu tasarrufun sebebiyle) sen Rabbine isyan ettin. Eşin de senden (üç talâkla) ayrıldı. Nitekim Yüce Allah, ‘ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın’ buyuruyor.¹⁵⁴¹

İyâs b. el-Bukeyr'den gelen bir diğer rivayete göre bir adam henüz cinsel ilişki kurmadığı eşini üç talâkla boşar. İbn Abbas ve Ebû Hüreyre bu üç talâkın vaki olduğunu ifade ederek kadının tekrar bir evlilik yapması gerektiğini vurgular.¹⁵⁴² Söz konusu rivayetin üç talâkın geçerliliğine işaret ettiğini ifade eden İbn Abdülber, kadının bakire

III, 236; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 285.

¹⁵³⁸ Dârekutnî, *Sünen*, V, 57. Dârekutnî bu ve buna benzer pek çok rivayet zikretmiştir. Yine onlardan birine göre Abdullah b. Ömer, “*Kim eşini üç talâkla boşarsa eşi ondan ayrılmış, o kişi Rabbine isyan etmiş ve Sünnet'e de karşı gelmiş olur.*” derdi. Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, V, 58. Ayrıca bkz. Dârekutnî, *Sünen*, V, 51-52.

¹⁵³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 91; IX, 231; Müslim, “Talâk” 3; Dârekutnî, *Sünen*, V, 51.

¹⁵⁴⁰ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VI, 393.

¹⁵⁴¹ Ebû Dâvud, “Talâk” 10; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 542. Rivayeti nakleden Tahâvî, sahâbîlerin buna muvafık tasarruflarının olduğunu dile getirir. Bkz. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 58.

¹⁵⁴² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, IV, 820-822.

veya dul yahut da cinsel ilişki kurulmuş veya kurulmamış olmasının bu hükmü değiştirmeyeceğini belirtir.¹⁵⁴³

Yukarıda zikredilen cumhurun delillerine ilave olarak İbn Kayyim de pek çok delil zikretmiştir. Bu deliller arasında bazı sahabî uygulamaları da bulunmaktadır.¹⁵⁴⁴

3.1.6.1.2. Değerlendirme

Cumhur, görüşüne genel olarak bazı ayet ve rivayetleri dayanak kılmıştır. “Boşama iki defadır” ayeti ve diğerlerinin üç talâkı geçerli kıldığı iddiasının sadra şifa olduğunu söylemek güçtür. Çünkü yukarıda da geçtiği üzere bu ayetin geri dönülebilir talâk sayısını tayin ettiği açıktır. Ancak başta Mücâhid ve İyâs’tan gelen İbn Abbas rivayetleri olmak üzere bazı rivayetlerin istidlali daha kabul edilebilir durmaktadır. Söz konusu diğer rivayetlerin kimisinde “طلق امرأته ثلاثاً” veya “البتة” ibâre ve lafızları geçmektedir. Onlara göre, bunlar bir lafızla yapılan üç talâka işaret etmektedir.

Özellikle Mücâhid’den nakledilen İbn Abbas rivayeti dikkat çekicidir. Şöyle ki talâkı veren adamın eşini boşaması metinde “طلق امرأته ثلاثاً” ibâresiyle anlatılmıştır. Buna göre adamın üç ayrı boşamadan söz etme ihtimali olduğu gibi bir lafızla veya aynı mekânda üç talâktan söz etme ihtimali de bulunmaktadır. Şu kadar var ki İbn Abbas’ın bir süre susması ve düşünmesi Mücâhid tarafından, bu boşamanın geçersiz kılınarak kadının kocasına geri iade edeceği şeklinde yorumlanmış, ama aksi olmuştur. Buna göre bu boşama bir lafızla üç talâk şeklinde gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü üç ayrı boşama söz konusu olsa idi kadın her hâlükârda kocasına haram olurdu ki bu durumda Mücâhid, talâkın iptal edileceği şeklinde bir düşünceye kapılmazdı. Öyleyse “طلق امرأته ثلاثاً” ibâresi “طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا” şeklinde de anlaşılabilir. Zaten İyâs rivayeti ve pek çok rivayette de “طلق امرأته ثلاثاً” ibâresi kullanılmış ve cumhur tarafından bu, aynı anda verilen üç talâk şeklinde yorumlanmıştır. Cumhura dair yapılan bu değerlendirmede onların Sünnet kaynaklı delillerinin sağlam ve ikna edici olduğu söylenebilir.

3.1.6.2. Geçerli Kabul Etmeyenler

Bir mekânda verilen üç talâkın bir ric’î boşama sayıldığı görüşü selef-halef pek çok âlime dayandırılmıştır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in naklinden anlaşıldığı kadarıyla bunlar arasında Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, İbn Mesûd,

¹⁵⁴³ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 109.

¹⁵⁴⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 232-237.

İbn Abbas, Atâ, Tâvus, İkrime, Muhammed b. İshak (ö. 151/768) bulunmaktadır. İbn Teymiyye isim zikretmeden bazı Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin de bu yönde görüş bildirdiğini aktarır.¹⁵⁴⁵ Bizzat İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından da savunulan bu görüş -aşağıda da geleceği gibi- Şevkânî, dahası muasır pek çok âlim ve araştırmacı tarafından da kabul görmüştür. Boşama lafızlarının birden veya ayrı ayrı verilmesinin aynı hükme sahip olduğunu sarîh bir şekilde ifade eden İbn Teymiyye'nin aksine İbn Kayyim'in ise bunu ihsas ettirdiğini görmekteyiz.¹⁵⁴⁶

Evveleminde İbn Kayyim'in konuya dair görüşlerine yer verilecektir. İbn Kayyim, bu konuda cumhurla olan anlaşmazlığın çözümü için Yüce Allah'ın hakemliğine razı olacaklarını vurgulayarak Kitap ve Sünnet deliline vurgu yapar. Cumhurun görüşünde icmâ sabit olduğu iddiasını şiddetle reddeder. Sahih icmân az teşekkül ettiğini belirterek sabit Sünnet'e muhalefet eden görüş birliğinin icmâ sayılmayacağını, kimileri tarafından icmâ kabul edilse bile Yüce Allah'ın buna izin vermeyeceğini kaydeder. Ona göre bu hususta görüş ayrılığı vardır bu durumda meselenin şu ayeti kapsamında ele alınması gerekir:¹⁵⁴⁷ *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan idarecilere de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Rasûl'e döndürün/götürün...”*¹⁵⁴⁸

İbn Kayyim üç talâk vermenin haram kapsamında değerlendirilmesinin cumhurun aleyhine bir delil olduğunu dile getirir. Kur'an'ın buna cevaz verdiğine ilişkin iddiaları bâtil olarak niteler. Zira ona göre cumhur, Kur'an'ın talâk konusundaki mutlak lafız ve manalarına tutunarak bir lafızla üç talâk vermenin câiz olduğu kanaatine varır. Oysaki mutlak lafız ve manalar hayızlı veya cinsel ilişki kurulmuş temizlik dönemindeki kadını da ihtiva etmektedir. Buna göre o, cumhur nazarında da bid'î kabul edilen söz konusu boşama şekilleri ile genel boşama prensiplerinin aynı hükme tabi olması gerektiğini belirtir. Fakat yukarıda da geçtiği gibi bidat olarak ifade edilen bu boşama şekilleri cumhur tarafından da haram olarak telakki edilmektedir. Buna rağmen bu boşamalar ve üç talâk birlikte vermeyi muteber olarak nitelemek ve bunların genel talâk hükümleri içine almak ona göre bir hatadır, dolayısıyla kabul edilemez. Yine ona göre böyle bir tutum, Kur'an-ı Kerîm'in kastını aşmak, dahası ihtiva etmediği bir meseleyi ona hamletmek manasına gelir.¹⁵⁴⁹

¹⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 8; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 227.

¹⁵⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 9; *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 299.

¹⁵⁴⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 237-238.

¹⁵⁴⁸ Nisa, 4/59.

¹⁵⁴⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 238.

İbn Kayyim'in ifadesine göre nikâh, Kitap, Sünnet ve icmâ gibi kati delillere dayanılarak inşa edildiği gibi talâk da ancak bu delillere dayanılarak cari olabilir. Buna göre sahih nikâh şer'î delillere muhalefet etmediği gibi talâk da edemez. Dolayısıyla nikâh için geçerli olan, talâk için de geçerlidir.¹⁵⁵⁰ Neticede o, Kur'an-ı Kerîm dikkatli bir şekilde incelendiğinde meşrû ve geçerli olanın, ricata imkân veren boşama olduğunu söyler. Tek lafızla üç talâkın meşrû kılınmadığı gibi muteber de olmadığını belirtir.¹⁵⁵¹

3.1.6.2.1. Deliller

Genel olarak İbn Kayyim'in delil ve açıklamalarının merkeze alındığı bu kısımda zaman zaman İbn Teymiyye'nin görüşlerine de yer verilecektir.

İbn Kayyim'e göre Yüce Allah tarafından meşrû kılınmayan bu boşama şekli fâsid olarak kabul edilmelidir.¹⁵⁵² Şu sebeple ki Yüce Allah, *"Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın."*¹⁵⁵³ buyuruyor. Buna göre iddet gözetilmelidir. Zira iddetin gözetilmediği bir boşamanın muteber olması düşünülemez. Çünkü *"boşama iki defadır"* ayeti, dönüşe izin veren ve iddet içinde yapılan iki boşamaya işaret etmektedir. *"Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz."*¹⁵⁵⁴ ayeti ise iki boşama sonrası üçüncü boşamayı ifade etmektedir. Yoksa ayet, tek lafızla üç talâka dönük bir anlam barındırmamaktadır.¹⁵⁵⁵

İbn Kayyim, Sünnet'ten de hüccet zikreder. Bu bağlamda, *"Her kim bizim yapmadığımız bir iş yaparsa o, merduttur."*¹⁵⁵⁶ rivayetinin zâhirî manasının tek lafızla üç talâkı geçersiz kıldığını ifade eder. Ona göre merdut vurgusu amelin butlanını gerekli kılmaktadır.¹⁵⁵⁷ O, bu noktada İbn Abbas'tan Ebu's-Sahbâ kanalıyla meseleye doğrudan temas eden rivayetler de zikretmiştir. Bunlardan biri şu şekildedir:

Ebu's-Sahbâ' İbn Abbas'a çok soru soran bir adam idi ki (İbn Abbas'a), 'Rasûlullah ile Ebû Bekir zamanında ve Ömer'in hilâfetine iki yılında bir adam karısıyla cinsel ilişkide bulunmadan onu tek lafızla üç talâk şeklinde boşaması halinde bunu bir talâk

¹⁵⁵⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 203.

¹⁵⁵¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 223.

¹⁵⁵² İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, VI, 166-167; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 204-205.

¹⁵⁵³ Bkz. Talâk, 65/1.

¹⁵⁵⁴ Bakara, 2/230.

¹⁵⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 80; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 205; İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 623; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 284.

¹⁵⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 299; XLIII, 260; Buhârî, "Buyû" 60; "İtisâm" 20; Müslim, "Akdiye" 18; Ebû Dâvud, "Sünnet" 6.

¹⁵⁵⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 204-205; İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 627.

saydıklarını bilmiyor musun?’ dedi. İbn Abbas da şöyle cevap verdi: Rasûlullah ile Ebû Bekir zamanında ve Ömer’in hilâfetinin ilk iki yılında bir adam karısıyla cinsel ilişkide bulunmadan tek lafızla üç talâkla boşaması halinde bunu bir talâk sayarlardı. Ancak Hz. Ömer, insanların talâka düşkünlük gösterdiklerini görünce üç talâkı da geçerli kıldı.¹⁵⁵⁸

İbn Kayyim mezkûr rivayetin senedinin sahih olduğunu belirtmiş,¹⁵⁵⁹ Şevkânî ise gayet sarîh ve tercihe lâîk olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁶⁰ Rasûlullah’ın, tek lafızla üç talâk veren “*طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا*” bir adama öfkelenip ayağa kalkarak söylediği şu söz ve devamındaki diyalog da bir başka Sünnet delilidir: “*Ben aranızda olduğum halde Allah’ın kitabıyla mı oynanıyor. O sırada bir adam ayağa kalktı ve şöyle dedi: Ya Rasûlullah onu öldüreyim mi?*”¹⁵⁶¹ İbn Kayyim bu rivayetin Kur’an’a muvafık olduğunu belirtir.¹⁵⁶² Ancak Rasûlullah’ın bununla ilgili ne hüküm verdiğinin bilinmediğini de aktarır.¹⁵⁶³ Şevkânî ise Rasûlullah’ın bunu münker görmesinden hareketle onun câiz olmadığını dile getirir.¹⁵⁶⁴

İbn Kayyim, âlimlerin mezkûr hadisin senedindeki Mahrame’nin babasından hadis almadığı gerekçesiyle onu illetli olarak nitelediklerini aktarır. Ona göre Mahrame, babasından hadis rivayet etmiştir. Hem söz konusu rivayet Müslim’in şartlarına da uygundur ki Müslim *Sahîh*’inde babasından rivayette bulunmuştur.¹⁵⁶⁵

İbn Kayyim, Rukâne b. Abdi Yezîd ile ilgili cumhurun aksine farklı bir tarik zikreder. Buna göre, Rukâne, eşini bir mecliste üç kez boşamıştır.¹⁵⁶⁶ Fakat bu duruma çok fazla hüznlenmiş ve bilahare bunu Rasûlullah’a sormuştur. Bunun üzerine Rasûlullah, “*Bu ancak bir boşama sayılır, istersen ona dönebilirsin.*” demiştir.¹⁵⁶⁷ İbn Kayyim, bu rivayetin Ahmed b. Hanbel’e göre sahih, Tirmizî’ye göre ise “kendisinde beis olmayan bir hadis” olduğunu, kendisinden daha güçlü bir hadisle çelişmediği sürece

¹⁵⁵⁸ Ebû Dâvud, “Talâk” 10. Lafız farklılıkları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 61; Müslim, “Talâk” 15-17; Ebû Dâvud, “Talâk” 10; Dârekutnî, *Sünen*, V, 84.

¹⁵⁵⁹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 245-246; İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, III, 31.

¹⁵⁶⁰ Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrâr*, II, 372.

¹⁵⁶¹ Nesâî, “Talâk” 6; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 252.

¹⁵⁶² İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, I, 283; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 200-201; 220-221; İbn Kayyim, *Hâşiyetü İbni’l-Kayyim*, VI, 203; İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye*, s. 18.

¹⁵⁶³ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 245. Ayrıca Rasûlullah’ın fetvaları bağlamında bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, IV, 266.

¹⁵⁶⁴ Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Fethur’r-Rabbânî min fetâvâ el-İmâm eş-Şevkânî*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Mektebetü’l-Cîlî’l-Cedîd, San’a ts. s. 3469.

¹⁵⁶⁵ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 220-221.

¹⁵⁶⁶ İbn Kayyim mezkûr rivayeti pek çok eserinde zikretmiştir. Bkz. İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, I, 287; İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, II, 625; İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 299; İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, III, 31.

¹⁵⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 215; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 555.

istidlal edilebileceğini belirtmiştir.¹⁵⁶⁸ İbn Teymiyye de söz konusu rivayeti nakletmiştir.¹⁵⁶⁹

Şevkânî'nin aktardığı diğer bir delil de dikkate değerdir. Buna göre, “*Bahçeyi kabul et ve onu bir talâkla boşla!*”¹⁵⁷⁰ rivayetinde bir boşama emredilir. Şevkânî, “eşya zıddıyla bilinir” sözünü zikrederek meşrû boşamanın zıddı olan aynı anda iki, üç veya daha fazla boşamanın gayr-i meşrû olduğunu temellendirmeye çalışır.¹⁵⁷¹

3.1.6.2.2. Tenkitler

Bu kısımda İbn Kayyim'in cumhurun delillerine dönük değerlendirmeleri ve Hz. Ömer'in uygulaması bağlamında görüşleri ele alınacaktır.

İbn Kayyim, “*boşama iki defadır*” lafzı Arap dili açısından arka arkaya yapılan talâka delalet eder, diyerek üç talâk fikrine karşı çıkar. Yani diğer bir ifadeyle bu lafızla, aynı anda iki veya üç talâk gerçekleşmez. O, çeşitli şer‘î naslar naklederek sayıların toplu manaya değil, tekrara işaret ettiğini örneklerle temellendirmeye çalışır. Buna göre onun zikrettiği şu hadis bu ayetteki sayı mantığıyla aynı şeyi ifade etmektedir: “*Her kim namazdan sonra Allah'ı otuz üç defa tesbih eder, otuz üç kere tahmîd eder ve otuz dört defa tekbir ederse...*”¹⁵⁷² O, mezkûr rivayetteki “ثلاثا وثلاثين” tamlamasından birbirinden ayrı otuz üç defa tesbihten başka bir şey anlaşılmayacağını vurgular. Böylece birisi, “otuz üç kere subhanallah” veya “elhamdulillah” yahut “Allahu ekber” dese sadece üç defa söylemiş olur. Onun ifadesine göre eşine zina isnadında bulunan, ancak şahidi olmayan kocanın ayet gereği, “أربع شهادات بالله” Allah adına dört defa şahitlikte bulunması¹⁵⁷³ da bunun gibidir. Zira burada da birbiri arkasına diğerinden bağımsız yapılan dört şahitlikten söz edilmektedir. Mamafih o adam, “Allah'ı dört defa şahit tutuyorum” dese bu bir defa şahitlik yerine geçer.¹⁵⁷⁴

Benzer gerekçelerle üç talâk iddiasını reddeden İbn Teymiyye de Rasûlullah döneminde bir lafızla üç talâk şeklinde verilen boşamanın muteber olmadığını ifade eder.¹⁵⁷⁵ Tefsirinde söz konusu ayetin üç talâka imkân vermediğini belirten Şevkânî, isim

¹⁵⁶⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 31-32. Ayrıca bkz. Şevkânî, *el-Fethur'r-Rabbânî*, s. 3469.

¹⁵⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 13.

¹⁵⁷⁰ Buhârî, “Talâk” 11; Nesâî, “Talâk” 34; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 277.

¹⁵⁷¹ Şevkânî, *el-Fethur'r-Rabbânî*, s. 3470.

¹⁵⁷² İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 355. Ayrıca bkz. V, 359.

¹⁵⁷³ Ayetin tamamı için bkz. Nur, 24/6.

¹⁵⁷⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 223; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 33; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 300-303.

¹⁵⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 11-12.

vermeden İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve onlara muvafakat edenlerin doğru görüşte olduklarını belirtir.¹⁵⁷⁶

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, “*Ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helâl olmaz.*” ayetiyle daha önce vaki olan iki boşama üzerine yapılan üçüncü bir boşama olduğunu vurgular. Yani burada tek lafızla yapılan üç boşamadan söz edilmemektedir.¹⁵⁷⁷

Üç talâkın vaki olduğuna delil olarak zikredilen rivayetleri de ele alan İbn Kayyim, Üveymir’in mülâane sonrası eşini üç talâkla boşaması rivayetine de delil olamayacağını dile getirir. Zira bu hadis sahih değildir, sahih olsa dahi yine de delil olamaz. Çünkü İmam Şâfiî gibi âlimler nazarında lanetleşmeyle birlikte zaten ayrılık vaki olur. Ahmed b. Hanbel’in iki görüşünden birine göre ayrılık lanetleşmeden sonra dahi cari olsa yine de Üveymir’in üç talâkla boşaması manasız olmaktadır. Kaldı ki her durumda ayrılık vaki olacağından ayrıca bir boşamaya ihtiyaç yoktur. Bu nedenle o, bu rivayetin istidlalini bâtil telakki etmektedir. Ona göre ayrılık iki tarafın lanetleşmesinden sonra hâkim tarafından yapılır şeklindeki görüşü savunanlar açısından da durum değişmez. Şöyle ki tefrik yetkisi hâkime geçtiğine göre Üveymir’in üç talâkla boşaması ancak kastını ve lanetleşmeyi teyit eder. Böylece o, Rasûlullah’ın bu boşamayı tasdik ettiği iddialarına karşı çıkar.¹⁵⁷⁸ Benzer açıklamalar yapan Şevkânî de ayrılığın bizatihi mülâane ile gerçekleştiğini ifade ederek bu delili boşa çıkarmaya çalışır.¹⁵⁷⁹

İbn Kayyim, Hz. Âişe’nin bir adamın karısını üç talâkla boşaması rivayeti ile ilgili, “üç talâkın aynı anda bir dudaktan sadır olduğunu gösteren delil nerede” diyerek bir lafızla üç talâk iddiasını tenkit eder. Aslında bu rivayetin onların değil, kendilerinin lehlerine delil olduğunu dile getirir. Zira onun da vurguladığı gibi hadiste, “*طلق امرأته*” gibi üç talâk ifade eden açık bir ibâre kullanılmamıştır. O, “*الطلاق مرتان*” ayetinde olduğu gibi burada da benzer açıklamalar yaparak, “ona üç kez iftira attı”, “ona üç kez sövdü” veya “ona üç kez selam verdi” örneklerini zikreder. Buna göre, üç defa yapıldığı haber verilen her bir eylem aslında diğerinden bağımsız yeni bir eylemdir.¹⁵⁸⁰

¹⁵⁷⁶ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 327; Şevkânî, *el-Fethur’r-Rabbânî*, s. 3465.

¹⁵⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXIII, 9; İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, I, 299.

¹⁵⁷⁸ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 238-239.

¹⁵⁷⁹ Şevkânî, *el-Fethur’r-Rabbânî*, s. 3471.

¹⁵⁸⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 239-240; İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, I, 313-314. Ayrıca bkz. Şevkânî, *el-Fethur’r-Rabbânî*, s. 3472.

Ebû Hafs b. Muğîre el-Mahzumî'nin, Fâtıma bint Kays'ı üç talâkla boşaması iddialarına da temas eden İbn Kayyim, yukarıda yaptığı itirazı yineler. Bu metindeki “طلقها ثلاثاً” ibâresini yukarıda ifade edilen diğer ibârelerle aynı doğrultuda ele alır. Öte yandan başka bir tarikte Muğîre'yle ilgili, “*Talâk hakkında bir boşama gönderdi.*”¹⁵⁸¹ veya “*Onu boşamanın üçüncüsü olarak boşadı.*”¹⁵⁸² ibârelerini aktarır. Özellikle ikinci ibârenin muttasıl ve sahih olduğunu, dahası güneş kadar parlak yani inkârı zor bir rivayet olduğunu belirtir. Ona göre üç talâkın ayrı ayrı verildiğini ifade eden bu açık rivayetler dururken mücmel olarak nitelediği “طلقها ثلاثاً” lafzına tutunmak şaşılacak bir durumdur.¹⁵⁸³

Son rivayetlerdeki “*Talâk hakkında bir boşama ve boşamanın üçüncüsü*” ibâreleri daha önce talâk geçtiğine işaret etmektedir. Bu da onun haklılığını ortaya koymaktadır. İbn Teymiyye de sahâbenin kullandığı “طلق ثلاثاً” gibi ibârelerden kastın üç farklı boşama olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Rasûlullah döneminde üç talâktan sadece bu anlaşılmaktadır. Ancak tek lafızla üç talâk nadiren vaki olsa da hükmen münkerdir. Bu çerçevede yaygın ve mutlak olan hüküm dururken onun nezdinde münker olarak nitelenen hükmün alınması câiz değildir.¹⁵⁸⁴

İbn Kayyim, dedesinin bin talâk verdiğini haber veren Ubâde b. Sâmî rivayetine senedinde zayıf olarak nitelenen İbrâhim b. Übeydullah ile meçhul olarak nitelenen Hâlik bulunduğunu ifade eder. Hâlik'in hadis ve haberler konusunda sahihi illetliden, muttasılı munkatı olandan ayırabilecek bir bilgisinin olmadığını zikreder. Mamafih aktardığı rivayetlerin bâtil, hatta yalan içerikli olması muhtemeldir. Çünkü risâlet dönemine yetişmediğinden Ubâde b. Sâmî'in dedesinden bilgi nakletmesi imkânsızdır. Bütün bu sebeplerle o, rivayetin “son derece düşük” olduğunu belirterek istidlal edilmesini isabetli bulmaz.¹⁵⁸⁵ Bu rivayet, İbn Hazm nazarında da problemlidir. O da İbn Kayyim'den önce benzer gerekçelerle ilgili rivayeti tenkit eder.¹⁵⁸⁶

İbn Kayyim, Abdullah b. Ömer rivayetine de temas eder. Eşini üç talâkla boşamış olması halinde ona dönebilmesinin mümkün olup olmadığıyla ilgili soruya Rasûlullah'ın, olumsuz cevabı ve bâin ayrılığın oluşacağı şeklindeki rivayet yukarıda geçmişti. O, buna dönük özetle şu değerlendirmeleri yapar: “Bu rivayet Şuayb b. Züreyk kanalıyla

¹⁵⁸¹ Nesâî, “Talâk” 8; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 155.

¹⁵⁸² Müslim, “Talâk” 40; Ebû Dâvud, “Talâk” 39; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 315.

¹⁵⁸³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 240; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 311-313. Ayrıca bkz. Şevkânî, *el-Fethur'r-Rabbânî*, s. 3472-3473.

¹⁵⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 77.

¹⁵⁸⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 240.

¹⁵⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 393-394.

gelmektedir. Kimi âlimler onun rivayetlerini kabul etmektedir. Kimi âlimler ise onu zayıf olarak telakki etmektedir. Rivayet sahih olsa dahi bu, üç talâkın cari olduğuna delil olamaz.”¹⁵⁸⁷ İbn Hazm da mezkûr raviyi zayıf olarak niteleyerek rivayetin istidlal edilmesini eleştirir.¹⁵⁸⁸

Eşini “البينة” lafzıyla boşayan Rukâne’nin bir talâkı kastettiğini söylemesi üzerine Rasûl-i Ekrem’in, eşini Rukâne’ye geri göndermesi rivayeti de tenkide uğrayan bir diğer delildir. İbn Kayyim, Buhârî ve Tirmizî’nin bu rivayetin ravilerinden Nâfi‘ b. Üceyr’i muzdarip olarak nitelediğini, ayrıca onun meçhul olduğunu belirtir. Onun kaydına göre kimi tariklerde “البينة” lafzının yerine bir veya üç defa lafzıyla boşama gerçekleştiği nakledilmiştir. Onun Ahmed b. Hanbel ve Buhârî’ye dayanarak verdiği bilgiye göre tüm bu tarikler zayıftır.¹⁵⁸⁹

Cumhurun delil getirdiği rivayetleri tenkit eden İbn Teymiyye de bunların sahih ve hasen olmaları bir yana hadis âlimlerinin ittifakıyla zayıf olduğunu zikreder. Kendi kanaatine göre ise mevzu olduklarını ileri sürer. Buna göre o, üç talâkın Rasûlullah tarafından üç şekilde muteber görüldüğüne dair herhangi bir bilgi olmadığını belirtir.¹⁵⁹⁰

İbn Kayyim, Mücâhid’in İbn Abbas’tan naklettiği ve üç talâkı muteber gördüğü ifade edilen rivayetin sıhhatinde herhangi bir sıkıntı görmez.¹⁵⁹¹ Diğer yandan Ebu’s-Sahbâ tarikiyle İbn Abbas’tan gelen rivayetteki üç talâkın muteber sayılmasının Hz. Ömer’le başladığını belirtir. Mücâhid ile Ebu’s-Sahbâ rivayetlerinin İbn Abbas’tan gelmesine rağmen teâruz etmesi konusunda özetle şu değerlendirmeleri yapar: “Ravinin rivayeti ile uygulaması çatıştığında hangisi tercih edilmelidir? Eğer siz uygulaması değil de rivayeti dersiniz bu cumhurun görüşüdür ki bu durumda istediğimiz cevabı vermiş olursunuz. Yok, eğer görüşü alınır dersiniz, diğer meselelerdeki tavrınızla çelişirsiniz. Zira siz başka konularda ravinin görüşü değil rivayetini almaktasınız ki işte biz de bunda size muvafakat etmekteyiz. Çünkü sahabenin rivayeti masum, fakat görüşü masum değildir. Görüşün rivayetle teâruzu çeşitli sebeplerle izah edilebilir. Bunlar, unutma, tevil, zannın racih veya mensuh yahut da tahsis edilmiş olduğuna inanma olabilir. Bu ihtimallere rağmen rivayeti değil de görüşü almak mümkün değildir. -Hanefîleri kastederek- Ebû Hüreyre rivayetinde bu hataya düşülmüştür.”¹⁵⁹² Onun nazarında ravinin

¹⁵⁸⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 240-241.

¹⁵⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 394.

¹⁵⁸⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 241-242.

¹⁵⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 12-13.

¹⁵⁹¹ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 303-304.

¹⁵⁹² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 242-243.

görüşünü değil de rivayetini kabul eden Ahmed b. Hanbel'in kanaatine göre de tek lafızla vaki olan üç talâkın bir boşama sayılması gerekir. Yahut da bu meselede iki görüşü olması muhtemeldir.¹⁵⁹³

İbn Kayyim'in nakline göre kimi âlimler, İkrime'nin İbn Abbas'tan yaptığı rivayetin daha önceki üç talâkın bir sayıldığı hükmünü neshettiği görüşüne sahiptir.¹⁵⁹⁴ O, bu rivayetin senedinde zayıf olarak nitelediği Ali b. Hüseyin Vakıt'ın bulunduğunu ifade eder. Bu itibarla üç talâk önce bir sayılırdı, daha sonra bu hüküm neshedilerek üç sayılmaya başlandı iddiası ispattan yoksundur.¹⁵⁹⁵ Yine talâkın üç defa verilmesi Hz. Ömer dönemiyle başladı, dolayısıyla Rasûlullah zamanında talâk sadece bir kere verilirdi şeklinde bir iddia da kabul edilebilir değildir. Neticede o, Ebu's-Sahbâ'dan gelen İbn Abbas rivayetinin nesihle tevil edilmesini doğru bulmadığını vurgular.¹⁵⁹⁶ Çünkü ona göre bir veya üç talâk vermek her zaman karşılaşılan bir durumdur.¹⁵⁹⁷ İbn Teymiyye de bunun nadiren de olsa risâlet döneminde vaki olduğunu zikreder.¹⁵⁹⁸

İbn Kayyim'in, cumhurun sahabî uygulamalarını delil getirmesi konusunda da değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Onun kaydına göre, Rasûlullah'tan hadis dinleyen sahabî sayısı yüz binden fazladır. Buna rağmen muarızlarının iddialarını doğrulayabilecek sahabî sayının mezkûr rakamın onda veya yüzde yahut da binde birini dahi bulmaz. Onlar olsa olsa yirmi sahabî bulabilirler ki, bunun hilafına görüş beyan eden sahabîler ise onlardan kat be kat fazladır.¹⁵⁹⁹

Bu çerçevede o, Hz. Ömer'in ilk hilafet yıllarına kadarki vakitte sahabenin tamamının bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Ona göre kimi bunu ikrar ile kimi ise sukût ederek onaylamıştır.¹⁶⁰⁰ İbn Kayyim, kimi âlimlerin görüşlerine dayanarak bu konuda bir adım daha ileri gitmiş ve şunları zikretmiştir:

Üç talâkın bir boşama sayıldığı konusunda kadim bir icmâ var desek doğru söylemiş oluruz. Zira Rasûlullah ve Hz. Ebû Bekir zamanında bu konuda ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak icmâ edenler tarih sahnesine karışmadan ihtilaf çıkmıştır. Böylece ilk icmâ yerleşmeden sahabe arasında neşet eden görüş ayrılığı ümmet içinde

¹⁵⁹³ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 34.

¹⁵⁹⁴ Ebû Dâvud, "Talâk" 10; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 319; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 535. İbn Kayyim, bu iddiaya da cumhurun delilleri bağlamında temas etmiştir. Bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 234; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 36.

¹⁵⁹⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 243-244. Ayrıca bkz. Şevkânî, *el-Fethur'r-Rabbânî*, s. 3470-3471.

¹⁵⁹⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 246.

¹⁵⁹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 245.

¹⁵⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 77.

¹⁵⁹⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 247. Diğer bir eseri *İ'lâmu'l-muvakkı'in*'de buna ilişkin sahabe, tâbiîn ve fakihlerden örnekler zikretmiştir. Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 34.

¹⁶⁰⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 33-34.

de devam edegelmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki aslında Hz. Ömer ilk icmâya muhalefet etmemiştir. O sadece haram olduğunu bile bile üç talâkı birden veren ve böylece aşırıya gidenleri cezalandırma adına bunu geçerli saymıştır. İmamların da bunu diğer insanlar için tatbik etmeleri câizdir. Şu kadar var ki onlar kolay olanı ve Yüce Allah'ın verdiği ruhsatı değil de zorluğu tercih etmiştir. Öte yandan Hz. Ömer bunu yaparken bu, Rasûlullah'ın hükmüdür, dememiştir. Aksine o, insanları üç talâk vermeden sakındırmak için yapılan yanlış onlar aleyhine geçerli kılmıştır. Hz. Ömer bununla maslahatı hedefleyerek insanları boşama konusundaki ruhsata yönlendirmek istemiştir ki bu da şer'î kaidelere ve Yüce Allah'ın hikmetine uygundur. Çünkü insan kendisine tayin edilen sınırları aştığı vakit takva sahipleri için meşrû kılınan genişlik onlar için daraltılır. İbn Mesûd ve İbn Abbas'ın üç talâkı verenle ilgili söylediği şu söz de buna işaret etmektedir: Sen eğer Allah'tan korksaydın, O sana bir çıkış yolu gösterirdi.¹⁶⁰¹

Onun açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ömer Allah'ın hükümlerini değiştirmemiştir.¹⁶⁰² Çünkü bu konuda Hz. Ömer'e, Sünnet'in ve Allah'ın kıldığı genişliğin gizli kalması düşünülemez.¹⁶⁰³ Yalnız onun uygulamasıyla ilgili şu denilebilir: “Bu, zamana göre fetvanın değişimidir.”¹⁶⁰⁴

Üç talâkın bir sayılması gerektiği görüşü bazı muasır fakihler ve araştırmacılar tarafından da kabul görmüştür. Bunlar arasında Muhammed Ebû Zehra,¹⁶⁰⁵ Mahmût Şeltut,¹⁶⁰⁶ Ali es-Sâyis,¹⁶⁰⁷ Muhammed Mustafa Şelebî,¹⁶⁰⁸ Hayreddin Karaman¹⁶⁰⁹ ve Ahmet Yaman¹⁶¹⁰ sayılabilir. Mısır'da mer'î olan fetva da bu yönde olup¹⁶¹¹ ülkemiz Din İşleri Yüksek Kurulu da bu görüşü benimsemiştir.¹⁶¹²

3.1.6.2.3. Değerlendirme

İbn Kayyim'in de içinde bulunduğu âlimlerin görüşleri, deliller ve itirazlar çerçevesinde çeşitli açılardan ele alınabilir. Öncelikle onlar üç talâkın bir sayılması gerekliliğini sünnî talâk anlayışına dayandırmıştır. Çünkü Sünnet belli bir usûle göre

¹⁶⁰¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 247-248. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 34-35; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 18.

¹⁶⁰² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 248.

¹⁶⁰³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 32-33.

¹⁶⁰⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 35.

¹⁶⁰⁵ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 307-309.

¹⁶⁰⁶ Üstad Şeltut boşamanın çeşitli sınırlarla daraltılarak zorlaştırıldığını ifade eder. Ona göre boşama şer'î naslar gereği üç farklı zaman diliminde olmalıdır. Bkz. Şeltut, *Akaid ve Seriat*, II, 49-50.

¹⁶⁰⁷ Hayreddin Karaman'nın nakline göre bkz. Karaman, *Aile İlmihali*, s. 140.

¹⁶⁰⁸ Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 511.

¹⁶⁰⁹ Karaman, *Aile İlmihali*, s. 140-141; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 370.

¹⁶¹⁰ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 103. Ayrıca bkz. Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 235.

¹⁶¹¹ Bkz. Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 510; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 387.

¹⁶¹² Heyet, *Fetvalar*, s. 444.

verilen talâkı muteber saymaktadır. Bu öncüle göre âlimlerin çoğunluğu tarafından bid'î olarak nitelenen üç talâkın haram olarak telakki edilmesi, onun geçersiz olmasını gerektirir. Ancak kimi âlimler onun haram olmasının hükmün iptali anlamına gelmeyeceği kanaatindedir.

İbn Kayyim'in de içinde bulunduğu âlimlere göre bir lafızla verilen üç talâk bizzat Rasûlullah tarafından muteber kılınmamıştır. Zira ilgili ayet ve rivayetlerde üç talâkın aynı lafızla veya aynı mekânda yapıldığına dönük olarak kullanılan ifadeler mücmeldir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: "الطلاق مرتان" "طلقها ثلاثا" "طلق امرأته ثلاثا" "البتة" yukarıda da izah edildiği gibi bu ibâreler üç talâkın bir lafızla değil birbirinden ayrı olarak verildiğine işaret eder. Çünkü söz konusu lafızlarda "طلق امرأته ثلاث تطلقات جميعا" veya "طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد" gibi bir ibâre kullanılmamıştır.

Onunla ortak kanaati taşıyan âlimlerin açıklamaları ikna edici gözükmemektedir. Ancak Mücâhid'den nakledilen İbn Abbas rivayetinde "طلق امرأته ثلاثا" ibâresi bir lafızla veya aynı mekânda üç talâk anlamında kullanılmıştır. Yukarıda da vurgulandığı gibi İbn Abbas'ın bir süre susarak adama cevap vermemesi Mücâhid tarafından bu boşamanın geçersiz kılınacağı şeklinde yorumlanmış, ama boşama geçerli kılınmıştır. Yani bu boşama bir lafızla üç talâk şeklinde gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü üç ayrı boşamanın üçüncüsü söz konu olsa idi geçici haramlık oluşur, bu durumda Mücâhid, talâkın iptal edilerek kadının kocasına geri iade edileceği şeklinde bir düşünceye kapılmazdı. Buna göre diğer rivayetlerdeki bu vb. lafızlar sadece ayrı ayrı üç boşama şeklindeki bir tevil yerinde değildir. Somut olarak söylemek gerekirse "طلق امرأته ثلاثا" ibâresi "طلق امرأته ثلاث تطلقات جميعا" şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim İyâs rivayetinde de aynı durum söz konusudur. Diğer yandan "الطلاق مرتان" ayeti örneğinde olduğu buna benzer her ibâreyi de üç talâkın geçerli olduğuna hamletmek isabetli durmamaktadır. Bu açıdan İbn Kayyim'in mücmel olarak nitelediği bu lafızlar üzerinden getirdiği kimi eleştirilerde hakkını teslim etmek gerekmektedir.

Mesele salt rivayetler cihetinden ele alındığında tarafların Sünnet kaynaklı pek çok delil sıraladığı görülmektedir. Her ne kadar cumhurun delilleri üç talâkı muteber görmeyen âlimler tarafından tenkit edilse de Mücâhid'in İbn Abbas'tan yaptığı nakli bizzat İbn Kayyim sahih olarak nitelemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla iki tarafın delilleri arasında tercih yapmak oldukça zor gözükmemektedir. Ama yine de sahih olarak nitelenen Ebu's-Sahbâ'nın İbn Abbas'tan ve Mücâhid'in İbn Abbas'tan yaptığı nakille bir neticeye varılabilir. Şöyle ki yukarıda da geçtiği gibi Ebu's-Sahbâ Rasûlullah ve Hz. Ebû Bekir döneminin tamamında ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında üç talâkın bir sayıldığını

haber vermektedir. İlk anda Mücâhid'le Ebu's-Sahbâ'nın İbn Abbas'tan yaptıkları iki rivayetin teâruz ettiği görülmektedir. Çünkü Mücâhid rivayetinin zâhirine göre üç talâk risâlet döneminden itibaren üç sayılmıştır. Buna göre üç talâk, ya cumhurun dediği gibi baştan beri üç şeklinde muteberdir ya da Hz. Ömer bir olarak muteber olan üç talâkı üç şeklinde değiştirmiştir. İbn Kayyim'in ifadesine göre ilk icmâ gereğince üç talâk bir talâk sayılmış, Hz. Ömer ise çeşitli gerekçelerle ictihadda bulunarak üç talâkı muteber kılmıştır.¹⁶¹³

Mesele bu şekilde ise Mücâhid'in İbn Abbas'tan yaptığı nakil daha anlaşılır olmaktadır. Mamafih Mücâhid, ilkin İbn Abbas'ın önceki icmâyâ göre üç talâkı muteber saymayacağını düşünmüş, ama İbn Abbas Hz. Ömer'in yeni görüşüne muvafakat ederek üç talâkı geçerli kılmıştır. Kanaatimizce doğru olan yorum budur ki mezheplerin görüşleri de Hz. Ömer'in görüşü ve uygulaması etrafında şekillenmiştir.

3.1.7. Boşanma Yetkisinin Kadına Verilmesi

“Tefvîzü't-talâk” olarak ifade edilen yetki devri, erkeğin vekâlete benzer bir şekilde kadına boşama hakkı vermesidir.¹⁶¹⁴ Erkek bunu, yetki sende, istersen kendini boşa vb. lafızlar kullanarak beyan eder.¹⁶¹⁵

Bu yetki devrine şer'î dayanak olarak şu ayet zikredilmiştir: “*Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de: Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, size bağıшта bulunayım ve sizi güzellikle salıvereyim. Yok, eğer Allah'ı, Peygamber'ini ve ahiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki, Allah, içinizden güzel davrananlar için büyük bir mükâfat hazırlamıştır.*”¹⁶¹⁶ Bu ayetten kadınların dünya ile Allah ve Rasûlü arasında muhayyer bırakılmasından kastın ne olduğu hususu tartışmalara neden olmuştur. Cessâs'ın verdiği bilgilere göre kimi âlimler kastın boşanma değil sadece dünya ve ahiret arasında bir tercihte bulunma olduğunu söylese de onun tercih ettiği yorum boşamadır.¹⁶¹⁷

İbn Kayyim de ayetten kastın boşama olduğunu vurgulayarak diğer görüşlere karşı çıkar. Çünkü ona göre bu görüşler Kur'an'ın siyakı ve Hz. Âişe'den gelen rivayetle çatışmaktadır. Hz. Âişe'den gelen rivayete göre Rasûlullah, kendisinden nafaka isteyen

¹⁶¹³ Hz. Ömer'in uygulaması ta'zîr kabilinden bir cezalandırma sayılabilir. Bkz. Köse, Saffet, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, VII, s. 47, ss. 13-50, 2006.

¹⁶¹⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 258; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 323; Şelebî, *Ahkâmü'l-usra*, s. 542; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 394.

¹⁶¹⁵ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 446; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 187.

¹⁶¹⁶ Ahzab, 33/28-29.

¹⁶¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, 226.

ve böylelikle muhayyer bırakılan eşler konusunda ilgili ayetin nüzulünden sonra Hz. Âişe'den başlamak suretiyle, “*ben sana bir şey söyleyeceğim, annen ve babanla istişare edinceye kadar acele ile cevap vermen gerekmez*” buyurur. Daha sonra söz konusu ayetleri okur, onlar da Rasûlullah'ı tercih eder.¹⁶¹⁸ Nihayet Hz. Âişe bunun boşama sayılmadığını haber vererek muhayyerliğin Rasûlullah'ın nikâhında kalmakla boşama arasında olduğunu ifade eder.¹⁶¹⁹ İbn Kayyim'in nakline göre bu, cumhurun da görüşüdür.¹⁶²⁰

Eşlerinin Rasûlullah'ın nikâhında kalmayı tercih etmelerinin talâk sayılıp sayılmadığı konusunda çeşitli görüşler gelmiştir. İçlerinde Hanefî imamların da bulunduğu fakihler nezdinde kadının eşini tercih etmesi talâk sayılmamıştır.¹⁶²¹ Şevkânî selef-halef âlimlerinin cumhurunun bu görüşte olduğunu kaydetmiştir.¹⁶²²

Rasûlullah'ın eşleri örneğindeki gibi kocanın tercih edilmesinin asla talâk sayılmayacağını ifade eden İbn Kayyim, söz konusu görüşe muvafakat eder. Gerekçe olarak yukarıda zikredilen Hz. Âişe rivayetini zikreder.¹⁶²³ Bu tasarrufun boşama olmadığı gibi herhangi bir ricatin da vaki olmadığını dile getirir.¹⁶²⁴

Kadının kendi nefsinin tercih edererek kocasından ayrılmasının ric'î veya bâin talâk olduğu şeklinde iki yaygın görüş varit olmuştur. Sevrî ve Şafiî gibi fakihlerin bulunduğu birinci grup ric'î talâk görüşünü savunurken¹⁶²⁵ Hanefî imamlar ve Mâlik bâin talâk görüşünü tercih etmiştir.¹⁶²⁶

İbn Hazm ve ona muvafakat eden fakihlerin görüşü, derin bir görüş ayrılığına dayanmaktadır. Zira onlara göre kadın kendi nefsinin tercih ederek boşama yoluna gitse dahi hiçbir hüküm terettüp etmez.¹⁶²⁷ Çünkü İbn Hazm'ın ifadesine göre Sünnet'te ve Kur'an-ı Kerîm'de kadına talâk yetkisi verildiğine ilişkin açık ibâre ve hükümler bulunmaz. Binâenaleyh kadının erkekten bu şekilde ayrılması, Allah'ın helal kıldığını

¹⁶¹⁸ Buhârî, “Tefsîr” 1 (Ahzap); Talâk 5; Müslim, “Talâk” 22, 35; İbn Mâce, “Talâk” 20; Tirmizî, “Tefsîr” 34 (Ahzap).

¹⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 149; Müslim, “Talâk” 24; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 148.

¹⁶²⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 262.

¹⁶²¹ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 417; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 309; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, V, 227; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 212.

¹⁶²² Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 286; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 331.

¹⁶²³ İlgili rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 149; Müslim, “Talâk” 24; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 148.

¹⁶²⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 263.

¹⁶²⁵ Bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 286.

¹⁶²⁶ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 417; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 309; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, V, 227; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 212; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 187; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 326.

¹⁶²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 292.

haram kılmaktır.¹⁶²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla diğer Zâhirîlerin gerekçeleri de bu yöndedir. Buna göre pek çok fakihin görüşünün İbn Hazm'ın görüşüyle çatıştığı görülmektedir.¹⁶²⁹

İbn Kayyim, Zâhirîlerin bilhassa İbn Hazm'ın görüşüne atıfta bulunur. Tefvîzü't-talâkın sahih olmadığına ilişkin zikredilen rivayetlere açıklık getirir. Ona göre Tâvus'tan nakledilen görüş sahihtir. Ancak Tâvus'un gerekçesi, kadının talâk yetkisine sahip olmamasında saklıdır. Yani talâk yetkisi olmayana yetki verilmeyeceğinden bu, manasız bir tasarruftur. O, İbn Mesûd'un da tefvîzü't-talâkı muteber görmediği şeklindeki nakle rağmen aksi nakiller de olduğunu zikrederek ondan gelen tek rivayetin bu olmadığını belirtir. Yine Hz. Osman ve İbn Abbas'tan bu yönde varit olan naklin yanlış anlaşıldığını belirtir. Çünkü onlar tefvîzü't-talâkı muteber telakki etmektedir.¹⁶³⁰

İbn Mesûd, Hz. Osman ve İbn Abbas'tan gelen nakillere açıklık getiren İbn Kayyim muhayyerlik hususunda sahabeden farklı bir görüş gelmediğini ifade eder. Bu sebeple tefvîzü't-talâkın sahabîler nezdinde gayr-ı muteber olduğu şeklindeki iddiayı boşa çıkarmaya çalışır. Ona göre tefvîzü't-talâk maslahattır. Çünkü kadın kocasına sevgi besliyorsa onun nikâhında kalmaya devam edecek yok, onu sevmiyorsa ondan ayrılarak sevgi ve muhabbetin olmadığı, dolayısıyla maslahatın bulunmadığı bu ilişkiyi devam ettirmemiş olacaktır. Yine ona göre burada şeriatı değiştirme söz konusu değildir. Şeriatı vekil tayini bulunduğundan vekil kılmak ile kadına talâk yetkisi verme arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.¹⁶³¹ Ayrıca o, eşe verilen yetkinin erkeği yetkisiz kılmadığını belirtir.¹⁶³²

O, kadının kendi nefsinin tercih ederek boşanması meselesinde açık bir görüş beyanında bulunmamıştır. Onun Ahmed b. Hanbel'e göre bunun ric'î talâk olduğu yönündeki nakline rağmen bâin tek talâk görüşünde olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, yukarıda da geçtiği üzere kendisine yetki verilen kadının kocasından hoşlanmaması halinde bu yetkiyi kullanarak ondan ayrılacağını söylemektedir. Buna göre kadın erkeğin ricatı olmaksızın boşanmalıdır. Değilse bu boşamanın kadın açısından anlamı olmaz. Kadına salt olarak yetki verilmesinin boşama anlamına gelmediğini ifade etmesine karşılık boşamanın gerçekleştiğini savunanlara göre bunun doğru olması halinde ric'î değil bâin talâkın vaki olacağını belirterek yetkiye sahip olmanın bunu gerektirdiğini

¹⁶²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 302.

¹⁶²⁹ Bkz. Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 328.

¹⁶³⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 272.

¹⁶³¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 273.

¹⁶³² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 600.

belirtmiştir. Yani yetki vermek bâin hükmünde olduğuna göre kadın boşadığında da aynı hüküm muteber kabul edilebilir.¹⁶³³

Kanaatimizce bu görüş tercihe şayan durmaktır. Zira kadını yetkilendirip daha sonra erkeğe ricat hakkı tanıyarak kadının yetkisini berhava kılmak manasız bir tasarruftan başka bir şey değildir.

3.1.8. Şarta Bağlı Boşama

Boşama, hemen vaki olması yönünden “müneccez” olarak isimlendirilir. Herhangi bir şartın söz konusu olmadığı bu boşama, yaygın olarak görülmektedir. Boşamanın şarta bağlanmasına “ta’lîk” denir.¹⁶³⁴

İbn Kayyim, “ta’lîk” olarak ifade edilen talâk türünün geçerli olduğunu vurgulamış ve bunu temellendirme adına Ebû Zer (ö. 32/653) örneğini vermiştir. Rivayete göre Ebû Zer, kendisine ısrarla kadir gecesini soran eşine öfkelenerek, “*Bana bir daha soru sorarsan boş ol.*” demiştir.¹⁶³⁵

Şarta bağlı boşama kapsamında değerlendirilebilecek diğer bir husus da evlilik öncesinde talâk verme şeklidir. “Şu kadınla evlilik yaparsam o boştur” şeklinde şarta bağlanan boşamanın nikâhla birlikte cari olmayacağı hususunda çeşitli rivayetler varit olmuştur. Bunlardan bazıları şu şekildedir: “*Âdemoğlunun sahip olmadığı bir şeyi nezretme, yine sahip olmadığı bir köleyi hürriyetine kavuşturma ve sahip olmadığı bir kadını boşama hakkı yoktur.*”¹⁶³⁶ “*Nikâhtan önce talâk verme yoktur.*”¹⁶³⁷

Hanefî fakihler her türlü şartla kayıtlanmış talâkın muteber olduğundan hareketle nikâh öncesi ona bağlanan talâkın da muteber olduğunu ifade etmiştir. İçlerinde pek çok sahabe ve tâbiîn âliminin de bulunduğu fakihlerin çoğunluğu ise aksi görüşte olup nikâh öncesi verilen talâkın muteber olmadığı kanaatindedir.¹⁶³⁸ Mezkûr rivayetlere ilaveten pek çok nakilde bulunan İbn Kayyim, nikâh öncesi talâk vermenin sahih olmadığını belirterek çoğunluğa muvafakat etmektedir.¹⁶³⁹

Şarta bağlı boşama ile ilintili diğer bir konu talâk üzerine yemin meselesidir. İbn Kayyim’in kaydına göre bu şu şekilde yapılabilir: “Boşama bana farz olsun ki bunu

¹⁶³³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 263.

¹⁶³⁴ Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 232; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 297; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 442.

¹⁶³⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 49.

¹⁶³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 292; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 6. Ayrıca bkz. İbn Mâce, “Talâk” 17.

¹⁶³⁷ Buhârî, “Talâk” 8; İbn Mâce, “Talâk” 17; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 6.

¹⁶³⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 285.

¹⁶³⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 196-197.

kesinlikle yapacağım; boşama bana farz olsun ki filanla asla konuşmayacağım veya konuşacağım.”¹⁶⁴⁰ İbn Kayyim, lagv yemininin Allah lafzı kullanılmasına rağmen geçerli olmadığından hareketle Allah lafzı zikredilmeyen yeminle verilen talâkın da geçerli olmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre boşama kastı yoktur. Yine ona göre Ahmed b. Hanbel’in iki görüşünden biri de bu yöndedir ki doğru olan budur. İbn Kayyim, sahabenin bu gibi yeminle verilen talâkı muteber görmediğini belirtir.¹⁶⁴¹ Onun bu konuda da hocası İbn Teymiyye’nin görüşüne meylettiği görülmektedir. Zira İbn Teymiyye yeminle verilen talâkın vaki olmayacağı görüşünün tercihe lâyık olduğunu belirtir.¹⁶⁴²

Günümüzde pek çok ülkede de geçerli kabul edilen bu görüşle amel edildiği takdirde aslında muteber kabul edilen pek çok boşamanın geçersiz kılınacağı aşîkârdır. Bu da aile bağlarının devamlılığı yani tarafların maslahatına uygun olması yönünden dikkat çekicidir.¹⁶⁴³

3.2. Muhâlea

Evlilik akdini sonlandırmanın diğer bir yöntemi muhâlea/hul olarak ifade edilen anlaşma yoluyla boşanmadır. Muhâlea ıstılah olarak şu şekilde tarif edilebilir: “Kadının kocasına verdiği bir bedel ile evlilik bağından kurtulmasıdır.”¹⁶⁴⁴ Kadının bedel vermesi esaretten kurtulmak için fidiye veren esirin durumuna benzetilmektedir.¹⁶⁴⁵

Kadının muhâlea yöntemiyle kocasından ayrılma talebinde bulunmasında çeşitli âmiller bulunmaktadır. Bunlar arasında kadının kocasıyla birlikteliğe tahammül edememesi, kocasından kötü muamale görmesi, ondan nefret etmesi vs. gerekçeler sıralanabilir. Bu vb. sorunlar Allah’ın sınırlarını çiğnemeye sebep olabilir ki bu durumda birliktelik imkânsız bir hal alır.¹⁶⁴⁶ Muhâleanın sahih olabilmesi için erkeğin boşamaya ehil olması gerekir.¹⁶⁴⁷

Evliliği muhâlea yöntemiyle sonlandırmanın câiz olduğuna ilişkin şer’î deliller zikredilmiştir. İlgili ayet şu şekildedir:

¹⁶⁴⁰ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, I, 211; II, 87.

¹⁶⁴¹ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, III, 48, 52; I, 211.

¹⁶⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXIII, 58.

¹⁶⁴³ Bkz. Okur, Kâşif Hamdi, “Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/XV/I, s. 24, ss. 5-30, 2009.

¹⁶⁴⁴ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 96; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 292; Atar, Fahrettin, “Muhâlea”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 399, ss. 399-402, İstanbul 2005.

¹⁶⁴⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 282.

¹⁶⁴⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *İğâsetü’l-kübrâ*, I, 377; Mevdûdî, *İslâm’da Aile Hukuku*, s. 59; Ferruh, *İslam Aile Hukuku*, s. 146; Karaman, *Aile İlmihali*, s. 142.

¹⁶⁴⁷ Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’-ş-şahsiyye*, s. 153.

Kadınlara verdiklerinizden hiçbir şey almanız size helal olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkmaları müstesnadır. Eğer onların Allah'ın sınırlarını gözetemeyeceklerinden endişe ederseniz kadının (erkeğe) fidiye vermesinde taraflar için herhangi bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir.¹⁶⁴⁸

Sâbit b. Kays ve karısı ile ilgili rivayet de muhâleanın cevazına işaret etmektedir.

Sâbit'in karısının nakline göre Rasûlullah'la aralarında şu diyalog geçmiştir:

(Sâbit b. Kays'ın karısı) Ey Allah'ın Rasûlu! Ben Sabit b. Kays'ın ahlâk ve dindarlığını kınamıyorum. Lâkin ben küfre düşmekten endişe ediyorum, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, 'sen Sâbit'in vaktiyle mehir olarak verdiği bahçeyi kendisine geri verir misin' diye sordu. O da, 'evet' dedi. Böylelikle Rasûlullah, '(Sabit b. Kays'a dönerek) bahçeyi kabul et ve onu bir talâk ile boşa' buyurdu.¹⁶⁴⁹

Bazı tariklerde ise Sâbit'in eşinin kolunu kırdığı nakledilmiştir.¹⁶⁵⁰ İbn Abdülber bu şer'î deliller bağlamında muhâleanın meşrû olduğu hususunda İslam âlimleri nazarında icmâ teşekkül ettiğini aktarmıştır.¹⁶⁵¹ İbn Teymiyye ise dört mezhep imamının da içinde bulunduğu cumhur demiş, ancak icmâdan söz etmemiştir.¹⁶⁵² İbn Kayyim, muhâleanın câiz olduğunu teyit ederek buna karşı çıkanları nas ve icmâyâ karşı çıkmak ve şaz kalmakla itham etmiştir.¹⁶⁵³

Muhâleanın meşrûiyetine dair zikredilen ayetle, *"Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz onlardan birine (boşamak istediğinize) yükler dolusu mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın."*¹⁶⁵⁴ ayeti arasında tenâkuz olduğu ileri sürülmüştür. Kimi âlimler bu ikinci ayetin muhâleayı meşrû kılan ayeti neshettiğini iddia ederek muhâlea ile erkeğin kadından hiçbir şey alamayacağını ifade etmiştir.¹⁶⁵⁵

Nesih iddialarına karşı çıkan Cessâs, bu iki ayetin birbirinden farklı iki konuya ilişkin hüküm vaz' ettiğini dile getirir. Ona göre nesih iddiası Kitap ve Sünnet'in zâhir manasıyla uyuşmamaktadır. Ayrıca âlimlerin görüş birliği karşısında da şaz kalmaktadır. Neticede Cessâs, her iki ayetle de amel edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁶⁵⁶

¹⁶⁴⁸ Bakara, 2/229.

¹⁶⁴⁹ Buhârî, "Talâk" 12; İbn Mâce, "Talâk" 22; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 376. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI, 18.

¹⁶⁵⁰ Nesâî, "Talâk" 53; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 293.

¹⁶⁵¹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 76. Ayrıca bkz. Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 267; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 395; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 292.

¹⁶⁵² İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 251.

¹⁶⁵³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 175-176.

¹⁶⁵⁴ Nisa, 4/20.

¹⁶⁵⁵ Bu görüş için bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 76.

¹⁶⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 90-91.

Gerekli olmadıkça hiçbir ayeti neshetmenin câiz olmadığını ifade eden İbn Abdülber de her iki ayetin de amel edilebilir olduğunu teyit eder. Onun da vurguladığı gibi muhâleada rıza vardır. Ancak boşanma sebebiyle kadından bir şey almayı yasaklayan ayet ise rıza dışı duruma işaret etmektedir.¹⁶⁵⁷

Muhâlea yapmak için erkeğin kadından alacağı bedelin üst miktarı konusu ihtilafa sebep olmuştur. İçlerinde Hz. Ali'nin de bulunduğu Hasan el-Basrî, Saîd b. el-Müseyyeb, Tâvus, Saîd b. Cübeyr gibi fakihler ve Hanefî imamlar erkeğin kadına verdiği mehirden fazlasını almasını kerih görmüştür. Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Ömer, İbn Abbas ve Mücâhid, İbrâhim en-Nehaî ve iki görüşünden diğerine göre Hasan el-Basrî ise erkeğin verdiğinden daha fazlasını alabilmesinde herhangi bir sakınca görmemiştir.¹⁶⁵⁸ İbn Kayyim'e göre, '*Kadının (erkeğe) fide vermesinde taraflar için herhangi bir sakınca yoktur.*' ibâresi az veya çok herhangi bir bedel üzerine muhâlea yapmaya imkân vermektedir. Bu bedelin kadına mehir olarak verilenden fazla olmasında bir sakınca yoktur. O, erkeğin verdiğinden fazla almasına Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın uygulamalarını dayanak olarak zikreder.¹⁶⁵⁹

Muhâlea ile vaki olan ayrılığın fesih mi yoksa talâk mı olduğu hususu da ihtilafa yol açmıştır. Hanefî fakihler muhâlea antlaşmasının bâin bir talâk olduğu görüşünü benimsemiş, bunu da "*Muhâlea bâin bir talâktır.*"¹⁶⁶⁰ rivayetine dayandırmıştır.¹⁶⁶¹ Tahâvî'nin nakline göre bu görüş İmam Mâlik ve Sevrî gibi fakihler tarafından da savunulmuştur. Yine iki görüşünden birine göre İmam Şâfiî de onlardandır.¹⁶⁶² Diğer yandan İbn Teymiyye'nin ifadesine göre Ahmed b. Hanbel ve mezhenin açık görüşü fesih olduğu yönündedir. Dahası ehl-i hadis de bunu tercih etmektedir.¹⁶⁶³

Muhâlea nedeniyle kadının sadece bir iddet beklemesi gerektiğini ifade eden rivayeti¹⁶⁶⁴ değerlendiren İbn Kayyim, bunun gerekçesini Hz. Osman'a dayandırarak şu şekilde açıklar: Ayrılan eşler arasında miras olmadığı gibi üç iddet de yoktur. Bir hayız görme vardır ki bu da kadının hamile olup olmadığının tespiti için elzemdir. Onun kaydına göre iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye bunu

¹⁶⁵⁷ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 77.

¹⁶⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 91.

¹⁶⁵⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 176.

¹⁶⁶⁰ Dârekutnî, *Sünen*, V, 83; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 518.

¹⁶⁶¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe*, s. 190-191; Şeybânî, *el-Asl*, IV, 549; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 95; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 171; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 103; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 267; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 280.

¹⁶⁶² Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 465. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 289.

¹⁶⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 289.

¹⁶⁶⁴ Nesâî, "Talâk" 53; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 293.

savunmuştur.¹⁶⁶⁵ İbn Teymiyye, Kur'an, Sünnet ve sahabîlerin sözlerinin de buna delalet ettiğine vurgu yaparak bu görüşü temellendirmeye çalışmıştır.¹⁶⁶⁶

İbn Kayyim, bu tartışma çerçevesinde, iddeti bir hayız görme olarak ölçüt kabul edenlere göre fesih görüşünün öne çıktığını zikreder. Muhâleanın boşama olarak nitelendiği Hz. Osman'dan gelen rivayete temas eder. Rivayete göre Hz. Osman, muhâlea neticesinde eşlerin pişmanlık yaşamaları üzerine söz konusu ayrılığın bir boşama olduğuna hükmeder. İbn Kayyim pek çok âlim gibi Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'nin de bu rivayeti kusurlu bularak sahih kabul etmediğini nakleder.¹⁶⁶⁷ Binâenaleyh söz konusu rivayetin istidlaline karşı çıkan İbn Teymiyye'nin muhâleayı fesih olarak telakki ettiğini vurgular.¹⁶⁶⁸ Kendi nazarında da tercihe lâyık olan bu görüşü çeşitli açılardan gerekçelendirir. Fidyе ahkâmı olarak nitelediği muhâleanın hükümlerinin boşamadan farklı olması gerektiğini belirterek nas, kıyas ve sahabe sözlerinin bunu gerektirdiğini dile getirir. Akitlerde lafızlar değil de mana ve maksad dikkate alındığı takdirde muhâleanın fesih sayılacağını belirtir. Muhâleanın talâk lafzıyla vaki olduğu rivayeti onun fesih olduğu gerçeğine hâlel getirmez. Çünkü buradaki talâk lafzından kasıt fesihtir.¹⁶⁶⁹ Ona göre muhâleayı boşama olarak telakki eden âlimler mana ve maksadı değil de sadece lafızları dikkate alarak literal bir yaklaşım segilemektedir.¹⁶⁷⁰

Doğrusu Hanefî fakihlerin de içinde bulunduğu ve muhâleanın talâk sayıldığı şeklindeki görüş tercihe şayandır. Kadının bir hayız beklemesinin talâk hükümleriyle çatıştığı şeklindeki savdan hareketle onu fesih saymak sağlıklı bir çıkarım değildir. Çünkü evliliğin sağlıklı bir iklimde devam etmesinin mümkün olmadığı ve erkeğe tek taraflı dönüş hakkı tanınmayan bu ayrılıkta üç iddet beklemek gerekli görülmemiş olabilir. Kadının bir iddetle de hamile olup olmadığı anlaşıldığına göre anlaşmalı olarak ayrılan taraflara, hayatlarına yeni bir eşle devam etme fırsatı vermek makul gözükmektedir.

3.3. Mahkeme Yoluyla Boşanma

Evliliği sonlandıran diğer bir yöntem ise hâkim kararıyla boşanmadır. Hâkim iradesinin dâhil olması hasebiyle diğerlerinden farklılık arz eden söz konusu boşanmada tarafların veya sadece erkeğin iradesi yeterli olmamaktadır. Üçüncü bir şahıs olarak

¹⁶⁶⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 179.

¹⁶⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 344.

¹⁶⁶⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 180.

¹⁶⁶⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 289-290, 309.

¹⁶⁶⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 181. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 171-172.

¹⁶⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 182.

hâkimin tasarrufuyla gerçekleşen bu ayrılığa “tefrik” denilmektedir.¹⁶⁷¹ Tefrik lügatte, “iki şeyi birbirinden ayırmak” manasında kullanılır.¹⁶⁷² Şer‘î ıstılahta ise, “eşlerin hâkim kararıyla ayrılmaları” şeklinde tarif edilebilir.¹⁶⁷³

Hâkim kararıyla evlilik akdinin son bulması bütün fakihler nezdinde muteber olmakla birlikte hâkime tanınan yetki hususunda ihtilaf vardır. Aydın’ın ifadesine göre hâkim kararıyla ayrılık hususunda çerçeveyi en dar tutanlar, Hanefî fakihlerdir.¹⁶⁷⁴ Onlar her ne kadar söz konusu meselede ihtiyatlı denilebilecek bir yol izlese de, tefrik *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*’nde kendine yer bulmuştur.¹⁶⁷⁵ Diğer yandan hâkimin takdir yetkisinin sınırlı olduğunu belirtmekte fayda var. Zaten hâkimin yetkisi evliliğin sürdürülebilir olmaktan çıktığı belirli zamanlarda gündeme gelmektedir.¹⁶⁷⁶

Tefrike neden olabilecek hususlar genel olarak hıyar-ı bulûğ, taraflardan birinin irtidatı, mahrem olanla yapılan evlilik, kızın dengi olmayan bir kişiyle evlendirilmesi veya rızası alınmadan evlendirilmiş olması, hürmet-i müsâhara, bedensel kusurlar, zıhâr, îlâ, liân, şiddetli geçimsizlik, kadının nafaka giderlerinin sağlanmaması şeklinde sıralanabilir.¹⁶⁷⁷

Tefrik, aslında boşama veya fesih hükümlerine tabidir. Yukarıda boşama hakkında açıklama yapıldığından yeri gelmişken fesih hakkında bilgi vermek gerekir. Fesih, evlilik akdinde taraflardan kaynaklı olarak akdin izale edilmesi yani hükmen iptal edilmesidir.¹⁶⁷⁸ Akdi sonlandıran sorunlar akdin kurulduğu anda bulunduğu gibi daha sonra da meydana gelebilir.¹⁶⁷⁹ Talâk gibi fesih de ayrılık ifade etmektedir. Ancak talâk ve fesih arasındaki bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:¹⁶⁸⁰

¹⁶⁷¹ Aydın, Mehmet Âkif, *Osmanlı Aile Hukuku*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 123.

¹⁶⁷² Ezherî, *Tehzîbu’l-lüğa*, IX, 96; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fi’l-lüğa*, V, 395; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1540; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 383.

¹⁶⁷³ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 123. Ayrıca bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 339.

¹⁶⁷⁴ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 123. Ayrıca bkz. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 374; Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Öncü Basım Yayım, Ankara 2017, s. 264.

¹⁶⁷⁵ Bkz. HAK, md. 77.

¹⁶⁷⁶ Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, s. 158; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 146-147.

¹⁶⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 311; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 182-183; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, s. 165-166; Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 341; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 348; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 355; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 228-245.

¹⁶⁷⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 174-175.

¹⁶⁷⁹ Bkz. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 355.

¹⁶⁸⁰ Zeydan, *el-Mufasssal*, VII, 343; Ebû Zehra, *el-Ahvâlî’ş-şahsiyye*, s. 277; Şelebî, *Ahkâmu’l-usra*, s. 384; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 348-349.

I- Talâk ric'î ise erkeğin, iddet süresi içinde kadına yeni bir nikâh akdi yapmaksızın dönüş imkânı vardır. Fesihte, aile bağı tamamen koptuğundan birliktelik için yeni bir akit gerekmektedir.

II- Boşama sayısı talâkta azalırken fesih, akdi ortadan kaldırdığı için sayı azalmamaktadır.

III- Fesih yetkisi çeşitli sebeplere binâen her iki tarafa da verilmişken talâk yetkisi sadece erkeğe verilmiştir.

IV- Talâk sadece sahih nikâhta söz konusu olurken fesih hem sahih hem de diğer nikâhlarda cari olur.

3.3.1. Zihâr

Arapça sırt anlamındaki “zahr” sözcüğünden gelen zihâr, şer'î ıstılahta, erkeğin eşini, annesinin sırtına benzetmek kastıyla ona, “sen bana annemin sırtı gibisin” diyerek onu haram kılmasıdır.¹⁶⁸¹ Kurtubî, bunda fakihlerin icmâi olduğunu zikreder.¹⁶⁸² Böyle bir haram kılmanın zihâr olabilmesi için erkeğin akıllı ve bâliğ olması gerekmektedir. Müslüman olması hususunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır.¹⁶⁸³

Zihârın meşrûiyeti Kitap ve Sünnet'tir. Kitap'tan hüccet olan ayet şu şekildedir:

Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetle bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah, sizin konuşmanızı işitir. Çünkü Allah işitendir, bilendir. İcinizden zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedicidir, bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin onlara temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberi olandır. Buna imkân bulamayan kimse, hanımına temas etmeden önce art arda iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah'a ve Rasûlü'ne inanmanızdan dolayıdır. Bunlar Allah'ın hükümleridir. Kâfirler için elem dolu bir azap vardır.¹⁶⁸⁴

İlgili ayetin nüzul sebebi şu olaydır: Havle bint Mâlik, kocası Evs'in tasarrufunu haber vermek için Rasûlullah'a geldi. Bir süre sonra da mezkûr ayetler nazil oldu. Bunun üzerine Rasûlullah Havle'ye, kocasının bir köle azat etmesini emretti. Havle, kocasının

¹⁶⁸¹ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-lüga*, III, 464; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, III, 471; İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, II, 602; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 732; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 541; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIV, 5.

¹⁶⁸² Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, XVII, 273.

¹⁶⁸³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 56; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 413; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 312.

¹⁶⁸⁴ Mücâdele, 58/1-4.

buna imkânı olmadığını belirtti. Bunun üzerine Rasûlullah, Evs'in iki ay oruç tutmasını istedi. Havle kocasının çok yaşlı olduğu gerekçesiyle buna da imkânı olmadığını dile getirince Rasûlullah, onun altmış fakiri doyurmasını salık verdi. Havle, kocasının buna da imkânı olmadığını ifade etti. Bu duruma kayıtsız kalmayan Rasûlullah, bir ölçek hurma ile Evs'e yardımcı olacağını söyleyince, Havle de Rasûlullah'a iştirak etti. Daha sonra Rasûlullah Evs'in bu hurmalarla altmış fakiri doyurmasını emrederek böylece keffâretin yerine geleceğini belirtti.¹⁶⁸⁵

Zikredilen şer'î naslar dikkate alındığında, zihâr keffâretinin muhatabı erkek, öncelikle köle azat etmeli, buna gücü yetmezse altmış gün oruç tutmalı, eğer buna da gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Âlimler bunda tertibin de lüzûmlu olduğuna işaret etmiştir.¹⁶⁸⁶ Aslında zihâr câhiliye döneminde boşama olarak başvuru bir yöntemdi. Ancak şer'î naslar zihârın boşama şeklinde doğrudan tatbikini ilga etti ve kişiyi keffâret ödemekle eşinden ayrılmak arasında muhayyer bıraktı.¹⁶⁸⁷

Bu çerçevede kapsamlı değerlendirmeler yapan İbn Kayyim, “sen bana annemin sırtı gibisin” şeklinde zihâr sözü telaffuz eden kişinin boşamayı kastettiği yönündeki beyanının bu durumu değiştirmeyeceğini belirtmiştir. Onun da vurguladığı gibi Evs aslında eşini boşamak amacıyla zihâr yapmış ama boşama iptal edilmiştir.¹⁶⁸⁸ Yine ona göre zihâr için ayette, “*çirkin bir laf ve yalan söz*” lafızlarının kullanılması onu yapmanın haram olduğunu göstermektedir.¹⁶⁸⁹

İbn Kayyim, zihâr keffâretinin salt olarak zihâr yapmakla mı yoksa kadına geri dönmekle mi gerekli olduğu hususunda iki görüş olduğunu belirtmiştir. Onun da aktardığı gibi cumhura göre keffâret, kadına dönme durumunda gereklidir. Diğer yandan Tâvus, Mücâhid, Sevrî gibi fakihler keffâret için salt olarak zihâr yapılmasını yeterli görmüştür.¹⁶⁹⁰ Bu konuda tarafların delillerine ayrıntılı olarak açıklık getiren İbn Kayyim, keffâreti gerektirenin zihâr öncesi hale dönüş yani kadına dönme olduğunu vurgulamış, böylelikle cumhurun görüşüne muvafakat etmiştir.¹⁶⁹¹

Keffâret yükümlülüğünü yerine getiremeyen kişiden keffâretin düşmeyeceğini dile getiren İbn Kayyim, bunu, Hz. Peygamber ve Havle bint Mâlik'in Evs'e hurma

¹⁶⁸⁵ Ebû Dâvud, “Talâk” 17. Söz konusu ayetin inşiyle ilgili tarafların farklı olduğu rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. İbn Mâce, “Talâk” 25; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 20.

¹⁶⁸⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 225; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 214.

¹⁶⁸⁷ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 414; Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, V, 259.

¹⁶⁸⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 295; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 624.

¹⁶⁸⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 211, 296.

¹⁶⁹⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 296.

¹⁶⁹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 300.

vererek yardımcı olmalarına dayandırır.¹⁶⁹² Yine o, erkeğin zikredilen keffâreti ödemedi karısıyla cinsel ilişkide bulunmasının câiz olmadığını ifade eder. Kadına cinsel ilişki dışında yaklaşmanın hükmü konusunda iki görüş olduğunu zikreder, ama görebildiğimiz kadarıyla herhangi bir görüş tercihinde bulunmaz.¹⁶⁹³

Kadını anne dışında bir başka mahrem kadına benzetmenin zihâr sayılıp sayılmayacağı meselesi de ayrı bir tartışma konusudur. Mamafih kimi fakihler sadece anneye banzetmeyi zihâr olarak telakki ederken içlerinde Ebû Hanîfe, Evzâî, Sevrî, İmam Mâlik ve iki görüşünden birine göre İmam Şâfiî'nin de bulunduğu pek çok fakih, kadını bir başka mahrem kadına benzetmenin de zihâr olacağı görüşündedir.¹⁶⁹⁴

Erkeğin, eşine “sen bana haramsın” şeklinde bir hitapta bulunması zihâr çerçevesinde değerlendirilmektedir. Çünkü onun zihâr hükümlerini gerektiren bir hitap olduğu konusunda görüşler bulunmaktadır.¹⁶⁹⁵ İbn Kayyim'in de vurguladığı gibi meseleye temel oluşturan ayet şu şekildedir: “*Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözetmek için Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine haram kılıyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.*”¹⁶⁹⁶ Söz konusu ayetin nüzulü hakkında çeşitli nakiller bulunmaktadır. Ancak ayet, kadını haram kılma cihetinde değerlendirildiğinde Enes b. Mâlik'ten rivayetle şu zikredilmektedir: *Rasûlullah'ın cariyesi vardı. Rasûlullah onunla cinsel birliktelikte bulunuyordu. Hz. Âişe ve Hafsa Rasûlullah'ın cariye ile ilgilenmesini istemeyip kışkırdıkları için baskı yaptılar. Nihayet o cariye kendisine haram kılınca kadar da Rasûlullah'ı rahat bırakmadılar. Sonunda Allah, söz konusu Tahrim sûresi ayetini indirdi.*¹⁶⁹⁷

İbn Kayyim meseleye dair daha başka rivayetler de zikretmiştir. Rivayete göre İbn Abbas, “*Kişi eşini haram kıldığında bu, keffâret gerektiren bir yemindir.*”¹⁶⁹⁸ demiştir. Hz. Âişe ise şunu nakletmiştir: “*Rasûlullah eşlerine yaklaşmayacağına yemin ederek (îlâ yaparak) onları (kendisine) haram kıldı. Böylelikle helal olanı haram kılmış oldu. (Neticede) yemin için keffâret ödemeyi (gerekli) gördü.*”¹⁶⁹⁹

¹⁶⁹² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 304. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Î'lâmu'l-muvakkı'în*, IV, 269.

¹⁶⁹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 305.

¹⁶⁹⁴ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 484; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 308; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, XVII, 273; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 308.

¹⁶⁹⁵ Bkz. Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 487.

¹⁶⁹⁶ Tahrim, 66/1.

¹⁶⁹⁷ Nesâî, “İşratü'n-Nisâ” 4; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 157; X, 307.

¹⁶⁹⁸ Ebû Avâne, *Müsned*, III, 157.

¹⁶⁹⁹ İbn Mâce, “Talâk” 28; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 21; İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 104.

İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd* adlı eserinde kadının haram kılınmasının şer'î hükmünde yirmi görüş olduğunu dile getirmiş,¹⁷⁰⁰ ancak toplamda on üç görüş zikretmiştir. Öte yandan *İ'lâmu'l-muvakkı'in* adlı eserinde ise sayıyı on altıya çıkarmıştır. Bunlardan bazılarına, bilhassa muvafakat ettiği görüşlere değinmek yeterli olacaktır. Onun nakline göre, “sen bana haramsın” sözü kimi görüş sahipleri nazarında hükümsüz sayıldığından hiçbir fikhî netice doğurmaz. O, bunu savunanları bütün zâhirî fakihler, iki görüşünden birine göre İbn Abbas, Atâ, hadis âlimlerinin çoğunluğu vs. olarak zikretmiştir.¹⁷⁰¹ Bunun üç talâk olduğu görüşünü de zikretmiştir. Bazı âlimlerin görüşüne göre bu kadınla cinsel ilişki, kimine göre ise niyet şartına bağlanmıştır.¹⁷⁰² Bu çerçevede Hanefî fakihler niyete itibar edileceğini ifade etmiştir. Onlara göre kişi boşamaya niyet etmişse bunula bâin talâk vaki olur. Zihâra niyet etmişse Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre zihâr, Muhammed'e göre ise îla vaki olur.¹⁷⁰³ Zihâra niyet edilmesiyle zihârın cari olacağı hususunda Şâfiîler, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve onlara muvafakat eden fakihlerle görüş birliği içindedir. Ayrıca İmam Şâfiî ise kişinin talâka niyet etmesi halinde bunun bir, iki veya üç talâk şeklinde vaki olacağını belirtir. Ona göre kişi boşama türünü tayin etmezse talâk, ric'î olur. Talâka niyet etmezse bu, yemin keffâreti gerektirir.¹⁷⁰⁴

İbn Kayyim, “sen bana haramsın” sözü mutlak olarak kullanıldığı zaman kişi niyet etsin veya etmesin onun zihâr olarak telakki edileceği görüşünü Ahmed b. Hanbel'in de içinde bulunduğu fakihlere dayandırmıştır. Ondaki gelen ikinci görüşe göre ise bu, yemin keffâreti gerektirir. İbn Kayyim'e göre diğerlerine nazaran bu görüş doğruya en yakın olanıdır. Öyle ki Allah'ın kula haram ve helal kılma yetkisi vermemesi bunu desteklemektedir.¹⁷⁰⁵ İbn Teymiyye haram kelimesi ile zihâr kelimesi arasında kadını haram kılma ortaklığını gerekçe göstererek bunun zihâr kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.¹⁷⁰⁶

İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin görüşüne açıklık getirmiştir. Aslında İbn Teymiyye haram kılmayı şartlı ve şartsız olmak şeklinde iki kısma ayırmıştır. Hocasına göre herhangi bir şarta bağlanmayan haram kılma zihâr olarak değerlendirilir.¹⁷⁰⁷ Kişinin

¹⁷⁰⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 276.

¹⁷⁰¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 57; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 276. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 302.

¹⁷⁰² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 276-277; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 58.

¹⁷⁰³ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 162; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 197; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 169.

¹⁷⁰⁴ Şâfiî, *el-Üm*, V, 261-262; VII, 157; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, X, 182-183; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 12; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIV, 98; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 376-377.

¹⁷⁰⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, III, 59; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 278. Ayrıca bkz. Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezheb*, s. 422, 469; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 562.

¹⁷⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 168.

¹⁷⁰⁷ İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 276.

talâka niyetlenmesi durumu değiştirmmez. Ancak haram kılma şarta bağlı olursa yemin keffâreti gerekir. İbn Kayyim, bu görüşe nassın ve kıyasın delalet ettiğini ve ayrıca bunun fikhın gereği olduğunu belirtir.¹⁷⁰⁸ Ahmed b. Hanbel'in görüşüne son derece yakın olan hocasının görüşünün taassubdan uzak ilim ve adalet sahibi kimseye gizli kalmayacağını vurgular.¹⁷⁰⁹

Onun diğer pek çok husus gibi burada da Ahmed b. Hanbel ve hocasına muvafakat ettiği görülür. Ancak ictihadla belirlendiği görülen şartlı ve şartsız zıhâr konusunda dahi tam olarak hocasına uyması dikkat çekicidir. Kanaatimizce bunu delillerin uyuşması veya hocasına saygı ve bağlılıkla izah etmek tatmin edici gözükmemektedir.

3.3.2. İlâ

İlâ, sözcüğü lügatte, “yemin etmek” anlamına gelmekte olup ıstılah olarak ise, “belli bir süre eşinden cinsel ilişki yönünden uzak durmak için erkeğin yemin etmesi” şeklinde tanımlanabilir.”¹⁷¹⁰ İbn Kayyim onun yemin türlerinden biri olduğunu belirtir.¹⁷¹¹

İslam öncesi dönemde de varlığı bilinen ilâ'n sınırları Kur'an-ı Kerîm'de şu şekilde tayin edilmiştir: “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer (bu süre içinde) kadınlarına dönerlerse, şüphesiz Allah çokça bağışlayan ve merhamet edendir.”¹⁷¹² Kadına yaklaşmamayı dört ay olarak tespit eden söz konusu ayet aylarca belki de yıllarca sürebilen ve kadına eziyete dönuşen uygulamaya son vermiştir. Kimi âlimler ilânın dört aydan daha kısa bir süre olarak vaki olmasını da mümkün görmüştür. Bunlar arasında İbn Mesûd, Katâde, Hasan el-Basrî, Nehaî gibi sahabîler ve fakihler zikredilmiştir.¹⁷¹³ Nitekim eşlerine ilâ yaptığı bilinen Rasûlullah'ın bir ay süre ile onlardan uzak durduğu nakledilmiştir.¹⁷¹⁴ Rasûlullah'ın mezkûr süre dolunca eşlerine döndüğü ise Hz. Âişe'nin şu naklinde bildirilmiştir: “Rasûlullah eşlerine yaklaşmayacağına yemin ederek (ilâ yaparak) onları (kendisine) haram kıldı. Böylelikle

¹⁷⁰⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 279; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 61-62.

¹⁷⁰⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 285.

¹⁷¹⁰ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-lüga*, X, 373; Neseфі, *Tilbetü't-talebe*, s. 156; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 311; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 43; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 304; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye*, II, 290; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 342-343.

¹⁷¹¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 53.

¹⁷¹² Bakara, 2/226.

¹⁷¹³ Bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 45; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 305.

¹⁷¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 440; Buhârî, “Savm” 11; Müslim, “Sıyâm” 23.

*helal olanı haram kılmış oldu. (Neticede) yemin için keffâret ödemeyi (gerekli) gördü.”*¹⁷¹⁵

Yeminin en az dört ay olması gerekmektedir, görüşü fakihlerin cumhuru tarafından tercih edilmiştir.¹⁷¹⁶ Bu fakihler arasında Hanefiler, Evzâî, Sevrî, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî de bulunmaktadır. Ancak İmam Mâlik ve İmam Şâfiî dört ayı yeterli bulmayarak yeminin dört aydan fazla bir süre için yapılmasını şart koşturmuştur.¹⁷¹⁷ Ahmed b. Hanbel de bu görüşü desteklemiştir.¹⁷¹⁸

Îlâ için süre tespiti konusunda fakihler arasındaki görüş ayrılığına temas eden İbn Kayyim, dört aydan daha az süre için yemin edilmesiyle îlâ hükümlerinin terettüp etmeyeceğini belirtir. Hanefî dışındaki üç mezhebe muvafakatla dört aydan daha fazla bir süre için îlâ yapılması gerektiğini ifade eder. Bu görüşü temellendirme adına, Süleyman b. Yesâr’dan gelen, “*Rasûlullah’ın ashabından on küsur kişiye yetiştin, onlar îlâ yapanın nikâhının mevkûf olduğuna hükmediyorlardı.*”¹⁷¹⁹ rivayetini nakleder.¹⁷²⁰

Üst sınır olan dört ayın dolması sonucu nikâhın hemen nihayete ermeyeceği ifade edilerek kişinin eşine dönmekle boşama arasında bir seçim yapması gerektiği belirtilmiştir. Âlimlerin çoğunluğunun kanaati olan bu görüşün dayanağı olarak bazı rivayetler zikredilmiştir. Onlardan birine göre Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: “*(Îlâ yapan erkeğin nikâhı) dört aylık sürenin sonunda mevkûf olur. (Erkek) eşini boşamadıkça talâk vaki almaz.*”¹⁷²¹ İlgili rivayeti nakleden Buhârî, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Âişe ve Ebû’l-Derdâ (ö. 32/652) gibi birçok sahabînin bu görüşte olduğunu nakletmiştir.¹⁷²² Tirmizî İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye’nin de bu görüşte olduğunu aktarmıştır.¹⁷²³ Bu görüşe göre erkeğin eşini bizzat boşaması ya da hâkimin tefriki ile ric’î talâk meydana gelir.¹⁷²⁴

İçlerinde Hanefilerle Sevrî gibi fakihlerin bulunduğu gruba göre ise dört aylık sürenin dolmasıyla îlâ gereği ayrılık gerçekleşir. Öncekilerin aksine onlar talâkın bâin olacağı kanaatindedir.¹⁷²⁵ Anlaşıldığı kadarıyla iki görüş arasında ince bir ayrım

¹⁷¹⁵ İbn Mâce, “Talâk” 28; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 21; İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 104.

¹⁷¹⁶ Bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 45; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IX, 428; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, VI, 305.

¹⁷¹⁷ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi’l-‘ulemâ*, II, 473.

¹⁷¹⁸ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 311.

¹⁷¹⁹ Şâfiî, *Terîbü Müsnedi’ş-Şâfiî*, II, 42; Dârekutnî, *Sünen*, V, 108.

¹⁷²⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 311.

¹⁷²¹ Buhârî, “Talâk” 19.

¹⁷²² Bkz. Buhârî, “Talâk” 19. Ayrıca bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 36-37.

¹⁷²³ Tirmizî, “Talâk ve Liân” 21. Ayrıca bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 37.

¹⁷²⁴ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi’l-‘ulemâ*, II, 474; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 37.

¹⁷²⁵ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi’l-‘ulemâ*, II, 474; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 46; Serahsî, *el-Mebsût*, VI,

bulunmaktadır. Buna göre ilk grup nazarında boşama veya kadına geri dönme dört ay tamamlanmadıkça mümkün değilken Hanefî fakihlerin de içinde grup ise bunun mümkün olduğu görüşündedir. Bunun pratik sonucu olarak cumhur dört ayın sonunda erkeğin muhayyer bırakılacağını savunurken Hanefî fakihler boşanmanın doğrudan cari olduğu kanaatindedir.¹⁷²⁶ Ancak erkek eşine süre dolmadan dönerse her hâlükârda keffâret ödemek durumundadır.¹⁷²⁷

İbn Kayyim, Süleyman b. Yesâr'dan yaptığı nakil gereği nikâhın dört aylık sürenin dolmasından sonra mevkûf olacağını dile getirir. Buna göre sürenin erkeğin eşine muhayyer bırakılacağı şeklindeki görüşü teyit etmiş olur.¹⁷²⁸ Dört ayın sonunda erkeğin muhayyer bırakılmasının zamana ilavede bulunma olacağı yönündeki Hanefî fakihlerin eleştirisini yerinde bulmaz. Onun değerlendirmesine göre muhayyerlik ancak dört ayın dolmasıyla başlar, dolayısıyla dört ay tamamlanmadıkça tarafların birbirlerine dönme veya erkeğin kadını boşama hakkı yoktur.¹⁷²⁹ Yalnız dört ayın sonunda erkek kadına dönmeye veya onu boşamaya yanaşmazsa bu durumda kadın boşanma talebinde bulunabilir.¹⁷³⁰

İbn Kayyim, sürenin dört ayla sınırlandırılmasının hikmetine temas eder. Buna göre süre uzadıkça özellikle de kadın açısından sabırsızlık ve tahammülsüzlük meydana gelir.¹⁷³¹ Onun kaydına göre bu sürenin asıl gerekçesi, yolculuk, kadını terbiye etme, dinlenme veya önemli bir işle meşgul olma gibi bir sebeple kadından dört ay cinsel yönden uzak durmaktır.¹⁷³²

İbn Kayyim -görebildiğimiz kadarıyla- îlâ ile vaki olan ayrılığın bâin mi yoksa ric'î mi olduğu hususunda açık bir görüş beyanında bulunmamıştır. Erkek için muhayyerliğin ancak dört ayın tamamlanmasıyla başlayacağı şeklindeki görüşü gereği ric'î talâk görüşünü tercih ettiği söylenebilir. Şöyle ki kişinin muhayyer bırakılması bu tefriki kazâi olmaktan çıkarıp mutat boşama kılmaktadır. Böylelikle erkek eşini boşadığı vakit ona doğrudan dönme hakkına sahip olur. Zaten İbn Teymiyye de bu görüştedir. Onun bu hususta da hocasına muvafakat etmiş olması muhtemeldir.¹⁷³³

233; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 177.

¹⁷²⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 311-312.

¹⁷²⁷ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 290.

¹⁷²⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 311.

¹⁷²⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 316.

¹⁷³⁰ Bkz. Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 426.

¹⁷³¹ İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 211.

¹⁷³² İbn Kayyim, *Ravdatu'l-muhibbîn*, s. 216.

¹⁷³³ İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 275.

3.3.3. Liân

Liân/mülâane lügatte lanetleşmek manasında kullanılır.¹⁷³⁴ Şer‘î ıstılahta ise şu şekilde tanımlanabilir: “Herhangi bir şahidi bulunmayan erkeğin zina ettiğini ileri sürdüğü eşiyle hâkim huzurunda yemin ederek şahadette bulunmasıdır.”¹⁷³⁵ Aşağıda geleceği gibi ilgili ayette ilkin lanetleşme daha sonra gazap kelimesi geçmektedir. Şahitliğe erkeğin önce başlaması sebebiyle bu eylem “liân” olarak isimlendirilir.¹⁷³⁶ Liânın yapılabilmesi için erkeğin eşine dönük, sen zina ettin veya zinakârın vb. ifadeler kullanması yeterli görülür.¹⁷³⁷

İlk liân uygulamasının Üveymir ve eşi veya Hilâl b. Ümeyye ve eşi arasında olduğuna dair nakiller bulunmaktadır. Rivayete göre Üveymir’in, Rasûlullah’a eşini bir adamla yakalayan erkeğin o adamı öldürüp öldüremeyeceğini sorması üzerine ilgili ayet nazil olmuş ve Rasûlullah Üveymir ve eşine liân uygulamıştır.¹⁷³⁸ Liân ayetinin nüzul sebebi olan diğer rivayete göre Hilâl b. Ümeyye, eşinin Şerîk b. Sehmâ ile zina ettiğini iddia etmiştir. Rasûlullah kazf ayeti¹⁷³⁹ gereğince delil getirmesini istemiş, aksi takdirde kendisine had tatbik edeceğini dile getirmiştir. Rasûlullah, herhangi bir delil getiremeyen Hilâl’e ilk söylediğini yinelemiş ve bir müddet sonra liân ayeti nazil olmuştur. Böylece onlara liân hükümlerini tatbik etmiştir.¹⁷⁴⁰ Zikri geçen liân ayeti şöyledir:

Eşlerine zina nispet edip de kendilerinden başka şahitleri olmayan (erkeklerle) gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defa da ise eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir. Kadının ise kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, kendisinden cezayı kaldırır. Beşinci defa eğer (kocas) doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını diler.¹⁷⁴¹

Ayette geldiği şekliyle şahitlik etmeye önce erkek başlar daha sonra kadın şahitlik eder. Erkek, yalancılardan olması halinde Allah’ın lanetinin kendisine isabet etmesini dilerken kadın kocasının doğru sözlü olması halinde Allah’ın gazabının kendisini

¹⁷³⁴ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüga*, V, 253; İbn Fâris, *Mücmelü’l-lüga*, III, 808; Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2196.

¹⁷³⁵ Daha detaylı bilgi için bkz. Neseî, *Tilbetü’t-talebe*, s. 158; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 124; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 197; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 325; Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 320-321.

¹⁷³⁶ Bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 321.

¹⁷³⁷ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 90.

¹⁷³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 487, 499-501; Dârimî, “Liân” 39; Buhârî, “Talâk” 3, 27-28; “Ahkâm” 18; Müslim, “Liân” 1; Ebû Dâvud, “Talâk” 27; Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, XIX, 202.

¹⁷³⁹ Bkz. “*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun.*” Nur, 24/4.

¹⁷⁴⁰ Nur, 24/6-9.

¹⁷⁴¹ Buhârî, “Şehâdât” 21; “Tefsir” (Nur); İbn Mâce, “Talâk” 27; Ebû Dâvud, “Talâk” 27.

bulmasını diler. Uygulamayı bu şekilde yapan Rasûlullah dünya azabının ahiret azabına nispetle çok hafif olduğunu hatırlatarak taraflara nasihatta bulunur.¹⁷⁴²

Taraflara öğüt verilmesinin önemine vurgu yapan İbn Kayyim şahitlik için erkeğin şer'î naslarda geçen “doğru sözlü olduğuma Allah'ı şahit tutarım”, kadının ise, “onun/kocanın yalancı olduğuna Allah'ı şahit tutarım” ibâresinin yeterli olduğunu belirtir.¹⁷⁴³

Liân için tarafların akıllı, bâliğ, Müslüman ve hür olmaları gibi şartlar zikredilmiştir.¹⁷⁴⁴ İbn Kayyim ise liânda tarafların Müslüman ve hür olmaları gerektiği şeklindeki iki şarta karşı çıkmıştır. Liânın Müslüman-kâfir; hür-köle bütün eşler arasında tatbik edilebileceğini belirtmiştir. Onun nakline göre bu görüş Süleyman b. Yesâr, Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Mâlik, İshak b. Râhûye gibi fakihler tarafından da savunulmuştur. Yine onun nakline göre, liân uygulamasının ancak adalet sahibi hür Müslümanlar arasında tatbik edileceği görüşü rey ashabı, Evzâî, Sevrî, Ahmed b. Hanbel gibi fakihler tarafından öne çıkarılmıştır. Onun açıklık getirdiği diğer bir hususa göre liânda hem yemin hem de şahitlik bulunmaktadır.¹⁷⁴⁵ İfadelerinden anlaşılan bazı konularda olduğu gibi bu konuda da Ahmed b. Hanbel'e muvafakat etmemiştir.

Yemin ederek şahitlikte bulunan erkekten kazf/iftira cezası kalkacağını ifade eden İbn Kayyim kadının şahitlikten kaçınmasının tek başına had için yeterli olmadığını belirtir. Kadına had cezası uygulanabilmesi için bizzat kadının itirafını gerekli görür.¹⁷⁴⁶ Çünkü ona göre kadın dil tutulması, ortam vb. sebeplerle yemin etmekten imtina edebilir.¹⁷⁴⁷ Onun bu hususta Hanefî fakihlere muvafakat ettiği görülmektedir.¹⁷⁴⁸

Erkeğin şahitlikten kaçınmasının kazf haddini gerektirdiği hususunda içlerinde Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu selef-halef fakihlerinin cumhurunun görüş birliği içinde olduğunu zikreden İbn Kayyim, Ebû Hanîfe'nin bu görüşe muhalefet ettiğini belirtir. Ebû Hanîfe'yi cumhura muhalefet etmekle nitelemesinden anlaşıldığı kadarıyla o cumhura muvafakat etmektedir.¹⁷⁴⁹ Zaten *İ'lâmu'l-muvakkî'in*'de yeminin

¹⁷⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 33; Müslim, "Liân" 4; Tirmizî, "Talâk ve Liân" 22.

¹⁷⁴³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 340.

¹⁷⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, III, 241; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 382; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, II, 428.

¹⁷⁴⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 323.

¹⁷⁴⁶ İçlerinde Mâlik, Şâfiî, Ebû Sevr, İshak b. Râhûye gibi fakihlerin bulunduğu grup aksi görüşte olup kadının kaçınmasının haddi gerektirdiği kanaatindedir. Bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 91.

¹⁷⁴⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 330-331. Bu aynı zamanda Hanefî fakihlerin görüşünü yansıtmaktadır. Bkz. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 223.

¹⁷⁴⁸ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 92.

¹⁷⁴⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 337. Fakihlerin görüşleri için ayrıca bkz. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 91.

Allah hakkı olduğunu ifade ederek erkeğin bundan kaçınması halinde had cezasına çarptırılacağını açıkça belirtir. Görüldüğü üzere kadın için muteber gördüğü, dil tutulması, ortam vb. sebeplerle yeminden kaçınma özrünü, erkek için muteber telakki etmemektedir.¹⁷⁵⁰

İbn Kayyim'in de işaret ettiği gibi liân ancak yönetici veya naibi huzurunda yapılabilir ki bu yönüyle talâktan farklılık arz eder.¹⁷⁵¹ İbn Abdülber bu hususta ulemâ arasında icmâ olduğunu nakleder.¹⁷⁵² Liânın yönetici huzurunda yapılmasının yanında kalabalık bir insan grubunun şahitliğinde yapılması gerektiği de ifade edilir. İbn Kayyim kalabalık bir insan grubunun bulunmasını ise şu şekilde gerekçelendirir: "İbn Abbas, İbn Ömer ve Sehl b. Sa'd gibi çocuk sahabîlerin liânda hazır bulunması büyük bir topluluğun şahitlik ettiğini gösteririr. Çünkü çocuklar bu gibi ortamlara ancak büyüklerle birlikte katılır." Ona göre bunun hikmeti ise şiddetli caydırıcılıktır ki bu da en etkili haliyle insanlar huzurunda olur.¹⁷⁵³

Liân neticesinde eşler arasında vuku bulan ayrılığın tefrik olduğu şeklindeki görüş, âlimlerin çoğunluğu tarafından hüsnü kabul görmüştür. Leys b. Sa'd ve Mâlik gibi âlimler ayrılığın doğrudan cari olacağı, ayrılmamaları halinde tarafları hâkimin ayıracağı görüşündedir. Hanefî fakihler, Sevrî ve Ahmed b. Hanbel ise hâkim ayırmadıkça ayrılığın gerçekleşmeyeceği fikrindedir.¹⁷⁵⁴

İbn Kayyim, yukarıdakilere ilave olarak Şâfiî'nin görüşünü nakleder. Şâfiî'ye göre kadın liân yapmamışsa erkeğin liânı ile ayrılık vaki olmaktadır. O, Şâfiî'nin bu konuda tek kaldığını, Ahmed b. Hanbel'den yukarıda zikredilen her iki görüşe göre nakil varit olduğunu belirtir.¹⁷⁵⁵ Tefrikin talâk mı yoksa fesih mi olduğu şeklindeki tartışmaya girerek Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre fesih olduğunu kaydeder.¹⁷⁵⁶ Değerlendirmeleri sonucu onlara muvafakat ettiği görülür.¹⁷⁵⁷

Liân ayrılığı Ebû Hanîfe ve Muhammed nazarında fesih değil bâin talâk sayıldığından eşler tekrar evlenebilir.¹⁷⁵⁸ Âlimlerin cumhuru nezdinde ise liân ebedi ayrılık doğurmaktadır. İbn Kayyim, cumhur arasında Ebû Yusuf, Sevrî, Mâlik, Şâfiî ve

¹⁷⁵⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I, 80.

¹⁷⁵¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 338.

¹⁷⁵² İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 87.

¹⁷⁵³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 339.

¹⁷⁵⁴ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 97. Ayrıca bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 208; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 222.

¹⁷⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 349-350.

¹⁷⁵⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 351.

¹⁷⁵⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 85.

¹⁷⁵⁸ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 167; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 222; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 127; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 200.

Ahmed b. Hanbel'i zikreder. Kendisinin de iştirak ettiği bu görüşü temellendirme adına, ilgili rivayeti¹⁷⁵⁹ ve onun birkaç varyantını aktarır.¹⁷⁶⁰

Mezkûr rivayeti nakleden Tahâvî, hem iki zıt görüşü cem eden hem de mezhebinin görüşünü beyan eden bir değerlendirmede bulunur. Ona göre tekrar bir araya gelinmesini engelleyen illet liândır. Erkeğin eşine iftira attığını itiraf etmesi ve ona had cezası uygulanmasıyla illet ortadan kalkacağından taraflar tekrar bir araya gelebilir.¹⁷⁶¹ Buna göre içlerinde Tahâvî'nin de bulunduğu Hanefî fakihler, tarafların tekrar evlenebilmelerini erkeğin yalan söyleyerek kadına iftira ettiğini itiraf etmesine bağlar. Yoksa mutat liân sonrasında taraflar tekrar evlenemez.¹⁷⁶²

Doğrusu Tahâvî'nin dolayısıyla Hanefî fakihlerin görüşü tevil yönünden zorlama görüntüsü vermektedir. Çünkü erkeğin iftira attığını ifade etmesi liân gerçeğini ortadan kaldırmaz. İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi birbirini aldatma veya birbirine iftira atarak lekeleme ile zedelenen ilişkinin sağlıklı yürümesini düşünmek gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Eğer erkek yalan söylüyorsa bu yaptığı büyük bir iftiradır ki kadının kalbi kırılmıştır. Yok, erkek doğru söylüyorsa kadın onun namusunu kirleterek ona ihanet etmiştir. Kaldı ki aralarında oluşan nefret ve kin kolay kolay yok olmayacaktır. Tarafların aldatma ve yalan konuşma ile yüz yüze kalmaları Allah'ın lanetinin onlardan birine inmesine neden olmuştur. Bu itibarla ebedî ayrılığın gerektiği kanaatindeyiz.¹⁷⁶³

İbn Kayyim liânın tarafı olan kadının hamile olması halinde çocuğun erkeğe nispet edilmemesi için erkeğin, “bu çocuk benden değildir” demesi gerektiğini belirtir. Kâdî Ebû Ya'lâ'ya dayandırdığı görüşe Sünnet'in de delalet ettiğini zikreder, ancak herhangi bir rivayet aktarmaz.¹⁷⁶⁴ Liân ile çocuğun nesebi anneye nispet edilir.¹⁷⁶⁵ İbn Kayyim'in ifadesine göre çocuğun anneye nispet edilmesi annenin çocuk için artık baba mesabasında olacağını gösterir. Buna göre annenin asabesi de babanın asabesi mesabesi olup böylelikle anne ve asabesi çocuğa mirasçı olur.¹⁷⁶⁶ Bu görüşünü, “*Kadının şu üçüne mirasçı olması câizdir: Azat ettiğine, bulup (yetiştirdiğine) ve üzerine liân yapılan*

¹⁷⁵⁹ Ebû Dâvud, “Talâk” 27; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIII, 307; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, IX, 334; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 415-418.

¹⁷⁶⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 351-352. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 85; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 314. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 15. Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 431-432.

¹⁷⁶¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIII, 307-308.

¹⁷⁶² Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 127; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 200.

¹⁷⁶³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 353-354.

¹⁷⁶⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 341-342, 359.

¹⁷⁶⁵ İlgili rivayetlere bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 227, 297; Müslim, “Talâk” 8.

¹⁷⁶⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 359.

*çocuğa.*¹⁷⁶⁷ gibi rivayetlere dayandırır. Bu rivayetlerin salt kıyasa uygun olduğunu belirtir. Onun salt kıyas olarak ifade ettiği ise yukarıda da geçen annenin baba mesabesinde olması ve velada olduğu gibi miras hakkı elde etmesidir.¹⁷⁶⁸

Kadına veya çocuğuna zina iftirasının failine kazf cezası verileceğini ifade eden İbn Kayyim, liânın anne ve çocuktan zina töhmetini kaldırdığını belirtir. Onun nakline göre bu görüş ümmetin cumhuruna aittir ve Sünnet'in gereğidir.¹⁷⁶⁹ O, kadının mehir hakkının sakıt olmayacağına işaret eder ve bunu gerekçelendirir. Zira ona göre eğer erkek yalan söyleyerek kadına iftira atıyorsa zaten mehirden söz edemez. Yok, eğer doğru söylüyorsa kadından istifade ettiği süre, onun mehri hak etmesi için yeterlidir.¹⁷⁷⁰

3.3.4. Şiddetli Geçimsizlik

Tefrike sebep olan boşanma şekillerinden biri de ailevî sorunlardır. Taraflar arasındaki huzur ve mutluluğu ortadan kaldıran, aksine kin ve nefret tohumlarının yeşermesine neden olan şiddetli geçimsizlik, çeşitli sebeplere dayanır. Bunlar kadının itaat etmemesi/nüşûz ve dayak olabilir.¹⁷⁷¹

Geçimsizlik nedeniyle hâkime başvurulabilir ki bunun şer'î dayanağı Kur'an'dır. *“Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Karı-kocayı barıştırmak isterlerse Allah aralarını uzlaştırır. Şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”*¹⁷⁷² ayeti ayrılmalardan endişe duyulan eşler için hâkimin hakem tayinine imkan vermektedir. Tarafların yakınlarının bulunmadığında başka hakemler tayin edilebilir.¹⁷⁷³

Problemi çözme konumundaki hakemlerin vekil veya hâkim oldukları şeklinde iki görüş bulunmaktadır. Hakemleri vekil olarak nitelemenin pratik yansıması, onların tarafları ayırma yetkileri olmadığı anlayışına dayanır. Onları vekil olarak niteleyen Hanefî fakihler, hakemlerin sadece arabulucuk yetkileri olduğunu ifade eder.¹⁷⁷⁴ Hâkim olarak niteleyen âlimler ise onların eşleri ayırma yetkileri olduğu kanaatindedir. Bu

¹⁷⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 385; İbn Mâce, “Ferâiz” 12; Ebû Dâvud, “Ferâiz” 9; Tirmizî, “Ferâiz” 23.

¹⁷⁶⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 359-361.

¹⁷⁶⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 361.

¹⁷⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 354.

¹⁷⁷¹ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 164.

¹⁷⁷² Nisa, 4/35.

¹⁷⁷³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 565.

¹⁷⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 151; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 184; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 619.

âlimler arasında Mâlik,¹⁷⁷⁵ İbrâhim en-Nehaî, Evzâî, Şa‘bî İshak b. Râhûye gibi fakihler zikredilebilir.¹⁷⁷⁶

İlgili ayet bağlamında tartışmaya açıklık getiren İbn Kayyim, vekil görüşünün Ebû Hanîfe ve iki görüşlerinden birine göre İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel tarafından ileri sürüldüğünü belirtir. Hâkim görüşünün, İmam Mâlik ve diğer görüşlerine göre İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel tarafından savunulduğunu zikreder.¹⁷⁷⁷ İbn Teymiyye de hâkim şeklindeki görüşe muvafakat eder.¹⁷⁷⁸

İbn Kayyim, Hanefilerin görüşünün şaşkınlık verici olduğunu belirterek hakemlerin hâkim vasfı taşıdığını çeşitli yönlerden gerekçelendirir. Onların Allah tarafından vazifelendirildiklerini ifade ederek vekil olamayacakları, zira vekil olmaları için bizzat taraflarca yetkilendirilmeleri gerektiğini belirtir. Oysaki ayet, hakem tayinini onlara değil hâkime havale eder. Onun zikrettiği bir diğer gerekçeye göre hakemler vekil olsaydı sadece tarafların ailelerinden olmaları istenmezdi. Buna göre vekil aile içinden olabildiği gibi aile dışından da olabilir. Yine onun ifadesine göre hakemler vekil olsaydı tarafların iradesiyle hareket ederdi. Ancak, yukarıda zikredilen ayette, “*karı-kocayı barıştırmak isterlerse Allah aralarını uzlaştırır*” buyrularak aralarını bulma yetkisi hakemlerin iradesine bırakılmış, dolayısıyla tarafların iradesi yetkisiz kılınmıştır.¹⁷⁷⁹

İbn Kayyim, vekilin Şâri ve insanların örfünde hakem mesabesinde olduğunu belirtir. Çünkü hakemin vekilin aksine hüküm verme ve yaptırım yetkisi bulunmaktadır. Onun nakline göre Hz. Osman, İbn Abbas ve Muaviye, Akîl b. Ebî Tâlib ile eşi Fâtıma bint Utbe için iki hakem tayin ederek onlara, “*isterseniz aralarını ayırın*” talimatını verirlerdi. Hz. Ali de aynı tasarrufta bulunurdu. İbn Kayyim, onların uygulamalarının diğer sahabîler tarafından reddedilmediğini söyleyerek ihtilafın, tâbiîn gibi sonraki âlimler arasında cereyan ettiğini zikreder.¹⁷⁸⁰ Nihayet *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* de hakemlere tefrika hakkı tanıyan fakihlerin görüşlerini tercih eder.¹⁷⁸¹

Doğrusu hakemlerin ayette sadece ara bulucu olarak zikredilmesinden ötürü onlara tefrik hakkı verilmediği görüşü tercihe lâyıktır. Kanaatimizce erkeğin hakkı olan talâk açık bir yetki devri olmadıkça bir başkasına geçemez. Hakemlerin Allah adına

¹⁷⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 563; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 99; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, I, 873.

¹⁷⁷⁶ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 184; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 403; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 305; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 619.

¹⁷⁷⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 172. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 367.

¹⁷⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 25.

¹⁷⁷⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 172-173.

¹⁷⁸⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 173-174.

¹⁷⁸¹ Bkz. *HAK*, md. 130-131.

tasarrufta bulunduklarından hareketle onlara tefrik hakkı vermek isabetsiz bir görüş olacaktır. Zira ayette onların tefrik yetkisi olduğuna dair açık ve tatmin edici bir ifade bulunmamaktadır.

3.3.5. Nafakayı Temin Etmeme

Kadının nafakasının erkek tarafından karşılanması gerektiğine ilgili bölümünde temas edilmişti. Nafakanın karşılanmaması kadının bu haktan mahrum kalması anlamına gelir. Bu sebeple kadına tefrik hakkı verileceğini savunan âlimler buna ilişkin bazı deliller zikretmiştir. Bu deliller arasında, “*Kadınları boşadığınız ve onlar da iddet sürelerini tamamladıkları vakit onları ya iyilikle tutun yahut da iyilikle bırakın. Ancak haksızlık etmek ve zarar vermek için onları nikâh altında tutmayın.*”¹⁷⁸² ayeti en dikkat çekenidir. Ebû Hüreyre’den rivayet edilen, “*Eşine nafaka verecek bir şey bulamayan adam (ve karısı) hakkında Rasûlullah ayrılmasına (karar verdi.)*”¹⁷⁸³ hadisi de diğer bir hüccettir. İlgili ayeti zikreden İbn Kudâme, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Ebû Hüreyre; Saîd b. el-Müseyyeb, Ömer b. Abdulazîz, Hasan el-Basrî; Rebîa, Hammâd, Ebû Sevr, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel’in bu görüşte olduğunu nakletmiştir.¹⁷⁸⁴ İbn Hacer el-Askalânî ise bunu cumhurun görüşü olarak ifade etmiştir.¹⁷⁸⁵

Hanefî fakihler kadına bu sebeple tefrik hakkı verilmesine karşı çıkmıştır. Onlar görüşlerini şu ayete dayandırmıştır: “*Eli geniş olan elinin genişliğine göre nafaka versin. Eli dar olan da Allah ona verdiği ölçüde nafaka versin.*”¹⁷⁸⁶ Atâ, Zührî ve İbn Şübrûme de kadının tefrik hakkı olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹⁷⁸⁷ Cessâs, kendi görüşlerine dayanak kıldıkları ayeti tefsir ederken kişinin yerine getirmekten aciz kaldığı durumlarda ondan nafaka sorumluluğunun düşeceğini ifade etmiştir.¹⁷⁸⁸ Cessâs’ın açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla Hanefî fakihler nazarında kasıt olmaksızın nafakadan acze düşen erkekten nafaka sorumluluğu sakıt olurken kasti olarak bundan imtina edenden ise sorumluluk düşmez. Ancak Hanefî fakihler ihmal ve kasıtlı izah edilebilecek bu durumda da kadının tefrik hakkı olmadığı fikrindedir.¹⁷⁸⁹ Yukarıda zikredilen iki görüşe ilave

¹⁷⁸² Bakara, 2/231.

¹⁷⁸³ Dârekutnî, Sünen, IV, 455.

¹⁷⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 360-361.

¹⁷⁸⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 501. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 385; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 452.

¹⁷⁸⁶ Talâk, 65/7.

¹⁷⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 361.

¹⁷⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmû'l-Kur'ân*, V, 361; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 283. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 24-25.

¹⁷⁸⁹ Ebû Zehra, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, s. 348.

olarak İbn Hazm'ın dile getirdiği üçüncü görüşe göre erkeğin nafakayı sağlayamaması halinde kadın zengin ise nafaka sorumluluğu onun omuzlarındadır.¹⁷⁹⁰

İbn Kayyim, bu tartışma çerçevesinde öncelikle muhtelif görüşleri, onların savunucularını ve delillerini zikreder. Kadına tefrik hakkı veren âlimler içinde bazı Hanefîlerin de bulunduğunu belirtir. Tefriki savunanlar nazarında bunun talâk ve fesih olduğu şeklinde iki görüş olduğunu ifade eder. Onun nakline göre Ahmed b. Hanbel'den gelen zahir görüşe göre kadının nikâhı feshetme veya fesih talebiyle hâkime götürme hakkı vardır. Ancak İbn Kayyim'in, Kâdî Ebû Ya'lâ'dan naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel yine onun yanında İmam Mâlik fesih görüşünü benimsemez.¹⁷⁹¹

Ebû Hanîfe'nin görüşüne de temas eden İbn Kayyim, onu destekleyen birtakım rivayetler sıralar. Onların ortak yönü, kadının tefrik hakkı bulunmadığı yönündedir. Tâbiîn âlimlerinin görüşlerini yansıtan bu rivayetler, Atâ, Zührî, Hasan el-Basrî, Ömer b. Abdulazîz'e aittir. O, Zâhirîlerin de bu görüşte olduklarını aktarır.¹⁷⁹²

Nakillerinden ve ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyim, tefrik hakkının bulunduğu şeklinde bir görüş birliği bulunmadığını ifade eder. Şöyle ki kadına tefriki muteber gördükleri nakledilen Ömer b. Abdulazîz, Hasan el-Basrî ve Ahmed b. Hanbel'den aksi yönde görüşler gelir. Aslında kadına tefrik hakkı veren ve vermeyen her iki görüşü de dikkate alır, fakat onlara temel olarak itiraz etmez. Ancak bu iki temel görüş dışında iki görüşe daha temas eder, hatta onları ilginç olarak değerlendirir. O iki görüşten birine göre nafakayı sağlamayan erkek hapsedilir. O, bu görüşün Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'ye nispet edildiğini zikreder. Ona göre, hapis, aileden uzak kalma ve fakirlik acısını birleştirerek bunları erkeğe yüklemek kabul edilemez. Dahası bu, dine bir iftiradır. Nitekim ilimden biraz nasibi olan kimse böyle bir görüşte bulunmaz. Onun naklettiği diğer görüş ki yukarıda zikrettiğimiz İbn Hazm'ın, görüşüdür. İbn Kayyim bu görüşün Ubeydullah b. Hasan'ın görüşünden daha iyi olduğunu vurgular, ancak bunu da muteber görmez. Dahası İbn Hazm'ı nafakayı erkeğe yükleyen ayetin siyakını anlamamakla itham eder.¹⁷⁹³

İbn Kayyim'in kadına tefrik hakkı tanıyan görüş ile tanımayan görüşün arasını kısmen cem ettiği görülmektedir. Şöyle ki ona göre erkek, varlıklı olduğu iddiasıyla kadını aldatır, daha sonra onun yoksul olduğu ortaya çıkarsa veya varlıklı olmasına

¹⁷⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 254.

¹⁷⁹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 457-459.

¹⁷⁹² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 460-461.

¹⁷⁹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 461-462.

rağmen kadının nafakasını temin etmezse kadına tefrik hakkı verilir. Ancak erkeğin yoksul olduğunu kadın evlilik öncesi bilir veya erkek varlıklı ama bir sebeple yoksul olursa onun tefrik hakkı yoktur. Onun, şeriatın usûl ve kaidelerinin bunu gerektirdiğini vurgulaması maslahata matuftur. Erkeğin varlıklı olduğu noktasında kadını aldatması dışında ona tefrik hakkı vermeyen İbn Kayyim, bunu erkeğin mehri vermekten aciz kalmasıyla nikâhın feshedilmemesine kıyaslar. Onun nakline göre mehrin verilmesinden aciz kalmakla nikâhın feshedilmeyeceği görüşü fakihlerin cumhuru tarafından benimsenmiştir. Bu itibarla nafakayı verememek sebebiyle fesih yetkisi olmaması, mehri sağlayamamak sebebiyle fesih yetkisi olmamasından evladır.¹⁷⁹⁴

Kadının fesih hakkı olduğunu savunan âlimlerin itirazlarına cevaplar veren İbn Kayyim maslahat yani makâsıda atıfta bulunmuş ve aldatma dışında kadına tefrik hakkı verilmemesini, “def-i mefâsid celb-i menâfiden evladır” ve “ehven-i şerreyn ihtiyâr olunur” külli kaideleriyle ilişkilendirmiştir.¹⁷⁹⁵

Bu konuda *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* kadına tefrik hakkı vermeyerek meseleyi Hanefî fakihlerin de içinde bulunduğu grubun görüşüne göre kanunlaştırmıştır. Ancak kadına erkek namına borçlanma hakkı tanımıştır.¹⁷⁹⁶ Öte yandan mefkûd meselesiyle alakalı olan sefer gibi diğer sebeplerle kadını nafakadan mahrum bırakmayı ise tefrik sebebi saymıştır.¹⁷⁹⁷

Kanaatimizce erkeğin nafakayı sağlamaktan aciz kaldığı durumlarda kadına tefrik hakkı verilmeyeceğini savunan görüş tercihe şayandır. Kimi muasır âlimler de buna işaret ederek aile birliğinin dağılmaması ve tefrikin getireceği zarar vb. gerekçeleri sıralamıştır.¹⁷⁹⁸ Ancak erkeğin keyfî olarak nafakadan mahrum bırakması nedeniyle kadına eza ve zulümde bulunmasını bu kapsamda değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

3.3.6. Erkeğin Mefkûd Olması

Klasik fıkıh kaynaklarında mefkûd ve gâib kavramı birlikte kullanılmaktadır. Mefkûd, hayatta olup olmadığı bilinmeyen dolayısıyla kendisinden herhangi bir bilgi

¹⁷⁹⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 465.

¹⁷⁹⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 465-466.

¹⁷⁹⁶ HAK, md. 96.

¹⁷⁹⁷ HAK, md. 126.

¹⁷⁹⁸ Bkz. Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 354-355; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 377; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 95.

alınamayan kimsedir.¹⁷⁹⁹ Mefkûdluk durumu aylarca hatta yıllarca sürebilmektedir. Bu durumda kadının yeni bir evlilik yaparak hayatını idame ettirebilmesi veya kocasını beklemesi yahut da onun ölüm haberini alana kadar sabretmesi şeklinde çeşitli görüşler bulunmaktadır. Erkeğin öldüğüne ilişkin haber gelinceye kadar kadının beklemesi gerektiği görüşü Hanefî fakihlere aittir. Onlara göre bu yönde bir haber ulaşmamışsa onun öldüğünü teyit edecek uzun bir zaman geçmedikçe kadın yeni bir evlilik yapamaz.¹⁸⁰⁰ Şâfiîlerin görüşü Hanefî fakihlere paralellik arz etmektedir.¹⁸⁰¹ İmam Mâlik, kadının dört yıl geçtikten sonra dört ay on gün iddet bekleyeceği ve yeni bir evlilik yapabileceği görüşüyle Hanefî ve Şâfiî fakihlere nazaran daha makul bir yol tutmuştur.¹⁸⁰²

İbn Kayyim, Hz Ömer'in mefkûd ile alakalı hükmüne atıfta bulunur. Hz Ömer, dört yıl bekledikten sonra kadının yeni bir evlilik yapabileceği, evlilik sonrası ilk kocanın çıkagelmesi üzerine kadın ile mehri alma hususunda muhayyer bırakılacağına hükmeder. Ona göre Ahmed b. Hanbel söz konusu hükme muvafakat etmektedir. Yine ona göre geç dönem bazı Hanbelîlerin bu uygulamanın kıyasa aykırılık oluşturduğu şeklindeki iddiaları bulunmaktadır ki bunlar gerçeği yansıtmaz. İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin¹⁸⁰³ de Hz. Ömer'in hükmünü muteber saydığını dile getirir. Onun nakline göre İbn Teymiyye, bu meselede Hz. Ömer'e muhalefet edenin doğruya ulaşamayacağını belirtir.¹⁸⁰⁴

Hukuk-ı Aile Kararnâmesi mefkûd yanında erkeğin gizlenerek ortadan kaybolması veya yolculuk gibi sebeplerle kadının nafakasının teminden uzak kalmasını tefrik sebebi saymıştır.¹⁸⁰⁵ Mağduriyetin önüne geçmek ve devam eden hayata kadını adapte etme adına İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in de iştirak ettiği fakihlerin görüşü daha isabetli durmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu meselede Hz. Ömer'den nakledilen uygulama dışında herhangi bir uygulama da varit olmamıştır. Onun uygulamasında ilk erkeğe eşine dönme fırsatı verilmesi son derece yerinde bir karardır. Zira erkek iradesi dışında mefkûd durumuna düşmüş olabilir ki dönüş fırsatı vermeme ona zulüm olur. Yok, eğer kadını ihmal ederek onun mağdur olmasına sebep oluyor veya hayatını kaybetmişse

¹⁷⁹⁹ Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 329; Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 38; Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 196; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, III, 110.

¹⁸⁰⁰ Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 329; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 139; Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 38; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 349.

¹⁸⁰¹ Şâfiî, *el-Üm*, V, 239; İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, *ez-Ziyâdât 'alâ Muhtasari'l-Müzenî*, s. 576; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 316; Râfiî, *el-'Azîz*, VI, 525.

¹⁸⁰² Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 30; Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 329; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 133; İbn Abdülber, *Kitâbü'l-Kâfi*, II, 567.

¹⁸⁰³ Bkz. İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye*, s. 281.

¹⁸⁰⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 26-27.

¹⁸⁰⁵ HAK, md. 126.

kadını bu şekilde uzun yıllar hatta ömrünün sonuna kadar yapayalnız bırakmak isabetli gözükmemektedir.

3.3.7. Bedensel Kusurlar

Tefrik hakkının bulunduğu diğer bir husus da bedensel kusurlardır. Bu kusurlardan bir kısmı birlikte yaşama imkânını ortadan kaldırırken bir kısmı ise cinsel ilişkiyi engellemektedir. Bunlar arasında şunlar zikredilmiştir: “Mecbûb (cinsel organ kesikliği), innîn (iktidarsız), teahhuz (bir çeşit göz hastalığı), hasy (hadım edilmiş), hunsâ (çift cinsiyetli), cunûn (akıl hastalığı), cüzzâm (cilt hastalığı).¹⁸⁰⁶ Taraflar bunlara razı olursa nikâh devam eder. Tarafların bu sebeplerle akdi sonlandırmaları talâk değil fesih şeklinde cari olur.¹⁸⁰⁷

İbn Kayyim, Zâhirîlerin hiçbir kusur nedeniyle evlilik akdinin feshedilemeyeceği görüşünde olduklarını ifade eder. Onun nakline göre Ebû Hanîfe sadece cinsel organ kesikliği ve iktidarsızlık sebebiyle feshi muteber görürken İmam Mâlik ve Şâfiî bunlara cunûn, baras, cüzzâm ve karanı da eklemiştir. Ahmed b. Hanbel ise kadının cinsel organı ile ilgili sorunları da bunlara ilave etmiştir. Yine onun nakline göre Hanbelîler çerçeveyi daha da genişleterek ferc veya idrar kokması, yumurtaların bulunmaması, sürekli istiaze kanı gelmesi vb. gerekçeleri de fesih için muteber telakki etmiştir.¹⁸⁰⁸

Feshe konu olan kusurları sınırlandırmayı doğru bulmayan İbn Kayyim, âlimler tarafından fesih için muteber olarak telakki edilen kusurlarla diğer kusurların aynı seviyede olduğunu hatta kimi kusurların mezkûr kusurlardan daha büyük olduğunu vurgular. Ona göre körlük, sağırlık, iki elin veya ayağın kesilmesi vb. kusurların gizlenmesi veya tarafın aldatılması dine aykırılık oluşturur. Yine ona göre taraflardan birinde bulunan söz konusu kusurlar, nefretin doğmasına sebebiyet verebileceği gibi evliliğin maksadı olan sevgi ve muhabbetin doğması ve yaygınlık kazanmasını da engelleyebilir. Bu sebeple taraflara muhayyerlik hakkı verilmelidir. O, Hz. Ömer’in kısır olduğu halde bir kadınla evlenen adama, durumunu bildirmesini emrettiği rivayeti nakleder. Buradaki muhayyerliği alış-veriş muhayyerliğiyle mukayese ederek görüşünü

¹⁸⁰⁶ Maddeler için bkz. Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 426-427; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 327-328; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 171; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 128; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, s. 28-29; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VII, 87-89.

¹⁸⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 171; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 17.

¹⁸⁰⁸ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 165.

rivayetler yanında kıyasla da temellendirmeye çalışır. Hatta ona göre evlilik muhayyerliği alış-veriş muhayyerliğinden evladır.¹⁸⁰⁹

İbn Kayyim kadının şartlarının yerine gelmemesinin de feshi gerektirdiğini belirtir. Aslında şarta bağlı fesih hakkı olmasında kadının erkekten evla olduğuna dikkati çeker. Çünkü onun da vurguladığı gibi kadının talâkla ayrılık hakkı bulunmamaktadır. Kadına değil de sadece erkeğe fesih yetkisi verilmesinin çelişkiler barındırdığını dile getirir. Ona göre bu, kıyas ve şer'î kaidelerden uzak bir tutumdur. Öte yandan o, belirli kusurları fesih için muteber görürken uyuzluk ve kronik hastalıklarını muteber görmeyen âlimleri tenkit eder. Çünkü çok küçük boyuttaki abraş lekesinin feshi gerektirdiği gibi süreklilik ifade eden uyuzluk da feshi gerektirmektedir. Zira kalıcı uyuzluk kusur yönünden abraştan geri değil aksine ileri durumdadır.¹⁸¹⁰

Fesih sonucu mehrin durumuna da temas eden İbn Kayyim bunu iki ihtimal kapsamında değerlendirmiştir. Birincisinde fesih, cinsel ilişkiden önce vaki olursa kadın mehre hak kazanamaz. Cinsel ilişki sonrası fesih vaki olursa kadın mehre hak kazanır. Erkek, kadının velisi tarafından aldatılırsa kadın mehri alır, ancak mehri ceza olarak veli tazmin eder. Eğer erkek bizzat kadın tarafından aldatılırsa kadının mehir hakkı sakıt olur. Onun kaydına göre, Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri bu şekildedir.¹⁸¹¹

Bu meselede maslahata vurgu yapan İbn Kayyim'in tefriki gerektiren çerçeveyi geniş tuttuğu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o, basit, geçici ve birlikteliğe engel olmayan hastalıkların değil, gerek sağlıklı aile birlikteliğine gerekse de cinsel birlikteliğe mani olan ciddi kusurların fesih sebebi olduğu görüşündedir. Diğer yandan tarafların şartları yerine getirmemesini de fesih sebebi olarak telakki ederken kusurları gizleyerek aldatmayı da bu kapsamda değerlendirmiştir. Aslında son iki durum olan şartların sağlanmaması ve aldatma birleştirilebilir. Şöyle ki erkek bedenî kusurlardan salim olmayı şart koşmuş ama kadın bu şartları sağlamıyorsa bu, şartın yerine getirilmemesi şeklinde niteleneceği gibi aldatma olarak da nitelenebilir.

¹⁸⁰⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 166.

¹⁸¹⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 168.

¹⁸¹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 168.

3.4. İddet

3.4.1. İddet Kavramı ve Mahiyeti

Fıkîhî sonuçları açısından “iddet” boşama ile doğrudan alakalı bir meseledir. İddet lügatte, “sayı ve müddet” gibi manalara gelmektedir.¹⁸¹² İddet terimi genel olarak şu şekilde tarif edilebilir: “Kocasından boşanmış veya kocası ölen kadının başka bir şahısla evlenmeden önce beklemesi gereken belirli zaman dilimidir.”¹⁸¹³

İddet bazı Hanefî kaynaklarda erkekler için de gerekli bir kavram olarak açıklansa da aslında kadınlar için kullanılan bir kavramdır. Abdulkerim Zeydan, bu bağlamda İbn Âbidîn’e¹⁸¹⁴ eleştiride bulunarak iddet kavramının erkekler için kullanılmasını doğru bulmaz.¹⁸¹⁵ Zaten iddetin kadın için asıl olduğunu ifade eden Ömer Nasuhi Bilmen, iddet bölümünde sadece kadınlara özel meseleleri ele alacağını belirtir.¹⁸¹⁶

İddet için cinsel birliktelik yaşanması gereklidir. Abdulkerim Zeydan’ın da ifade ettiği gibi bu hususta icmâ vardır.¹⁸¹⁷ Ancak sahih halvetin iddeti gerektirip gerektirmediği hususunda iki görüş bulunur. Hanefî fakihler halvetin sahih nikâhta iddeti gerekli kıldığı hususunda hemfikirdir.¹⁸¹⁸ Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer; Zührî, Evzâî, Sevrî ve Zeydîler de sahih halveti muteber telakki eder.¹⁸¹⁹ İbn Kudâme’nin nakline göre İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel de aynı görüştedir.¹⁸²⁰ İçlerinde İbn Mesûd, İbn Abbas; Şabî, İbn Sîrîn, Ebû Sevr, Şâfiî ve Mâlikîlerin bulunduğu grup ise sahih halvetin iddeti gerektirmediği fikrindedir.¹⁸²¹

Şer’î yönden vâcip hükmünde olan iddet Kitap, Sünnet ve icmâ deliliyle sabittir.¹⁸²² Kitap’ta bulunan delillerden birinde şöyle buyrulmuştur: “Boşanmış kadınlar

¹⁸¹² Ezherî, *Tehzîbu’l-lügâ*, I, 69; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 550; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, I, 297; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 179.

¹⁸¹³ Bkz. İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 71; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 121; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’s-şahsiyye*, s. 167; Acar, H. İbrahim, “İddet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 466, ss. 466-471, İstanbul 2000; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 229.

¹⁸¹⁴ İbn Âbidîn iddeti, “Sebepler gerekli kıldığında kadın ve erkeğin beklemek zorunda olduğu süre” şeklinde tanımlar. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, V, 177-178.

¹⁸¹⁵ Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 122.

¹⁸¹⁶ Daha tedaylı bilgi amacıyla bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 368-369.

¹⁸¹⁷ Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 126.

¹⁸¹⁸ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 147-148; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 16; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 244; Kâsânî, *Bedâi*, III, 191; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî*, III, 461; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 128.

¹⁸¹⁹ Bkz. İmrânî, *el-Beyân*, IX, 402. Zeydîlerin görüşü için bkz. Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrâr*, II, 281.

¹⁸²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 197.

¹⁸²¹ Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, X, 322; XI, 21; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, XV, 194; Nevevî, *el-Mecmû*, XVI, 347; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 401; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 128.

¹⁸²² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 193; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, IX, 76; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 71; Buhârî, *Keşşâfu’l-kınâ*, V, 411; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 121.

kendi başlarına üç kurû' beklerler."¹⁸²³ Sünnet'ten de pek çok rivayet varit olmuştur. Aşağıda daha detaylı geleceğinden bunlardan birine göre Rasûlullah kocasından boşanmış olan Fâtıma bint Kays'a, "*İddetini İbn Ümmü Mektûm'un evinde tamamla!*"¹⁸²⁴ buyurmuştur.

İslam âlimleri iddetin hikmetine temas etmiş ve onu çeşitli açılardan açıklamıştır. İddet öncelikle Şâriin hakkıdır. Erkek açısından ele alındığı takdirde iddet, kadının yas tutması için bir imkândır. Soy açısından rahmin temizlenerek herhangi bir hamilelik bulunup bulunmadığının tespitidir. Bâin talâkla boşama gerçekleşmişse erkeğe kadına dönme fırsatı verilmesidir. Kadın açısından ise, psikolojik yönden tekrar evlenmeye hazırlık vs. olarak izah edilebilir.¹⁸²⁵

Kadının iddet beklemesinin temel gerekçesi hamile olup olmadığının tespitidir. Ancak tek illetin hamilelik durumunun açıklığa kavuşması olduğu savından hareketle, çeşitli tahlillerle hamileliğin kolayca belirlenebileceği ve kadının iddet beklemeye ihtiyacı olmadığı, şeklinde bir yaklaşım kabul edilemez.

Hamileliğin tespitinin temel gaye olduğunu ifade eden İbn Kayyim, iddetin dört tür hakkı ihtiva ettiğini belirtir. Onun, hamileliğin tespiti yanında pek çok hikmet ve maksad barındırdığını dile getirerek iddetin tek gayesinin hamilelik olduğunu dile getirenlere eleştiriler yöneltir. Onları iddetin diğer hikmetlerini anlamamakla tenkit eder. İddetin illetlerini akıl sahiplerinin anlayabileceği vurgusunun bir sonucu olarak onun taabbudi olmadığını dile getirir.¹⁸²⁶

3.4.2. İddet Türleri

İddet, süre yönünden dört kısımda ele alınmaktadır ki İbn Kayyim de buna açıklık getirmiştir.¹⁸²⁷ Onun da vurguladığı gibi bunlar, gebelik, hayız görmeme, vefat ve boşama iddetidir. Bu dört iddet kimi araştırmacılar tarafından üç başlık altında da ele alınmıştır. Bunlardan birincisi gebelik iddeti ki sabit bir süreyi ifade etmez, ikincisi açık bir zamanı ifade eden vefat ve hayız görmeme iddeti, üçüncüsü ilgili ayette kurû' lafzı ile ifade edilen

¹⁸²³ Bakara, 2/228.

¹⁸²⁴ Ebû Dâvud, "Talâk" 39; Tirmizî "Nikâh" 38.

¹⁸²⁵ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli 'ş-şahsiyye*, s. 168; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 247; Sâbûnî, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, II, 124; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 108.

¹⁸²⁶ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 50-51; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 590.

¹⁸²⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 527; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 51.

boşanmış kadının iddeti.¹⁸²⁸ Fakat meseleyi İbn Kayyim'in de yaptığı gibi dört başlıkta ele almayı uygun bulduk.

3.4.2.1. Gebelik İddeti

İbn Kayyim, “*Gebe olanların bekleme süresi, doğum yapmalarıyla sona erer.*”¹⁸²⁹ ayetinin umum ifade ettiğini vurgulamıştır. Buna göre gebe olan kadının bâin veya ric'î talâkla boşanmış veya kocasının vefat etmiş olması herhangi bir farklılık arz etmez. Bunların hepsi bu kapsamda değerlendirilir. Onun verdiği bilgilere göre ayetteki umum mana üç yönden kendisini göstermektedir:

I- “Gebe olanlar” lafzı ile herhangi bir ayrıma gitmeksizin bütün kadınlar muhatap alınmıştır.

II- “أولات” ismu'l-cemi ilgili ayette marife olan “الأحمال” lafzına izafe edilmiştir ki bu, Arap dilinde umum mana ifade eder.

III- Müpteda ve haberin marife olması haberin müptedaya hasredildiğini göstermektedir. Şöyle ki ayetteki, “أجلهن” müpteda ve “أن يضع حملهن” lafzının masdar tevili olan “وضع حملهن” şeklindeki haber, marifedir.¹⁸³⁰

O, gebelik iddetinin doğumla sonlanacağı görüşünün sahabîlerin cumhurunun kanaatini yansıttığını, bu sebeple kocasının naası yıkanmakta iken kadın doğum yapsa dahi iddet süresinin dolacağını belirtir. Sübey'a el-Eslemiyye adlı gebe kadının kocasının vefatından kısa bir süre sonra doğum yapması ile ilgili rivayeti¹⁸³¹ zikrederek bunun Rasûlullah tarafından Kur'an'dan çıkarılan bir fetva olduğunu dile getirir.¹⁸³²

“*Doğum yapıncaya kadar gebe kadınla cinsel ilişkiye girilmez.*”¹⁸³³ rivayetine de temas eden İbn Kayyim gebeliğin diğer bütün iddet türleri üzerinde baskın ve belirleyici bir konumda olduğunu belirtir.¹⁸³⁴

¹⁸²⁸ Sâbûnî, *el-Ahvâlü's-sahsiyye*, II, 124-126.

¹⁸²⁹ Talâk, 65/4.

¹⁸³⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 527-528.

¹⁸³¹ İlgili rivayette Sübey'a el-Eslemiyye'nin kocasının vefatından bir gece ile kırk gece arasında değişen bir süre sonra doğum yaptığı nakledilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 234-235; Buhârî, “Talâk” 37; Müslim, “Talâk” 57; İbn Mâce, “Talâk” 7; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 17.

¹⁸³² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 528.

¹⁸³³ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 212; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 538; VII, 738; IX, 208.

¹⁸³⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 51.

3.4.2.2. Hayız Görmeme İddeti

Bu kapsamda olanlar, yaşça küçükler ile ileri bir yaşa sahip olan kadınlardır. Onların iddet süreleri İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi ayette de üç ay olarak tespit edilmiştir.¹⁸³⁵ Bu ayet şu şekildedir: “Kadınlarınız içinden adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların (iddet) süresi üç aydır.”¹⁸³⁶

Kadının ileri yaşta olmasını ifade eden menopoz döneminin tespitinde muhtelif görüşler ileri sürülür. İbn Kayyim, elli veya altmış yaşın kıstas alındığını dile getirir. İmam Mâlik'in herhangi bir yaş sınırı tayin etmediğini ifade ederek hocası İbn Teymiyye'nin görüşünü açıklar.¹⁸³⁷ Buna göre İbn Teymiyye adetten kesilmenin kadından kadına farklılık gösterdiği gerekçesiyle belirli bir yaşın kıstas alınmasının isabetli olmayacağını belirtir. İbn Kayyim hali hazırdaki vakanın bu görüşü desteklediğini vurgulayarak bu konuda da hocasının görüşüne muvafakat eder.¹⁸³⁸

3.4.2.3. Vefat İddeti

Vefat iddetinin süresi, “Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler.”¹⁸³⁹ ayetinde dört ay on gün olarak belirlenmiştir. İbn Kayyim kendisiyle cinsel ilişkiye girilmiş ve girilmemiş küçük-büyük bütün kadınların bu ayet kapsamında olduğunu belirtir. Buna, Kur'an'ın umum manasının, sahih Sünnet'in ve âlimlerin görüş birliğinin delalet ettiğini ifade eder.¹⁸⁴⁰

İbn Kayyim, bazı görüş ayrılıklarına rağmen sahabîlerin cumhurunun yanında dört mezhep imamının görüşünün de bu yönde olduğunu nakleder.¹⁸⁴¹ Vefat veya gebelik süresinden en uzun olanın beklenmesi gerektiğini savunanların vefat ve gebelik ayetlerini bir açıdan âm, diğer açıdan has olarak kabul ettiklerini ifade eder. Kendisinin de teyit ettiği cumhurun bu konuda üç temel delil zikrettiğini belirterek onları sıralar. Bunlardan ikisi şu şekildedir:

¹⁸³⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 51; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 528, 583, 589.

¹⁸³⁶ Talâk, 65/4.

¹⁸³⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 583-584.

¹⁸³⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 587-589.

¹⁸³⁹ Bakara, 2/234.

¹⁸⁴⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 51-52; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 528, 589.

¹⁸⁴¹ Söz konusu görüşün cumhur tarafından hüsn-ü kabül gördüğü pek çok kaynakta zikredilmiştir. Dahası İbn Kudâme icmâ olduğuna işaret etmiştir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 227; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 474; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 342.

I- Gebe olan Sübey'a'nın kocasının vefatından kısa bir süre sonra doğum yapmasıyla iddetin son bulduğunu ifade eden rivayet ki¹⁸⁴² bu yukarıda da geçmişti.

II- Gebelik iddetini tayin eden ayet, vefat iddetini tayin eden ayetten sonra nazil olmuştur.¹⁸⁴³

Vefat iddetinin dört ay on gün olmasının yerinde bir hüküm olduğunu söyleyen İbn Kayyim, bunu kadının kocası için yas tutmasıyla da gerekçelendirir.¹⁸⁴⁴

3.4.2.4. Boşama İddeti

Boşanma iddeti için açık bir zaman dilimi tayin edilmemekle birlikte “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kurû beklerler.*”¹⁸⁴⁵ ayetinde de ifade edildiği gibi üç kurû beklenmesi hükme bağlanmıştır.

Lügatte “hayız” ve “tuhur” şeklinde müşterek anlam ifade eden “قروء” ve “أقراء” lafzı “قراء” sözcüğünün çoğuludur.¹⁸⁴⁶ Fakihlerden bir grup hayız manasını tercih etmektedir. Bunlar arasında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesûd, İbn Abbas, Ebû Musa; Mücâhid, İkrime, Dahhâk, Katâde; Evzâî, Sevrî ve Ebû Hanîfe bulunmaktadır.¹⁸⁴⁷ Ahmed b. Hanbel de aynı kanaate sahiptir. Bu görüşe göre boşanmış kadın üç hayız dönemi iddet beklemelidir.¹⁸⁴⁸

Tahâvî, kurû lafzının Rasûlullah’ın dilinde hayız manasında kullanıldığına dair şu rivayeti zikretmiştir: Rivayete göre Rasûlullah, kendisinden istihaze kanı hakkında soru soran kadına, “*Akra günlerinde namazı terk et!*” buyurmuştur.¹⁸⁴⁹ Bu metinde akra yani kurû lafzı hayız anlamında kullanılmıştır. Çünkü namaz, tuhur değil hayız günlerinde terk edilmektedir.¹⁸⁵⁰ Hanefî fakihler Kitap ve Sünnet’ten çeşitli delillerin yanında aklî delillerin de hayız manasını desteklediğini ifade etmiştir. Onların da ifade ettiği gibi hayız manasını tercih edenlere göre iddetin süresi üçüncü hayızın, tuhur manasını tercih edenlere göre ise üçüncü tuhrun tamamlanmasıyla birlikte dolmaktadır.

¹⁸⁴² Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 234-235; Buhârî, “Tefsir” (Talâk); “Talâk” 37; Müslim, “Talâk” 57; İbn Mâce, “Talâk” 7; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 17.

¹⁸⁴³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 531-532.

¹⁸⁴⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 52; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 590-591.

¹⁸⁴⁵ Bakara, 2/228.

¹⁸⁴⁶ Ezherî, *Tehzibu'l-lüğa*, IX, 210; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 470; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 131.

¹⁸⁴⁷ Şeybânî, *el-Asl*, II, 6; IV, 393, 403; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 55; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 226; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 13; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 193; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 136; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 200; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 204; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIII, 11; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 323.

¹⁸⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 199-200.

¹⁸⁴⁹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 394.

¹⁸⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 60. Ayrıca bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 230.

Tuhur görüşü tercih edildiği ve kadının boşandığı vakit tuhrun sonuna denk geldiğinde aslında üç değil iki iddet süresi beklenmektedir. Ancak hayız kabul edildiğinde ise tuhurdan sonraki hayızla birlikte iddet başlayacağından üç iddet tam olarak vaki olmuş olur ki “ثلاثة قروء”¹⁸⁵¹ terkihi yerini bulur.

İbn Abdülber, Ahmed b. Hanbel’den gelen sahih görüşün tuhur olduğunu naklederek onun hakkında bilinenin yanlış olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸⁵² İbn Abdülberr’e atıfta bulunan Hanbelî fakihler, tuhur değil hayız naklini muteber görmüş ve onu tercih etmiştir.¹⁸⁵³ İbn Teymiyye¹⁸⁵⁴ ve İbn Kayyim¹⁸⁵⁵ de Ahmed b. Hanbel’den gelen meşhur görüşün bu yönde olduğunu vurgulayarak İbn Abdülberr’e karşı çıkmıştır.

İbn Ömer, Hz. Âişe; Süleyman b. Yesâr, Zührî; Mâlik, Ebû Sevr ve İmam Şâfiî nazarında ise kurû’dan kasıt, tuhurdur.¹⁸⁵⁶ Onlar görüşlerini bazı delillerle desteklemiştir. Bunlar arasında, “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın.*”¹⁸⁵⁷ ayeti zikredilebilir. Onlara göre boşamanın iddet dönemine hasredilmesi sünnî boşama olan temizlik günlerine denk gelir ki böylelikle iddet beklemeyi ifade eden kurû’ lafzı hayız değil tuhur olmaktadır. Yine onlar Hz. Âişe’den rivayet edilen, “*Kurû’ ancak tuhurdur.*”¹⁸⁵⁸ ibâresini nakletmiştir. Yukarıda da zikredildiği gibi zaten Hz. Âişe de kurû’ sözcüğünün ilgili ayette tuhur anlamına geldiği görüşündedir.¹⁸⁵⁹

İbn Kayyim, kurû’ lafzının hayız anlamında kullanıldığını ifade eden görüşe muvafakat eder. Bu görüşü savunan pek çok sahabî zikrederek onların önde gelenler olduğunu dile getirir.¹⁸⁶⁰ İbn Teymiyye ise sahabîlerin çoğunun görüşünün bu yönde olduğunu nakleder.¹⁸⁶¹ İbn Kayyim, tuhur görüşünü tercih eden sahabî ve fakihlere de işaret eder ve boşamanın gerçekleştiği temizlik döneminin bir iddet sayılıp sayılmayacağı hususunda üç görüş olduğunu ifade eder, ancak meşhur görüşün bir iddet sayılacağı yönünde olduğunu belirtir.¹⁸⁶²

¹⁸⁵¹ Kâsânî, *Bedâi’*, III, 194; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 205.

¹⁸⁵² İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 149.

¹⁸⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 200; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, IX, 97; İbn Müflih, *el-Mübdî’*, VII, 81; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 279.

¹⁸⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXIII, 11.

¹⁸⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 533.

¹⁸⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 200.

¹⁸⁵⁷ Talâk, 65/1.

¹⁸⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, III, 61; Dârekutnî, *Sünen*, I, 398; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 514; VII, 681.

¹⁸⁵⁹ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, XI, 163-164; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 15-16.

¹⁸⁶⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 532-533. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, II, 565-566.

¹⁸⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXIII, 11.

¹⁸⁶² İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, V, 533.

İbn Kayyim'in, konuyu derinlemesine ele alarak¹⁸⁶³ kurû'dan kastın tuhur olduğunu ileri süren âlimlere, delilleri üzerinden cevaplar verdiği görülür. Örneğin tuhur görüşünü savunan âlimlerin, “*onları iddetlerini gözeterek boşayın*” ayetini delil getirmelerinin lehlerine değil, aleyhlerine bir delil olduğunu belirtir. Yukarıda da ifade edildiği gibi tuhru savunan âlimler bu ayette boşamanın iddet döneminde icra emredilmesini sünnî boşama olan temizlik günleri olarak yorumlar. Bu yoruma karşı çıkan İbn Kayyim, “لَعْدَتُهُنَّ” ayetindeki “لَام” edatının “فِي” manasında olmamasından hareketle boşamanın iddet içinde olamayacağını belirtir. Onun kaydına göre boşama iddetin sebebidir. Sebep hükmün önüne geçemeyeceğinden ilgili ayette iddetten kasıt, tuhur olamaz. Yine ona göre burada iddetten kasıt sayı saymaktır ki zaten ayette, “*iddeti de sayın*” buyrulmuştur. Bu itibarla sayılan şey tuhur değil iddettir.¹⁸⁶⁴ Özetle o, iddetin boşamadan ayrı olamayacağı gibi onun önüne de geçemeyeceğini vurguladıktan sonra iddetin ondan sonra olmasının en doğru yaklaşım olduğunu belirtir.¹⁸⁶⁵

Süt emme ve hayız gibi meseleleri kadınların erkeklerden daha iyi bildikleri iddiasından hareketle Hz. Âişe'nin “*kurû' ancak tuhurdur*” sözünün mutlak doğru olduğu şeklindeki yaklaşıma sıcak bakmaz. Ona göre Allah'ın Kitab'ını anlama hususunda hiçbir kadın Ebû Bekir, Ömer, Ali ve İbn Mesûd gibi önde gelen sahabîlerle boy ölçüşemez. Binâenaleyh herhangi bir konuda Âişe ile Ebû Bekir, Ömer, Ali ve İbn Mesûd ihtilafa düştükleri vakit diğerlerinin değil de Âişe'nin görüşünün alınmasının doğru olmayacağını ifade eder.¹⁸⁶⁶ “*Müstahaza kadın akrâ günlerinde namazı terk eder.*”¹⁸⁶⁷ ve “*Cariyenin iddeti iki hayız beklemesidir.*”¹⁸⁶⁸ rivayetlerini aktararak kurû' lafzından kastın hayız olduğu görüşünü temellendirmeye çalışır.¹⁸⁶⁹

Kurû' lafzını hayız olarak tespit ettikten sonra üç hayız beklemenin üç talâkla boşanmış kadın için de geçerli olduğunu vurgular, fakat bunda icmâ olmadığını da belirtir. İbnü'l-Lebbân'ın (ö. 749/1349) ve kimi âlimlerin üç talâkla boşanmış kadın için bir hayız takdir ettiklerini aktarır.¹⁸⁷⁰ Ona göre her ne kadar icmâ olmasa da cumhurun

¹⁸⁶³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 536-558.

¹⁸⁶⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 559-561.

¹⁸⁶⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 563.

¹⁸⁶⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 564-565.

¹⁸⁶⁷ Dârimî, “Tahâret” 84; İbn Mâce, “Teyemmüm” 115; Ebû Dâvud, “Tahâret” 105, 109, 112; Tirmizî, “Tahâret” 94.

¹⁸⁶⁸ Dârekutnî, *Sünen*, V, 70-71; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 605-606, 699.

¹⁸⁶⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 572-575.

¹⁸⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 224, 597.

görüşü bu yöndedir.¹⁸⁷¹ Yine ona göre meseleye ilişkin açıklamalar getiren İbn Teymiyye, bir hayızı yeterli gören İbnü'l-Lebbân'ın görüşünden habersizdir.¹⁸⁷²

Kanaatimizce sahabîlerin ve fakihlerin çoğunluğunun kanaati olan hayız görüşü tercihe şayandır. Zira iddetin temel maksatlarından biri olan gebeliğin tespiti tuhurla değil hayızla mümkün olmaktadır. Zaten yukarıda da geçen nasların yanında pek çok rivayet de hayız görüşünü desteklemektedir.¹⁸⁷³

3.4.3. İddet Döneminde Nafaka ve Mesken

İddetle doğrudan bağlantılı bir konu da, temel ihtiyaçlar ve barınmayı ifade eden nafaka ve mesken meselesidir. Kadının iddetini tamamlayıncaya kadarki temel ihtiyaçları ve barınması hayatın idamesi açısından önemi haizdir. Evlilik süresince söz konusu ihtiyaçların erkeğin sorumluluğunda olduğunda herhangi bir görüş ayrılığının varlığı bilinmemektedir. Bu sorumluluğun iddet içindeki kadını da kapsadığı ifade edilmekle birlikte iddetin muhtelif türleri nazarı dikkate alındığında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bunlara aşağıda ayrı başlıklar altında temas edilecektir.

I- Ric'î Boşama İddeti

Ric'î boşama iddetinde nafaka ve mesken meselesi hakkında zikri geçen ayetler şu şekildedir: *“Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın, Allah'tan korkun! Açık bir edepsizlik yapmadıkça onları (iddet beklerken) evlerinden çıkarmayın. Öyle ki kendileri de çıksınlar.”*¹⁸⁷⁴ *“Kadınları gücünüz yettiği kadar kendi ikamet ettiğiniz yerde ikamet ettirin.”*¹⁸⁷⁵ Mezkûr ayetlere temas eden İbn Kayyim, onların ric'î boşama iddetiyle ilintili olduğunu belirtir. Ümmet içinde Kur'an'ı en iyi bilen sahabîlerin bu şekilde anladıklarını ifade ederek onların görüşüne muvafakat ettiğini gösterir. Binâenaleyh ric'î boşama iddeti bekleyen kadının nafaka ve mesken hakkı olduğunu vurgular.¹⁸⁷⁶ Onun kaydettiğine göre bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur, aksine tam bir görüş birliği bulunmaktadır.¹⁸⁷⁷

¹⁸⁷¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, II, 54.

¹⁸⁷² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 597.

¹⁸⁷³ Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 147.

¹⁸⁷⁴ Talâk, 65/1.

¹⁸⁷⁵ Talâk, 65/6.

¹⁸⁷⁶ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-kübrâ*, I, 304; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 469-470, 599; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 272.

¹⁸⁷⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 598.

Mâverdi¹⁸⁷⁸ ve Şevkânî¹⁸⁷⁹ ise iddet bekleyen kadın gebe olsun olmasın bu yönde icmâ olduğunu dile getirir.

İbn Kayyim, Rasûlullah'ın, “*Nafaka ve mesken erkeğin kadına ricat hakkı bulunduğu vaki olur.*”¹⁸⁸⁰ buyruğunun Kur'an'a dayandığını ve iki kaynağın ortak noktada birleştiğini belirtir.¹⁸⁸¹ Ric'î boşama iddetinde mesken hakkı bulunmasının pratik sonucu olarak kadın, iddet beklediği evden çıkamaz.¹⁸⁸²

II- Bâin Boşama İddeti

Mâverdi gebe kadının bâin boşama iddetinde nafaka ve mesken hakkı olduğu hususunda ihtilaf olmadığını vurgular.¹⁸⁸³ İbn Kudâme ise icmâ olduğunu nakleder.¹⁸⁸⁴ Fakat gebe olmayan kadının durumu tartışma konusu olmuştur. İbn Kayyim, bu tartışma çerçevesinde üç görüş geldiğini aktarır. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen birinci görüşe göre gebe olmayan kadının nafaka ve mesken hakkı bulunmamaktadır.¹⁸⁸⁵ Hz. Ömer, İbn Mesûd ve Hanefî fakihlerin görüşüne göre nafaka ve mesken hakkı vardır.¹⁸⁸⁶ İmam Mâlik ve Şâfiî'nin savunduğu üçüncü görüşe göre nafaka değil mesken hakkı bulunmaktadır.¹⁸⁸⁷ O, aslında ikinci ve üçüncü görüşün de Ahmed b. Hanbel'den aktarıldığını vurgular.¹⁸⁸⁸

Birinci görüş Atâ, Şa'bî, Evzâî, İshak b. Râhûye, Dâvud ez-Zâhirî ve İbn Teymiyye tarafından da savunulmuş,¹⁸⁸⁹ İbn Hacer el-Askalânî ise bunun cumhurun görüşünü yansıttığını zikretmiştir.¹⁸⁹⁰ Kanaatimizce cumhur ifadesi yerinde kullanılmamıştır. Çünkü kadına nafaka ve mesken hakkı tanıyan ikinci görüş sahipleri içinde Hz. Ömer, İbn Mesûd, Ömer b. Abdulaziz ve Hanefî fakihlerin yanında İbn Ebû

¹⁸⁷⁸ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 465.

¹⁸⁷⁹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 361; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 391.

¹⁸⁸⁰ Nesâî, “Talâk” 6; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 253; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 64; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 144.

¹⁸⁸¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 470.

¹⁸⁸² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 599.

¹⁸⁸³ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 465.

¹⁸⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 402.

¹⁸⁸⁵ Bkz. Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 399; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 465; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 402.

¹⁸⁸⁶ Kadının hamile olması veya olmaması durumu değiştirmez. Bkz. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe*, s. 195; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 399-400; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Saadettin Önal, İSAM, İstanbul 1998, II, 342-343; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 355; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 205.

¹⁸⁸⁷ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 399; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 465.

¹⁸⁸⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 471.

¹⁸⁸⁹ İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 283.

¹⁸⁹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 480.

Leylâ, Osman el-Bettî, İbn Şübrûme, Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Sâlih, Anberî, gibi mutlak müctehidler de bulunmaktadır.¹⁸⁹¹

İbn Kayyim, bâin boşamanın, kadını erkek nazarında yabancı kıldığından hareketle onun nafaka ve mesken hakkı bulunmadığı şeklindeki görüşe meyiletmiş, Fâtıma bint Kays rivayetini de buna delil getirmiştir. Rivayete göre kocası onu bâine dönüşen talâkla boşamış ve ona az denilebilecek bir nafaka temin etmiştir. Fâtıma bint Kays'ın bu durumu haber alan Rasûlullah, “*Senin nafaka ve mesken hakkın yoktur.*”¹⁸⁹² buyurmuş ve böylelikle kocasının tasarrufunu onaylamıştır. İbn Kayyim bu rivayetin Kur'an'la çatışmadığını, aksine salt kıyasın gereği olduğunu vurgulamıştır.¹⁸⁹³ Muhtemelen kıyastan kasıt bâin boşama iddeti bekleyen kadınla erkek için yabancı, yani herhangi bir kadınının mukayese edilmesidir. Çünkü ona göre bâin boşama iddeti bekleyen kadın yabancı mesabesindeir.¹⁸⁹⁴

İbn Kayyim, mezkûr rivayetin pek çok tarikini aktararak geniş bir bakış açısı sunmaya çalışır.¹⁸⁹⁵ Bunların ortak noktası olan bâin boşamada, nafaka ve mesken hakkı bulunmadığı şeklindeki muhtevanın Kur'an'a uygunluğunu kanıtlama adına -yukarıda da zikredilen- Talâk suresinin birinci ayetini aktarır. Onun da vurguladığı gibi ayet iddet süresi içinde boşanan kadınlardan söz ederek ric'î boşamaya işaret etmektedir. Çünkü ikinci ayette, “*(Boşadığınız kadınlar) iddet sürelerinin doldurduklarında onları ya meşrû ölçüler içerisinde (nikâhınız altında) tutun veya onlardan meşrû ölçülere göre ayrılın.*”¹⁸⁹⁶ buyrulmaktadır. Bilindiği gibi nikâh altında tutma yani ricat etme ancak ric'î talâkta mümkün olmaktadır. Birinci ayetin son kısmı olan, “*Bilemezsin ki Allah, bundan (boşamadan) sonra bir iş/durum ortaya çıkarır.*” ibâresine temas eden İbn Kayyim, bunun iddet dönemi içinde kadına ricat etme olduğunu ifade ederek ayeti Atâ, Hasan el-Basrî ve Katâde'nin de bu şekilde tefsir ettiğini belirtir.¹⁸⁹⁷

Fâtıma bint Kays'ın rivayet ettiği hadisi tenkit ederek onun istidlalini reddedenlere temas eder. İlk tenkidin Hz. Ömer tarafından yapıldığını belirtir. Hz. Ömer,

¹⁸⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 403; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 357.

¹⁸⁹² Müslim, “Talâk” 37; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 68; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 167; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XXIV, 368. Lafız farklılığı için bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 640; Müslim, “Talâk” 36; Ebû Dâvud, “Talâk” 39. Fâtıma bint Kays'la ilgili rivayetin birçok tariki bulunmaktadır. Bunlardan birinde o, aktardığı bilgiye karşı çıkanlara, “*Sizinle benim aramda Allah'ın Kitab'ı vardır diyerek, (Boşanmış) kadınları evlerinden çıkarmayın.*” ayetini okumuş ve bu hüküm ric'î talâkla ilgilidir, üç talâktan sonra ne gibi bir işlem yapılabilir.” demiştir. Bkz. Müslim, “Talâk” 41.

¹⁸⁹³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 293; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 599.

¹⁸⁹⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 470.

¹⁸⁹⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 466-469; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 272.

¹⁸⁹⁶ Talâk, 65/2.

¹⁸⁹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 470.

ilgili rivayeti duyduğunda, “*Allah’ın Kitab’ı ve Peygamber’imizin Sünnet’ini bir kadının sözüyle terk edemeyiz.*”¹⁸⁹⁸ diyerek ona tepki gösterir. Rivayeti tenkit edenlerden biri de Hz. Âişe’dir ki Fâtıma bint Kays’ın sözlerini işittiğinde bunların anlamsız ve faydasız olduğunu dile getirir.¹⁸⁹⁹ Diğer bir tarikte ise Hz. Âişe, Fâtıma bint Kays’a, “*Sen nafaka ve mesken yok derken Allah’tan korkmuyor musun?*”¹⁹⁰⁰ diyerek çıkışır. İbn Kayyim’in nakline göre Fâtıma bint Kays, Usâme b. Zeyd, Mervân, Saîd b. el-Müseyyeb ve daha pek çok âlimin tenkidine maruz kalır.¹⁹⁰¹

İbn Kayyim, Fâtıma bint Kays’ın rivayetine yöneltlen eleştirilere karşı çıkararak bunlara dört başlıkta tek tek cevap vermiştir. Fâtıma bint Kays’ın rivayetine yöneltlen birinci eleştiri, rivayetine iki şahit getirememesidir. İkincisi, Kur’an’a muhalefettir. Üçüncüsü, onun evden çıkması nafaka ve mesken hakkı bulunmadığından dolayı değil de kocasının ailesine dil uzatması nedeniyledir. Dördüncüsü ise rivayetin Hz. Ömer’in rivayetiyle çatışmasıdır.¹⁹⁰²

Bu dört eleştiri ve açıklamanın bir kısmında doğruluk payı olduğunu kabul eden İbn Kayyim, bir kısmının munkatı, diğer bir kısmının zayıf, bir kısmının da bâtil olduğunu belirtir. Kadınlardan alınan pek çok mesele olduğunu ifade ederek Fâtıma bint Kays’ın kadın olması ve rivayetine şahit getirememesi yönündeki birinci tenkidi boşa çıkarmaya çalışır. Tek bir kadının rivayetinin alınamayacağı şeklindeki görüşün aksine, alınabileceği yönünde de görüş olduğunu dile getirir. Örneğin vefat iddetiyle ilgili rivayetin sahibi Furaya‘ bint Mâlik olup bu hususta o da tek kalmıştır. Nitekim aşağıda da geleceği gibi onun rivayetiyle amel edilmiştir. Üstelik Fâtıma bint Kays ilim, yücelik ve güvenilirlik bakımından ondan geride değildir. O, tek kaldığı halde başka konularda da rivayetlerde bulunan Fâtıma bint Kays’ın tenkide uğramadığını belirtir. Bu bağlamda onun unutmüş olabileceği şeklindeki tenkitlerin haksız olduğunu ifade ederek erkek olmasına rağmen Hz. Ömer gibi bir sahabînin unuttuğu veya bilmediği şer‘î naslar bulunduğunu zikrederek bunlara örnekler getirir.¹⁹⁰³

Fâtıma bint Kays’ın rivayetinin Kur’an’a muhalefet ettiği şeklindeki ikinci eleştiriye de karşı çıkan İbn Kayyim, bilakis onun Kur’an’a muvafık olduğunu dile getirir. Fâtıma bint Kays’ın kocasının ailesine dil uzattığı şeklindeki üçüncü eleştiriye isabetli ve

¹⁸⁹⁸ Dârimî, “Talâk” 10; Müslim, “Talâk” 46; Darekutnî, *Sünen*, V, 46.

¹⁸⁹⁹ Müslim, “Talâk” 54; Ebû Dâvud, “Talâk” 40.

¹⁹⁰⁰ Buhârî, “Talâk” 39.

¹⁹⁰¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 471-475. Karşılaştırmak için bkz. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 68-69.

¹⁹⁰² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 475.

¹⁹⁰³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 475-476.

insaflı bulmaz. Onun ifadesine göre Fâtıma bint Kays ilk muhacirlerden olup fazilet sahibi bir kadındır. Yani evden çıkarılacak ölçüde kötü söz sahibi olamaz. Yine onun ifadesine göre böyle olsaydı bu durumu gören Rasûlullah'ın, “Allah'tan kork, kocanın ailesine dil uzatmaktan vazgeç! Otur oturduğun yerde!” diyerek onun dil uzatmasını engellemesi ve kınaması gerekirdi. Bir de hakkı olduğu halde onu nafaka ve meskenden mahrum eden erkeğin ailesine mani olması gerekirdi. Aksine yukarıda da geçtiği üzere Rasûlullah kendisinin nafaka ve mesken hakkı olmadığını dile getirir. Hatta Rasûlullah'ın, “Nafaka ve mesken erkeğin kadına ricat hakkı bulunduğu vaki olur.”¹⁹⁰⁴ buyurması da buna delalet eder.¹⁹⁰⁵

Fâtıma bint Kays rivayetinin Hz. Ömer'in rivayetleriyle çatıştığı iddiasını da asla kabul etmeyen İbn Kayyim, Hz. Ömer'e nispet edilen sözlerin bâtıl olduğunu belirtmiştir. Yukarıda da geçtiği gibi Hz. Ömer'e nispet edilen bir rivayette o, bâin boşama iddeti bekleyen kadının nafaka ve mesken hakkı bulunduğunu nakletmiş ve bunu bizzat Rasûlullah'tan işittiğini dile getirmiştir. O, senette Hz. Ömer'den rivayet eden İbrâhim en-Nehaî'nin Hz. Ömer'in vefatından iki yıl sonra dünyaya geldiği gerekçesiyle bu rivayetin başta Rasûlullah'a ve Hz. Ömer'e yalan isnat etmek olduğunu ifade etmiştir. Hüsn-i zan beslemenin dahi faydasız olduğunu, çünkü ravinin Hz. Ömer'in görüşünü yanlış aktararak Rasûlullah'ın üç talâk iddeti bekleyen kadına nafaka ve mesken hakkı tanıdığı şeklinde yanlış bir metin ortaya çıktığını vurgulamıştır. Fâtıma bint Kays'ın aktardığı söz konusu rivayetin nafaka ve mesken cihetinden eleştiriye maruz kalmasına karşılık üç talâkın tek lafızla vaki olduğu yönden istidlal edildiğini zikretmiştir. Dahası İmam Mâlik ve Şâfiî'nin kadının nafaka değil mesken hakkı bulunduğuna ilişkin konularda ve daha pek çok konuda istidlal edildiğini örnekler eşliğinde zikrederek bu rivayetin aslında fakihler nazarında muteber olduğunu kaydetmiştir.¹⁹⁰⁶

Aslında İbn Kayyim, Hz. Ömer'in, “Peygamber'imizin Sünnet'i” ifadesinin bu konuda merfû bir hadisin varlığına işaret ettiğini ifade ederek Hz. Ömer'le Fâtıma bint Kays rivayetinin çatıştığı bir ortamda Kur'an'ın zâhir manasının da desteklemesi halinde Hz. Ömer'in görüşünü tercih etmek gerektiğini belirtir.¹⁹⁰⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ömer'e isnat edilen rivayetle amel etmez. Çünkü bu rivayetin, kendisinin öngördüğü şartları taşımadığını düşünmektedir.

¹⁹⁰⁴ Nesâî, “Talâk” 6; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 253; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 64; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 144.

¹⁹⁰⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 477-479.

¹⁹⁰⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 479-480.

¹⁹⁰⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 471, 474-475.

İbn Hazm da, Hz. Ömer rivayetinin mürsel olduğu savından hareketle delil olmayacağı görüşündedir. Onun nazarında rivayet sahih olsa dahi hüccet olamaz. Çünkü o, Hz. Ömer'in, “*Üç talâkla boşanan kadının nafaka ve mesken hakkı vardır.*” şeklinde bir rivayet işitmediğini, olsa olsa ric'î talâkla boşanmış kadının nafaka ve mesken hakkı bulunduğu şeklinde bir rivayet naklettiğini ifade eder. Neticede İbn Hazm da Fâtıma bint Kays rivayetiyle amel etmenin gerekliliğini vurgulayarak bâin talâk iddeti bekleyen kadının nafaka ve masken hakkı bulunmadığını belirtir.¹⁹⁰⁸

Yukarıda İbn Kayyim'in, “*Kadınları gücünüz yettiği kadar kendi ikamet ettiğiniz yerde ikamet ettirin.*”¹⁹⁰⁹ ayetiyle ilgili değerlendirmesinde kastın ric'î talâk iddeti bekleyen kadınlar olduğuna temas edilmişti. O, bu ayetten kastın ric'î değil, bâin talâk olduğu şeklinde görüş serdeden âlimler bulunduğunu aktarır. Onlara göre söz konusu ayetin devamı olan, “*Onlara sıkıntı ve zarar vermeye kalkışmayın. Eğer gebe iseler, doğuruncaya dek nafakalarını temin edin.*” ibâresi buna delalet etmektedir. Zira onlar nafakanın gebeliğe bağlanmasının ric'î değil bâin boşama iddetine işaret ettiğini ifade etmiştir. Çünkü ric'î boşama iddeti bekleyen kadın her hâlükârda nafaka ve mesken hakkına sahiptir. İbn Kayyim bu iddialara karşılık vermiştir. Buna göre ayet hem ric'î hem de bâin talâk iddeti için gelmiş olabilir, ancak ric'î için olması evladır. Şu sebeple ki Talâk altıncı ayet ric'îden söz eden birinci ayete hamledilmelidir. Çünkü birinci ayetteki “هن” zamiri ile altıncı ayetteki aynı zamir, hükmün ortaklığına işaret etmektedir. Ona göre ayetin bâin talâk iddeti için nazil olduğu iddiası neticesinde nafaka ve mesken hakkının gebelik söz konusu olmaksızın cari olması mümkün değildir. Gebelik şartının olmaması mesken hükmünün ortadan kalktığını gösterir.¹⁹¹⁰

İbn Kayyim'in söz konusu ayetle alakalı açıklamaları tatmin edici gözükmemektedir. Şöyle ki ric'î boşama iddetinde kadının nafaka ve mesken hakkının bulunduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır, zira yukarıda da vurgulandığı gibi Talâk suresi birinci ayette, “*Onları (iddet beklerken) evlerinden çıkarmayın. Öyle ki kendileri de çıkmassınlar.*” buyrulmuştur. Buna göre Talâk suresi altıncı ayette de ric'î boşama iddetinden söz edilmişse nafaka niçin gebeliğe bağlanmış olsun? Çünkü ric'î boşama iddetinde gebelik şartı koşan kimse zikredilmemektedir. Bu karmaşıklığı sezdiği düşünülen İbn Kayyim, ric'î boşama iddeti bekleyen kadının gebe olması ve olmaması yönünden iki kısma ayrıldığını belirtir. Ric'î boşamada gebe olmayan

¹⁹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 102.

¹⁹⁰⁹ Talâk, 65/6.

¹⁹¹⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 481-482.

kadın diğer eşler gibi nafaka hakkına sahipken gebe olanın durumu farklılık gösterir. Çünkü gebe kadın doğum yaptıktan sonra çocuk için nafaka alır ki gebe olmayan da bu yoktur. Bu sebeple gebe olana nafaka olduğu, ayette özellikle belirtilmiştir.¹⁹¹¹ Bu açıklamaların karmaşıklığı ortadan kaldırmadığı açıktır. O zaman, “*Eğer gebe iseler, doğuruncaya dek nafakalarını temin edin.*” ayetinin onun dediği gibi bâin talâk iddeti bekleyen kadına dönük olarak nazil olduğunu söylemek daha isabetlidir.

Kanaatimizce bâin boşama iddeti bekleyen kadının nafaka ve mesken elde etmesi için gebe olup olmaması gibi bir ayrıma gitmek doğru bir yaklaşım değildir. Fâtıma bint Kays’ın görüşü ile Hz. Ömer ve Âişe gibi önde gelen sahabilerin görüşünün teâruz ettiği bu konuda Fâtıma bint Kays’ın görüşünü tercih etmenin ikna edici bir açıklaması olması gerekmektedir. Diğer yandan Fâtıma bint Kays rivayetiyle amel etme adına Hz. Ömer’i ayetleri bilmeme, unutma veya yanlış anlamakla itham etmek şaşkınlık vericidir. Mademki Hz. Ömer, böyle bir kusurla karşı karşıyadır niçin kadın da bu ihtimaller kapsamında değerlendirilmiyor? Pekâlâ, kadın da meseleyi yanlış anlamış veya unutmuş olamaz mı?

III- Vefat İddeti

Vefat iddetindeki kadının durumuna açıklık getiren rivayete göre kocası vefat eden Füreyy’a bint Mâlik Rasûlullah’a gelerek iddetini ailesinin yanına tamamlamak istediğini haber vermiştir. Rasûlullah da iddetini evinde tamamlamasını emrederek ailesinin yanına gitmesine izin vermemiştir.¹⁹¹² Hilafeti döneminde karşılaştığı problem karşısında Füreyy’a bint Mâlik’e danışan Hz. Osman, bu hükmü tatbik etmiştir.¹⁹¹³

İbn Abdülber, Hicaz ve Irak fakihlerinin bu rivayetle fetva verdiklerini dile getirir.¹⁹¹⁴ Buna göre kocası vefat eden kadın, iddetini ikamet ettiği yerde tamamlamalıdır, ama geçimini sağlamak için gündüzleri dışarı çıkmasında herhangi bir sakınca yoktur.¹⁹¹⁵ Bu görüş, Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Mesûd, Ümmü Seleme, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer; mezhep imamları, Evzâî, Sevri ve İshak b. Râhûye tarafından savunulmuştur.¹⁹¹⁶ Muhaddis Kurtubî, vefat iddeti bekleyen kadının nafakadan mahrum

¹⁹¹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 482.

¹⁹¹² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 657; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 28; İbn Mâce, “Talâk” 8; Ebû Dâvud, “Talâk” 44; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 23.

¹⁹¹³ Dârimî, “Talâk” 14; Ebû Dâvud, “Talâk” 44; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 23; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 34.

¹⁹¹⁴ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 214.

¹⁹¹⁵ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 214; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 249; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 613.

¹⁹¹⁶ Bkz. Tirmizî, “Talâk ve Liân” 23; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, III, 287; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 214; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 610.

kaldığını ifade etmiş ve bu hususta görüş birliği bulunduğunu dile getirmiş olsa da¹⁹¹⁷ Tahâvî'nin nakline göre kimi fakihlerin aksi kanaatte oldukları bilinmektedir.¹⁹¹⁸

“Sizden ölüp geride eşler bırakan kimseler, eşleri, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını (hayattayken) vasiyet etsinler.”¹⁹¹⁹ ayeti bu fakihlerin görüşüne temel oluşturmaktadır, denilebilir. Buna mukabil âlimler, bu ayetin, vefat iddetini dört ay on gün olarak tespit eden ayet ve miras ayetleriyle neshedildiği görüşündedir.¹⁹²⁰ İbn Abbas, Katâde, Atâ, Mücâhid, Dahhâk, İkrime, Hasan el-Basrî, gibi pek çok fakih de bu fikirdedir.¹⁹²¹ Kâdî İyâz bunda icmâ olduğunu aktarmakta,¹⁹²² İbn Kayyim de nesih görüşüne atıfla buna muvafakat etmektedir.¹⁹²³ Hz. Ali, Hz. Âişe, Câbir b. Abdullah, İbn Abbas, Hasan el-Basrî ve Atâ ise kadının iddetini dilediği yerde tamamlayacağı görüşündedir.¹⁹²⁴ Görüldüğü üzere onlar Füreyy'a bint Mâlik rivayetini amel edilebilir görmemiştir.

İbn Kayyim ilgili rivayeti Rasûlullah'ın iddet konusundaki fetvası olarak aktarır ve onun sahih olduğunu dile getirir.¹⁹²⁵ Vefat iddetindeki mesken hakkının ric'î boşanma iddeti gibi olduğunu ifade ederek bunun sakıt olmasının mümkün olmadığını belirtir. Vefat iddetini kocanın evinde tamamlaması gerektiği görüşünde olanlara Saîd b. el-Müseyyeb'i de ekler,¹⁹²⁶ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşün de bu yönde olduğunu zikreder.¹⁹²⁷

İbn Kayyim, Füreyy'a rivayetine ravi açısından getirilen eleştirilere¹⁹²⁸ karşılık verir.¹⁹²⁹ Bu yönde genel iki eleştiri olduğuna işaret eder. Bunlardan birincisi, rivayette Füreyy'a bint Mâlik'in tek kalmasıdır ki bu, vefat iddetini bildiren ayetle çelişmektedir. Zira onlara göre ayet iddeti erkeğin evinde beklemeyi şart koşmamıştır. O, ilgili rivayette Fâtıma bint Kays'ın da tek kalmış olması ve bu rivayet çerçevesinde yaptığı detaylı açıklamalarından olsa gerek Füreyy'a konusunda onu hatırlatmakla yetinir. Dolayısıyla

¹⁹¹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, IV, 268.

¹⁹¹⁸ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 401.

¹⁹¹⁹ Bakara, 2/240.

¹⁹²⁰ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 254; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 118; III, 7; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 239; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, IX, 8; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 480; Kurtubî, *el-Müfhim*, IV, 287; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 155; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 354.

¹⁹²¹ Buhârî, “Talâk” 48; Ebû Dâvud, “Talâk” 42, 45; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 255-257.

¹⁹²² Kurtubî, *el-Müfhim*, IV, 287.

¹⁹²³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 607.

¹⁹²⁴ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, III, 287; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 216.

¹⁹²⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 270; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 603.

¹⁹²⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 607-609.

¹⁹²⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 599, 611.

¹⁹²⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 108-109.

¹⁹²⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 603-604.

rivayette tek kalmak gibi bir gerekçeyle kadınların naklettiği hükümlerin reddedilmesi gerektiği fikrine karşı çıkar.¹⁹³⁰

İkinci eleştiri ise şu şekilde özetlenebilir: Uhud, Mute vb. savaşlarda eşleri ölen kadınların iddetlerini evlerinde tamamladıklarına ilişkin bir rivayet bulunmamaktadır. Eğer böyle bir uygulama olsaydı bu, Hz. Âişe ve İbn Abbas gibi sahabîlere gizli kalmazdı. İbn Kayyim, Uhud ve Mute gibi gazalarda şehid düşen sahabîlerin kadınlarının iddetlerini diledikleri yerde tamamladıklarına ilişkin herhangi bir haber gelmediği gibi bunun asla Fürey‘a bint Mâlik rivayetiyle çatışmadığını dile getirir. Sabit Sünnet dediği söz konusu rivayetin, mahiyeti bilinmeyen mezkûr kadınların iddeti meselesiyle terk edilemeyeceğini belirtir. Kadınların, iddetlerini diledikleri yerde tamamlayacaklarına dair bir haber bulunsa dahi bunun Fürey‘a bint Mâlik rivayetine muhalefet ettiği şeklinde bir manaya gelmeyeceğini dile getirir. Onun nazarında asıl hüküm mezkûr hadiseyle yerleşmiştir. Ayrıca bu hüküm, “berâat-i zimmet asıldır” küllî kaidesine bina edilmiştir.¹⁹³¹

İbn Kayyim, kadının, vefat iddetini dilediği yerde tamamlayacağı görüşünde olanlar olarak, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Abbas; Atâ‘ ve Tâvus‘u zikreder. Zâhîrîlerin de bu görüşte olduğunu nakleder.¹⁹³² Hz. Âişe‘nin Fürey‘a bint Mâlik rivayetine muhalefet etmesini gerekçe göstererek ilgili rivayetin istidlalini uygun görmeyenlere eleştiriler yöneltir. Onun ifadesine göre Hz. Âişe‘nin gerekçesi ilgili rivayetten habersiz olması veya bildiği başka bir hadis dolayısıyla onu tevil ettiği şeklinde açıklanabilir. Bundan ötürü Hz. Âişe, kendisine tabi olarak Fürey‘a bint Mâlik rivayetiyle ameli terk edenlerden daha mazur sayılır.¹⁹³³

İbn Kayyim, muarızlarının Uhud vb. savaşlarla ilgili itirazlarına dönük tam da Uhud şehitlerinin kadınlarının iddetini konu edinen mürsel bir rivayet zikreder. Mücâhid‘den gelen rivayete göre söz konusu kadınlar korktukları gerekçesiyle geceyi beraber geçirdiklerini sabah olunca kendi evlerine dağıldıklarını haber verdiğinde Rasûlullah, “Sizden biriniz diğerlerini gördüğünde konuşsun (yani görüşsün), ancak gecelemeye gelince herkes kendi evine dönsün.”¹⁹³⁴ buyurur. İbn Kayyim, Mücâhid‘in bu rivayeti bir tâbîinden veya sahabîden almış olabileceğini belirterek muteber görür. Çünkü ona göre tâbîîn içinde yalancı olarak bilinen kimse bulunmamaktadır. Aksine onlar Rasûlullah‘ın ashabıyla görüşerek onlardan ilim almış, üstün ikinci nesildir. Fakat o,

¹⁹³⁰ İbn Kayyim, *Zâdu‘l-me‘âd*, V, 613.

¹⁹³¹ İbn Kayyim, *Zâdu‘l-me‘âd*, V, 614-615.

¹⁹³² İbn Kayyim, *Zâdu‘l-me‘âd*, V, 605-607.

¹⁹³³ İbn Kayyim, *Zâdu‘l-me‘âd*, V, 614.

¹⁹³⁴ Beyhakî, *es-Sünenü‘l-kübrâ*, VII, 717; Beyhakî, *Ma‘rifetü‘s-sünen*, XI, 218.

mürsel haberin ravisinin risâlet döneminden uzaklaştıkça ilmî açıdan değerinin düşeceğini vurgulayarak sadece mürselle yetinmenin doğru olmayacağını belirtir.¹⁹³⁵

Açıkça anlaşıldığı kadarıyla o, söz konusu mürsel hadisi Füreyy'a bint Mâlik rivayetine destek amaçlı zikretmiştir. Kanaatimizce kadının, iddetini bulunduğu meskende tamamlamasını öngören grubun görüşü daha isabetlidir.

IV- Gebelik İddeti

Üç talâkla boşanmış olsa dahi gebe kadının nafaka ve mesken hakkı bulunmaktadır. İbn Kudâme bu hususta icmâ olduğunu nakletmiş,¹⁹³⁶ Şevkânî ise herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığını vurgulamıştır.¹⁹³⁷ İbn Kayyim, “*Kadınları gücünüz yettiği kadar kendi ikamet ettiğiniz yerde ikamet ettirin. Onlara sıkıntı ve zarar vermeye kalkışmayın. Eğer gebe iseler, doğuruncaya dek nafakalarını temin edin.*”¹⁹³⁸ ayeti bağlamında meseleye temas ederek boşanmış gebe kadının nafaka ve mesken hakkı bulunduğu şeklindeki görüşü teyit etmiştir.¹⁹³⁹

Vefat iddeti bekleyen gebe kadın hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî fakihler bu durumda, kadının nafaka ve mesken hakkı bulunmadığı görüşündedir.¹⁹⁴⁰ İbn Kudâme Ahmed b. Hanbel’den nafaka ve mesken hakkı olduğu ve olmadığı şeklinde iki görüş geldiğini nakletmiş, Kâdî Ebû Ya’lâ’ya atıfta bulunarak nafaka ve mesken hakkı olmadığı şeklindeki rivayetin daha doğru olduğunu zikretmiştir.¹⁹⁴¹ İbn Kayyim kocası ölmüş gebe kadının nafaka ve mesken hakkı olduğunu vurgulamıştır.¹⁹⁴² Böylelikle onun, Ahmed b. Hanbel’den gelen racih görüşe muhalefet ettiği söylenebilir.

3.4.4. İddet Döneminde Yas Tutma

Türkçede yas tutma olarak ifade edilen “ihdâd”, “kocasını vefat eden kadının süslenmekten hali bir şekilde iddet beklemesi” şeklinde tanımlanabilir.¹⁹⁴³ Yas tutmanın risâlet öncesi dönemde de var olduğu bilinmektedir. Câhiliye döneminde kadınlar yas tutma amacıyla eski ve yıpranmış elbiselerini giyinir ve kuytu bir yere kapanarak bir yıl kadar perişan bir halde yaşardı. Bu duruma açıklık getirilen bir rivayet şu şekildedir:

¹⁹³⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 614

¹⁹³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 402.

¹⁹³⁷ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 292.

¹⁹³⁸ Talâk, 65/6.

¹⁹³⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 481-482.

¹⁹⁴⁰ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 400; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 118.

¹⁹⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 405.

¹⁹⁴² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 361.

¹⁹⁴³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 180.

Kocası vefat eden bir kadının akrabaları, bu kadının gözlerindeki rahatsızlıktan endişe ederek Rasûlullah'a geldiler ve kadının gözlerine sürme çekmek için O'ndan izin istediler. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: 'Gözüne sürme çekme! Câhiliye döneminde sizden herhangi biriniz (kocası öldüğünde) en kötü elbiseleri içinde yahut evinin en kötü yerinde bir sene beklerdi. Bir sene tamamlanınca yanından bir köpek geçtiği zaman ona bir deve tezeği atardı (ve böylece iddetten çıkmış ve yası tamamlamış olurdu). O halde sen dört ay on gün tamamlanıncaya dek sakın gözüne sürme çekme!¹⁹⁴⁴

İhdâdın meşrû olduğunu zikreden İbn Kayyim, câhiliye döneminde mübalağalı bir şekilde uygulanan yas tutmanın dört ay on gün şeklinde makul ve kabul edilebilir bir süreye çekilmesinin rahmet, hikmet ve maslahat olduğunu ifade ederek makâsıda vurgu yapar.¹⁹⁴⁵ “Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadına, ölü için üç günden fazla yas tutması helal olmaz. Ancak koca için olan dört ay on gün yas bunun dışındadır.”¹⁹⁴⁶ gibi rivayetleri naklederek konuya ilişkin şer‘î delilleri sıralar. Bunların pek çok hüküm ihtiva ettiğini ifade ederek onlara dair açıklamalar yapar.¹⁹⁴⁷

Ric‘î boşamada kadının yas tutması söz konusu değildir.¹⁹⁴⁸ Şevkânî'nin ifadesine göre bunda icmâ bulunmaktadır.¹⁹⁴⁹ Zaten yas tutma genellikle kocanın ölümüyle gündeme gelmektedir.¹⁹⁵⁰ Nitekim Tahâvî'nin nakline göre Leys b. Sa‘d, Mâlik ve Şâfî gibi fakihler ölüm dışında yas tutmanın câiz olmadığı fikrindedir. Sa‘îd b. el-Müseyyeb, Hanefî fakihler ve Sevrî ise bâin boşamada da yas tutmanın meşrû, hatta vâcib olduğu görüşündedir.¹⁹⁵¹ Ebû Sevr ve iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel de bu kanaattedir.¹⁹⁵² Tahâvî, vefat ve bâin iddetinin kocanın evinde tamamlanması gerekçesiyle bu görüşü tercih etmektedir.¹⁹⁵³

İbn Kayyim, bâin ile vefat iddetinin bekleme yönlerinin ortak olmasını salt kıyas kabul etmiş böylelikle bu ikinci görüşün muteber olduğunu vurgulamıştır.¹⁹⁵⁴ Onunla Tahâvî'nin gerekçesindeki ince ayırım şudur: Tahâvî'nin görüşü bâin iddeti bekleyen kadına mesken hakkı tanınmasından ileri gelmektedir. Bu durumda kadının mesken hakkı

¹⁹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 257; Buhârî, “Talâk” 45; Müslim, “Talâk” 60.

¹⁹⁴⁵ İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakkı‘în*, II, 52.

¹⁹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 111; XLIII, 222; Buhârî, “Cenâiz” 30; “Talâk” 48; Müslim, “Talâk” 58-59.

¹⁹⁴⁷ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 615-618.

¹⁹⁴⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 71-72.

¹⁹⁴⁹ Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrâr*, II, 401.

¹⁹⁵⁰ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüga*, III, 93; İbn Fâris, *Mücmelü’l-lüga*, II, 470; Cevherî, *es-Sihâh*, I, 149; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, I, 473.

¹⁹⁵¹ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi’l-‘ulemâ*, II, 394. Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, III, 209.

¹⁹⁵² İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 622.

¹⁹⁵³ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi’l-‘ulemâ*, II, 395.

¹⁹⁵⁴ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me‘âd*, V, 621-622.

olmadığını belirten İbn Kayyim ise meskeni değil de bizzat bâin iddeti vefat iddetiyle mukayese etmiştir.¹⁹⁵⁵

Yas tutmanın koca için vâcip yani azimet diğer yakınlar için câiz yani ruhsat olduğunu belirten İbn Kayyim, koca için vâcip hükmünde olması hususunda ümmetin icmâ ettiğini zikreder. Koca dışındaki yakınlar için üç günden fazla yas tutulamayacağını belirtir.¹⁹⁵⁶

Yas tutmanın sadece Müslüman kadına has bir uygulama olduğunu ifade eden İbn Kayyim, gayr-ı müslim kadınların da yas tutması gerektiğini savunan Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşüne iltifat etmez. Hanefî fakihlere¹⁹⁵⁷ muvafakat ederek gayr-ı müslim kadınları kapsam dışında tutar.¹⁹⁵⁸

Yas dönemindeki kadının süslenmesi uygun görülmemiştir. Bunu ifade eden rivayetlerden bazıları şu şekildedir:

Ümmü Atiyye şöyle demiştir: Biz herhangi bir ölü üzerine üç günden fazla yas tutmaktan nehyolunurduk. Ancak kocanın ölümü üzerine dört ay on gün yas tutardık. Bizler bu süre içinde gözlerimize sürme çekmekten, güzel koku sürünmekten ve Yemen'in asb elbisesi müstesna, süs için boyanmış elbise giymekten de nehyolunurduk. Fakat bizden biri hayzından temizlenmek istediğinde azfâr kustundan bir parça kullanmamıza ruhsat verilmiştir. Ayrıca biz kadınlar cenaze ardından gitmekten de nehyolunurduk.¹⁹⁵⁹ Kocası vefat eden kadın sarı ve kırmızı renkte elbise giyemez, süslenemez, kına yakamaz ve sürme de çekemez.¹⁹⁶⁰

İbn Kayyim yas tutma döneminde süslenmeyi koku, vücuda sürülen sürme ve elbise şeklinde üç sınıfta ele alır. Yukarıdaki rivayetlere dayanarak kadının güzel koku sürünmekten kaçınması gerektiğini ifade ederek bunları sıralar. Örneğin misk, anber ve kâfur bunlardandır. Zikrettiği diğer kokuların da ortak özelliğinin güzelleşmek olduğunu belirtir. Güzel koku sayılmayan zeytinyağı gibi şeylerin bedene sürülmesinin ise herhangi bir sakıncası olmadığını ifade eder.¹⁹⁶¹

Günümüzde onun zikrettiği bazı kokular bulunurken bugün kullanılan pek çok esans ve parfüm benzeri kokuların geçmişte bulunmadığı bilinmektedir. Ortak özellikleri

¹⁹⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 622.

¹⁹⁵⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 618.

¹⁹⁵⁷ Bkz. Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-'ulemâ*, II, 395. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 244; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 170; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 251; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 209.

¹⁹⁵⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 622.

¹⁹⁵⁹ Buhârî, "Hayız" 12; "Talâk" 46; Müslim, "Talâk" 67.

¹⁹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 205; Ebû Dâvud, "Talâk" 46; İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 144; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 361.

¹⁹⁶¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 623.

olan güzel koku ve süslenme dikkate alındığı takdirde bütün bunların yasak kapsamında değerlendirilmesinin gerekliliği aşîkârdır.

İbn Kayyim, kadının sürme çekmesinin de yasaklandığını vurgular. Ancak sürme hususunda zarurete göre iki farklı fetvanın öne çıktığını dile getirir. Onun da vurguladığı gibi İbn Hazm gibi bazı âlimlerin iddiasına göre kör olma endişesi şeklindeki gibi zaruret bile sürme kullanmayı mubah kılmaz. İster gece ister gündüz olsun kadın gözlerine asla sürme çekemez.¹⁹⁶² İbn Kayyim'in de naklettiği gibi dört mezhep imamının da içinde bulunduğu âlimlerin cumhuru kadının tedavi amacıyla gece sürme çekebileceği görüşündedir. Onların istidlal ettikleri rivayetlerin birinde Ümmü Seleme'ye yas döneminde sürme çekme sorulur o da, ancak rahatsızlık halinde sürme çekilebileceğini onun da gece olması gerektiğini dile getirir.¹⁹⁶³ Diğer bir rivayette özetle o, kocasının yasını tuttuğu bir sırada kokusu olmayan bir ottan üretilmiş sürme kullandığını, Rasûlullah'ın ise bunu gündüz kullanmayı yasakladığını bildirir.¹⁹⁶⁴ İbn Kayyim nazarında bu son rivayet en azından hasen mesabesindedir.¹⁹⁶⁵

Yukarıda zikredilen, Rasûlullah'ın gözlerinden şikâyet eden kadına sürme kullanmamasını emreden Buhârî ve Müslim'deki Ümmü Seleme rivayeti ile yine ondan nakledilen son rivayetlerin çatıştığı görülmektedir. Buna işaret eden İbn Kayyim, Buhârî ve Müslim rivayetini tevil eden İbn Abdülberr'in değerlendirmelerini nakleder. Şöyle ki İbn Abdülber, yukarıda zikredilen ve sürme çekmekten bir kez nehyedilen rivayette kadının rahatsızlığını Rasûlullah'a tam olarak ifade edememiş olması ihtimalinden dolayı sürme çekmekten men edildiğini dile getirir. Rivayetlerdeki "*kadının gözlerinin rahatsızlığından endişe ettiler*" ibâresi İbn Abdülberr'i desteklemektedir. Çünkü kadınların bu endişeyi kendi nefislerinde duymuş olmaları bunu Rasûlullah'a tam olarak aktardıklarını göstermez. İbn Abdülber, "zaruretler yasak olan şeyleri mubah kılar" ilkesine işaret eder.¹⁹⁶⁶ "*Ameller niyetlere göredir.*"¹⁹⁶⁷ rivayetini naklederek "bir işten maksad ne ise hüküm ona göre verilir" ilkesini ihsas ettirir. Burada kastın süslenme değil tedavi olduğunu teyit eder.¹⁹⁶⁸ İbn Abdülberr'in açıklamalarını olduğu gibi aktaran İbn

¹⁹⁶² Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 63.

¹⁹⁶³ Ebû Dâvud, "Talâk" 46.

¹⁹⁶⁴ Ebû Dâvud, "Talâk" 46; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 311; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 724.

¹⁹⁶⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 624.

¹⁹⁶⁶ İbn Abdülber söz konusu küllî şer'i kaideyi biraz lafız farklılığıyla, "الضرورات تنقل المحظور إلى حال المباح" şeklinde zikretmiştir.

¹⁹⁶⁷ Buhârî, "Bedü'l-Vahiy" 1; Müslim, "İmâre" 154-155; İbn Mâce, "Zühd" 26.

¹⁹⁶⁸ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XVII, 319-320.

Kayyim'in bunlara iştirak ettiği ve böylelikle zaruret halinde sürme çekmeye cevaz verdiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁶⁹

İbn Kayyim, süslenmeyi ifade eden süslü-püslü ve boyalı elbiselerin de yasaklandığını zikreder. Buna gerekçe olarak yukarıda zikredilen rivayetin bir kısmı olan, “*süs için boyanmış elbise giymekten de nehyolunurduk*” ibâresini aktarır. Mezkûr ibârenin asfur, zaferan, kırmızı, sarı, yeşil ve saf mavi renkli elbiseleri ihtiva ettiği gibi güzellik ve süs niteliği taşıyan bütün elbiseleri ihtiva ettiğini belirtir. Süs amacı taşımayan siyah gibi bir boyanın yasaklanmadığını ifade eder.¹⁹⁷⁰

Aslında siyah renkli elbisenin bir zamanda süs olarak görülmezken başka bir zamanda süs görülebileceği göz önünde bulundurulduğunda bu hususta renkten ziyade güzellik ve süsün ölçü alınması daha doğru bir sonuç doğurur. Nitekim İbn Kayyim, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin ortak noktasının, süs niteliği taşıyan herhangi bir elbisenin haramlığı noktasında birleştiğini vurgular ve doğru olanın bu olduğunu teyit eder. Dahası, süs amacı giyilen pahalı elbisenin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini, hatta yasaklanma konusunda boyalı elbiseden evla olduğunu ifade ederek süsü asıl illet olarak telakki ettiğini izhar eder. Buradan hareketle İbn Hazm'ın boyanmamış elbiselerin yani doğal rengi olan sarı veya beyaz ipeğin mubah olduğu şeklindeki görüşüne¹⁹⁷¹ eleştiri yöneltir. İbn Hazm'ın, “söz konusu meselede Allah'ın dini/hükmü budur. Bunun hilafına bir şey söylemek hiç kimseye helal değildir.” ibâresini naklederek bu söz ve görüşü şaşkınlık verici olarak niteler.¹⁹⁷²

İbn Kayyim, mana ve maksadı anlayan sahabîlerin de nasların esrarına muvafık fetva verdiklerini belirterek onların sözlerini zikreder. Bu sahabîler arasında Hz. Âişe, İbn Ömer, İbn Abbas, İbn Atiyye'yi sayar. Yas tutan kadının peçe takıp takamayacağı hususunda Hırakî'nin Ahmed b. Hanbel'den yaptığı nakle yer verir. Buna göre Ahmed b. Hanbel yas tutan kadının peçe takamayacağı görüşündedir. İbn Kayyim Hırakî'nin nakline başka bir eserde rastlamadığını bildirerek onun Ahmed b. Hanbel'e aidiyetine ilişkin şüphe ile yaklaşmaktadır. Daha sonra peçenin yasak kapsamında olmadığına ilişkin nakillerde bulunur. Hırakî'nin görüşünü Ebû Dâvud'un ihramlı, vefat ve boşama iddeti bekleyen kadını süslenme konusunda bir değerlendirmesinden kaynaklanmış olabileceğini belirtir. Şöyle ki ihramlı kadın peçe takmamaktadır, onun vefat iddeti

¹⁹⁶⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 624-625.

¹⁹⁷⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 626.

¹⁹⁷¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 63.

¹⁹⁷² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 628.

bekleyen kadınla birlikte zikredilmesi peçe konusunda da aynı hükme tabi oldukları şeklinde zâhirî bir mana verebilir.¹⁹⁷³ İbn Kayyim'in zorlama olarak nitelenebilecek böyle bir çıkarımda bulunmasında yas tutan kadının peçe takmasının sakıncalı olmadığını, dahası Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu kanıtlama arzusu yatmaktadır, denilebilir.

3.5. Hidâne

Çocuğun terbiyesi ve bakımı gibi manalara gelen hidâne, fihkî ıstılahta “çocuğun himaye ve korunması, yeme, içme giyim, uykusu ve temizlik gibi bedeni ihtiyaçların karşılanması ve terbiye edilmesi” şeklinde tanımlanabilir.¹⁹⁷⁴ Hidâne meselesi evlilik konusu çerçevesinde de ele alınsa da daha çok ayrılık sonrası gündeme gelmektedir. Nitekim klasik ve muasır eserlerde de bu bağlamda ele alınmaktadır.

Bâliğ olan çocuklar, ebeveynlerini tercih etme hususunda muhayyer bırakıldığından onlar için hidâne söz konusu değildir.¹⁹⁷⁵ Âlimler hidâne sorumluluğunun vâcip olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁷⁶ Hidânenin önemi maddî-manevî ihtiyaçların karşılanması ile sınırlı değildir. Karakter oluşumu da bir o kadar gereklidir.¹⁹⁷⁷

3.5.1. Hidânedeki Ehliyet

Hidânedeki hak sahipleri meselesine geçmeden önce buna elverişli olmayı ifade eden ehliyet konusuna temas etmek gerekmektedir. Onu üstlenecek kişilerde asgari oranda bulunması gereken şartlar vardır. Bunlar yalnız kadında veya erkekte yahut da ikisinde birlikte olabilir. Üzerinde ittifak edilen şartlar hürriyet, akıl, bulûğ, adalet/emanet olarak sıralanabilir.¹⁹⁷⁸ Müslümanlık şartında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır.

¹⁹⁷³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 630-631.

¹⁹⁷⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 40; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 425; Heyet, *el-Mu'cemü'l-vasît*, Mektebetü's-Şürûki'd-Devliyye, Mısır 2004, s. 182; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 194.

¹⁹⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 414.

¹⁹⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 412; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, VI, 31; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 425; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 718.

¹⁹⁷⁷ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 425.

¹⁹⁷⁸ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, VI, 32; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 433; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 195-196.

Hanefî fakihleri ehl-i zımmîyi ehl-i İslam mesabesinde telakki ettiğinden hidâne için Müslümanlığı şart koşmamıştır.¹⁹⁷⁹ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin bulunduğu âlimlerin çoğunluğu ise onu şart olarak zikretmiştir.¹⁹⁸⁰

İbn Kayyim de söz konusu fakihlere muvafakat etmiştir. Onun nakline göre Ebû Sevr ve İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) da bu görüşü savunmuştur. Hatta o, bunda görüş birliği bulunduğunu nakletmiştir. İbn Kayyim, “*Sen evlenmediğin sürece ona (bakma konusunda öncelikli) hakka sahipsın.*” ibâresini zâhirî bir bakış açısıyla değerlendirmenin isabetli olmayacağını belirtmiştir. Şöyle ki ona göre bu metinden hareketle kadın için evli olmamayı tek şart saymak, dahası sadece metne bakarak kâfir, köle, yolcu veya fâsık annenin hidâne hakkı olduğu veya olmadığı yönünde hüküm vermek de doğru değildir. Çünkü ehliyet şartları başka delillerle ikame edilmelidir. Başka deliller getirmek mezkûr metnin zâhirî manasına aykırılık arz etmez. Ancak Müslüman olmayı şart olarak zikreden İbn Kayyim, buna dönük doğrudan bir nas getirmemiş, yalnız birtakım aklî gerekçeler sıralamıştır. Özetle o, Müslüman olmayan hidâne sahibinin, çocuğu kendi dini üzere terbiye edeceğini ve böylelikle temiz İslam fitratının değiştirileceğini belirtmiştir. Bu terbiye ve inançla yetişen çocuğun İslam’a dönüşünün zor olduğunu ifade etmiş, “*Her doğan fitrat üzere dünyaya gelir. Daha sonra anne-babası onu Yahudi veya Hristiyan yahut da Mecusi yapar.*”¹⁹⁸¹ hadisini aktararak gerekçesini temellendirmeye çalışmıştır. Onun diğer bir gerekçesi ise Müslüman ile kâfir arasında velâyet bağının bizzat Yüce Allah tarafından kesilmiş olmasıdır. Öyle ki Allah sadece Müslümanları veya kâfirleri birbirine veli kılmıştır, binâenaleyh kâfir Müslümana veli olamaz.¹⁹⁸²

Kâfirin hidânedan mahrum kalacağını vurgulayan İbn Kayyim, fâsıkın ise bu haktan mahrum bırakılamayacağını belirtir. Hidâne sahibindeki akıl şartının deli, bunak ve çocuğu ehliyetsiz kıldığını dile getirir. Hürriyetin üç imam tarafından şart koşulmasına rağmen buna dönük tatmin edici bir delil bulunmadığını ifade eder.¹⁹⁸³

Seferîlik ve başka bir şehre taşınma halinde hidâne hakkına temas eden İbn Kayyim, çeşitli görüşler zikreder. Söz konusu görüşlerden hiçbirinin sadra şifa olmadığını

¹⁹⁷⁹ Kâsânî, *Bedâi’*, IV, 42; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 161; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 433; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 196.

¹⁹⁸⁰ Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 503; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 434-435.

¹⁹⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 104; XIII, 138; XV, 50; Buhârî, “Cenâiz” 78, 91; Müslim, “Kader” 22.

¹⁹⁸² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 409-410.

¹⁹⁸³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 411-412.

belirterek, çocuk için en faydalı ve elverişli olana göre hareket etmenin sağlıklı olacağını dile getirir.¹⁹⁸⁴

Zikredilen genel şartların yanında anne için bir başkasıyla evlenmeme şartı bulunmaktadır. Nitekim Rasûlullah bir kadına, “*Sen evlenmediğin sürece ona/çocuğa (bakma konusunda öncelikli) hakka sahipsin.*”¹⁹⁸⁵ buyurmuştur. Bu hadisi istidlal eden İslam âlimleri kadının bir başkası ile evlendiği takdirde hidâne hakkından mahrum kalacağını ifade etmiştir.¹⁹⁸⁶ İbnü'l-Münzir ise bu konuda icmâ bulunduğunu nakletmiştir.¹⁹⁸⁷ Öte yandan İbn Kudâme Hasan el-Basrî'den aksi yönde görüş geldiğini zikretmiş,¹⁹⁸⁸ İbn Hazm da Hasan el-Basrî paralelinde görüş beyan etmiştir.¹⁹⁸⁹ Ona göre mezkûr rivayet ve diğerleri delil olmaz. Şöyle ki, bu haberin ravileri arasında Amr, Amr'ın babası Şuayb, Şuayb'ın dedesi Abdullah b. Amr yer almaktadır. Dikkat edilirse Şuayb, metinde ravi olarak yer almayan babası Muhammed'den değil de doğrudan dedesi Abdullah b. Amr'dan rivayette bulunmuştur. Binâenaleyh İbn Hazm Şuayb'ın, babası Muhammed'i atlayarak rivayette bulunduğu iddiasıyla onu zayıf addetmiştir.¹⁹⁹⁰

İbn Kayyim bu rivayete ve diğer birkaç delile daha işaret eder. Bu delilleri çeşitli açılardan zayıf olmakla itham eden İbn Hazm'a cevap olarak zayıf olanın rivayetler değil İbn Hazm'ın itiraz ve değerlendirmeleri olduğunu belirtir. Ona göre Şuayb'ın doğrudan dedesi Abdullah b. Amr'dan rivayette bulunmuş olması doğrudur. Fakat bu sebeple onu munkatı ve aynı zamanda mürsel telakki etmek bâtil bir iddiadır. Çünkü Şuayb'ın, dedesi Abdullah b. Amr'dan hadis işittiği bilinmektedir. Buhârî, Humeydî (ö. 219/834) Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ali b. Medînî (ö. 415/1024) gibi hadis imamları da ondan rivayette bulunmaktadır.¹⁹⁹¹

İbn Kayyim evliliğin hidâne hakkını düşürdüğü şeklindeki görüşü teyit etmekle birlikte bunun bütün durumları ve zamanları kapsayacak nitelikte genel bir hüküm ihtiva etmediğini belirtir. Çünkü onun ifadesiyle, bir çocuğa en iyi bakacak ve onu büyütecek olan anne iken evlendiğinde çocuğu başkasına vermek onun haklarının zayi olmasına yol

¹⁹⁸⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 414.

¹⁹⁸⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 153; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 310; Ebû Dâvud, “Talâk” 35; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 7.

¹⁹⁸⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 504; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 42; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 420; İbn Müflih, *Kitâbu'l-Fürû'*, IX, 341; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, VII, 185; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 358; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 439; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 432; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 196.

¹⁹⁸⁷ İbnü'l-Münzir, *el-İcma'*, s. 112.

¹⁹⁸⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 420.

¹⁹⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 143.

¹⁹⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 146-147.

¹⁹⁹¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 389, 407-408.

açabilir. Mamafih çocuk başkasının sorumluluğuna verildiğinde daha büyük bir mefsedet ortaya çıkabilir.¹⁹⁹²

O, bu çerçevede Zeyd b. Hârise, Ali ve Cafer'in Hz. Hamza'nın kızı konusundaki tartışmalarına temas etmektedir. Rivayete göre Rasûlullah, Cafer'in eşinin, Hz. Hamza'nın kızının teyzesi olması hasebiyle, “*Teyze, (yakınlık açısından) anne konumundadır.*”¹⁹⁹³ buyurarak onu Cafer'e vermiştir. İbn Kayyim'in de vurguladığı gibi kızın teyzesi Cafer'le evli olduğundan hidâne hakkının düşmesi gerekirdi. Ancak Rasûlullah yine de çocuğu ona verdiğine göre vakıa bunu aksinedir. Onun değerlendirmelerine göre bu durum şu üç gerekçeyle izah edilebilir: Birincisi, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir görüşe ve bazı fakihlere göre evlilik hidâne hakkını düşürmez. İkincisi, kadın çocuğun bir yakını ile evlenirse hidâne hakkının düşmeyeceği görüşüdür. Son görüş ise erkeğin razı olması halinde kadının hidâne hakkının mahfuz kalmış olmasıdır. İlk iki gerekçeye sıcak bakmadığı anlaşılan İbn Kayyim üçüncü gerekçeyi ise isabetli görmektedir.¹⁹⁹⁴ İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, evliliğin hidâne hakkını düşüreceğini kabul etmekle birlikte bu hakkın anneden tamamen düşeceğini iddia etmemektedir. Yani onun nezdinde maslahat gibi kimi arızı sebepler çocuğun, annesinin sorumluluğunda kalmasını gerektirebilir.

Onun erkeğin haklarının karşılanmama ihtimali yanında çocuğun da bazı haklardan mahrum kalarak zarar görme ihtimaline atıfta bulunması,¹⁹⁹⁵ ancak asıl olanın erkeğin haklarının zayi olma ihtimali olduğunu vurgulaması yukarıdaki değerlendirmeyi teyit eder niteliktedir. Ona göre Rasûlullah'ın hükmünü maslahat, hikmet ve adalete muvafaktır. Fakat kimi âlimler bu hükmü anlama noktasında aciz kalmaktadır.¹⁹⁹⁶

İbn Kayyim, hidâne hakkını düşürenin salt evlilik akdi mi yoksa akitle birlikte cinsel ilişki mi olduğu şeklindeki tartışmalara da temas eder. Salt akdi yeterli gören fakihlerin İmam Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin de içinde bulunduğu cumhur olduğunu belirtir ve kendisi de onlara muvafakat eder.¹⁹⁹⁷ Son tahlilde evliliğin hidâneye etkisi üzerinde dört görüş zikrederek özellikle Taberî'ye dayandırdığı görüş üzerinde değerlendirmeler yapar. Onun nakline göre Taberî, evlilik hususunda anne ile diğer kadınların arasını ayırır

¹⁹⁹² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 413.

¹⁹⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 249; Buhârî, Sulh 6; “Megâzî” 41; Ebû Dâvud, “Talâk” 35; Tirmizî, “Bir ve Sıla” 6.

¹⁹⁹⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 431-432.

¹⁹⁹⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 404-405. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 421; İbn Müflih, *el-Mübbdi'*, VII, 185.

¹⁹⁹⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 432-433.

¹⁹⁹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 406.

ki bu isabetli değildir. İbn Kayyim'in bu çerçevede muhtelif kaynaklara işaret ettiği görülür¹⁹⁹⁸ ki bu da zengin bir kütüphaneye sahip olduğu bilgisinin teyidi niteliğindedir.

3.5.2. Hidâne Öncelikli Yakınlar

Hidâne annenin, diğer bütün hak sahiplerinden evla olduğu hususunda neredeyse bütün âlimler ittifak etmiştir. Hattâbî¹⁹⁹⁹ ve İbn Teymiyye²⁰⁰⁰ bu konuda görüş birliği bulunduğunu vurgularken Şevkânî²⁰⁰¹ ve Zuhaylî²⁰⁰² gibi âlimler ise icmâ olduğunu ifade etmiştir.

Âlimler görüşlerini kimi rivayetlere dayandırmıştır. Bunlardan öne çıkan rivayet şu şekildedir:²⁰⁰³ “*Kadının biri Rasûl-i Ekrem’e gelerek, Ey Allah’ın Rasûlü! Şu oğluma karnım yuva, göğsüm pınar, bağrım ise barınak olmuştur. Onun babası beni boşadı. (Şimdi de) onu benden almak istiyor, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: Sen evlenmediğin sürece ona (bakma konusunda öncelikli) hakka sahipsin.*”²⁰⁰⁴

Annelerin yanında içlerinde nineler, kız kardeşler, teyze ve halaların da bulunduğu kadınlar erkeklerden önce gelmiştir. Şâfiî fakih Begavî (ö. 516/1122) zikredilen kadınlardan biri bulunduğu vakit hiçbir erkeğin hidâne hakkı olmadığını dile getirmiştir.²⁰⁰⁵ Hanbelî fakih Zerkeşî de benzer nitelikte nakillerde bulunmuştur.²⁰⁰⁶ Onun nakline göre Kâdî Ebû Ya‘lâ da bu görüşe meyletmiştir.²⁰⁰⁷ Bu itibarla erkekler babadan başlamak suretiyle ancak kadınlar bulunmadığı vakit hidâne hakkı elde edebilmiştir.²⁰⁰⁸ Burada da asabe tertibi dikkate alınmıştır.²⁰⁰⁹

İbn Kayyim zikri geçen rivayeti naklederek annenin hidâne önceliği konusunda tartışma olmadığını teyit eder. Hz. Ebu Bekir’in uygulamasının da bu yönde olduğunu belirterek özetle şu hadiseyi nakleder: Hz. Ömer boşadığı eşinden olan çocuğu alma girişiminde bulunur, durumdan haberdar olan Hz. Ebu Bekir, ona çocuğu annesine

¹⁹⁹⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 433-436.

¹⁹⁹⁹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, III, 282. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, VI, 31.

²⁰⁰⁰ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, III, 425.

²⁰⁰¹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 389.

²⁰⁰² Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 718.

²⁰⁰³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 403.

²⁰⁰⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 153; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 310; Ebû Dâvud, “Talâk” 35; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 7.

²⁰⁰⁵ Begavî, *Şerhu's-sünne*, IX, 334.

²⁰⁰⁶ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, VI, 36.

²⁰⁰⁷ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, VI, 37.

²⁰⁰⁸ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 456; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 322; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 173-174; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 41-42; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 389; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 721.

²⁰⁰⁹ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 195.

bırakmasını söyler.²⁰¹⁰ İbn Kayyim, rivayet hakkında bazı itirazlar olmasından hareketle bunlara cevap veren İbn Abdülber'e atıfta bulunur. Buna göre İbn Abdülber, rivayet munkatı olmasına rağmen ilim ehli bu rivayeti hüsnü kabulle karşılamış ve onunla amel etmiştir, der.²⁰¹¹ İbn Abdülber'in açıklamasına muvafakat ettiği görülen İbn Kayyim hiç kimsenin bu uygulamaya karşı çıkmadığını belirtir. Dahası hilafeti döneminde Hz. Ömer'in de bunu devam ettirdiğini vurgular.²⁰¹²

İbn Kayyim nikâh ve mal konusunda babanın kadından evla olmasına rağmen hidâne'de annenin ondan evla olmasının çocuğun maslahatı açısından yerinde bir uygulama olduğunu dile getirir. Zira kaynaklarda²⁰¹³ da vurgulandığı gibi anne, babaya oranla çocuğa daha şefkatli, merhametli ve sabırlıdır. Bir de anneler çocuk terbiyesini babalardan daha iyi bilmektedir.²⁰¹⁴

Anne bir veya baba bir kız kardeşle teyze, hatta nine arasında bir evleviyyat tartışması yapılmıştır.²⁰¹⁵ Diğer bir tartışma ise anneden sonra gelen kadınlar konusundadır. Kâsânî'nin de vurguladığı gibi yaygın görüşe göre anneden kadın akrabalar, babadan kadın akrabalarından önce gelmektedir. Örneğin annenin annesi babanın annesiden, anne bir kız kardeş baba bir kız kardeşten evladır.²⁰¹⁶ Ancak Hanbelî fakih Zerkeşî'nin nakline göre Hırakî babanın kadın akrabalarının, annenin kadın akrabalarından önce gelmesi gerektiği görüşündedir. Yine onun nakline göre Kâdî Ebû Ya'lâ da bu yönde görüş beyan etmiştir.²⁰¹⁷ Böylelikle baba bir kız kardeş, anne bir kız kardeşten; hala, teyzeden evla sayılmıştır.

İbn Kayyim'in verdiği bilgilere göre Hanbelî mezhebinde her iki görüş de hüsnü kabul görmüştür. O, babadan kadın akrabaların evla olduğunu belirten ikinci görüşün delil yönünden daha sahih olduğunu söylemiştir. Onun nakline göre İbn Teymiyye de bu fikri savunmuştur.²⁰¹⁸ İbn Kayyim de Hırakî'ye atıfta bulunmuştur. Miras, nikâh ve ölüm veliliği gibi meselelerde daima babanın akrabalarının annenin akrabalarına tercih edilmiş olmasından hareketle hidâne'de de bunun geçerli olduğunu belirtmiştir. Annenin akrabalarının evla olduğu şeklindeki görüş sahiplerinin delil getirmeleri gerektiğini ifade

²⁰¹⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 517.

²⁰¹¹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VII, 289.

²⁰¹² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 390-391.

²⁰¹³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 41; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 412; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 428.

²⁰¹⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 392-393.

²⁰¹⁵ Kâsânî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 457-458.

²⁰¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 41. Daha detaylı bilgi için bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 428; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî ş-şahsiyye*, s. 194.

²⁰¹⁷ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, VI, 37.

²⁰¹⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXIV, 122-123; İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, s. 288.

ederek annenin evla olmasının anneden akrabalar için geçerli olmadığını, bunun sadece kadınlığı öne çıkardığını dile getirmiştir.²⁰¹⁹

İbn Kayyim nezdinde annenin erkek akrabalarının hidâne hakkı olup olmadığı şeklindeki tartışma da babanın kadın akrabalarının öncelenmesi gerektiği fikrini destekler. Şöyle ki babanın erkek akrabalarını evla telakki eden Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin görüşü babadan kadın akrabaların öncelenmesini gerekli kılmaktadır. Anneden erkek akrabaların babadan erkek akrabalarından sonra hidâne hakkı olduğu şeklindeki Ebû Hanîfe'nin görüşü de babadan kadın akrabaların öncelenmesini gerektirmektedir. Ayrıca onun nakline göre Kâdî Şüreyh'in hidâne hakkının kendisinde olduğunu iddia eden amca ile dayı hakkında amca lehine hüküm vermesi de bunu teyit etmektedir.²⁰²⁰

Aslında zikredilen görüşlerin babadan kadın akrabaların evla olduğu fikrini doğrudan desteklemediği açıktır. Ancak o, bunlar üzerinden babadan kadınların öncelenmesi gerektiği görüşünü ispatlamaya çalışır. Bu konuda da hocası İbn Teymiyye'ye muvafakat eder. Ahmed b. Hanbel'den her iki görüşün rivayet edilmiş olması bir şekilde ona da muvafakat ettiğini gösterir.

İbn Kayyim'in halayı teyzeden evla kılan görüşüyle Hz. Hamza'nın kızıyla ilgili hüküm çelişki arz etmektedir. Çünkü Rasûlullah, kızı Cafer'in nikâhındaki teyzesine vermiştir. Ancak İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre Hz. Hamza'nın kızının halası olan Safiyye (ö. 20/641) o sırada hayattadır. İbn Kayyim'in görüşünden hareketle kızın teyzesine değil halası olan Safiyye'ye verilmesi gerekirdi.²⁰²¹ Teyzenin haladan evla olduğu şeklindeki görüşe karşı çıkan İbn Kayyim bu durumu şu şekilde izah eder: "Safiyye ileri yaşından olsa gerek hidâne talebinde bulunmamıştır. Halanın hakkından feragat etmesinden ve onun mesabesinde teyze dışında bir talipli olmamasından hareketle Rasûlullah, kızı teyzeye vermiştir."²⁰²² Rivayetin zâhirî manası onu destekler niteliktedir. Çünkü hidâne talebinde bulunanlar, Zeyd b. Hârise, Ali ve Cafer olarak zikredilmiş Safiyye ise zikredilmemiştir.

İbn Kayyim hidâne hakkı meselesinde çeşitli mezheplere ve özellikle de Hanbelî fakihlere eleştiriler yöneltir. Eleştirilerinin nirengi noktasını çelişkiye düşmek ve şeriatın kurallarından uzaklaşmak olarak belirler.²⁰²³

²⁰¹⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 392-393.

²⁰²⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 393-394.

²⁰²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VII, 506.

²⁰²² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 395.

²⁰²³ Bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 396-401.

3.5.3. Hidâne Malî Sorumluluk

Çocuk babanın yanında kalmasa da baba onun hidâne masraflarını karşılamakla mükelleftir.²⁰²⁴ Yalnız çocuğun malı varsa giderler öncelikli olarak onun malından karşılanır.²⁰²⁵ İbn Kayyim'in meseleye dair açık bir değerlendirmesine rastlamasak da ilgili naslar ve nafaka çerçevesinde erkeği sorumlu telakki etmesi hidâne için de aynı görüşte olduğunu göstermektedir.²⁰²⁶

3.5.4. Hidâne Süre Sınırı

Maslahatı düşünüldüğü takdirde çocuk anneye verilir, ancak bu hak belirli bir süre ile sınırlandırılmıştır. Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûyeh gibi fakihler temyiz çağını kıstas alarak, çocuğun bundan sonra muhayyer bırakılacağını ifade etmiştir.²⁰²⁷ Hanefî fakihler, açık bir yaş tespitinde bulunmaksızın kendi ihtiyaçlarını görmekte olan erkek çocuğun babaya, kız çocuğun anneye verileceği fikrini benimsemiştir.²⁰²⁸ Onlardan her iki çocuğun da baba tarafından alınacağı şeklinde bir görüş de zikredilmiştir.²⁰²⁹

İbn Kayyim'in nakline göre aslında bu konuda Ahmed b. Hanbel'den beş farklı görüş gelmiştir. O, Rasûlullah'ın çocuğu anne babası arasında muhayyer bıraktığı şeklinde Ebû Hüreyre'den gelen rivayet²⁰³⁰ mucibince bu görüşe iştirak etmiştir. Onun nakline göre Rasûlullah ve sahabeden yaş sınırına dair herhangi bir bilgi gelmediğinden yedi yaş muteber değildir.²⁰³¹

İbn Kayyim, muhayyerlik konusunda hocası İbn Teymiyye'den dinlediği bir dava hadisesini zikrederek detaylı açıklamalarda bulunmuştur.²⁰³² Onun bir şekilde hocası İbn Teymiyye'ye atıfta bulunması onun fıkıh mefkûresindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Diğer yandan şartların eşit olması sebebiyle muhayyerlikten olumlu bir netice elde edilememesi halinde son çare olarak kuraya başvurulur ki bu da Sünnet'te²⁰³³ vaki olmuştur.²⁰³⁴

²⁰²⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 321; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 16; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 233.

²⁰²⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 441.

²⁰²⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 484.

²⁰²⁷ Bkz. Tirmizî, "Ahkâm" 21; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 417; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 392.

²⁰²⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 229-230; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 392; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 435.

²⁰²⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 327; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 173-174; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 41-42.

²⁰³⁰ İbn Mâce, "Ahkâm" 22; Ebû Dâvud, "Talâk" 35; Tirmizî, "Ahkâm" 21.

²⁰³¹ İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, s. 293.

²⁰³² İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 420-428.

²⁰³³ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 158; Ebû Dâvud, *Talâk* 35.

²⁰³⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 418-419.

SONUÇ

İbn Kayyim, başta Hanbelî fakihler olmak üzere ilim ehli tarafından hüsnü kabul görmüştür. Hanbelî mezhebi müntesibi bir âlim olması hasebiyle Ahmed b. Hanbel'in usûl anlayışını takip etmiş, imama muhalefetten çok muvafakat etmiştir. Ayrıca onun görüşlerinin yaygınlık kazanmasında aktif bir rol oynamıştır.

Bununla birlikte İbn Kayyim'in yer yer Ahmed b. Hanbel'in hilafına fetva verdiği de görülür. Liânın gayr-i müslimler arasında da tatbik edilebileceği ve mehrin sadece mal ile ödeneceği şeklindeki imamın görüşlerine karşı çıkması buna örnek verilebilir.

İbn Kayyim'in, fikhî meselelerde ictihad amelîyesini etkin olarak işletmesi sonucu kendi tercihlerini açıklaması, yer yer mezhep imamına ve diğer fakihlere itiraz etmesi mutlak müctehid olduğuna hamledilmiştir. Engin bilgisi, meseleci yaklaşımı ve taklidi her daim tenkit etmesi gibi âmiller bu görüşü destekler niteliktedir.

Çalışmada görüldüğü üzere onun, İbn Teymiyye'nin görüşlerine olan muvafakatı müsellemidir. Hatta buradan hareketle mutlak müctehid olmak bir yana özgün bir şahsiyet olmadığı yolunda iddialar ileri sürülür ki hocasına ve görüşlerine olan bağlılığı bu iddiaların kuvvetlenmesinde etkili olmaktadır. Ayrıca bu bağlılık sadece delille alakalı konularla sınırlı kalmaz, salt ictihad ve tevil denilebilecek meselelerde de kendini gösterir. Bu noktada, zinakâr kadınla evlilik ve şartsız haram kılmanın zihâr olup olmadığı meseleleri örnek gösterilebilir.

İbn Kayyim'in, hocasının görüşlerine olan muvafakatının çokluğunu mutlak manada taklid olarak izah etmek kanaatimizce doğru değildir. Çünkü ehl-i hadis ekolünde aynı mezhebe mensup olup aralarında samimi ve güçlü bağlar olan iki âlimden pek çok meselede farklı düşünmelerini beklemek gerçekçi bir yaklaşım olmaz. Bu durum, deliller çerçevesinde görüşlerin uyuşması veya ikrar olarak da nitelenebilir. Öte yandan ictihadî konulardaki görüş birliği, delillerin uyuşması değil de ittiba olarak görülebilir. İttiba ile izah edilemeyecek meselelerin taklid cihetinden ele alınması da muhtemeldir. Bu durumda İbn Kayyim de, taklidden payını almıştır, denilebilir.

Çalışmada İbn Kayyim'in, kısmen İbn Teymiyye'ye muhalefet ettiği görülmektedir. Bu sınırlı sayıdaki örnekler, diğer konularda da hocasının hilafına görüşler benimsemiş olabileceğine delalet etmektedir. Bundan ötürü hocasına olan bağlılığının mutlak olmadığını, yeri geldiğinde kendi tercihlerini açıklamak suretiyle ona karşı çıktığını söylemek gerekir.

Anlaşıldığı kadarıyla, onun hakkında söylenenlerin bir bölümü hakikati yansıtmaktan uzaktır. Buna göre onun özgün bir şahsiyet olmadığını ifade etmek ikna edici makul gerekçelere dayanmaz. Birçok konuda ashabına karşı çıkmış olması ise mutlak müctehid olmasını gerektirmez. Zira İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in usûl çizgisini takip etmiş Hanbelî bir âlimdir. Hocasına olan bağlılığını kendi ibârelerinde de görmek mümkündür. Şöyle ki imamdan aktarılan -kendisinin muhalif kaldığı zannedilen- kimi görüşler aslında Ahmed b. Hanbel'in usûl anlayışına aykırılık göstermektedir. Bu itibarla o, işaret edilen hususlarda imamdan nakilde bulunanların hata yapmış olabileceğini ihsas ettirmektedir. Kanaatimizce o, müctehid vasfını haizdir, ancak mezhep imamları için kullanıldığı bilinen mutlak müctehid lafzı yerine onu, müntesip müctehid veya kendi ictihad tasnifine göre mukayyed müctehid olarak nitelemek daha isabetlidir.

Kendisine mukayyed müctehid vasfı kazandıran ilmî birikimi, çaba ve gayretlerinin doğal bir sonucu olarak İbn Kayyim, İslam aile hukukunun temel iki konusu olan nikâh ve talâk meselelerinde adından sıklıkla söz ettirmiştir.

Evliliğin oluşumu diğer bir ifadeyle nikâh cihetinden bakıldığı takdirde mümkün olduğunca akdın oluşumunu kolaylaştırıcı bir tutum sergilemiştir. Onun, îcâb ve kabûlde kullanılacak lafızlar için tezvîc ve nikâh kavramlarını şart koşmanın anlamsız olacağını söylemesi ve evliliği ifade eden diğer bütün dillerdeki teklif ve cevabın geçerli olduğunu söylemesi bu minvalde değerlendirilebilir.

Akdin kurulması için veliyi nikâh akdinin rüknü olarak telakki eden bazı Hanbelîlerin görüşlerine iltifat etmeyerek onu sıhhat şartı gören görüşü de bu noktada zikre değerdir. Bir erkek ve iki kadının şahitliğinin yeterli olacağı tercihi ve bunu temellendirme adına yaptığı izahlar da kolaylık ilkesiyle ilişkilendirilebilir.

Nikâh akdinde, yetişkin ve reşît bir kızın rızasının önemini vurgulama adına babasının onun malından rızası olmaksızın almadığı gibi ondan daha önemli bir konu olan evlilik akdinde haydi haydi alamayacağı şeklindeki değerlendirme ve mantıkî çıkarımı, aklî delillere verdiği önemin güzel bir misaldir. Ona göre evlilik meselesinde mutlaka izin alınmalıdır. Zira izni olmadan, yani zorla evlendirilen kız, köle ve esir mesabesindedir. Onun bu konuda, mezhebindeki yaygın görüşe değil de aksi yöndeki görüşe itibar etmesi mezhep taassubundan uzak, nesnel bir anlayış benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Hidâne konusunda Hanbelî fakihleri çelişkiye düşmek ve şeriatın kurallarından uzaklaşmakla itham etmesi kanaatimizi desteklemektedir. Yine gayr-i müslim kadınların da yas tutması meselesinde Hanefî fakihlerin görüşünü tercih etmesinden anlaşıldığı gibi muhalefeti sadece rey ehline dönük değildir.

İbn Kayyim'in akdin kurulmasında işlerlik kazandırdığı kolaylık ilkesi, boşama hususunda yerini, ailenin dağılmasını engelleyici bir tutuma bırakmıştır. Yani o, boşamada çerçeveyi daraltarak talâkın oluşumuna imkân veren sebepleri sınırlandırmıştır. Evlilik akdinde olduğu gibi bu hususlarda da insanı merkeze alan anlayışı belirleyici olmuştur. Onun boşama konularında verdiği kimi fetvaların gerek asrında gerekse bugün ilgi odağı olması da bunu göstermektedir.

Cumhurun görüşüne karşılık bid'î talâkı geçersiz sayan fetvası bu bağlamda zikredilebilir. Özellikle üç talâkın bir boşama sayılacağı görüşü, üzerinde durulmayı hak etmektedir. Buna göre üç talâkı Hz. Peygamber tek boşama olarak tatbik eder, bunu Hz. Ebû Bekir bu şekilde sürdürür, hilafetinin ilk yıllarında da uygulanan bu hükmü Hz. Ömer, üç boşama olarak değiştirir, şeklindeki rivayet üzerine o, aslında Hz. Ömer'in hükmü iptal etmediğini, sadece tatbik ettiği siyasete ve zamana göre fetvayı değiştirdiğini belirtir. Ona göre üç talâkı üç değil de tek boşama kabul etmek kadim fetvaya dönmektir. Hem bu şekilde boşamanın kolaylıkla vaki olmaz hem de hülle gibi bir yola tevessül edilmemiş olur. Onun, görüşü bağlamında zikrettiği muhtemel sonuçlar, aile kurumunu ve mahremiyetini muhafaza etmeye dönüktür.

Üç talâkın bir sayılması gerektiği şeklindeki görüşünün ciddi tartışmalara sebebiyet vermesi, hatta bu fetvadan ötürü hapse mahkûm olması yerleşik fetvanın baskınlığını göstermesi açısından önem arz eder. İbn Kayyim'in fetvası hâkim fetvaya rağmen merî kalmaya devam etmektedir. Muasır âlim ve araştırmacıların da çoğunun bu görüşü tercih etmesi boşanmayı hızlandırıcı bir etki yaptığı düşünülen hâkim fetva karşısında anlamlıdır. Çünkü üç talâkın geçerli kılınması evliliklerin pek çoğunun bir çırpıda sonlandırılmasına neden olmakta böylece yuvalar yıkılmaktadır. Çoğunlukla acele ve öfke ile hareket eden tarafların pişmanlıkları da göz önünde bulundurulduğunda bu fetvanın önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Üç talâk gibi öfkeli şahsın talâkını da geçerli kılmayan İbn Kayyim, bu hususta da aile birliğini korumayı hedeflemektedir. Öfkeli şahsın talâkı konusunda etraflı denilebilecek ilk müstakil çalışmayı yaparak adından sıklıkla söz ettirmesi ve bu eserin başvuru kaynağı konumuna gelmesi özgünlüğüne işaret etmektedir. Öyle ki Hanefî âlim İbn Âbidîn'in, bu konuda kendi mezhep fakihlerine değil de ona atıfta bulunması, hatta öfkeye dair onun yaptığı taksimi aktarması, vermiş olduğu fetvanın toplumun ihtiyaçlarını karşılama adına ne kadar yerinde olduğunu gösterir.

İbn Kayyim'in fîrû-i fıkıh alanında sistematik bir eser kaleme almadığı bilinmektedir. Ancak bu meselede müstakil bir eser telif etmesi, bu sorunu çözme

arzusundan kaynaklanmaktadır. Muteber olan ve olmayan öfkeyi üçe ayırarak talâkın sınırlarını çizmesi ve görüşünü uzun uzadıya temellendirmek için pek çok aklî ve naklî şer‘î delil getirmesi, bunu yaparken diyalektik bir yöntem izlemesi zikre değerdir. Konulu bir çalışmadaki başarısının -eğer yazmış olsaydı- müstakil “Aile Hukuku” başlığı altındaki eserde de kendini göstereceğinden şüphe yoktur. Böyle bir eseri olsaydı bu sayede onun bazı görüşlerini daha açık ve detaylı bulma imkânımız olabilirdi.

Hata edenin, sarhoşun ve zor altında olanın talâkını boşama kastı olmadığı gerekçesiyle geçersiz kılması, evliliğin devamını sağlama irade ve kararlılığına dayanmaktadır. Şahısların niyet ve kasıtlarına verdiği önemi daha iyi anlamak için kinayeli lafızlarla yapılan boşamada olduğu gibi sarih boşamada da niyetin esas olduğu fikrine hassaten temas etmek gerekir.

Mefsedete yol açabilecek bu boşama şekillerine itibar etmeyen İbn Kayyim, asıl olanın mana ve niyet olduğunu vurgulayarak kulların maslahatını gözetmiştir. Evlilik mahremiyetine hâlel getiren hülle uygulaması gibi sakıncalı hususlarda çok sert açıklamalar yapmış, mefsedeti engelleyici yani dolaylı da olsa maslahatı sağlamaya matuf bir tavır takınmıştır. Onun nezdinde şahsın niyetinin temel alınması Şâriin kastının iptal edildiği gibi bir anlam doğurmaz. Zaten kendisi de bu vb. meselelerde niyeti bizzat Şâriin şart koştuğunu ifade etmiştir.

İbn Kayyim’in yukarıda temas edilen kimi görüşlerinin nevi şahsına münhasır olduğunu söylemek gerekir, ama bunlar bu meselelerle sınırlı değildir. Onun, erkeklerde ihtilam olma kıstası, nikâhta denklik ölçüsü olarak sadece dini belirlemiş olması, büyük çocukların emmesiyle süt haramlığı oluşması fakat bunun bir ruhsat olduğu, hidânededen sonra babadan kadın akrabaların öncelik hakkı bulunduğu, yeminle vaki olan talâkın gerçekleşmeyeceği gibi görüşleri bu cümleden olup kayda değerdir.

Bütün bunlar göstermektedir ki o, hadis ekolü temsilcisi olmasına karşın evlilik akdinin oluşumu ve sonlanması çerçevesindeki zikredilen şer‘î nasların literal anlamlarını gereğinden fazla dikkate alarak Şâriin kastını yok saymamıştır. Onun bazen lafza vurgu yapması, zaman zaman Zâhîrlere, özellikle de İbn Hazm’a muvafakat etmesi, kendisinin zâhirî bir anlayışa sahip olduğu şeklindeki eleştirileri beraberinde getirmiştir. İbn Hazm’dan naklettiği görüşlerin fazlalığı kısmen de olsa bu tenkitleri haklı çıkarır gözükse de aslında o, İbn Hazm’a ve mezhebine pek çok meselede ağır eleştiriler yöneltmiştir. İnsanların maslahatını gözetken makâsıd eksensiz bakış açısı da nazarı dikkate alındığında onun zâhirî bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek isabetli olmaz. Binâenaleyh zikri geçen eleştirilerin yersiz olduğu kanaatindeyiz.

İbn Kayyim'in, İslam aile hukukundaki sorunlara getirdiği çözüm önerileri bu sahanın gelişimi için önemli ve kıymetli bir katkıdır. Bunda meseleleri, şer'î delillere dayandıran sağlam muhakemenin ve taassuptan uzak bir metot takip etmesinin etkisi büyüktür. En az şer'î deliller kadar değer verdiği akıl ve mantık, fıkıhın salt bir norm koyma yönünü değil de doğrudan insana temas eden işlevsel ve uygulanabilir yönünü ön plana çıkarmasında belirleyici olmuştur.

Görüşlerinin yaygınlık kazanmasında ifa ettiği imam-hatiplik ve müftülük gibi görevlerin olumlu tesiri olduğu anlaşılmaktadır. O, bu sayede insanları yakından tanıma fırsatı bularak onların sorunlarına çözüm bulma bilinç ve sorumluluğunu azami derecede hissetmiş, neticede bu sorunları çözme adına yoğun bir mesai harcamıştır.

İbn Kayyim'in bu çabaları şöhretinin daha hayattayken yaygınlık kazanmasında aktif rol oynamıştır. Yakın dönem ve muasır âlimlerin de ondan etkilenecek ona sıklıkla atıfta bulunması, şöhretinin Hanbelî mezhebi ve kendi dönemiyle sınırlı kalmadığının açık bir tezahürüdür. Mezhep imamlarına karşı nezaket ve saygıyı elden bırakmayan üslubunun da buna katkı sunduğu yadsınamaz bir gerçektir.

İbn Kayyim'in, bazen kendi mezhebinin görüşlerini aşarak diğer mezhep görüşlerine muvafakat etmesi dinamik ve objektif bir ictihad yani fıkıh anlayışına sahip olmasından ileri gelmiştir. O, bazen cumhura muhalefet ederek şahsına münhasır görüşler benimsemiştir. Böylelikle kimi fakihlerin daralttığı görülen fikhî çerçeveyi oldukça genişletmiştir. Bu yönüyle pek çok fakihin hatta rey ekolü olarak bilinen Hanefî fakihlerinin dahi bir adım öne geçtiğini belirtmek mübalağalı olmaz.

KAYNAKÇA

- A‘zamî, Muhammed Diyâurrahmân, *el-Minnetü’l-kübrâ şerh ve tahrîcü’s-Süneni’s-suğrâ*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2001.
- Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, nşr. Mustafâ el-‘Adevî, Dâru Belensiye, Riyad 2002.
- Abdulazîm Abdusselâm Şerâfeddîn, *İbn Kayyim el-Cevziyye asruhû ve menhecühû ve ârâhû fi’l-fikh ve’l-akâid ve’l-tasavvuf*, Dâru’l-Kalem, Kuveyt 1984.
- Abdulazîz el-Buhârî, Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü’l-esrâr ‘an usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Abdulfettah Ebû Gudde, *Kıymetü’z-zamân ‘inde’l-ulemâ*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye fi’ş-şerî‘ati’l-İslâmiyye*, el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, İstanbul ts.
- Abdurrahman b. Abdurrahman b. Şümeyletû’l Ehdel, *el-Enkihatu’l-fâside*, el-Mektebetü’l-Devliyye, Riyad 1983.
- Abdurrahman el-Ba‘lî, İbn Abdullah, *Keşfu’l-muhadderât ve’r-riyâzü’l-müzhirât li-şerhi Ahsari’l-muhtasarât*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1970-1983.
-, *Tefsîru Abdirrezzâk*, nşr. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Acar, H. İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, EKEV Yayınları, Erzurum 2000.
-, “İddet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, ss. 466-471, İstanbul 2000.
-, “İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”, *Dini Araştırmalar*, VI/ XVI, ss. 125-140, 2003.

- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351.
- Adevî, Mustafa, *Ahkâmu't-talâk fî şerî'ati'l-İslâmiyye*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1988.
-, *Câmiu ahkâmi'n-nisâ*, Dâru İbni Affân, Kahire 1999.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.
- Aka, İsmail, "Timur", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLI, ss. 173-177, İstanbul 2012.
- Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Tarihi ve Hukûk Istılahları Kâmûsu*, İmak Ofset Basım Yayın, İstanbul 2018.
- Aktan, Hamza, "Kefâet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV, ss. 166-168, Ankara 2002.
- Ali b. Mekkî, Ebu'l-Hasan Hüsameddin, *Hulâsatu'd-delâil fî tenkîhi'l-mesâil*, thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2007.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan, *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1997.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdullah, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdürrezzâk Affî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk-Beyrut 1406.
- Apaydın, H. Yunus, "İ'lâmu'l-muvakkî'in", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, ss. 73-75, İstanbul 2000.
-, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, ss. 109-123, İstanbul 1999.
-, "Nas", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, ss. 391-392, İstanbul 2006.
-, "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, IX, ss. 371-380, 2000.
-, "Velâyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLIII, ss. 15-19, İstanbul 2013.
- Aslan, Mehmet Selim, *İslâm Aile Hukuku*, Emin Yayınları, Bursa 2015.

- Aslan, Nasi, “Adalet Medeniyeti Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXVIII, ss. 9-27, 2016.
-, “Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/I, ss. 21-38, 2017.
-, “Boşamaya Yönelik Nasların Makâsıd Eksenli Yorumu -Hâzilin Talâkı Örneği-” *İslam ve Yorum II*, ed. Mehmet Kubat ve dgr. İnönü Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2018.
- Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî, *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'*, Dâru'l-Mi'râc-Dâru Âl Barûm, Riyad 1996-2003.
- Atar, Fahrettin, “Nikâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, ss. 112-117, İstanbul 2007.
-, “Azil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, ss. 326-327, İstanbul 1991.
-, “Muhâlea”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, ss. 399-402, İstanbul 2005.
- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdeti*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Avaz b. Racâ el-'Avfî, *el-Velâyetü fî'n-nikâh*, nşr, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 2002.
- Aydın, Mehmet Âkif, “Mehir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, ss. 389-391, İstanbul 2003.
-, *İslâm ve Osmanlı Aile Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
-, *Osmanlı Aile Hukuku*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
-, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emin Sâlih Şâban, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul 2010.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.

- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1332.
- Begavî, Ebû Muhammed Huseyin b. Mes'ûd, *Me'âlü'mü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr. Dâru Taybe, Riyad 1409-1412.
-, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî ve dğr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987.
-, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsâruhû mevâriduh*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1423.
- Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Ömer Enîs et-Tabbâ', Müessesetü'l-Me'ârif, Beyrut 1987.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Abdulkadir İrfan Aşşâhassûne, Daru'l-Fikr, Beyrut 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn *Ahkâmu'l-Kur'an*, nşr. Abdulğani Abdulhâlîk, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1994.
-, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
-, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1991.
- Bezzâr, Ahmed b. İbrâhim, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus, *Dekâiku uli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehe'l-irâdât)*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1993.
-, *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'*, nşr. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle, Riyad-Beyrut ts.

-, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
-, *Şerhu munteha'l-irâdât*, Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1993.
- Burhâneddin el-Buhârî, Ebu'l-Me'âlî Mahmud b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Tahdîdu'n-nesli vikâyeten ve ilâcen*, Mektebetü'l-Fârâbî, yy. ts.
- Cehdamî, Ebû İshâk İsmâil b. İshâk, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Âmir Hasan Sabri, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992.
-, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed ve dğr. Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, Beyrut-Medine 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003.
- Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000.
-, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007.
- Çeker, Orhan, "Beynûnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VI, ss. 79-80, İstanbul 1992.
-, *İslam Hukunda Akidler*, Tekin Kitabevi, Konya 2014.

- Çınar, Fatih-Aslan, Nasi, “Öfkeli Şahsın Boşaması İle İlgili Rivayetin İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXIX, ss. 243-260, 2017.
- Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Öncü Basım Yayım, Ankara 2017.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
-, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2001.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, Hasan Abdilmün‘im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muğnî, Riyad 2000.
- Demircan, Adnan, *Cahiliyeden İslam’a Kadın ve Aile*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.
- Dirik, Mehmet, “İslam Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXVI, ss. 229-262, 2015.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2003.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Müt‘a”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, ss. 174-170, İstanbul 2006.
- Ebû Abdurrahman Abdulmecîd, *el-Kavâidu’l-fikhiyyetü’l-müstehracetü min kitâbi İ‘lâmu’l-muvakkı‘în*, Dâru İbni’l-Kayyim, yy. ts.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferâyînî, *Müsned*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1998.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş‘as, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût ve dğr. Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.
- Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur‘ân*, nşr. M. Fuat Sezgin, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire ts.
- Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî, *Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsılî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs-Dâru’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, Dımaşk-Beyrut 1986-1992.

- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matba'atu'l-Vefâ, Kahire 1357.
-, *Kitâbü'l-Âsâr*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1355.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1957.
-, *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruh-ârâhû ve fikhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1991.
-, *Muhâdarâtü fî 'akdi'z-zevâc ve âsârih*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1971.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, el-Mektebü'l-Sekâfî, Kahire 2001.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul ts.
- Erbay, Celal, "Nafaka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, ss. 282-285, İstanbul 2006.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Erturhan, Sabri, "İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talâkı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II, ss. 207-222, 2002.
-, "Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikâh Akdi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, II, ss. 157-183, 2003.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-lüga*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008.
- Fâkihânî, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *Riyâzü'l-efhâm fî şerhi 'Umdeti'l-ahkâm*, thk. Nûruddîn Tâlib, Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk 2010.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necâti ve dğr. Dâru'l-Mısriyye, Mısır ts.
- Ferruh, Ömer, *İslam Aile Hukuku*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1994.

- Fesevî, Yakûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1990.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Nu'aym el-'Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Fuâd Abdalbâkî, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-elfâzi'l-Ku'r'ân'il-Kerîm*, Mektebetü Nüveyd İslâm, Kum 1387.
- Ganîmî, Muhammed Müslim, *Hayâtu'l-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1981.
- Gassânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ, *Tahrîcü'l-ehâdisi'z-zı'âf min Süneni'd-Dârekutnî*, nşr. Eşref b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
-, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmud İbrâhim, Dâru's-Selâm, Kahire 1997.
-, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, nşr. Muhammed Vehbî Süleyman, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2006.
- Haccâvî, Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
-, *Zâdü'l-müstakni' fî ihtisâri'l-Mukni'*, thk. Abdurrahman b. Ali, Dâru'l-Vatan, Riyad ts.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Halîl, Ebû Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye fî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Haraşî ala Muhtasari Seyyidi Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

- Has, Şükrü Selim, “Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dinî / Ahlakî Neticeleri (İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXX/I, ss. 113-131, 2006.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1996.
- Hatîb et-Tebrîzî, Muhammed b. Abdullah, *Mişkâtü'l-mesâbîh*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-bânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, el-Metbbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932.
- Heyet (Din İşleri Yüksek Kurulu), *Fetvalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Mısır 1310.
- Heyet, *el-Mu'cemü'l-vasît*, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, Mısır 2004.
- Heyet, *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, nşr. Orhan Çeker, Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 2016.
- Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- Heyet, *Mecelle-i Ahkâmı Adliye*, nşr. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2013.
- Heyet, *Meşrû'u kânûni el-ahvâlî's-şahsiyyeti'l müvehhed*, Dâru'l Kalem, Dimaşk 1996.
- Heyet, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebû Bekir, *el-Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin, *Muhtasar*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed, Dâru's-Sahabe, Tanta 1993.
- Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's-Sakâ, Dimaşk 1996.

- Itr, Nureddin, *İ'lâmu'l-enâm şerhu Bulûği'l-merâm min ehâdîsi'l-ahkâm*, Dâru'l-Farfûr, Dımaşk 1999.
- İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lik*, thk. Sâmi b. Muhammed Câdüllah-Abdülazîz b. Nâsir el-Habbânî, Advâü's-Selef, Riyad 2007.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
-, *et-Temhîd li-mâ fî'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1967.
-, *Kitâbü'l-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, nşr. Muhammed el-Morîâtânî, Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadîsiyye, Riyad 1978.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddû'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 2003.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsîdu's-şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru's-Selâm, Kahire 2014.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, yy. ts.
- İbn Dakîkul'îd, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali, *Şerhu erbâ'ine hadîsen en-Neveviyye fî'l-ehâdîsi's-sahîhati'n-nebeviyye*, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Mısır ts.
- İbn Duveyyân, İbrâhim b. Muhammed, *Menâru's-sebîl fî şerhi'd-Delîl*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1989.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, Riyad 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk-Cidde 2006.
-, *Müsned*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğazâvî, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.

- İbn Ebî Tağlib, Abdulkâdir b. Ömer, *Neylû'l-meârib bi-şerhi Delîli't-tâlib*, thk. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1983.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
-, *Mücmelü'l-lüga*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
-, *ed-Dürreru'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1993.
-, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî-Muhîbbîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Heyet, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
-, *Merâtibu'l-icmâ' fî'l-ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
-, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, nşr. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tefvîk el-Ârûrî, Ramâdî li'n-Neşr, Demam 1997.
-, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke ts.
-, *el-Cevâbu'l-kâfi limen seele 'ani'd-devâ'i's-şâfi (ed-Dâ' ve'd-devâ')*, thk. Muhammed Ecmel el-Islâhî, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde 1429.
-, *er-Rûh fî'l-keîlâm 'alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ahyâ'*, nşr. Bessâm Ali Selâm el-Amûş, Dâru İbn Teymiyye, Riyad 1985.

-, *es-Savâ 'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, nşr. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1988.
-, *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şerîyye*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü'l-Müeyyed, Beyrut 1989.
-, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim 'alâ Süneni ebî Dâvud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
-, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
-, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1423.
-, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.
-, *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâkı'l-gadbân*, nşr. Muhammed Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî -Mektebetü Ferkad el-Hânî, Beyrut-Riyad 1986.
-, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn*, thk. Muhammed el-Mutasim Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2002.
-, *Ravdatu'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştakîn*, Dâru'n-Nübelâ, Beyrut ts.
-, *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*, nşr. Muhammed Ali Ebu'l-Abbâs, el-Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire ts.
-, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yy. 1997-1999.
-, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve dğr. Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'* (*el-Muğnî* içinde) nşr. Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1983.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, Dâru 'Âlemu'l-Kütüb, Riyad ts.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaut ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1990.
-, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Müflih, Şemseddin Muhammed, *Kitâbu'l-Fürû' (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte)* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003.
- İbn Mülakkin, Ömer b. Ali, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 2008.
- İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Dâru'l-Meâsir, Medine 2002.
- İbn Nâsiruddîn, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *er-Reddü'l-vâfir 'alâ men ze'ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye "Şeyha'l-İslâm" kâfir*, thk. Züheyr Şavîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhim, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, thk. Abdulgafûr b. Abdulhak Hüseyin el-Belûşî, Mektebetü'l-Îmân, Medine 1410.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacî ve dğr. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Muhassas*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.

-, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâladdin Yusuf el-Atâbekî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Mecduddin Abdusselam, *el-Muharrar fî'l-fikh*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Câmi'u'l-mesâil*, thk. Muhammed Aziz Şems, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1422-1432.
-, *er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*, Dâru Tercemâni's-Sünne, Lahor 1976.
-, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Mecma'u'l-Meliki Fehd, Medine 2004.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*, nşr. Muhammed b. Süleyman, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1422-1428.
- İbn Ziyâd en-Nîsâbü'rî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *ez-Ziyâdât 'alâ Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Matîrî, Dâru Advâi's-Selef-Dâru'l-Kevser, Riyad-Kuveyt 2005.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût-Mahmud el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986-1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammad İbrâhim el-Hifnevî-İsmâîl Muhammed Şendîdî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2011.
- İbnü'l-Ca'd, Ebu'l-Hasan Ali, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, nşr. Âmir Ahmed Haydar, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad ts.
-, *Kitâbu'l-Mevdû'ât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966.
-, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984.

- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât el-Mübârek, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbnü'l-Gazzî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman, *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadîsi'n-nebî sallallâhü 'aleyhi ve sellem*, thk. Hamdi es-Selefî-Subhî es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995.
-, *el-Ahkâmü's-şer'iyetü's-suğrâ es-sahîha*, thk. Ümmü Muhammed bint Ahmed, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1993.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdolvâhid, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fî Kitâbi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin Âyt Sa'îd, Dâru Taybe, Riyad 1997.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye min fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1950.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhim, *el-İcma'*, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, Mektebetü'l-Furkân, Ac mân 1999.
- İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur (Mecma'u'l-enhur içinde)* nşr. Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebu'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000.
- İsnevî, Cemâleddîn Ebû Muhammed Abdarrahim, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtû, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr, *Uyûnu'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrâhim, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Musa, *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1998.

....., *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*, el-Mektebetü'l-Atfike-Dâru't-Türâs, Tunus-Kahire ts.

Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.

....., *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016.

Karacabey, Salih-Gül, Mutlu, “Fıkhi Hadislerin Özellikleri Bağlamında Velisiz Nikah Olmaz Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI/I, ss. 33-48, 2012.

Karâfi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî ve dğr. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

Karaman, Hayreddin, *Aile İlmihali*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

....., *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

....., *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul 1996.

....., *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Kâsânî, Ebû Bekir 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur'an'da Evlilik Terapisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV/ II, ss. 37-74, 2004.

Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matba'atu'l-Kübrâ el Emîriyye, Mısır 1323.

Kaşıkçı, Osman, “Radâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIV, ss. 384-386, İstanbul 2007.

....., “Şart (Fürû-i Fıkıh)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, ss. 365-367, İstanbul 2010.

Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim, *Me'âni'l-ahbâr*, thk. M. H. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-Îmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl, Müessesetü Garâs, Kuveyt 2004.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Otto Yayıncılık, Ankara 2011.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasan İmâduddîn Ali b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Heyet, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, ss. 391-405, İstanbul 1999.
-, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM, İstanbul 2011.
- Koçak, Muhsin ve dğr. *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Koçyiğit, Talât, *Hadîs Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Korkmaz, Ömer, "Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 35/1, ss. 453-475, 2019.
- Köse, Saffet, "Hülle", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVIII, ss. 475-477, İstanbul 1998.
-, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, VII, ss. 13-50, 2006.
-, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 2016.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarı'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi 'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû ve dğr. Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimaşk-Beyrut 1996.

- Küçükçitiriyaki, Ahmet Yasin, *Osmanlı Aile Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Mâverîdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
-, *el-İknâ' fi'l-fikhi's-Şâfi'i*, nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Dâru İhsân, Tahran 1376.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Dâru't-Tûnisîyye, Tunus 1988.
- Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekerîyyâ, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murad, Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1994.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1955-1956.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhâneddin Ali, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, Dâru'l-Farfûr, Dımaşk 2006.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Doğum Kontrolü Hareketi ve İslâm*, çev. Osman Eskicioğlu, Şelâle Yayınları, İzmir 1967.
-, *İslâm'da Aile Hukuku (Karı-Koca Hakları)*, çev. Memiş Tekin, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dımaşk ts.
- Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl (Mevâhibü'l-celîl içinde)* nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib, *el-Lubâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Mahmud Emin en-Nevâvî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, Karaçi ts.
- Muhammed Cevâd Muğniye, *et-Tefsîru'l-kâşif*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîne't-tûnisiyyîn*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth Nâsiruddîn, *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdulhamîd Muhtar, Mektebetü Usâme b. Zeyd, Haleb 1979.
- Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddin, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid bin Cebr*, thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, Mısır 1989.
- Mühelleb b. Ebû Sufre, Mühelleb b. Ahmed, *el-Muhtasaru'n-nasîh fî tehzîbi'l-Kitâbi'l-Câmi'is's-Sahîh*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Dâru't-Tevhîd-Dâru Ehli's-Sünne, Riyad 2009.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn, *et-Teyisîr bi-şerhi'l-Câmi'is'sağîr*, Mektebetü'l-İmâmi's-Şâfi'î, Riyad 1988.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî, *Ricâlu'l-fikri ve'd-da'veti fî'l-İslâm*, nşr. Mustafa el-Bâ'î- Mustafa el-Hîn, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 2007.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988-1990.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
-, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-talebe fî'l-istilâhâti'l-fikhiyye*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb*, İdâretü’t-Tıbbâ‘atı’l-Münîriyye, Mısır ts.
-, *Ravzatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1991.
-, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, el-Matba‘atü’l-Mısriyye, Mısır 1929-1930.
-, *Tahrîru luğâti’t-Tenbîh*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Okur, Kâşif Hamdî, “Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/XV/I, ss. 5-30, 2009.
- Özcan, Ruhi, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996.
- Pezdevî, Ebu’l-Usr Ali b. Muhammed, *Usûlü’l-Pezdevî*, Dâru Mîr Muhammed, Karaçi ts.
- Râfîû, Ebu’l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed, *el-‘Azîz şerhu’l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu‘avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru’l-Kalem, Dımaşk 2009.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkâdir, *Muhtâru’s-sıhâh*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2003.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsirü’l-Kur’ânî’l-hakîm*, nşr. İbrâhim Şemseddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2011.
- Sa‘lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2002.
- Sâbûnî, Abdurrahman, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye es-Sûrî et-talâk ve âsâruh*, Müdiriyyetü’l-Kütüb ve’l-Matbûâtı’l-Câmi‘iyye, yy. 2007.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi’u’l-beyân tefsîru âyâtı’l-ahkâm mine’l-Kur’ân*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2008.

- Sadreddin Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şer‘iyye Kararnâmeleri Hakkında” *Sebîlürreşâd Mecmuası*, c. XV, sy. 384, İstanbul 1958.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd, *et-Tenkîh fî usûli ‘l-fikh (et-Telvîh’in içinde)* thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Safedî, Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn, *A ‘yânu ‘l-‘asr ve a ‘vânü ‘n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd ve dğr. Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âsır-Dâru’l-Fikr, Beyrut-Dımaşk 1998.
-, *el-Vâfî bi ‘l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2000.
- Sâhib b. Abbâd, Ebu’l-Kâsım İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fî ‘l-lüga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd b. Habîb, *el-Müdevvenetü ‘l-kübrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Sâlih b. Fevzân, İbn Abdullah, *el-Mulahhasu ‘l-fikhî*, İdâretü’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve’l-İftâ’, Riyad 1423.
- Sâlih b. Gânim, *en-Nuşûz*, Dâru Belensiye, Riyad 1417.
- San‘ânî, Ebû İbrâhim Muhammed b. İsmâil, *Sübûlü’s-selâm şerhu Bulûğî ‘l-merâm* nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetü’l-Me‘ârif, Riyad 2006.
- Sehâvî, Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdü ‘l-hasene fî beyânî kesîrin mine ‘l-ehâdisi ‘l-müştehire ‘ale ‘l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1985.
- Semerkindî, Alaeddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü ‘l-usûl fî netâici ‘l-‘ukûl*, thk. M. Zeki Abdulber, Matâbi‘u’d-Devha’l-Hadîsiyye, Devha 1984.
-, *Tuhfetü ‘l-fukahâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Semhûdî, Nûreddin Ali b. Ahmed, *Vefâü ‘l-vefâ bi-ahbâri dâri ‘l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdulganî Mahfûz, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1989.
-, *Şerhu ‘s-Siyeri ‘l-kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.

-, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Sevrî, Ebû Abdullâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk, *Tefsîru Süfyâni's-Sevrî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1977.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu, *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, thk. Nâsir el-Alî en-Nâsir el-Halîfî, Dâru's-Selâm, Kahire 1987.
- Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *en-Nütef fî'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî, Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, Beyrut-Ummân 1984.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1979.
-, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezü Hicr, Kahire 2003.
-, *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
-, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
-, *et-Tevşîh şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Rıdvan Câmi' Rıdvan, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998.
- Sübkî, Takıyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulkâfî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Şaban, Muhammed İsmâil, *Usûlü'l-fıkh târîhuhu ve ricâluh*, Dâru'l-Merih, Riyad 1981.
- Şaban, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, İstanbul ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *Tertîbü Müsnedi's-Şâfiî*, nşr. Muhammed Âbid es-Sindî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1951.
-, *el-Üm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1973.
- Şâkir, Muhammed, *Nizâmu't-talâk fî'l-İslâm*, Mektebetü's-Sünne, yy. ts.
- Şâtibî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006.

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ahkâmu'l-usra fî'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrut 1983.

Şeltut, Mahmud, *Akaid ve Seriat*, çev. Muharrem Tan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *ed-Dürerü'l-behiyye fî'l-mesâili'l-fikhiyye*, Mektebetü's-Sahâbe, Tanta 1987.

....., *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire ts.

....., *el-Fethur'r-Rabbânî min fetâvâ el-İmâm eş-Şevkânî*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Mektebetü'l-Cîli'l-Cedîd, San'a ts.

....., *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Bedrî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, Kahire 1990.

....., *es-Seylû'l-cerrâri'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, thk. Mahmud İbrâhim Zayed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

....., *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhim, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1992.

....., *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

....., *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012.

....., *Kitâbu'l-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Dîb Mistû-Yusuf Ali Bideyvî, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2008.

....., *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Zekerîyya Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

....., *et-Tenbîh fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Mu'avvaz-Âdil Abdulmevcûd, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1997.

- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü Beyrut 1997.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire ts.
-, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avdillâh b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyinî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-fukahâ*, nşr. Friedrich Kern, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
-, *Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1955-1969.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Saadettin Önal, İSAM, İstanbul 1998.
-, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
-, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
-, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Tarık b. Enver Âl Sâlim, *el-Vadîh fî ahkâmi't-talâk*, Dâru'l-Kımmeti'l-İmân, İskenderiye 2004.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, thk. A. M. Şâkir ve dğr. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- Tomar, Cengiz, "Şam", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, ss. 311-315, İstanbul 2010.

- Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Tusûlî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdüsselam, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Şâhin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fî târîhih ve semâtihi ve eşhera a'lâmih ve müellefâtih*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2002.
- Ünsal, Ahmet, "Sünnî ve Bid'î Talâk Tanımında Hanefî - Mâlikî İhtilafı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 20/1, ss. 107-121, 2007.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Fütûhu'ş-Şâm*, nşr. Abdullatîf Abdurrahman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yaman, Ahmet, "Evlilik Öncesi İlişkiler", *Mehir*, III, ss. 25-28, 1999.
-, *İslâm Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.
- Yavuz, Adil, "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' Üzerine Bir Değerlendirme", *SÜİFD*, XXIII, ss. 51-71, 2007.
- Yenidoğan, Adem, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1965-2001.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zehebî, Şemseddin b. Muhammed, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
-, *el-Mu'cemü'l-muhtas bi'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle, Mektebetü's-Sıddîk, Taif 1988.
-, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdisi't-Ta'lik*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt Abdulhay Acîb, Dâru'l-Vatan, Riyad 2000.
- Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1313.

-, *Kitâbü Gâyetü'l-vüsûl şerhu Lübbi'l-usûl* (Lübbü'l-usûl ile birlikte) Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979-1993.
-, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2012.
-, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, “Nikâhı Fâsid ve Bâtıl Şeklinde İkiye Ayırmanın Yanlışlığı”, çev. Fatiha Bozbaş, *Marife*, sy. XV/II, 2015.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1993.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhal li-dirâseti'l-şerîa'ti'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2012.
-, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
-, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.
-, *Tahrîcü'l-ehâdîs ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Sultan b. Fehd et-Tubeysî, Vezâratü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Riyad 2003.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313-1315.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.
- Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvâhid, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra mimma lem yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Dâru'l-Hadr, Beyrut 2000.

....., *es-Sünen ve 'l-ahkâm 'ani 'l-Mustafâ 'aleyhi efdalü's-salâtü ve's-selâm*, thk.

Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, Dâru Mâcid Asîrî, Cidde 2004.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu 'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1985.

....., *Usûlü 'l-fıkhi 'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2009.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulbâkî, *Şerhu 'l-Muvattâ*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, yy. ts.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995.



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Fatih ÇİNAR
Doğum Yeri ve Yılı : Karaisalı - 13/06/1982
E-Posta Adresi : fcinar@cu.edu.tr

EĞİTİM BİLGİLERİ

Doktora : Çukurova Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019
Yüksek Lisans : Çukurova Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2015
Lisans : Ankara Üniv. İlahiyat Fak. –İlitam- 2011-2013
Lisans : Gaziantep Üniv. Fen Ede. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 2001-2005
Lise : 19 Mayıs Lisesi Seyhan/Adana 1999
Yabancı Dil : Arapça

İŞ TECRÜBESİ

2014 - 2019 : Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Görevlisi
2013 - 2014 : Kolsuz Köyü Ulukışla/Niğde İmam-Hatib
2005 - 2007 : Özel Seviye Dershanesi Seyhan/Adana Öğretmen