

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

**İBNÜ'L-HÜMÂM'IN AİLE HUKUKU ALANINDAKİ
TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ**

HASAN DEMİREL

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. AHMET YAMAN

KONYA-2024

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

İBNÜ'L-HÜMÂM'IN AİLE HUKUKU ALANINDAKİ
TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

HASAN DEMİREL

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. AHMET YAMAN

KONYA-2024



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan DEMİREL
	Numarası	16810603007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ İSLAM HUKUKU
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet YAMAN
	Tezin Adı	İBNÜ'L-HÜMÂM'IN AİLE HUKUKU ALANINDAKİ TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “İbnü'l-Hümâm'ın Aile Hukuku Alanındaki Tercihleri ve Mezhebe Muhalif Görüşleri” başlıklı bu çalışma 07/08/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Ahmet YAMAN	
2	Doç. Dr.	Necmeddin GÜNEY	
3	Doç. Dr.	İsmail BİLGİLİ	
4	Prof. Dr.	İsmail YALÇIN	
5	Dr. Öğr. Üyesi	Cemal KALKAN	



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan DEMİREL		
	Numarası	16810603007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	İBNÜ'L-HÜMÂM'IN AİLE HUKUKU ALANINDAKİ TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ			

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

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası
HASAN DEMİREL



ÖZET

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan DEMİREL		
	Numarası	16810603007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Tezin Adı	İBNÜ'L-HÜMÂM'IN AİLE HUKUKU ALANINDAKİ TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ			

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Hicrî IX. asırda yaşamış usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkıh ve usûlü'l-lugayı çok iyi bilen, yed-i tûlâ sahibi çok yönlü, asırlara damgasını vurmuş velûd bir Hanefî fakihî ve müçtehididir. Usûl, fûrû, nevâzil türü eserlerin ve muhtasar metinlerin yazılarak mezheplerin sistematik hale gelmesi ve görüşlerinin istikrar bulmasından sonra mezhebe bağlılığın öne çıktığı bir dönemde; mezhep içi tercihleri, mezhep imamının görüşünün terk edilmesi ve mezhebe muhalif olan bir görüşün benimsenmesi hususlarında delilin götürdüğü yere gitmekten çekinmemiş ve özgün tercihler ortaya koymuştur. Müçtehit bir âlim olan İbnü'l-Hümâm, mezhebe değil hakka tabi olmayı şiar edinmiş ve mukallit müftüler için ortaya konulan mezhep içi tercih usullerine bağlı kalmamıştır. Bu çalışmada İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* ve *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* adlı eserleri esas alınarak aile hukuku alanındaki tercihleri ve mezhebe muhalif görüşleri incelenmiştir. Aynı şekilde kendisinden sonraki dönemlerde müellifin tercih ve görüşlerinin ne derecede benimsendiği ve sonraki âlimler üzerindeki etkisi de ortaya konulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Fıkıh, Mezhep, Meşâyih, İhtilaf, Tercih, İbnü'l-Hümâm.



ABSTRACT

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Hasan DEMİREL		
	Student Number	16810603007		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES/ ISLAMIC LAW		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Title of the Thesis/Dissertation	IBN AL-HUMĀM'S PREFERENCES IN THE FIELD OF FAMILY LAW AND HIS OPPOSITION TO HANAFI SECT			

Ibnu'l-Humām (d. 861/1457) that lived in IX. Hijri century, who was a person of seven perfect qualities, highly knowledgeable to principles of religion, jurisprudence, and language, a prolific scholar who left a mark on the centuries, was a jurist and mujtahīd of the Hanafi school. After schools of jurisprudence became systematic through writing the types of books of roots (Uşūl), branches (furū'), Nawāzīl, mukhtaşār, and the organization of one's opinions systematically, in an era when adherence to a particular school of thought was prominent, he did not hesitate to follow where the evidence led in matters of intra-sectarian preference, rejection of the opinion of the imam of the school and embracing an opinion that is opposed to the doctrine of the school and has demonstrated unique preferences. Ibnu'l-Humām who was a mujtahīd scholar has made it a guiding principle to follow the truth not the school and has not adhered to intra-sectarian preference putting for jurists who adhere strictly to a particular school. In this work, his preferences in family law and his opinions that are contrary to the school of thought have been examined based on his works called *Fathu'l-qadīr li'l- ā'jizi'l-faqīr* and *al-Taḥrīr fī i'Imi'l-uşūl*. Similarly, the extent to which his preferences and views were adopted in the following periods and his influence on later scholars were also revealed.

Key Words: Jurisprudence (Fıqh), School (Madhhab), Scholars (Mashāyikh), Difference (Ikhtilāf), Preference (Tarjīh), Ibnu'l-Humām

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	İX
ÖNSÖZ	X
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	6
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI	8
BİRİNCİ BÖLÜM.....	20
İBNÜ'L-HÜMÂM'IN MÜNÂKEHÂT ALANINDAKİ MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ.....	20
I. MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ	20
A. Nikâhın Hükümü ve Fazileti.....	21
B. Nikâhta Fasit Batıl Ayrımı	25
C. Nikâhta Velâyet.....	29
1. Velisiz Kıyılan Nikâhın Hükümü	30
2. Asabe Olan Akrabalar Arasındaki Velayette Öncelik Sıralaması	32
3. Arızî Deliliğin Velayete Etkisi	34
4. Yakın Velinin Kaybolması Halinde Velayetin Uzak Veliye İntikali	35
5. Velayetin Uzak Veliye İntikalinde Yakın Velinin Hazır Bulunmamasının Ölçüsü	36
6. Velinin Mahkemede Evliliği İkrarının Geçerliliği	37
Ç. Nikâh Akdinde Veli veya Vekilin İki Tarafı Birden Temsili.....	38
D. Zifafın (Gelinin Kadınlar Tarafından Hazırlanıp Kocasının Evine Götürülmesinin) Hükümü	39
E. İcâbın Emir Sîgasıyla Olması	40
F. Nikâh Akdinin Kinevî Lafızlarla Yapılması	42
1. Nikâh Akdinin Ric'at Lafızıyla Yapılması	43
2. Nikâh Akdinin Alış Veriş Lafızlarıyla Yapılması	44
3. Nikâh Akdinin Selem ve İcâre Lafızlarıyla Yapılması	44
4. Nikâh Akdinin Vasiyet Lafızıyla Yapılması	46

G. Şahitler Huzurunda Nikâh İkrârında Bulunmanın Nikâh Akdi Sayılması.....	48
Ğ. “Senin Yarınla Evlendim” Demekle Nikâhın Gerçekleşmesi.....	49
H. Dilsizin İşaretiyle Nikâhın Gerçekleşmesi.....	50
I. Nikâhta Şahitler	51
1. Uyuyanın ve Sağırın Şahitliği	51
2. Şahitlerin İşittiklerini Anlamalarının Şart Olması	51
3. A‘mânın/Körün Şahitliği.....	52
4. Dünürçülerin Şahitliği.....	53
5. Efendinin ve Vekilin Şahitliği	54
6. Yalancı Şahitlerin Nikâha Etkisi	57
7. Nikâhın Tarafı Olan Kadını Şahitlerin Bilmemesi	61
İ. Hürmet-i Müsâhere	63
1. Öpmekle Hürmet-i Müsâherenin Gerçekleşmesi.....	63
2. Bakmak ve Dokunmakla Hürmet-i Müsâherenin Gerçekleşmesi	64
J. İki Kız Kardeşe veya Dörtten Fazla Kadınlı Evli Olan Bir Kimsenin Müslüman Olması Halinde Eşlerinin Durumu	66
K. Ehl-i Kitap Kadınlı Evlilik.....	70
L. İmanı Meşfete Bağlayan Kişi İle Evlilik.....	72
M. Mu‘tezilî Bir Kimseyle Evlilik	73
N. Zinadan Hamile Olan Bir Kadınlı Zânî Dışında Bir Kimsenin Evlenmesi.....	74
O. Muvakkat Nikâh	75
Ö. Nikâh Akdinde Kızın Rızasının Öğrenilmesi.....	77
1. Gülme ve Ağlamanın Rızaya Delâleti	77
2. Akit Meclisinde Kızın Velisi Tarafından Evlendirilmesi Halinde Kızın Sükûtunun Rızaya Delâleti	78
3. Kızın Sükûtunun Rızaya Delâleti Hususunda Mehrin Zikredilmesinin Şart Olması ...	78
4. Velisinin Kendisini Evlendirdiğini Sonradan Öğrenen Akıl-Bâliğ Kızın Susmasının Rızaya Delâleti	80
5. Kızın Açık Bir Şekilde Reddinden Sonra Sükûtunun Rızaya Delâleti	81
6. Zina Sebebiyle Bekâretini Kaybeden Kızın İzni	82
7. Kendisine “Baban iznini almadan seni benimle nikâhlamıştı ve bu haberi alınca sen sükût etmiştin” Denen Kızın Bunu Kabul Etmemesi Durumu	83
P. Evlilikte Denklik (Kefâet).....	85
1. Evlilikte Denkliğin Muteberliği.....	85
2. Denklik Bulunmadığında Velilerden Birisinin Razı Olmasıyla Diğer Velilerin İtiraz Hakkının Düşmesi	86

3. Neseb Bakımından Kendisine Yanlış Beyanda Bulunulan Bir Kadının Akdi Fesh Etme Hakkı.....	87
4. Acem Olan Bir Erkeğin Arap Olan Kadına Denkliği	87
5. Arapların Birbirine Denkliği	88
6. Denklikte Zenginliğin Muteberliği	89
7. Denklikte Mesleğin Muteberliği.....	90
R. Evlilik Akdinin Mali Sonuçları	91
1. Mut‘anın Karı Kocadan Hangisinin Durumuna Göre Belirleneceği	91
2. Mehrin Akitten Sonra Belirlendiği Bir Evlilikte Zıfâf veya Halvet-i Sahîhadan Önce Boşanmanın Gerçekleşmesi Halinde Mehir veya Mut‘anın Gerekliliği.....	92
3. Şiddetli Karanlığın Halvetin Gerçekleşmesine Etkisi.....	93
4. Cinsel Organ Kesikliğinin Halvetin Gerçekleşmesine Etkisi.....	94
5. Koca Dışında Bir Erkeğin Belirli Bir Süre Kadına Hizmet Etmesinin Mehir Sayılması	95
6. Kadına Ait Tarlanın Koca Tarafından Ekilip Dikilmesinin veya Kadının Koyunlarının Koca Tarafından Otlatılmasının Mehir Sayılması.....	98
7. Akit Esnasında Cinsleri Aynı veya Farklı Ancak Kıymetleri Değişik Olan Malların Mehir Olarak Zikredilip Kadının Hangisini Hak Ettiğinin Belirlenmesi	99
8. Akit Esnasında Mehir Olarak İşaret Edilen/Gösterilen İki Maldan Birisinin Mehre Elverişli Olmadığının Anlaşılması Halinde Kadının Mehri	100
9. Mehr-i Misilin Belirlenmesinde Güzellik Kriterinin Muteberliği	101
10. Bir Babanın Küçük Çocuğunu Bir Kadınlı Evlendirmesi Halinde Mehir Sorumlusunun Belirlenmesi	102
11. Eşlerin Ölümünden Sonra Mehrin Zikredilip Zikredilmediği Konusunda Varisler Arasında Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü.....	103
12. Çeyiz Olarak Verilen Eşyaların Ödünç mü Hibe mi Olduğu Konusunda Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü.....	104
13. Mehrini Kocasına Hibe Etmiş Olarak Ölen Kadının Varisleri ve Kocasısı Arasında Hibenin Zamanıyla İlgili Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü	105
14. Zimmilerin Kendi Aralarındaki Evliliklerinde Mehir veya Mut‘anın Tahakkuku	106
S. Gayr-i Müslimler ve Mürtedlerin Nikâhı	108
1. Gayr-i Müslim Karı Kocanın Kendi Dinlerinde Mübah Ancak İslam Hukukunda Geçersiz Sayılan Bir Halde Evliyken Müslüman Olmaları Halinde Evliliklerinin Durumu	108
2. İcmâ ile Haram Sayılan Bir Evlilik Çeşidiyle Evli Olan Mecusinin, Müslüman Olmadan veya Müslüman Mahkemesine Başvurmadan Önceki Nikâhının Geçerliliği.....	110
3. Tek Akitle İki Kız Kardeşle Evlendikten Sonra Müslüman Olmadan Önce Birisini Boşayan Bir Gayr-i Müslimin Müslüman Olduktan Sonra Diğer Eşiyle Evliliğinin Geçerliliği.....	111
4. Mürted Olan Karı Kocanın Tekrar Müslüman Olmaları Halinde Nikâhlarının Geçerliliği.....	112
5. Müslüman Bir Koca ile Ehl-i Kitaptan Olan Karısının Birlikte Mecusi Olması Halinde Nikâhlarının Geçerliliği	113
Ş. Süt (Radâ‘) İle İlgili Hükümler	114

1. Süt Emzirme Süresi.....	114
2. Emzirme Müddeti İçerisinde Sütten Kesmeye İtibar	116
3. Zina Sebebiyle Gelen Sütün Süt Akrabalığına Etkisi	117
4. Yemeğe Karıştırılan İnsan Sütünün Süt Akrabalığına Etkisi	118
5. İki Anne Sütünün Karıştırılmasının Süt Akrabalığına Etkisi	119
II. MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ	121
A. Adaletsizlik Yapmaktan Korkan Kimsenin Birden Fazla Hanımla Evlenmesi	121
B. Nikâh Şahitliğinde Hürriyet Şartı	127
C. Fısk Halinde Fâsığın Şahitliği.....	130
Ç. Kısa Süreli veya Uzun Süreli Deliliğin Velayeti Ortadan Kaldırmaya Etkisi	131
D. Kadın veya Erkeğe Ait Bir Köpeğin Beraberlerinde Bulunmasının Halvetin Gerçekleşmesine Etkisi.....	132
E. Eşler Arasında Mehrin Miktarı Konusunda Talaktan Önce veya Zifafın Bulunmadığı Talaktan Sonra Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü	133
F. Bir Kâfirin Başka Bir Kâfirden İddet Bekleyen Bir Kadımla Yaptığı Evliliğin Sıhhatine Bağlı Olarak İddet, Ric‘at ve Nesebin Durumu	135
İKİNCİ BÖLÜM	137
İBNÜ’L-HÜMÂM’IN MÜFÂRAKÂT ALANINDAKİ MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ	137
I. MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ	137
A. Talakın Hükmü.....	137
B. Sünnî Talakın Vakti.....	139
C. Halvet-i Sahîhadan Sonra Boşanan Kadının İddet İçerisinde Talaka Mahal Olması 140	
Ç. Eşi Adetli İken Boşayan Kimsenin Eşine Dönmesi	142
D. Talakta Kullanılan Lafızlar.....	143
1. “أنتِ طالق ثلاثا للسنة” veya “أنتِ طالق للسنة” İfadeleriyle Gerçekleşecek Talak Sayısı	143
2. “ يَا مُطَلِّقَةُ ”, “ يَا طَالِقُ ”, “ طَلَّقَكَ اللهُ ” ve “أنتِ طال” Lafızlarıyla Talakın Gerçekleşmesi.....	145
3. “أنتِ طالق طلاقاً” ve “أنتِ طالق الطلاق” Lafızlarıyla Yapılan Talak	147
4. Matematiksel Çarpma İşlemi Kastedilerek Kullanılan Talak Lafızları	148
5. Boşamada Kısır Döngü İfade Eden Lafızlar (Devrü’t-Talak)	149

6. Vakte ve Şarta Niyet Etmeksizin “أنت طالق إذا لم أطلقك” ve “أنت طالق إذا ما لم أطلقك” Lafızlarıyla Yapılan Talak	150
7. “يوم أكلم فلانا فأنت طالق” Cümlesindeki “يوم” Kelimesinin Manasının Tayini	152
8. “أنت طالق كالجبل / مثل ألفٍ” ve “أنت طالق كالجبل / مثل الجبل” Şeklinde Teşbih Yapılarak Verilen Talak	155
9. “أنت طالق تطليقة شديدة أو عريضة أو طويلة” Lafızlarıyla Yapılan Talak	156
10. “أنت طالق هكذا” Lafzından Sonra Kaldırılan veya Kapatılan Parmaklarla Talak Sayısının Belirlenmesi	157
11. “إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة و واحدة” Denmesinin Talaka Etkisi.....	158
12. Kocanın “أخترت نفسي” Hitabına Karısının “أختاري اختاري” Demesinin Talaka Etkisi	159
13. Kendisine “طلقي نفسك من ثلاث ما شئت” Denilerek Tefvîzü’t-Talakta Bulunulan Kadının Mâlik Olacağı Talak Sayısı	160
14. Karısını “أنت طالق البتة” Diyerek Boşayan Müçtehit Kocanın İçtihadıyla Yargı Kararının İhtilaf Etmesi Halinde Hangisinin Esas Alınacağı	161
15. Kasıtsız Söylenen Talak Lafızları	163
16. Dört Eşi Olan Kocanın “حلال الله علي حرام / حلال المسلمين علي حرام” Demesiyle Gerçekleşecek Talakın Eşlerin Tamamına Şumulü	165
E. Ölüm Hastalığının Mahiyeti	167
F. Sarhoşun Talakı	168
1. Kendi İradesiyle Haram Yollarla Sarhoş Olan Kimsenin Talakı	168
2. İkraha veya Zaruret Sebebiyle Sarhoş Olan Kimsenin Talakı	169
3. Hubûbat veya Baldan Elde Edilen İçeceklerle Sarhoş Olan Kimsenin Talakı	170
G. Dilsizin İşâretiyle Talakın Meydana Gelmesi	170
Ğ. Talakta İstisna Yapmak (Boşamanın Allah’ın Dilemesine Bağlanması, Külden Küllün veya Külden Bir Cüz’un İstisna Edilmesi)	171
1. Talakla İstisna Lafzı Arasına Giren Fasılanın, İstisnanın Hükümüne Etkisi	172
2. İstisna Sözüünün Kasıtsız Söylenmesi	173
3. İstisna Lafzının Ta’lik veya İptal Olması	174
4. Talaktan Sonra Kocanın İstisna İddiasında Bulunması	176
5. “أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة و واحدة و واحدة” Denilmesi Halinde Gerçekleşecek Olan Talak Sayısı	178
6. “أنت طالق ثلاثاً إلا نصف تطليقة” Denilmesi Halinde Gerçekleşecek Talak Sayısı	178
H. Üç Talakla Boşanan Kadına Tekrar Dönebilmenin Şartı	179
I. Ric’î Talakla Boşanan Kadına İddet İçerisinde Dönmele İlgili Hükümler	181
1. İddet İçerisinde “رَدَدْتِكِ” Lafzıyla Dönmek	181
2. Ric’î Talakla Boşanmış Bir Kadının On Günden Az Süren Üçüncü Hayzının Sonunda Bir Özre Binaen Teyemmüm Abdesti Almasıyla İddetin Tamamlanmış Olması	182
İ. İkinci Evliliğin Birinci Evlilikten Kalan Talak Hakkını Silmesi (Hedm Meselesi)	184
J. İlâ	186

1. “Eğer Seninle Cinsel İlişkiye Girersem Üzerime İki Rekât Namaz Kılmak veya Beytü'l-Makdis’de İki Rekât Namaz Kılmak Vacip Olsun” Sözüyle İlânın Gerçekleşmesi	186
2. Belirli Bir Süreyle Kayıtlanmamış İlânın Birinci Beynûnetten Sonra İkinci Bir Bâin Talaka Sebep Olması	187
3. Kocanın İlâdan Dönmesi/ Fey’	190
4. “أَنْتَ عَلَيَّ حَرَامٌ” Sözüyle İlânın Gerçekleşmesi	192
5. “إِنْ قَرَّبْتُكَ فَعَلَيْ أَنْ أَنْحَرَ وَلَدِي” Sözüyle İlânın Gerçekleşmesi	194
K. Muhâlea.....	195
1. Muhâleanın Tanımıyla İlgili İhtilaf	195
2. Muhâlea Sebebiyle Bir Bedel Almanın Cevazı	197
3. Bir Kadının Kocasına “طَلَّقْتَنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ” Demesi ve Kocasının da Onu Üç Talakla Değil de Bir Talakla Boşaması Halinde Gerçekleşecek Talak Çeşidi	199
4. Bir Kadının Kocasına “طَلَّقْتَنِي وَأَنْتَ أَلْفٌ” Demesi ve Kocanın da Onu Boşaması Halinde Gerçekleşecek Talak Çeşidi	201
5. Bir Kimsenin Yabancı Bir Kadına “أَنْتَ طَالِقٌ عَلَى أَلْفٍ إِنْ تَزَوَّجْتِكِ” Demesi ve Kadının da Bu Teklifi Kabul Etmesinin Akabinde Yapılan Evlilikten Sonra Boşanmanın Gerçekleşmesi	203
L. Zihar.....	204
1. Kadının Kocasına Yapacağı Ziharın Geçerliliği	204
2. Mürted Birinin Âzat Edilmesinin Kefâretin Geçerliliğine Etkisi	205
3. Altmış Fakirin Bir Gün Doyurulması Yerine Bir Fakirin Altmış Gün Doyurulması	207
4. Bir Fakire Bir Günde Altmış Defa Ayrı Ayrı Temlikin Kefârete Etkisi	210
5. Bir Kimsenin Bir veya İki Eşine Yaptığı İki Zihar Sebebiyle Altmış Fakire Bir Anda Yüzyirmi Kişilik Yiyeceği Vermesinin Kefârete Etkisi	212
M. Liân	214
1. Liânın Sebebi	214
2. “Muhsan” Olmanın Koca Hakkında da Şart Olması	215
3. Kadının Kocadan Önce Şahitlik Etmesi Halinde Kadının Şahitliğinin Geçerli Sayılması	217
4. “Seninle Evlenmeden Önce Sana Zina İsnadında Bulunmuştum veya Seninle Evlenmeden Önce Sen Zina Etmiştin” Denmesinin Mülâane veya Kazfe Etkisi	219
5. Mecbûbun Çocuğun Nesebini Reddetmesinin Liânla İlişkisi	220
6. Aralarında Mülâane Gerçekleşen Eşlerin Tekrar Evlenmelerinin Meşruiyeti	222
N. ‘İnnîn.....	224
1. ‘İnnîn Kocaya Verilen Süre	224
2. Hâkimin ‘İnnîn Kocaya Verdiği Sürenin Sonunda Gerçekleşen Tefrikin Sebebi	227
O. İki Kız Kardeşle Birden Evlenen Kimse Hakkındaki Tefrik Kararı.....	228
Ö. Ayıp Muhayyerliği Sebebiyle Nikâhın Feshi	228
P. İddet	229
1. İddetin Tanımı ve Sebebi	230

2. Adet Görmeyen Kadınların İddet Sürelerinin Belirlenmesi	232
3. İddete Etkisi Bakımından Küçük Kızların Adet Yaşı	233
4. Menopoza Girip Üç Ay İddet Bekledikten Sonra Tekrar Hayız Görmeye Başlayan Kadının Durumu	234
5. Zifaftan Sonra Karısını Bâin Talakla Boşayan Kocanın İddet Süresi İçinde Yeniden Evlenip Karısını Tekrar Zifafsız Boşamasından Sonra Kadının Beklemesi Gereken İddet ve Alacağı Mehir	237
6. İddet Bekleyen Kadına Gizli veya Açık Bir Şekilde Evlilik Teklifinde Bulunmak ...	239
7. İddet Bekleyen Bir Kadına Evlilik Teklifinde Bulunurken Kullanılan Üstü Kapalı Lafızlar	242
8. Sefer Esnasında Bâin Talakla Boşanan veya Kocasını Ölen Kadının İddet Mahalli ...	243
9. Cinsel Birlikteliğin Yaşandığı Fasit Nikâhtan Sonra İddetin Başlangıç Zamanı	245
R. Nesep	247
1. Cinsel İlişkinin İmkân Dâhilinde Olup Olmamasının Çocuğun Nesebinin Sübûtuna Etkisi	248
2. Bâin Talakla Boşanan Bir Kadının İki Sene Sonra Bir Çocuk Doğurması ve Kocanın Çocuğun Nesebinin İddia Etmesi Halinde Kadının Tasdikinin Nesebin Sübûtuna Etkisi ...	250
3. Nesebi İkrar Eden Varislerin Kendileri Dışındaki Kimseler Hakkında da Nesebin Sabit Olması İçin Mahkemede Şehadet Lafzını Kullanmalarının Gerekliliği	251
4. Zifafa Girmiş ve Kocasını Ölmüş Bir Kadının, İddetinin Bittiğini İkrar veya Hamile Olduğunu İddia Etmeden İki Seneden Daha Az Bir Sürede Bir Çocuk Doğurması Halinde Çocuğun Nesebi	252
5. Bir Kimsenin Haramlığını Bilerek Mahremiyle Evlenmesi ve Bu Evlilikten Bir Çocuk Dünyaya Gelmesi Halinde Çocuğun Nesebi	253
S. Hidâne	256
1. Evliliğin Sona Ermesinden Sonra Annenin Hidâneye Zorlanması	256
2. Hidâne Süresi	259
3. Çocuğu Emzirecek Anneden Başka Bir Kimsenin Bulunmaması, Çocuğun Annesinden Başkasının Sütünü Kabul Etmemesi veya Babanın Sütanne Tutacak Mali Gücünün Bulunmaması Halinde Annenin Çocuğunu Emzirmeye Zorlanması	261
4. Annenin Kendi Çocuğunu Ücret Karşılığında Emzirmesinin Cevazı	264
Ş. Nafaka	265
1. Evlenen Bir Kadının Nafakayı Hak Etme Zamanı	266
2. Küçüklük, Hastalık, Hapis Yatma veya Kaçırılmanın Nafaka Almaya Etkisi	267
3. Zina Sebebiyle Hamile Olan Bir Kadının Zina Ettiği Erkek Dışında Birisiyle Evlenmesi Halinde Nafaka Alması	270
4. Hâkim Tarafından Nafaka Ödenmesi Takdir Edildiği Halde Kocanın Nafakayı Ödememesi ve Hâkimin Kadına Nafaka İçin Borçlanmayı Emretmesinin Akabinde Kocanın Hiç Nafaka Ödemeden Ölmesiyle Kadının Nafaka Hakkının Sakıt Olması	270
5. Karısına Bir Senelik Nafakasını Peşin Olarak Ödeyen Kocanın Sene Dolmadan Ölmesi Halinde Kalan Ayların Nafakasının Kocanın Varislerine İadesi	272
6. Eşlerin Süknâ/Barınma İle İlgili Hak ve Sorumlulukları	273
7. Kayıp Koca Hakkında Karısı Lehine Mahkemenin Nafaka Hükümü Vermesinin Cevazı	276

8. Çocuklarından Nafaka Alabilmeleri İçin Fakir Olan Ana-Babanın Çalışıp Kazanma İmkânına Sahip Bulunması	278
9. Kız ve Erkek Çocukların Fakir Olan Ana-Babalarının Nafakasından Eşit Olarak Sorumlu Olmaları	279
II. MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ	281
A. Talaktan Teberri.....	281
B. Boşama Kasdıyla “أَرْبَعُ طُرُقٍ عَلَيْكَ مَفْتُوحَةٌ، فَخُذِي أَيَّهَا شِئْتِ” Denmesinin Talaka Etkisi ...	282
C. Cârîyeye Yapılan İlânın Süresi	283
Ç. Mehir, İddet Nafakası ve Sükna Giderlerine Mukabil Muhâlea Yapan Kadının İddet Süresinde Evden Çıkmasının Cevazı	286
D. Çocukların Ebeveynlerine Karşı Nafakayla Sorumlu Tutulmalarında Zenginlik Ölçüsü	288
SONUÇ	296
BİBLİYOGRAFYA	299

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle celâlühü
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H./h.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
s.a.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
ss.	: Sayfadan sayfaya
t.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
thr.	: Tahric
tsh.	: Tashih
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınları, yayıncılık
yy.	:Yayım yeri yok

ÖNSÖZ

Kur’ân-ı Kerîm’de aile hukukunu, ayrıntıları verilen nadir konulardan biri kılan ve “*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.*” (Rûm, 30/ 21) ve “*Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! İşte Allah’ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz’an sahipleri de onlardır.*” (Zümer 39/ 17-18) buyuran Allah’a hamd-ü sena, din-i mübîni İslam’ı kusursuz temsil ve tebliğ eden, pak ve temiz aile hayatıyla ümmetine örnek olan, “*Hâkim, içtihat eder ve içtihadında isabet ederse iki sevap, hata ederse (çabasının karşılığı olarak) bir sevap kazanır*” buyurarak ümmetin âlimlerini içtihadı teşvik eden ve onları manevi güvence altına alan Resûlüne salat ve selam olsun.

İnsan tabiatı gereği medeni bir varlıktır. Bu nedenle insanın doğumundan ölümüne kadar geçen süre içerisinde başkasına muhtaç olan bir varlık olduğu halde tek başına hayatını sürdürmesi düşünülemez. İnsanların birbirlerine ihtiyaç duyacak şekilde yaratılmış olmaları da toplum içinde yaşamalarını zorunlu kılmıştır. Toplumsal yaşamla beraber çeşitli sorunların gündeme gelmesi kaçınılmaz olduğundan düzenin sağlanması ve haksızlıkların önüne geçilmesi için hukukun varlığı elzem hale gelmiştir. Toplumun temelini oluşturan ve içerisinde bireyin dünyaya geldiği ve yetiştiği en küçük birim olan ailede de aynı hukuki düzenlemelere öncelikle ihtiyaç vardır. Zira toplumsal düzenin sağlanması, adaletin ve barışın tesis edilmesi toplumun temel taşı olan aile ile ilgili hukuki düzenlemelerin varlığına bağlıdır. Diğer taraftan fertlerinin ilişkileri hukuki düzenlemelerle sınırlandırılmış, hakları ve ödevleri belirlenmiş bir aile, sadece huzurlu bir toplumun inşasına katkı sağlamakla kalmaz bilakis bir bedenün uzuvları gibi birbirlerine bağlı ve etkileşim halinde olan bireylerden oluşması sebebiyle yaşlı, engelli ve çocuklardan oluşan zayıf fertlerin korunup barındırıldığı şefkat yurdu vazifesi de görür.

İslam aileye merkezî bir konum vermiş, ailenin kurulması ve gerektiğinde sonlandırılması ile ilgili hükümler Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in (s.a.) sünnetinde genişçe yer almıştır. Hz. Peygamber’den (s.a.) sonra gelen nesillerde temel kaynak olan kitap ve sünneti esas alan derin kavrayışlı fakihler, içtihat ederek yeni meseleler hakkında görüş bildirmiş ve bu görüşlerin kimi fakihlerce benimsenmesi kimilerince tercih edilmesiyle zaman içerisinde mezheplerin görüşleri belli bir sistematik etrafında bütünleşerek diğer konularda olduğu gibi aile hukuku alanında da zengin bir fikhî birikim ortaya çıkmıştır. Bir usûl çerçevesinde sistemleşen mezheplerin kendi içerisinde de çoğu zaman mezhebin meşhur

görüşüne tabi olmakla yetinen âlimler bulunduğu gibi kimi zaman da mezhep içerisinde delillerin götürdüğü yere gitmekten çekinmeyen ve taklitten uzak bir ilim anlayışı benimseyen tercih ehli fakihler de ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebi özelinde ifade edecek olursak talebelerinin ve kendisinden sonra gelen âlimlerin, tercih ehli hatta müçtehit olduğunu belirttikleri İbnü'l-Hümâm, aile hukuku alanında da derin bir ilmi birikimden yola çıkarak görüşlerini bildirmiş ve çoğu zaman mezhep içerisindeki mevcut görüşler arasında tercihlerde bulunurken bazen de mezhep dışı görüşleri tercih etmiştir.

İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/ 1457) kendi dönemine kadar zenginleşerek gelen fikhî mirası Kur'ân ve sünnet bütünlüğü içerisinde yeniden tahkik ederek tercihte bulunması, o dönemde ilmî hareketliliğin bulunduğunu ve içtihat fikrinin canlı tutulduğunu göstermektedir. Diğer taraftan ilmî sahada yürüttüğü yoğun tahkik ve tetkik faaliyetleriyle İbnü'l-Hümâm, fıkıh melekесinin geliştirilmesi ve kendisinden sonra gelen âlimlerin ihtilaflar karşısında sahip olması gereken tutarlı ilmî tavır konusunda rehber olmuştur. Bu da her asırda fıkıh ilminin canlılığını sürdürebilmesi için sahih ilmî birikime sahip yetkin fakihlerin tercih ve içtihat faaliyetlerini devam ettirmelerini zorunlu hale getirmektedir.

Hakkını verebilmiş olmayı Rabbimizden niyaz ettiğimiz bu mütevazı çalışmamızla kendisine manevi bir talebeliğin nasip olmasını ümit ettiğimiz İbnü'l-Hümâm'a Allah'tan rahmet diliyorum. Çalışmamızın çeşitli aşamalarında kıymetli görüş ve önerilerini bizden esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Ahmet YAMAN'a, Prof. Dr. Muhittin Uysal'a, Prof. Dr. İsmail Yalçın'a, Doç. Dr. İsmail Bilgili'ye, Doç. Dr. Necmeddin Güney'e, Dr. Öğr. Üyesi Cemal Kalkan'a, yoğun çalışma temposunda anlayış ve desteklerini esirgemeyen aileme ve dualarında her daim bulunduğum fedakâr anneciğime teşekkür eder ve merhum babamı da rahmetle yâd ederim.

Hasan DEMİREL

KONYA-2024

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

İslâm medeniyeti, tarih boyunca çok sayıda önemli âlimin yetişmesine sahne olmuştur. Her ne kadar ilk dönem fakihleri ve müçtehit imamlar kendilerinden sonra gelen ilim ehline usulden fûrûa kadar benzersiz bir ilim mirası ve birikim bırakmış olsalar da zamanın gerisinden geldiği halde ilim yönüyle çok ileride olan ve bu mirasa çok önemli katkılar sağlayan âlimler de olmuştur. Zira bir fakihin değerini belirleyen şey; yaşadığı asır değil onun ilmî yetkinliği ve fıkıh mirasına katkılarıdır. Bu mümtaz şahsiyetlerden ve Müslüman ilim dünyasının önderlerinden sayılabilecek âlimlerden birisi de XV. yüzyılda yaşamış olan İbnü'l-Hümâm'dır (ö. 861/1457). O, kendisi gibi yetkin fakihler yetiştirmiş ve henüz yeri doldurulamayan eserleriyle günümüze kadar ehemmiyetini devam ettirmiştir. İbnü'l-Hümâm, yaptığı içtihatlar ve tercih ettiği görüşleriyle son derece özgün ve özgür bir ilmî tavır sergileyen; “Verdiğim bu hükümler zikrettiğim delillerin neticesidir”¹, “Ancak delili zayıf olan görüş terk edilir”, “Görüşlerin en doğrusu kuvvetli olan delile itibar etmektir”, “Allah’ın kitabında olmayan her şart batıldır”, “Biz ancak bu hadislerden hareketle mezhebimizi tercih ediyoruz”, “Aklın gereği budur” gibi sözleriyle² delilin götürdüğü yere gitmekten çekinmeyen ve mezhep taassubundan uzak kalabilmiş nadir şahsiyetlerden birisidir. *Fethu'l-Kadîr*'i baştan sona okuyan ve müellifin diğer eserlerini de mütâlaa eden Leknevî (ö. 1304/1886), bu gerçeği şöyle ifade etmiştir: İbnü'l-Hümâm, eserlerinde başka eserlerde az bulunan faydalı bilgilere yer vermiş, özellikle *Fethu'l-Kadîr*'de insaflı bir metot takip ederek taassuptan uzak kalabilmiştir.³

İbnü'l-Hümâm, özellikle son dönemlerde mezheplerin sorun çözme mekanizmalarının yavaşlaması, ilmî faaliyetlerin olanı tekrardan öteye geçmeyen bir hal alması karşısında mezhebini yeniden işlevsel kimliğine döndürmüş ve sonuçtan delile değil, delilden sonuca giderek hakikati kendisine rehber edinmiştir.

Onun hayatında soluksuz bir hakikat arayışına dönüşmüş bu ilmî serüven, yine kendisinin şu ifadeleriyle özetlenebilir: “Aklın çözebileceği ictihâdî olan konularda kimseye

¹ İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, thr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, Beyrut 2017, III, 282, 283,

² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 221, 240, 258, 274, 392-393; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh el-câmi' beyne istilâhi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Abdülaziz Abdülhalik, Beyrut 2015, s. 162; Aydın, Hakkı, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, Sivas 1999, s. 165.

³ Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillah es-Sihâlevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324, s. 181.

tabi olmam, kimseyi taklit etmem.”⁴ Onun kendisi hakkındaki bu iddiasını ve ilimdeki yetkinliğini kendisinden sonra gelen âlimler de teyit etmiştir. Meselâ, öğrencisi İbn Emîr el-Hâc (ö. 879/1474), onun derya gibi bir allâme, derin kavrayışlı muhakkik bir âlim ve şeyhü'l-İslâm olduğunu ifade etmiştir.⁵ Yine diğer bir öğrencisi Sehâvî (ö. 902/1497), İbnül-Hümâm'ın allâme bir imam; kelam, tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, feraiz, hesap, tasavvuf, sarf ve nahiv, meânî, beyân, bedi', mantık, cedel, edep ve mûsiki ilimleri ve mertebeleri farklı olan naklî ve aklî ilimlerin çoğunda bilgili olduğunu söylemiştir. Sehâvî, onun hadiste ilmi az olmakla beraber⁶ yeryüzünün âlimi, asrının muhakkiki, hayret verici ve muhteşem bir delil getirme gücüne sahip, çok sayıda kuvvetli tercihleri olan bir şahsiyet olduğunu ilave etmiş ve “Eğer uzun süreli hastalıklarım olmasaydı içtihat derecesine elbette ulaşırdım” dediğini de nakletmiştir.⁷ İbnü'l-Hümâm'ın çağdaşı olan el-Burhân el-Enbâsî (ö. 836/1433) de “Bizim beldemizde dinin delillerini talep etsen ondan başkasını bulamazsın” demiştir.⁸ Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh, usûl, sarf, nahiv, belâgat, tasavvuf, musiki ve diğer alanlarda allâme, muhakkik, fikirlerini müdafa ve hasmını ikna etmede mahir bir münazaracı olduğunu belirtmiştir.⁹ Onun usûl-i fıkha dair meşhur eseri *et-Tahrîr* için yazılan *Teysîrü't-Tahrîr* isimli şerhin sahibi Emîr Pâdişâh da (ö. 987/1579) onun hakkında “Asrının muhakkiki, zamanın müctehidi, şeyh, allâme, şeyhü'l-İslâm, müftî'l-enâm, müfidü't-tâlibîn ve kutbu'l-ârifin” diyerek övgüyle bahsetmiştir.¹⁰ Yine İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Nureddîn el-Makdisî (ö. 1004/1596), Leknevî (ö. 1304/1886) ve Şihâbüddîn el-Mercânî (1818-1889) gibi âlimler, İbnü'l-Hümâm'ın müctehit olduğunu söylemiş ve onun kendisi hakkındaki iddiasına şahitlik etmişlerdir.¹¹ Bunlara ilaveten asırlar sonra gelen bir başka âlim Seyyid Bey de (ö. 1925)

⁴ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vu'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyine ve'n-nühât*, Beyrut t.y., I, 167.

⁵ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I, 7.

⁶ İbn Hacer el-Askalânî ve Bedrüddîn el-Aynî gibi muhaddislerin öğrencisi olan İbnü'l-Hümâm hakkında, öğrencisi İbn Emîr el-Hâc ile Birgivî, Leknevî ve Muhammed Zâhid Kevserî gibi âlimler, onun hadis hafızı ve muhaddis olduğunu söylemişlerdir. İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 309-310; Birgivî, Takıyyüddîn Mehmet, *Şerhu'l-ehâdisi'l-erbâ'in*, Dersaadet, 1323/1905, s. 81-82; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 180; Muhammed Zâhid Kevserî, *Fikhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Kahire 2002, s. 73. Bu bilgilerden hareketle Sehâvî'nin İbnü'l-Hümâm hakkında hadis bilgisinin az olduğuna dair değerlendirmesini, İbnü'l-Hümâm'ın diğer muhaddisler gibi sadece hadis rivayetiyle meşgul olmamasını kastettiği şeklinde yorumlayabiliriz. Zira Sehâvî'nin kendisinin de belirttiği üzere müctehit seviyesine ulaşacak kadar yetkin bir âlimin hadis bilgisinin az olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca Sehâvî'nin başka bir yerde hocası İbnü'l-Hümâm hakkında hadis rivayetiyle çok meşgul olmadığına dair verdiği bilgi ve İbnü'l-Hümâm'ın çağdaşı olan el-Burhân el-Enbâsî'nin “Bizim beldemizde dinin delillerini talep etsen ondan başkasını bulamazsın” demesi de bizim bu kanaatimizi desteklemektedir. Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-Lâmî' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut t.y., VIII, 129.

⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmî'*, VIII, 131.

⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmî'*, VIII, 129; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I, 167.

⁹ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I, 166.

¹⁰ Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, Kahire 2014, I, 17.

¹¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, Kahire 2016, IV, 437; V, 426; İbn Kutluboğa, Ebu'l-adl Zeynüddîn Kâsım, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ*

İbnü'l-Hümâm'ın ilimde ulaştığı son noktayı şu cümlelerle özetlemiştir: “İbnü'l-Hümâm, usûl ve fîrûda imam; tefsir, hadis ve bilcümle şer'î edebî ilimlerde herkesin başvurabileceği bir kaynak ve Hanefî mezhebinin son müçtehitlerindendir.”, “Zaman bakımından çok geride olduğu halde ilim yönünden çok ileri gitmiş bir kimsedir.”, “Birçok âlimin itiraf ve şehâdetlerine göre müçtehitlik makâmını elde etmiştir.”¹² Son dönem Osmanlı fakihlerinden Zeynelabidin zâde Ebu'l-Fazl Seyyid Mehmed Nesip Efendi (ö. 1925) “Daman-ı Menfa'at Meselesinde Hanefîyye ile Şafi'yye'nin Münâzara-i İctihâdiyesi ve Müçtehidîn-i Hanefîyye'den Kemâl İbn-i Hümâm'ın Galebe-i Gasıbda Menafi'in Ale'l-İtlak Mazmûniyeti ile İftânın Lüzûmu Hakkındaki Kavli” isimli makalesinden de anlaşıldığı gibi İbnü'l-Hümâm'ın müçtehit olduğunu söylemiştir. Yine Nesip Efendi, şer'an yasak ve haram olan şartın dışındaki her türlü şart ile satım akdinin sahih olduğuna dair İbnü'l-Hümâm gibi sağlam ve büyük bir hukukçunun ictihadıyla hiçbir şüphe duymadan amel edilebileceğini söylerken onun müçtehitlik vasfına vurgu yapmıştır.¹³ Asrımızın âlimlerinden Muhammed Takî Osmanî de İbnü'l-Hümâm'ın Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952) gibi mezhepte müçtehit olduğunu söylemiştir.¹⁴

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Hümâm, ilimdeki derinliği hakkında kendisinden çok söz ettiren ve kendisinden sonra gelen fukâhâ ve eserleri üzerinde tesiri açıkça görülen bir müçtehit. Onun böyle bir müçtehit olması ve sonraki dönemlere tesir etmesinde etkili olan üstün meziyetlerinden birisi de hiç şüphesiz onun ilimdeki üslup ve âdâbıdır. Ondaki ilmî âdâb ve usûlün temelinde uhrevî bir mesuliyet ve ibadet etme kastıyla hakikati ortaya çıkarma gayesi bulunmaktadır. O farklı mezhep, fikir ve görüşleri delilleriyle birlikte olduğu gibi vermiş, kimseyi fikirlerinden dolayı ayıplamamış, diğer mezhep ve görüş sahiplerini anlayışsızlık, cahillik, fıkıh bilmezlik gibi kötü sıfatlarla aşağılamamıştır. Bunun yerine tenkit ve tasviplerini şer'î ve aklî çerçevede yaparak insafli ve yumuşak bir dille tercihlerini belirtmiştir.¹⁵

muhtasari'l-Kudûrî, Beyrut 2002, s. 50; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 180; Mercânî, Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî, *Nâzûretü'l-hak fi farziyyeti'l-ışâ'* ve *in lem yeğibi ş-şafak*, thk. Orhan Ençakar- Abdülkadir Yılmaz, İstanbul 2012, s. 134, 393, 399-400; Koca, Ferhat, “İbnü'l-Hümâm”, *DİA*, XXI, 88.

¹² Seyyid Bey, Muhammed, *Usûl-i fikh: Medhal*, İstanbul t.y., s. 58.

¹³ Bilgili, İsmail, “Dârü'l-Funûn Hukuk Fakültesi Müderrisi Mehmed Nesip Bey'in “Mecelle'nin İslahına Doğru” Makalesinin Hukukî Açından Değerlendirmesi”, Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 4/ 1 (2021): 222, 238.

¹⁴ Muhammed Takî Osmanî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbühû*, Dımaşk 2014, s. 120-121.

¹⁵ Aydın, *Sivashî Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 163-164.

Hanefî mezhebiyle ilişkisi bakımından da İbnü'l-Hümâm, içtihad yeterliliğine sahip olmayan mukallit müftüler için ortaya konulan mezhep içi tercih usullerine¹⁶ bağlı kalmadan birtakım meselelerde delilden hareketle gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı farklı tercihlerde bulunmuş ve bu tercihleri zaman zaman başka müçtehitlerin görüşleriyle örtüşebilmiştir. Ancak bu uzlaşa başka bir mezhebi veya imamı tercih değil İbnü'l-Hümâm'ın delilden hareketle ulaştığı neticeler olarak ortaya çıkmıştır. Hanefî usûlcülerin tâbi olageldikleri usûl kâidelerine o da genel olarak bağlı kalmış, diğer müçtehitlerin görüşlerini de göz önünde bulundurmıştır.¹⁷ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm'ın delilden hareketle ulaştığı hükümlerin mezhebindeki farklı tercihlerle ya da başka müçtehitlerin görüşleriyle uzlaşması, Hanefî mezhebinden mezhebimiz diye bahsetmesine ve sonraki dönem Hanefî bilginlerinin onu Hanefî müçtehitlerinden saymasına engel olmamıştır.

Biz de bu çalışmamızda içtihat kurumuna yeni bir soluk getiren İbnü'l-Hümâm'ın, Mergînânî'ye (ö. 593/1197) ait olan *el-Hidâye* isimli fûrû eserinin şerhi olan *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde yer alan ilim dünyası için çok önemli olan aile hukuku ile ilgili mezhep içi tercihlerini ve mezhebe muhalif görüşlerini, hadislerini Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî'nin tahrir ettiği *Fethu'l-Kadîr* nüshasından tespit etmeye çalıştık. Yine İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'den sonra kaleme aldığını belirttiği¹⁸ bir diğer eseri olan *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl*'üne de müracaat ederek konuyla ilgili farklı görüş ve tercihlerini ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda esas aldığımız *Fethu'l-Kadîr*, İbnü'l-Hümâm'ın 19 sene zarfında Kâriülhidâye'yle (ö. 829/1426) tahkik ve itkan üzere yaptığı okumalar neticesinde kaleme aldığı, ilminin olgunlaşmış meyvesi konumundaki en önemli eseridir.¹⁹ *Fethu'l-Kadîr*, bir şerh olmaktan öte başlı başına bir ilim deryası olup çok yönlü bir müellif tarafından müctehidâne yazılmış bir fıkıh kitabıdır. Öyle ki, İbnü'l-Hümâm kendi dönemine kadar yazılan tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, rical, meğâzî, Arapça ve fıkha dair yüzlerce eserden istifade ederek; sahabe, tabîin, dört mezhep ricali başta olmak üzere yüzlerce ilim ehlinin görüşleri nakletmiştir.²⁰

Fethu'l-Kadîr, Hanefî mezhebinin en değerli kaynaklarından *el-Hidâye* üzerine yazılmış bir şerh olmaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Müellif, *Fethu'l-Kadîr*'i zengin bir birikim ve kendisine has metoduyla mukâyeseli bir fıkıh kitabı özelliğinde telif etmiştir.

¹⁶ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûki İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ty., I, 247.

¹⁷ Aydın, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 163.

¹⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 147, 214.

¹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 6.

²⁰ Aydın, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 120.

Mukayeseli fıkıh kitabı formatında hazırlanan böyle bir kitapta İbnü'l-Hümâm'ın takip ettiği metotla ilgili de şunları söyleyebiliriz: İbnü'l-Hümâm, *el-Hidâye*'de geçen her konu için giriş mahiyetinde bir tanıtım bahsi açmıştır. Burada Mergînânî'nin (ö. 593/1197) doğrudan hükümlerini belirttiği konulara lügavî ve istilâhî manalar vererek tarifini yapmış ve konuların önceki ile sonraki meselelerle irtibatını açıklamıştır.²¹ Buna ek olarak *el-Hidâye*'de yer almayan meseleler için her defasında “furû” ve “tetimme” başlığı altında ziyadelerde bulunmuştur.²² Metni ihtiyaç halinde bazen kelime kelime bazen de cümle cümle şerh eden müellif genelde konu odaklı açıklamalar yaparak hükümlerin ayet ve hadislerden delillerini ve *el-Hidâye*'de zikredilmeyen diğer fikhî görüşleri sıralamış ve uzun uzun açıklamıştır.²³ Şerhte gerek mezhep içi gerekse mezhepler arası ihtilaflara geniş bir yer veren İbnü'l-Hümâm, genellikle mezhep ve görüş sahiplerinin delillerini de zikretmiştir.²⁴ Son derece objektif bir şekilde zikrettiği görüşler arasında delillerini daha kuvvetli bulduklarını tercih etmiş ve mezhebi mensubiyeti ne olursa olsun zayıf görüş sahiplerine tenkitte bulunmuştur.²⁵

Fethu'l-Kadîr'deki hadis malzemesinin bolluğu da câlib-i dikkattir. İbnü'l-Hümâm, her konu ve görüşle ilgili delil sadedinde zikrettiği hadislere ek olarak *el-Hidâye*'de zikredilmeyen Hanefî mezhebinin delillerinden olan bazı hadisleri de zikretmiştir.²⁶ Konuları tartışırken delilleri merkeze alan müellif, yeri geldikçe Mergînânî'nin diğer mezhep imamlarına görüş nisbet ederken yaptığı hatalarını düzeltmekten de geri durmamıştır.²⁷

Yine çalışmamızda müracaat ettiğimiz *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* adlı usûl eseri de ömrünün büyük bir bölümünü Hanefî ve Şâfiî mezhebinin usulünü mütâlaa etmekle geçiren İbnü'l-Hümâm'ın “Öyle bir kitap yazayım ki bu iki metodu iyi öğrenenler iki kanadıyla iki usûle birden uçsun” dediği ve içerisinde fikhî mesâile de yer verdiği önemli bir eserdir.²⁸

İbnü'l-Hümâm, ayet-i kerimeler ve hadis-i şerîfler başta olmak üzere *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde yer verdiği onlarca kaynak, yüzlerce görüş sahibi ve delillerini inceledikten sonra şu lafızları kullanarak tercihlerini belirtmiştir: “sahih”, “ahsen”, “esah”, “ve'l-evlâ”, “elyak”,

²¹ Aydın, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 120; bkz. ayrıca İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 175-177, 418, 443.

²² Aydın, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 121; bkz. ayrıca İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 184, 189, 194, 260, 361.

²³ Aydın, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 121; bkz. ayrıca İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178-179, 280-283, 364-365, 418-419.

²⁴ Aydın, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 121; bkz. ayrıca İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 122, 178-179, 192-193, 236, 364-365, 390-392.

²⁵ Aydın, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, s. 121; bkz. ayrıca İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 179-180, 192-193, 240, 258.

²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 179-181, 280-281.

²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 225-226, 237, 369, 396; IV, 170.

²⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 23.

“evceh”, “ercah”, “ve hâzâ ceyyid”, “hâzâ hüve’l-müavvelü aleyh”, “ve hüve’l-hak”, “ve ‘indî el-hak”, “ve hüvellezi edinüllâhe bihi” (Allah’a kendisiyle kulluk ettiğim görüş budur), “ve hüve’s-sahîh ve aleyhi’l-fetvâ”, “muktaza’n-nazar”, “vellezî yeteraccehu”, “yeteraccehu hâza’l-kavlü”, “azhar min ciheti’d-delîl” ve “emîlü ilâ hâzâ”, “hüve’l-eşbehu bi’l-fikhi”, “ve indî” vd.

Kısaca metodolojisini ifade etmeye çalıştığımız ve konusunu “*İbnü’l-Hümâm’ın Aile Hukuku Alanındaki Tercihleri ve Mezhebe Muhalif Görüşleri*” şeklinde belirlediğimiz çalışma, giriş haricinde iki bölümden oluşmaktadır. Alt başlıklarda *el-Hidâye*’nin tertibini esas almadığımız bu araştırmada, önce İbnü’l-Hümâm’ın “Münâkehât” alanındaki mezhep içi tercihleri ve mezhebe muhalif görüşleri, daha sonra da “Müfârakât” alanındaki görüş ve tercihleri incelenmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İbnü’l-Hümâm’ın kendisi klasik bir şârih olmadığı gibi *Fethu’l-Kadîr* adlı eseri de klasik bir şerh değildir. Nitekim İbnü’l-Hümâm, hocası Kâriülhidâye’den (ö. 829/ 1426) on dokuz yıl *Hidâye*’yi okuduktan sonra şerhe başlamış ve hocasının “Onun benden istifadesinden çok ben ondan istifade etmişimdir” övgüsüne mazhar olmuştur.²⁹ Bununla birlikte İbnü’l-Hümâm, önceki şerhlerden farklı olarak mezhep müdafaası yapmamış, gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı görüş ve tercihlere başvurmuştur. *Hidâye*’de yer almayan meseleleri de “fürü” ve “tetimme” başlıkları altında zikrederek *Fethu’l-Kadîr*’i diğer şerhlerden farklı bir niteliğe kavuşturmuştur. Netice itibariyle *Fethu’l-Kadîr*, derleme bir şerh olmayıp mezhep içinde yeri doldurulamayan mukayeseli bir fıkıh kitabı olarak ortaya çıkmıştır.

Fukahanın görevi, birer formül mesabesinde olan sınırlı naslarla sınırsız problemlere çözüm üretmektir. Sınırsız problemlere çözüm üretmek ise ictihada işlerlik ve hayatiyet kazandırmakla mümkündür. Hz. Peygamber de (s.a.) “*Hâkim, içtihat eder ve içtihadında isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır*”³⁰ buyurarak sonuç ne olursa olsun ictihadi teşvik için müctehidi manen sigortalamıştır. Burada şu iki hakikati gözden kaçırmamak gerekir: Birincisi, müctehit de hata yapabilir; ikincisi, müctehit isabet ettiğinde

²⁹ Sehâvî, a.g.e., VIII, 128.

³⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu’s-Sahîh el-Müsnedü’l-Muhtasar min Ümûri Rasûlillah (s.a.s) ve Eyyâmih*, thk. ‘İzzuddîn Dillî, ‘İmad Tayyar, Yâsir Hasan, Beyrut 1436/2015, “el-İ’tisâm bi’l-kitâbi ve’s-sünne”, 21; Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’s-Sahîhu’l-muhtasaru mine’s-süneni bi nakli’l adli ani’l-adli an Rasûlillâhi (s.a.s)*, thk. Yâsir Hasan, ‘İzzuddîn Dillî, ‘İmad Tayyar, Beyrut 1436/2015, “Ekziya”, 4487.

hakikati arama çabası ve isabetinden dolayı iki sevap kazanır. Hata yaptığında ise hatası için değil bilakis hakikati arama çabasından dolayı bir sevap alır. Dolayısıyla buradan hatalı müctehidi taklit eden de aynı ecri alacak diye bir hüküm çıkarılmamalıdır. Aksine ehliyetli kimse ictihâdî konularda delilden hareketle hakikate en yakın olana ve sözün en güzeline talip olmalıdır. Zira Cenab-ı Hakk “*Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! İşte Allah’ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz’an sahipleri de onlardır.*”³¹ buyurmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/ 1144) tefsirinde Cenab-ı Hakk’ın bu ayetle kullarının iki durumla karşılaştıklarında hakka en yakın olana ve sevabı en fazla olana karşı hırslı olmalarını ve güzelle en güzel arasında en güzeli, faziletliyle en faziletli arasında en faziletliyi, mendupla vacip arasında vacibi, mubahla mendup arasında mendubu seçmelerini murad ettiğini söyler. Zemahşerî, mezheplerin de buna göre değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek mezhepler içerisinde hakka en yakın olanın ve delili en kuvvetli olanının tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Yine o, kişinin mezhebe bağlılıkta başına ip geçirilmiş ve istenilen tarafa götürülen eşek gibi olmaması gerektiğini söyler.³²

Hakikatin her yerde ve zamanda bir oluşu, genel kabul görmüş ve her devirde hak olanla amel edebilmek için doğruyu bulma çabası, Müslümanların gündeminden düşmemiştir. Meselâ Hz. Peygamber (s.a.) “*Sizden hiç kimse ikindi namazını Benî Kurayza’ya ulaşmadan kılmasın*” buyurduğu halde sahabe ihtilaf etmiş, bir kısmı Hz. Peygamber’in (s.a.) sözünün zahiriyle amel ederken diğer bir kısmı bu sözden muradın acele edilmesi yönünde olduğuna kanaat edip namazı vakit çıkmadan yolda kılmışlardır. Bu durum kendisine arz edildiğinde Hz. Peygamber (s.a.), her iki grubun gerekçelerini dinlemiş ve hiçbir grubu yaptığından dolayı kınamamıştır.³³ Kanaatimize göre Allah Rasûlü (s.a.) tek bir şeyi kastetmiş olmasına rağmen ictihâdî teşvik etmek için asıl muradını ifade etmemiştir. Rasulullah’ın (s.a.) ayıplamadığı ve müsamaha gösterdiği bu hususta ilim ehlinin de müsamahakâr olması, delile müstenit olan ve hakikat arayışı içerisinde söylenmiş her fikre kapı açabilmesi gerekmektedir. İbnü’l-Hümâm da görüş ve tercihlerde bulunup içtihat ederken bu Nebevî teşvikten hareketle hakikatin peşine düşmüş ve delilin götürdüğü yere kadar gidebilmiştir. Bu bereket sebebiyle İbnü’l-Hümâm ne taassuba düşmüş ne de mezhebe muhalif görüşleri sebebiyle mezhepten dışlanmıştır. Bilakis mezhep içinde muhakkik ünvanını alan bir âlim olmuştur.

³¹ Zümer 39/ 17-18.

³² Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an hakâ’ik ğavâmizi’t-tenzil ve ’uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, Beyrut 2003, IV, 116.

³³ Buhârî, “Salâtü’l-havf”, 5; Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 4602.

Çalışmada İbnü'l-Hümâm'ın aile hukuku alanındaki görüş ve tercihleri incelenerek şu noktalar üzerinde yoğunlaşmıştır: Birincisi, İbnü'l-Hümâm'ın Hanefî mezhebi içerisinde tercih ettiği görüşler, ikincisi Hanefî mezhebi dışında tercih ettiği görüşler, üçüncüsü İbnü'l-Hümâm'ın sonraki Hanefî âlimlere etkisi ve tercihlerinin kendisinden sonraki âlimler tarafından ne derece kabul görüp görmediği üzerinde durulmuştur. Son olarak İbnü'l-Hümâm'ın bu görüş ve tercihlerde bulunurken takip ettiği usul ve yöntemler de konular işlenirken tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bir ilim tâlibi kendisini hakka ulaştırarak yolda geçmişi kutsamadan ve onu yok da saymadan ilerlemelidir. Bu ilkeyi Aristo (m.ö. 322), hocasına hürmetsizlik etmeden ve hocasının hatırına haktan da taviz vermeden “Eflatun ve Hak çatıştı. Her ikisi de benim dostumdur. Ancak Hak ondan daha sadık bir dosttur.”³⁴ sözüyle ne kadar güzel ifade etmiştir. Yine İbn Kayyim (ö. 751/ 1350), Şeyhü'l-İslâm Hâce Abdullâh Herevî'nin (ö. 481/ 1089) *Menâzilü's-sâirîn* adlı kitabını şerh edip onun bir görüşünü tashih ederken şöyle söylemiştir: “Biz Şeyhü'l-İslâm'ı severiz ancak Hakk'ı ondan daha çok severiz. Masum olan Hz. Peygamber'in (s.a.) dışında herkesin görüşü alınabilir de reddedilebilir de.” İbn Kayyim, Şeyhü'l-İslâm'ın hatalarını tashih ettikten sonra, aralarında nice mertebeler bulunmasına rağmen Hüdhüd'ün Hz. Süleyman'a “*Senin ihata edemediğin bir şeyi ben ihata ettim.*”³⁵ diyebilmesini misal göstererek; Şeyhü'l-İslâm Herevî'nin Hz. Peygamber'den üstün olmadığını, Şeyhü'l-İslâm'a itiraz eden kendisinin de Hüdhüd'den daha cahil biri olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla İbn Kayyim, ilmi âdâb ve usûle riayet edilerek hakkın her zaman dillendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁶

Biz de bu çalışmamızda söz konusu ilkeyi kendisine rehber edinen İbnü'l-Hümâm'ı, ilim adamlarına bir rol model olarak sunmayı ve içtihat etme hususunda ehil kimselerin cesaretini arttırmayı hedeflemekteyiz.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Daha önce de belirttiğimiz gibi araştırmada İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine ulaşmak için hadisleri Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî tarafından tahrir edilen *Fethu'l-Kadîr* nüshası

³⁴ “وما أحسن قول أرسطو لما خالف أستاذه أفلاطون: "تخاصم الحق وأفلاطون وكلاهما صديق لي والحق أصنق منه"” Cemâlüddîn el-Kâsimî, Muhammed b. Muhammed Saîd ed-Dimaşkî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, thk. M. Behcet el-Baytâr, s. 300.

³⁵ en-Neml, 27/ 22.

³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâfî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil* “*İyyâke na'büdü ve İyyâke neste'in*”, thk. M. el-Mu'tasim billâh el-Bağdâdî, Beyrut 2003, II, 38-52.

(Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/ 1385) *el-Înâye*'si ve Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/1539) *Hâşiyetü Sâdî Çelebi ale'l-'inâye şerhu'l-Hidâye*'si ile birlikte, İbnü'l-Hümâm'ın vefatıyla yarım kalan eserin tekmiyesi olan Kadızâde Ahmed Şemseddin'in (ö. 988/ 1580) “*Kitâbü'l-vekâle*”den itibaren “*Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûzi ve'l-esrâr*” ismini vererek tamamladığı şerhi) esas alınmıştır. Eserin ilgili konuları ayrı ayrı okunup incelenmiştir. Buna ilaveten İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerinin Hanefî mezhebi içerisinde nerede durduğunu tespit edebilmek için kendisinden önce gelen İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserlerine, Cessâs (ö. 370/981) ve İsbîcâbî'nin (ö. 535/1141) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlı eserlerine, Radyüddîn Serahsî'nin (ö. 571/1176) *el-Muhîtü'r-Radavî*'sine, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'* sine, Burhânüddîn el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî ve ez-Zahîretü'l-Burhâniyye* gibi birçok esere ve Serûcî'nin (ö. 710/1310) *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, Kıvâmüddîn el-Kâkî'nin (ö. 749/1348) *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* ve İtkânî'nin (ö. 758/1357) *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'z-zamân* gibi *el-Hidâye*'nin şerhlerine de müracaat edilmiştir. Yine görüşlerinin gerek muasırları ve gerekse sonraki dönem Hanefî fakihleri tarafından ne kadar kabul görüp görmediğini tespit edebilmek için de müellifin öğrencisi İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *et-Tashîh ve't-tercih alâ muhtasari'l-Kudûri ve Mecmu'a resâili Kâsım b. Kutluboğa*, Molla Hüsrev'in (ö. 885/ 1480) *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm*, İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/ 1549) *Mülteka'l-ebhur*, Zeynüddîn İbn Nüceym'in (ö. 970/ 1563) *el-Bahru'râik şerhu kenzi'd-dekâik ve el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Sirâcüddîn İbn Nüceym'in (ö. 1005/ 1596) *en-Nehru'l-fâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/ 1659) *Ğunye zevi'l-ahkâm fî buğye Düreri'l-hükkâm*, Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîru'l-epsâr ve câmi'u'l-bihâr ve ed-Dürrü'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ*, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/ 1836) *Reddü'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *Umdetü'r-ri'âye fî halli şerhi'l-vikâye* ve Zafer Ahmet et-Tehânevî'nin (ö. 1394/ 1974) *Î'lâ'ü's-sünen* adlı eserleri gibi birçok esere de müracaat edilmiştir.

Araştırmamızın temel kitabı olan *Fethu'l-Kadîr*'i daha önce ifade ettiğimiz Hanefî fakihlerinin eserleriyle birlikte mukayeseli olarak okuyup değerlendirdik. Buna göre ilgili konu başlığı altında imamların görüşleri, İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşler hakkındaki değerlendirmeleri, İbnü'l-Hümâm'ın kendi görüşü, sonraki Hanefî fakihlerinin konu hakkındaki görüşleri ve bu fakihlerin İbnü'l-Hümâm'ın görüş ve tercihlerine katılıp katılmadıkları şeklinde bir sıralamayı yöntem olarak takip ettik. Konuların işlenmesi

esnasında da konu bütünlüğünü sağlama adına modern bir tertip tercih ettik ve *el-Hidâye* ile *Fethu'l-Kadir*'in konu tertibine riayet etmedik. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm, zaman zaman bir alakadan dolayı bir konu içerisinde birbirinden bağımsız farklı konularda görüş ve tercihlerde de bulunmuştur. Biz de bu farklı konulardaki görüş ve tercihleri, çalışmamızda müellifin yer verdiği başlık altında değerlendirmeyip ilgili olduğu konu başlığı altında zikrettik. Çalışmayı giriş bölümü dışında “Münâkehât” ve “Müfârakât” bölümlerine ayırdıktan sonra bu iki bölümü de kendi içerisinde “İbnü'l-Hümâm'ın mezhep içi tercihleri” ve “İbnü'l-Hümâm'ın mezhep dışı tercihleri” olmak üzere iki alt bölüme daha ayırdık. İbnü'l-Hümâm'ın mezhep içi tercihleriyle zâhiru'r-rivâyede görüşlerine yer verilen kurucu imamların ve kurucu imamlardan sonraki Hanefî mezhebine müntesip fakihlerin görüşleri arasından yapmış olduğu tercihlerini, mezhep dışı tercihleriyle de Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezhep imamlarının görüşleri arasından yapmış olduğu tercihlerini ve Hanefî mezhebi içerisinde kendisine kadar hiçbir fakih tarafından serdedilmemiş kendisine ait içtihatlarını kastettik. Burada hiçbir Hanefî fakihinin serdetmediği İbnü'l-Hümâm'ın kendisine ait içtihatlarını mezhep dışı olarak değerlendirmemizin nedeni, bu içtihatların mezhebin usûl, fûrû, nevâzil ve muhtasar metinlerinin yazılarak kurumsal kimlik kazanması ile mezhepteki görüşlerin istikrar bulmasından sonra gerçekleşmiş olmasıdır. İbnü'l-Hümâm'ın mezhep içi tercihleri ve mezhebe muhalif görüşlerini sayısal olarak da ifade edip her bölümün bitiminde genel bir sonuç şeklinde vermeye çalıştık.

Çalışmamızın temelini oluşturan *Fethu'l-Kadîr* ve *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* adlı eserler üzerine bizden önce yapılmış yurt içinde ve yurt dışında bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların bazılarının ismini vermekle yetinirken özellikle İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine yer veren bazı çalışmaların değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. İbnü'l-Hümâm'ın ibadetlerle ilgili görüşlerini inceleyen iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Yakup Kaya'nın 2001'de hazırladığı “*İbnü'l-Hümâm'ın İbadetler Alanındaki Görüşleri*” adlı yüksek lisans tezidir. Çalışmada İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh usulünün temel kavramları açısından görüşleri ve ibadetler alanındaki fikrî yaklaşımları incelenmiştir. Usûl konuları daha çok mezheplerin görüşlerine yer verilerek ibadet konuları ise seçilmiş birkaç mesele üzerinden çalışılmıştır. İbnü'l-Hümâm'ın özgün ilmî birikimi hakkında yeterli bulmadığımız söz konusu tez, ibadetler hakkında İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine değinmede de yüzeysel kalmıştır. İkinci çalışma Selman Gündüz'ün 2019'da “*İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebe Muhalif Görüşleri ve Tercihleri*” ismiyle tamamladığı yüksek lisans tezidir. Araştırmacı söz konusu tezde birinci bölümü İbnü'l-Hümâm'ın hayatı ve ilmî yönüyle alakalı bilgilere ayırmış, ikinci bölümde ise

görüşlerine yer vermiştir. Tezin konu itibariyle asıl meselesi olan İbnü'l-Hümâm'ın ibadetlerle ilgili mezhebe muhalif görüş ve tercihleri bu ikinci bölümde ele alınmıştır. Çalışmada İbnü'l-Hümâm'ın 23 konuda mezhep dışı görüşü tespit edilmiş ve 35 meselede de mezhep içi tercihinin ulaşılmıştır. İbnü'l-Hümâm'ın ibadetlerle ilgili görüşlerini ortaya koymak üzere hazırlanmış bu araştırma, daha genel bir anlam ifade eden tez başlığı ile uyumsuzluk arz etmektedir.

Fethu'l-Kadîr'le ilgili bir diğer çalışma da Ravza Cihan'ın "*İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitabu'n-Nikâh Örneği)*" isimli yüksek lisans tezidir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün konusu İbnü'l-Hümâm'ın hayatı ve ilmî şahsiyeti, ikinci bölümün konusu *Fethu'l-Kadîr*'in Nikâh bölümünün metod olarak incelenmesi, üçüncü bölümün konusu ise *Fethu'l-Kadîr*'in Nikâh bölümünün muhteva açısından incelenmesi şeklindedir. Tezde İbnü'l-Hümâm'ın bazı tercihlerine atıf yapılmıştır. Ancak *Fethu'l-Kadîr*'in ilgili metinlerinin yüzeysel okunması ve bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilememesinden kaynaklanan bazı hatalar ortaya çıkmıştır:

1. Araştırmacı, *Fethu'l-Kadîr*'de nikâhla ilgili nakledilen bazı görüşleri hatalı bir şekilde aktarmış ve söz konusu bu aktarım üzerinden, İbnü'l-Hümâm'ın nikâhın hükmünün sünnet-i müekkede olduğu görüşünü daha isabetli bulduğunu ifade ederek, İbnü'l-Hümâm'ın hiçbir ayrımı göz önünde bulundurmadan tek bir hüküm verdiği gibi yanlış bir sonuca ulaşmıştır.³⁷ Ancak burada araştırmacının ifade ettiği gibi mutlak manada tek bir hükümden bahsetmek mümkün değildir. Zira İbnü'l-Hümâm *Fethu'l-Kadîr*'de nikâhın hükmünü itidal ve iştiyâk olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. İbnü'l-Hümâm, itidal³⁸ halindeki kimsenin nikâhı konusunda mezhep içerisinde farklı hükümlerden bahsederken sünnet-i müekkede görüşünü tercih etmiş ve bunu "هُوَ الْأَصْحَحُّ" lafzıyla belirtmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm iştiyak³⁹ halinde olan kimsenin nikâhıyla ilgili mezhep içerisinde farz ve vacip olmak üzere iki farklı görüşün bulunduğunu naklettikten sonra bunların arasını; iştiyak halindeki kimsenin

³⁷ Ravza Cihan, "*İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi*", (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010), s. 71-72.

³⁸ "Cimaya, mehre ve nafakaya muktedir olduğu halde farzları terk etme korkusu, zina korkusu ve kadına zulmetme korkusu bulunmayan kimsenin durumu." İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178-180; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 140, 142; İbn Nüceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrahim b. Muhammed el-Mısri, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut 2002, II, 175.

³⁹ "Mehre ve nafakaya muktedir olduğu halde kadına zulmetme korkusu bulunmayan ancak kadınlara karşı arzu ve iştiyaktan dolayı zinaya düşme korkusu olan kimsenin durumu." İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178-180; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 140, 142; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 175; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 154.

evlenmediği takdirde zinaya düşmesi kesinse nikâhın hükmünün farz, iştihak bu derecede değilse hükmün vacip olduğu şeklinde cem etmiştir.⁴⁰

2. Araştırmacının hata yaptığı ikinci bir mesele; akıl bâliğ olmuş bir kızın kendisine denk birisiyle evlendiğinde nikâhın geçerli olduğu, denklik yoksa nikâhın geçersiz olduğu görüşünü İmâm Muhammed'e nisbet etmesidir.⁴¹ Aksine bu görüş Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) rivayet ettiği Ebû Hanîfe'nin ikinci görüşüdür.⁴² İmam Muhammed'den ise konuyla ilgili iki farklı rivayet gelmiştir. Birinci rivayete göre böyle bir akit mevkuttur. Veli izin verirse geçerli, veli izin vermezse batıl olur. İkinci rivayete göre ise İmâm Muhammed (ö. 189/805), zâhiru'r-rivâye olan böyle bir akit hoş karşılanmamakla birlikte caizdir, görüşüne dönmüştür.⁴³

3. Araştırmacı, akıl bâliğ olan bir kızın velisinin izni olmaksızın evlenmesi halinde nikâhın geçerli olup olmadığı konusunda, İbnü'l-Hümâm'ın nâdiru'r-rivâye olan denklik yoksa nikâhın geçersiz olduğu görüşünü tercih ettiğini söylemiştir. Ancak konunun ilerleyen bölümlerinde İbnü'l-Hümâm'ın açıkça zâhiru'r-rivâyeyi tercih ettiği görülmektedir.⁴⁴

4. Araştırmacı, koyunların otlatılması veya toprağın ekilmesinin şer'u men kablenaya dayanılarak mehir kabul edilebileceği görüşünü İbnü'l-Hümâm'a nispet etmiştir.⁴⁵ Hâlbuki müellif, koyunların kıza ait olması kaydıyla otlatma hizmetinin mehir sayılması için Kur'an'da geçen Hz. Şuayb- Hz. Musa kıssasının delil olabileceğini söylemiş, söz konusu kıssada koyunlar kıza ait olmadığı için de böyle bir hizmetin mehir olarak kabul edilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁴⁶

5. Araştırmacı, nikâh akdinde “رَوَّجِي بِنْتِكَ فَقَالَ رَوَّجْتُكَهَا” ibaresindeki “رَوَّجِي” emir lafzının vekâlet olduğunu söyleyen Mergînânî'ye (ö. 593/1197) İbnü'l-Hümâm'ın muhalefet ederek emir lafzının icâb olduğunu kabul eden Hanefî âlimlerinin görüşünü tercih ettiğini iddia etmiştir.⁴⁷ Ancak *Fethu'l-Kadîr*'deki ilgili bölüm birkaç satır daha okunmuş olsaydı, İbnü'l-

⁴⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178-180.

⁴¹ Cihan, “İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi”, s. 54.

⁴² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 246.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 246.

⁴⁴ Cihan, “İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi”, s. 54; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 282-283; ayrıca bkz. Bu tezde “Evlilikte Denklik” adlı konuya.

⁴⁵ Cihan, “İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi”, s. 109.

⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 327; ayrıca bkz. bu tezde “Kadına Ait Tarlanın Koca Tarafından Ekilip Dikilmesinin veya Kadının Koyunlarının Koca Tarafından Otlatılmasının Mehir Sayılıp Sayılmaması” adlı konuya.

⁴⁷ Cihan, “İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi”, s. 50-51.

Hümâm'ın emir sîgasının mutlaka vekâlet kabul edilmesi gerektiğini söylediği ve Mergînânî'nin görüşünü tercih ettiği görülecektir.⁴⁸

6. Araştırmacı, nikâhın ilanı ve Cuma günü yapılması durumunda zifafın kerâheti hakkında ihtilaf bulunduğundan bahsetmiş ve İbnü'l-Hümâm'ın dinî bir mefsetet söz konusu değilse zifaf mekruh değildir, dediğini nakletmiştir.⁴⁹ Hâlbuki İbnü'l-Hümâm, nikâh akdinin bir ibadet olması sebebiyle Cuma günü mescitte yapılmasının müstehap olduğunu ifade ettikten sonra Cuma günüyle kayıtlamadan mutlak olarak zifafın dinî bir mefsetet yoksa mekruh olmayacağını ifade etmiştir. Buradaki hatanın sebebi, zifafın “kadınların gelini babasının evinden alıp kocasına teslim etmek üzere bir araya gelmeleri” anlamında kullanıldığının bilinmemesidir.⁵⁰

7. Bir kimse akıl bâliğ olan bir kıza “baban iznini almadan seni benimle nikâhlamıştı ve bu haberi alınca sen sükût etmiştin” diyerek bir iddiada bulunsa, kız da “hayır reddetmiştim” dese ve her iki tarafın da delili bulunmadığı bir durumda kimin sözüne itibar edileceği hususunda mezhepte ihtilaf bulunmaktadır. Berâet-i zimmet asıl olduğu için mezhepte esas olan görüşe göre kadının sözüne itibar edilir. İbnü'l-Hümâm da “وَلَا يَخْفَى تَرْجُحُ هَذَا الْإِغْتِيَابِ” diyerek mezhepte esas olan görüşü tercih etmiştir.⁵¹ Ancak araştırmacı konu hakkında İbnü'l-Hümâm'ın “وَأُولَى” diyerek erkeğin sözüne itibar edileceğine dair Züfer'in görüşünü tercih ettiğini söylemiş ve İbnü'l-Hümâm'a ait olmayan bir görüşü ona nispet etmiştir.⁵²

Yine Hakkı Aydın'ın 1993'te basılan “*Sivaslı İbn Hümâm ve Tahrîri*” adlı eseri ve 1991'de Sivas'ta gerçekleştirilen “*Kemâleddîn İbn Hümâm Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*” isimli sempozyum, İbn Hümâm'ın hayatı ve eserleri üzerine Türkiye'de yapılan ilk çalışmalara örnektir. Hakkı Aydın'a ait olan “*Sivaslı İbn Hümâm ve Tahrîr*” adlı eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbnü'l-Hümâm'ın hayatı, hocaları, eserleri, talebeleri ve ilmî kişiliği üzerinde durulmuş, ikinci bölümde de *et-Tahrîr* adlı eserdeki İbnü'l-Hümâm'ın metodu incelenmiştir. Türkiye'de *et-Tahrîr* üzerine yapılan son çalışmalardan birisi de Sabri Erturhan'ın 2022'de basılan “*İbnü'l-Hümâm'ın İctihad ve Taklid Anlayışı*” adlı eseridir. Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbnü'l-Hümâm'ın icthad

⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 183-184; ayrıca bkz. bu tezde “İcâbın Emir Sîgasıyla Olmasının Hükmü” adlı konuya.

⁴⁹ Cihan, “*İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi*”, s. 53.

⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 181; ayrıca bkz. bu tezde “Zifafın Hükmü” adlı konuya.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 263; ayrıca bkz. bu tezde “Nikâh Akdinde Kızın Rızasının Öğrenilmesi” adlı konuya.

⁵² Cihan, “*İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi*”, s. 55.

anlayışından, ikinci bölümde ise taklit ve çeşitlerinden bahsedilmiştir. Bir diğer çalışma Şule Yüksel Uysal'ın “*İbnü'l-Hümâm'ın Hadis İlimindeki Yeri Fethu'l-Kadîr'de İzlediği Hadis Metodolojisi (Nikâh, Talak, Yemin Örneği)*” isimli doktora tezidir. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbnü'l-Hümâm'ın hayatı ve ilmî şahsiyeti, ikinci bölümde ise hadis ilimleri açısından *Fethu'l-Kadîr* incelenmiştir. Araştırmada nikâh, talak ve yemin bölümlerinde geçen hadislerin tahrir ve değerlendirilmesi yapılmış; İbnü'l-Hümâm'ın eserde hadis kaynaklarını ve hadis ilmini işleyişi üzerinde durulmuştur. Yine Ramazan Özmen'in *Fethu'l-Kadîr*'i esas alarak hazırladığı “*Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın Hadisçiliği*” adlı yüksek lisans teziyle Bekir Özüdoğru'nun “*İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı*” isimli yüksek lisan tezi hadis alanında *Fethu'l-Kadîr*'le ilgili yapılmış çalışmalardandır.

Diğer taraftan *Fethu'l-Kadîr* ile ilgili Arapça kaleme alınmış akademik çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan bir tanesi Nebil Muhammed İbrahim tarafından Kudüs Üniversitesi'nde hazırlanan “*el-Kavâ'id ve'd-Davâbitu'l-fikhiyye el-müstehracetü min kitâbi Fethi'l-Kadîr li'bni'l-Hümâm*” isimli yüksek lisans tezidir. Araştırma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde fikhî kaide ve zâbitların tanım ve öneminden bahsedilmiştir. İkinci bölümde İbnü'l-Hümâm ve kitabı *Fethu'l-Kadîr* konu edinilmiştir. Üçüncü bölümde “Kitâbü'n-nikâh”tan “Kitâbü'l-eymân”a kadar olan bölümlerdeki *Fethu'l-Kadîr*'den çıkartılan fikhî kaidelerden ve dördüncü bölümde de “Kitâbü'n-nikâh”tan “Kitâbü'l-eymân”a kadar olan bölümlerdeki *Fethu'l-Kadîr*'den çıkartılan fikhî zavâbıttan bahsedilmiştir. Çalışmada müellifin tercihlerine birkaç yerde çok yüzeysel bir şekilde değinilmiş ve bazı hatalar yapılmıştır.⁵³ Mesela araştırmacı, mutlak olarak dilsizin bilinen işaretiyle nikâhın geçerli olması görüşünü, Hanefilerden İmam Muhammed'e ve cumhura uymuştur diyerek İbnü'l-Hümâm'a nisbet etmiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm mutlak olarak bu görüşte olmayıp, dilsizin okur-yazar olması halinde işaretle nikâhının geçersiz olacağı görüşünü tercih etmiştir.⁵⁴

Diğer bir Arapça çalışma da Kemal Ūkâsin tarafından “*el-Kavâ'idü'l-usûliyye fî kitâbi Fethi'l-Kadîr li'bni'l-Hümâm el-Hanefî*” ismiyle hazırlanmış doktora tezidir. Araştırma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbnü'l-Hümâm ve *Fethu'l-Kadîr*'deki metodu konu edinilmiştir. İkinci bölümde lafızların delaletiyle ilgili usûl-ü fikhî kâidelerinden, üçüncü bölümde ittifakla kabul edilen delillerle ilgili usûl-ü fikhî kâidelerinden ve dördüncü bölümde

⁵³ Nebil Muhammed İbrahim er-Racûb, “*el-Kavâ'id ve'd-Davâbitu'l-fikhiyye el-müstehrace min kitâbi Fethi'l-Kadîr li'bni'l-Hümâm*” (Kudüs Üniversitesi, Kudüs 2014), s. 60, 96, 108.

⁵⁴ Racûb, “*el-Kavâ'id ve'd-Davâbitu'l-fikhiyye el-müstehrace min kitâbi Fethi'l-Kadîr li'bni'l-Hümâm*”, s. 108; Ayrıca bkz. Bu tezde “Dilsizin İşaretiyle Nikâhın Hükümü” adlı konuya.

de ihtilafı kabul edilen delillerle ilgili usûl-ü fıkıh kâidelerinden bahsedilmiştir. Araştırmacı bu çalışmada on iki yerde usûl konularında ve altı yerde furû fıkıh konularında İbnü'l-Hümâm'ın mezhebe muhâlif görüşlerine değinmiştir. Ancak bazı nakillerde ve İbnü'l-Hümâm'a nispet edilen görüşlerde hata yapılmıştır. Mesela araştırmacı, bir şeyin haram kılınmasından sonra gelen emrin hükmü konusunda Hanefilerin çoğunluğunun bu emrin ibaha ifade eder dediğini ve İbnü'l-Hümâm'ın bu emir sigasıyla emredilen şeyin yasaktan önceki hükmüne geri döneceği görüşünde olduğunu nakleder.⁵⁵ Araştırmacının aksine Hanefilerin çoğunluğuna göre yasaktan sonra gelen emir vüçûb ifade eder. Kaynak olarak kullandığı *Müsellemü's-Sübût* adlı eserde de Hanefilerin çoğunluğuna göre emrin vüçûb ifade ettiği yazmasına rağmen⁵⁶ araştırmacı burada yanlış bir nakilde bulunmuştur. Bu çalışmada yapılan ikinci bir hata da şudur: Araştırmacı, hiçbir tafsilata girmeden İbnü'l-Hümâm'ın Hanefilerin aksine içtihatla neshi kabul ettiğini söylemektedir.⁵⁷ İbnü'l-Hümâm'ın *Zâdü'l-fakîr* adlı eserini tahkik eden Said Bektaş da herhangi bir itirazda bulunmadan Ükâsin'in bu iddiasına yer vermiştir.⁵⁸ Konu bütünlüğüne ve kavramsal çerçevesine bakılmadan metnin içerisinden çekip çıkartılmış bu cümledeki birinci yanlış Hanefilerle İbnü'l-Hümâm arasındaki varsayılan görüş ayrılığıdır. Hâlbuki böyle bir görüş ayrılığı yoktur.⁵⁹ İkinci olarak “içtihadî nesih” ifadesi Hanefi usûlündeki “nesh” kavramı ve şartları doğrultusunda “sahabenin içtihatla nâsihi tayin etmesi” anlamında kullanılmıştır. Yoksa sahabe de olsa bir kimsenin kendi görüşüyle nesih yapabileceği düşüncesi, İslam nesh anlayışıyla bağdaştırılamayacağı gibi bunu İbnü'l-Hümâm gibi bir müctehide nisbet etmek de mümkün değildir.⁶⁰ Nitekim İbnü'l-Hümâm *et-Tahrîr*'inde neshi bilme ve tayin etme yollarından bahsederken -Şafilere aksine- sahabenin kavliyle de nâsihin belirlenebileceğini söylemiştir. Bu durum için bizzat “nesh-i içtihadî” lafzını kullanmıştır.⁶¹ Araştırmacının naklettiği İbnü'l-Hümâm'a ait söz konusu ifade ise

⁵⁵ Kemal Ükâsin, “*el-Kavâidü'l-usûliyye fi kitâbi Fethi'l-Kadîr li'bni'l-Hümâm el-Hanefî*”, (Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Cezayir 2005-2006), s. 88.

⁵⁶ Muhibbullah b. Abüşşekûr el-Bihârî, *Müsellemü'ti's-sübût*, Kahire 2016, I, 309.

⁵⁷ Ükâsin, “*el-Kavâidü'l-usûliyyetü fi kitâbi Fethi'l-kadîr li'bni'l-Hümâm el-Hanefî*”, s. 89.

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî, *Zâdü'l-fakîr*, thk. Said Bektaş, Medine 2013, s. 45.

⁵⁹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, Beyrut 1999, III, 99; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 1046.

⁶⁰ “*Bir mü'min erkek veya bir mü'min kadının, Allah ve Rasûlü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve Rasûlü'nün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.*” (Ahzab 33/ 36) ayeti ve meşhur Muaz hadisi (Hz. Peygamber (s.a.) Muaz'a (r.a.) “Kur'an ve Sünnette meselenin çözümünü bulamazsan ne yaparsın?” buyurması üzerine Muaz “o zaman içtihat ederim” demiştir.) Kur'an ve sünnette açık bir hüküm varken içtihatla bulunmayı imkânsız kılmaktadır. İctihatla bir nassın nesh edilemeyeceği âlimler tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul 1990, II, 194; Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Devha 1984, s. 650; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, III, 82; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 1026.

⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 284; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, III, 99, 101; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 1046, 1048.

cenaze namazında getirilen tekbir sayıları ile ilgilidir. Hz. Peygamberin vefatına kadar sahabe, cenaze namazında altı, beş ve dört gibi farklı sayılarda tekbir getirmiş ve Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) hilafeti döneminde de bu durum devam etmiştir. Hz. Ömer (r.a.) halife olduğu zaman ashab-ı kiramı toplayıp “*Ey Muhammed'in (s.a.) ashabı! Siz ihtilaf ederseniz sizden sonrakiler de ihtilaf eder; bir şeyde ittifak edin ki sizden sonrakiler de o şeyde ittifak etsinler*” diyerek tekbir sayılarının birinde karar kılmalarını istemiştir. Sahabe Hz. Ömer'in bu teklifi üzerine Hz. Peygamber'in son uygulamasının dört tekbir olduğu üzerinde karar kılmıştır.⁶² İbnü'l-Hümâm Hz. Peygamber'in son uygulamasının dört tekbir olduğunu ifade eden rivayetlere ve onların değerlendirmesine yer verdikten sonra Hz. Ömer (r.a.) döneminde sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.) son uygulamasının dört tekbir olduğu üzerinde karar kılmasıyla beraber diğer sayıların mensuh olmasını “ictihadî nesih” kavramıyla isimlendirmiştir.⁶³ Araştırmacının iddiasında olduğu gibi sahabe kendi görüşüyle bir hükmü kaldırmamış bilakis sahabe içtihat ederek nâsîh olan nassı tespit etmiştir. Meselenin daha iyi anlaşılması için şu iki örneği de vermek yerinde olacaktır: İbnü'l-Hümâm, ümmüveledin/ efendisinden çocuk doğuran cariye'nin sahabe asrının ilk yıllarında satıldığını ancak sonradan nâsiha muttali olmaları veya illetin son bulmasıyla hükmün de ortadan kalktığını anlamaları sebebiyle sahabe arasında ümmüveledin satılmayacağına dair icmâ oluştuğunu zikretmiştir. Yine Hz. Peygamber (s.a.) ile Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) dönemlerinde ve Hz. Ömer'in (r.a.) hilafetinin ilk iki yılında üç talakı bir anda kullanmak bir talak sayılırken Hz. Ömer'in (r.a.) bu meselenin üzerinde durarak ashab-ı kirama “*İnsanlar kendisine mühlet verilen bir işte aceleci davrandılar, gelin bunlar için üç talakı bir celsede geçerli sayalım*” demiş ve bir celsede üç talakı geçerli saymıştır.⁶⁴ İbnü'l-Hümâm kitabında, bir anda verilen üç talakın hükmüyle ilgili görüşlere geniş bir şekilde yer verdikten sonra sahabenin Hz. Ömer'e (r.a.) muhalefet etmemesinin ve Hz. Ömer'in de (r.a.) kendisinden önce böyle bir talakın tek sayıldığını bilmesine rağmen bu şekilde hüküm vermesinin ancak son dönemlerde sahabenin nâsiha muttali olmalarıyla açıklanabileceğini söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, bu konuda sahabe arasında icmâ gerçekleştiği için bir anda verilen üç talakla tek talakın gerçekleşeceğine dair Hanbelilerden bazısının ortaya attığı görüşün batıl olduğunu belirtmiştir. Hatta bu konuda içtihat caiz olmadığından bir hâkimin bir anda verilen üç talakla ilgili olarak tek talakın vaki olacağına dair vermiş olduğu hükmün de geçersiz olacağını söylemiştir.⁶⁵ Görüldüğü gibi İbnü'l-Hümâm, ictihadî nesih kavramıyla, sahabe de olsa herhangi bir müctehidin ictihadıyla

⁶² Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd, Dimaşk 2008, I, 254, hd. no: 238.

⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 126-128.

⁶⁴ Müslim, “Talâk”, 3673.

⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 449-453.

şer‘î bir hükmün neshedileceğini kastetmemiştir. İbnü’l-Hümâm, içtihatla nesih caiz olsaydı buna sahabe daha layık olduğundan evleviyetle onların ictihadıyla neshin geçerli olduğunu söylediler. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi İbnü’l-Hümâm, sahabenin nâsihe muttali olmaları sebebiyle önceki hükmü kaldırdıklarını açık bir şekilde ifade etmiştir.

et-Tahrîr üzerine 1433/2012’de Tulûl Yûnus Abdurrabb Fâdîl’in yaptığı “*el-İmâm İbn’ül-Hümâm ve ârâuhu’l-Usûliyye fî Kitâbihi’t-Tahrîr*” adlı doktora tezini (Câmiatü Ümmi Dermân, Külliyyetü’ş-Şerîa, Sûdan) ve Muhammed Vernîkî ile Murad Alyûn tarafından hazırlanan “*el-İmâm İbn’ül-Hümâm ve menhecühü fî usûli’l-fikhi kırâeten fî kitâbihi et-Tahrîr*” (Mecelletü’dirâsâti’l-İslâmiyye, Câmiatü Ammâr es-Selîcî, Cezayir, 2019) adlı makaleyi Arap dünyasında yapılan çalışmalara örnek gösterebiliriz.

Netice itibariyle İbnü’l-Hümâm hakkında gerek hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri gerekse ibadet alanındaki görüşleri hakkında bazı çalışmalar mevcut olduğundan, biz de bu çalışmamızda İbnü’l-Hümâm’ın aile hukuku alanındaki mezhep içerisindeki tercihlerini ve mezhebe muhalif görüşlerini ele almayı hedefledik.

Konumuzla İlgili Sonradan Ulaştığımız Yurt Dışında Yapılan Bir Doktora Tezinin Değerlendirmesi

Tez konumuz olan aile hukukuyla ilgili 2019’da Ahmet Hüseyin Alvân tarafından hazırlanan *Tercîhâtü’l-imâm el-Kemâl İbnü’l-Hümâm el-fikhiyye fî ahkâmi’l-üsra min hilâli kitâbihi Fethi’l-Kadîr dirâseten mükâraneten* adlı bir doktora tezi (Câmiatü Bağdat, Külliyyetü’l-Ulûmi’l-İslâmiyye) bulunmaktadır. Bu esere tezimizi bitirme aşamasındayken ulaştık. Söz konusu tez İbnü’l-Hümâm’ın aile hukukuna dair tercihleri başlığını taşımakla birlikte içerik ve konu edilen meselelerin sayısı bakımından oldukça yüzeysel bir çalışmadır. Zira bu tezde araştırmacı sadece otuz sekiz (38) meseleye temas etmiştir. Bunlardan yirmi iki (22) meselede mezhep içi hiçbir ihtilaf söz konusu olmadığı halde İbnü’l-Hümâm’ın da tabii olduğu Hanefî mezhebinin tek olan görüşüyle diğer mezheplerin karşılaştırması yapılmıştır. Diğer on altı (16) meselede ise İbnü’l-Hümâm’ın mezhep içi tercihlerine değinilmiştir. Çalışmada İbnü’l-Hümâm’ın mezhep dışı hiçbir görüşü bulunmadığı halde dört (4) meselede İbnü’l-Hümâm’ın mezhebe muhalefet ettiği iddia edilmiştir. Hâlbuki bu dört meseleden ikisinde İbnü’l-Hümâm’a yanlış görüş nispet etmiştir. Diğer iki meselede de İbnü’l-Hümâm birisinde imameynin görüşünü ve birisinde de İmam Züfer ve İmam Ebû Yûsuf’un görüşünü tercih ettiği halde sanki mezhep dışı bir tercihte bulunmuş gibi yanlış iki bilgiye daha yer vermiştir. Araştırmacının İbnü’l-Hümâm’a yanlış görüş nispet ettiği iki meseden birincisi, hür bir kimsenin karısına bir senelik hizmet etmesinin mehir sayılıp sayılamayacağı konusudur.

Araştırmacı bu konuda İbnü'l-Hümâm'ın böyle bir hizmetin mehir olmasını caiz kabul ederek mezhebe muhalefet ettiğini söylemiştir.⁶⁶ Hâlbuki İbnü'l-Hümâm koca dışında başka bir erkeğin hizmetinin mehir olup olmaması konusunda böyle bir görüş beyan etmiş olup bu da mezhep içindeki sahih kabul edilmiş bir görüştür. Araştırmacı konunun siyâk ve sibâkına iyi bakmış olsaydı bu görüşün hür kocanın hizmeti hakkında değil de başka bir erkeğin hizmeti ile ilgili olduğunu ve mezhep dışı bir tercihin söz konusu olmadığını görecekti.⁶⁷ Araştırmacının yanlış görüş nispet ettiği ikinci mesele ise İbnü'l-Hümâm'ın fasığın şahitliğini kabul etmediği ve zahiren adaleti şart koştuğunu söylemesidir.⁶⁸ Ancak bu bilgi de doğru olmayıp İbnü'l-Hümâm, Hanefiler gibi fasığın şahitliğini kabul etmekle birlikte fisk halinde (mesela içki içerken) şahitliğini kabul etmeyerek Hanefilerden ayrılmaktadır.⁶⁹ Araştırmacı, “Bir kimsenin eşine, seninle cinsel temasta bulunursam çocuğumu kesmek bana vacip olsun” demesi halinde îlânın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunu işlerken İbnü'l-Hümâm'ın İmam Züfer ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiğini belirtirmesine rağmen çalışmasının sonuç bölümünde bu konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm'ın mezhep dışı tercihte bulunduğunu söyleyerek kendisiyle çelişmiştir.⁷⁰ Araştırmacının hata ettiği diğer bir mesele de süt emzirme süresiyle ilgili ihtilafıdır. Araştırmacı, konuyu değerlendirirken süt emzirme süresi ile ilgili olarak bu sürenin İmam Âzam'a göre otuz ay, imameyne göre ise iki yıl olduğunu ve İbnü'l-Hümâm'ın imameynin görüşünü tercih ettiğini ifade etmiş ancak çalışmanın sonuç bölümünde İbnü'l-Hümâm'ın mezhep dışı bir tercihte bulunduğunu iddia etmiştir.⁷¹ Kanaatimize göre araştırmacı, mezhebin görüşünü İmam Âzam'ın görüşünden ibaret kabul etmekte ve bu meselede imameynin görüşü mezhepte tercih edilen görüş olduğu halde İbnü'l-Hümâm'ın mezhep dışı tercihte bulunduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki bir mesele hakkında mezhepte hiç kabul görmediği halde İmam Züfer'in bir görüşünün kabul edilmesiyle ilgili olarak Haskefi, böyle bir tercihte bulunan kimsenin mezhep dışına çıkmadığını bilakis Hanefî Züferî olacağını ifade etmiştir.⁷² Durum böyle olunca, İbnü'l-

⁶⁶ Alvan, Ahmet Hüseyin, *Tercihâtü'l-imâm el-Kemâl İbnü'l-Hümâm el-fikhiyye fi ahkâmi'l-üsra min hilâli kitâbihi Fethi'l-kadîr dirâseten mükâraneten*, (Câmiatü Bağdat/ Külliyyetü Ulûmi'l-İslâmiyye), Bağdat 2019, s. 67-72.

⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 326-327; Ayrıca bu tezde “Koca Dışında Bir Erkeğin Belirli Bir Süre Kadına Hizmet Etmesinin Mehir Sayılıp Sayılmayacağı” adlı konu.

⁶⁸ Alvan, *Tercihâtü'l-imâm el-Kemâl İbnü'l-Hümâm el-fikhiyye fi ahkâmi'l-üsra min hilâli kitâbihi Fethi'l-kadîr dirâseten mükâraneten*, s. 123-126.

⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 193-194; Ayrıca bu tezde “Fisk Halinde Fasığın Şahitliği” adlı konu.

⁷⁰ Alvan, *Tercihâtü'l-imâm el-Kemâl İbnü'l-Hümâm el-fikhiyye fi ahkâmi'l-üsra min hilâli kitâbihi Fethi'l-kadîr dirâseten mükâraneten*, s. 223, 282.

⁷¹ Alvan, *Tercihâtü'l-imâm el-Kemâl İbnü'l-Hümâm el-fikhiyye fi ahkâmi'l-üsra min hilâli kitâbihi Fethi'l-kadîr dirâseten mükâraneten*, s. 271, 282.

⁷² Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 258-259.

Hümâm bir önceki meselede İmam Züfer ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü, bu son meselede de imameynin görüşünü tercih etmekle mezhep dışı bir tercihte bulunmuş olmayacaktır.

Netice itibariyle bu çalışma İbnü'l-Hümâm'ın görüşleri arasından seçilen birtakım meselelerin ele alındığı ve diğer mezheplerle mukayesesinin yapıldığı bir çalışma olup ne İbnü'l-Hümâm'ın görüşleri tam yansıtılmış ne de kendisinden sonra gelen âlimlerin görüşleriyle İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerinin mukayesesini yapmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÜMÂM'IN MÜNÂKEHÂT ALANINDAKİ MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), verilen hükmü temellendirme ve mezhebin görüşünü destekleme gibi klasik bir şerh anlayışını benimsememiş ve “ إِذَا قَالَتْ حَدَامٌ فَصَدِّقُوا هَا فَإِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ ” (Hazami bir şey söylediğinde onu tasdik edin. Zira tasdik edilecek söz Hazami'nin sözüdür.),⁷³ “ عَلَى الْمَرْءِ نُصْرَةُ مَذْهَبِهِ وَالذَّبُّ عَنْهُ وَ ذَلِكَ بِإِقَامَةِ الْحُجَجِ عَلَى إِبْتِائِهِ وَتَوْهِينِ أَدْلَةٍ نَفَاتِهِ ” (Mezhebin görüşünü reddedenlerin delillerini zayıflatarak ve mezhebin görüşünü desteklemek için deliller getirerek kişinin mezhebine yardım etmesi ve onu müdafaa etmesi gerekir.) ve “ اِتِّبَاعُنَا ”⁷⁴ (Mezhebimize tabi olmamız vaciptir) şeklindeki bir bakış açısına sahip olmamıştır. Aksine usûl kaidelerini işleterek delilden hareketle ve sadece hakikati ortaya çıkarma çabası güderek görüş ve tercihlerde bulunmuştur. Bu yaklaşım müellifi gerek müftâbih görüşün dışında bir görüşe gerekse mezhep dışında farklı hükümlere götürebilmiş ve bazen de mevcut bir hükme farklı bir gerekçeyle ulaşmasını sağlamıştır. Bu bölümde müellifin nikâhla ilgili mezhep içi tercihleri ve mezhep dışı görüşleri olarak iki başlıkta ele alınacaktır.

I. MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ

Neslin muhafazası ve devamı, İslam'ın korunmasını emrettiği beş temel esastan birisidir. Bu esasın korunması için her türlü gayr-i meşru ilişki yasaklanmış ve nikâh tek meşru yol olarak kabul edilmiştir. Süresiz bir akit olma vasfıyla tarafları birleştiren nikâhla ilgili fikhî tartışmalar da tarih boyunca var olmuş ve var olmaya devam edecektir. Bu bölümde tahkik ehli bir âlim olan İbnü'l-Hümâm'ın münâkehât alanıyla ilgili mezhep içi tercihleri alt başlıklar halinde ele alınmış ve müellifin Hanefi mezhebi içerisinde önceki âlimler tarafından ortaya konulmuş farklı görüşler arasından yaptığı tercihlere değinilmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın yaptığı bu tercihlerin kendisinden sonra mezhep içerisinde nasıl değerlendirildiği ile ilgili sonraki âlimlerin görüşlerine de müracaat edilmiştir.

⁷³ Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ku'râni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I, 39.

⁷⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 195.

A. Nikâhın Hükümü ve Fazileti

Hanefiler, nikâhın hükümünü itidal⁷⁵ ve iştîyak⁷⁶ halinde olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir.⁷⁷ Kâsânî (ö. 587/1191), iştîyak halinde nikâhın farz olduğunu ve bunda da ihtilafın bulunmadığını söylemiştir. Serahsî de (ö. 483/1090 [?]) iştîyak halindeki kimsenin nikâhı terketmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Serûcî (ö. 710/1310) böyle bir durumda nikâhın vacip olduğunu ve bunda ittifak bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁸ İtidal halinde ise Hanefilerden bazıları nikâhın farz-ı kifâye, bazıları mendup/müstehap, bazıları kurban kesmek, fitır sadakası vermek ve vitir namazı kılmak gibi vâcib-i aynî diğer bazıları da selam almak gibi vâcib-i kifâi olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹ Kerhî (ö. 340/952), nikâhın mendup/müstehap olduğu görüşündedir. Serahsî nikâhın sünnet olduğunu ve Radiyyüddîn Serahsî de (ö. 571/1176) sünnet-i müekkeke olduğunu söylemişlerdir. Kâkî (ö. 749/1348), İtkânî (ö. 758/1357) ve Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) Hanefilerin çoğunluğuna göre nikâhın sünnet olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁰ Mevslî (ö. 683/1284) ve İbnü's-Sââtî de (ö. 694/1295) nikâhın itidal halinde sünnet-i müekkeke ve iştîyak halinde ise vacip olduğunu söylemişlerdir.⁸¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), iştîyak halinde bulunan kimsenin nikâhıyla ilgili mezhepte iki görüş bulunduğunu, bazı âlimlere göre büyük ihtimalle harama düşme korkusu bulunan kimsenin nikâhının icmâ ile vacip olduğunu ve diğer bazı âlimlere göre ise zinadan korunmanın ancak evlilikle mümkün olduğu bir durumda nikâhın farz olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm bu iki görüşün birbirine muarız olmadığını bilakis âlimlerin muratları farklı olduğu için hükümlerinin de farklı olduğunu belirtmiştir. Müellif, zinaya düşme tehlikesi olan kimsenin nikâhının vacip; zinaya düşme tehlikesi ileri derecede olup ancak evlilikle sakınabilen kimsenin nikâhının ise farz olduğunu söyleyerek bu iki görüşü cem etmiştir.⁸² Zeynüddîn İbn

⁷⁵ “Cimaya, mehre ve nafakaya muktedir olduğu halde farzları terk etme korkusu, zina korkusu ve kadına zulmetme korkusu bulunmayan kimsenin durumu.” Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 311; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178-180; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 140, 142; İbn Nüceym, *Sirâcüddîn Ömer b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî, en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut 2002, II, 175.

⁷⁶ “Mehre ve nafakaya muktedir olduğu halde kadına zulmetme korkusu bulunmayan ancak kadınlara karşı arzu ve iştîyaktan dolayı zinaya düşme korkusu olan kimsenin durumu.” Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 311; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178-180; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 140, 142; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 175; İbn Âbidîn, *Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, Reddu'l-Muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, Kahire 2016, IV, 154.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 311-312; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 110; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 490-491; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 444-445.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 311; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 215; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 113.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 311-312; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 490-491; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 444-445; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 4.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 215; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhtârü'r-Radavî*, III, 4; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 311; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 491-492; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 444-445; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 4.

⁸¹ Mevslî, *el-İhtiyâr*, III, 102; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 7.

⁸² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178.

Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ve Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), İbnü'l-Hümâm gibi iki görüşü cem etmişlerdir.⁸³ Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) bu görüşü teyit etmişlerdir.⁸⁴ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Leknevî (ö. 1304/1886) ve Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1394/1974) herhangi bir ayrıma gitmeden iştiyak halinde nikâhın vacip olduğunu söylemişlerdir.⁸⁵

İbnü'l-Hümâm, itidal halinde bulunan kimsenin nikâhıyla ilgili meşâyihin ihtilaf ettiğini ve farz-ı kifâye, vacib-i kifâye, müstehap ve sünnet-i müekkeke olmak üzere mezhepte dört görüş bulunduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm mezhep içerisindeki bu görüşlere değinmeden önce Zahirîlerin, cinsel ilişkiye muktedir olup nafakaya gücü yeten kimse için nikâh farzdır, görüşünde olduklarını nakleder. Zahirîler bu görüşlerine “*Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olandır.*”⁸⁶ ayetini ve “*Evleniniz, çoğalınız, çünkü ben kıyamet gününde sizin çokluğunuzla iftihar ederim.*”⁸⁷ hadisini delil getirirler. Yine sahabeden sağlıklı ve zengin olduğu halde evli olmayan Akkâf b. Vedâa el-Hilâlî'ye (ö. ?) Hz. Peygamber'in “*Zengin ve sağlıklı olduğun halde evlenmiyorsan sen şeytanların kardeşlerindensin; bundan sonra ya bizden ol ya da ruhbanlar gibi Hristiyanlardan ol; bizim sünnetimiz evlenmektir; şerhileriniz bekârlarınızdır; en kötü ölümlerinizi, bekâr olarak ölenlerinizdir...*”⁸⁸ buyurmasını da delil olarak getirirler.⁸⁹

Müellif, Zahirîlerin görüşlerini aktardıktan sonra meşâyihin ihtilafları hakkında şu izahlarda bulunmuştur: Farz-ı kifâye diyenler “...beğendiğiniz kadınlardan nikâhlayın...”

⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 140; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 175; Şürünbülâlî, Ğunyetü zevi'l-ahkâm, I, 326; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 316.

⁸⁴ Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîru'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr (Reddu'l-Muhtâr alâ'd-dürrü'l-muhtâr*'ın üstünde), Kahire 2016, IV, 154; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 153-154.

⁸⁵ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 326; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 104; Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, Beyrut 1997, II, 4; Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillah es-Sihâlevî, *Umdetü'r-ri'âye fî halli şerhi'l-vikâye*, Karaçi ty., III, 3; Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî, *İ'lâ'u's-sünen*, Karaçi ty., XI, 1-2.

⁸⁶ en-Nisâ 4/3.

⁸⁷ Abdürrezzâk, Ebü Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, Beyrut, 2015, V, 237, hd. no: 11129; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 78; *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, hadisın şahitlerle hasen derecesine çıktığını söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178.

⁸⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 235-236, hd. no: 11125; Ebü Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî, *el-Müsne'd*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut, 1988; XII, 260-262, hd. no: 6856; *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, hadisın zayıf olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178.

⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 178.

ayeti ve “*evlenin çoğalın...*” hadisini delil getirmişlerdir. Ayet-i kerîmedeki emrin umûmî olması farz-ı kifâye olmasına mani değildir. Nitekim farz-ı kifâyedeki vücûbiyet de umumla alakalıdır. Farzın kifâî olmasına Hz. Peygamber’in (s.a.) “*Sevimli, doğurgan kadınlarla evlenin zira diğer ümmetlere sizin çokluğunuzla övüneceğim.*”⁹⁰ hadisini ikinci bir delil gösterirler. Nitekim bu hadis, “...*beğendiğiniz kadınlardan nikâhlayın...*” ayetindeki evliliğin illetinin Müslümanların çoğalması ve neslin devam etmesi olduğunu gösterir. Buna göre farzın yerine getirilebilmesi için Müslümanlardan bazılarının evlenmesi yeterli olur. Bu görüş sahipleri Akkâf b. Vedâa hadisi için de bunun Akkâf’a özel bir durum olduğunu söylemişlerdir.⁹¹

Vacib-i kifâye görüşünü benimseyenlere göre “...*beğendiğiniz kadınlardan nikâhlayın...*” ayeti evlilikte helal olan sayıyı beyan etmek için gelmiştir. Yukarıda zikredilen hadisler de haber-i vahit olduğu ve zan ifade ettiği için böyle zannî delillerle farziyet hâsıl olmaz, demişlerdir.⁹²

İbnü’l-Hümâm, müstehap diyenlerin de aslında sünnet-i müekkedeyi kastettiğini ve âlimlerin mütesahil davranarak çoğu zaman sünneti müekkede demek yerine müstehabı kullandıklarını söylemiştir.⁹³ Sünnet-i müekkede diyenlerin görüşüne gelince, müellif “*وَهُوَ الْأَصْحٰحُ*” diyerek bu görüşü tercih etmiştir. Hz. Peygamber’in ölünceye kadar evliliğe devam etmesi hasebiyle O’na tabi olmanın gerekliliğini, “*Dört şey peygamberlerin sünnetindedir; kına, güzel koku, misvak kullanmak ve evlenmek.*”⁹⁴ hadisini ve ümmetinden daha fazla ibadet etmek için evlilikten uzak kalmaya karar veren kimseye “...*Ben evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir...*”⁹⁵ buyurarak teberri etmesini delil olarak göstermiştir.⁹⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Leknevî (ö. 1304/1886) ve Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1394/1974) İbnü’l-Hümâm gibi bu görüşe muvafakat etmişlerdir.⁹⁷ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise Hz. Peygamber’in (s.a.) vefatına kadar evli olması ve evlilikten yüz çevirenlerden beri olduğunu söylemesinden dolayı İbnü’l-Hümâm’a muhalif olarak nikâhın

⁹⁰ Ebü Dâvûd, “Nikâh”, 3; Nesâî, “Nikâh”, 11; *Fethu’l-Kadîr* ‘in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, hadis hakkında sahih hükmünü vermiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 179.

⁹¹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 178-179.

⁹² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 179.

⁹³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 179.

⁹⁴ Tirmizî, “Nikâh”, 1; Tirmizî hadis hakkında hasen-garip hükmünü vermiştir.

⁹⁵ Buhârî, “Nikâh” 1; Müslim, “Nikâh”, 3403.

⁹⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 179-180.

⁹⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 326; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 142; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, II, 3; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 4; Tehânevî, *Î’lâ’ü’s-sünen*, XI, 2-3.

vacib-i ayn olduğunu savunmuştur.⁹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr* adlı eserinde açık bir tercihte bulunmasa da *el-Bahru'r-râik* üzerine yazdığı haşiye olan *Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahri'r-râik'* de vacib-i ayn hükmünü tercih etmiştir.⁹⁹

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, nikâhın hükmü hakkında iştiyak ve itidal halinde olmak üzere iki farklı değerlendirmede bulunmuştur. İştiyak halinde nikâhın hükmüyle ilgili mezhepte bulunan iki görüşü cem etmiştir. Sonraki âlimlerden Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcüddîn İbn Nüceym, Şürünbülâlî ve Alâüddîn el-Haskefî müellife tabi olmuşlardır. İbnü'l-Hümâm itidal halinde ise mezhep içerisindeki farklı görüşlerden sünneti müekkedde görüşünü tercih etmiş ve Zeynüddîn İbn Nüceym, Leknevî ve Zafer Ahmed et-Tehânevî, müellife bu görüşünde tabi olmuşlardır. Sirâcüddîn İbn Nüceym ve İbn Âbidîn ise müellifin görüşüne muhalefet etmişlerdir.

Nikâh ve nafilâ ibadetten hangisinin daha faziletli olduğuna dair Hanefî ve Şafîiler arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Şâfiî'ye göre “وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ” (...*efendi, iffetli/ muktedir olduğu halde kadınlardan uzak duran ve sâlih kullardan bir peygamber olarak...*) ayetinde Allah Teâlâ, Hz. Yahyâ'yı (a.s.) muktedir olduğu halde kadınlardan uzak durması sebebiyle medhettiği için ve “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” (*Ben cinni ve insi, başka değil, sadece bana kulluk yapmaları için yarattım.*) ayetinde de insanın yaratılış amacı kulluk olarak belirtildiğinden kişinin kendisini nafilâ ibadete vermesi, iştiyak hali yoksa nikâhtan daha faziletlidir. Hanefîlere göre ise ister itidal isterse iştiyak halinde olsun nikâh, kişinin kendisini nafilâ ibadete vermesinden daha faziletlidir.¹⁰⁰ İbnü'l-Hümâm da Hanefî mezhebinin bu görüşünü tercih etmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.) ölünceye kadar evli olmasını, “*Sahabeden bir grup Hz. Peygamber'in (s.a.) hanımlarına, O'nun özel olarak yaptığı ibadetleri sordular ve içlerinden bir kısmı, “ben kadınlarla evlenmeyeceğim”, bir kısmı “ben et yemeyeceğim”, bir kısmı da “artık yatakta uyumayacağım” dedi. Hz. Peygamber (s.a.) bu durumdan haberdar olunca, Allah'a hamd-u sena ettikten sonra “Bazı kişilere ne oluyor ki, şöyle şöyle diyorlar! Oysa ben hem namaz kıyıyor hem uyuyorum, hem oruç tutuyor hem iftar ediyorum ve kadınlarla da evleniyorum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”*¹⁰¹ buyurmasını ve İbn Abbâs'ın (r.a.) “*Evlenin, zira bu ümmetin*

⁹⁸ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 175.

⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 142.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 215-216; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 4; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 492; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 3-4.

¹⁰¹ Buhârî, “Nikâh” I; Müslim, “Nikâh”, 3403.

en hayırlısı en fazla hanımı olandır."¹⁰² sözünü bu görüşe delil olarak getirmiştir. Hz. Yahyâ'nın durumu ile ilgili de bu durum onun kendi şeriatında en faziletli bir amel olsa da İslam ümmetinde ruhbanlık kaldırıldığı için onun şeriatının delil olamayacağını söylemiştir. Diğer taraftan onun şeriatının delil alınabileceği ve iki peygamberin halinin birbirine tearuz ettiği kabul edilse bile Hz. Peygamber'e tabi olmanın tercih edileceğini ifade etmiştir. Yine nikâhın bireysel ve toplumsal birçok farzları ve faydayı barındırmasını, zikrettiği gerekçeler arasında göstermiştir.¹⁰³

B. Nikâhta Fasit Batıl Ayrımı

Müçtehit âlimlere göre ibadetlerde fasit batıl ayrımı yoktur ve bu iki kelime birbirinin yerine kullanılmıştır. Muamelatta ise Hanefilere göre fasit ve batıl ayrımı vardır ve bu kavramlar farklı anlamlarda kullanılmıştır. Asıl ve vasıf itibariyle gayri meşru olan akde batıl denilirken asıl itibariyle meşru, vasıf itibariyle gayr-i meşru akde de fasit denilmiştir. Hüküm itibariyle batıl akitte mal kabzedilmekle birlikte mülkiyet söz konusu olamazken fasit akitte kabızla birlikte mülkiyet söz konusu olur. Nikâhın bir yönüyle ibadet diğer bir yönüyle de muamelata benzemesi sebebiyle fasit ve batıl ayrımına gidilip gidilemeyeceği konusunda mütekaddimûn ve müteahhirûn Hanefiler arasında ihtilaf bulunduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁴ Hatta bazı muasır araştırmacılar mutlak olarak Hanefilerin muamelatta olduğu gibi nikâh akdinde de fasit batıl ayrımını benimsediklerini söylemiş, diğer bazıları ise Kâsânî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi âlimlerin muhalefeti bulunsa da Hanefî hukukçuların genelinin nikâhta ikili ayrımı tercih ettiklerini belirtmiştir.¹⁰⁵ Ancak muasır araştırmacıların iddia ettikleri gibi Hanefî mezhebinde bu şekilde genel bir yargıya ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Zira konu ile ilgili Pezdevî (ö. 482/1089) ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) fasit sayılan şahitsiz nikâh akdinin batıl olduğunu söylemişlerdir. Böyle bir akit gayr-i meşru olduğu için cinsel ilişkinin meydana gelmesi halinde zina haddinin düşmemesi ve nikâhın sonuçlarından olan mehir, iddet ve nesebin sabit olmaması gerekirdi şeklindeki itiraza, bu hükümlerin sabit olması yapılan akdin mün'akit olmasından değil bilakis akit şüphesi

¹⁰² Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 173, (Hâkim hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.)

¹⁰³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 175, 179-180.

¹⁰⁴ İbn Nuceym, Zeynüddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 291; Bilmen, *Hukuki İslamiye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 22-23; Re'fet Ali Nazmi es-Saîdî, "Eserü'l-fesâdi ve'l-butlân fî akdi'n-nikâhi fî'l-fikhi'l-İslâmî ve kânûni'l-ahvâli's-şahsiyyeti el-Ürdüniyyî", (Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün 2007), s. 35-37; Fethi ed-Düeynî, *Buhûsün Mükâranatün fî'l-Fikhi'l-İslâmî ve Usûlihî*, Beyrut 2008, I, 301-304, 310-311.

¹⁰⁵ Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihâli*, İstanbul 1995, s. 204; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 151; Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, s. 117.

bulunması sebebiyledir, diyerek cevap vermişlerdir.¹⁰⁶ Hatta aslında ne sahih ne de fasit bir nikâh akdi olmadığı halde helallik şüphesiyle zifafın gerçekleştiği durumlarda bile zina haddi düşmekte ve neseb, iddet ve mehr-i misil sâbit olmaktadır. Mesela bir erkeğin daha önce görmeyip vekil aracılığı ile evlendiği bir kadın yerine karısı olduğu zannıyla nikâhlısı olmayan bir kadınla zifafa girmesi durumunda zina haddi düşer ve neseb, iddet ve mehr-i misil sâbit olur.¹⁰⁷ Dolayısıyla hiçbir şekilde akdin bulunmadığı bir yerde helallik şüphesiyle bu hükümler sabit oluyorsa akit şüphesinin bulunduğu yerlerde söz konusu hükümlerin evleviyetle sabit olması gerekir. Görüldüğü üzere Pezdevî ve Sadrüşşerîa, mün'akit olup olmama açısından batıl ve fasit arasında bir farkın bulunmadığını dile getirmişlerdir.

Yine Hanefî meşâyihinden bazısının, bir kimsenin mahremiyle bilerek ya da bilmeyerek yaptığı nikâh hakkında İmam Âzam'ın fasit dediğini diğer bir grup meşâyihin de İmam Âzam'ın bu nikâha batıl dediğini nakletmeleri, batıl ve fasit kavramlarının nikâh akdinde birbirinin yerine kullanılan müradif kelimeler olduğunu göstermektedir.¹⁰⁸ Radiyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176), helallik ve mülkiyet ifade etmediği için fasit nikâhın hakikatte nikâh olmadığını ve bu nedenle fasit nikâhtan sonra yapılacak talak ve zıharın da sahih olmayacağını nakletmiştir.¹⁰⁹ Kâsânî ise (ö. 587/1191) fasit nikâhın hakikatte nikâh olmadığını, dolayısıyla zifaktan önce mün'akit olmadığı için hiçbir hüküm ifade etmediğini, zifaktan sonra ise zina haddinin düşürülmesi, neseb, iddet ve mehrin sabit olması yönüyle mün'akit olduğunu söylemiştir.¹¹⁰ Kâsânî, fasit nikâhın hakikatte nikâh olmadığını ve zifaktan sonra mün'akit kabul edildiğini ifade etmiş olsa da kitabının başka bir bölümünde akdin mahalli ve ehli bulunduğu için fasit nikâhın bazı meşâyihimize göre hüküm açısından mün'akit olduğunu söylemiştir. Sıhhat şartlarından birini taşıyamaması halinde akdin fasit olacağını ancak akdin fasit olmasının fasit alışverişlerde olduğu gibi hüküm itibari ile akdin mün'akit olmasına mani olmayacağını da belirtmiştir. Diğer taraftan Kâsânî, bu şekilde fasit olarak mün'akit olan bir akdin bazı hukuki sonuçlar doğurmasının cinsel temasın helal olmasını gerektirmeyeceğini de ifade etmiştir.¹¹¹ Netice itibariyle Kâsânî, fasit nikâhın zifaktan sonra veya meşâyihden nakline göre her halükarda mün'akit olduğunu söylemiştir.

¹⁰⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 412-413; Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*, Beyrut ty., I, 416-417.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 20-21; Fethi ed-Düreynî, *Buhûsün Mükâranatün fi'l-Fikhi'l-İslâmî ve Usûlihî*, I, 303-304.

¹⁰⁸ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 121-122; Bezzâzî, Hafizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârîzmî el-Bezzâzî (ö. 827/ 1424), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, Beyrut 2009, I, 129.

¹⁰⁹ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 61.

¹¹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 615-616; IV, 417; V, 117.

¹¹¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VIII, 497.

Mergînânî (ö. 593/1197) de batıl fasit kavramlarını birbirinin yerine kullanan fakihlerden birisidir. Zira Mergînânî, hamile olan kadınla evliliğin caiz olup olmamasıyla ilgili olarak şu bilgilere yer vermiştir: Zinadan hamile olan bir kadınla, çocuğun nesebi sabit olmadığı için zina ettiği kişi dışında bir kimsenin evlenmesi tarafeyne göre caizdir ancak kadın çocuğunu doğuruncaya kadar cinsel birliktelik haramdır. İmam Ebû Yusuf ve Züfer'e göre ise çocuğun nesebi sabit olmasa da böyle bir kadınla evlenmek caiz değildir. Çocuğun nesebinin sabit olması halinde ise yapılan nikâhın ittifakla batıl olduğunu belirten Mergînânî, bu duruma savaş esiri olan hamile bayanlarla evlilik akdi yapmak fasittir ve efendisinin kendisinden hamile olan cariyesini başka bir kimseyle evlendirmesi de batıldır, şeklinde iki örnekle izah etmiştir.¹¹² Görüldüğü üzere Mergînânî, aynı hükme tabi olan iki örnekten birisi için batıl diğeri için fasit kavramını kullanmakla bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılabileceklerini göstermiştir. Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348), Mergînânî'nin savaş esiri olan hamile bayanlarla evlilik akdi yapmak fasittir, ifadesini batıl diyerek şerh etmiş ve söz konusu lafızların müradif olduğuna işaret etmiştir.¹¹³ Kâkî ve Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451), savaş esiri olan hamile kadınla evlilikle ilgili Hasen b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan zaninin hürmeti bulunmadığı gibi harbînin de hürmetinin olmaması nedeniyle böyle kimselerden hamile kalan bir kadınla evlenilebileceği şeklinde bir görüş naklettiğini söylemişler ve buradan hareketle konuyla ilgili bir ittifakın olmadığını dolayısıyla Mergînânî'nin batıl yerine fasit kavramını kullanmasının söz konusu haramlığın daha hafif olmasıyla da açıklanabileceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁴ İbnü'l-Hümâm, Mergînânî'nin bu iki farklı kullanımıyla ilgili değerlendirmelerde bulunurken “وَذَكَرَ الْفَاسِدَ فِيمَا تَقَدَّمَ وَلَا فَرَقَ بَيْنَهُمَا فِي النِّكَاحِ” diyerek alış veriş akdinin aksine nikâhta batılla fasit arasında bir fark bulunmadığını söylemiştir.¹¹⁵ Kuhistânî (ö. 962/1555) de Kâdîhân (ö. 592/1196), Rüknuddîn el-Kirmânî (ö. 543/1149), Nesefî (ö. 710/1310) ve Siğnâkî (ö. 714/1314) gibi âlimlerin eserlerinde dile getirdikleri gibi nikâh babında fasit batıl arasında bir farkın olmadığını söylemiştir.¹¹⁶ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), “الْبَاطِلُ وَالْفَاسِدُ عِنْدَنَا فِي الْعِبَادَاتِ مُتَرَادِفَانِ وَفِي” “النِّكَاحِ كَذَلِكَ” bize göre ibadetlerde olduğu gibi nikâh konusunda da fasit batıl kavramları

¹¹² Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 232-234.

¹¹³ Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, Beyrut, 2023, III, 572.

¹¹⁴ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 572; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, yy. 1980, IV, 94.

¹¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 234.

¹¹⁶ Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî, *Câmi'u'r-rumûz şerhu muhtasaru'l-vikâye el-müsemma bi'n-nükâye*, Kalküta 1858, II, 248.

müradiftir/ eş anlamlıdır, demiştir.¹¹⁷ Yine Şeyhizâde Abdurrahman Damat Efendi (ö. 1078/1667) muteber kitapların ekserisinde olduğu gibi nikâhta fasit batıl ayrımının bulunmadığını söylemiştir.¹¹⁸ Haskefi de nikâhta fasit batıl ayrımının olmadığını söylemiştir.¹¹⁹ Son dönem âlimlerinden Mustafâ ez-Zerkâ (1907-1999), Hanefilere göre bâtil ve fâsit nikâh arasında akdin varlığı veya yokluğu açısından bir fark bulunmadığını ve her iki akdin de gayr-i mün‘akid olduğunu söylemiştir. Ona göre bazı Hanefi fakihlerinin bu ikisi arasında bir ayrıma gitmesinin sebebi, akdin geçerli olup olmamasındaki ayrım değil, birisinde mevcut olan akit şüphesiyle zina haddinin düşmesi ve nikâhın bazı sınırlı sonuçlarının (mehir, nesep, iddet) terettüp etmesi; diğerinde ise kendisinde hiçbir akit şüphesi bulunmaması sebebiyle had cezasının sabit olması ve nikâhın hiçbir sonucunun terettüp etmemesidir.

Netice itibariyle Mustafa ez-Zerkâ, bazı Hanefi fakihlerinin yapmış olduğu bâtil ve fasit ayrımının, akdin mün‘akid olup olmamasına göre değil sınırlı akit neticelerinin terettüp edip etmemesi açısından ortaya çıkmış olduğunu ve mâlî muâmelelerde aslı itibariyle meşru, vasfi itibariyle gayr-i meşru kabul edilen fasit lafzı gibi kullanılmadığını söylemiştir.¹²⁰ Ancak Kâsânî’den aktardığımız bilgiler Mustafa ez-Zerkâ’nın bu iddiasının isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Yine son dönem âlimlerinden Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974); Pezdevî, Mergînânî, İbnü’l-Hümâm ve Bâbertî gibi muhakkik âlimlerin nikâhta fasit batıl ayrımına gitmediklerini söylemiş ve kendisi de aynı görüşü benimsemiştir.¹²¹ Konu ile ilgili en kapsamlı çalışmalardan birini yapan Hacı Mehmet Günay, ister batıl isterse fasit olsun, gayr-i sahih evlenmelerin esas itibariyle geçersiz olmasını, tarafların her hâlükârda ayrılmalarının gerekmesini ve sonradan eksikliğin giderilmesiyle bile akdin sahihe dönüşmemesini gerekçe göstererek özel durumu sebebiyle evlenme akdindeki batıl fasit farkının, diğer mal varlığı akitlerindeki batıl fasit farkı ölçüsünde derin bir farkın bulunmadığını belirtmiştir.¹²² Ancak Hacı Mehmet Günay’ın “İbnü’l-Hümâm tarafından dile getirilen batıl ile fasit arasında fark olmadığı görüşü, Hanefî âlimlerinin geneli tarafından kayıtsız şartsız paylaşılan bir görüş

¹¹⁷ İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 291.

¹¹⁸ Şeyhizâde, *Mecma’u’l-enhur*, İstanbul 1991, I, 323.

¹¹⁹ Haskefi, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, *ed-Dürrü’l-müntekâ fi şerhi’l-Mültekâ (Mecma’u’l-enhur fi şerhi Mülteka’l-ebhur’un kenarında)*, İstanbul 1991, I, 323.

¹²⁰ Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed, *el-Fikhü’l-İslâmî fi sevbihî’l-cedîd*, Dımeşk 1968, II, 683-684; Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed, *Hataü taksîmi’n-nikâh ilâ fâsîdin ve bâdîlin*, Mecelletü’l-müslimi’l-muâsir, almuslimalmuaser, (Erişim 22 Mayıs 2024).

¹²¹ Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, Kâhire 2012, s. 147.

¹²² Günay, Hacı Mehmet, *Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı*, İstanbul 2008, s. 152, 162-163.

değildir” şeklindeki tespiti¹²³ doğru değildir. Zira nikâh konusunda batıl ile fasit arasında fark olmadığı görüşü, daha önce de zikrettiğimiz üzere birçok Hanefi fakihi tarafından dile getirilmiştir. Günay’ın bu fakihlerden ve konu ile ilgili batıl ile fasit arasında fark olmadığına dair görüşlerinden hiç bahsetmemesi, bu konuya has olarak hazırlanmış böyle hacimli bir çalışma için eksiklik olarak görünmektedir. Arap dünyasında yapılan bazı tez ve eserlerde de Hanefi mezhebinde, mali akitlerde olduğu gibi nikâh bahsinde de fasit batıl ayrımına gidildiği tespiti yapılmıştır.¹²⁴

Kanaatimize göre ise nikâhta fasit batıl ayrımı yok diyen Hanefi fakihlerinin maksadı; cinsel birlikteliğin her iki akitte de haram olması, tarafların her durumda ayrılmalarının gerekli oluşu ve eksiklikler sonradan giderilse bile akitlerin sahihe dönüşmemesidir. Yoksa bu âlimlere göre de her durumda fasit eşittir batıl anlamında değildir. Zira haramlığında ittifak bulunan nikâh akitleri için batıl, haramlığında ihtilaf bulunanlar için ise fasit; yine kendisinde akit şüphesi bulunanlara fasit, akit şüphesi bulunmayanlara da batıl şeklinde yorumlar yapan âlimler de bulunmuştur. İbnü’l-Hümâm da nikâhta fasit batıl ayrımı yok dediği halde fasit akitlere bazı hükümlerin terettüp ettiğini birçok yerde dile getirmiştir. Mesela cinsî temas yapılmamış olsa dahi nikâh yapılan zevcenin annesinin kişiye haram olmasını, kızıyla yapılan nikâhın sahih olmasına bağlamıştır. Kızıyla yapılan nikâhın fasit olması halinde ise ancak cinsel temastan sonra annesinin haram olacağını belirtmiştir.¹²⁵ Yine fasit nikâhtan sonra zifafı birlikte mehir ve iddetin gerekmesi ancak iddet nafakasının vacip olmaması, bu durumda olan bir kadının yas tutmasının gerekmemesi ve fasit nikâhta halvet-i sahihanın zifaf hükmünde olmaması nedeniyle kadın için mehir ve iddetin söz konusu olmaması, İbnü’l-Hümâm’ın dile getirdiği diğer farklılıklardır.¹²⁶

C. Nikâhta Velâyet

Velayet, rızaları aranmaksızın başkaları adına hukuki işlemde bulunma yetkisidir. Nikâhta velayet ise velinin velayeti altında bulunan kimseleri evlendirme salahiyetidir. İslam fıkhında velayet ehliyetsiz veya ehliyeti eksik olan kimselerin haklarını korumak için kabul edilmiş bir müessesedir. Burada veli tarafından evlendirilmeleri söz konusu olan kimselerden asıl maksat, eksik ehliyetliler ile ehliyetsizler olmakla birlikte ehliyetleri tam olmasına rağmen rızaları alınmak şartıyla velileri tarafından evlendirilmeleri söz konusu olduğu için

¹²³ Günay, Hacı Mehmet, *Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı*, s. 119.

¹²⁴ Re’fet Ali Nazmi es-Saîdî, “*Eseru’l-fesâdi ve’l-butlân fi akdi’n-nikâh fi’l-fikhi’l-İslâmî ve kânîni’l-ahvâlî’ş-şahsiyye el-Ürdüniyye*”, s. 39; Fethi ed-Düeynî, *Buhûsün Mükâranatün fi’l-Fikhi’l-İslâmî ve Usûlihî*, I, 314.

¹²⁵ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 200.

¹²⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 347, 249; IV, 300.

akıl-bâliğ kızlar da kastedilir. Velayet, velinin evlendirme yetkisi konusunda velâyeti altında bulunan kimselerin rızasını alıp almamasının gerekli olup olmamasına göre ikiye ayrılır. Zorlayıcı velâyet, velayeti altında bulunan kimsenin rızasını almaksızın veliye evlendirme salahiyeti verir. Zorlayıcı velayetin söz konusu olduğu kimseler; gayr-i mümeyyiz, mümeyyiz, akıl hastası ve bunaklardır. Zorlayıcı olmayan velayet ise velayeti altında bulunan kimsenin rızası olması şartıyla veliye evlendirme salahiyeti verir. Bu velayet de akıl-bâliğ kızlar için geçerlidir. Veli de umumi ve hususi olmak üzere iki kısma ayrılır. Hususi veli bulunmadığı zaman fukahanın çoğunluğuna göre velayetin kendilerine intikal ettiği velilere (devlet başkanı veya kadı gibi) umumi veli denir. Velayeti altındakileri evlendirme yetkisine sahip olan akrabalara da hususi veli denir. Hanefilere göre bu gruba, asabe sınıfındaki akrabalar girer. Asabe, bir kimsenin araya bir kadın girmeyen bütün erkek akrabalarıdır. Asabe olan velilerin velayette öncelikleri, mirastaki sıralarına göre belirlenir. Bu sıralama esas olduğundan önceki bir veli varken sonradan gelen velinin evlendirme yetkisi yoktur. Araya kadın girmeyen asabeler mirastaki sıralamaya göre şu kimselerdir: Oğul, oğlun oğlu, baba, babanın babası, ana-baba bir erkek kardeş, baba bir erkek kardeş, ana baba bir erkek kardeş oğlu, baba bir erkek kardeş oğlu, ana baba bir amca, baba bir amca, ana baba bir amcaoğlu, baba bir amcaoğlu.¹²⁷

1. Velisiz Kıyılan Nikâhın Hükümü

Akıl-bâliğ olan bir kızın velisinin izni olmaksızın evlenmesi halinde nikâhın geçerli olup olmadığı konusunda mezhep içerisinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmam Âzam'dan ve imâmeynden gelen zâhiru'r-rivâye olan görüşe göre kız ister denk bir kimse ile isterse denk olmayan bir kimse ile evlensin bu nikâh geçerlidir. Ancak denkliğin bulunmadığı durumlarda velinin fesih hakkı vardır.¹²⁸ Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan rivayet ettiği diğer bir görüşe ve İmam Ebû Yusuf'un ikinci görüşüne göre böyle bir kız, denk bir kimse ile evlenmesi halinde nikâhı geçerli aksi halde nikâhı geçerli değildir. İmam Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798) rivayet edilen üçüncü bir görüşe göre velisiz yapılan nikâh mutlak olarak geçersizdir. İmam Muhammed'in ikinci görüşüne göre ise böyle bir nikâh mevkuftur yani velinin izni olursa geçerli, veli izin vermezse geçersizdir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Hasan b. Ziyâd'ın İmam Âzam'dan rivayet ettiği "kız denk bir kimse ile evlenirse nikâhı

¹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 243; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 357-358; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 246; Aydın, Mehmet Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, 1985, s. 24-26; Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, s. 139-142; Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, s. 58, 64-66.

¹²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 246; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 193; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 202.

geçerli aksi halde nikâhı geçersizdir” görüşünü, âlimlerin müftâ-bih görüş olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Bu âlimler, velinin itibarını korumayı ve ondan zararı gidermeyi, denklik bulunmayan evlilikte nikâhın geçersiz sayılmasına gerekçe göstermişlerdir. Her ne kadar veli zararı kendisinden def etmek için nikâhı fesh etme hakkına sahip olsa da gerek muhakeme usulünü iyi bilmemekten gerekse her hâkimin adaletli olmamasından dolayı üzerindeki zararı def edememe ihtimaline binaen böyle bir nikâhı âlimler baştan geçersiz saymışlardır. Diğer taraftan veli muhakeme usulünü iyi bilse ve hâkim adaletli olsa bile mahkemeye gidip gelmek velinin nefesine ağır gelebileceğinden zararın hiçbir zaman söz konusu olmaması için velinin onaylamadığı bir nikâh yine geçersiz sayılmıştır. Serahsî, Hasan b. Ziyâd’ın İmam Âzam’dan naklettiği rivâyetin ihtiyata daha yakın olduğunu söyleyerek ve Kâdihân da (ö. 592/1196) “zamanımızda fetva için tercih edilen görüş budur” diyerek bu rivâyeti tercih etmişlerdir.¹²⁹ İbnü’l-Hümâm, veliden zararın def edilmesi gerekçesinden hareket edilmesi halinde müftâ-bih olduğu söylenen bu görüşün, velinin hayatta bulunmasıyla kayıtlı olması gerektiğini ve velisi hayatta olmayan kızın denk olmayan bir kimseyle evlilik yapması durumunda söz konusu sakınca bulunmadığı için nikâhın geçerli olması gerekeceğini söylemiştir.¹³⁰ Netice itibariyle zâhiru’r-rivâyeye göre nikâhta denklik, velinin nikâhı fesh hakkını ortadan kaldıran bir lüzum şartı iken Hasan b. Ziyâd’ın İmam Âzam’dan nakline göre ise denklik nikâhın sıhhat şartıdır.¹³¹ İbnü’l-Hümâm, burada açık bir tercihte bulunmasa da “kefâet” bahsinde kendi görüşünü delilleriyle birlikte izah etmiş ve zannî bir delille kat’î bir hüküm ortaya konulabilseydi kendisinin de denkliği sıhhat şartı olarak kabul edebileceğini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber’den rivayet edilen “*Kadınları ancak velileri evlendirir, kadınlar da ancak denkleriyle evlensinler*”¹³² hadisi kat’î bir delil olmayıp zannî bir delil olduğu için İbnü’l-Hümâm buradan, denklik olmadığı zaman nikâh da olmaz şeklinde kat’î bir hükmün ve denkliğin sıhhat şartı olduğu sonucunun çıkarılamayacağını aksine denkliğin veliyi bağlayan ve denklik bulunduğu sürece velinin nikâhı fesh hakkını ortadan kaldıran bir lüzum şartı olduğunu söylemiştir.¹³³ Sonuç olarak İbnü’l-Hümâm, nikâhta denkliğin şart olduğunu kabul etmekle beraber bu şartın nikâhın iptaline sebep olan sıhhat şartı değil velinin nikâhı feshetme hakkını ortadan kaldıran lüzum şartı olduğunu kabul ederek, mezhepte asıl

¹²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 13; Kâdihân, *el-Fetâva 'l-Hâniyye*, I, 296.

¹³⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, III, 246.

¹³¹ İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, IV, 290.

¹³² Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 358, hd. no: 3601; İbnü’l-Hümâm, senesinde yalanla itham edilen bir ravi bulunsa da hadisin mütâbât ve şahitle hasen derecesine yükseldiği için hüccet olduğunu söylemiştir. Kitabın hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî ise senesinde yalanla itham edilen bir kimse bulunduğu için bu hadisin batıl olduğunu ve bununla amel edilemeyeceğini söylemiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, III, 280-281.

¹³³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, III, 280-283.

olan zâhiru'r-rivâyeyi tercih etmiştir.¹³⁴ Ancak İbnü'l-Hümâm, kitâbu't-talâkta, nikâhta denklik ve veli konusuna atıf yaparak, “ وَلَا تَنْسَ مَا أَسْلَفْنَا فِي بَابِ الْأَوْلِيَاءِ وَالْأَكْفَاءِ مِنْ اشْتِرَاطِ كَوْنِ الرَّوْحِ ” وَكَفُّوا عَلَى رَوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ إِذَا كَانَتْ زَوْجَتُ نَفْسَهَا مِنْهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ وَهُوَ الْمُخْتَارُ لِلْفَتَوَى فِي زَمَانِنَا (akıl-bâliğ olan bir kızın velisinin izni olmaksızın evlenmesi halinde Hasan b. Ziyâd'ın İmam Âzam'dan rivayetine göre denkliğin şart olduğunu unutma, zamanımızda fetva için tercih edilen görüş de budur.) demiştir.¹³⁵ Hâlbuki İbnü'l-Hümâm, atıfta bulunduğu bu bilginin izahında kendisi Hasan b. Ziyâd'ın İmam Âzam'dan denkliğin sıhhat şartı olduğuna dair olan bu rivayetine katılmamış ve denkliğin lüzum şartı olduğunu söylemiş idi. Burada ise geride sana aktardığımızı unutma diyerek, geride yaptığı kendi tercihinin unutmamıştır. Müellifin talebesi Kâsım b. Kutluboğa (ö.879/ 1474) nadiru'r-rivaye olan görüşü Serahsî'nin “ihtiyata daha uygundur” diyerek tercih ettiğini ve Kâdîhân'ın da (ö. 592/1196) “Zamanımızda fetvaya daha uygun olan bu görüştür” dediğini naklederek kendi tercihinin belirtmiştir.¹³⁶ Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Alâuddîn Haskefi muhtar olan görüşün nadiru'r-rivaye olan bu görüş olduğunu söylemişler ve Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596) ve İbn Âbidîn'in de (ö. 1252/1836) sözlerinin zahiri bu görüşü desteklemektedir.¹³⁷

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, velâyet konusuyla ilgili altı başlık altında sekiz meselede kendi görüşünü beyan etmiştir. Bu konulardan birincisinde iddia edilenin aksine imamlar arasında bir ihtilafın değil ittifakın bulunduğunu ortaya koymuş ve diğer yedi meselede ise tercihte bulunmuştur. Bunlardan altı tanesinde mezhebin esas görüşünü benimserken bir konuda mezhepte esas olmayan görüşü tercih etmiştir. Sonraki âlimler, bu bir konuda İbnü'l-Hümâm'ı desteklememişlerdir.

2. Asabe Olan Akrabalar Arasındaki Velâyette Öncelik Sıralaması

Velâyet konusunda esas sıralama yukarıdaki şekilde olmakla birlikte dede ile ana baba bir kardeş veya ana baba bir kardeş ile baba bir kardeş beraber bulunduğu hangilerinin öncelikli yetki sahibi olduğunda ihtilaf bulunmaktadır. Ayrıca evlendirilecek kadının akıl hastası olması halinde baba ile oğuldan hangisinin öncelikli yetki sahibi olduğunda da ihtilaf bulunmaktadır. Asabeden dede ile ana baba bir kardeş beraber bulunduğu evlendirme

¹³⁴ *Hulâsatü'd-delâ'il ve tenkîhu'l-mesâ'il fi şerhi'l-Kudûri* adlı eserin muhakkiki Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, eser üzerine yazdığı haşiyede Hasan b. Ziyâd'ın İmam Âzam'dan rivayet ettiği denklik yoksa nikâh geçersizdir görüşünü İbnü'l-Hümâm'ın da tercih ettiğini söylese de bu tesbiti doğru değildir. er-Râzî, Hüsâmeddîn Ali b. Ahmed el-Mekkî, *Hulâsatü'd-delâ'il ve tenkîhu'l-mesâ'il fi şerhi'l-Kudûri*, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, Ammân 2016, III, 47.

¹³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 161.

¹³⁶ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercih alâ muhtasari'l-Kudûri*, s. 321.

¹³⁷ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 194; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 202; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 243-244; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 244; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 270, 290.

yetkisi konusunda; Kerhî (ö. 340/952) ve Kâsânî (ö. 587/1191), İmam Âzam'ın akıl hastası, bunak, gayr-i mümeyyiz ve mümeyyiz kişilerin evlendirilmelerinde ana baba bir kardeşin mirasta dede ile bulduklarında mirastan bir şey alamaması sebebiyle dedenin daha evla olduğunu söylediğini ve İmameyn'in ise dede ile ana baba bir kardeşin mirasta müşterek olmaları sebebiyle iki kardeş gibi olduklarını dolayısıyla velayette de eşit olacaklarını söylediklerini, nakletmişlerdir.¹³⁸

Ana baba bir erkek kardeş ile baba bir erkek kardeşin beraber bulunması halinde hangisinin velayette öncelikli yetki sahibi olacağı meselesine gelince, mezhepteki esas olan görüşe göre ana baba bir kardeş, asabelikte iki cihetten yakınlığı bulunması sebebiyle velâyette öncelikli hak sahibidir. İmam Züfer'e göre ise evlendirme velâyetinde itibar anneye yakınlığa değil, babaya yakınlığa bağlı olduğu ve bu kardeşlerin baba yerine velayet konusunda babaya yakınlıkları eşit bulunduğu için, her iki kardeş de velâyet konusunda eşit hakka sahiptir.¹³⁹ İbnü'l-Hümâm, asabe sıralamasının oğul, oğlun oğlu ve aşağısı; baba, babanın babası, ana-baba bir erkek kardeş, baba bir erkek kardeş, ana baba bir erkek kardeş oğlu, baba bir erkek kardeş oğlu, ana baba bir amca, baba bir amca, ana baba bir amcaoğlu, baba bir amcaoğlu... şeklinde devam ettiğini, bu zikredilen kişilerin küçük kız ile erkek çocukta ve büyük akıl hastalarında zorlayıcı velayete sahip olduklarını belirtmiştir. Esah olan görüşe göre de İmam Âzam ve imameyn arasında dede ile ana baba bir kardeş beraber bulunduğu evlendirme yetkisinin dedeye ait olması konusunda ittifak bulunduğunu, Kerhî ve Kâsânî'nin iddia ettikleri gibi bir ihtilafın söz konusu olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁰ Aslında, dede ile ana baba bir kardeş beraber bulunduğu velayetin dedeye ait oluşunda imamlar arasında bir ihtilafın değil bilakis ittifakın söz konusu olduğunu ve esah olan görüşün de bu olduğunu İbnü'l-Hümâm'dan önce Serahsî (ö. 483/1090 [?]) söylemiştir.¹⁴¹ Görüldüğü üzere İbnü'l-Hümâm, birinci meselede imamlar arasında bir ihtilafın söz konusu olmadığını, ikinci meselede ise verdiği sıralamayla mezhepteki esas olan görüşü tercih etmiş ve İmam Züfer'e katılmamıştır.

Delilik ister aslî (deli olarak buluşa erme) ister arizî (akıl-bâliğ olduktan sonra olan delilik) olsun deli bir kadın veya erkeğin evlendirilmesinde hem baba hem de oğlun bulunması halinde velâyet, İmam Âzam ve İmam Ebû Yusuf'a göre oğula aittir. Zira velâyet nassla asabeye bırakılmış olup mirastaki gibi yakın olan asabe uzak olanı düşürür. İmam

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 243; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 379.

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 242-243.

¹⁴⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 268.

¹⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 243.

Muhammed ise babanın şefkati oğuldan daha fazla olduğu için velâyet babaya aittir, demiştir. İbnü'l-Hümâm, Hz. Ali'den mevkuf ve merfû olarak gelen “*Nikâh asabeye aittir*” rivayeti¹⁴² sebebiyle velâyetin oğula ait olduğunu söylemiştir.¹⁴³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596) ve Haskefi (ö. 1088/1677), İbnü'l-Hümâm gibi şeyhaynın görüşünü tercih etmişlerdir.¹⁴⁴ İmam Tahâvî (ö. 321/ 933) ise İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir.¹⁴⁵

3. Arızî Deliliğin Velayete Etkisi

Mezhepteki asıl olan görüşe göre delilik ister aslî (deli olarak buluşa erme) ister arızî (akıl-bâliğ olduktan sonra olan delilik) olsun akıl hastası bir kadın veya erkeğin evlendirilmesinde zorlayıcı velayet düşmemektedir. Zira velayetin sabit olması kişilerin kendi maslahatını gözetmemesi sebebiyle olup maslahatı gözetmemek konusunda aslî delilik de arızî delilik de birbirine eşittir. Aslî deliliğin hükmü konusunda mezheble mutabık olan İmam Züfer (ö. 158/775), arızî delilikle ilgili ise buluşa erdiği esnada akıllı olan kimsenin üzerinden velâyetin kalktığını, kişinin buluşdan sonra delirmesi halinde kalkmış bulunan bu velâyetin tekrar dönmeyeceğini ve nikâh akdinin de ömürlük olup her zaman ihtiyaç duyulan bir akit olmadığını dolayısıyla böyle bir kimseyi hiç kimsenin evlendiremeyeceğini söylemiştir.¹⁴⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), küçüğe velayette maslahatın küçüğün dengi olan birinin kaçırılmaması olduğunu delinin velayetinde ise maslahatın delinin hem denginin kaçırılmaması hem de şehvetinin giderilmesi olduğunu belirterek delinin küçükten daha fazla velayete muhtaç olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ister aslî olsun ister arızî olsun bir kimsede delilik olduğu sürece velâyetin söz konusu olacağını ve İmam Züfer'in bu görüşünün yerinde olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁷ Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), mezhepteki asıl olan görüşe tabi olmuşlardır.¹⁴⁸

¹⁴² İbn Hacer bu hadisi bulamadığını ifade etmiştir; İbn Hacer, *ed-Dirâye fî tahrîc ehâdîsi'l-Hidâye*, II, 62; Bayhakî ise farklı lafızlarla bu hadisi rivayet etmiştir; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 121; *Fethu'l-Kadîr*'in hadislerini tahrîc eden Abdürrezzak Gâlip el-Mehdî, bu rivayetin merfû olarak aslının bulunmadığını, mevkuf olan tarikinin bulunduğu ve bunun da zayıf olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 268.

¹⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 243-244; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye*, III, 633-634; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 268, 279.

¹⁴⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 338; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 109; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 225; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 209, 217; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, IV, 277.

¹⁴⁵ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısri, *Muhtasarü'l-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1986, s. 169; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 608.

¹⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 251-252; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye*, III, 634-635.

¹⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 279.

¹⁴⁸ Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, IV, 287; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 287.

4. Yakın Velinin Kaybolması Halinde Velayetin Uzak Veliye İntikali

Küçük kızın evlendirilmesiyle ilgili yakın olan veliye ulaşılabilmesi halinde İmam Âzam ve imameyne göre velâyet uzak olan veliye intikal eder. Mezhebin asıl görüşü bu olmakla birlikte İmam Züfer (ö. 158/775), yakın velinin bulunamaması halinde uzak velinin velâyet edemeyeceğini, küçük kız akıl-bâliğ oluncaya veya yakın olan veli dönünceye kadar onu kimsenin evlendiremeyeceğini söylemiştir. Nitekim ona göre velâyet, yakın velinin denk olmayan kimselerin kendisine akraba olmalarını engelleyebilmesi için bir hak olarak sabit olduğundan bu hak, sahibinin hazır bulunmamasıyla zail olmaz. Diğer taraftan İmam Züfer, yakın veli bulunduğu yerden kızı evlendirdiğinde bu evliliğin ittifakla geçerli olmasının yakın velinin velâyetinin devam ettiğini gösterdiğini ve yakın velinin velayeti devam ederken de uzak velinin velâyetinin söz konusu olmadığını söylemiştir.¹⁴⁹

İbnü'l-Hümâm bu meselede bazı gerekçeler öne sürerek mezhepteki esas görüşü tercih etmiştir. Ona göre velayet, yakın veliye, yakın olduğu için değil şefkatinin çokluğu, kızın hakkı ve maslahatının daha iyi gözetilmesi için verilmiş olduğundan yakın velinin bulunamaması halinde görüşüne başvurulamayacağı ve kızın hakkı ve maslahatının korunması için velâyet, uzak veliye intikal eder. İmam Züfer'in birinci gerekçesine, evlilik velâyeti kızın hak ve maslahatının korunması için sabit olduğundan yakın veli bulunmaması halinde velayet uzak veliye intikal etmediğinde kızın hakkının iptal edileceğini ve maslahatının kaybolacağını söyleyerek cevap veren İbnü'l-Hümâm, yakın velinin kendisine denk olmayan kimselerin akraba olmalarını engelleme ve itibarını koruma hakkının evlilik velâyetine değil, fesih velâyetine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan İmam Züfer'in iddia ettiği gibi yakın velinin kendi itibarını korumak maksadıyla daha dikkatli davranacağı kabul edilse bile onun yerine geçecek olan uzak veli de kendi itibarı söz konusu olduğu için aynı menfaati gözetecektir. İbnü'l-Hümâm, İmam Züfer'in ikinci gerekçesi olan yakın velinin uzaktayken bulunduğu yerden kızı evlendirmesinin ittifakla caiz olduğuyla ilgili olarak da böyle bir rivayetin kaynaklarda bulunmadığını ve yakın veli uzaktayken velayeti uzak veliye intikal ettiği için kızı evlendirmesinin caiz olmadığını söylemiştir. Yine kaynaklarda yer aldığına göre bu hükmün ittifakla caiz olduğu kabul edildiği takdirde; yakın velinin kızı evlendirdiğinden haberdar olamayan uzak velinin kızı başka bir kimseyle evlendirmesi durumunda mefsedet ortaya çıkacağı için kendisine ulaşılabilen yakın velinin velâyeti düşürülmüştür. İmam Züfer'in yakın velinin uzaktayken velâyetinin devam ettiğine dair görüşünde haklı olduğu kabul edilse bile akrabalığı yakın, görüşüne başvurulamayan veli ile

¹⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 244; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 380; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 277-278.

akrabalığı uzak, görüşüne başvurulabilen veli şartlarda birbirine eşitlenmiş olur. Dolayısıyla iki eşit veli gibi bunlardan hangisi önce kızı evlendirirse nikâh geçerli olur ve diğeri itiraz edemez. Ancak burada sahih olması ve herhangi bir mefsedeye yol açmaması için ilk yapılan evliliğin bilinmesi gereklidir. Hangi evliliğin önce yapıldığı bilinmezse veya iki veli de kızı aynı anda evlendirirse bu durumda evliliklerin her ikisi de batıl olur.¹⁵⁰ Bütün bu izahlarla İmam Züfer'in delillerine cevap veren İbnü'l-Hümâm, mezhebin görüşünü tercih etmiştir. Kâsânî'nin (ö. 587/1191) şu ifadeleri de İbnü'l-Hümâm'ı destekler mahiyettedir: “Yakın velinin uzakta bulunması halinde velayetin düşüp düşmeyeceği ile ilgili meşâyihimiz arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir grup meşâyihâ göre yakın velinin velayeti baki kalmakla birlikte uzak velinin velayetiyle eşitlenir. Diğer bir gruba göre ise yakın veli uzaktayken velayeti tamamen düşerek uzak veliye intikal eder. Esah olan görüş de budur.”¹⁵¹ Molla Hüsrev (ö. 885/ 1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) mezhebin görüşüne tabi olmuşlardır.¹⁵²

5. Velayetin Uzak Veliye İntikalinde Yakın Velinin Hazır Bulunmamasının Ölçüsü

Yakın velinin bulunmadığı durumlarda kadının hakkının korunması ve velâyetin uzak veliye geçebilmesi için gaybet-i munkatî'anın yani yakın velinin hazır bulunmamasının ölçüsü konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Müteahhir âlimlerin çoğunluğuna göre yakın velinin hazır bulunmamasının ölçüsü, velinin kasr yani namazların kısaltılması mesafesinde bulunmasıdır. Mütekaddim âlimlerin çoğunluğuna göre ise yakın veli hangi mesafede olursa olsun hatta aynı şehirde bile olsa görüşü için beklendiğinde kızın denk olan talibi beklemeyecek ise bu durumda gaybet-i munkatî'a söz konusu olur ve velâyet uzak veliye geçer. Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Ebû Bekr Muhammed b. Fadl (ö. 508/1114), İsbicâbî (ö. 535/1141), Kâsânî (ö. 587/1191), Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Mevsilî (ö. 683/1284) bu görüşü tercih etmişlerdir.¹⁵³ Aynı şekilde Mergînânî de bu durumda yakın velinin görüşünden istifade edilemediği için velâyetinin devam ettiğini söylemenin bir anlamı bulunmadığını ve bu ikinci görüşün fıkha en yakın görüş olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) “وَالْأَشْبَهُ بِالْفَقْهِ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمَشَائِخِ” (Rivâyet bakımından fikhın dayandığı

¹⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 277-278.

¹⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 380.

¹⁵² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 338; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 109; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 222; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 216; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 284; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 41; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 285.

¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 245; Suğdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed, *Fetâva's-Suğdî*, Beyrut 2021; s. 76; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1473; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 381; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 56; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 120-121.

naslara daha fazla benzeyen ve dirâyet bakımından da râcih olan, meşâyihin çoğunluğunun görüşüdür.¹⁵⁴) diyerek bu görüşü tercih etmiştir.¹⁵⁵ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Timurtâşi (ö. 1006/1598), velinin hazır bulunmamasının ölçüsünün kasr mesafesi olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁶ İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefi (ö. 1088/1677), Şeyhizâde (ö. 1078/1667) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm gibi ikinci görüşü tercih etmişlerdir.¹⁵⁷

6. Velinin Mahkemede Evliliği İkrarının Geçerliliği

Zâhiru'r-rivâyeye göre mahkemede velinin çocuklarının evliliğiyle ilgili ikrarının geçerliliği hakkındaki imamlar arasındaki ihtilaf, çocuklar akıl-bâliğ olmadan önceki dönemde söz konusudur. Buna göre bir kimse, küçük çocukla evlendirildiğini mahkemede iddia etse ve çocuğun velisi de bu iddiayı tasdik ederek ikrarda bulursa, böyle bir nikâhın geçerli kabul edilip edilemeyeceği hakkında, İmam Âzam (ö. 150/767) böyle bir nikâhın şahitlerin şehâdeti veya çocuğun akıl-bâliğ olduktan sonra bu nikâhı tasdik etmesiyle geçerli olacağını söylemiştir. Zira “*Şahitsiz nikâh yoktur*”¹⁵⁸ hadisi, şahitsiz evliliği geçersiz sayarken şahitlerin nikâh esnasında mı yoksa sonradan nikâhın isbatında mı olacağı ile ilgili bir ayrıma gitmemiştir. Esasında şahitlerin şehâdetine mahkemede nikâhı isbat için daha fazla ihtiyaç bulunmaktadır. Diğer taraftan velinin nikâh ikrarı, nikâhın menfaatlerini ikrar anlamına geleceğinden ve bu menfaatler de veliye değil çocuğa ait olduğundan velinin buradaki ikrarı geçersiz olacaktır. İmameyn ise velinin ikrarıyla nikâhın sabit olacağını belirtmişlerdir. Zira veli, yapmaya yetkili bulunduğu bir akdi ikrar etmekten dolayı itham edilemez.¹⁵⁹ Zâhiru'r-rivâyeye dışında mezhepteki diğer görüşe göre ise bulüğdan önce velinin ikrarıyla nikâhın sabit

¹⁵⁴ Tercih lafızlarından olan “الْأَشْبَهُ” teriminin manası için ayrıca bkz. İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 338; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 209.

¹⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 279.

¹⁵⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 338; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 285.

¹⁵⁷ el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 109; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 222; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 216; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 339; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 339; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 285.

¹⁵⁸ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*'de bu hadisin bu lafızla garip olduğuna hükmetmiş, İbn Hacer de kaynaklarda hadisi bulamadığını söylemiştir. Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râye li-tahrîc ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 2002, III, 212; İbn Hacer, Ebu'l-fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîc ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut ty., II, 55; Bezner Rivayetler için bakınız; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 2004, IV, 322-325, hd. no: 3532, 3533, 3534, 3535; Cessâs (ö. 370/ 981), bu rivâyetle ilgili olarak “Bu hadis, aynı manayı ifade eden birçok lafızla rivâyet edilmiş olsa da ehl-i hadise göre zayıf kabul edilmiştir. Bize göre ise bu hadis, birçok yolla rivâyet edildiği ve dini esaslarla çelişmediği için sahihtir. Zira rivâyetlerin kabulünde ve reddinde fukahânın metodu muhaddislerin metodundan farklı olduğundan hadislerin değerlendirilmesinde muhaddislere müracaat eden onların metodunu benimseyen hiçbir fakih bilmiyorum.” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 243-245.

¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 249; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 368-369; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 60.

olması hususunda imamlar arasında herhangi bir ihtilaf bulunmayıp bilakis ittifak söz konusudur. Bu görüş sahiplerine göre İmam Âzam ve İmâmeyn arasındaki asıl ihtilaf velinin ikrarına karşılık bülüğa ermiş olan çocukların nikâhı inkâr etmeleri halindedir. Böyle bir durumda İmam Âzam'a göre nikâhın geçerli olması ancak şahitlerin şehâdeti ile mümkündür. İmâmeyne göre ise sadece velinin ikrarıyla nikâh geçerlidir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) hiçbir delil zikretmeden ihtilafın çocuğun bülüğa erdikten sonra evliliği inkâr etmesi halinde söz konusu olduğunu belirtmiş ve bu görüşü “وَجَّهٌ” diyerek tercih etmiştir.¹⁶⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Timurtâşi (ö. 1006/1598), İbnü'l-Hümâm'ın aksine imamlar arasındaki ihtilafın bülüğdan önce söz konusu olduğuyla ilgili görüşü zikretmiş ve diğer görüşten bahsetmemişlerdir.¹⁶¹ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ın tercihinin aksine birinci görüşün zâhiru'r-rivâye ve sahih olan görüş olduğunu söylemiştir.¹⁶²

Ç. Nikâh Akdinde Veli veya Vekilin İki Tarafı Birden Temsili

Nikâh akdinde, akdin taraflarının tek kişi tarafından temsil edilip edilmemesi konusunda Hanefî imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre alış veriş akdinde olduğu gibi nikâh akdinde de akdin her iki tarafını aynı kişinin temsil etmesi caiz değildir. Zira ona göre nikâh akdi ivazlı akitlerden olduğu için bey' akdinde olduğu gibi bir kişinin aynı anda tek bir şeyde temlik ve temellükü düşünülemez. Aynı şekilde yine bey' akdinde olduğu gibi nikâh akdinde de akdin rüknü olan icab ve kabul ancak iki kişi tarafından temsil edilerek yerine getirilebilir. Kâsânî (ö. 587/1191) İmam Züfer'in ister veli ister vekil olsun aynı kişinin akdin iki tarafını birden asla temsil edemeyeceği görüşünde olduğunu söylemiştir. Ancak Serahsî (ö. 483/1090) ise İmam Züfer'e göre nikâh akdini yapan kişi her iki tarafın velisi ise zaruret sebebiyle böyle bir kişinin iki tarafı temsilen nikâh akdini yapabileceği görüşünde olduğunu belirtmiştir. Hanefî mezhebinde esas olan İmam Âzam ve imameynin görüşüne göre ise nikâh akdinde her iki tarafın velisi veya vekili ya da bir tarafın velisi diğer tarafın vekili ya da kendisi için asıl diğer taraf için vekil olan bir kimse her iki taraf adına şahitler huzurunda icab ve kabulde bulunarak nikâh akdini yapabilir.¹⁶³ Radıyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176), mezhepteki esas olan görüşü zikretmiştir.¹⁶⁴ Mevsilî (ö. 683/1284) ve İtkânî de (ö. 758/1357) her iki tarafın delillerine yer verdikten sonra mezhepte asıl olan görüşü tercih etmişlerdir.¹⁶⁵ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), nikâh akdinin

¹⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 277.

¹⁶¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 209; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 288.

¹⁶² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 288.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 17; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 323-324; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 295-297.

¹⁶⁴ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 25, 62.

¹⁶⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 122; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 643-646.

bey' akdinden farklı olduğunu zira bey' akdinde akitten doğan hak ve yükümlülüklerin temsil edilen kişiye değil, doğrudan akdi yapan kişiye ait olduğunu dolayısıyla bu durumun kişinin kendi kendisiyle akit yapması ve kendi kendisine hem teslim hem de tesellümde bulunması anlamına geleceğini ve netice itibariyle bunun, birbirlerine zıt olan hükümlerin tek kişide toplanmasına neden olacağı için caiz olmadığını belirtmiştir. Nikâh akdinde ise akdin hukuki sonuçlarının evlenecek olan karı kocaya ait olduğunu, akdi yapan kişiden mehrin talep edilmesi ve kadının teslim edilmesinin istenemeyeceğini, hatta akdi yapan kişinin akdi onlara nispet ederek yapmak zorunda olduğunu ve akdin kuruluşunda bir kişinin iki kişi namına sadece sözcülük yaptığını belirterek bir kişinin tarafları temsilen nikâh akdi yapabileceğini söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, İmam Züfer'in görüşüne muvafık olan "Dört kişinin hazır bulunmadığı her nikâh zinadır; kızı isteyen hâtıb, kızın velisi ve iki adil şahit." rivayetiyle, tek kişi iki kişi yerine kaim olduğu için kendi görüşlerinin de çelişmediğini belirtmiştir.¹⁶⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşi (ö. 1006/1598) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) İbnü'l-Hümâm gibi mezhepteki asıl olan görüşü tercih etmişlerdir.¹⁶⁷

D. Zifafın (Gelinin Kadınlar Tarafından Hazırlanıp Kocasının Evine Götürülmesinin) Hükümü

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) isim-kaynak zikretmeden ve "zifaf" lafzından kastın ne olduğunu belirtmeden âlimlerin zifafın hükümü hakkında ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Ona göre tercih edilen görüş, dini bir mefsetet bulunmadıkça zifafın kerih görülmeceğidir. Nitekim müellif, bu hükme Buhârî'nin (ö. 256/870) rivayet ettiği "*Hz. Aişe (r.a.): Biz (kadınlar) gelini ensardan olan kocasına götürüp teslim ettik, Rasûlullah (s.a) "Ey Aişe onların yanında eğlence yok muydu? Çünkü Ensar eğlenceyi sever."* buyurdu" ve Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) rivayet ettiği "*Helal ve haram arasındaki fark, def çalmak ve (nikâhı ilan için) sesi yükseltmektir.*" hadislerini gerekçe gösterir.¹⁶⁸

Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) İbnü'l-Hümâm'dan bu bilgileri itiraz etmeksizin olduğu gibi aktararak İbnü'l-Hümâm'a katılmıştır.¹⁶⁹ Sirâcüddîn b. Nüceym de (ö. 1005/1596)

¹⁶⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 321, hd. no: 3529; *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 295-296.

¹⁶⁷ Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, I, 340-341; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 111; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 245-246; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 226; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 311, 313, 315; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 49-50.

¹⁶⁸ Tirmizî, "Nikâh", 6, (Tirmizî, hadisin hasen olduğunu söylemiştir.); Nesâî, "Nikâh", 72; İbn Mâce, "Nikâh", 20; *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadis hakkında ceyyid hükmünü vermiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 181-182

¹⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 143.

müellifin adını zikretmeden aynı görüşü tercih etmiştir.¹⁷⁰ Aynı şekilde Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve Haskefi de (ö. 1088/1677), dini bir mefsedet yoksa muhtar olan görüşün bu görüş olduğunu söylemişlerdir.¹⁷¹ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'de “zifaf” lafzının “kadının evinden kocasına götürülüp teslim edilmesi” şeklinde geçtiğini ancak Ebu'l-Berakât Mustafa er-Rahmetî'den (ö. 1205/1791) nakille burada zifafın “kadınların gelini babasının evinden alıp kocasına teslim etmek üzere bir araya gelmeleri” anlamında olduğunu belirtmiştir. Konunun hükmü hakkında İbn Âbidîn, zifafın kerih görülmeyeceği şeklindeki tercih edilen görüşün *Fethu'l-Kadîr*'deki delillerini sadece zikretmekle bu görüşte olduğunu ihsas ettirmiştir.¹⁷² Hamevî (ö. 1098/1687), kendi zamanında kadın erkek karışıklığı gibi birçok mefsedete sebebiyet verdiği için zifafın haram olduğunu söylemiştir.¹⁷³ Zafer Ahmet et-Tehânevî (ö. 1974) “Fakih: Yaşadığı toplumun durumunu bilen kimsedir” diyerek; zifaf gibi (kadınların bir araya gelerek gelini evinden kocasına götürüp teslim etmesi) düğünde şarkı söyleme ve def çalmanın da “dinî bir mefsedet yoksa” yani düğünlere giden kadınlar namazlarını vaktinde kılıyor, tesettüre riayet ediyor ve meclis adabına uygun hareket ediyorlarsa bir kerahetin söz konusu olmayacağını belirtmiştir.¹⁷⁴ Görüldüğü gibi Tehânevî ve diğer fakihlere göre zamanını ve toplumunu iyi tanıyan fakih, bu konuda dinî hükümlere riayetin ölçüsüne göre farklı hükümler verebilir. Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, zifafın dini bir mefsedet yoksa caiz olduğu görüşünü tercih etmiştir.

E. İcâbın Emir Sîgasıyla Olması

Nikâh akdinde “زَوَّجْنِي نَفْسَكَ” (beni kendinle evlendir), “أَكْحِنِي نَفْسَكَ” (beni kendine nikâhla) gibi emir sîgasıyla yapılan teklifi, Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Mergînânî (ö. 593/1197) ve İbnü's-Sââtî de (ö. 694/1295) icâb olarak değil vekâlet olarak kabul ederler. Diğer akitlerin aksine tek kişinin iki tarafı temsilen nikâh akdi yapması caiz olduğundan kendisine vekâlet verilen tarafın hem icâb hem kabul yerine geçen “seni kendimle evlendirdim” demesiyle akit kurulur.¹⁷⁵ Kâsânî (ö. 587/1191) ve Kâdîhân (ö. 592/1196) ise bey' akdinin aksine nikâhta pazarlık söz konusu olmadığı için emir sîgasıyla yapılan teklifi, icâb olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla karşı tarafın kabulüyle nikâh akdinin kurulmuş

¹⁷⁰ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 176.

¹⁷¹ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 317; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 159.

¹⁷² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 159.

¹⁷³ Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısrî, *Ğamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut 1985, II, 114.

¹⁷⁴ Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, XI, 9.

¹⁷⁵ Keşşi, Ahmed b. Mûsâ b. İsâ, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât fî fikhi's-sâdeti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmelik Tûyîşibâyûf, Beyrut 2023, I, 339-340; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 175, 186; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 9-10.

olacağını belirtmişlerdir.¹⁷⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise bir akdin kurulmasında taraflardan gelen ilk irade beyanı îcâb olduğu ve bazı âlimlerin bu durumun emre de şamil geldiğini söylediklerini dolayısıyla emir lafzını; nikâhta, talakta, muhâleada, kefâlede ve hibede îcâb kabul ettiklerini nakletmiştir. İbnü'l-Hümâm ilk olarak bu görüşün en güzel görüş olduğunu söylemiştir. Ancak bu görüşün hemen akabinde mutlaka emir sîgasının vekâlet kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek Mergînânî'nin görüşünü tercih etmiştir. Zira emir lafzının îcâb kabul edilmesiyle nikâh akdinin sahih olduğunu kabul etmek, emir sîgasıyla yapılan bey' akdinin de sahih kabul edilmesini gerekli kılacaktır ancak ittifaqla bey' akdinin emir sîgasıyla kurulamayacağı da kabul edilmiştir. İbnü'l-Hümâm'a göre bu problem bey' akdinin aksine nikâh akdinde emir lafzının vekâlet kabul edilmesiyle çözülecektir.¹⁷⁷ Nitekim bey' akdinde ortaya çıkan hak ve sorumluluklar akdi yapana döner. Eğer bir kimse hem alıcıya hem de satıcıya vekâlet ederse bizzat kendisi mülk edinen ve mülk edindiren, malı kabzedenden, parayı teslim alan ve anlaşmazlık olduğunda hem davacı hem davalı olmakla tek başına sorumlu olacaktır ki bu birbirlerine zıt olan hükümlerin tek kişide toplanmasına neden olacağı için caiz değildir. Nikâh akdi bundan istisna olup tek kişi tarafları temsilen akdi gerçekleştirebilir. Zira nikâhta vekil sadece tarafların irâde beyanına tercüman olarak akdin mesul tarafları olan karı-kocanın sorumluluklarından hiçbir yükümlülük üstlenmez. Dolayısıyla İbnü'l-Hümâm, akdi yapan kişiden mehrin talep edilmesi ve kadının teslim edilmesinin istenemeyeceğini, hatta akdi yapan kişinin akdi onlara nispet ederek yapmak zorunda olduğunu söylemiştir.¹⁷⁸ Diğer taraftan emrin vekâlet kabul edilmesi halinde îcâb ve kabulün meclisle sınırlı olmaması gerektiği fakat nikâhta îcâb ve kabulün aynı mecliste olmasının şart olduğu şeklinde yapılan itiraza İbnü'l-Hümâm, buradaki vekâlet sarîh değil zımnîdir dolayısıyla zımnî olan vekâletin şartları değil sarîh olan nikâhın şartları geçerlidir, diyerek cevap vermiştir.¹⁷⁹ İbnü'l-Hümâm, netice itibarıyla Mergînânî ile aynı görüşü tercih etmekle birlikte nikâh akdinin biri mazi diğeri müstakbel iki lafızla kurulacağına dair Mergînânî'nin ifadesinin sahih olmadığını belirtmiştir. Zira buradaki nikâh “beni kendinle evlendir” emrinden sonra hem îcâb hem de kabul yerine geçen sadece “seni kendime nikâhladım” ifadesiyle kurulmaktadır.¹⁸⁰ Molla Hüsrev de (ö. 885/1480) emir sîgasının vekâlet kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek İbnü'l-Hümâm'ı teyit etmiştir.¹⁸¹ Ali el-Kârî (ö.

¹⁷⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 322-323; Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 289.

¹⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 183-184.

¹⁷⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 296; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 226; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 6; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 14.

¹⁷⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 184; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 161-162.

¹⁸⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 184.

¹⁸¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 327.

1014/1605) ve Alâüddîn el-Haskefî (ö. 1088/1677), bu konuda İbnü'l-Hümâm'a muvâfakat etmişlerdir.¹⁸² Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) müellifin aksine nikâh akdindeki emir sîgasının icâp olduğunu söylemiş ve bey'de bunun ittifakla icâp olmayacağını ifade etmiştir. Nitekim nikâhta bir pazarlık söz konusu olmayıp emir akdin inşası için kullanılan bir lafız olmuştur. Bey'de ise pazarlık söz konusu olduğundan emir sîgası akdin inşası için değil pazarlık için kullanılmıştır. İbn Nuceym, İbnü'l-Hümâm'ın bu izahın aynısını bey' bahsinde yaptığını, bununla nikâh bahsinde yaptığı kendi itirazını ortadan kaldırdığını ifade etmiştir.¹⁸³ Sirâcüddîn İbn Nuceym de (ö. 1005/1596) Zeynüddîn İbn Nuceym'le aynı izahta bulunmuştur.¹⁸⁴ Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), emrin icâb kabul edilmesinin tercih edilen görüş olduğunu söyleyerek İbnü'l-Hümâm'a katılmamıştır.¹⁸⁵

İbnü'l-Hümâm, konunun başında Mergînânî'nin görüşünün aksini iddia edenlere hak verse de sonuç itibariyle delillerini de zikrederek Mergînânî'yle aynı görüşü tercih etmiştir. Zeynüddîn İbn Nuceym, Sirâcüddîn İbn Nuceym ve Şürünbülâlî, İbnü'l-Hümâm'a katılmamıştır. Molla Hüsrev, Ali el-Kârî ve Alâüddîn el-Haskefî ise müellife muvafakat etmiştir.

F. Nikâh Akdinin Kinevî Lafızlarla Yapılması

“تَرْوِيج” ve “تِنْكَاح” lafızlarının içerisinde bulunduğu sarîh olan sîgalarla yapılan nikâhın geçerliliği hakkında hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu iki lafız dışında nikâh akdinde kullanılan kinevî lafızlarla akdin geçerli olup olmamasında ise ihtilaf bulunmaktadır.¹⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, (ö. 861/1457) “تِنْكَاح” ve “تَرْوِيج” lafızlarının dışındaki kinevî lafızlarla nikâhı kabul etmeyen İmam Şâfiî'ye, kinevî lafızlarla nikâhın mecazen caiz olduğunu zira lügavî lafızlarda mecaz gerçekleştiği gibi şer'î lafızlarla da ihtilafsız mecazın gerçekleştiğini belirterek cevap vermiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm, kinevî lafızlarla nikâhın gerçekleşmesinin niyete, karineye ve şahitlerin bu lafızlarla maksadın ne olduğunu bilmelerine bağlı olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre her kinevî lafızla nikâh akdi mün'akit olmayıp sadece rakabe mülkiyetini gerektiren lafızlarla nikâh akdi kurulur.¹⁸⁷

¹⁸² Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 6; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 161-162.

¹⁸³ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 145, 147.

¹⁸⁴ İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 177-178.

¹⁸⁵ Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 327.

¹⁸⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 317; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 10; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 185.

¹⁸⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 185-189.

1. Nikâh Akdinin Ric‘at Lafziyla Yapılması

Bir kimse bâin talakla boşadığı veya muhâlea yaptığı eşine şahitler huzurunda “şu kadar meblağ karşılığında sana döndüm” dedikten sonra kadın da “razı oldum” dese nikâh sahih ve geçerli olur. Böyle bir nikâhın geçerli olmasında da mezhep içinde ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak daha önce kendisiyle hiç evlilik yapmadığı yabancı bir kadına şahitler huzurunda “şu kadar meblağ karşılığında sana döndüm” dese ve kadın da razı olduğunu söylese, böyle bir nikâhın geçerli olup olmayacağı hususunda mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. Yabancı bir kadınla bu şekilde yapılan bir nikâhın sahih olduğunu söyleyenler, *el-Câmi‘u’l-Kebîr*’deki şu ifadelerden hareket etmişlerdir: “Bir kimse bâin talakla veya üç talakla boşadığı eşine “sana dönersem kölem hür olsun” dediğinde burada kadın ric‘ate mahal olmadığından lafız nikâha hamledilir.”¹⁸⁸ Nitekim bâin talakla boşadığı eşi sonradan o kimseye yabancı bir kadın olduğu halde kocanın o kadına döndüğünü söylemesi ve kadının da kabul etmesiyle nasıl ki nikâh gerçekleşiyorsa daha önce hiç evlenmediği yabancı bir kadına da bir kimsenin döndüğünü söylemesi ve kadının da bunu kabul etmesiyle nikâh gerçekleşmelidir. Fürû‘ başlığı altında İbnü’l Hümâm (ö. 861/1457), Kâdihân’ın (ö. 592/1196) bâin talakla boşadığı veya muhâlea yaptığı eşine “زَاجَعْتُكَ” lafzını şahitler huzurunda söylemesi ve kadının da kabul ettiğini ifade etmesiyle nikâhın geçerli olacağını ancak daha önce hiç evlenmediği yabancı bir kadına söylemesi halinde ise nikâhın geçerli olmayacağını, söylediğini nakletmiştir.¹⁸⁹ İbnü’l Hümâm kendisi de bu görüşü “وَهُوَ الْأَحْسَنُ” diyerek tercih etmiştir. Zira İbnü’l-Hümâm, kişinin bâin talakla boşadığı eski karısına “زَاجَعْتُكَ” lafzını söylemesinin nikâha hamledilmesi, yabancı kadınlar hakkında da bu lafzın nikâha hamledilmesini gerektirmez, demiştir.¹⁹⁰

Netice itibarıyla İbnü’l-Hümâm bu konuda “زَاجَعْتُكَ” lafzının yabancı kadınlar hakkında nikâhta icâb sayılmasına itiraz ederek, nikâh akdinin sahih olmayacağı görüşünü tercih etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), bazı âlimlerin boşanan kadınlarla böyle bir nikâhın geçerli, yabancı kadınlarla ise geçersiz olduğunu söyleyerek bu ikisi arasında ayırım yaptığını ve İbnü’l-Hümâm’ın da bu

¹⁸⁸ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 22; el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, IV, 9-10; Âlim b. Alâ’, *el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye*, IV, 13-14; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 149; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 184-185.

¹⁸⁹ Kâdihân, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, I, 286; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 185.

¹⁹⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 185.

ayrımı hasen gördüğünü söylemişlerdir.¹⁹¹ Onların hiçbir itirazda bulunmadan kullandıkları bu ifadelerden İbnü'l-Hümâm'ı teyit ettikleri anlaşılmaktadır.

2. Nikâh Akdinin Alış Veriş Lafızlarıyla Yapılması

Bir erkek bir kadına “اشترتُكَ بِكَذَا” (Seni şu kadar paraya satın aldım) dedikten sonra kadın bunu kabul etse veya bir kadın bir erkeğe “بِعْتُ نَفْسِي مِنْكَ” (Nefsimi sana sattım) dedikten sonra erkek bunu kabul etse; bu durumda nikâhın gerçekleşip gerçekleşmemesinde meşâyih arasında ihtilaf bulunmaktadır. Alış verişte kullanılan bu lafızlar meşâyihden bazısına göre malın mal karşılığında temlikini ifade ettiği, nikâhta ise temlik edilen şey menfaat olduğu için bu lafızlarla nikâh akdi gerçekleşmez. Çoğunluk olan diğer bir grup meşâyih'e göre ise bir şeyin rakabesini elde etmek için vaz edilen hibe, sadaka, temlik, almak, satmak vb. her lafızla nikâh gerçekleşir. Zira bir şeyin zatının mülkiyetini gerektiren her lafız, o şeyin menfaatine malik olmayı da gerektirir.¹⁹² Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Radıyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176), Mergînânî (ö. 593/1197, Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) sahih olanın çoğunluğun görüşü olduğunu söylemişlerdir.¹⁹³ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) aynı şekilde sahih olanın bu görüş olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁴ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünlâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde Damat Efendi (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) mezhepteki esas olan görüş'e tabi olmuşlardır.¹⁹⁵

3. Nikâh Akdinin Selem ve İcâre Lafızlarıyla Yapılması

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), selem lafzı kullanılarak yapılan nikâh akdinde kadın “ra'sül mal/ semen” olarak belirlenirse (Mesela bir ton buğday karşılığında kızımı sana selem bedeli olarak verdim) nikâhın gerçekleşmesinde ihtilaf edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Aynı şekilde kadın kira akdinde kira bedeli olarak belirlendiğinde de (Kızım karşılığında evini kiralamdım) akdin gerçekleşmesi hususunda ihtilafın bulunmaması gerektiğini

¹⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 153; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 181.

¹⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 58; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 21; el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, IV, 7; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 143-144; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 505-506; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, IV, 452.

¹⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 58; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 21; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 187; el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, IV, 7.

¹⁹⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 185, 188.

¹⁹⁵ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 328; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 104; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 151; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 180; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 172-174; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 6; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 319; Haskefî, *ed-Dürü'l-müntekâ*, I, 319; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 172; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 16.

söylemiştir. Zira bir şeyin rakabesinde mülkiyet ifade eden bütün lafızlarla nikâh akdi kurulabileceğinden böyle bir durumda da kadının rakabesi karşı tarafa geçtiği için nikâh akdi gerçekleşir.¹⁹⁶ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Şeyhîzâde Damat Efendi (ö. 1078/1667) ise selem lafzı ile yapılan böyle bir nikâhın mün‘akit olmasında icmâ bulunduğunu, icâre lafzı kullanılarak yapılan da ise ittifakın bulunduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁷ Fakat kadın akitte “müslemün fi hâ/mebi” olarak belirlendiğinde selem lafzıyla nikâhın sahih olup olmadığı ihtilaf bulunmaktadır. Meselâ bir adam başka bir adama peşin para vererek onun kızına karşılık selem akdi yaptığını söylese ve kızın babası da bunu kabul etse, bu nikâhın sahih olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Konuyla ilgili bir görüşe göre hayvanda selem akdi caiz olmadığı için burada da selemle nikâh akdi caiz değildir. Diğer bir görüşe göre böyle bir akit fasit bile olsa onunla mülkiyet sabit olduğu için nikâh sahihtir. Zira hayvanlarda selem, fasit olmakla birlikte akdin kurulmasına ve kabızla birlikte mülkiyetin intikâline engel değildir. Ebû Hanîfe’nin “mülkiyeti sağlayan tüm lafızlarla nikâh sabit olur” sözü de bu görüşü desteklemektedir. Kaldı ki selem hakiki manada kullanıldığı zaman akdi ifsad eden unsurlar, selemle mecazi olarak kullanıldığı nikâhtaki unsurlarla farklılık göstereceği için selem, nikâh lafzı yerine kullanıldığında akdin ifsadını gerektirmez.¹⁹⁸ İbnü’l-Hümâm sarîh bir tercih ifadesi kullanmasa da onun ikinci görüşün delillerine daha fazla yer vermesinden ikinci görüşü teyit ettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym de (ö. 970/1563) sarîh bir ifadeyle İbnü’l-Hümâm’ın ikinci görüşü tercih ettiğini söylemiş ve fıkıh metinlerinin de bu görüşü gerektirdiğini ifade etmiştir.²⁰⁰ Sirâcüddîn İbn Nüceym de Ebû Hanîfe’nin “mülkiyeti sağlayan tüm lafızlarla nikâh sabit olur” sözünün ikinci görüşü teyit ettiğini ifade etmiştir.²⁰¹ Şeyhîzâde de (ö. 1078/1667) *Mecma‘u’l-enhur fi şerhi Mülteka’l-ebhur* adlı eserinde İbnü’l-Hümâm’ın ikinci görüşü tercih ettiğini söylemiştir.²⁰² İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) Zeynüddîn İbn Nüceym’in görüşünü aktararak İbnü’l-Hümâmı teyit etmiştir.²⁰³

Kira lafzıyla yapılan nikâh akdinde belirli bir ücret karşılığında kadının kendisinin kiralanması halinde ise (Kızımı şu kadar para karşılığında sana kiradım) Kerhî’ye (ö. 340/952) göre kira ve nikâh akitlerinde menfaate malik olduğu için böyle bir akit caizdir.

¹⁹⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 188.

¹⁹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 151; Şeyhîzâde, *Mecma‘u’l-enhur*, I, 319.

¹⁹⁸ Kâsânî, *Bedâ’i‘u’s-sanâ’i‘*, III, 321; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 145; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 188.

¹⁹⁹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 188.

²⁰⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 151.

²⁰¹ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 180.

²⁰² Şeyhîzâde, *Mecma‘u’l-enhur*, I, 319.

²⁰³ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 175.

Mezhepte kabul edilen meşâyihin çoğunluğunun görüşüne göre ise kira akdi, rakabe mülkiyeti ifade etmediği için böyle bir nikâh caiz değildir. Diğer taraftan iki akit arasında bir zıtlık söz konusu olduğu için nikâh ve kira lafızları birbirinin yerine kullanılamaz. Zira nikâhta ebedilik şartı aranırken kira akdinde belirli bir vakitle kayıtlanma şartı aranır. İbnü'l-Hümâm bu gerekçeleri aktararak kira lafzıyla yapılan akdin mün'akit olmadığını teyit etmiştir.²⁰⁴ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddin İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddin İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürübülâlî (ö. 1069/1659), Haskefî (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm gibi mezhepteki esas olan görüşü onaylamışlardır.²⁰⁵

İbnü'l-Hümâm, selem lafzıyla yapılan akdin geçerli, kira lafzıyla yapılan akdin geçersiz olduğunu belirterek mezhepte kuvvetli olan görüşleri tercih etmiştir.

4. Nikâh Akdinin Vasiyet Lafzıyla Yapılması

Vasiyet lafzıyla nikâhın gerçekleşip gerçekleşmemesi hususunda mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre mutlak olarak vasiyet lafzıyla nikâh akdi gerçekleşirken diğer bir görüşe göre vasiyet zaman-ı hâlde kayıtlandığında akit gerçekleşir, kayıtlanmadığında ise vasiyet lafzıyla nikâh akdi gerçekleşmez. Buna göre bir kimse şahitler huzurunda bir erkeğe “kızımı sana vasiyet ettim” veya “ölümünden sonra sana kızımı vasiyet ettim” dese ve o kimse de bunu kabul etse, mezhepteki esas olan görüşe göre böyle bir vasiyetle nikâh akdi gerçekleşmez. Hatta bir kimse bizzat nikâh lafzını kullanarak “ölümünden sonra kızımı sana nikâhladım” dese bile nikâh akdi gerçekleşmez. Zira ölümden sonra mülkiyet ifade eden vasiyetin, hemen mülkiyet ifade eden nikâh anlamında mecâzi olarak kullanılması, aralarında bir münasebet bulunmadığı ve nikâhın gelecekteki bir zamana izafesi sahih olmadığı için caiz değildir. Ancak bir kimsenin başka birisine yine şahitler huzurunda “kızımı sana şimdi vasiyet ettim” demesi ve o kimsenin de bunu kabul etmesi halinde nikâh akdi gerçekleşir. Nitekim vasiyet, zaman-ı hâlde kayıtlandığında mecâzen temlik manasında kullanılmış ve temlik manasında kullanılan bir lafızla da nikâh akdi

²⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 58; Serahsî Radıyyüddin, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 21; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'î*, III, 320; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 187; el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, IV, 6-7; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 188.

²⁰⁵ Molla Hüsrev, *Düverü'l-hükkâm*, I, 328; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 104; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 152; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 180-181; Timurtâşî, *Tenviru'l-epsâr*, IV, 176; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 6; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 319; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 176; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 176; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 16-17.

kurulmuş olur. Bu görüş Kerhî'den (ö. 340/952) rivâyet edilmiştir.²⁰⁶ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) vasiyetin zaman-ı halle kayıtladığında nikâh akdinin gerçekleşmesi hususunda hiçbir ihtilafın bulunmaması gerektiğini söylemiştir.²⁰⁷ Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre ise vasiyet lafzı, ölümden sonra bile olsa kendisiyle birşeyin rakabe mülkiyetinin elde edildiği bir lafızdır. Ona göre herhangi bir şekilde mülkiyet ifade eden tüm lafızlarla nikâh sabit olabildiği için ister mutlak olsun isterse ölümden sonrasıyla kayıtlansın vasiyet lafzıyla da nikâh akdi gerçekleşir.²⁰⁸ Mergînânî, vasiyet lafzı ölümden sonra mülkiyeti gerektirdiği için vasiyet lafzıyla nikâh gerçekleşmez demiştir.²⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, vasiyet mutlak söylenirse veya ölümden sonrası ile kayıtlansın nikâh sahih olmaz diyerek mezhebin görüşünü tercih etmiştir.²¹⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), muteber olan görüşe göre mecazın mecazı olamayacağından hareketle, mecazen temlik manasında kullanılan vasiyetin, ikinci kez nikâhtan mecaz olamayacağını söyleyerek hiçbir durumda vasiyet lafzıyla nikâh akdinin sahih olmayacağını belirtmiştir.²¹¹ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise *Minhatü'l-Hâlik* adlı eserinde Zeynüddîn İbn Nüceym'in itirazına şöyle cevap vermiştir: Burada vasiyetin mutlak temlik değil nikâh manasına gelen özel bir temlikten mecaz olarak kullanılması söz konusu olduğu için vasiyetin hem temlik hem de nikâhtan mecaz olduğu söylenemez. Kaldı ki bir lafzın iki farklı mecâzi manada kullanılmasında da bir beis yoktur.²¹² Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise Kerhî'den, vasiyet mutlak söylenirse veya ölümden sonra ile kayıtlansın nikâhın sahih olmayacağını ve vasiyet şimdiki halle kayıtlansın nikâhın sahih olacağını naklettikten sonra birçok âlimin de bundan razı olduğunu aktarmış ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne tabi olmuştur.²¹³ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), zaman-ı halde değil de ölümden sonra bir malın temlikini ifade etmesi sebebiyle vasiyet lafzıyla nikâh akdi kurulamayacağını belirterek İbnü'l-Hümâm gibi mezhepteki esas olan görüşe katılmıştır.²¹⁴ Aynı şekilde Haskefî (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) de İbnü'l-Hümâm'a muvafakat etmişlerdir.²¹⁵ Sonuç olarak İbnü'l-Hümâm, mezhepteki esas olan görüşü tercih etmiştir. Sirâcüddîn İbn Nüceym, Ali el-Kârî, İbn Âbidîn ve Leknevî müellife muvafakat etmişlerdir.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 58; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 322; Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, I, 289; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 8-9; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 507; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 454; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 12.

²⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 188.

²⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 322; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 188.

²⁰⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 187.

²¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 188.

²¹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 152.

²¹² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 152-153.

²¹³ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 181.

²¹⁴ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 6.

²¹⁵ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 173; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 17.

Zeynüddîn İbn Nüceym ise vasiyetin zaman-ı halle kayıtlanması halinde bile nikâh akdinin gerçekleşmeyeceğini söyleyerek sadece bu konuda müellife muhalefet etmiştir.

“Kinevî Lafızlarla Yapılan Nikâh Akdinin Hükümü” başlığı altında dört meseleye temas edilmiş, İbnü'l-Hümâm bunların tamamında mezhepteki esas olan görüşü tercih etmiştir.

G. Şahitler Huzurunda Nikâh İkrârında Bulunmanın Nikâh Akdi Sayılması²¹⁶

Şahitler huzurunda bir erkek yanındaki kadın hakkında “bu kadın benim karımdır” dese kadın da “evet” dese veya kadın “bu benim kocamdır” dese adam da “evet” dese; böyle bir ikrarla nikâhın sahih olup olmayacağı ile ilgili âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Muhtar olan görüşe göre ikrar, akdi inşa değil; geçmişte sabit olan bir şeyi izhar etmek olduğundan şahitler huzurunda yapılsa bile nikâh geçersizdir. Radıyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176) böyle bir nikâhın geçersiz olduğunu “وَهُوَ الْمُخْتَارُ” diyerek tercih etmiştir. Diğer bir görüşe göre ise şahitler huzurunda ikrarda bulunan kadın ve erkeğin ikrarları, inşa kabul edilerek nikâh akdi sahih olur.²¹⁷ Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), sahih olan görüşün bu görüş olduğunu söylemiştir.²¹⁸ Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) ve Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) şahitsiz kıyılan nikâhın şahitler huzurunda ikrarıyla nikâhın geçerli olup olmaması konusunda ihtilaf bulunduğunu; esah olan görüşe göre tarafların ikrarla birlikte mehri zikretmeleri halinde yeni bir nikâhın gerçekleşeceğini, aksi halde gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir.²¹⁹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) konuyla ilgili bir tafsilatta bulunduğunu ifade etmiştir. Bu tafsilata göre eğer kadın ve erkeğin ikrarları, geçmişte aralarında olmayan bir akdin ikrarı ise sırf yalan olduğu için bu ikrarla nikâh gerçekleşmez. Fakat böyle bir durumda şahitler, “siz bu ikrarımızı şuan nikâh mı kıldınız?” diye sorduklarında ve onlar da “evet” diye cevap verdiklerinde nikâh şuan gerçekleşmiş olur.²²⁰ Yine bu tafsilata göre kadının “bu benim kocamdır” veya erkeğin “bu benim karımdır” sözleri geçmişte aralarında olmayan bir akdin ikrarı için değilse, bu ikrar inşayı ifade ettiğinden şahitler huzurunda nikâh gerçekleşir. İbnü'l-Hümâm “وَالْحَقُّ هَذَا التَّفْصِيلُ”

²¹⁶ İbnü'l-Hümâm *Hidâye* 'de bulunmayan bu meseleyi “fûrû” başlığı altında kendisi zikretmiştir.

²¹⁷ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 58; el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, IV, 10; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 149; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 179; Timurtâşî, Şihâbüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî, *Tenvîru'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr (Reddu'l-Muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr* 'ın üstünde), Kahire 2016, IV, 167; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 318; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 167.

²¹⁸ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 215.

²¹⁹ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye*, III, 518; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 44.

²²⁰ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 286; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 185, 196.

diyerek bu görüşü tercih etmiştir.²²¹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) böyle bir durumda nikâhın gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir.²²² Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), *el-Vâkıât* ve *el-Hulâsa* adlı eserlerde geçtiği üzere muhtar olanın, şahitler huzurunda olsa bile ikrarın inşâ olmayıp bilakis geçmişte sabit olan bir şeyi izhar etmek olduğu için bununla nikâh gerçekleşmeyeceği görüşü olduğunu söylemişler ve buna ilaveten Burhânüddîn el-Buhârî ile Muhammed b. Fazl'ın (ö. 381/991) şahitler huzurunda yapılan böyle bir nikâhın gerçekleşeceği görüşünde olduklarını da zikretmişlerdir.²²³ Timurtâşî (ö. 1006/1598) ise *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye* adlı kitaptan bu ikrarın şahitler huzurunda olması halinde inşaya hamledilerek nikâhın geçerli sayıldığını aksi halde geçerli olmadığını nakletmiş ve bu görüşü “وَهُوَ الْأَصْحَحُّ” diyerek tercih etmiştir.²²⁴ Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve Leknevî de (ö. 1304/1886) bu konuda İbnü'l-Hümâm'ı teyit etmişlerdir.²²⁵

İbnü'l-Hümâm'ı kendisinden sonra gelen âlimlerden Şürünbülâlî, Şeyhîzâde ve Leknevî onaylamışlardır. Molla Hüsrev, İbrahim el-Halebî, Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcüddîn İbn Nüceym ve Timurtâşî ise ona muvafakatte bulunmamışlardır.

Ğ. “Senin Yarınla Evlendim” Demekle Nikâhın Gerçekleşmesi

Kâdîhân (ö. 592/1196), bir kimsenin bir kadına “senin yarınla evlendim” demesiyle nikâhın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda iki rivayetin bulunduğunu, sahih olan görüşe göre böyle bir nikâhın sahih olmadığını söylemiştir. Zira bir mahalde helallik ve haramlığı gerektiren şeyler toplandığında haramlığı gerektiren şey tercih edilir.²²⁶ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ise hiçbir ihtilaftan bahsetmeden tecezzi kabul etmeyen bir şeyin cüz'ünü zikretmenin küllünü zikretmek gibi olduğunu belirterek böyle bir nikâhın sahih olacağını söylemiştir.²²⁷ Fûrû' başlığı altında İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kâdîhân ve Serahsî'nin görüşlerine değindikten sonra “وَالْأَصْحَحُّ عَدَمُ الصِّحَّةِ” diyerek Kâdîhân'ın görüşünü tercih etmiştir.²²⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), nikâhta icâp ve kabulün şartlarından birinin de nikâhın kadının tamamına veya tamamını ifade eden (baş, boyun, yüz gibi) bir cüz'üne nisbet edilmesi olduğunu söylemişlerdir. Nikâh

²²¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 185, 196.

²²² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 328; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 104.

²²³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 149; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 179.

²²⁴ Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 167.

²²⁵ Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 328; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 318; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 15-16.

²²⁶ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 291; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 11.

²²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 77; VI, 106.

²²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 185.

kadının yarısına nisbet edildiğinde ise *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de de zikredildiği üzere esah olan görüşe göre ihtiyaten böyle bir nikâhın sahih olmayacağını ifade etmişlerdir.²²⁹ “Tecezzi kabul etmeyen bir şeyin cüz’ünü zikretmek küllünü zikretmek gibidir” kaidelerinden hareketle “senin yarımı boşadım” demekle talak gerçekleştiği gibi nikâhın da sahih olması gerekir, şeklinde bir itiraz yapılabilir. Bu itiraza da “bir şeyde haramlık ve helallik birleşirse haramlık tercih edilir” kaidelerinden hareketle nikâhta hürmet esastır, diye cevap verilmiştir.²³⁰ Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Alâuddîn Haskefî de (ö. 1088/1677) böyle bir ifadeyle yapılan nikâhın esah olan görüşe göre geçersiz olduğunu söylemişlerdir.²³¹

İbnü'l-Hümâm mezhepte konuyla ilgili iki rivayetin bulunduğunu söyleyerek, söz konusu ifadeyle nikâhın sahih olmadığı görüşünü tercih etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcuddîn İbn Nüceym, Timurtâşî ve Alâuddîn Haskefî, müellifin görüşüne katılmışlardır.

H. Dilsizin İşaretiyle Nikâhın Gerçekleşmesi

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), nikâh bahsinde mutlak manada “dilsiz kimsenin bilinen işaretiyle nikâhının gerçekleşeceğini” ifade etmiştir. Talak bahsinde aynı konuya tekrar değinen müellif “dilsizin bilinen işaretiyle nikâhı, talakı, köle azadı, alış-verişi zaruretten dolayı istihsânen geçerlidir” demiştir. Hanefilerden ve Şafîilerden bazı âlimler ise okur-yazar olan dilsizin yazarak muradını işaretten daha iyi ifade edeceğini ve zaruretin ortadan kalkacağını söyleyerek dilsizin işaretle nikâh, talak, köle azadı ve alış-verişinin geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm da “وَهُوَ قَوْلٌ حَسَنٌ” diyerek bu görüşü tercih etmiştir.²³² İbni Âbidîn (ö. 1252/1836) müelliften aynı bilgileri naklettikten sonra bu görüşün Hanefilerden bazılarının görüşü değil bilakis zâhiru'r-rivâye olduğunu belirtmiştir.²³³ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ise dilsizin bilinen işaretiyle yaptığı söz konusu akitlerin geçerli olması için yazma bilmemesinin şart olup olmadığı ile ilgili bir ihtilafın bulunduğunu nakletmekte ve racih olan görüşe göre böyle bir şartın geçerli olmadığını söylemektedir.²³⁴

Sonuç olarak İbnü'l-Hümâm, okur-yazar dilsizin işaretle nikâhının geçerli olmayacağını söylemiştir. İbn Âbidîn de bu görüşün zâhiru'r-rivâye olduğunu ifade ederek müellifi teyit etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym ise müellife katılmamıştır.

²²⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 149; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 178-179.

²³⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 149; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 167-168.

²³¹ Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 167; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 167-168.

²³² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 190, 474; IV, 61.

²³³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 558.

²³⁴ İbn Nüceym, *Zeynüddîn, el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thr. Zekeriyya Umeyrât, s. 296.

İbnü'l-Hümâm, bu konuda olduğu gibi birçok yerde kendi görüşünü o anki meselede değil de ilgili başka bir meselede ifade ettiği için İbnü'l-Hümâm'ın görüşleri üzerinde çalışan araştırmacıların birbiriyle ilgili konuları bütüncül bir bakış açısıyla okuması gerekmektedir.

I. Nikâhta Şahitler

1. Uyuyan ve Sağırın Şahitliği

el-Kâdî Ali es-Suğdî (ö. 461/1068) ve Şeyhu'l-İslam el-İsbicâbî (ö. 535/1141), nikâhta şahitlerin işitmeseler de hazır olmalarını yeterli bularak uyuyan ve sağır kimselerin şahitliğini caiz kabul etmişlerdir.²³⁵ Kâdihân (ö. 592/1196), meşâyihin genelinin şahitlerin işitmesini şart koşmaları sebebiyle uyuyan ve sağır kimselerin şahitliği ile yapılan nikâhı caiz kabul etmediklerini, söylemiştir.²³⁶ Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) “şahitlerin hazır bulunmalarından maksat işitmeleridir” diyerek sahih olan görüşün işitmenin şart koşulması olduğunu “والصَّحِيحُ اشْتِرَاؤُ السَّمَاعِ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ مِنَ الْحُضُورِ” lafzıyla ifade etmiştir.²³⁷ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcuddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşi (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde Abdurrahman (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) müellife muvafakat etmişlerdir.²³⁸ Zeynüddîn İbn Nuceym, Zeylaî'nin (ö. 762/1360) “Esah olan görüşe göre uyuyanların huzurunda nikâh olur, muhtar olan görüşe göre sağırın yanında nikâh olmaz” dediğini naklettikten sonra iki durumda da işitme olmadığı için bu görüşün zayıf olduğunu ve İbnü'l-Hümâm'ın insafı davranarak “Bunu söyleyen fıkıhtan ve şer'î hikmetten uzaktır.” dediğini söylemiştir.²³⁹

2. Şahitlerin İşittiklerini Anlamalarının Şart Olması

Mezhepteki esas olan görüşe göre şahitlerin akdın taraflarının îcab ve kabulünü işitmeleri gerekmele birlikte akdın kurulması için şahitlerin işittiklerini anlamalarının şart olup olmamasında da Hanefî meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir grup Hanefî

²³⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 278; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 160-161; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 190, 194.

²³⁶ Serûcî, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhim b. Abdilganî el-Harrânî, *el-Ğâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Â'iz b. Saîd el-Gahtânî, Kuveyt 2021, X, 160-161; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 190, 194; Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 294.

²³⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 190, 194.

²³⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 329; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 105; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 156; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 181; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 183; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 7; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 329; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 321; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 321; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 183; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 23-24.

²³⁹ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 156.

meşâyihine göre işitmekten kasıt anlamak olduğundan şahitlerin îcab ve kabulü işitmesi ve anlaması gereklidir. Diğer bir gruba göre ise nikâhın sahih olması için şahitlerin îcab ve kabulü anlamasalar da işitmeleri yeterlidir.²⁴⁰ Bakkâlî (ö. 562/1167) ve Kâdîhân (ö. 592/1196), şahitlerin akdin taraflarını işittikleri ve söylenenlerden kastı anlayamamaları halinde zahir olanın nikâhın sahih olmaması olduğunu söylemişlerdir.²⁴¹ Ebû Bekir el-Haddâd da (ö. 800/1397) sahih olan görüşün birinci görüş olduğunu söylemiştir.²⁴² İftihârüddîn el-Buhârî (ö. 542/1147) ise *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserinde, anlamının şart olmadığını ve şahitler Arapça bilmediği halde akdin taraftarlarının îcab ve kabulü Arapça söylemeleri durumunda nikâhın geçerli olacağını ifade ederek esah olan görüşün ikinci görüş olduğunu belirtmiştir.²⁴³ İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) muhtar olan görüşe göre şahitlerin işittiklerini anlamalarının şart olduğunu söyleyerek birinci görüşü tercih etmiştir.²⁴⁴ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/ 1605), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Haskefî (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) şahitlikte anlamının şart olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.²⁴⁵

3. A'mânın/Körün Şahitliği

A'mânın/körün şahitliği ile nikâh akdinin geçerli olup olmamasında mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Kâdîhân (ö. 592/1196), davalı ve davacıyı ayırt edemediği ve onları gösteremediği için a'mânın şahitliğine itibar edilemeyeceğini ve onun hazır olmasıyla da nikâh akdinin kurulamayacağını söylemiştir.²⁴⁶ Hanefilerin çoğunluğuna göre akdin mün'akit olması ve akdin izhar edilmesi şeklinde nikâhın iki farklı hükmü bulunmaktadır. Diğer akitlerin aksine nikâh akdinde her iki hükmün de sabit olması için her iki durumda da şahitlik şartı aranmaktadır. Akdin mün'akit olabilmesi için nikâh akdini bizzat kendisi için yapabilen ve nikâhta veli olabilen her bir kişinin nikâhta şahitliğinin geçerli olduğunu kabul eden Hanefiler, işiten a'mânın, işiten dilsizin, kazif haddine uğramış kişinin ve fasığın şahadetiyle nikâh akdinin sahih olduğunu belirtmişlerdir. Ancak nikâhın inkâr edilmesi halinde

²⁴⁰ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 215-216; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 161-162; Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed, thk. Sâid Bektaş, *el-Cevheretü'n-neyyire*, Amman, 2015, IV, 268; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 321.

²⁴¹ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 294; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 161.

²⁴² Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, IV, 268.

²⁴³ İftihârüddîn, Tâhir b. Ahmed b. Abdîrreşîd el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1950, kayıt no: 26789, s. 70.

²⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 187, 195.

²⁴⁵ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 152, 156-157; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 182; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 183-184; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 7; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 329; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 321; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 23-24.

²⁴⁶ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, II, 437.

mahkemede nikâhın ispat edilebilmesi için şahitlikte bulunmak, şahitler hakkında bir töhmetin bulunmamasına bağlı olup şahitler hakkında adalet, görme, işitme ve konuşma şart koşulmuş dolayısıyla a‘mânın, sağırın, kazif haddine uğramış kişinin ve fasığın şahitliklerini mahkemede eda etmeleri geçersiz kabul edilmiştir. Zira Hanefiler, şahitliğin tahammül şahitliği ve eda şahitliği olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve bunların birbirinden farklı olması sebebiyle eda şahitliğinde aranan şartların tahammül şahitliğinde aranmadığını ifade etmişlerdir. Şahitliğin edasının mahkemede gerçekleşmesi ve mahkeme kararının da kuvvetli olan delile istinat edilmesi nedeniyle fasığın, körün ve dilsizin şahitliği eda etmelerinde töhmet bulunduğu için bunların eda şahitliği kabul edilmemektedir. Şahitlikten asıl maksat mahkemede ispat vasıtası olmakla birlikte nikâh akdinde zina töhmetini ortadan kaldırmaktır. Buradan hareketle bu kimselerin mahkemede eda şahitlikleri kabul edilmese de bunların akit esnasında bulunmasıyla zina töhmeti ortadan kalkacağından tahammül şahitlikleri kabul edilmiştir.²⁴⁷ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) nikâh akdinde a‘mânın şahitliğinin ittifakla geçerli olduğunu söylemiştir.²⁴⁸ Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) ve Bedreddîn Aynî (ö. 855/1451) a‘mânın tahammül şahitliğinin kabul edilmesi ve eda şahitliğinin reddedilmesi hususunda icmâ bulunduğu ifade etmişlerdir.²⁴⁹

İbnü’l-Hümâm işiten kör ve işiten dilsizin şahitliğiyle nikâhın geçerli olacağını ancak bunların mahkemede şahitliği eda etmelerinde töhmet bulunduğu için şahitliklerinin geçersiz olduğunu söyleyerek mezhebin görüşünü tercih etmiştir.²⁵⁰ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefi (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) müellife muvafakat etmişlerdir.²⁵¹

4. Dünürçülerin Şahitliği²⁵²

Bir kimse bir grup insanı kendisine kız istemek üzere dünürçü olarak gönderir, kızın babası da dünürçülerin huzurunda kızını o kimseye nikâhlar ve dünürçülerden birisinin de bunu kabul etmesiyle böyle bir nikâhın sahih olup olmayacağına ihtilaf edilmiştir.

²⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 30-31; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 55; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, III, 403-404; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 193-195; İtkânî, *Gâyetü’l-beyân*, IV, 461.

²⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31.

²⁴⁹ Kâkî, *Mi’râcü’l-dirâye fi şerhi’l-Hidâye*, III, 514; Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*, IV, 33.

²⁵⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 195; VII, 372.

²⁵¹ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 329; el-Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, s. 105; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 158; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 183; Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, IV, 185; Haskefi, *ed-Dürrü’l-müntekâ*, I, 321; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 185; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 26.

²⁵² İbnü’l-Hümâm *Hidâye*’de bulunmayan bu meseleyi “fûrû” başlığı altında kendisi zikretmiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 196.

Âlimlerden bazısı böyle bir nikâhın şahitsiz olması sebebiyle caiz olmadığını belirtmişlerdir. Zira konuşsun veya konuşmasın gönderilen bu insanların tamamının dünürcü sayıldığını, dünürcü olan kişilerin de şahitlik yapamayacağını söylemişlerdir. Diğer bazı âlimler ise gelenlerin hepsinin dünürcü sayılması için bir zaruretin bulunmadığını, konuşan kişinin dünürcü olup diğerlerinin şahit sayılacağını söyleyerek böyle bir nikâhın sahih olduğunu ifade etmişlerdir. es-Sadrü’ş-Şehîd de (ö. 536/1141) bu görüştedir. el-Velvâlicî (ö. 540/1146’dan sonra) ve Radyüddîn Serahsî de (ö. 571/1176) bu görüşü “وَهُوَ الصَّحِيحُ وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى” diyerek tercih etmişlerdir.²⁵³ İbnü’l-Hümâm, es-Sadrü’ş-Şehîd’in *el-Fetâvâ*’sından naklederek baba “kızımı falancayla nikâhladım” dedikten sonra dünürçülerden birisi koca adına “kabul ettim” dese bile bazı âlimlerin bu nikâhı şahitsiz olduğu gerekçesiyle geçersiz saydığını söyler. Bu âlimlere göre dünürcü şahit olamaz. Zira kız istemeye gönderilenlerden bir kişi konuşsa diğerleri sussa bile –ki örfen bu böyledir-gönderilenlerin tamamı dünürçüdür. Diğer bazı âlimlere göre ise bu nikâh sahihtir. Konuşan kişinin dünürcü, diğerlerinin şahit olduğunu belirten es-Sadrü’ş-Şehîd, kız istemeye gönderilen kimselerin hepsinin dünürcü olmasını zorunlu kılan bir şey olmadığını ifade etmiş ve “وَهُوَ الصَّحِيحُ وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى” diyerek bu görüşü tercih etmiştir. İbnü’l-Hümâm da (ö. 861/ 1457) bu görüşü onaylamıştır.²⁵⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) konuyla ilgili İbnü’l-Hümâm’ın görüşüne değindikten sonra *el-Hulâsâ* adlı eserden “muhtar olan caiz olmamasıdır” görüşünü nakletmişlerdir.²⁵⁵ Ayrıca *el-Muhîtü’l-Burhânî* adlı kitaptan da es-Sadrü’ş-Şehîd’in böyle bir nikâhın caiz olduğunu tercih ettiğini nakletmişlerdir.²⁵⁶ Timurtâşî (ö. 1006/1598) bu görüşün sahih olduğunu söylemiş ve Alâuddîn Haskefi (ö. 1088/1677) de *Fethu’l-Kadîr*’e atıfta bulunarak bu görüşle fetva verilir demiştir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), “وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى” lafzının tashih lafızları içinde en güçlü lafız olduğunu söyleyerek İbnü’l-Hümâm’ın tercihinin katılmıştır.²⁵⁷

5. Efendinin ve Vekilin Şahitliği

Bir baba akıl-bâliğ olmayan kızını evlendirmesi için bir adama vekâlet verse, vekil de babanın ve bir şahidin hazır olduğu ortamda kızını evlendirse nikâh geçerlidir. Burada müvekkil

²⁵³ Velvâlicî, Ebü’l-Feth Abdürreşîd b. Ebü Hanîfe, *el-Fetâva’l-Velvâliciyye*, thk. Mikdâd b. Mûsâ Fureyvî, Beyrut 2003, I, 375; Serahsî Radyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 58; Kâdîhân, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, I, 288; Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Mergînânî, *el-Muhîtü’l-Burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut 2004, IV, 37; Âlim b. Alâ’, *el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye*, IV, 39.

²⁵⁴ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 196.

²⁵⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 162; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 184.

²⁵⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 162; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 184; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, III, 29.

²⁵⁷ Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebşâr*, IV, 190-191; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, IV, 190-191; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 190-191.

olan baba hazır bulunduğu ve nikâh konusunda vekilin ifadeleri müvekkile intikal ettiği için kızını baba evlendirmiştir, vekil olan kimse de müvekkilin sözcüsü konumunda kaldığı ve ikinci şahit olduğu için nikâh geçerli sayılmıştır. Müvekkilin hazır bulunmadığı yerde vekil olan kimse, bir şahidin huzurunda müvekkilin akıl-bâliğ olmayan kızını evlendirse, vekil evlilik akdini yapan kimse olduğu için aynı zamanda kendi yaptığı işin şahidi olamayacağından tek şahitle kurulan böyle bir nikâh sahih olmaz.²⁵⁸

Yine bir baba akıl-bâliğ olan kızını, kızın bulunduğu mecliste bir şahitle evlendirse nikâh sahihtir. Akıl-bâliğ olan kız akit meclisinde bulunduğu vekil olan baba, kızı adına sadece sözcülük yaptığı için akdi kız yapmış olur ve vekil olan baba da şahit olduğu için nikâh sahih olur. Böyle bir durumda bizzat akdi yapanın kız değil de baba olduğu kabul edilseydi, akdi yapan kişi baba olduğu ve kız da akdin mahalli olduğu için her ikisi de şahit olamayacağından mecliste tek şahit bulunması sebebiyle nikâh sahih olmayacaktı. Müslümanların yaptığı akitlerin imkân nispetinde sıhate hamledilmesinin²⁵⁹ gereği olarak söz konusu akdin sıhhati, sadece akdi kızın bizzat kendisinin yaptığı ve babasının da ona sözcülük ettiği durumda mümkün olmaktadır.²⁶⁰

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu bilgileri aktardıktan sonra efendinin köle veya cariyesine evlilik izni vermesi ve onların da evlilik akdi yapmasına değinir. Buna göre bir kimse kölesine evlenmesi için izin verse köle de efendisinin ve bir şahidin huzurunda evlilik akdi yapsa; bir görüşe göre nikâh sahihtir, diğer bir görüşe göre ise sahih değildir. Nikâhi sahih kabul edenler evlilik izniyle köleden hacrin kalktığını ve kölenin niyâbeten/vekâleten değil bizzat kendi ehliyetiyle evlendiğini, efendisinin de diğer kimseyle birlikte şahit olduğunu ifade ederler. İbnü'l-Hümâm bu görüşü “وَالْأَصْحَحُّ الْجَوَازُ” diyerek tercih etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Haskefi de (ö. 1088/1677) bu görüştedir.²⁶¹ Bu nikâhın sıhhatini kabul etmeyenler ise köleye verilen iznin vekâlet olduğunu dolayısıyla efendinin hazır bulunduğu mecliste kölenin akdinin efendiye döndüğünü ve akdi yapan efendinin aynı zamanda şahit olamayacağını söylemişlerdir.²⁶² Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) bu görüşün ashabımızın aslına muhalif olduğunu zira ashabımızın aslına göre kendisine izin verilen köle efendisinin tasarruf

²⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 196-197.

²⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 197; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 2001, V, 147, 155; VI, 134; VII, 90; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, VIII, 503.

²⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 197.

²⁶¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 161; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 184; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, IV, 188.

²⁶² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 197.

konusunda vekili olmadığını bilakis verilen izinle hacir kalktığı için bizzat kendi adına tasarrufta bulunduğunu dolayısıyla kölenin yaptığı akdin efendiye intikalinin söz konusu olmadığını söyleyerek bu görüşün doğru olmadığını belirtmiştir.²⁶³

İbnü'l-Hümâm'ın aktardığı diğer bir mesele de efendinin mecliste hazır olan akıl-bâliğ köle veya cariyesini bir şahit huzurunda evlendirmesidir. Konuyla ilgili mezhepte iki farklı görüş ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu nikâhı sahih sayanlara göre köle hazır olduğu için akit köleye intikal etmiştir ve efendi şahit olmuştur. Burhânüddîn el-Buhârî, Serûcî (ö. 710/1310) ve Zeylaî (ö. 762/1360) böyle bir nikâhın caiz olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁴ Diğer görüş sahipleri efendinin kölesini evlendirmesinin köleden hacri kaldırma manasına gelmediğini dolayısıyla akdi bizzat efendinin yaptığını ve şahidin tek kaldığını ifade ederek nikâhı geçersiz kabul etmişlerdir. Bu görüş sahipleri, efendinin kölesine bizzat kendisini evlendirmesi için izin vermediği sürece, kölenin mümeyyiz küçük çocuk hükmünde olduğunu dolayısıyla kölenin mecliste bulunsa da hacrin kalkmayacağını ifade etmişlerdir. Zahîrüddîn el-Mergînânî (ö. 600/1203 [?]) bu görüşü tercih etmiştir.²⁶⁵ Yine bir kimse kendi kölesini evlendirmesi için bir başkasını vekil tayin etse ve vekil de köleyi müvekkilin bulunmadığı bir mecliste bir şahit huzurunda evlendirse; böyle bir nikâhın geçerliliği hususunda da bir önceki meselede olduğu gibi iki görüş vardır. Böyle bir akit geçerli olur diyenlere göre, köle hazır bulunduğu için akit kendisine intikal eder ve akdi köle yapmış sayılacağından vekilin şahitliğiyle nikâh sahih olur. Böyle bir nikâhı sahih kabul etmeyenlere göre ise akit meclisinde müvekkil bulunmadığından akdi bizzat yapan vekildir. Vekil de kendi yaptığı işe şahit olamadığı için tek şahitle yapılan böyle bir nikâh geçersiz olur. Burhânüddîn el-Buhârî ve Serûcî bu konuda ihtilafa değinmeden böyle bir nikâhın caiz olmadığını söylemişlerdir.²⁶⁶ İbnü'l-Hümâm birinci meselede kendisine izin verilmeyen köleden hacrin kalkmaması, ikinci meselede de müvekkilin akit meclisinde bulunmaması nedeniyle ikinci bir şahit bulunmadığı için mecliste bulunan köleyi ister efendisi evlendirsin isterse efendinin bulunmadığı mecliste vekili evlendirsin, böyle bir nikâhın geçersiz olduğunu söyleyerek ikinci görüş sahiplerini

²⁶³ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 289.

²⁶⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 289; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 170; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, II, 101.

²⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 197; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 170.

²⁶⁶ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 288; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 169-170.

tercih etmiştir.²⁶⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcüddîn İbn Nüceym ve Haskefi de bu görüşe muvafakat etmişlerdir.²⁶⁸

Netice itibariyle efendi ve vekilin şahitliği altında zikredilen bu üç meselede İbnü'l-Hümâm, efendisinin kendisine evlilik izni verdiği kölenin kendisini efendisinin huzurunda evlendirmesi hususunda böyle bir evliliğin sahih olduğuna dair mezhebin görüşünü; efendinin akıl-bâliğ kölesini bir şahit huzurunda evlendirmesi konusunda böyle bir evliliğin geçersiz olduğuna dair azınlığın görüşünü ve efendinin müvekkilinin köleyi efendinin bulunmadığı bir mecliste bir şahit huzurunda evlendirmesi konusunda da böyle bir evliliğin geçersiz olduğuna dair çoğunluğun görüşünü tercih etmiştir.

6. Yalancı Şahitlerin Nikâha Etkisi

Bir kimse yalancı şahitlerle hâkim huzurunda bir kadının kendi hanımı olduğunu iddia etse, hâkim şahitlerin yalancı olduğunu bilmeseydi, şahitlerde aranan şartlar mevcutsa ve hâkimin nikâh akdini inşa etmesine bir engel de yoksa (kadın başkasının eşi değilse, başkasından iddet beklemiyorsa, mürtedde değilse, süt ve sıhriyyet yoluyla bir haramlık yoksa vb.) hâkimin hükmüyle nikâh akdi İmam Âzam'a (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) birinci görüşüne göre zâhiren ve bâtinen (kazâen ve diyâneten) geçerlidir.²⁶⁹ Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kâsânî (ö. 587/1191), Mergînânî (ö. 593/1197), Mevsilî (ö. 683/1284) ve Bâbertî (ö. 786/1384) gibi âlimler İmam Âzam'ın bu görüşünü tercih etmişlerdir.²⁷⁰

Şafîiler'e, Hanbelîler'e, Mâlikîler'e, İmam Züfer'e (ö. 158/775), İmam Muhammed'e (ö. 189/805) ve İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşüne göre ise hâkimin söz konusu durumda verdiği hüküm, zâhiren geçerli olup bâtinen geçerli değildir.²⁷¹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Şeyhizâde (ö. 1078/1667), Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) fetvanın imameynin kavline göre olduğunu söylediğini, nakletmişlerdir.²⁷² Hükümün bâtinen geçersiz olduğunu söyleyenler, şahitlerin yalancı olması sebebiyle hâkimin yanlış hüküm verdiğini bu nedenle de hâkimin hükmünün zahirle sınırlı olacağını bâtinen nikâh yerine geçemeyeceğini

²⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 197; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 162.

²⁶⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 162; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 184; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 188.

²⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 243; İbn Kutluboğa, *Mecmua Resâil Kâsım b. Kutluboğa*, s. 13-14, 16; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 25-26; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 201.

²⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 214-218; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IX, 134-137; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 243-245; VII, 288; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 105-107; Bâbertî, *el-'Inâye*, (*Fethu'l-Kadîr*'in altında), III, 243-245.

²⁷¹ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye*, III, 583; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 243-244; İbn Kutluboğa, *Mecmua Resâil Kâsım b. Kutluboğa*, s. 13-14, 16; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 190-191; Ğulam Kâdir, *Tercihu'r-râcih bi'r-rivaye fî mesâili'l-Hidâye*, I, 250.

²⁷² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 25; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, II, 170.

ileri sürmüşlerdir. Nitekim hâkimin hükmü ya geçmişte olan bir akdi onaylamak/geçmişte sabit olan bir şeyi izhar etmek ya da bir akdi inşâ etmek içindir. Geçmişte bir akit bulunmadığı için birinci ihtimal söz konusu değildir. İkinci ihtimal olan inşâ ise nikâh akdinin şartları olan îcap, kabul ve şahitler bulunmadığı için geçersizdir. Netice itibariyle bu görüş sahiplerine göre hâkimin söz konusu hükmü bâtinen geçersiz olduğu için müddeî erkek ise erkeğin cinsel ilişkiye girmesi, kadının da kendisini teslim etmesi caiz değildir. Müddeî kadın ise erkeğin kadını boşaması gerekir.²⁷³

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/ 1457), İmam Âzam'ın görüşünü “وَقَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ أُوجَهُ” (Ebû Hanîfe'nin görüşü, delilin kendisine delâleti en açık olan görüştür²⁷⁴) diyerek tercih etmiş ve şu gerekçelerle temellendirmiştir:

1. İmam Âzam'a göre hâkimin hükmü zımnî akdin inşâsını gerektirir. Zira bîtînî olarak hükmün sahih olması iktizâen akdin mevcut olmasını gerektirir. Hâkimin hükmü içerisinde iktizâen akdin varlığı sarâhaten değil zımnî mevcut olduğu ve zımnî olan şeylerde de akdin kurucu şartları aranmadığı için hâkimin hükmüyle îcap, kabul ve şahit olmaksızın akdin varlığı sabit olur. Mesela bir kimse köle sahibi bir adama, “köleni benim adıma bin lira karşılığında azat et” dese ve köle sahibi de bu kölesini azat etse; malik olunmayan kölenin azat edilmesi mümkün olmadığı için bu muamele söz konusu kişiler arasında zımnî alışverişin varlığını gerektirir. Alışverişin varlığı da akdin rüknü olan îcap ve kabulün bulunmasına bağlı olduğu halde burada alışveriş zımnî olduğu için alışverişin rüknü olan îcap ve kabul aranmamıştır. Netice itibariyle zımnî gerçekleşen alışverişte akdin rüknü olan îcap ve kabul şartı aranmadığı gibi hâkimin hükmünün zımnî gerçekleşen nikâh akdi için de ibtidâen nikâh akdinde gerekli olan şartlar da aranmayacaktır. Meşâiyihin çoğunluğu, bîtînî hükmün geçerli olması için hâkimin hüküm verdiği esnada şahitlerin hazır bulunması gerektiğini söylemiş, Serahsî de (ö. 483/1090 [?]) bunun şart olduğunu ifade etmiş, Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) sahih olan görüşün bu olduğunu ve Zeynüddîn İbn Nüceym de (ö. 970/1563) bu görüşün mu'temet olduğunu ifade etmiş²⁷⁵ ancak İbnü'l-Hümâm böyle bir şartı kabul etmeyen diğer bazı âlimlerin görüşünü “وَهُوَ أُوجَهُ” diyerek tercih etmiştir.

²⁷³ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye*, III, 584; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 548; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 244.

²⁷⁴ Tercih lafızlarından olan “أُوجَهُ” teriminin manası için ayrıca bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 210; V, 426.

²⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 216; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 215; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye*, III, 585; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 244-245; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 26.

2. Hâkimin hükmünden maksat taraflar arasındaki sorunu herhangi bir çekişmeye meydan vermeden ortadan kaldırmaktır. Bu da ancak hâkimin hükmünün bâtinen de geçerli olmasıyla mümkündür. Hükmün bâtinen geçerli olmasıyla, eşlerden birinin evlilikten doğan haklarını talep etmesi üzerine ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar neticesinde tekrar mahkemeye müracaat edilmesinin önüne geçilmiş olacaktır. Zira Hz. Ali, iki şahitle bir kadının kendi eşi olduğunu iddia eden kişi hakkında nikâhın varlığına hükmetmiş, söz konusu kadının “Ey Müslümanların emiri bu adamdan kurtulmam mümkün değilse beni onunla nikâhla” diyerek talepte bulunması üzerine de Hz. Ali, mecliste nikâh akdi yapılmamasına rağmen “şahitlerin seni evlendirdi” demiş²⁷⁶ ve hükmün bâtinen de geçerli olduğuna işaret etmiştir.

3. İcmâ'nın delaleti: Bir câriye satışında müşteri olan kimse iki yalancı şahitle akdin fesh edildiğini iddia eder, hâkim şahitler sebebiyle feshi onaylarsa; satıcıya câriye iade edilir. Satıcının, müşterinin davasında yalancı olduğunu bildiği halde bu câriye ile cinsel ilişkide bulunması ve hizmetinden faydalanması icmâ ile caizdir. Hâlbuki şahitlerin yalancı olduğunu bilen satıcı bu sakıncalı durumdan “iki zararlı karşılaşıldığında ehven olan tercih edilir” kâidesine uyarak dini olan zarardan kurtulmak için malın telefi manasında olan cariyeyi azat etmeyi tercih edebilirdi. Telafisi mümkün olan böyle bir olayda hâkimin hükmünün bâtinen geçerli olduğuna icmânın delaleti bulunduğu göre evliliğe başka bir engeli bulunmayan bir kimsenin şahit getirdiği ve hâkimin gayreti nispetinde araştırıp onay verdiği nikâh hükmünde de bâtinen geçerlilik olmalıdır.²⁷⁷ Diğer taraftan mülâane sonrası hâkimin tefrik hükmünün

²⁷⁶ Hadis kaynaklarında bulamadığımız bu rivayet, ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk olarak İmam Muhammed'in *el-Asl*'inde “بلغنا عن علي” Hz. Ali'den bize ulaştığına göre, denilerek senetsiz bir şekilde geçmektedir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, IX, 440. İbn Ebü'l-İz ise bu rivayetin sabit olmadığını dolayısıyla sabit olmayan böyle bir delilin reddiyle meşgul olmaya da ihtiyaç bulunmadığını söylemiştir. İbn Ebü'l-İz Ebü'l-Hasen Sadrüddin Ali b. Alâiddin Ali b. Muhammed ed-Dımaşkı, *et-Tenbih 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1209. Diğer taraftan İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* adlı eserinde, İmam Âzam'ın görüşüne gerekçe olarak zikredilen Hz. Ali'den böyle bir rivayetin sabit olmadığı veya bu rivayetin mevkuf olduğu şeklinde cevap verildiğini ve sahabenin ihtilaf ettiği bir konuda da sahabe sözünün tercih ettirici bir sebep olmaksızın delil olamayacağını ifade edildiğini söylemiş ve kendisi de ayrıca bir yorumda bulunmamıştır. İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, XXII, 342; XXIII, 355. *el-'Arfü's-şezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî* adlı eserinde Muhammed Enver Şah Keşmîrî ise bu rivayetin senedini bulamadığını ancak İbn Hacer'in bu rivayete yer vermesine rağmen kabul veya şiddetli bir şekilde reddetmemesi rivayetin asılsız da olmadığını bir delildir, demiştir. Keşmîrî, Muhammed Enver Şah Hüseyinî, *el-'Arfü's-şezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*, III, 75. İmam Muhammed'in söz konusu rivayeti zikrettikten sonra “و به تأخذ” demesi, Cessâs'ın “Rivâyetlerin kabulünde ve reddinde fukahânın metodu muhaddislerin metodundan farklıdır ve muhaddislere müracaat eden onların metodunu benimseyen hiçbir fakih bilmiyorum.” sözü ve İbnü'l-Hümâm'ın ve Tehânevî'nin “Bir müctehidin bir hadise dayanarak hüküm vermesi o hadisi tashihtir.” ifadelerinden hareketle, kanaatimizce bu rivayet hakkında zayıftır veya aslı yoktur, demek doğru değildir ve bu gerekçe gösterilerek İmam Âzam'ın görüşü reddedilmemelidir. Şeybânî, *el-Asl*, IX, 440; Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 244; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 475-476; Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, XI, 80; Tehânevî, *Kavâ'id ulûmi'l-hadîs*, s. 57-62.

²⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 244-245; VII, 286.

bâtinen geçerli olması, İmam Âzam'ı teyit eden deliller arasında zikredilmiştir. Zira mülâanede taraflardan birisinin kesin yalancı olduğu bilindiği halde hâkimin hükmü bâtinen geçerli olduğuna göre bu meselede de hâkimin hükmü bâtinen geçerli olmalıdır.²⁷⁸

Müellifin talebesi Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) konu hakkında *el-Kavlü'l-kâim fî beyânî te'sîri hükmi'l-hâkim* isimli bir risâle kaleme almıştır. İbn Kutluboğa söz konusu eserde İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili delillerine ek olarak İmâm Âzam'ı teyid eden başka delillere de yer vermiş ve diğer görüş sahiplerinin delil ve itirazlarına cevap vererek İmam Âzam'ın görüşünü desteklemiştir.²⁷⁹

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Kâsım b. Kutluboğa'nın konuyla ilgili İmam Âzam'ın görüşünün daha güçlü olduğuna dair delilleri zikrettiği bir risalesinin bulunduğunu söylemiştir. Bu risalede zikredilen deliller ve İbnü'l-Hümâm'ın söz konusu delilleri, imâm Âzam'ın görüşünün râcih olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle İbn Âbidîn, zaruret ve delil zayıflığı dışında İmam Âzam'ın görüşünün terkedilmemesi gerektiğini ifade etmiş ve fıkıh metinlerinin de İmam Âzam'ın bu görüşü üzerine olduğunu belirtmiştir.²⁸⁰ Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1974), bu meselede İmam Âzam'ın sahabe ve tâbiünden selefleri bulunduğu için tek kalmadığını aktarmış ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini şu ifadelerle açıklamıştır: “*Onlar (iftiracılar) bu iftiralarına dair dört şahit getirselordi ya! Mademki şahit getiremediler; işte onlar Allah katında yalancıların ta kendileridir.*”²⁸¹ ayetine göre vakıada iddia sahibinin dört şahit getirememesi yalancı olduğunu kesin olarak ifade etmese de; Cenab-ı Hakk, iddiasını dört şahitle ispatlayamayan bu kimsenin yalancı olduğuna hükmetmiştir. Buradan hareketle hâkimin dört şahit getiremeyen kimse hakkında yalancı hükmünü vermesi ve bu kişiye had uygulaması gerekir.²⁸² Netice itibariyle et-Tehânevî, iddia sahibi kimse gerçekte yalancı olmasa bile, iddiasını ispatlayamadığında Allah'ın hükmünde ve şeriatında yalancı sayılmasını, hâkimin verdiği hükmün hem zahiren hem de bâtinen geçerli olduğuna delil göstermiştir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598) İmam Âzam'ın görüşünü tercih etmişlerdir.²⁸³ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596) ve Leknevî'nin (ö. 1285/1868) ise İmam Âzam'ın delillerini sonradan zikretmekle onun görüşünü iltizamen tercih ettikleri

²⁷⁸ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, III, 122; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, V, 477.

²⁷⁹ İbn Kutluboğa, *Mecmuatü Resâili Kâsım b. Kutluboğa*, s. 16-26.

²⁸⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 236; VIII, 270.

²⁸¹ en-Nûr, 24/ 13.

²⁸² Tehânevî, *Î'lâ'ü's-sünen*, XI, 61-62.

²⁸³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 334; II, 409; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 292; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, VIII, 269.

anlaşılmaktadır.²⁸⁴ Burhâneddîn et-Trablusî (ö. 922/1516), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659) ve Haskefi (ö. 1088/1677) ise imâmeynin ve diğer üç mezhep imamının görüşünü tercih etmişlerdir.²⁸⁵

Kanaatimize göre “*Ben sizin gibi bir insanım. Sizler bana muhakeme olmak için gelirsiniz. Sizden bazıları diğerine göre daha ikna edici konuşabilir ve ben de dinlediğime göre onun lehinde hüküm verebilirim. Kime kardeşinin hakkından bir şey verecek olursam onu almasın. Zira ona ateşten bir parça vermiş olurum.*”²⁸⁶ hadisindeki “onu almasın” ve “ateşten bir parça vermiş olurum” ifadeleri ile “nikâhta asıl olan hürmettir, nikâh zarureten mubah kılınmıştır” ilkesi²⁸⁷ hâkimin hükmünün bâtinen geçerli olmadığını göstermektedir. Burada İmam Âzam’ın görüşünü tercih eden fakihler bu rivayetin, kendisi için muayyen bir sebep zikredilmemiş mali konular için geçerli olduğunu ifade ederek söz konusu mesele için geçerli olmadığını söylemişlerdir.²⁸⁸ Ancak hadisin sebebinin hususî olması hükmünün umûmî olmasına mani değildir. Dolayısıyla bu hadis bütün haklar için geçerli olmalıdır.

Görüldüğü üzere bu konuda İbnü’l-Hümâm, delillerden hareketle İmam Âzam’ın görüşünü tercih etmiştir. Burhâneddîn et-Trablusî, Ali el-Kârî, Şürûnbülâlî ve Haskefi dışında sonradan gelen âlimler de bu görüşü teyit etmişlerdir. İbnü’l-Hümâm, hâkimin hüküm verdiği esnada şahitlerin hazır bulunmasının şart olmasıyla ilgili olarak da meşâyihin çoğunluğuna muhalefet ederek azınlığın görüşünü tercih etmiştir. Zeynüddîn İbn Nuceym bu konuda İbnü’l-Hümâm’a katılmamıştır.

7. Nikâhın Tarafı Olan Kadını Şahitlerin Bilmemesi

a. Akit Meclisinde Hazır Bulunan Kadının Bilinmemesi

Bir kimse akit meclisinde bulunan, şahitlerin tanımadığı peçeli bir kadınla evlense bir görüşe göre bu nikâh geçerli olur. el-Velvâcî (ö. 540/1146’dan sonra) ve Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) bu görüşün muhtar olduğunu ifade etmiş bununla birlikte herkese göre nikahın sahih olabilmesi ve mahkemede diğer görüşle hüküm verilerek nikâhın bozulmasından emin olunabilmesi için kadının kendisinin, babasının ve dedesinin isminin

²⁸⁴ İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 190-191; VII, 25; İbn Nuceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 200-201; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, V, 476-477.

²⁸⁵ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-înâye*, III, 122-123; Şürûnbülâlî, *Ğunyetü zevi’l-ahkâm*, II, 409 (Burhâneddîn et-Trablusî’nin bu konu ile ilgili görüşü, Şürûnbülâlî tarafından Trablusî’nin mahtût olan *el-Burhân şerhu Mevâhibi’r-rahmân* adlı eserinden nakledilmiştir.); Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, VIII, 270.

²⁸⁶ Buhârî, *Şehâdât*, 27, Hiyel, 10, Ahkâm, 20; Müslim, Akdiye, 4473.

²⁸⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 74; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 57.

²⁸⁸ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, IX, 137; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 106.

zikredilmesiyle beraber yüzünü açmasının ihtiyata uygun olduğunu söylemişlerdir.²⁸⁹ Radiyyüddîn Serahsî de (ö. 571/1176) sahih olan görüşün bu görüş olduğunu söylemiştir.²⁹⁰ Kâdihân da (ö. 592/1196) böyle bir nikâhın caiz olduğunu belirtmiştir.²⁹¹ Diğer bir görüşe göre ise kadın peçesini kaldırıp şahitler tarafından görülmedikçe böyle bir nikâh caiz değildir. Bu görüş, Nusayr b. Yahya el-Belhî'nin (ö.268/881) görüşüdür. Mahmud b. Abdulaziz el-Özkendî (ö. ?) ve Zahîrüddîn el-Mergînânî de (ö. 600/1203 [?]) aynı görüştedir.²⁹² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), nikâhtaki şahitlik mahkemedede eda edilmek üzere yapılan bir şahitlik olmadığı için kadının zatının bilinmesi de gerekmez diyerek; şahitlerin icâb ve kabulü işitmesi halinde bu nikâhın caiz olmasının kıyasa daha uygun olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, daha sonra *et-Tecnis*'te, her ne kadar nikâh esnasında kadının isminin, nispetinin şahitler tarafından bilinmesi ve kadının peçesini açması ihtiyata daha uygun olsa da mecliste hazır olan kimse işaretle bilindiği için muhtar olan görüşün birinci görüş olarak geçtiğini, söylemiştir.²⁹³ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de aynı görüşü benimsemiştir.²⁹⁴

b. Akit Meclisinde Hazır Bulunmayan Kadının Bilinmemesi

Akit meclisinde bulunmayan ve şahitler tarafından da tanınmayan bir kadının nikâhı hakkında da iki görüş bulunmaktadır. Ebû Bekir el-Hassâf'a (ö. 261/875) göre bir adamın şahitler huzurunda kadının ismini zikretmeden “Şu kadar mehir karşılığında evlenmek üzere bana vekâlet veren kadınla evlendim.” demesiyle ve bu kimsenin kadına denk olması halinde nikâh geçerli olur. Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]), Ebû Bekir el-Hassâf'ın ilimde büyük ve kendisine tabi olunacak birisi olduğunu söyleyerek onun görüşüne meyletmiş ve *el-Müntekâ* adlı eserde de bu şekilde bir nikâhın caiz olduğunun geçtiğini belirtmiştir. Diğer bir görüşe göre ise kadın akit meclisinde bulunmadığında ancak kendisinin, babasının ve dedesinin ismi anılırsa nikâh akdi geçerli olur.²⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Fadl (ö. 508/1114), akit meclisinde bulunmayan bir kadınla yapılan nikâhın geçerli olabilmesi için şahitler kadını daha önceden tanıyor olsalar bile kadının, babasının ve dedesinin isimlerinin zikredilmesi gereklidir, demiştir. Mergînânî (ö. 593/1197) ise şahitlerin kadını önceden tanması halinde

²⁸⁹ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, I, 318; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 24-25.

²⁹⁰ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 57-58.

²⁹¹ Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 287.

²⁹² Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 274-275.

²⁹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 296.

²⁹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 241; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 226; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 170; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 170-171, 181-182.

²⁹⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 274; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 32; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 295-296.

nikâhın sahih olabilmesi için akit esnasında sadece kadının isminin zikredilmesinin yeterli olduğunu, söylemiştir. Zira daha önceden kadını tanıyan şahitler için kadının isminin zikredilmesiyle maksat hâsıl olmaktadır. Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Mergînânî'nin görüşünü itiraz etmeden naklederek Mergînânî'ye muvafakat etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) İbnü'l-Hümâm gibi Mergînânî'nin görüşünü benimsemişlerdir. İbn Âbidîn ise yukarıdaki görüşlere yer verdikten sonra İbnü'l-Hümâm ve Zeynüddîn İbn Nüceym'in Mergînânî'yi onayladıklarını ifade ederek önemli olanın akdin mahalli olan kadının bizzat şahsının değil de falanlardan filanın kızı olduğunun bilinmesidir, kadının isminin söylenmesi de şart değildir, demiştir. Zira tek kızı veya tek kız kardeşi olan bir kimse kızını veya kız kardeşini ismini söylemeden evlendirdiğinde, kadının kim olduğundan maksat hâsıl olduğu için yaptığı akit sahihtir.²⁹⁶ Görüldüğü gibi Mergînânî ve diğer âlimlerle aynı görüşte olan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), akdin mahalli olan kadının tanınabilmesi için isim dışında kadının kim olduğunu belirleyen başka bir kaydın da söz konusu olabileceğini söylemiştir. Netice itibariyle söz konusu her iki meselede de çoğunluğun görüşünü tercih eden İbnü'l-Hümâm'a sonradan gelen âlimler muvafakat etmişlerdir.

“Nikâhta Şahitlerle İlgili Hükümler” başlığı altında yedi konu altında onbir meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bunlardan iki mesele hariç diğerlerinde mezhebin genel görüşünü tercih etmiştir.

İ. Hürmet-i Müsâhere

Müsâhere, fıkhıta evlilik veya evlilik yerine geçen fiiller (zina, şehvetle öpme, dokunma, bakma vb.) sebebiyle oluşan akrabalık/ hısımlık demektir. Hürmet-i müsâhere ise bu akrabalık sebebiyle oluşan evlenme engeline verilen isimdir.²⁹⁷

1. Öpmekle Hürmet-i Müsâherenin Gerçekleşmesi

Bir adamın bir kadını öpmesiyle sıhrî haramlığın meydana gelip gelmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bir adam bir kadını şehvetsiz öptüğünü iddia etse, birinci görüşe göre bu iddiası öpme fiili çoğunlukla şehvetsiz olamayacağı için kabul edilmez ve hürmet-i müsâhere gerçekleşir. Zahîrüddîn el-Mergînânî (ö. 600/1203 [?]), bütün öpmelerden dolayı hürmetin gerçekleşeceğini söylemiştir. İkinci görüşe göre zekerin intişarı

²⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 295-296; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 241; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 226; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 182-183.

²⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 231; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 8; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 423; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 64-65.

söz konusu değilse şehvetsiz öpme iddiası kabul edilir. Üçüncü görüşe göre şehvetsiz öpme baştan, alından ve yanaktan olmuşsa adamın iddiası kabul edilir, öpme dudaktan yapılmışsa kabul edilmez.²⁹⁸ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) üçüncü görüşü “وَالْأَرْجَحُ هَذَا” diyerek tercih etmiş; şehvetsiz olarak baştan ve alından öpmenin hürmeti gerektirmeyeceğini, dudaktan öpmenin ise her halükarda hürmeti gerektireceğini söylemiş ve yanaktan öpmeyi de dudaktan öpmeye dâhil etmek gerekir, demiştir.²⁹⁹ Son dönem âlimlerinden Haskefi (ö. 1088/1677) ise, sahih olan görüşe göre öpmenin şehvetsiz olması halinde -söz konusu tafsilata girmeden- öpme dudaktan bile olsa haramlığı gerektirmeyeceğini buna mukabil şehvetli olunması halinde öpme hangi uzuvdan olursa olsun haramlığı gerektireceğini söylemiştir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Haskefi'nin bu bilgiyi Ebû Bekir el-Haddâd'ın (ö. 800/1397) *el-Cevheratü'n-neyyire* adlı eserinden naklettiğini ancak eserde bu bilginin aksine öpmenin dudaktan ve dokunmanın fercden olması halinde mutlaka haramlığın gerçekleşeceği, öpme ve dokunma diğer uzuvlardan ise şehvetsiz olduğunu iddia eden kimsenin tasdik edilerek haramlığın gerçekleşmeyeceği görüşünün geçtiğini, söylemiştir. İbn Âbidîn, Haskefi'nin mutlak manada ifade ettiği bu görüşü, Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) *Câmi 'u'r-rumûz şerhu muhtasaru'l-Vikâye el-müsemmâ bi'n-Nükâye* adlı eserinden başka bir yerde görmediğini söylemiş ancak konu hakkında racih olan görüşün de kendisinde tafsil bulunan üçüncü görüş olduğunu belirterek İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne katılmıştır.³⁰⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Şürünbülâlî de (ö. 1069/1659) İbnü'l-Hümâm gibi üçüncü görüşü teyit etmişlerdir.³⁰¹

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm üçüncü görüşü tercih etmiş; Zeynüddîn İbn Nüceym, Şürünbülâlî ve İbn Âbidîn de ona muvafakat etmişlerdir.

2. Bakmak ve Dokunmakla Hürmet-i Müsâherenin Gerçekleşmesi

Bir adam bir kadına şehvetle baktıktan veya dokunduktan sonra inzal olsun olmasın bazı âlimlere göre hürmet hâsıl olur. Diğer bazılarına göre ise inzal vaki olduğunda hürmet gerçekleşmez. Bu ikinci görüş sahiplerine göre dokunmak cimaya götürdüğü için ihtiyaten cima gibi kabul edilmiştir. Ancak inzalin vaki olmasıyla buradaki dokunmanın cimaya götürmediği ortaya çıkmış, dolayısıyla bu dokunmanın cima hükmünde olmaması sebebiyle

²⁹⁸ Serûcî, *el-Ğâye*, X, 207-208; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 214.

²⁹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 214.

³⁰⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 207; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 207; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, IV, 277; Kuhistânî, *Câmi 'u'r-rumûz şerhu muhtasaru'l-vikâye el-müsemmâ bi'n-nükâye*, I, 250.

³⁰¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 177; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 330.

haramlığa neden olmayacağı ifade edilmiştir.³⁰² Mergînânî (ö. 593/1197), Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348), Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1397) inzal vaki olursa dokunmanın cimaya götürmediği ortaya çıkar ve hürmet gerçekleşmez, diyerek sahih olan görüşün bu olduğunu söylemişlerdir.³⁰³ İtkânî de (ö. 758/1357) bu görüşü tercih etmiş ve fetvanın buna göre olduğunu belirtmiştir.³⁰⁴ Buna mukabil Şemsüleimme Mahmud b. Abdulaziz el-Özkendî (ö. ?) ve diğer bazı âlimler inzalin dokunmakla sabit olan hürmeti ortadan kaldıramayacağını dolayısıyla haramlığın gerçekleşeceğini söylemişlerdir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu bilgileri aktardıktan sonra “dokunmakla inzal olan kimse için haramlık gerçekleşmez” görüşünün mezhepte muhtar olduğunu, Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi âlimlerin bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir. Diğer taraftan bakmaya ve dokunmaya bağlı gerçekleşen hürmet-i müsâheredeki illetin burada tartışıldığı gibi “inzal” meselesi olmadığını belirten İbnü'l-Hümâm, Hz. Peygamber'den (s.a.) “*Kim bir kadının avret mahalline şehvetle bakarsa, o kadının anası ve kızı o kimseye haram olur*”,³⁰⁵ “*Kim bir kadının ve kızının avretine bakarsa melundur*” rivayetlerine³⁰⁶ ve sahabeden gelen “*Kim bir kadınla cima ederse veya öperse veya şehvetle dokunursa veya şehvetle avret mahalline bakarsa; o kadın bakan erkeğin babasına ve oğluna haram olur; bakan adam da kadının anasına ve kızına haram olur*” vd. nakillere göre hürmeti belirleyici esas illetin “avret mahalline bakmak” veya “şehvetle dokunmak” olması gerektiğini ifade etmiştir.³⁰⁷ Görüldüğü üzere İbnü'l-Hümâm, inzal olsun olmasın şehvetle dokunma ve bakmayla hürmetin gerçekleşeceğini söyleyerek mezhepte muhtar olmayan birinci görüşü tercih etmiştir.

Netice itibariyle müellif mezhepte râcih olan görüşü değil de mercuh olan görüşü tercih etmiştir. İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) müellifin aksine mezhepte râcih olan görüşü benimsemişlerdir.³⁰⁸

³⁰² Kâkî, *Mi'râcû'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 544-545; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 501-502; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 215-216.

³⁰³ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 215; Kâkî, *Mi'râcû'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 545; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, IV, 277.

³⁰⁴ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 502.

³⁰⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 170; *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî bu rivayet için “çok zayıf” hükmünü vermiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 215.

³⁰⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 402, hd. no: 3682; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 170.

³⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 215-216.

³⁰⁸ el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 106; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 179; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 193; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 15; Şürünbülâlî, *Ğunyetu zevi'l-ahkâm*, I, 330; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 328; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 203; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 36.

J. İki Kız Kardeşle veya Dörtten Fazla Kadınlı Evli Olan Bir Kimsenin Müslüman Olması Halinde Eşlerinin Durumu

Dörtten fazla kadınla veya iki kız kardeşle evli olan bir kimsenin Müslüman olması halinde eşlerinin hangisini yanında tutup hangisinden ayrılması gerektiği ile ilgili mezhep imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Muhammed (ö. 189/805), İmam Şâfî (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre dörtten fazla kadınla evli olan böyle bir kimse, eşlerinden dilediğini tutar ve diğerlerini boşar. İki kız kardeşle evli olan bir kimse de iki eşinden birini tutar diğerini bırakır.³⁰⁹ Nitekim bu imamlara göre Hz. Peygamber (s.a.), on kadınla evli olan Gaylân b. Seleme (ö. 23/644) ve sekiz kadınla evli olan Gays b. Hâris'e (ö. ?) Müslüman olduklarında eşlerinden dördünü tutmalarını diğerlerinden ayrılmalarını emretmiştir.³¹⁰ Yine onlara göre iki kız kardeşle evli olan Fîrûz ed-Deylemî'ye (ö. 53/673) de Müslüman olduğunda Hz. Peygamber (s.a.) iki kız kardeşten dilediğini tutmasını diğerini bırakmasını emretmiştir.³¹¹ Hz. Peygamber'in (s.a.) yeni Müslüman olmuş bu zatlara, daha önce yaptıkları evliliklerinin tek akitle mi yoksa ayrı ayrı akitle mi gerçekleştiğine dair hiçbir soru yöneltmeden Gaylân b. Seleme ve Gays b. Hâris'e diledikleri dört kadını tutmalarını ve Fîrûz ed-Deylemî'ye iki kız kardeşten dilediği birini tutmasını emretmesi, bu imamların görüşünü zahiren desteklemektedir. İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre ise böyle bir kimse on kadınla tek akitle evlenmişse hepsinin nikâhı batıl olduğundan bu kimseyle kadınların arası ayrılır. Buna mukabil bu kimse on kadınla farklı akitle evlenmişse böyle bir durumda da kocanın ilk dört kadınla yaptığı evliliği sahih olup diğer evlilikleri batıl olduğundan ilk dördün dışındaki

³⁰⁹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 197, 201; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 170-171, 176-177.

³¹⁰ أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلْمَةَ التَّقْفِيَّ اسْتَلَمَ وَلَهُ عَشْرَةٌ نِسْوَةٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَسْلَمْنَا مَعَهُ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْسِكْ أَرْبَعًا “وَفَارِقُ سَائِرَهُنَّ” Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra, *el-Câmiu'l-Muhtasar mine's-Sünen an Rasûlillahi ve ma'rifeti's-sahih ve'l-ma'lûli ve mâ aleyhi'l-amel*, thk. 'Izzuddîn Dillî, 'Imad Tayyar, Yâsir Hasan, Beyrut 2015, “Nikâh”, 31 (Eserin tahkikini yapanlar, Gaylân b. Seleme hadisinin diğer tarik ve şahitleriyle birlikte sahih olduğunu söylemişlerdir.); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. 'Imad Tayyar, Yâsir Hasan, 'Izzuddîn Dillî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), “Nikâh”, 40. (Eserin tahkikini yapanlar, Gaylân b. Seleme hadisinin diğer tarik ve şahitleriyle birlikte sahih olduğunu söylemişlerdir.); *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî de bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir, İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 231; “وَعَنْدِي ثَمَانِيَةٌ نِسْوَةٌ فَاتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ : اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا” Ebû Dâvûd, “Talak”, 25 (Eserin tahkikini yapanlar Gays b. Hâris hadisinin hasen olduğunu söylemişlerdir.); İbn Mâce, “Nikâh”, 40 (Eserin tahkikini yapanlar Gays b. Hâris hadisinin hasen olduğunu söylemişlerdir.); *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî de bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir, İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 231.

³¹¹ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! إِنِّي اسْتَلَمْتُ وَتَحْتِي أُخْتَانِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : “ : اخْتَرِ أَيْتَهُمَا شِئْتَ” Ebû Dâvûd, “Talak”, 25 (Eserin tahkikini yapanlar bu hadisin isnadının hasen olduğunu söylemişlerdir.) Tirmizî, “Nikâh”, 32, (Tirmizî, hadisin hasen olduğunu söylemiştir. Eserin tahkikini yapanlar da bu hadisin isnadının hasen olduğunu söylemişlerdir.); İbn Mâce, “Nikâh” 39, (Eserin tahkikini yapanlar, bu hadisin isnadının hasen olduğunu söylemişlerdir.); *Fethu'l-Kadîr* 'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî de bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir, İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 204-331; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 197, 201; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 170-171, 176-177.

kadınlarla arasının ayrılması gerekir. Aynı şekilde iki kız kardeşle evli olan bir kimse de bu evliliklerini tek akitle yapmışsa her iki kız kardeşle de evliliği batıl olduğundan araları ayrılır. Bunun aksine iki kız kardeşle ayrı ayrı akitlerle evlenilmişse birinci nikâh sahih olup ikincisi batıl olduğundan ikincisiyle araları ayrılır.³¹² Hanefiler, söz konusu hadislerle ilgili yaptıkları bir yorumda, bu hadislerin iki kız kardeşle evlenmeyi ve dörtten fazla kadınla evliliği yasaklayan ayetler gelmeden önce vaki olduğunu dolayısıyla tek akitle de olsa ayrı ayrı akitlerle de olsa nikâhların hepsinin sahih olup kadınlardan dördünün tutulup diğerlerinin boşanmasının veya iki kız kardeşten birinin tutulup diğerinin boşanmasının gerektiğini söylemişlerdir.³¹³ Her ne kadar iki kız kardeşle evli olan Fîrûz ed-Deylemî hadisinin “ اِخْتَرْ ” لَفْظِ يَرِينِ “ طَلَّقُ أَيَّتَهُمَا شِئْتُ ”³¹⁴ veya “ طَلَّقُ إِحْدَاهُمَا ”³¹⁵ lafızlarıyla rivayet edilmesi ve Gaylân b. Seleme hadisinin “ وَفَارِقُ سَائِرَهُنَّ ” لَفْظِ يَرِينِ “ وَطَلَّقُ سَائِرَهُنَّ ”³¹⁶ lafızıyla rivayet edilmesi ve talakın sadece sahih nikâhtan sonra söz konusu olması, Hanefilerin bu yorumunu zahiren teyit ediyor gibi görünse de Fîrûz ed-Deylemî'nin hicrî 631 senesinde³¹⁷ ve Gaylân b. Seleme'nin ise Taif'in fethinden sonra Müslüman olması³¹⁸ Hanefilerin bu yorumunu tutarsız hale getirmektedir.³¹⁹ Zira bu tarihler söz konusu hadislerin dörtten fazla kadınla evliliği ve iki kız kardeşle evliliği haram kılan ayetlerin mevcut olduğu bir dönemde vaki olduğunu açıkça ortaya koymakta ve Hanefilerin Fîrûz ed-Deylemî ve Gaylân b. Seleme hadislerinin dörtten fazla ve iki kız kardeşle evliliği yasaklayan ayetler gelmeden önce vaki olduğuna dair yorumlarını geçersiz kılmaktadır. Hanefiler, bu hadislerle ilgili yaptıkları diğer bir yorumda ise “kadınlardan dördünü tut” veya “iki kız kardeşten dilediğini tut” ifadelerini, ya “yeni bir akitle tutmak” ya da “cahiliyede var olan akdi devam ettirmek” şeklinde açıklamışlardır. Buna göre Hanefiler, dörtten fazla evlenmeyi ve iki kız kardeşle evliliği yasaklayan ayetler gelmeden önce evlenen bir kimsenin dörtten fazla kadınla veya iki kız kardeşle evlenmesi halinde tek veya ayrı akitlerle nikâhlandığına bakılmaksızın tüm evlilikleri sahih olduğundan dörtten fazla kadından dördünü tutması diğerlerini boşaması veya iki kız kardeşten birini

³¹² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ'*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Beyrut 1995, II, 335; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 52; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 567; Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni'-sâlis el-hicri*, Mısır 1979, s. 534.

³¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 53-54; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 568.

³¹⁴ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 25; İbn Mâce, “Nikâh” 39.

³¹⁵ İbn Mâce, “Nikâh” 39.

³¹⁶ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1986, VII, 182; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 54.

³¹⁷ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Buhârî, Kâhire ty., III, 1264-1266; Yücel, “Fîrûz ed-Deylemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/ 140.

³¹⁸ İbn Abdilber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, III, 1256; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 201; Sönmez, “Gaylân b. Seleme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/ 415.

³¹⁹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 201.

tutması diğerini boşaması gerektiğini söylemişlerdir.³²⁰ Diğer taraftan Hanefiler, dörtten fazla ve iki kız kardeşle evliliği yasaklayan ayetler geldikten sonra evlenen bir kimsenin yaptığı evlilikler hakkında tafsilat olduğunu; on kadınla tek akitle evlenilmesi halinde hepsinin nikâhı batıl olduğundan yeni bir akitle dört kadını tutmak veya iki kız kardeşle tek bir akitle evlenilmişse iki kız kardeşin de nikâhı batıl olduğundan yeni bir akitle iki kız kardeşden birini tutmak gerektiğini bunun aksine on kadınla ayrı akitlerle evlenilmesi halinde ilk dört kadının nikâhı sahih olduğundan onları tutmak ve diğer evlilikler batıl olduğundan diğer kadınları bırakmak ve iki kız kardeşle ayrı nikâhla evlenilmişse birincinin nikâhı sahih olduğundan onu tutmak diğerinkini batıl olduğundan onu bırakmak gerektiğini söylemişlerdir.³²¹ Talakın sadece sahih nikâhtan sonra söz konusu olması ve yukarıda geçtiği üzere hadislerin farklı tarihlerinde “طَلَّقُ أَيَّتَهُمَا شِئْتَ”, “طَلَّقُ إِخْذَاهُمَا”, ve “وَطَلَّقُ سَائِرَهُنَّ” lafızlarıyla aktarılması, yasaklama ve kısıtlama getiren ayetlerden önce yapılan evliliklerin tamamının sahih olduğunu teyit etmektedir. Ancak ayetlerden sonra yapılan evliliklerin tek akitle veya farklı akitlerle yapılmasına göre nikâhların sahih veya batıl olacağı yönündeki değerlendirme, hadislerin zahirine aykırı zorlama bir tevil olarak görülmektedir. Zira yeni Müslüman olmuş ve İslam’ın hükümlerini bilmeyen bir kimsenin herhangi bir açıklama yapılmaksızın hadislerin zahirinden anlaşılmayan Hanefilerin söz konusu tevilini anlaması beklenemez. Söz konusu rivayetleri değerlendiren İmam Tahâvî (ö. 321/933), Gaylân b. Seleme rivayetiyle ilgili olarak münkatı‘ hükmünü verip hüccet olamayacağını söylese de³²² hadisle ilgili zikrettiğimiz tahrirlerden anlaşılacağı üzere hadisin kendisiyle delile mani bir durum söz konusu olmadığından Tahâvî’nin bu tespiti yerinde değildir. Diğer yandan Tahâvî, Gaylân hadisinin hüccet olduğunun kabul edilmesi halinde ise yukarıda zikrettiğimiz üzere evliliklerin ayetlerin gelmesinden önce veya sonra yapılmasına göre değişen hükümlerine *Şerhu meâni’l-âsâr* adlı eserinin Kitâbü’s-siyer bölümünde yer vermiş ve diğer rivayetlerin de bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Tahâvî, hadislerle ilgili yaptığı bu değerlendirmelerden sonra İmam Muhammed’in görüşünün fasit olduğunu söyleyerek şeyhanın görüşünü tercih etmiştir.³²³

³²⁰ Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Beyrut 2001, III, 164, 166; Kudûrî, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cuma Muhammed, Kâhire 2004, IX, 4524.

³²¹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, III, 164-165; Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4517; Serahsî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn Burhânü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed et-Tüsânî, *el-Muhîtü’r-Radavî fî furû’i’l-fikhi’l-Hanefî*, Beyrut 2021, III, 160-162.

³²² Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, III, 163-164; Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticâhâtü’l-fikhiyye ‘inde ashâbi’l-hadîs fî’l-karni’-sâlis el-hicrî*, s. 534.

³²³ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, III, 163-167.

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde yukarıda zikrettiğimiz hadislere iki konu başlığı altında değinmiştir. Hadislere ilk olarak, evlenilmesi haram olan kadınlar başlığı altında yer veren İbnü'l-Hümâm, Fîrûz ed-Deylemî hadisini iki kız kardeşin bir nikâh altında tutulmasının haram olmasına ve Gaylan b. Seleme hadisini de dörtten fazla evliliğin haram olmasına delil olarak zikretmiştir.³²⁴ İbnü'l-Hümâm'ın hadisleri zikrettiği diğer bir konu ise müşriklerin kendi aralarında yaptığı nikâhın sahih olup olmaması meselesidir. Bu meselede müşriklerin kendi aralarında yaptıkları nikâhın sahih olmadığını söyleyen İmam Mâlik'in görüşünün batıl olduğunu ispat etmek için yukarıdaki hadislere yer veren İbnü'l-Hümâm, bu hadislere ilaveten; Tebbet suresindeki “وَأَمْرُهُمْ خَمَالَةٌ الْحَطَبِ” ayetini, Hz. Peygamber'in “Ben zina sebebiyle değil meşru bir nikâhla dünyaya geldim.” buyurmasını ve İslam'ın ilk yıllarından Hz. Peygamber'in vefatına kadar Müslüman olan sahabenin nikâhlarını yenilediğine dair ne sahih ne de zayıf bir yolla hiçbir haber gelmemesini de delil göstererek müşriklerin nikâhının sahih olduğunu söylemiştir.³²⁵ Aynı konunun sonunda furû' başlığı altında İmam Muhammed'in görüşüne temas etmeyen İbnü'l-Hümâm, şeyhaynın sadece “on kadınla veya iki kız kardeşle tek akitle evlenilmişse hepsinin nikâhının batıl olduğu ve kocayla kadınların arasının ayrılacağını ve söz konusu kadınlarla farklı akitlerle evlenilmişse kocanın ilk dört evliliğinin veya birinci kız kardeşle nikâhının sahih olduğu diğerlerinin nikâhının batıl olduğu” şeklindeki görüşlerini nakletmekle yetinmiştir.³²⁶ Bu bilgilerden hareketle İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'de müşriklerin kendi aralarında yaptıkları nikâhın sahih olduğunu ispat etmek için hadisleri delil olarak zikretmesinden ve Fîrûz ed-Deylemî ve Gaylân b. Seleme'nin nikâhlarını kadınlarla tek akitle mi yoksa ayrı akitlerle mi evlilik yaptıklarına dair tafsilata girmeden sahih kabul etmesinden İmam Muhammed'in görüşünü desteklediği, İmam Muhammed'e hiç temas etmeden doğrudan şeyhaynın görüşüne yer vermesiyle de onların görüşünü desteklediği şeklinde iki farklı yorum yapılabilir. Dolayısıyla bu bilgiler neticesinde İbnü'l-Hümâm'ın *Fethul-Kadîr*'de hangi görüşü tercih ettiği net bir şekilde anlaşılamamaktadır. Ancak *et-Tahrîr* adlı eserinde kendisi açık bir şekilde “فَالْأَوْجَهُ قَوْلُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ” diyerek İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir.³²⁷ Kendisinden sonra gelen âlimlerden *et-Tahrîr*'in şârihlerinden talebesi İbn Emîr el-Hâc (ö. 879/1474), İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü tercih ederken, *et-Tahrîr*'in ikinci şârihi Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579) şeyhaynın görüşünü teyit etmiştir.³²⁸ Zeynüddîn İbn

³²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 203-204, 230-231.

³²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 390.

³²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 409.

³²⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 57-59.

³²⁸ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I, 201; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 177.

Nüceym (ö. 970/1563), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) şeyhaynın görüşünü onaylamışlardır.³²⁹

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, rivayetlerin zahirinin kendisini desteklediği İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiş ve sonraki âlimlerden öğrencisi İbn Emîr el-Hâc kenisini teyit etmiştir.

K. Ehl-i Kitap Kadımla Evlilik

Ehl-i kitap bir kadımla mutlak olarak evlilik yapılp yapılamayacağı konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Şeyhu'l-İslam Hâherzâde (ö. 483/1090) *Mebisût* adlı eserinde ve Nesefî (ö. 710/1310) *Mustasfâ*'sında ehl-i kitap kadının Mesih ve Üzeyr'i ilah olarak kabul etmemesi şartıyla nikâhının caiz olduğu görüşünü zikretmişlerdir. Şeyhu'l-İslam Hâherzâde, her ne kadar bu görüş hakkında “وَقِيلَ عَلَيْهِ الْفِتْوَى” dense de delillerden hareketle müşrike olsun veya olmasın ehl-i kitap bir kadımla evlenmenin mutlak olarak caiz olduğunu, söylemiştir.³³⁰ Harbî olan ehl-i kitap kadımlarla evliliğin icmâ ile mekruh olduğunu ve zaruret olmadıkça harbî olmayan ehl-i kitap kadımlarla da evlenmemenin ve ehl-i kitabın kestiğini yememenin daha evla olacağını belirten³³¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), sahabeden Huzeyfe (ö. 36/656), Talha (ö. 36/656) ve Kâ'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) ehl-i kitap kadımla evlenmesi, Muğîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) böyle bir kadımla dünürcü olması kitap ehli hanımlarla evlilik yapmanın caiz olduğunu göstermektedir, demiştir. Yine dört mezhebe göre de hür ehl-i kitap kadımla evliliğin caiz olduğunu ifade eden müellif, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Mebisût* adlı eserinde, teslise inansa da Hristiyan'ın kestiği yenir demesi ve Mergînânî'nin metinde, ehl-i kitap kadımlarla evliliğin caiz olduğunu kayıtlamadan söylemesi, bu hükmü destekler, demiştir.³³² Kur'an'da birçok yerde ehl-i kitabın şirkinden bahsedildiği halde³³³ müşrik lafzı mutlak manada ehl-i kitaba şamil olarak gelmemiştir. Nitekim “(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar olduğunu görürsün.”³³⁴ ve “Kitap ehlinden inkâr edenler ile Allah'a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi.”³³⁵ ayetlerinde müşrikler ehl-i kitap üzerine atfedilmiştir ve bu durum iki gurubun birbirinden farklı

³²⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 378; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebisâr*, IV, 483; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 483-484; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 483-484.

³³⁰ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 554; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 218-219.

³³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 218-219.

³³² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 219-220; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 219-220.

³³³ el-Mâide 5/ 72, 73; et-Tevbe 9/ 30.

³³⁴ el-Mâide 5/ 82.

³³⁵ el-Beyyine 98/ 1.

değerlendirildiğini göstermektedir.³³⁶ Buradan hareketle “*Müşrik kadınlarla evlenmeyin*” ayeti, Mâide suresinde geçen “*Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da size helal kılındı*”³³⁷ ayetiyle tahsis edilmiş ve mutlak olarak ehl-i kitap kadınlar helal, ehl-i kitap dışındaki müşrik kadınlar ise haram kılınmıştır.³³⁸ Radiyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176) ve Âlim b. Alâ (ö. 786/1384), harbî olan ehl-i kitap kadınla evlenmenin mekruh, harbi olmayanla evlenmenin caiz olduğunu söylemişlerdir.³³⁹ Kâsânî (ö. 587/1191) ehl-i kitap kadınla evliliğin caiz olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁰ Serûcî (ö. 710/1310), Kâkî (ö. 749/1348) ve İtkânî de (ö. 758/1357) bu görüşü desteklemişlerdir.³⁴¹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), ehl-i kitap kadınlarla mutlak olarak evlenmenin caiz olmasının mezhepte asıl görüş olduğunu ve İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşü tercih ettiğini nakletmiştir.³⁴² Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) aynı görüştedir.³⁴³ Leknevî (ö. 1304/1886) ise Hz. Peygamber dönemindeki ehl-i kitabın Mesih ve Üzeyr'i ilah kabul ettiği halde Kur'an'da mutlak olarak ehl-i kitabın kestığının yenmesine ve kadınlarıyla evlenilmesine cevaz verilmesi, onların şirkinin kendileriyle evlenilmesine ve kestiklerinin yenmesine mani olmadığını göstermektedir, diyerek bu hükmün sahih olan görüş olduğunu söylemiştir.³⁴⁴ Muasır âlimlerden Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), kendilerini Yahudilik veya Hristiyanlığa nisbet ettikleri sürece ehl-i kitaptan olanların teslise ve Hz. İsa'nın ulûhiyetine veya Hz. Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inanmalarının evliliğe mani olmadığını, zira Allah'ın bunların itikadını bildiği halde evliliğe izin verdiğini söylemiştir.³⁴⁵

Konuyla ilgili son döneme ait bir görüşü burada değerlendirmek yerinde olacaktır. Müslüman bir kadının ehl-i kitap bir erkekle evlenemeyeceğinde icmâ bulunduğunu ve bunu caiz görmenin kişiyi dinden çıkaracağını ifade eden Ezher şeyhi Mahmûd Şeltût (ö. 1963), Mü'min bir erkeğin kitap ehli bir hanımla evlenmesinin de mutlak olarak caiz olmadığını söylemiştir. Mahmûd Şeltût “*Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da size helal kılındı*” ayetinin Müslüman bir erkeğin ailesini idare edebilecek şuur ve bilinçte

³³⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 219; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 182.

³³⁷ el-Mâide 5/5.

³³⁸ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 46.

³³⁹ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 18-19; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 70-71.

³⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 458-459, 463.

³⁴¹ Serûcî, *el-Gâye*, X, 222-223; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 550-554; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 507-508.

³⁴² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 182.

³⁴³ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 18-19; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 222-223; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 222-223; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 222-223.

³⁴⁴ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 45-46.

³⁴⁵ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Fetâvâ's-şeyh el-imâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, thk. Muhammed b. İbrahim Bûzğaybe, Dubai 2004; s. 366.

olması şartıyla ehl-i kitap bir kadınla evlenmesine cevaz verdiğini aksi takdirde böyle bir evliliğin caiz olmadığını söylemiştir. Zira şer'î bilinç ve şuurdan uzak, evlendiği kadının tesirinde kalarak kendi dinini bile muhafaza edemeyecek zayıflıkta imana sahip olan bir erkeğin gayr-i müslim bir kadınla evlenerek doğacak çocuklarına da sahip çıkamayacağı göz önünde bulundurulduğunda ayetin zahirine bakarak böyle bir evliliğin caiz olduğunu söylemek şer'î hikmet ve maslahata aykırı olacaktır. Mahmûd Şeltût bugün bazı kimselerin söz konusu ayet-i kerîmeyi; şer'î maslahat, hikmet ve anlayıştan uzak bir şekilde okudukları için ehl-i kitap bir kadınla Müslüman bir erkeğin evlenmesine mutlak olarak cevaz verdiklerini ifade etmiştir.³⁴⁶

Şeltût, Mü'min bir erkeğin kitap ehli olan bir kadınla evlenmesi hususunda hükmün hikmetini izah etme noktasında tutarlı görünse de Müslüman kadının ehli kitab bir erkekle evlenmesinin icmâ ile haram olmasını, Müslüman kadının böyle erkeğin hükmü ve tesiri altına girmekten korunması olarak açıklamakla, Müslüman bir erkeğin de zayıf olduğu bir konumda ehl-i kitap kadınla evlenmesinin aynı hikmete binaen haram olacağını ifade etmiş ve söz konusu hükümdeki icmâyı maslahata dayandırmıştır. Bu denklemi tersinden ele aldığımızda ise otoriter Müslüman bir kadının Müslümanlar arasında zayıf bir ehl-i kitap erkekle evlenmesi maslahata uygun olacağından asıl hükmü tersine çevirebilecektir. Ancak sadece maslahat nazara alınarak yapılan böyle bir hükme gitmek mümkün olmadığı için hükmün sadece maslahata bağlanması isabetli görünmemektedir.

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm mezhepte asıl olan görüşü tercih etmiş ve sonraki Hanefî âlimler de aynı görüşü teyit etmişlerdir.

L. İman Meşîete Bağlayan Kişi İle Evlilik

Hanefî âlimlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Fadl (ö. 508/1114) imanda istisna yapan kimseler kâfir olduğu için onlarla evlenmek caiz değildir, demiştir. Şeyhülislâm Ebû Hafs es-Sefkerderî (ö. ?), *Fevâid* adlı eserinde Hanefî bir kimsenin kızını, Şafiî mezhebinden bir kimseyle evlendirmesinin uygun olmadığını söylemiştir. Yine bir grup âlim, Şâfiîlerden kız almak caiz fakat onlara kız vermek caiz değildir, demişlerdir.³⁴⁷ Buna mukabil meşâyihden bazıları da caiz olduğunu söylemişlerdir.³⁴⁸ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) kişinin tereddütsüz bir şekilde “ben kesinlikle müminim” diyerek nefsinin alıştırmayı ve iman üzere meleke kesbetmesi daha hayırlı olduğu için imanda istisna yapmak bize göre hilâfü'l-evlâ da

³⁴⁶ Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, Kâhire 2018, s. 246-250.

³⁴⁷ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 235; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, I, 101-102; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 81.

³⁴⁸ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 580; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 75.

olsa, istisna yapanlar bununla imanda tereddütü değil son nefeste iman ile ölmeyi kastetmişlerdir, diyerek bu manada istisna yapanların kâfir olmadığını ve onlarla evlenmekte bir mahzurun bulunmadığını söylemiştir.³⁴⁹ Diğer taraftan Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), mutlak olarak imanda istisna yapanların tekfir edilmesinin hata olduğunu ve onlarla evlenilmesinin caiz olmadığını söylemenin de mahza taassuptan kaynaklandığını ifade etmiştir. “İnşallah ben mü’minim” diyen kimsenin kâfir olması, bu sözü şüphyle söyleyenler için doğrudur ve İbn Fadl’ın sözünün böyle kimselere hamledilmesi gerekir, diyen Zeynüddîn İbn Nüceym, Şâfiilerin daha önce de ifade edildiği üzere kendilerinin imandaki şüpheden dolayı değil son nefeste “inşallah imanımı koruyarak ölüyorum” niyetiyle istisna lafzını kullandıkları için onlarla evlenmekte hiçbir mahzurun bulunmadığını söylemiştir.³⁵⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym’in muasırı olan âlimlerden Kuhistânî (ö. 962/1555) de imanda istisna yapan kimselerin kâfir olmalarından dolayı onlarla evlenmenin caiz olmadığı veya Şâfiilerden kız almanın caiz olduğu ancak kız vermenin caiz olmadığı yönündeki görüşleri gündeme getirmemenin evlâ olduğunu zira Şâfiilerin meşietini tevil ederek kullandıklarını söylemiş ve tevil varsa tekfirin söz konusu olmayacağını dolaylı olarak ifade etmiştir.³⁵¹

Netice itibariyle İbnü’l-Hümâm, mezhepte asıl olan görüşü tercih etmiştir.

M. Mu‘tezilî Bir Kimseyle Evlilik

Ebu’l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî (ö. 345/956), Mu‘tezilenin kendileri dışındakileri küfür ehli görmeleri sebebiyle bize göre de onlar kâfirdir, diyerek ehl-i sünnetten bir kimse ile Mu‘tezileden bir kimse arasında nikâh akdi yapmanın caiz olmadığını söylemiştir.³⁵² Aynı şekilde Kuhistânî, hiçbir tafsilata yer vermeden “bize göre kâfir olduğu için Mu‘tezile bir kadınla Müslüman bir erkeğin evlenmesi caiz değildir” demiştir.³⁵³ Bezzâzî (ö. 827/1424), ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında nikâhın sahih olmadığını söylemiş ve bir grup âlimden ehl-i kitapla evlilikte olduğu gibi Mu‘tezileden kız almanın caiz fakat onlara kız vermenin caiz olmadığını, işittiğini belirtmiştir.³⁵⁴ Ancak Mu‘tezile mezhebine mensup kimseler hakkında verilen hükümlerin toptancı bir yaklaşımla bütün mu‘tezilî fırkalar hakkında geçerli olduğu düşünülmemelidir. Zira Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne’l-fırak* adlı eserinde Mu‘tezilenin kendi içerisinde yirmi iki fırkaya ayrıldığını

³⁴⁹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 221.

³⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 81; III, 181-182.

³⁵¹ Kuhistânî, *Câmi’u’r-rumûz şerhu muhtasarı’l-vikâye el-müsemma bi’n-nükâye*, II, 252.

³⁵² Keşşî, *Mecmû’u’l-havâdis ve’n-nevâzil ve’l-vâkı’ât fi fikhi’s-sâdeti’l-Hanefiyye*, III, 1472; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, IV, 265; Kâkî, *Mi’râcü’d-dirâye fi şerhi’l-Hidâye*, III, 580; Âlim b. Alâ’, *el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye*, IV, 75; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 221.

³⁵³ Kuhistânî, *Câmi’u’r-rumûz şerhu muhtasarı’l-vikâye el-müsemma bi’n-nükâye*, II, 252.

³⁵⁴ Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, I, 101-102.

söylemiştir.³⁵⁵ Mesela Abdülkâhir el-Bağdâdî, aynı eserinde Mu‘tezilenin onbirinci fırkası İskâfiyye’den bahsederken bu grup hakkında İmam Muhammed’in (ö. 189/805) “Kim bir mu‘tezilenin arkasında namaz kılsa namazını iade etsin” ve İmam Ebû Yûsûf’un (ö. 182/798) “Bunlar zındıktır” dediklerini nakletmiştir.³⁵⁶ İbnü’l-Hümâm da (ö. 861/1457) ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceğini, muhakkik âlimlerin beyan ettiği üzere âlemin kadim olmaması, Allah’ın cüz’iyyâtı bilmesi gibi zaruret-i diniyyeden bir şeyi inkâr etmedikleri sürece onlarla evliliğin caiz olduğunu söylemiş ve kendisi de zaruret-i diniyyeden olan bu iki şeye Allah’a fiillerinde vücûbiyet isnad etmemeyi ve Allah’ın fiilerinde muhtar olmasını kabul etmeyi ilave etmiştir.³⁵⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği ve Mu‘tezilî bir kimseyle evliliğin caiz olması hususunda müellife muvafakat etmişlerdir.³⁵⁸

N. Zinadan Hamile Olan Bir Kadımla Zânî Dışında Bir Kimsenin Evlenmesi

İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Muhammed (ö. 189/805), çocuğunun nesebi sabitken hamile olan bir kadımla evliliği, çocuğun babasının (su sahibinin) hakkına riayet için caiz görmemişlerdir. Zina yoluyla hamile kalan bir kadımla başka bir adamın evlenmesini ise söz konusu hürmet bulunmadığı için ve “...*bunların dışındakiler size helal kılındı.*”³⁵⁹ ayeti sebebiyle caiz görmüşlerdir. Ancak tarafeyn evliliği caiz görmekle birlikte kadın doğuruncaya kadar cinsel ilişkinin haram olduğunu söylemişlerdir. Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) fetvanın tarafeynin görüşüne göre olduğunu söylemiştir. İmam Züfer (ö. 158/775) ve İmam Ebû Yûsûf’a (ö. 182/798) göre ise hamile kadımla evlenmeyi yasak kılan “...bekleme emri süresine ulaşmadıkça evlenme akdi yapmaya kalkışmayın...”³⁶⁰ ayetinin gerekçesi, nesebi sabit olan çocuğun muhterem olmasıdır. Zina sebebiyle bile olsa çocuk Allah’ın emaneti olduğu ve bir kusuru da bulunmadığı için muhteremdir ve dolayısıyla hamile kadımla evlenmek hiçbir şekilde caiz değildir.³⁶¹

İbnü’l-Hümâm, İmam Âzam ve İmam Muhammed’in görüşlerini farklı bir gerekçeyle tercih etmiştir. Zira tarafeynin gerekçesine göre su sahibinin izin vermesi halinde hamile

³⁵⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne l-firak ve beyânü l-firkati n-nâciye minhüm*, Kâhire ty., s. 104.

³⁵⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne l-firak*, s. 151.

³⁵⁷ İbnü’l-Hümâm, *Fethu l-Kadîr*, III, 221.

³⁵⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru r-râik*, III, 182; İbn Nüceym, *en-Nehru l-fâik*, II, 194; Şeyhîzâde, *Mecma u l-enhur*, I, 330; Haskefî, *ed-Dürrü l-muhtâr*, IV, 223-224; İbn Âbidîn, *Reddü l-muhtâr*, IV, 223-224.

³⁵⁹ en-Nisâ, 4/24.

³⁶⁰ el-Bakara, 2/235.

³⁶¹ Serahsi Radıyyüddîn, *el-Muhîtü r-Radavî*, III, 18; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 251; Kâkî, *Mi râcü d-dirâye*, III, 570; İtkânî, *Ğâyetü l-beyân*, IV, 531-534; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ t-Tatarhâniyye*, IV, 67; İbnü’l-Hümâm, *Fethu l-Kadîr*, III, 232-233.

kadınla nikâhın, harbinin suyu hakkında hürmet bulunmadığı için Müslüman olup İslâm ülkesine hicret eden veya esir olan hamile kadınla nikâhın caiz olması gerekirdi. Hâlbuki birinci mesele hiçbir şekilde caiz değilken, ikinci mesele de zâhiru'r-rivâyeye göre caiz değildir. İletin munzabıt olmasından hareketle İbnü'l-Hümâm, “el-cem‘u beyne'l-firâşeyn” ortaya çıkacağı ve bu da caiz olmadığı için meşru bir nikâhla hamile olan kadınla evlenilemeyeceğini söylemiştir. Zira sahih nikâhla evlenmiş ve hamile kalmış olan kadın hamileliği süresince önceki kocasının yatağında gibidir dolayısıyla yeni bir nikâh ikinci yatak hükmünde olacaktır. Buna mukabil zina sebebiyle hamile olan kadının nikâhsız birlikteliğinden dolayı “el-cem‘u beyne'l-firâşeyn” mahzuru ortaya çıkmadığı için böyle bir kadınla evlilik caiz olacaktır. Müellif açısından baktığımızda aynı sonuca farklı yollardan gittiği bu örnekle tahkik ehli bir ilim adamı olduğu görülmektedir.³⁶² Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Sirâcuddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefi (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) bu konu hakkında İbnü'l-Hümâm gibi tarafeynin görüşünü benimsemişlerdir.³⁶³

O. Muvakkat Nikâh

Bazı âlimlere göre mut‘a nikâhı ile muvakkat nikâh arasında ayrıma gidilmiş çoğunluk olan diğer bazılarına göre ise muvakkat nikâh müt‘anın bir çeşidi sayılmıştır. Buna göre aralarında fark olduğunu söyleyenler, muvakkat nikâhın şahitler huzurunda muayyen bir müddetle “tezvic”, “tezevvüc” ve “nikâh” lafızlarıyla yapıldığını, müt‘ada ise şahitlerin bulunmadığını ve nikâhın mut‘a kelimesinden türetilen lafızlarla yapıldığını belirtmişlerdir. İbnü'l-Hümâm’ın da içinde bulunduğu çoğunluk âlimlere göre ise her muvakkat nikâh müt‘adır. Zira akitlerde itibar lafızlara değil maksat ve manaya olduğu için muvakkat nikâh, her ne kadar “tezvic”, “tezevvüc” ve “nikâh” lafızlarıyla şahitler huzurunda yapılsa da belli bir süre ile kayıtlandığı için evlilikten asıl olan maksada aykırıdır. Hanefî imamları arasında mut‘a nikâhının batıl olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmazken muvakkat nikâh hakkında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) ve imameyne göre muvakkat nikâh mut‘a manasında olduğu için fasit, İmam Züfer’e (ö. 158/775) göre ise fasit şartlarla akit batıl olamayacağı için akit sahih şart batıldır. Hasan b. Ziyâd’ın (ö. 204/819) İmam Âzam’dan rivâyet ettiği bir görüşe göre nikâh ömürlük bir akit olduğu için yüz- yüzelli sene gibi insanın

³⁶² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 232-233.

³⁶³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 332; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 187; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 107; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 198; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 228; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 22; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 329; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 229; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 228; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 55.

ömrünün yetmeyeceği bir süre zikredilirse nikâh sahihtir.³⁶⁴ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Züfer'e yöneltilen muvakkat nikâh mut'a manasında olduğuna göre mut'a mensuhsa muvakkat nikâh da mensuh olmalıdır, itirazına şöyle cevap vermiştir: Muvakkat nikâhta, mensuh olan mut'a nikâhının manası olup bu mana da sürenin sona ermesiyle akdin sona ermesidir. Sürenin bitmesiyle akdin sona ermediğini bilakis nikâhın süresiz olarak geçerli olduğunu kabul eden İmam Züfer mensuhla amel etmediği için yapılan itiraz yerinde değildir.³⁶⁵

Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm, muvakkat nikâhın geçerli olduğuna dair en yakın misalin şîğâr nikâhı olduğunu söylemiştir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.), iki erkeğin birbirlerinin velayeti atındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesini ifade eden şîğâr nikâhını yasaklamış ancak Hanefiler nikâh sahih mehirsizlik şartı batıldır, kadınlara mehr-i misil tahakkuk eder, demişlerdir. Şîğâr nikâhındaki nehiy mehirsiz evliliğe yönelik olduğu gibi muvakkat nikâhtaki nesih de sürenin bitmesiyle akdin bitmesi şartına yöneliktir. İmam Züfer'in görüşünü bu şekilde değerlendirmek gerekir.³⁶⁶ Görüldüğü gibi İbnü'l-Hümâm, muvakkat nikâhı mut'anın bir çeşidi kabul etmekle birlikte süre şartının batıl, muvakkat nikâhın caiz olduğunu söyleyerek İmam Züfer'in görüşünü “ وَمُقْتَضَى النَّظَرِ أَنْ يَنْزَجَّحَ “ قَوْلُهُ” lafzıyla tercih etmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm'dan önce İmam Züfer'in görüşünü tercih eden bir Hanefî fakihine rastlayamadık. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ve Haskefî (ö. 1088/1677) üç imamın görüşünü tercih etmişlerdir.³⁶⁷ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), yirmi mesele dışında İmam Züfer'in görüşüyle fetva verilemeyeceğini, fetvaya uygun olan bu yirmi görüşten birisinin de “muvakkat nikâh sahihtir” görüşü olduğunu söylemiş ve İbnü'l-Hümâm'ı teyit etmiştir.³⁶⁸ Leknevî (ö. 1304/1886) de bu konuda İbnü'l-Hümâm'ı onaylamıştır.³⁶⁹

³⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 143-145; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 22; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 467-468, 473, 479-480; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, I, 290; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 256-257; Kâkî, *Mî'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 578-580; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, IV, 538-539, 544; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 12; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 236-237.

³⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 240-241.

³⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 240.

³⁶⁷ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 334; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 190; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 107; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 233; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 29; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 334; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 233-234.

³⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 233-234; V, 403-404.

³⁶⁹ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 62.

Ö. Nikâh Akdinde Kızın Rızasının Öğrenilmesi

1. Gülme ve Ağlamanın Rızaya Delâleti

Bir nikâh akdinde evlenecek kızın rızası öğrenilmek istendiğinde kızın ağlaması veya gülmesinin rızaya delalet edip etmediği hususunda farklı içtihatlar bulunmaktadır. Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798) gelen bir görüşe göre kızın ağlaması çok hayâli olmaktan kaynaklandığı için sükût etmesinde olduğu gibi rızayı gösterir. Ebû Yusuf'tan gelen ikinci bir görüşe göre ise ağlamak kızın reddine işaret sayılır. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise ağlama kızın öfkelerini ve kerih görmesini ifade ettiği için rızaya delalet etmez. Konuyla ilgili Kâdihân (ö. 592/1196), ağlamanın rızaya delâlet edip etmemesi konusunda ihtilafın bulunduğunu; sessiz ağlamanın rızaya ve sesli ağlamanın redde delâlet etmesinin sahih olan görüş olduğunu söylemiştir. İtkânî (ö. 758/1357), Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin de (ö. 373/983) bu görüşte olduğunu söylemiştir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]) de Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) ağlamanın rızaya delâlet etmeyeceğini, söylemesi üzerine bazı müteahhir âlimlerin ağlamanın ancak sesli olması halinde redde delalet edeceğini ve sessiz ağlamanın da redde değil evinden ayrılmanın üzüntüsüne delâlet edeceğini belirterek Hâkim eş-Şehîd'in ifadesini kayıtladıklarını söylemiştir. Bazı fakihler de gözyaşı sıcak olduğunda bunun üzüntüden kaynaklandığını ve redde delâlet ettiğini, gözyaşı soğuksa bunun sevinçten kaynaklandığını ve rızaya delâlet ettiğini söylemişlerdir.³⁷⁰ Mezhepteki asıl olan görüşe göre kızın rızası öğrenilirken gülmesi ve tebessüm etmesi sevinç göstergesi olduğundan sükûtta daha fazla rızaya delâlet eder. Diğer bir görüşe göre ise gülme, bazen istihzâ ile olduğu için rızaya delâlet etmez.³⁷¹ İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) gülme ve ağlamanın kızın mutlak rızasına veya reddine delâlet etmediğini, bu konuda karinelere itibar edilmesi gerektiğini ve karineler arasında tearuz olması halinde ise ihtiyatla hareket edilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁷² Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), sessiz ağlamanın rızaya, sesli ağlamanın ise redde delalet ettiğini kabul etmenin sahih ve muhtar olan görüş olduğunu belirtmiştir. Zira kızın sessiz ağlaması ailesinden ayrılma üzüntüsü sebebiyle, sesli ağlaması ise kızgınlığı ve bu nikâha rıza göstermemesi sebebiyledir. Diğer taraftan İbn Nuceym, kızın istihzâ ile olmamak kaydıyla gülmesinin ve tebessümünün kızın rızasına ve iznine delâlet ettiğini de ifade etmiştir.³⁷³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö.

³⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 4-5; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 361; Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 297; Serûcî, *el-Ğâye*, X, 315-316; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 598; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, IV, 565-566; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 256.

³⁷¹ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 78-79; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 598.

³⁷² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 256-258.

³⁷³ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 198-199.

1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Haskefî (ö. 1088/1677) mezhebin görüşünü tercih etmişlerdir.³⁷⁴ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü onaylamışlardır.³⁷⁵ Leknevî de (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü en adil görüş budur diyerek tercih etmiştir. Nitekim sesli veya sessiz ağlamanın izne ya da redde delalet etmesi toplumdaki ıhtilaf, örften örfte değişiklik gösterir. Mesela, Hindistan'da hafif bir sesle ağlamanın izne delâlet ettiği, Hind örfüne vakıf olan herkes tarafından bilinmektedir.³⁷⁶ Bu meselede İbnü'l-Hümâm, mezhepteki görüşlerden birisini tercih etmese de tüm görüşleri cem etmiş ve ihtilafı ortadan kaldırmıştır.

2. Akit Meclisinde Kızın Velisi Tarafından Evlendirilmesi Halinde Kızın Sükûtunun Rızaya Delâleti

Kızın bulunduğu mecliste velisi kızın rızasını sormadan evlendirse ve kız da sükût etse; bu sükûtun rızaya delâlet edip etmeyeceği konusunda meşâyih arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kâkî (ö. 749/1348) ve Zeylaî (ö. 762/1360) söz konusu ihtilafa değindikten sonra esah olan görüşün böyle bir sükûtun rızaya delâlet etmesi olduğunu söylemişlerdir.³⁷⁷ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) akit meclisinde kızın sükûtunun rızaya delâlet etmesini, kızın evlendiği kimseyi daha öncesinden tanıyor olmasına veya kızın evlendiği kimsenin nikâh meclisinde hazır bulunması şartına bağlayarak “وَالْأَصْحُ الْمَحْتَةُ” lafzıyla kızın sükûtunun rızaya delâlet edeceği görüşünü tercih etmiştir.³⁷⁸ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ve Haskefî (ö. 1088/1677), İbnü'l-Hümâm gibi kızın sükûtunu şarta bağlayarak rızaya delâletini kabul edilmişlerdir.³⁷⁹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) mutlak olarak kızın sükûtunun rıza ve izne delâlet ettiğini söylemişlerdir.³⁸⁰

3. Kızın Sükûtunun Rızaya Delâleti Hususunda Mehrin Zikredilmesinin Şart Olması

Evlilik konusunda kızın görüşü öğrenilmek istendiğinde kızın sükûtunun rızaya delalet etmesi için evleneceği kimsenin kim olduğunun belirtilmesi gerekirken mehrin zikredilip

³⁷⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 335; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 107-108; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 247-248; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 33-34; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 333.

³⁷⁵ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 204; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 248.

³⁷⁶ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 70.

³⁷⁷ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 600; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, II, 119.

³⁷⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 258.

³⁷⁹ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 203; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 251-252; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 336; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 252.

³⁸⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 336; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 199; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur*, I, 334;

zikredilmemesi konusunda fukaha tarafından tashih edilmiş üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre nikâh mehir zikredilmeden de sahih olduğundan kızın sükûtunun rızaya delâlet etmesi için mehrin zikredilmesi şart değildir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]) bu görüşü tercih etmiş, Mergînânî (ö. 593/1197) ve İtkânî de (ö. 758/1357) bu görüşün sahih olan görüş olduğunu söylemişlerdir.³⁸¹ İkinci görüş sahipleri, mehrin az veya çok olması kızın rağbetini etkileyeceği için mehrin hiç zikredilmediği nikâh esnasında kızın sükûtu rızaya delâlet etmez ve böyle bir akit sahih değildir, demişlerdir. Müteahhir meşâyih bu görüşü tercih etmiştir.³⁸² Üçüncü görüşe göre kızın velisi baba veya dede ise mehrin zikredilmesi şart değildir. Bunların dışındaki kimselerin veli olduğu durumlarda kızın sükûtunun rızaya delâlet etmesi için mehrin zikredilmesi gerekir. Zira baba veya dede kızın maslahatına daha uygun bir durum söz konusu olduğu zaman mehr-i misilden daha azına razı olarak kızı evlendirebilir. Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945) ve Kâkî (ö. 749/1348) bu görüşün sahih olduğunu ifade etmişlerdir.³⁸³ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), mehir zikredilmeden yapılan nikâhın sahih olmasını gerekçe gösteren ve nikâhta mehrin zikrini şart görmeyen birinci görüş sahiplerinin gerekçesini, mehirsiz nikâh ancak kızın sükûtundan daha kuvvetli bir delâletle velisine kendisini mehirsiz evlendirme yetkisi verdiği veya kızın mehr-i misle razı olduğu şartlarda geçerlidir, diyerek reddetmiştir. İbnü'l-Hümâm, üçüncü görüşle ilgili olarak ise “baba veya dedenin veli olduğu durumlarda söz konusu gerekçeye binaen mehrin açıkça zikredilmesinin gerekli olmadığı, diğer velilerin kızı evlendirmesi halinde ise mehrin zikredilmesinin gerektiği” tafsilatının küçük çocuklar için geçerli olduğunu, akıl-bâliğ kızlar için geçerli olmadığını söylemiştir. Burada babanın kendisiyle istişare etmesi zorunlu olan büyük kızlar söz konusu olduğu için babanın yabancı bir kimse gibi olduğunu ve kızın rızası olmadan onun adına tasarrufta bulunamayacağını belirtmiştir. Kızın sükûtunun rızaya delâlet etmesi de rızayı zayıflatacak bir durumun bulunmamasına bağlı olduğundan akit meclisinde mehrin miktarının belirtilmemesinin rızayı zayıflatacak bir unsur olduğunu ve kızın sükûtunun rızaya delâlet etmeyeceğini ifade etmiştir. Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, kızın mehr-i misilden daha fazlasını talep ederek evlenmek isteyebileceğini, istediği mehir zikredilmediğinde ise kızın sükûtunun rızaya delâlet etmeyeceğini ifade ederek ikinci görüşü “ وَمُقْتَضَى النَّظَرِ أَنْ لَا يَصِحَّ بِهَا ”³⁸⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye* adlı eserde geçtiği üzere İmam Muhammed'in (ö. 189/805) kitapları birinci

³⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 5; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 259; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 567.

³⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 5; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 569; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 198.

³⁸³ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 600; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 198-199.

³⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 258.

görüŖe iŖaret ettiği için mezhepte asıl olan görüŖün birinci görüŖ olduğunu söylemiŖtir.³⁸⁵ İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), TimurtâŖî (ö. 1006/1598) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) mezhepte esas olan birinci görüŖü tercih etmiŖlerdir.³⁸⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ise üçüncü görüŖü tercih etmiŖtir.³⁸⁷

4. Velisinin Kendisini Evlendirdiğini Sonradan Öğrenen Akıl-Bâliğ Kızın Susmasının Rızaya Delâleti

Akıl-bâliğ bir kızın velisinin kendisini evlendirdiğini sonradan öğrendiği halde susmasının rızaya delâlet edip etmeyeceğinde mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. İmam Muhammed'in talebesi Muhammed b. Mukatil er-Râzî (ö. 248/862), kıyasa muhalif bir durum olan sükûtun rızaya delâlet etmesinin ancak nas ile sabit olup akitten önce geçerli olduğunu, akitten sonra ise böyle bir nas bulunmadığı için sükûtun rızaya delâlet etmeyeceğini söylemiŖtir.³⁸⁸ Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Muhammed b. Mukatil er-Râzî'nin görüŖünü reddederek böyle bir durumda sükûtun rızaya delâlet edeceğini ifade etmiŖtir.³⁸⁹ Kâsânî (ö. 587/1191) ise susmanın gülmeye birlikte olması halinde rızaya delâlet ederek bunun icâzet olduğunu, susmanın ağlamayla birlikte olması halinde ise İmam Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) gelen bir görüŖe göre rızaya delâlet ettiğini, Ebû Yûsuf 'tan (ö. 182/798) gelen ikinci bir görüŖe ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise redde delâlet ettiğini ifade etmiŖtir.³⁹⁰ Mergînânî (ö. 593/1197), sükûtun rızaya delâlet etmesinin akitten önce veya sonra olmasına göre deđiŖmeyeceđini belirterek akıl-bâliğ bakire bir kızın velisi tarafından evlendirilmesinden ve kızın nikâhtan haberdar olmasından sonra susması halinde bu sükûtun rızaya delâlet edeceğini söylemiŖtir.³⁹¹ Burhânüddîn el-Buhârî de (ö. 616/1219) akıl-bâliğ bakire bir kızın sükûtunun ister velisi tarafından evlendirilmeden önce olsun isterse evlendirildikten sonra haberdar olunca olsun, her iki durumda da rızaya delâlet edeceğini söylemiŖtir.³⁹² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), rızaya delâleti sebebiyle akitten önce sükûtun izin sayılması gibi akitten sonra da rızaya delâleti sebebiyle icâzet olarak kabul edilmesinin vacip olduğunu, sükûtun rızaya delâlet etmesinin akitten önce veya sonra olmasına göre

³⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 199.

³⁸⁶ el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 108; TimurtâŖî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 251-252; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 34.

³⁸⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 336.

³⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 4; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 259.

³⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 4.

³⁹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 361.

³⁹¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 259-260.

³⁹² Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 75.

değişmeyeceğini söylemiş ve mezhepteki esas olan görüşü “وَالْأَصْحٰهُ” diyerek tercih etmiştir.³⁹³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598), İbnü'l-Hümâm gibi mezhepteki esas olan görüşü tercih etmişlerdir.³⁹⁴

5. Kızın Açık Bir Şekilde Reddinden Sonra Sükûtunun Rızaya Delâleti

Velinin kıza bir talibi hakkında iznini sorması ve kızın açık bir şekilde reddetmesi üzerine velisinin kızı o kimseyle evlendirmesi ve kızın haberdar olmasından sonra sükût etmesinin rızaya delâlet edip etmeyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Serahsî (ö. 483/1090 [?]), bir kimsenin velisi olduğu kıza belli bir kimseyle evlenmesi konusunda iznini sorması ve kızın reddetmesi üzerine velinin kızı o kimseyle evlendirmesi ve kızın sükût etmesi halinde bu sükûtun rızaya delalet edeceğini söylemiştir. Zira kızın ilk sorulduğunda reddetmesi iznin batıl olmasını gerektirdiğinden velinin daha sonra kızı izinsiz evlendirdirmesi, sanki görüşüne hiç müracaat etmeden kızı evlendirmiş gibi olacağından kızın haberdar olduktan sonra sükût etmesi izin yerine geçer. Ayrıca Serahsî, Muhammed b. Mukatil er-Râzî'nin (ö. 248/862) kızın açık reddinden sonra sükûtunun rızaya delâlet etmeyeceğine dair görüşünü naklettikten sonra er-Râzî'ye, bir kimsenin bir vakitte birşeyi istememesi sonraki bir vakitte o şeye razı olmayacağı anlamına gelmeyeceğini ve akitten önceki reddin akitten sonraki sükûtun rızaya delâlet etmesine mani olmayacağını söyleyerek cevap vermiştir.³⁹⁵ Kâkî de (ö. 749/1348) Muhammed b. Mukatil er-Râzî dışında, böyle bir sükûtun rızaya delâlet edeceğine ve akdin geçerli olacağına dair fakihler arasında icmâ'ın bulunduğunu nakletmiştir.³⁹⁶ Ancak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), sarîh olan reddin sonra gelen sükûtun rızaya delalet etmeyeceğini belirtmiş ve “وَالْأَوْجَهُ عَدَمُ الصَّحَّةِ” diyerek er-Râzî ile aynı görüşü tercih etmiştir.³⁹⁷ Tasrih mukabilinde delâlete itibar yoktur, kaidesi de İbnü'l-Hümâm'ı teyit etmektedir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) İbnü'l-Hümâm'ı onaylarken Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise mezhepteki esas olan görüşü tercih etmişlerdir.³⁹⁸ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Zeynüddîn İbn Nüceym'in İbnü'l-Hümâm'ı onayladığını zikrettikten sonra kendisi de İbnü'l-Hümâm'a, kızların ilk önce fevri olarak talibini reddedebileceğini, daha sonra talibinin güzel vasıflarına vakıf olduğunda

³⁹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 259-260.

³⁹⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 335; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 108; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 200; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 247-248.

³⁹⁵ Serahsî, *el-Mebût*, V, 9.

³⁹⁶ Kâkî, *Mî'râcü'd-dirâye*, III, 601.

³⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 259-260.

³⁹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 200; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 250; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 204.

görüşünün değişebileceğini ve sükûtunun rızaya delâlet edebileceğini belirterek cevap vermiş ve mezhebin görüşünü tercih ettiğini ihsas ettirmiştir. Şayet kızın görüşü değişmeseydi ilk kez görüşü sorulduğunda çekinmeden reddettiği gibi ikinci kez de reddedebileceğini ilave etmiştir.³⁹⁹

6. Zina Sebebiyle Bekâretini Kaybeden Kızın İzni

Dul olan kadınların evlilik konusunda rızaları istenirken mutlaka sözlü olarak izinlerinin alınmasında, nesebin kendisiyle sabit olduğu fasit bir akit veya akit şüphesiyle birlikte cinsel ilişki ile bekâretini kaybeden kimselerin dul kadınlar gibi evlendirilmelerinde ve zina dışında herhangi bir sebeple bekâretini kaybeden kızın bakire hükmünde olup bakire gibi evlendirileceği konusunda ihtilaf yoktur. Buna mukabil zina sebebiyle bekâretini kaybeden kızların sözlü olarak mı izin vereceği yoksa sükûtlarıyla mı yetinileceği konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre zina sebebiyle bekâretini kaybeden kız, hakikatte dul olduğu için rızasını sözlü olarak açıklaması gerekir. İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre ise böyle bir kıza had uygulanmamışsa ve ayıbı insanlar tarafından bilinmiyorsa, zahiren bâkire olduğu için bu kızın sözlü izin vermesi zorunlu olmayıp sükûtu rıza sayılmıştır. Zira Hz. Aişe (r.a.) Hz. Peygamber'e (s.a.) evlilikle ilgili "*Ya Rasûlallah kadınların görüşü alınır mı?*" diye sorması üzerine Hz. Peygamber "*Evet*" cevabını verir. Hz. Aişe bunun üzerine "*Bekar kız utanır ve bu sebeple de susar.*" deyince Hz. Peygamber "*Onun sükûtu izin vermesidir.*"⁴⁰⁰ buyurarak hayası sebebiyle kızın sükûtunu rıza saymıştır. İmam Âzam, Hz. Peygamber'in (s.a.) bu beyanından hareketle hayâ sahibi olan bâkire kızın sükûtunun rızaya delalet etmesinde olduğu gibi zinası ifşa olmamış bir kızın da daha çok hayâ duyması sebebiyle sükûtunun rızaya delalet etmesi gerektiğini söylemiş ve hükmün illetini bekârete değil hayâyâ bağlamıştır.⁴⁰¹ İbnü'l-Hümâm, hükmün illeti mutlak hayâ olsaydı bu gerekçe doğru olacaktı ancak burada mutlak bir hayâ söz konusu değildir zira biri iffetten diğeri ise mâsiyetten kaynaklanan iki farklı hayânın birbirine hamledilip aynı hükümde birleşmesi mümkün değildir, diyerek hükmün illetine itiraz etmiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) İmam Âzam'ın görüşünü şu gerekçeyle tercih etmiştir: Bir şeyin yapılmamasını gerektiren delille o şeyin yapılmasını gerektiren delil teâruz ettiği zaman yapılmamasını gerektiren delil tercih edilir. Nitekim zina eden kızın dul olduğu için sözlü beyanını gerekli kılan delille kötülüğün ifşa edilmemesini

³⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 200; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 250.

⁴⁰⁰ Buhârî, "Nikâh", 41; "Kitâbü'l-ikrâh", 3; Müslim, "Nikâh", 3475.

⁴⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 7-8; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 363-365; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 606-608.

emreden deliller teâruz etmiş ve kötülüğün ifşa edilmemesini emreden deliller tercih edilerek zina eden kızın sükûtu rıza sayılmıştır. Diğer yandan şeriatın sükûtunu rıza saydığı bâkire kızıdan maksat, zahiren bâkire kızdır. Nitekim Şâri‘, bâkire kıza evlilikle ilgili rızasını soran velisine, sükûtuyla yetinilip yetinilemeyeceğini anlamak için kızın bekâretini de sorgulamayı vacip kılmamıştır. Buradan hareketle zinası ifşa olmamış kız hükmen bâkire sayılmış ve sükûtunun rızaya delalet ettiği kabul edilmiştir.⁴⁰² Kâsım b. Kutluboğa da (ö. 879/1474) İmam Âzam’ın görüşünün sahih olduğunu söylemiştir.⁴⁰³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefi (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) de İmam Âzam’ın görüşünü onaylamışlardır.⁴⁰⁴

7. Kendisine “Baban iznini almadan seni benimle nikâhlamıştı ve bu haberi alınca sen sükût etmiştin” Denen Kızın Bunu Kabul Etmemesi Durumu

Bir kimse akıl-bâliğ olan bir kıza “baban iznini almadan seni benimle nikâhlamıştı ve bu haberi alınca sen sükût etmiştin” diyerek bir iddiada bulunsa kız da “hayır, reddetmiştim” dese ve her iki tarafın da iddiasına delili bulunmasa; burada kimin sözüne itibar edileceği hususunda kurucu mezhep imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Züfer (ö. 158/775) burada erkeğin sözüne itibar edileceğini söylemiştir. Zira Züfer’e göre “sükût” asıl, “red” ise arizî olup erkek asıl olanı iddia ettiği ve kadın da asıl olanı reddettiği için erkeğin sözüne itibar edilir. İmam Âzam (ö. 150/767) ve imameyne göre ise berâet-i zimmet asıl olduğundan Züfer’in iddiasının aksine kadın üzerinde hak iddia eden erkeğin değil kadının reddi asıldır. Zira kadın bu redle kendi zimmetine yöneltilen milk-i mut’adan uzak olduğunu iddia ederek asıl olanı savunmuştur.⁴⁰⁵ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), kişinin üzerinde mülkiyetin bulunmamasının asıl olduğunu ve kadının bu asla tutunduğunu; zahir olanın da kesin olan bu durumun devam etmesi olduğunu belirtmiş ve mezhepte esas olan bu görüşü “وَلَا يَخْفَى تَرْجُحُ هَذَا” diyerek tercih etmiştir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefi (ö.

⁴⁰² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 262-263.

⁴⁰³ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve t-tercih alâ muhtasari’l-Kudûri*, s. 321.

⁴⁰⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 336; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 205; el-Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, s. 108; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 206; Timurtâşî, *Tenvîru’l-epsâr*, IV, 254-255; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, II, 34-35; Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-enhur*, I, 334-335; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, IV, 255-256; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 256; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 72.

⁴⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 5; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, III, 363; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 263.

1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) mezhebin görüşünü tercih etmişlerdir.⁴⁰⁶

Söz konusu meselede ihtilaf edilen ikinci bir husus da aslı savunan kızın yemin etmesinin gerekli olup olmadığıdır. İmam Âzam'a göre kızın yemin etmesi gerekli değilken İmâmeyne göre kızın yemin etmesi gereklidir. Şayet kız yeminden çekinecek olursa nikâhı ikrar etmiş olacağından nikâh sabit olur.⁴⁰⁷ Konuyla ilgili en geniş açıklamaya yer veren Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî (ö. 482/1089), Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra) ve Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) bu konuda fetva imameynin kavline göre, dediklerini zikretmiş ve kendisi de bu görüşü tercih etmiştir. Diğer taraftan müteahhir meşâyihin ise hâkimin böyle bir durumda davalının durumuna bakarak zalim ve inatçı bir kadın olması halinde imameynin görüşünü alarak yemin ettirmesi gerektiğini, davalı mazlum biriyse İmam Âzam'ın görüşünü alarak yemin ettirmemesi gerektiğine dair görüşü tercih ettiklerini, ifade etmiştir.⁴⁰⁸ Mevsilî (ö. 683/1284), Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin umûmü'l-belvâ sebebiyle imameynin görüşünü tercih ettiğini aktarmıştır.⁴⁰⁹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), müftâ-bih olan görüşün İmâmeynin görüşü olduğunu söylemiş, bu meselenin imameynin kavliyle fetva verilen yedi konudan birisi olduğunu bunun da çeşitlerinin “kitâbü'd-da'vâ” bölümünde geleceğini belirtmiş ancak ömrü kifâyet etmemiştir.⁴¹⁰ Kanaatimize göre konuyla ilgili hükmün gerekçesini de orada açıklama niyetinde olduğu için bu bölümde sadece tercihle yetinmiştir. Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefi (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) bu görüşü teyit etmişlerdir.⁴¹¹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598) ise İmam Âzam'ın görüşüne tabi olmuşlardır.⁴¹²

Netice itibariyle “Nikâh akdinde kızın rızasının öğrenilmesi” başlığı altında yedi alt başlıkta sekiz mesele incelenmiştir. İbnü'l-Hümâm, bunlardan bir meselede cem yoluna

⁴⁰⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 263; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 336; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 206; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 108; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 207; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 256; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 35; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 256-257; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 256-257; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 73.

⁴⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 6; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 363; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 610.

⁴⁰⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 206; VII, 253-255.

⁴⁰⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 136.

⁴¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 264-265.

⁴¹¹ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ muhtasari'l-Kudûrî*, s. 321; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 108, 320; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 36; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur*, I, 335; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 256-257; VIII, 541; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 74.

⁴¹² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 336; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, VIII, 540.

gitmiş, beş meselede mezhepte esas olan görüşü tercih etmiş ve iki meselede de mezhepteki mercuh görüşü tercih etmiştir.

P. Evlilikte Denklik (Kefâet)

İslam hukukunda kefâet, bir erkeğin evleneceği kadına nesep, hür olma, dindarlık, zenginlik ve meslek gibi konularda denk olmasını ifade eder.⁴¹³ Evliliğin sağlam temeller üzerine kurulmasına önem veren İslam dini, hem sahip olduğu hayat şartlarını evliliğinde de muhafaza ederek kadının hakkını hem de eşler arası uyum ve geçime katkı sağlayarak kurduğu yuvanın selameti açısından erkeğin hakkını koruma altına almıştır. Denklikte yukarıda saydığımız belli başlı şartlar asıl olmakla birlikte örfe ve topluma göre (eğitim ve yaş farkı⁴¹⁴) daha başka kriterler de gündeme gelebilir.

1. Evlilikte Denkliğin Muteberliği

Zâhurrivâye ve İbnü'l-Hümâm'a göre eşler arasında denklik, akdin sıhhat şartı olmayıp lüzum şartıdır. Yani denklik, velilerin akdi fesh etme hakkını ortadan kaldırarak akdi herkes için bağlayıcı kılan bir şarttır. Hasan b. Ziyad'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan (ö. 150/767) rivâyetine göre ise denklik sıhhat şartıdır.⁴¹⁵ Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Kerhî (ö. 340/952), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) “*İnsanlar tarağın dişleri gibi birbirine eşittir. Arabın acem olana rüçhâniyeti yoktur, rüçhâniyet sadece takvayladır.*”⁴¹⁶ rivâyetinden hareketle evlilikte denkliğin muteber olmadığını söylemişlerdir.⁴¹⁷ Konuyla ilgili Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kerhî'nin “Nikâhtan daha önemli olan kısas konusunda denklik aranmıyorsa nikâhta da evleviyetle muteber olmaması gerekir” şeklindeki gerekçesine yer verdikten sonra bunun sahih bir gerekçe olmadığını zira kısas konusunda dinin de muteber olmadığını söyleyerek birşeyin kısasta muteber olmaması nikâhta da muteber olmamasını gerektirmez, demiştir.⁴¹⁸ Evlilikte denkliğin muteber olduğunu söyleyen İbnü'l-Hümâm ise “*Kadınları ancak velileri evlendirir, kadınlar da ancak*

⁴¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 23-24; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 576-582.

⁴¹⁴ Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, s. 135.

⁴¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 246, 280-284; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 290, 293.

⁴¹⁶ *Fethu'l-Kadîr*'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin batıl olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 283. Hadisin benzeri için bkz. Deylemî, *el-Firdevsü bi me'sûri'l-hitâb*, IV, 300-301, hd. no: 6882, 6883.

⁴¹⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 255; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 21-23; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 573; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 636-637.

⁴¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 23.

denkleriyle evlensinler”⁴¹⁹ rivâyetiyle söz konusu rivayetin arasını cem etmek için “*İnsanlar tarağın dişleri gibi birbirine eşittir. Arabın aceme üstünlüğü yoktur, üstünlük ancak takva iledir.*” rivâyetinin ahiret haline hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bu görüş sahiplerini destekler gibi görünen Hz. Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652) kız kardeşinin Hz. Bilal'le (ö. 20/641) evlenmesi, Hz. Huzeyfe'nin (ö. 36/656) kardeşinin kızını kölesine nikâhlanması yine Hz. Peygamber'in (s.a.) kureyşli olan Fatıma b. Kays'ı (ö. 54/674 [?]) Kureyşli olmayan Üsame b. Zeyd'e (ö. 54/674) nikâhlanması bu kadınların ve velilerinin denklikle ilgili haklarını düşürdüklerini gösterdiğini yoksa bu evliliklerin denkliğin şart olmadığı anlamına gelmediğini söylemiştir.⁴²⁰ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm zâhiru'r-rivâye olan görüşü tercih etmiştir.

2. Denklik Bulunmadığında Velilerden Birisinin Rız Olmasıyla Diğer Velilerin İtiraz Hakkının Düşmesi

Aynı derecede birden çok velisi bulunan bir kadının dengi olmayan birisiyle evlenmesi halinde bir velisinin rız olması, diğer velilerin itiraz hakkını düşürüp düşürmeyeceği ile ilgili kurucu imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Tarafeyne göre bir kadının denk olmayan bir kimseyle evlenmesi durumunda aynı derecedeki velilerden birisinin rız olması akdin lüzumu için yeterli olup diğer velilerin itiraz hakkı bulunmamaktadır. Zira tezecciyi kabul etmeyen velâyet hakkı, tezecciyi kabul etmeyen akrabalık sebebiyle sabit olduğu ve tezecci kabul etmeyen şeyin bir cüz'ünün düşürülmesi bütün cüzlerin düşürülmesi gibi olduğundan aynı derecedeki velilerden bazısının rızası hepsinin rızası gibi olup diğer hiçbir veli tefrik talebinde bulunamaz. Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Kâsânî (ö. 587/1191) bu görüşü tercih etmişlerdir. İmam Züfer (ö. 158/775) ve İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798) ise bu velâyetin aynı derecedeki veliler için müşterek olacak gibi bir hak olduğunu dolayısıyla bir velinin rızasıyla diğerlerinin velâyet hakkının düşmeyeceğini ve tefrik haklarının saklı olduğunu söylemişlerdir.⁴²¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Züfer ve İmam Ebû Yusuf'un bu görüşüne, velâyetin eman ve kıstastaki gibi tezecci kabul etmeyen tek bir hak olduğunu, müşterek alacaktır gibi birçok farklı hakkın söz konusu olmadığını söyleyerek itiraz etmiş ve mezhebin görüşünü tercih etmiştir.⁴²² İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ve

⁴¹⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 358, hd. no: 3601; *Fethu'l-Kadîr*'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin batıl olduğunu söylese de İbnü'l-Hümâm mütâbât ve şahitlerle hadisin hasen derecesine yükseldiğini söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 280-281.

⁴²⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 280-283.

⁴²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 25-26; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 575.

⁴²² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 284.

Sirâcüddîn İbn Nüceym de (ö. 1005/1596) İbnü'l-Hümâm gibi mezhebin görüşüne tabi olmuşlardır.⁴²³

3. Neseb Bakımından Kendisine Yanlış Beyanda Bulunulan Bir Kadının Akdi Fesh Etme Hakkı

Bir adam Kureyşli olmayan Arap bir kadınla kendisinin Kureyşli olduğunu iddia ederek evlense, daha sonra adamın Kureyşli olmayan bir Arap olduğu ortaya çıksa, böyle bir durumda kadının akdi feshetme hakkının bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Mezhepteki esas olan görüşe göre, yanlış beyanla denklik bozulmadığı için velilerin akdi feshetme hakkı, ittifakla bulunmamaktadır. Bu durumda kadın ise evliliği devam ettirip ettirmeme konusunda muhayyerdir. Serahsî de (ö. 483/1090 [?]) bu görüşü tercih etmiştir. Zira kâtip veya fırıncı olduğu için satın alınan kölenin bu konuda usta olmadığı ortaya çıkınca müşteri için nasıl ki muhayyerlik söz konusu oluyorsa Kureyşli bir erkekle evlenip oğlunun halife olmaya salâhiyetli olması gibi bir menfaate râğbet eden veya sadece kendisinden daha üstün bir kimseyle evlenmeye razı olan kadının evlendiği erkekte bu vasıfların bulunmadığı ortaya çıkınca kadın için de aynı şekilde muhayyerlik söz konusu olmalıdır. İmam Züfer'e göre denklik bulunduğu için velilerin nikâhı feshetme hakkı bulunmadığı gibi kadının da muhayyerlik hakkı yoktur. İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) isim vermeden Serahsî'nin gerekçelerini zikrederek böyle bir durumda velilerin tefrik hakkı bulunmasa da kadının muhayyer olduğunu söylemiş ve mezhepte asıl olan görüşü tercih etmiştir.⁴²⁴

4. Acem Olan Bir Erkeğin Arap Olan Kadına Denkliği

Mezhepteki esas olan görüşe göre Arap olmayan bir kimsenin Arap olan bir kadına denkliği yoktur. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), zâhirü'r-rivâyeye göre mutlak olarak Arap olmayan bir adam Arap olan bir kadına denk değildir, demiştir.⁴²⁵ Son dönem âlimlerinden Timurtâşî de (ö. 1006/1598), Arap olmayan bir adamın âlim bile olsa Arap bir kadına denk olmadığını ve esah olan görüşün bu olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁶ Ancak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), ilim ehli veya güzel ahlak sahibi bir adamın Arap bir kadına denk olduğu görüşünü meşâyih-tan nakledip benimsemiş⁴²⁷ ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö.

⁴²³ el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 111; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 227; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 218.

⁴²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 285.

⁴²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 285-288; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 230.

⁴²⁶ Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 303.

⁴²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 287-288.

1005/1596) İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'de bu görüşten razı olduğunu “*وَأَرْتَضَاهُ فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ*” ifadesiyle belirtmiş ve kendisi de bu görüşünü teyit etmiştir.⁴²⁸ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Haskefî de (ö. 1088/1677) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü tercih etmişlerdir.⁴²⁹ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise zâhirü'r-rivâyeye göre Arap olmayan bir adamın Arap bir kadına denk olmadığı görüşünün mutlak olarak gelse de meşâyihin bu görüşü âlim olmayan bir adamla takyit ettiğini ve İbnü'l-Hümâm'ın tercihinin zâhirü'r-rivâyeye aykırı olmadığını söylemiştir. Nitekim İbn Âbidîn, “Kim Arap olmayan İmam Âzam ve Hasan Basrî gibi kimselerin cahil Kureyşli bir adamın kızına veya topuğuna bevleden bir bedevinin kızına denk olmadığını söyleyebilir?” diyerek söz konusu hükmün mutlak manada geçerli olamayacağını ifade etmiştir.⁴³⁰

5. Arapların Birbirine Denkliği

Mergînânî (ö. 593/1197), Arapların Araplara denk olduğunu ancak Araplardan Bâhile kabilesinin adi bir topluluk olduğu için Araplara denk olmadığını ifade etmiştir.⁴³¹ Nitekim bu kabile Arapları, çöplüklerden yemek artıklarını yiyen, mezardan ölü kemiklerini çıkartıp iliklerini alan ve kemiklerini kaynatarak yağın alan aşağılık kimselerdi.⁴³² Mergînânî'nin muasırı olan Kâsânî (ö. 587/1191) ise Kureyş dışındaki Arapların birbirine denk olduğunu ve bunun nasla sabit olduğunu söylemiştir.⁴³³ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Hz. Peygamber Arap kabîlelerini çok iyi bildiği halde böyle bir ayrıma gitmeyip mutlak olarak “*Arabın bazısı bazısına denktir*”⁴³⁴ buyurduğu için ve bütün Bahîliler söz konusu kötü özellikleri taşımadıkları için onların Araplardan istisna edilemeyeceklerini söylemiştir.⁴³⁵ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şürübülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), mutlak olarak Arabın araba denk olduğunu söyleyerek İbnü'l-Hümâm'la aynı

⁴²⁸ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 220.

⁴²⁹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 340; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 303.

⁴³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 304.

⁴³¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 287-288.

⁴³² Kâkî, *Mî'râcü'd-dirâye*, III, 643-644; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 288.

⁴³³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 578.

⁴³⁴ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî, *el-Bahrü'z-zehhâr el-ma'rûfu bi müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynüllâh, Beyrut 1988, VII, 121, hd. no: 2677.

⁴³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 286-288.

görüşü teyit etmişlerdir.⁴³⁶ İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ise Mergînânî'nin görüşünü tercih etmiştir.⁴³⁷

6. Denklikte Zenginliğin Muteberliği

Nafaka ve mehre malik bir kimsenin zenginlikte de kadına denk olmasının gerekli olup olmadığı konusunda Mergînânî (ö. 593/1197), İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805), insanlar zenginlikle övünüp fakirlik sebebiyle ayıplandıkları için zenginlikte denkliğe itibar edileceğini söylediklerini ve İmam Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) ise zenginliğin gelip geçici bir durum olduğu için denklikte buna itibar edilmeyeceğini söylediğini nakletmiş ve İmam Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmiştir.⁴³⁸ Ancak Mergînânî'nin muasırı olan Kâsânî (ö. 587/1191), imamlar arasında ihtilaf bulunduğu dair olan görüşün nâdiru'r-rivâye olan görüş olduğunu belirtmiş zâhiru'r-rivâye olan görüşe göre ise İmam Âzam ve imameynin böyle bir durumda zenginliğe itibar edilmeyeceği görüşünde ortak olduklarını söylemiş ve sahih olanın da bu olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁹ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve İtkânî (ö. 758/1357) esah olan görüşün denklikte zenginliğe itibar edilmemesi görüşü olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) yukarıdaki bilgileri zikrettikten sonra bu bilgilerin Mergînânî'nin naklinin aksine zâhirü'r-rivâyeye ters olduğunu, İmam Âzam ve İmam Muhammed'in zenginlikte denkliğe itibar edilmemesi gerektiği görüşünde olduklarını belirtmiş ve kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.⁴⁴¹ Kâsım b. Kutluboğa da (ö. 879/1474) Mergînânî'nin naklinin zâhirü'r-rivâyeye ters olduğunu bildirmiş ve İmam el-Mahbûbî'nin (ö. 747/1346) nafaka ve mehre malik kimsenin çok zengin bir kadına da denk olduğunu ve sahih olan görüşün de bu olduğunu söylediğini, ifade etmiştir.⁴⁴² Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) zâhirü'r-rivâyeye göre zenginlikte denkliğin muteber olmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁴³ İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ise nâdiru'r-rivâye ve zâhiru'r-rivâye ayırımına

⁴³⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 339; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 231; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 219-220; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 339; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 340; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 294-295; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 294-295.

⁴³⁷ el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 110.

⁴³⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 291.

⁴³⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 581.

⁴⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, IV, 630.

⁴⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 290-291.

⁴⁴² İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ muhtasari'l-Kudûri*, s. 325.

⁴⁴³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 340; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 222; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 300.

gitmeden Mergînânî gibi İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir.⁴⁴⁴ Şeyhîzâde de (ö. 1078/1667) bu görüşün sahih olduğunu söylemiştir.⁴⁴⁵

7. Denklikte Mesleğin Muteberliği

Denklikte mesleğe itibar edilip edilmeyeceği konusunda Mergînânî, İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf'un insanların meslekleriyle övünüp, ayıplanmaları sebebiyle mesleğe itibar edileceği görüşünde olduklarını söylemiştir. Mergînânî, İmam Ebû Yûsuf'tan gelen ikinci bir görüşe göre ise dokumacı, derici, çöpçü ve hacamatçı gibi çok düşük bir meslek olmadığı sürece mesleğe itibar edilmeyeceğini zira mesleğin hayat boyu lazım bir şey olmadığı gibi daha iyi bir mesleğe sahip olunarak değişebileceğini ifade etmiştir. Diğer taraftan Mergînânî İmam Âzam'dan da konuyla ilgili iki rivâyet bulunduğunu nakletmiş fakat bu görüşlere değinmemiştir.⁴⁴⁶ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) İmam Âzam'ın iki görüşünden sadece biri olan mesleğe itibar edilmeyeceği görüşüne değinmiştir. Kâkî de (ö. 749/1348) İmam Âzam'dan gelen bu iki rivâyetten en güçlüsünün mesleğe itibar edilmemesi olduğunu belirtmiş ve ikinci rivayetin de dokumacı, derici, çöpçü ve hacamatçı gibi çok düşük bir meslek olmadığı sürece mesleğe itibar edilmeyeceği şeklinde olduğunu söylemiştir. İtkânî (ö. 758/1357), Kudûrî (ö. 428/1037) gibi İsbicâbî'nin de (ö. 535/1141) ashabımız arasındaki ihtilafa girmeden mesleğe itibar edileceğini söylemesinden zâhiru'r-rivâye olan görüşün bu olduğunun anlaşıldığını söylemiştir.⁴⁴⁷ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Âzam'dan gelen kuvvetli görüşün mesleğe itibar edilmeyeceği olduğunu, zayıf görüşün İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşü gibi olduğunu ifade eder. Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm mesleğe itibar edilmesinin gerekli olduğunu ancak burada örfün esas alınması gerektiğini ifade etmiş, mesela İskenderiye'de dokumacılığın itibar gören bir meslek olduğu için attara denk kabul edildiğini söylemiştir.⁴⁴⁸ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Sirâcüddîn İbn Nuceym de mesleğe itibar edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴⁴⁹

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, evlilikte denklikle ilgili yedi başlıkta mezhepteki esas olan görüşü tercih etmiştir.

⁴⁴⁴ el-Halebî, *Mülteka 'l-ebhur*, s. 110.

⁴⁴⁵ Şeyhîzâde, *Mecma 'u'l-ehur*, I, 342.

⁴⁴⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 291.

⁴⁴⁷ İtkânî, *Gâyetü 'l-beyân*, IV, 633; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari 't-Tahâvî*, III, 1477.

⁴⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, III, 290-291.

⁴⁴⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü 'l-hükkâm*, I, 340; el-Halebî, *Mülteka 'l-ebhur*, s. 110;

İbn Nuceym, *en-Nehru 'l-fâik*, II, 222.

R. Evlilik Akdinin Mali Sonuçları

Bir fıkıh terimi olan mehir, nikâh akdinin neticelerinden biri olarak dinin mübah kıldığı ölçüler içerisinde kocanın karısından istifade etmesine mukabil peşinen veya ertelenmiş bir tarihte karısına ödemek zorunda olduğu bir bedeli ifade eder. Bu bedel menkul olabildiği gibi gayr-i menkul mal veya bir menfaat de olabilir.⁴⁵⁰ Mut'a ise akit esnasında mehrin belirlenmediği ve zifaf veya halvet-i sahîhadan önce boşanmanın gerçekleştiği bir durumda kadına verilmesi vacip olan başörtüsü, elbise ve dış kıyafetten oluşan üç parça giysidir.⁴⁵¹

1. Mut'a'nın Karı Kocadan Hangisinin Durumuna Göre Belirleneceği

Mehir belirlenmeden evlenen bir kadın zifaktan veya halvet-i sahîhadan önce boşandığı zaman bu kadına mut'a olarak ifade edilen bir hediye verilir. Mezhep içerisinde bu hediye kimin durumuna göre belirleneceği ile ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır. Cessâs (ö. 370/981), Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Mergînânî (ö. 593/1197) ve Mevsîlî'nin (ö. 683/1284) tercih ettiği birinci görüşe göre bu hediye kocanın maddi durumuna göre belirlenir. Nitekim *“Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere onlara aklın ve dinin gereklerine uygun olarak mut'a verin. Bu iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.”*⁴⁵² ayetinde mut'a'nın ölçüsü kocanın mali durumuna bağlanmıştır.⁴⁵³ Kerhî (ö. 340/952), Kudûrî (ö. 428/1037) ve İsbicâbî'nin (ö. 535/1141) tercih ettiği ikinci görüşe göre mehrin belirlenmesinde kadına itibar edildiği ve mehr-i misil düştüğü zaman da onun yerine mut'a verildiği için mut'a'nın belirlenmesinde de kadına itibar edilir.⁴⁵⁴ Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), Ebû Bekir el-Hassâf'ın (ö. 261/875) hem karının hem de kocanın durumuna itibar ettiğini sahih ve fetvaya uygun olanın da bu görüş olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁵ Kâsânî de (ö. 587/1191) söz konusu ayette Allah'ın *“...eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere...”* ifadesiyle erkeğin durumuna ve *“...aklın ve dinin gereklerine uygun olarak...”* ifadesiyle de kadının durumuna itibar ettiğini söylemiş, şayet sadece erkeğin durumuna itibar edilmiş olsaydı birisi iyi diğeri kötü iki eşi olup da boşayan

⁴⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 318; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 104; Aydın, Mehmet Âkif, “Mehir”, DİA, XXVIII, 390.

⁴⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 545; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 78.

⁴⁵² el-Bakara 2/ 236.

⁴⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 433; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 72; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 315-316; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 128.

⁴⁵⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 315-316; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 21; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1518-1519.

⁴⁵⁵ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, I, 321.

kocanın her iki kadına da kendi durumuna göre eşit mut'a vermesinin gerekeceğini, bunun da ayette geçen ma'ruf/ aklın ve dinin gereğine uygun davranmaya aykırı olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla Kâsânî, karı kocanın her ikisinin de durumuna itibar edileceği görüşünü tercih etmiştir.⁴⁵⁶ İbnü'l-Hümâm da sadece kocanın maddi durumuna bakılarak mut'anın belirlenmesinin, bütün kadınların değer bakımından aynı seviyede kabul edilerek örfen makbul olmayan bir neticeyi ortaya çıkarmasını gerekçe göstererek bu görüşlerden üçüncüsünü “هُوَ الْأَشْبَهُ بِالْفَقْهِ لِأَنَّ فِي اعْتِبَارِ حَالِهِ تَسْوِيَةً بَيْنَ الشَّرِيفَةِ وَالْحَسْبِيَّةِ وَهُوَ مُنْكَرٌ بَيْنَ النَّاسِ” diyerek tercih etmiştir.⁴⁵⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677) ve Leknevî de (ö. 1304/1886) üçüncü görüşü tercih etmişlerdir.⁴⁵⁸ Molla Hüsrev de (ö. 885/1480) mut'a belirlenirken İbnü'l-Hümâm'ın gerekçesine ilaveten ayette geçen “مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ” ifadesinde, karı-kocanın ikisinin de durumuna bakılması gerektiğine dair işaret bulunduğunu söyleyerek üçüncü görüşü “وَهَذَا الْقَوْلُ أَشْبَهُ بِالْفَقْهِ” diyerek tercih etmiştir.⁴⁵⁹ İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ise sahih olan görüşün birinci görüş olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁰

2. Mehrin Akitten Sonra Belirlendiği Bir Evlilikte Zifaf veya Halvet-i Sahîhadan Önce Boşanmanın Gerçekleşmesi Halinde Mehir veya Mut'a'nın Gerekliliği

Mehrin akitten sonra belirlendiği bir evlilikte; zifaf veya halvet-i sahîhadan önce kadın boşandığı zaman akitten sonra belirlenmiş olan mehrin yarısının mı yoksa mut'a mı verileceği konusunda müçtehit imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre böyle bir durumda mut'a verilir. Zira “وَأَنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرِيضَةً مَا فَرَضْتُمْ (Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır.)⁴⁶¹ ayetinde ifade edilen mehir, örfün tayiniyle akit esnasında belirlenmiş olan mehirdir. Akitten sonra belirlenen mehir ise akitle birlikte vacip olan mehr-i mislin belirlenmesinden ibarettir. Mehr-i mislin ise yarısının olmadığına dair icmâ bulunduğundan akitten sonra belirlenmek suretiyle mehr-i mislin yerine kâim olan mehrin de yarısı düşünülemez. Bu nedenle tarafeyn böyle bir durumda mut'a verilmesinin gerektiğini söylemişlerdir. Diğer taraftan ayetteki

⁴⁵⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 546.

⁴⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 314-315; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 259; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 234; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 335.

⁴⁵⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 259; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 234. Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 335; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur*, I, 347; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 335; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 123.

⁴⁵⁹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 343.

⁴⁶⁰ el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 112.

⁴⁶¹ el-Bakara 2/ 237.

“belirlediğiniz mehir” ifadesi, diğer görüş sahiplerinin iddia ettiği gibi mutlak olup akitten önce veya sonra şeklinde kayıtlanmamış olsa da örfte mehir akitten önce belirlendiği için ayetteki “belirlediğiniz mehir” ifadesi amelî örfle takyit edilmiştir. İmam Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) birinci görüşüne ve İmam Şâfiî’ye (ö. 204/820) göre ise akitten sonra belirlenen mehrin yarısı verilir. Bunlara göre de mehir ister akit esnasında isterse akitten sonra belirlenmiş olsun söz konusu ayet her iki duruma da şamil olduğu için mehrin yarısı gereklidir.⁴⁶² İbnü’l-Hümâm da (ö. 861/1457) mehrin akitten sonra belirlenmesi nadir olduğu için ayette geçen “*belirlenen mehir*”den kastın amelî olan örfün tayinine göre akit esnasında belirlenen mehir olduğunu söylemiştir. Akitten sonra belirlenen mehir, mehr-i mislin yerine geçtiği ve yarısı söz konusu olmayan mehr-i misil gibi bu mehrin de yarısından söz edilemeyeceğini ifade eden İbnü’l-Hümâm, doğru olanın İmam Âzam ve İmam Muhammed’in “böyle bir durumda mut‘a verilir” görüşü olduğunu söylemiştir. İbnü’l-Hümâm, Mergînânî’nin (ö. 593/1197) bir önceki konuda mutlak olan ayeti amelî örfün takyit edemeyeceğini söylediğini ancak burada kendisi de amelî olan örfle ayeti takyit ettiğini ve hak olanında ayetin mutlak ifadesinin örf ile takyit edilmesi olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Serûcî (ö. 710/1310) ve Kâkî’nin (ö. 749/1348) “المُطْلَقُ لَا غُمُومَ لَهُ” mutlak olan lafız umum ifade etmediği için ayetten maksadın örfün tayiniyle akitten önce belirlenen mehir olduğunu ve mut‘a verilmesi gerekir dediklerini ifade eden İbnü’l-Hümâm, mutlak lafzın umum ifade ettiğini ancak burada amelî örf ile kayıtladığını söyleyerek Serûcî ve Kâkî’nin gerekçesine itirazda bulunmuştur.⁴⁶³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefi (ö. 1088/1677), İbni Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) bu görüşü tercih etmişlerdir.⁴⁶⁴

3. Şiddetli Karanlığın Halvetin Gerçekleşmesine Etkisi

Umûma açık olan cami, hamam, ana cadde gibi yerlerde halvet-i sahîha meydana gelmez. Ancak İmam Züfer’in (ö. 158/775) öğrencisi Şeddad b. Hakîm el-Belhî (ö. 212/827), şiddetli karanlık örtü gibi olacağından cami ve hamam gibi yerlerde halvetin gerçekleşeceğini

⁴⁶² Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, IV, 155; Serûcî, *el-Ğâye*, XI, 51-52; Kâkî, *Mi’râcü’l-dirâye*, III, 684-685; İtkânî, *Gâyetü’l-beyân*, V, 23-25.

⁴⁶³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 316-317.

⁴⁶⁴ Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, I, 343; el-Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, s. 113; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 234; Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebşâr*, IV, 336-339; Haskefi, *ed-Dürrü’l-müntekâ*, I, 349; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, IV, 339; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 339; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 122-123.

söylemiştir.⁴⁶⁵ İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) Şeddat'ın bu görüşüne göre etrafı çevrili olmayan damda da şiddetli karanlıkta halvetin gerçekleşmesi gerekeceğini fakat halveti engelleyen asıl sebebin hissetmek olduğunu ve âmâ kimsenin bulunmasının halvete mani olmasındaki gibi hissin görmekle sınırlı olmadığını ifade etmiş; Şeddat'ın bu görüşünün sahil olmadığını belirtmiştir.⁴⁶⁶ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), görme dışında hissetmenin damda üçüncü bir kişinin bulunmasıyla mümkün olacağını, eğer damda üçüncü bir kişi yoksa ve dama kimsenin çıkmayacağından emin olunursa görme dışında halvete mani bir his kalmamış olup görmeye de şiddetli karanlık mani olacağından halvet gerçekleşir diyerek İbnü'l-Hümâm'a cevap vermiş ancak verdiği cevabın da yerinde olmadığını “تأمل” diyerek ihsas ettirmiştir.⁴⁶⁷

4. Cinsel Organ Kesikliğinin Halvetin Gerçekleşmesine Etkisi

Cinsel organı kesik olan bir kimse karısıyla baş başa kalsa ve daha sonra karısını boşasa İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre halvet-i sahîha gerçekleştiği için kadın mehrin tamamını hak eder. Zira mecbubla yapılan nikâh akdinde mecbubun hakkı olan şey, kendisinden cinsel ilişki beklenmediği için sadece kadının kendisini teslim etmesidir. Kadının kendisini teslim etmesiyle de halvet gerçekleşir ve teslimin bedeli olan mehrin tamamının verilmesi vacip olur. Mergînânî (ö. 593/1197) ve İtkânî de (ö. 758/1357) bu görüşü tercih etmişlerdir. Kâkî (ö. 749/1348), İmam Züfer'in de (ö. 158/775) İmam Âzam'ın görüşünde olduğunu söyleyerek kendisi de bu görüşü tercih etmiştir. İmâmeyne göre ise bu kimse hastadan daha aciz olduğu için halvet-i sahîha gerçekleşmez ve kadın mehrin yarısını alır. Zira cinsel ilişkiye bazen güç yetirebildiği halde hastanın halveti, sahil sayılmazken cinsel organı kesik olduğu için ilişkiye hiç güç yetiremeyen birinin halveti evleviyetle sahil olamaz.⁴⁶⁸ Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Mergînânî'nin tercihinine itiraz etmeyerek İmam Âzam'ın görüşünü tercih ettiğini ihsas ettirmiştir.⁴⁶⁹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598) İmam Âzam'ın görüşünü tercih etmişlerdir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 152; Serûcî, *el-Ğâye*, XI, 63; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, V, 39.

⁴⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 320.

⁴⁶⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 344-345.

⁴⁶⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 322; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 154; Serûcî, *el-Ğâye*, XI, 66-67; Kâkî, *Mî'râcü'd-dirâye*, III, 691-692; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, V, 35-36.

⁴⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 321-322.

⁴⁷⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 343-344; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 113; Timurtâşî, *Temvîru'l-ebâr*, IV, 346-348.

Diğer taraftan sürtünerek hamile kalma ihtimali olduğu için böyle bir kadına iddet beklemesi vacip olurken çocuk olması halinde böyle bir kocaya da nesebin sabit olup olmayacağı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Süleyman el-Cüzcânî'ye (ö. 200/816 [?]) göre sürtünerek hamile kalma ihtimali bulunduğu için çocuğun nesebi bu adama sabit olur. Zahîruddîn Ahmed b. İsmail et-Timurtâşî'ye (ö. 650/1252) göre ise ancak adamın inzal olduğu bilinebilirse çocuğun nesebi sabit olur, bilinemezse olmaz. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), hâkimin böyle bir adamın inzal olup olmadığını tespit etmesi her zaman mümkün olmayabilir diyerek “وَالْأَوْلَىٰ أَحْسَنُ” lafzıyla Cüzcânî'nin görüşünü tercih etmiştir.⁴⁷¹ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596) İbnü'l-Hümâm'ı onaylamışlardır.⁴⁷²

5. Koca Dışında Bir Erkeğin Belirli Bir Süre Kadına Hizmet Etmesinin Mehir Sayılması

Hanefî mezhebine göre alınıp satılması ve kendisinden faydalanılması şer'an caiz olan her şey mehrin konusu olabilir. Aynı şekilde maddi değeri olan menkul veya gayrimenkullerden sağlanan menfaatlerin de -bir mülkün belirli bir süreliğine kullanım hakkı gibi- mehir olarak belirlenmesi caizdir. Zira bu menfaatler, icâre ve nikâh akdinde insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere mal olarak kabul edilmiş veya mallara dâhil edilmiştir. Kitabet, sarf, nahiv, tıb, hesap ve sanat öğretimi gibi karşılığında ücret alınması caiz olan bütün menfaatler de mehrin konusu olabilir. Kadına mehir olarak talak hakkı vermek, kumasını boşamak, kendi üzerine evlenmemek, yaşadığı şehri değiştirmemek gibi maddi değeri olmayan menfaatler ise mehrin konusu olamaz. İlk dönem Hanefî fukahası, karşılığında ücret alınması caiz olan bütün menfaatlerin nikâhta mehir olarak belirlenebileceğini ancak Kur'an ve fıkıh öğretiminin ibadet niteliği taşıması ve mal cinsinden sayılmamaları nedeniyle bu menfaatlerin karşılığında ücretin alınamayacağını dolayısıyla bunların mehir olarak da belirlenemeyeceğini, söylemişlerdir.⁴⁷³ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kur'an öğretimi karşılığında ücret alınmasının caiz olduğunu söyleyen İmam Şâfi'ye (ö. 204/820) göre böyle bir menfaatin mehir olarak belirlenmesinin caiz olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁴ Zira İmam Şâfi'ye göre mescid yaptırmak, zekâtını eda ettirmek, mushaf ve fıkıh kitabı yazdırmak üzere bir

⁴⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 321.

⁴⁷² İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 272; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 240.

⁴⁷³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 491-492, 495; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 443; III, 275; VIII, 33-34; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I, 332-333; Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Ensar nşr. s. 180-181; Aydın, Mehmet Akif, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 28/ 390.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 327.

kimseyi ücretle kiralamak gibi bir şeyin ibadet olması; kişinin üzerine vacip olan amellerden olmadığından bunların karşılığında ücret alınmasına mani değildir.⁴⁷⁵ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) son dönem Belh fukasına göre Kur'an ve fıkıh öğretimi karşılığında zarureten ücret alınmasının caiz olduğunu ifade ettikten sonra müftâ bih olan bu görüşe göre bunların mehir de olabileceğini söylemiş ve kendisinden önce bunların mehir olabileceğine değinen bir kimseyi görmediğini de belirtmiştir.⁴⁷⁶

Kocanın bir yıl gibi belirli bir süre hanımına hizmet etmesi şeklinde bir menfaatin mehir olup olmayacağı konusunda ise şeyhayn bunun mehir olamayacağını ve kadın için mehr-i misil verileceğini ifade etmişlerdir. Zira onlara göre nikâhta asıl olan kadının hizmet eden, kocanın ise hizmet edilen bir konumda olmasıdır. Kadının hizmet edilen konuma getirilmesiyle bu asıl tersine çevrilmiş olacağından kocanın mehir karşılığında eşine hizmet etmesinin şarap ve domuzun mehir olarak belirlenmesinde olduğu gibi mal olarak kabul edilemeyeceğini ve bu durumda kadının mehr-i misil alacağını söylemişlerdir. İmam Muhammed ise böyle bir hizmetin, karşılığında ücret alınan bir menfaat olması sebebiyle mal olarak kabul edileceğini dolayısıyla mehir olarak da belirlenebileceğini söylemiştir. Ancak nikâhta asıl olan kadının hizmet eden taraf olması nedeniyle kocanın karısı için bu hizmeti yerine getirememesi söz konusu olacağından kocanın hizmetin bedelini mehir olarak karısına vermesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁷

Kocasını dışında başka bir erkeğin kadına hizmet etmesinin mehir sayılıp sayılmayacağı ile ilgili mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre böyle bir menfaatin mehir olması caiz değilken diğer bir görüşe göre caizdir.⁴⁷⁸ Mergînânî (ö. 593/1197) konuyla ilgili ihtilafa değinmeden koca dışında rızası alınan bir erkeğin hizmetinin mehir olacağını söylemiştir.⁴⁷⁹ Mevsilî de (ö. 683/1284) koca dışında bir erkeğin belirli bir süre kadına hizmet etmesinin nikâhtaki asıl maksada ters düşmemesi nedeniyle mehir olmasının caiz olduğunu ve sahih olan görüşün de bu görüş olduğunu söylemiş ancak kadının bu hizmet yerine hizmetin kıymeti olan bedeli kocasından alacağını ifade etmiştir.⁴⁸⁰ Kâkî (ö. 749/1348), sahih olan görüşe göre koca dışında bir erkeğin kadına hizmetinin caiz olduğunu diğer bir görüşe göre

⁴⁷⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VIII, 33.

⁴⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 275.

⁴⁷⁷ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhitü'r-Radavî*, III, 82; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 493-494; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 326-328.

⁴⁷⁸ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 701; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 342.

⁴⁷⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 327.

⁴⁸⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 131.

ise caiz olmadığını belirtmiştir.⁴⁸¹ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Serûcî'nin (ö. 710/1310) Radiyyüddîn Serahsî'den (ö. 571/1176) şu nakilde bulunduğunu söylemiştir: Koca dışında başka bir erkeğin hizmetinin mehir olarak belirlenmesinin caiz olması sahihtir fakat kadın bu durumda hizmetin kıymetini kocasından alır. İbnü'l-Hümâm, bu ifadelerin böyle bir kişinin yabancı birisi olması halinde mahremiyet kurallarına riayet edilemeyeceğinden veya kocanın hür olan erkeğin iznini almadan onun hizmetini mehir olarak söylemiş olması ve o erkeğin de bunu onaylamamış olmasından hareketle, mehir karşılığında koca dışında başka bir erkeğin kadına hizmet edemeyeceğine işaret ettiğini söylemiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm, kocanın bir yıl gibi belirli bir süre hanımına hizmet etmesi şeklinde bir menfaatin mehir olup olmayacağı konusunda şeyhayn ve İmam Muhammed'in gerekçeleri düşünüldüğünde koca dışındaki bir kişinin hizmetinin mehir olarak belirlenmesinin sahih olmasında tevakkuf edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte hizmetin ihtilata ve fitneye sebep olması veya hizmeti konu edilen erkeğin bunu onaylamaması halinde kadının bu hizmetin bedelini kocasından mehir olarak alacağını, bu gibi maniler söz konusu değilse koca dışındaki erkeğin hizmetinin mehir olacağını da ilave etmiştir. Aynı şekilde İbnü'l-Hümâm, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) kocanın karısına hizmeti dışındaki menkul ve gayr-i menkul malları konusunda evinde oturtma, hayvanına bindirme ve yük taşıtma, kölesini çalıştırma ve arazisini ekme gibi menfaatleri, bu menfaatlerin insanların ihtiyacına binaen diğer akitlerde mal kabul edilmesi veya mala ilhak edilmesi ve aynı ihtiyacın nikâhta da söz konusu olması sebebiyle kadına mehir olarak vermesinin caiz olduğunu söylediğini, bu menfaatlerin mehir sayılmasında da kadının kocasını kendisine hizmet ettirmesinin söz konusu olmayacağını belirttiğini nakletmiş ve bu ifadelerden koca dışında birinin hizmetinin mehir olmasının caiz olduğunun anlaşıldığını söyleyerek bu görüşü “وَهُوَ الصَّحِيحُ” diyerek tercih etmiştir.⁴⁸² Molla Hüsrev (ö. 885/1480) bir görüşe göre böyle bir menfaatin mehir olamayacağını diğer bir görüşe göre ise mehir olarak belirlenebileceğini ancak kadının bu hizmet yerine onun bedelini kocasından alacağını söylemiştir.⁴⁸³ Şeyhîzâde Damat Efendi de (ö. 1078/1667) kadının hizmet yerine onun bedelini mehir olarak almasının sahih olan görüş olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁴ *Fetâva'l-Hindîyye*'de İbnü'l-Hümâm'ın görüşü esas alınmıştır.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ Kâkî, *Mi'râcû'd-dirâye*, III, 701.

⁴⁸² Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 82; Serûcî, *el-Ğâye*, XI, 83-84; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 326-327.

⁴⁸³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 342.

⁴⁸⁴ Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, I, 348.

⁴⁸⁵ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, I, 332-333.

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, caiz demeyenlerin görüşünü bazı mahzurlu durumlarla kayıtlamış, herhangi bir mahzurun bulunmaması durumunda ise caiz olduğunu söyleyerek görüşleri cem etme yoluna gitmiştir.

6. Kadına Ait Tarlanın Koca Tarafından Ekilip Dikilmesinin veya Kadının Koyunlarının Koca Tarafından Otlatılmasının Mehir Sayılması

Kadına ait tarlanın koca tarafından ekilip dikilmesinin veya kadının koyunlarının koca tarafından otlatılmasının mehir sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁴⁸⁶ Ebû Nasr el-Akta' (ö. 474/1081) ve Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), zâhiru'r-rivâyeye göre bunun caiz olmadığını nâdirurrivâyeye göre ise caiz olduğunu söylemişler ve Ebû Nasr el-Akta' sahih olanın zâhiru'r-rivâyeye olan görüş olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁷ Kâkî (ö. 749/1348), İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Mebsût* ve *Câmiu's-sağîr* rivayetine göre kadının koyunlarını otlatma ve arazisini ekip dikmenin mehir sayılmayacağını, böyle bir durumda mehr-i mislin tahakkuk edeceğini ve esah olan görüşün bu olduğunu söylemiştir. İbn Semâa'nın (ö. 233/848) hocası İmam Muhammed'den rivayetine göre ise icâre konusunda kişinin babasını kendisine hizmet için tutması caiz değilken tarlasını ekip dikmesi ve koyunlarını otlatması için kiralamasının caiz olmasında olduğu gibi koyunların otlatılması ve tarlanın ekilip dikilmesi bizzat kadına hizmet sayılmayacağından bunların mehir sayılması da caizdir.⁴⁸⁸ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) konuyla ilgili bilgilere yer verdikten sonra buradaki ihtilafın tarlasını ekip dikmek veya koyunlarını otlatmak bizzat kadına hizmet sayılıp sayılmayacağı hususundan kaynaklandığını belirterek, Şuayb-Musa (a.s.) kıssasında koyunlar kızlara ait olsaydı şer'u men kablenâ delilinden hareketle evlâ olan bu görüşün sahih olmasıdır, derdik ancak durum böyle değildir, demiştir.⁴⁸⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu konuda İbnü'l-Hümâm'a tabi olmuşlardır.⁴⁹⁰ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Şuayb-Musa (a.s.) kıssasından dolayı böyle bir hizmetin kadın için mehir olacağını ve bu görüşte icmâ bulunduğunu ifade ederek İbnü'l-Hümâm'a katılmamıştır.⁴⁹¹ Sirâcüddîn İbn Nüceym de (ö. 1005/1596) İbn Semâa'nın icâre konusunda ifade ettiği delilin kuvvetli bir delil olduğunu, Neseî'nin (ö. 710/1310) konu

⁴⁸⁶ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 83; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 493-494; Serüci, *el-Ğâye*, XI, 84.

⁴⁸⁷ Akta', Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Muhammed b. Seyyid b. Abdülfettah Dervîş, Dimeşk, 2023, V, 87; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 119.

⁴⁸⁸ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 701-702.

⁴⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 327.

⁴⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 274; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, IV, 329; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 329.

⁴⁹¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 342.

hakkında *el-Kâfi* adlı eserinde “icmâ olduğu için doğru olan budur” dediğini, dolayısıyla koyunların otlatılması ve tarlanın ekilip dikilmesinin mehir sayılacağını söyleyerek İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne katılmamıştır.⁴⁹² Diğer taraftan Nesefî tefsirinde de (التَّرْوُجُ عَلَى رَغِي الْعَنَمِ) (التَّرْوُجُ عَلَى رَغِي الْعَنَمِ جَائِزٌ بِالْإِجْمَاعِ) koyunları otlatmak karşılığında evlenmek icmâ ile caizdir, demiştir.⁴⁹³ Âlûsî ise (ö. 1270/1854) Nesefî'nin icmâ iddiası hakkında, mutlak olarak mezhep imamlarının icmâsı kastediliyorsa problem vardır, demiştir. Doğru olan da icmâ iddiasının sahih olmadığıdır, zira Hanefî mezhebi içerisinde bile icmâdan bahsedilememektedir.⁴⁹⁴ Konuyla ilgili Cessâs da (ö. 370/981) insanlardan bazılarının Şuayb-Musa (a.s.) kıssasından hareketle hür bir kişinin menfaatinin mehir olmasının caiz olduğunu söylediklerini ancak bu kıssadan zikrettikleri hükme bir delaletin bulunmadığını, zira buradaki hür kişinin menfaatinin kız için değil babası Şuayb (a.s.) için şart koşulduğunu söyleyerek aslında bu konuda bir icmânın bulunmadığını ortaya koymuştur. Diğer taraftan Cessâs (ö. 370/981), bu kıssada mehir zikredilmeden nikâhın caiz olduğuna ve babanın akdin gereği olmayan bir şart koşmasıyla nikâh akdinin fasit olmayacağına hatta onların şeriatında mehirsiz nikâhın sahih olduğuna delalet bulunduğunu ancak mehirsiz nikâh hükmünün Hz. Peygamber'in (s.a.) şeriatıyla neshedildiğini belirtmiştir.⁴⁹⁵

7. Akit Esnasında Cinsleri Aynı veya Farklı Ancak Kıymetleri Değişik Olan

Malların Mehir Olarak Zikredilip Kadının Hangisini Hak Ettiğinin Belirlenmesi

Bir kimse cinsleri aynı (şu köle veya şu köle) veya farklı olan (şu köle veya şu kadar para) ancak kıymetleri değişik bedelleri, mehir olarak zikredip nikâh akdinde bulursa, böyle bir nikâhta kadının hak ettiği mehrin ne olduğu konusunda müçtehit imamlar arasında ihtilaf vardır. İmam Âzam (ö. 150/767), mehr-i müsemma bazen az bazen de fazla olabildiği için mehr-i mislin adalete en uygun ve asıl olan mehir olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla sadece mehr-i müsemmanın sahih bir şekilde zikredilmesi halinde mehr-i misilden vazgeçileceğini ve nikâhta iki farklı şeyden birisinin mehir olarak zikredilmesi halinde ise ortaya çıkan belirsizliğin mehr-i mislin hakem tayin edilmesiyle çözüleceğini söylemiştir. Buna göre mehr-i misil, değerleri farklı iki köleden kıymeti düşük olan köle kadar veya ondan daha düşük ise kocanın da önceden razı olmuş olması sebebiyle kadın kıymeti düşük köleyi alır. Aksine mehr-i misil değerleri farklı iki köleden kıymeti yüksek olan köle kadar veya ondan daha değerli ise kadının da önceden razı olmuş olması sebebiyle değeri yüksek köle mehir olarak

⁴⁹² İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 243.

⁴⁹³ Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmut, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, II, 638.

⁴⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Ku'râni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, X, 69.

⁴⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 349.

verilir. Ancak mehr-i misil her iki kölenin değerinin ortasında bir kıymete denk gelirse bu durumda karı ve kocadan iki tarafın da rızası bulunmadığı için mehr-i müsemma fasit olur ve mehr-i misil rızaya bakılmaksızın tahakkuk eder. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805), mehirde asıl olanın mehr-i müsemma olduğunu, mehr-i müsemma tümüyle fasit olmadığı sürece mehr-i misle gidilemeyeceğini söylemişlerdir. Söz konusu meselede mehr-i müsemma, iki farklı bedelin ortak noktası olan yani kesin olarak zikredilen az olan bedel olduğu için asıl olan mehr-i müsemma tümüyle fasit olmayıp kesin olan az bedel üzerinden tayin edilmiş ve mehr-i misile gidilmemiştir.⁴⁹⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr*'de herhangi bir tercihte bulunmazken *et-Tahrîr* adlı eserinde konuyla ilgili olarak, mehr-i müsemma tümüyle mümkün olmadığı zaman mehr-i misil gerekli olur, diyerek İmâmeynin görüşünü tercih etmiştir.⁴⁹⁷ *et-Tahrîr*'in şârihleri bu meselede İbnü'l-Hümâm'ın sarıh bir şekilde İmâmeynin görüşünü tercih ettiğini söylemişlerdir.⁴⁹⁸ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598), İmam Âzam'ın görüşünü tercih etmişlerdir.⁴⁹⁹ İbn Âbidîn ise İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'de İmâmeynin görüşünü tercih ettiğini ancak fıkıh metinlerinde İmam Âzam'ın görüşünün esas alındığını söyleyerek zarif bir itirazda bulunmuştur.⁵⁰⁰

8. Akit Esnasında Mehîr Olarak İşaret Edilen/Gösterilen İki Maldan Birisinin Mehre Elverişli Olmadığının Anlaşılması Halinde Kadının Mehri

Bir kimse mehir olarak iki şeye (iki köleye/iki kesilmiş hayvana) işaret edip bir kadınla nikâh yapsa, o iki şeyden birinin mehir olmaya elverişli olmadığı (kölenin birisinin hür olduğu/ hayvanın birinin laşe olduğu) ortaya çıktığında bu kadına mehir olarak ne verileceği konusunda mezhep içerisinde müçtehit imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre böyle bir durumda mehir olmaya elverişli olan kölenin değeri on dirheme müsâvî ise kadın köleyi alır, kölenin değeri on dirhemden azsa kadın köleyi ve on dirhemi tamamlayan miktarı alır. Zira ona göre mehr-i müsemma ve mehr-i mislin cem olması caiz olmadığından akit esnasında zikredilen mehr-i müsemma, mehr-i misilden az bile olsa mehr-i misle mani olur. İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre söz konusu böyle bir kadın,

⁴⁹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 132-133; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 67-68; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/ 1451), *Remzü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, Karaçi 2012, I, 213; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 338-339; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 284; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 247.

⁴⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 155.

⁴⁹⁸ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 69; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 528.

⁴⁹⁹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 345; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 114; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 361-362.

⁵⁰⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 362.

ancak iki köle karşılında evliliğe razı olduğu ve iki köleden birinin teslimine imkân kalmadığı için kalan köleyi ve köle olmadığı ortaya çıkan kimsenin köle olarak düşünüldüğünde edeceği rayiç bedeli alır. Zira İmam Ebû Yusuf'a göre her ikisinin de köle olmadığı ortaya çıksaydı köle olarak düşünüldüklerinde rayiç bedelleri ne ise o miktar alınırdı. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) ve İmam Âzam'dan gelen ikinci bir rivayete göre ise kadın, mehr-i misli karşılıyorsa geri kalan köleyi alır; kölenin bedeli mehr-i misilden düşükse köleyi ve mehr-i misle tamamlayan miktarı alır. Zira İmam Muhammed'e göre her ikisinin de köle olmadığı ortaya çıksaydı mehr-i misil gerekecekti. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) konu hakkında, gerekçesini daha isabetli bulduğu İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir.⁵⁰¹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Haskefi (ö. 1088/1677) bu konuda İmam Âzam'ı tercih etmiştir.⁵⁰² İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise her ne kadar İbnü'l-Hümâm İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etse de fıkıh metinlerinde İmam Âzam'ın görüşünün esas alındığını belirtmiş ve bu görüşün zâhiru'r-rivâye olarak nakledildiğini söyleyerek İmam Âzam'ı desteklemiştir.⁵⁰³

9. Mehr-i Misilin Belirlenmesinde Güzellik Kriterinin Muteberliği

Mezhepteki esas olan görüşe göre bir kadının mehr-i misli baba tarafından kız kardeş, hala ve amca kızı gibi yakınlarına göre belirlenir. Mehr-i misil belirlenirken kadınların yaş, güzellik, mal, akıl, din, belde, zaman gibi kriterler bakımından eşit olması esas alınır. Radiyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176) ve Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), bu meseleyi izah ederken Hanefi meşâyihinden bazılarının “güzellik kriterinin” sıradan aileler için ölçü alınabileceğini, soylu ve şerefli bir ailede bu kritere itibar edilmeyeceğini söylediklerini aktarmışlardır.⁵⁰⁴ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) bu görüşü “وَهَذَا حَيْثُ” diyerek tercih etmiştir.⁵⁰⁵ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), İbnü'l-Hümâm'ın bu tercihinin naklettikten sonra gerekçe göstermeksizin güzellik kriterine mutlak olarak itibar edilmesi gerektiğini ifade ederek müellifin görüşüne katılmamışlardır.⁵⁰⁶ Aynı şekilde İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) soy ve şerefte birbirine eşit olan kadınlardan güzellik sahibi olan kadına daha fazla rağbet olacağını ifade ederek mehirlere farklı

⁵⁰¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 345-346.

⁵⁰² Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 345; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 114-115; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 368-369; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 454.

⁵⁰³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 369.

⁵⁰⁴ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 81-82; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 117-118.

⁵⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 350-351.

⁵⁰⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 302; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 256.

olacağını dolayısıyla güzelliğe mutlak olarak itibar edileceğini söylemiştir.⁵⁰⁷ Şürünlâlî (ö. 1069/1659) ve Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ise İbnü'l-Hümâm'ı onaylamışlardır.⁵⁰⁸ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, mezhepte asıl olan görüşe muhalefet etmiştir.

10. Bir Babanın Küçük Çocuğunu Bir Kadımla Evlendirmesi Halinde Mehir

Sorumlusunun Belirlenmesi

Bir baba küçük çocuğunu bir kadınla evlendirdiği zaman bu kadının mehrini babadan talep edip edemeyeceği konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Çocuğun zengin olması halinde çocuğun mülkünden veya babanın mehre kefil olması halinde babadan mehrini almak için kadının talepte bulunabileceği görüşünde ittifak vardır. Çocuğun fakir olması ve babanın mehre kefil olmaması halinde ise ihtilaf vardır. Bir görüşe göre, çocuk fakir olduğu halde babanın onu evlendirmesi ve mehri kabul etmesi mehri tazmin edeceği anlamına geldiği için baba kefil olsun ya da olmasın kadın mehrini babadan talep eder. Diğer bir görüşe göre ise babanın çocuğunu evlendirmeye yeltenmesi onun adına mehri tazmin edeceği anlamına gelmediği için baba kefil olmadığı sürece kadın mehrini ondan talep edemez. Zira mehir, milk-i mut'anın kendisine sabit olduğu kişiye vacip olduğundan sadece kocadan veya mehre kefil olandan istenir. Dolayısıyla baba, ne koca ne de kefil olduğu için kendisinden mehir talep edilemez.⁵⁰⁹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) “هَذَا هُوَ الْمَعْوَلُ عَلَيْهِ” diyerek bu ikinci görüşü tercih etmiştir.⁵¹⁰ Haskefî (ö. 1088/1677) ve Leknevî de (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü tercih etmişlerdir.⁵¹¹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ise çocuğun zengin olması halinde baba ister kefil olsun isterse kefil olmasın kadının mehri talep edeceğini söylemiştir. Çocuğun fakir ve babanın kefil olmaması halinde ise kadının mehir talep edemeyeceğini, bu konuda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını ve İbnü'l-Hümâm'ın tercihte bulunmasının yerinde olmadığını ifade etmiştir. Timurtâşî de (ö. 1006/1598) fakir olan çocuğun babasından mehir talep edilemeyeceğini söylemiştir. Haskefî, Timurtâşî'nin bu ifadesinin mezhepteki mutemet olan görüş olduğunu söylese de İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu görüşün mezhep içindeki tek görüş olması nedeniyle mutemet ifadesinin yerinde olmadığını belirterek Zeynüddîn İbn Nüceym'in görüşünü desteklemiştir. Kanaatimize göre de Zeynüddîn İbn Nüceym'in tesbiti yerindedir. Zira İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Kâkî (ö.

⁵⁰⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 379.

⁵⁰⁸ Şürünlâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 346; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 355.

⁵⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 351; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 358; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 147.

⁵¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 351; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 306; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 147.

⁵¹¹ Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 385; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 358; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 385; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 147.

749/1348) ve Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) belirttiği üzere bu konuda varid olan ihtilaf, Hanefî mezhebi içerisinde değil, Hanefilerle Mâlikîler arasındadır. Hanefilere göre mehir, milk-i mut'anın kendisine sabit olduğu kişiye vacip olduğundan sadece kocadan veya kefil olandan talep edileceği için babanın çocuğunu evlendirmeye yeltenmesi onun adına mehri tazmin edeceği anlamına gelmez ve baba kefil olmadığı sürece kadın mehrini ondan talep edemez. Mâlikîlere göre ise çocuk fakir olduğu halde babanın onu evlendirmesi ve mehri kabul etmesi mehri tazmin edeceği anlamına geldiği için baba kefil olsun ya da olmasın kadın mehrini babadan talep eder.⁵¹² Burhânüddîn et-Trablusî'nin (ö. 922/1516) ifadesinden de mezhep içinde bu konuda ittifakın bulunduğu anlaşılmalıdır.⁵¹³ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, mezhep içerisinde ihtilaf bulunmadığı halde ihtilaf varmış gibi tercihte bulunarak isabetli davranmamıştır.

11. Eşlerin Ölümünden Sonra Mehrin Zikredilip Zikredilmediği Konusunda Varisler Arasında Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü

Daha önce ifade edildiği gibi eşler hayattayken aralarında mehrin zikredilip zikredilmediği ile ilgili ortaya çıkan anlaşmazlıkta mehr-i mislin vacip olduğunda icmâ vardır. Söz konusu anlaşmazlık, eşlerin vefatından sonra onların varisleri arasında ortaya çıkarsa, İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre kadının varisleri bir delil getiremediği müddetçe kocanın varislerinin sözüne itibar edilir ve kadının varislerine hiçbir şey verilmez. İmam Âzam'ın bu görüşü için iki farklı gerekçe öne sürülmüştür. Karı kocanın ölmesi, akranlarının da ölmüş olacağına delalet ettiği ve mehr-i misli belirlemede kıyas edilecek akran kalmaması birinci gerekçe olarak öne sürülmüştür.⁵¹⁴ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu gerekçeye göre akranların hayatta olduğu henüz fazla bir zamanın geçmediği durumlarda mehr-i mislin tahakkuk edeceğini, akranların yok olmasıyla zamandan zamana değişen mehr-i mislin tesbitinin mümkün olamaması sebebiyle mehr-i mislin sakıt olacağını söylemiştir. İkinci gerekçe şöyle izah edilmiştir: Mehr-i misil kadından yararlanmanın bedeli olması yönüyle mehr-i müsemmeye, şart koşulmaksızın akitle birlikte vacip olması yönüyle de nafakaya benzemektedir. Mehr-i mislin mehr-i müsemmeye benzemesi yönüyle karı-kocanın birisinin veya ikisinin ölümüyle hiçbir şekilde düşmemesi, nafakaya benzemesi yönüyle de karı-kocanın birisinin veya ikisinin de ölümüyle tamamen düşmesi gerekirken, her iki benzerlikle

⁵¹² İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 128; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 737-738; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 64.

⁵¹³ Burhânüddîn et-Trablusî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. Alî ed-Dimaşkî, *Mevâhibü'r-rahmân fi mezhebi'n-Nu'mân*, thk. Ya'lâ Kahtân ed-Dûrî, Beyrut 2018, s. 563.

⁵¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 554; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 358-359.

birden amel etmek için mehr-i misil karı-kocadan birisinin ölümüyle düşmezken her ikisinin ölümüyle tamamen düşer, denmiştir. İbnü'l-Hümâm, bu ikinci gerekçeye göre fazla bir zaman geçmese bile eşlerin ikisinin birden ölümüyle mehr-i misil düşeceği için birinci gerekçeyi “ وَمَا قَبْلَهُ أُوجُهُ ” diyerek daha uygun bulmuştur. İmâmeyne göre ise mehrin konuşulup konuşulmadığı bile sabit olmayan böyle bir durumda, mehr-i müsemmadan da bahsedilemeyeceği için hiç mehir zikredilmeyen bir akitte eşler hayattayken mehr-i misil tahakkuk ettiği gibi eşlerin ölümünden sonra varisler arasında ortaya çıkan söz konusu anlaşmazlıkta da mehr-i misil verilir. Kâdihân (ö. 592/1196), bu konuda meşâyihin fetvanın imameynin kavline göre olduğunu söylediğini, belirtmiştir.⁵¹⁵ İbnü'l-Hümâm, bu konuda İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şafiî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de İmâmeyn gibi düşündüklerini ancak İmam Şafiî'nin tarafların yemininden sonra bu hükmün tahakkuk edeceğini ve bize, İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel'e göre ise yeminin vacip olmadığını söylemiş ve “ وَ عَلَيْهِ الْقَتْوَى ” diyerek bu görüşü tercih etmiştir.⁵¹⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598), “ بِهِ يُقْتَى ” diyerek imameynin görüşünü tercih etmede İbnü'l-Hümâm'a katılmıştır.⁵¹⁷ Şürünlâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve Haskefî de (ö. 1088/1677) imameynin görüşünü tercih etmişlerdir.⁵¹⁸

12. Çeyiz Olarak Verilen Eşyaların Ödünç mü Hibe mi Olduğu Konusunda Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü

Bir kimse kızını evlendirirken çeyiz olarak verdiği şeylerin ödünç olduğunu, kızı veya kızın ölümünden sonra kocası ise bu çeyizin hibe olduğunu iddia etse, aralarında çıkan bu anlaşmazlıkta kimin sözüne itibar edileceği ile ilgili mezhep içinde iki görüş bulunmaktadır. el-Kâdî Ali es-Suğdî (ö. 461/1068), evlenirken kıza çeyiz olarak verilen şeyler örfen hibe sayıldığı için kızın veya kocasının sözüne itibar edilmesi gerektiğini söylemiştir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ise bir şeyin hangi kasıtla verildiği ancak verenin sözüyle anlaşılabilmesi için burada babanın sözüne itibar edilmesi gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) konu hakkında muhtar olan görüşün örfeye göre değişebileceğini ve örfteki farklılıklardan hareketle çözüme ulaşılabileceğini söylemiştir. Buna göre çeyiz olarak verilen şeylerin örfen hibe sayıldığı bir toplumda muhtar olan görüş, kızın veya kocasının sözüne

⁵¹⁵ Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 348.

⁵¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 358-359.

⁵¹⁷ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 348; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 117; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 398-399.

⁵¹⁸ Şürünlâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 348; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 361; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 361.

itibar edilmesi gerektiğidir. Çeyiz olarak verilen şeylerin hibe ve ödünç olabildiği örfü müşterek bir toplumda ise muhtar olan görüş, babanın sözünün esas alınmasıdır.⁵¹⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), konuyla ilgili görüşleri naklettikten sonra yaşadığı Kâhire’de müşterek bir örfün bulunduğunu, daha açık bir ifadeyle kıza verilen çeyizin hem hibe hem de ödünç sayıldığını dolayısıyla fetvâda babanın sözünün esas alınması gerektiğini söyleyerek İbnü’l-Hümâm’ın görüşünü teyit etmiştir.⁵²⁰ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise Kâdihân’dan, şayet baba toplumun ileri gelenlerinden biri ise kadının veya kocasının sözüne itibar edilmesi gerektiği, böyle bir kimse değilse babanın sözünün esas alınması gerektiği görüşünü naklettikten sonra “وهذا لعمري من الحسن بمكان” (şüphesiz bu görüş son derece güzeldir) diyerek kendi görüşünü ortaya koymuştur.⁵²¹ Timurtâşi (ö. 1006/1598) ve Haskefi de (ö. 1088/1677) İbnü’l-Hümâm’ın görüşünü benimsemişlerdir. İbn Âbidîn ise (ö. 1252/1836) İbnü’l-Hümâm’ın yeni bir görüş ortaya koymayıp örfteki tafsilden hareketle bu iki görüşü cem ettiğini dolayısıyla es-Suğdî ile Serahsî’nin görüşleri arasındaki söz konusu ihtilafın lafzî olduğunu söylemiştir.⁵²² Diğer taraftan İbn Âbidîn, Sirâcüddîn İbn Nüceym’in Kâdihân’dan nakledip beğendiği görüşün İbnü’l-Hümâm’ın görüşünden farklı bir görüş olmadığını, Sirâcüddîn İbn Nüceym’in de İbnü’l-Hümâm gibi örfün farklı bir tafsilden hareketle yine örfü belirleyici bir unsur olarak kabul ettiğini söylemiştir. İbn Âbidîn yaptığı bu değerlendirmelerden sonra mu‘temed olan görüşün bu iki görüşün cem edilmesi olduğunu ve hükmün örfe bina edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵²³

13. Mehrini Kocasına Hibe Etmiş Olarak Ölen Kadının Varisleri ve Kocasısı Arasında Hibenin Zamanıyla İlgili Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü

Kocasına mehrini hibe eden veya mehir hakkından vazgeçen bir kadın vefat ettiğinde; kadının varisleri bunun maraz-ı mevt halindeyken vaki olduğunu iddia etseler, koca da bunun kadının sağlığında gerçekleştiğini söyleyerek varislerin iddiasını inkâr etse, bir görüşe göre kocanın sözüne itibar edilir. İkinci bir görüşe göre ise koca üzerinde sabit olan bir hakkın düştüğünü iddia ettiği ve varisler de bunu inkâr ettiği için varislerin sözüne itibar edilir. Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Zeylaî (ö. 762/1360) birinci görüşü tercih etmişlerdir.⁵²⁴ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), böyle bir durumda kuvvetli olan görüşün,

⁵¹⁹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 360.

⁵²⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 325.

⁵²¹ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 265.

⁵²² Timurtâşi, *Tenvîru’l-epsâr*, IV, 407-408; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, IV, 408; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 408-410.

⁵²³ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 408-410.

⁵²⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, IV, 267; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, II, 159.

varisler kadın için sabit olan bir hakkı kendileri için iddia ettikleri ve koca da bu iddiayı inkâr ettiği için kocanın sözüne itibar edilmesi gerekir diyerek birinci görüş olduğunu söylemiştir.⁵²⁵ Zeynüddîn İbn Nüceym de (ö. 970/1563) İbnü'l-Hümâm gibi bu görüşü tercih etmiştir.⁵²⁶ Berâet-i zimmet asıl olduğu ve münkir de asla tutunduğu için delil getirmesi gerekmez. Müddeî ise asıl olanın hilafına iddiada bulunduğu için davasını ispat etmek üzere delil getirmesi gerekir. Bu ilkedен hareketle söz konusu meselede varislerin asıl iddia sahibi oldukları ve iddialarını ispat edemedikleri için kocanın sözüne itibar edilmesi gerekmektedir. Her ne kadar “sonradan meydana gelen bir olayın zamanı hakkında ihtilaf olduğunda aksine delil olmadıkça en yakın zamana itibar edilir” ilkesi varislerin iddiasını desteklese de bu kaide kendisinden daha güçlü olan “berâeti zimmet asıldır” ilkesiyle tenakuz ettiği için söz konusu kaideye itibar edilmemiştir.⁵²⁷

14. Zimmîlerin Kendi Aralarındaki Evliliklerinde Mehir veya Mut‘anın Tahakkuku

Gayr-i müslim bir kimse ister harbî ister zimmî olsun kendisi gibi gayr-i müslim bir kadınla mehirsiz (mehir konuşulmamış veya mehirsizlik şart koşulmuş) veya bir lâşe karşılığında evlense, bu şekilde bir evlilik akdi, kendi dinlerinde de caizse İmam Âzam’a (ö. 150/767) göre bu kimseler İslam ahkâmıyla sorumlu olmadıkları için zifaf olduğunda veya koca öldüğünde kadına mehir; zifaktan önce boşandığında mut‘a verilmez. İmâmeyn harbî olan gayr-i müslimler hakkında, müslümanların onlar üzerinde bir velayeti söz konusu olmadığı için İmam Âzam gibi düşünmüşlerdir. Zimmî olan gayr-i müslimler ise zimmet akdiyle Müslümanların velâyeti altında buldukları için muamelâtla ilgili konularda onların İslam ahkâmıyla yükümlü olduklarını söylemiş ve mehirsiz veya bir lâşe karşılığında evlenseler bile bunların kadınlarına da zifaf olduğunda veya koca öldüğünde mehir; zifaktan önce boşandığında mut‘a verileceğini ifade etmişlerdir. İmam Züfer de (ö. 158/775) harbî-zimmî ayrımı yapmaksızın “...onlardan (*nikâhlanıp*) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin...”⁵²⁸ ayetinin umûmî olup kâfirlere de şamil geldiğini dolayısıyla onların da muamelâtla ilgili hükümlerle sorumlu oldukları için duruma göre mehr-i misil veya mut‘anın gerekeceğini söylemiştir.⁵²⁹ Mergînânî (ö. 593/1197) bu görüşleri aktardıktan sonra lâşe karşılığında veya mehir zikredilmeden (mehir konuşulmadan) yapılan evlilikle ilgili, İmam Âzam’dan mehrin gerekip gerekmeyeceğine dair iki farklı görüşün

⁵²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 360.

⁵²⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 265.

⁵²⁷ Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Halebî, *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*, Dimaşk 2012, s. 129-130.

⁵²⁸ en-Nisâ, 4/ 24.

⁵²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 40; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 755-758; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 121-126; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 364-365.

geldiğini ancak esah olanın mehrin gerekmediğine dair İmam Âzam'dan tek bir görüşün bulunduğunu söylemiştir.⁵³⁰ İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) Mergînânî'nin aksine tek rivayetin bulunmadığını bilakis iki rivayetin bulunduğunu ve zahir olanın da bu olduğunu söylemiştir. Bu iki rivayetten zâhiru'r-rivâyeye göre her iki durumda da İmam Âzam, imâmeyn gibi mehr-i mislin gerekeceği görüşündedir. Zira taraflar akit esnasında aralarında mehri açıkça iptal etmedikleri sürece sükût edip mehri zikretmeseler bile nikâh akdi ivazlı bir akit olduğundan kadın mehri hak eder. Bunun gibi lâşe de gayr-i müslimler yanında mal sayılmadığından mehir zikredilmemiş olduğu için sükût etmelerinde/mehri konuşmamalarında olduğu gibi kadın mehri hak eder. Zayıf olan diğer rivâyete göre ise her iki durumda da İmam Âzam'a göre mehr-i misil gerekmez.⁵³¹ Kâsânî (ö. 587/1191) ve Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) de İbnü'l-Hümâm gibi zâhiru'r-rivâyeye göre her iki durumda da mehr-i misil gerekeceğini söylemişlerdir.⁵³² Görüldüğü gibi İbnü'l-Hümâm, burada zimmîlerin kendi aralarında yaptıkları evliliklerde mehrin veya mut'anın gerekeceği konusunda Mergînânî'nin aksine Hanefî imamları arasında ittifakın bulunduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm bu konuyla tercihini daha açık bir şekilde “şirk ehlinin nikâhı” bahsinde ifade etmiştir. Buna göre İbnü'l-Hümâm, İmam Züfer'in harbî-zimmî ayrımı yapmaksızın onların da muâmelâtla ilgili hükümlerle sorumlu oldukları için duruma göre mehr-i misil veya mut'anın gerekeceğine dair görüşünü redderek bir kimsenin bir hükümlerle mükellef olmasının hükümün mükellefe ulaşmasına veya o hükümün meşhur olmasına bağlı olduğuna ve bu şartları da zimmîlerin taşıdığına vurgu yaparak İslam ahkâmıyla muhatap olan kimselerin gayri müslimler içerisinde harbîler değil de sadece zimmîler olduğunu belirtmiştir. Mergînânî'nin İmam Âzam'dan bu kimseler İslam ahkâmıyla sorumlu olmadıkları için zifaf olduğunda veya koca öldüğünde kadına mehir; zifaktan önce boşandığında mut'a verilmez, şeklindeki rivayetin tek ve esah olan rivayet olduğunu söylemesini, İbnü'l-Hümâm şu şekilde reddetmiştir: Hanefî usulünde meşâyihin zikrettiği üzere ittifakla kabul edilen “kâfirler dünya ahkâmı konusunda İslam'ın muâmelâtla ilgili hükümlerine muhataptırlar” ve hatta Irak meşâyihine göre “bu kimseler bütün dini hükümlerle muhataptırlar” bilgilerinden hareketle ve nikâh da muamelatla ilgili hükümlerden olduğu için İmam Âzam ile imameynin arasında bu konuda bir ihtilafın değil bilakis ittifakın söz konusu olması gerekir.⁵³³ Burada şunu da ifade etmek yerinde olacaktır. Bu meselede usûl bilgilerinden hareketle konuyu tahlil edip değerlendiren ve böyle bir neticeye ulaşan İbnü'l-Hümâm'dan başka bir fakihe rastlayamadık.

⁵³⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 360.

⁵³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 364-365.

⁵³² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 564; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 192.

⁵³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 392.

“Evliliğin mali sonuçları ile ilgili konular” başlığında on dört (14) başlık altında on beş (15) meseleye temas edilmiştir. Bunlardan bir (1) meselede İmam Âzam’ın görüşü, iki (2) meselede imameynin görüşü, bir (1) meselede İmam Ebû Yûsuf’un görüşü, bir (1) meselede üç imamın görüşü tercih edilmiştir. Bir (1) meselede de mezhep içi görüşler cem edilmiştir. Sekiz (8) meselede mezhebin esas olan görüşü veya çoğunluğun görüşü, bir (1) meselede esas olmayan görüş tercih edilmiştir.

S. Gayr-i Müslimler ve Mürtedlerin Nikâhı

1. Gayr-i Müslim Karı Kocanın Kendi Dinlerinde Mübah Ancak İslam Hukukunda Geçersiz Sayılan Bir Halde Evliyken Müslüman Olmaları Halinde Evliliklerinin Durumu

Kendi dinlerinde caiz olmak şartıyla kâfirlerin kendi aralarında yaptığı şahitsiz nikâh veya başka bir kâfirden iddet bekleyen bir kadınla yapılan evlilikten sonra Müslüman olan karı-kocanın evliliğinin devam edip etmediği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam’a (ö. 150/767) göre kâfirler İslam ahkâmıyla muhatap olmadıkları ve kâfir kocanın inanmadığı bir iddet hakkını kendisi lehine vacip kılmanın bir anlamı bulunmadığı için sonradan Müslüman olmaları halinde evlilikleri devam eder. İmam Züfer’e (ö. 158/775) göre ise harbî-zımmî ayrımı olmaksızın “...Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın...”⁵³⁴ ayeti ve “Şahitler olmaksızın kıyılan nikâh geçerli değildir.” hadisi⁵³⁵ umûmî olup kâfirlere de şamil geldiği için onların da muâmelâtla ilgili hükümlerle sorumlu olmaları sebebiyle nikâhları geçersizdir. Böyle kimseler sonradan Müslüman olduklarında hürmet devam ettiği için araları ayrılır ve yeni bir nikâh gerekir. İmâmeyne göre zımmîler, Müslümanların sadece üzerinde icmâ ettiği hükümlere muhatap oldukları ve şahitsiz yapılan nikâh hakkında da ihtilaf bulunduğu (İmam Mâlik (ö. 179/795), İbn Ebî Leyla (ö. 83/702), Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Zâhirîlere göre caiz)⁵³⁶ için bunların nikâhları geçerli olup sonradan Müslüman olmaları halinde evlilikleri devam eder.

⁵³⁴ el-Bakara, 2/ 235.

⁵³⁵ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*’de bu hadisin bu lafızla garip olduğuna hükmetmiş, İbn Hacer de kaynaklarda hadisi bulamadığını söylemiştir. Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu’r-râye li-tahrîci ehâdisi’l-Hidâye*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 2002, III, 212; İbn Hacer, Ebu’l-fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi’l-Hidâye*, Beyrut ty., II, 55; Bezner Rivayetler için bakınız; Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 2004, IV, 322-325, hd. no: 3532, 3533, 3534, 3535; Cessâs, bu rivâyetle ilgili olarak “Bu hadis, aynı manayı ifade eden birçok lafızla rivâyet edilmiş olsa da ehl-i hadise göre zayıf kabul edilmiştir. Bize göre ise bu hadis, birçok yolla rivâyet edildiği ve dini esaslarla çelişmediği için sahihtir. Zira rivâyetlerin kabulünde ve reddinde fukahânın metodu muhaddislerin metodundan farklı olduğundan hadislerin değerlendirilmesinde muhaddislere müracaat eden onların metodunu benimseyen hiçbir fakih bilmiyorum.” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 243-245.

⁵³⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 191.

Ancak İmâmeyn, başkasından iddet bekleyen bir kadınla yapılan evlilik, Müslümanlar arasında icmâ ile geçersiz olduğundan zimmîlerin yaptığı böyle bir akit de geçersiz olur; bu kimseler sonradan Müslüman olsalar araları tefrik edilir ve yeni bir nikâh gerekir, demişlerdir.⁵³⁷

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Hanefi usulünde ittifakla kabul edilen “kâfirler dünya ahkâmı konusunda İslam’ın muâmelâtla ilgili hükümlerine muhataptırlar” hükmüne “kâfirler İslâm ahkâmıyla muhatap değildirler...” gerekçesinin aykırı olduğunu, bu gerekçenin İmam Âzam’a nispetinin de yanlış olduğunu ifade etmiştir. O, Hanefi usulünde ittifakla kabul edilen söz konusu hükümden hareketle, Mergînânî (ö. 593/1197) ve diğer fakihlerin iddiasının aksine İmâmeyn gibi İmam Âzam’a göre de kâfirlerin nikâh ahkâmına muhatap olduklarını söylemiştir. İbnü'l-Hümâm bir kimsenin bir hükümlerle mükellef olması, hükmün mükellefe ulaşmasına veya o hükmün meşhur olmasına bağlı olduğunu ve bu şartları da zimmîlerin taşıdığını ifade ederek, İslam ahkâmıyla muhatap olan kimselerin gayr-i müslimler içerisinde harbîler değil de zimmîler olduğunu belirtmiştir.⁵³⁸ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), İbnü'l-Hümâm’ın “kâfirler dünya ahkâmı konusunda İslam’ın muâmelâtla ilgili hükümlerine muhataptırlar” ve nikâh da bunlardandır, şeklindeki gerekçesine, usûlcülerin bu sözünün kendisinde ibadet manası bulunmayan sırf muamelatla ilgili konular için geçerli olduğunu ve nikâhın bir yönüyle de ibadet olduğunu söyleyerek cevap vermiş ve İbnü'l-Hümâm’ın görüşüne katılmamıştır.⁵³⁹ Mergînânî’nin İmam Âzam’a nispetle naklettiği, kâfir kocanın inanmadığı bir iddet hakkını kendisi lehine vacip kılmanın bir anlamı bulunmadığı gerekçesinden hareketle, bazı âlimler İmam Âzam’a göre kâfirin boşadığı kadına iddetin asla vacip olmadığını dolayısıyla kâfir kocanın boşadığı eşine ric’at hakkı bulunmadığı ve kadının altı ay içerisinde doğuracağı çocuğun bu kocaya nispet edilmeyeceği hükümlerini çıkarmışlardır. Diğer bazı âlimler ise İmam Âzam’a göre iddetin bu kadına vacip olduğunu ancak bu iddet zayıf bir hak olduğu için kadının başkasıyla yapacağı evliliğe mani olmadığını bununla beraber koca hakkında ric’at ve nesebin de sabit olduğunu ifade etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm, her ne kadar böyle bir boşamada iddet ve ric’at söz konusu olmasa da kadının altı aydan az bir sürede doğurduğu çocuğun bu kocaya nispet edilmesi gerektiğini söyleyerek üçüncü bir görüş ortaya koymuştur.⁵⁴⁰ Zeynüddîn İbn Nuceym ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm’ın nesebin sübutu konusundaki bu görüşünü teyit etmişler ancak

⁵³⁷ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 149-150; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 559-561; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 390-392.

⁵³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 390-392.

⁵³⁹ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 361.

⁵⁴⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 391-392.

Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) bu görüşe katılmamıştır.⁵⁴¹ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm İmam Züfer'in görüşüne mukabil İmam Âzam ve imameynin görüşlerini tercih etmiştir.

2. İcmâ ile Haram Sayılan Bir Evlilik Çeşidiyle Evli Olan Mecusinin, Müslüman Olmadan veya Müslüman Mahkemesine Başvurmadan Önceki Nikâhının Geçerliliği

Bir mecusi İslam'da icmâ ile haram olan annesiyle, kızıyla, iki kız kardeşle birden veya beş kadınla evlense; daha sonra bunlardan biri veya her ikisi de Müslüman olsa icmâ ile araları tefrik edilir. Bu şekilde evlenen mecusilerin Müslüman olmadan veya İslam mahkemesine başvurmadan önceki nikâhlarının sahih olup olmadığında ihtilaf vardır. Mergînânî (ö. 593/1197), “Kâfirler İslâm ahkâmıyla muhatap değildirler...” gerekçesinden hareketle İmam Âzam'a göre böyle bir nikâhın sahih olduğunu ancak mahremle evliliğin müslüman olduktan sonra nikâhın devamına engel olmasından dolayı aralarının tefrik edileceğini söylemiş ve kendisi de bu görüşün sahih olduğunu söyleyerek tercih etmiştir.⁵⁴² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), her ne kadar el-Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) de bu görüşü tercih ettiğini söylese de kendisi, daha önce tahkik ettiğimiz üzere Hanefî usulünde ittifakla kabul edilen “kâfirler dünya ahkâmı konusunda İslam'ın muâmelâtla ilgili hükümlerine muhataptırlar” görüşünden hareketle İmam Âzam'ın İmameyn gibi bu şekilde yapılan nikâhları geçersiz saydığını ifade etmiştir.⁵⁴³ İsbîcâbî de (ö. 535/1141) hiçbir ihtilafa değinmeden zımmînin mahremiyle yaptığı nikâhın fasit olduğunu, zahîru'r-rivâyeye göre bunların İslam mahkemesine başvurmadığı sürece aralarının tefrik edilmeyeceğini ancak İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) hâkimin haberdar olması halinde aralarının tefrik edileceği görüşünde olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁴ *el-Fetâva'l-Hindîyye*'de bir kafirin annesiyle veya kız kardeşiyle evliliğinin sahih ve fasit olmasıyla ilgili İmam Âzam'a iki görüş nisbet edilmiş; bir görüşe göre İmam Âzam, imameyn gibi böyle bir evliliği fasit kabul etmiş, diğer bir görüşte ise İmam Âzam, böyle bir akit kendi aralarında geçerli olduğu için sahih kabul etmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın aksine sahih olan görüşünde bu ikinci görüş olduğu belirtilmiştir.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 361-362; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 458; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 284.

⁵⁴² Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 392-393.

⁵⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 392-393.

⁵⁴⁴ İsbîcâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1506.

⁵⁴⁵ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, I, 370.

3. Tek Akitle İki Kız Kardeşle Evlendikten Sonra Müslüman Olmadan Önce Birisini Boşayan Bir Gayr-i Müslimin Müslüman Olduktan Sonra Diğer Eşiyle Evliliğinin Geçerliliği

Bir gayr-i müslim iki kız kardeşle veya beş kadınla evli olduğu halde Müslüman olursa, eğer tek akitte evlenmişlerse şeyhayna göre bunların arası tefrik edilir. Aynı ayrı akitlerle evlenmişlerse iki kız kardeşten birincisi ve beş kadından ilk dördünün evliliği devam ederken ikinci kız kardeşle ve beşinci kadınla arası tefrik edilir. İmam Muhammed'e göre ise ister tek akitle isterse ayrı akitlerle olsun böyle bir kimse muhayyer olduğundan iki kız kardeşten dilediği birisi ve beş kadından dilediği dördü ile evliliğini devam ettirir ve diğerlerini bırakır.⁵⁴⁶ Kâsânî (ö. 587/1191) ve Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) gayr-i müslim bir kimse bir akitte iki kız kardeşle birlikte evlense ve birisinden ayrıldıktan sonra Müslüman olsa gayr-i müslimin diğer eşiyle nikâhının ittifakla devam edeceğini söylemişlerdir.⁵⁴⁷ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Hüsamettin es-Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) *en-Nihâye* adlı eserinde, gayr-i müslim bir kimse bir akitte iki kız kardeşle birlikte evlense ve birisinden ayrıldıktan sonra Müslüman olsa bunların nikâhı devam eder şeklinde geçtiğini nakletmektedir. Ancak İbnü'l-Hümâm bu görüşte olmayıp akdin başından itibaren batıl olduğunu dolayısıyla Müslüman olduktan sonra bunların arasının tefrik edileceğini söylemiştir.⁵⁴⁸ İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşüne itirazla Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Siğnâkî'nin söz konusu eserinde yer alan görüşün, şahitsiz yapılan nikâhın fasit bile olsa tefrik sebebi olmadığı gibi nikâh akdinin fasit olarak yapılması da tefriki gerektirmeyip ancak mahremle evlenmek gibi nikâhın bekasına bir engel varsa o zaman tefrikin gerekeceğinden hareketle, tercihe şayan bir görüş olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁹ Sirâcüddîn İbn Nuceym'in bu itirazına şu şekilde cevap verilebilir: İslam coğrafyasında yaşayan gayr-i müslimler, sadece Müslümanlar arasında icmâ ile kabul edilen hükümlere muhatap olup ihtilaflı olan hükümlerle sorumlu değildirler. Dolayısıyla fukaha arasında ihtilaflı bir konu olan şahitsiz kıyılan nikâh meselesi, makîsün aleyh yapılarak icmâyla yasak olan iki kız kardeşle evliliğinin kendisine kıyas edilmesi doğru olmaz ve buradan hareketle de İbnü'l-Hümâm'a itiraz edilemez. Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) bu meselede İbnü'l-Hümâm'ı onaylasa da *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de böyle bir durumda nikâhın sahih olduğu ve bunda da ittifak bulunduğu ifade

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 52-53; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1509; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 160-161.

⁵⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 563; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 191.

⁵⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 394.

⁵⁴⁹ İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 285.

edilmiştir.⁵⁵⁰ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, bu konuda mezhepteki esas görüşe muhalefet etmiştir.

4. Mürted Olan Karı Kocanın Tekrar Müslüman Olmaları Halinde Nikâhlarının Geçerliliği

Karı-kocanın her ikisi birden dinden çıkıp tekrar ikisi birlikte Müslüman olduğunda nikâhlarının devam edip etmemesi ile ilgili ihtilaf bulunmaktadır. İmam Züfer (ö. 158/775) ve diğer üç mezhep imamına göre nikâh batıl olduğu için kıyasa uygun olarak araları tefrik edilir. Zira karı-kocadan birinin irtidatı ittifakla tefrik sebebi sayıldığına göre her ikisinin birden irtidat etmesi evleviyetle tefrike sebep sayılmalıdır. İmam Âzam (ö. 150/767), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) ise dinden çıktıktan sonra tekrar Müslüman olan Benû Hanife kabilesine sahabe-i kirâmın nikâhlarını yenilemeyi emretmemesini gerekçe göstererek böyle bir nikâhın istihsânen devam edeceğini söylemişlerdir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût* adlı eserinde Benû Hanife'nin zekât vermediği için dinden çıktığını, Hz. Ebû Bekir'in bunlarla savaştığını ve onların yeniden Müslüman olmalarından sonra kendilerine nikâhın emredilmediğini gerekçe göstererek kıyasın terkedildiğini ifade etmiştir.⁵⁵¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise bu gerekçenin geçerli olabilmesi için Benû Hanife'nin farziyetini inkâr ederek zekât vermeyi reddetmeleri gerekir, demiştir. Ona göre Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) onlarla savaşması bu kabilenin küfrünü gerektirmez bilakis şer'î bir hakkı yerine getirmediği için de onlarla savaşılmış olabilir. İbnü'l-Hümâm, söz konusu gerekçenin kat'î bir delil olabilmesi için mutlak olarak zekât vermeyi terk ettiklerinden değil dinden çıkmaları sebebiyle Araplarla savaşıldığını ve tekrar Müslüman olmalarından sonra kendilerine nikâhın emredilmediğini gerekçe göstermenin daha kuvvetli bir delil olduğunu ifade etmiştir. Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, mezhebin görüşünü, gerekçesini tashih ederek ve “ وَالْأَوْجُهَ الْإِسْتِدْلَالَ بِوُقُوعِ رَدِّ الْعَرَبِ وَقِتَالِهِمْ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّهُ مِنْ غَيْرٍ ” و *تَعْيينِ بَنِي حَنِيفَةَ وَمَانِعِي الزَّكَاةِ قَطْعِي نَمْ لَمْ يُؤْمَرُوا بِتَجْدِيدِ الْأَنْكِحَةِ* و لنا ما روي أن بني حنيفة ارتدوا “ و لنا ما روي أن بني حنيفة ارتدوا ” bu rivayetin zekâtın farziyetini inkâr ettikleri için Benû Hanife'nin zekât vermediğine delil olduğunu söyleyerek, İbnü'l-Hümâm'a itiraz etmiştir.⁵⁵² İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise söz konusu rivayetin bizzat kendisinde de tartışma olduğu için Sirâcüddîn İbn Nüceym'in (ö.

⁵⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 364; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 370.

⁵⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 48; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 408-409.

⁵⁵² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 408-409.

⁵⁵³ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 292

1005/1596) bu itirazının bir faydasının bulunmadığını söylemiştir.⁵⁵⁴ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Minhâcü's-sünne* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir'in Benû Hanife kabilesiyle zekât vermeyi reddettikleri için değil bilakis Müseylimetü'l-kezzâb'a iman edip dinden çıktıkları için savaştığını söylemiş ve Hz. Ebû Bekir'in zekât vermedikleri için savaştığı kabilelerin Benû Hanife'nin dışındaki başka kabileler olduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye'nin verdiği bu bilgiler, söz konusu kabilenin kesin olarak mürted olduğunu gösterdiği için İbnü'l-Hümâm'ın gerekçesini teyit etmektedir.⁵⁵⁵ Netice itibarıyla İbnü'l-Hümâm, Züfer'e katılmayarak gerekçesini tashih ettiği mezhebin görüşünü tercih etmiştir.

5. Müslüman Bir Koca ile Ehl-i Kitaptan Olan Karısının Birlikte Mecusi Olması Halinde Nikâhlarının Geçerliliği

Müslüman bir koca ile Hristiyan (veya Yahudi) karısının birlikte Mecusi olması halinde nikâhlarının devam edip etmeyeceği ile ilgili imameyn arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre kadın Mecusi olup küfrünü arttırması sebebiyle ilk kez dinden çıkmış gibi sayılır. Buna binaen her ikisi birden irtidat ettiklerinden böyle bir karı-kocanın aralarında tefrik gerçekleşmez. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise küfür tek millet olduğu için bir küfürden diğerine geçmenin irtidat sayılmayacağından hareketle kadının kendi haline bırakılacağını; kocanın ise tekrar İslam'a dönmesi için icbar edilip kendi haline bırakılmayacağını dolayısıyla böyle bir karı-kocadan sadece kocanın irtidat etmiş olması sebebiyle aralarının ayrılması gerektiğini söylemiştir. Müslüman bir koca ile Hristiyan karısı birlikte Yahudi olduklarında veya Müslüman bir koca ile Yahudi karısı birlikte Hristiyan olduklarında nikâhlarının düşmesinde ittifak bulunması, küfrün tek millet olduğunu göstererek İmam Ebû Yûsuf'u teyit etmektedir.⁵⁵⁶ İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) konuyla ilgili sarıh bir tercihi bulunmamakla birlikte İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Haskefi'nin (ö. 1088/1677) "Müslüman bir kimse Hristiyan karısı ile birlikte Mecusi olursa araları tefrik edilir." sözüyle ihtilafa girmeden doğrudan İmam Ebû Yusuf'u tercih etmesinin, İmam Ebû Yûsuf'un delilini sona bırakmalarından onun görüşüne itimat ettikleri anlaşılan İbnü'l-Hümâm ve Zeynüddîn İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) kitaplarındaki bu destekten kaynaklandığını söylemiştir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 377.

⁵⁵⁵ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî, *Minhâcü's-sünne*, VIII, 324.

⁵⁵⁶ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 158; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 409.

⁵⁵⁷ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 483; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 483.

“Gayr-i müslimler ve mürtedlerin nikâhıyla ilgili hükümler” bahsi altında beş (5) meseleye temas edilmiştir. Bunlardan üç (3) meselede üç imamın görüşü, bir (1) meselede İmam Ebû Yûsuf’un görüşü ve bir (1) meselede de mezhepte esas olmayan görüş tercih edilmiştir.

Ş. Süt (Radâ‘) İle İlgili Hükümler

Radâ‘, kelime olarak “emme” veya “emzirme” anlamlarına gelir. İstılahta ise “bir kadının göğsünden belli bir süre zarfında süt emilmesi” olarak tarif edilmiştir.⁵⁵⁸ Süt emme çağındaki bir çocuğun annesi dışındaki bir kadından süt emmesi durumunda, süt emen çocukla süt emdiği kadın ve yakınları arasında hukuki bazı hükümler gündeme gelir. Dolayısıyla süt emzirme, İslam hukukuna has bir kurum olan süt akrabalığının kimler arasında olduğunun tespit edilmesi ve boşanan eşin emzirme ücretini hak edeceği sürenin belirlenmesi gibi birçok hükmün tesbiti açısından önem arz etmektedir.

1. Süt Emzirme Süresi

Emzirme süresi ile ilgili müçtehit imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Süt emzirme müddeti, İmam Âzam’a (ö. 150/767) göre otuz ay; imâmeyn, İmam Şâfî (ö. 204/820), İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmam Mâlik’e (ö. 179/795) göre ise iki yıldır. İmam Mâlik’ten emzirmenin süresiyle ilgili yirmi beş ay, yirmi altı ay ve bebeğin süte ihtiyacı olduğu sürece devam edeceği şeklinde farklı görüşler de nakledilmiştir. İmam Züfer (ö. 158/775) ise bu sürenin üç yıl olduğunu söylemiştir. Bunların dışında bazı âlimler, nassların mutlak ifadelerinden hareketle süt emzirmede süre bulunmadığını ve emzirmenin ileri yaşlarda bile olsa tahrîmi gerektireceğini belirtmişlerdir.⁵⁵⁹ Bu görüşleri naklettikten sonra İbnü’l-Hümâm, bazı âlimlerin de konuyla ilgili on beş yıl ve kırk yıl gibi sürelerden bahsettiklerini ancak bunların muteber olmadığını söylemiştir.⁵⁶⁰ İmam Âzam, “...Annesinin onu taşıması ve süttten kesilmesi otuz aydır...”⁵⁶¹ âyetinde hamilelik ve emzirme için tek bir müddetin zikredildiğini dolayısıyla bu sürenin hamilelik ve emzirmenin her biri için tam otuz ay olduğunu ifade etmiştir. Nasıl ki bir kimse “falanca ve falancadan alacağımı bir sene erteledim” dediğinde her iki borçluya da bir sene süre vermiş oluyorsa, ayette ifade edilen süre de her iki durum için kâmilan sabit olur. Ancak Hz. Âişe’den (r.a) (ö. 58/678) rivayet

⁵⁵⁸ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 476; Kâkî, *Mi’râcü’d-dirâye fî şerhi’l-Hidâye*, III, 842; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 418.

⁵⁵⁹ Kâkî, *Mi’râcü’d-dirâye fî şerhi’l-Hidâye*, III, 849; İtkânî, *Gâyetü’l-beyân*, V, 248-249; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 423.

⁵⁶⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 423.

⁵⁶¹ el-Ahkâf 46/ 15.

edilen “Bir bebek anne karnında iki seneden fazla kalmaz”⁵⁶² hadisiyle ayette geçen hamilelik süresi en fazla iki yıla sınırlandırılmış ve süt emme süresi ise ayetin zahiri üzerine otuz ay olarak kalmıştır. İmam Âzam, “Emzirmeyi tamamlamak isteyen kimse için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.”⁵⁶³ âyetindeki ve “İki seneden sonra süt emme (yoluyla haramlık) yoktur.”⁵⁶⁴ hadisindeki sürelerin süt emzirmede ücretin hak edileceği sınıra hamledilmesi gerektiğini söyleyerek tevilde bulunmuş ve muhtemel itirazlara cevap vermiştir. İmameyn ise “...Annesinin onu taşıması ve süttten kesilmesi otuz aydır...”⁵⁶⁵, “Emzirmeyi tamamlamak isteyen kimse için, analar çocuklarını iki tam sene emzirirler.”⁵⁶⁶ ve “Çocuğun süttten ayrılması iki sene zarfında olur”⁵⁶⁷ ayetlerini göz önünde bulundurarak işaretü’n-nass’ın delâletiyle hamilelik süresinin en az altı ay, süt emzirme süresinin iki yıl olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Yine bu görüşlerine İbn Abbâs (ö. 68/687-88), İbn Mes‘ûd (ö. 32/652-53), Ömer b. Hattab (ö. 23/644) ve Ali b. Ebî Tâlib’ten (ö. 40/661) gelen “Süt hısımlığı ancak iki yıl içinde gerçekleşir.”⁵⁶⁸ mevkuf haberini de delil göstermişlerdir. İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) ayette geçen “iki tam yıl emzirirler” ifadesinden emzirmenin iki yıla tamamlandığını ve tamam olan şey üzerine ziyade yapılamayacağını söylemiştir. Diğer taraftan ayette geçen “otuz ay” ifadesi İmam Âzam’ın zikrettiği delilden hareketle hem hamileliğin üst sınırı olan yirmi dört ayı hem de ayetin zahirinden anlaşıldığı üzere emzirme müddeti olan otuz aylık süreyi ifade eder. Ancak İbnü’l-Hümâm bu noktaya da “otuz ay” sayısı bir kullanımda iki farklı sayıya delalet etmeyeceği gibi konuldukları manaya delaletleri bakımından özel isim gibi kabul edildiklerinden sayıların başka bir sayı yerine mecazen kullanılması da caiz değildir, diyerek itiraz etmiştir. Netice itibariyle İbnü’l-Hümâm bu değerlendirmelerden sonra imameynin görüşünü “فَكَانَ الْأَصْحَ قَوْلُهُمَا وَهُوَ مُخْتَارُ الطَّحَاوِيِّ” diyerek tercih etmiştir.⁵⁶⁹ Burada izah edilmesi gereken bir mesele de şudur: İbnü’l-Hümâm, Mergînânî’nin bu konuda İmam Âzam’ın görüşünü tercih ettiğini ancak talak bahsine gelince nesebin sübutu konusundan bahsederken ayette geçen otuz ayın altı ayını, hamileliğin asgari süresi olarak ve yirmi dört ayını da süt emzirme süresi olarak izah ettiğini dolayısıyla sahih olan görüşe döndüğünü söylemiştir.⁵⁷⁰ Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali

⁵⁶² Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 499-500, hd. no: 3874, 3875, 3877; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 443.

⁵⁶³ el-Bakara 2/ 233.

⁵⁶⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, V, 306, hd. no: 4363.

⁵⁶⁵ el-Ahkâf 46/ 15.

⁵⁶⁶ el-Bakara 2/ 233.

⁵⁶⁷ el-Lokmân 31/ 14.

⁵⁶⁸ Dârekutnî, *es-Sünen*, V, 307-308, hd. no: 4364, 4365.

⁵⁶⁹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 423-428.

⁵⁷⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 225-226.

el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünlâlî (ö. 1069/1659) ve Haskefi (ö. 1088/1677), İbnü'l-Hümâm gibi imameynin görüşünü tercih etmişlerdir.⁵⁷¹ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise İmam Âzam ve imameynin görüşleri farklı olduğunda, hangi görüşün tercih edileceğine dair üç görüş bulunduğunu belirtmiştir. Birinci görüşe göre tercih hakkı bulunmaksızın İmam Âzam'ın kavline tabi olunur. İkinci görüşe göre müftü olan kimse, müctehid olsun olmasın iki görüşten birisini tercih eder. Üçüncü görüşe göre ise müftü olan kimse müctehit ise delili en güçlü olan görüşü tercih eder. İbn Âbidîn esah olanın bu üçüncü görüş olduğunu ifade ederek söz konusu meselede de imameynin delilleri daha güçlü olduğu için kendisi de imameyni tercih etmiştir.⁵⁷² Son dönem âlimlerinden Leknevî (ö. 1304/1886), konuyu geniş bir şekilde ele aldıktan sonra İmam Âzam için zikredilen delillerin batıl olduğunu ve imameynin görüşünün dirayet bakımından daha güçlü ve sahih olduğunu ifade etmiştir. Durum böyleyken metin sahiplerinin, imameynin görüşünü hiç zikretmeden, kitaplarına İmam Âzam'ın görüşünü almalarının şaşılacak bir şey olduğunu söylemiştir.⁵⁷³ Muasır fakihlerden Ahmet Yaman da cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁴ Süt emzirme süresiyle ilgili İbnü'l-Hümâm, imameynin görüşünü tercih etmiş, kendisinden sonra gelen Hanefî fukahâsı da aynı görüşü benimsemiştir.

2. Emzirme Müddeti İçerisinde Sütten Kesmeye İtibar

Süt emzirme süresi içerisinde bir çocuğun sütten kesildikten sonra süre dolmadan tekrar emmesi halinde süt akrabalığının sabit olup olmayacağıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan (ö. 150/767) rivayet ettiği bir görüşe göre, emzirme müddeti içerisinde sütten kesilen çocuk, yemekle yetinip süte ihtiyaç duymadığı zaman süt emme müddeti bitmeden başka bir kadından tekrar süt emse, süt akrabalığı gerçekleşmez. Zâhiru'r-rivâyeye göre ise çocuğun sütten kesilmesine itibar edilmeyip, emzirme süresi içerisinde gerçekleşen bütün emmelerde mutlak olarak hürmet gerçekleşir. Zira zannı gâlibin hakikat yerine kaim olacağı ilkesinden hareketle emzirme süresi içinde çocuğun sütten müstağni kalamayacağı zannı, gerçek kabul edilerek sütten kesilme olsa bile emzirme müddeti bitmeden meydana gelen emzirmelerle hürmet gerçekleşir.

⁵⁷¹ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ muhtasari'l-Kudûri*, s. 335; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 388-389; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 299-300; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 83; Şürünlâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 355; Timurtâşi, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 502; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 502-504.

⁵⁷² İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, Karaçi 2009, s. 39-40.

⁵⁷³ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 202-207.

⁵⁷⁴ Ahmet Yaman, "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/ 13 (2002): 60-61.

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu konuda zâhiru'r-rivâyeyi tercih etmiştir.⁵⁷⁵ Kâsım b. Kutluboğa da (ö. 879/1474) aynı görüştedir.⁵⁷⁶ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Hasan b. Ziyâd'ın İmam Âzam'dan rivayet ettiği görüş hakkında Zeylaî'nin (ö. 762/1360) “ve aleyhi'l fetvâ” dediğini ancak bunun muteber olmadığını söylemiştir.⁵⁷⁷ Zira fetvada ihtilaf olduğunda zâhiru'r-rivâyeye tercih edilir. Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Timurtâşî de (ö. 1006/1598) aynı görüşü benimsemiştir.⁵⁷⁸ Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), zâhiru'r-rivâyeye asıl olmakla birlikte ihtiyatın gerekli olduğu yerde evleviyetle tercih edilmelidir, demiştir.⁵⁷⁹ İbnü'l-Hümâm bu konuda zahiru'r-rivâyeyi tercih etmiş sonraki âlimler de aynı görüşe tabi olmuşlardır.

3. Zina Sebebiyle Gelen Sütün Süt Akrabalığına Etkisi

Bir adamın zina ettiği kadın bu zinadan bir çocuk doğursa ve bu doğum sebebiyle gelen sütle bir kız çocuğunu emzirse, bu kız çocuğunun zina eden adamın usûl ve fûru'una haram olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. *el-Muhîtü'l-Burhânî* ve *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de geçen bir görüşe göre zina sebebiyle gelen süt, nikâh sebebiyle gelen süt gibi olduğundan böyle bir sütü emen kız çocuğu zina eden adamın usûl ve fûru'una haram olur.⁵⁸⁰ Kâkî'nin (ö. 749/1348) zina sebebiyle gelen süttten hürmetin gerçekleşeceğini mutlak olarak söylemesinden de zina eden erkeğin usûl ve fûru'u hakkında haramlığın sabit olacağı anlaşılmaktadır.⁵⁸¹ el-İsbicâbî (ö. 480/1087), Hamîru'l-Veberî (ö. 510 [?]) ve *el-Yenâbî' fî ma'rifeti'l-uşûl ve't-tefârî'* adlı eserin sahibi Mahmud b. Ramazan eş-Şiblî er-Rûmî söz konusu meselede süt emme haramlığının sadece anne için sabit olacağını ve zina eden adamın usûl ve fûru'unun çocuğa helal olacağını söylemişlerdir. Zira bu âlimlere göre zina sebebiyle doğan çocuğun nesebi babaya değil de anneye ait olduğundan süt sebebiyle hürmet sadece anne için geçerlidir. Kendisine neseb ve süt akrabalığı sabit olmayan zina eden baba hakkında hürmet, sadece zinası sebebiyle kendi sulbünden doğan çocuk ve zina ettiği kadının çocuğu olması sebebiyle de onun emzirdiği süt çocuk için sabittir. Dolayısıyla süt çocuk zina eden adamın usûl ve fûru'una helaldir.⁵⁸² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), zinada haramlığın cüz'iyetten kaynaklandığını ve bunun da zina edenin sulbünden doğan çocuk için söz konusu

⁵⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 129; Kâkî, *Mî'râcü'd-dirâye*, III, 853; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 257; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 428.

⁵⁷⁶ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercih alâ muhtasari'l-Kudûri*, s. 335-336.

⁵⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 388.

⁵⁷⁸ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 300; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 505.

⁵⁷⁹ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 376.

⁵⁸⁰ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 95; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 363.

⁵⁸¹ Kâkî, *Mî'râcü'd-dirâye*, III, 858.

⁵⁸² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 431; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 394-396.

olduğunu, sütün ise erkeğin cüz'ü olmadığını, kadının gıdasından kaynaklandığını söylemiş ve bu sebeple de sütün hürmeti gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Nikâhla birlikte sütün hürmeti gerektirmesinin sebebi ise “Neseple haram olanlar süt yoluyla da haram olurlar” hadisidir⁵⁸³ demiş ve bu görüşü “وَهُوَ أَوْجَهُ” diyerek tercih etmiştir.⁵⁸⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî, el-Fetâva'l-Hâniyye, ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye* ve başka kitaplarda yer aldığına göre bu konuda tahrimin gerektiğini ve ihtiyata uygun olan muteber görüşün de bu olduğunu söylemiştir. Ancak daha sonra mezhepte muteber olan görüşe göre zina neticesinde gelen süt sebebiyle tahrimin gerekmeyeceğini söyleyerek İbnü'l-Hümâm gibi kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁸⁵ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu konuda İbnü'l-Hümâm gibi aynı görüşü benimsemişlerdir.⁵⁸⁶ İbnü'l-Hümâm bu konuda mezhepte asıl olan görüşü benimsemiş, sonraki âlimler de bu görüşe muvafakat etmiştir.

4. Yemeğe Karıştırılan İnsan Sütünün Süt Akrabalığına Etkisi

Anne sütü yemeğe karıştırıldığında süt, yemekten az da olsa çok da olsa, beslenmede asıl olan yemek olduğu ve süt ona tabi olduğu için İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre yemekle karışmış sütle mutlak olarak süt akrabalığı meydana gelmez. İmameyn ise su, ilaç ve hayvan sütü gibi başka sıvılarla anne sütünün karıştırılması halinde galip olana itibar edilmesinde ittifak bulunduğu gibi anne sütüyle karıştırılmış yemekte de galip olana itibar edilmesi gerektiğini ve yemekten fazla olan sütün tahrimi gerektireceğini söylemişlerdir.⁵⁸⁷ Diğer taraftan yemekle pişirilmiş sütün çok da olsa tahrimi gerektirmeyeceğinde ittifak bulunmaktadır. Zira başka bir gıdayla pişirmekle süt tabi özelliklerini kaybetmektedir.⁵⁸⁸ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), süt emmede tahrimin dayanağının beslenme olduğunu ve sütün yemeğe karıştırılmasının çocuğun yemek yemeye başlamasından sonra yapılması sebebiyle asıl gıdanın yemek olduğunu dolayısıyla az da olsa çok da olsa sütün yemeğe tabi olmakla tahrimi gerektirmeyeceğini söyleyerek İmam Âzam'ın görüşünü tercih etmiştir.⁵⁸⁹ Zeynüddîn

⁵⁸³ Buhârî, “Nikâh”, 117; “Şehâdât”, 7; Müslim, “Radâ”, 3568, 3569.

⁵⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 431.

⁵⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 394-396.

⁵⁸⁶ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 302; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, IV, 524; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 524-525.

⁵⁸⁷ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 271-272; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 216-217.

⁵⁸⁸ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 271.

⁵⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 433-434.

İbn Nüceym (ö. 970/1563), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Timurtâşi (ö. 1006/1598) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm gibi mezhebin görüşünü tercih etmişlerdir.⁵⁹⁰

5. İki Anne Sütünün Karıştırılmasının Süt Akrabalığına Etkisi

İki annenin sütleri karıştırıldığında haramlığın her iki kadın için de sabit olup olmayacağı hususunda mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam'dan (ö. 150/767) bir görüşe ve İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre az çoğa tabi olduğu için hangi kadının sütü fazla ise haramlık sadece onun için sabit olur. İmam Şafîî de (ö. 204/820) bu görüştedir. İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre ise maksat birlikteliğinden dolayı aynı cinsten olan şeylerden biri diğerinde yok olmadığı için cinsin cinse galip gelmesi düşünülemez ve haramlık her iki kadın için de sabit olur. İmam Âzam'dan rivayet edilen diğer bir görüş de bu şekildedir.⁵⁹¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Mergînânî'nin (ö. 593/1197) en son İmam Muhammed'in delilini zikretmekle onun görüşünü tercih ettiğini ve meşâyihden bazılarının da İmam Muhammed'in görüşüne tabi olduklarını belirterek kendisi de kuvvetli olan görüşün bu olduğunu söylemiştir.⁵⁹² Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Tahâvî'nin de (ö. 321/933) İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiğini ve muharremât konusunda bu görüşün ihtiyata daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹³

“Radâ ile ilgili hükümler” bahsinde beş (5) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bir (1) meselede İmam Âzam'ın görüşünü, bir (1) meselede imameynin görüşünü, diğer üç (3) meselede de mezhepte kuvvetli olan görüşü tercih etmiştir.

Nikâhla İlgili Mezhep İçi Tercihlerin Genel Değerlendirmesi

İbnü'l-Hümâm, nikâhla ilgili mezhep içi seksen (80) meselede görüş bildirmiştir. Bunlardan sadece iki (2) mesele hakkında *et-Tahrîr* adlı eserinde tercihte bulunmuş ve diğer meselelerin tercihini *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde yapmıştır. İbnü'l-Hümâm, tercihte bulunurken delillerden hareket etmiş ve ulaştığı sonucun mezhepte imamın görüşüne veya çoğunluğun görüşüne muvafakat edip etmemesine bakmamıştır. Diğer taraftan mezhep imamlarını veya mezhebin genel görüşünü farklı gerekçelerle tercih ettiği de olmuştur. İbnü'l-Hümâm, mezhebin kurucu imamlarının görüşleri arasında on sekiz (18) yerde tercihte bulunmuş ve bu tercihleri bazen tek imamın görüşünü bazen de iki veya üç imamın ittifak

⁵⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 397; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 86; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 518; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 518-519.

⁵⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 133; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 273-274; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 434-435.

⁵⁹² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 434-435.

⁵⁹³ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ muhtasari'l-Kudûri*, s. 337.

ettiği görüşlerini kabul etmek Şeklinde yapmıştır. Buna göre dört (4) meselede İmam Âzam'ın tek kaldığı görüşleri, iki (2) meselede İmam Eb Ysuf'un tek kaldığı görüşleri, bir (1) meselede İmam Muhammed'in tek kaldığı görüşü, bir (1) meselede de İmam Züfer'in tek kaldığı görüşü tercih etmiştir. Yine altı (6) meselede İmam Züfer dışındaki üç imamın görüşünü, dört (4) meselede imameynin görüşünü tercih etmiştir. Kurucu imamlarla ilgili bu tercihleri dışındaki konularda ise yedi (7) mesele dışında mezhebin esas olan görüşünü tercih etmiştir.

II. MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

“Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! İşte Allah’ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz’an sahipleri de onlardır.”⁵⁹⁴ ayetini kendisine rehber edinen İbnü’l-Hümâm, mezhep dışı bir görüşü benimsediği bir yerde “Hakk nerede olursa olsun maksat Hakk’a tabi olmaktır” demiş ve mezhebe muhalif bir görüşü Hakk’a tabi olmak için tercih etmekte de bir vebalin bulunmadığını söylemiştir.⁵⁹⁵ Hakk’a en yakın olanın ve delili en kuvvetli olanının tercih edilmesi gerektiğini kendisine ilke edinen müellif, mezhep kaygısıyla meşgul olmamış ve delilin götürdüğü yere gitmekten çekinmemiştir.

İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), nikâh konusunda mezhep içinde birçok görüşü benimsemiş olmakla birlikte az da olsa nikâhla ilgili bazı meselerlerde mezhep dışı tercihlerde bulunmuştur. Bu çerçevede bu bölümde müellifin mezhep dışı tercihlerine değinilmiş ve İbnü’l-Hümâm’ın yaptığı mezhep dışı tercihlerin kendisinden sonra mezhep içerisinde nasıl değerlendirildiği ile ilgili sonraki Hanefî fakahasının görüşlerine de müracaat edilmiştir. Daha önce zikrettiğimiz üzere İbnü’l-Hümâm’ın mezhep dışı tercihleriyle Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezhep imamlarının görüşleri arasından yapmış olduğu tercihlerini ve Hanefî mezhebi içerisinde kendisine kadar hiçbir fakih tarafından serdedilmemiş kendisine ait içtihatlarını kastettik. Burada hiçbir Hanefî fakihinin serdetmediği İbnü’l-Hümâm’ın kendisine ait içtihatlarını mezhep dışı olarak değerlendirmemizin nedeni, bu içtihatların mezhebin usûl, fîrû, nevâzil ve muhtasar metinlerinin yazılarak kurumsal kimlik kazanması ile mezhepteki görüşlerin istikrar bulmasından sonra gerçekleşmiş olmasıdır.

A. Adaletsizlik Yapmaktan Korkan Kimsenin Birden Fazla Hanımla Evlenmesi

İslam fıkhdında, adaletsizlik etmekten korkmayan hür erkeklerin dörde kadar evlenmesinde ve her durumda dörtten fazla kadınla evlenmesinin yasak oluşunda da icmâ vardır.⁵⁹⁶ İbn Rüşd (ö. 595/1198), hür bir erkeğin dört kadınla nikâhının caiz olmasını Müslümanların ittifakla kabul ettiğini ancak bir erkeğin dörtten fazla kadınla evlenmesinin ise Müslümanlar arasında ihtilafli olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd, cumhurun “*Şayet (velâyetiniz altında olan) yetim kızlar (ile evlenerek onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil, onların dışında) beğendiğiniz (size helal olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder*

⁵⁹⁴ Zümer 39/ 17-18.

⁵⁹⁵ Hanefî mezhebinde hanımların kendi aralarında namazı cemaatle eda etmeleri tahrimen mekruh olmasına rağmen İbnü’l-Hümâm bu konuda tenzihen mekruh hükmünü vermiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, I, 62-65.

⁵⁹⁶ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1987, V, 13, 17; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 52; Zafer b. Hasen el-Ömerî vd., *Mevsû’atü’l-icmâ’ fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Riyad 2012, III, 223.

nikâhlayın. Şayet (onlar arasında da) haksızlık etmekten korkarsanız tek kadınla veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”⁵⁹⁷ ayeti ve Hz. Peygamber’in (s.a.), on kadınla evli olan Gaylân b. Seleme‘ye (ö. 23/644) eşlerinden dördünü tutmasını diğerlerinden ayrılmasını emretmesinden hareketle, dörtten fazla kadınla evliliği caiz görmediğini ve bir fırkanın ise dokuz kadınla evliliği caiz gördüğünü söylemiştir.⁵⁹⁸ Her ne kadar İbn Rüşd, dokuz kadınla evliliği caiz gören bir fırkanın bulunduğunu söyleyerek dörtten fazla kadınla evlenmenin yasak olmasıyla ilgili icmânın bulunmadığını ifade etmiş olsa da onun bu iddası doğru değildir. Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273), on sekiz kadınla evliliği caiz görenlerin Zahirilerden bir grup ve dokuz kadınla evliliğin caiz olduğunu iddia edenlerin de Rafiziler ve Zahirilerden bir grup olduğunu belirtmiştir. Bu kimselerin lisanı bilmeyen, Kur’an ve sünneti anlamaktan uzak, ümmetin selefinin gittiği yoldan yüz çeviren ve ümmetin icmâsına muhâlefet eden bilgisiz kişiler olduğunu söyleyen Kurtubî, Hz. Peygamber’in (s.a.), on kadınla evli olan Gaylân b. Seleme ve sekiz kadınla evli olan Gays b. Hâris’e (ö. ?) Müslüman olduklarında dört eşlerini tutmalarını ve diğerlerinden ayrılmalarını emretmesini ve ne sahabe ne de tabînin dörtten fazla kadınla evlendiğine dair hiçbir haberin işitilmemesini, icmânın varlığına delil olarak zikretmiştir.⁵⁹⁹ *Umdetü’l-kâri* adlı eserinde Bedreddîn Aynî de (ö. 855/1451) bir kimsenin dörtten fazla evlenmesinin caiz olmadığını ve bunda icmâ bulunduğunu söylemiş, Rafizilerin dokuz kadına kadar kadınla evlenilebileceğine dair görüşlerine de itibar edilmeyeceğini dile getirmiştir.⁶⁰⁰ Konuyla ilgili Leknevî (ö. 1304/1886) de dörtten fazla evliliğin yasak olmasında icmâ bulunduğunu ve dokuz kadınla evliliği helal sayan Şîa’dan bazılarının ve Hâricîlerden on sekiz kadınla evlenmeyi helal gören bir grubun muhalefet etmesine itibar edilmeyeceğini söylemiştir. Diğer taraftan Leknevî, bazı Zâhirîlere tabi olarak daha da ileri giden ve sınırsız evliliği mübah gören Şevkânî’yi de (ö. 1250/1834) eleştirmiş ve *Tezkiratü’r-râşid bi raddi tebsıratî’n-nâkid* adlı eserinde konuyla ilgili Şevkânî’ye yazdığı bir reddiyenin bulunduğundan da bahsetmiştir.⁶⁰¹

Adaletsizlik yapmaktan korkan kimsenin ikinci, üçüncü veya dördüncü hanımla evlenmesinin caiz olup olmadığı konusunda ise İbn Abdilber (ö. 463/1071), Kurtubî (ö. 671/1273) ve İbnü’t-Türkmânî (ö. 750/1349), eserlerinde “ وَقَدْ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ عَلَى أَنَّ لِلْحُرِّ أَنْ يَتَزَوَّجَ أَرْبَعًا ”

⁵⁹⁷ en-Nisâ, 4/ 3.

⁵⁹⁸ İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, Beyrut 2007, s. 467.

⁵⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, V, 17.

⁶⁰⁰ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut 2001, XX, 128.

⁶⁰¹ Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 52-53.

“وَإِنْ خَافَ أَلَّا يُعْدِلَ” ifadesini kullanarak hür bir erkeğin adaletsizlik yapmaktan korksa bile dört kadınla evlenmesinin caiz olduğunda bütün âlimlerin ittifak ettiğini söylemişlerdir.⁶⁰² “... فَاِنَّ... خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...Şayet (onlar arasında da) haksızlık etmekten korkarsanız tek kadınla veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin...” ayetinin zahirine aykırı gibi görünen bu ittifakı İbn Abdilber, birden fazla evlilikte adaletsizlik etme korkusunun seferde namazların kısaltılmasında şart olan korkuya benzediğini; seferde korkunun olmaması durumunda da namazların kısaltılmasının caiz olduğunu beyan eden Hz. Peygamber’in (s.a.) adaletsizlik etme korkusunun bulunduğu durumda da dörde kadar kadınla evliliğin caiz olduğunu beyan ettiğini ve ayette geçen söz konusu korkunun da kesin bir korku olmadığını ifade ederek açıklamıştır.⁶⁰³ Kâsânî (ö. 587/1191), birden fazla kadınla evlenmesi halinde adaletsizlik yapmaktan korkan kimsenin tek kadınla evlenmesinin müstehap olduğunu söylemiştir. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd* adlı eserin sahibi Sehârenpûrî de (ö. 1346/1927) Hanefî mezhebinde, adaletsizlik yapmaktan korkan kimsenin birden fazla kadınla evlenmesinin haram değil tek kadınla evlenmesinin müstehap olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁴ Kuhistânî de (ö. 962/1555) *Hizânetü'l-ekmel* ve *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserlerdeki konuyla ilgili şu görüşlere atıfta bulunmuştur: Yûsuf b. Ali el-Cürcânî (ö. 522/1128'den sonra) *Hizânetü'l-ekmel*'de “kasm” konusunda (birden fazla kadınla evli olan bir kimsenin eşleri arasında eşit sayıda gecelemeye riâyet etmesinde) eski-yeni, genç-yaşlı, bakire-dul, hasta-sağlıklı, akıllı-deli, ehl-i kitap- Müslüman arasında fark bulunmadığını ve böyle bir kimsenin diğer hanımlarından izin almadan bir eşinin yanında fazladan geceleemesinin caiz olmadığını söylemiştir. Buna göre koca, eşleri yanında dilerse bir gün ve bir gece ya da üç gün ve üç gece olacak şekilde sırayla kalmalıdır. Ayrıca kocanın eşlerinden biri fazladan bir gece kendi yanında kalması için kocasına mal verse veya mehrinde indirim gitse kocanın gecelerini hanımları arasında bu şarta göre taksim etmesi de caiz değildir.⁶⁰⁵ İftihârüddîn el-Buhârî (ö. 542/1147) de *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserinde “kasm” başlığı altında, kocanın iki kadından birisi yanında fazladan kalması şartıyla evlenmesi veya kadının kocasına kendi yanında fazladan gecelemesi için mal vermesi ya da kadının aynı maksatla mehrinde indirim yapması halinde bu şartların

⁶⁰² İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, Kahire 1993, XVI, 237; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 137; İbnü't-Türkmânî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm el-Mardînî, *el-Cevherü'n-nakî fî'r-reddi 'ale'l-Beyhakî (es-Sünenü'l-kübrâ'nın altında)*, Beyrut 1986, VII, 174.

⁶⁰³ İbn Abdilber, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, XVI, 238.

⁶⁰⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 608, 610; Sehârenpûrî, Halil b. Ahmed b. Mecîd, *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*, Beyrut 2014, VIII, 50.

⁶⁰⁵ Ebû Abdullah, Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel fî furû'i'l-fikhi'l-hanefî*, thk. Ahmed Halil İbrahim, Beyrut 2015, I, 431-432.

tamamının batıl olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan aynı eserde, zâhirü'r-rivâyeye göre eşitliğin cinsel ilişkide değil hanımlar arasında geceleme konusunda gerekli olduğu belirtilmiştir.⁶⁰⁶ Kuhistânî bu iki eserdeki bilgilere yer verdikten sonra, bunların zahirinden bir kimsenin “kasm” konusunda adaletsizlikten korkması halinde dört kadınla evliliğinin caiz olmadığını anlaşıldığını ancak Alâuddîn Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* adlı eserinde bunun caiz olduğunu belirttiğini, zira “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً” “*Şayet (onlar arasında da) haksızlık etmekten korkarsanız tek kadınla yetinin*” ayetindeki “فَالزُّمُوا وَوَاجِدَةً” (tek kadınla yetinin) emrinin vücutta değil nedbe hamledildiğini söylemiştir.⁶⁰⁷ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً” ayetindeki emrin vücutta değil nedbe ifade ettiğini dolayısıyla adaletsizlik etmekten korksa bile bir kimsenin dört kadınla evlenmesinin caiz olduğunu söylemiştir. İmam Mâtürîdî, buradaki hükmün bir benzerinin “وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا” “*(Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın.)*”⁶⁰⁸ ayetindeki nehyde söz konusu olduğunu, buna göre ric'î talaktan sonra zarar verme kastıyla iddetin bitmesine yakın bir zamanda karısına dönen bir kocanın bundan nehyedilmesine ve kendisine adalet emredilmesine rağmen böyle bir dönüşün sahih olduğunu söylemiş ve diğer bir benzerinin de “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ” “*(Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın ve iddeti sayın.)*”⁶⁰⁹ ayetinde söz konusu olduğunu, buna göre de temizlik döneminde boşama emredilip temizlik dışında boşama nehyedilmesine rağmen temizlik dışında yapılan bir boşamanın da geçerli olduğunu söylemiştir.⁶¹⁰ Kanaatimize göre ayetler arasında tam anlamıyla bir teşbih söz konusu olmayıp burada İmam Mâtürîdî, emrin vücutta ifade ettiği yerlerde emrin aksiyle amel etmenin hukuken geçerli olmasında olduğu gibi emrin nedbe ifade ettiği bir yerde de emrin aksiyle amel etmenin evleviyetle geçerli olduğunu anlatmak istemiştir.

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), konuyla ilgili görüşünü kitabında “Evlenilmesi haram olan kadınlar” ve “Kasm” (Eşler arasında eşitlik ve adalete riayet) başlıkları altında, iki farklı yerde belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm, “*Ne kadar gayret ederseniz edin, hanımlar arasında adaleti sağlayamazsınız. Öyle ise (birine) hepten gönül verip diğerini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış bir kadın gibi bırakmayın...*”⁶¹¹ ayetine göre eşler arasında mutlak olarak adalete riayet etmenin mümkün olmadığını dolayısıyla “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً” “*Şayet (onlar*

⁶⁰⁶ İftihârüddîn, *Hulâsatu'l-fetâvâ*, s. 77-78.

⁶⁰⁷ Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz şerhu muhtasaru'l-vikâye el-müsemma bi'n-nükâye*, II, 272.

⁶⁰⁸ el-Bakara, 2/ 231.

⁶⁰⁹ et-Talâk, 65/ 1.

⁶¹⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vilâti'l-Kur'an*, thk. Muhammed Boynukalın, İstanbul 2005, III, 13-14, 153.

⁶¹¹ en-Nisâ, 4/ 129.

arasında da) haksızlık etmekten korkarsanız tek kadınla yetinin” ayetinde ifade edilen adaletten eşler yanında geceleme ve gece-gündüz ünsiyet kurma bakımından adaletli olmanın anlaşıldığını ve adaletin kalbi muhabbet ve cinsel birliktelik sayısında söz konusu olmadığını söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, yukarıdaki ayetleri zikrettikten sonra “ فَاسْتَعَدُّنَا أَنْ جَلَّ ” “الْأَرْبَعِ مُقَيَّدٌ بِعَدَمِ خَوْفِ عَدَمِ الْعَدْلِ وَتَثْبُوتِ الْمُنْعِ عَنْ أَكْثَرِ مَنْ وَاجِدَةٍ عِنْدَ خَوْفِهِ فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا تَعَدَّلُوا ”⁶¹² Anladık ki, dört kadınla evliliğin helal olması, adaletsizlik korkusunun olmamasına ve tek kadından fazlasıyla evliliğin yasak olması da adaletsizlik korkusunun bulunmasına bağlanmıştır, diyerek⁶¹² “ فَانْجِدُوا ” ayetinin korku anında helalliği bir kadınla sınırlandırdığını ifade etmiştir.⁶¹³ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İbnü'l-Hümâm, eşleri arasında adaletsizlik etmekten korkan birinin birden fazla evlenmesini haram kabul etmektedir. Zeynüddîn İbn Nüceym de (ö. 970/1563) İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerinin zahirinden böyle bir kimsenin birden fazla evlenmesinin haram olduğu sonucunu çıkarmıştır.⁶¹⁴

Araştırmamıza göre, İbnü'l-Hümâm'dan önce konuyla ilgili açık bir şekilde haram hükümünü veren Hanefilerden bir âlim bulunmamakla birlikte ayette geçen adaletin “kasm” konusunda olduğunu belirten Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde “ فَأَمَرَ اللَّهُ ” “تَعَالَى بِالْإِقْتِصَارِ عَلَى الْوَأْدَةِ إِذَا خَافَ إِظْهَارَ الْمَيْلِ وَالْجَوْرِ وَمُجَانِبَةَ الْعَدْلِ فَامْرَأَةُ اللَّهِ ” Şayet bir kimse adaletten uzaklaşmaktan, zulümden ve bir tarafa meyletmekten korkarsa, Allah ona bir kadınla yetinmeyi emretmiştir, ifadesinin zahirinden⁶¹⁵ onun da bu konuda haram hükmünü verdiği anlaşılabilir. Zira Cessâs'ın “ فَأَمَرَ اللَّهُ...” ifadesinden akla ilk gelen mana, vücup manasıdır. Radiyyüddîn Serahsî'nin (ö. 571/1176) “kasm” konusundaki “haram olan bir şeye karşılık anlamına geleceğinden kadının kocasına kendi yanında fazladan geceleme için mal vermesi veya kadının aynı maksatla mehrinde indirim yapması ya da kocanın eşlerinden birisine diğer eşine gününü devretmesi için fazladan mehir ödemesi caiz değildir” ifadesinden⁶¹⁶ adaletsizlik etmekten korkma durumunda birden fazla evliliğin haram olduğu çıkarılabilir. Sonraki âlimlerden Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Kâsânî'ye göre adaletsizlik yapmaktan korkan kimsenin tek kadınla evlenmesinin müstehap olduğunu ve birden fazla kadınla evlenmesinin haram olmadığını, İbnü'l-Hümâm'a göre ise böyle bir adaletsizlikten korkan kimsenin birden fazla evlenmesinin haram olduğunu söylemiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym, kendisi de ayetteki adaletten muradın evli kadınlar arasında eşit davranmak hususunda adaleti gözetmek olduğunu, bunun da evlendikten sonra vacip olacağını söylemiş

⁶¹² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 410-412.

⁶¹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 230.

⁶¹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 380.

⁶¹⁵ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/ 981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, II, 55.

⁶¹⁶ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 164.

ve adaletsizlik etme korkusu bulunsa bile bir kimsenin tek kadınla yetinmesi müstehap olmakla birlikte birden fazla kadınla evlenmesinin de haram olmayacağını ifade etmiştir.⁶¹⁷ Sirâcuddîn İbn Nüceym de (ö. 1005/1596) adaletsizlik etmekten korkan kimsenin birden fazla evliliğinin haram olduğunu kabul etmesine rağmen “kasm” konusunda adaletin vacip olduğunu söyleyen İbnü'l-Hümâm'a itirazda bulunmuş ve “kasm”da vacip olan adaletin terkedilmesi korkusuyla birden fazla evliliğin haram olması hükmüne gidilemeyeceğini aksine birden fazla evliliğin haram kabul edilmesi halinde “kasm”ın da farz kabul edilmesinin gerektiğini söylemiştir.⁶¹⁸ Haskefî de (ö. 1088/1677) İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) “kasm konusunda eşler arasında adalet vaciptir” ifadesinden “kasm”da adaletsizlik etmekten korkan bir kimsenin başka bir kadınla daha evliliğinin caiz olmadığını anlaşıldığını ancak Alâüddîn Semerkandî'nin *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân* adlı eserinde bunun caiz olduğunu belirttiğini, zira “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً” “Şayet (onlar arasında da) haksızlık etmekten korkarsanız tek kadınla yetinin” ayetindeki “فَأَلْزَمُوا وَاجِدَةً” (tek kadınla yetinin) emrinin vücuba değil nedbe hamledildiğini belirterek İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne katılmamıştır.⁶¹⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Abdilber, Kurtubî ve İbnü't-Türkmânî, bir kimsenin adaletsizlik yapmaktan korksa bile dört kadınla evlenmesinin caiz olduğunda bütün âlimlerin ittifak ettiğini söylemişlerdir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefilerden İbnü't-Türkmânî dışında bu ittifaktan söz eden başka bir Hanefi âlime rastlayamadık. Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, “kasm”ın vacip olmasında Hanefi fakihleriyle birleşirken adaletsizlik etme korkusu varken birden fazla evliliğin hükmü hakkında caiz diyen Hanefilerden haram hükmünü vererek ayrılmıştır. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Sirâcuddîn İbn Nüceym'in “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً” ayetinin zahirinden kasmın farz olması gerektiğine dair görüşünün yerinde olmadığını zira usûl-ü fıkhıta bilindiği üzere farziyetin ancak sübûtu ve delâleti kat'î bir nalsa sabit olacağını söylemiştir. Bu ayetin delâletinde ise kat'îlik söz konusu olmayıp birden çok manaya ihtimal bulunmaktadır. Zira ayetteki “Şayet (onlar arasında da) haksızlık etmekten korkarsanız tek kadınla yetinin” ifadesi “tek kadınla yetinmeniz farzdır”, “tek kadınla yetinmeniz vaciptir” ve “tek kadınla yetinmeniz müstehaptır” ihtimallerine açıktır. Dolayısıyla ayetten kesin farziyet hükmünün çıkarılması isabetli değildir.⁶²⁰ Görüldüğü üzere İbn Âbidîn, bu izahlarıyla İbnü'l-Hümâm ve Sirâcuddîn İbn Nüceym'in görüşüne katılmamıştır. Son dönem İslam hukukçularından Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956) ve Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) birden fazla evliliğin mübah olmasının adalet kaydına bağlı

⁶¹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 380.

⁶¹⁸ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 293.

⁶¹⁹ Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 373.

⁶²⁰ İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, III, 379-380.

olduğunu, eşler arasında adalet sağlanamıyorsa birden fazla kadınla evlenmenin mübah olmadığını söylemişlerdir.⁶²¹ Mahmûd Şeltût (ö. 1963) ise birden fazla evlilikte asıl olanın mübahlık olduğunu bununla beraber adaletsizlik etmekten korkan kimsenin kendisini korktuğu şeyin günahından korumak için tek eşle yetinmesinin vacip olduğunu ifade etmiştir.⁶²² Yine muasır âlimlerden Abdülkerim Zeydan (ö. 2014), bir kimsenin birden fazla eşle evlenmesinin helal olmasının adalet ve infak şartına bağlı olduğunu söylemiştir. Adalet şartının kişinin elinde olmayan kalbî meyil ve muhabbet gibi manevi konularda değil nafaka, giyim-kuşam ve hanımlarının yanlarında eşit sayıda geceleme gibi maddi meselelerde eşit davranması olduğunu söyleyen Zeydan, zann-ı galibine göre adalet şartını sağlayamayacağını düşünen kimseye birden fazla evliliğin haram olduğunu söylemiştir. İkinci şart olan infak hususunda da bir kimsenin tek eşle bile evlenmesinin infak şartını sağlayamayacaksa caiz olmadığını belirtmiştir.⁶²³

Sonuç itibariyle İbnü'l-Hümâm, adaletsizlik yapmaktan korkan kimsenin birden fazla hanımla evlenmesini haram kabul ederek meşâyihe muhalefet etmiş ve mezhebin görüşünün dışına çıkmıştır. Sonraki âlimlerden Sirâcuddîn İbn Nüceym ve Abdülkerim Zeydan açık bir şekilde İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne müvafakat etmişlerdir.

B. Nikâh Şahitliğinde Hürriyet Şartı

İbnü'l-Hümâm kölenin şahitliği konusunu kitâbü'n-nikâh ve kitâbü'ş-şehâdette sahabe, tabiîn ve mezhep imamlarının görüşlerine yer vererek geniş bir şekilde ele almıştır. Kölenin şehâdeti Hanefî, Şâfî ve Mâlikîlere göre geçersizdir. Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712), Şüreyh (ö. 80/699 [?]), Zürâra b. Ebî Evfâ (ö. 93-108/711-726), İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]), İshak (ö. 238/853), Dâvud (ö. 270/884) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre ise kölenin şehâdeti hem hürler hem de köleler için geçerlidir. İmam Buhârî de (ö. 256/870) bu görüşü tercih etmiştir. Ali b. Ebî Talib'e (ö. 40/661) göre ise kölenin sadece köle için şehâdeti geçerlidir. İbn Sîrîn (ö. 110/729), kölenin efendisi dışındakiler için şehâdeti geçerlidir, demiştir.⁶²⁴ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, kölenin şahitliğinin geçerli olup olmaması ile ilgili dört görüş zikretmiştir. Bu zikredilenler dışında Şa'bî'den (ö. 104/722) nakledilen ve İbrâhim en-Nehâî ile Hasan el-Basrî'ye de başka bir yolla nisbet edilen, kölenin şahitliğinin az ve değersiz olan şeylerde caiz

⁶²¹ Hallâf, Abdülvehhâb, *Ahkâmü'l-Ahvâlî'ş-şahsiyye fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990, s. 54, 118; Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlî'ş-şahsiyye*, s. 90-91.

⁶²² Şeltût, Mahmûd, *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*, Kâhire 2017, 155.

⁶²³ Abdülkerim Zeydân Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî), *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1993, VI, 287-289.

⁶²⁴ Buhârî, "Şehâdât", 13; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, IV, 653; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 372.

olduğuna dair bir görüş daha bulunmaktadır.⁶²⁵ Hanefiler, kölenin efendisine hizmeti sebebiyle “...وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا...” (...Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler...) ayetindeki davete icabet edemeyeceğini dolayısıyla bu ayetteki hitaba kölenin muhatap olamayacağını söyleyerek kölenin şahitliğini kabul etmemişlerdir. Aynı şekilde Hanefiler, sözün başkası hakkında uygulanmasını gerektirmesi yani hükmün başkasına ilzam edilmesini sağlaması sebebiyle de şahitliğin, velâyet kabilinden sayıldığını ve “... ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا ... يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ...” (Allah size, hiçbir Şeye gücü yetmeyen, başkasının mlk konumundaki köleyi... rnek veriyor...) ayetiyle de kölenin velayetinin bulunmadığını belirterek kölenin şahitliğini geçersiz saymışlardır. Buradan hareketle Hanefiler, nikâh akdini bizzat kendisi için yapabilen ve nikâhta veli olabilen her bir kişinin nikâhda şahitliği de geçerli olur, şeklinde bir kaide benimsemişlerdir.⁶²⁶

İbnü’l-Hümâm (. 861/1457) konu hakkındaki görüşlere yer verdikten sonra Şu değerlendirmede bulunur: Kitap, Sünnet ve İcmâ’dan kölenin Őehâdetini reddeden hiç bir delil bulunmamaktadır. Nitekim Enes b. Mâlik “Kölenin Őehâdetini reddeden hiç kimseyi bilmiyorum. Allâhü Teâlâ kıyamet günü kölenin Őehâdetini geçmiş ümmetler hakkında kabul ederken ve kölenin hadis rivayet etmek suretiyle Hz. Peygamber (s.a.) hakkındaki Şehâdeti kabul edilirken bu konuda neden kabul edilmesin?” demiştir. Diğer taraftan Hanefiler, kendi nefesine velâyeti olmayan kölenin Şehâdeti de caiz olmaz zira Őehâdet velâyet kabilindedir, diyerek görüşlerini temellendirmişlerdir. Bu zayıf bir gerekçedir. Çünkü burada kölenin kendi nefesine velâyetinin bulunmaması efendisinin hakkını korumak için getirilen arizî bir durumdur. Yoksa kölenin aklında noksanlık veya zabtında bir kusur bulunduğu için değerdir. Âdil, zâbit ve mttakî bir kölenin Şehâdetine Şer’î ve aklî hiçbir engel yoktur.⁶²⁷

İbnü’l-Hümâm, Serahsî’nin nikâh akdinin erkeklerin bulunduğu ortamda gerçekleştirildiğini, bu meclislere âdeten kölelerin davet edilmediğini ve köleler buralarda bulunsalar bile yok hükmünde oldukları için şahitliklerinin muteber olmadığını söylediğini, nakleder. Serahsî’nin bu gerekçesini, nikâhta şahitliğin Şart koşulması nikâhın önemini izhar etmek içindir ve sadece kölenin Şehâdetiyle bu itibar sağlanamaz, şeklinde izah eden İbnü’l-Hümâm, bu gerekçeye binaen Müslümanın nikâhında böyle bir itibarın esas alınması halinde Hanefilerin sarhoş kimsenin ayıldıktan sonra nikâhı hatırlasa bile şahitliğini kabul etmemeleri

⁶²⁵ Buhârî, “Şehâdât”, 13; Kâkî, *Mi’râc’d-dirâye fi Şerhi’l-Hidâye*, VI, 530; Aynî, *el-Binâye fi Şerhi’l-Hidâye*, VII, 162; Tehânevî, *İ’lâ’ü’s-sünen*, XV, 179.

⁶²⁶ Serahsî, *el-Mebst*, V, 30, 32; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, III, 395; İtkânî, *Gâyetü’l-beyân*, IV, 458; XI, 278;

⁶²⁷ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 192; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, VII, 372.

gerektiğini ifade etmiştir. Hâlbuki Hanefiler, sarhoşun şahitliğini ayıldığında nikâhı hatırlamasa bile kabul etmektedirler, diyerek mezhebin görüşünü reddetmiştir.⁶²⁸

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, kölelerin şahitliğinin geçerli olduğunu ifade ederek Hanbelîlerin de içinde bulunduğu sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiînden birçok âlimin görüşünü tercih etmiştir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeyüddîn b. Nüceym (ö. 970/1563), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde Damat Efendi (ö. 1078/1667), ve Leknevî (ö. 1304/1886) eserlerinde İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne hiçbir atıfta bulunmadan kölenin şahitliğinin geçersiz olduğunu söylemişlerdir.⁶²⁹ Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1974) ise bu konuda itimat edilen ayetin “...وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ...” (...Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun...) olduğunu ve buradaki “erkelerinizden” lafzıyla hür ve bâliğ olanların kastedildiğini, aynı ayetteki “...وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ...” (...borçlu da yazdırsın...) ifadesindeki hitabın da kendisinden ikrarın sahih olduğu kimseye delalet etmesi nedeniyle efendisinin izni olmaksızın ikrarı sahih olmayan köleye şamil olmadığını söyleyerek İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü reddetmiş dolayısıyla mezhebin görüşünü tercih etmiştir.⁶³⁰

Hem şahitliği hem de vekâleti velâyetten sayan Hanefilere göre kölenin vekâleti geçerlidir ancak şehâdeti geçerli değildir. Bu bağlamda İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/1539) “*Vekilin azledilmesi konusunun ilk kısımlarından malum olduğu üzere vekâlet velayettir. İster mahcur isterse me'zun olsun kölenin vekâleti caizdir.*” ifadelerinden sonra, bir velayet olarak kölenin vekâletinin geçerli olup aynı şekilde velayet sayılan şehadetin geçerli olmamasının tezatlığına dair bir imada bulunarak, “cevabı düşün dediğini”, söylemiştir. İbn Âbidîn burada ima edilen tezatlığın kölenin vekâlette velayetinin asli olmadığını söyleyerek giderilebileceğini belirtmiş ancak bu cevaptan sonra kendisi de yine “düşün” diyerek verdiği cevap üzerindeki şüphesini izhar etmiştir.⁶³¹ Sâdî Çelebi ve İbn Âbidîn'in bu ifadelerinden yola çıkılarak İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne meylettikleri söylenebilir. Ancak Zafer Ahmed et-Tehânevî, vekilin ancak kendisi için tasarrufta bulunduğu bir yerde başkası için tasarrufta bulunabileceğini dolayısıyla aslî olmayan velayetin aslî velayet söz konusu olmadan sabit olamayacağını söyleyerek İbn Âbidîn'in izahının yerinde

⁶²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 193.

⁶²⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 329; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 158; VII, 131; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 105; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 183; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 183; VIII, 400; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, III, 139; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur*, I, 320; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 23; V, 563.

⁶³⁰ Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, XV, 179-180.

⁶³¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 131.

olmadığını ifade etmiştir. Diğer taraftan vekâlet konusunda köle için sabit olan velayetin tasarruf velayeti olduğunu, şahitlik konusunda ise köleden nefyedilen velayetin temlik velayeti olduğunu ifade ederek bu ikisinin birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtmiş ve Sâdî Çelebi ile İbn Âbidîn'in temlik velayetini tasarruf velayetiyle karıştırdıklarını söylemiştir.⁶³²

C. Fısk Halinde Fâsığın Şahitliği

Şâfiî mezhebine göre şahitlik, şeriatla hüccet kabul edilen bir kelimadan ibarettir. Bir kelamın hüccet olması ise söyleyende adalet vasfının bulunmasından dolayı doğruluk tarafının yalan ihtimaline galip gelmesiyle mümkün olur. Adalet vasfı bulunmadığında doğruluk tarafı racih olamayacağından fâsığın şahitliği caiz görülmemiştir. Yine değer ve saygınlık ifade eden şahitlik, tahkir ve aşağılanmayı hak eden bir fâsığa verilemeyeceği için de fâsığın şahitliği reddedilmiştir. Hanefiler ise kendisini ve velayeti altındakileri evlendirebildiği için fâsığın velayet ehl-i olduğunu, şahitliğin de velayet kabilinden olması nedeniyle fâsığın velayetinin sabit olması gibi şahitliğinin de sabit olacağını söylemişlerdir. Zira kendisi ve başkası için velâyet hakkı bulunan bir kimse başkası için de şahitlikte bulunabilir. Diğer taraftan fâsık bir kimsenin devlet başkanlığı gibi faydası ve zararı bütün toplumu ilgilendiren bir göreve velâyeti sahihse, fayda ve zararı daha az olan hâkimlik ve şahitliğe velâyeti evleviyetle geçerli olur.⁶³³ Başka bir açıdan nikâhtaki şahitlik, adâlet şartı kendisinde aranan eda şahitliği olmayıp bilakis kendisinde adalet şartı aranmayan tahammül şahitliği olduğundan fâsığın şahitliği geçerli kabul edilmiştir.⁶³⁴ Zira işin aslı hâkime kapalı olduğu ve yargı kararı da racih olan delile bina edileceği için şahitliğin edasında adalet şartı aranırken nikâh akdinde bir yargı kararı söz konusu olmadığı için ehliyet yeterlidir. Bundan dolayı nikâh akdinin meydana gelmesi için kadının babasının ve çocuğunun şahitliği caiz görülmüş ancak kadının nikâhını ispat etmek üzere mahkemede bunların şahitliği eda etmeleri kabul edilmemiştir. Diğer bir ifadeyle buradaki şahitlikten maksat, nikâh akdinin mün'akit olması ve zina töhmetini ortadan kaldırmak için olup inkârı halinde mahkemede nikâhın ispat edilmesi için değildir.⁶³⁵ Nasıl ki hadis usûlünde kâfirin küfrü, fâsığın fıskı ve mümeyyiz çocuğun bâliğ olmaması hadis tahammülüne engel değilse burada da fâsığın fıskı şahitliğin

⁶³² Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, XV, 180-181.

⁶³³ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 512-514; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 460-461; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 193-194.

⁶³⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 403; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 461; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 329.

⁶³⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 404; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 513-514; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 461; Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, XV, 164.

tahammülüne engel değildir. Ancak hadislerin edasında kâfirin Müslüman, fâsığın tövbe-kâr, mümeyyizin bâliğ olması gerektiği gibi şahitliğin edasında da fâsığın tövbe-kâr olması gerekir.

Buraya kadar fâsığın nikâhtaki şehâdetiyle ilgili muhtasar bir şekilde verdiğimiz Şafî ve Hanefilerin gerekçelerine ek olarak ayet ve hadislerden başka gerekçeleri de bulunmaktadır.⁶³⁶ Ancak burada konumuzla doğrudan irtibatı bulunmadığı için gerekçelerin tafsilatına girmeyip asıl konumuz olan sarhoşluk sebebiyle fâsık olan kimsenin bu haliyle şahitlikte bulunması hakkında bir mukaddime olması için Hanefilerin mutlak olarak fâsık kimsenin şahitliğiyle ilgili görüşlerine temas etmekle yetindik. Asıl konumuz olan sarhoşken şahitlik meselesine gelince, Hanefilere göre sarhoş kimsenin nikâh akdi esnasında tarafların icab ve kabulünü iştiraki ve anlaması kaydıyla ayıldıktan sonra nikâhı unutsa bile şahitliği geçerlidir.⁶³⁷ İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) ayıldıktan sonra hatırlamaya devam etse dahi, bir kimsenin sarhoşken yaptığı şahitliği, geçersiz kabul etmektedir. Zira o, Serahsî'nin daha önce ifade ettiğimiz köle ve çocuğun şahitliğinin geçersiz olmasında ikinci gerekçe olarak zikrettiği; nikâhta şahitliğin şart koşulması nikâhın önemini izhar etmek içindir, nikâhın önemi ve ciddiyeti köle ve çocukla sağlanamaz, gerekçesinden hareketle nikâhın ciddiyeti ve öneminin sarhoş kimsenin şahitliğiyle evleviyetle sağlanamayacağını söylemiştir. Ancak fâsık ile meşgul olmadığı anda bir fâsığın nikâhın ciddiyetine mani olmadığı için şahitliği geçerlidir, demiştir. Bu görüşünü de “وَهَذَا الَّذِي أُدِينُ اللَّهُ بِهِ” , “فَالْحَقُّ صِحَّةُ الْعَقْدِ بِحَضْرَةِ فَسَاقٍ لَا فِي حَالٍ” , diyerek tercih etmiştir.⁶³⁸ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) mezhebin görüşüne tabi olmuşlar ve *Fetâva'l-Hindiyye*'de de bu görüş esas alınmıştır.⁶³⁹ Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596) ise İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne tabi olmuştur.⁶⁴⁰

Ç. Kısa Süreli veya Uzun Süreli Deliliğin Velâyeti Ortadan Kaldırmaya Etkisi

Mergînânî (ö. 593/1197); köle, çocuk ve delinin kendi nefislerine velâyeti olmadığı ve nikâhta fikirlerine müracaat edilip velâyeti sağlayacak yeterlilikte bulunmadıkları için nikâhta başkaları hakkında evleviyetle veli olamayacaklarını söylemiştir.⁶⁴¹ Âlimler, buradaki delilikten kastın uzun süreli akıl hastalığını ifade eden cünûn-u mutbik olduğunu, bunun da

⁶³⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, III, 402-404; Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, XV, 163-164.

⁶³⁷ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, I, 374; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 57; Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 296; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 29; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, II, 99; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 38.

⁶³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 193-194.

⁶³⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 329; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 157; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 296.

⁶⁴⁰ İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 182.

⁶⁴¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 274.

süresi hakkında bir sene, bir seneden fazla ve bir ay şeklinde ihtilaf olmakla beraber fetvaya esas olan görüşün de bir ay olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre eğer deli, cünûn-u mutbik ise velâyeti tamamen ortadan kalktığı için ayılması beklenmeden velayeti altındaki kişi evlendirilir. Cünûn-ı ğayr-ı mutbik durumunda olan kimse ise velâyeti sabit olduğu için onun velayeti altındaki kişi evlendirilemez ve uyuyan kimsenin uyanmasının beklenildiği gibi böyle bir velinin de ayılması beklenir.⁶⁴² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), mutbik ğayr-ı mutbik ayrımına gitmeden bir kimsenin denk bir talibi bulunduğunda velisinin ayılmasını beklemek, fırsatın kaçmasına sebep olacaksa velisinin ayılmasının beklenmeyeceğini ve denk olan talibiyle evlendirileceğini, eğer fırsat kaçırılmayacaksa velinin ayılmasının bekleneceğini söylemiş ve maslahatın da bunu gerektirdiğini belirtmiştir.⁶⁴³ Görüldüğü gibi İbnü'l-Hümâm, mezhep dışında farklı bir görüş ortaya koymuştur. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) bu konuda İbnü'l-Hümâm'a tabi olduklarını söylemiştir.⁶⁴⁴ Her ne kadar bu âlimlerin söz konusu eserlerinde konuyla ilgili sarîh bir görüş beyanı bulunmasa da İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü itirazda bulunmadan aktarmalarından⁶⁴⁵ hareketle İbn Âbidîn bu neticeye varmıştır.

D. Kadın veya Erkeğe Ait Bir Köpeğin Beraberlerinde Bulunmasının Halvetin Gerçekleşmesine Etkisi

Hanefilere göre halvet-i sahîha zıfâf gibi kabul edildiğinden zıfâf olmasa bile halvet-i sahîhadan sonra kadın mehrin tamamını hak eder. Halvetin sahîh olabilmesi için şer'î (ramazan orucu, ihram, hayız, nifas vb.), tab'î (hayız, nifas vb. bunların şer'î engel olmaları tab'î engel de olmalarına mani değildir) ve hissî (üçüncü bir kimsenin varlığı (bazılarına göre tab'î engel), eşlerin küçüklük sebebiyle cinsel ilişkiye muktedir olamamaları, hastalık vb.) bir engelin bulunmaması gereklidir. Kadın veya erkeğe ait bir köpeğin beraberlerinde bulunmasının halvete mani olup olmayacağı ile ilgili Hanefî fukahası; kadına ait bir köpek saldırgan olsun ya da olmasın halvete manidir, erkeğe ait bir köpek saldırgan ise halvete mani saldırgan değilse halvete mani değildir, demişlerdir.⁶⁴⁶ Ancak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/ 1457), erkeğe ait olan köpeğin saldırgan olsa bile sahibi yanında kedi gibi ehil olacağını ve sahibinin

⁶⁴² Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, I, 315; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 268-269; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 623-624; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 98; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 274.

⁶⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 274.

⁶⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 277-278.

⁶⁴⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 217; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 213-214.

⁶⁴⁶ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 153-154; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 690; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 40; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I, 126; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 266-267; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 237; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 53-54; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 349-350; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 125.

emrini dinleyeceğini belirterek bu köpeğin halvete mani olmayacağını söylemiştir.⁶⁴⁷ İbn Âbidîn ise İbnü'l-Hümâm'ın gerekçesinden hareketle kadının köpeği ile erkeğin köpeği arasında bir farklılık olmadığını kadının da köpeğini men edebileceğini söylemiş ve kime ait olursa olsun köpeğin halvete mani olmadığını belirtmiştir.⁶⁴⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) mezhep içerisindeki genel görüşe tabi olmuşlardır.⁶⁴⁹ Haskefi de (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserinde İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne itiraz etmeden yer vermiş ancak daha sonra telif ettiği *ed-Dürrü'l-müntekâ* adlı eserinde sadece mezhebin görüşüne yer vererek İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü onaylamadığını göstermiştir.⁶⁵⁰ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise İbnü'l-Hümâm'ı onaylamıştır.⁶⁵¹

E. Eşler Arasında Mehrin Miktarı Konusunda Talaktan Önce veya Zifafın Bulunmadığı Talaktan Sonra Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümü

Eşler arasında ortaya çıkan mehrin zikredilip zikredilmediği ile ilgili anlaşmazlıkta, mehr-i mislin tahakkuk edeceğinde İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmâmeyn arasında ittifak vardır. Aynı ittifak böyle bir durumda zifafın önce boşanma gerçekleşirse kadının mut'ayı hak etmesinde de söz konusudur.⁶⁵² Eşler arasında nikâh devam ederken/talaktan önce mehrin miktarı konusunda bir anlaşmazlık ortaya çıktığında ise İmam Âzam ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre, davalarda vakıanın kendisini desteklediği kimsenin sözüne itibar edileceğinden mehr-i misil hakem kılınarak iddiası mehr-i misle yakın olan tarafın sözüne itibar edilir. Burada da eşler arasındaki ihtilafta, mehrde asıl olan mehr-i misil olduğundan vakıa mehr-i misle en yakın olanı destekler. Mesela delilleri olmaksızın erkek söz konusu mehrin bin lira olduğunu kadın ise iki bin lira olduğunu iddia etse, mehr-i mislin bin lira veya altında olması durumunda yeminle birlikte kocanın sözüne itibar edilir. Mehri misil iki bin lira veya üzerinde ise yeminle birlikte kadının sözüne itibar edilir. Diğer taraftan mehr-i mislin her iki iddia sabinin söylediği miktara aynı yakınlıkta olması durumunda, mesela mehr-i misil bin beş yüz lira ise, her iki taraf da yemin ettiği takdirde mehr-i misil tahakkuk eder. Yine eşler arasında zifafın ve sahih halvetin bulunmadığı talaktan sonra mehrin miktarı konusunda çıkan anlaşmazlıkta ise mehr zikredilmesizin yapılan akitten sonra zifaf ve halvet de bulunmadan gerçekleşen talakla birlikte kadın mut'ayı hak edeceğinden burada da misli-

⁶⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 318-321.

⁶⁴⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 343.

⁶⁴⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 266; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 343; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 350.

⁶⁵⁰ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 343; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 349.

⁶⁵¹ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 237.

⁶⁵² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 358.

mut'a hakem kılınır. *el-Câmi'u'l-kebîr* rivayetine göre İmam Âzam ve İmam Muhammed, iddiasının yarısı mut'aya en yakın olan tarafın sözüne itibar edileceğini söylemişlerdir. *el-Câmi'u's-Sağîr* ve *el-Asl*'da zikredildiğine göre ise *el-Câmi'u'l-kebîr*'in aksine İmam Âzam ve İmam Muhammed, mut'a konusunda kocanın sözüne itibar edileceğini ve kocanın iddia ettiği mehir miktarının yarısının verileceğini söylemişlerdir. Misl-i mut'anın her iki iddia sabinin söylediği miktara aynı yakınlıkta olması durumunda yemin ederler ve misl-i mut'a tahakkuk eder. Mergînânî (ö. 593/1197) bu kitaplar arasındaki farklılığı şu şekilde izah etmiştir: *el-Câmi'u's-Sağîr* ve *el-Asl*'da mesele şu misal üzerinden tasavvur edilir; mehrin miktarında ihtilaf eden taraflardan koca mehrin bin lira olduğunu, kadın ise mehrin iki bin lira olduğunu iddia ediyor. Kadının emsal mut'ası kocanın iddia ettiği mehrin yarısı olan beş yüzden daha az olduğunda, mut'anın ölçü alınmasının bir anlamı kalmadığı için kocanın sözüne itibar edilir, denmiştir. *Câmi'u'l-kebîr*'de ise mesele şu misal üzerinden tasavvur edilmiştir; mehrin miktarında ihtilaf eden taraflardan koca, mehrin on lira olduğunu, kadın ise mehrin yüz lira olduğunu iddia ediyor. Kadının emsal mut'ası kocanın iddia ettiği mehrin yarısından fazla ise burada mut'anın ölçü alınmasının bir anlamı olacağı için kocanın sözüne itibar edilmeyip iddiasının yarısı mut'aya en yakın olan tarafın sözüne itibar edilir, denmiştir. Netice itibariyle kitaplardan yapılan konuyla ilgili rivayetler arasında bir tenakuz bulunmayıp İmam Âzam ve İmam Muhammed, misl-i mut'anın ölçü alınmasında bir fayda olduğu sürece bunun esas alınacağını, misl-i mut'anın ölçü alınmasının bir anlam taşımadığı yerlerde de kocanın sözüne itibar edileceğini söylemişlerdir. İmam Ebû Yûsuf ise (ö. 182/798) ister talaktan önce ister talaktan sonra olsun ihtilaf anında örfen mehir veya mut'a olabilecek bir miktarı iddia ettiği sürece her iki konuda da kocanın sözüne itibar edileceğini söylemiştir. Zira o, berâeti zimmet asıl olduğu için kadının iddia ettiği ziyadeyi inkâr eden kocanın sözüne yeminiyle birlikte itibar edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁶⁵³

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bu anlaşmazlık ta'yin ile teayyün olmayan para gibi bir karşılık üzerinden ortaya çıktığında İmam Ebû Yûsuf gibi düşünmüş ve her iki tarafın iddiasında ortak olan kesin miktar kocanın sözü olduğu için buna itibar edileceğini, kadının iddia ettiği ziyadeyi de kocanın yemin ederek reddetmesi gerektiğini söylemiştir. Buna mukâbil anlaşmazlık ta'yin ile teayyün olan bir bedel üzerinden ortaya çıktığında (meselâ kadın bedelin şu câriye olduğunu koca da bedelin olarak şu köle olduğunu iddia etse) kesin olan bedelin hangisi olduğu bilinmediğinden sanki bedeller hiç zikredilmemiş gibi olur ve kadın mehir zikredilmeden yapılan evlilikteki gibi ya mehr-i misil ya da misl-i mut'ayı

⁶⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 30, 32; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 547-548; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 555-556.

hakeder.⁶⁵⁴ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, ta'yin ile teayyün eden bedeller konusunda tarafeyn gibi ta'yin ile teayyün etmeyen para gibi bedeller konusunda da İmam Ebû Yûsuf gibi düşünerek farklı bir görüş ortaya koymuştur. Her ne kadar Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbnü'l-Hümâm'ın mutlak olarak her iki durumda da Ebû Yusuf'un görüşünü tercih ettiğini söylese de İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bunun mutlak olarak doğru olmadığını söylemiştir.⁶⁵⁵ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598) tarafeynin görüşüne tabi olmuşlardır.⁶⁵⁶

F. Bir Kâfirin Başka Bir Kâfirden İddet Bekleyen Bir Kadınla Yaptığı Evliliğin

Sıhhatine Bağlı Olarak İddet, Ric'at ve Nesebin Durumu

İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre kâfirler İslam ahkâmıyla muhatap olmadıkları ve kâfir kocanın inanmadığı bir iddet hakkını kendisi lehine vacip kılmanın bir anlamı bulunmadığı için böyle bir evlilik sahih olup sonradan Müslüman olmaları halinde evlilikleri devam eder. Meşâyihten bazıları İmam Âzam'ın bu görüşünden kâfirin boşadığı kadına iddetin asla vacip olmadığını dolayısıyla kâfir kocanın boşadığı eşine ric'at hakkı bulunmadığı ve kadının altı ay içerisinde doğuracağı çocuğun bu kocaya nispet edilmeyeceği hükümlerini çıkarmışlardır. Meşâyihten diğer bazıları ise İmam Âzam'ın bu görüşünden iddetin bu kadına vacip olduğunu ancak bu iddet zayıf bir hak olduğu için kadının başkasıyla yapacağı evliliğe mani olmadığını bununla beraber koca hakkında ric'at ve nesebin de sabit olduğu hükmünü tahrir etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) her ne kadar böyle bir boşamada iddet ve ric'at söz konusu olmasa da kadının altı aydan az bir sürede doğurduğu çocuğun bu kocaya nispet edilmesi gerektiğini söyleyerek üçüncü bir görüş ortaya koymuştur.⁶⁵⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ın nesebin sübutu konusundaki bu görüşünü teyit etmişlerdir. Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Zeylaî'nin (ö. 762/1360) bu meseleyle ilgili altı aydan önce doğan çocuğun nesebinin sabit olmayacağını zikrettiklerini, Zeynüddîn İbn Nüceym'in bu bilgiden gafil olarak İbnü'l-Hümâm'ı teyit ettiğini söylemiş ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne katılmamıştır.⁶⁵⁸ Ancak İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın mezhepte

⁶⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 355-357; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 314-315, 318; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 260-262.

⁶⁵⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 314-315, 318-319; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 397; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, III, 318-319.

⁶⁵⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 347-348; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 116-117; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 395-398.

⁶⁵⁷ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 149-150; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 190-191; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 391-392.

⁶⁵⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 361-362; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 458; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 284.

müctehid olması ve meşâyihi bu görüşünün bir tahrir olup imamın görüşü olmaması nedeniyle iddetin sabit olmamasının nesebin sabit olmamasını gerektirmeyeceğini bilakis iddet sabit olmasa da nesebin sabit olacağını söyleyerek meşâyihe karşı çıkabileceğini ifade etmiştir. İbn Âbidîn, Sirâcüddîn İbn Nuceym'in iddiasının aksine de Zeynüddîn İbn Nuceym'in bu bilgilere vakıf olduğunu ve İbnü'l-Hümâm'ın gerekçesini daha güçlü bulması sebebiyle onu tercih ettiğini söyleyerek Sirâcüddîn İbn Nuceym'in Zeynüddîn İbn Nuceym hakkındaki gafil olduğu yönündeki değerlendirmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.⁶⁵⁹

Özetle Nikâhla İlgili Mezhep Dışı Tercihler

İbnü'l-Hümâm, nikâhla ilgili mezhep dışı yedi (7) meselede görüş bildirmiştir. Bunlardan iki (2) meselede kurucu imamlara muhalefet ederek mezhep dışı bir görüş tercih etmiştir. Diğer beş (5) meselede ise meşâyihe muhalefet ederek mezhep dışı tercihlerde bulunmuştur.

⁶⁵⁹ İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, III, 361-362.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÜMÂM'IN MÜFÂRAKÂT ALANINDAKİ MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ VE MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

İslam dini, evlilik akdini nefsin ve neslin muhafazasını sağlamak için meşru kılmıştır. Bu nedenle aile kurumunun huzur ve mutluluk kaynağı olarak devamlılık arz etmesine çok önem vermiş ve evliliği süresiz bir akit olarak kabul etmiştir. Ancak bekasında hayır kalmamış bir evliliği yürütmeye zorlamamış, usulüne uygun bir yöntemle akdin iptalini de meşru kılmıştır. Bu çerçevede en sevimsiz helal sayılan boşamayla ilgili gerek mezhepler arasında gerekse Hanefi mezhebi içerisinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Biz de bu başlık altında mezhep içerisinde boşamayla ilgili İbnü'l-Hümâm'ın görüş ve tercihlerine değindik.

I. MEZHEP İÇİ TERCİHLERİ

A. Talakın Hükmü

Hanefi fakihleri, boşamayı gerektiren bir durum olmaksızın normal şartlarda talakın hükmünün aslen mübah mı yoksa haram mı olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilerin çoğunluğu; “*Kendilerine temas etmeden ya da mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız size bir sorumluluk yoktur...*”⁶⁶⁰ ve “*Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onların iddetlerini dikkate alarak boşayın ve iddeti sayın...*”⁶⁶¹ ayetlerindeki mutlak ifadelerle Hz. Peygamber'in (s.a.) şüphe ve yaşlılık olmamasına rağmen Hz. Hafsa'yı (ö. 45/665 [?]) ric'î talakla boşaması, Hz. Ömer'in (r.a.) (ö. 23/644) Ümmü Âsım'ı boşaması, Abdurrahman b. Avf'ın (r.a.) (ö. 32/652) Tümâzir'i boşaması, Muğîra b. Şû'be'nin (r.a.) (ö. 50/670) dört karısını karşısına alıp “Siz ahlakı güzel, zarif, uzun boyunlu kadınlarsınız” diyerek boşaması ve Hz. Hasan'ın (r.a.) (ö. 49/669) çok evlenip çok boşanmasından hareketle talakın esasen mübah olduğunu söylemişlerdir. Yine bu görüş sahiplerine göre; talak, köle azadında olduğu gibi kişinin karısından yararlanma hakkını/ milk-i mut'asını terk etmesi yani kendisine ait bir haktan vazgeçme anlamına geldiği için meşru kabul edilmiştir.⁶⁶² Kâdîhân (ö. 592/1196), hiçbir sorun olmadığı halde bir kimse mehrini ve iddet nafakasını verdikten sonra karısını boşasa, bu boşama güzellikle serbest bırakmak olduğu için caizdir, diyerek bu görüşe

⁶⁶⁰ el-Bakara, 2/236.

⁶⁶¹ et-Talak, 65/1.

⁶⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 4; Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî, *Tebyînü'l-hakâ'ik fi şerh-i kenzi'd-dekâ'ik*, Bulak 1895, II, 189; Ayrıca Hz. Peygamber'in Hz. Hafsa'yı ric'î talakla boşayıp tekrar dönmesiyle ilgili bkz. “عَنْ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَلَّقَ حُفْصَةَ ثُمَّ رَاجَعَهَا.” Ebû Dâvûd, “Talâk”, 38; Nesâî, “Talâk”, 76.

katılmıştır.⁶⁶³ Diğer bazı âlimlere göre “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir muhabbet ve rahmet koyması O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda akleden bir toplum için elbette dersler vardır.”⁶⁶⁴ ayetinden hareketle talak, Allah’ın eşler arasında yarattığı sevgi ve merhameti ortadan kaldırarak nimete nankörlüğe sebep olduğu ve “Allah, zevkine düşkün ve çok boşayan kişilere lanet eder.”⁶⁶⁵, “Herhangi bir kadın geçerli bir mazareti olmaksızın muhâlea yoluyla boşanmak isterse Allah’ın (c.c), melâike-i kirâmın ve insanların tamamının laneti onun üzerine olsun.”⁶⁶⁶ hadislerinden hareketle lanete sebep olduğu için zaruret olmaksızın boşamanın haram olduğunu söylemişlerdir. Bu âlimler, zaruretin kadının yaşlılığı ve zina şüphesinden ibaret olduğunu, başka bir sebeple boşanmanın caiz olmadığını söylemişlerdir.⁶⁶⁷ Konuyla ilgili İbnü’l-Hümâm ise (ö. 861/1457) boşamanın hükmü hakkında ikinci görüş sahiplerinin delillerini zikrederek ihtiyaç olmaksızın boşama sû-i edep ve mahza nimete nankörlük olduğu için boşamada asıl olanın haramlık olduğunu ancak ihtiyaç halinde boşamanın caiz olacağını söylemiştir. İkinci görüş sahiplerinden farklı olarak boşamada ihtiyacın sadece yaşlılık ve zina şüphesiyle sınırlı olmadığını; evliliğin sağlıklı bir şekilde devam etmesini engelleyen bütün sebeplerin boşanmayı mübah kılacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan İbnü’l-Hümâm, helal şeyler içerisinde en sevimsiz olan boşama hakkında çoğunluğun delil olarak getirdiği Hz. Peygamber ve sahabeden sadır olan boşamaların mutlaka bir sebebe hamledilmesi gerektiğini söylemiştir.⁶⁶⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbnü’l-Hümâm’ın mezhepte esas olan görüşü değil zayıf olan görüşü tercih ettiğini ifade etmiş, kendisi de mutlak anlamda boşamanın mübah olduğunu söyleyerek çoğunluğun görüşünü tercih etmiştir.⁶⁶⁹ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Haskefî de (ö. 1088/1677) aynı şekilde çoğunluğun görüşünü tercih etmişlerdir.⁶⁷⁰ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürûnbulâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 204/820), İbn Âbidîn (ö.

⁶⁶³ Kâdîhân, Ebü’l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkenî el-Fergânî, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, Beyrut 2009, I, 382.

⁶⁶⁴ er-Rûm, 30/ 21.

⁶⁶⁵ *Fethu’l-Kadîr*’in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin çok zayıf olduğunu söylemiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 445; Hadisin benzer lafızları için bkz. Bezzâr, *el-Bahrü’z-zehhâr el-ma’rûfu bi müsnedi’l-Bezzâr*, VIII, 70-71, hd. no: 3066; Deylemî, Ebû Şücâ’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye, *el-Firdevsü bi me’sûri’l-hitâb*, thk. Said b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1986, II, 51, hd. no: 2294.

⁶⁶⁶ *Fethu’l-Kadîr*’in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin zayıf olduğunu ancak benzer sahih ve hasen rivâyetlerin bulunduğunu söylemiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 445; Hadisin benzer lafızları için bkz. Tirmizî, “Talâk”, 11; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18; İbn Mâce, “Talâk”, 21.

⁶⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 3-4; Zeylai, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, II, 189.

⁶⁶⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 444-446.

⁶⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, III, 412-414.

⁶⁷⁰ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 310; Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, IV, 534-535; Haskefî, *ed-Dürri’l-muhtâr*, IV, 535.

1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) ise İbnü'l-Hümâm'ı teyid etmişlerdir.⁶⁷¹ Aynı şekilde Tehânevî (ö. 1974), boşamanın Allah katında en sevimsiz helal olduğunu ifade eden ve Hz. Peygamber'in (s.a.) Hz. Hafsa'yı boşadığını bildiren rivayetleri cem ederek Hz. Peygamber'in (s.a.) Allah'ın sevmediği bir işi yapması düşünülmemeyeceği için onun boşamasının ihtiyaca hamledilmesi gerektiğini söylemiş ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne muvafakat etmiştir.⁶⁷² Yine *Fetâva'l-Hindiyye*'de bu görüş esas alınmıştır.⁶⁷³

Kanaatimize göre "...Şayet onlardan hoşlanmayacak olursanız (sabredin) olabilir ki bir şey sizin hoşunuza gitmez de Allah onda birçok hayır takdir etmiş bulunur."⁶⁷⁴ ayetinde Allah (c.c.), kadınların bazı huy ve davranışlarından hoşlanmadıkları durumlarda erkekleri sabra teşvik ederek talakı bir çıkış yolu olarak göstermemiştir. Hal böyleyken hiçbir sebep bulunmayan durumlarda talaka gitmenin evleviyetle doğru olmayacağı söylenebilir. Nitekim "Geçerli bir sebep olmaksızın bir kadın kocasından boşanmak isterse, cennetin kokusu ona haram olur."⁶⁷⁵, "Allah katında en sevimsiz helal boşamadır."⁶⁷⁶ ve "İslam'da zarar vermek ve zarara zararlarla mukabele etmek yoktur."⁶⁷⁷ hadisleri de bu hakikati teyit etmektedir.

B. Sünnî Talakın Vakti

Hanefî fakihleri, sünnî talakın temizliğin başında mı yoksa sonunda mı gerçekleşmesi gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]), meşâyih'ten bazılarının iddetin uzamaması için talakın temizliğin sonunda verilmesi görüşünü tercih ettiklerini ancak İmam Muhammed'in "Kişi üç talakla boşanmak istediğinde, eşi hayızdan temizlendiği vakit tek talak verir." sözünün zahiri, talakın temizlik döneminin başında verilmesine işaret eder, demiştir. Diğer taraftan Serahsî, boşamayı kasteden kimsenin talakı temizlik döneminin sonuna bırakması halinde cimâ etmesi ve daha sonra boşaması yani bid'î talak vermesi söz konusu olabileceğinden böyle bir kimsenin temizlik döneminin hemen başında talak vermesinin gerektiğini söylemiştir.⁶⁷⁸ Serahsî gibi Mergînânî de (ö. 593/1197) bu ikinci görüşü tercih etmiştir. İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) iddetin uzamasıyla kadının zarar görmesi söz konusu olacağı için konuyla ilgili evlâ olanın birinci görüş olduğunu ifade

⁶⁷¹ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 88; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 359; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 380; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 535-537; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 224-225.

⁶⁷² Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, XI, 142.

⁶⁷³ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Beyrut 2000, I, 382.

⁶⁷⁴ en-Nisâ, 4/ 19.

⁶⁷⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Hasan, 'Izzuddîn Dillî, 'Imad Tayyar, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), Talak, 18.

⁶⁷⁶ Ebû Dâvûd, Talak, 3.

⁶⁷⁷ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Ahkâm", 17.

⁶⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 9.

etmiştir. Ayrıca bu görüşün İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) İmam Âzam'dan (ö. 150/767) rivayet ettiği bir görüş olduğunu da söylemiştir.⁶⁷⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), ikinci görüşün gerekçesine ilaveten boşama için temizlik döneminin sonunu beklemek ansızın hayzın gelmesi ve boşama kastının gerçekleştirilememesine neden olacağını söyleyerek, İbnü'l-Hümâm'a muhalefetle mutemet olan görüşün Mergînânî'nin görüşü olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁰ Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ise İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmiştir.⁶⁸¹

C. Halvet-i Sahîhadan Sonra Boşanan Kadının İddet İçerisinde Talaka Mahal

Olması

Halvet-i sahiha, sahih bir nikâhtan sonra eşlerin kendi istekleri dışında kimsenin giremeyeceği ve kendilerine hiçbir kimsenin muttali olamayacağı bir ortamda; şer'î, tab'î ve hissî bir engelin bulunmaması şartıyla başa başa kalmalarıdır.⁶⁸² İbnü'l-Hümâm "fürû" başlığı altında halvet-i sahiha hakkında "*Ashabımız, halvet-i sahihayı mehri, nesebi, iddet nafakasını ve iddet içerisinde süknayı gerektirmesi bakımından cinsel ilişki yerine ikame etmişlerdir. Ancak eşleri muhsan kılması, yeni kocayla halvetin beynûnet-i kübrâ ile boşanmış kadını eski eşine helal kılması, ric'ati gerçekleştirilmesi, mirası gerektirmesi ve halvet yapılan kadının kızını halvet yapan kocaya haram kılması bakımından halvet-i sahihayı cinsel ilişki yerine ikame etmemişlerdir.*" şeklindeki bilgilere değindikten sonra halvet-i sahihanın akabinde boşanan kadının talaka tekrar mahal olup olamayacağı ile ilgili mezhep içerisinde iki rivayetin bulunduğunu, bir rivayete göre böyle bir kadının talaka tekrar mahal olacağını diğer bir rivayete göre ise mahal olmayacağını söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, bazen cinsel ilişki gibi kabul edilmesi ve bazen de cinsel ilişki gibi kabul edilmemesi nedeniyle halvetin hükümlerinde ihtilaf söz konusu olduğu için ihtiyatı gerekçe göstererek talakın gerçekleşmesinin vacip olacağı görüşünü " وَالْأَشْيَاءُ وَفُوعُهُ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ لَمَّا اخْتَلَفَتْ " "فِي هَذَا الْبَابِ وَجَبَ أَنْ يَتَّعَ اخْتِيَاظًا" diyerek tercih etmiştir.⁶⁸³ Aslında bu konu beynûnet-i suğrâ ile boşanan kadının iddet içerisinde tekrar talaka mahal olup olmaması ile ilgilidir. Hanefî mezhebine göre böyle bir kadın, her iki talak da kinevî talak lafızlarıyla yapılmadığı sürece nikâhın bazı eserlerinin devam etmesi sebebiyle talaka mahaldir. Dolayısıyla iddet

⁶⁷⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 449.

⁶⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 417.

⁶⁸¹ Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 359.

⁶⁸² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 266-267; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 237; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 53-54; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 349-350; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 125; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 176-177; Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, s. 66; Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, s. 142.

⁶⁸³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 321.

içerisinde yapılan ikinci bir boşama geçerli kabul edilmiştir.⁶⁸⁴ Yine Hanefilere göre sarîh lafızlarla yapılsa bile halvet-i sahîhadan sonra meydana gelen boşama da bâin talak olarak kabul edilmiş⁶⁸⁵ olmakla birlikte halvet-i sahîhadan sonra meydana gelen bâin talakın akabinde iddet içerisinde tekrar kadının talaka mahal olup olmayacağına dair mezhepte iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Hümâm'dan önce Burhâneddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Zeylaî (ö. 743/1343) böyle bir kadının talaka mahal olması konusunda iki görüşün bulunduğunu ve doğruya en yakın olan görüşün talakın gerçekleşeceği görüşü olduğunu söylemişler, Bezzâzî de (ö. 827/1424) muhtar olan görüşün talakın gerçekleşmesi görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁶ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefi (ö. 1088/1677), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm gibi mezhepte esas olan görüşü tercih etmişlerdir.⁶⁸⁷

Biri muallak diğeri müneccez olmak üzere her iki talakın da kinevî lafızlarla yapılması yani iki talaktan birisi verilmeden diğerrinin şarta bağlanması halinde ise kurucu imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Buna göre koca talaka niyetle karısına “şu eve girersen bâinsin” dedikten sonra karısını beynûnet-i suğrâ ile boşasa ve kadın iddet içerisindeyken o eve girse şarta bağlı bulunan böyle bir talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. İmam Âzam ve imameyne göre böyle bir durumda şarta bağlı bulunan talak gerçekleşir. Zira bu üç imama göre kadın her cihetle talaka mahal olduğu için talakın şarta bağlanması sahih olarak gerçekleşmiştir. Şarta bağlanan bu talak gerçekleşmeden bir bâin talakın gerçekleşmesiyle de bir yönüyle kadın talaka mahal olmaktan çıksa da iddet, nafaka, kocanın zekâtını iddet bekleyen eşine verememesi ve onunla ilgili şahitliğinin caiz olmaması gibi nikâhın bazı eserleri devam ettiği için diğerr bir yönüyle de talaka mahal kabul edilmiştir. Bu durumda da her ikisi müneccez olan talakların biri diğerrinden haber vermeye hamledildiği gibi şarta bağlı bulunan talak birinciden haber vermeye hamledilemeyeceğinden şarta bağlı bulunan talak da gerçekleşir. İmam Züfer'e göre ise şart gerçekleştiği anda muallâk talak takdiren müneccez talak gibi

⁶⁸⁴ Şeybânî, *el-Asl*, IV, 459, 469; İsbîcâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1616; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 65-66.

⁶⁸⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 387; Bâbertî, *el-'Înâye*, IV, 300; Aynî, *el-Binâye*, IV, 796; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 354.

⁶⁸⁶ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, III, 386-387; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, II, 144; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I, 127.

⁶⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 271; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 239; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 54; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 351; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 348; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 348-349.

kabul edildiği için muallâk talak ikinci münecciz talak gibi olur. Bu durumda da ikinci münecciz talak birinciden haber vermeye hamledileceği için şarta bağlı bulunan talak geçersiz olur.⁶⁸⁸ Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm, şarta bağlı bulunan talakın kişiden sadır olduğu anda henüz gerçekleşmemiş münecciz talaktan haber vermeye hamledilmesi mümkün olmadığı için böyle bir talakın şart gerçekleştiği anda gerçekleşeceğini söylemiş ve üç kurucu imamın görüşünü tercih etmiştir.⁶⁸⁹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm gibi mezhepte esas olan görüşü tercih etmişlerdir.⁶⁹⁰

Ç. Eşi Adetli İken Boşayan Kimsenin Eşine Dönmesi

Mergînânî (ö. 593/1197), adet döneminde yapılan talakın geçerli olduğunu ve bu talaktan sonra kişinin eşine dönmesinin bazı meşâyih'e göre müstehap olsa da esah olan görüşe göre vacip olduğunu söylemiştir. Nitekim o, Hz. Ömer'in (r.a.) (ö. 23/644) Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek oğlu İbn Ömer'in (ö. 73/693) eşini adetliken boşadığını haber verip bunun hükmünü sorması üzerine, Hz. Peygamber'in (s.a.) "*Ona emret eşine dönsün...*"⁶⁹¹ sözündeki emrin vücut ifade etmesi, adetliken boşanan bir kadına dönülmediğinde ayrılığın haram bir talakla gerçekleşmesine ve iddetin de uzamasına sebep olacağı içindir, demiştir. Mergînânî'nin muasırı Kâsânî (ö. 587/1191) ise söz konusu rivayet ve sünni talakla ayrılığa imkân sağlaması nedeniyle dönmenin efdal olduğunu söylemiştir.⁶⁹² İbnü'l-Hümâm, gerçekleşen masiyetin sonradan kalkmasının imkânsız olduğunu ve dönmenin kişiye talak vermeyen bir kimseye benzemekten başka bir fayda vermeyeceğini söyleyenlerin, emri nedbe hamlederek dönmeyi müstehap kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ancak bu gerekçeye binaen emrin nedbe hamledilemeyeceğini söylemiştir. Zira birşeyin baki olması bir yönüyle eserinin kalmasıyla mümkündür. Burada masiyet, eseriyle devam ettiği için masiyet kaldırılamazsa da haramla gerçekleşen talak ve iddetin uzaması gibi neticelerinin kaldırılması vacip olduğundan emir lafzını hakiki manası olan vücuttan çıkarıp nedbe hamletmek doğru değildir. Netice

⁶⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 96; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 296; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 481.

⁶⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 60-65.

⁶⁹⁰ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 370-371; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 130; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 538; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 364; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 676; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 407; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 676; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 750.

⁶⁹¹ Ebû Dâvûd, *Talak*, 4.

⁶⁹² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 201.

itibariyle İbnü'l-Hümâm, dönmenin vacip olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁶⁹³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) mezhepteki esas olan görüşe muvafakat etmişlerdir.⁶⁹⁴

D. Talakta Kullanılan Lafızlar

1. “أنتِ طالق ثلاثا للسنة” veya “أنتِ طالق للسنة” İfadeleriyle Gerçekleşecek Talak Sayısı

Bir kimsenin karısına hiçbir niyeti olmaksızın أنتِ طالق ثلاثا للسنة / “Sünnete uygun üç talakla boş ol” demesiyle kadın, her temizlik döneminde bir talakla boş olur. Mezhep içerisinde bu konuda ittifak vardır. Mergînânî (ö. 593/1197), bu lafızlarla üç temizlik döneminde üç talakın gerçekleşmesini السنة kelimesindeki harfî cerin vakit manasında olmasına bağlamış, sünnî vaktin de kendisinde cimanın bulunmadığı vakit olduğunu belirtmiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bir şey mutlak olarak zikredildiği zaman ondan en kâmil olan ferd anlaşılır diyerek, buradaki sünnî talaktan hem adet/sayı hem de vakit bakımından kâmil bir sünnî talak anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Sünnî talakın da hem adet hem de vakit cihetiyle kâmilin gerçekleşmesi için harfî ceri vakit manasında kullanan Mergînânî'nin aksine harfî cerin tahsis manasında kullanılması gerektiğini, ifade etmiştir. Görüldüğü üzere İbnü'l-Hümâm usûlü de işleterek Mergînânî'nin gerekçelendirmesine itirazda bulunmuştur. Bir anda üç talak verme niyetiyle أنتِ طالق ثلاثا للسنة / “Sünnete uygun üç talakla boş ol” diyen bir kimsenin durumuna gelince; bu konuda İmam Züfer'in (ö. 158/775) muhalefeti bulunmaktadır. İmam Züfer, sünnet lafzının, bidat olan bir anda üç talak verme niyetine şamil gelmediğini dolayısıyla bu niyetin sünnet lafzına zıt olduğu için geçersiz olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁵ İbnü'l-Hümâm ise niyet, söylenen lafzın muhtemel manalarından biriyle uyumlu ise o niyetin geçerli olacağını söylemiştir. Söz konusu meselede bir anda üç talak verme niyeti, sünnet lafzına sünnî talak verme cihetiyle muhalif olsa da geçerlilik bakımında sünnetin onayladığı bir talak olması yönüyle sünnet lafzına muhalif değildir, diyerek mezhepte esas olan görüşü teyit etmiştir.⁶⁹⁶

Bir kimse eşine hiçbir niyeti olmaksızın أنتِ طالق للسنة / “Sünnete uygun olarak boş ol” dediğinde ise kadın, cima etmediği temizlik dönemindeyse bir talak gerçekleşir. Eğer kadın

⁶⁹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 462-463.

⁶⁹⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 359; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 422; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 314; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 94; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 545; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 545; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 545-546.

⁶⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 119-120; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1560; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 464-465; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 464-465.

⁶⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 464-465.

hayızlıysa, temizlendiğinde; cima ettiği temizlik dönemindeyse bir sonraki temizlik döneminde bir talakla boş olur. Yine bir kimse karısına üç temizlik döneminde olmak üzere üç talaka niyetle أَنْتِ طَالِقٌ لِّلسَّنَةِ / “Sünnete uygun olarak boş ol” dese, ittifakla bu talak da geçerlidir. Nitekim böyle bir niyetle lafız, “Talak vakitlerinde boş ol” anlamına geleceğinden vaktin tekrarıyla talak da tekrar edeceği için niyet sahih olacaktır. Ancak bir kimse bu lafzı bir anda üç talaka niyetle söylese, bu niyetin geçerliliği hususunda ihtilaf vardır. Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090 [?]), İsbicâbî (ö. 535/1141) bu niyetin üç temizlik dönemine niyette olduğu gibi sahih olduğunu söylemişlerdir. Zira müstehap ve bid’î olarak iki kısma ayrılan boşamaların her ikisinin de geçerliliği sünnetle bilinir. Bu âlimlere göre lafızda zikredilen “sünnet” ifadesi her iki manaya da şamil olduğundan hangi boşamaya niyet edilirse edilsin geçerlidir. Pezdevî (ö. 482/1089), Sadru’ş-Şehîd (ö. 536/1141), Ebu’l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ve Mergînânî, böyle bir niyetin sahih olmadığını o anda tek bir talak gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Bunlara göre üç talaka niyetin sahih olması ancak “sünnet” lafzındaki “lâm” harfi cerinin vakit manasında kullanılmasına bağlıdır. Zira sünnî talakta vakit müteaddid olup “lâm” umumilik ifade ettiği için vaktin tekrarı talakın da tekrarını gerektirir. Ancak bir anda üç talaka niyet eden kimse vakit manasındaki “lâm”ın umûmiliğini kaldırarak talakın da tekrar etmesini kaldırmış olacağından tek talak geçerli olacaktır.⁶⁹⁷ İbnü’l-Hümâm da “وَمُخْتَارُ الْمُصْتَفَى أَوْجَهُ” diyerek aynı görüşü tercih etmiştir. İbnü’l-Hümâm birinci görüş sahiplerine, “Lafızda zikredilen “sünnet” ifadesi her iki manaya da şamil olduğundan hangi boşamaya niyet edilirse edilsin geçerlidir.” ifadesiyle bid’î talakın kısımlarından bir anda verilen üç talakı kastediyorsanız, bu mümkün değildir, zira müfred olan “tâlikan” lafzıyla umum kastedilemez; şayet sünnî veya bir anda verilen üç talakın dışındaki bid’î talak çeşitlerinden birini kastediyorsanız, bu sahih olmakla birlikte üç talakın birden gerçekleşmesini ifade etmez, diyerek birinci görüşü reddetmiştir.⁶⁹⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), konuyla ilgili mezhepte asıl olan görüşü tercih etmiş ve İbnü’l-Hümâm’ı teyit etmiştir.⁶⁹⁹

Netice itibariyle İbnü’l-Hümâm, burada zikredilen iki meselede de mezhebin görüşünü tercih etmiştir.

⁶⁹⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 464-465; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 465-466.

⁶⁹⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 465-466.

⁶⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 424.

2. “ يَا مُطَلِّقَةٌ ”, “ يَا طَالِقٌ ”, “ طَلَّقَكَ اللَّهُ ” ve “ أَنْتِ طَالٌ ” Lafızlarıyla Talakın Gerçekleşmesi

Bir kimse karısına يَا مُطَلِّقَةٌ (Ey boşanmış kadın!) diye hitap etse, bu söz sarih bir lafız olduğu için niyete bakılmaksızın talak gerçekleşir. Ancak kadın daha önce başka bir koca tarafından boşanmış ise ve şimdiki kocası bu sözle önceki kocanın boşamasını kastettiğini söylerse bütün rivayetlerin ittifakıyla koca diyâneten tasdik edilir. Böyle bir durumda kocanın kazâen tasdik edilmesi ise ihtilafıdır. İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) görüşüne ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) talebesi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin (ö. 200/816 [?]) rivayetine göre kocanın sözü kazâen de tasdik edilir.⁷⁰⁰ Nitekim kocanın boşamayı kendisine nispet etmeden “Ey boşanmış kadın!” diyerek gerçekleşmiş bir talakla karısını vasfetmesi, bu lafzın iki ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Buna göre talak, kocanın daha önceden yaptığı kendi boşaması olabileceği gibi kadının önceden başka bir koca tarafından boşanması da olabilir. Dolayısıyla kocanın bu lafızla kadının eski kocası tarafından boşanmasını kastettiğini söylemesi, lafzın muhtemel manalarından biri olduğu için Hanefi fukahasına göre kocanın kazâen de tasdik edilmesini gerektirir.⁷⁰¹ Kâdîhân da (ö. 592/1196) sahih olan görüşün bu olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰² Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kâsânî (ö. 587/1191) ve Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), kocanın kazaen de tasdik olunacağını söylemişlerdir.⁷⁰³ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), konuyla ilgili karşıt görüşlere yer vermeden ve hiçbir gerekçe göstermeden Ebû Süleyman'ın rivayetini “وَهُوَ حَسَنٌ” diyerek tercih etmiştir.⁷⁰⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Haskefî (ö. 1088/1677) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüştedirler.⁷⁰⁵ *Fetâva'l-Hindîyye*'de de bu görüş esas alınmıştır.⁷⁰⁶

Bir kimse karısına يَا طَالِقٌ veya يَا مُطَلِّقَةٌ dese talak vaki olur. Ancak bu kimse daha önceden طَالِقٌ veya مُطَلِّقَةٌ diye isimlendirdiği karısına bu lafızlarla hitap etse, burada talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre kölesine “hür” ismini verip ona “ey hür” diye seslenen kimsenin kölesi azad olmadığı gibi söz konusu lafızlarla isimlendirilen kadın da kendisine bu şekilde hitap edildiğinde boşanmış olmaz. Diğer bir görüşe göre ise talak gerçekleşir. Zira “hür” ismi, bazı insanlara verildiği ve isim

⁷⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 6; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, I, 398.

⁷⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 162; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 224; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 393.

⁷⁰² Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, I, 398.

⁷⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 162; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 224; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 393.

⁷⁰⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 6.

⁷⁰⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 438-439; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 321; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 575.

⁷⁰⁶ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, I, 389.

olarak kullanılmıyduğu için kendisine “hür” diye seslenilen köle azad olmuş olmaz, ancak طَالِقٌ veya مُطَلَّقَةٌ lafızlarının bir kadına isim olarak verilmesi uygun olmadığından bunlarla kendisine hitap edilen kadın boşanmış olur.⁷⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, kölenin azad olmamasına kıyasla böyle bir isimlendirmeyeyle talakın da gerçekleşmeyeceğini söylemiş ve birinci görüşü tercih etmiştir.⁷⁰⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ikinci görüşün zayıf olduğunu, mutemed olan görüşün birinci görüş olduğunu ve İbnü'l-Hümâm'ın da buna itimat ettiğini ifade etmiştir.⁷⁰⁹ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili görüşüne değindikten sonra kinevî lafızlara verilen hükmün bu lafızlara da verilmesi gerektiğini ve tahkike uygun olanın da bu olduğunu söylemiştir.⁷¹⁰ İsimlendirme yapılan söz konusu lafızlar, aynı zamanda talaka da ihtimalli oldukları için burada niyetin sorgulanması veya karinelere bakılması, kanaatimize göre en isabetli değerdendirme olacaktır.

Bir kimse karısına طَلَّقَكَ اللهُ (Allah seni boşadı/ boşasın) derse, bu durumda talakın geçerliliğinde niyetin şart olup olmamasında ihtilaf vardır. Bir görüşe göre Allah ancak boşanmış kadını boşayacağından bu lafızla niyet bulunmasa bile talak geçerli olur. Burhânuddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Âlim b. Alâ' (ö. 786/1384) esah olan görüşün bu olduğunu söylemişlerdir.⁷¹¹ *Fetâva'l-Hindîyye*'de de bu görüş esas alınmıştır.⁷¹² İkinci bir görüşe göre talakın gerçekleşmesi niyet şartına bağlıdır. İbnü'l-Hümâm, hiçbir gerekçe zikretmeden “وَهُوَ الْحَقُّ” diyerek ikinci görüşü tercih etmiştir.⁷¹³ İbn Âbidîn ise Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) İbnü'l-Hümâm'ı teyit ettiklerini söylemiş ve bu lafız duaya da ihtimalli olduğu için talakın geçerliliği niyete bağlıdır, diyerek bu ikinci görüşün gerekçesini de zikretmiştir.⁷¹⁴

Bir kimse طَالِقٌ kelimesinin son harfini hasfederek (terhîm yaparak) karısına طَال kelimesiyle hitap etse, bu durumda talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda ihtilaf vardır. Bazı âlimlere göre böyle bir hitapla mutlak olarak talak gerçekleşir. Diğer bazı âlimler ise tafsilata giderek, sonu hazfedilmiş طَال kelimesindeki “lâm” harfi meksur okunduğu zaman niyete bakılmaksızın talak gerçekleşir; “lâm” harfi sükûnla okunduğu zaman niyetle beraber

⁷⁰⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 444-445.

⁷⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 6.

⁷⁰⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 444-445.

⁷¹⁰ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 321-322.

⁷¹¹ Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 396; Âlim b. Alâ', Ferîdüddîn el-Enderpetî, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsımî, Diyobend 2010, IV, 407.

⁷¹² Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, I, 394.

⁷¹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 7.

⁷¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 581; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 439; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 322.

talak gerçekleşir, demişlerdir. İbnü'l-Hümâm, terhîmin normal şartlarda sadece münâdada, münâda dışında da zarureten sadece şiiirde caiz olduğunu ifade ederek; terhîmi gerekçe gösteren ve böyle bir talakın geçerli olduğunu söyleyenlerin görüşünü ğalat olarak değerlendirmiştir. Sonu hazfedilen böyle bir lafzın talakta kullanımı örfen yaygın olmaması nedeniyle sarîh bir lafız olarak değerlendirilemeyeceğini ve terhîmin lügaten münâda dışında da caiz olmamasını gerekçe gösteren İbnü'l-Hümâm, talakın gerçekleşmesinin niyete bağlı olduğunu söylemiştir. Netice itibariyle müellife göre karısına böyle bir lafızla hitap eden kimse rıza halinde ise yeminle birlikte kazâen sözüne itibar edilir. Ancak boşanma meselesi konuşulurken veya gazap halinde iken bu lafız söylenmişse “lâm” harfi ister sakîn okunsun isterse sakîn okunmasın talak kazâen gerçekleşir.⁷¹⁵ Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), İbnü'l-Hümâm'ın bu değerlendirmesine yer verdikten sonra buradaki terhîmin ıstılâhî mana taşımadığını, lügavî manada kullanılan mutlak haziften ibaret olduğunu söylemiş ve müellife itiraz etmiştir.⁷¹⁶ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise *Fetâvâ Tatarhâniyye*'den nakille, kelimenin sonunu hazfetmenin örfen mutad olduğunu ve örfen mutad olan bir hazif sebebiyle lafzın sarîh olmaktan çıkmayacağını söylemiştir. Dolayısıyla niyete bağlı olmaksızın talakın gerçekleşeceğini söyleyenlerin görüşünü teyit etmiştir.⁷¹⁷ Kanaatimize göre de burada belirleyici unsurun örf olması gerektiğidir.

3. “أَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا” ve “أَنْتِ طَالِقُ الطَّلَاقِ” Lafızlarıyla Yapılan Talak

Bir kimse “أَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا” (Sen gerçekten boşsun) veya “أَنْتِ طَالِقُ الطَّلَاقِ” (Sen gerçekten boşsun) lafızlarıyla karısına hitap ettiğinde طَالِقٌ lafzıyla bir talaka الطَّلَاقِ veya طَلَاقًا masdarlarıyla da ikinci bir talaka niyet ederse, böyle bir durumda tek talak mı yoksa iki talak mı gerçekleşeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Birinci görüşe göre her biri müstakilen (أَنْتِ طَالِقٌ), (أَنْتِ الطَّلَاقِ), (أَنْتِ طَلَاقًا) şeklinde zikredildiğinde talakı gerçekleştirecek bu lafızların ikisini bir arada her birini ayrı bir talaka niyetle söyleyen bir kimsenin niyeti tasdik edilir ve iki talak meydana gelir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kâsânî (ö. 587/1191) ve Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) böyle bir durumda iki talakın gerçekleşeceğini söylemişlerdir.⁷¹⁸ İkinci bir görüşe göre “طَلَاقًا” ve “الطَّلَاقِ” lafızları “طَالِقٌ” kelimesinin tekid için getirilen masdarları olduğundan bu masdarlarla ikinci bir talak kastedilemez denmiştir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) birinci görüşün İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Ebu Ca'fer el-Hinduvânî'den (ö.

⁷¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 8, 60.

⁷¹⁶ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 323.

⁷¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 582.

⁷¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 156; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 229; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîti'l-Burhânî*, IV, 417.

362/973) nakledildiğini ancak Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin (ö. 482/1089) bu lafızlarla tek talak gerçekleşir diyerek birinci görüşü reddettiğini, söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, mansup masdarlardan ikinci bir talakın kastedilmesi ancak masdarların merfu olması ve âlim ve cahil herkes tarafından i'raba itibar edilmemesi halinde söz konusu olacağını söylemiş ve bunun da mümkün olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu masdarların mansup olmasının ikinci bir talak lafzı olmasına mani olduğunu söyleyerek Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin görüşünü teyit etmiştir.⁷¹⁹ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), İbnü'l-Hümâm'ın ikinci görüşü teyit ettiğini ifade ettikten sonra mezhepte racih olan görüşün bu olduğunu söylemiştir.⁷²⁰ Leknevî de (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm, Sirâcüddîn İbn Nüceym ve diğer âlimlerin Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin görüşünü tercih ettiklerini söyleyerek aynı görüşe tabi olmuştur.⁷²¹

4. Matematiksel Çarpma İşlemi Kastedilerek Kullanılan Talak Lafızları

Bir kimse matematikteki çarpma işlemini kastederek “أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ فِي ثَلَاثِينَ” (Sen bir kere iki kadar boşsun) sözüyle karısına hitap etse gerçekleşecek talak sayısı ile ilgili ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre böyle bir durumda sadece çarpan sayı kadar yani bir talak meydana gelir ve çarpılan sayı neticeye dâhil olmaz. Zira çarpma işlemi, cisimlerde sayısal artma ifade ederken talak gibi soyut kavramlar için söz konusu olduğunda bir bütünün parçalarının artmasını ifade eder. Bu sebeple “أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ فِي ثَلَاثِينَ” (Sen bir kere iki kadar boşsun) ifadesi, iki parçası olan bir talakla boş ol, anlamına geldiğinden sadece bir talak geçerli olur. İmam Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), matematikte çarpma işlemi bir sayının çarpıldığı sayı kadar artması neticesinde bir toplam ifade ettiğinden çarpma işlemi sonucunda elde edilen sayı kadar talak gerçekleşir, demişlerdir. Diğer üç mezhep imamı da aynı görüştedir.⁷²² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), matematik örfünde bir sayının başka bir sayıyla çarpıldığında katlanarak çoğaldığını ve böyle bir örfün reddedilemeyeceğini söyleyerek, çarpma işlemi sebebiyle talakın sayısının değil de talakın cüzlerinin çoğaldığını ifade edenlerin bu gerekçesini reddetmiştir. İbnü'l-Hümâm, Arap olmayan bir kimsenin kendi lisanında kullandığı boşama lafızlarının geçerliliği konusunda örfüne itibar edildiği gibi bir kimsenin çarpma işlemini kastederek yaptığı talakta da matematik örfüne itibar edilmesi

⁷¹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 12.

⁷²⁰ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 326.

⁷²¹ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 237.

⁷²² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 159; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 315; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 20-21; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 592.

gerektiğini, söylemiştir.⁷²³ Aynı şekilde İbnü'l-Hümâm, çarpma işlemi kastederek “benim filan kimseye onda on dinar borcum var” diyerek ikrarda bulunan kimsenin matematik örfüne göre yüz dinar borcu olduğunu söyleyerek İmam Züfer gibi örfü itibar edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷²⁴ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Haskefi (ö. 1088/1677) mezhepte asıl olan görüşe tabi olmuşlardır.⁷²⁵ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İmam Züfer’in mezhepte fetvaya esas olan görüşlerinin sayısını Ahmed b. Muhammed el-Hamevî’nin (ö. 1098/1687) onbeş olarak tesbit ettiğini ancak bu tespitlerden üç tanesinin hatalı olduğunu söylemiştir. Hamevî’nin hatalı olarak tespit ettiği bu üç meselede, müftâ-bih olan görüşün İmam Züfer’in görüşünün aksine İmam Âzam, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşleri olduğunu ve Hanefî fıkıh metinlerinde de bu üç imamın görüşünün esas alındığını belirtmiştir. Diğer taraftan İbn Âbidîn kalan on iki görüşe kendisi sekiz görüş daha ilave ederek bunları yirmi görüşe çıkarmış ve söz konusu meselenin de bu görüşler arasında yer aldığını ifade ederek İbnü'l-Hümâm’ın görüşünü teyit etmiştir.⁷²⁶ Leknevî (ö. 1304/1886) ise söz konusu meselede niyetle örfî kullanım birbirine mutabık olduğunda evleviyetle örfü itibar edilmesi gerektiğini ve bu sebeple tercih ehli olan İbnü'l-Hümâm’ın İmâm Züfer’in görüşünü tercih ettiğini söylemiştir. Yine delili kuvvetli olan görüşe itibar edilmesi gerektiğini söyleyen Leknevî, Hanefî fıkıh metinleri aksini söylese de muteber olan görüşün İbnü'l-Hümâm’ın tercih ettiği görüş olduğunu ifade ederek İbnü'l-Hümâm’a muvafakat etmiştir.⁷²⁷

5. Boşamada Kısır Döngü İfade Eden Lafızlar (Devrü't-Talak)

Bir adamın eşine “إن طلقك فأنت طالق قبله ثلاثاً” (Seni boşarsam ondan önce üç defa boşsun) demesi halinde talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinde ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî meşâyihinin çoğunluğuna göre böyle bir talak veren kimsenin eşini boşamaya kalktığı anda daha önceki üç boşaması gerçekleşmiş olacağından bu boşamasının gerçekleşmemesi ve bu boşaması gerçekleşmediği için daha önceki üç boşamasının da gerçekleşmemesi sebebiyle devir meydana geleceği için hiçbir talak gerçekleşmeyip nikâh devam eder. Hanefî meşâyihinin bazısına göre ise söz konusu meselede devir batıl olup böyle bir kimsenin eşini boşayamaya kalktığı anda bir talak, “ثلاثاً” ifadesinden dolayı da iki talak

⁷²³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 20-21.

⁷²⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 163; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 91; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 557-558.

⁷²⁵ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 363; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 461; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 592; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 592.

⁷²⁶ Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 402-404.

⁷²⁷ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 242.

gerçekleşir. Devrin sahih olduğunu ve talakın gerçekleşmeyeceğini söylemenin cezanın şarttan ve müsebbebin de sebepten önce gerçekleşeceğini kabul etmek anlamına geleceğini ifade eden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bu kabulün dil kuralları açısından hatalı, akla muhalif bir iş olduğunu söylemiştir. Yine bu durumun talakın gerçekleşeceğini ifade eden şer'î naslara da aykırı olduğunu belirten İbnü'l-Hümâm, devrin batıl olup “قبله” lafzının boş bir sözden ibaret olduğunu söylemiş dolayısıyla talakın geçerli olduğunu söyleyenlerin görüşünü desteklemiştir.⁷²⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ekser ulemanın görüşünü desteklemiş, Sirâcuddîn İbn Nüceym de (ö. 1005/1596) ona itiraz ederek İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmiştir.⁷²⁹ Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Haskefi (ö. 1088/1677) ise üç talakın gerçekleşeceği konusunda icmâ bulunduğunu ve aksini söylemenin batıl olduğunu iddia etmişlerse de İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) konuyla ilgili hem Şafîiler hem de Hanefiler arasında ihtilafın bulunduğunu ifade ederek icmâ iddiasına katılmamış ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmiştir.⁷³⁰

6. Vakte ve Şarta Niyet Etmeksizin “أنتِ طالق إذا لم أطلقك” ve “أنتِ طالق إذا ما لم أطلقك”

Lafızlarıyla Yapılan Talak

Bir kimsenin karısına “إذا” lafzıyla vakte veya şarta/ zarfa veya harfe niyet etmeden “أنتِ طالق إذا لم أطلقك” (Seni boşamazsam boş ol) demesi halinde boşamanın ne zaman gerçekleşeceği konusunda İmam Âzam (ö. 150/767) ve imameyn arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî imamları arasındaki söz konusu ihtilaf, Basra ve Kûfe ekolüne mensup dilciler arasındaki “إذا” lafzının konulduğu mana ile ilgili ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Kûfe ekolüne göre “إذا” lafzı hem “şart” hem de “vakit” manasında kullanılan müşterek bir lafız olduğu için şart manasında kullanıldığında vakit manası kendisinden tamamen düşer ve “إن” gibi harf olan bir şart edatı olur. Basra ekolüne göre ise “إذا” kelimesi sadece vakit manasında olup müşterek bir lafız değildir ve bu lafız vakit manasını kaybetmeden mecazen şart manasında da kullanılabilir. İmâm Âzam, “إذا” lafzının müşterek olması sebebiyle bir anda iki manada kullanılmayacağını söyleyen Kûfelilerin görüşünü tercih etmiştir. Buna göre “إذا” lafzıyla vakte veya şarta/ zarfa veya harfe niyet etmeden (Seni boşamazsam boş ol) diyen bir kimsenin nikâhı yakînen devam ettiği ve müşterek lafzın manalarından hangisinin kastedildiği belirsiz olduğundan talakın hemen gerçekleşmesinde şüphe meydana gelir. Dolayısıyla “Seni

⁷²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 27.

⁷²⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 473-474; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 339-340.

⁷³⁰ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 538; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 538-539; Haskefi, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, *ed-Dürrü'l-müntekâ fi şerhi'l-Mültekâ (Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur'un kenarında)*, İstanbul 1991, I, 393.

boşamazsam boş ol” sözü söylendiği anda şüphe ile yakîn zail olmaz ilkesinden hareketle hali hazırda nikâh devam eder, talak gerçekleşmez. Bu nedenle “إِذَا” lafzının vakit manası kalkar, şart manası devam eder ve böyle bir durumda karı kocadan birinin ölümüne veya koca talak veremeyecek bir duruma gelinceye kadar başka bir talak da verilmediği sürece talak gerçekleşmez. İmameyn ise ihtimalli olan işlerde kullanılan şart edatlarının aksine “إِذَا” lafzının kesin olacak işlerde kullanılmasını gerekçe göstererek şart manasının “إِذَا”nın kullanımına uygun olmadığını ve bu lafzın hakiki manasının “vakit” olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu lafız, vakit manasını kaybetmeden mecâzen şart manasında da kullanılabilir. Hakiki ve mecâzi manada kullanılan bir lafız niyet olmaksızın söylendiğinde her zaman hakikate hamledileceğinden imameyn, Basralıların görüşünü tercih etmiş ve talakın hemen gerçekleşeceğini söylemişlerdir.⁷³¹ Söz konusu meselede İbnü'l-Hümâm'dan önce İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390) kitabında, tarafların görüşlerine geniş bir şekilde yer verdikten sonra imameynin görüşünün daha kuvvetli olduğunu; İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şafî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) (bir görüşünde) aynı görüşte olduklarını ifade etmiştir.⁷³² İbnü'l-Hümâm da “إِذَا” lafzının vakit için konulduğunu, vaz' edildiği mananın dışında şartta da kullanıldığını söyleyerek imameynin görüşünü tercih etmiştir.⁷³³ Diğer taraftan Mergînânî (ö. 593/1197) imameynin görüşüne “إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ” (*Güneş dürüldüğü zaman*)⁷³⁴ ayeti ve “وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدُبٌ” (İş çıkınca ben çağrılırım, aş pişince Cündüp çağrılır) şiirini delil getirerek “إِذَا” lafzının “متى” lafzı gibi vakit manasında kullanılan bir zarf olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm ise bazı haşiye yazarlarının söz konusu ayet ve şiirdeki “إِذَا” kelimesinin vakit değil de şart manasında kullanıldığını söyleyerek itiraz ettiklerini ancak bu itirazın yerinde olmadığını söylemiştir. Zira imameyne göre “إِذَا” kelimesinden hiçbir zaman vakit manası düşmemekte olup Mergînânî de bu ayet ve şiiri “إِذَا” kelimesinin vakit manasının sabit olmasıyla birlikte şart manasını da taşıdığını ifade etmek üzere imameynin görüşüne delil olarak zikretmiştir.⁷³⁵ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ise İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'de imameynin görüşünü tercih ettiğini ve İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde, dilcilerin çoğunluğunun “إِذَا” lafzı hakkında şart/harf manasında kullanılsa bile hakiki manası olan vakit/ zarf manasından asla çıkmayacağını ifade ettiklerini nakletmesinin imameynin

⁷³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 131-132; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 291-294.

⁷³² İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1315-1318.

⁷³³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 164; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 92-93; Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, I, 560-561.

⁷³⁴ *et-Tekvîr*, 81/ 1.

⁷³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 29-30.

görüşünü desteklediğini söylemiştir.⁷³⁶ Leknevî (ö. 1304/1886) konuyla ilgili imameynin “إِذَا” lafzının vakit manasını kaybetmeden mecâzen şart manasında da kullanılabileceği ile ilgili görüşüne, bir kelimenin aynı anda hakiki ve mecâzi anlamda kullanılmasının caiz olmadığı yönünde yapılan itiraza şöyle cevap verileceğini söylemiştir: “إِذَا” lafzı her zaman vakit manasında kullanılır ve bir cümlede gerçekleşecek bir olay başka bir olayın gerçekleşmesine bağlandığı için “إِذَا” lafzı şart manasını dolaylı olarak içerir yoksa “إِذَا” lafzının aynı anda hem hakiki hem de mecâzi kullanımı söz konusu değildir. Bu itiraza Taftazânî’nin de (ö. 792/1390) aynı şekilde cevap verdiğini söyleyen Leknevî, hak olanın da bu olduğunu söylemiştir. Ancak verdiği cevabın yapılan itirazı ortadan kaldırmadığını itiraf eden Leknevî, aslında إِذَا lafzının vakit manasını kaybetmeden mecâzen şart manasında da kullanılabileceğine dair ifadenin kargaşaya yol açtığını söylemiştir. Neticede إِذَا lafzının şart manasını dolaylı bir şekilde içermesi durumunun mecaz olarak nitelendirilmesinin problemli olduğunu ve gerçek manada mecâzi bir kullanımın söz konusu olmadığını ifade etmiştir. İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-Kadîr*’de ve *Fethu’l-Kadîr* dışında imameynin görüşünü tercih ettiğini söyleyen Leknevî kendisi de aynı görüşü benimsemiştir.⁷³⁷ Bu meselenin aksine Mergînânî, lafzın iki manaya da ihtimalli olması sebebiyle bir kimsenin karısına “إِذَا” lafzıyla vakte/zarfı niyet ederek “أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا لَمْ أَطْلُقْ” (Seni boşamazsam boş ol) demesi halinde talakın hemen gerçekleşeceği, şarta/harfe niyet ederek söylemesi halinde ise kişinin ömrünün sonunda talakın gerçekleşeceği konusunda ittifak bulunduğunu söylemiştir. Ancak İbnü’l-Hümâm “إِذَا” lafzının İmameyne göre zahir manasının zarf olması sebebiyle şarta niyet edilse bile kazâen bunun geçerli olamayacağını ancak diyâneten geçerli olabileceğini söylemiş ve konuyla ilgili bir ittifakın söz konusu olmadığını ifade etmiştir.⁷³⁸

7. “يَوْمٌ أَكَلْنَا فَلَانَا فَأَنْتِ طَالِقٌ” Cümlesindeki “يَوْمٌ” Kelimesinin Manasının Tayini

Bir kimse karısına “Falanla konuştuğum gün boş ol” diyerek hitap ettiğinde, “يَوْمٌ” kelimesinin anlamının hangi fiile göre belirleneceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilafa girmeden önce “يَوْمٌ” kelimesinin hakiki ve mecâzi olarak iki kullanımının bulunduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Örfen güneşin doğuşundan batışına kadar olan ve şer‘an da imsak vaktinden güneşin batışına kadar olan süreler “يَوْمٌ”nin hakiki manasını ifade ederken gece ve gündüzü içine alan mutlak bir vakit anlamı da mecâzi manasını ifade eder. Şer‘î naslarda da “يَوْمٌ” kelimesi hakiki ve mecâzi olarak iki manada kullanılmıştır. Mesela “إِذَا”

⁷³⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 478.

⁷³⁷ Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 250-251.

⁷³⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 30-32.

”تُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (...Cuma günü namaz için nidâ edildiğinde Allah'ı anmaya koşun ve alım satımı bırakın. ...)”⁷³⁹ ayetinde “يوم” kelimesi hakiki manada “وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ”⁷⁴⁰ ve “وَمَنْ يُؤْمِدْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ”⁷⁴¹ ayetlerinde de mecâzi manada kullanılmıştır.⁷⁴² Buradan hareketle fukaha “يوم” kelimesinin hakiki veya mecâzi mananalardan hangisi için kullanıldığını “يوم”nin kendisinde meydana gelen fiilin belirleyeceğini söylemişlerdir. Buna göre kendisi için bir süre takdir edilebilen giymek, yürümek, kiralamak, oturmak, oruç tutmak gibi filler “يوم”nin hakiki manasında yani gündüz vakti için kullanıldığını gösterirken kendisi için bir süre takdir edilemeyen evlenmek, boşamak, azat etmek, girmek ve çıkmak gibi filler ise “يوم”nin mecâz manasında kullanıldığına işaret etmektedir. Bu izahtan sonra söz konusu meseleye dönecek olursak, “يوم” cümlesinde “أُكَلِمَ فَلَانَا فَأَنْتَ طَالِقٌ” cümlesinde “يوم”nin hakiki veya mecâzi manalardan hangisinde kullanıldığını “يوم”nin izafe edildiği “أُكَلِمَ” kelimesinin mi yoksa “يوم”nin mutaallakı ve âmili olan “طَالِقٌ” kelimesinin mi belirleyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁷⁴³ Mergînânî'nin de (ö. 593/1197) aralarında bulunduğu meşâyihin çoğunluğuna göre burada “يوم”nin hangi manada kullanıldığını belirleyen fiil muzafun ileyh olan “أُكَلِمَ” kelimesidir.⁷⁴⁴ Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) gibi muhakkik âlimlere ve İbnü'l-Hümâm'a göre ise (ö. 861/1457) “يوم”nin hakiki veya mecâzi anlamda kullanımını belirleyen, mutaallakı ve kendisinde amel eden “طَالِقٌ” kelimesidir. Zira “يوم أُكَلِمَ فَلَانَا فَأَنْتَ طَالِقٌ” cümlesinde “يوم” kelimesinin kullanılmasından esas maksat, talakın gerçekleştiği zamanın belirlenmesidir. “أُكَلِمَ” fiili ise “يوم” kelimesindeki belirsizliği gidermek için zikredilmiştir. Her ne kadar bu misalde “يوم” kelimesi boşama ve konuşma fiillerinin her ikisinin de içinde gerçekleştiği bir zaman zarfı olsa da hakiki veya mecâzi manasının belirlenmesinde “يوم” kelimesinin kendisi için zikredildiği, mutaallakı ve âmili olan “طَالِقٌ” lafzının esas alınması daha uygun olacaktır.⁷⁴⁵ Esasen Mergînânî de Kitâbü'l-eymân'daki söz konusu görüşünün aksine Kitâbü't-talak'ta “طَالِقٌ” lafzına itibar etmiştir.⁷⁴⁶ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm'a göre “يوم” kelimesinin mecâzi manası olan mutlak vakit anlamında kullanılmış olduğunu “طَالِقٌ” lafzından anlaşılan boşama fiili belirlemiştir. Buna göre “يوم أُكَلِمَ فَلَانَا فَأَنْتَ طَالِقٌ” cümlesini sarfeden kimsenin talakı,

⁷³⁹ el-Cuma, 62/ 9.

⁷⁴⁰ el-Enfâl, 8/16.

⁷⁴¹ Âli İmrân, 3/ 140.

⁷⁴² İbn Nüceym, *en-Nehru 'l-fâik*, II, 342; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi 'l-'inâye*, II, 103-104.

⁷⁴³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, II, 76-78; İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, IV, 32-33.

⁷⁴⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, II, 77; İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, IV, 33.

⁷⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, IV, 33.

⁷⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, IV, 33; V, 137.

şart gerçekleştiği anda ister gece olsun ister gündüz olsun gerçekleşir. Mergînânî'ye göre ise “يوم” kelimesinin iki manasından birini belirleyen lafız muzafun ileyh olan “أُكلم” fiildir. Fakat “أُكلم” kelimesinin kendisi için bir süre takdir edilen fiillerden olup olmadığı ile ilgili de ikinci bir ihtilaf söz konusudur. Mergînânî'ye göre konuşma fiili araz (gelip geçici bir durum) olduğu için bu fiile bir süre takdir edilebilmesi manen ve sureten benzerinin tekrar etmesiyle mümkün olur. Ancak kelâmın mana cihetiyle ve inşâilik-ihbârilik açısından aynısının tekrarlanması mümkün olmadığından “أُكلم” kelimesi kendisi için bir süre takdir edilemeyen fiillerden olur.⁷⁴⁷ Dolayısıyla bu misalde “يوم” kelimesinin manasının belirlenmesinde Mergînânî ile İbnü'l-Hümâm birbirlerinden farklı fiilere itibar etseler de aynı sonuca ulaşmışlar ve konuşma gerçekleştiği anda ister gece olsun ister gündüz olsun talakın gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Ancak İbnü'l-Hümâm Mergînânî'nin gerekçesine itiraz ederek, kelâmın mana ifade eden bir lafızdan ibaret olduğunu, ikinci söylenen kelâm birinciden farklı bir anlama gelse de mana ifade eden lafız olmak yönüyle birinci söylenen kelâmın benzeri olduğu için Mergînânî'nin aksine “أُكلم” kelimesinin kendisi için bir süre takdir edilebilen fiillerden olduğunu söylemiştir.⁷⁴⁸ Sonuç itibariyle bu misalde “يوم” kelimesinin manasını tayinde metod farklılığı hükümdeki ihtilafa sebep olmamıştır. Fakat “يوم” kelimesinin manasını tayinde metod farklılığı, verilecek hükümlerde ihtilaf ortaya çıkaracaktır. Nitekim İbnü'l-Hümâm'a göre sonuç değişmezken Mergînânî'ye göre “سافر” kelimesi kendisi için bir süre takdir edilebilen fiillerden olduğu için “يوم” kelimesi hakiki manasında olup şart gündüz meydana geldiğinde talak gerçekleşir, şart gece meydana geldiğinde talak gerçekleşmez. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Leknevî (ö. 1304/1886), “أُكلم” kelimesinin kendisi için bir süre takdir edilebilen fiillerden olmadığı konusunda Mergînânî'yi tercih etmişlerdir.⁷⁴⁹ Netice itibariyle ihtilafın semeresi “يوم” zarfının izafe edildiği kelimenin kendisi için süre tayin edilen fiillerden olduğunda ortaya çıkmaktadır. Meşâyihin çoğunluğuna göre bu durumda “يوم” kelimesiyle hakiki manası kastedildiğinden şart gece gerçekleştiğinde boşama gerçekleşmez. Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) gibi muhakkik âlimlere ve İbnü'l-Hümâm'a göre ise bu lafız mecazi anlamda kullanıldığı için gece veya gündüz her halukarda talak gerçekleşir.

⁷⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 137.

⁷⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 137.

⁷⁴⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 482; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 261.

8. “أنت طالق كالجبل / مثل الجبل” ve “أنت طالق كالف / مثل الف” Şeklinde Teşbih Yapılarak

Verilen Talak

Bir kimse eşine hiçbir niyeti olmaksızın “أنت طالق كالجبل / مثل الجبل” (Dağ gibi boş ol) diyerek hitap etse, İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Züfer’e (ö. 158/775) göre talakı dağa benzetmek talakın vafında bir ziyadeyi gerektireceği için talak, ric’î talaktan daha fazlasını yani beynûneti gerektirir. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise teşbihteki vurgunun dağın büyüklüğüne yapılabileceği gibi dağın bir oluşuna da yapılabileceğini söyleyerek burada şüphe ile bâin talakın gerçekleşmeyeceğini bilakis ric’î talakın gerçekleşeceğini söylemiştir. Ancak Ebû Yûsuf talak sözünün “أنت طالق كعظم الجبل / مثل عظم الجبل” (Dağ gibi büyük boş ol) şeklinde söylenmesi halinde bâin talakın gerçekleşeceğini ifade etmiştir. İmam Muhammed’in (ö. 189/805) konuyla ilgili olarak bir rivayete göre İmam Âzam’ın, diğer bir rivayete göre de Ebû Yûsuf’un görüşünde olduğu söylenmiştir.⁷⁵⁰ İbnü’l-Hümâm ise (ö. 861/1457) halk arasında meşhur olan kullanıma göre dağa yapılan teşbihten halkın büyüklük ve ağırlığı kastettiğini dolayısıyla bir kimsenin dağa teşbihi birliğe niyetle yaptığını söylemesi halinde bunun kazâen geçerli olamayacağını ancak diyâneten geçerli olacağını söyleyerek, İmam Âzam ve İmam Züfer’in görüşünü tercih etmiştir.⁷⁵¹

Bir kimse eşine hiçbir niyeti olmaksızın “أنت طالق كالف / مثل الف” (Bin gibi boş ol) diyerek hitap ettiğinde İmam Muhammed, “الف” bin kelimesi adet bildirmek için vaz’ edildiğinden burada sayı cihetiyle teşbihin zahir olduğunu dolayısıyla “أنت طالق كعدد الف” (Bin sayısınca boş ol) gibi bir anlama geldiğini söyleyerek üç talakın birden gerçekleşeceğini söylemiştir. Şeyhayn ise “الف” bin kelimesi zikredilerek yapılan teşbihin bazen “علي كالف رجل” (Ali bin adam gibidir) cümlesinde olduğu gibi kuvvet bildirdiğini bazan de “الجيش كالف” (Ordu bin kadardı) cümlesinde olduğu gibi sayı bildirmek için yapıldığını dolayısıyla kuvvete niyet edildiğinde bir bâin talakın, sayıya niyet edildiğinde ise üç talakın birden gerçekleşeceğini söylemişlerdir. “أنت طالق كالف / مثل الف” ifadesi hiçbir şeye niyet edilmeden söylendiğinde ise iki ihtimalden en az olanın yani bir bâin talakın geçerli olacağını söylemişlerdir. İbnü’l-Hümâm ise “كالف” lafzı kullanılarak yapılan teşbihin kuvvet manasını ifade etmede daha meşhur olması sebebiyle bu lafzın niyet olmaksızın kullanılması halinde bir bâin talakın gerçekleşeceğini söylemiş ve mezhepteki asıl görüşü teyit etmiştir.⁷⁵²

⁷⁵⁰ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, IV, 245; Keşşî, *Mecmû’u’l-havâdis*, I, 554; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 46; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 46, 48.

⁷⁵¹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 46, 48.

⁷⁵² Keşşî, *Mecmû’u’l-havâdis*, I, 553; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 46-47.

Söz konusu her iki meslede de İbnü'l-Hümâm mezhepteki asıl görüşü tercih ettiği için Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596) ve Timurtâşi (ö. 1006/1598) gibi mezhebin görüşüne muvafakat etmiş âlimlerle de arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmamıştır.⁷⁵³

9. “أَنْتِ طَالِقٌ تَطْلِيقَةً شَدِيدَةً أَوْ عَرِيضَةً أَوْ طَوِيلَةً” Lafızlarıyla Yapılan Talak

Bir kimse eşine “أَنْتِ طَالِقٌ تَطْلِيقَةً شَدِيدَةً أَوْ عَرِيضَةً أَوْ طَوِيلَةً” (Şiddetli bir talakla boş ol), (Geniş bir talakla boş ol) veya (Uzun bir talakla boş ol) diyerek hitap etse, mezhepteki esas olan görüşe göre niyet olmaksızın bu lafızla sadece bir bâin talak, üç niyet edilerek söylendiği takdirde üç talak gerçekleşir. Zira bu lafızlar bâin talak lafızları olup bâin talak da hafif ve ğalîz diye iki kısma ayrıldığı için bu lafızlarla niyet olmaksızın bir talak, niyetle birlikte üç talak gerçekleşir. Attâbî (ö. 586/1190), burada üç talaka niyet edilse bile sahih olan üç talakın gerçekleşmeyeceğidir, demiştir. Zira niyet, iki şeye ihtimalli olan lafızlarda muteberdir. تَطْلِيقَةً kelimesindeki “tâ” harfi ise vahdet ifade ettiğinden bu durum lafzın üç ihtimalli olmasını engeller ve niyet edilse bile üç talak gerçekleşmez. Attâbî bu görüşü Serahsî'ye (ö. 483/1090 [?]) nisbet etmiştir. İtkânî de (ö. 758/1357) تَطْلِيقَةً kelimesindeki “tâ” harfinin vahdet için vaz edildiğini ve başka birşeye ihtimalinin bulunmadığını dolayısıyla üç niyetin sahih olmayacağını belirtmiştir. Bana göre de esah olan görüş budur, diyerek Attâbî'nin görüşünü tercih etmiştir.⁷⁵⁴ Konu hakkında mezhebin görüşünü izahtan sonra herhangi bir tercihte bulunmayan İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) Attâbî'nin görüşünü hiçbir eleştiri yapmadan zikretmesinden hareketle İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'de Attâbî'nin görüşünü onayladığını söylemiştir.⁷⁵⁵ İbn Âbidîn, aynı şekilde Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Siracüddîn İbn Nüceym'in de (ö. 1005/1596) Attâbî'nin görüşünü onayladıklarına işaret etmiş ve Attâbî'nin görüşünü onaylamalarının Hanefî fıkıh metinlerine muhalif olduğunu söyleyerek İbnü'l-Hümâm'ın da aralarında bulunduğu bu âlimlere şu ifadelerle itiraz etmiştir: تَطْلِيقَةً kelimesindeki “tâ” harfi sadece vahdet ifade etmeyip bilakis zait olarak veya lafzın müennes olduğunu ifade için de gelmiş olabilir. Kaldı ki تَطْلِيقَةً kelimesindeki “tâ” harfinin vahdet ifade ettiği kabul edilse bile bu durum üç talaka niyet edilmesine engel değildir. Zira تَطْلِيقَةً kelimesi gibi masdar olan “بينونة” lafzındaki “tâ” harfi de talakın beynûnet-i suğrâ veya beynûnet-i kübrâ olarak iki farklı

⁷⁵³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 366; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 501; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 350; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 618-620.

⁷⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 242; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 455; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 48; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 503-504.

⁷⁵⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 503-504.

şekilde vasıflanmasına mani olmamıştır.⁷⁵⁶ Aynı şekilde müfret olan insan kelimesinin hakiki olarak Ali ve Ahmet gibi ferdları tek tek ifade etmesi, varlıklar içerisinde itibari bir ferd olan insanın insanların hepsine birden söylenmesine engel olmamıştır.⁷⁵⁷ Buna göre تَطْلِيْقَةً kelimesindeki “tâ” harfinin ifade ettiği mana hakiki ferde/bir talaka şamil geldiği gibi talak cinsini ifade eden ferdi itibariye/üç talaka da şamil gelmektedir. Dolayısıyla “tâ” harfinin sadece vahdete işaret ettiği kabul edilse bile bu durum, تَطْلِيْقَةً kelimesinin üç talakı ferdi itibari olarak da ifade etmesine engel değildir.⁷⁵⁸

10. “أَنْتِ طَالِقٌ هَكَذَا” Lafzından Sonra Kaldırılan veya Kapatılan Parmaklarla Talak Sayısının Belirlenmesi

Bilinmeyen bir sayıya “هَكَذَا” kelimesiyle işaret edildikten sonra parmaklarla bu sayının belirlenmesi örfe ve sünnete göre bir bilgi ifade ettiğinden bir kimse eşine “أَنْتِ طَالِقٌ هَكَذَا” (Şöyle boş ol) dedikten sonra kaldırdığı parmak sayısınca talak gerçekleşir. Ancak “هَكَذَا” lafzıyla müphem bir sayıya işaret edilmeden sadece “أَنْتِ طَالِقٌ” lafzından sonra kaldırılan parmak sayısına itibar edilmez, tek talak gerçekleşir. Bir kimsenin “أَنْتِ طَالِقٌ هَكَذَا” ifadesinden sonra parmaklarla işaretle bulunurken mutlak olarak kaldırılan parmaklara itibar edilip edilmeyeceği hakkında ihtilaf vardır. Bir görüşe göre bir kimse “أَنْتِ طَالِقٌ هَكَذَا” dedikten sonra parmaklarının iç tarafını eşine dönük olarak kaldırır ise açık olan parmakların sayısına, şayet parmakların dış tarafını eşine dönük olarak kaldırır ise kapalı olan parmakların sayısına itibar edilir.⁷⁵⁹ Zira hesap ilmine ve örfüne göre parmakla bir sayıya işaretle bulunmak isteyen kimsenin avuç içini kendisine çevirdiğinde kapalı parmaklara, avuç içini muhatabına çevirdiğinde açık parmaklara itibar edileceğini söylemiştir.⁷⁶⁰ Diğer taraftan Mergînânî'nin (ö. 593/1197) bu görüşü “قِيلَ” diyerek temrîz sığasıyla aktarması söz konusu görüşün zayıf olduğunu göstermektedir. Mezhepteki diğer bir görüşe göre ise bilinmeyen sayının belirlenmesinde itibar mutlak olarak kaldırılan parmaklardır. Bu sebeple kapalı olan parmaklara niyet ettiğini söyleyen kimsenin sözüne kazâen itibar edilmez ancak diyâneten itibar edilir.⁷⁶¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Mergînânî'nin ilk ve mutlak olarak zikrettiği “İşaret, kaldırılan parmaklarla gerçekleşir” görüşünün itimat edilen görüş olduğunu söylemiştir.⁷⁶² Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö.

⁷⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 620-621.

⁷⁵⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 189-190.

⁷⁵⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 620-621.

⁷⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 43-44; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 268.

⁷⁶⁰ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 366.

⁷⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 43-44; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 268.

⁷⁶² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 44.

1006/1598) mezhepte zayıf olan görüşü tercih etmişlerdir.⁷⁶³ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), İbn Âbidîn ve Leknevî (ö. 1304/1886), İbnü'l Hümâm gibi mezhepte kuvvetli olan görüşü tercih etmişlerdir.⁷⁶⁴

11. Zifaktan Önce “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ وَوَاحِدَةٌ” Denmesinin Talaka Etkisi

Bir kimse zifafa girmeden önce eşine “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ وَوَاحِدَةٌ” (Eğer şu eve girersen bir tane ve bir tane daha talakla boş ol) diye hitap ettiğinde ve kadın da o eve girdiğinde kaç talak gerçekleşeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) mutlak manada “و” harf-i atfının mâtuf ve mâtuf-u aleyhi aynı hükümde cem ettiğini ancak realitede mâtuf ve mâtuf-u aleyhin ya tertiple meydana geldiğini ya da her ikisinin aynı anda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Buna göre realitede mâtuf ve mâtuf-u aleyh arasında tertip söz konusu olduğunda tek talak, birliktelik söz konusu olduğunda ise iki talak gerçekleşir, demiştir. “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ وَوَاحِدَةٌ” ifadesinde İmam Âzam, realitede bu cümlede mâtuf ve mâtuf-u aleyh hakkında tertip veya birlikteliğin hangisinin kesin olduğu bilinemediğinden bir şüphenin bulunduğunu ve her iki ihtimale göre de yakîn olanın tek talakın gerçekleşmesi olduğunu söylemiştir. Zifaktan önce gerçekleşen bu bâin talakla da kadın talak mahalli olmaktan çıktığı için ikinci bir talakın gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. İmâmeyn ise cevap cümlesinde bulunan “و” harf-i atfının her iki talak kelimesini de cem ederek ikisini birden şarta bağladığını ve “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ وَوَاحِدَةٌ” diyen bir kimsenin “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ” demiş gibi olacağı için burada iki talak gerçekleşeceğini söylemişlerdir.⁷⁶⁵ Diğer üç mezhep imamı da imâmeynle aynı görüştedir.⁷⁶⁶ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) realitede mâtuf-u aleyh, matuftan önce geldiği için aralarında bir tertip bulunduğu kabul edilse bile peşpeşelikle bir şarta bağlı olanlar şart gerçekleştiği anda hepsi birden gerçekleşeceği için burada da iki talak birden gerçekleşir, demiş ve “وَقَوْلُهُمَا أَرْجَحُ” diyerek imâmeynin görüşünü tercih etmiştir.⁷⁶⁷ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598), İmam Âzam'ın görüşüne tabi

⁷⁶³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 366; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul ty., s. 128; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 615-617.

⁷⁶⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 498-499; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 349; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 366; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 618; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 268.

⁷⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 52-53.

⁷⁶⁶ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 105; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 401.

⁷⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 53-54; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 147; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 50-51; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 498-499.

olmuşlardır.⁷⁶⁸ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Fethu'l-kadîr*'de İbnü'l-Hümâm'ın imameynin görüşünü tercih ettiğini ve Zeynüddîn İbn Nüceym'in de (ö. 970/1563) bu tercihi onayladığını söylemiştir.⁷⁶⁹

12. Kocanın “اِخْتَارِي اِخْتَارِي اِخْتَارِي” Hitabına Karısının “اِخْتَرْتُ نَفْسِي” Demesinin Talaka Etkisi

Bir kimse, karısına “اِخْتَارِي اِخْتَارِي اِخْتَارِي” (tercih et, tercih et, tercih et) dedikten sonra karısının da “اِخْتَرْتُ نَفْسِي” (kendimi tercih ettim) demesi halinde kazâen talâkın gerçekleşmesi için kocanın talâka niyet etmesinin gerekli olup olmadığı hususunda Hanefî meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. es-Sadru's-Şehîd (ö. 536/1141), Attâbî (ö. 586/1190) ve Mergînânî'ye (ö. 593/1197) göre tercih emrinin tekrarlanması sadece talak hakkında söz konusu olduğundan lafızların tekrarı talâkın kastedildiğini gösterdiği için burada talâka niyet edilmese de talâk gerçekleşir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Kâdihân (ö. 592/1196) lafızdaki kapalılık sebebiyle talâka niyet edilmesi halinde talâkın gerçekleşeceğini, niyet edilmediğinde ise boşamanın gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir. İbnü'l Hümâm ise (ö. 861/1457) kocanın tercih emrini tekrarlamasının lafızdaki kapalılığı gidermediğini dolayısıyla tekrarların talaka delalet etmesinin açık olmadığını ifade ederek söz konusu tekrarlanan lafızlarla kocanın mal, ev ve elbise gibi şeyleri tercih etmesi için karısına emirde bulunmasının da mümkün olduğunu söylemiş ve talâkın gerçekleşmesi için niyeti şart koşanların görüşünü “وهو الوجه” diyerek tercih etmiştir.⁷⁷⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Şürünlâlî (ö. 1069/1659) bu meselede talakın gerçekleşmesi için niyetin şart olduğunu ifade eden İbnü'l-Hümâm'ı teyit etmişlerdir.⁷⁷¹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598) ise niyet olmaksızın talakın gerçekleşeceğini belirtmişlerdir.⁷⁷² Leknevî de (ö. 1304/1886) lafzî ve hâlî bir karine bulunmadığı durumlarda niyete ihtiyaç duyulacağını ancak burada tercih lafzının tekrarının talaka lafzî bir karine olması sebebiyle niyet edilmeksizin talakın gerçekleşeceğini söylemiştir.⁷⁷³

Konuyla ilgili ihtilaf bulunan diğer bir meselede bir kimsenin karısına اِخْتَارِي اِخْتَارِي اِخْتَارِي (tercih et, tercih et, tercih et) diyerek hitap etmesinden sonra karısının da اِخْتَرْتُ الْأُولَى أَوْ (tercih et, tercih et, tercih et) diyerek hitap etmesinden sonra karısının da اِخْتَرْتُ الْأُولَى أَوْ

⁷⁶⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 367; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 129; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 639.

⁷⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 639.

⁷⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 74-75.

⁷⁷¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 546; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 368-369; Şürünlâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 374.

⁷⁷² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 374; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, IV, 694-695.

⁷⁷³ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 291.

الْأَخِيرَةَ أَوْ الْوَسْطَى (birincisini tercih ettim veya ortadakini tercih ettim veya sonuncusunu tercih ettim) diyerek cevap vermesi halinde kaç talak gerçekleşeceği. İmameyne göre böyle bir durumda kadının verdiği cevaptaki “الْأُولَى”, “الْوَسْطَى”, “الْأَخِيرَةَ” lafızları sıralama ve sayı ifade etmektedir. Ancak kadının mülkiyetine geçen bu üç talakta sıralama söz konusu olmadığı için lafızların ifade ettiği iki manadan biri olan sıralama ortadan kalkar ve lafızların ifade ettiği ikinci mana olan sayı kalır. Buna göre imameyn, burada üç sayıdan bir tanesi tercih edildiği için bir bâin talakın gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Tahâvî de (ö. 321/933) aynı gerekçeye binâen imameynin görüşünü tercih etmiştir. İmam Âzam (ö. 150/767) ise kadının verdiği söz konusu cevaptaki “الْأُولَى”, “الْوَسْطَى”, “الْأَخِيرَةَ” lafızlarının sadece tertip ifade ettiğini ve sayının da sıralamaya tabi olarak söz konusu olduğunu dolayısıyla sıralama batıl olduğunda sayının da batıl olacağını belirtmiştir. Buradan hareketle İmam Âzam, hem sıralama hem de sayı batıl olduğundan geriye sadece kadının “اخْتَارْتُ” lafzının kalacağını ve bu lafzın da kocanın “اخْتَارِي اخْتَارِي اخْتَارِي” hitabının hepsine birden cevap olmaya elverişli olacağını söyleyerek üç talakın birden gerçekleşeceğini ifade etmiştir. İbnü'l-Hümâm da lafzın hem sıralama hem de sayı ifade ettiğine dair imameynin görüşü kabul edilse bile söz konusu lafızdaki tertip manasının asıl olduğunu diğer mananın da bu asla tabi olduğunu söyleyerek asıl ortadan kalkınca tabi olan mananın bir anlamının kalmayacağını belirtmiştir.⁷⁷⁴ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, imameynin gerekçesine itirazla dolaylı olarak İmam Âzam'ın görüşünü teyit etmiştir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) bu konuda İbnü'l-Hümâm'a tabi olmuşlardır.⁷⁷⁵ *Fethu'l-Kadîr*'de müellifin İmam Âzam'ın görüşünü desteklediğini, Zeynüddîn İbn Nüceym ve Sirâcüddîn b. Nüceym'in de İbnü'l-Hümâm'a tabi olduklarını söyleyen İbn Âbidîn (ö. 1252/1836); Mergînânî'nin (ö. 593/1197), metin sahiplerinin ve şârihlerin İmam Âzam'ın görüşünü tercih etmelerinin bu görüşün mutemed olduğunu gösterdiğini, buna mukabil Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Hâvî'l-Kudsî* adlı eserinde imameynin görüşü hakkında “وبه نأخذ” (biz bununla amel ederiz) demesine itibar edilemeyeceğini söylemiştir.⁷⁷⁶

13. Kendisine “طَلَّقِي نَفْسَكَ مِنْ ثَلَاثٍ مَا شِئْتِ” Denilerek Tefvîzü't-Talakta Bulunulan

Kadının Mâlik Olacağı Talak Sayısı

Bir kimse karısına “طَلَّقِي نَفْسَكَ مِنْ ثَلَاثٍ مَا شِئْتِ” (Dilersen üç talakla nefsinizi boşa/ Üç talaktan dilediğinizle nefsinizi boşa) diyerek hitap ettiğinde kadının bir veya iki talakla nefsinizi

⁷⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 75-76.

⁷⁷⁵ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 374; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 546-547; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 369.

⁷⁷⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 696-697.

boşamasında ittifak olmakla birlikte, üç talakla nefsi boşaması konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İmameyn, “مِنْ ثَلَاثٍ مَا شِئْتِ” ifadesindeki “ما”nın muhkem olan umumiliğinin korunabilmesi için “مِنْ”nin beyaniyye manasında kullanılması gerektiğini söylemişlerdir. Buradan hareketle imameyn, tefvîzü’-talak sebebiyle böyle bir kadına sadece üç talakla kendini boşama salahiyetinin verildiğini dolayısıyla kadının da kendi nefsi üç talakla boşayabileceğini ifade etmişlerdir. Diğer taraftan imameyn, kendisine sadece üç talak hakkı verilmiş bu kadının tek talak veya iki talakla kendisini boşayabilmesini ise üç talaka malik olan bir kimsenin zaruri olarak bir ve iki talaka da malik olmasıyla izah etmişlerdir. İmam Âzam’a (ö. 150/767) göre ise “مِنْ ثَلَاثٍ مَا شِئْتِ” ifadesindeki “مِنْ” harf-i cerinin hakiki manası baziyyet ve “ما”nın hakiki manası umumiyet olduğundan zaruret olmadıkça bunların mecazi manalarına gidilmez. İmam Âzam, “مِنْ”nin hakiki manası baziyyet olduğu için söz konusu meselede muhatap olan kadının üç talaka değil üç talakın bazısı olan bir ve iki talaka malik olacağını ve bu duruma binaen kendi nefsi üç talakla boşayan kadının boşamasının geçersiz olacağını söylemiştir.⁷⁷⁷ İbnü’l-Hümâm da (ö. 861/1457) *Fethü’l-Kadîr*’de açık bir tercihte bulunmasa bile *et-Tahrîr* adlı eserinde İmam Âzam’ın görüşünü “قَوْلُهُ أَحْسَنُ” ve “فَالْتَبَعِيضُ أَظْهَرُ” diyerek tercih etmiştir. Zira beyanın (مِنْ ثَلَاثٍ) mübeyyen (مَا شِئْتِ) üzerine takdiminin mümkün olmaması ve “طَلَّقِي نَفْسَكَ مَا شِئْتِ” ifadesi tek başına üç talakı ifade etmede yeterli iken “مِنْ ثَلَاثٍ” lafzının bulunması, “مِنْ”nin baziyyet manasında kullanıldığının açık birer delilidir.⁷⁷⁸ İbnü’l-Hümâm, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) bu görüşte olduklarını da nakletmiştir.⁷⁷⁹ Hanefî fakihlerinden Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), İbnü’l-Hümâm gibi İmam Âzam’ın görüşünü tercih etmişlerdir.⁷⁸⁰

14. Karısını “أَنْتِ طَالِقٌ الْبَيْتَةَ” Diyerek Boşayan Müçtehit Kocanın İctihadiyla Yargı

Kararının İhtilaf Etmesi Halinde Hangisinin Esas Alınacağı

Müçtehit olan kocanın karısını “أَنْتِ طَالِقٌ الْبَيْتَةَ” (Sen elbette boşsun/ Seni kesinlikle boşadım) diyerek boşaması ve hâkimin de müçtehit olan kocanın görüşüne aykırı olarak farklı bir hüküm vermesi halinde bu hükümle müçtehit kocanın amel etmesinin gerekli olup olmadığına kurucu imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Müçtehit olan bir kimse karısını

⁷⁷⁷ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, IV, 97.

⁷⁷⁸ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 77; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, I, 256; Emîr Pâdişâh, *Teyşîru’t-Tahrîr*, I, 256-257.

⁷⁷⁹ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, IV, 97.

⁷⁸⁰ Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, I, 373; İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 592; İbn Nuceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 384; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, IV, 725-726; el-Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, s. 133.

“أَنْتِ طَالِقٌ الْبَيِّنَةُ” (Sen elbette boşsun/ Seni kesinlikle boşadım) diyerek bir bâin talaka niyet ederek boşadıktan sonra karısıyla yeni bir nikâh yapsa veya ric‘î talaka niyet ederek boşadıktan sonra iddet içerisinde karısına dönse, karısı da bu durumu mahkemeye taşısa hâkim de kendi içtihadına göre bu şekilde yapılan bir boşamayla üç talakın gerçekleştiğini söyleyerek hüküm verse, hâkimin verdiği bu kararın diyâneten ve kazâen geçerli olduğu konusunda Hanefî imamları arasında ittifak bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durumda kocanın karısıyla birlikte olması karısının da kendisini kocasına teslim etmesi caiz değildir. Müçtehit olan koca, bu lafızlarla üç talaka niyet ettiği halde hâkim, bu lafızlarla bir bâin veya bir ric‘î talakın gerçekleşeceği görüşünde olup bu yönde bir hüküm verse, hangisine itibar edileceği konusunda İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile tarafeyn arasında ihtilaf bulunmaktadır. Tarafeyne göre bu durumda da hâkimin hükmü kazâen ve diyâneten geçerlidir. Dolayısıyla hâkim, bir bâin talak gerçekleşir, hükmü vermişse koca yeni bir nikâhla; bir ric‘î talak gerçekleşir, hükmü vermişse koca iddet içinde yeni bir nikâh yapmadan karısına dönebilir. İmam Ebû Yûsuf’a (ö. 182/798) göre ise hâkimin hükmü diyâneten geçerli olmadığı için koca, karısına her iki şekilde de dönemez.⁷⁸¹ İbnü’l Hümâm (ö. 861/1457), konu ile ilgili ihtilafın imameyn arasında olduğunu, İmam Muhammed’e (ö. 189/805) göre yargı kararının müctehid kocanın lehine de olsa aleyhine de olsa kazâen ve diyâneten geçerli olacağını söylemiştir. İmam Ebû Yûsuf’a göre ise hâkimin koca aleyhine karar verdiği durumda yargı kararı, diyâneten ve kazâen geçerli, lehine hüküm verdiği durumda ise kazâen geçerli diyâneten ise geçersizdir. Lehine hüküm verilen bu durumda müçtehit kocanın iki hükümden en ağırını amel etmesi zorunlu olduğundan hâkimin hükmüyle amel etmesi caiz olmaz. Buna göre hâkim ric‘î talaka hükmetse, müçtehit koca ise bu talakının bâin olduğu görüşünde olsa burada bir bâin talak gerçekleşir. Netice itibariyle İmam Muhammed’e (ö. 189/805) göre her durumda hâkimin kararıyla müçtehit olan kocanın görüşü ortadan kalkıp yargı kararı ile amel etmek gerekliken İmam Ebû Yûsuf’a (ö. 182/798) göre koca aleyhine karar verilmesi halinde hâkimin hükmüyle amel gerekli, lehine karar verilmesi halinde ise doğrudan hâkimin hükmüyle değil de iki durumdan en ağırını amel edilmesi gerekli olur. İbnü’l Hümâm, hâkimin içtihadı yargı kararıyla birleştiği için müctehidin içtihadından daha kuvvetli olduğunu bu nedenle de hâkimin kararının müctehidin içtihadına tercih edileceğini söylemiş ve racih olan görüşü almanın da kesin gerekli olduğunu ifade ederek İmam Muhammed’in (ö. 189/805) görüşünü “ وَالْوَجْهُ عِنْدِي قَوْلُ مُحَمَّدٍ لِأَنَّ اتِّصَالَ الْقَضَاءِ بِالْإِجْتِهَادِ الْكَائِنِ لِلْقَاضِي يُرْجَحُهُ عَلَى اجْتِهَادِ

⁷⁸¹ Burhânüddîn el-Buhârî, el-Muhîtü'l-Burhânî, XII, 224; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 28; Şah Veliyyullah, Ebû Abdilaziz Kutbüddîn Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecihiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî (ö. 1176/1762), *el-İnsâf fi beyân sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâ'i ve'l-müctehidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1986, s. 111.

”الرَّوْجُ وَالْأَخْذُ بِالرَّاجِحِ مُنْعَيْنٌ“ diyerek tercih etmiştir.⁷⁸² Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmişlerdir.⁷⁸³

15. Kasıtsız Söylenen Talak Lafızları

Manasını bilmediği lafızlarla mehrini ve iddet nafakasını muhâlea bedeli olarak kocasına teklif etmesi kendisine telkin edilen bir kadın, manasını bilmediği bu sözlerle kocasına hitap etse ve kocası da kabul etse, talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁷⁸⁴ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) nikâh bahsinde, *Fetâvâ Kâdihân*’dan nakille konuyla ilgili olarak meşâyihin ihtilaf ettiğini, bazılarının göre böyle bir muhâleanın geçersiz olduğunu ve Kâdihân’ın da (ö. 592/1196) bunun sahih olduğunu belirttiğini ancak dedesi Şemsüleimme Mahmud b. Abdulaziz el-Özkendî’nin (ö. ?) “bu talak geçerli olmakla birlikte kocanın mehir ve nafaka sorumluluğu düşmez” dediğini söylemiştir.⁷⁸⁵ Radıyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176) ise muhâleanın köle azadı ve talak gibi sırf bir hakkın iskati olmadığını bilakis ivazlı bir akit olduğunu ileri sürerek kadının manasını bilmediği muhâlea lafızlarını söylemesiyle muhâleanın gerçekleşmeyeceği görüşünün sahih olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁶ *el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye*’de de konuyla ilgili meşâyih arasında ihtilaf bulunduğu ve müftâ-bih olan görüşe göre böyle bir muhâleanın sahih olmadığı geçmektedir.⁷⁸⁷ İbnü’l-Hümâm, nikâh bahsinde kendi görüşünü açıkça belirtmese de talak bahsinde “و الأصحُّ أنه لا يصحُّ” diyerek böyle bir muhâleanın geçersiz olacağını söylemiştir. Zira ona göre tefvîzü’t-talâk, vekâlet verme gibi olduğundan vekilin bilgisi söz konusu olmadan vekâleti sahih olamayacağı gibi kadının manasını bilmediği muhâlea lafızlarını söylemesiyle de muhâleanın gerçekleşmesi sahih değildir.⁷⁸⁸ Haskefî de (ö. 1088/1677) muhâleanın sırf bir hakkın düşürülmesi olan köle azadı ve talâk gibi olmadığını aksine muhâleanın kadın tarafından ivazlı bir akit olduğunu dolayısıyla kadının bilgisi olmaksızın sahih olamayacağını söyleyerek İbnü’l-Hümâmı teyit etmiştir.⁷⁸⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Leknevî de (ö. 1304/1886) bu konuda İbnü’l-Hümâm’a tabi olmuşlardır.⁷⁹⁰ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise böyle bir durumda kocanın muhâleayı kabul etmesi üzerine kadının

⁷⁸² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, VII, 286-287; Erturhan, Sabri, *İbnü’l-Hümâm’ın İctihad ve Taklid Anlayışı*, İstanbul 2022, s. 112.

⁷⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, VII, 28; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 738; VIII, 272.

⁷⁸⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, III, 348.

⁷⁸⁵ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 189; Kâdihân, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, I, 290.

⁷⁸⁶ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 368.

⁷⁸⁷ Âlim b. Alâ’, *el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye*, IV, 398.

⁷⁸⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 217.

⁷⁸⁹ Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, V, 108.

⁷⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 122; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 325; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 399.

bilgisizliğinin mehir ve iddet nafakası gibi haklarının düşmemesi konusunda özür kabul edilebileceğini ancak talâkın meydana gelmesi için özür olamayacağını ifade ederek Özkendî'nin görüşünü teyit etmiş ve İbnü'l-Hümâm'a katılmamıştır.⁷⁹¹

Yine bir kadın kocasına manasını bilmediği lafızlarla talak telkin etse ve kocası da bilmediği bu lafızları kullansa, mesela kadın kocasına başım ağrıyor şu duayı “ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ ” oku ve bana üfür dese kocası da denileni yapsa bir görüşe göre hiçbir şekilde talakın gerçekleşmeyeceği,⁷⁹² diğer bir görüşe göre ise talakın kazâen gerçekleşip diyâneten gerçekleşmeyeceği söylenmiştir.⁷⁹³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Ali 'Îmâdüddîn el-Lâmişî (ö. 522/1128) birinci görüşü tercih etmiştir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ise ikinci görüşü tercih etmiştir.⁷⁹⁴

Konuyla ilgili üçüncü bir mesele de dil sürçmesiyle talak lafızlarının kullanılmasıdır. Bu durumda da talakın hem kazâen hem de diyâneten gerçekleşeceğini söyleyenler olduğu gibi talakın sadece kazâen gerçekleşeceğini söyleyenler de olmuştur.⁷⁹⁵ İmam Âzam (ö. 150/767), kendisinden rivayet edilen birinci görüşte; böyle bir durumda talak gerçekleşir, eğer dil sürçmesi köle azadında söz konusu olsaydı diyâneten de gerçekleşecekti, demiştir. İmam Âzam'dan gelen ikinci bir görüşe ve İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre talak ve köle azadı hem kazâen hem de diyâneten geçerli olur.⁷⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, İmam Âzam'ın “Dil sürçmesiyle talak gerçekleşir, köle azadında olsaydı diyâneten de gerçekleşecekti.” sözünün talakın sadece kazâen geçerli olduğuna işaret ettiğini söylemiş ve dil sürçmesi sebebiyle diyâneten ve kazâen talakın gerçekleşeceğini belirten rivayete de itibar edilmeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁹⁷

İbnü'l-Hümâm, söz konusu son iki meseleyle ilgili izahta bulduktan sonra “*Allah, kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Fakat bile bile yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar*”⁷⁹⁸ ayetinden hareketle hükümler, kasıtlı yapılan sebepler üzerine bina edilir, kasıtsız sebeplere hüküm bina edilmez diyerek; manası bilinmeden ve kasıtsız söylenen sözlerden dolayı diyâneten talakın gerçekleşmeyeceğini

⁷⁹¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 108.

⁷⁹² Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis*, I, 441; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 398; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 449-450; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 325; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 574.

⁷⁹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 189; IV, 4-5; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 449-450; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 325; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 574.

⁷⁹⁴ Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis*, I, 441, 504-505.

⁷⁹⁵ İbn Ebü'l-Îz, *et-Tenbih 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1307; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 4-5.

⁷⁹⁶ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 207; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 4.

⁷⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 4-5.

⁷⁹⁸ el-Bakara, 2/ 225.

söylemiştir. Zira Alim ve Habîr olan, herşeyin hakikatini bilen Allah katında, uyuyan kimsenin ağzından çıkan söz ile kasıtsız olarak konuşan kimsenin durumu aynı olduğundan diyâneten bu kimseler sorumlu olmayacaktır. Ancak işlerin iç yüzünü bilemeyen kadı, olayların zahirine bakarak hüküm vereceğinden ağızdan çıkan talak lafızları sebebiyle kazâen talakı geçerli sayacaktır. Netice itibariyle ağızdan kasıtsız çıkan lafızlar sebebiyle talak, kazâen geçerli olup diyâneten geçerli değildir.⁷⁹⁹ Molla Hüsrev de (ö. 885/1480) sarîh talak lafzının dil sürçmesiyle de olsa niyete ihtiyaç olmaksızın talakı gerçekleştireceğini söylemiştir.⁸⁰⁰ Söz konusu meselelerde Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) sarîh lafızlarla yapılan talakın kazâen geçerli olması için niyete ihtiyaç bulunmadığını ancak diyâneten geçerli olması için niyete ihtiyaç olduğunu söyleyerek İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne tabi olmuştur.⁸⁰¹ Şürünbülâlî de (ö. 1069/1659) aynı şekilde yapılan talakın kazâen geçerli olacağını söylemiştir.⁸⁰²

16. Dört Eşi Olan Kocanın “حَلَالُ اللَّهِ عَلَيَّ حَرَامٌ / حَلَالُ الْمُسْلِمِينَ عَلَيَّ حَرَامٌ” Demesiyle Gerçekleşecek Talakın Eşlerin Tamamına Şumulü

Belh meşâyihinden Ebû Bekir el-İşkâf (ö. 336/947-8), Ebû Bekir Muhammed b. Sa'îd el-A'meş (ö. 340/952) ve Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973) tahrîm lafzının kendi dönemlerinde talak manasında kullanıldığını dolayısıyla yeni oluşan örf sebebiyle kocanın niyet etmese bile kullandığı bu sözün talaka hamledileceğini söylemişlerdir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî de (ö. 373/983) bu görüşü benimsediğini belirtmiştir. Belh meşâyihî, koca bu sözyle talak dışında başka bir şeye niyet etse bile yeni oluşan örf sebebiyle bunun diyâneten geçerli olacağını kazâen ise zahir olanın hilafı olduğu için geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir.⁸⁰³ Yeni oluşan örf sebebiyle tahrîm lafzının talaka hamledilmesine binâen “حَلَالُ اللَّهِ عَلَيَّ حَرَامٌ / حَلَالُ الْمُسْلِمِينَ عَلَيَّ حَرَامٌ” diyen bir koca eşini bir talakla boşamış olur. Ancak dört eşi olan bir kimse bu lafızları söylediğinde eşlerinden kaç tanesinin boş olacağında mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Bir gurup Hanefî fakihine göre böyle bir durumda eşlerden sadece biri bir bâin talakla boş olur ve hangi eşin boş olduğunu kocanın beyan etmesi gerekir. Bu görüş Mes'ûd b. Ali el-Hasen el-Keşânî (ö. ?) ve Şemsüleimme Mahmud b. Abdulaziz el-Özkendî'den (ö. ?) nakledilmiştir. Burhânüddîn el-Buhârî de (ö. 616/1219) bu görüşü tercih

⁷⁹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 5; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 147; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahrîr*, II, 49; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 495-496.

⁸⁰⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 360.

⁸⁰¹ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 450-451.

⁸⁰² Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 360.

⁸⁰³ Aynî, *el-Binâye*, IV, 653-654; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 184-185; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 141-142; Muhammed Mahrûs, Abdullatif el-Müderri, *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferadû bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye*, Bağdad 1979, I, 439-441.

etmiştir. Diğer bazı Hanefî âlimlere göre ise eşlerden her biri bir bâin talakla boş olur. Ebu'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî (ö. 345/956) ve Ebû Bekr Muhammed b. Fadl (ö. 508/1114) bu görüştedirler. İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) söz konusu lafızlar izafet sebebiyle umum ifade ettiğinden kocanın kullandığı “حَلَالٌ الْمُسْلِمِينَ عَلَيَّ حَرَامٌ / حَلَالٌ لِلَّهِ عَلَيَّ حَرَامٌ” lafızlarının bütün eşlerine şamil olduğunu ve bu lafızların yeni oluşan örf sebebiyle talak manasına geldiğini söyleyerek kocanın eşleri hakkında “هُنَّ طَوَالِقٌ” (onlar/eşlerim boş olsun) demiş gibi olacağından eşlerden her birinin bir bâin talakla boş olacağını ifade etmiştir.⁸⁰⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) İbnü'l Hümâm gibi bu ikinci görüşe tabi olmuşlardır.⁸⁰⁵ İbn Âbidîn, konuyla ilgili âlimler arasındaki farklı değerlendirmelere yer verdikten sonra “أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ” (Sen bana haramsın) lafzıyla kocanın sadece hitap ettiği kadının boş olduğunu, “كُلُّ حَلَالٍ عَلَيَّ حَرَامٌ” (bütün helaller bana haram olsun) hitabında umum ifade eden sarîh bir lafız bulunduğu için kocanın tüm eşlerinin bir bâin talakla boş olduğunu ve “إِمْرَأَتِي عَلَيَّ حَرَامٌ” (karım bana haram olsun) lafzında da dört eşten birinin boş olduğunu ve bunlarda ihtilafın bulunmadığını ancak “حَلَالٌ لِلَّهِ عَلَيَّ حَرَامٌ / حَلَالٌ الْمُسْلِمِينَ عَلَيَّ حَرَامٌ” lafızlarının kullanılması halinde ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir. Bir görüşe göre eşlerden sadece birisi bir bâin talakla boş olur ve hangi eşin boş olduğunu kocanın beyan etmesi gerekir, ikinci bir görüşe göre de eşlerden her biri bir bâin talakla boş olur. Bu ikinci görüşün daha kuvvetli olduğunu belirten İbn Âbidîn, meselenin sonunda “فَأَفْهَمُ وَأَغْنَمُ هَذَا التَّقْرِيرَ الْفَرِيدَ، وَأَنْزَعُ عَنْكَ قِلَادَةَ التَّقْلِيدِ” bu benzersiz ifadelerimi anla ve ganimet bil, taklit gerdanlığını da boynundan çıkar, demiştir.⁸⁰⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ise birinci görüşü benimsemiştir.⁸⁰⁷

“Talakta kullanılan lafızlarla ilgili hükümler” başlığı altında on altı (16) konu altında yirmi dört (24) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, yirmi dört meseleden sekizinde (8) kurucu imamlar arasında tercihte bulunmuştur. Buna göre iki (2) yerde tek kalan İmam Âzam'ı, bir (1) yerde İmam Muhammed'i, bir (1) yerde tek kalan İmam Züfer'i, iki (2) yerde imameyni, bir (1) yerde İmam Âzam ve İmam Züfer'i, bir (1) yerde de İmam Âzam ve İmam Ebû Yûsuf'u tercih etmiştir. Bunların haricinde on (10) yerde mezhepte yaygın olan görüşü,

⁸⁰⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 424-425; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 185-186.

⁸⁰⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 116-117; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 434; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 446; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 96; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 97; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 96-98.

⁸⁰⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 642-643; V, 96-98.

⁸⁰⁷ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 389.

altı (6) yerde de mezhepte yaygın olmayan görüşü tercih etmiştir. Bu yirmi dört (24) meseleden birisini *et-Tahrîr* isimli eserinde diğerlerini *Fethu'l-Kadîr*'de tercih etmiştir.

E. Ölüm Hastalığının Mahiyeti

Bir kimsenin ölümle sonuçlanan hastalığının maraz-ı mevt sayılıp sayılmayacağı dolayısıyla bu hastalık esnasında o kimsenin gerçekleştirmiş olduğu talak sebebiyle eşinin mirastan mahrum olup olmayacağı konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaf da maraz-ı mevte mahiyeti ve hakikatinin ne olduğu ile ilgili âlimlerin farklı görüşlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bir grup meşâyihâ göre ev içerisindeki durumuna bakılmaksızın evin dışındaki ihtiyaçları için gidip gelemeyecek derecede hasta olan kimseye ölüm hastası denir. Diğer bir grup meşâyihâ göre de yatağa bağımlı olup ev içerisindeki kendi ihtiyaçlarını dahi karşılayamayacak derecede hasta olan kimseye ölüm hastası denir.⁸⁰⁸ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu meselede ikinci görüşü tercih etmiştir. Buna göre İbnü'l-Hümâm, dışarıdaki ihtiyaçları için çıkamasa da evde kendi ihtiyaçlarını karşılayabilen bir kimsenin ölüm hastası olmadığını dolayısıyla bu dönemde böyle bir kimsenin verdiği talak sebebiyle boşadığı eşinin mirastan mahrum olacağını ifade etmiş bulunmaktadır. Maraz-ı mevte, bir kimsenin dışarıdaki ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar hasta olmasıyla açıklayan birinci grup âlimlere göre ise böyle bir kimse evdeki ihtiyaçlarını karşılayabilse bile ölüm hastası sayıldığından bu dönemde boşadığı eşinin mirastan mahrum edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁸⁰⁹ Daha sonra gelen âlimlerden Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Siracüddîn b. Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Haskefî (ö. 1088/1677) konuyla ilgili birinci grup âlimlerin görüşünü tercih etmişlerdir.⁸¹⁰ İbn Âbidîn ise söz konusu ihtilafa değindikten sonra Ebu'l-Leys es-Semerkandî'den (ö. 373/983) üçüncü bir görüş nakletmiştir. Bu görüşe göre hastalığın ölüm hastalığı sayılması için asıl kıstas, kişinin yatağa bağlı olması veya ihtiyaçları için dışarı çıkamaması değil, hastalığın çoğunlukla ölüme neden olan bir hastalık olmasıdır. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), es-Sadru's-Şehîd'in (ö. 536/1141) bu görüşle fetva verdiğini ve itimat edilmesi gereken görüşün de bu olduğunu belirtmiştir.⁸¹¹ Diğer taraftan bir kadının da ölümle sonuçlanan hastalığının maraz-ı mevt sayılıp sayılmayacağı dolayısıyla bu hastalık esnasında kadından kaynaklanan ayrılıklar sebebiyle kocasının mirastan mahrum olup

⁸⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 135; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 70; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 406; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 6-7.

⁸⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 135.

⁸¹⁰ Molla Hüsrev, *Düerü'l-hükkâm*, I, 380; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 136; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 70; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 406; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 5-6; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 6-7.

⁸¹¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 6.

olmayacağı konusunda da mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Bir gurup âlime göre böyle bir kadın evin içindeki ihtiyaçlarını yerine getiremiyorsa ölüm hastası sayılır. Diğer bir gurup âlime göre ise kadın çatıya çıkmaya güç yetiremeyecek durumdaysa ölüm hastası sayılır. İbnü'l-Hümâm bu konuda ikinci görüşü benimsemiştir.⁸¹² İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), Şürünlâlî (ö. 1069/1659), Haskefi (ö. 1088/1677) birinci görüşü tercih etmişlerdir.⁸¹³ Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ise İbnü'l-Hümâm gibi ikinci görüşü benimsemiştir.⁸¹⁴

F. Sarhoşun Talakı

1. Kendi İradesiyle Haram Yollarla Sarhoş Olan Kimsenin Talakı

İbnü'l-Hümâm, göğü yerden kadını erkekten ayıramayacak derecede akli başından gitmiş kimseyi sarhoş olarak tarif etmiştir. Mükellef olabilecek kadar ayık olan sarhoşun ise akli başında olan kimse gibi olduğunu da ilave etmiştir. Sarhoşun talakını Hz. Osman (r.a.) (ö. 35/656), İbn Abbâs (r.a.) (ö. 68/687-88), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725 [?]), Tâvûs (ö. 106/725), Rabîa b. Abdîrrahman (ö. ?), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Züfer (ö. 158/775), Kerhî (ö. 340/952), Tahâvî (ö. 321/933) ve Muhammed b. Seleme (ö. 278/891) geçersiz kabul etmişlerdir. Bu görüş sahipleri, masiyet sebebiyle sarhoş olan kimsenin riddeti geçersiz olduğuna göre sarhoşun talakı da geçersiz olmalıdır, demişlerdir. Yine bir tasarrufun geçerli olabilmesi için sahih bir kastın olması gerektiğini, sarhoşta ise böyle sahih bir kastın söz konusu olmadığını, hatta sarhoşun uyuyan kimseden daha kötü bir durumda olduğunu söylemişlerdir. Nitekim uyuyan kimsenin uyandırılması mümkün iken sarhoşun aklının başına getirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla uyuyan kimsenin talakı geçerli olmadığına göre sarhoşun talakı evleviyetle geçerli olmamalıdır.⁸¹⁵ Hz. Ömer ve sahabenin çoğunluğu ile Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Atâ b. Ebî Rabah (ö. 114/732), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Mücâhid (ö. 103/721), Şa'bî (ö. 104/722), Zührî (ö. 124/742), Ömer b. Abdülziz (ö. 101/720), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), İmam Mâlik (ö. 179/795), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Evzâ'î (ö. 157/774), İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) esah olan kavli, bir rivayete göre İmam Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve Hanefilerde de asıl olan görüşe göre sarhoşun boşaması geçerlidir. Bu görüş sahipleri, caydırma ve ceza maksatlı olarak sarhoşun hükmen akli

⁸¹² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 135.

⁸¹³ Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 136; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 406; Şürünlâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 380; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 6-7; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 428.

⁸¹⁴ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 428.

⁸¹⁵ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 415; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 472; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, IV, 213; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 89-90.

başında kabul edildiği için bir kimseyi öldürmesi halinde kısas ve iftirada bulunması halinde ise kazif haddinin sarhoşa vacip olduğunu, dolayısıyla talakının da geçerli olduğunu söylemişlerdir.⁸¹⁶ Birinci görüşe cevap olarak da riddetin itikatla ilgili olduğunu ve sarhoşun itikadı bulunmadığı için riddetinin de sahih olamayacağını, ifade etmişlerdir.⁸¹⁷ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) şeriatın sarhoşa fer'î hükümler konusunda hitap etmesinden hareketle, masiyetten caydırma ve bir ceza olarak sarhoşun hükmen aklının başında kabul edildiğini söylemiş ve böyle bir kimsenin masiyet işlerken aklının başında olup kendi tercihiyle aklının başından gitmesine sebep olmasının bu hükmü teyit ettiğini ifade etmiştir. Netice itibarıyla Mergînânî (ö. 593/1197) gibi mezhepte esas olan görüşü tercih etmiştir.⁸¹⁸ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefi (ö. 1088/1677) mezhepteki asıl görüşe muvâfakat etmişlerdir.⁸¹⁹

2. İkraḥ veya Zaruret Sebebiyle Sarhoş Olan Kimsenin Talakı

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), zaruret veya zorlama halinde sarhoş olan kimsenin talakıyla ilgili olarak üç mezhep imamı, meşâyihten bazıları ve Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin (ö. 482/1089) böyle bir talakı geçersiz kabul ettiklerini; meşâyihtin çoğunluğunun ise talakı geçerli kabul ettiğini nakletmiştir.⁸²⁰ İkinci görüş sahipleri, zaruret ve ikrah halinde sarhoş olan kimsenin doya doya içerek lezzetlenmesinin zaruret ve ikrahı ortadan kaldıracığını ve böyle bir kimsenin gönüllü içmiş ve sarhoş olmuş hükmünde kabul edileceğini söyleyerek kendi görüşlerini temellendirmişlerdir.⁸²¹ Kâdîhân da (ö. 592/1196) söz konusu ihtilafa değindikten sonra böyle bir durumda had cezası gerekmediği için bunların tasarruflarının geçersiz ve talakının da vaki olmayacağını söylemiş ve bu görüşün sahih olduğunu belirtmiştir.⁸²² Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) böyle bir durumda talakın gerçekleşeceğini söylemiştir.⁸²³ İbnü'l-Hümâm ise sarhoşun boşamasının geçerli kabul edilmesinin ancak kişinin haram bir yola tevessül etmesine bağlı olduğunu, ikrah ve zaruret halinde ise böyle bir tevessülün söz konusu olmadığını belirtip “وَالأَوَّلُ أَحْسَنُ” diyerek birinci

⁸¹⁶ İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1557; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 213-214; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 89-90.

⁸¹⁷ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 90.

⁸¹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 472.

⁸¹⁹ Molla Hüsrev, *Düerü'l-hükkâm*, I, 360; İbn Nuceym, *Zeynüddîn, el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thr. Zekeriyya Umeyrât, s. 149, 297; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 318; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 90; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 360; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 554; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 555.

⁸²⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 473.

⁸²¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 473; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 214.

⁸²² Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 415.

⁸²³ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 390.

görüşü tercih etmiştir.⁸²⁴ Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) İbnü'l-Hümâm'a muvafakat etmişlerdir.⁸²⁵ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise diğer görüşü tercih etmiştir.⁸²⁶

3. Hubûbat veya Baldan Elde Edilen İçeceklerle Sarhoş Olan Kimsenin Talakı

İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre bu tür içeceklerle sarhoş olan kimsenin talakı geçersiz olup İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise talakı geçerlidir.⁸²⁷ Şeyhayna göre üzüm ve hurma dışındaki şeylerle yapılan içkiler helal olduğu ve bunlar sebebiyle sarhoş olunduğunda had gerekmediği için talak da gerçekleşmez.⁸²⁸ Kâdihân (ö. 592/1196), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin (ö. 362/973) bu kişilere had gerekmediği için tasarruflarının ve talaklarının geçersiz olduğunu ve sahih olan görüşün de bu görüş olduğunu söylediğini, nakletmiş ve bu görüşü onaylamıştır.⁸²⁹ Kâkî (ö. 749/1348) ise İmam Muhammed'e göre sarhoşluk veren herşey haram olduğu için bunlarla talakın gerçekleşeceğini ve fetvanın da bu görüşe göre olduğunu söylemiştir.⁸³⁰ Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) sarhoşluk veren her içeceğin haram olduğunu söylemiş ve “وَبُئْتَى بِقَوْلٍ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ السُّكَّرَ مِنْ كُلِّ سَرَابٍ مُحَرَّمٌ” diyerek İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir.⁸³¹ İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmişlerdir.⁸³²

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, sarhoşun talakıyla ilgili bu üç meseleden birisinde tek kalan İmam Muhammed'i, bir meselede mezhebin esas görüşünü bir meselede de azınlığın görüşünü tercih etmiştir.

G. Dilsizin İşâretiyle Talakın Meydana Gelmesi

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), dilsizin bilinen işâretiyle nikâhı, talakı, köle azadı, alış-verişi vb. hayatını idame ettirebilmesi için zaruretten dolayı istihsanen geçerlidir, demiştir.

⁸²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 473.

⁸²⁵ İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercih alâ muhtasari'l-Kudürî*, s. 341; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 319; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 360.

⁸²⁶ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 90.

⁸²⁷ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 392; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 350-351; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, IV, 45-46.

⁸²⁸ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 350-351; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, II, 571.

⁸²⁹ Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 415.

⁸³⁰ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, IV, 46

⁸³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 474.

⁸³² Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 441; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 267; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 318; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, X, 150; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 360; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 554-555; X, 151-152; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, X, 150, 152.

Hanefilerden ve Şafîilerden bazı âlimler ise okur-yazar olan dilsizin yazarak muradını işaretten daha iyi ifade edeceğini ve zaruretin ortadan kalkacağını söyleyerek dilsizin işaretle talakının geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm da “ وَهُوَ قَوْلٌ حَسَنٌ وَبِهِ قَالَ بَعْضُ ” diyerek bu görüşü tercih etmiştir.⁸³³ İbni Âbidîn (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'dan aynı bilgileri naklettikten sonra bu görüşün Hanefi meşâyihinden bazılarının görüşü değil bilakis zâhiru'r-rivâye olduğunu belirterek İbnü'l-Hümâm'ı teyit etmiştir.⁸³⁴ Şürünlâlî (ö. 1069/1659) ve Haskefî de (ö. 1088/1677) okur-yazar olan dilsizin işaretinin yeterli olmayacağını ifade ederek aynı görüşü benimsemiştir.⁸³⁵ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ise dilsizin bilinen işaretiyle yaptığı söz konusu akitlerin geçerli olması için yazma bilmemesinin şart olup olmadığı ile ilgili bir ihtilafın bulunduğunu nakletmiş ve racih olan görüşe göre böyle bir şartın geçerli olmadığını söylemiştir.⁸³⁶ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, okur-yazar dilsizin işaretle talakının geçerli olmayacağını söylemiştir. İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) bu görüşün zâhiru'r-rivâye olduğunu ifade ederek müellifi teyit etmiş, Haskefî ve Şürünlâlî de aynı görüşe tabi olmuştur. Zeynüddîn İbn Nuceym ise müellife katılmamıştır.

Ğ. Talakta İstisna Yapmak (Boşamanın Allah'ın Dilemesine Bağlanması, Külden Küllün veya Külden Bir Cüz'ün İstisna Edilmesi)

Bir adam hanımına “أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ” (Allah dilerse boş ol) diyerek hitap etse, مَنْ حَلَفَ بِطَلَاقٍ أَوْ عَتَاقٍ وَقَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ مُتَّصِلًا بِهِ، فَلَا جُنْتٌ عَلَيْهِ *eder ve hemen arkasından 'İnşaallah' derse (yeminine aykırı davranması halinde) yeminini bozmuş sayılmaz.*”⁸³⁷ hadisinden hareketle ve Allah'ın dilemesine vakıf olunamayacağı için Hanefilere göre böyle bir durumda talak gerçekleşmez. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre ise Allah'ın dilemesi olmaksızın talak sözüne güç yetirilemeyeceğinden söz konusu ifadeyle talak gerçekleşen bir şarta bağlanmış olduğu için boşama gerçekleşir.⁸³⁸ Yukarıda zikri geçen hadis için Zeylaî (ö. 762/1360) garîp hükmünü verirken İbn Hacer (ö. 852/1449) böyle bir rivayet bulamadığını söylemiştir.⁸³⁹ İbn Ebü'l-İz de (ö. 792/1390) hadis kitaplarında böyle bir rivayetin bulunmadığını ve bu rivayetin bazı fakihlerin sözlerine benzediğini söyleyerek

⁸³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 190, 474; IV, 61.

⁸³⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 558.

⁸³⁵ Şürünlâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 360; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 385.

⁸³⁶ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 296.

⁸³⁷ Zeylaî, hadisin bu lafızla garîp olduğunu, İbn Hacer de bu lafızla bir hadis bulamadığını söylemiştir. Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 2002; III, 329; İbn Hacer, Ebu'l-fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut ty., II, 72; Ancak hadis benzer lafızlarla birçok kitapta yer almaktadır. Bkz. Ebû Dâvûd, “Eymân ve Nüzûr”, 11; Timizî, “Nüzûr ve Eymân”, 6; Nesâî, “Eymân ve Nüzûr”, 39; İbn Mâce, “Keffârât”, 6.

⁸³⁸ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 308-309; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 122.

⁸³⁹ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, III, 329; İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut ty., II, 72.

hadisin münker olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴⁰ İbnü'l Hümâm (ö. 861/1457) ise bu lafızla bu rivayet garip olsa da mana olarak farklı lafızlarla mesela *مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ: إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، فَلَا حُنْثَ عَلَيْهِ* “*Kim bir şey üzerine yemin eder de hemen ardından ‘inşallah’ derse (yeminine aykırı davranması halinde) yeminini bozmuş sayılmaz/ herhangi bir şey gerekmez.*”⁸⁴¹ rivayetinin Sünen-i Erba‘a ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde nakledildiğini ifade ederek Tirmîzi’nin de (ö. 279/892) hadis hakkında hasen-garîp hükmünü verdiğini söylemiştir. Söz konusu bu rivayet hakkında İbnü'l Hümâm’dan önce Zeylaî (ö. 762/1360) ve İbn Hacer de (ö. 852/1449) benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁸⁴² *Fethu'l-Kadîr*’in hadislerini tahrir eden Abdürrezzak Gâlip el-Mehdî de bu rivayet hakkında ceyyid hükmünü vermiştir.⁸⁴³

Konu ile ilgili cumhurun *مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ: إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، فَلَا حُنْثَ عَلَيْهِ* rivayetine istinaden, yeminle birlikte istisna yapılması ve yemine aykırı davranılması halinde yeminin bozulmuş sayılmayacağı dolayısıyla keffaret gerekmeyeceği görüşünde olduğunu ifade eden İbnü'l-Hümâm, İmam Muhammed’in de (ö. 189/805) konu hakkında “Bu görüş bize İbn Mes‘ûd (ö. 32/652-53), İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve İbn Ömer’den (ö. 73/693) gelmiştir” dediğini nakletmiştir. İbnü'l-Hümâm bu rivayetin, talaka yeminle yapılan istisna hakkında İmam Malik’in görüşünü reddettiğini ve yeminin bulunmadığı talaktaki istisnada da mana cihetiyle İmam Mâlik’in görüşünü benimsemenin zor olduğunu söylemiştir. Zira İmam Mâlik’in ifade ettiği gibi talak kelimesinin telaffuzuna muktedir olunmakla talak gerçekleşecek olsaydı istisna sözünün söylenmesinin hiçbir manası bulunmayacak ve talikin de bir anlamı kalmayacaktı.⁸⁴⁴ Bu meselenin tahlilinde de görüldüğü gibi İbnü'l-Hümâm, akılla nakli rivayetle dirayeti cem ederek kendi tercihini ortaya koymuştur.

1. Talakla İstisna Lafzı Arasına Giren Fasılanın, İstisnanın Hükmüne Etkisi

“*Kim bir şey üzerine yemin eder de hemen ardından ‘inşallah’ derse (yeminine aykırı davranması halinde) yeminini bozmuş sayılmaz/ herhangi bir şey gerekmez.*” hadisinde yemin edilen şeyle istisna arasına hiçbir fasılanın girmemesi gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁴⁵ Hanefî meşâyihî istisnanın sahih olabilmesi için iki şart öne sürmüşlerdir. Buna göre istisna kısık sesle bile olsa etrafta bulunan kimselerce işitilmeli ve istisna ile talak lafzı arasına veya istisna

⁸⁴⁰ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih ‘alâ müşkilâti’l-Hidâye*, III, 1354.

⁸⁴¹ Ebû Dâvûd, “Eymân ve Nüzûr”, 11; Timizî, “Nüzûr ve Eymân”, 6; Nesâî, “Eymân ve Nüzûr”, 39; İbn Mâce, “Keffârât”, 6.

⁸⁴² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 122; V, 90; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, III, 329-332; İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi’l-Hidâye*, II, 72.

⁸⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 122; V, 90.

⁸⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 90.

⁸⁴⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 120-122; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 122-123.

ile yemin lafzı arasına hapşurma, nefes alma ve nida dışında bir fasıla girmemelidir.⁸⁴⁶ Bununla birlikte İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) “وَاللَّهِ لَا أَكَلِمَ فَلَانَا أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ” misalinde olduğu üzere yemin edilen şey ile istisna arasına giren “سبحان الله” veya “استغفر الله” gibi kısa bir zikrin fasıla oluşturup oluşturmayacağı konusunda mezhep içerisinde bir ihtilafın bulunduğunu söylemiştir. Bir görüşe göre böyle bir durumda istisnanın diyâneten geçerli olup kazâen geçersiz olacağı söylenmiş ve bu görüş İmam Ebû Yûsuf'a nisbet edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise aynı durumda istisnanın mutlak olarak geçersiz olacağı ifade edilmiştir.⁸⁴⁷ İbnü'l-Hümâm da zikredilen rivayetlerden hareketle “الأوجه” diyerek istisnanın mutlak olarak geçersiz olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁸⁴⁸ Buradan hareketle İbnü'l-Hümâm, “أَنْتِ طَالِقٌ سُبْحَانَ اللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ” ve “طَالِقٌ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ” cümlelerinde olduğu gibi istisna ile talak lafzı arasında söylenen kısa bir zikrin de istisnanın hükmünü iptal ederek talakın gerçekleşmesine mani olamayacağını ifade etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) kısa da olsa bir fasılanın, talakın gerçekleşmesine mani olacağını söylemiştir.⁸⁴⁹ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ı onaylamıştır.⁸⁵⁰

2. İstisna Sözü'nün Kasıtsız Söylenmesi

Bir adamın hanımına “أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ” (Allah dilerse boş ol) diyerek istisna sözünü kasıtsız söylemesi halinde ise talakın vaki olup olmayacağı konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. İmameynin ve İmam Züfer'in (ö. 158/775) öğrencilerinden Halef b. Eyyûb'a (ö. 205/820) göre böyle bir durumda talak gerçekleşir. Yine onların diğer bir öğrencisi olan Şeddâd b. Hakîm'e (ö. 213/828) göre talak gerçekleşmez. Şeddâd b. Hakîm, Halef b. Eyyûb ile aralarındaki bu ihtilafa değindikten sonra rüyasında İmam Ebû Yûsuf'u (ö. 182/798) gördüğünü ve meselenin hükmünü sorup ondan delil istediğini söylemiştir. Buna göre Şeddâd'ın rüyasında İmam Ebû Yûsuf, karısını boşamak isteyen kimsenin “sen boş ol” demek yerine dili sürçerek “sen boş olma” demesi halinde talak gerçekleşmediği gibi talak lafzıyla beraber kasıtsız olarak istisna lafzı kullanan kimsenin de talakının gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.⁸⁵¹ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) ister kasıtsız söylenmiş olsun ister manası bilinmeden söylenmiş olsun istisnanın talak lafzıyla beraber söylenmesinden dolayı boşama gerçekleşmeyeceğini ve mezhepte kuvvetli olan kavlin de bu görüş olduğunu ifade etmiştir.

⁸⁴⁶ Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 453.

⁸⁴⁷ Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 456; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 123; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, II, 112-113.

⁸⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 123; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 776.

⁸⁴⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 60-61.

⁸⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 776.

⁸⁵¹ Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis*, I, 459, 489; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 495; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I, 212-213.

Nitekim İbnü'l-Hümâm'dan önce de Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), hiçbir ihtilafa yer vermeden böyle bir durumda talak gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁵² Timurtâşi (ö. 1006/1598), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm gibi mezhebin asıl görüşüne tabi olmuşlardır.⁸⁵³

3. İstisna Lafzının Ta'lik veya İptal Olması

Bir kimsenin karısına “أنت طالق إن شاء الله” (Allah dilerse boş ol) diyerek hitap etmesi halinde kullanılan istisna lafzının ta'lik mi yoksa iptal mi olduğu ile ilgili mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. Allah'ın meşietini kullar tarafından bilinmeyeceğinden herhangi birşeyin Allah'ın meşietine bağlanması, hakikatte o şeyin gerçekleşmeyeceği anlamına geleceğinden İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre böyle bir istisna, iptaldir. İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre ise burada açık bir şekilde şart edatı kullanıldığından söz konusu istisna, ta'liktir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Ebû Yûsuf'un lafza, tarafeynin ise manaya itibar ettiğini söylemiş ve manaya itibarın daha evla olduğunu ifade ederek tarafeynin görüşünü tercih etmiştir. Zira “*Ayetlerimizi yalan sayanlara ve onları kabule tenezzül etmeyenlere göğün kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir. Biz suçluları işte böyle cezalandırırız.*”⁸⁵⁴ ayetinde kâfirlerin cennete girmesi, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeye bağlanmış ve kâfirler için cennete girmenin asla mümkün olmayacağı dile getirilmiştir. Yine “Zift süt gibi beyazlamadıkça ve karakarga ağarmadıkça aileme dönemeyeceğim” diyen bir kimse hakikatte ta'lik yapmayı evine dönmenin imkânsızlığını dile getirmiştir. Dolayısıyla boşamayı Allah'ın iradesine bağlayan kimse de Allah'ın meşietini bilinmeyeceğinden gerçekleşmesi muhal olan birşeyle hakikatte iptal yapmış olur ve boşaması gerçekleşmez. İbnü'l-Hümâm talaktan sonra kullanılan istisna lafzının ta'lik veya iptal olması konusunda yukarıda zikredilenin aksine İmam Muhammed'in ta'lik, İmam Ebû Yûsuf'un ise iptal görüşünde olduğunu ifade eden farklı bir rivayetin de nakledildiğini söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fetâvâ Kâdîhân*'da da İmam Ebû Yûsuf'a iptal görüşünün nisbet edildiğini ve fetvânın da Ebû Yûsuf'un kavline göre olduğunu söylemiş, buradan hareketle de fetvâyaya esas olan görüşün “iptal” olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵⁵

⁸⁵² Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 495; Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Merginânî, *ez-Zahîratü'l-Burhânîyye*, Ebû Ahmed el-Âdilî, Beyrut 2019, IV, 211.

⁸⁵³ Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebâr*, IV, 771-772; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 771-772; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 771-773.

⁸⁵⁴ el-Ârâf, 7/ 40.

⁸⁵⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 498; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 123.

“أنت طالق إن شاء الله” (Allah dilerse boş ol) ifadesindeki gibi istisna cümlesi hükümden sonra zikredildiğinde beyân-ı tağyir sebebiyle talakın gerçekleşmeyeceğinde imamlar arasında ittifak bulunmaktadır. Burada söz konusu olan ihtilafın semeresi “إن شاء الله أنت طالق” ifadesinde olduğu gibi şart takdim edildiği ve cevap cümlesinin başında şart cümlesini cevap cümlesine bağlayan “fe” harfi bulunmadığı zaman ortaya çıkar. Tarafeyne göre istisna, iptal manasında olduğu için istisna ister hükümden önce ister hükümden sonra zikredilsin talak gerçekleşmez. Ta’likin gerçekleşmesi için cevap cümlesinin başında “fe” harfinin bulunmasının gerekli olduğunu söyleyen İmam Ebû Yûsuf’a göre ise burada cevap cümlesinin başında “fe” harfi bulunmadığı dolayısıyla iki cümle arasında irtibat sağlanamadığı için talak vaki olur.⁸⁵⁶ İbnü’s-Sââtî (ö. 694/1295), imamlara nisbet edilen görüşün aksini ifade ederek, böyle bir durumda tarafeyne göre talakın gerçekleşeceğini ve İmam Ebû Yûsuf’a göre talakın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.⁸⁵⁷ İbnü’l-Hümâm, İbnü’s-Sââtî’nin bu görüşüne değindikten sonra bunun kendisinden sakınılması gereken yanlış bir bilgi olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵⁸ Ancak İbnü’l-Hümâm’ın aksine İbnü’s-Sââtî gibi Molla Hüsrev de tarafeyne göre iki cümle arasında irtibatı sağlayan “fe” harfi bulunmadığı için şarttan bağımsız bir cümle olması sebebiyle “أنت طالق” lafzının talakı gerçekleştireceğini ve İmam Ebû Yûsuf’a göre de hükmü iptal eden “إن شاء الله” lafzının hüküm ifade eden cümleye bitişik olması nedeniyle hükmü iptal edeceğini ve talakın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.⁸⁵⁹ Aynı şekilde Haskefi de (ö. 1088/1677) İbnü’s-Sââtî ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi söz konusu durumda tarafeyne göre boşamanın vaki olacağını, İmam Ebû Yûsuf’a göre ise boşamanın gerçekleşmeyeceğini söylemiş, bununla beraber İmam Ebû Yûsuf’un iptal görüşünde İmam Muhammed’in ise ta’lik görüşünde olduğuna dair farklı rivayetlerin de geldiğini temrîz sîgasıyla ifade etmiştir. Haskefi, bu bilgileri aktardıktan sonra, iptal ve ta’lik görüşleri kime nisbet edilirse edilsin bu konuda müftâ-bih olan görüş talakın gerçekleşmemesidir, diyerek İbnü’l-Hümâm’a muvafakat etmiştir.⁸⁶⁰ İbn Âbidîn’in de (ö. 1252/1836) müftâ-bih olan görüş talakın gerçekleşmemesidir diyen Haskefi’nin beyanı üzerine hiçbir itiraza yer vermeden, musannif Timurtâşî’nin (ö. 1006/1598) müftâ-bih olan görüşe muhalefet ettiğini söylemesi, İbnü’l-Hümâm’ı dolaylı olarak teyit ettiğini gösterir.⁸⁶¹ Molla Hüsrev ve Timurtâşî ise söz konusu durumda tarafeyne göre talakın gerçekleşeceği görüşünü tercih ederek İbnü’l-Hümâm’a muhalefet etmişlerdir.⁸⁶²

⁸⁵⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 123; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 776.

⁸⁵⁷ İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 310-311.

⁸⁵⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 123.

⁸⁵⁹ Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, I, 379.

⁸⁶⁰ Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, IV, 776-778.

⁸⁶¹ Timurtâşî, *Tenvîru’l-epsâr*, IV, 778.

⁸⁶² Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, I, 379; Timurtâşî, *Tenvîru’l-epsâr*, IV, 778.

Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmişlerdir.⁸⁶³ Diğer taraftan İbni Âbidîn konuyla ilgili aktarılan farklı rivayetlere değindikten sonra İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf'a nispet edilen zıt görüşlerin doğru olmadığını İmam Muhammed'in sadece iptal görüşünde ve İmam Ebû Yûsuf'un da ta'lik görüşünde olduğunu söylemiştir. Buna ilaveten İbn Âbidîn, istisnanın iptal olduğunu söyleyen İmam Muhammed'e şu iki görüşün tahrir yoluyla isnad edildiğini ifade etmiştir: Birinci görüşe göre cevap cümlesinin başında zorunlu olarak bulunması gereken ve iki cümle arasındaki irtibatı sağlayan "fe" harfi bulunmadığından talak gerçekleşir. İkinci görüşe göre istisna lafzı mutlak manada iptal olduğu için "fe" harfi bulunsun bulunmasın talak gerçekleşmez. İbn Âbidîn, istisnanın ta'lik manasında olduğunu söyleyen İmam Ebû Yûsuf hakkında da tahrir yoluyla iki görüş nakledildiğini belirtmiştir. Birinci görüşe göre cevap cümlesinin başında bulunması zorunlu olan "fe" harfi bulunmadığından iki cümle arasında ta'lik gerçekleşmez ve talak vaki olur. İkinci görüşe göre iki cümle arasında irtibatın gerçekleşmesi için "fe" zorunlu olmadığından irtibat gerçekleşir ve talak gerçekleşmez. İmam Âzam'ın da (ö. 150/767) bir rivayete göre İmam Muhammed'le diğer bir rivayete göre ise İmam Ebû Yûsuf'la aynı görüşte olduğu nakledilmiştir. Bu izahtan sonra İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın İbnü's-Sââtî'nin görüşü hakkında "sakınılması gereken yanlış bir bilgi olduğu" görüşünün de doğru olmadığını ve İbnü'l-Hümâm'ın söylediğinin aksine *Fetâvâ Kâdihân*'da da sarih bir şekilde İmam Ebû Yûsuf'a ta'lik görüşünün nisbet edildiğini söylemiştir. İbn Âbidîn verdiği bu bilgilerin İbnü'l-Hümâm, Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcüddîn İbn Nüceym gibi âlimlere gizli kalması nedeniyle bu konuda ayaklarının kaydığını söyleyerek bu bilgilerin ganimet bilinmesi gerektiğini de ifade etmiştir. Tüm bu bilgilerden hareketle İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın hatalarını tashih etmekle beraber aynı görüşü benimsediklerini söyleyebiliriz.⁸⁶⁴

Netice itibariyle böyle bir durumda talakın gerçekleşmeyeceği hususunda Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcüddîn İbn Nüceym, Haskefî ve İbn Âbidîn İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşteyken; Molla Hüsrev ve Timurtâşî İbnü'l-Hümâm'a muhalefet etmişlerdir.

4. Talaktan Sonra Kocanın İstisna İddiasında Bulunması

Bir kimse karısını boşadıktan sonra istisna yaptığını iddia etse ve karısı da bunu inkâr etmese kocanın sözüne itibar edileceğinde her hangi bir ihtilaf yoktur. Kocanın istisna yapmaksızın boşadığına şahitlik edilmesi halinde de kadının sözüne itibar edileceğinde ihtilaf

⁸⁶³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 63-66; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 401-402.

⁸⁶⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 776-778.

yoktur. Ancak istisna yaptığını iddia eden kocaya mukabil karısının inkâr etmesi ve şahitlerin de istisnanın yapılmadığına dair şahitlik etmemeleri halinde kimin sözüne itibar edileceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu durumda zâhiru'r-rivâyeye olan görüşe göre kocanın sözüne itibar edilir, diğer bir görüşe göre ise ancak beyyine ile kocanın sözüne itibar edilir.⁸⁶⁵ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) konuyla ilgili görüşlere yer verdikten sonra bu konuda kocanın durumuna bakılması gerektiğini söylemiştir. Buna göre koca salih bir kimse olarak tanınıyorsa onun sözüne itibar edilir ancak koca fasık bir kimse olarak biliniyorsa veya durumu bilinmiyorsa fitne fesadın yaygınlaşması sebebiyle kadının sözüne itibar edileceğini söylemiştir.⁸⁶⁶ Timurtâşî (ö. 1006/1598), bu durumda zâhiru'r-rivâyeye göre kocanın sözüne itibar edileceğini, diğer bir görüşe göre de (insanlar arasında fitne ve fesadın yaygınlaşması sebebiyle) beyyine olmaksızın kocanın sözüne itibar edilemeyeceğini söylemiş ve mutemet olan kavlin de bu ikinci kavil olduğunu ifade etmiştir. Haskefî de (ö. 1088/1677) bu ikinci görüşü teyit etmiştir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Hayruddîn b. Ahmed er-Remlî'nin (ö. 1081/1671) ikinci görüşün gerekçesine itiraz ederek; fitne ve fesadın yaygınlaşması kadınlar arasında da söz konusu olacağından kocasını istemeyen bir kadının da iftirada bulunabileceğini ve mezhep içinde iki farklı görüş söz konusu olduğu zaman zâhiru'r-rivâyeye tabi olmanın vacip olduğunu, söylediğini nakletmiştir. Ancak İbn Âbidîn, kocanın itiraf ettiği şeyi, istisna iddiasıyla reddetmesinin itiraf edilen bir şeyin inkârı anlamına geldiğinden hilâfü'z-zâhir olduğunu, fitne ve fesadın yaygınlaştığı bir dönemde de zahirle hüküm vermenin lazım olduğunu söyleyerek ikinci görüşü tercih etmiştir. Bu izahtan sonra İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın görüşünün hakikatte üçüncü bir görüş olmadığını bilakis müftâbih olan ikinci görüşün tahkiki olduğunu söylemiştir. Zira meşâyihin ikinci görüşe fesâdü'z-zamânı gerekçe olarak sunması, kocanın töhmet altında olduğunu gösterir ancak koca salih bir kimse olarak biliniyorsa bu töhmet ortadan kalkar ve kocanın sözüne itibar edilir.⁸⁶⁷

Sonuç itibariyle, Timurtâşî, Haskefî ve İbn Âbidîn İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü benimsemişlerdir.

⁸⁶⁵ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 554; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 773-774.

⁸⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 773-774.

⁸⁶⁷ Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, IV, 773-774; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 774; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 774.

5. “أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا وَاحِدَةً وَوَاحِدَةً” Denilmesi Halinde Gerçekleşecek Olan Talak Sayısı

Bir kimsenin karısına hitaben “Sen bir, bir ve bir hariç üç talakla boşsun” demesi halinde gerçekleşecek olan talak sayısı ile ilgili mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Muhammed’e (ö. 189/805) göre bu durumda istisnanın sıhhati, ilk istisnanın sonraki istisnalarla toplamının müstesna minhin tamamına şamil olup olmamasına bağlıdır. İstisnaların toplamı müstesna minhin tamamına şamil değilse istisna sahihtir, aksi halde istisna batıldır. Zira istisnanın sahih olabilmesi için istisna edilen şeylerin dışında geride söz konusu olan bir şeylerin kalması gerekli olduğu ve bir şeyin bütünü zikredildikten sonra tamamının istisna edilmesi, ikrardan dönmek anlamına geldiği için bu durumda küllün külden istisnası ortaya çıkmaktadır ki bu da batıldır. Söz konusu meselede de vâv harf-i atfi üç istisnayı aynı hükümde birleştirerek müstesna, müstesna minhe denk olmuş ve küllün külden istisnası ortaya çıktığından İmam Âzam ve İmam Muhammed, istisnanın batıl olduğunu ve üç talakın birden gerçekleşeceğini söylemişlerdir.⁸⁶⁸ İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed’den gelen ikinci bir görüşe göre ise akıllı bir kimsenin kelâmını imkân nisbetinde sıhate hamletmek gerektiğinden, batıl olan küllün külden istisnasının gerçekleşmemesi için ilk istisna sahih kabul edilerek diğer istisnalar dikkate alınmaz ve iki talak gerçekleşir. İmam Züfer (ö. 158/775) ve İmam Ebû Yûsuf’tan gelen ikinci bir görüşe göre ise birinci ve ikinci istisnalar sahih kabul edilerek üçüncü istisna dikkate alınmaz ve bir talak gerçekleşir.⁸⁶⁹ Üç talakla beraber üç istisnanın zikredildiği bu meselede kelâmın evvelinin sonuna bağlı olduğu ilkesinden hareketle, küllün külden istisnasının gerçekleştiğini ve bunun da batıl olduğu ifade eden İbnü’l-Hümâm, “قول أبي حنيفة، “أَوْجَهُ” diyerek İmam Âzam’ın görüşünü tercih etmiştir.⁸⁷⁰ Konuyla ilgili olarak Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Haskefi (ö. 1088/1677), İbnü’l-Hümâm gibi İmam Âzam’ın görüşüne tabi olmuşlardır.⁸⁷¹

6. “أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا نَصْفَ تَطْلِيقَةٍ” Denilmesi Halinde Gerçekleşecek Talak Sayısı

Konuyla ilgili gerçekleşecek talak sayısı hakkında imameyn arasında ihtilaf bulunmaktadır. Talakın tecezzi kabul etmemesi gibi talakta istisna yapmanın da tecezzi kabul etmeyeceği görüşünde olan İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), karısına “yarım talakla boş ol”

⁸⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 108; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, IV, 336-337.

⁸⁶⁹ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü’l-Burhâniyye*, IV, 217-218; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 128.

⁸⁷⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 128.

⁸⁷¹ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 68; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 404; Haskefi, *ed-Dürri’l-muhtâr*, IV, 782.

diyen bir kimsenin “bir talakla boş ol demiş” gibi olup bir talakı gerçekleştiriyorsa; “yarımı hariç üç talakla boş ol” diyerek istisnada bulunan bir kimsenin de “biri hariç üç talakla boş ol” demiş gibi olacağından iki talakının gerçekleşeceğini söylemiştir. Talakın tecezzi kabul etmemesi, şer‘an yarım talakın gerçekleşmesinin tasavvur edilememesinden kaynaklandığını ifade eden İmam Muhammed (ö. 189/805), istisnada ise tecezzinin mümkün olduğunu ancak yarım talak istisna edildikten sonra geride kalan yarım talak ile yine bir talak gerçekleşeceğini dolayısıyla istisnanın boş bir söz olacağını ifade ederek üç talakın gerçekleşeceğini söylemiştir.⁸⁷² İbnü’l-Hümâm da (ö. 861/1457) istisnanın talaktan farklı olarak tecezziyi kabul ettiğini izah ederek İmam Muhammedin görüşünü “وَهُوَ الْمُخْتَارُ” diyerek tercih etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşi (ö. 1006/1598) ve Haskefi (ö. 1088/1677) bu konuda İbnü’l-Hümâm’a tabi olmuşlardır.⁸⁷³ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise hem istisna edilen yarım talakın hem de geride kalan yarım talakın kül hükmünde olduğunu ve geride kalan kül hükmündeki yarım talak sebebiyle bir talakın gerçekleştiğini söylemiştir. Diğer taraftan İbn Âbidîn, istisnada tecezziyi kabul etmeyerek iki talakın gerçekleştiğini söyleyen İmam Ebû Yûsuf’a, istisnada tecezziyi kabul etmemek hükmi talakın hükmi talaktan istisnasını kabul etmek anlamına gelir ki bu da sahih değildir, diyerek cevap vermenin daha uygun olduğunu söylemiş ve İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmiştir.⁸⁷⁴

“Talakta istisna yapmayla ilgili hükümler” başlığı altında altı (6) meseleye temas edilmiştir. İbnü’l-Hümâm, bunlardan bir (1) yerde İmam Muhammed’i, bir (1) yerde tarafeyni, diğer dört yerde mezhepteki esas olan görüşü tercih etmiştir.

H. Üç Talakla Boşanan Kadına Tekrar Dönebilmenin Şartı

Kocası tarafından üç talakla boşanan bir kadın, “Eğer koca eşini (üçüncü kere) boşarsa, kadın, o kocanın dışında başka bir kimseyle evlenmedikçe ona helal olmaz...”⁸⁷⁵ ayeti ve ikinci kocayla evlendikten sonra ilk kocasına dönme isteğini Hz. Peygamber’e (s.a.) ileten kadına cevaben Hz. Peygamber’in “o senin balcağızından sen de onun balcağızından tatmadıkça ilk kocana dönmen mümkün değildir”⁸⁷⁶ hadisi gereğince, başka bir kocayla sahih bir nikâhla evlenip cinsel beraberlik yaşadktan sonra ikinci kocası kadını boşayıp kadının

⁸⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 107-108; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, III, 291; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, IV, 128.

⁸⁷³ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 69; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 405; Timurtâşi, *Tenvîru’l-ebşâr*, IV, 784; Haskefi, *ed-Dürri’l-muhtâr*, IV, 784.

⁸⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 784-785.

⁸⁷⁵ el-Bakara, 2/ 230.

⁸⁷⁶ Buhârî, “Şehâdât”, 3.

iddeti bitmedikçe veya ikinci koca ölüp kadının iddeti sona ermedikçe, kadın eski kocasına helal olmaz.⁸⁷⁷ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bu konuda ayetin sarih olması sebebiyle karı koca arasında zifafın gerçekleşip gerçekleşmemesinin hükmü değiştirmeyeceğini söylemiştir. Buna mukabil bazı kitaplarda zifaftan önce üç talakla boşanma durumunda, ikinci bir evliliğe ihtiyaç olmaksızın kadının ilk kocasıyla tekrar evlenebileceği söylenmiş ise de İbnü'l-Hümâm bunun kitap ve icmâya muhalif büyük bir hata olduğunu dolayısıyla bu konuda içtihadın da söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Hatta İbnü'l-Hümâm bu meselenin zarûrât-ı dîniyyeden olması hasebiyle söz konusu görüşü benimsemenin küfrü gerektireceğini söyleyerek şiddetle reddetmiştir.⁸⁷⁸ Son dönem âlimlerinden Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) *Şerhu müşkilâti'l-Kudûri* adlı eserde, “Eğer koca eşini (üçüncü kere) boşarsa, kadın, o kocanın dışında başka bir kimseyle evlenmedikçe ona helal olmaz...” ayetinin zifafa girilmiş kadın hakkında olduğu ve bu sebeple bir kimsenin zifaftan önce üç talakla eşini boşaması halinde ikinci bir evliliğe ihtiyaç olmaksızın kadının ilk kocasıyla tekrar evlenebileceğinin geçtiğini söylemişlerdir.⁸⁷⁹ Ancak Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 850/1446) *Gureru'l-ekzâr şerhu Düveri'l-Bihâr* adlı eserinde diğer Hanefî kitaplarına da uygun olarak, *Şerhu müşkilâti'l-Kudûri* sahibinin “...zifaftan önce üç talakla eşini boşaması...” sözünü bir anda verilen üç talak olarak değil de bilakis ayrı ayrı verilen üç talak olarak tevil etmiştir.⁸⁸⁰ Bu yoruma göre birinci talak gerçekleşikten sonra iddet beklemeyen kadın, talaka mahal olamayacağı için diğer iki talak geçersiz olacak dolayısıyla beynûnet-i kübrâ da gerçekleşmeyeceği için ikinci bir evliliğe ihtiyaç duyulmaksızın yeni bir nikâhla kadının eski kocasına dönmesi caiz olacaktır. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Haskefi (ö. 1088/1677) bu teville tabi olmuşlardır. *Şerhu'l-mecma'* sahibinin *Şerhu müşkilâti'l-Kudûri* adlı eserden bu görüşü naklettiğini ve onayladığını ifade eden İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne de yer verdikten sonra konuyla ilgili olarak tevil yoluna gidilmesi gerektiğini söyleyen âlimlerin görüşünü desteklemiştir.⁸⁸¹ Tahtâvî (ö. 1231/1816) ise *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı eserinde, Haskefi ve hocasının bu konuda tevil yapanlara tabi olduklarını ancak *Şerhu müşkilâti'l-Kudûri* sahibinin ayeti, zifafa girilmiş kadınlara hasretmesinin de söz

⁸⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 10-11; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 331-334.

⁸⁷⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 158.

⁸⁷⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 94; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 421.

⁸⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 94; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 421; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 633-634; V, 50-51.

⁸⁸¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 94; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 421; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 633-634; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 633-634; V, 50-51.

konusu tevili uzak bir tevil haline getirdiğini söyleyerek İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü desteklemiştir.⁸⁸²

I. Ric'î Talakla Boşanan Kadına İddet İçerisinde Dönmekle İlgili Hükümler

Kocanın zifafa girdiği karısını mal karşılığı olmaksızın, üç talaktan az bir şekilde, sarih lafızlarla boşamasından sonra karısına iddet içerisinde yeni bir akit yapmadan ve yeni bir mehir belirlemeden dönme imkanı veren talak çeşidine ric'î talak denir. Ric'at (dönme) kocanın karısına iddet içerisinde dönmesini ifade eder. Ric'at, sarılma, öpme, cinsel birliktelik vb. gibi fiille olabildiği gibi kocanın açık beyanıyla da gerçekleşir.⁸⁸³

1. İddet İçerisinde “رَدَدْتُكَ” Lafızıyla Dönmek

Bir kimse ric'î talakla boşadığı karısına iddet içerisinde sözle dönebildiği gibi cinsel ilişki, şehvetle dokunmak, öpmek vb. fiillerle de dönebilir. Ancak mezhep imamaları arasında fiille dönmenin sıhhati hakkında ihtilafın bulunması, sözle dönmenin ise ittifakla kabul edilmesi sebebiyle Hanefî mezhebinde sözle dönme daha güzel ve müstehap kabul edilmiştir. Sözlü ifadelerle dönme de sarih ve kinevî olmak üzere iki kısımdır. Kaynaklarda “رَجَعْتُكَ” (sana döndüm), “رَجَعْتُ امْرَأَتِي” (eşime döndüm), “ارْتَجَعْتُكَ” (sana döndüm), “رَجَعْتُكَ” (sana döndüm), “أَمَسْتُكَ” (seni tuttum) ve “مَسَّكَتُكَ” (seni tuttum) sarih lafızlar olarak kabul edilmiş olup kişi bu lafızlarla niyete bakılmaksızın eşine dönmüş sayılmaktadır. “أَنْتَ عِنْدِي كَمَا كُنْتَ” (sen benim yanımda daha önce olduğun gibisin) ve “أَنْتَ امْرَأَتِي” (sen benim eşimsin) lafızları da kinevî lafızlardan sayılmış olup bir kimsenin eşine bunlarla dönmesi ancak niyetle söz konusudur. Zira bu lafızlar karının kocasına mirasçı olması cihetiyle de söylenmiş olacağından kinevî lafızlardan sayılmış ve niyet şart koşulmuştur. Sarih lafızlar arasında geçen “رَدَدْتُكَ” (Seni döndürdüm) ifadesi ise bazı kaynaklarda mutlak olarak zikredilmiş, diğer bazı kaynaklarda ise “رَدَدْتُكَ إِلَيَّ” (seni kendime döndürdüm), “رَدَدْتُكَ إِلَيَّ نِكَاحِي” (seni kendi nikâhuma döndürdüm) ve “رَدَدْتُكَ إِلَيَّ عِصْمَتِي” (seni himâyeme döndürdüm) şeklinde geçmektedir.⁸⁸⁴ Dolayısıyla bu lafızla ilgili kaynaklarda birisi mutlak diğeri mukayyet iki farklı kullanım ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu lafzın mutlak olarak kullanıldığında kabulün zıddı bir mana ifade ettiğini ancak söz konusu kayıtlarla zikredilmesi halinde dönmeyi ifade eden sarih bir lafız olacağını

⁸⁸² Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, IV, 614.

⁸⁸³ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 239; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, IV, 284; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 141.

⁸⁸⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 395; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 322; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 142-144; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 84.

söylemiş ve bu kullanımı “وهو حسنٌ” diyerek tercih etmiştir.⁸⁸⁵ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu konuda İbnü'l-Hümâm'a tabi olmuşlardır.⁸⁸⁶ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ise söz konusu lafzı, hiç birşeyle kayıtlamadan sarîh lafızlar arasında zikrederek İbnü'l-Hümâm'a muhalefet etmiştir.⁸⁸⁷

2. Ric'î Talakla Boşanmış Bir Kadının On Günden Az Süren Üçüncü Hayzının Sonunda Bir Özre Binaen Teyemmüm Abdesti Almasıyla İddetin Tamamlanmış Olması

Ric'î talakla boşanmış bir kadının üçüncü hayzının onuncu günü dolduktan sonra hayzın kesilmesi halinde, hayız on günden fazla süremeyeceği için kadın gusül abdesti almasa bile iddeti biter ve koca karısına dönemez. Üçüncü hayzın on günden az sürmesi halinde ise kanın devam ihtimali bulunduğundan kadın gusül abdesti almadığı veya kadın üzerinden tam bir namaz vakti geçmediği sürece koca karısına dönebilir. Buna mukabil kadın gusül abdesti alırsa veya kadının üzerinden bir namaz vakti geçerse iddet sona ereceği için koca karısına dönemez.⁸⁸⁸

Ric'î talakla boşanmış bir kadının üçüncü hayzının sonunda bir özre binaen teyemmüm abdesti almasıyla iddetin tamamlanıp tamamlanmaması dolayısıyla kocanın eşine dönüp dönememesi meselesine gelince, bu konuda mezhep imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. Şeyhayn'a göre teyemmüm, zaruret halinde sadece namazın edası için meşru kılındığından teyemmümden sonra namaz kılınmadığı sürece tek başına teyemmüm ric'at için abdest hükmünde değildir. Dolayısıyla kadın teyemmümden sonra namaz kılmadığı sürece iddeti sona ermeyeceği için koca karısına dönebilecektir. İmam Muhammed (ö. 189/805) ise su bulunmadığı durumda teyemmümün mutlak taharet hükmünde olduğunu ve suyla alınan abdestle sabit olan bütün hükümlerin teyemmümle de sabit olacağını söylemiş, dolayısıyla teyemmüm alan bir kadının namaz kılmasa da iddeti sona ereceği için kocasının ona dönemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁸⁹

⁸⁸⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 142.

⁸⁸⁶ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 414; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 433; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 31.

⁸⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 84.

⁸⁸⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 396-397; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 148.

⁸⁸⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 397-398; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 33-34; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 148-149.

İmam Âzam (ö. 150/767) ve imameyne göre teyemmüm abdesti, bir yönüyle herhangi bir vakitle sınırlı olmadığı ve su ile alınan abdestle yapılan ibadetler teyemmüm abdesti ile de yapıldığı için mutlak bedel olarak kabul edilmiştir. Diğer bir yönüyle de toprak hakikatte temiz olmadığı için başlangıçta suya alternatif olmamış ancak suyun bulunmadığı veya kullanılmadığı durumlarda teyemmüm abdesti meşru kılınmış ve zaruraten bedel olarak kabul edilmiştir.⁸⁹⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), konuyla ilgili değerlendirmelerine girmeden önce bu konunun fıkhıta üç yerde gündeme geldiğini belirtmiştir. Birinci mesele tek bir teyemmüm abdestiyle birden fazla farz namazın eda edilip edilemeyeceği ile ilgilidir. İmam Âzam ve imameyn bu meselede teyemmüm abdesti mutlak bedel olduğu için bununla birden fazla farz namazın eda edilebileceğini söylemişlerdir. İmam Şâfî (ö. 204/820) ise teyemmüm, farz olan bir namazın edası için zarûrî bir bedel olduğundan tek bir farz namazın edasından sonra teyemmüm sona ereceği için birden fazla farz namaz eda edilemez, demiştir. İkinci mesele ise imâmet bahsinde teyemmüm alan bir kimsenin abdestli bir kimseye imam olup olamayacağı ile ilgilidir. Şeyhayn, bu konuda teyemmümün mutlak bedel olmasından hareketle teyemmüm alan kimsenin abdest alan kimseye imâmetinin caiz olduğunu söylemişlerdir. İmam Muhammed ise konu hakkında ibadetin en mükemmel bir şekilde eda edilebilmesi için ihtiyatı gözeterek teyemmümün zarûrî bir bedel olduğunu, bundan hareketle teyemmümün abdestten daha zayıf kaldığını ve kuvvetli olanın zayıf olana imametinin de caiz olmadığını belirterek söz konusu imâmetin geçerli olmadığını ifade etmiştir. Üçüncü mesele ise ric'î talakla boşanmış bir kadının üçüncü hayzının sonunda bir özre binaen teyemmüm abdesti almasıyla iddetin tamamlanıp tamamlanmaması dolayısıyla kocanın eşine dönüp dönememesi meselesidir. Şeyhayn bu meselede önceki iki meselenin aksine teyemmümün zarûrî bedel olmasından hareket etmiş ve kadının sadece teyemmüm abdesti almasıyla iddetinin tamamlanmayacağını dolayısıyla teyemmümün ric'ate mani olmayacağını belirtmişlerdir. İmam Muhammed ise yine ihtiyatla amel ederek ikinci meselenin aksine teyemmümün mutlak bedel olmasından hareketle teyemmüm alan kadının iddetinin tamamlanacağını ve ric'atin gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Bu üç meselenin izahından sonra teyemmümün abdesten daha zayıf oluşunun şer'î hükümlere bir tesirinin bulunmamasını yani abdestle yapılan tüm ibadetlerin teyemmümle de yapılabilmesini gerekçe gösteren İbnü'l-Hümâm, imâmet konusunda Şeyhayn'ın görüşünün daha güzel olduğunu söylemiştir. Ric'at konusunda ise aynı gerekçeye ilaveten harama düşmekten sakınmak için

⁸⁹⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, I, 378.

ihtiyatla amel etmenin vacip olduğunu belirterek İmam Muhammed'in görüşünün daha güzel olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹¹

Şeyhainin ilk iki meselede teyemmümü mutlak bedel kabul etmelerine mukabil üçüncü meselede zaruri bedel kabul etmelerinin sebebi; toprak kirletici olduğu halde ilk iki meselede namaz ve namazla ilgili konularda “*On yıl su bulamasa da Müslümanın temizlenme aracı topraktır.*”⁸⁹² nassından hareketle istihsanla amel etmeleri ve üçüncü meselede şarîin toprağın ibadet konuları dışında temizleyici olduğunu söylememiş olmasından hareketle toprağın aslının kirletici olmasından dolayı kıyasla amel etmelerinden kaynaklanmaktadır. İmam Muhammed'in ise söz konusu meseleler hakkında iki farklı yaklaşımda bulunması; imamet bahsinde ibadeti en kâmil bir surette yerine getirme hususunda ihtiyatla amel edebilmek için teyemmümün zaruri bedel kabul edilmesinin zorunlu olmasından ve ric'at bahsinde de harama düşmekten sakınmak üzere ihtiyatla amel edebilmek için teyemmümün mutlak bedel olarak kabul edilmesinin zorunlu olmasından kaynaklanmaktadır.⁸⁹³ Ric'at konusunda Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Haskefî (ö. 1088/1677), Şeyhainin görüşüne tabi olmuşlardır.⁸⁹⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise İbnü'l-Hümâm'a tabi olmuşlardır.⁸⁹⁵ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ın İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiğini, Zeynüddîn İbn Nüceym ve Sirâcüddîn İbn Nüceym'in de İbnü'l-Hümâm'ı onayladıklarını söyleyerek kendisi de bu görüşü benimsemiştir.⁸⁹⁶

İ. İkinci Evliliğin Birinci Evlilikten Kalan Talak Hakkını Silmesi (Hedm Meselesi)

Bir kadının üç talaktan sonra ikinci koca ile yaptığı evliliğinin ilk kocanın talaklarını sileceğinde ve kadının ilk kocasına üç talak hakkı ile geri döneceğinde mezhepler arasında ittifak bulunmaktadır. Ancak kadının yaptığı ikinci evliliğin önceki kocanın verdiği bir veya iki talak izâle edip etmeyeceği konusunda mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre üç talakı kaldıran ikinci evlilik,

⁸⁹¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 148-150.

⁸⁹² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 123 (Eserin tahkikini yapanlar hadisin sahih olduğunu söylemişlerdir.); Tirmizî, “Tahâret”, 92. (Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir. Eserin tahkikini yapanlar da hadisin sahih olduğunu söylemişlerdir.)

⁸⁹³ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 327-328; Bâbertî, *el-İnâye*, I, 378.

⁸⁹⁴ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ muhtasari'l-Kudûrî*, s. 347; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 385; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 138; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 40; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 40-41.

⁸⁹⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 88-89; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 417-418; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 41.

⁸⁹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 41.

bir veya iki talakı da evleviyetle izâle eder. Zira onlara göre, ikinci koca ile yapılan evliliğin yeni bir helallikle üç talakı, ibâresiyle sildiğini ifade eden “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz.”⁸⁹⁷ “Allah hülle yapana ve yaptırana lanet etsin”⁸⁹⁸ ve “...O senin balcağızından sen de onun balcağızından tatmadıkça ilk kocana dönmen mümkün değildir.”⁸⁹⁹ nasları, delâletiyle de evleviyetle bir ve iki talakı izâle eder. Yine onlar, bir ve iki talakla boşanan kadının üç talakla boşanan kadına kıyas edilerek aynı hükme tabi tutulacağını söylemiş ve kıyası ikinci bir delil olarak getirmişlerdir. Sahabeden Abdullah b. Mes‘ûd (ö. 32/652-53), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve tâbiünden İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) bu görüştedir. İmam Muhammed (ö. 189/805), İmam Züfer (ö. 158/775) ve diğer üç mezhep imamına göre, ikinci kocayla evlilik üç talakı silmesine rağmen bir ve iki talakı silmez, evlilik kalan talak haklarıyla devam eder. Zira söz konusu naslara göre, ikinci kocanın üç talakı silmesi haramlığın bulunması halinde söz konusu olduğundan üçten az olan talakla da haramlık gerçekleşmeyeceği için yeni bir helallik durumu ortaya çıkmayacak dolayısıyla burada ikinci evliliğin üçten az olan talakları silmesi de söz konusu olmayacaktır. Sahabeden Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), İmran b. Husayn (ö. 52/672), Ubey b. Kâ‘b (ö. 33/654 [?]) ve Ebû Hureyre de (ö. 58/678) bu görüştedir.⁹⁰⁰ Tahâvî de (ö. 321/933) bu görüşü tercih etmiştir.⁹⁰¹ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) ise hürmet-i hafifenin hükmünün hürmet-i ğalızanın hükmünden farklı olduğu için birbirlerine kıyas edilemeyeceğini ifade ederek şeyhaynın gerekçelerine itiraz etmiş ve İmam Muhammed’in (ö. 189/805) gerekçesini teyit ederek ikinci kocayla evliliğin üçten az olan talakları silmeyeceğini söylemiştir. İbnü’l-Hümâm *et-Tahrîr*’de “فالحق هدم الهدم” (üçten az olan talakın silinmesinin silinmesi haktır) ve *Fethu’l-Kadîr*’de “فظهر أن القول ما قاله محمد و باقي الأئمة الثلاثة” (İmam Muhammed ve diğer üç imamın görüşünün hak olduğu ortaya çıkmıştır) diyerek İmam Muhammed ve İmam Züfer’in (ö. 158/775) görüşlerini açıkça tercih etmiştir.⁹⁰² Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ve Leknevî (ö.

⁸⁹⁷ el-Bakara, 2/ 230.

⁸⁹⁸ Tirmizî, “Nikâh”, 26. (Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir.); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 15; İbn Mâce, “Nikâh”, 33.

⁸⁹⁹ Buhârî, “Şehâdât”, 3; “Talâk”, 4, 37; “Libâs”, 6, 23; “Edep” 68; Müslim, “Nikâh”, 3526, 3527.

⁹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 111-112; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, III, 1601; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 335-337; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 131-132; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 164-165; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 220-221; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 286-287; Emîr Pâdişâh, *Teysîru’t-Tahrîr*, II, 815-816.

⁹⁰¹ Tahâvî, *Muhtasaru’t-Tahâvî*, s. 203.

⁹⁰² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 164-165; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 220-221; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 286-287; Emîr Pâdişâh, *Teysîru’t-Tahrîr*, II, 815-816.

1304/1886), İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü onaylamışlardır.⁹⁰³ İbnü'l-Hümâm'a tabi olan Haskefî (ö. 1088/1677), Timurtâş'ın (ö. 1006/1598) -her ne kadar *Tenvîru'l-ebşâr*'da şeyhaynın görüşünü nakletse de- kendi kitabına yazdığı *Minehu'l-Gaffâr* adlı şerhinde diğer şarihler gibi İbnü'l-Hümâm'ı onayladığını söylemiştir.⁹⁰⁴ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcüddîn İbn Nüceym, Makdisî (ö. 1004/1596), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Remlî (ö. 1081/1671), Hamevî (ö. 1098/1687) ve İbn Emîr el-Hac'ın (ö. 879/1474) İbnü'l-Hümâm'ı onayladıklarını ancak Hanefî fıkıh metinlerinin İmam Âzam'ın görüşü üzere olduğunu, İbrâhîm el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*'da imamın görüşünü tercih ettiğini, Kâsım b. Kutluboga'nın da (ö. 879/1474) hocasının görüşüne hiç değinmeden tercih ehli olan bir grup âlimin, İmam-ı Âzam'ın görüşünü tercih ettiklerini naklettiğini ve *Mevâhibü'r-Rahmân* adlı eserinde çoğunlukla İbnü'l-Hümâm'ın tercihlerine tabi olan Burhâneddîn Trablusî'nin (ö. 922/1516) dahi İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne değinmediğini söylemiştir.⁹⁰⁵ İbn Âbidîn'nin (ö. 1252/1836) yaptığı bu değerlendirmeler, şeyhaynın görüşüne meylettiğini göstermektedir.

J. İLÂ

Bir erkeğin dört ay ya da daha uzun bir süreliğine karısına yaklaşmayacağına dair Allah'ın adını anarak yemin etmesi veya eşine yaklaşmayı meşakkatli bir işe bağlamasıdır. Dört ay içerisinde koca karısına dönmezse sürenin bitiminde Hanefilere göre kendiliğinden bir bâin talak gerçekleşir.⁹⁰⁶

1. “Eğer Seninle Cinsel İlişkiye Girersem Üzerime İki Rekât Namaz Kılmak veya Beytü'l-Makdis'de İki Rekât Namaz Kılmak Vacip Olsun” Sözüyle İlânın Gerçekleşmesi

Bir kimsenin karısına “Eğer seninle cinsel ilişkiye girersem üzerime iki rekât namaz kılmak veya Beytü'l-Makdis'de iki rekât namaz kılmak vacip olsun” demesi halinde ilânın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda Hanefî mezhebi içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. İmam Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) ikinci görüşüne ve İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre iki rekât namaz kılmak nefse ağır gelen meşakkatli bir durum sayılmadığı ve örfen de külfete sebep olmadığı için böyle bir yemin, nezredilen şeyin yapılmasına mani olmaz dolayısıyla iki

⁹⁰³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 98; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 424; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 387; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 370-371.

⁹⁰⁴ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 63-64.

⁹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 64.

⁹⁰⁶ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 425-426; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 330; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 168.

rekât namazı nezretmek, cenaze namazı kılmayı veya tilavet secdesi yapmayı nezretmek gibi olacağından bununla îlâ gerçekleşmez. İmam Ebû Yusuf'un birinci görüşüne ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise böyle bir namaz, nezirle yerine getirilmesi kişiye vacip olan hac ve oruç gibi ibadetlerden olduğu için bu sözle îlâ gerçekleşir.⁹⁰⁷ İbnü'l-Hümâm ise mesele hakkındaki görüşüne îlânın tanımıyla başlamış ve bu tanımdan hareketle konuyla ilgili tercihini ortaya koymuştur. Buna göre İbnü'l-Hümâm, îlânın sözlükte "yemin" anlamına geldiğini istilahta ise "Kişinin karısı ile dört ay ve daha fazla bir süre için cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesi veya karısına yaklaşmayı meşakkatli bir işe bağlaması" anlamında olduğunu söyleyerek bu tanımın Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'inde yaptığı "Kocanın karısı ile dört ay cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesi" şeklindeki tanımından daha evlâ olduğunu belirtmiştir. Zira Nesefî'nin bu tanımı, îlânın gerçekleşmesi için gerekli olan ikinci duruma şamil gelmediğinden eksik bir tanım olmuş; nefse ağır gelmeyen ve meşakkatli bir durum sayılmayan iki rekât namazın nezredilmesiyle, îlâ gerçekleşmediği halde îlânın geçerli sayılmasına neden olmuştur. İbnü'l-Hümâm bu noktada akla "Beytü'l-makdis'te iki rekât namaz kılmayı nezretmek, hacdaki gibi yolculuk meşakkati içerdiğinden ittifakla îlânın gerçekleşmesine sebep olur" şeklinde bir itirazın gelmesi halinde "Beytü'l-makdis'te kılınması nezredilen bir namazın ancak orada yerine getirilme şartı bağlayıcı olsaydı itiraz yerinde olacaktı. Ancak bilindiği üzere mezhepte, nezrin yerine getirileceği mekân bağlayıcı bir şart olmadığından bu namaz başka bir yerde de eda edildiğinde kişi nezrini yerine getirmiş sayılır" şeklinde cevap verileceğini de ilave etmiş ve bu itirazın yerinde olmadığını dile getirmiş ve şeyhaynın görüşünü tercih etmiştir.⁹⁰⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürünlâlî (ö. 1069/1659), Haskefi (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886), İbnü'l-Hümâm gibi şeyhayna tabi olmuşlardır.⁹⁰⁹

2. Belirli Bir Süreyle Kayıtlanmamış Îlânın Birinci Beynûnetten Sonra İkinci Bir Bâin Talaka Sebep Olması

Hanefî mezhebine göre îlânın hükmü, yeminde sebat edildiği takdirde dört ayın sonunda hâkimin kararına gerek olmaksızın bir bâin talakın gerçekleşmesi veya bir adağa bağlanmayan yeminin bozulması halinde yemin keffaretinin gerekmesi ya da bir adağa

⁹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 41; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, IV, 361; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 345.

⁹⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 168, 180.

⁹⁰⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 100, 109-110; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 426, 431; Şürünlâlî, *Çunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 387; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 77; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 77-78; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 77-78; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 374.

bağlanan yeminin bozulması halinde ise nezredilen şeyin vacip olmasıdır.⁹¹⁰ Bir kimsenin karısına “Allah’a yemin olsun ki dört ay seninle cinsî münasebette bulunmayacağım” demesinden sonra cinsî münasebet yaşanmadan dört ay tamamlanırsa bir bâin talak gerçekleşir. Vakitle kayıtlanmış olan îlâ, vaktin bitmesiyle sona erer ve îlânın hiçbir hükmü kalmaz. Ancak mutlak olarak “seninle ilişkiye girmeyeceğim” veya “ebediyyen seninle ilişkiye girmeyeceğim” şeklinde yemin edildikten sonra dört ay cinsî münasebet olmadan geçerse, bir bâin talak meydana gelmekle birlikte îlâ vakitle kayıtlanmadığı ve yemin bozulmadığı için îlânın hükmü devam eder. Bu noktada îlâ sebebiyle meydana gelen bir bâin talakla ayrılmış karı koca, iddet süresinin uzaması halinde (hamilelik veya temizlik süresinin uzaması gibi) yeni bir nikâh yapmadan ikinci bir dört ayı da geçirmeleri halinde îlânın devam etmesi sebebiyle ikinci bir bâin talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda meşâyih arasında ihtilaf bulunmaktadır. Îlâ kadına cinsel birliktelik hakkı üzerinden yapılan bir zulüm olup bu zulmün kaldırılması için dört ayın sonunda bir bâin talak gerçekleşeceği için meşâyihin çoğunluğuna göre birinci bâin talaktan sonra yeni bir evlilik yapılmadığı sürece kadının cinsel birliktelik hakkı bulunmadığı ve her hangi bir zulüm söz konusu olmadığı için îlânın hükmü devam etse bile îlâ sebebiyle ikinci bir bâin talak gerçekleşmez. Ancak birinci bâin talaktan sonra eşlerin ikinci bir evlilik yapması halinde kadının cinsel ilişki hakkı tekrar sabit olacağından yine bir dört ayın cinsî temas olmadan geçmesiyle birlikte ikinci bir bâin talak gerçekleşir.⁹¹¹ Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kerhî’nin de (ö. 340/952) bu görüşte olduğunu söyleyerek kendisi de bunun en sahih görüş olduğunu ifade etmiştir.⁹¹² Bazı meşâyihâ göre ise mutlak olarak “seninle ilişkiye girmeyeceğim” veya “ebediyyen seninle ilişkiye girmeyeceğim” şeklinde yapılan îlânın manası, “her dört ay geçtiğinde sana yaklaşmazsam sen bir bâin talakla boş ol” anlamına geldiği için iddet süresinin uzaması halinde yeni bir nikâh yapılmamış olsa bile ikinci bir bâin talak gerçekleşir.⁹¹³ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), Ebû Sehl eş-Şerğî’nin bu ikinci görüşte olduğunu, Ebu’l-Mehâsin Zahîrüddîn el-Hasan b. Ali el-Mergînânî (ö. 600/1203 ?) ve *el-Muhit* sahibi Radyüddîn es-Serahsî’nin de (ö. 571/1176) Ebû Sehl eş-Şerğî’ye tabi olduklarını söylemiştir.⁹¹⁴ Ancak İbnü’l-Hümâm birinci görüşün gerekçelerini tekrar etmiş ve “والمختار قول الكرخي” diyerek Kerhî’nin görüşünü tercih etmiştir. Yine Kâsânî’nin *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*’de, Alâüddîn es-Semerkindî’nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü’l-*

⁹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 21-23; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 168.

⁹¹¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, IV, 385-386; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü’l-Burhâniyye*, IV, 330-331; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 342-343.

⁹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 33.

⁹¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 32-33; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü’l-Burhâniyye*, IV, 330; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 342.

⁹¹⁴ Serahsî, *el-Muhîtü’r-Radavî fî furû’i’l-fikhi’l-Hanefî*, III, 427; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 174.

fukaha'da ve Ebü'l-Hasen Bahâüddîn el-İsbicâbî'nin (ö. 535/1141) *Şerhu muhtasaru't-Tahâvî*'de bu görüşü tercih ettiklerini nakletmiştir.⁹¹⁵ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşi (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ve Leknevî (ö. 1304/1886), İbnü'l Hümâm gibi Kerhî'nin görüşüne tabi olmuşlardır.⁹¹⁶ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Tebyînü'l-hakâ'ik*'de bu görüşü esah olan görüş olarak zikrettiğini; İbn Hümâm, Zeynüddîn İbn Nüceym ve Sirâcüddîn İbn Nüceym'in Zeylaî'ye muvafakat ettiklerini ve Hanefî fıkıh metinlerinin de bu görüş üzerine olduğunu belirterek bu görüşü meylettiğini ortaya koymuştur.⁹¹⁷

Konu ile ilgili diğer bir ihtilaf da yapılan yeni bir evlilikten sonra ikinci bir bâin talakın gerçekleşmesine sebep olabilecek îlâ süresinin ne zaman başlayacağı ile ilgilidir. Siğnâkî (ö. 714/1314) *en-Nihâye* ve İtkânî (ö. 758/1357) *Gâyetü'l-beyân* adlı eserlerinde, söz konusu ikinci evliliğin iddet bittikten sonra yapılması halinde yeni bir beynûnete sebep olacak îlânın süresinin evlilikten sonra başlayacağını, ikinci evliliğin iddet bitmeden önce yapılması halinde ise îlânın süresinin talaktan sonra başlayacağını söyleyerek bu görüşleriyle Zahîrüddîn Ahmed b. İsmail et-Timurtâşi (ö. 650/1252) ve Zahîrüddîn el-Mergînânî'ye tabi olmuşlardır. Zeylaî ise *Tebyînü'l-hakâ'ik*'inde bu görüşün ancak yeni bir evlilikten önce talakın gerçekleşeceğini söyleyenlere göre doğru olabileceğini fakat yeni bir evlilikten önce talakın gerçekleşeceği görüşünün de zayıf bir görüş olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm bu izahlardan sonra Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'de ve Nesefî'nin de *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî* adlı eserinde mutlak olarak îlânın süresinin yeni yapılan bir evlilikle başlayacağı görüşünde olduklarını, evla olanın da bu görüş olduğunu söylemiştir.⁹¹⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefî (ö. 1088/1677), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü tabi olmuşlardır.⁹¹⁹

⁹¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 174; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1630.

⁹¹⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 387-388; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 141; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 105; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 428; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebşâr*, V, 80; Ali el-Kârî, *Fethu bâbî'l-inâye*, II, 140; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 387; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 376.

⁹¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 80.

⁹¹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 175.

⁹¹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 105; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 428; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 80; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 80; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 387-388; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 443.

3. Kocanın İlâdan Dönmesi/ Fey'

Fıkıhta kocanın fiilen veya sözlü olarak eşine ilâ süresi içerisinde dönmesine *fey'* denilmiştir. Fiilen dönmek, cinsel ilişkiye güç yetirebilen kocanın eşine cinsel temasta bulunarak yeminini sona erdirmesi şeklinde meydana gelir. Koca, ilâ süresi içerisinde eşine fiilî olarak döndüğü zaman yeminini bozduğu için kendisine yemin keffâreti gerekir ancak ilâ süresi bitmeden de eşine dönmüş olması sebebiyle beynûnet gerçekleşmez. İlâdan rücu etmede fiilî dönmek asıl olduğu için de cinsel ilişkiye güç yetiren bir kocanın sözlü olarak eşine döndüğünü söylemesinin ilâ açısından hukukî bir geçerliliği yoktur.⁹²⁰ Buna mukabil fiilî dönmenin mümkün olamadığı bazı durumlarda kocanın karısına sözlü olarak döndüğünü ifade etmesinin geçerli olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre fiilî dönüş esas olmakla birlikte eşler arasında hastalık, hapiste olmak, kocanın iktidarsızlığı veya uzak bir mesafe gibi cinsel ilişkiye engel bir maninin bulunması, fiilî dönmeye engel olan bu manilerin tüm ilâ süresini kapsamaması ve eşler arasındaki nikâh bağının sözle dönüş esnasında devam ediyor olması şeklindeki üç şartın bulunması halinde ilâda sözlü dönüş de geçerli olabilmektedir. Sözlü olarak dönmek ise, karı-kocadaki cinsel ilişkiyi imkânsız kılan bir durumdan dolayı kocanın “ilâyı iptal ettim”, “eşime rücu ettim” vb. diyerek eşine sözle dönmesidir. Bu şekilde sözle dönmek, yemine muhalif bir fiil olmadığı için keffâret gerektirmemekle birlikte hukuki olarak sadece ilâyı sonlandırır ve beynûnete engel olur.⁹²¹ Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kâsânî (ö. 587/1191) ve Mergînânî (ö. 593/1197), ilâdan sözle dönmenin İmam Şafî (ö. 204/820) ve Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre geçerli olmadığını ifade etmişlerdir. Zira İmam Şafî ve Tahâvî'ye göre ilâdan dönmek ancak cinsel ilişkiyle mümkündür. Şayet sözle dönüş, ilâdan dönmek sayılıyorsa yeminin bozulmasını dolayısıyla keffâreti ve beynûnetin ortadan kalkmasını gerektirecekti. Ancak sözle dönüş, kocanın eşine cinsel temasta bulunarak yeminini sona erdirmesini ifade etmediği için yemin bozulmamakta dolayısıyla yemine bağlı olarak gerçekleşen iki meseleden biri olan keffâret gerektirmediği gibi yemine bağlı diğer bir konu olan beynûnet de ortadan kalkmayacaktır.⁹²² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), cimâ yapmamak üzere yemin eden bir kişinin başka bir fiili yapmakla yemininin bozulacağını söylemek, az miktarda fıkıh bilgisi olan bir kimsenin dahi kabullenemeyeceği bir iddiadır; ancak sözlü dönüşün fey'in iki sonucundan biri olan keffâreti gerektirmemesi gibi fey'in diğer sonucu olan beynûnete de mani olmayacağını iddia etmek ve sözlü dönüşün sahil olmadığını söylemek yerinde değildir, demiştir. Zira ona göre “لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ”

⁹²⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 373-377.

⁹²¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 374-377.

⁹²² Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 30-31; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 376; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 184.

”أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ (Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer dönerlerse şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.)⁹²³ ayetinde geçen ”فَإِنْ فَاءُوا“ ifadesi sadece fiilî dönmeye has olmayıp, ”kadına zulmetme kararlılığından dönerlerse” manasında olduğu için cinsel ilişkiye imkân bulunması halinde bu fiilin yapılmasını, cinsel ilişkiye imkân olmaması halinde ise sözle bu eziyet verici tutumun ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir. Diğer taraftan ilânın beynûnete sebep olması kadına yapılan zulüm sebebiyledir. Beynûnetin ortadan kaldırılması ise yapılan zulmün bizzat kendisinden dönülmesiyle mümkündür. Buna göre koca cinsel ilişkiye muktedir olduğunda zulmün giderilerek beynûnetin ortadan kalkması için kocanın eşine cimâ ile dönmesi gerekirken cimâyâ imkân olunamaması halinde ise zulüm lafta kalacağı için koca sözle dönüş yaparak zulmü ve beynûneti ortadan kaldıracaktır. Zira her zulmün tevbesi o zulmün kendi cinsinden olur. Keffâret ise yemini bozmanın cezası olduğundan ancak fiilî dönmek suretiyle vacip olur, fiilî dönmenin mümkün olmadığı durumlarda da sözle dönmek yemini bozmayacağından keffâret gerekmez.⁹²⁴ İbnü'l-Hümâm; Serahsî, Kâsânî ve Merginanî'nin ifade ettiğinin aksine İmam Şafî'nin Hanefî mezhebinin ilâ hakkındaki cimâ ile dönmek mümkün olmadığına sözle dönmenin geçerli olduğu görüşünde olduğunu söylemiş, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Ahmed b. Hanbel'in de (ö. 241/855) aynı görüşte olduklarını ifade etmiştir.⁹²⁵ İbnü'l-Hümâm'dan önce Şemsüddîn es-Serûcî (ö. 710/1310) ve İbn Ebü'l-İz de (792/1390) diğer üç mezhep imamının cimâ ile dönmek mümkün olmadığına sözle dönmenin geçerli olduğu görüşünde olduklarını söylemişlerdir.⁹²⁶ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, Tahâvî'nin görüşüne mukabil mezhebin görüşünü tercih etmiş, Hanefî imamların İmam Şafî'ye nisbet ettikleri görüşte hata ettiklerini tespit ederek tahkik ehli bir âlim olduğunu ortaya koymuştur. Kendisinden sonra gelen Hanefî fakihleri de mezhebin görüşüne tabi olmuşlardır.

İkinci bir mesele şudur: Cinsel ilişkiye mani bir hastalık sebebiyle koca, karısına sözle dönüş yaptığını ifade etmeden kalben dönse, böyle bir dönüşün yeterli olup olmadığı konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre kalben dönen kocayı, ilâ müddeti bittikten sonra karısının tasdik etmesi halinde böyle bir dönüş yeterli sayılmıştır. Diğer bir görüşe göre ise karısı tasdik etse bile kocanın kalben dönüşü geçersiz sayılmıştır.⁹²⁷

⁹²³ el-Bakara, 2/ 226.

⁹²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 184; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 30-31; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 376-377.

⁹²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 184.

⁹²⁶ Serûcî, *el-Ğâye*, XII, 420; İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1374.

⁹²⁷ Aynî, *el-Binâye*, yy. 1980, IV, 649.

İmam Muhammed(ö. 189/805) *Kitâbü'l-Asl*'ında kalben dönüşün geçersiz olduğunu ifade etmiştir.⁹²⁸ İbnü'l Hümâm da bu ikinci görüşü “وهو الأوجه” diyerek tercih etmiştir.⁹²⁹ İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) İbnü'l Hümâm gibi ikinci görüşe tabi olmuşlardır.⁹³⁰

Üçüncü bir mesele şudur: Hasta bir kimse karısına “Allah'a yemin olsun ki ebedi olarak seninle cinsî temasta bulunmayacağım” diyerek îlâda bulunsa, îlâ müddeti içerisinde koca eşine dönmediği için beynûnet gerçekleşse, gerçekleşen talaktan sonra iyileşen koca tekrar hastalansa ve bu hastalığı sırasında ikinci bir nikâh yaparak sözlü îlâsından dönse bu dönmenin geçerli olup olmaması konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Tarafeyne göre böyle bir kimsenin îlâdan sonra sözlü olarak dönüp beynûnetin gerçekleşmesine mani olması mümkün iken kusurlu davranarak beynûnete engel olmaması sebebiyle söz konusu dönüş sahih değildir. İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre ise hasta iken îlâ yapan ve tekrar hasta iken îlâdan sözlü olarak dönen böyle bir kimsenin dönüşü sahihtir. Zira sağlıklı olmanın sözlü dönüşü engel olması ancak karısının cimâ hakkına kocanın güç yetirebilmesi halinde söz konusudur. Beynûnetten sonra koca sağlıklı olsa bile kadının cimâ hakkı ortadan kalktığı için bu sihhate itibar edilmez ve kocanın ikinci nikâhtan sonra sözlü olarak dönmesi sahih kabul edilir.⁹³¹ Meşâyih İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün esah olan görüş olduğunu söylemiştir.⁹³² İbnü'l Hümâm bu görüşü وَهُوَ الْأَصْحَحُّ عَلَى مَا قَالُوا diyerek tercih etmiştir.⁹³³ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm gibi İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsemişlerdir.⁹³⁴

4. “أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ” Sözüyle İlânın Gerçekleşmesi

Bir kimsenin eşine “أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ” (Sen bana haramsın) demesi halinde, birçok manaya ihtimalli kapalı bir lafız kullandığı için kocanın niyetine bakılır. Eğer koca bu sözle talakı kastettiğini söylese bir bâin talak, üç talaka niyet etmişse üç talak, zıhara niyet etmişse zıhar,

⁹²⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 33.

⁹²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 183.

⁹³⁰ Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 141-142; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 112; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 432; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, V, 88; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 88; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 88.

⁹³¹ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 442; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 376; Serücî, *el-Gâye*, XII, 421.

⁹³² Serücî, *el-Gâye*, XII, 421.

⁹³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 184-185.

⁹³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 113; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 432; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 388; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 445; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 89-90.

haram kılmaya niyet etmişse veya hiçbir şey kastetmemişse îlâ yapmış sayılır. Zira haramı helal kılmak “*Ey Nebi! Zevcelerinin rızasını isteyerek Allah'ın sana helâl kıldığı bir şeyi neden kendine haram kılyorsun? Allah çok bağışlayıcı ve çok esirgeyicidir. Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşru kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, bilendir, hikmet sahibidir.*”⁹³⁵ ayeti ile yemin sayılmıştır.⁹³⁶ Koca “sen bana haramsın” sözüyle yalanı kastettiğini ifade etse, kendisine helal olan karısının haram olduğunu söylemekle yalan söylemiş olacağından söylediği söz niyetiyle uyumlu olduğu için bu niyetine itibar edilir.⁹³⁷ Bu noktada Serahsî (ö. 483/1090 [?]), akıllı olan bir kişinin kelamının kendisiyle amel edilmesi mümkün olduğu sürece sıhhate hamledileceği ilkesine binaen âlimlerin, kocanın “yalanı kastettim sözü” diyâneten kabul edilir ancak kazâen kabul edilmez, dediklerini söylemiş⁹³⁸ ve sözün yemine niyetle veya yalana niyetle ya da hiçbirşey kastedilmeden söylenmesi halinde ise aslî örf sebebiyle îlâya hamledileceğini belirtmiştir.⁹³⁹ Buna mukabil Belh meşâyihinden Ebû Bekir el-İşkâf (ö. 336/947-8), Ebû Bekir Muhammed b. Sa'îd el-A'meş (ö. 340/952) ve Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973) tahrim lafzının kendi dönemlerinde talak manasında kullanıldığını dolayısıyla yeni oluşan örf sebebiyle kocanın hiçbir şeye niyet etmemesi halinde bu sözün talaka hamledileceğini söylemişlerdir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî de (ö. 373/983) bu görüşü benimsediğini söylemiştir. Belh meşâyihini, koca bu sözüyle talak dışında başka bir şeye niyet etse bile yeni oluşan örf sebebiyle bunun diyâneten geçerli olacağını kazâen ise zahir olanın hilafı olduğu için geçerli olmayacağını söylemiştir.⁹⁴⁰ İbnü'l Hümmâm (ö. 861/ 1457), zâhirü'r-rivâyenin aksine bu görüşü yeni oluşan örf sebebiyle “وهذا هو الصواب على ما عليه العمل والفتوى” diyerek tercih etmiştir.⁹⁴¹ İbnü'l Hümmâm'ın *Fethu'l-kadir*'deki ifadeleri ilk bakışta Serahsî'nin görüşünü destekler mahiyette görünse de bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi halinde Serahsî ile aynı görüşte olmadığı anlaşılacaktır. Bu bağlamda İbn Âbidîn (ö. 1252/1836); Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nuceym'in de (ö. 1005/1596) İbnü'l Hümmâm'ın ifadelerinin zahirine bakarak Serahsî ile aynı görüşte olduğunu zannettiklerini ve İbnü'l-Hümmâm'a itiraz ederek, müftabih olanın yeni örf sebebiyle talakın gerçekleşmesidir, dediklerini, söylemiştir. Ancak İbn Âbidîn bu itirazlarının yerinde olmadığını ifade ederek akit yapan ve yemin eden

⁹³⁵ et-Tahrîm, 66/ 1-2.

⁹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 80-82; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 185-187.

⁹³⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 185.

⁹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 82.

⁹³⁹ İbnü'l-Hümmâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 184; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 91-92.

⁹⁴⁰ Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, IV, 653-654; İbnü'l-Hümmâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 184-185; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 141-142; Muhammed Mahrûs, *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferadû bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye*, I, 439-441.

⁹⁴¹ İbnü'l-Hümmâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 184-185.

herkesin kelimasını, zâhirü'r-rivâyeye zıt olsa da kendi örfüne göre değerlendirmenin gerekli olduğunu belirtmiş ve İbnü'l-Hümâm'ın da yeni oluşan örf sebebiyle niyete bakılmaksızın bu sözün talaka hamledileceği görüşünü tercih ettiğini ifade etmiştir.⁹⁴² Son dönem Hanefî fukahalarından Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym, Sirâcüddîn İbn Nüceym, Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn İbnü'l-Hümâm gibi söz konusu ikinci görüşe tabi olmuşlardır.⁹⁴³

5. “إِنْ قَرَّبْتُكَ فَعَلَيَّْ أَنْ أَنْحَرَ وَوَلَدِي” Sözüyle İlânın Gerçekleşmesi

Bir kimse eşine “إِنْ قَرَّبْتُكَ فَعَلَيَّْ أَنْ أَنْحَرَ وَوَلَدِي” (Seninle cinsî temasta bulunursam çocuğumu kesmek bana vacip olsun) diyerek hitap etse, bu sözle ilânın gerçekleşip gerçekleşmesi konusunda ihtilaf vardır. “Allah’a itaat etmeyi nezreden kimse nezrini yerine getirerek O’na itaat etsin. Allah’a isyan etmeyi nezreden kimse de bu nezrinden vazgeçerek O’na karşı gelmesin.”⁹⁴⁴ hadisinden hareketle masiyet olan bir şeyi nezretmenin sahih olmadığı ittifak vardır. Mesela, bir kimsenin babasını, annesini veya oğlunu öldürmeyi adaması, katır, eşek gibi helal olmayan bir hayvanını kesmeye nezretmesi veya başkasına ait bir hayvanı kesmeye nezretmesi caiz olmadığı için bu tür nezirler sebebiyle hiç bir şey gerekmez.⁹⁴⁵ Ancak oğlunu kurban etmeyi nezretmenin sıhhati hakkında ihtilaf bulunmaktadır. İmâm Âzam (ö. 150/767), İmâm Muhammed (ö. 189/805) ve İmâm Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) bir görüşüne göre masum bir kişinin kanını akıtmak masiyet olduğu için kıyasen bu caiz olmasa bile İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve bir grup sahabeden nakledilen, böyle bir durumda bir koyunun kesilmesinin vacip olduğu, fetvasından hareketle bu nezir istihsanen caiz kılınmıştır. Dolayısıyla istihsanen geçerli olan böyle bir nezirle ilâ da gerçekleşir. İmâm Züfer (ö. 158/775), İmam Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) diğer bir görüşüne göre ve İmam Şâfiî’ye (ö. 204/820) göre ise masiyet sebebiyle nezr gerçekleşmediği gibi böyle bir durumda ilâ da gerçekleşmez.⁹⁴⁶ Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm (ö. 861/ 1457), nezredilen şeyin masiyet olmasından hareketle tercih edilen görüşün İmam Züfer’in görüşü olduğunu “وهو الأوجه لأنه نذر معصية” diyerek tercihte bulunmuştur.⁹⁴⁷

⁹⁴² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 91-92.

⁹⁴³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 389; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 142; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 115; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 433; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 90-92; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 93-94; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 91-92.

⁹⁴⁴ Buhârî, “Eymân” ve “Nüzûr”, 28; Ebû Dâvud, “Eymân” ve “Nüzûr”, 22.

⁹⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 148; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VI, 340-341; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, IV, 538.

⁹⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 148-149; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 361; VI, 340-341; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, IV, 538.

⁹⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 186.

“Îlâ ile ilgili hükümler” bahsi altında beş (5) konu başlığında sekiz (8) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bunlardan bir (1) yerde şeyhaynın görüşünü, bir (1) yerde tek kalan İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü, bir (1) yerde de İmam Züfer ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü, kalan beş (5) yerde de çoğunluğun görüşünü tercih etmiştir.

K. Muhâlea

Kadının, kendisini boşaması karşılığında kocasına bir miktar mal vermeyi teklif etmesi ve kocanın da bu bedel karşılığında karısını bir talakla boşamasına muhâlaa denir. Muhâlaa kadının teklifiyle karşılıklı yapılan bir akittir ve kocanın rızası şarttır. Evlilikteki geçimsizliğin karı veya koca ya da her ikisinden kaynaklanmasına göre muhâlaa ile ilgili farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Sebep olan taraf kim olursa olsun meşru dâirede yapılan bir muhâlaa akdi neticesinde gerçekleşen ayrılık bir bâin talak sayılmıştır.⁹⁴⁸

1. Muhâleanın Tanımıyla İlgili İhtilaf

Muhâlea sözlükte, ayakkabıyı veya elbiseyi çıkarmak, bir şeyi bir şeyden ayırmak, izâle etmek gibi manalara gelir. Terim olarak ise kadının erkeğe verdiği mal karşılığında evlilik bağının sona erdirilmesini ifade eder.⁹⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, muhâleanın terim manası ile ilgili fakihlerin yaptığı üç tanıma yer vermektedir. Bu tanımlardan birincisi “أَخَذَ الْمَالِ بِإِزَاءِ مَلِكٍ” (Nikâh mülkiyetini/bağını kaldırma karşılığında mal almaktır), ikincisi “هُوَ إِزَالَةُ مَلِكِ النِّكَاحِ” (Bir bedel karşılığında nikâh mülkiyetinin/ bağının ortadan kaldırılmasıdır), üçüncüsü de “إِزَالَةُ مَلِكِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْخُلْعِ” (Hul' lafzıyla nikâh mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıdır) şeklindedir. İbnü'l-Hümâm söz konusu tanımların eksik olduğunu söylemiş ve bu sebeple birinci ve ikinci tanımlara “بِلَفْظِ الْخُلْعِ” (Hul' lafzıyla), üçüncü tanıma da “بِبَدَلٍ” (bir bedel karşılığında) ifadelerinin mutlaka eklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira birinci ve ikinci tanım, hul' lafzı eklenmediğinde, muhâlea olmayan bir duruma yani bir mal karşılığında sarîh talak lafzıyla yapılan boşamaya da şamil gelecektir. Her ne kadar sarîh talak lafızlarıyla bir mal karşılığında yapılan boşama, bazı durumlarda beynûnetin gerçekleşmesi açısından muhâleayla aynı olsa da boşama bedelinin mütekavvim olmayan/ hukuken geçerli sayılmayan bir mal olması halinde ric'î talaka sebep olmak gibi bazı cihetlerden de muhâleadan farklılık gösterir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), üçüncü tanıma “bir bedel karşılığında” ifadesinin eklenmesi gerektiğini söylemiştir. Zira bedel zikredilmeksizin veya kadının kabulü söz konusu olmaksızın hul' lafzıyla yapılan bir boşama şer'an muhâlea değildir. Dolayısıyla bir kimsenin karısını talaka

⁹⁴⁸ Mevsilî, Ebu'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Beyrut 2002, III, 192-193; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 360.

⁹⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 192; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 361; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 364.

niyetle hiçbir bedel zikretmeden veya karısının kabulü olmadan hul' lafzını kullanarak boşamasıyla bir bâin talak gerçekleşse de muhâlea söz konusu olmayacaktır. Bu değerlendirmelerden sonra İbnü'l-Hümâm, “فَالصَّحِيحُ إِزَالَةُ مَلِكِ النِّكَاحِ بِبَدَلٍ بَلْفِظِ الْخُلْعِ” sahil olan tanımın, bir bedel karşılığında hul' lafzıyla nikâh mülkiyetinin/ bağının izâle edilmesidir, şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁹⁵⁰ Son dönem âlimlerinden Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ise “إِزَالَةُ مَلِكِ النِّكَاحِ الْمُتَوَقَّفَةُ عَلَى قَبُولِهَا بِلْفِظِ الْخُلْعِ أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ” (Nikâh mülkiyetinin/ bağının hul' lafzı veya hul' manasında olan mübâree ve bey'-şirâ gibi lafızlarla kadının kabulüne bağlı olarak ortadan kaldırılmasıdır.) şeklindeki kendi tanımının İbnü'l-Hümâm'ın tanımından daha evlâ olduğunu söylemiştir. Nitekim Zeynüddîn İbn Nuceym, bir kimsenin hiçbir bedel zikretmeden karısına muhâlea yaptığını söylese karısı da bunu kabul etse, *Hulâsatü'l-fetâvâ*'da bunun muhâlea olarak kabul edildiğini, hâlbuki bedeli şart koşan İbnü'l-Hümâm'ın tanımının bu muhâleaya şamil olmadığını belirterek itiraz etmiş; bu itirazına da kendisi, kadının kabulünün bedele bir işaretle bulunduğunu ve *Hulâsatü'l-fetâvâ*'da geçen meselenin bedelsiz bir muhâlea örneği olmadığını söyleyerek cevap verilebileceğini belirtmiştir.⁹⁵¹ Nitekim böyle bir durumda hul' lafzıyla örfen bedel zikredilmiş gibi olur ve netice itibariyle ya kocanın mehir borcu düşer ya da koca mehrini ödemişse kadının mehri iade etmesi vacip olur.⁹⁵² Yine İbn Nuceym, hul' manasında olan “mübâree ve bey'-şirâ” gibi lafızlarla da muhâlea yapılabileceğini, İbnü'l-Hümâm'ın tanımının bu lafızlara da şamil olmaması açısından eksik olduğunu iddia etmiştir.⁹⁵³ Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Zeynüddîn İbn Nuceym'in ilk itirazının yerinde olmadığını açık olduğunu söylemiş ve mübâree, bey'-şirâ gibi lafızlarla yapılan boşamanın muhâlea olmaması bilakis böyle bir boşamanın hüküm cihetiyle muhâlea gibi olması sebebiyle tanımda “hul' manasında olan lafızlar” kaydına ihtiyaç bulunmadığından ikinci itirazın da yerinde olmadığını belirtmiştir.⁹⁵⁴ Timurtâşî (ö. 1006/1598), Zeynüddîn İbn Nuceym'in tanımına yer vermiştir.⁹⁵⁵ Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Zeynüddîn İbn Nuceym'in tanımının İbnü'l-Hümâm'ın tanımından daha evlâ olduğunu söylemiş ancak “تَأَمَّلْ” (düşün) diyerek⁹⁵⁶ de kanaatimize göre Zeynüddîn İbn Nuceym'in itirazlarına verilen cevapların yerinde olabileceğine işaret etmiştir.

⁹⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 188, 196.

⁹⁵¹ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 119.

⁹⁵² Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 340; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 254.

⁹⁵³ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 119.

⁹⁵⁴ İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 435; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, IV, 119.

⁹⁵⁵ Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 101-104.

⁹⁵⁶ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 447.

2. Muhâlea Sebebiyle Bir Bedel Almanın Cevazı

Kocanın muhâlea karşılığında karısından bir bedel alması, kazâen ve diyâneten olmak üzere iki şekilde mümkün olabilmektedir. Kocanın kazâen/ hukûken muhâlea bedeli alması, geçimsizliğin kimden kaynaklandığına ve muhâlea bedelinin mehir miktarına eşit veya bu miktardan daha fazla olmasına bakılmaksızın caizdir. Zira kadın kendi mülkünde tasarrufa ehil olduğu için kocasına istediği miktarda bedel verebilir ve koca da iskat ehli olduğu için aldığı bedel karşılığında hakkından vazgeçerek kadının üzerindeki nikâh mülkiyetini düşürebilir. Buna ilaveten ayette mutlak bir ifadeyle “...Şayet o ikisi Allah’ın belirlediği ölçülere riayet edemeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman zevcenin (ayrılmak için) bir bedel ödemesinde ikisi için de günah yoktur...”⁹⁵⁷ buyrulurak söz konusu bedele bir ölçü de getirilmemiştir.⁹⁵⁸

Muhâlea sebebiyle kocanın bir bedel almasının diyâneten caiz olup olmayacağı hususunda belirleyici olan unsur ise geçimsizliğe eşlerden kimin sebep olduğudur. Buna göre evliliği bitirme noktasına getiren geçimsizlik, kadından veya eşlerin her ikisinden kaynaklanıyorsa, kocanın boşanma karşılığında verilen mehir miktarında bir bedel alması caiz iken mehir miktarından fazlasını alması ise mekruh görülmüştür. Nitekim ashabdan Sâbit b. Kays’ın (ö. 12/633) karısı Hz. Peygamber’e (s.a.) gelerek kocasından şikâyette bulunmuş ve kocasından ayrılmak istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) kadının mehir olarak aldığı bahçeyi kocasına iade etmesini söyleyince kadın da daha fazla mal verebileceğini söylemiş ancak Resûlullah (s.a.), bu teklifi kabul etmeyerek Sâbit’ten sadece mehir olarak verdiği bahçeyi geri almasını ve karısını boşamasını istemiştir.⁹⁵⁹ Geçimsizliğin sadece kocadan kaynaklandığı durumda ise kocanın boşanma karşılığında karısından bir bedel alması helal değildir. Zira ayette “Eğer bir zevceyi bırakıp da yerine başka bir zevce almak isterseniz, birincisine yığınla mehir ödemiş olsanız bile ondan hiçbir şeyi geri almayın.

⁹⁵⁷ el-Bakara, 2/ 229.

⁹⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i*, IV, 323-325; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 194-195.

⁹⁵⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 376, hd. no: 3629; İbn Mâce, “Talâk”, 22; İbnü’l-Hümâm, söz konusu rivayette Hz. Peygamber’in mehirden fazla olan miktarın verilmesine engel olduğuna dair geçen bölümün *Buhârî*’de bulunmadığını ancak diğer hadis kitaplarında mürsel ve müsned olarak rivayet edildiğini söylemiştir. Hadis kitaplarındaki mürsel ve müsned rivayetlere yer veren İbnü’l-Hümâm, bu ziyade şüphesiz sabittir ve hüccettir, zira bize göre hiçbir tariki bulunmasa bile mürsel tek başına hüccettir, bizim dışımızdakilere göre de ikinci bir yolla mürsel ve müsned olarak desteklendiği için yine hüccet olur, demiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 194-195. *Fethu’l-Kadîr*’in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî ise söz konusu mürsel ve müsned olarak gelen rivayetlerle ilgili hasen hükmünü vermiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 195.

Verdiğinizizi iftira ederek ve apaçık bir günahı yüklenerek mi geri alacaksınız?”⁹⁶⁰ buyurularak kocanın böyle bir bedeli alması nehyedilmiştir.⁹⁶¹

Evliliği bitirme noktasına getiren geçimsizlik, sadece kadından kaynaklandığı durumda bedelin miktarıyla ilgili İmam Muhammed'den (ö. 189/805) iki farklı rivayet gelmiştir. *el-Asl/ el-Mebsût* isimli eserinde yukarıda da ifade edildiği üzere bedelin mehir miktarından fazla olmasının mekruh olduğu belirtilmiştir. Hz. Ali'nin (r.a.) (ö. 40/661) kocanın verdiği mehirden fazla almasını kerih görmesi de bu hükmü desteklemektedir. *el-Câmi 'u's -sağîr*'de ise muhâleayı mübah kılan "...Şayet o ikisi Allah'ın belirlediği ölçülere riayet edemeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman zevcenin (ayrılmak için) bir bedel ödemesinde ikisi için de günah yoktur..."⁹⁶² ayetinde "bedel" ifadesi mutlak anlamda kullanıldığından erkeğin mehir olarak verdiği miktardan fazlasını bedel olarak almasında bir beis olmadığı vurgulanmıştır. Sahabeden İbn Ömer (ö. 73/693) ve İbn Abbas'ın da (ö. 68/687-88) (r.anhüm) kocanın verdiği mehirden daha fazla almasında bir sakınca olmadığını söylemeleri de bu ikinci rivayeti desteklemektedir.⁹⁶³ İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre geçimsizliğin eşlerin her ikisinden kaynaklanması halinde söz konusu ayetin ibaresi, mutlak bir bedelin alınmasının mübah olduğunu ifade ederken; geçimsizliğin sadece kadından kaynaklanması halinde ise ayet, delaletiyle mutlak bir bedelin evleviyetle alınabileceğini ifade etmektedir. Sahabe arasında da tartışmalı olan bu mesele hakkında İbnü'l-Hümâm, sahabeden nakledilen farklı görüşlere yer verdikten sonra haber-i vahid olan Sâbit b. Kays'la ilgili hadisin mutlak olan ayeti takyid edemeyeceğini söylemiş ve *el-Câmi 'u's-sağîr* rivayetini "رواية الجامع أوجه" diyerek tercih etmiştir. Diğer yandan İbnü'l-Hümâm, söz konusu hadis muhâle bedelinin mehirden fazla alınmasının yasaklanmadığını bilakis alınacak olan bu fazlalığın evlâ ve efdal olana aykırı olduğunun ifade edildiğini belirtmiş ve *el-Asl*'daki mekruh görüşünün hilâfı'evlâyaya yani tenzihen mekruha hamledilebileceğini söylemiştir.⁹⁶⁴ Böylece İbnü'l-Hümâm, İmam Muhammed'den gelen bu iki rivayetin *el-Câmi 'u's-sağîr*'de mehirden fazla almak tahrîmen mekruh değildir ve *el-Asl*'da bu fazlalık tenzihen mekruhtur şeklinde cem edilerek iki görüş arasındaki çelişkinin izâle edilebileceğini de ifade etmiştir.

⁹⁶⁰ en-Nisâ, 4/ 20.

⁹⁶¹ Serahsî Radyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 366-367; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 323-324; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 363-365; Aynî, *el-Binâye*, IV, 661-662.

⁹⁶² el-Bakara, 2/ 229.

⁹⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, IV, 558-559; Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-sağîr*, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut 2011, s. 119; Serahsî Radyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 366-367; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 324-325; Aynî, *el-Binâye*, IV, 662-663.

⁹⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 194-196.

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şümunnî el-Kusantînî el-Kâhirî (ö. 872/1468) hocası İbnü'l Hümâm'ın aksine sahih olan görüşün *el-Asl*'daki rivayet olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁵ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî ö. 1014/1605) ve Leknevî (ö. 1304/1886) *el-Asl*'daki rivayeti tercih etmişlerdir.⁹⁶⁶ Son dönem Hanefî âlimlerinden Muhammed Abdurrahmân 'Îd el-Mahallâvî el-Hanefî (ö. 1341/1920), İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü tercih etmiştir.⁹⁶⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise İbnü'l-Hümâm'ın iki rivayet arasının cem edilebileceğine dair yaptığı yorumu tercih etmişlerdir.⁹⁶⁸ Aslında İmam Muhammed'in diğer bir eseri olan *el-Âsâr* isimli kitabında, İbrâhim en-Nehaî'den (ö. 96/714) “zulüm kadından kaynaklanıyorsa kocanın bedel almasının helal olduğunu, zulüm erkekten kaynaklanıyorsa bedel almanın helal olmadığını” aktardıktan sonra “و به نَأْخُذُ لَا نُحِبُّ لَهُ أَنْ يَزْدَادَ عَلَى مَا أُعْطَاهَا شَيْئًا” (bu görüşle amel ederiz ancak kadına verdiğimizden fazlasını alınmasını da sevmiyoruz) diyerek konuyla ilgili bir ihtilafın söz konusu olmadığını ortaya koymuştur.⁹⁶⁹ Dolayısıyla İmam Muhammed'in bu ifadesiyle *el-Asl* ve *el-Câmi'u's -sağîr*'deki ihtilafı görünen rivayetleri cem etme yoluna giden âlimlerin görüşlerinde isabet ettikleri anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Şeyhîzade (ö. 1078/1667), İmam Muhammed'den gelen rivayetleri zikrettikten sonra “Müslümanın haline uygun olan cinsel ilişkinin karşılıksız kalmaması için mehirden az miktarda almasıdır” diyerek meseleye farklı bir yaklaşımda bulunmuştur.⁹⁷⁰

3. Bir Kadının Kocasına “طَلَّقَنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ” Demesi ve Kocasının da Onu Üç Talakla Değil de Bir Talakla Boşaması Halinde Gerçekleşecek Talak Çeşidi

Bir kadın kocasına “طَلَّقَنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ” (beni bin dirheme üç talakla boş) dedikten sonra kocası da onu üç talak yerine bir talakla boşasa, İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre böyle bir durumda kadının kocasına hiçbir şey vermesi gerekmediği için bir ric'î talak meydana gelir. Zira ona göre lügatteki asıl kullanımında “على” harf-i ceri, “يُنَاطِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرَكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا” (...mümin kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak üzere sana biat ettiklerinde...)⁹⁷¹ ayetinde olduğu gibi şart manasındadır. “على” harf-i cerini hakiki manasında kullanmak

⁹⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 129; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 437.

⁹⁶⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 390; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 142; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 112; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 144; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 392.

⁹⁶⁷ Mahallâvî, Muhammed Abdurrahmân 'Îd el-Hanefî, *Behçetü'l-müşâk li ahkâmi't-talâk*, yy. 1897, s. 151.

⁹⁶⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 128-129; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 112; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 112-113; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, IV, 129.

⁹⁶⁹ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd, Dımaşk 2008, II, 462-463.

⁹⁷⁰ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 447.

⁹⁷¹ el-Mümtehîne, 60/ 12.

mümkün olduğu sürece de mecâzî manalarına gidilmeyecektir. Söz konusu örnekte “على” harf-i cerinin hakiki manada kullanıldığını ifade eden İmam Âzam, şart bütünüyle gerçekleşmeden şarta bağlanan şeyin de meydana gelemeyeceğini dolayısıyla şarta bağlı olan şeyin (meşrût) şartın cüzlerine taksim edilemeyeceğini ve bin liranın üçte biriyle bir bâin talakın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Nitekim bir kimsenin eşine “şu eve üç defa girersen üç talakla boş ol” demesi halinde kadının o eve üç defa girmesiyle üç talak meydana gelecek ancak bir veya iki defa girmesiyle hiçbir talak meydana gelmeyecektir. İmameyne göre ise böyle bir durumda kadının kocasına bin liranın üçte birini vermesi gerektiği için bir bâin talak meydana gelir. Nitekim onlara göre bir mal karşılığında yapılan boşama, her ne kadar erkek açısından ivazlı bir akit olmasa da kadın açısından ivazlı bir akitir. Zikredilen misalde şart ve mubâdele manalarının her ikisine de ihtimalli olan “على” harf-i ceri, hal karinesinden (kadının bir bedel karşılığında kocasından ayrılmak istemesi) hareketle mubadele anlamındaki “البراء” harfi manasında kullanılmış ve akdin ivazlı bir akit olduğu teyit edilmiştir. İvazlı akitlerde de bedelin karşılık kılındığı şeye taksimi mümkün olduğundan kadının söz konusu durumda kocasına bedelin üçte birini vermesi gerekir ve bu nedenle bir bâin talak meydana gelir. Zira icare ve bey‘ gibi ivazlı akitlerde bu iki harf-i cerin kullanımında anlam bakımından hiçbir fark olmadığı için “على” harf-i ceri, “البراء” harf-i ceri manasında kullanılmıştır. Meselâ icâre akdinde “أَحْمِلُ هَذَا الطَّعَامَ إِلَى مَنْزِلِي بِدِرْهَمٍ” (Şu buğdayı evime bin dirhem karşılığında taşı) sözü ile “أَحْمِلُ هَذَا الطَّعَامَ إِلَى مَنْزِلِي عَلَى دِرْهَمٍ” (şu buğdayı evime bin dirheme taşı) sözü arasında mana bakımından bir fark yoktur. Aynı şekilde bey‘ akdinde de “بِعْتُ عَبْدًا بِأَلْفٍ” (bin lira karşılığında köle sattım) ile “بِعْتُ عَبْدًا عَلَى أَلْفٍ” (bin liraya köle sattım) ifadesi arasında anlam bakımından bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir bedel karşılığında gerçekleşen bu boşamada da bir ivaz söz konusu olduğu için “على” harfi ceri, “البراء” harf-i ceriyle aynı anlamda kullanılmış ve bir bâin talakın gerçekleştiğine hükmedilmiştir.⁹⁷² İbnü’l-Hümâm, (ö. 861/1457) *Fethu’l-Kadîr* isimli eserinde şart ve bedel manalarının her ikisinin de sahih olduğunu birini diğerine tercih ettirecek bir sebep bulunmadığını söylemiştir.⁹⁷³ Ancak *et-Tahrîr* adlı eserinde İbnü’l-Hümâm, “على” harf-i cerinin dâhil olduğu şeyin (bin dirhem) mal olmasının, “على” harf-i cerinin şart değil de bedel manasında kullanıldığına işaret ettiğini belirtmiş ve imameynin görüşünü tercih etmiştir.⁹⁷⁴ Zeynüddîn İbn Nuceym de (ö. 970/1563) İbnü’l-Hümâm’ın *et-*

⁹⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 203-204; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 386-387; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 204-205; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, III, 326-327; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü’l-Burhânîyye*, IV, 236-237; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 370; Haddâd, *el-Cevheretü’l-neyyire*, IV, 522-523; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 396-397.

⁹⁷³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 202-203.

⁹⁷⁴ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 159-160; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 81-82; Emîr Pâdişâh, *Teysîru’t-Tahrîr*, I, 543-544.

Tahrîr adlı eserinde imameynin görüşünü teyit ettiğini söylemiştir.⁹⁷⁵ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) Zeynüddîn İbn Nüceym’in bu ifadelerine yer verdikten sonra *et-Tahrîr*’in şarihi İbn Emîru Hâc’ın (ö. 879/1474), talakın hem bedelli hem de bedelsiz gerçekleşebilmesinden hareketle “على” harfi cerinin medhulünün mal olması bu harfi cerin şart manasında olmadığını göstermez, diyerek hocası İbnü’l-Hümâm’a itiraz ettiğini söylemiştir.⁹⁷⁶ Talebeleri İbn Emîru Hâc ve Kasım b. Kutlubuğa (ö. 879/1474), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö. 1006/1598); İbnü’l-Hümâm’ın aksine İmam Âzam’ın görüşünü tercih etmişlerdir.⁹⁷⁷ İbnü’l-Hümâm’ın söz konusu iki eserinde ortaya koyduğu farklı görüşlerden hangisinin nihâi görüşü olduğundaki belirsizlik, bu iki eserden hangisinin daha sonra telif edildiğinin bilinmesiyle çözüme kavuşturulacaktır. İbnü’l-Hümâm’ın *et-Tahrîr* isimli eserinde yer yer *Fethu’l-Kadîr* adlı esere “*Fethu’l-Kadîr*’de zikrettiğim/ zikrettiğimiz üzere” gibi lafızlarla atıfta bulunması *et-Tahrîr* adlı eserin sonradan telif edildiğini ve nihâi görüşünün bu kitapta yer aldığını göstermektedir.⁹⁷⁸

4. Bir Kadının Kocasına “طَلَّقْتَنِي وَلَكَ أَلْفٌ” Demesi ve Kocanın da Onu Boşaması Halinde Gerçekleşecek Talak Çeşidi

Bir kadının kocasına “طَلَّقْتَنِي وَلَكَ أَلْفٌ” (beni boşa sana bin dirhem var) demesi ve kocanın da onu boşaması halinde gerçekleşecek talak çeşidi hakkında mezhep imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam’a (ö. 150/767) göre ikinci cümle lafzen ihbârî mânen inşâî bir cümle olması sebebiyle cümleler arasında herhangi bir kopukluk bulunmadığından “و”, mecâzî manalarından birinde değil de hakiki manası olan harf-i atif anlamında kullanılmıştır. Diğer taraftan bir bedel karşılığında talakın meydana gelmesi nadir ve arızî bir durum olduğu için cümlede bir bedelin zikredilmesi “و” harfinin hakikî manasının bırakılıp mecâzî manalarından birisine gidilmesini gerektirmez. Buna ilaveten “وَلَكَ أَلْفٌ” cümlesi mana ve maksadı ifadede tam ve müstakil bir cümle olması nedeniyle İmam Âzam’a göre, kocanın boşaması halinde kadının hiçbir bedel ödemesi gerekmeden ric’î talak gerçekleşir. Bir kimsenin diğer bir kimseye “حَطَّ هَذَا الثَّوْبَ وَلَكَ أَلْفٌ دَرَاهِمَ” (şu elbiseyi dik, sana bir dirhem vardır), “بِعْنِي هَذَا وَ لَكَ أَلْفٌ دَرَاهِمَ” (şu eşyayı taşı, sana bir dirhem vardır), “أَحْمَلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَ لَكَ أَلْفٌ دَرَاهِمَ” (şunu bana sat, sana bir dirhem vardır) şeklinde hitap etmesi halinde ise icare ve bey‘ akitleri ivazsız düşünülmemeyeceği için “و” harfi bu cümlelerde mecâzî manasında (yani hal

⁹⁷⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 137.

⁹⁷⁶ İbn Âbidîn, *Minhatü’l-hâlik*, IV, 136.

⁹⁷⁷ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 81-82; İbn Kutlubuğa, *et-Tashîh ve’t-tercîh alâ muhtasari’l-Kudûri*, s. 352; Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, I, 391; el-Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, s. 143; Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, V, 117-118.

⁹⁷⁸ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 147, 214.

manasında) kullanılmıştır. İmameyne göre ise söz konusu meselede birinci cümle inşâî, ikinci cümle ihbârî olduğu için bu iki cümle arasında irtibat bulunmadığından cümleler arasında atıf mümkün değildir. Kadının kocasına boşama teklifi yaparken bir bedeli de beraberinde zikretmesi, örfen “nefsimi senden kurtarmak için sana vereceğim bin dirhem karşılığında beni boş” manasına geldiği için “و” harfi burada hal manasındadır. Hal ise cümlede şart manası taşıdığından imameyn, kadının “beni boşarsan sana bin lira vereceğim” demiş gibi olacağı için kocanın boşamasına mukabil kadının bin dirhem vermesi gerektiğini dolayısıyla bâin talak gerçekleşeceğini söylemişlerdir.⁹⁷⁹ İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre birinci cümle inşâî, ikinci cümle ihbârî olduğu ve bu iki cümle arasında anlam bakımından bağlantı olmadığı için “و” harfi, harf-i atıf değil isti'nâfiye/ ibtidâiyye manasındadır. Yine ona göre başlı başına yeni bir cümle olan “وَلَكِ الْف” cümlesi, ya kadının vadidir ki vaadleri yerine getirme zorunluluğu yoktur ya da bu cümle kadının mesela kocasının evinde bulunan bir parayı haber vermesinden ibarettir. Diğer taraftan her ne kadar isti'nâfiye manası, hal manası gibi “و” harfinin mecâzî anlamlarından birisi olsa da berâet-i zimmet asıldır ilkesinden hareketle İbnü'l-Hümâm burada “و” harfinin mecâzî manası olan isti'nâfiyeyi, “و” harfinin mecâzî manası olan hal manasına “و الْأَوْجَهُ الاستئناف” diyerek tercih etmiştir. Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, “و” harfini imamlardan farklı olarak değerlendirse de kadının söz konusu ifadesinden sonra kocanın boşamada bulunması üzerine kadının hiçbir bedel ödemesi gerekmeden ric'î talakın gerçekleşeceğine işaret ederek, İmam Âzam'la aynı hükme ulaşmıştır.⁹⁸⁰ *et-Tahrîr*'in şarihi İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), hocası İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili gerekçelerine yer verdikten sonra bu gerekçelerden bazılarının sorunlu olduğuna işaret etmiştir.⁹⁸¹ Kanaatimize göre İbn Emîru Hâc'ın sorunlu kabul ettiği gerekçe; İbnü'l-Hümâm'ın “طَلَّقَنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِ” (beni bin dirheme üç talakla boş) cümlesinde berâet-i zimmet ilkesine değinmeyerek ivaz zikredilmesinden hareketle “عَلَى” harf-i cerini “الْبَاء” harf-i ceri gibi kabul etmesine rağmen “طَلَّقَنِي وَلَكِ الْف” (beni boş sana bin lira var) cümlesinde aynı şekilde ivaz zikredildiği halde “و” harfini haliyye olarak değerlendirmeyip berâet-i zimmet kâidesinden hareketle isti'nâfiye olarak kabul etmesidir. İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) İbn

⁹⁷⁹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 151; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 57-58; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 510-511; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 204-205; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 391; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 141-142.

⁹⁸⁰ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 151; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 57-58; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 510-511.

⁹⁸¹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 57-58.

Emîru Hâc'ın bu imasına kitabında hiçbir itirazda bulunmadan yer vermesi İbn Âbidîn'in de dolaylı bir şekilde İbnü'l-Hümâm'ın gerekçesine itirazda bulunduğu işaret etmektedir.⁹⁸²

5. Bir Kimsenin Yabancı Bir Kadına “أَنْتِ طَالِقٌ عَلَى أَلْفٍ إِنْ تَزَوَّجْتِكِ” Demesi ve Kadının da Bu Teklifi Kabul Etmesinin Akabinde Yapılan Evlilikten Sonra Boşanmanın Gerçekleşmesi

Bir kimsenin yabancı bir kadına “seninle evlenirsem bin lira karşılığında boş ol” demesi ve kadının bu teklifi kabul etmesinden sonra evlenmeleri halinde boşanmanın gerçekleşip gerçekleşmemesi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefiler'den Attâbî (ö. 586/1190) *Cevâmi'u'l-fikh (el-Fetâva'l-Attâbiyye)* adlı eserinde konuyla ilgili olarak hiçbir ihtilafa yer vermeden erkeğin yaptığı bu teklifi evlilikten önce kadının kabul etmesinin geçersiz olduğunu söylemiştir. Attâbî dışındaki âlimler ise bu meselede ihtilafın söz konusu olduğunu, evlilikten önce yapılan kabulün geçersiz olup evlilikten sonra talakın gerçekleşmeyeceği görüşünün İmam Âzam'a (ö. 150/767) ait olduğunu belirtmişlerdir. Buna mukabil İmam Ebû Yûsuf'un da (ö. 182/798) evlilikten önce kadın tarafından yapılan kabulün geçerli olduğu ve evlilikten sonra boşanmanın gerçekleşeceği görüşünde olduğunu nakletmişlerdir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), muhâleanın ancak evlilikten sonra söz konusu olduğunu dolayısıyla kabulün de evlilikten sonra olmasının şart olduğunu ileri sürerek talakın gerçekleşmeyeceğini söylemiş ve “وَالْحَقُّ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ” ifadesiyle İmam Âzam'ın görüşünü tercih etmiştir.⁹⁸³ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) bu konuda İbnü'l-Hümâm'a tabi olmuşlardır.⁹⁸⁴ Ancak Zeynüddîn İbn Nüceym, İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili “çünkü muhâlea evlilikten sonra söz konusudur” gerekçesi yerine “çünkü bir bedel karşılığında boşama (talak ale'l mâl) evlilikten sonra söz konusudur” ifadesini kullanmasının daha evla olacağını söylemiştir.⁹⁸⁵ Zeynüddîn İbn Nüceym'in gerekçeyle ilgili bu ayrıma gitmesi, muhâlea lafzıyla yapılan boşamanın muhâlea lafzı zikredilmeden bir bedel karşılığında sarih talak lafızlarıyla yapılan talaktan farklı olduğuna işaret etmek içindir. Yoksa bu meselede her iki gerekçe de hüküm itibarıyla bir farklılığa sebep olmamaktadır.

⁹⁸² İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, IV, 141-142.

⁹⁸³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 204.

⁹⁸⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 140; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 442.

⁹⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 140.

“Muhâlea ile ilgili hükümler” bahsi altında beş (5) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bunlardan iki (2) yerde İmam Âzam'ın görüşünü, bir (1) yerde imameynin görüşünü tercih etmiş ve kalan iki (2) meselede ise görüşleri cem etmiştir.

L. Zihar

Bir kimsenin, karısının bedenini veya bir uzvunu, mahremi bir kadının bedenine ya da süt veya sıhriyet yoluyla aralarında evlenme engeli olan bir kadının bedenine benzeterek karısını kendisine haram kılmasıdır. Zihar sebebiyle kocanın kefaret ödemediği karısına yaklaşması haram olur. Kocanın kefaret ödememesi ve karısını da boşamaması halinde kadın mahkemeye müracaat eder. Bunun üzerine hakim, kocayı kefareti ödeyip karısına dönmek veya karısını boşamak arasında tercihe zorlar. Kocanın her ikisini de yapmaması halinde hakim, karı kocanın arasını ayırır.⁹⁸⁶

1. Kadının Kocasına Yapacağı Ziharın Geçerliliği

Bir kadının kocasına “أَنْتَ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي/أَبِي” (Sen, bana annemin/babamın sırtı gibisin.) veya “أَنَا عَلَيْكَ كَظْهَرِ أُمِّكَ” (Ben sana ananın sırtı gibiyim) demesiyle ziharın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda Hanefî imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre zihar yapanın erkek olması ziharın sıhhat şartlarından biri olduğu için kadının kocasına yaptığı zihar geçersizdir ve hiçbir hukuki sonuç doğurmaz. Zira ona göre zihar da talak gibi söz ile haram kılmak anlamında olduğundan kadın buna yetkili değildir. Mezhepte esas alınan görüş de budur. İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre ise zihar yapan kişinin erkek olması, ziharın sıhhat şartlarından biri olmadığı için kadın da kocasına zihar yapabilir ve kendisine zihar kefareti gerekir. Zira ona göre zihar, kefaretle ortadan kalkan bir haram kılmadır. Kadın da kefarete ehil olduğu için zihara da ehil kabul edilir. Yine ziharın erkek tarafından bakıldığında helal olan bir şeyi harama benzetme olması ve helallığın karı koca arasında müşterek bir şey olması sebebiyle ziharın kadın tarafından da gerçekleştirilebileceğini söylemiştir. Bu iki imamın görüşü, Hasan b. Ziyâd'a (ö. 204/819) ulaştırıldığında bu imamların fikhin şeyhleri olduğunu ancak hata yaptıklarını söylemiştir. Nitekim ona göre zihar, kadının kocasını kendisine haram kılması kabilinden olup sanki kadının “sen bana haramsın” demiş gibi olduğunu ve bu şekilde helali haram kılmak da yemin sayıldığından kocasının karısıyla cinsel ilişkiye girmesiyle birlikte kadının yemin kefareti ödemesi gerekir. İmam Ebû Yûsuf'a nispet edilen görüşün Hasan b. Ziyâd'a, Hasan b.

⁹⁸⁶ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 415; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 96-97; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 302-303.

Ziyâd'a nispet edilen görüşün de İmam Ebû Yûsuf'a nispet edildiği de rivayet edilmiştir.⁹⁸⁷ Radiyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176), Serûcî (ö. 710/1310) ve Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) sahih olanın İmam Muhammed'in görüşü olduğunu söylemişlerdir.⁹⁸⁸ Ebû Bekir el-Haddâd da (ö. 800/1398) aynı şekilde sahih olan görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğunu ve fetvanın da buna göre olduğunu belirtmiştir.⁹⁸⁹ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfi* isimli eserinde ihtilafa değinmeksizin kadının zihar yapamayacağını zikrettiğini ve Kıvâmüddîn el-Kâkî'nin de *Mi'râcü'd-dirâye* adlı eserinde İmam Muhammed'in görüşünün sahih olduğunu belirttiğini ifade ederek kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.⁹⁹⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürübülâlî (ö. 1069/1659) ve Haskefî (ö. 1088/1677), İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmişlerdir.⁹⁹¹

2. Mürted Birinin Âzat Edilmesinin Kefâretin Geçerliliğine Etkisi

İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre hatâen adam öldürme kefâretinde olduğu gibi zihar kefâretinde de mü'min bir kölenin âzat edilmesi gerekli olduğundan kâfir bir kölenin âzat edilmesiyle zihar kefâreti yerine getirilmiş olmaz.⁹⁹² Hanefilere göre ise diğer üç mezhebin aksine kâfir de olsa bir köle âzadıyla zihar kefâreti yerine getirilmiş olur.⁹⁹³ Dinden çıkan bir kölenin âzat edilmesi meselesine gelince, Hanefilere göre dinden çıkan cariye'nin âzat edilmesiyle kefâret ittifakla geçerliyken dinden çıkan erkek kölenin âzat edilmesiyle kefâretin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır.⁹⁹⁴ Hasan b. Ziyad'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan (ö. 150/767) naklettiğine göre dinden çıkan cariye'nin aksine mürted bir kölenin âzat edilmesi caiz değildir. Zira dinden çıkan erkek köle zaten ölümle karşı

⁹⁸⁷ Şeybânî, *el-Asl*, V, 10; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 266-267; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 7; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 199; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 432-433; Hasan b. Ziyad'ın "هُمَا شَيْخَا" şeklindeki ifadesi, ehl-i fıkah için son derece güzel bir ilmî üslup örneği teşkil etmektedir. Zira imameyn için fikih şeyhleri ifadesini kullanarak onların hakkını teslim etmesi, onları hataya nisbet etmesine ve kendi içtihadını açıkça ifade etmesine mani olmamıştır.

⁹⁸⁸ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 447; Serûcî, *el-Gâye*, XIII, 39; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 432.

⁹⁸⁹ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, IV, 536-537.

⁹⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 225.

⁹⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 159; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 450; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, V, 159; Şürübülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 393; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, V, 150.

⁹⁹² Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ'*, II, 493; Serûcî, *el-Gâye*, XIII, 71; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 150.

⁹⁹³ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ'*, II, 493; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 278-280; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 231.

⁹⁹⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 434-435; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 177.

karşıya bulunduğundan ölecek birinin azat edilmesi geçerli değildir.⁹⁹⁵ Hanefî meşâyihinden bazıları da aynı görüşte olup dinden çıkan erkek kölenin âzat edilmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir. Zira onlara göre riddet sebebiyle harbi olan böyle bir kimse azat edildiğinde kefare, harbi bir kimseye sarf edilmiş olacaktır. Harbi olan bir kimseye de kefaretin sarfedilmesi caiz olmadığından böyle bir kölenin azat edilmesi de caiz değildir.⁹⁹⁶ Meşâyihden diğer bir grup ise dinden çıkan erkek kölenin azat edilmesiyle zihar kefaretinin geçerli olacağını söylemişlerdir.⁹⁹⁷ Kerhî de (ö. 340/952) aynı görüşte olup kölenin borçlu olmasının veya rehin olarak verilmesinin azat edilmesine mani olmaması gibi helâlü'd-dem (öldürülecek) olmasının da zihar kefaretinin kendisiyle ödenmesine mani olamayacağını söyleyerek kefaretin gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁹⁹⁸ Mergînânî'nin (ö. 593/1197) ayette geçen rakabe lafzının küçük-büyük, kadın-erkek, Müslüman-kâfir herkese şamil geldiğini dolayısıyla bunlardan herhangi birisinin azât edilmesiyle kefaretin meydana geleceğini belirtmesi üzerine İbnü'l Hümâm (ö. 861/1457), kâfir lafzı içerisine dinden çıkan cariye ve kölenin de girdiğini ancak dinden çıkan cariyenin öldürülmemesini gerekçe göstererek böyle bir cariyenin azât edilmesinin geçerli olması hakkında ihtilafın bulunmadığını ifade etmesi ve dinden çıkan kölenin kâfir lafzı içerisine girdiğini belirtmesi üzerine hiçbir açıklama yapmaması dinden çıkan kölenin azât edilmesini caiz görenleri tercih ettiğini gösterir.⁹⁹⁹ Zira İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l Hümâm'ın “ وَيَدْخُلُ فِي الْكَافِرَةِ الْمُرْتَدُّ وَالْمُرْتَدَّةُ، وَلَا ” “خَلَفَ فِي إِعْتَاقِ الْمُرْتَدَّةِ لِأَنَّهَا لَا تُقْتَلُ” (Dinden çıkan köle ve cariye kâfir lafzına dâhildir, dinden çıkan cariye öldürülmediği için onun azat edilmesiyle kefaretin gerçekleşeceğinde ihtilaf yoktur.) şeklindeki ifadesinin zahiri, onun da mürted kölenin azât edilmesinin caiz olduğu görüşünü tercih ettiğini gösterir, demiştir.¹⁰⁰⁰ Zeynüddîn İbn Nuceym de (ö. 970/1563) rakabe lafzının küçük-büyük, kadın-erkek, Müslüman-kâfire şamil olduğunu kâfirin de mecûsi, mürted, mürtedde ve müste'men'e şamil geldiğini söyleyerek İbn Hümâm'ı teyit etmiştir.¹⁰⁰¹ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise mürted birinin azât edilmesinin caiz olmadığını söyleyerek Hasan b. Ziyad'ın İmam Âzam'dan naklettiği görüşü tercih etmiştir.¹⁰⁰²

⁹⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 20.

⁹⁹⁶ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 434-435; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 454.

⁹⁹⁷ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 434-435; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 177.

⁹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 20.

⁹⁹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 233.

¹⁰⁰⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 162.

¹⁰⁰¹ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 170.

¹⁰⁰² Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 150.

3. Altmış Fakirin Bir Gün Doyurulması Yerine Bir Fakirin Altmış Gün Doyurulması

Zihar kefâretinin nasıl ödeneceği Şâri' tarafından şu ayet-i kerimede ifade buyurulmuştur: “Zevcelerinden zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim bunu (köle azat etme imkânı) bulamaz ise zevcesine dokunmadan önce peş peşe iki ay süreyle oruç tutmalıdır. Kim de buna güç yetiremez ise altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar Allah’a ve Rasûlüne hakkıyla iman edesiniz diyedir. İşte bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kâfirler için elem dolu bir azab vardır.”¹⁰⁰³ Ayette ifade edilen; köle azadı, altmış gün peşpeşe oruç ve altmış fakirin doyurulması şeklindeki kefâretin çeşitleri ve bu çeşitler arasında sıralamanın gözetilmesi ile ilgili olarak mezhepler arasında ihtilaf bulunmazken¹⁰⁰⁴ ayette geçen *فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ* (Kimin de iki ay oruç tutmaya gücü yetmezse altmış fakiri doyursun) ifadesi hakkında altmış fakirin bir gün doyurulması yerine bir fakirin altmış gün doyurulup doyurulamayacağı konusu mezhepler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Diğer üç mezhep nassın gereği olarak “سِتِّينَ مَسْكِينًا” ifadesinden mutlaka altmış ayrı fakirin bir günlük yiyeceğinin karşılanmasıyla kefâretin yerine getirileceğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber bir şahidin farklı meclislerde yaptığı iki şahitlik, o kimsenin iki kişi yerine geçmesine neden olamayacağı gibi bir fakirin altmış gün boyunca hergün ihtiyacının yenilenmesi sebebiyle de o fakir altmış kişi yerine geçemeyecektir. Yine bir kimse malının bir bölümünün on miskine verilmesini vasiyet etse fakat vasiyet edilen malın tamamı sadece bir miskine verilse, on miskin kaydına riayet edilmediğinden vasiyet gerçekleşmeyecektir.¹⁰⁰⁵ Hanefi fakihleri ise ayetten maksadın fakirin ihtiyacının karşılanması olduğunu düşündüklerinden has bir lafız olan “سِتِّينَ” kelimesinin hem hakiki hem de hükmi altmış sayısına şamil olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre altmış fakirin ihtiyacı bir günde giderilmekle kefâret gerçekleşeceği gibi altmış gün boyunca bir fakirin ihtiyacı giderilmekle de kefâret yerine getirilmiş olacaktır. Zira bir fakir, hergün yeniden ihtiyaç sahibi olmakla hükmen yeni bir fakir gibi olacağından böyle bir fakirin de altmış ayrı günde doyurulmasıyla sanki altmış ayrı fakir doyurulmuş olacak ve mecâzen de olsa ayetin muktezasınca amel edilmiş olacaktır. Diğer taraftan Hanefiler, bir fakirin altmış fakir olarak kabul edilmesinin şahitlikten farklı olduğunu ileri sürerek burada maksadın

¹⁰⁰³ el-Mücâdele, 58/3-4.

¹⁰⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, s. 524.

¹⁰⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 19; Sem‘ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî, *el-İstîlâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şafî ve Ebi Hanîfe*, thk. Nayîf b. Nâfi el-Ömerî, Kuveyt 2021, III, 490-491; Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, IV, 722; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 242.

ihtiyacı gidermek olduğunu ve hergün ihtiyacının giderilmesiyle bir fakirin altmış gün boyunca yeni bir fakir olarak kabul edileceğini; şahitlikte ise maksadın kalbin güven duyması olduğunu ve bir kimse kaç mecliste şahitlik yaparsa yapsın bu güvende bir artmaya sebep olmayacağını dolayısıyla bu iki meselenin birbirinden farklı olduğunu dile getirmiş ve yapılan itiraza cevap vermişlerdir.¹⁰⁰⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457); İmam Mâlik'e (ö. 179/795), İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) ve Hanbelî mezhebindeki sahih olan görüşe göre bir fakirin altmış gün doyurulmasının nassın gereği olan altmış fakiri iptal etmesi nedeniyle caiz olmadığını, ulemanın ekserisinin de bu görüşte olduğunu söylemiştir. Zira onlara göre bir fakirin hergün ihtiyacının yenilenmesinden yola çıkarak bir fakiri altmış fakir yerine koymak nassın muktezasını ortadan kaldırmak anlamına geldiğinden caiz değildir. İbnü'l-Hümâm diğer mezheplerin bu görüşüne yer verdikten sonra “bizim ashabımızın bu delile bağlı kalarak bir fakirin altmış gün doyurulmasını caiz görmemeleri daha uygun idi” demiştir. Zira Hanefiler, ayetin iltizamî manasından hareketle altmış kere ayrı vermenin ayetle vacip olduğunu dolayısıyla bir fakire bir anda temlik yoluyla altmış kişinin yiyeceğinin verilmesinde şeytana yedi taşın bir defada atılmasında bir taş atmanın geçerli olmasındaki gibi sadece bir kişilik vermenin geçerli kabul edileceğini söylemişlerdir. Ayetin iltizamî manasını gözeterek, bir fakire bir anda temlik yoluyla altmış kişinin yiyeceğinin verilmesini caiz görmeyen Hanefilerin ayetin açık manasına itibar ederek bir fakirin altmış fakir yerine geçirilmesini de evleviyetle caiz görmemeleri gerekirdi. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm, Hanefilerin “سَيِّئٌ مَسْكِينًا” lafzından mecâzen altmış fakirin ihtiyacını kastettiklerini, bunun da hem hakiki manada altmış fakirin ihtiyacına hem de hükmi manada bir fakirin altmış günlük ihtiyacına şamil olduğu yönündeki kabullerini ayetin zahirine ters düştüğü gerekçesiyle reddetmiştir. Buna ilaveten burada mecaza gidilmesini gerektiren bir karine bulunmadığını ifade eden İbnü'l-Hümâm, topluluktaki bereket, kalplerin ülfeti, çok sayıda kişinin faydalanması ve duası sebebiyle aklen de ayetteki sayıyla açık bir şekilde fakirlerin adedinin kastedildiğini göstermektedir, demiştir.¹⁰⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* isimli eserinde de diğer üç mezhebin görüşünü tercih ettiğini “فالأوجه” diyerek belirtmiştir.¹⁰⁰⁸ Hanefiler diğer bir benzer mesele olan koyunların zekâtında da aynı şekilde tevile gitmişlerdir. Buna göre (في كلِّ أَرْبَعِينَ شاةً شاةً) “Her kırk koyunda bir koyun vardır.”¹⁰⁰⁹ hadisindeki “شاةً” has lafzını, zekâtın maksadın fakirin ihtiyacını gidermek olduğunu söyleyerek koyunun hem aynına hem de kıymetine şamil

¹⁰⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 19; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, IV, 722; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 242.

¹⁰⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 242-243.

¹⁰⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 58-60; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I, 201, 203; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 177, 181.

¹⁰⁰⁹ Tirmizî, “Zekat”, 4; Ebû Dâvûd, “Zekat”, 4.

olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Hanefilere göre koyunun kendisiyle de kıymeti ödenmek suretiyle de zekât verilebilir. İbnü'l-Hümâm, zihar kefaretinde “سَيِّئٌ مِّنْكَيْنَا” lafzında bir karine bulunmadığı için mecazı kabul etmeyip diğer mezheplerin görüşünü tercih ederken “نَشَاءُ” lafzında mecaza gitmek için bir karine bulunduğundan Hanefilerin görüşüne bağlı kalmıştır. İbnü'l-Hümâm, helal ve haramı en iyi bilen Hz. Muaz b. Cebel'in (ö. 17/638) Yemen halkından zekât olarak “mısır veya arpa yerine beş zira uzunluğunda kumaş veya kullanılmış elbise” getirmelerini istemesini ve “Bu sizin için daha kolay Hz. Peygamber'in Medine'deki ashâbı için daha hayırlıdır” demesini¹⁰¹⁰, söz konusu mecaza gitmek için karine olarak kabul etmiştir. Öğrencisi İbn Emîr el-Hâc da (ö. 879/1474) “Kim yanındaki develer sebebiyle beş yaşında bir deveyi zekât olarak verecek bir duruma gelir, beş yaşında bir devesi olmaz da dört yaşında bir devesi olursa bu dört yaşındaki deve zekât olarak kabul edilir ancak (yaş farkından dolayı) mal sahibi zekât memuruna yirmi dirhem para veya bu kıymette iki koyun verir.”¹⁰¹¹ hadisini başka bir karine olarak ileri sürmüştür.¹⁰¹² Buradan hareketle benzer iki meselede farklı iki hüküm vermiş olması sebebiyle İbnü'l-Hümâm'a yapılacak muhtemel bir itiraz yerinde değildir. Zira İbnü'l-Hümâm, zihar kefaretinde karine bulunmadığı için buna mukabil zekât bahsinde ise karine bulunduğu için bu benzer meselelerde farklı hüküm vermiştir. Esasen İbnü'l-Hümâm'ın tercih ettiği bu görüş Hanefî mezhebi içerisinde kendisinden önce de dile getirilmiştir. Meselâ Tahâvî'nin (ö. 321/933) naklettiğine göre İmam Züfer (ö. 158/775), bir fakirin altmış gün boyunca hergün ihtiyacının yenilenmesi sebebiyle o fakirin altmış kişi yerine geçmeyeceğini ve kefaretin yerine getirilmesi için altmış fakirin doyurulması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰¹³ Yine İsbîcâbî'nin (ö. 535/1141) belirttiğine göre zâhiru'r-rivâye dışında İmam Ebû Yûsuf'dan da (ö. 182/798) böyle bir rivayet varid olmuştur.¹⁰¹⁴ Ancak İbnü'l-Hümâm ne *Hidâye* şerhinde ne de usulünde kendisinden önce yaşamış bu âlimlerin söz konusu görüşlerden hiç bahsetmemiş ve diğer üç mezhebin görüşünü tercih etmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm'dan sonra gelen Hanefî fakihleri, İbnü'l-Hümâm'ın tercihinine hiçbir şekilde değinmeden mezhebin görüşünü aktarmışlardır. Ancak öğrencilerinden İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr*'in şerhinde konuyla ilgili mecaza gidilmesini gerektiren bir karine bulunmadığını ifade eden İbnü'l-Hümâm'ın bu gerekçesini ve görüşünü teyit etmiştir.¹⁰¹⁵ *et-Tahrîr*'in ikinci şarihi Emîr Pâdişâh da aynı

¹⁰¹⁰ Buhârî, “Zekât”, 33.

¹⁰¹¹ Buhârî, “Zekât”, 37; Ebû Dâvut, “Zekât”, 4.

¹⁰¹² İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 60; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I, 203; Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, I, 180-181.

¹⁰¹³ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-'ulemâ'*, II, 498.

¹⁰¹⁴ İsbîcâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1649; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 123.

¹⁰¹⁵ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I, 203-204.

şekilde İbnü'l-Hümâm'ı teyit etmiştir.¹⁰¹⁶ Kanaatimize göre İbnü'l-Hümâm'ın bu konudaki görüşü hakkında kendisinden sonra gelen Hanefi ulemasının sessiz kalması, onlar tarafından dikkate alınmamasından değil, İbnü'l-Hümâm'ın tercihini ifade ederken kullandığı delillerin tutarlı ve ortaya koyduğu gerekçelerin itiraz edilemeyecek nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili olarak Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) kefâret verecek kişinin bir veya iki fakir bulması halinde bunun da caiz olduğuna dair görüşü, farklı bir görüş olarak zikredebileceğimiz niteliktedir.¹⁰¹⁷

4. Bir Fakire Bir Günde Altmış Defa Ayrı Ayrı Temlikin Kefârete Etkisi

Kefâretin ifa edilmesinde fakirin bir günlük ihtiyacının giderilmesi, “ibâha” ve “temlik” şeklinde iki farklı yolla yapılabilir. İbaha, altmış yoksulun sabah ve akşam veya sahur ve iftar veya iki sahur veya iki akşam yemek yedirilmesi; temlik ise fitır sadakasında olduğu gibi altmış yoksula sabah ve akşam yetecek kadar bir miktar yiyecek maddesinin veya kıymetinin verilmesidir.¹⁰¹⁸ Bir fakire bir günde altmış kişinin yiyeceği yemeği, ibaha yoluyla bir anda vermek veya gün içerisinde altmış defa ayrı ayrı vermekle kefâretin gerçekleşmeyeceğinde ittifak vardır. Zira günler tekrar etmediğinden fakirin yeniden yiyeceğe ihtiyacı bulunmayacak dolayısıyla bu durum aynı gün farklı kereler tok bir insanın doyurulması anlamına geleceğinden caiz olmayıp böyle bir durumda sadece bir günlük kefâret geçerli olup diğerleri geçersiz sayılacaktır. Bunun gibi bir fakire altmış kişinin yiyeceği gıdayı, bir anda temlik yoluyla vermek de caiz olmayıp burada da sadece fakirin bir günlük ihtiyacı giderilmiş sayılacaktır. Nitekim ayetteki “فَاطْعَامٌ سِتِّينَ مِسْكِينًا” ifadesinden iltizamî olarak tefriğin (altmış kere ayrı ayrı vermenin) lazım olduğu anlaşılmaktadır. Tefrik ise ya hakiki manada söz konusu olup altmış fakirin doyurulması ya da hükmî manada bir fakirin altmış kere ayrı ayrı günlerde doyurulmasıyla gerçekleşir. Bir fakire bir anda temlik yoluyla vermekte ise ne hakiki ne de hükmî hiçbir şekilde tefrik söz konusu olmadığından bir fakire bir anda temlik yoluyla altmış fakirin gıdasının verilmesi caiz değildir.¹⁰¹⁹

Bir fakire altmış fakirin yiyeceğini, gün içerisinde altmış ayrı vakitte temlik yoluyla vermenin geçerli olup olmaması konusunda ise Hanefi meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. Meşâyihîten bir gruba göre bu meselede temlik, ibahanın yerine geçip aynı

¹⁰¹⁶ Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 181.

¹⁰¹⁷ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi 'l-'ulemâ'*, II, 498.

¹⁰¹⁸ İsbicâbi, *Şerhu muhtasari't-Tahâvi*, III, 1648-1649; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 149-152; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, II, 70.

¹⁰¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 19; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 438; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 161; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 183.

hükme tabi olduğu için gün içerisinde defaatle yapılacak diğer kefareter tok olan bir kimsenin doyurulması veya zengin bir kimseye verilmesi anlamına geleceğinden caiz değildir. Nitekim ayetteki altmış fakirin doyurulması ya hakiki manada altmış fakirin doyurulmasıyla ya da bir fakirin altmış gün boyunca hergün ihtiyacı yenilendiği için yeni bir fakir olarak kabul edilmesi ve hükmen altmış kişi yerine geçmesiyle gerçekleşir. Buna göre söz konusu meselede ne hakiki ne de hükmi manada altmış sayısına riayet edilmediğinden gün içerisinde defaatle bir fakire altmış kişinin gıdasının verilmesiyle kefaretin gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak iki farklı kişinin aynı günde aynı fakire verdiği kefareter veya bir kişinin iki farklı sebepten kaynaklanan kefareter borcunu bir fakire aynı günde ödemesi, tok olanı doyurmak veya zengine kefareter vermek gibi değildir. Zira burada aynı fakire kefareter ödeyen kimselerden ikinci kişiye göre birinci kişinin ödediği kefareter ve iki kefareter borcu olan bir kimsenin gün içerisinde aynı fakire ödediği ikinci kefarete göre birinci ödediği kefareter yok hükmünde olduğundan her ikisi de caizdir. Meşâyih'ten diğer bir gruba göre ise temlik, burada ibaha yerine geçmekle birlikte temliğin ibahadan farklı olması ve insan ihtiyacının temlikle giderilmesinde bir sınırın bulunmaması sebebiyle ikinci verilene göre birinci verilen yok hükmünde olduğundan bir fakire temlik yoluyla altmış kişinin yiyeceğini bir günde ayrı ayrı vermek caizdir.¹⁰²⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), konuyla ilgili caiz hükmünü verenlerin görüş ve delilini en son zikretmesinden dolayı Mergînânî'nin (ö. 593/1197) ikinci görüşü desteklediğini ancak iki görüşten birini seçmek gerektiğinde birinci görüşün daha ihtiyatlı olduğunu "الأَوْلَى أَحْوْطُ" lafzıyla ifade etmiştir. *el-Muhîtü'l-Burhânî* sahibinin de bu görüşe sahih dediğini belirten İbnü'l-Hümâm, Mergînânî'nin "temlik ibaha yerine geçse de ibaha gibi değildir" sözüne de itirazda bulunarak "bir şeyin hükmü kendisi yerine geçen şey hakkında da geçerlidir" ilkesinden hareketle temliğin ibaha gibi değerlendirilmesinin vacip olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm'ın birinci görüş hakkında "الأَوْلَى أَحْوْطُ" lafzını kullanması, onun ikinci görüşü ihtiyatlı bulmasa da caiz kabul ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira ayetin zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle altmış gün boyunca bir fakirin temlik veya ibaha yoluyla ihtiyacının giderilmesi şeklindeki kefareti geçerli saymayan İbnü'l-Hümâm'ın bir fakire gün içerisinde temlik yoluyla ayrı ayrı vermek şeklindeki kefareti de caiz görmesi düşünülemez. Nitekim O, meseleyi tahlil ettikten sonra altmış gün boyunca bir fakirin temlik veya ibaha yoluyla ihtiyacının giderilmesi şeklindeki kefareti, ayetteki "فَأَطْعَمُوا سِتِّينَ مِسْكِينًا" (altmış miskinin doyurulması) ifadesine aykırı bulduğu gibi bir fakire gün içerisinde temlik yoluyla ayrı ayrı

¹⁰²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 19; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 243; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 438; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 161-162; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 183; Bâbertî, *el-'Înâye*, IV, 242-243.

altmış kişinin yiyeceğini vermek şeklindeki kefareti de aynı ifadeye aykırı bulmaktadır. Diğer taraftan Hanefilerin ayetteki sarih mana olan “altmış fakir” yerine iltizamî mana olan “altmış defa ayrı ayrı verme”yi vacip kabul etmeleri de ayetin güçlü olan delâletini bırakıp zayıf olan delâletiyle ameli gerektirmekte olup bu durum İbnü'l-Hümâm tarafından ikinci bir red sebebi olmuştur.¹⁰²¹ İbnü'l-Hümâm'dan önce Âlim b. Alâ' da (ö. 786/1384) *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*'de birinci görüşün sahih olduğunu söylemiştir.¹⁰²² İbnü'l-Hümâm'dan sonraki fakihlerden Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşi (ö. 1006/1598) ve Haskefi (ö. 1088/1677), bu görüşün “esah” olduğunu söylemişler¹⁰²³, Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Ali el-Kârî de (ö. 1014/1605) herhangi bir tercih lafzı kullanmadan aynı görüşü teyit etmişlerdir.¹⁰²⁴

5. Bir Kimsenin Bir veya İki Eşine Yaptığı İki Zihar Sebebiyle Altmış Fakire Bir Anda Yüzyirmi Kişilik Yiyeceği Vermesinin Kefârete Etkisi

Bir kimsenin tek eşine yaptığı iki ayrı zihar sebebiyle veya iki eşine yapmış olduğu iki zihar sebebiyle altmış fakire bir anda yüz yirmi kişinin yiyeceğini vermesi halinde iki kefaretin de gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda Hanefî mezhebi imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre bu durumdaki bir kimse sadece bir zihar kefareti ödemiş olur. Zira onlara göre ta'yîn/ belirleme niyeti, ya mücmel olan bir şeyi beyan için ya da müşterek olan bir şeyi diğer fertlerden temyiz için meşru kılınmıştır. Buradan hareketle iki zihar kefaretindeki gibi aynı cins olan kefaretlerde ne mücmelin beyanı ne de müşterekin temyizi söz konusudur. Bu nedenle iki zihar kefaretinin birden niyet geçersiz olduğu gibi iki kefareti birbirinden ayıran temyiz niyeti de geçersiz olup geriye sadece kefaret niyeti kaldığı için bu niyetle de bir kefaret geçerli olur. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise böyle bir kimse iki kefaret için yüz yirmi kişinin yiyeceğini sarfettiği ve gün içerisinde aynı fakire ödenen ikinci kefarete göre birinci ödenen kefaret yok hükmünde olduğundan söz konusu altmış fakir, her iki kefarete de mahal olduğu için iki kefaret de geçerlidir. Diğer taraftan İmam Muhammed, oruç ve zihar gibi iki farklı kefaret için yüz yirmi kişinin yiyeceğinin altmış fakire bir anda verilmesi veya aynı cins iki kefaretin gün içinde altmış fakire iki farklı zamanda verilmesiyle kefaret nasıl ki ittifakla gerçekleşiyorsa burada da söz konusu iki kefaretin geçerli olması gerektiğini söylemiştir.

¹⁰²¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 242-244.

¹⁰²² Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 183.

¹⁰²³ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 460; Timurtâşi, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 175; Haskefi, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 462.

¹⁰²⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 184-185; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 154.

Diğer imamlardan farklı olarak üçüncü bir görüş ortaya koyan İmam Züfer (ö. 158/775), aynı cins kefâretlerde iki zihara birden niyet de iki kefâreti birbirinden ayıran temyiz niyeti de geçersiz olduğundan ortada hiçbir niyet kalmayacağı için her iki kefâret de geçersiz olur, görüşünü savunmuştur.¹⁰²⁵ *el-Hidâye*'nin şârihlerinden İtkânî (ö. 758/1357), aynı cins iki kefârete birden niyet etmekte fayda bulunduğundan böyle bir niyetin muteber olduğunu dolayısıyla iki kefâretin birden ödeneceğini söylemiştir. İki kefârete birden niyete itibar edilmediğinde ise sadece tek bir kefâretin geçerli olacağını bunun da üzerine vacip olan kefâreti ödemek dururken nafîle ile meşgul olmak hatta malı zayi etmek manasına gelip bu davranışın da Müslüman bir kimse için uygun olmadığını söyleyen İtkânî, İmam Muhammed'in görüşünü “وَعِنْدِي قَوْلُ مُحَمَّدٍ أَقْوَى” diyerek tercih etmiştir.¹⁰²⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise faklı cinsten olan kefâretler arasında niyetle ta'yin ve temyize ihtiyaç duyulduğu gibi aynı cinsten olan kefâretlerin birbirinden ayrışması için de niyete ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir. Ona göre âlimler, nasıl ki üzerinde iki eşi sebebiyle iki zihar kefâreti olan bir kişinin aynı cins iki zihardan birine niyetle yaptığı köle azadını geçerli kabul edip o kadını kocasına helal sayıyorlarsa, altmış kişiye verilen yüz yirmi kişilik yiyeceğin yarısını iki zihardan birine diğer yarısını da ikincisine niyetle verilmesini geçerli kabul etmelidirler. Nitekim kölenin azad edilmesinde de altmış kişinin doyurulmasında da maksat aynı olup kadının kocasına helal olmasıdır. İbnü'l-Hümâm sarîh bir tercih ifadesi kullanmasa da yaptığı bu açıklamalardan açık bir şekilde İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰²⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Haskefî (ö. 1088/1677) de yukarıda zikrettiğimiz açıklamalara dayanarak İbnü'l-Hümâm'ın İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁰²⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym'in önce İbnü'l-Hümâm'ı onayladığını sonra da Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) *en-Nihâye*'sinden “Şeyhaynın 'aynı cins kefâretlerde niyetin geçerli olmaması' ifadesinden maksadı, niyetin aynı cins iki kefâretin ikisine birden geçerli olmamasıdır. Buna mukabil aynı cins iki kefâretten birine niyetin geçerli olmasını şeyhayn da kabul etmektedir” bilgisini naklettiğini belirten İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Zeynüddîn İbn Nüceym'in İbnü'l-Hümâm'ın Şeyhayna yaptığı itirazı yerinde bulmadığını, söylemiştir.¹⁰²⁹ Diğer taraftan İbn Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik* adlı eserinde Kurlânî'nin (ö. 767/1366) *el-Kifâye*'sinde de Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) eserinde geçen

¹⁰²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 19-20; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, VI, 375-376; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 244-245; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî*, III, 438; Serüci, *el-Ğâye*, XIII, 124.

¹⁰²⁶ İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 165-166.

¹⁰²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 244-245.

¹⁰²⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 185; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 178.

¹⁰²⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 185-187; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 178.

tesbitin aynısının yer aldığını dolayısıyla İbnü'l-Hümâm'ın İmam Muhammed'i tercih etme gerekçesinin ortadan kalktığını söylemiş ancak *Reddü'l-muhtâr* adlı haşiyesinde aynı bilgilere yer verdikten sonra Şeyhaynın muradı hakkında “iki kefarete birden niyetin geçerli olmadığı, aynı cins kefareten birine niyetin ise geçerli olduğu” şeklinde bir netice ortaya çıktığını söylemiş ve “فَقْتَأْمَلُ” diyerek bu muradın da kesin olmadığını ima etmiştir.¹⁰³⁰ Zira Serahsî ö. 483/1090 [?]), Kâsânî (ö. 587/1191) ve Serûcî'nin (ö. 710/1310) ifadelerinden Şeyhayna göre her iki niyetin de geçersiz olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³¹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî (ö. 1006/1598) Şeyhaynın görüşünü tercih etmişlerdir.¹⁰³² Leknevî (ö. 1304/1886) ise İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü tercih etmiştir.¹⁰³³

“Zihar ile ilgili hükümler” başlığı altında beş (5) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, iki (2) yerde İmam Muhammed'in görüşünü, bir (1) yerde İmam Züfer ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü, kalan iki (2) meselede de mezhepte esas olan görüşü tercih etmiştir.

M. Liân

Karısı hakkında zina isnadında bulunan veya çocuğun zina mahsülü olduğunu iddia eden kocanın yeterli şahidinin bulunmaması halinde karısıyla mahkeme huzurunda özel bir şekilde yeminleşmesine mülâane denir. Liânda karı kocanın akıl baliğ olmaları ve iffete iftira suçundan beri olmaları şarttır. Ayrıca kadının da zina töhmetinden beri olması şarttır. Mülâane işleminin sonunda karı kocanın arası hemen ayrılmaz hakimmin tefrikiyle boşanma gerçekleşir.¹⁰³⁴

1. Liânın Sebebi

Kocanın karısına zina isnadından sonra tekâzübün/ karı kocanın birbirini yalanlamasının liânın sebebi veya şartı olup olmadığı mezhep içinde farklı görüşler bulunmaktadır. Mergînânî (ö. 593/1197), kocanın eşine zina isnadında bulunmasından sonra liândan kaçınması halinde kocanın lânetleşinceye veya karısına iftira ettiğini kabul edinceye kadar hapsedileceğini, aynı şekilde koca lanetleştikten sonra kadının da liândan kaçınması halinde kendisine zina isnat eden kocasıyla lânetleşinceye veya onu tasdik edinceye kadar

¹⁰³⁰ Kurlânî, Celâleddîn Ahmed b. Şemsiddîn el-Havârizmî, *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ahmed el-Hakkânî el-Afkânî, Beyrut 2019, III, 233; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, IV, 187; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 178.

¹⁰³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 19-20; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, VI, 375-376; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 124.

¹⁰³² Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 396; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 148; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 177.

¹⁰³³ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 426-427.

¹⁰³⁴ İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 172-174; Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Ensar nşr. s. 300-301; Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Ensar nşr. s. 245-246.

hapsedileceğini söylemiştir. Zira böyle bir durumda hem koca hem de kadın üzerlerinde bulunan başkasına ait bir hakkı ifaya güç yetirmekte olduğundan borçlu olup malı da bulunan bir kimsenin borcunu ödeyinceye kadar hapsedildiği gibi bunlar da hapsedilir. Mergînânî, burada kocanın kendi nefsinin yalanlamak suretiyle veya karının kocasını tasdik etmesi suretiyle liânın sebebi olan tekâzübü/ birbirlerini yalanlamalarını ortadan kaldıracaklarını; lânetleşmeyi tercih etmeleri halinde ise bunun koca için kazif haddi yerine kadın için ise zina haddi yerine geçeceğini ifade etmiştir.¹⁰³⁵ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise liânın sebebinin kocanın yabancı bir kadına nisbet edip ispat edememesi halinde kendisi için kazif haddini, ispat etmesi halinde de kadın için zina haddini gerektiren bir şeyi, kendi karısına nispet etmesi yani kocanın karısına zina isnadında bulunması olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, Mergînânî'nin aksine karı kocanın tekâzübünün/ birbirlerini yalanlamalarının ise liânın sebebi değil bilakis şartı olduğunu ifade etmiştir. Netice itibarıyla İbnü'l-Hümâm, kazfin sebep ve tekâzübün şart olduğunu “وَالْأَوْجُهُ” diyerek tercih etmiştir.¹⁰³⁶ Bir grup âlime göre liânın sebebinin tekâzüb olduğunu belirten Zeynüddîn İbn Nüceym, “ وَالْحَقِيقُ أَنْ الْقَذْفُ هُوَ السَّبَبُ فَإِنَّ ” “وَالنَّكَادُ شَرْطٌ” tahkik olan, liânın sebebi zina isnadı ve şartı da tekâzüb olduğudur, diyerek muhakkık İbnü'l-Hümâm'ı desteklemiştir.¹⁰³⁷ İbnü'l-Hümâm'dan önce gelen âlimlerden Radiyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176), Kâsânî (ö. 587/1191), Buhânuddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), Kâkî (ö. 749/1348), İtkânî (ö. 758/1357) ve Kurlânî (ö. 767/1366) daha sonraki âlimlerden Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhizâde (ö. 1078/1667) ve Haskefî (ö. 1088/1677), liânın sebebinin kocanın karısına zina isnadında bulunması olduğunu söylemişlerdir.¹⁰³⁸ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise liânın sebebinin karı kocanın tekâzübü/ birbirlerini yalanlamaları olduğunu belirtmiştir.¹⁰³⁹

2. “Muhsan” Olmanın Koca Hakkında da Şart Olması

Hanefilere göre liân, lânet ve gazap sözüyle birlikte yeminle desteklenmiş, koca hakkında kazif haddi yerine ve kadın hakkında ise zina haddi yerine geçen şahitlik olduğundan şahitliğe ehil olan eşler liâna da ehil olacaklardır.¹⁰⁴⁰ Buna göre eşlerden her

¹⁰³⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 247-252; Bâbertî, *el-'Înâye*, IV, 251.

¹⁰³⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 247, 251.

¹⁰³⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 192.

¹⁰³⁸ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 452; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 30; Burhânuddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 336; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 470; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 173; Kurlânî, *el-Kifâye*, III, 235; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 463; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 181; Şürünbülâlî, *Günyetü zevi'l-ahkâm*, I, 396; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 463; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 463.

¹⁰³⁹ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'înâye*, II, 158.

¹⁰⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 44-45; İsbîcâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1651; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, IV, 556; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 247-250.

birinin hür, Müslüman, akıl-bâliğ olması ve kazif haddine uğramamış olması gereklidir. Yine karı kocanın sahih bir nikâhla evli olmaları, dilsiz olmamaları, kocanın iddiasına hiçbir delil getirememiş olması ve kadının da iffetli olup zina isnadını inkâr etmesi de lianın taraflarında bulunması gereken özel şartlardandır.¹⁰⁴¹ Zina ve zina töhmetinden beri olmayı ifade eden muhsan şartının koca için de geçerli olup olmamasında ihtilaf bulunmaktadır. Siğnâkî (ö. 714/1314), *en-Nihâye*’inde kadın gibi kocanın da liân için muhsan olmasının şart olduğunu ve koca muhsan olmadığında liânın geçerli olmayacağını söylemiştir.¹⁰⁴² Kâkî (ö. 749/1348) ise muhsan olsun olmasın başkasına iftira etmek caiz olmadığı ve başkasına iftira söz konusu olduğunda hadd-i kazif gerekeceği için erkekte muhsan olma şartının aranmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁴³ Zeylaî de (ö. 762/1360) *Tebyînü’l-hakâ’ik*’de liânın yeminle teyit edilmiş şahitlik olarak kabul edilmesinden hareketle liânda tarafların şahitlik ehliyetini haiz olması gerektiğini ancak muhsan olma şartının erkek için geçerli olmadığını söylemiştir. Zira erkeğin zani olmasının fıska gerektireceğini bunun da şahadet ehliyetine mani olmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan Zeylaî, kazif haddinin ve liânın ancak kendisine zina isnad edilen kişinin iffetli olması halinde vacip olacağını liânda ise kendisine zina isnad edilen kişinin erkek değil kadın olması nedeniyle kadının muhsan olmasının şart olduğunu ifade etmiştir. Buna ilaveten kadının kazfin sonucu olan had cezasını talep etmesi liânın şartlarındandır. Kadının mahkemeden kazif haddi talebinde bulunabilmesi için de iffetli olması gerekir. Dolayısıyla kadın iffetli olmadığı takdirde kazif haddi talebinde bulunamayacak, had talebinde bulunulmadığında da şartlarından birisi yerine gelmediği için liân söz konusu olmayacaktır. Zeylaî bu gerekçelerden yola çıkarak Siğnâkî’nin kocanın da liân için muhsan olmasının şart olduğunu söylemesinin fahiş bir hata olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴⁴ İbnü’l-Hümâm da (ö. 861/1457) Zeylaî’nin açıklamalarına yer verdikten sonra muhsan olma şartının sadece kendisi hakkında zina isnadı yapılan kadın için geçerli olduğunu ve kocanın şahit olması sebebiyle sadece şahitliğin şartlarını taşıması gerektiğini söyleyerek Siğnâkî’nin görüşünü reddetmiş ve Zeylaî’nin görüşünü tercih etmiştir.¹⁰⁴⁵ Nitekim Hanefilere göre de fasık kocanın zina isnadında bulunmasıyla liânın gerçekleşiyor olması Siğnâkî’nin görüşünün mezhepte yeri

¹⁰⁴¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, V, 36-37, 42-44; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 399; İsbîcâbî, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, III, 1652; Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire*, IV, 556-559; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, V, 181.

¹⁰⁴² Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî, *en-Nihâye fi şerhi’l-Hidâye*, thk. Komisyon, VII, 161.

¹⁰⁴³ Kâkî, *Mi’râcü’d-dirâye*, IV, 472.

¹⁰⁴⁴ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, III, 15.

¹⁰⁴⁵ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 248.

olmadığını göstermektedir.¹⁰⁴⁶ İbn Âbidîn de İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarıyla *en-Nihâye*'de geçen erkeğin muhsan olması şartını reddettiğini, Zeylaî ve başka âlimlerin de koca için böyle bir şart ileri sürülmesini hatalı bulduklarını söylemiştir.¹⁰⁴⁷ İbn Âbidî'nin (ö. 1252/1836) aksine bir şey söylemeden verdiği bu bilgiler, kendisinin de Zeylaî ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Haskefi (ö. 1088/1677), İbnü'l-Hümâm gibi Zeylaî'nin görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰⁴⁸

3. Kadının Kocadan Önce Şahitlik Etmesi Halinde Kadının Şahitliğinin Geçerli Sayılması

Karı koca arasında icra edilecek olan liânda ilk önce kocanın sonrada kadının mülâane yapması gerekmele birlikte mülâane esnasında hâkim hata ile önce kadına sonra da kocaya liân yaptırrsa böyle bir durumda hâkimin liânı kadına tekrar ettirmesinin gerekliliğinde ihtilaf vardır. Mezhepteki esas görüşe göre tertibe riayet edilmeden yapılan böyle bir liândan sonra hâkimin kadına liânını yeniletmesi gerekir. Zira “ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ ” (Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi...) ¹⁰⁴⁹ ayetindeki “ف” harfinin takip ifade etmesi ve her konuda örnek olan Hz. Peygamber (s.a.) liân ayeti indiğinde uygulamaya erkekten başlaması, kocanın liânının karısından önce olmasını gerektirmektedir. Davalarda esas olan da davacının iddiasını ispat etmesiyle davaya başlanması olup liânda davacı koca olduğu için ondan başlancaktır. Ortada bir iddia ve davacı yokken bir kimsenin ortaya çıkıp davalı gibi savunma yapması ne kadar anlamsız ise kocanın liânını reddetmek üzere meşru kılınmış ve ona bir cevap mahiyetinde olan kadının liânının da kocasından önce yapılmış olması o kadar anlamsız olacaktır. Diğer bir ifadeyle kocanın liânı, karısına yaptığı zina isnadı sebebiyle kadın aleyhinde bir şahitlik hükmünde olduğundan kadının liânı da kocasının bu iddiasını düşüren bir şahitlik hükmünde olduğundan kadın kocasından sonra liânda bulunmak zorundadır.¹⁰⁵⁰ Özetle, mezhepteki esas görüşe göre zina iddiasını reddeden bir delil yerine kaim olan kadının liânın zina iddiasının delili yerine kaim olan kocanın liânından önce gelmesi sahih olmayıp

¹⁰⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 43; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 44; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1652; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 453; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 46; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 401-402; Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz*, II, 304.

¹⁰⁴⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 181.

¹⁰⁴⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 191; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 181.

¹⁰⁴⁹ en-Nür, 24/ 6.

¹⁰⁵⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 46; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 51-52; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1656; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 26-27; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 452; Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 456; Ebû Abdullah, *Hizânetü'l-ekmel*, I, 582.

böyle bir hata söz konusu olduğunda hâkimin, kocasından sonra kadına liânı iade ettirmesi gerekir. Bununla birlikte hâkim kadına liânını iade ettirmeden karı kocanın arasını tefrik etse, mezhepte esas olan görüşe göre hâkimin bu tefriki de geçerli kabul edilmiştir. Zira bazı âlimlere göre liân yeminleşme olduğu için tarafların öncelik sıralaması bulunmadığından hâkim de liânı şahitlik değil de yeminleşme olarak düşündüğünden bu kararıyla farklı içtihatların söz konusu olduğu bir meselede içtihatlardan birini tercih edip uygulamış sayılır ve tefrik kararı geçerli kabul edilir.¹⁰⁵¹ Kâsânî (ö. 587/1191), hâkimin tefrikinin geçerli olmasını, hâkimin liânı yemin olarak görmesine bağlarken¹⁰⁵² İmam Muhammed (ö. 189/805), Kudûrî (ö. 428/1037) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi diğer âlimler ise hâkimin liânı nasıl kabul ettiğine bakmasızın tefrikinin geçerli saymışlar ve bu durumda mutlak olarak tefriğin geçerli olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁵³ Bunun aksine mülâane esnasında hâkimin hata ile önce kadına sonra da kocaya liân yaptırması durumunda, sıra gözetmenin zorunlu olmayıp sünnet olduğunu savunan bazı âlimler de bulunmaktadır. Bu âlimlere göre tertibe riayet edilmeden yapılan böyle bir mülâaneyle sünnete aykırı davranılmış olmakla beraber söz konusu liân geçerli olup hâkimin kadına liânını tekrar ettirmesi de vacip değildir. Serûcî (ö. 710/1310) ve Bedreddîn Aynî (ö. 855/1451), liânda tertibe riayet etmeyi sünnet kabul eden bu âlimlerin kimler olduğuna değinmeden hâkimin mülâaneyle kadından başlamasının sünnete aykırı olduğunu, bununla beraber böyle bir mülâanenin geçerli olup iadesinin de vacip olmadığını söyleyerek İmam Mâlik'in de (ö. 179/795) bu görüşte olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁵⁴ Mergînânî'nin (ö. 593/1197) ifadelerinin zahirinden liânda tertibe riâyetin gerekli olduğunun ve hata ile tertibin bozulması halinde iadenin vacip olacağını anlaşıldığını söyleyen İbnü'l-Hümâm, Kâsânî'nin de (ö. 587/1191) tertibi gerekli gördüğünü dolayısıyla kadının liânının kocanın liânından sonra olması halinde mülâanenin sahih olacağını söylediğini, ifade etmiştir. Ayrıca Şafiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Mâlikîlerden Eşheb el-Kaysî'nin de (ö. 204/820) aynı görüşte olduklarını belirtmiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm, Serûcî'nin (ö. 710/1310) *el-Gâye*'sindeki bilgilere yer verdikten sonra tertip terkedilse bile mülâanenin geçerli olup iadesinin de vacip olmadığı şeklindeki görüşü “وَهُوَ الْوَجْهُ” diyerek tercih etmiştir. Zira İbnü'l-Hümâm, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” abdest ayetindeki “ف” harfi atfıyla yıkanması gereken azalar arasındaki

¹⁰⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 46; Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984, II, 222-223; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 27.

¹⁰⁵² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 27.

¹⁰⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, V, 46; Kudûrî, *et-Tecrid*, X, 5214; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 52; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1656; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 452; Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 456; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, IV, 563.

¹⁰⁵⁴ Serûcî, *el-Gâye*, XIII, 172; Aynî, *el-Binâye*, IV, 755.

tertibin değil, namaz kılma iradesiyle azaları yıkama arasındaki tertibin ifade edilmesinde olduğu gibi “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ” mülâane ayetindeki “ف” harfi atfıyla da liânın tarafları arasındaki tertibin değil, zina isnadı ile lanetleşme arasındaki tertibin ifade edildiğini söylemiş ve hâkim hata ile mülâaneye kadından başlayıp sünnete aykırı davranırsa bile kadının liânını iade ettirmeksizin mülâanenin geçerli olacağını ifade etmiştir. Nitekim ona göre, “أَدْخُلِ السُّوقَ فَاشْتَرِ لَنَا خُبْزًا وَلَحْمًا” “çarşıya git, bize et ve ekmek al” ifadesini kullanan bir kimsenin “ف” harfi atfıyla çarşıya gitmekle alışveriş arasında bir tertibi kastettiği ancak et veya ekmek almak arasında bir tertibi kastetmediği anlaşılmaktadır.¹⁰⁵⁵ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Haskefi (ö. 1088/1677) mezhepteki esas görüşe tabi olmuşlardır.¹⁰⁵⁶

4. “Seninle Evlenmeden Önce Sana Zina İsnadında Bulunmuştum veya Seninle Evlenmeden Önce Sen Zina Etmiştin” Denmesinin Mülâane veya Kazfe Etkisi

Bir kimsenin karısına “فَدَفَنْتُكَ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكَ أَوْ زَنَيْتَ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكَ” (Seninle evlenmeden önce sana zina isnadında bulunmuştum veya seninle evlenmeden önce sen zina etmiştin) demesi halinde mülâane mi yoksa kazif haddi mi gerekeceği konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebindeki esas olan görüşe göre bu konuda hükmü belirleyici olan kazfın sebebinin değil bizzat kazfın kendisinin gerçekleştiği zamandır. Zira Hanefîler, “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْحَامِسَةُ أَنْ لَعْنَتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ” (*Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, “eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını” söylemesidir.*)¹⁰⁵⁷ ayetinde liânın eşler arasındaki kazifte söz konusu olduğuna değinilmesine rağmen kazfın sebebinin evlilikten önce veya sonra gerçekleşmesine dair bir ayırımı gidilmediği için kazfın sebebinin zamanına itibar edilmeyeceğini bilakis kazfın ne zaman yapıldığına itibar edileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁵⁸ Buna göre “زَنَيْتَ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكَ” (Seninle evlenmeden önce sen zina ettin) diyen bir koca, kazif sebebi evlilikten önce olsa bile kazfın kendisi evlilik esnasında olduğu için mülâane yapar. “فَدَفَنْتُكَ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكَ” (Seninle evlenmeden önce sana zina isnadında bulunmuştum) diyerek karısına hitabeden bir koca hakkında ise

¹⁰⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 35-36; IV, 254.

¹⁰⁵⁶ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 397; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 193; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 465; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 186; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 465.

¹⁰⁵⁷ en-Nûr, 24/ 6-7.

¹⁰⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 48; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 53; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 43; Ebû Abdullah, *Hizânetü'l-ekmel*, I, 583; Aynî, *el-Binâye*, IV, 755.

kendi ikrarıyla kazfın zamanını evlilikten önceki bir zamana nisbet etmesi ve karısının da evlilik öncesinde yabancı bir kadın olması sebebiyle dört şahit getirememesi halinde haddi kazif gerekli olur.¹⁰⁵⁹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), mezhepteki bazı âlimlerin “ قَدَفْتُكَ قَبْلَ أَنْ ” “أَتَزَوَّجَكَ أَوْ زَنَيْتَ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكَ” (Seninle evlenmeden önce sana zina isnadında bulunmuştum veya seninle evlenmeden önce sen zina ettin) ifadelerini kullandığı anda kocanın evli olması sebebiyle mülânenin gerekli olduğunu söylediklerini ve *Hizânetü'l-ekmel*'de “ وَمَا فِي خِرَانَةٍ ” “Seninle evlenmeden önce sana zina isnadında bulunmuştum” ifadesinden haddin gerekli olduğu ve “seninle evlenmeden önce sen zina etmişin” sözlerinden de liânın gerekli olduğu şeklindeki bir ayrımla farklı hüküm vermenin tercihe daha uygun olduğunu ifade ederek mezhepteki asıl görüşü desteklemiştir.¹⁰⁶⁰ *Fetâva'l-hindiyye* adlı eserde de İbnü'l-Hümâm gibi mezhebin asıl görüşü esas alınmıştır.¹⁰⁶¹

5. Mecbûbun Çocuğun Nesebini Reddetmesinin Liânla İlişkisi

Mecbûb, tenasül uzvu ve husyeleri kesilmiş veya sadece erkeklik organı kesilmiş ya da erkeklik organı düğme gibi çok ufak olan bir kimsedir.¹⁰⁶² Mecbûb olan kimsenin karısının bir çocuk doğurması ve kocanın bu çocuğun nesebini reddetmesi halinde liânın meşru olup olmayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye*'de kısır, mecbûb ve husyeleri alınmış kimselerin karılarının doğurduğu çocuğun nesebini reddetmeleriyle liânın meşru olmadığı zikredilmiştir. Zira liân, hadd-i kazfî iskat veya gayr-i meşru çocuğun nesebini reddetmek üzere meşru kılınmış olup böyle kimselerden inzal vaki olmadığı için kendilerine çocuk nisbet edilmesi mümkün değildir. Kendilerine nesep nispet edilemeyen böyle kimselerin de neseb reddi için liâna başvurmalarının bir anlamı olmayacaktır.¹⁰⁶³ Serûcî (ö. 710/1310) ise *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye*'deki bilginin garip bir bilgi olduğunu, zira mecbubdan delk suretiyle inzal vaki olabileceğini ve çocuğun nesebinin sabit olacağını söylemiştir.¹⁰⁶⁴ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye*'de geçen bu ifadelerin mutlak manada doğru olmayıp sorunlu olduğunu söylemiştir. Zira muhtar olan görüşe göre mecbûb olan bir kimseden temas ve delkle inzal söz konusu olduğundan

¹⁰⁵⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 48; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 53; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 43, IX, 245-246; Ebû Abdullah, *Hizânetü'l-ekmel*, I, 583.

¹⁰⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 255; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 170-171.

¹⁰⁶¹ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 545.

¹⁰⁶² Bâbertî, *el-İnâye*, III, 321; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 399; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 206; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 470.

¹⁰⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 252, 259; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 201; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, IV, 201-202; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 184.

¹⁰⁶⁴ Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 164.

çocuğun nesebi mecbûb bir kimseye nisbet edilebilecek bu sebeble de liân meşru olacaktır.¹⁰⁶⁵ Mecbûb olan kişiler hakkında *Şerhu muhtasari't-Tahâvî* adlı eserinde Cessâs (ö. 370/981), mecbûbun karısının çocuk doğurması halinde nesebinin sabit olacağında âlimlerin ittifak ettiğini söylemesine rağmen *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ'* adlı kitabında da “Ashabımız, inzal şartıyla nesebin sabit olacağını, İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Züfer (ö. 158/775) ise inzal şartı aranmaksızın mutlak olarak nesebin sabit olacağını belirtmiştir.” ifadesine yer vermiştir.¹⁰⁶⁶ Ancak Kâsânî'nin (ö. 587/1191) ifadesine göre *Şerhu muhtasari't-Tahâvî* adlı eserde Cessâs'ın çocuğun doğmasıyla nesebin sabit olduğunda ittifak vardır, cümlesi delk yoluyla kadın hamile kalmışsa mecbûba nesebin nisbet edileceği anlamında söylenmiştir.¹⁰⁶⁷ Yoksa mutlak manada çocuğun nesebinin mecbûba nisbet edilmesinde ittifak söz konusu değildir. Nitekim âlimlerin çoğunluğu mecbûb kimseye nesebin sabit olmasını inzalin bulunmasına bağlamıştır. Meselâ Serahsî (ö. 483/1090 [?]), nesebin mecbûb hakkında sabit olmasının mecbûbun delk yoluyla inzal olmasına bağlı olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶⁸ Zahîruddîn Ahmed b. İsmail et-Timurtâşî (ö. 650/1252) de mecbûbdan inzal vaki olduğu biliniyorsa nesebin sabit olacağını, inzal bilinmiyorsa nesebin sabit olmayacağını söylemiştir.¹⁰⁶⁹ Aynı şekilde Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Haskefî (ö. 1088/1677), delkle inzal vaki oluyorsa mecbûb hakkında nesebin sabit olacağını, inzal yoksa nesebin sabit olmayacağını söylemiştir.¹⁰⁷⁰ Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) de mecbûbun daha önce zikrettiğimiz üç çeşidine değindikten sonra konuyla ilgili uzmanların açıklamasına göre husyeleri olmayan kişinin erkekliğinin kalmayıp kendisine çocuk nispet edilemeyeceğini ve husyeleri mevcut olup erkeklik organı düğme gibi çok küçük olan kimselerin ise delk ve temas suretiyle hamile bırakmaya muktedir olduklarını ve kısır sayılamayacaklarını ifade etmiştir.¹⁰⁷¹ Diğer bir ifadeyle Bilmen, mecbûbun farklı çeşitlerinin bulunduğu temas ederek kendisinden inzal vaki olan mecbûba neseb nisbet edileceğini, kendisinden inzal vaki olmayan mecbûba ise neseb nisbet edilemeyeceğini kastetmiştir. Netice itibarıyla mecbûb ve karısı arasında liânın meşru olup olmaması çocuğun nesebinin mecbûb hakkında sabit olup olmamasıyla ilgili bir durumdur. Buna göre inzal şartı aranmaksızın çocuğun nesebini mecbûba nispet eden âlimlere göre liân meşru kabul edilmiştir. İnzal şartıyla mecbûba neseb nisbet eden âlimlerin çoğunluğuna göre ise inzalin bulunması halinde mecbûba neseb nispet edildiğinden liân

¹⁰⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 259; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 184.

¹⁰⁶⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 395; Cessâs, *Muhtasar İhtilâfi'l-'ulemâ'*, II, 366.

¹⁰⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 523.

¹⁰⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 98.

¹⁰⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 321.

¹⁰⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 207, 240; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 205-206.

¹⁰⁷¹ Bilmen, *Hukuki İslamiye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, II, 345.

meşru kabul edilecek, inzalin bulunmaması halinde ise neseb nispet edilemediğinden liân meşru kabul edilmeyecektir. İbnü'l-Hümâm'ın muhtar olan görüşüne göre mecbûb olan bir kimseden temas ve delkle inzal söz konusu olduğundan çocuğun nesebi mecbûb bir kimseye nisbet edilebilecek bu sebeple de liân meşru olacaktır, ifadesindeki mecbûbla kendisinden inzal vaki olan mecbûbun kastedildiği anlaşılmalıdır. Zira âlimlerin çoğunluğu, ancak inzalin bulunmasıyla mecbûba neseb nispet edileceğini inzalin bulunmaması halinde ise neseb nispet edilemeyeceğini söylemişlerdir. İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye* ve *Fethu'l-Kadir*'deki her iki müellifin ifadelerine yer verdikten sonra ya *Fethu'l-Kadir*'deki görüşün muhtar olup *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye*'de geçen görüşün muhtar olmadığını ya da *ez-Zahîratü'l-Bürhâniyye*'de geçen mecbûbun kendisinden inzal vaki olmayan mecbûb olduğunu söylemiş ve ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla İbn Âbidîn, yaptığı bu yorumuyla söz konusu ihtilafın giderilebileceğini ima etmiştir.¹⁰⁷²

6. Aralarında Mülâane Gerçekleşen Eşlerin Tekrar Evlenmelerinin Meşruiyeti

Aralarında mülâane gerçekleşen karı kocanın birbirleriyle tekrar evlenip evlenemeyeceği konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd'a (ö. 204/819) göre liân sebebiyle meydana gelen ayrılık talak ifade etmeyen ebedi bir ayrılık olduğundan hâkimin tefriki söz konusu olsun olmasın liânın vaki olmasıyla bu eşler hiçbir şekilde tekrar evlenemezler. Liân gerçekleştikten sonra kocanın kendisini yalanlaması veya kadının sonradan kocasının iddiasını tasdik etmesi neticeyi değiştirmeyecektir. Zira bu fakihler “الْمُتَلَاعِنَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ أَبَدًا” (*Mülâane yapanlar ebedi birleşmezler*)¹⁰⁷³ hadisinden hareketle böyle bir karı koca arasındaki evlenme engelinin süt ve sıhriyetten kaynaklanan evlenme engeli gibi olduğunu söylemişler dolayısıyla böyle bir karı kocanın ebediyen bir araya gelemeyeceğini ifade etmişlerdir. Diğer taraftan başkasına iftira etmek suretiyle haddi kazife uğrayan kimsenin ebediyen şahitliğinin haram olmasında olduğu gibi bir nevi şahitlik kabul edilen liânda bulunmak suretiyle araları ayrılan karı kocanın da şahitlik yerinde olan liândan kendilerini yalanlayarak dönmelerinden sonra tekrar evlenmelerinin aynı şekilde ebediyen haram olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁷⁴ Hanefî mezhebindeki esas olan İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşüne göre ise koca karısına iftirada bulunduğunu ikrar

¹⁰⁷² İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, IV, 201-202.

¹⁰⁷³ Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 416, hd. no: 3706, 3707; 417, hd. no: 3708; *Fethu'l-Kadir*'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 258.

¹⁰⁷⁴ Cessâs, *Muhtasar İhtilâfi'l-'ulemâ'*, II, 506; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 46-47; Serahsî, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 455; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 53; Burhânuddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 339; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 258.

etmediği veya kadın kocasının iddiasını tasdik etmediği sürece mülâane yapan eşlerin tekrar evlenmeleri mümkün değildir. Ancak kocanın karısına yaptığı zina isnadında yalancı olduğunu itiraf etmesi veya kadının kocasının iddiasını tasdik etmesi halinde eşlerin tekrar evlenmeleri mümkündür. Zira tarafeyn “الْمُتَّلَاعِنَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ أَبَدًا” (Mülâane yapanlar ebedi birleşemezler) hadisini ya hakiki manasını dikkate alarak karı koca mülâane yaptıkları esnada bir araya gelemezler şeklinde değerlendirmişler ve liânın fiilen sona ermesiyle de hakiki mananın mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Ya da mecazî manasına itibar ederek mülâane hükmen devam ettiği sürece karı koca bir araya gelemezler şeklinde değerlendirmişlerdir. Buradan hareketle kocanın kendisini yalanlaması veya kadının kocasını tasdik etmesi halinde mülâane hükmen de son bulacağından eşlerin tekrar bir araya gelmeleri mümkün olacaktır. Tarafeyn, “إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا” (Çünkü onlar eğer sizi ele geçirirlerse ya taşlayarak öldürürler ya da kendi dinlerine döndürürler; işte o zaman ebediyen kurtuluşa eremezsiniz.) ayetini söz konusu duruma örnek göstererek, küfür ehlinin dinine girenlerin o batıl dinde devam ettikleri sürece kurtuluşa eremeyeceklerinin kastedilmesinde olduğu gibi liân devam ettiği sürece de karı kocanın tekrar evlenmelerinin mümkün olmadığını kastedildiğini belirtmiştir. Aynı şekilde “namaz kılan konuşamaz” ifadesinde kişinin namazda olduğu sürece konuşamayacağı ve “şu kâfirle ebediyen konuşmayacağım” diyen bir kimsenin de kâfir olduğu sürece falanca kimseyle konuşmayacağına kastedilmesi gibi mülâaneye ilgili hadiste de liân devam ettiği sürece karı kocanın bir araya gelemeyeceğinin kastedildiğini söylemişlerdir. Diğer taraftan şahitlikte kişinin kendisini yalanlaması halinde şahitliğinin batıl olmasında olduğu gibi şahitlik olarak değerlendirilen liânda da kocanın kendi iddiasını yalanlaması veya kadının kocasını tasdik etmesiyle liân batıl olup evliliklerinin önünde bir engel kalmadığından karı kocanın tekrar evlenmelerinin mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁷⁵ Netice itibariyle tarafeyne göre kocanın kendisini yalanlaması veya kadının kocasını tasdik etmesiyle mecazî olarak da liân sona ereceği için hadiste geçen ebediyen haramlık hükmü böyle bir karı koca hakkında geçersiz hale geldiğinden tekrar evlenmeleri mümkün olacaktır. Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Ebû Yûsuf ve diğer üç mezhep imamının liânla ebediyen hürmet sabit olacağından tekrar evliliğin hiçbir şekilde mümkün olmadığı görüşünde olduklarını söylemiş buna göre de buradaki ayrılığın talak değil fesih olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), “الْمُتَّلَاعِنَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ أَبَدًا” (Mülâane yapanlar ebedi

¹⁰⁷⁵ Cessâs, *Muhtasar İhtilâfi'l-'ulemâ'*, II, 506-507; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 47; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1656; Serahsî, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 455-456; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 53-54; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 408-409; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 398.

birleşemezler) hadisinde geçen hakikî mananın karı koca mülâane yaptıkları esnada bir araya gelemeler şeklinde olduğunu ve liânın fiilen sona ermesiyle de hakiki mananın mümkün olmadığını ifade ederek burada mecâzî manaya gidileceğini söylemiştir. Hadiste iki mecâzî mananın söz konusu olduğunu belirten İbnü'l-Hümâm, birinci mecâzî mananın tarafeynin ifade ettiği gibi hükmen liân devam ettiği sürece karı kocanın bir araya gelememesini ifade ettiğini, ikinci mecâzî mananın ise aralarında hariçte mülâane gerçekleşmiş kişilerin tekrar bir araya gelememesini ifade ettiğini, söylemiştir. Hadisin ikinci mecâzî manasına göre kocanın kendisini yalanlaması veya kadının kocasını tasdik etmesiyle liân hükmen ortadan kalksa da bu durum hariçte liânın yaşanmış olması gerçeğini değiştirmede için karı kocanın bir araya gelmeleri mümkün değildir. Bu izahlardan sonra İbnü'l-Hümâm, söz konusu iki mecaz ihtimalinden akla ilk gelenin ikincisi olduğunu “ أَيُّ الْإِحْتِمَالَيْنِ أَرْجَحُ وَأَظُنُّ أَنَّ الثَّانِيَّ أَسْرَعُ إِلَى الْفَهْمِ وَاللَّهِ ” lafzıyla ifaderek İmam Ebû Yusuf, İmam Züfer, Hasan b. Ziyâd ve diğer üç mezhebin görüşünü tercih etmiştir.¹⁰⁷⁶ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) bu konuda İbnü'l-Hümâm'a tabi olmuşlardır.¹⁰⁷⁷ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise tarafeynin görüşünü tercih etmişlerdir.¹⁰⁷⁸

“Liânla ilgili hükümler” başlığı altında altı (6) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bir (1) yerde Hanefî mezhebinde tercih edilmeyen İmam Ebû Yûsuf, İmam Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın görüşünü, beş (5) yerde ise mezhepteki esas görüşü tercih etmiştir.

N. 'İnnîn

Fizikî bir engel bulunmamakla birlikte hastalık, hilkattaki zayıflık, yaşlılık, büyü vb. sebeplerle karısıyla cinsel ilişkiye giremeyen iktidarsız kişiye innîn denir.¹⁰⁷⁹

1. 'İnnîn Kocaya Verilen Süre

Fizikî bir engel bulunmamakla birlikte hastalık, hilkattaki zayıflık, yaşlılık, büyü vb. sebeplerle cinsel ilişkiye giremeyen iktidarsız bir kişiye, karısının mahkemeye başvurması üzerine hâkim tarafından bir sene mühlet verilir. İktidarsız kimseye bir sene mühlet verilmesi gerektiği konusunda sahabeden Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Muğîre b. Şü'be'nin (ö. 50/670) görüş bildirdiği ve

¹⁰⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 258-259.

¹⁰⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 202-203; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 468.

¹⁰⁷⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 398; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 149; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 194; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, V, 194-195; Haskefî, *ed-Dürri'l-muntekâ*, I, 467; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 182, 195.

¹⁰⁷⁹ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 506-507.

diğerlerinden de farklı bir görüş gelmediği için konuyla ilgili sahabe arasında ittifakın hatta icmânın gerçekleştiği nakledilmiştir. Erkeklerde söz konusu olan bu iktidarsızlık bazen asli bir sebepten bazen de arızî bir sebepten meydana geldiği için iyileşme ümidine binaen bir sene mühlet verilmiştir. Nitekim konuyla ilgili olarak âlimler, âlemde ne varsa âdemde de o vardır sözünden hareketle, kâinatta var olan ateş, hava, su ve topraktan oluşan anâsır-ı erbaanın insanın tabiatını oluşturan kan, balgam, safra ve sevdadan oluşan bu dört hıltıyı etkilediğini savunmuşlardır. İnsanın fizyolojik ve psikolojik mizacına etki eden bu dört hıltının bir yıl dört mevsim süresince sıcak, soğuk, nemli ve kuru etkiye maruz kalarak değişme gösterdiğini dolayısıyla bunun da çeşitli hastalıklara sebep olabildiğini ya da varolan hastalıkların iyileşmesine zemin hazırladığını belirtmişlerdir. Buna göre hâkimin iktidarsız kocaya verdiği bir senelik süre zarfında iyileşme durumu olursa karı kocanın evliliği devam eder. İyileşme söz konusu olmazsa kadından zulmü defetmek için kocanın karısını boşaması gerekir. Kocanın karısını boşamaması halinde ise hâkim zulmü defetmek için karı kocanın arasını ayırır. Hâkimin bu tefriki, ayrılık kocadan kaynaklandığı ve zulmün def'i de ancak bâin talakla mümkün olduğu için bir bâin talak sayılmıştır.¹⁰⁸⁰ Ancak iktidarsız kocaya verilecek sürenin hicrî sene mi yoksa miladî sene mi olduğu konusunda mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. Zâhiru'r-rivâyeye göre kamerî seneye itibar edilir. Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan (ö. 150/767) aktardığı görüşe göre ise miladî seneye itibar edilir.¹⁰⁸¹ Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra) sahih olan görüşün kamerî yıl olduğunu zira senenin mutlak zikredilmesi halinde kamerî yıla hamledileceğini ve bunun da miladî yıldan on bir gün eksik olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸² Kâsânî (ö. 587/1191) kitaptan “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ” (Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir...)¹⁰⁸³ ayetinin ve sünnetten de “إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ، ثَلَاثٌ مَتَوَالِيَاتٌ: ذُو الْقَعْدَةِ، وَذُو الْحِجَّةِ، وَالْمَحْرَمُ، وَرَجَبٌ مُضَرٌّ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ” (Zaman, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü şekliyle sürüp gitmektedir. Sene on iki aydır. Bunlardan dört tanesi haram olan aydır. Üçü arka arkaya gelen zilkâde, zilhicce ve muharremdir. Biri ise Mudar kabilesince çok değerli olan ve cemaziyelâhir ile şâbân arasında bulunan recep ayıdır.)¹⁰⁸⁴ hadisinin zâhiru'r-rivâyeyi desteklediğini söylemiştir. Sahabenin de kitap ve sünnete bağlı kalacaklarından hareketle iktidarsız kocaya verdikleri bir

¹⁰⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 94-96; İsbîcâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1514-1515; Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, I, 368-369; Serahsî, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 465-466; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, III, 588; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 207-211; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 267-268.

¹⁰⁸¹ İsbîcâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1514-1515; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 218.

¹⁰⁸² Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, I, 370.

¹⁰⁸³ Bakara, 2/ 189.

¹⁰⁸⁴ Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 2; “Meğâzî”, 77; Müslim, “Kasâme”, 4383; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 67.

yıllık sürenin bir kameri yıl olmasının zorunlu hale geldiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸⁵ Mergînânî de (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde sahih olan görüşün kamerî yıl olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸⁶ İtkânî (ö. 758/1357) ise İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Asl*'da seneyi mutlak ifade ettiğini miladî veya kamerî olarak kayıtlamadığını, Şemsü'l-eimme Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) ve Alâuddîn es-Semerkandî'nin de (ö. 539/1144) iktidarsız kocanın iyileşme zamanının miladî ve hicrî yıl arasındaki on bir günlük süreye denk gelme ihtimaline binaen ihtiyatı esas alarak miladî seneyi tercih ettiklerini ifade etmiş ve kendisi de ihtiyata uygun olduğu için bu görüşün muhtar olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸⁷ Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî* ve Âlim b. Alâ (ö. 786/1384), *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*'de meşâyihin çoğunluğunun miladî seneyi esas aldıklarını, İbn Semâa'nın (ö. 233/848) İmam Muhammed'den bu görüşü rivâyet ettiğini ve fetvanın da buna göre olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁸⁸ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), iktidarsız bir kimseye verilen bir senelik süreyle ilgili sahih olan görüşün Mergînânî gibi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî et-Taberî (ö. 446/1054) tarafından da bir kameri yıl olarak kabul edildiğini söylemiştir. Buna mukabil Şemsü'l-eimme Serahsî, Kâdîhân (ö. 592/1196) ve Zahîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer'in (ö. 619/1222) miladî yılı tercih ettiklerini söylemiştir. Zira bu âlimler, verilen süreden maksadın iktidarsız kimsenin manisinin kalkarak fitratının düzelmesi olduğunu belirtmiş ve iktidarsız kimsenin iyileşme zamanının da miladî ve hicrî yıl arasındaki on bir günlük süreye denk gelme ihtimalini göz önünde bulundurmışlardır. Ancak İbnü'l-Hümâm, bu görüşlerin selefi olmayan muhdes görüşler olduğunu ifade etmiştir. Nitekim sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Muğîre b. Şü'be; tabînden Saîd b. el-Müseyyib (ö. 94/713), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) iktidarsıza bir sene mühlet vermişlerdir. Senenin mutlak olarak zikredilmesi halinde de örfün belirleyici olduğunu belirten İbnü'l-Hümâm, hem şer'î örfte hem de Arap örfünde kamerî yılın esas alındığını söyleyerek, zâhiru'r-rivâyeyeyi tercih etmiştir.¹⁰⁸⁹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) sahih olan görüşün zâhiru'r-rivâyeye olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁹⁰ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563),

¹⁰⁸⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 589.

¹⁰⁸⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 271.

¹⁰⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 95-96; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 226; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 218.

¹⁰⁸⁸ Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 173; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 220.

¹⁰⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 267-268, 271-272; Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, I, 356; Tahtâvî, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, V, 755-756.

¹⁰⁹⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 399; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 150; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 162.

Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şeyhîzâde de (ö. 1078/1667) ve Haskefî (ö. 1088/1677) zâhiru'r-rivâyeyi tercih etmişlerdir.¹⁰⁹¹

2. Hâkimin 'İnnîn Kocaya Verdiği Sürenin Sonunda Gerçekleşen Tefrikin Sebebi

Kadın açısından evliliğin gayelerinden biri de cinsel ihtiyacını helal dairede kocasıyla karşılayarak iffetini korumaktır. Kadının bu ihtiyacı kocası üzerindeki hakkı olduğundan koca bu hakkı yerine getiremediği zaman kadın, mazlum ve madur olduğu için hâkime başvurmak suretiyle iktidarsız olan kocasından ayrılma talebinde bulunabilir. Zira kadın nikâh akdini beşeri arzularını tatmin etmek ve nefsinin haramdan korumak amacıyla gerçekleştirir. Kocasının da asli, arizi veya herhangi bir sebeple kadının bu ihtiyacını giderememesi halinde akdin maksadı tamamen ortadan kalktığı için akdi yapan kadına akdi feshetme imkânı verilir.¹⁰⁹² Böyle bir durumda hâkim kadının maduriyetini gidermek için kocaya bir yıl süre takdir eder. Hâkim, 'innîn (iktidarsız) kocaya verdiği bir yıllık sürenin sonunda kocada herhangi bir iyileşme söz konusu olmazsa bu karı kocanın arasını tefrik eder. Âlimler bu tefrik sebebi hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Şemsü'l-eimme Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Radiyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176) ve Mergînânî (ö. 593/1197), kocaya verilen bir yıllık süreden maksadın kocadaki rahatsızlığın yaradılıştan kaynaklanan asli bir kusur mu yoksa sonradan meydana gelen arizi bir kusur mu olduğunun tesbit edilmesi olduğunu söylemişlerdir. Buna göre bir yılın sonunda cinsel münasebet gerçekleşmemişse, kocadaki iktidarsızlığın arizi değil asli bir sebepten kaynaklandığına hükmedileceğini dolayısıyla karı kocanın tefrik sebebinin asli kusura bağlanacağını ifade etmişlerdir.¹⁰⁹³ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise tefrik sebebinin sadece yaratılıştan kaynaklanan asli kusura bağlanmış olmasının doğru olmadığını bilakis tefrik sebebinin asli kusura ilaveten büyü, müzmin hastalık veya kocanın muktedir olduğu halde kadına yaklaşmaması gibi herhangi bir başka sebepten de kaynaklanabileceğini söylemiştir. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Hümâm, hâkimin tefrik sebebinin asli kusur, arizi kusur ve hangi sebeple olursa olsun kadının hakkının ifa edilmemesi olduğunu söylemiş ve hak olanın da bu olduğunu “ فَأَلْحَقُ أَنَّ التَّفْرِيقَ مَنْوُوطٌ إِمَّا بِعَلَبَةِ ظَنٍّ ” diyerek ifade etmiştir.¹⁰⁹⁴ Molla Hüsrev (ö. 885/1480); Şemsü'l-eimme Serahsî, Radiyyüddîn Serahsî ve Mergînânî gibi tefrik

¹⁰⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 209; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 207-208; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, V, 208-209; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 470; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 470.

¹⁰⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 95; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 465; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 310-311.

¹⁰⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 96; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 465; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 267-268.

¹⁰⁹⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 268.

sebebini asli kusura bağlamıştır.¹⁰⁹⁵ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise İbnü'l-Hümâm'ı onaylamıştır.¹⁰⁹⁶

O. İki Kız Kardeşle Birden Evlenen Kimse Hakkındaki Tefrik Kararı

Bir kimse iki kız kardeşle birden evlenir de hangisiyle önce nikâh kıydığını bilmezse hâkim iki kız kardeşi de bu kimseden ayırır. Diğer görüş sahiplerine hiçbir atıf yapmadan İbnü'l-Hümâm kuvvetli olan görüşe göre bu ayrılığın talak olduğunu ve eğer adam bu kadınlardan birisiyle tekrar evlenecek olsa bir talak hakkının gitmiş olacağını söyler.¹⁰⁹⁷ İbnü'l-Hümâm'dan (ö. 861/1457) önce Kâkî (ö. 749/1348) ve İtkânî de (ö. 758/1357) bu tefrikin kocadan kaynaklanması nedeniyle talak gibi olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁹⁸ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) müellifi teyit ettiğini söylemiş ve Zeylâî'nin (ö. 762/1360) bu tefrik için talak lafzını kullandığını dolayısıyla onun bu ifadesinin müellifi desteklediğini ifade etmiştir.¹⁰⁹⁹ Haskefî de (ö. 1088/1677) bu tefrikin talak olduğunu belirterek İbnü'l-Hümâm'a muvâfakat etmiştir.¹¹⁰⁰

Ö. Ayıp Muhayyerliği Sebebiyle Nikâhın Feshi

İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre bir kadının kocasının “iktidarsızlık”, “hadım edilmişlik” ve “cinsel uzuv kesikliği” ayıbları dışında evliliği feshetme muhayyerliği yoktur. Zira onlara göre nikâhta asıl olan muhayyerliğin olmamasıdır. Muhayyerliğin kocanın “iktidarsızlık”, “hadım edilmişlik” ve “cinsel uzuv kesikliği” ayıblarında söz konusu olması, bu durumların nikâhtaki asıl maksat olan fitraten şehvetin giderilmesi ve şer'an nesebin devam ettirilmesini iptal etmeleri nedeniyledir. Bunların dışındaki ayıplar ise nikâhın söz konusu maksatlarına aykırı olmadığından zararı ortak illet kabul ederek diğer ayıplar bu ayıplara kıyas edilmemidir. İmam Muhammed (ö. 189/805) ise bu ayıplara cüzzam, baras (alaca hastalığı), delilik ve kadın için zarar söz konusu olan diğer tüm ayıpları da ekleyerek kadının bu kusurlar sebebiyle evliliği fesh edebileceğini söylemiştir. Nitekim kocanın “iktidarsızlık”, “hadım edilmişlik” ve “cinsel uzuv kesikliği” ayıblarında kadına fesih hakkı tanınması, kadından zararı def etmek için meşru kılınmış olduğundan bunlar gibi kadına zarar veren tüm hastalıklar için de fesih hakkı tanınmalıdır.

¹⁰⁹⁵ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 400.

¹⁰⁹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 208.

¹⁰⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 205-206.

¹⁰⁹⁸ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, III, 530; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, IV, 487.

¹⁰⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 170; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 190; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 216.

¹¹⁰⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 216.

Hatta bunlardan daha zararlı olan bulaşıcı hastalıkları kadından def etmek için muhayyerlik evleviyetle meşru kılınmalıdır. Ayrıca bu muhayyerliğin ve fesih hakkının sadece kadın için söz konusu olduğunu belirten İmam Muhammed, erkeğin muhayyerlik hakkı bulunmadığını ve kendisinden zararı defetmek için talakı kullanabileceğini ifade etmiştir. Diğer üç mezhep ise beş ayıp (cüzzam, baras, delilik, karna/ vajinanın ilişkiye engel olacak şekilde et veya kemikle kapalı olması, ratka/ vajinanın ilişkiye engel olacak şekilde kapalı olması) söz konusu olduğunda eşlerden her birisi için fesih muhayyerliğini caiz görmüşlerdir. Kâdî Şüreyh (ö. 80/699 [?]), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ebû Sevr'e (ö. 240/854) göre ise bey' akdinde olduğu gibi kadın, her türlü ayıp nedeniyle fesih talebinde bulunabilir.¹¹⁰¹ Hz. Peygamber'in (s.a.) “*Aslandan kaçır gibi cüzzamlıdan kaç*”¹¹⁰² buyurduğunu ve bu emrin kadın için de geçerli olduğunu ifade eden İbnü'l-Hümâm, eşlerde ortaya çıkan bu tür hastalıklarda erkek talak sebebiyle kurtulabilirken, talak hakkı bulunmayan kadının ancak fesihle bu imkâna sahip olabildiğini söylemiştir. İmam Muhammed'in görüşünü bu gerekçelerle temellendiren İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), “*وَقَوْلُ مُحَمَّدٍ أَرْجَحُ فِيهَا يَنْظُرُ*” diyerek tercih etmiştir.¹¹⁰³ Müellifin öğrencisi Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) sahih olan görüşün İmam Âzam ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşü olduğunu nakletmiş ve İmam el-Mahbubî (ö. 630/1233), Nesefî (ö. 710/1310), Mevsilî (ö. 683/1284) ve Sadru's-Şeria'nın (ö. 747/1346) da bu görüşte olduklarını söylemiştir.¹¹⁰⁴ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Haskefi (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) gibi âlimler mezhepte asıl olan görüşü tercih etmişler ve İbnü'l-Hümâm tercihinde yalnız kalmıştır.¹¹⁰⁵

P. İddet

İddet, zıfâf veya sahih halvetin bulunduğu bir evliliğin boşanma veya ölüm neticesinde sona ermesinin ardından kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için evinden çıkmadan beklemesi gereken süreyi ifade eder. Bu süre kadının özel durumlarına ve evliliğin sona erme şekline göre farklılık gösterir. Buna göre ölüm iddeti bekleyen kadınlar dört ay on gün, hamile

¹¹⁰¹ Cessâs, *Muhtasar İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 296; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1513; Semerkandî, Ebü'l-Kâsım Nâsirüddin Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Medenî (ö. 556/1161), *el-Fikhü'n-nâfi*, thk. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Abbûd, Riyad 2000, II, 543-544.

Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 595, 597-598; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 162-163; Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz*, II, 309; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 165-166; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 450.

¹¹⁰² Buhârî, “Tib”, 19.

¹¹⁰³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 241-242.

¹¹⁰⁴ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercih alâ muhtasari'l-Kudûrî*, s. 332.

¹¹⁰⁵ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 400; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 151; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 215; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 165; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 215; Haskefi, *ed-Dürü'l-müntekâ*, I, 471; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 450.

kadınlar doğuma kadar, hayız gören yetişkin kadınlar üç hayız dönemi, hayız görmeyen küçük kızlarla menapoza girmiş kadınlar üç ay süreyle iddet beklerler.¹¹⁰⁶

1. İddetin Tanımı ve Sebebi

Hanefî fukahâsından Ebû Nasr el-Akta' (ö. 474/1081) iddeti “ التَّرْبِصُّ الَّذِي يَلْزَمُ الْمَرْأَةَ عِنْدَ ” “رَوَالِ النِّكَاحِ أَوْ شُبُهَتِهِ” (Nikâhın sona ermesiyle veya nikâh şüphesinin zail olması sebebiyle kadının beklemesi gereken süredir) şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁰⁷ Kâsânî de (ö. 587/1191) iddeti, “اسْمٌ لِأَجْلِ ضَرْبٍ لِانْقِضَاءِ مَا بَقِيَ مِنْ أَثَارِ النِّكَاحِ” evlilikten kaynaklanan eserlerin tamamen ortadan kalkması için şer'an tespit edilen süre olarak tanımlamıştır.¹¹⁰⁸ Kemalpaşazâde de (ö. 940/1534), *el-İzâh fî şerhi'l-Islâh* adlı eserinde Kâsânî'nin bu tarifine “أَوْ الْفِرَاشِ” (veya yataktan kaynaklanan eserin) kaydını ekleyerek efendisi ölen veya efendisi tarafından azad edilen ümm-ü veledin iddetinin de mutlaka ilave edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁰⁹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise iddetin lügatte “saymak, sayılan şey” anlamına geldiğini söylemiş ve şer'an da şu şekilde tarif etmiştir: “تَرْبِصُّ يَلْزَمُ الْمَرْأَةَ عِنْدَ رَوَالِ النِّكَاحِ الْمُتَأَكِّدِ بِالدُّخُولِ أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ مِنْ ” “الْخُلُوةِ وَالْمَوْتِ أَوْ شُبُهَتِهِ” İddet, zifaf veya zifaf yerine geçen halvet-i sahihanın bulunduğu nikâhın ortadan kalkması, nikâhın ölümle sona ermesi veya nikâh şüphesi (erkeğin yanlışlıkla karısı olmayan bir kadınla zifaf etmesi veya fasit akitle yapılan nikâh) neticesinde gerçekleşen tefrik sebebiyle kadının beklemesi gereken süredir.¹¹¹⁰ Timurtâşî de (ö. 1006/1598) “تَرْبِصُّ يَلْزَمُ الْمَرْأَةَ أَوْ وَلِيِّ الصَّغِيرَةِ عِنْدَ رَوَالِ النِّكَاحِ أَوْ شُبُهَتِهِ أَوْ شِبْهِهِ” (Nikâhın sona ermesiyle veya nikâh şüphesinin zail olması sebebiyle kadının beklemesi gereken süredir) şeklinde Ebû Nasr el-Akta'm iddet tanımını kitabında zikretmiştir.¹¹¹¹ Haskefi (ö. 1088/1677), Timurtâşî'nin bu tanımını küçük kızın ve ümm-ü veledin iddetini de kapsamı için “تَرْبِصُّ يَلْزَمُ الْمَرْأَةَ أَوْ وَلِيِّ الصَّغِيرَةِ عِنْدَ رَوَالِ النِّكَاحِ أَوْ شُبُهَتِهِ أَوْ شِبْهِهِ” (Nikâhın sona ermesi veya nikâh şüphesi veya nikâhın benzeri (ümm-ü veledle cinsel birliktelik) sebebiyle kadının beklemesi gereken veya küçük kızın velisinin kızına bekletmesi gereken süre) şeklinde ilavelerde bulunarak tanımını genişletmiştir.¹¹¹² Kâsânî ve İbnü'l-Hümâm, iddeti tarif ederken her ne kadar “şer'î istilâhtaki tanım” ifadesini kullansalar da Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ve Haskefi zikredilen tanımların iddetin şer'î istilâhtaki

¹¹⁰⁶ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 492; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 526; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 229-231; Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, s. 342-344.

¹¹⁰⁷ Akta', *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, V, 355.

¹¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'î*, IV, 414.

¹¹⁰⁹ Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed, *el-İzâh fî şerhi'l-Islâh fî'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Mahmûd Şemseddîn Emir el-Huzâî, Beyrut, 2007, I, 405-406.

¹¹¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 275.

¹¹¹¹ Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 219.

¹¹¹² Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 219-220.

tanımları olmadığını bilakis fukahâ ıstılâhındaki tanımlar olduğunu belirtmişlerdir.¹¹¹³ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) fukahâ ıstılâhının şer‘î ıstılahtan daha hususî olduğunu bu sebeple de fukahâ ıstılâhında iddetin erkeğin değil kadının beklemesi gereken bir süre olarak kabul edildiğini söylemiş, İbn Nüceym ve Haskefi’nin bu ayrımını teyit etmiştir.¹¹¹⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym ve Haskefi, şer‘î ıstılahtaki iddet tanımının “تَرْبُصٌ يَلْزَمُ الْمَرْأَةَ، أَوْ الرَّجُلَ عِنْدَ وُجُودِ سَبَبِهِ” (sebebi bulunduğu anda kadının veya erkeğin beklemesi gereken süredir) şeklinde olduğunu ve hem erkeğe hem de kadına şamil geldiğini ifade etmişlerdir. Nitekim onlar erkeğin de yirmi yerde iddet beklemesinin söz konusu olduğunu söylemişlerdir.¹¹¹⁵ Tanımlarla ilgili değerlendirmede bulunan İbn Âbidîn; Timurtâşî ve İbnü’l-Hümâm’ın söz konusu tariflerine bazı itirazların varit olduğunu söylemiştir. Bu itirazlardan birincisine göre “nikâhın zail olması” kaydı yerinde bir kayıt değildir. Zira ric‘î talakta kadın iddeti bekler ve iddet bitince nikâh zail olur. Söz konusu tanımda ise iddet nikâhın ortadan kalkmasından sonra başlayan bir süre olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla ric‘î talaktan kaynaklanan iddet, bu tanıma girmemektedir. Tanımda yer alan diğer bir kayıt da “kadının beklemesi gereken süre”dir. Buna göre de küçük kızın beklemesi gereken süre, iddetin küçük kıza değil velisine ait bir sorumluluk olması sebebiyle tanımdaki iddet kapsamına girmemektedir. Bu itirazların Kâsânî’nin tanımında söz konusu olmamasından hareketle İbn Âbidîn, Kâsânî’nin tanımının diğer iki tanımdan evla olduğunu, Kemalpaşazâde’nin tanımının ise ümmü’l-veledin iddetini de içine alması sebebiyle Kâsânî’nin tanımından daha evla olduğunu belirtmiştir.¹¹¹⁶ Diğer taraftan Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbnü’l-Hümâm’ın yaptığı tanıma “الفراش” kaydını ekleyerek ümm-ü veledi dâhil etmiştir. Leknevî (ö. 1304/1886) ise yaptığı tanımda ümm-ü veledi ve ric‘î talak sebebiyle iddeti de ilave etmiştir. Ancak her iki âlim de küçük kızın iddetine tanımlarında yer vermemişlerdir.¹¹¹⁷ Sonuç olarak fukâha ıstılâhına göre Kemalpaşazâde’nin ilavesiyle birlikte Kâsânî’nin tanımı efradını câmi ağyârını mani olarak görünmektedir. Netice itibariyle İbnü’l-Hümâm her ne kadar Kâsânî’nin (ö. 587/1191) tanımına alternatif bir tanım ortaya koymaya çalışsa da efradını câmi ağyârını mani bir tanım ortaya koyamamış ve yaptığı tanım iddia ettiği gibi şer‘î ıstılahta göre değil fukahâ ıstılâhına göre olmuştur.

¹¹¹³ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 215; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, V, 219; Haskefi, *ed-Dürrü’l-müntekâ*, I, 472.

¹¹¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, V, 219.

¹¹¹⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 215; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, V, 217-218; Haskefi, *ed-Dürrü’l-müntekâ*, I, 472.

¹¹¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, V, 219.

¹¹¹⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 400-401; Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye*, III, 452.

İbnü'l-Hümâm, iddetin tanımı konusunda Kâsânî'den ayrıldığı gibi iddetin sebebi hakkında da ona muhâlefet etmiştir. Buna göre Kâsânî, talak, ölüm vb. sebeplerle gerçekleşen ayrılıkların iddetin sebebi olduğunu söylerken İbnü'l-Hümâm iddetin sebebinin nikâh veya nikâh şüphesi olduğunu belirtmiş ve talak, ölüm vb. sebeplerle gerçekleşen ayrılıkların ise iddetin sebebi değil şartı olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹⁸ İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), iddetin sebebinin talak, vefat ve nikâh şüphesiyle cinsel ilişki olduğunu söyleyerek Kâsânî'yle aynı görüşü benimsemiştir.¹¹¹⁹ Kâkî de (ö. 749/1348) kendisinde ölümün veya zifafın gerçekleştiği nikâhın, iddetin sebebi; talak ve başka şeylerle ayrılığın ise niddetin şartı olduğunu söylemiştir.¹¹²⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym ise Kâsânî ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine yer verdikten sonra kıyasa uygun olduğunu söyleyerek İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü tercih etmiştir. Zira ölüm ve talak nikâhı ortadan kaldıran birer sebeptir. Kıyasa göre de bir şeyi ortadan kaldıran sebep o şeyi bütün sonuçlarıyla izale eder. Buna göre talak ve ölüm nikâhı ortadan kaldırmakla birlikte onun bütün sonuçlarını dolayısıyla iddeti de ortadan kaldırır. Böylelikle nikâhın sona ermesiyle hiçbir şekilde iddetten bahsedilemeyecek ve iddeti tamamen ortadan kaldıran bir şeyin iddete sebep olması da düşünülemeyecektir. Ancak ayrılığın meydana gelmesiyle iddet, kıyasa muhalif olarak nassla sabit olmuştur.¹¹²¹ Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şeyhizâde (ö. 1078/1667) ve Haskefi (ö. 1088/1677), iddetin sebebinin nikâh ve nikâh şüphesi, şartının ise ayrılık olduğunu ifade ederek İbnü'l-Hümâm gibi düşünmüşlerdir.¹¹²²

2. Adet Görmeyen Kadınların İddet Sürelerinin Belirlenmesi

Yaşlılık ve küçüklük sebebiyle adet göremeyen kadınlar üç talakla boşanmak istendiğinde, birinci talak ayın başında olursa İmam Âzam (ö. 150/767) ve imameyne göre, ayın kaç gün geçtiğine bakılmaksızın aya itibar edilir. Şayet birinci boşama ayın ortasında yapılırsa, boşamada güne itibar edileceğinde de ittifak vardır. Böyle kadınların ayın başında boşanmaları halinde bekleyecekleri iddet süresine gelince, İmam Âzam ve imameyne göre, ayın kaç gün geçtiğine bakılmaksızın aya itibar edilir. Ancak ayın ortasında boşanma söz konusu ise İmam Âzam'a göre güne itibar edilir ve boşanan kadın doksan gün iddet bekler. İmameyne göre ise ortasında boşama olan ay, güne itibar edilerek son ayla tamamlanır, ortadaki iki ayda da kaç gün geçtiğine bakılmaksızın aya itibar edilir. Buradaki ihtilafın

¹¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'î*, IV, 415-418; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 275.

¹¹¹⁹ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 416.

¹¹²⁰ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, IV, 526.

¹¹²¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 216.

¹¹²² İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 475; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 166; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 220; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 472; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 472.

kaynağı icâre bahsindeki İmam Âzam ve imameyn arasındaki ihtilafa dayanır. Zira bir kimse ayın başında bir yer üç aylığına kiralarsa ayın kaç gün çektiğine bakılmaksızın aya itibar edilir. Ayın ortasında üç aylığına bir yer kiralanırsa bu durumda İmam Âzam'a göre güne itibar edilir ve süre doksan gün olarak belirlenir. Ancak imameyne göre ayın ortasında üç aylığına bir yer kiralandığında, ilk ay son ayla tamamlanarak birinci ayda güne itibar edilir ve ortadaki iki ayda kaç gün çekildiğine bakılmaksızın aya itibar edilir. Bazı âlimler imameynin görüşünün daha kolay olması sebebiyle fetvada esas olduğunu belirtmişlerse de İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) böyle bir gerekçeye binaen imameynin görüşünü fetvaya esas kabul etmenin hiçbir anlamının bulunmadığını söylemiştir. Bilakis imameynin görüşü, “*Sana ayın evrelerini soruyorlar, deki o, insanlar ve hac için bir zaman ölçüsüdür.*”¹¹²³ ayetinden hareketle sürenin tayininde asıl olanın hilal olduğu ve asıldan zaruret olmaksızın bedele yani güne gidilemeyeceği ilkesine dayanmaktadır. Buradan hareketle kiralama ilk ayın ortasında başladığı ve hilale itibar mümkün olmadığı için bedele yani güne itibar edilerek birinci ay son ayla otuz güne tamamlamıştır. Ortadaki iki ayda ise asla itibar mümkün olduğundan hilale itibar edilmiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm hilale itibar edilmesi hususunun ismi belirtilen üç ay hakkında (mesela Cemâziyelevvel, Cemaziyelâhir ve Recep gibi) mümkün olacağını söylemiştir. Ancak burada üç aylığına kira anlaşması yapan kimse muayyen üç ayı kastetmeyip anlaşma yaptığı günden itibaren üç ayı kastetmektedir, diyen İbnü'l-Hümâm, anlaşma ayın ortasında başladığında bir ayın bitmesi ikinci ayın ortasında, ikinci ayın bitmesi üçüncü ayın ortasında olacağından hilale itibar etmek mümkün olmadığı için bedele yani güne itibar edilerek doksan gün tayin edilir, demiş ve İmam Âzam'ın görüşünü tercih etmiştir.¹¹²⁴

3. İddete Etkisi Bakımından Küçük Kızların Adet Yaşı

Buluğ çağına giren kızların asgari yaşının kaç olduğu ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Henüz adet görmeyen küçük kızların adet görme yaşı iddet bahsinde de tartışılan konular arasındadır. Adetten kesilen kadınların ve adet görmeyen küçük kızların iddeti üç ay olarak belirlenmiş olmakla birlikte henüz adet görmeyen küçük kızların kaç yaşında adet görmeye başlayacağı ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebi içerisinde küçük kızların adet görüp akıl-bâliğ olmalarıyla ilgili kabul edilen alt sınır, bir görüşe göre dokuz yaş diğer bir görüşe göre ise yedi yaştır. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), küçük kızlarda ergenlik için ön görülen alt yaş sınırını dokuz olarak kabul etmiştir. Bunu da

¹¹²³ el-Bakara, 2/ 189.

¹¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 14; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 457-458.

“وَالأَوَّلُ أَصْحٰ” diyerek tercih etmiştir.¹¹²⁵ Kendisinden sonra gelen âlimlerden Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) dokuz yaşı ergenlikte alt sınır olarak kabul etmişlerdir.¹¹²⁶

4. Menopoza Girip Üç Ay İddet Bekledikten Sonra Tekrar Hayız Görmeye Başlayan Kadının Durumu

İddet, evlilikten kaynaklanan eserlerin tamamen ortadan kalkması için şer'an tespit edilen süre olarak tanımlanmıştır. İddet, İslam fihhında üç kısma ayrılmıştır. Bunlar hayız, ay, hamileliktir. Hayız gören kadının iddeti üç hayız, hamilenin iddeti hamileliğin sona ermesi, kocası ölen ve hamile olmayan kadının iddeti (hayızdan bedel olmayan) dört ay on gün, küçük kız ve menopoza giren kadının iddeti ise (hayızdan bedel olan) üç ay şeklindedir.¹¹²⁷ Bu taksim esas olmakla birlikte bazı durumlarda bir iddet çeşidinin diğer iddet çeşidine intikali de söz konusudur. Bu da iki şekilde gerçekleşir. Birinci intikal şekli ay iddetinin hayız iddetine dönmesidir. Mesela henüz adet görmeyen küçük kız, ay olarak iddet beklerken iddet süresi içerisinde hayız görmeye başlarsa bu kızın iddeti ay iddetinden hayız iddetine intikal eder ve yeniden üç hayız iddet beklemesi gerekir. Aynı şekilde menopoza girmiş bir kadın ay hesabıyla iddet beklerken iddet süresi içerisinde yeniden hayız görürse ay iddeti hayız iddetine intikal eder ve yeniden üç hayız iddet beklemesi söz konusu olur. İkinci intikal şekli de hayız iddetinin ay iddetine dönüşmesidir. Mesela hayız görmekte olan bir kadın iddet süresi içerisinde menopoza girerse onun iddeti hayız iddetinden ay iddetine intikal eder. Yine ric'î talakla iddet beklemekte olan kadının kocası ölürse kadının beklediği hayız iddeti ay iddetine intikal eder ve kadının dört ay on gün ölüm iddeti beklemesi gerekir.¹¹²⁸

Menopoza giren bir kadın kocasının boşamasından sonra üç ay iddet bekleyip akabinde tekrar hayız olursa veya ikinci kocasından hamile kalırsa; böyle bir durumda beklediği üç aylık iddetin geçerli olup olmadığı dolayısıyla ikinci evliliğinin sahih olup olmadığı konusunda mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. Mezhep içerisinde konuyla ilgili her biri farklı âlimler tarafından tashih edilmiş altı görüş yer almaktadır. Bunlardan birincisi; menopoza girmiş bir kadın üç aylık iddetini ister doldursun isterse doldurmasın tekrar hayız gördüğünde beklediği iddet geçersiz hale gelir ve yapmış olduğu ikinci evlilik de batıl olur. Nitekim asıl olan su varken bedel olan teyemmüme itibar edilmediği gibi asıl olan

¹¹²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 280.

¹¹²⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 220; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 476; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, V, 225; Haskefi, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 473; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 225.

¹¹²⁷ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, V, 5.

¹¹²⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 437-438.

hayız iddeti varken de hayızdan bedel olan ay iddetine itibar edilemez. Mergînânî (ö. 593/1197), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) bu görüşün sahih olduğunu söylemiş; Mevsilî (ö. 683/1284), bir görüşüne göre Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Ali el-Kârî de (ö. 1014/1605) bu görüşü tercih etmişlerdir.¹¹²⁹ Kudûrî (ö. 428/1037) ve İtkânî de (ö. 758/1357) bu görüşün menopoz için bir yaş sınırı belirlemeyen zâhiru'r-rivâye olan görüş olduğunu söylemişlerdir.¹¹³⁰ İkincisi, böyle bir durumda ister zâhiru'r-rivâyede olduğu gibi menopoz için yaş takdiri yapılmasın isterse de nadiru'r-rivâyede olduğu gibi yaş takdiri yapılsın menopoza giren bir kadın üç ay iddet bekledikten sonra yeniden hayız görse de kadının beklediği iddeti ve yeni nikâhı geçerli olur. Bu görüşü Ebû Alî ed-Dekkâk (ö. 405/1015) ve İsbicâbî (ö. 480/1087) tercih etmişlerdir.¹¹³¹ Üçüncüsü, böyle bir kadın şayet üç aylık iddeti bitmeden önce tekrar hayız görmeye başlarsa iddeti bozulur buna mukabil üç ay bittikten sonra tekrar hayız görse iddeti geçerli olduğu gibi nikâhı da sahih olur. es-Sadru's-Şehîd (ö. 536/1141), Sadru's-Şerîa (ö. 747/1346)¹¹³² ve diğer bir görüşüne göre Molla Hüsrev¹¹³³ bu görüşü tercih etmişlerdir. Dördüncüsü, iddetin geçerli olup olmasını menopoz için yaş takdirinin olup olmamasına bağlamıştır. Buna göre zâhiru'r-rivâyede geçtiği üzere menopoz için yaş takdiri söz konusu olmadığından üç aylık iddeti bittikten sonra hayız gören kadının iddeti bozulur ve yeni yapılan nikâh da geçersiz olur. Zira burada menopoza girmesiyle ilgili zan kadına bırakılmış olup hayız görmesiyle kadının zannında hata ettiği anlaşılır ve iddeti geçersiz hale gelir. Nadiru'r-rivâyede olduğu gibi menopoz için yaş takdiri söz konusu ise menopoz dönemi kadının zannına bırakılmadığı için böyle bir durumda iddet bozulmaz ve yapılan yeni nikâh sahih olur. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) bu görüşü tercih etmiştir.¹¹³⁴ Kudûrî (ö. 428/1037), Cessâs (ö. 370/981) ve Kâsânî de (ö. 587/1191) bu görüşü teyit etmişlerdir.¹¹³⁵ Beşincisi, hâkimin nikâhın sahih olduğuna dair hükmü varsa -ki bu durumda hâkim kadının menopoza girdiğini de teyit etmiş olur- iddet bozulmaz, hâkimin

¹¹²⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym, İbn Âbidîn ve Leknevî, Mevsilî'nin beşinci görüşü tashih ettiğini söylese de tesbitimize göre Mevsilî bunun aksine birinci görüşü tercih etmiştir. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 234; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 239; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 469; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 285; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 422; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 152; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 212-213; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 402; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 174.

¹¹³⁰ Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed Abdurrahman, Kuveyt 2022, IV, 274-275; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 255.

¹¹³¹ Serüci, *el-Ğâye*, XIII, 281-282; Râzî, *Hulâsatü'd-delâ'il ve tenkîhu'l-mesâ'il fi şerhu'l-Kudûrî*, III, 236.

¹¹³² Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 237-239; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 239; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 468.

¹¹³³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 44.

¹¹³⁴ Kemalpaşazâde, *el-İzâh fi şerhi'l-Islâh fi'l-fikhi'l-Hanefî*, I, 407-408.

¹¹³⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 274-275; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 437-438; Râzî, *Hulâsatü'd-delâ'il ve tenkîhu'l-mesâ'il fi şerhu'l-Kudûrî*, III, 236; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 239; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 468.

nikâhın sıhhatine dair hükmü yoksa –ki bu durumda da hâkim kadının menopoza girdiğini teyit etmemiş olur- iddet bozulur. Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) bu görüştedir.¹¹³⁶ Altıncısı, üç aylık iddet süresinden sonra nikâh yapan ve hayız gören kadının evliliği sahih olup geriye dönük bu iddeti geçerlidir. Ancak böyle bir kadının daha sonra boşanması halinde sadece hayız iddetine itibar edilir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) *en-Nevâzil*'de bu görüşün tashih edildiğini ifade etmişlerdir.¹¹³⁷ Dikkat edilirse üçüncü görüşle altıncı görüş birbirinden farklı değil aksine aynı görüşün farklı iki ifadesidir. Nitekim Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), kitabında altıncı görüşün en adil görüş olduğunu ifade etmiş, Haskefi de (ö. 1088/1677) kendi eserinde, İbn Nüceym'in bu değerlendirmeyi üçüncü görüş için yaptığını söylemiştir. Bu da söz konusu iki görüşün bir görüş olduğuna dair kanaatimizi teyit etmektedir.¹¹³⁸

İbn Ebü'l-İz el-Hanefî (ö. 792/1390), Mergînânî'nin (ö. 593/1197) birinci görüşü tashih etmesinin problemliliğini söylemiştir. Zira İbn Ebü'l-İz'e göre “وَأَلِيَّ يَيْسُنٌ مِنَ الْمَحِيضِ” (Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır.)¹¹³⁹ ayetinde geçen “يَيْسُنٌ”den maksat zann-ı galip olup kesin bilgi ifade etmemektedir. Dolayısıyla iddet zann-ı galiple bittikten sonra yeniden hayız görülmesi halinde iddetin bozulmayacağını ve bu görüşün daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), konuyla ilgili tüm görüşlere yer verdikten sonra Mergînânî'nin hayız iddeti asıl olmakla birlikte ay iddetinin onun yerine geçen bir bedel olduğuna ve aslın yerine bedelin geçmesi için de ye'sin gerçekleşmesinin gerekli olduğuna dair izahını kabul etmiş ancak ye'sin gerçekleşmesi için hayızın ömür boyu tekrar gelmemesi şartına katılmamıştır. Zira Mergînânî bu hükmü, şeyh-i faninin hakkında fidyenin sabit olması için ömür boyu oruç tutmaktan ümit kesmesi durumuna kıyas etmiştir. İbnü'l-Hümâm ise ye'sin tahakkukunun yerinde bir şart olduğunu söyleyerek Mergînânî'yi teyit etmiş ancak ye'sin ömür boyu devam etmesi şartının geçersiz olduğunu ve zannı galiple yesin gerçekleşeceğini söyleyerek Mergînânî'ye katılmamıştır. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm, bu meselenin kıyasla değil nasla ilgili olduğunu söylemiş ve ayette geçtiği üzere hayız varsa hayız iddetinin tahakkuk edeceğini hayızdan ümit kesilirse ay

¹¹³⁶ er-Râzî, *Hulâsatu'd-delâ'il ve tenkîhu'l-mesâ'il fi şerhi'l-Kudûri*, III, 237; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 239; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 469.

¹¹³⁷ Râzî, *Hulâsatu'd-delâ'il ve tenkîhu'l-mesâ'il fi şerhi'l-Kudûri*, III, 237; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 239; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 469.

¹¹³⁸ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 480; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 239.

¹¹³⁹ et-Talâk, 65/ 4.

¹¹⁴⁰ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1420-1421.

iddetinin tahakkuk edeceğini ifade etmiştir.¹¹⁴¹ Netice itibarıyla İbnü'l-Hümâm, böyle bir kadının şayet üç aylık iddeti bitmeden önce tekrar hayız görmeye başlarsa iddetinin bozulacağını buna mukabil üç ay bittikten sonra tekrar hayız görmesi halinde iddetinin geçerli ve nikâhının sahih olacağını ifade eden üçüncü görüşü tercih etmiştir. Kâsım b. Kutluboğa da (ö. 879/1474) üçüncü görüşün Mergînânî'nin tashihinden daha evla olduğunu ve hocası İbnü'l-Hümâm'ın da bunun gerekçesini zikrettiğini söyleyerek İbnü'l-Hümâm gibi üçüncü görüşü tercih etmiştir.¹¹⁴² Aynı şekilde Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmişlerdir.¹¹⁴³ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ise her birini farklı bir âlimin tashih ettiği altı ayrı görüşün bulunduğu bir meselede, mezheb imamının görüşüne itibar edilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Zâhiru'r-rivâyede zikredilmiş olan mezheb imamının görüşüne göre de menopoza girmiş bir kadın üç aylık iddetini ister doldursun isterse doldurmasın tekrar hayız gördüğünde beklediği iddet geçersiz hale gelir ve yapmış olduğu ikinci evlilik de batıl olur. *el-Hidâye* sahibinin de bunu tercih ettiğini ve ye'sin gerçekleşmesi ve ölüme kadar devam etmesi şartıyla bu görüşü almak gerektiğini söyleyen İbn Nüceym, "ye'sin ölüme kadar devam etmesi" şartını yerinde bulmayan *Fethu'l-Kadîr* sahibinin bu görüşü zayıflattığını da söylemeden edememiştir.¹¹⁴⁴

5. Zifaktan Sonra Karısını Bâin Talakla Boşayan Kocanın İddet Süresi İçinde Yeniden Evlenip Karısını Tekrar Zifafsız Boşamasından Sonra Kadının Beklemesi Gereken İddet ve Alacağı Mehir

Bir kimsenin zifakta bulunduğu karısını, boşama sayısı üçe ulaşmadan bâin talakla boşadıktan sonra iddet içerisinde yeni bir nikâhla tekrar evlenmesi ve akabinde zifafsız olarak tekrar boşaması halinde kadının beklemesi gereken iddet ve almaya hak kazandığı mehir miktarı ile ilgili mezheb imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre böyle bir kadının tam mehir alması ve iddetine yeniden başlaması gerekir. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise böyle bir kadın ilk iddetine kaldığı yerden devam eder ve mehir belirlenmiş ise ikinci nikâhtan sonra halvet-i sahiha ve zifaf söz konusu olmadığı için mehrin yarısını, mehir belirlenmemişse mut'a'yı hak eder. İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre de böyle bir kadın, halvet-i sahiha ve zifaf söz konusu olmadığı için mehir belirlenmiş ise mehrin yarısını, mehir belirlenmemişse mut'a'yı hak eder.

¹¹⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 285-287.

¹¹⁴² İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve 't-tercîh alâ muhtasari'l-Kudûri*, s. 359.

¹¹⁴³ Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, V, 239; Haskefi, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 476; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 239-240.

¹¹⁴⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 234.

Ancak İmam Züfer'e göre böyle bir kadının iddet beklemesi gerekli değildir. İmam Âzam ve İmam Ebû Yusuf'a göre kadının tam bir mehir almasının ve iddete yeniden başlamasının sebebi, ilk nikâhta gerçekleşen duhülden dolayı iddet bekleyen kadının iddet süresince kocasının elinde gibi kabul edilmesi nedeniyle ikinci nikâhta da birinci duhülün hükmen var kabul edilmesidir. Nasıl ki bir kimse, gasbettiği elindeki malı satın aldığı anda, gasp esnasındaki kabzı satın aldığı esnadaki kabz yerine hükmen geçiyorsa; kocanın ilk nikâhtaki duhülü de iddet içerisinde yapılan yeni nikâhtaki duhül yerine hükmen geçmektedir. Dolayısıyla ikinci boşama hükmen duhülden sonra meydana geldiği için tam bir mehir ve yeniden iddet gerekli olur. İmam Muhammed'e göre ise birinci iddet hükmünü, ikinci evliliğin mani olması nedeniyle tamamlayamamıştır. İkinci evlilik ise duhülsüz bitmesi sebebiyle iddet açısından yok hükmündedir. Bu durumda tamamlanamayan birinci iddet tekrar gündeme gelir ve onun tamamlanması ihtiyaten gerekli olur. Zira iddet ihtiyatın gözetilmesi gereken meselelerden biridir. İmam Züfer'e göre ise birinci iddet ikinci evlilikle sakıt olmuştur. Sakıt olan bir şey tekrar dönmez. İkinci evlilik de duhülden önce sona erdiği için iddet hiçbir şekilde söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir kadın iddet beklemeksizin başka bir kimseyle evlenebilir.¹¹⁴⁵ İbnü'l-Hümâm'dan önce Serûcî (ö. 710/1310) ve Kâkî (ö. 749/1348) İmam Züfer'in bu görüşünün neseplerin karışmasına sebep olacağı gerekçesiyle zayıf bir görüş olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁴⁶ Konuyla ilgili imamların görüşlerine yer veren İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) neseplerin karışmaması maksadıyla meşru kılınmış olan iddeti iptal ettiği için İmam Züfer'in görüşünün fasit bir görüş olduğunu söylemiştir. Zira böyle bir durumda bir kimsenin boşadığı karısıyla hayız görmeden tekrar evlenmesi ve aynı gün onu tekrar boşaması neticesinde o kadının başkasıyla evlenmesi helal olacağından nesepler karışır ve insanlar arasında büyük bir fesat meydana gelir. İbnü'l-Hümâm, şeyhayna yöneltebilecek muhtemel bir itiraza da cevap vererek onların görüşünü tercih etmiştir. Bu itiraza göre şeyhayn, ilk nikâhta gerçekleşen duhülden dolayı iddet bekleyen kadının iddet süresince kocasının elinde gibi kabul edilmesi nedeniyle ikinci nikâhta da birinci duhülün hükmen var olduğunu kabul etmekle, duhulden sonra sarîh lafızla boşamanın da ric'î talak olacağını ve kocanın da karısına dönebileceğini kabul etmeleri gerekirken, böyle bir durumda talakın bâin olduğunu ve kocanın dönemeyeceğini ifade etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm, bu itiraza birinci nikâhtaki zifafın ikinci nikâhta da hükmen var kabul edilmesinin halvet-i sahihada olduğu gibi her konuda geçerli olmadığını bilakis ihtiyata binaen iddet süresinin yeniden

¹¹⁴⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 297-299; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 275-277; Bâbertî, *el-İnâye*, IV, 298; Kemalpaşazâde, *el-İzâh fi şerhi'l-Islâh fi'l-fikhi'l-Hanefî*, I, 409-410.

¹¹⁴⁶ Serûcî, *el-Gâye*, XIII, 313; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, IV, 561.

başlaması ve mehrin tam verilmesi hakkında geçerli olduğunu ifade etmiş ve halvet-i sahihanın da mehrin tam verilmesi ve iddetin sabit olması açısından duhül yerine geçtiği halde halvet-i sahihadan sonra sarih lafızlarla yapılan boşamanın ric'ate sebep olmadığını söyleyerek, şeyhaya yapılan itiraza cevap vermiştir.¹¹⁴⁷ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Siracüddîn b. Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefi (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmişlerdir.¹¹⁴⁸

6. İddet Bekleyen Kadına Gizli veya Açık Bir Şekilde Evlilik Teklifinde Bulunmak

Bir kadına hangi sebeple iddet beklerse beklesin açık bir şekilde evlilik teklifinde bulunmanın caiz olmadığını belirten Kâsânî, bâin talakla boşanmış bir kadının gece gündüz kocasının evinden çıkamaması nedeniyle insanların vakıf olamayacağı bir şekilde kendisine üstü kapalı evlilik teklifinde bulunulamaması, evlilik teklifini ima etmek için kocasının evinde iddet bekleyen kadının yanına gidilmesinin de çok çirkin olması ve boşama iddeti bekleyen bir kadına ima yoluyla teklifte bulunulmasının ayrıca düşmanlık sebebi olmasını gerekçe göstererek böyle bir kadına üstü kapalı teklifte bulunmanın caiz olmadığını söylemiştir. Kâsânî (ö. 587/1191), nikâhlı bir kadına talaktan önce evlilik teklifinde bulunmanın caiz olmaması gibi ric'î talakla boşanmış bir kadının da iddet içerisinde nikâh bağı her yönüyle devam ettiği için kendisine hiçbir şekilde evlilik teklifinde bulunmanın da caiz olmadığını söylemiştir. Diğer taraftan Kâsânî, ölüm iddeti bekleyen bir kadına üstü kapalı evlilik teklifinde bulunmanın caiz olmasına “وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ” (*Bu kadınlarla/ölüm iddeti bekleyenlerle evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirmenizde bir sakınca yoktur...*)¹¹⁴⁹ ayetini gerekçe göstermiştir. Ayrıca böyle bir kadının gündüz vakti maişetini temin etmek üzere evden çıkmasının mübah olduğunu dolayısıyla kendisine üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifinde bulunulmasının da mümkün olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵⁰ Boşanmış kadınların evlerinden çıkmamaları sebebiyle kendilerine evlilik imasında bulunulacak ortam olmaması ve böyle bir ima halinde boşayan kocanın adavetine sebep olacağı gerekçesiyle bu haldeki bir kadına evlilik teklifinde bulunmanın caiz olmadığını söyleyen İbnü'l-Hümâm (ö.

¹¹⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 297-299.

¹¹⁴⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 403-404; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 152-153; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 249-250; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 485; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 256-257; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 256-259; Haskefi, *ed-Dürü'l-muntekâ*, I, 478; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 256-259.

¹¹⁴⁹ el-Bakara, 2/ 235.

¹¹⁵⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 446-447.

861/1457) ise Kâsânî'den farklı olarak bu konuda icmâ bulunduğunu söylemiştir.¹¹⁵¹ İbnü'l-Hümâm'ın aksine Mevsilî (ö. 587/1191), boşanmış kadının durumunu talak çeşidine göre farklı değerlendirmiştir. Buna göre ric'î talak sebebiyle iddet bekleyen bir kadına kocasının nikâhı devam ettiği için ne açık ne de gizli hiçbir şekilde evlilik teklifinde veya imasında bulunmak caiz değildir. Mebtûteye¹¹⁵² (beynûnet-i kübra, beynûnet-i suğrâ veya muhalea yoluyla boşanmış kadın) veya ölüm sebebiyle iddet bekleyen bir kadına ise açıktan evlilik teklifi caiz değilken üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifinde bulunulması caizdir.¹¹⁵³ Mevsilî'nin bu ayrımından İbnü'l-Hümâm'ın icmâ iddiasının yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ın icmâ iddiasının Mevsilî'nin verdiği bilgiye aykırı olduğunu zira *el-İhtiyar*'da mebtûteye veya ölüm sebebiyle iddet bekleyen bir kadına evlenme teklifinin üstü kapalı bir şekilde yapılabileceğinin geçtiğini, söylemiştir.¹¹⁵⁴ *el-Hidâye* şarihlerinden Serûcî (ö. 710/1310) de İbnü'l-Hümâm gibi ric'î veya bâin talak sebebiyle iddet bekleyen kadına üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifinde bulunmanın Hanefilere göre icmâ ile caiz olmadığını söylemiş ve sadece ölüm iddeti bekleyen kadına üstü kapalı evlilik teklifi yapılabileceğini ifade etmiştir. Diğer taraftan Serûcî, ölüm iddeti bekleyen kadına yapılabilen üstü kapalı teklifin bâin talakla boşanan kadın için de geçerli olması görüşünün Şafii mezhebindeki kuvvetli olan bir görüş olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁵⁵ Bununla birlikte Serûcî, bâin talakla boşanan kadının ihtiyacı için dışarı çıkması ile ilgili olarak Câbir b. Abdullah'ın (r.a.) (ö. 78/697) hadisini¹¹⁵⁶ ve bu hadise muhalif olarak Câbir (r.a.)'ın boşanmış kadınların evlerinden çıkamayacaklarına dair verdiği fetvayı rivayet eden ve bu fetvasının Câbir yanında söz konusu hadisin mensuh olduğuna delil olduğunu söyleyen Tahâvî'yi (ö. 321/933) eleştirmiş ve zayıf olan fetva rivayetiyle sahih olan hadisin nesh edilemeyeceğini, bu şekilde neshi kabul etmekle Tahâvî'nin insafı davranmadığını belirtmiştir.¹¹⁵⁷ Aynı şekilde İbn Ebü'l-İz de bâin talakla boşanmış kadına üstü kapalı teklif yapılamamasının nedeni olarak Hanefîlerin öne sürdüğü kadının evden çıkamaması gerekçesinin yerinde olmadığını ve sahih kabul edilse bile Câbir'den (r.a.)

¹¹⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 308.

¹¹⁵² Mebtûte: Beynûnet-i kübra, beynûnet-i suğrâ veya muhalea yolu boşanmış kadın. Siğnâkî, *en-Nihâye*, VII, 211; Aynî, *el-Binâye*, IV, 799; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 494.

¹¹⁵³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 216.

¹¹⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 274.

¹¹⁵⁵ Serûcî, *el-Çâye*, XIII, 343-344.

¹¹⁵⁶ "Câbir b. Abdullah (r.a.) şöyle söylemiştir: Teyzem üç talakla boşanmıştı. Hurmalığındaki hurmalarını kesmek üzere birgün evinden dışarı çıktı. Karşısına gelen bir kimse ona evinden çıkmaması gerektiğini söyledi. Bunun üzerine teyzem Peygamber (s.a.)'e gelerek durumunu sordu. Rasûlullah da ona; "Çık ve hurma ağacının hurmalarını kes, belki sen onlardan sadaka verirsin veya bir hayır işlersin" buyurdu." Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 439; Müslim, "Talâk", 3721; İbn Mâce, "Talâk", 9.

¹¹⁵⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 439, 444-445; Serûcî, *el-Çâye*, XIII, 356.

nakledilen edilen fetva rivâyetinin söz konusu hadisle çelişmediğini söylemiştir. Zira ona göre rivayetlerden birisi kadının ihtiyacı için evden çıkabileceğini ifade ederken fetva rivayeti ise kadının başka bir eve taşınmasını yasaklamıştır. Yine İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390), "... لَا تُخْرِجُونَهَا مِنْ بَيْتِهَا وَلَا يَخْرُجَنَّ...” (...onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar...) ¹¹⁵⁸ Talak suresinin birinci ayetinden de kadının ihtiyacını gidermek için evden çıkmasının kastedilmediğini bilakis ayetten maksadın kadının evinden başka bir eve taşınmaması olduğunu ifade etmiştir. ¹¹⁵⁹ Kâkî de (ö. 749/1348) boşanan kadına üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifi yapılamayacağına icmâ olduğunu zira böyle bir kadının evinden çıkmasının caiz olmadığını söylemiştir. ¹¹⁶⁰ Siğnâkî (ö. 714/1314), Zeylaî (ö. 762/1360), İtkânî (ö. 758/1357) ve Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1398) da konuyla ilgili mezhep içerisinde icmâ olup olmadığına değinmeksizin boşanan kadına üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifinin yapılmasının caiz olmadığını söylemişlerdir. ¹¹⁶¹ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596) *Mi'râcü'd-dirâye* adlı eserden naklederek, kendisine ima yoluyla evlilik teklifinin yapılacağı kadının sadece kocası ölen kadın olduğunu söylemişler ve boşayanın adavetine sebep olacağı gerekçesiyle talak iddeti bekleyen kadına üstü kapalı da olsa evlilik niyetinin belirtilemeyeceğini bunda da icmâ olduğunu ifade etmişlerdir. ¹¹⁶² Haskefi de (ö. 1088/1677) aynı şekilde bu konuda icmâ olduğunu söylemiştir. ¹¹⁶³ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise icmâm bulunup bulunmadığına temas etmeksizin üstü kapalı evlilik teklifinin sadece ölüm iddeti bekleyen kadına yapılabileceğini, ric'î veya bâin talak sebebiyle iddet bekleyen kadına ise üstü kapalı da olsa evlilik teklifinin caiz olmadığını belirtmiş ve Şafii mezhebindeki kuvvetli olan görüşe göre bâin talakla boşanan kadına ölüm iddeti bekleyen kadın gibi üstü kapalı evlilik teklifinin yapılabileceğini söylemiştir. ¹¹⁶⁴ Şürünlâlî (ö. 1069/1659) ve Şeyhîzâde de (ö. 1078/1667) aynı şekilde ric'î veya bâin talak sebebiyle iddet bekleyen kadına üstü kapalı da olsa evlilik teklifinin caiz olmadığı görüşüne muvafakat etmişlerdir. ¹¹⁶⁵ Konuyla ilgili yaptığımız araştırma neticesinde Mevsilî dışında bâin talak iddeti bekleyen kadına üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifini caiz gören mezhep içinde ikinci bir âlim tesbit edemedik. Ancak bu meselede sadece Mevsilî'nin farklı bir görüşte olması bile İbnü'l-Hümâm'ın ifade ettiği şekilde mezhep içerisinde konuyla

¹¹⁵⁸ et-Talâk, 65/1.

¹¹⁵⁹ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1433-1435.

¹¹⁶⁰ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 573.

¹¹⁶¹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, VII, 214; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, III, 36; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 296; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, V, 30-31.

¹¹⁶² İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 256; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 488.

¹¹⁶³ Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 274.

¹¹⁶⁴ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 178.

¹¹⁶⁵ Şürünlâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 404-405; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 480.

ilgili bir icmân söz konusu olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Hümâm, mezhep içerisinde çoğunluğun görüşünü tercih etmiştir, diyebiliriz. Muasır müelliflerden bazıları, konuyla ilgili olarak Hanefilerin boşanmış kadına iddet süresi içerisinde açıktan veya üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifinde bulunulamayacağını mutlak olarak söylemişler ve üstü kapalı evlilik teklifinin sadece ölüm iddeti bekleyen bir kadına yapılacağını belirtmişlerdir.¹¹⁶⁶ Yukarıda da izah ettiğimiz gibi bâin talak iddeti bekleyen kadına da üstü kapalı teklifte bulunmanın caiz olduğunu Hanefilerden Mevsilî belirtmiştir. Dolayısıyla muasır müelliflerin mutlak olan ifadelerini “Hanefilerin çoğunluğuna göre” şeklinde kayıtlamaları yerinde olacaktır.

7. İddet Bekleyen Bir Kadına Evlilik Teklifinde Bulunurken Kullanılan Üstü Kapalı Lafızlar

Kâsânî (ö. 587/1191), üstü kapalı evlilik teklifinde kullanılan lafızlar hakkında tevîl ehlinin ihtilaf ettiğini ve bazılarının (وَأَنْتِ لِرَاغِبٍ وَإِنَّكَ لَتُعْجِبِينَ أَوْ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ نَجْتَمِعَ أَوْ مَا) “sen çok güzelsin”, “sana çok rağbetim var”, “çok hoşuma gidiyorsun”, “sana kavuşmayı çok istiyorum”, “senden başkasına gitmeyeceğim”, “sen çok iyi bir kadınsın” lafızlarını üstü kapalı teklif lafızları olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Ancak ta’rîzin bir kelamın sarîh olmayacak bir şekilde üstü kapalı olarak bir manayı içermesi olduğunu belirten Kâsânî, bu ifadelerden bir kısmının evlilik teklifinde sarîh olduğunu diğer bir kısmının ise açık bir şekilde kadına rağbeti ifade ettiğini dolayısıyla hâlihazırda nikâhı helal olmayan bir kadına bu ifadelerle teklifte bulunmanın doğru ve helal olmadığını söylemiştir. Kâsânî, meşru olan üstü kapalı teklife ise İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) nakille (أُرِيدُ أَنْ أَتَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنْ أَمْرَهَا كَذَا وَكَذَا) “durumu şöyle şöyle olan bir kadınla evlenmek istiyorum” örneğini vermiştir.¹¹⁶⁷ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), sarîh nikâh teklifinin (إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَتَزَوَّجَكَ) “seni nikâhlamak istiyorum, seninle evlenmek istiyorum” lafızlarıyla olduğunu ve iddet bekleyen bir kadına bu lafızlarla evlilik teklifinde bulunmanın caiz olmadığını söylemiştir. Kapalı lafızlar hakkında ise İbnü'l-Hümâm, Buhârî (ö. 256/870) ve Beyhakî’nin (ö. 458/1066) rivayet ettikleri hadisleri de delil göstererek Kâsânî’nin aksine (وَأَنْتِ لِرَاغِبٍ وَإِنَّكَ لَتُعْجِبِينَ أَوْ) “sana çok rağbetim var”, “seninle birlikte olmayı arzuluyorum”, “sen çok güzelsin”, “sen salîha bir kadınsın” şeklindeki lafızlarla evlilik teklifinin caiz olduğunu söylemiştir.¹¹⁶⁸ Sirâcüddîn İbn Nuceym de (ö. 1005/1596) İbnü'l-

¹¹⁶⁶ Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Ensar nşr. s. 346; Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Ensar nşr. s. 269.

¹¹⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i*, IV, 447-449.

¹¹⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 308; Buhârî, “Nikâh”, 34; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 179.

Hümâm'a muvafakat ederek Kâsânî'nin kitabında zikrettiği görüşe itibar edilemeyeceğini söylemiştir.¹¹⁶⁹ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm'ın ta'rizle yani üstü kapalı lafızlarla ilgili zikrettiği misallerin Kâsânî'nin görüşünü reddettiğini söylemiş ve bu misallerin kullanımına izin verilmiş rivayete dayalı lafızlar olduğunu ve mezhep meşâyihî tarafından da kabul edildiğini ifade ederek İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmiştir.¹¹⁷⁰ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne muvafakat ederken¹¹⁷¹ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Kâsânî'nin görüşünü tercih etmiştir.¹¹⁷²

8. Sefer Esnasında Bâin Talakla Boşanan veya Kocasını Ölen Kadının İddet Mahalli

Sefer esnasında ric'î talakla boşanan bir kadın nikâh bağı devam ettiği için kocasından ayrılmaz ve kocasının gittiği yere gider. Koca, karısını evdeyken ric'î talakla boşamışsa, İmam Züfer dışındaki Hanefilere göre koca karısına dönmedikçe karısını sefere çıkaramaz. İmam Züfer'e göre ise kocanın karısını yanında sefere çıkarması, kocanın karısına şehvetle dokunması ve öpmesinde olduğu gibi nikâh mülkiyetini devam ettirmesinin bir delili olarak kabul edilmesi nedeniyle ric'at sayıldığı için veya aralarında nikâh bağı devam ettiği için koca karısını sefere çıkarabilir. Hanefilerin çoğunluğuna göre ise halvet gibi kadını sefere çıkarmak da nikâh mülkiyetinin devam ettirilmesine bir delil olmadığından ric'at sayılmaması ve iddet bekleyen bir kadının mahremiyle de olsa sefere çıkmasının yasak olması gerekçelerine binaen kocasıyla da sefere çıkması caiz değildir.¹¹⁷³

Seferde kocası ölen veya kocası tarafından bâin talakla boşanan bir kadının iddet mahalli hakkında ise ihtilaf bulunmaktadır. Burada kocanın öldüğü veya karısını bâin talakla boşadığı yer ile kadının geride bıraktığı evi veya varacağı yer arasındaki mesafenin uzaklık ve yakınlığı, fakihler tarafından farklı hükümlerin verilmesine neden olmuştur. Buna göre kadının hem evinin hem de varacağı yerin kadının bulunduğu yere seferliliği aşmayacak mesafede olması halinde bazı âlimler, kadının ister yanında mahremi olsun ister olmasın, bulunduğu yer ister meskûn bir mahal olsun ister olmasın muhayyer olduğunu söylemişlerdir. Zira kocası ölen veya boşanan bir kadın zaruri ihtiyaçları için mahremsiz olarak seferlilikten az bir mesafeye gidebilmektedir. Bununla birlikte bu âlimler kadının iddetini kocasının evinde beklemek üzere evine dönmesinin daha evla olduğunu belirtmişlerdir. Tahâvî (ö. 321/933),

¹¹⁶⁹ İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 488.

¹¹⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 273-274.

¹¹⁷¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 404-405; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 480.

¹¹⁷² İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 256.

¹¹⁷³ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 295-296; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 36-37; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 357; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 311.

Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945), İsbicâbî (ö. 535/1141), Radıyyüddîn es-Serahsî (ö. 571/1176), Kâsânî (ö. 587/1191), Kâdihân (ö. 592/1196), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), İtkânî (ö. 758/1357) ve Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1398) bu görüştedirler.¹¹⁷⁴ Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) de bu görüşü dile getirmiş ve hatta bu görüşte ihtilafın bulunmadığını iddia etmiştir.¹¹⁷⁵ Diğer bazı âlimlere göre ise kadın bulunduğu yerden evine doğru döndüğünde mukim sayılacağı ve ileri devam etmesi halinde ise varacağı yere kadar seferliliği devam edeceği için evine dönmesi gerekir. Zira iddet bekleyen bir kadının seferliliği iptal etmeye gücü yettiği anda seferi iptal etmesi kendisine vacip olduğundan kadın kesinlikle kocasının evine dönüp iddetini orada beklemelidir. Kudûrî (ö. 428/1037), Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Siğnâkî (ö. 714/1314) bu görüştedirler.¹¹⁷⁶ İbnü'l-Hümâm ise bu ihtilafa yer verdikten sonra kadının geriye dönerek iddetini evinde beklemesinin gerekli olduğu ile ilgili bu görüşü “ وَهُوَ أَوْجَهُ ” diyerek tercih etmiş ve Mergînânî'nin de (ö. 593/1197) mutlak ifadesinin bu görüşü gerektirdiğini söylemiştir.¹¹⁷⁷ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886), İbnü'l-Hümâm'a muvafakat etmişlerdir.¹¹⁷⁸ Mergînânî'nin ifadesinde olduğu gibi Molla Hüsrev (ö. 885/ 1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) “böyle bir kadın evine döner” şeklindeki mutlak ifadelerinin zahiri onların da bu görüşü teyit ettiğini göstermektedir.¹¹⁷⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), İbnü'l-Hümâm'ın aksine birinci görüşü tercih etmişlerdir.¹¹⁸⁰

Kadının seferde bulunduğu yere göre gerideki evi ve gideceği yerden hangisi sefer mesafesinden daha kısa ise sefer kendisine caiz olmadığı için kadının sefer mesafesinin altında olan yere gitmesi gerekir. Şayet her iki taraf da kadının bulunduğu yere göre sefer mesafesinde ise bu halde iki durum söz konusudur. Birinci duruma göre kadının bulunduğu yer meskûn mahal değilse yanında mahremi olsun veya olmasın kadın dilerse varacağı yere gider dilerse evine döner. Zira meskûn olmayan bir mahalde beklemek kadın için iki yönden birine gitmekten daha risklidir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]) konuyla ilgili olarak kadının

¹¹⁷⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 448; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 312; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1670; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 517; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 453; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 357; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 441; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 302-303; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, V, 34.

¹¹⁷⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 470.

¹¹⁷⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 296; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 40; Siğnâkî, *en-Nihâye*, VII, 217-218; Bâbertî, *el-'Inâye*, IV, 312.

¹¹⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 311-312.

¹¹⁷⁸ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 491; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, V, 281; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 485.

¹¹⁷⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 405; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 154; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, V, 281.

¹¹⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 261; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 180-181.

muhayyer olmasıyla birlikte bu iki seferî mesafeden hangisi bulunduğu yere daha yakın ise onu tercih etmesinin daha uygun olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm ise iki yön arasındaki seferilik mesafesine temas etmeden kadının kocasının evinde iddetini beklemesi için eve dönmesinin daha evla olduğunu “وَالأُولَى أَنْ تَخْتَارَ الرُّجُوعَ لِمَا قُلْنَا” diyerek tercih etmiştir.¹¹⁸¹ Kendisinden sonra gelen âlimler de İbnü'l-Hümâm gibi bu görüşün evla olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁸² İkinci duruma göre kadının bulunduğu yer meskûn bir mahal ise mahremsiz olarak oradan çıkamayacağına ittifak vardır. Zira bulunduğu yerleşim yerinde kalmak, mahremsiz sefere çıkarak tehlikelerle karşılaşmaktan daha az risklidir. Ancak yanında mahremi varsa bu durumda yine ihtilaf vardır. İmameyne göre kadın mahremiyle birlikte bulunduğu yerden çıkabilir ve iki yerden dilediğine gidebilir. Nitekim kendi evinde iddet bekleyen kadın nefesine ve malına gelebilecek bir zarar sebebiyle mazerete binaen nasıl ki başka bir eve gidebiliyorsa burada da kadın kendi memleketinde olmadığı için o şehirde tek başına garip kalmasından ve yalnızlıktan doğacak zarardan kurtulması mazaretine binaen mahremiyle birlikte dilediği yere gitmesi caizdir. İmam Âzam'ın (ö. 150/767) birinci görüşü imameyn gibi olmakla birlikte ikinci görüşüne göre böyle bir kadın mahremiyle birlikte de olsa iddeti bitinceye kadar bulunduğu meskûn mahalden çıkamaz. Zira mahremsiz bir kadının sefer mesafesinin altında bir yere gitmesi caiz iken iddet bekleyen bir kadının evinden dışarı çıkması dahi caiz olmadığı için kadının dışarı çıkmaması konusunda iddet, mahremsizlikten daha güçlü bir engeldir. Mahremsizlik, kadının meskûn olan mahalden çıkmasına ittifakla mani iken daha güçlü olan iddetin kadının yerleşim yerinden çıkmasına evleviyetle engel olması gerekir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Âzam'ın bu ikinci görüşünün daha kuvvetli olduğunu “وَقَوْلُهُ الأَخْرُ أَطْهَرُ” diyerek tercih etmiştir. Sonraki âlimler de İmam Âzam'ın görüşüne tabi olmuşlardır.¹¹⁸³

9. Cinsel Birlikteliğin Yaşandığı Fasit Nikâhtan Sonra İddetin Başlangıç Zamanı

Fasit nikâhta nesep, mehir ve iddetin gerekip gerekmemesi, kendisinde cinsel ilişkinin meydana gelip gelmemesine bağlıdır. Buna göre cinsel ilişkiden önce fasit nikâhın hiçbir hükmü bulunmadığı için hâkimin cinsel ilişkiden önce eşlerin arasını ayırması veya kocanın sözlü olarak karısından ayrıldığını ifade etmesi halinde nesep, mehir ve iddet söz konusu

¹¹⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 40; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 312-313.

¹¹⁸² Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 405; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 154; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 282.

¹¹⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 40-41; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, IV, 454; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 357-358; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 441-442; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 303-304; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 313; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 405; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 154; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 282.

değildir. Bunun gibi halvet-i sahihanın sahih nikâhta cinsel ilişkiyi mümkün kılması sebebiyle halvet cinsel ilişki yerine geçerken fasit nikâhta halvetin haram olması ve cinsel ilişkiyi mümkün kılamaması sebebiyle halvet cinsel ilişki yerine geçemez. Dolayısıyla fasit akitten sonra gerçekleşen halvet-i sahiha sebebiyle de nesep, iddet ve mehir sabit olmaz. Netice itibariyle fasit nikâhta nesep, iddet ve mehrin gerekli olması ancak cinsel ilişkiyle birlikte mümkün hale gelir. Kendisinde cinsel ilişki meydana gelen fasit nikâhtan sonra iddetin başlama zamanıyla ilgili olarak ise Hanefî mezhep imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Âzam (ö. 150/767) ve imameyne göre iddet, kendisinden sonra cinsel birlikteliğin gerçekleştiği fasit nikâhın hâkim tarafından sonlandırılmasından veya kocanın sözlü olarak karısından ayrıldığını ifade etmesinden sonra başlar. Zira bu üç imama göre fasit nikâhta iddet, nikâh şüphesi sebebiyle vacip kılınmıştır. Fasit nikâhta talak söz konusu olmadığı için nikâh şüphesi, ancak hâkimin eşlerin arasını tefrik etmesiyle veya kocanın sözlü olarak karısından ayrıldığını ifade etmesiyle sona erdiğinden iddet, hâkimin tefriki veya kocanın iftirakından sonra başlar. İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre ise iddet, en son gerçekleşen cinsel ilişkiden sonra başlar. Zira İmam Züfer, iddetin rahmin hamilelikten beri olduğunun anlaşılması için cinsel ilişki sebebiyle vacip kılındığını; cinsel ilişki bulunmadığında ise iddetin vacip olmadığını söylemiştir. Netice itibariyle İmam Züfer'e göre iddet, fasit nikâhtan sonra yaşanan en son cinsel birliktelikten sonra başlayıp üç hayız geçtikten sonra hâkimin fasit nikâhı tefrikine ihtiyaç olmaksızın sona ererken diğer üç imama göre ise kadının iddeti fasit nikâhın hâkim tarafından sonlandırılmasından veya kocanın sözlü olarak karısından ayrıldığını ifade etmesinden sonra başlar ve üç hayız geçtikten sonra biter.¹¹⁸⁴ Mergînânî (ö. 593/1197), İtkânî (ö. 758/1357) ve Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1398) sahih olan görüşün üç imamın görüşü olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁸⁵ Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), yukarıda zikredilen gerekçelere binaen mezhepte asıl olan görüşü teyit etmiştir.¹¹⁸⁶ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Mergînânî'nin tashihini İbnü'l-Hümâm'ın da onayladığını söyleyerek kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.¹¹⁸⁷ Aynı şekilde Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ve Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), bu görüşün sahih olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁸⁸ Kâkî (ö. 749/1348), İtkânî (ö. 758/1357), İbnü'l-Hümâm ve Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'ın (ö. 534/1139) İmam Züfer'in görüşünü tercih ettiğini

¹¹⁸⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 615-616; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 347-349; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 84, 86-87; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 349.

¹¹⁸⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 349; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, V, 86; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, IV, 342.

¹¹⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 349.

¹¹⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 372-373.

¹¹⁸⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 346; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 115; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 300.

söylemişlerdir.¹¹⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, burada mezhep içerisinde ihtilafli olan bir meseleye daha değinmektedir. Buna göre böyle fasit bir akdin ve cinsel ilişkinin akabinde kocanın iftirakının sıhhati için kadının bundan haberdar olmasının gerekli olup olmamasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre kocanın iftirakından kadının haberinin olması gereklidir. Zira fasit bir akitte kabızdan sonra ancak karşı tarafın bilgisi dâhilinde akdin feshi mümkün olduğu gibi fasit nikâhda da cinsel ilişkiyen sonra kocanın iftirakının sıhhati kadının bilmesine bağlıdır. Diğer bir görüşe göre ise kocanın iftirakının sıhhati için kadının bilgisi şart değildir. İbnü'l-Hümâm bu ikinci görüşün esah olduğunu belirterek tercih etmiştir.¹¹⁹⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym ve Haskefî de (ö. 1088/1677) İbnü'l-Hümâm'a muvafakat etmişlerdir.¹¹⁹¹

“İddetle ilgili hükümler” başlığı altında dokuz (9) konu başlığı altında on üç (13) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, iki (2) meselede İmam Âzam'ın görüşünü, bir (1) meselede şeyhaynın görüşünü, bir (1) meselede İmam Âzam ve imameynin görüşünü, üç (3) yerde mezhepte azınlığın sahip olduğu görüşü, altı (6) mesele de ise çoğunluğun görüşünü tercih etmiştir.

R. Neseb

Neseb, bir kimsenin doğumla meydana gelen ve anne-babası cihetiyle kan ve soy hısımlık bağıını ifade eden hukuki bir terimdir. İslam fıkhında çocuğun nesebinin anneye aidiyeti “...إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا الْآلِيَ وَلَدْتَهُمْ...” (Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır)¹¹⁹² ayetine göre başka hiçbir delile ihtiyaç olmaksızın sabit olur. Anneye nesebin sabit olması konusunda cinsel birlikteliğin meşru olup olmamasının da ayrıca bir etkisi yoktur. Çocuğun nesebinin babaya ispat edilmesi konusunda “Çocuk yatak/nikâh sahibinindir; zina edene ise mahrumiyet vardır.”¹¹⁹³ hadisine göre kural olarak çocuk, kadının nikâhı altında bulunduğu kocaya nispet edilir.¹¹⁹⁴ Çocuğun babaya nisbet edilmesinde genel kural bu olmakla birlikte bu nisbet mutlak olmayıp bazı durum ve şartla kayıtlanmıştır.

¹¹⁸⁹ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 558; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 273; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 349; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 356.

¹¹⁹⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, III, 349-350; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 349.

¹¹⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 301; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 373.

¹¹⁹² Mücâdele, 58/2.

¹¹⁹³ Buhârî, “Husûmât”, 6; Müslim, “Radâ”, 3613, 3614, 3615; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 34.

¹¹⁹⁴ Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, s. 68-69; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 191.

1. Cinsel İlişkinin İmkân Dâhilinde Olup Olmamasının Çocuğun Nesebinin Sübûtuna Etkisi

Hamileliğin alt sınırının altı ay olduğunda icmâ varken üst sınırında mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefilere göre üst sınırdaki süre iki yıl iken Şafilere göre bu süre dört yıl, diğer iki mezhepteki meşhur olan görüşe göre de Şafilere olduğu gibi dört yıldır.¹¹⁹⁵ “الْوَالِدُ لِلْفِرَاشِ، وَاللِّعَاقِبَةُ لِلْحَجْرِ”¹¹⁹⁶ (Çocuk yatak sahibinindir/ nikâh sahibinindir; zina edene ise mahrumiyet vardır.) hadisindeki “الْفِرَاشِ” (yatak sahibi) kelimesini Hanefiler, nikâh akdinin sahibi olarak tefsir etmişler ve hadisin de ifade ettiği gibi nesebin sübûtunda itibarın nikâhın sahibi kocaya olduğunu belirtmişlerdir. Ancak çocuğun nesebinin yatak sahibine bağlanması mutlak olmayıp nikâhtan sonra çocuğun kocaya nisbet edilebilmesi, kocanın baba olabilecek bir yaşta olmasına ve evlilik tarihinden itibaren doğumun en az altı aylık sürenin sonunda gerçekleşmiş bulunmasına bağlıdır.¹¹⁹⁷ Nikâhtan sonra karı kocanın cinsel birlikteliğinin mümkün olup olmamasının şart olması konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Mesela aralarında bir senelik mesafe bulunan bir kadın ve erkeğin vekâletle evlendirilmesinden altı ay sonra kadının bir çocuk doğurması halinde çocuğun nesebinin sübûtu ile ilgili İmam Âzam'a (ö. 150/767) göre seferden kaynaklanan ruhsatlarla amel konusunda sefer meşakkat yerine kâim olduğu gibi cinsel ilişkinin sebebi olan nikâh da cinsel ilişki yerine ikâme edildiğinden karı-kocanın bir araya gelmedikleri bilinse bile baba olacak çağdaki bir koca için cinsel ilişkinin sebebi olan nikâh, çocuğun nesebinin sabit olması için yeterlidir. Ancak baba olamayacak çağda küçük bir çocuğun karısı doğum yapsa doğan çocuğun nesebi küçük kocaya sabit olmaz.¹¹⁹⁸ Hanefî meşâyihinden bazıları ve Hanefî fakihlerinden Kudûrî (ö. 428/1037), Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kâsânî (ö. 587/1191) ve İtkânî de (ö. 758/1357) İmam Âzam gibi aralarında bir yıllık mesafe bulunan karı kocanın nikâh akdinden altı ay sonra kadının bir çocuk doğurması halinde cinsel ilişki imkânı söz konusu olmasa da kocaya nesebin sabit olacağını söylemişlerdir.¹¹⁹⁹ İmam Muhammed'in (ö. 189/805) sonradan terk ettiği görüşe ve İmam Züfer'in (ö. 158/775) görüşüne göre ise böyle bir evlilikte cinsel ilişki imkânı bulunmadığı için çocuğun nesebi kocaya nisbet edilemez.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 299; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 219; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 375-376; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 285; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 187-188.

¹¹⁹⁶ Buhârî, “Husûmât”, 6; Müslim, “Radâ”, 3613, 3614, 3615; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 34.

¹¹⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XVII, 182; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 607; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 308-309; Aynî, *el-Binâye*, IV, 817-818.

¹¹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XVII, 182-183; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 308-309; İbn Ebû'l-İz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1437-1438.

¹¹⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, X, 5270-5273; Serahsî, *el-Mebsût*, XVII, 182; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III, 607; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 362; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 308-309; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 315.

¹²⁰⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 481-482; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 363; Aynî, *el-Binâye*, IV, 818.

Serûcî (ö. 710/1310) ise İmâm Züfer gibi cinsel birliktelik imkânının şart olduğunu dolayısıyla baba olamayacak çağda küçük bir çocuğun karısının doğum yapması halinde doğan çocuğun nesebinin küçük kocaya ait olmayacağını dile getirmiştir. Ancak Serûcî, İmâm Züfer'den farklı olarak aralarında bir senelik mesafe bulunan karı koca hakkında tayy-i mekân gibi evliyanın kerametinin varlığını gerekçe göstererek cinsel birliktelik tasavvurunun mümkün olduğunu söylemiş ve nesebin koca hakkında sabit olacağını ifade etmiştir.¹²⁰¹ İbn Abdilber de âlimlerin çoğunluğunun cinsel ilişki ve hamilelik imkânı ile birlikte nesebin sabit olacağı görüşünde ittifak ettiklerini, İmâm Âzam'ın ise nesebin sübutunu sadece nikâh akdine bağlayarak çoğunluğa muhalefet ettiğini zikretmiştir.¹²⁰² İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Serûcî'nin görüşüne temas etmeden benzer ifadelerle nesebin sübûtu için cinsel birliktelik tasavvurunun şart olduğunu söylemiştir. Aralarında bir senelik mesafe bulunan karı koca hakkında kocanın kerâmet gösterip tayy-i mekânda bulunarak veya cinleri kullanarak karısıyla bir araya gelebileceğinden cinsel ilişki tasavvurunun mümkün olduğunu söylemiştir. Buna mukabil bir şeyin hakiki tasavvurunun mümkün olması halinde o şeyin takdiri olarak varlığına hükmedilebilmesinden hareketle küçük kocaya nesebin sabit olmamasını küçük çocuktan erkeklik suyunun gelmemesi nedeniyle hamile bırakmasının tasavvur edilememesine bağlamıştır. İbnü'l-Hümâm, mezhepteki genel kabulün aksine Serûcî gibi bu görüşü "وَالْحَقُّ أَنَّ التَّصَوُّرَ شَرَطٌ" diyerek tercih etmiştir.¹²⁰³ İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390), İmâm Âzam'a göre karı kocanın nikâhtan sonra bir araya geldikleri bilinmese bile çocuğun nesebinin sabit olacağını, Hanefilerden İmâm Züfer ve Hanefiler dışındaki âlimlerin nikâhtan sonra cinsel birliktelik imkânını şart koştuklarını hatta İmâm Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) şüpheli olan cinsel ilişkinin imkânı yerine akitle birlikte bizzat cinsel ilişkiyi şart koştüğünü söylemiştir. İbn Ebü'l-İz, Hanefilerin küçük çocuktan meni gelmemesi nedeniyle adeten kendisine neseb nispet edilemeyeceği görüşünde olduklarını buna mukabil doğu ile batı arasında bir senelik mesafede bulunan karı koca hakkında da adeten cinsel ilişki söz konusu olamamasına rağmen Hanefilerin koca hakkında nesebi sabit kabul ettiklerini söylemiştir. İbn Ebü'l-İz, adeten küçük çocuğa nesep nisbet edilemiyorsa karısıyla arasında bir senelik mesafe olan kocaya da adeten çocuk nisbet etmenin doğru olmadığını ve iki olayda da adeten bir imkânsızlık bulunduğunu ifade etmiştir.¹²⁰⁴ İbn Ebü'l-İz'in bu ifadelerinden tayy-i mekân gibi evliyanın kerametinin varlığı gerekçe gösterilerek cinsel birliktelik

¹²⁰¹ Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 362-363; Aynî, *el-Binâye*, IV, 818.

¹²⁰² İbn Abdilber, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en Nemerî; *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, London 2017, V, 486.

¹²⁰³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 292, 314-315.

¹²⁰⁴ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, III, 1437-1439.

tasavvurunun mümkün olduğu dolayısıyla nesebin koca hakkında sabit olduğuna dair görüşü, böyle bir tasavvurun adeten mümkün olmaması sebebiyle reddettiği anlaşılmaktadır. Zira aralarındaki uzaklık nedeniyle adeten birleşmeleri mümkün olmayan karı koca hakkında kerâmet gerekçesiyle nesebin sabit olacağını söylemek, küçük çocuk hakkında da kerâmet sebebiyle erkeklik suyunun gelebileceğinin dolayısıyla küçük kocaya da nesebin sabit olacağını söylenmesini gerekli kılacaktır. Ancak durum böyle olmamış uzaktaki koca hakkında kabul edilen kerâmet küçük koca hakkında kabul edilmemiştir. Kanaatimize göre de ya İmam Âzam başta olmak üzere Kudûrî, Serahsî, Kâsânî ve İtkânî gibi Hanefî âlimlerin nikâh varsa neseb var görüşü yeterli kabul edilmeli ya da bu tür itirazların gündeme gelmemesi için cinsel ilişki tasavvurunun adeten mümkün olmayan gerekçelere bağlanmayıp İmam Züfer ve Hanefiler dışındaki âlimlerin çoğunluğunun görüşünde olduğu gibi nikâhla birlikte cinsel ilişki tasavvurunun şart olduğu kabul edilmelidir. İbnü'l-Hümâm'dan sonra gelen âlimlerden Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefi (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) bu konuda İbnü'l-Hümâm'a muvafakat etmişlerdir.¹²⁰⁵

2. Bâin Talakla Boşanan Bir Kadının İki Sene Sonra Bir Çocuk Doğurması ve Kocanın Çocuğun Nesebini İddia Etmesi Halinde Kadının Tasdikinin Nesebin Sübûtuna Etkisi

Hanefilere göre hamileliğin üst sınırı iki yıl olduğu için kadının nikâh devam ederken hamile kalmış olma ihtimaline binâen, bâin talakla boşanan bir kadının iki sene dolmadan bir çocuk doğurması halinde çocuğun menfaati gereği neseb ihtiyaten koca hakkında sabit olur. İki sene dolduktan sonra kadının bir çocuk doğurması halinde ise kadının boşama gerçekleştikten sonra hamile kalması ve kocanın da bâin talakla boşadığı eşiyile iddet içinde cinsel beraberlikte bulunmasının haram olması sebebiyle çocuğun nesebi, koca iddia etmedikçe kendisine nispet edilemez. Ancak kocanın çocuğun nesebini iddia etmesi halinde nikâh şüphesi (kocanın iddet içinde eşiyile cinsel birlikteliğin helal olduğunu zannederek ilişkide bulunması) ve nesepte ihtiyatın esas olması sebebiyle neseb kocaya sabit olur.¹²⁰⁶ Kocanın çocuğun nesebini iddia etmesi üzerine kadının kocasının iddiasını tasdik etmesinin gerekli olup olmadığı ile ilgili mezhep içinde iki rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre

¹²⁰⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 262-263; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 492; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 304-306; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 304-306; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 514.

¹²⁰⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 300; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 52-53; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 485; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 318; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 444-445; Bâbertî, *el-İnâye*, IV, 318-319.

böyle bir durumda kocanın neseb iddiasının kabul edilmesi için kadının tasdik etmesi zorunlu olduğundan kadının tasdikinden sonra çocuğun kocaya nesebi sabit olur, diğer rivayete göre ise kadının tasdikine ihtiyaç olmaksızın kocanın iddiası kabul edilir ve neseb koca hakkında sabit olur.¹²⁰⁷ Araştırmalarımız neticesinde bu iki rivayete de temas ettikten sonra bunlardan birini sarıh bir şekilde tercih eden bir fakihe rastlayamadık. Ancak *el-Hidâye* şarihlerinden İtkânî (ö. 758/1357) ve Aynî (ö. 855/1451), bu iki rivayete temas ettikten sonra kadının tasdikinin Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Hüseyin b. Abdullah el-Beyhakî el-Hanefî'nin (ö.402/1011) *eş-Şâmil* adlı eserinde ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût*'unda zikredilmediğinden bahsederek böyle bir şartın gerekli olmadığını dolaylı olarak belirtmişlerdir.¹²⁰⁸ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise kocanın neseb iddia etmesi, nesebin sübutunun nikâh şüphesiyle mümkün olması ve bu iddiaya karşı çıkan bir kimsenin bulunmaması nedeniyle kadının tasdikinin şart olmadığına dair rivayeti "وَالْأَوْجَهُ أَنَّهٗ لَا يُشْتَرَطُ" diyerek tercih etmiş ve Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Hüseyin b. Abdullah el-Beyhakî el-Hanefî'nin (ö.402/1011) *eş-Şâmil* adlı eserinde ve Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda bu şartı zikretmemelerinin bu şartın zayıf ve garip bir şart olduğuna da işaret ettiğini söylemiştir.¹²⁰⁹ Kendisinden sonra gelen âlimlerden Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Haskefî (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Şürünlâlî (ö. 1069/1659) ve Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne katılmışlardır.¹²¹⁰

3. Nesebi İkrar Eden Varislerin Kendileri Dışındaki Kimseler Hakkında da Nesebin Sabit Olması İçin Mahkemede Şahadet Lafzını Kullanmalarının Gerekliliği

Kocası ölen bir kadının iki sene tamamlanmadan önce doğurduğu çocuğun doğumuna hiç kimse şahitlik etmese bile ölen kocanın varislerinin tamamı tarafından kadının yaptığı doğumun tasdik edilmesi halinde, çocuğun miras hakkı ve nesebi bütün varisler için sabit olur. Zira varisler kendilerine has olan bir hakta tasarrufta bulunmuşlardır. Çocuğun nesebini inkâr eden bazı varisler ve varisler dışındaki bütün insanlar hakkında nesebin sabit olması için kadının doğum yaptığını ikrar eden varislerin şahadet ehliyetine sahip (adalet şartıyla birlikte iki erkek veya bir erkek iki kadın) olması gereklidir. Bu varislerin şahadet ehliyetine sahip olmamaları halinde ise nesep sadece ikrarda bulunan varisler hakkında sabit olur.

¹²⁰⁷ İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1613; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 485; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 364; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 313; Siğnâkî, *en-Nihâye*, VII, 222; Bâbertî, *el-İnâye*, IV, 318-319.

¹²⁰⁸ İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 313-314; Aynî, *el-Binâye*, IV, 821.

¹²⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 317.

¹²¹⁰ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 268; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 494; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 289; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, V, 289; Haskefî, *ed-Dürri'l-muntekâ*, I, 484; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 289; Şürünlâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 406; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 484.

Kocası ölen bir kadının iki sene tamamlanmadan önce doğurduğu çocuğun nesebinin kocaya nispetini ikrar eden şahadet ehliyetine sahip olan varislerin mahkemede çocuğun nesebinin başkaları hakkında da sabit olması için şahadet lafzını kullanmasının gerekli olup olmadığına ise Hanefî meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. Meşâyihîten bazıları nesebin bütün insanlar için ancak şahadet lafzıyla sabit olacağını belirterek mahkemede şahadet lafzının kullanılmasını şart koşmuşlardır. Meşâyihîten diğer bazılarının göre ise nesebi ikrar eden varislerin dışındaki kimseler için şahadet şartının aranmaması onlar hakkında nesebin sübütunun asaleten değil de ikrar eden varislere tebean olmasındandır. Zira bir şey başka bir şeye tabi olmadan kendisinde asaleten aranan şartlar o şey başka bir şeye tabi olduğu zaman aranmaz. Mesela ordu ve köle seferilik ve mukimlik bakımından ve menkul mal da vakfedilme açısından asaleten olduklarında kendilerinde aranacak olan şartlar, ordu hükümdara, köle efendisine ve menkul mal gayr-i menkule tabi olduğu zaman aranmaz. Bu grup meşâyihîe göre nesebi ikrar eden varisler olmasaydı, nesebi inkâr eden varisler ve diğer insanlar için nesebin sübutu, adaletli iki erkek veya adaletli bir erkek ve iki kadınla birlikte mahkemede şahadet lafzının kullanılmasıyla gerçekleşecekti.¹²¹¹ Mergînânî'nin (ö. 593/1197) ikinci görüşü tercih ettiği, bu görüşü gerekçesiyle birlikte en son zikretmesinden anlaşılmaktadır.¹²¹² İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise zikrettiğimiz gerekçelere yer vererek ve “وَقِيلَ: لَا يُشْتَرَطُ هُوَ الصَّحِيحُ” diyerek bu ikinci görüşü tercih etmiştir.¹²¹³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefî (ö. 1088/1677), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm gibi ikinci görüşü tercih etmişlerdir.¹²¹⁴

4. Zifafa Girmiş ve Kocası Ölmüş Bir Kadının, İddetinin Bittiğini İkrar veya Hamile Olduğunu İddia Etmeden İki Seneden Daha Az Bir Sürede Bir Çocuk Doğurması Halinde Çocuğun Nesebi

Kocası ölmüş reşit bir kadın için iki iddetten birisi söz konusudur. Kadın hamileyse iddeti doğumla biter, hamile değilse iddeti dört ay on gün sonra sona erer. Kocası ölen küçük kız için ise sadece dört ay on günlük ölüm iddeti söz konusudur. Kadın hamile olduğunu iddia eder ve iki senelik süre dolmadan bir çocuk doğurursa neseb ölen koca hakkında ittifakla sabit

¹²¹¹ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i'*, IV, 495; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 322-323; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 374; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 326-327; Bâbertî, *el-'Înâye*, IV, 322-323; Aynî, *el-Binâye*, IV, 826-827; Kurlânî, *el-Kifâye*, III, 286-287.

¹²¹² Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 323; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 322-323.

¹²¹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 322-323.

¹²¹⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 408; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 155; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 281; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 496; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 297; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 297; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 485-486; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 297.

olur. Aynı şekilde kadın iddetinin (dört ay on gün) bittiğini ikrar eder ve iddet bittikten sonra altı ay dolmadan önce bir çocuk doğurursa ittifakla çocuğun nesebi ölen koca hakkında sabit olur. Kadın dört ay on günlük iddetinin son bulduğunu ikrar eder ancak altı ay dolduktan sonra bir çocuk dünyaya getirirse, çocuğun nesebi ittifakla ölen koca hakkında sabit olmaz. Zifafa girmiş ve kocası ölmüş bir kadın, iddetinin bittiğini ikrar veya hamile olduğunu iddia etmeden iki seneden daha az bir sürede bir çocuk doğurması halinde ise İmam Âzam (ö. 150/767 ve imameyn, çocuğun nesebinin ölen kocaya ait olduğunu söylemişlerdir. Zira eşi vefat eden kadının iddetinin dört ay on günde sonra ermesi, kadının hamile olmamasına bağlıdır. Hamile olup olmadığı da ancak kadının kendisi tarafından bilinecek bir durumdur. Dört ay on gün geçtikten sonra kadın iddetinin bittiğini ikrar etmediği sürece iddetin bittiğine hükmedilmez ve kocasının hayattayken hamile bırakmış olabileceği ihtimal dâhilinde olan bir süre içinde de kadın çocuk doğurduğu için çocuğun nesebi ölen koca hakkında sabit olur. İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre ise böyle bir durumda kocanın ölümünden sonra dört ay on günlük ölüm iddeti süresinin ve hamileliğin en alt sınırı olan altı aylık sürenin geçmesinden sonra kadının bir çocuk doğurması halinde çocuğun nesebi ölen kocaya nisbet edilemez. Zira ona göre asıl olan kadının hamile olmaması olduğu için kadının hamileliği de zahir olmadığında ayet esas alınarak dört ay on günlük sürenin geçmesiyle birlikte kadının iddetinin bittiğine hükmedilir. İmam Züfer, kadının iddetinin bittiğini ikrar etmesinin üzerinden altı ay geçtikten sonra kocası ölen kadının çocuk doğurması durumunda çocuğun nesebi ölen kocaya ittifakla nisbet edilemezken kadın iddetini ikrar etmediği halde kocanın ölümünden on ay on günlük (dört ay on gün+altı ay) bir sürenin geçmesinden sonra doğacak çocuğun ölen kocaya evleviyetle nisbet edilmemesi gerektiğini, söylemiştir.¹²¹⁵ Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), kocası ölen böyle bir kadının iddeti hakkında sadece dört ay on gün ölüm iddeti bekleyeceğine dair İmam Züfer'in görüşünü, kocası ölen sağirenin aksine reşit kadının iddetinde hamilelik veya ölüm iddeti olmak üzere iki cihetin bulunduğunu söyleyerek reddetmiş ve mezhepteki asıl görüşü tercih etmiştir.¹²¹⁶

5. Bir Kimsenin Haramlığını Bilerek Mahremiyle Evlenmesi ve Bu Evlilikten Bir Çocuk Dünyaya Gelmesi Halinde Çocuğun Nesebi

Haramlığını bilerek mahremiyle evlenen kimseye, zina haddinin gerekip gerekmeyeceği ve bu evlilikten doğan çocuğun nesebinin kendisine sabit olup olmayacağı

¹²¹⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 302-303; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 54-55; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 489; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 320-321; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 447-448.

¹²¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 319.

konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İmameyn, İmam Şâfî (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), mahremle evlenmenin haramlığı kat'î delille sabit olduğundan akdin mahallinin bulunmadığını dolayısıyla akitle şüphe iddiasının yerinde olmadığını, böyle bir kimseye zina haddi gerekeceğini ve neseble iddetin söz konusu olmayacağını ifade etmişlerdir. İmam Âzam (ö. 150/767), İmam Züfer (ö. 158/775) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise mahremiyle bilerek evlenen kimse hakkında had cezasının düşeceğini söylemişlerdir. İmam Âzam, bu hükmü verirken sureten varolan akdin meydana getirdiği şüpheyi dikkate almış ve bu kimse için caydırıcı ağır bir tazir cezasının yeterli olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre akdin mahalli, nikâhın gerekleri olan neslin devamı, şehvetin giderilmesi ve sekine gibi maksatları sağlayan bir kadındır. Bu maksatların yerine gelmesi için de akdin mahallinin benî Âdemden olan herhangi bir kadın olması yeterlidir. Nasla mahremle evlilik kesin bir şekilde yasaklanmamış olsaydı böyle bir akitle hakiki bir helallik sabit olacaktı. Buradan hareketle ona göre icap ve kabul, ehlinden sadır olduğu ve evlenilmesi helal olsun haram olsun her kadın akdin mahalli olmaya elverişli olduğu için böyle bir akit şüphe doğurmaktadır. Şüpheyile de hadler düşürülür.¹²¹⁷ Diğer taraftan İslam diyarında her cinsel birliktelik ya haddi ya da mehri gerektirdiğinden akit şüphesiyle haddin düştüğü böyle bir durumda mehir gerekli hale gelir.¹²¹⁸ Böyle bir akitte bulunan şüphenin milkiyet ifade edip etmeme konusunda mahal şüphesi¹²¹⁹ gibi mi yoksa iştibah (karıştırma) şüphesi¹²²⁰ gibi mi olduğunda Hanefî meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir grup

¹²¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'*, IX, 190-192; Mergînânî, *el-Hidâye*, V, 246-247; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VII, 427-429; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Remzü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, Karaçi 2012, I, 383; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 246-249; Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillah es-Sihâlevî, *el-Kavlü'l-câzim fi süküti'l-haddi bi nikâhi'l-mehârim*, thk. Salah Ebu'l-Hâc, Umman 2020, s. 31, 33-37; Tirmizî, "Hudûd" 17.

¹²¹⁸ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 415; Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, III, 65.

¹²¹⁹ Mahal şüphesi (Şüphetün fi'l-mahal, Hükmi Şüphe, Milk Şüphesi): Mahaldeki yani kendisiyle cinsel ilişkiye girilen kadın üzerindeki milkiyetle ilgili şüpedir. Mahal şüphesi, kendisiyle cinsel ilişkiye girilmesinin helallğine dair zayıf ve haramlığına dair kuvvetli olmak üzere iki delilin bulunduğu kadın hakkında söz konusudur. Mesela bir kimsenin oğlunun veya torunun carisiyle cinsel ilişkiye girmesinin helal veya haram olduğuna dair iki delil vardır. "Sen ve malın babana aittir." hadisine göre böyle bir ilişkinin helal kabul edilmesi zayıf bir delildir. Kadın-erkek ilişkilerinde haramlığın esas olması ve başkasının mülkünde olan bir cariye ile cinsel ilişkinin yasak olmasından hareketle böyle bir ilişkinin haram kabul edilmesi ise daha kuvvetli bir delildir. Bu durumda kişi ister haram olduğunu bilsin isterse helal olduğunu zannetsin burada şüphe kişiden kaynaklanmayan harici bir delille sabit olduğu için böyle bir cariye ile ilişkiye girmek, haddi gerektiren zina vasfını ortadan kaldırdığı için her durumda had düşer ve bu kimse neseb iddiasında bulunursa çocuğun nesebi kendisine sabit olur. Hadis için bkz. Ebû Dâvud, "Büyü", 79; İbn Mâce, "Ticârât", 64; Mergînânî, *el-Hidâye*, V, 237-238; Mevsîlî, *el-Ihtiyâr*, IV, 106; Aynî, *Remzü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, I, 381-382; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 238-239.

¹²²⁰ Karıştırma Şüphesi (İştibah Şüphesi, Fiilde Şüphe, Şüphetün fi'l-fi'l): Helallğine dair kuvvetli ya da zayıf herhangi bir şer'î delil olmaksızın bir kimsenin helal olduğunu zannederek bir kadınla cinsel ilişkiye girmesi sonucu meydana gelen şüpheyile karıştırma şüphesi denilir. Mesela bir kimse hiçbir sem'î delile dayanmadan karısının cariyesinin hizmet etmesinin helal olmasından hareketle onunla vât'ın da helal olacağı zanniyle cinsel ilişkiye girmesi böyledir. Böyle bir şüphe haddi düşürmekle birlikte zina vasfını ortadan kaldırmayacağı için neseb ve iddet sabit olmaz. Ancak böyle bir kimsenin haramlığını bilerek bu fiili yapması halinde, bu fiil mahza

meşâyih, İmam Âzam'ın kadının mutlak olarak akdin mahalli olmaya elverişli olması nedeniyle böyle bir akitte milk şüphesi bulunduğundan cinsel birlikteliğin mahal şüphesinde olduğu gibi zina kabul edilmediğini dolayısıyla ihtiyaten neseb ve iddet sabit olacağı, görüşünde olduğunu söylemişlerdir. Buradaki “milk” esasında kocanın evlendiği kadından cinsel olarak yararlanmasının helalliğini ifade etmekle birlikte her ne kadar böyle bir akitte mahal olarak kadının haramlığı kesin olsa da sureten akdin varlığı, milk şüphesine sebep olduğu için neseb ve iddetin sabit olacağı kabul edilmiştir. Mezhepte sahih olanın, bu görüş olduğu ifade edilmiş ve Bedreddîn Aynî de (ö. 855/1451) konuyla ilgili tartışmalara girmeden sadece bu görüşü nakletmiştir.¹²²¹ Diğer bir grup meşâyih ise İmam Âzam'ın burada kabul ettiği akit şüphesinin, milkiyet şüphesini gerektirmemesi nedeniyle ıstibah şüphesine benzediğini dolayısıyla böyle bir akitle gerçekleşen cinsel birlikteliğin zina olarak kabul edilmesi sebebiyle neseb ve iddetin sabit olmayacağı, görüşünde olduğunu söylemişlerdir.¹²²² Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Âzam'ın görüşünün, mahremle evlenip cinsel ilişkiye girmenin haddi düşüren bir şüpheyi barındırmasıyla birlikte mahza bir zina olduğu ve bu nedenle böyle bir ilişkinin neseb ve iddet neticesini doğurmayacağı, şeklinde olduğunu belirterek bu görüşü tercih etmiştir.¹²²³ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm'ın bu izahından hareketle onun cumhura katılmayarak böyle bir durumda haddin gerekli olmadığını söyleyen İmâm Âzam'ı teyit ettiğini ifade etmiştir.¹²²⁴ Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), söz konusu meselede nesebin sübûtuyla ilgili Hanefî fukahâsından bir grubun çocuğun maslahatını gözeterek nesebin sabit olduğuna hükmettiğini, diğer bir grubun ise böyle bir durumda nesebin sabit olmayacağına hükmettiğini söylemiştir. Ebû Zehre, İbnü'l-Hümâm'ın da haddi düşüren şüphe ile zina vasfının ortadan kalkmayacağını dolayısıyla neseb ve iddetin sabit olmasının mümkün olmadığını ifade ettiğini ve bu görüşü tercih ettiğini, söylemiştir.¹²²⁵ Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), çoğunluğa tabi olarak neseb ve iddetin sabit olacağı görüşünü benimsemişlerdir.¹²²⁶ Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, bu meselede haddin düşeceği ile ilgili

zina olduğu için had cezası da gerekli hale gelir. Mergînânî, *el-Hidâye*, V, 237-238; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, IV, 106-107; Aynî, *Remzü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, I, 382; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 238-239.

¹²²¹ Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, VI, 121-122; Aynî, *Remzü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, I, 383; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 249; Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz*, IV, 644; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, III, 139; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 71.

¹²²² Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, VI, 121-122; Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz*, IV, 644; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 249; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, III, 139; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 71.

¹²²³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 249.

¹²²⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 71.

¹²²⁵ Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 151.

¹²²⁶ İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, III, 139; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, VI, 71; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, V, 26.

olarak cumhura karşı tek kalan İmam Âzam'ı ve nesebin sabit olmaması konusunda da mezhep içindeki azınlığın görüşünü tercih etmiştir.

“Neseple ilgili konular” bahsinde beş (5) başlık altında altı (6) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bir (1) meselede tek kalan İmam Âzam'ın görüşünü, iki (2) meselede mezhepte azınlığın görüşünü, üç (3) meselede ise mezhebin esas görüşünü tercih etmiştir.

S. Hidâne

Hidâne, kendi öz bakımını tek başına yapamayacak kadar küçük olan çocuğun bakım, terbiye ve korunmasını içeren bir fıkıh terimidir. Çocukların maslahatlarını gözetemeyecek ve kendi ihtiyaçlarını gideremeyecek kadar küçük olmaları sebebiyle Allahü Teâlâ, malî tasarruflarda daha yetkin olmaları sebebiyle akitler ve mallar hususunda çocuğun velâyetini babalara vermiştir. Şefkat, ilgi, bakım, koruma ve terbiye konusunda fitraten daha uygun olmaları sebebiyle çocuğun hidânesini, nikâh devam ettiği veya boşanma durumunda kadın başkasıyla evlenmediği sürece annelere vermiştir.¹²²⁷

1. Evliliğin Sona Ermesinden Sonra Annenin Hidâneye Zorlanması

Evlilik birliğinin sona ermesi neticesinde kendisine bakamayacak kadar küçük olan bir çocuğun bakım ve gözetimi; şefkat, ilgi, koruma ve terbiye konusunda fitraten erkeklerden daha uygun ve kabiliyetli oldukları için evleviyetle kadınlara verilmiştir. Zira Hz. Peygamber'e bir kadın gelerek şöyle söylemiştir: “*Yâ Rasûlallâh! Bu çocuğumu karnımda taşıdım, sütümü verdim ve kucağımda yetiştirdim. Onun babası beni boşadı ve şimdi de onu benden almak istiyor*” bunun üzerine Allah Rasûlü, “*Sen evlenmediğin sürece çocuğuna bakma konusunda daha fazla hak sahibisin*” buyurmuştur.¹²²⁸ Anne, hidâneyi talep ettiği sürece başkalarına göre öncelikli olarak hak sahibi iken annenin bu hakkından vazgeçerek çocuğa bakmak istememesi durumunda, annenin bu göreve zorlanıp zorlanmayacağı ile ilgili fukaha arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebindeki genel kabule göre hidâne, talep ettiği sürece annenin hakkı olmakla birlikte anne bu hakkı istemediğinde de hidâneye zorlanamaz. Nitekim anne bu vazifeyi yerine getirmeye güç yetiremeyebilir ve bir kimse hakkı olan bir şeyi alma konusunda icbar edilemez. Ancak anneden başka çocuğa bakabilecek mahrem bir kimse yoksa veya çocuk sadece annesinin sütünü kabul ediyorsa bu durumda çocuğun zayi olmaması için annenin hidâneye icbar edilmesi gerekir. İmam Şâfiî (ö.

¹²²⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 176; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 194-195; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 490; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 279-280; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 312.

¹²²⁸ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 35.

204/820), bir görüşe göre İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Süfyân es-Sevrî de (ö. 161/778) bu görüştedir. Hanefilerden Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973), Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Ebû Bekr Muhammed Hâherzâde (ö. 483/1090) olmak üzere İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), Ebû Sevr (ö. 240/854), Hasan b. Sâlih (ö. 168/784-85) gibi fakihler ve diğer bir görüşüne göre İmam Mâlik (ö. 179/795), hidâne çocuğun hakkı olduğu için bu vazifeden imtina etmesi halinde annenin hidâneye icbar edileceğini söylemişlerdir. İmam Mâlik'in meşhur olan görüşüne göre ise böyle bir durumda emzirmeyi adet edinmemiş asil kadınlar hidâneye zorlanamazken emzirmeyi adet edinen kadınlar hidâneye zorlanır.¹²²⁹ İftihârüddîn el-Buhârî (ö. 542/1147) *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserinde, Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973) ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) bu vazifeden imtina etmesi halinde devlet başkanı tarafından annenin çocuğu almaya zorlanacağı görüşünde olduklarını ancak Hanefî meşâyihına göre zorlanamayacağını söyleyerek sahih olan görüşün de bu olduğunu söylemiştir.¹²³⁰ Radıyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176) de aynı nakilde bulunmuş ve fetvanın annenin icbar edilemeyeceğine dair olan görüş olduğunu söylemiştir.¹²³¹ Kâdîhân (ö. 592/1196) ve Bedreddîn Aynî (ö. 855/1451) sahih olan görüşün kadının hidâneye zorlanamayacağı olduğunu söylemişler ve Mergînânî de (ö. 593/1197) sadece bu görüşü zikretmekle yetinmiştir.¹²³² Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), anneden başka çocukla ilgilenebilecek kimse yoksa veya çocuk sadece annesinin sütünü kabul ediyorsa burada annenin icbar edilmesinin gerektiğinde ihtilaf bulunmadığını belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın bu ifadesinden konuyla ilgili ihtilafın, çocuğun annesinden başka birisinden süt alabildiği ve çocuğa bakabilecek başka birisinin bulunduğu durumlarda annenin hidâneye zorlanıp zorlanamayacağı hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfi* adlı eserinde bir kadının çocuğunu kocasına bırakma şartıyla muhâlaa yapması durumunda muhâlaanın caiz şartın batıl olduğunu, zira hidânenin çocuğun hakkı olduğundan annesine ihtiyacı olduğu sürece çocuğun annesinin yanında kalacağını söylediğini nakleden İbnü'l-Hümâm, annenin hidâneye zorlanacağı görüşünü tercih etmiştir.¹²³³ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Haskefî (ö. 1088/1677), İbnü'l-Hümâm'ın *el-Kâfi*'deki görüşü aktararak, annenin hidâneye zorlanacağına dair görüşü teyit

¹²²⁹ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, V, 204; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 382-383; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 353; Bâbertî, *el-İnâye*, IV, 331; Aynî, *Remzü'l-hakâ'ik*, I, 307; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 331; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 182.

¹²³⁰ İftihârüddîn, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, s. 83.

¹²³¹ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 514.

¹²³² Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, I, 367; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 332; Aynî, *Remzü'l-hakâ'ik*, I, 307.

¹²³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 331.

ettiğini söylemişlerdir.¹²³⁴ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Hanefilerden üç fakihin, hidâne çocuğun hakkı olduğu için annenin bu vazifeden imtina etmesi halinde icbar edileceğine dair görüşlerinin evlâ olduğunu söylemiştir. Ancak Zeynüddîn İbn Nüceym, Zahîrüddîn el-Buhârî'nin (ö. 619/1222) *el-Fetâva 'z-Zahîriyye* isimli eserinde, bu üç fakihin görüşünün çocuğun zayi olmaması için anneden başka mahrem bir kimsenin bulunmadığı zaman annenin hidâneye zorlanacağı şeklinde kayıtladığını, belirtmiş ve anne dışında nene gibi mahrem birisinin bulunması ve çocuğa bakmaya razı olması halinde, çocuğa bakmak istemeyen annenin hidâneye zorlanamayacağını, anneden hidâne hakkının düşeceğini ve çocuğun neneye verileceğini, söylemiştir.¹²³⁵ Tahtâvî (ö. 1231/1816), *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı eserinde Zeynüddîn İbn Nüceym'in konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra meşâyih'in fetvaları birinci görüşte ittifak ettiği halde Zeynüddîn İbn Nüceym'in idda ettiği gibi ikinci görüşle nasıl olur da fetva verilebilir, diyerek ikinci görüşle fetva vermeyi reddetmiştir.¹²³⁶ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise mümkün olduğu sürece iki görüş arasında cem ve tevfiğe bulunmanın evla olduğunu söyleyerek söz konusu iki görüşü cem ve tevfiğe etme yoluna gitmiş ve buradaki ihtilafın hakiki değil lafzî olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki İbn Âbidîn, hidânenin hem annenin hem de çocuğun hakkı olduğunu belirtmiş ve hidâne kadının hakkı olarak kabul edip kadının istememesi halinde hidâneye icbar edilemeyeceğini söyleyenlerin bu görüşünün anneden başka çocuğa bakacak birisinin bulunması durumuna hamledileceğini söylemiştir. Zira bu durumda çocuğun hakkı zayi olmadığından sadece annenin hakkından söz edilmiştir. Diğer taraftan İbn Âbidîn, hidâne çocuğun hakkı olduğundan anne hidâneye icbar edilir diyenlerin görüşünün de çocuğa bakacak başka bir kimsenin bulunmaması durumuna hamledileceğini söylemiştir. Zira bu durumda da çocuğun zayi olması gündeme geldiği için annenin hakkından söz edilmemiş ve çocuğun hakkına vurgu yapılmıştır.¹²³⁷ Kanaatimize göre İbn Âbidîn'in de ifade ettiği gibi bu meselede mezhep içerisinde hakiki bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira Radıyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176) *el-Muhîtü'r-Radavî* adlı eserinde, Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de ve Bâbertî (ö. 786/1384) *el-İnâye*'sinde hidânenin hem kadının hem de çocuğun hakkı olduğunu, annenin dışında çocuğa bakacak mahrem bir kimsenin bulunması halinde annenin hidâneye zorlanamayacağını, bakacak kimsenin bulunmaması halinde ise çocuğun zayi

¹²³⁴ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 499; Haskefi, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 488, 490.

¹²³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 281.

¹²³⁶ Tahtâvî, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, V, 113-114.

¹²³⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 319-320.

olmaması için annenin hidâneye zorlanacağını söylemişlerdir.¹²³⁸ *el-Fetâva 'z-Zahîriyye* 'deki bilgilere ek olarak bu üç kitapta yer alan ifadeler de İbnü'l-Hümâm'ın iddiasının aksine hakiki bir ihtilafın bulunmadığını göstermekte ve İbn Âbidîn'in görüşüne bir destek oluşturmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), hidânenin kimin hakkı olduğuyula ilgili üç görüşten bahsetmiştir. İmam Şâfî (ö. 204/820), bir görüşünde İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi fakihlere göre hidâne sırf annenin hakkı olduğundan anne dilediği zaman bu hakkından vazgeçebilir ve anne hidâneye zorlanamaz. Hanefî fakihlerinden bazılarına göre hidâne çocuğun hakkı olduğundan annenin bu vazifeden kaçınması halinde hidâneye zorlanacağını ve İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşü onayladığını ifade etmiştir. Hanefî Mezhebinde sahih olan görüşe göre ise hidânenin hem annenin hem de çocuğun hakkı olduğunu söylemiştir.¹²³⁹ Ancak hidânenin hem annenin hem de çocuğun hakkı olmasıyla ilgili mezhep içerisinde İbn Âbidîn'in belirttiği üzere herhangi bir ihtilaf söz konusu olmadığından Muhammed Ebû Zehre'nin bu taksimi yerinde değildir.

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, anneden başka çocukla ilgilenebilecek kimse yoksa veya çocuk sadece annesinin sütünü kabul ediyorsa burada annenin icbar edilmesinin gerektiğinde ihtilaf bulunmadığını belirtmiştir. Konuyla ilgili ihtilafın, çocuğun annesinden başka birisinden süt alabildiği ve çocuğa bakabilecek başka birisinin bulunduğu durumlarda annenin hidâneye zorlanıp zorlanamayacağı hakkında olduğunu söylemiştir. Buna göre de Hanefî meşâyihinin çoğunluğu annenin icbar edilemeyeceği görüşünde iken İbnü'l-Hümâm azınlığın görüşünü tercih ederek annenin icbar edileceğini söylemiştir. Hâlbuki İbn Âbidîn'inin de izah ettiği üzere ortada hakiki bir ihtilaf bulunmamaktadır.

2. Hidâne Süresi

Hanefî mezhebinde hidâne süresinin sona ermesiyle ilgili çocuğun cinsiyetine göre farklı görüşler bulunmaktadır. Zâhirü'r-rivâyeye göre kız çocuklarında bu süre, hayız görülmesine kadar devam eder. Her ne kadar kız çocukları da erkek çocukları gibi çoğunlukla yedi yaşında yeme, içme ve taharet işlerini tek başına yapabilseler de erkek çocuklardan farklı olarak kadınlık adabını öğrenme, yemek pişirme, elbise yıkama vb. konularda eğitime ihtiyaç duyarlar. Kız çocuğundaki bu ihtiyaçlara en iyi annesi cevap vereceğinden hidâne müddeti buluşa kadar annesinin yanında devam eder. Akıl-bâliğ olan kız çocuğunun ise artık

¹²³⁸ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 514; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 243-244; Bâbertî, *el-İnâye*, IV, 331.

¹²³⁹ Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 411.

evlendirilmeye ve fitneden korunmaya ihtiyacı olduğundan ve bu görevi de en iyi babası yapacağından hidâne hakkı babaya geçer ve kız buluştan sonra babasına teslim edilir. Zâhiru'r-rivâye dışında İmam Muhammed'den (ö. 189/805) gelen diğer bir rivayete göre kız çocuğu *müştehat* (erkeklerin dikkatini çekme/erkeklerde cinsel arzu uyandırma) çağına ulaştığında fitnelerden korunması gerektiğinden annenin hidâne süresi sona erer ve kız babaya teslim edilir.¹²⁴⁰ İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdırreşid el-Buhârî (ö. 542/1147) *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserinde ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) *Şerhu'l-vikâye* adlı eserinde fesadı zaman sebebiyle bu görüşün muteber olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁴¹ Yine Ebû Muhammed Fahrüddîn ez-Zeylaî (ö. 743/1343) *Tebyînü'l-hakâik* adlı eserinde, zamanımızda fasıkların çok olması sebebiyle bu görüşle fetva verilir, demiştir.¹²⁴²

İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Hişâm b. Ubeydillâh'ın (ö. 221/836) İmam Muhammed'den rivayetine göre hidâne süresinin kızlarda müştehat çağıyla sona erdiğini, *Gıyâsü'l-müftî*'de de zamanın bozukluğu sebebiyle Hişâm'ın İmam Muhammed'den rivayet ettiği görüşe itibar edilmesi gerektiğini söylemiş ve İmam Ebû Yûsuf'tan da (ö. 182/798) bu yönde bir görüşün geldiğini belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın zâhiru'r-rivâye olan görüşe temas etmeden sadece İmam Muhammed'in bu görüşüne yer vermesi, onu tercih ettiğini ihsas ettirmektedir.¹²⁴³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ve Burhânüddîn et-Trablusî (ö. 922/1516) de bu görüşü tercih etmişlerdir.¹²⁴⁴ Erkek çocuklarda hidâne müddetinin sona ermesiyle ilgili zâhirürrivâyede bir yaş sınırlaması getirilmemekle birlikte çocuğun yeme, içme, giyinme ve taharet gibi ihtiyaçlarını kendi kendine görebilmesine itibar edilmiştir. Buna göre öz bakımını kendisi yapabilen çocuk anneden alınarak babaya teslim edilir. Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî (ö. 261/875) ise çoğunlukla yedi yaşında kendi işlerini görebilmeleri sebebiyle hidâne müddetini erkek çocuklarda yedi yaş olarak belirtmiştir. Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî ise (ö. 666/1268'den

¹²⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 195; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 212-214; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 333-334; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 359-360; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 243.

¹²⁴¹ İftihârüddîn, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, s. 83; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *Şerhu'l-vikâye (Umdetü'r-ri'âye fî halli şerhi'l-vikâye* nin üzerinde), Karaçi ty., III, 532.

¹²⁴² Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik fî şerh-i kenzi'd-dekâ'ik*, III, 48-49.

¹²⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 334.

¹²⁴⁴ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 412; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 157; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 287-288; Burhânüddîn et-Trablusî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. Alî ed-Dımaşkı, *Mevâhibü'r-rahmân fî mezhebi'n-Nu'mân*, thk. Ya'lâ Kahtân ed-Dürî, Beyrut 2018, s. 624.

sonra) erkek çocuklarda hidâne müddetini dokuz yaş olarak belirlemiştir.¹²⁴⁵ Serûcî (ö. 710/1310), Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), İtkânî (ö. 758/1357), Zeylaî (ö. 743/1343) ve Aynî (ö. 855/1451), fetvanın Hassâf'ın görüşüne göre olduğunu söylemişlerdir.¹²⁴⁶ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) *el-Kâfi* ve diğer kitaplarda fetvanın yedi yaşa göre olduğunu, dokuz yaşa göre olmadığını belirtmiş ve “Çocuklarınız yedi yaşına gelince onlara namazı emredin.”¹²⁴⁷ hadisinden hareketle babanın yedi yaşına gelen çocuklarına namazı emretmekle mükellef kılındığını böyle bir emrin yerine getirilmesinin de ancak çocuğun babanın yanında olmasıyla mümkün olduğunu ifade ederek, kendi tercihini belirtmiştir.¹²⁴⁸ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Burhânüddîn et-Trablusî (ö. 922/1516), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) ve Haskefi (ö. 1088/1677) fetvanın yedi yaşa göre olduğunu söylemişlerdir.¹²⁴⁹

3. Çocuğu Emzirecek Anneden Başka Bir Kimsenin Bulunmaması, Çocuğun Annesinden Başkasının Sütünü Kabul Etmemesi veya Babanın Sütanne Tutacak Mali Gücünün Bulunmaması Halinde Annenin Çocuğunu Emzirmeye Zorlanması

Hanefilere göre annenin çocuğunu emzirmesi, evlilik birliği devam etse de etmese de dini bir vecibe olarak görülmüş kazâi bir mesuliyet olarak görülmemiştir.¹²⁵⁰ Ancak Hanefilerin bu görüşünün dışında farklı görüşler de ortaya çıkmıştır. Zira âlimler “وَالْوَالِدَاتُ وَالرَّضَاعَةُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ” (*Emzirme müddetini tamamlamak isteyen*

¹²⁴⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 324-325; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 405; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 212-213; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 17-18; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 394; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 359; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 490. Kitaplarda bu görüş sahibinin Ebû Bekr er-Râzî olduğu mutlak olarak söylenmiştir. Serûcî'nin *el-Ğâye fi şerhi'l-Hidâye* adlı eserinin muhakkiki Ahmed b. Faysal, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'da dokuz yaşı belirttiğini söylemiştir. Mevsilî'nin *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* adlı eserine dipnot ekleyen Halid Abdurrahman el-Ak da söz konusu olan Ebû Bekr er-Râzî'nin Cessâs olduğunu ifade etmiştir. Ancak yaptığımız araştırmaya göre Cessâs'ın zikrettiğimiz iki eserinde de erkek çocuklarda hidâne müddetini dokuz yaş olarak belirttiğine dair bir bilgi mevcut değildir. Aksine Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinde, “bize göre erkek çocuklarda hidâne müddeti yeme, içme ve abdest alma gibi ihtiyaçlarını kendi kendine görebilmesine kadar devam eder. Bu süre de “Çocuklarınız yedi yaşına gelince onlara namazı emredin.” hadisinden hareketle yedi yaştır.” demiştir. Bu bilgilerden hareketle Ebû Bekr er-Râzî'nin Cessâs olmadığı kesinleştiğinden, söz konusu âlimin Hanefî fakihlerinden olan Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî olmasının daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır.

¹²⁴⁶ Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 394; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 359; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik fi şerh-i kenzi'd-dekâ'ik*, III, 48; Aynî, *Remzü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, I, 309.

¹²⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 26; Tirmizî, “Salât”, 184.

¹²⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 333-334.

¹²⁴⁹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 411; Burhânüddîn et-Trablusî, *Mevâhibü'r-rahmân*, s. 624; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 186; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 490; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 330-331.

¹²⁵⁰ Sadrü's-şehîd, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Şerhu Edebi'l-kâdi*, thk. Muhyî Hilâl Serhân, Bağdat, 1978, IV, 289-290; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 450; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 372; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 205; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî*, IV, 332; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 564.

(babalar) için analar çocuklarını tam iki sene emzirsinler.)¹²⁵¹ ayetindeki “وَالْوَالِدَاتُ” lafzından maksadın ne olduğu ile ilgili üç farklı yorum ortaya koymuşlardır. Birincisi, bu lafız ayetin bağlamından hareketle boşanmış kadınlar manasındadır; Mücahid (ö. 103/721), Dahhâk (ö. 105/723) ve Süddî (ö. 127/745) bu görüştedir. İkinci yoruma göre “وَالْوَالِدَاتُ” lafzından maksat, evlilik birlikteliği devam eden kadınlardır. Zira bir sonraki “ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ ” (Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur.)¹²⁵² ayetinde “giyecekleri” ifadesi kullanılmıştır. Giyecek de boşanan kadın hakkında sabit olamayacağından burada sadece evli kadınların kastedildiği anlaşılmaktadır. Vâhidî (ö. 468/1076) bu görüşü tercih etmiştir. Üçüncü yoruma göre ise “وَالْوَالِدَاتُ” lafzından maksat, lafız umum olduğu için ister evli ister boşanmış olsun tüm anneler kastedilmiştir, zira lafzın tahsis edildiğine dair hiçbir delil yoktur. Kâdî Ebû Ya‘lâ (ö. 458/1066) gibi birçok âlim bu görüşü tercih etmiştir. Muhammed Ali es-Sâbûnî de (ö. 2021) en ercah olan görüşün bu olduğunu söylemiştir.¹²⁵³ Ebüssuûd Efendi de (ö. 982/1574) “ وَالْحُكْمُ ” ifadesini kullanarak hükmün umumi olduğunu yani boşanmış kadınlar ve diğer tüm kadınlar için geçerli olduğunu söylemiş ve ayetin bağlamını dikkate alarak sadece boşanmış kadınların kastedildiğine dair olan görüşü temrîz sigasıyla “قِيلَ” diyerek almış ve bu görüşün zayıflığına işaret etmiştir.¹²⁵⁴ Zira sebebin husûsî olması, hükmün umûmî olmasına engel değildir. Diğer taraftan âlimler “ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ ” cümlesinin ihbârî manada mı yoksa inşâî manada mı kullanıldığında da ihtilaf etmişlerdir. Bir grup âlim, buradaki mananın ihbârî olduğunu ve “anneler çocuklarını emzirirler” anlamına geldiğini dolayısıyla bir vücbiyetin söz konusu olmadığını söylemiştir. Âlimlerin çoğunluğu ise burada mananın inşâî olduğunu dolayısıyla ayetin “anneler çocuklarını emzirsinler” anlamında bir emir olduğunu ifade etmişlerdir. Burada da emrin iki manaya geldiğini; çocuğu emzirecek anneden başka bir kimsenin bulunması veya çocuğun annesinden başkasının sütünü kabul etmesi ya da babanın sütanne kiralayacak maddi yeterlilikte olması durumunda emrin nedb ifade edeceğini ancak bu imkânların bulunmadığı durumlarda emrin vücb ifade edeceğini söylemişlerdir.¹²⁵⁵ İtkânî (ö. 758/1357) ve Bedreddîn

¹²⁵¹ el-Bakara, 2/ 233.

¹²⁵² el-Bakara, 2/ 233.

¹²⁵³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravâi ‘u’l-beyân tefsîru âyâtî l-ahkâm*, Beyrut, 2011, I, 330; Günümüz âlimlerinden Ahmet Yaman da birinci görüş sahiplerinden olup emzirmenin evlilik birlikteliği devam ederken anneler için hem diyânî hem de kazâî bir mecburiyet olduğu görüşündedir. Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 72-73; Ahmet Yaman, “İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı”, s. 57-58.

¹²⁵⁴ Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-‘Îmâdî, *İrşadü’l-akli’s-selim ilâ mezâyâ’l-Kur’âni’l-Azîm*, Beyrut, 1990, I, 230.

¹²⁵⁵ İtkânî, *Gâyetü’l-beyân*, VI, 447-448; Bâbertî, *el-‘Înâye*, IV, 373; Aynî, *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*, IV, 901; Sâbûnî, *Ravâi ‘u’l-beyân tefsîru âyâtî l-ahkâm*, I, 331.

Aynî (ö. 855/1451) esah olan görüşün bu ikinci görüş olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁵⁶ Bâbertî de (ö. 786/1384) bu görüşün zahir olan görüş olduğunu söylemiştir.¹²⁵⁷ Ayetin ihbârî mi yoksa inşâî mi olduğuyla ilgili böyle bir ayırım söz konusu olup çocuğu emzirecek anneden başka bir kimsenin bulunmaması veya çocuğun annesinden başkasının sütünü kabul etmemesi halinde annenin çocuğunu emzirmeye zorlanıp zorlanamayacağı konusunda, emzirmenin vacip olmasının esah olan görüş olduğu dile getirilmekle birlikte Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]), bu durumda çocuk anne sütünden başka gıdalarla beslenebileceği için kadının emzirmemesinin çocuğun telef olmasına sebebiyet vermeyeceği gerekçesiyle zâhirürrivâyeye göre annenin çocuğunu emzirmeye zorlanamayacağını, söylemiştir. Nâdirü'r-rivâyede ise İmam Âzam (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) nakledilen bir görüşe göre böyle bir durumda anne çocuğunu emzirmeye zorlanır.¹²⁵⁸ Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Akta' el-Bağdâdî (ö. 474/1081) çocuğu emzirecek başka birinin bulunması halinde annenin emzirmeye zorlanamayacağını aksi halde zorlanacağını söylemiş ve sahih olan görüşün bu olduğunu belirtmiştir.¹²⁵⁹ Kâdîhan da (ö. 592/1196) bu görüşün şeyhayndan nakledildiğini, Serahsî'nin de (ö. 483/1090 [?]) ihtilafa değinmeden kadının emzirmeye icbar edileceğini söylediğini ve fetvanın da bu görüşe göre olduğunu söylemiştir.¹²⁶⁰ Mergînânî (ö. 593/1197) ve Mevsilî (ö. 683/1284) ihtilafa değinmeden böyle bir durumda çocuğun zayi olmaması için annenin emzirme konusunda icbar edileceğini söylemişlerdir.¹²⁶¹ *Fetâva'l-Hindiyye*'de de fetvanın bu görüşe göre olduğu söylenmiştir.¹²⁶² İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Kudûrî (ö. 428/1037) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) bu görüşe meylettiğini söylemiştir. Böyle bir çocuğun anne sütü dışındaki gıdalarla beslenmesi, çocuğun hastalanmasına ve ölümüne sebep olabileceği için annenin icbar edileceğini ifade etmiş ve bu görüşü “وَهُوَ الْأَصْوَبُ” diyerek tercih etmiştir.¹²⁶³ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö.

¹²⁵⁶ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 447-448; Aynî, *el-Binâye*, IV, 901.

¹²⁵⁷ Bâbertî, *el-İnâye*, IV, 373.

¹²⁵⁸ Sadrü's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, IV, 290-291; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 333-334; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, IV, 665.

¹²⁵⁹ Akta', Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Muhammed b. Seyyid b. Abdülfettah Dervîş, Dımeşk, 2023, V, 425.

¹²⁶⁰ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 85-86.

¹²⁶¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 372; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 10-11.

¹²⁶² Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 582.

¹²⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 372.

1078/1667), Haskefi (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü tercih etmişlerdir.¹²⁶⁴

4. Annenin Kendi Çocuğunu Ücret Karşılığında Emzirmesinin Cevazı

Annenin evlilik devam ederken veya ric'î talak iddeti beklerken emzirme karşılığında ücret alması caiz değildir. Zira kadın diyâneten çocuğunu emzirmek zorundadır. Annenin kazâen emzirmeye zorlanmaması, annelik şefkati sebebiyle kadının emzirmekten ancak bir özre binaen kaçınması ihtimaline binaendir. Annenin çocuğunu ücret karşılığında emzirmeye yeltenmesi halinde ise bir özrünün bulunmadığı ve emzirmeye muktedir olduğu ortaya çıkar ve çocuğu emzirmesi kazâen de vacip olur. Kişinin üzerine vacip olan bir fiili yapmasıyla da ücret alması caiz olmaz. Buna ilaveten emzirme ücretinin nafakaya dâhil olması sebebiyle de ayrıca emzirme ücreti almak caiz değildir. Boşanma iddetini tamamlayan annenin ise her yönden yabancı bir kadın gibi olması nedeniyle emzirme karşılığında ücret alması ittifakla caizdir. Ancak henüz bâin talak iddeti bekleyen annenin bu süre içerisinde emzirme ücreti almasının caiz olup olmamasında ise mezhep içerisinde iki rivayet bulunmaktadır. Zâhirürrivâye göre nikâh ortadan kalktığı için anne, yabancı bir kadın gibi olduğundan sütanne olarak kiralanması ve ücret alması caizdir. Ebû Bekir el-Haddâd da (ö. 800/1398) sahih olanın bu görüş olduğunu belirtmiştir. Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan (ö. 150/767) rivayetine göre ise nikâh zail olsa da iddet, nafaka, kocanın zekâtını iddet bekleyen eşine verememesi ve onunla ilgili şahitliğinin caiz olmaması gibi nikâhın bazı eserleri devam ettiği için kadının emzirme karşılığında kiralanması ve ücret alması caiz değildir.¹²⁶⁵ Mergînânî'nin (ö. 593/1197) âdeti olduğu üzere tercih ettiği görüşün gerekçesini sona bırakmasından bâin talak iddeti bekleyen kadının emzirme karşılığında ücret alamayacağı görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁶⁶ Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) fetvanın bu görüşe göre olduğunu belirtmiştir.¹²⁶⁷ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) annenin çocuğunu ücret karşılığında emzirmeye yeltenmesiyle bir özrünün bulunmadığının ve emzirmeye muktedir olduğunun ortaya çıkacağını ve çocuğu emzirmesinin annenin üzerine kazâen de vacip olacağını dolayısıyla kişinin üzerine vacip olan bir şey karşılığında ücret hak

¹²⁶⁴ Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, I, 410; el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 160; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 342; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 519; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, V, 318, 420; Şürümbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 410; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 505; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 318, 420; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 564.

¹²⁶⁵ Akta', *Şerhu Muhtasari'l-Kudûri*, V, 425-427; Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 142-143; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 205; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 372-373; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 335-336; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahiratü'l-Burhâniyye*, IV, 465-466; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 667; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 451-452; Aynî, *el-Binâye*, IV, 901-902; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, V, 70.

¹²⁶⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 373.

¹²⁶⁷ Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 413.

edemeyeceğini ifade etmiş ve bu görüşü “ وَهُوَ الْأَوْجَهُ ” diyerek tercih etmiştir. İbnü'l-Hümâm, zikrettiği gerekçeye göre iddetini tamamlayan kadının da söz konusu durumda ücret almaması gerektiğini zira “ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ” (*Emzirme müddetini tamamlamak isteyen (babalar) için analar çocuklarını tam iki sene emzirsinler.*) ayetinde “ وَالْوَالِدَاتُ ” lafzının evli ve ric'î veya bâin talakla boşanmış bütün kadınlara şamil olduğunu dolayısıyla iddetten önce, iddet esnasında ve iddetten sonra emzirmeye muktedir olan hiçbir annenin ücret almaması gerektiği şeklinde bir itirazın gündeme gelebileceğini belirtmiştir. Söz konusu olabilecek böyle bir itiraza bu ayetin, akabindeki “ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ ” (*Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur.*) ayetiyle kayıtlı olduğunu dolayısıyla kadının rızık ve giyimiyle mesul olduğu sürece kocanın ayrıca emzirme ücreti vermeyeceğini, iddetin sona ermesiyle de nafaka sorumluluğu biten kocanın verdiği emzirme ücretinin ayette yer alan rızık yerine geçeceğini netice itibariyle iddeti biten kadının emzirme ücreti almasının caiz olduğunu ifade ederek cevap vermiştir.¹²⁶⁸ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şürünlâlî (ö. 1069/1659) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü tercih etmişlerdir.¹²⁶⁹ Haskefî ise (ö. 1088/1677) zâhirürrivâye olan görüşü tercih etmiştir.¹²⁷⁰ *el-Fetâva'l-Hindiyye* de fetvanın zâhirürrivâyeye göre olduğu söylenmiştir.¹²⁷¹

“Hidâne ile ilgili hükümler” bahsi altında dört (4) başlıkta beş (5) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bir (1) meselede İmam Muhammed'in görüşünü, iki (2) meselede mezhepteki esas olan görüşün dışındaki görüşü, iki (2) yerde de mezhepteki esas olan görüşü tercih etmiştir.

Ş. Nafaka

Nafaka, İslam fihhına göre bir kimsenin eşleri, yakınları ve köleleri için yiyecek, giyecek ve mesken sağlamak amacıyla veya hayvanları ve cansız varlıkları için zayi olmamaları ve yararlanmanın devamını sağlamak amacıyla yapması zorunlu olan harcamalardır. Buna göre bir kimseye nafakanın vacip olması, evlilik, akrabalık ve mülkiyet sebebiyle söz konusu olmaktadır. Evlilik nafakası, kadının kendisini kocasının menfaati için tahsis etmesi sebebiyle örfe uygun olarak belirlenen yiyecek, giyecek ve mesken/barınma gibi hayati ihtiyaçların karşılanması için koca tarafından sarf edilmesi gereken mali bir

¹²⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 373-374.

¹²⁶⁹ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 519; Şürünlâlî, *Ğumyetü zevi'l-ahkâm*, I, 411; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 565.

¹²⁷⁰ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 422-423.

¹²⁷¹ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 583.

yükümlülüktür. Fukahâ örfünde nafakayla, çoğunlukla yiyecek, giyecek ve barınma üçü birlikte kastedilirken bazen de sadece yiyecek kastedilmiştir.¹²⁷²

1. Evlenen Bir Kadının Nafakayı Hak Etme Zamanı

Bir kadının nafakayı hak etmesinin sahih nikâh akdiyle mi yoksa sahih nikâh akdinden sonra kendisini kocasına teslim etmesiyle mi gerçekleşeceği konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Zâhirü'r-rivâyeye göre kocanın nafaka yükümlüsü olması, kadının sahih bir nikâhla kendisini kocasına tahsis etmesi sebebiyledir. Buna göre kocanın kendi evine kadının gelmesini talep etmemesi veya kocanın talep etmesine rağmen kadının mehr-i muaceli alamaması gibi haklı bir gerekçeye binaen babasının evinden kocasının evine intikal etmemesi halinde de kadın nafakayı hak eder. Nasıl ki, Müslümanların maslahatları için tahsis edilen vali, kadı ve müftü gibi görevliler, Müslümanların mallarından nafaka almaya ve fakirlerin ihtiyacını karşılamak üzere kendisini zekât toplama görevine tahsis eden memur, ücret almaya hak kazanıyorsa bunun gibi kadın da kocasının menfaatine kendisini tahsis ettiği için onun malından yeterli nafakayı almaya hak kazanır.¹²⁷³ Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), Serûcî (ö. 710/1310), Siğnâkî (ö. 714/1314), Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) ve Kurlânî (ö. 767/1366) fetvanın zâhirü'r-rivâyeye göre olduğunu söylemişlerdir.¹²⁷⁴ İmam Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete ve meşâyih'ten bazısına göre ise kadın kocasının evine gittikten ve kendisini kocasına teslim ettikten sonra nafakayı hak eder.¹²⁷⁵ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), müteahhir âlimlerden bazısının, kadının kocasının evine gitmediği sürece nafakayı hak edemeyeceği, görüşünde olduğunu; İmam Ebû Yûsuf'tan bu yönde bir rivâyet geldiğini ve Kudûrî'nin (ö. 428/1037) bu görüşü tercih ettiğini belirttikten sonra fetvanın bu görüşe göre olmadığını bilakis kadının nikâhın maksatları için kendisini kocasına tahsis etmiş olması nedeniyle naşize olmadığı sürece sahih nikâh akdiyle kendisine nafakanın vacip olacağını dolayısıyla esah ve muhtar olan görüşün zâhirü'r-rivâyeye olan görüş olduğunu, söylemiştir.¹²⁷⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Ali el-Kârî ve Haskefî (ö. 1088/1677) fetvanın bu görüşe göre

¹²⁷² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, IV, 213-214; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 168-170; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 108-114, 201; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 293-294; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, V, 341-342; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 335-336.

¹²⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 174; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 128-129; Siğnâkî, *en-Nihâye*, VII, 247; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 342-343.

¹²⁷⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 274; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 357; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 10-11; Siğnâkî, *en-Nihâye*, VII, 247; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 620; Kurlânî, *el-Kifâye*, III, 302.

¹²⁷⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 274; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 10-11; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 341, 347.

¹²⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 341, 347.

olduğunu söyleyerek ve Şürübülâlî (ö. 1069/1659) İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî de İbnü'l-Hümâm'ı teyit ederek muvafakat etmişlerdir.¹²⁷⁷

2. Küçüklük, Hastalık, Hapis Yatma veya Kaçırılmanın Nafaka Almaya Etkisi

Kocanın nafakayla yükümlü olabilmesi için aranan şartlardan birisi de eşinin cinsel ilişkiye veya diğer yollarla kocasını tatmin etmeye elverişli olmasıdır. Söz konusu yeterlilikte eşin bedensel gelişimine/fiziki olgunluğuna mı yoksa yaşına mı itibar edileceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre cinsel birlikteliğe güç yetirinceye kadar küçük eş, ister kocasının evinde olsun isterse babasının evinde olsun nafaka alamaz. Şafî mezhebindeki zayıf bir görüşe, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Zâhîrîlere göre ise her halukârda küçük eş nafakayı hak eder. Hanefî mezhebinde bazı âlimler cinsel birlikteliğe güç yetirebilme konusunda yaşa itibar edilmesi gerektiğini söylerken çoğunluk ise fiziki olgunluğa itibar edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Yaşa itibar edilmesi gerektiğini belirten âlimlerden bazısı buluğ çağına ulaşılmasını diğer bazısı da buluğ çağına ulaşılmasa da dokuz yaşa esas almışlardır. Eşin bedensel gelişimine itibar eden âlimler ise hangi yaşta olunursa olsun cinsel birlikteliğe güç yetirilmesini esas almışlardır. Bu görüşe göre eşin yaşı büyük olsa bile cinsel birlikteliğe güç yetiremeyecek durumda olması halinde kocanın kendisiyle cima yapması helal değildir. Ancak cinsel birlikteliğe güç yetiremeyen büyük eş, küçük eşten farklı olarak nafakayı hak eder. Zira nafakanın vacip olması, kadının kendisini nikâhın maksatları için kocasına tahsis etmesine bağlıdır. Nikâhın bu maksatları da cinsel birliktelik veya diğer yollarla tatmin olma şeklinde iki yolla gerçekleşir. Büyük eş, cimaya güç yetiremese de kocasının kendisinden diğer şekillerde istifadesi mümkün olduğundan nafakayı hak eder. Kocanın küçük olan eşinden söz konusu iki yolla da istifadesi mümkün olmadığından küçük eş nafaka alamaz.¹²⁷⁸ Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Zeylaî (ö. 743/1343) konuyla ilgili bir yaş takdirinin bulunmadığını, fiziki yeterliliğin esas olduğunu ifade etmiş ve sahih olan görüşün bu olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁷⁹ Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) ise dokuz yaşa ulaşılmadığı sürece cimaya güç yetirilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek cinsel birliktelik yaşının dokuz olduğunu ve fetvanın da buna göre olduğunu belirtmiştir.¹²⁸⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) cinsel birlikteliğe elverişli olmanın, kişilerin bünyesine göre

¹²⁷⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 413; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 191; Şürübülâlî, *Ğumyetü zevi'l-ahkâm*, I, 413; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 347; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 347; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 539-540.

¹²⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, X, 329, 331; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 174-175; İsbicâbî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, III, 1683; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 129; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 64, 274-275; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 358, 360-361; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 24-25.

¹²⁷⁹ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 64; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, III, 52.

¹²⁸⁰ Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 359.

değişiklik arz eden bir durum olması sebebiyle bu konuda yaşa itibar edilmemesi gerektiğini bilakis bedensel gelişimin esas olduğunu söylemiş ve “وَالْحَقُّ عَدَمُ التَّقْدِيرِ” diyerek bu görüşü tercih etmiştir.¹²⁸¹ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de de sahih olan görüşün bu olduğu ifade edilmiştir.¹²⁸² Sonraki âlimlerden Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598) ve Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü tercih etmişlerdir.¹²⁸³

Kadının cinsel birlikteliğe mani bir hastalığı varken nafakayı hak edip edemeyeceği konusuna gelince, zâhirü'r-rivâyeye göre böyle bir hastalığı olan bir kadın nâşize olmadığı sürece sağlıklı olan bir kadın gibi mutlak olarak nafakayı hak eder. Ancak İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) bu konuda şöyle bir ayrıma gitmiştir. Kadının kendisini kocasına teslim ettiği vakitteki sıhhat durumu, hükümde belirleyici olmaktadır. Şayet kadın kendisini kocasına sağlıklı bir şekilde teslim ettikten sonra hastalanırsa, teslim gerçekleştiği için kadın nafakayı hak eder, aksine kadın hastayken kendisini kocasına teslim etmişse bu durumda teslim gerçekleşmemiş sayıldığı için kadın nafakayı hak edemez.¹²⁸⁴ Mergînânî (ö. 593/1197) de İmam Ebû Yûsuf'tan gelen bu tafsile meşâyihin hasen dediğini söyleyerek bu görüşü tercih etmiştir.¹²⁸⁵ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise nafakanın vacip olmasının kadının kendisini nikâhın maksatları için kocasına tahsis etmesine bağlı olduğunu ve nikâhın bu maksatlarının da ünsiyet kurma ve cinsel ilişki dışında diğer yollarla tatmin olmayla da elde edildiğini söylemiştir. Bu şekliyle de olsa tahsisin gerçekleştiğini belirten İbnü'l-Hümâm, muhtar olan görüşün zâhirü'r-rivâyeye olan bu görüş olduğunu ifade ederek kadının nafakayı hak edeceğini dile getirmiştir.¹²⁸⁶ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Haskefî (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) zâhirü'r-rivâyeyi teyit etmişlerdir.¹²⁸⁷

Borcu sebebiyle hapsedilmesi veya kaçırılıp götürülmesi halinde kadının nafakayı hak edip etmeyeceği konusunda Hanefî imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. Tarafeyne göre her iki durumda da kadın kocasının nikâhtan kaynaklanan maslahatları için kendisini kocasına tahsis edememesi sebebiyle nafaka alamaz. Borçtan kaynaklanan hapiste kadının borcunu

¹²⁸¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 344.

¹²⁸² Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 316, 567.

¹²⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 622; IV, 305-306; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 508; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 344; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 413.

¹²⁸⁴ Şeybânî, *el-Asl*, X, 331; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 134; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 276; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahiratü'l-Burhâniyye*, IV, 360.

¹²⁸⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 347-348.

¹²⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 347.

¹²⁸⁷ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 509; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 347; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 347; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 493; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 540.

ödemeye muktedir olup olmaması veya zulmen hapsedilmesi de nafaka hakkının düşmesine mani değildir. Zira kadının borcunu ödeyememesi veya zulmen hapsedilmesiyle kendisini kocasına tahsisinin ortadan kalkması sonucunda nafaka alamaması, kocanın bu durumda bir kusurunun olmamasındandır. Kocanın zulmen veya borcu sebebiyle hapsedilmesi gibi kendisinden kaynaklanan bütün durumlarda ise nikâhın gereklerinin yerine getirilemiyor olmasıyla kocadan nafaka sorumluluğu düşmez. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise kadının zulmen hapsedilmesi, borcunu ödemeye muktedir olamaması veya kaçırılıp götürülmesi kadından kaynaklanmadığı için kocanın nafaka sorumluluğu düşmez ve koca nafaka ödemeye devam eder. Ancak hapsedilen kadın borcunu ödemeye gücü yettiği halde borcunu ödemezse bu durumda kadın kusurlu olduğu için kocanın nafaka sorumluluğu düşer.¹²⁸⁸ Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), Mergînânî (ö. 593/1197), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1398) fetvanın, Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) sahih olan görüşün, Serûcî (ö. 710/1310) esah olanın ve Zeylâî (ö. 743/1343) itimat edilen görüşün tarafeynin kavli olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁸⁹ Ali es-Suğdî (ö. 461/1068) ise İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir.¹²⁹⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), nafakanın kadının kendisini kocasına tahsis etmesi karşılığında aldığı bir bedel olduğunu ve bu tahsisin ortadan kalkması kocadan kaynaklandığında nafaka yükümlülüğünün devam edeceğini kadından kaynaklanması halinde ise bu yükümlülüğün ortadan kalkacağını belirtmiştir. Ona göre bu durumun naziri, mal sahibi ve kiracının her ikisinden de kaynaklanmadığı halde kiralanan bir malın gasp edilmesiyle kiracının maldan istifade edememesi sebebiyle kira bedelini ödemesinin kiracıya vacip olmamasıdır. İbnü'l-Hümâm, fetvanın da bu görüşe göre olduğunu söyleyerek bu görüşü tercih etmiştir.¹²⁹¹ Sonraki âlimlerden Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Haskefî (ö. 1088/1677), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhizâde (ö.

¹²⁸⁸ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 168-169; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 346; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 277-278; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 362-363; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 463; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 390.

¹²⁸⁹ Velvâlicî, Ebû'l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, thk. Mikdat b. Musa Furayvî, Beyrut, 2003, I, 348; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 346; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 463; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, V, 57; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 277; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 363; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 27; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, III, 53.

¹²⁹⁰ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 277; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 27; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 346.

¹²⁹¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 346.

1078/1667), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm gibi tarafeynin görüşünü tercih etmişlerdir.¹²⁹²

3. Zina Sebebiyle Hamile Olan Bir Kadının Zina Ettiği Erkek Dışında Birisiyle Evlenmesi Halinde Nafaka Alması

Zinadan hamile olan kadınla zina eden erkek evlenirse nafakanın hak edileceğinde ittifak vardır. Zina sebebiyle hamile olan kadının başka bir kimseyle evlenmesi halinde ise nafakayı hak edip etmeyeceği ile ilgili Hanefî meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. Meşâyihîten bazısına göre böyle bir durumda kadın nafakayı hak etmezken diğer bazısına göre ise kadın nafakayı hak eder. Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) nafakanın kocaya vacip olmadığını söylemiştir.¹²⁹³ Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) nafakanın gerekmeceği görüşünü “وَالْأَوْلَىٰ أَوْجَهُ” diyerek tercih etmiştir. Zira sahih nikâhta nafakanın vacip olması için cinsel ilişkiye mani bir durumun bulunmaması gerekir. Hayız hali gibi semavî bir hal ilişkiye mani olsa da kadından kaynaklanmadığı için nafakaya engel değilken zina sebebiyle hamilelik kadının kendi fiili olduğu için dühûle mani olacağından kadın nafakayı hak edemez.¹²⁹⁴ Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677) İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) bu görüşü tercih etmişlerdir.¹²⁹⁵ Kanaatimize göre kocanın böyle bir kadınla bilinçli bir şekilde nikâh akdi yapması, kadının da kendisini kocasına tahsis etmesiyle birlikte kocanın karısından cinsel ilişki dışında yararlanabilmesi nafakanın vacip olmasını gerektirmektedir.

4. Hâkim Tarafından Nafaka Ödenmesi Takdir Edildiği Halde Kocanın Nafakayı Ödememesi ve Hâkimin Kadına Nafaka İçin Borçlanmayı Emretmesinin Akabinde Kocanın Hiç Nafaka Ödemeden Ölmesiyle Kadının Nafaka Hakkının Sakıt Olması

Kocanın bir süre nafaka ödememesi ve kadının da kocasından geriye dönük nafaka talebinde bulunması halinde kadının nafaka alıp alamayacağıyla ilgili iki durum söz

¹²⁹² İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve t-tercih alâ muhtasari'l-Kudûri*, s. 366; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 414; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 158; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 306-307; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 508; Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 351, 353; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 194; Şürûnbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 414; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur*, I, 497; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 497; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 351, 353; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 541-542.

¹²⁹³ Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, IV, 68.

¹²⁹⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 232.

¹²⁹⁵ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 187; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 198; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 23; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur*, I, 329; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 329; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 228; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 55.

konusudur. Birinci duruma göre daha öncesinde mahkeme kararıyla kadına nafaka takdir edilmemişse veya karı koca arasında nafakanın miktarı konusunda bir anlaşma söz konusu olmamışsa Hanefi mezhebine göre koca hayatta bile olsa kadın nafaka adına geriye dönük bir şey alamaz. İkinci duruma göre ise daha öncesinde mahkeme tarafından kadına nafaka takdir edilmiş veya karı koca nafakanın miktarı konusunda bir anlaşmaya varmışlarsa karı kocanın hayatta olmaları halinde kadın geriye dönük nafaka talebinde bulunabilir. Zira Hanefilere göre nafaka hem bedel hem de sıla manasında olan bir yükümlülüktür. Nafaka, kadının kendisini kocasına tahsis etmesi yönüyle alınan bir bedel, evlilik sebebiyle karı kocanın kendilerini zinadan korumaları ve neslin devam ettirilmesi yönüyle de sıla (bir şeyin karşılığı olmadığı halde ödenmesi Şâri' tarafından emredilen mal) manasında olduğundan, hâkimin takdiri veya karı kocanın miktar konusunda anlaşmalarıyla tekit edildiğinde nafakanın bedel olma yönü ağır basar ve kocanın nafakayı ödemesi gerekir. Mahkeme kararı veya karı kocanın nafaka miktarında anlaşmaları söz konusu değilse nafaka sıla manasında olur ve sıla manasında olan şeyler de hibede olduğu gibi kabızdan önce ölüm sebebiyle sakıt olur ve kocanın nafaka sorumluluğu düşer. Bu şekilde nafakanın iki yönüyle de amel edilmiş olur. İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel' den (ö. 241/855) gelen bir görüşe göre daha önceden mahkeme kararının veya karı kocanın nafaka miktarında anlaşmalarının bulunduğu bakılmaksızın geriye dönük nafaka kocanın zimmetinde borç olarak kalır ve nafakanın kocanın terekesinden ödenmesi gerekir.¹²⁹⁶

Hâkim tarafından nafaka ödenmesi takdir edildiği halde kocanın nafakayı ödememesi ve hâkimin kadına nafaka için borçlanmayı emretmesinin akabinde kocanın hiç nafaka ödemediği ölmeye kadının nafaka hakkının sakıt olup olmamasında Hanefi fukahâsı arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hassâf'a (ö. 261/875) göre bu durumda da kocanın nafaka sorumluluğu düşerken Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Muhtasarü'l-kâfi*'de zikrettiğine göre ise nafaka sorumluluğu düşmez. Zira hâkimin koca üzerindeki umumi velayeti sebebiyle hâkimin emri ile kadının borçlanması kocanın borçlanması anlamına geldiğinden kocanın bizzat borçlandıktan sonra ölmesiyle borcunun düşmemesi gibi burada da nafaka yükümlülüğü düşmez ve kocanın terekesinden kadının nafakası ödenir.¹²⁹⁷ Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), Siğnâkî (ö. 714/1314), Zeylaî (ö. 743/1343), Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö.

¹²⁹⁶ Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 178-179; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 353-354; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 298-300; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 400-401; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 465-467; Serüci, *el-Ğâye*, XIV, 62-63; Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, VII, 256-257; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 408-410; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 196-197.

¹²⁹⁷ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 300; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 401; Siğnâkî, *en-Nihâye*, VII, 257; Kurlânî, *el-Kifâye*, III, 310.

749/1348) ve Celâleddin el-Kurlânî (ö. 767/1366) sahih olanın Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Muhtasarü'l-kâfi*'de zikrettiği görüş olduğunu söylemişlerdir.¹²⁹⁸ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) kendisinden önceki fakihlerin tercihlerine değinmeksizin zikredilen gerekçeleri aktararak sahih olan görüşün Hâkim eş-Şehîd'in zikrettiği görüş olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, kocası nafaka ödemeyen kadının mahkeme kararıyla borçlanması ve akabinde de boşanmanın gerçekleşmesi halinde kadının geriye dönük nafaka talep edip edemeyeceği konusunda da aynı ihtilafın bulunduğunu ve bu durumda da sahih olan görüşün nafakanın düşmemesi olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹⁹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Haskefi (ö. 1088/1677), Şeyhizâde (ö. 1078/1667), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm gibi aynı görüşü onaylamışlardır.¹³⁰⁰

5. Karısına Bir Senelik Nafakasını Peşin Olarak Ödeyen Kocanın Sene Dolmadan Ölmesi Halinde Kalan Ayların Nafakasının Kocanın Varislerine İadesi

Karisına bir senelik nafakasını peşin olarak ödeyen kocanın sene dolmadan ölmesi halinde kalan ayların nafakasının kocanın varislerine iade edilip edilmemesi konusunda Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. Şeyhayna göre koca, karısına bir senelik nafakasını peşin ödedikten sonra sene dolmadan vefat ederse, varisleri verilen nafakadan hiçbir şey talep edemezler. Nitekim şeyhayn, nafaka sıla (şâri' tarafından bir şeyin karşılığı olmadığı halde ödenmesi emredilen mal) manasında olduğundan hibede olduğu gibi kabızdan sonra ölümle birlikte hükmünün sona ereceğini ve ölümle hükmü biten sıldan rücutun caiz olmadığını söylemişlerdir. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise kocanın ölümüne kadar geçen süre içerisindeki nafaka kadının hakkı iken, ölümden sonraki ayların nafakası kadının hakkı olmadığı için kocanın varislerine iade edilmesi gerekir. Zira koca bir senelik nafakayı kadının kendisini kocasına tahsis etmesi karşılığında peşin olarak vermiştir. Kocanın ölümü sebebiyle bu tahsis ortadan kalktığı için kocasının ölümünden önce geçen sürenin nafakası kadından geri alınamazken ölümden sonraki ayların nafakası kocanın varislerine iade edilir. Nasıl ki devlet tarafından belirli bir süre görevlendirilen hâkim ve

¹²⁹⁸ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 300; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhânîyye*, IV, 401; Sîgnâkî, *en-Nihâye*, VII, 257; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, III, 56; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 643; Kurlânî, *el-Kifâye*, III, 310.

¹²⁹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 354.

¹³⁰⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 415; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 159; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 320-322; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 382; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 197; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 500; Haskefi, *ed-Dürü'l-müntekâ*, I, 500; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 382; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 547.

askerlere ücretleri peşin olarak ödendikten sonra belirlenen süre dolmadan ölmeleri halinde ölümden sonraki süreler için peşin ödenen ücretin devlete iade edilmesi gerekli ise burada da kadının kocasının ölümünden sonraki kalan ayların ücretini iade etmesi gerekir. İbn Rüstem'in (öl. 211/826) İmam Muhammed'den naklettiği rivayete göre ise koca, bir aylık veya daha az bir sürenin nafakasını peşin ödendikten sonra vefat ederse, bir ay ve bir aydan azı kısa bir süre olduğu ve mahkeme nazarında hali hazırda verilen ânın nafakası gibi sayıldığı için kadın nafakayı iade etmez. Dolayısıyla burada imamlar arasındaki söz konusu olan ihtilaf, bir aydan fazlası için peşin ödenen nafakalarla ilgilidir.¹³⁰¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), devlet başkanının beytülmaldeki tasarrufunun maslahat şartına bağlı olduğunu bu nedenle devlet tarafından peşin ödenen ücretin görevlilerin ölümünden sonra geri alınmasının, ölenlerin yerine atanan yeni görevlilere verilmek üzere maslahatın gerektirdiği bir tasarruf olduğunu ve bu durumun kocası ölen kadına peşin ödenmiş bulunan nafakaya benzetilmesinin doğru olmadığını söyleyerek fetvanın şeyhaynin kavline göre olduğunu belirtmiş ve bu görüşü tercih etmiştir.¹³⁰² Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Haskefi (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü tercih etmişlerdir.¹³⁰³

6. Eşlerin Süknâ/Barınma İle İlgili Hak ve Sorumlulukları

İslam fıkında yeme, içme ve giyinme gibi oturulacak ev de kadına ait bir hak olduğu için onun izni olmadıkça koca kendi ailesinden annesi ve kız kardeşi gibi kendisine mahrem olan hiçbir kimseyi karısıyla aynı evde oturtamaz. Kocanın cariyesinin ise kadının izni olmaksızın kadınla aynı evde oturtulmasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre kadın izin vermedikçe cariye onun evine yerleştirilemez. Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161) bu görüştedir. Diğer bir görüşe göre ise kadının izni aranmaksızın cariye onun evine yerleştirilebilir.¹³⁰⁴ Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) bu görüşün İmam Âzam'la (ö. 150/767) İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) görüşü olduğunu ve İmam Muhammed'in de (ö.

¹³⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 182-183; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 165-166; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 354-355; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 644-645; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 411-413.

¹³⁰² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 355.

¹³⁰³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 415; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 159; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 322-324; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 514; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, V, 382-383; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 415; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 383; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 500; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 548-549.

¹³⁰⁴ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 420; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 650; Semerkindî, Ebû'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî, *el-Mültekât fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*, thk. Mahmûd Nassâr, Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut 2000, s. 107; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 72-73.

189/805) son görüşü olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰⁵ Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) kocanın cariyenin hizmetine her an ihtiyaç duyması sebebiyle bir zaruret söz konusu olduğundan sahih olan görüşün bu olduğunu ifade etmiş dolayısıyla kadın izin vermese de cariyenin aynı eve yerleştirilmesinin caiz olduğunu belirtmiştir. Serûcî'de (ö. 710/1310) aynı görüşü teyit etmiştir.¹³⁰⁶ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) kocanın cariyesinin hizmetine devamlı ihtiyacı olduğunu ve farklı evlerde bulunulması halinde ihtiyaçların giderilmesinin mümkün olamayacağını söyleyerek muhtar olan görüşün bu ikinci görüş olduğunu belirtmiştir.¹³⁰⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhizâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü tercih etmişlerdir.¹³⁰⁸

Nafaka hakkı kadına aitken ev de kocanın mülkiyetinde olduğu için koca eve gelip giden kadının akrabalarını isteyip istememe hususunda hak sabidir. Bir görüşe göre koca, karısının ana babasını, daha önce kadının başka bir adamdan olma çocuğunu ve akrabalarını evine girmekten men edebilir. Ancak sıla-ı rahimin korunabilmesi için onları diledikleri zaman karısıyla görüşüp konuşmaktan men edemez. Sahih, muhtar ve müftâbih olan diğer bir görüşe göre ise koca, karısının haftada bir ana babasının yanına gitmesini veya ana babasının kızının yanına gelmesini, diğer akrabalarının ise senede bir evine gelmesini men edemez.¹³⁰⁹ Muhtar ve müftâbih olan görüş bu olmakla birlikte kadının ana babasının yanına izinsiz gitmesi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Meşâyih'ten bazıları ana babanın kızlarının yanına gelmeye güç yetirip yetirememelerine bakmaksızın kadının onların yanına izinsiz gitmesini mutlak olarak men etmişlerdir. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise kadının, ana babasının evine gitmesini ana babasının kızlarının yanına gelmeye güç yetirememelerine bağlamış ve güç yetirmeleri halinde kadının ana babasının evine gidemeyeceğini söylemiştir.¹³¹⁰ İbnü'l-Hümâm, İmam Ebû Yûsuf'un bu görüşünü “وَهُوَ حَسَنٌ” ve “وَالْحَقُّ الْأَخْذُ بِقَوْلِ أَبِي يُوسُفَ إِذَا كَانَ الْأَبَوَانِ” diyerek tercih etmiştir. Zira bazı kadınlar için haftada bir ana babasının yanına gitmesi, zor gelmezken bu durum kocası için meşakkate sebep olabilir. Ancak kadın haftada bir olmasa da ana babasını ziyaret için kocasından izin alarak onların yanına

¹³⁰⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 237.

¹³⁰⁶ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 650; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 72-73.

¹³⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 357.

¹³⁰⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 328; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 416; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 501; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 389; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 551.

¹³⁰⁹ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 101; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 8-9; İbnü's-Sââtî, Şerhu *Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 475-476; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, IV, 651; Aynî, *el-Binâye*, IV, 884-885; İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, VI, 422-424.

¹³¹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 8-9; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 358.

gidebilir.¹³¹¹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), kadının ana babasını haftada bir, diğer akrabalarını ise senede bir izinsiz ziyaret edebileceğini belirterek sahih ve müftabih olan görüşün bu olduğunu söylemiş ve İbnü'l-Hümâm'a muhalefet etmiştir.¹³¹² Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ise İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmiştir.¹³¹³

Kadının akrabalarını ziyaret için evden çıkmasının meşru olup olmaması konusu işlenirken kadının hamama özürsüz olarak gitmesinin caiz olup olmamasına da değinilmiştir. Meşâyih'ten bazıları kadınların hamama gitmelerinin mübah olmadığını söylemiştir. Şeyhü'l-İslâm Hâherzâde (ö. 483/1090) de bu görüştedir. Meşâyih'ten diğer bir grup ise kocasından izin alması ve tesettürüne de riayet etmesi şartıyla kadının hamama gitmesinin mübah olduğunu söylemişlerdir.¹³¹⁴ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) Mevsilî (ö. 683/1284) ve Bâbertî (ö. 786/1384) bu görüşü tercih etmişler ve hamamdan men eden hadisleri kocadan izin alınmaması ve tesettüre riayet edilmemesi durumuna hamletmişlerdir.¹³¹⁵ Konuyla ilgili olarak Kâdîhân (ö. 592/1196) Hanefi fakihlerinden bazısının kadının hamama gitmekten men edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu ancak avret yeri açık olan insanların bulunmaması şartıyla hamama gitmenin kadınlar için de erkekler için de meşru olan bir şey olduğunu söyleyerek kadınların hamamdan men edilemeyeceğini söylemiştir.¹³¹⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kâdîhân'ın bu ifadelerine yer verdikten sonra hamamdaki kadınların çoğunun avret mahallinin açık olduğu bilindiğinde kadınların hamamdan men edilmeleri konusunda ihtilaf bulunmadığını ancak “*Kim Allah'a ve ahiret gününe inanyorsa hamama izarsız/peştamalsız girmesin. Kim de Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsa hanımını hamama sokmasın.*”¹³¹⁷ “*Hamamlar, ümmetimin kadınlarına haramdır.*”¹³¹⁸ “*Yakında acem topraklarını fethedeceksiniz ve sizler orada hamam denilen bazı binalar bulacaksınız. Oralara erkekler peştamalsız olarak girmesinler. Hasta ve lohusa olanların dışında*

¹³¹¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 358.

¹³¹² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 331.

¹³¹³ Şürünbülâlî, *Ğumyetü zevi'l-ahkâm*, I, 416.

¹³¹⁴ Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî*, VIII, 100.

¹³¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 176-177; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 209; Bâbertî, *el-İnâye*, IX, 96.

¹³¹⁶ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 20-21.

¹³¹⁷ Tirmizî, “İsti'zân ve Edeb”, 77 (Tirmizî bu hadis hakkında hasen hükmünü vermiştir); Nesâî, “Gustül”, 2; Hâkim, Ebü Abdillâh Muhammed en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, 1990, IV, 320-321. (Hâkim bu hadisle ilgili olarak, Müslim'in şartına göre sahihtir, demiştir.) *Fethu'l-Kadir*'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 359.

¹³¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 322 (Hâkim hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.); *Fethu'l-Kadir*'in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 360.

kadınların da oraya girmelerine müsaade etmeyin.”¹³¹⁹ rivâyetlerinin, kadınların hamama özürsüz gidemeyeceğini söyleyen fakihi desteklediğini söylemiş ve kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.¹³²⁰ İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), tesettüre riayet edildiği ve gözler korunduğu sürece erklerin de kadınların da hamama gitmesinde bir beis olmadığını söylemiştir.¹³²¹ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) de kadının hamama gitmesinin cevazında ihtilaf bulunduğunu, kadının süslenmeden ve koku sürünmeden hamama çıkmasının caiz olduğunu ve mutemed olan görüşün de bu olduğunu söylemiştir.¹³²² Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ise bir şeyin meşru olmasıyla birlikte men edilmesi arasında bir zıtlığın bulunmadığını zira oruç meşru olduğu halde kocanın karısını nafîle oruçtan men edebileceğini söylemiş ve Kâdihân’ın itirazının yerinde olmadığını belirterek İbnü’l-Hümâm’ı teyit etmiştir.¹³²³ Haskefî (ö. 1088/1677), ihtiyaçlarının daha çok olması sebebiyle kadınların hamama gitmesinin caiz olduğunu ve sahih olan görüşün de bu olduğunu söylemiştir.¹³²⁴ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise avret mahallinin açık olmasının kadınların hamamdan men edilmesi için illet kabul edilmesi halinde bu durumun kadınlar için de erkekler için de geçerli olduğunu söylemiş ve avret mahallinin ve gözün korunması şartıyla hem erkek hem de kadın için kerahetin söz konusu olmadığını belirtmiştir.¹³²⁵ Kanaatimize göre bu meselede İbn Âbidîn’in dile getirdiği gibi bir illet söz konusu değildir. Zira zikredilen rivayetlerde kadınların mutlak bir şekilde özürsüz olarak hamama gitmesi men edilmiştir. İbn Âbidîn de sözünün sonundaki “فَتَدْبَرُ” ifadesiyle bu duruma işaret etmiştir, diyebiliriz.

7. Kayıp Koca Hakkında Karısı Lehine Mahkemenin Nafaka Hükümü Vermesinin Cevazı

Kocasının kaybolduğunu iddia eden ve nafaka takdir edilmesi veya kocası adına borçlanabilmesi için mahkemeye müracaat eden kadına, hâkimin nafaka takdirinde bulunmasının veya kadının nafakası için kocası adına borçlanmasına hükmetmesinin caiz olup olmamasında kurucu imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır.

Kaybolan kocaya ait olan mal bir kişinin elinde bulunur o kişi de elindeki malın kaybolan kocaya ait olduğunu ve bu kadının kaybolan kişi ile evli olduğunu itiraf ederse veya

¹³¹⁹ Ebû Dâvûd, “Hamam”, 1; İbn Mâce, “Edeb”, 38. *Fethu’l-Kadir*’in hadislerini tahrir eden Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, IV, 360.

¹³²⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, IV, 358-360.

¹³²¹ Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, s. 434.

¹³²² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 148.

¹³²³ Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi’l-ahkâm*, I, 416-417.

¹³²⁴ Haskefî, *ed-Dürri’l-muhtâr*, IX, 159.

¹³²⁵ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IX, 160.

adam itirafta bulunmadığı halde hâkim o kişinin elindeki malın kaybolan kocaya ait olduğunu ve kadının kaybolan kişi ile evli olduğunu bilirse hâkim bu maldan kayıp kişinin eşi, küçük çocukları ve ana babası için nafaka takdir eder ve burada da ihtilaf yoktur. Zira eş, küçük çocuklar ve ana babanın nafakası kişiye mahkeme kararından önce vacip olduğu için mahkemenin buradaki tasarrufu onların haklarını almaları için gâib kişi hakkında bir hüküm verme olmayıp bilakis var olan haklarını ifa etmekten ibarettir. Ancak hâkim kocanın hakkını korumak için de kadından nafakaya karşılık ayrıca kefil ister. Gâib olan kişi hakkında hüküm verilmesi caiz olmadığı ve kendileri hakkında mahkeme kararından önce de nafaka vacip olmadığı için kardeşler, amca ve hala vb. için kaybolan kişinin malından eşi, çocukları ve ana babası dışında hiç kimseye nafaka takdir edilemez. Şayet kaybolan kocanın malının elinde bulunduğu kişi elindeki malın kaybolan kocaya ait olduğunu ve kadının da kaybolan kişi ile evli olduğunu itiraf etmez ve hâkim de o kişinin elindeki malın kaybolan kocaya ait olduğunu ve kadının da kaybolan kişi ile evli olduğunu bilmezse veya koca geride hiçbir mal bırakmamışsa ve kadın da kendisine nafaka takdir edilmesi veya kocası adına borçlanabilmesi için evli olduğuna dair şahit getirirse İmam Âzam (ö. 150/767) ve imameyne göre kaybolan kişi hakkında şahit ile hüküm verilmesi caiz olmadığı için hâkim, kadının lehine nafaka veya borçlanma hükmü veremez. İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre ise böyle bir durumda kadının hakkı korunduğu ve koca için de bir zarar söz konusu olmadığı için hâkim kadına nafaka verilmesine, adamın malı yoksa kadının nafaka için kocası adına borçlanmasına hükmeder. Koca geldikten sonra evliliği ikrâr ederse kadın hakkını aldığı için bir problem söz konusu olmaz, koca evliliği inkâr ederse hâkim kadından tekrar şahit getirmesini ister. Kadının şahit getirmesi halinde hâkim kadının lehine; şahit getirememesi durumunda aldığı nafakayı iade etmesi veya koca hakkında borçlanılan malın ödenmesi için kadın veya kefil aleyhine hüküm verir.¹³²⁶ Mergînânî (ö. 593/1197) müctehedün fih olan bu meselede, hâkimlerin insanlarını ihtiyaçlarını gözeterek İmam Züfer'in görüşü ile amel ettiklerini söylemiştir.¹³²⁷ Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Serûcî (ö. 710/1310) İmam Züfer'in görüşünün insanlara en faydalı görüş olduğunu söylemişlerdir.¹³²⁸ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) “النَّاسُ إِلَى ذَلِكَ” “وَقَوْلُ زُفَرٍ فِي ذَلِكَ مُتَقَرَّرٌ وَنُؤَلُّ مِثْلَ قَوْلِ زُفَرٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ فَقَوَّى عَمَلُ الْقَضَاةِ لِحَاجَةِ الْيَتَامَى وَالسُّبْحَانِ وَنُؤَلُّ مِثْلَ قَوْلِ زُفَرٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ فَقَوَّى عَمَلُ الْقَضَاةِ لِحَاجَةِ الْيَتَامَى وَالسُّبْحَانِ” İmam Züfer'in görüşünün yerleşik ve sabit bir görüş olduğunu, bu görüşün bir benzerinin İmam Ebû Yûsuf'tan da (ö. 182/798) nakledildiğini dolayısıyla bu durumun hâkimlerin insanların ihtiyaçlarına binaen İmam Züfer'in görüşüne göre amel etmelerini güçlendirdiğini söyleyerek bu görüşe

¹³²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 184; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 159-162; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 289-290.

¹³²⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 363.

¹³²⁸ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 290; Serûcî, *el-Ğâye*, XIV, 77.

meylettiğini ihsas ettirmiştir.¹³²⁹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefi (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm gibi İmam Züfer'in görüşünü tercih etmişlerdir.¹³³⁰

8. Çocuklarından Nafaka Alabilmeleri İçin Fakir Olan Ana-Babanın Çalışıp Kazanma İmkânına Sahip Bulunması

Mali durumu iyi olan çocukların muhtaç ve fakir olan ana-babalarının nafakasını karşılama zorunluluğu vardır. Ana-babaların zengin olmaları durumunda ise nafakaları kendi mallarından karşılanır. Ancak fakir olan ana-babaların çocuklarından nafaka alabilmeleri için çalışıp kazanabilir durumda olmamalarının şart olup olmayacağına ihtilaf vardır. Zâhirü'r-rivâyeye göre mali durumu iyi olan çocukların fakir olan ana-babalarına çalışıp kazanabilir durumda olsalar ve dinleri farklı olsa dahi nafaka vermeleri vaciptir. Zira “ *إِنَّمَا يَبْتَغِ عِنْدَكَ الْكَبِيرَ* ” (*O ikisinden biri veya her ikisi de senin yanında ihtiyarlarsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! Her ikisine de gönül alıcı tatlı sözler söyle.*)¹³³¹ ayetlerinde ana-babaya öf bile demenin yasaklanmasının sebebi anne babaya eziyet vermesidir. Muhtaç oldukları bir durumda çocukları tarafından yardımdan mahrum bırakılmaları öf demekten daha fazla eziyete sebep olacağından çalışıp kazanabilecek durumda olsalar da nafaka çocuklar üzerine vacip olur. Yine “ *وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ* ” (*Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran...*)¹³³² ayetiyle dünyada kâfir olsalar bile ve “ *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا* ” (*Biz insana anne babasına iyi davranmasını emrettik.*)¹³³³ ayetiyle de mutlak olarak ana-babaya iyilik yapılması emredilmiştir. Halvânî (ö. 452/1060 [?]) ise kesbe muktedir olunmasıyla kişi zengin sayılacağından nafaka sorumluluğunun bir kişiye yüklemesini gerekli kılan bir zaruretin bulunmadığını söyleyerek çocukların nafaka vermeye zorlanamayacağını

¹³²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 363.

¹³³⁰ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 417; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 160; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 334-335; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 516; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 402; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 417; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 503; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 402; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 402; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 559.

¹³³¹ el-İsrâ, 17/ 23.

¹³³² el-Lokman, 31/ 15.

¹³³³ el-Ankebût, 29/ 8.

söylemiştir.¹³³⁴ Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Mergînânî (v. 593/1197) ve Mevsilî (ö. 683/1284) çocukların muhtaç olan ebeveynlerine karşı çalışıp kazanabilecek durumda olsalar dahi nafaka ile yükümlü olacaklarını söylemişlerdir.¹³³⁵ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), yukarıda zikredilen gerekçeye binâen ebeveyne karşı nafaka sorumluluğunda muteber olan tek şartın fakirlik olduğunu ifade etmiş ve zâhirürrivâye olan görüşü tercih etmiştir.¹³³⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (ö. 1088/1677), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Leknevî (ö. 1304/1886) İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü aynı görüşü onaylamışlardır.¹³³⁷

9. Kız ve Erkek Çocukların Fakir Olan Ana-Babalarının Nafakasından Eşit Olarak Sorumlu Olmaları

Erkek ve kız çocuklar fakir ve muhtaç olan ana-babalarının nafakasından sorumludurlar. Ancak bu sorumluluklarının eşit bir şekilde mi yoksa mirastaki hisseleri oranına göre mi olduğunda ihtilaf bulunmaktadır. Zâhirü'r-rivâyeye göre ana-babanın nafakası erkek ve kız çocuklarına eşit bir şekilde paylaşılır. Zira erkek ve kız çocukların nafaka ile sorumlu tutulmaları, vilâdetle ana-babalarıyla irtibatlarının olması yani onların cüzü olmaları sebebiyledir. Bu irtibatta da her ikisi eşit olduğu için nafaka yükümlülüğünü de eşit bir şekilde paylaşırlar. Ayrıca ana-babaya iyilik yapmayı emreden “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا” (Biz insana anne babasına iyi davranmasını emrettik.)¹³³⁸ ayetinde de erkek ve kızın eşit bir şekilde muhatap alınmaları ve “Sen ve malın babana aittir. Şüphesiz çocuklarınız kazancınızın en temizlerindedir. Çocuklarınızın kazancından yiyiniz.”¹³³⁹ hadisine göre de ana-babanın çocuk ve onun malı üzerinde milkiyet hakkının bulunması bu hükmü gerektirmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) İmam Âzam'dan (ö. 150/767) rivayetine göre ise nafaka sorumluluğu erkek ve kız çocukların mirastaki hisseleri oranına göredir.¹³⁴⁰ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) iki rivayetten ezhar olanın, Mergînânî (ö. 593/1197) sahih olanın, Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) esah ve ezhar olanın, Mevsilî (ö. 683/1284) ve İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) muhtar

¹³³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 209; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 199; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 375-376; Kâkî, *Mî'râcü'd-dirâye*, IV, 670; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 349-351; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhânîyye*, IV, 490-491.

¹³³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 209; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 380; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 13.

¹³³⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 375, 380-381.

¹³³⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 419; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 349-350; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 519; Şürünbülâlî, *Ğumyetü zevi'l-ahkâm*, I, 419; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 507; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, V, 428; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 428; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 574.

¹³³⁸ el-Ankebût, 29/ 8.

¹³³⁹ Ebû Dâvud, “Büyü”, 79; İbn Mâce, “Ticârât”, 64.

¹³⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 209; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 349-350; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhânîyye*, IV, 490; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 11-12.

olan görüşün ana-babanın nafakası konusunda çocukların eşit bir şekilde sorumlu olduklarını söylemişlerdir.¹³⁴¹ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) hak olan görüş erkek ve kız çocukların eşit bir şekilde nafakadan sorumlu tutulmalarıdır, demiştir.¹³⁴² Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefi (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) İbnü'l-Hümâm gibi zâhiru'r-rivâyeyi tercih etmişlerdir.¹³⁴³

“Nafaka ile ilgili hükümler” bahsinde dokuz (9) başlık altında on altı (14) meseleye temas edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bir (1) meselede İmam Züfer'in görüşünü, on bir (11) meselede esas olan görüşü, iki (2) meselede de esas olmayan görüşü tercih etmiştir.

Talakla İlgili Mezhep İçi Tercihlerin Genel Değerlendirmesi

İbnü'l-Hümâm, talakla ilgili mezhep içi yüz on bir (111) meselede görüş bildirmiştir. Bunlardan sadece iki (2) mesele hakkında *et-Tahrîr* adlı eserinde tercihte bulunmuş ve bu iki meseleden birisindeki görüşü *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde geçen aynı konudaki değerlendirmesinden farklı olmuştur. Diğer tüm meselelerle ilgili görüşlerini *Fethu'l-Kadîr*'de ifade etmiştir. İbnü'l-Hümâm, mezhebin kurucu imamlarının görüşleri arasında otuz beş (35) yerde tercihte bulunmuş ve bu tercihleri bazen tek imamın görüşünü bazen de iki veya üç imamın ittifak ettiği görüşlerini kabul etmek şeklinde yapmıştır. Buna göre yedi (7) yerde İmam Âzam'ın görüşünü, bir (1) meselede İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü, dokuz (9) meselede İmam Muhammed'in görüşünü, iki (2) meselede İmam Züfer'in görüşünü, üç (3) meselede imameynin görüşünü, dört (4) meselede şeyhaynın görüşünü, bir (1) meselede tarafeynin görüşünü, bir (1) meselede İmam Âzam ve İmam Züfer'in görüşlerini, üç (3) meselede İmam Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'in görüşlerini, iki (2) meselede İmam Züfer dışındaki üç imamın görüşlerini tercih etmiş ve iki (2) meselede de konuyla ilgili mevcut görüşleri cem ederek tercihte bulunmuştur. Kurucu imamlarla ilgili bu tercihleri dışındaki konularda ise yirmi bir (21) mesele dışında mezhebin esas olan görüşünü tercih etmiştir.

¹³⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 209; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 378; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 350; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*, IV, 490; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, IV, 12; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 479.

¹³⁴² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 378.

¹³⁴³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 419; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 161; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 350; İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 522; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, V, 428; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 206; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 419; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur*, I, 507; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 428; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 428.

II. MEZHEBE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

İbnü'l-Hümâm'ın nikâh bahsinde olduğu gibi talak konusuyla da ilgili çok sayıda mezhep içi tercihi bulunmaktadır. Bununla birlikte az da olsa mezhebe muhalif görüşleri de olmuştur. Bu bahiste müellifin talakla ilgili mezheb dışı görüş ve delillerine yer verilmiş, kendisinden sonra gelen Hanefi fukahasının müellifin bu görüşlerini benimseyip benimsemediklerine de değinilmiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere İbnü'l-Hümâm'ın mezhep dışı tercihleriyle Hanefi mezhebi dışındaki diğer mezhep imamlarının görüşleri arasından yapmış olduğu tercihlerini ve Hanefi mezhebi içerisinde kendisine kadar hiçbir fakih tarafından serdedilmemiş kendisine ait içtihatlarını kastettik. Burada hiçbir Hanefi fakihinin serdetmediği İbnü'l-Hümâm'ın kendisine ait içtihatlarını mezhep dışı olarak değerlendirmemizin nedeni, bu içtihatların mezhebin usûl, fûrû, nevâzil ve muhtasar metinlerinin yazılarak kurumsal kimlik kazanması ile mezhepteki görüşlerin istikrar bulmasından sonra gerçekleşmiş olmasıdır.

A. Talaktan Teberri

Bir kimse talaka niyet etmeksizin karısına “أنا بريء من طلاقك”، “برئت من طلاقك” (Seni boşamaktan beriyim) diyerek hitap etse talak gerçekleşmez. Ancak böyle bir söz talaka niyet edilerek söylendiğinde Hanefi meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), bir şeyden teberri etmek o şeyden yüz çevirme ve onu terketme anlamına geldiği için talaktan teberri eden kimsenin de talak vermeyerek ondan yüz çevirdiğini dolayısıyla bu lafızlarla talakın gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir.¹³⁴⁴ Aynı şekilde Kâdîhân da (ö. 592/1196) bu lafızlarla talakın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.¹³⁴⁵ Buna mukabil Ebu'n-Nasr Muhammed b. Muhammed b. Selâm (ö. 305/917) niyet edilmesi halinde bu lafızlarla ric'î talakın gerçekleşeceğini ifade etmiştir. İftihârüddîn el-Buhârî (ö. 542/1147) de *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserinde söz konusu lafızların talaka niyetle söylenmesi halinde ric'î talakın gerçekleşeceği görüşünün esah olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise talaktan teberri etmenin talak vermekten acziyete işaret ettiğini, talaktan aciz olmanın da ancak bâin talakla mümkün olduğunu söyleyerek böyle bir durumda bâin talak gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Nitekim ona göre talak vermekten acziyet, iddet bittiğinde, üç talak verildiğinde veya nikâh söz konusu olmadığında mümkündür. Buna göre iddetin bitimi kastedildiğinde beynûnet-i suğrâya ve üç talak kastedildiğinde beynûnet-i kübrâya hamledilir.

¹³⁴⁴ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Fetâva'n-Nevâzil*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Beyrut 2004, s. 207; Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât fi fîkhi's-sâdeti'l-Hanefiyye*, I, 471; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 435; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahîratü'l-Burhânîyye*, IV, 72.

¹³⁴⁵ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, I, 412.

Nikâhın söz konusu olmadığı üçüncü durumda ise bu lafız hukuki bir sonucu olmayan boş bir söz olarak kabul edilir.¹³⁴⁶ Aslında İbnü'l-Hümâm, “بَرْنْتُ مِنْ طَلَاقِكِ” lafzıyla karısına hitap eden kimsenin bu ifadeyle daha önce verdiği talaktan kinayede bulunduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) بَرْنْتُ kelimesinin sarîh lafızlardan olmaması sebebiyle burada bir bâin talakın gerçekleşeceğini söyleyerek İbnü'l-Hümâm'a itiraz etmiş olsa da bu itirazı yerinde değildir. Zira İbnü'l-Hümâm, “بَرْنْتُ مِنْ طَلَاقِكِ” ifadesiyle İbn Âbidîn'in anladığı gibi talakın kendisiyle gerçekleştiği kinevî lafzı kastetmemiş aksine bu lafzın daha önce verilen talaktan kinaye olduğunu kastetmiştir. Bu durumu farketmiş olacak ki İbn Âbidîn, tenkidinin sonunda “تَأْمَلْ” diyerek yaptığı itiraza da bir itirazın olabileceğine işaret etmiştir.¹³⁴⁷ Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), talakın vaki olmayacağı görüşünü benimsemiş, Sirâcüddîn İbn Nüceym de (ö. 1005/1596) bu lafızlarla talakın gerçekleşmeyeceği görüşünün esah olduğunu söylemiştir.¹³⁴⁸ Haskefi (ö. 1088/1677) ve Şeyhîzâde de (ö. 1078/1667) böyle bir durumda ric'î talakın gerçekleşeceğini söylemişlerdir.¹³⁴⁹ Görüldüğü üzere konu ile ilgili Hanefî mezhep imamlarından herhangi bir görüş gelmemiş olsa da Hanefî meşâyihî arasında iki görüş ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Hümâm ise konuyla ilgili üçüncü bir görüş ihdas ederek Hanefî meşâyihine muhalefet etmiştir.

B. Boşama Kasdıyla “أَرْبَعُ طُرُقٍ عَلَيْكَ مَفْتُوحَةٌ، فَخُذِي أَيَّهَا شِئْتِ” Denmesinin Talaka Etkisi

Bir kimsenin boşama kasdıyla eşine “أَرْبَعُ طُرُقٍ عَلَيْكَ مَفْتُوحَةٌ، فَخُذِي أَيَّهَا شِئْتِ” (Yolun dördü de sana açık, dilediğinden git.) demesi halinde gerçekleşecek olan talak sayısı hakkında İmam Muhammed'in (ö. 189/805) öğrencisi Ebû Abdillâh Esed b. el-Furâd b. Sinan el-Kayrevânî (ö. 213/828) İmam Muhammed'den üç talakın gerçekleşeceğini rivayet etmiştir. Ebu'n-Nasr Muhammed b. Muhammed b. Selâm (ö. 305/917) da aynı şekilde konu hakkında “İnsanların bu kelâmıla kastettikleri mana sebebiyle korkarım ki üç talak gerçekleşir” demiştir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bu hükme ulaşılabilmesi için İbn Selâm'ın ifade ettiği insanların kastettikleri mananın “yolun dördünden de git” anlamında kullanılması halinde mümkün olabileceğini ancak bunun böyle olmadığını bilakis lafzın zahirinin “dört yoldan birine git” manasını ifade ettiğini, bu nedenle de bu lafızla bir bâin talak gerçekleşeceğini ifade ederek yeni bir görüş ortaya koymuş ve bu görüşünü “والاوجه” (Delilin kendisine delâleti en açık olan

¹³⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 57.

¹³⁴⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 663.

¹³⁴⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 528; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 358.

¹³⁴⁹ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 403; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, IV, 662-663; Haskefi, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 403.

görüş) diyerek belirtmiştir.¹³⁵⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne hiç yer vermeden birinci görüşü nakletmesi bu görüşü tercih ettiğini göstermektedir.¹³⁵¹ Ancak kendisiyle ric'î talakın meydana geldiği bazı istisnalar dışında kinevî lafızlarla, üç talaka birden niyet edilmeksizin boşama yapıldığında bir bâin talakın gerçekleşmesi, İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü teyit etmektedir.¹³⁵² Haskefi'nin (ö. 1088/1677) bu ifadeyle talakın gerçekleşeceğini mutlak olarak söylemesinden ve *Fetâva'l-Hindiyeye*'de de aynı şekilde talakın gerçekleşeceğini belirtilmesinden mezhepteki tek görüş olan İmam Muhammed'in görüşünün tercih edildiği anlaşılmaktadır.¹³⁵³ İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1936) konuyla ilgili hiç bir itiraza yer vermeyip sadece İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü nakletmesinden onu tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹³⁵⁴

C. Cârîyeye Yapılan İlanın Süresi

İslam'da cârîye, hür bir kadına nispetle hukuken farklı bir statüde değerlendirilmiştir. Bu nedenle İslam fıkında birçok meselede olduğu gibi cariye'nin îlâ süresi ile ilgili de hür kadının îlâ süresinden farklı olarak birtakım hükümler bulunmaktadır. Cârîyelerle ilgili hükümlerin bazılarında mezhepler arasında ittifak söz konusu iken bazı konularda da mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Özelde cariye'nin îlâsı konusunda genelde ise kölelik konusunda ortaya çıkan bu hüküm ve ihtilafların temelinde bazı ayet ve hadisler yer almaktadır. Buna göre "...Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır..."¹³⁵⁵ ayeti ve "Cariyenin boşanma sayısı iki, iddeti de iki hayız süresince" ¹³⁵⁶ hadisi gibi naslardan hareketle fukaha, (الرِّقُّ مُنْصَفٌ نِعْمَةٌ وَعُقُوبَةٌ) kölelik nimet ve cezayı yarıya indirir, demişlerdir.¹³⁵⁷ Dolayısıyla fukaha, hür kimseler hakkında tahakkuk eden haklara ve cezalara nisbetle köleler için tahakkuk eden hak ve cezaların eksik olacağı konusunda genel bir kabul ortaya koymuşlardır. Ancak cârîyenin îlâ süresi konusunda fakihlerin böyle ortak bir kabulleri olmamış konuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu konuda Hanefiler, cârîyenin îlâ süresini cariye'nin iddet süresine kıyas ederek belirlemişlerdir. Hanefilerin yaptığı bu kıyasta makîsün aleyh olan cariye'nin iddet süresinin izah edilmesi, cariye'nin îlâsı hakkında verilen hükmün daha iyi anlaşılması için yerinde olacaktır. Şöyleki

¹³⁵⁰ Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât fi fihhi's-sâdeti'l-Hanefiyye*, I, 471; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 60.

¹³⁵¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 528.

¹³⁵² Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 54-57.

¹³⁵³ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IV, 682; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I, 412.

¹³⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 682.

¹³⁵⁵ en-Nisâ, 4/25.

¹³⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Talâk", 6; Tirmizî, "Nikâh ve Liân", 7; İbn Mâce, "Talâk", 30.

¹³⁵⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, V, 220; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 170; Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, III, 61.

Hanefiler, “*Câriyenin boşanma sayısı iki, iddeti de iki hayız süresince*dir” hadisinden yola çıkarak kocası ister hür olsun ister köle olsun talak durumunda adet gören câriyenin iddetini hayız tecezzi kabul etmediğinden iki hayız olarak, adet görmeyen küçük kız ile adetten kesilmiş cariye'nin iddetini bir buçuk ay olarak ve kocası ölen cariye'nin iddetini de iki ay beş gün olarak kabul etmişlerdir. Hamile câriyenin iddetinin ise hürün iddeti gibi doğumla sona ereceğini belirtmişlerdir.¹³⁵⁸ Câriyenin îlâ süresine gelince Hanefiler, ric'î talakla boşanmış bir kadının beklediği iddetin ve kendisine îlâ yapılmış bir kadının beklediği sürenin beynûnetle neticelenmek üzere meşru kılındığını söylemişlerdir. Buradan hareketle cariye'nin iddet süresinin hür'lere nisbetle yarıya düşmesinde olduğu gibi câriyenin îlâ süresinin de hür kadınların beklediği îlâ süresine nisbetle yarıya düşerek iki ay olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şafî'ye (ö. 204/820) göre ise câriyenin îlâ süresi hür kadının îlâ süresi gibidir. Zira ona göre îlâ süresi kadının maruz kaldığı zulmü ortaya çıkarıp izâle etmek için meşru kılınmıştır. Söz konusu zararın izâle edilmesinde de hürle câriye arasında bir fark bulunmamaktadır.¹³⁵⁹ Zahirîlere ve İmam Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) gelen kuvvetli bir görüşe göre de hür ve câriyelerin îlâ süresi eşittir.¹³⁶⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İmam Mâlik¹³⁶¹ (ö. 179/795) ve İmam Şafî'ye göre câriyenin îlâ süresinin hür kadının îlâ süresiyle eşit olduğunu zira İmam Şafî'ye göre îlâ süresinin bitmesiyle beynûnet gerçekleşmediğinden kocanın eşine dönmek ile eşini boşamak arasında muhayyer bırakılacağını ve kocanın eşini boşaması veya kocanın herhangi bir tercihte bulunmaması sonucu hâkimin boşaması halinde de bir ric'î talakın¹³⁶² meydana geleceğini belirtmiştir.¹³⁶³ Buradan hareketle İbnü'l-Hümâm, İmam Şafî'ye göre îlâ sebebiyle hiçbir surette beynûnet gerçekleşmediğinden makîs ve makîsun aleyh arasında illet birlikteliği bulunmadığını dolayısıyla Hanefilerin yaptığı bu kıyasın İmam Şafî için söz konusu olmayacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm, Hanefilerin yaptığı kıyasa itiraz ederek beynûnet üzerinden bir illet birlikteliğinin onlar için de söz konusu olamayacağını söylemiştir. Zira ona göre iddet süresi, önemli bir mesele olan nikâhın bir anda iptal edilmemesi ve rahmin hamilelikten beri olduğu tekid edilerek nesebin karışmaması için meşru kılınan bir süre olup kendisiyle aynı özellikleri taşımayan îlâ süresinden farklılık

¹³⁵⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 278-280; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 211.

¹³⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 371; Kurlânî, *el-Kifâye*, III, 185-196; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 182.

¹³⁶⁰ Serûcî, *el-Ğâye*, XII, 390.

¹³⁶¹ Bu bilginin aksine Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre eşi ister hür olsun ister câriye, kölenin îlâsı iki aydır. Serûcî, *el-Ğâye*, XII, 390.

¹³⁶² Serahsî ve Mergînânî, İmam Şafî'ye göre hâkimin boşaması halinde bir bâin talak gerçekleşir, demişlerdir. Ancak İbnü'l-Hümâm onları tashih ederek İmam Şafî'nin bu konuda bir ric'î talakın gerçekleşeceği görüşünde olduğunu söylemiştir. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 22; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 171; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 170.

¹³⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 170.

arzeder. Dolayısıyla makîs ve makîsun aleyh arasında bir illet birlikteliği bulunmadığından bu meselede kıyas yapmak yerinde olmaz. Buna ilaveten İbnü'l-Hümâm, “لَلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ” (Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır...) ¹³⁶⁴ ayetinde, hür câriye ayrımı yapılmaksızın genel bir lafız kullanıldığından câriyelerin de bu kapsamda olduğunu belirtmiştir. Yine îlâ süresinin de beynûnet için değil kocanın kusurunu telafi edebilmesi ve kullara merhamet için meşru kılındığını belirten İbnü'l-Hümâm, merhameti de Allah'ın cezada acele etmemesi âdetinden hareketle, karısına zulmeden kocanın hemen cezalandırılmayıp cezasının dört ayın sonuna ertelenmesi olarak izah etmiş, bunda da hür ve cariye eşit olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, sonuç olarak bu konuda “وَالأَوْجَهُ الاستواء” (Delilin kendisine delâleti en açık olan görüş, îlâ süresi hakkında hür ve cariye eşit olmasıdır) diyerek Hanefî mezhebine muhalefet etmiştir. ¹³⁶⁵ Kendisinden sonra gelen Hanefî fakihleri ise İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne hiçbir surette temas etmeden Hanefî mezhebinin görüşünü teyit ve tekrar etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm'ın diğer tercihleri hakkında müsbet veya menfî görüş bildiren söz konusu fakihlerin bu konuda sessiz kalmaları, müellifin îlâ hakkındaki bu görüşünün ilgi görmediğini göstermektedir.

Kanaatimize göre İbnü'l-Hümâm'ın Hanefîlerin yaptığı kıyasa itiraz etmesi yerinde olmakla beraber bu kıyas Hanefîlerin konuyla ilgili olarak öne sürdükleri tek delil olmadığı için Hanefîlerin verdiği hükmün iptalini gerektirmez. Zira Hanefîler, îlâ ayetinde (لَلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) zikredilen “تَرَبُّصُ” lafzının nikâha has bir lafız olduğunu, nikâhla ilgili olarak iddet süresi konusunda câriyenin bekleme müddetinin yarıya inmesi gibi îlâ konusunda da cariye bekleme süresinin yarıya indiğini söylemişlerdir. ¹³⁶⁶ Hür bir kadınla evli olmanın şeref ve izzet bakımından câriye ile evli olmaktan çok daha üstün olduğunu belirten Hanefî âlimler, cariye bekleme süresinin yarıya indirilmesi ve hür kadının îlâ süresinin de daha uzun olmasıyla bu izzet ve şerefin korunabileceğini ifade etmişlerdir. ¹³⁶⁷ İbnü'l-Hümâm'ın umum ifade ettiğini söylediği ayete gelince Radıyyüddin es-Serahsî (ö. 571/1176), “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ” (İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler...) ¹³⁶⁸ ayetinde geçen “أَزْوَاجًا” kelimesiyle hür kadınlar kastedildiği gibi ‘mutlak zikir kemâline masruf olur’ yani kâmil olan manaya

¹³⁶⁴ el-Bakara, 2/ 226.

¹³⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 182.

¹³⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 35.

¹³⁶⁷ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 426.

¹³⁶⁸ el-Bakara, 2/ 234.

(hür kadınlara) hamledilir demiş ve bu kaideden hareketle “لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ” ayetinde geçen “نِسَائِهِمْ” kelimesiyle de sadece hür kadınların kastedildiğini söylemiştir.¹³⁶⁹

Câriyenin ilâ süresinin belirlenmesinde yukarıdaki tartışmalara ilaveten şöyle diyebiliriz: “*Ey Peygamber’in hanımları! İçinizden kim apaçık bir iffetsizlik yaparsa ona ceza iki kat verilir. Bu Allah için pek kolaydır. İçinizden kim Allah’a ve Rasûlüne itaat eder ve salih bir amel işlerse, ona mükâfatını iki kat veririz. Biz ona bereketli bir rızık hazırlamışızdır.*”¹³⁷⁰ ayeti kerimelerinde Peygamber hanımlarının statüsü hür hanımlara nispetle farklı olduğu gibi hür kadınların da cariyelere nispetle statüleri farklı olmaktadır. Buradan hareketle de nimet ve külfet bakımından câriyeler hakkındaki hükümlerin hür kadınlara nispetle yarıya düşürülerek belirleneceği ortaya çıkmaktadır.

Ç. Mehir, İddet Nafakası ve Sükna Giderlerine Mukabil Muhâlea Yapan Kadının İddet Süresinde Evden Çıkmasının Cevazı

İster ric’î talakla boşanmış olsun isterse bâin talakla boşanmış olsun iddet süresi içerisinde bir kadının nafakası kocasına vacip olduğu için gece ve gündüz evden çıkması caiz değildir. Buna delil olarak Hanefî âlimleri “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ” (Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin. Rabbiniz Allah’a saygısızlıktan sakının. Apaçık bir iffetsizlik yapmadıkları sürece onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar.)¹³⁷¹ ayetini zikretmişlerdir.¹³⁷² Ayette ifade edildiği üzere kadınların evden çıkmamaları ve çıkarılmamaları şeriatın hem boşayan kocaya hem de boşanmış kadına bir emri ve şeriatın her ikisi üzerindeki bir hakkıdır. Kocasını ölen kadının nafakası ise kendisine ait olduğu için bir görüşe göre sadece gündüz vakti maişetini temin etmek üzere evinden dışarı çıkması caizdir.¹³⁷³ Diğer bir görüşe göre geceleyin evinde konaklaması şartıyla gündüz vaktine ilaveten gecenin bir bölümünde de ihtiyaçlarını temin için dışarı çıkması caizdir.¹³⁷⁴ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), böyle bir kadının evinden çıkmasının meşrûiyetinin maişet teminine bağlandığını ve bunun da ihtiyacını giderecek bir

¹³⁶⁹ Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 426.

¹³⁷⁰ el-Ahzâb, 33/30-31.

¹³⁷¹ et-Talâk, 65/ 1.

¹³⁷² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, IV, 284; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 37; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 507; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 309-310; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 438; İtkânî, *Gâyetü’l-beyân*, VI, 296-297.

¹³⁷³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, IV, 450; Serûcî, *el-Ğâye*, XIII, 353; İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, II, 489.

¹³⁷⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, IV, 285-286; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 37-38; Serahsî Radıyyüddîn, *el-Muhîtü’r-Radavî*, III, 507; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 309-310; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, III, 466-467; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn*, VII, 438.

süreyle sınırlı olması gerektiğini dolayısıyla kadının işi bittiği anda dışarıda zaman geçirmesinin helal olmayacağını söylemiştir.¹³⁷⁵

Bir kadının mehri, iddet nafakası ve sükna giderleri karşılığında kocasıyla muhâlea yapması halinde kadının iddet süresi içinde ihtiyaçlarını karşılamak üzere evden çıkmasının caiz olup olmaması konusunda Hanefî meşâyihî arasında ihtilaf bulunmaktadır. Meşâyihînin bazısına göre böyle bir kadının ölüm iddeti bekleyen kadın gibi ihtiyaçlarını temin etmek için evinden dışarı çıkması caizdir. Zira kadın kocasından kurtulmak için bazen nafakası mukabilinde muhâlea yapmaya mecbur kalır ve kocası ölen bir kadın gibi nafakasını kendisinin temin etmesi gerekir. Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), bu görüşü tercih etmiştir. Meşâyihînin çoğunluğuna göre ise kadın kocası üzerindeki haklarını kendi isteğiyle iptal ettiği ve buna razı olduğu için kadının bu tercihi şeriatın hakkı olan “evde kalma zorunluluğu”nu iptal etme konusunda geçerli bir mazeret olmaz ve ihtiyaçları sebebiyle de olsa kadın evden çıkamaz. Ebu Bekir el-İskâfî (ö.333/944) bu görüşü tercih etmiştir.¹³⁷⁶ Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra) muhtar olan görüşün, Radiyyüddîn Serahsî (ö. 571/1176), Mevsilî (ö. 587/1191) ve İbnü's-Sââtî de (ö. 694/1295) esah olan görüşün bu olduğunu söylemişlerdir.¹³⁷⁷ İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) es-Sadrü's-Şehîd'in (ö. 536/1141) bu görüşe göre fetva verdiğini ve Kâdihân'ın da (ö. 592/1196) *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* adlı eserinde bu görüşü tashih ettiğini söylemiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm, mezhepte dile getirilen bu iki görüşten birisini tercih etmemiş, konuyla ilgili böyle bir kadın hakkında müftînin kişilerin özel durumuna göre karar vermesi gerektiğini ve hak olanın da bu olduğunu söyleyerek bir yönüyle mezhep dışında farklı bir görüş beyan etmiştir. Buna göre İbnü'l-Hümâm, “وَالْحَقُّ أَنَّ عَلَى الْمُفْتِي أَنْ يَنْظُرَ فِي خُصُوصِ الْوَقَائِعِ، فَإِنْ عَلِمَ فِي وَاقِعَةٍ عَجَزَ هَذِهِ الْمُخْتَلِعَةَ عَنِ الْمَعِيشَةِ إِنْ لَمْ وَالْحَقُّ أَنَّ عَلَى الْمُفْتِي أَنْ يَنْظُرَ فِي خُصُوصِ الْوَقَائِعِ، فَإِنْ عَلِمَ فِي وَاقِعَةٍ عَجَزَ هَذِهِ الْمُخْتَلِعَةَ عَنِ الْمَعِيشَةِ إِنْ لَمْ” şeklindeki ifadeleriyle evinden çıkmadan kadının ihtiyacını gidermeye muktedir olduğunu müftînin bilmesi halinde haramlıkla fetva vermesi gerektiğini, kadının evinden çıkmadan ihtiyacını giderme konusunda aciz olduğunu bilmesi halinde ise müftînin helallikle fetva vermesi gerektiğini söylemiştir.¹³⁷⁸ Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü onaylamışlardır.¹³⁷⁹ Konuyla ilgili görüşlere yer verdikten sonra İbn Âbidîn (ö. 1252/1836),

¹³⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 309.

¹³⁷⁶ Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât fi fikhi's-sâdeti'l-Hanefiyye*, I, 374; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, IV, 450; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 507; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 466; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 299.

¹³⁷⁷ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, I, 344-345; Serahsî Radiyyüddîn, *el-Muhîtü'r-Radavî*, III, 507; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 218; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 439.

¹³⁷⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 310.

¹³⁷⁹ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, II, 489; Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 405.

en son olarak İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne yer vermiş ve Sirâcüddîn İbn Nüceym ile Şürünbülâlî'nin de İbnü'l-Hümâm'ı onayladıklarını söyleyerek¹³⁸⁰ kendi tercihini belli etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) çoğunluğun görüşüne tabi olmuşlardır.¹³⁸¹ Haskefi (ö. 1088/1677) ise *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserinde İbnü'l-Hümâm'a hiç temas etmeden meşâyihin çoğunluğunun görüşünü zikretmişken *ed-Dürrü'l-müntekâ* adlı eserinde en son İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne yer vermekle İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne meyletmiştir.¹³⁸²

D. Çocukların Ebeveynlerine Karşı Nafakayla Sorumlu Tutulmalarında Zenginlik Ölçüsü

Fakir olan kimsenin eşi ve küçük çocukları dışında nafaka mükellefiyeti yoktur. Çocukların fakir olan ana-babalarına karşı ise nafaka sorumluluğunda zenginlik şartı aranmakla birlikte zenginlik ölçüsünün neye göre belirleneceğinde ihtilaf bulunmaktadır. Nafaka konusunda zenginliğin ölçüsü İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre nisap miktarı bir mala sahip olmaktır. Buradaki nisaptan kastedilenin zekâtı vacip kılan nisap mı yoksa fitır sadakasını vacip kılan nisap mı olduğuyla ilgili İmam Ebû Yusuf'a iki farklı görüş nispet edilmiştir. Araştırmamız neticesinde Zeylaî (ö. 743/1343) dışındaki fukaha, zekâtı vacip kılan nisabı İmam Ebû Yusuf'a nisbet ederken Zeylaî, fitır sadakasını vacip kılan nisabı ona nispet etmiştir. İmam Muhammed (ö. 189/805) ise bu konuda zenginlik ölçüsü olarak nisaba değil bilakis kişinin aylık veya günlük nafakasından fazla mala sahip olup olmasına itibar etmiştir. Şayet kişi aylık geliri olan biri ise bu durumdaki zenginlik ölçüsü kişinin kendisinin ve ailesinin bir ay boyunca ihtiyaç duyacağı nafakasından fazla bir mala sahip olmasını ifade ederken; bu kimsenin meslek sahibi sanat erbabından biri olması halinde ise bu miktar kişinin ve ailesinin bir günlük nafakasından fazla olan mala sahip olmasını ifade eder. Nitekim İmam Muhammed, mâlî olan Allah haklarının vacip olması hususunda nisaba itibar edileceğini; nafakada ise kul hakkı söz konusu olduğundan burada nisaba değil, kişinin eda imkânına itibar edileceğini söylemiştir.¹³⁸³

Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), kendisine zekâtın vacip olacağı nisaba malik olan kişiye ebeveyninin nafakasının vacip olduğu görüşünü tercih etmiş, İftihârüddîn el-Buhârî de

¹³⁸⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 275.

¹³⁸¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 258; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 179; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 480.

¹³⁸² Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 275; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 480.

¹³⁸³ Akta', *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, V, 442-443; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 211; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 186-187; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 382-383; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 486-487; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, III, 64; Âlim b. Alâ', *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 433.

(ö. 542/1147) bu görüşün müftâbih olduğunu söylemiştir.¹³⁸⁴ Mergînânî (ö. 593/1197) ise fitir sadakasını vacip kılan nisaba malik olan kişinin ebeveynine karşı nafaka ile yükümlü olacağını ve fetvanın da bu görüşe göre olduğunu ifade etmiştir. Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) ve Kurlânî (ö. 767/1366) bu görüşün sahih olduğunu, Mevsilî de (ö. 683/1284) bu görüşün muhtar olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁸⁵ Alâüddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) ve Kâsânî (ö. 587/1191) İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşünün erfak/ en faydalı görüş olduğunu; Zeylaî (ö. 743/1343) ise İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşünün evceh/ delil cihetiyle en açık olan görüş olduğunu söyleyerek bunu tercih etmişlerdir.¹³⁸⁶ İtkânî (ö. 758/1357) ve İbnü'l-Hümâm, Serahsî'nin de (ö. 483/1090 [?]) bu görüşe meylettğini söylemişlerdir.¹³⁸⁷

İbnü'l-Hümâm ise kişinin çalışıp kazanacak durumda olmaması halinde nafaka yükümlülüğü için fitir sadakası nisabına itibar edilmesi gerektiğini ve bu nisaba malik olmayan kimseden ise nafaka sorumluluğunun düşeceğini belirtmiş; şayet kişi çalışıp kazanabilecek durumda ise İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşünün muteber olacağını söylemiştir. Fetva verilirken ebeveynin nafakasından sorumlu tutulacak kişinin durumuna itibar edilmesinin vacip olduğunu ifade etmiş ve “وَهَذَا يَجِبُ أَنْ يُعَوَّلَ عَلَيْهِ فِي الْفَتْوَى” diyerek iki imamın görüşünden farklı bir görüş ortaya koymuştur.¹³⁸⁸ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili olarak İmam Muhammed'in görüşünü, nafaka sorumlusunun çalışıp kazanan biri olması halinde tercih ettiklerini, Alâüddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) ve Kâsânî'nin (ö. 587/1191) bu görüşe erfak; Zeylaî'nin (ö. 743/1343) evceh dediğini, ayrıca Semerkindî (ö. 539/1144) ve Zeylaî'nin (ö. 743/1343) mutlak olarak İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiklerini ifade etmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın tercih ehlerinden hatta içtihat ehlerinden olduğunu vurgulayarak, öğrencisi Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Nürüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Hazrecî el-Makdisî (ö. 1004/1596), Sirâcüddîn İbn Nuceym (ö. 1005/1596) ve Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) onun görüşünü nakledip onayladıklarını ifade eden İbn Âbidîn, bu görüşün erfak ve evceh olmasının yanında müteahhir âlimlerce de itimat edilen görüş olması nedeniyle

¹³⁸⁴ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, I, 346; İftihârüddîn, *Hulâsatü'l-fetâva*, s. 81.

¹³⁸⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 382-383; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, IV, 358; Burhânüddîn el-Buhârî, *ez-Zahiratü'l-Burhâniyye*, IV, 502; Kurlânî, *el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye*, III, 333; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 13.

¹³⁸⁶ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 168; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, V, 187; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, III, 64.

¹³⁸⁷ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, VI, 469; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 382;

¹³⁸⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 382.

mutemet görüş olduğunu söylemiştir.¹³⁸⁹ Leknevî de (ö. 1304/1886) İmam Muhammed'in görüşünü teyit etmiştir.¹³⁹⁰ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Mergînânî (ö. 593/1197) gibi İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ederek, fitır nisabına malik olan kişinin ebeveynine karşı nafaka ile yükümlü olacağını ve fetvanın da bu görüşe göre olduğunu ifade etmiş ve Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) de ercah olan görüşün bu olduğunu belirtmiştir.¹³⁹¹

Netice itibariyle İbnü'l-Hümâm, kişinin nafaka sorumluluğunda çalışıp kazanacak durumda olmaması halinde fitır sadakası nisabına malik olmasına itibar edileceğini ve nisaba malik olmayandan sorumluluğun düşeceğini; çalışıp kazanacak durumda olan kişinin ise nisaba malik olmasına bakılmaksızın kazancının fazlasını vermek suretiyle nafakayla sorumlu tutulacağını söyleyerek iki imamdan da farklı bir görüş ortaya koymuştur. İbnü'l-Hümâm, kendisinden sonraki âlimler tarafından da her ne kadar tafsilatta destek görüyor gibi olsa da netice itibariyle kurucu imamlardan farklı olarak ortaya çıkardığı bu görüşte kendisine destek veren olmamıştır.

Özetle Talakla İlgili Mezhep Dışı Tercihler

İbnü'l-Hümâm, talakla ilgili mezhep dışı beş (5) meselede görüş bildirmiştir. Bunlardan iki (2) meselede kurucu imamlardan ayrı bir görüş belirterek, iki (2) meselede meşâyihe muhalefet ederek ve bir (1) meselede de mezhebin tek resmi görüşüne muhalefet ederek farklı görüşler ortaya koymuştur.

¹³⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 425-426.

¹³⁹⁰ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, III, 572-573.

¹³⁹¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 418; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 360.

İbnü'l-Hümâm Hakkında Yapılan Yorumların Bir Değerlendirmesi

İbnü'l-Hümâm'la ilgili son dönemlerde ortaya atılan iddialarla ilgili bir değerlendirmede bulunmadan önce İbnü'l-Hümâm'ı bize aktaran ve anlatan eserlerinden hareketle bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. İbnü'l-Hümâm'ın fûrû fıkihta mezhebine muhalefet ettiği görüşleri olduğu gibi usûlü fıkihta da Hanefi usulündeki genel kabul görmüş görüşlere muhalefet ettiği de olmuştur. Mesela Hanefilere göre yasak ve haram kılmadan sonra gelen emir, yasaktan önce olduğu gibi vücup ifade ederken İbnü'l-Hümâm'a göre böyle bir emir yasaktan önce vucûbiyet ve mubahlık gibi hangi hüküm mevcut idiye o hükmün tekrarını gerektirir.¹³⁹² Yine Hanefi usulcülerine göre aynı anda bir kelimenin hem hakiki hem de mecâzî manada kullanılması mümkün değilken İbnü'l-Hümâm, müfret olan kelimeler dışındaki tesniye ve cemi lafızlarda aynı anda hakiki ve mecâzî her iki mananın da kastedilebileceğini söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, bunu da Arap kelimelerinden iki örnekle açıklamıştır: “الْقَلَمُ أَحَدُ اللِّسَانَيْنِ” (Kalem iki lisandan biridir) cümlesinde iki lisandan biri ile hakiki mana olan konuşma organı olan dil, diğeri ile de mecâzî mana olan kalem birlikte kastedilmiştir. “وَالْخَالُ أَحَدُ الْأَبْوَانِ” (Dayı ebeveynden birisidir) cümlesinde ebeveynden biri ile hakiki mana olan baba, diğeri ile de mecâzî olan dayı birlikte kastedilmiştir.¹³⁹³ Dirayetli ve muhakkik bir âlim olan İbnü'l-Hümâm, aşağıda geçen ifadelerinden de anlaşılacağı üzere mezhebin görüşlerini müdafaa kaygısı gözetmeden Hakk'ın gölgesi gibi Hak nereye götürdüyse oraya gitmekten çekinmemiştir.

“وَإِلْتِيَاظُ الْعَمَلِ بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ” İhtiyat iki delilden en kuvvetlisiyle amel etmektir.¹³⁹⁴

“وَالْأَخْذُ بِالرَّاجِحِ مُتَعَيِّنٌ” Racih olan görüşü almak gerekir.¹³⁹⁵

“وَلَا عَلَيْنَا أَنْ نَذْهَبَ إِلَى ذَلِكَ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ اتِّبَاعَ الْحَقِّ حَيْثُ كَانَ” Bu görüşe gitmemizde hiçbir beis yoktur, zira maksat Hakk nerde olursa olsun ona tabi olmaktır.¹³⁹⁶

İbnü'l-Hümâm'ın aşağıdaki görüşleri ise hadislerle amel konusunda onun metodunu ortaya koymaktadır.

¹³⁹² İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 121; İbn Emîr el-Hâc(879/1474), *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I, 367; Emîr Pâdişâh (987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, I, 388-389; Ayrıca bkz. Şahin, Ünal, “Müteahhir Dönem Hanefi Fakihlerinin Kurucu İmamlara Usûlde Muhalefeti Mümkün mü?: İbnü'l-Hümâm Özelinde Bir İnceleme”, *Bilimname Dergisi/* 51 (Ocak 2024): 333-335.

¹³⁹³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 141; İbn Emîr el-Hâc (879/1474), *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 31; Emîr Pâdişâh (987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, I, 470; Ayrıca bkz. Şahin, Ünal, “Müteahhir Dönem Hanefi Fakihlerinin Kurucu İmamlara Usûlde Muhalefeti Mümkün mü?: İbnü'l-Hümâm Özelinde Bir İnceleme”, *Bilimname Dergisi/* 51 (Ocak 2024): 338-340.

¹³⁹⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 162; İbn Emîr el-Hâc (879/1474), *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 88; Emîr Pâdişâh (987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, I, 553.

¹³⁹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 287.

¹³⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 365.

“وَمِمَّا يُصَحِّحُ الْحَدِيثَ أَيْضًا عَمَلُ الْعُلَمَاءِ عَلَى وَفْقِهِ” Fakihlerin hadisle amel etmesi, hadisi sahih kılan unsurlardandır.¹³⁹⁷

“ وَعَمَلُ الرَّاوي بِخِلَافِ مَا رَوَى عِنْدَنَا بِمَنْزِلَةِ رَوَايَتِهِ لِلنَّاسِخِ ” Ravinin rivayetine aykırı amel etmesi, bize göre önceki haberinin nasihini rivayet menzilesindedir.¹³⁹⁸

“وَالْمُرْسَلُ حُجَّةٌ عِنْدَنَا” Bize göre mürsel hadis hüccettir.¹³⁹⁹ Hatta İbnü'l-Hümâm, İmam Şafî'nin delil olarak getirdiği ve Buhârî'nin de rivayet ettiği, şehidin cenaze namazının kılınmayacağına dair habere, bu namazın kılınacağına dair mürsel rivayeti tercih etmiştir.¹⁴⁰⁰

“إِنَّ ضَعْفَ الْإِسْنَادِ غَيْرُ قَاطِعٍ بِطُلَانِ الْمُتَنَبِّلِ ظَاهِرٌ فِيهِ، فَإِذَا تَأَيَّدَ بِمَا يَدُلُّ عَلَى صِحَّتِهِ مِنَ الْقَرَائِنِ كَانَ صَحِيحًا” İsnadın zayıf olması, metnin batıl olmasını zahiren gösterse de kesin batıl olmasını gerektirmez, bilakis sıhhatini destekleyen karineler bulunduğu hadisi sahih olur.¹⁴⁰¹ Hatta İbnü'l-Hümâm, senesinde müttehem bi'l-kizb/ müttehem bi'l-vaz' biri bulunduğu halde hadisi, mütâbaat ve şâhidlerle hasen hadis mertebesine yükseltmiştir.¹⁴⁰²

Yine İbnü'l-Hümâm, bazı muhaddislerin sahih hadisleri yedi kısma ayırarak en üstününün Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri hadisler, daha sonra sadece Buhârî'nin rivayet ettiği hadisler, daha sonra sadece Müslim'in rivayet ettiği hadisler, daha bu iki kitapta bulunmayan ancak Buhârî ve Müslim'in şartları taşıyan sahih hadisler, daha sonra Buhârî'de bulunmasa da onun şartlarına uygun olan sahih hadisler, daha sonra Müslim'de bulunmasa da onun şartlarına uygun olan sahih hadisler, daha sonra da Buhârî ve Müslim'in şartlarına uymasa da diğer hadis imamlarının sahih kabul ettikleri hadisler, şeklindeki sıralamasının bir tahakküm (tercih ettirici bir delil olmasızın tercihte bulunmak) olduğunu ve bunun taklidinin caiz olmadığını söylemiştir. Zira ona göre Buhârî ve Müslim'deki hadislerin en sahih hadisler olması, onların ravilerinin Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıması sebebiyledir. Buhârî ve Müslim'in dışındaki bir kitapta yer alan bir hadisin ravilerinde aynı şartlar bulunduğu halde Buhârî ve Müslim'in hadislerinin hala en sahih olduğuna hükmetmek, tahakkümün ta kendisi olacaktır. Kaldığı raviler ve ravilerde aranan şartlarla ilgili durumlar icthadi olduğu için bizzat Buhârî ve Müslim'in birçok ravisi bazı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, müçtehit olan bir kimsenin de ravide aranan şartların bulunup bulunmamasında kendisinden başka hiçbir kimseye müracaat etmeyeceğini söylemiştir. Buradan hareketle Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadisin Ebû Dâvûd'un sükût ettiği dolayısıyla sahih kabul ettiği

¹³⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 475-476.

¹³⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 224; IV, 192.

¹³⁹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 250; III, 365, 382; VII, 346.

¹⁴⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 154-155.

¹⁴⁰¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 128.

¹⁴⁰² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 280-281.

bir hadise tercih edilemeyeceğini ve tercih için başka delillerin aranması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁰³

Muhammed Enver Şâh Keşmîrî (1875/1933), İbn Nüceym'in İbnü'l-Hümâm hakkında müçtehitlik mertebesine ulaştığı görüşünde olduğunu belirtmiştir. Kendisi ise İbnü'l-Hümâm'ın fakihü'n-nefs olmayıp içtihat mertebesine de ulaşmadığını bilakis tercih ehlinde olduğunu söylemiştir. Keşmîrî'ye göre İbnü'l-Hümâm, fıkıh bablarında kendi fikrî mahsülü olan yeni bir şey getirmemiş sadece fukahanın görüşlerini iyi bir anlatımla ortaya koymuştur. Ayrıca kitabındaki iki yer dışında Zeylaî'nin (ö. 762/1360) tahrir ettiği hadisler dışında İbnü'l-Hümâm'ın hadis zikretmediğini de ifade etmiştir.¹⁴⁰⁴

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Zeylaî'nin *Nasbü'r-râye*'sini farklı kılan en önemli özelliklerinden bir tanesi Hanefî mezhebi yanında diğer üç mezhebin de delillerini zikreden ve sahasında aşılamayan bir tahrir kitabı olmasıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Hümâm'ın *Nasbü'r-râye* dışında iki hadis zikretmiş olması bir eksiklik değildir. Zira İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) gibi muhaddislerin öğrencisi olan İbnü'l-Hümâm hakkında, öğrencisi İbn Emîr el-Hâc (ö. 879/1474) ile Birgîvî (ö. 981/1573), Leknevî (ö. 1304/1886) ve Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952) gibi âlimler, onun hadis hafızı ve muhaddis olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁰⁵ Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm'ın çağdaşı olan el-Burhân el-Enbâsî'nin (ö. 836/1433) "Bizim beldemizde dinin delillerini talep etsen ondan başkasını bulamazsın" demesi de İbnü'l-Hümâm'ın hadis sahasında ne kadar yetkin olduğunu göstermektedir.¹⁴⁰⁶ İbnü'l-Hümâm'ın içtihat mertebesine ulaşmadığına dair Keşmîrî'nin iddiasına gelince, bu ifadeden mutlak müçtehit kastediliyorsa doğrudur. Zira İbnü'l-Hümâm'ın "Eğer uzun süreli hastalıklarım olmasaydı içtihat derecesine elbette ulaşırdım" sözü, usûl âlimlerinin ortak kanaatinin -müftînin müçtehit olması gerektiği, müçtehit olmayanların başka müçtehidin görüşlerini ezberlemekle müftî olamayacağı ve bunların vazifesinin İmam Âzam gibi bir müçtehidin görüşünü nakletmek olduğu- noktasında birleştiğini ifade etmesi ve kendi dönemindeki fetvaların müçtehit müftîlerin fetvalarını nakletmekten ibaret olduğunu belirtmesi kendisinin mutlak müçtehit olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁴⁰⁷ Ancak Keşmîrî, İbnü'l-Hümâm'ın müntesip müçtehit olmadığını

¹⁴⁰³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 462; IV, 173.

¹⁴⁰⁴ Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî, *Feyzû'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 2005, IV, 95.

¹⁴⁰⁵ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 309-310; Birgîvî, Takıyyüddîn Mehmet, *Şerhu'l-ehâdisi'l-erbâ'in*, Dersaadet, 1323/1905, s. 81-82; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 180; Muhammed Zâhid Kevserî, *Fikhü ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfetâh Ebû Gudde (1917-1997), Kahire 2002, s. 73.

¹⁴⁰⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmî'*, VIII, 129.

¹⁴⁰⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmî'*, VIII, 131; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 237-238.

kastediyorsa biz buna katılmıyoruz. Zira İbnü'l-Hümâm'ın usûl ve furûda Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952) gibi mezhep imamına muhalefet etmesi, bizde onun müntesip müçtehit olduğu inancını pekiştirmektedir. Nitekim Takî Osmanî de İbnü'l-Hümâm'ın Tahâvî ve Kerhî gibi mezhepte müçtehit olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰⁸ İbnü'l-Hümâm'ın kendi fikrî mahsülü olan yeni bir şey getirmediği sadece fukahanın görüşlerini iyi bir anlatımla ortaya koyduğu iddiası da yerinde değildir. Zira mezhebin kurumsallaşması ve görüşlerinin istikrar bulmasından sonra İbnü'l-Hümâm'ın ibadetler alanında yirmi üç (23) ve aile hukuku alanında on iki (12) meselede mezhep dışı görüş ortaya koyması bu iddianın isabetli olmadığını göstermektedir.

Salah Ebü'l-Hac, müntesip müçtehitler üzerinden Hanefî fukahasını iki ekole ayırmıştır. Hicri III. ve IV. asırda yaşayan birinci gruba fukaha medresesi ismini vermiştir. Bu medreseye müntesip müçtehitler usûl ve fûruda çoğunlukla mezhep imamına tabi olurken bazı konularda mezhep imamına muhalefet etmişlerdir. Bunların tercih usulü konuyla ilgili Kur'an, hadisler ve eserlerden istikra/ tümevarım yoluyla elde ettikleri kâide ve esaslara dayanır. Yine bu kimselerin görüşleri bazı hadislerin zahirleriyle çelişir gibi görünse de o hadislerden daha kuvvetli olan Kur'an'ın ve diğer hadislerin manalarıyla uyumludur. Ebû Hafs Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân el-İclî el-Buhârî (ö. 217/832), Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî (ö. 200/816), Ebû Mûsâ Âsâ b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862), Ebû Bekir el-Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973), Cessâs (ö. 370/981) ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) gibi âlimler bu gruptandır. Salah Ebü'l-Hac ikinci gruba ise muhaddis fakihler medresesi ismini vermiştir. Bunların usüllerinin muhaddislerin usulüne dayandığını ve birinci medresedekilere göre usûl ve fûrudaki yetkinliklerinin düşük ve tercihlerinin zayıf olduğunu söylemiştir. Bu medresenin kurucusu ve imamının İbnü'l-Hümâm olduğunu medresenin temsilcilerinin ise İbn Emîr el-Hâc (ö. 879/1474), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659), Haskefi (ö. 1088/1677) ve Leknevî (ö. 1304/1886) gibi âlimler olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰⁹

İbnü'l-Hümâm'ın hadislerle amel konusundaki metodu, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi muhaddislerin metodu değil bilakis Hanefî fukahasının metodudur. Dolayısıyla İbnü'l-

¹⁴⁰⁸ Muhammed Takî Osmanî, *Usûlü'l-iftâi ve âdâbühû*, Dimaşk 2014, s. 120-121.

¹⁴⁰⁹ Salâh, Muhammed Ebu'l-Hâc, *Fikhu't-tercihi'l-mezhebî 'inde'sedeti'l-hanefiyye*, Amman 2020, s. 129, 144-147, 161; Salâh, Muhammed Ebu'l-Hâc, *İhtiyârâtü'l-imâm Şürûnbülâlî fi nûri'l-izâh*, Dirâsât, c. 43 (2016), s. 1430; Salâh, Muhammed Ebu'l-Hâc, *İs'âdü'l-müftî alâ şerhi ukûdi'l-resmi'l-müftî*, Amman 2013, s. 113-114.

Hümâm'ın muhaddislerin metodunu kullanmadığı çok açık olup Salah Ebü'l-Hac'ın söz konusu iddiası ve taksimi isabetli değildir.

SONUÇ

Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), Hicrî IX. (miladî XV.) asırda yaşamış yed-i tûlâ sahibi, asırlara damgasını vurmuş velûd bir Hanefî fakihî ve müçtehididir. Hanefî mezhebinin usûl, fûrû ve fetâvâ kitaplarının yazılarak sistematik hale geldiği, meşâyih tarafından mezhepte esas olan görüşlerin tesbit edildiği, mezhep görüşlerinin istikrar bulduğu ve mezhebe bağlılığın öne çıktığı bir dönemde; kendine has tercihleriyle öne çıkmış ve sonraki fukaha üzerinde derin izler bırakmış dirâyetli bir âlimdir.

Bu çalışmada, İbnü'l-Hümâm'ın aile hukuku ile ilgili mezhep içi tercihleri ve mezhebe muhalif görüşleri tespit edilmiştir. Öncelikle Hanefî kurucu imamların ve fakihlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. İkinci olarak da İbnü'l-Hümâm'ın görüş ve tercihlerine delilleriyle birlikte temas edilmiş ve kendisinden sonra gelen âlimlerin bu görüşlere ne ölçüde muvafakat ettikleri belirlenmiştir. Sonraki âlimlerin konuyla ilgili önemli ve kayda değer bulunan açıklamalarına da ayrıca yer verilmiştir.

Çalışmada, yetkin bir fakih olan İbnü'l-Hümâm'ın gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı tercihlerde bulunduğu ve yeri doldurulamayan nadide bir eseri olan *Fethu'l-Kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* adlı eseri esas alınmıştır. Kıymetli diğer bir eseri olan *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* adlı eserinden de ele alınan konularla ilgili fikir ve görüş beyan ettiği yerlerde tercihlerine ulaşılarak istifade edilmiştir. *Fethu'l-Kadîr*, sıradan bir şerh olmanın ötesinde Mergînânî'nin değinmediği konulara temas eden, diğer mezheplerin görüş ve delillerine yer veren ve İbnü'l-Hümâm'ın usûl ve kelamdaki yetkinliğini diyalektik bir dille ortaya koyduğu önemli bir eserdir. *et-Tahrîr* adlı eseri ise İbnü'l-Hümâm'ın hem Hanefî hem de Şafiî usûlüne ömrünün büyük bir kısmını vererek oluşturduğu birikimden hareketle telif ettiği, eseri okuyanın bu iki usûle vakıf olmasını sağlayan ve İbnü'l-Hümâm'ın kendi ifadesiyle bu kitabı özümseyeni adeta iki kanadıyla uçuracak ilmî bir düzey kazandıran nadide bir kitaptır. İbnü'l-Hümâm, eserlerinde görüşlerini temellendirirken “Maksat -mezhebe değil- Hakk nerde olursa olsun ona tabi olmaktır.”, “Racih olan görüşü almak gerekir.” ve “İhtiyat iki delilden en kuvvetlisiyle amel etmektir.” şeklindeki ifadeleriyle en güzele tabi olmayı ilke edinmiş, mukallit müftüler için vaz edilen mezhep içi tercih usûllerine riayet etmemiş ve müntesip müçtehit olduğunu ispat edecek derecede kuvvetli tercihlerde bulunmuştur. İbnü'l-Hümâm'ın delilden hareketle ulaştığı bu tercihlerinin bir mezheb imamının veya herhangi bir fakihin görüşüyle örtüşmesi, İbnü'l-Hümâm'ın onların görüşünü tercih ettiği anlamına gelmemeli bilakis delilden hareketle ulaştığı görüşler olarak değerlendirilmelidir. Diğer taraftan bir

fakihin müçtehit olması yaşadığı asırla değil ilmi dirayetiyle ölçülebileceğinden içtihat ve tercih ehlerinden olmayı belli asırlara hasretmek Allah'ın rahmetini kısıtlamak manasına gelecektir. Dolayısıyla İbnü'l-Hümâm'ın çok yönlü ilmi yetkinliği ve kuvvetli tercihleri, yaşadığı asrın gerilerde olmasını önemsiz hale getirmektedir.

İbnü'l-Hümâm, nikâhla ilgili seksen (80) ve talakla ilgili yüz on bir (111) olmak üzere toplam yüz doksan bir (191) meselede mezhep içi tercihte bulunmuştur. Mezhep içi yaptığı bu yüz doksan bir (191) tercihinden [kurucu imamların görüşlerini tercihi (53) ve azınlığın görüşlerini tercihini (25) çıkarınca] yüz on üç (113) meselede mezhepte esas olan veya çoğunluğun görüşünü tercih etmiştir. Yine nikâhla ilgili yedi (7) ve talakla ilgili beş (5) olmak üzere toplam on iki (12) meselede ise mezhep dışı tercihte bulunmuştur. Bütün tercihlerinin toplamı iki yüz üçtür (203). Bu iki yüz üç tercihinden elli üç (53) tanesi kurucu imamların görüşleri arasından yapılmıştır. Buna göre on bir (11) meselede İmam Âzam'ın görüşü, on (10) meselede İmam Muhammed'in görüşü, üç (3) meselede İmam Züfer'in görüşü, üç (3) meselede İmam Ebû Yûsuf'un görüşü, sekiz (8) meselede üç imamın görüşü, yedi (7) meselede imameynin görüşü, dört (4) meselede şeyhaynın görüşü, üç (3) meselede İmam Züfer ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşü, bir (1) meselede tarafeynin görüşü, bir (1) meselede İmam Âzam ve İmam Züfer'in görüşü tercih edilmiştir. İki (2) meselede de imamların görüşlerinin arası cem edilmiştir. Kurucu imamların görüşleri arasında İbnü'l-Hümâm'ın yaptığı bu elli üç (53) tercihte kendisinden sonra gelen âlimler tarafından beş (5) meselede destek görmemiş, üç (3) meselede destek görüp görmediğine dair net bir bilgi bulunamamış ve kırk beş (45) meselede ise sonraki âlimler tarafından az veya çok desteklenmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın mezhep içi tercihlerinden mezhepte esas olmayan veya azınlığın görüşü olan tercihlerinin sayısı yirmi beştir (25). Bunlardan on sekiz (18) tercihte İbnü'l-Hümâm kendisinden sonra gelen âlimler tarafından destek görmüştür. Kalan yedi (7) meseledeki tercihte ise destek görmemiştir. Diğer taraftan mezhep dışı tercihleri toplam on iki (12) olan İbnü'l-Hümâm, bu görüşlerinin yedi (7) tanesinde sonraki âlimler tarafından destek görürken, beş (5) meselede hiçbir destek görmemiştir. İbnü'l-Hümâm, kurucu imamların görüşleri arasından yaptığı tercihleri (53), mezhepte esas olmayan veya azınlığın görüşlerini tercihleri (25) ve mezhep dışı tercihleri (12) toplamında doksan (90) meseleye temas etmiş, bunlardan on yedi (17) meselede destek görmemiştir. Bütün bu tercihlerinden dördü (4) *et-Tahrîr* adlı eserinde, diğerleri ise *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde yer almaktadır.

Özetle İbnü'l-Hümâm, iki yüz üç (203) meselenin yüz on üçünde (113) delilden hareketle mezhepte esas olan görüşe veya çoğunluğun görüşüne muvafakat etmiş; kurucu

imamların görüşleri, azınlığın görüşleri ve mezhep dışı görüşlerin toplamı olan kalan doksan (90) meselenin yetmiş üçünde (73) ise yine delilden hareketle ortaya koyduğu görüşleri sonraki âlimlerden az veya çok destek görmüş ve sadece on yedi (17) meselede destek görmemiştir. Bu da gösteriyor ki İbnü'l-Hümâm'ın mezhep kaygısı gütmeyen kuvvetli istidlallerle ulaştığı tercihleri, sonuç ne olursa olsun onun mezhepte otorite ve muhakkik bir fakih olarak kabul edilmesine engel olmamıştır.

Tavsiye

İbnü'l-Hümâm hakkında yapılacak diğer çalışmalarda, görüşlerinin tam olarak tespit edilebilmesi için eserlerinin bütüncül bir bakış açısıyla ve sonraki âlimlerin görüşleriyle birlikte okunması gerekmektedir. Zira İbnü'l-Hümâm'ın bazen çok açık olmayan bir görüşü başka bir mesele içerisinde veya başka bir eserinde daha net ifade edilmiş olabilmektedir. Yine İbnü'l-Hümâm'ın bir meseledeki görüşünün net olmadığı bir yerde sonraki âlimlerin İbnü'l-Hümâm'ın görüşü hakkındaki açıklamaları, doğru bir tespitte bulunmak için referans olabilmektedir. Bizden önceki çalışmalarda yapılan bazı hataların bu iki hususa dikkat edilmemesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Muvaffakiyet Allah'tandır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/ 1330), *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Beyrut 1997, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/ 1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Kâhire ty., Mektebetü İbn Sînâ.

Abdülkerîm Zeydân Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî) (ö. 2014), *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şeri'ati'l-İslâmiyye*, I- XI, Beyrut 1993, Müessesetü'r-risâle.

Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni'sâlis el-hicrî*, Mısır 1979, Mektebetü'l-hancı.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, I-IX, Beyrut, 2015, Dâru't-te'sîl.

Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Ensar nşr.

Akta', Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 474/1081), *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, I-VII, thk. Muhammed b. Seyyid b. Abdülfettah Dervîş, Dımaşk, 2023, Dâru'l-minhâci'l-kavîm.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî (ö. 1014/ 1605), *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukâye*, I-III, Beyrut 1997, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm.

Âlim b. Alâ', Ferîdüddîn el-Enderpetî (ö. 786/ 1384), *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, I-XX, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsımî, Diyobend 2010, Mektebetü'l-Zekerîyya.

Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî (ö. 1270/ 1854), *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Ku'râni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XV, Beyrut 1987, Dâru'l-fikir.

Aydın, Mehmet Âkif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, 1985, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay.

Aydın, Mehmet Âkif, "Mehir", DİA, XXVIII, 389-391.

Aydın, Hakkı, *Sivaslı Kemâleddîn İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri*, Sivas 1999, Sivas Belediyesi Kültür Yay.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/ 1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, X, yy. 1980, Dâru'l-fikir.

_____, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I -XV, Beyrut 2001, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

_____, *Remzü'l-hakâ'ik fî şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, I- II, Karaçi 2012, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-ulûmü'l-İslâmiyye.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/ 1384), *el-İnâye*, (*Fethu'l-Kadîr*'in altında), I-IX, thr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, Beyrut 2017, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/ 1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Beyrut 1986, Dâru'l-ma'rife.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî (ö. 292/905), *el-Bahrü'z-zehâr el-ma'rûfu bi müsnedi'l-Bezzâr*, I-XV, thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynüllâh, Beyrut 1988, Müessesetü ulûmî'l-Kur'ân.

Bezzâzî, Hafızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (ö. 827/ 1424), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I-II, Beyrut 2009, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

Bihârî, Muhibbullah b. Abüşşekûr. *Müsellemetü's-sübût*. I-II. Kahire 2016. El-matbaati'l-Huseyniyye el-Mısriyye.

Bilgili, İsmail, “Dârü’l-Funûn Hukuk Fakültesi Müderrisi Mehmed Nesîb Bey’in “Mecelle’nin İslahına Doğru” Makalesinin Hukukî Açından Değerlendirmesi”, Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 4/ 1 (2021): 218-242.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1883-1971), *Hukuki İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul ty., Bilmen Basım ve Yayınevi.

Birgivî, Takıyyüddîn Mehmet, *Şerhu’l-ehâdîsi’l-erbâ’in*, Dersaadet, 1323/1905, İkdâm Matbaası.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Cûfi (ö. 256/ 869), *el-Camiu’s-Sahîh el-Müsnedü’l-Muhtasar min Ümûri Rasulillah (s.a.) ve Eyyâmih*, thk. ‘Izzuddîn Dillî, ‘Imad Tayyar, Yâsir Hasan, Beyrut 1436/2015, Müessesetü’r-risâle.

Burhânuddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Mergînânî (ö. 616/ 1219), *el-Muhîtü’l-Burhânî fî’l-fikhi’n-Nu’mânî*, I-IX, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut 2004, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye.

_____, *ez-Zahîretü’l-Burhâniyye*, I-XV, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî, Beyrut 2019, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye.

Cemâlüddîn el-Kâsımî, Muhammed b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî (ö. 1332/ 1914), *Kavâ’idü’t-tahdîs min fûnûni mustalahi’l-hadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, Beyrut 2010, Dâru’n-nefâis.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/ 981), *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, I-VIII, thk. Saîd Bektaş, Beyrut 2010, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye.

_____, *Muhtasaru İhtilâfi’l-‘ulemâ’*, I-V, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Beyrut 1995, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye.

_____, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I-III, Beyrut 1986, Dârü’l-kitâbi’l-Arabî.

Cihan, Ravza, “İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-Kadîr* Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010.

Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Ensar nşr.

Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *es-Sünen*, I- VI, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 2004, s. 322-325 Müessesetü’r-risâle.

Deylemî, Ebû Şücâ’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye (ö. 509/1115), *el-Firdevsü bi me’sûri’l-hitâb*, I-V, thk. Said b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1986, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye.

Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihâli*, İstanbul 1995, Altınoluk yay.

Ebû Abdullah, Yûsuf b. Alî b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 522/1128’den sonra), *Hizânetü’l-ekmel fî furû’i’l-fikhi’l-hanefî*, I- IV, thk. Ahmed Halil İbrahim, Beyrut 2015, Dâru’l-kütübü’l-İlmîyye.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’âs b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö.275/ 889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Hasan, ‘Izzuddîn Dillî, ‘Imad Tayyar. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1436/2015.

Ebû’l-Leys es-Semerkandî, İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (ö. 373/983), *Fetâva’n-Nevâzil*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Beyrut 2004, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye.

Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919), *el-Müsned*, I-XIV, thk. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut, 1988, Dâru’l-me’mûn li’t-türâsi.

Emîr Pâdişâh (987/1579), *Teysîru’t-Tahrîr*, I-II, Kâhire 2014, Dâru’s-selâm.

Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed el-‘İmâdî (ö. 982/1574), *İrşadü’l-akli’s-selim ilâ mezâyâ’l-Kur’âni’l-Azîm*, I-IX, Beyrut, 1990, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî.

- Erturhan, Sabri, *İbnü'l-Hümâm'ın İctihad ve Taklid Anlayışı*, İstanbul 2022, Hikmetevi.
- Fethi ed-Düreynî, *Buhûsün Mükâranatün fi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Usûlihî*, I-II, Beyrut 2008, Müessesetü'r-risâle.
- Günay, Hacı Mehmet, *Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı*, İstanbul 2008, Nûn Yay.
- Gündüz. Selman. "İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebe Muhalif Görüşleri ve Tercihleri". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2019.
- Ğulam Kâdir, *Tercîhu'r-râcih bi'r-rivaye fî mesâili'l-Hidâye*, I-II, Peşâver ty., Dâru'l-ulûmü'l-hakkâniyye.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısrî (ö. 1098/1687), *Ğamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, I-IV, Beyrut 1985, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed (ö. 800/ 1398), thk. Sâid Bektaş, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I-VI, Amman, 2015, Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbüri (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, I-IV, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, 1990, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul ty., Enes Kitabevi.
- Hallâf, Abdülvehhâb (ö. 1956), *Ahkâmü'l-Ahvâli's-şahsiyye fî's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990, Dâru'l-kalem.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 1088/ 1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîru'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr (Reddu'l-Muhtâr alâ'd-dürrü'l-muhtâr'in üstünde)* I-XII, Kahire 2016, Dâru'l-hadîs.
- _____, *ed-Dürrü'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ (Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur'un kenarında)*, I-II, İstanbul 1991, Eda Neşriyat.
- Heyet, *Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, I-XXV, Kuveyt, 1990, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (ö. 463/ 1071), *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, thk. Ali Muhammed Buhârî, Kâhire ty., Dâru Nehzati.
- _____, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fimâ tezammenhü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, I-XXX, Kahire 1993, Dâru'l-va'y.
- _____, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, I-XVII, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, London 2017, Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, I-XII, Kahire 2016, Dâru'l-hadîs.
- _____, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, Karaçi 2009, Mektebetü'l-büşra.
- _____, *Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahri'r-râ'ik (el-Bahru'r-râik'in altında)*, I-IX, Beyrut, 2013, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973), *Fetâva's-şeyh el-imâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, thk. Muhammed b. İbrahim Bûzğaybe, Dubai 2004; Merkezü Cum'ati'l-Mâcid li's-sekâfeti ve't-türâsi.
- İbn Ebü'l-İz Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 792/ 1390), *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, I-V, thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir, Riyad 2003, Mektebetü'r-rüşd.
- İbn Emîr el-Hâc(879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, Beyrut 1999, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbn Hacer, Ebu'l-fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/ 1449), *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXIV, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşit, Beyrut 2013, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye.

_____, Ebu'l-fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/ 1449), *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, I-III, Beyrut ty., Dâru'l-mârife.

İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/ 1457), *Fethu'l-Kadîr lil âcizil fakîr*, I-IX, thr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, Beyrut 2017, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.

_____, *et-Tahrîru fî usûli'l-fikhi el-câmiu beyne istilâhi'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Abdülaziz Abdülhalik, Beyrut 2015, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.

_____, *Zâdü'l-fakîr*, thk. Said Bektaş, Medine 2013, Dâru's-sirâc.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/ 1350), *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'in"*, I-III, thk. Muhammed el-Mu'tasim billâh el-Bağdâdî, Beyrut 2003, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-adl Zeynüddîn Kâsım (ö. 879/ 1474), *Mecmua Resâili Kâsım b. Kutluboğa*, thk. Abdülhamîd Muhammed Derviş, Abdülalîm Muhammed Derviş, Dımaşk 2013, Dâru'n-nevâdir.

_____, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Ziya Yunus, Beyrut 2002, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887). *Sünen İbn Mâce*. thk. İmad Tayyar, Yâsir Hasan, İzzüddîn Dillî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1436/2015.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim, b. Muhammed el-Mısrî (970/1563), *el-Bahru'r-râik şerh'u-kenzi'd-dekâik*, I-IX, Beyrut 2013, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye.

_____, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thr. Zekerıyya Umeyrât, Beyrut 1999, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye.

İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî (1005/1596), *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-III, Beyrut 2002, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut 2007, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye.

İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/ 1295), *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyirayn*, I-X, thk. Salih b. Abdullah b. Salih el-Luhaydan, Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Luhaydan, Abdullah b. Salih b. Muhammed el-Luhaydan, Mısır 2016, Dâru'l-felâh.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn b. Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/ 1328), *Minhâcü's-sünne*, I-IX, thk. Muhammed Reşat Salim, Riyad 1986, Camiatü'l-imâm Muhammed Suûd el-İslâmiyye.

İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm el-Mardînî (ö. 750/1349), *el-Cevherü'n-nakî fî'r-reddi 'ale'l-Beyhakî (es-Sünenü'l-kübrâ'nın altında)*, I-X, Beyrut 1986, Dâru'l-ma'rife.

İftihârüddîn, Tâhir b. Ahmed b. Abdırreşîd el-Buhârî (ö. 542/1147), *Hulâsatü'l-fetâvâ*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye 1950, kayıt no: 26789.

İsbîcâbî, Ebü'l-Hasen Bahâüddîn Ali b. Muhammed b. İsmâil (ö. 535/ 1141), *Şerhu muhtasari't-Tahâvî fî'l-fikhi'l-Hanefî*, I-IV, thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahmân, Beyrut 2021, Müessesetü'r-reyyân.

İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî (ö. 758/1357), *Gâyetü'l-beyân nâdiratü'z-zamân fî âhiri'l-evân*, I- XVII, Beyrut 2023, Dâru'z-ziyâ.

Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (ö. 592/1196), *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I-III, Beyrut 2009, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye.

Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî (ö. 749/1348), *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*, I-VIII, Beyrut, 2023, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/ 1191), *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, I-X, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 2003, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye.

Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed (ö. 940/1534), *el-Îzâh fi şerhi'l-Islâh fi'l-fikhi'l-Hanefî*, I-II, thk. Mahmûd Şemseddîn Emir el-Huzâi, Beyrut, 2007, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah Hüseyinî (ö. 1352/ 1933), *el-'Arfü's-şezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*, I-V, Beyrut 2004, Dârü'ihyâ'i't-türâsi el-Arabî.

_____, *Fezû'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, Beyrut 2005, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.

Keşşî, Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ (ö. 550/1155[?]) *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât fi fikhi's-sâdeti'l-Hanefiyye*, I-III, thk. Abdülmelik Tüyitşibâyûf, Beyrut 2023, Daru İbn Hazm.

Muhammed Zâhid Kevserî (1879-1952), *Fikhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (1917-1997), Kahire 2002, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.

Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", DİA, XXI, 87-90.

Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, I-VI, Beyrut 2000, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye.

Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/ 1037), *et-Tecrîd*, I-XII, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cuma Muhammed, Kâhire 2004, Dârü's-Selâm.

_____, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, I-IX, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman, Kuveyt 2022, Mektebetü'l-İmâm ez-Zehabî.

Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî (ö. 962/1555), *Câmi'u'r-rumûz şerhu muhtasaru'l-vikâye el-müsemma bi'n-nükâye*, I-IV, Kalküta 1858, Matba'u muzhiri'l-acâib.

Kurlânî, Celâleddîn Ahmed b. Şemsiddîn el-Havârizmî (ö. 767/ 1366), *el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye*, I-VIII, thk. Muhammed Ahmed el-Hakkânî el-Afkânî, Beyrut 2019, Dârü'l-kütübü'l-İlmîyye.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, I-XXII, Beyrut 1987, Dârü'l-fikir.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillah es-Sihâlevî (ö. 1304/ 1886), *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324, Matbaatü's-sâade.

_____, *Umdetü'r-ri'âye fi halli şerhi'l-vikâye*, I-VII, Karaçi ty., Kadîmî Kütüphâne.

_____, *el-Kavlü'l-câzim fi süküti'l-haddi bi nikâhi'l-mehârim*, thk. Salah Ebu'l-Hâc, Umman 2020, Merkezü Envârî'l-'ulemâi li'd-dirâsâti.

Mahallâvî, Muhammed Abdurrahmân 'İd el-Hanefî (ö. 1341/ 1920), *Behçetü'l-müşâk li ahkâmi't-talâk*, yy. 1897, Matbaatü'l-âmira.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I-XVII, thk. Muhammed Boynukalın, İstanbul 2005, Mizan Yayınevi.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyetü'd-diniyye*, Mısır 1973, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih.

Mercânî, Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî (1818-1889), *Nâzüretü'l-hak fi farziyyeti'l-'işâ' ve in lem yeğibi's-şafak*, thk. Orhan Ençakar-Abdülkadir Yılmaz, İstanbul 2012, Dârü'l-Hikme.

Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (ö. 683/ 1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, Beyrut 2002, Dâru'l-mâriفة.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî (ö. 1298/ 1881), *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, I-III, thc. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut 2001, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.

Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kâhire 2012, Dârü'l-fikri'l-Arabî.

Muhammed Mahrûs, Abdullatif el-Müderriş, *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferadû bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye*, I-II, Bağdad 1979, ed-Dâru'l-Arabiyye.

Muhammed Takî Osmanî, *Usûlü'l-iftâi ve âdâbühü*, Dımaşk 2014, Dâru'l-kalem.

Mustafa Saîd el-Hın, *Eserü'l-ihtilâfi fi'l-kavâ'id'l-usûliyye fî ihtilâf'l-fukahâ*, Dımaşk 2016, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye.

Müslim, Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/ 875), *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi nakli'l adli ani'l-adli an Rasûlillâhi (s.a.s.)*, thk. Yâsir Hasan, 'Izzuddîn Dillî, 'Imad Tayyar, Beyrut 1436/2015, Müessesetü'r-risâle.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurş (ö. 885/ 1480), *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm*, I-II, İstanbul 2017, Fazilet Neşriyat.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmut (ö. 710/ 1310), *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedyuy, Dımaşk 2013, Dâru İbn Kesîr.

Ükâsin, Kemal, "el-Kavâidü'l-usûliyyetü fi kitâbi Fethi'l-kadîr li'bni'l-Hümâm el-Hanefî", (Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi) Cezayir 2005-2006.

Racûb, Nebil Muhammed İbrahim. "el-Kavâ'id ve'd-Davâbitü'l-fikhiyye el-müstehracetü min kitâbi Fethi'l-kadîr li'bni'l-Hümâm", Kudüs Üniversitesi, Kudüs 2014.

Râzî, Hüsâmeddîn Ali b. Ahmed el-Mekkî (ö. 598/ 1201), *Hulâsatü'd-delâ'il ve tenkîhu'l-mesâ'il fî şerhi'l-Kudûri*, I-IV, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, Ammân 2016, Dâru'l-Fethi.

Re'fet Ali Nazmi es-Saîdî, "Eserü'l-fesâdi ve'l-butlân fi akdi'n-nikâhi fi'l-fikhi'l-İslâmî ve kânûni'l-ahvâli's-şahsiyyeti el-Ürdüniyyi", (Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün 2007).

Sâbûnî, Muhammed Ali (ö. 2021), *Ravâi'u'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm*, I-II, Beyrut, 2011, el-Mektebetü'l-asriyye.

Sadrü's-şehîd, Ebû Hafş (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141), *Şerhu Edebi'l-kâdi*, I-IV, thk. Muhyî Hilâl Serhân, Bağdat, 1977, Matbaatü'l-irşâd.

Salâh, Muhammed Ebu'l-Hâc, *Fıkhü't-tercihi'l-mezhebî 'inde'sedeti'l-hanefiyye*, Amman 2020, Dâru'l-Fârûk.

_____, *İhtiyârâtü'l-imâm Şürünbülâlî fi nûri'l-izâh*, Dirâsât, c. 43 (2016), s. 1427-1442.

_____, *İs'âdü'l-müftî alâ şerhi ukûdi'l-resmi'l-müftî*, Amman 2013, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye.

Sehârenpûri, Halîl b. Ahmed b. Mecîd (ö. 1346/ 1927), *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut 2014, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahman (ö. 902/ 1497), *ed-Dav'ü'l-Lâmî' li ehli'l-karni't-tâsi'*. I-X. Beyrut t.y., Daru'l-mektebeti'l-hayât.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489/1096), *el-Istilâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şafîi ve Ebî Hanîfe*, I-IV, thk. Nayîf b. Nâfi el-Ömerî, Kuveyt 2021, Mektebetü'l-İmâm ez-Zehbî.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/ 1144), *Mîzânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Devha 1984, Matâbi'ud-Devha.

- _____, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, I-III, Beyrut 1984, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Semerkindî, Ebü'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Medenî (ö. 556/1161), *el-Mültekât fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*, thk. Mahmûd Nassâr, Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut 2000, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]), *Usûlü's-Serahsî*, I-II, İstanbul 1990, Eda Neşriyat.
- _____, *el-Mebsût*, I-XXXI, Beyrut 1989, Dâru'l-mârife.
- Serahsî, Ebü Abdillâh Radiyyüddîn Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed et-Tûsânî (ö. 571/ 1176), *el-Muhitü'r-Radavî fi furû'î'l-fikkhi'l-Hanefî*, I- IX, Beyrut 2021, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Serûcî, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhim b. Abdilganî el-Harrânî (ö. 710/ 1310), *el-Ğâye fi şerhi'l-Hidâye*, I-XIV, thk. Komisyon, Kuveyt 2021, Mektebetü'l-İmâmi'z-Zehabî.
- Seyyid Bey, Muhammed (ö. /1925), *Usûl-i fikh: Medhal*, İstanbul ty, Âsitâne Kitabevi.
- Sönmez, Mehmet Ali, "Gaylân b. Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/ 415, İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Suğdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed (ö. 461/1068), *Fetâva's-Suğdî*, Beyrut 2021, Dâru'r-reyâhîn.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman (ö. 911/ 1505), *Buğyetü'l-Vu'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyîne ve'n-nühât*, I-II, Beyrut ty, el-Mektebetü'l-asriyye.
- Şah Veliyyullah, Ebü Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûki (ö. 1176/1762), *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâ'i ve'l-müctehidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde, Beyrut 1986, Dârü'n-nefâis.
- Şahin, Ünal, "Müteahhir Dönem Hanefî Fakihlerinin Kurucu İmamlara Usûlde Muhalefeti Mümkün mü?: İbnü'l-Hümâm Özelinde Bir İnceleme", *Bilimname Dergisi/* 51 (Ocak 2024): 313-350.
- Şablân, Saîd b. Ali "Da've'l-hisbe fi'l-fikhi'l-İslâmî mukâranaten bi'n-nuzumi'l-münâzirati", I-II, (Doktora Tezi, İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Riyad 1992).
- Şeltût, Mahmûd (ö. 1963), *el-İslâm: 'Akîde ve şerî'a*, Kâhire 2017, Dâru'l-âlemi'l-Arabî.
- _____, *el-Fetâvâ*, Kâhire 2018, Dâru'l-âlemi'l-Arabî.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö. 189/ 805), *el-Asl*, I-XII, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut 2012, Dâru İbn Hazm.
- _____, *el-Câmiu's-sağîr*, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut 2011, Dâru İbn Hazm.
- _____, *el-Âsâr*, I-II, thk. Hâlid el-Avvâd, Dımaşk 2008, Dâru'n-nevâdir.
- Şeyhîzâde Abdurrahman (ö. 1078/ 1667), *Mecma'u'l-Enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, İstanbul 1991, Eda Neşriyat.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâi el-Mısırî (ö. 1069/ 1659), *Ğunye zevi'l-ahkâm fi buğye Düreri'l-hükkâm*, (*Dürerü'l-hükkâm fi şerhi ğureri'l-ahkâm*'ın kenarında), I-II, İstanbul 2017, Fazilet Neşriyat.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (ö. 792/1390), *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*, I-II, Beyrut ty., Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî (ö. 321/ 933), *Şerhu meâni'l-âsâr*, I- IV, Beyrut 2001, Dâru'l-kütübü'l-İlmîyye.
- _____, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1986, Dâru İhyâi'l-ulûmi.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1231/ 1816), *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I-XII, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2017, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî (ö. 1394/ 1974), *Î'lâ'ü's-sünen*, I-XXII, Karaçi 1418, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye.

_____, *Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Kahire 2000, Dâru'l-İslâm.

Timurtâşî, Şihâbuddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî (ö. 1006/ 1598), *Tenvîru'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr (Reddu'l-Muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr* 'ın üstünde), I-XII, Kahire 2016, Dâru'l-hadîs.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra (ö. 279/892), *el-Câmiu'l-Muhtasar mine's-Süneni an Rasûlillâhi ve ma'rifeti's-sahîhi ve'l-mâ'lûli ve mâ aleyhi'l-amel*, thk. 'Izzuddîn Dillî, 'Imad Tayyar, Yâsir Hasan, Beyrut 2015, Müessesetü'r-Risâle.

Trablusî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. Alî ed-Dımaşkî (ö. 922/1516), *Mevâhibü'r-rahmân fî mezhebi'n-Nu'mân*, thk. Ya'lâ Kahtân ed-Dürî, Beyrut 2018, Books Publisher.

Velvâlicî, Ebû'l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe (ö. 540/1146'dan sonra), *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, I-V, thk. Mikdat b. Musa Furayvî, Beyrut, 2003, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.

Yaman, Ahmet, "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akralığı", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/ 13 (2002): 55-67.

_____, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2021, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Yücel, Ahmet, "Fîrûz ed-Deylemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/ 140, İstanbul: TDV Yay., 1996.

Zafer b. Hasen el-Ömerî, *Mevsû'atü'l-icmâ' fî'l-fikhi'l-İslâmî*, I-X, Riyad 2012, Dâru'l-fazîle.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, Beyrut 2003, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.

Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Halebî (ö. 1285/ 1869), *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, Dımaşk 2012, Dâru'l-kalem.

Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed (1907-1999), *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, I-III, Dımeşk 1968, Matbaatü Tarbîn.

_____, *Hataü taksîmi'n-nikâh ilâ fâsidin ve bâdilin*, Mecelletü'l-müslimi'l-muâsir, almuslimalmuaser, (Erişim 22 Mayıs 2024), 29-46.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî (ö. 743/ 1343), *Tebyînü'l-hakâ'ik fî şerh-i kenzi'd-dekâ'ik*, I-VI, Bulak 1895, el-Matbaatü'l-Emîriyye.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed (ö. 762/1360), *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, I-V, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 2002, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.