

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

**İMAM MUHAMMED'İN AİLE HUKUKUNDA
TEFERRÜD ETTİĞİ GÖRÜŞLER VE GÖZETTİĞİ
İLKELER**

AYŞE BETÜL ALGÜL

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
DOÇ. DR. İSMAİL BİLGİLİ**

KONYA-2026



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bilimsel Etik Sayfası



Adı Soyadı	Ayşe Betül ALGÜL		
Numarası	188110601310		
Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku		
Programı	Tezli Yüksek Lisans		
	Doktora	X	
Tezin Adı	İmam Muhammed'in Aile Hukukunda Teferrüd Ettiği Görüşler ve Gözettiği İlkeler		

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.

Ayşe Betül ALGÜL



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
ÖZET



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşe Betül ALGÜL		
	Numarası	18810601310		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. İsmail Bilgili		
	Tezin Adı	İmam Muhammed'in Aile Hukukunda Teferrüd Ettiği Görüşler ve Gözettiği İlkeler		

Bu çalışma, aile hukukuna dair meselelerde İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin benimsediği usûlî ve içtihadî ilkeleri tespit etmeyi hedeflemektedir. Söz konusu tespitler, Şeyhayn ile ihtilaf ettiği konular merkeze alınarak gerçekleştirilmiş; böylece kendine özgü yöntem ve yaklaşımların daha belirgin şekilde ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İmam Muhammed ile Şeyhayn'ın ihtilaf ettiği aile hukuku konuları tek tek ele alınmış; tarafların görüşleri, delilleri ve dayandıkları gerekçeler sistematik biçimde incelenmiştir. Ayrıca her bir meselede Hanefî mezhebinde müftâ bih kabul edilen görüş ile diğer üç sünnî mezhebin tercih ettiği hükümler tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise, birinci bölümde ortaya konulan veriler esas alınarak İmam Muhammed'in Şeyhayn'dan ayrıldığı noktalarda etkili olan saikler değerlendirilmiş ve onun aile hukukuna dair içtihatlarında gözettiği ilkeler belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda özellikle, hadisi kıyasa önceleme, lafzın zahirini alma, ihtiyatlı olanı tercih etme ve fukahânın ihtilafını dikkate alma ilkelerinin içtihatlarında belirgin rol oynadığı görülür. Söz konusu ilkelerin tespitinin ardından, birinci bölümde ele alınan ihtilaflı meseleler günümüz Türkiye'sinin şartları bağlamında yeniden değerlendirilmiş; bu meseleler hakkında bugün nasıl hüküm verilebileceği meselesi ele alınmıştır. Çalışmanın sonunda ise, tespit edilen ilkeler ışığında, İmam Muhammed'in günümüzde aynı konulara nasıl hükmedebileceğine dair öngörülere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İmam Muhammed, Şeybânî, Aile Hukuku, İhtilaf, İlke.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Ayşe Betül ALGÜL		
	Student Number	18810601310		
	Department	Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Associate Professor İsmail BİLGİLİ		
	Title of the Thesis/Dissertation	Imam Muhammad's Dissenting Opinions in Islamic Family Law an His Underlying Principles		

This study aims to identify the methodological and jurisprudential principles adopted by Imam Muhammad b. al-Hasan al-Shaybani in matters of family law. These identifications have been made by focusing on the issues on which he disagreed with the Shaykhayn, thereby aiming to highlight his specific methods and approaches more clearly. The study consists of an introduction and two main chapters. The first chapter examines, one by one, the family law issues on which Imam Muḥammad and the Shaykhayn differ, analysing their respective opinions, evidence, and underlying arguments systematically. Furthermore, for each issue, an effort has been made to identify the view accepted as muftâ bih in the Hanafi school and the rulings preferred by the other three Sunni schools. In the second section, drawing on the data presented in the first section, the reasons for Imam Muhammad's divergence from the Shaykhayn are examined, and the principles he followed in his jurisprudence on family law are determined. In this context, it is clear that the principles of prioritising Hadith over analogy, taking the apparent meaning of the text, preferring caution, and considering the differences among jurists play a significant role in his jurisprudence. After identifying these principles, the controversial issues discussed in the first chapter were reevaluated within the context of contemporary Turkey, and the question of how rulings on these issues might be made today was examined.

Keywords: Fiqh, Imam Muhammad, al-Shaybani, Family Law, Disagreement, Principles.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	IV
TABLolar LİSTESİ	VII
ŞEKİLLER LİSTESİ	VIII
KISALTMALAR LİSTESİ	IX
ÖNSÖZ	X
GİRİŞ	1
1- Araştırmanın Konusu ve Sınırları	1
2- Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
3- Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	3
4- İmam Muhammed'in Hayatı	7
4.1. İmam Muhammed'in Kimliği	8
4.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi	8
4.3. İmam Muhammed'in İlmî Kişiliği	9
1.4. Kadılık Görevi	32
1.5. Vefatı	33

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MUHAMMED'İN AİLE HUKUKUNDA TEFERRÜD ETTİĞİ GÖRÜŞLERİ

1.1. İmam Muhammed'in Şeyhain'la İhtilaf Ettiği Meseleler	35
1.1.1. Kadının Nikahında Velayet	36
1.1.2. Yetişkin Oğlu Olan Mecnûnenin Nikahta Velisi	49
1.1.3. İddet Bitmeden Eşlerin Tekrar Evlenip Zıfafsız Boşanmaları	51
1.1.4. Müslümanın Nikahında Gayrimüslimin Şahitliği	56
1.1.5. Mehir Olarak Şarap veya Domuz Tesmiye Eden Zimmi Çiftin Müslüman Olması	63
1.1.6. Aynı Nikah Altında Bulundurulması Caiz Olmayan İki Kadınla Evliyken Müslüman Olan Harbînin Durumu	67
1.1.7. Mirasçılarının Mehir Miktarında İhtilaf Etmesi	76
1.1.8. Kadının Tefrik Talep Edebileceği Durumlar	78
1.1.9. Kocanın Hizmetinin Mehir Olarak Tesmiye Edilmesi	81
1.1.10. Süt Babanın Kim Olduğunun Tespiti	84
1.1.11. Sütün İhtikan Edilmesiyle Süt Akrabalığının Oluşması	88
1.1.12. İki Kadının Sütlerinin Karıştırılması Durumunda Oluşacak Haramlığın Kapsamı	90
1.1.13. Kocanın İrtidatı Durumunda Gerçekleşen Ayrılığın Niteliği	93
1.1.14. Peşin Ödenen Nafakanın İadesi	98
1.1.15. Ev Eşyalarının Paylaşımı	102
1.1.16. Hülle/Tahlil Şartının Akde Etkisi	106
1.1.17. Hamilenin Sünnete Uygun Boşanma Şekli	110
1.1.18. Ric'at Hakkının Sona Ermesi	114
1.1.19. Hedm, Birinci veya İkinci Talaktan Sonra Kadının Başka Biriyle Evlenmesi Meselesi	120
1.1.20. Evlendiğim Son Kadın Boş Olsun Diyen Adamın Durumu	125
1.1.21. Talakın Bin (1000) Lafzıyla Nitelenmesi	128
1.1.22. Talakın Bağlandığı Şartın Maraz-ı Mevtte Gerçekleşmesinin Mirasçılığa Etkisi	131

1.1.23. Talakın Kalbin Fiiline Bağlanması	136
1.1.24. Zıharda Lafzın Sarihliği	140
1.1.25. Zıhar Keffareti.....	146
1.1.26. Kocanın Karısını Zinadan Dolayı Sihriyyet Oluşan Kadına Benzetmesi	151
1.1.27. Muhâlaa Ve Mübâreenin Kapsamı.....	154
1.1.28. Eşlerinden Birine Yaklaşmayacağına Yemin Eden Kocanın Durumu	158
1.1.29. Eşine Yaklaşmayı Namaz Kılmaya Bağlayan Kocanın Durumu.....	161
1.1.30. Diğer Meseleler.....	164
1.2. İhtilaflı Meselelere Dair Genel Değerlendirme	164

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM MUHAMMED'İN AİLE HUKUKUNDA ŞEYHAYN'LA İHTİLAF SEBEPLERİ VE GÖZETTİĞİ İLKELER

2.1. İmam Muhammed ve Şeyhayn Arasındaki İhtilafların Sebepleri	170
2.1.1. Hadis Kaynaklı İhtilaflar.....	171
2.1.2. Sahabi Kavline Dayalı İhtilaf.....	175
2.1.3. Kıyas-İstihsan Tercihinde Farklılık.....	177
2.1.4. Farklı Alimlerle İrtibatı.....	180
2.1.5. Konuyu Farklı Meseleye Kıyas Etme	182
2.1.6. Bakış Açısı Farklılığı	183
2.2. İmam Muhammed'in Aile Hukukunda Gözettiği İlkeler	186
2.2.1. Hadisi Kıyasa Önceleme.....	187
2.2.2. Maslahatı Dikkate Alma	189
2.2.3. Örfü Dikkate Alma.....	191
2.2.4. Lafzın Zahirini Alma.....	194
2.2.5. İhtiyatlı Olanı Tercih Etme	197
2.2.6. Niyeti Etkin Kılma	200
2.2.7. Evliliği Sona Erdiren Durumlarda Kocanın Kullandığı Lafızları Önceleme.	203
2.2.8. Fukahanın İhtilaflarını Dikkate Alma	204
2.3. İmam Muhammed'in Aile Hukuku İçtihatlarına Günümüzden Bakış.....	207
2.3.1. Güncelliğini Koruyan Meseleler.....	207
2.3.1.1. Kadının Nikahında Velayet	207
2.3.1.2. Müslümanın Nikahında Gayrimüslimin Şahitliği	211
2.3.1.3. Kocanın İrtidatı Durumunda Gerçekleşen Ayrılığın Niteliği	213
2.3.1.4. Kadının Tefrik Talep Edebileceği Durumlar	213
2.3.1.5. Süt Babanın Kim Olduğunun Tespiti	214
2.3.1.6. Sütün İhtikan Edilmesiyle Süt Akrabalığının Oluşması.....	215
2.3.1.7. İki Kadının Sütlerinin Karıştırılması Durumunda Oluşacak Haramlığın Kapsamı.....	216
2.3.1.8. Ev Eşyalarının Paylaşımı	217
2.3.1.9. Hülle/Tahsil Şartının Akde Etkisi	219
2.3.1.10. Hamilenin Sünnete Uygun Boşanma Şekli	220
2.3.1.11. Muhâlaa ve Mübâreenin Kapsamı.....	221
2.3.2. Diğer Meseleler.....	222
2.3.2.1. Yetişkin Oğlu Olan Mecnûnenin Nikahta Velisi	222
2.3.2.2. İddet Bitmeden Eşlerin Tekrar Evlenip Zifafsız Boşanmaları	223
2.3.2.3. Mütakavvim Olmayan Malları Mehir Olarak Tesmiye Eden Çiftin Müslüman Olması	224

2.3.2.4. Aynı Nikah Altında Bulundurulması Caiz Olmayan İki Kadınla Evliyen Müslüman Olan Harbînin Durumu	225
2.3.2.5. Mirasçılarının Mehir Miktarında İhtilaf Etmesi.....	225
2.3.2.6. Kocanın Hizmetinin Mehir Olarak Tesmiye Edilmesi	226
2.3.2.7. Peşin Ödenen Nafakanın İadesi.....	228
2.3.2.8. Ric’at Hakkının Sona Ermesi.....	229
2.3.2.9. Birinci veya İkinci Talaktan Sonra Kadının Başka Biriyle Evlenmesi ..	230
2.3.2.10. Evlendiğim Son Kadın Boş Olsun Diyen Adamın Durumu.....	230
2.3.2.11. Talakın Bağlandığı Şartın Maraz-ı Mevtte Gerçekleşmesinin Mirasçılığa Etkisi.....	231
2.3.2.12. Talakın Kalbin Fiiline Bağlanması.....	232
2.3.2.13. Zıharda Lafzın Sarihliği	232
2.3.2.14. Zıhar Keffareti.....	234
2.3.2.15. Kocanın Karısını Zinadan Dolayı Sıhriyyet Oluşan Kadına Benzetmesi	234
2.3.2.16. Eşine Yaklaşmayı Namaz Kılmaya Bağlayan Kocanın Durumu	235
2.3.2.17. Diğer Meseleler	236
SONUÇ	238
KAYNAKÇA.....	242

TABLÖLÄR LİSTESİ

Tablo 1.1. Ebû Yûsuf'un görüşüne göre ödenecek mehir miktarları ve sebepleri.	55
Tablo 1.2. İmam Muhammed'in görüşüne göre ödenecek mehir miktarı ve sebepleri. .	56
Tablo 1.3. Üç imama göre ortak eşyaların kime verileceği	103
Tablo 1.4. İmam Muhammed'in Şeyhayn'la görüş ayrılığı sebepleri ile Hanefî mezhebinde ve diğer mezheplerde görüşü tercih edilen imam.....	168
Tablo 2.1. Diğer mezheplerin Hanefî imamları ile ittifak ettikleri mesele sayısı.....	174



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.1 Talakın şarta bağlanma ve şartın gerçekleşme zamanı ile fiillerin niteliğine göre kadının mirasçı olma durumu.	133
---	-----



KISALTMALAR LİSTESİ

çev.	Çeviren(ler)
DİYK	Din İşleri Yüksek Kurulu
ed.	Editör
EH	Ebû Hanîfe
EY	Ebû Yûsuf
HAK	Hukuk-1 Aile Kararnamesi
haz.	Hazırlayan(lar)
İM	İmam Muhammed
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu
ŞYH	Şeyhayn

ÖNSÖZ

Fıkhi görüşlerde ihtilaf edilmesi ve bunun yadrganmaması, Hanefî mezhebinde belirgin şekilde kendini gösteren bir özelliktir. Nitekim İmameyn'in de Ebû Hanîfe'yle birlikte mezhebin kurucu imamlarından kabul edilmesi mezkur ihtilaf kültürünün bir göstergesidir. Bu durum Hanefî mezhebini bir bütün olarak ele almanın yanında, üç imamın görüşlerinin de ayrı ayrı incelenmesinin gerekli ve yararlı olduğunu gösterir.

Bu bağlamda çalışmamızda mezhebin imamlarından olan İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin aile hukuku alanındaki görüş ve ilkelerinin belirlenmesi amaçlanmış, mevcut içtihatları günümüz şartları ve mezkur ilkeleri ışığında incelenmeye çalışılmıştır. Bahsi geçen içtihatlar aile hukukundaki tüm meseleleri kapsamayıp, sadece Şeyhayn'la ihtilaf edip tek kaldığı konulardaki içtihatlarıyla sınırlandırılmıştır. Böylece kendine özgü ilke ve prensiplerinin daha belirgin şekilde tebellür etmesi hedeflenmiştir.

Tezin ilk aşamasında -İmam Muhammed'in eserlerinin şerhi niteliğinde olması ve tarafların görüşlerini delilleriyle birlikte incelemesi sebebiyle- Serahsi'nin *el-Mebsût* isimli eseri temel alınarak ihtilaflı meseleler tespit edilmiştir. Ardından belirlenen meseleler fıkıh literatürünün klasik metinlerinden hareketle titizlikle tahlil edilmiş; tarafların görüşleri ve delilleri incelenmiştir. İkinci aşamada ise bu tahlil ve incelemeler neticesinde İmam Muhammed'in ihtilaf sebepleri ve içtihat ederken göz önünde bulundurduğu ilkeleri tespit edilmiştir. Diğer mezheplerin görüşleri araştırılarak İmam Muhammed'le mutabakat durumları belirlenmeye gayret edilmiştir. Son olarak ihtilaflı meseleler günümüz Türkiye'sinin sosyal ve hukuku gerçekliği ile İmam Muhammed'in ilkeleri ışığında yeniden değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmam esnasında görüş, öneri ve yönlendirmeleriyle araştırmama derinlik katan, kıymetli danışman hocam Doç Dr. İsmail BİLGİLİ'ye, aynı kurumda görev yapmamız sebebiyle sık sık görüşlerine başvurduğum ve adeta ikinci danışmanım olan Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN'e, tez izleme komitemde yer alan ve kıymetli görüş ve önerileriyle çalışmama katkı sağlayan Doç. Dr. Abdullah ACAR'a, tez savunma jürimde olup kıymetli önerileriyle çalışmaya değer katan Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK ve Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ŞAHİN'e ve tezimi okuyarak kaçırdığım detayları görmeme vesile olan değerli arkadaşım Dr. Öğretim Üyesi Elmas Ruşen BARUT'a teşekkür ederim. Ayrıca tezin tüm zorlu süreçlerinde yanımda olan, planlarının birçoğunu tezimin bitmesine erteleyen annem ve kardeşime özellikle teşekkür eder, merhum babamı rahmetle anarım.

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu ve Sınırları

Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından olan İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (v. 189/805) mezhep içinde önemli konuma sahiptir. Mezhebin görüşlerini tedvin ederek yazılı bir hukuk literatürüne dönüştürmüştür. Hocaları olan Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) dışında Kufe ile Hicaz başta olmak üzere diğer bölgelerdeki muhaddis ve alimlerden ders almış, görüş alışverişinde bulunmuştur. Kûfe merkezli ehl-i rey geleneği içinde yetişmekle birlikte, Medine'ye giderek İmam Malik'te ders alması ve ehl-i hadisin usulünü bizzat kaynağından tanıması, ona her iki ekolün usullerini temelden kavrayıp inceleme ve kıyaslama imkânı vermiştir. Bu durum İmam Muhammed'in meselelere Şeyhayn'dan farklı bir perspektiften bakmasında, hüküm verirken ehl-i hadisin usulünü de dikkate almasında etkili olmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak İmam Muhammed bazı meselelerde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan farklı fikhî çözümler üretmiştir. Bu görüş ayrılıkları İmam Muhammed'in ilkelerini tespit etmek için önemli veriler sunmaktadır. Araştırmada İmam Muhammed'in bahsi geçen ilkeleri, aile hukuku içtihatları özelinde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çerçevede araştırma, İmam Muhammed'in aile hukuku alanındaki içtihatlarını konu edinmiş; ancak nikah-talak bahislerindeki tüm görüşlerini değil, sadece Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meseleleri ele almıştır. Çalışmada ihtilaflı konular tek tek tespit edilmiş; tarafların delil ve gerekçeleri ayrıntılı biçimde incelenmiş, Hanefî mezhebinde müftâ bih olan görüş ile diğer üç mezhebin ilgili meselelerdeki içtihadı araştırılmıştır. Ardından İmam Muhammed'in söz konusu ihtilaflarda farklı hükme ulaşmasına yol açan temel sebepler analiz edilerek, onun zihnî arka planının ve dayandığı ilkelerin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Çalışmanın devamında ise, İmam Muhammed ile Şeyhayn arasında ihtilaf bulunan meseleler günümüz şartları ve İmam Muhammed'in benimsediği ilkeler ışığında yeniden ele alınmış; bu meselelerin çağdaş bağlamda nasıl değerlendirilebileceğine dair yorumlara yer verilmiştir.

Bu araştırma, İmam Muhammed'in aile hukuku sahasında Şeyhayn'la ihtilaf ettiği konularla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla fikhın diğer alt başlıkları kapsam dışında bırakıldığı gibi, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ve/veya Ebû Yûsuf'la aynı hükümde birleştiği meselelere de yer verilmemiştir.

2- Araştırmanın Önemi ve Amacı

Hanefî mezhebinin hiyerarşik yapısı içerisinde kurucu ve tayin edici bir mevkide

bulunan İmam Muhammed, aynı zamanda fikhî birikimini diğer hukuk ekolleriyle girdiği doğrudan veya dolaylı etkileşimler üzerinden şekillendiren çok yönlü ve kuşatıcı bir fakihtir. O, bir yandan İmam Malik (v. 179/795) ve İmam Şâfiî (v. 204/820) gibi diğer mezhep imamlarıyla kurduğu yoğun ilmi irtibat ve münazaralar sayesinde ufkunun sınırlarını genişletmiş; diğer yandan fikhî içtihatlarında ehl-i hadisin rivayet merkezli usulünü ihmal etmeyen, kendine has bir Kûfe ekolü temsilcisi olarak tebarüz etmiştir. Mesele bu boyutuyla değerlendirildiğinde görülmektedir ki; İmam Muhammed'in fikhî formasyonunun esas ayağı rey ekolü üzerinde sabit kalmakla birlikte, o, her iki ekolün usulünü başarılı bir şekilde mezcetmiştir. Dolayısıyla onun ortaya koyduğu hukuk doktrini, hem ehl-i reyin sistematik akıl yürütme ve kıyas metodunu hem de ehl-i hadisin zengin rivayet ve eser birikimini bünyesinde barındıran bir niteliğe sahiptir. Nitekim İmam Muhammed'in, Şeyhayn'a muhalefet ettiği içtihatlarının kahir ekseriyetinin, diğer üç Sünnî mezhebin görüşleriyle veya en az biriyle örtüşüyor olması, onun bu sentezci yaklaşımını destekleyen somut bir karinedir. Bu özgün metodolojik duruş, İmam Muhammed'in içtihatlarını sıradan bir ihtilaf olmaktan çıkarıp, üzerinde hassasiyetle çalışılmasını ve tahlil edilmesini gerektiren müstesna bir konuma taşımaktadır.

İmam Muhammed'in içtihatlarına, tabiri caizse zülcenaheyn olma vasfını kazandıran temel faktör, hiç şüphesiz onun hükümlerin arka planında yatan bu zengin zihin dünyası, geniş hukuk nosyonu ve olaylara yaklaşım tarzıdır. İmam Muhammed'i söz konusu özgün içtihatlarla ve farklı sonuçlara götüren temel ilkelerin tespit ve tahlil edilmesi, sadece tarihsel bir merakı gidermekle kalmayacak; aynı zamanda sonraki dönemlerde ve günümüzde ortaya çıkan yeni meselelerin çözümlenmesinde dikkate alınabilecek kriterlerin oluşturulmasına da ciddi katkılar sağlayacaktır. Bu bağlamda, fikhin ibadetlerden ukubata kadar tüm alt başlıklarına dair kuşatıcı bir inceleme yapmak, bir doktora çalışmasının sınırlarını ve hacmini aşacağından; araştırmanın kapsamı, nikah-talak alanındaki içtihatlarla sınırlandırılmış ve bu özel alan üzerinden İmam Muhammed'in genel hukuk ilkelerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın sonucunda tespit edilen ilkeler ve ulaşılan veriler, güncel aile hukuku araştırmalarına ışık tutacak, İmam Muhammed'in bakış açısına dair fikir sunacak potansiyele sahiptir. Böylece, günümüzde aile hukuku kapsamında neşet eden modern bir mesele üzerinde çalışan araştırmacının, İmam Muhammed'in usulünü ve mantığını anlamasına katkı sunmak ve onun o meseleye nasıl yaklaşacağına, hangi delili önceleyeceğine dair bir fikir edinmesine ve tutarlı bir öngöründe bulunma imkânına kavuşmasına yardımcı olmak, bu çalışmanın en önemli amaçlarından biridir.

3- Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışma İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaflı görüşleri üzerine bina edildiğinden öncelikle görüş ayrılığı bulunan meseleler belirlenmiştir. Bu işlem için ilk aşamada Serahsî'nin (v. (483/1090 [?]) *el-Mebsût* isimli eseri esas alınmıştır. Zira bilindiği üzere Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (v. 334/945) İmam Muhammed'in eserlerini *el-Kâfî*'de ihtisar etmiş,¹ Serahsî de *el-Mebsût*'unu büyük oranda *el-Kâfî*'ye dayanarak kaleme almıştır. Dolayısıyla Serahsî de *el-Mebsût*'u İmam Muhammed'in eserlerinin şerhi niteliğini haizdir. Bunun yanında tarafların görüşlerini delilleriyle birlikte ele alması sebebiyle daha fazla veri içerme potansiyeline sahiptir. Çalışmanın ilerleyen aşamalarında İmam Muhammed'in kendi eserleri ve mezhebin diğer kaynakları da incelenerek ihtilaflı meselelerin listesi güncellenmiştir.

Tespit edilen ihtilaflı meseleler nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde incelenmiş, mezhebin ana kaynaklarından hareketle mukayeseli yöntem uygulanarak ihtilafların odak noktaları, gerekçe ve sebepleri tespit ve tahlil edilmiştir. Tezin ikinci bölümünde, birinci bölümde belirlenen ihtilaf sebepleri analitik yöntemle incelenmiş, ve mezkur sebepler örneklerle açıklanmıştır. İmam Muhammed'in aile hukuku içtihatlarından hareketle bu alandaki ilkelerin tespitinde tümevarım (istikrâ) yöntemi kullanılmıştır.

İmam Muhammed'in hayatına dair bilgilere yer verilen bölümde başvurulmuş kaynaklar arasında, Saymerî'nin (v. 436/1045) *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih'i*, Zehebî'nin (v. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ ve Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, isimli iki eseri, Muhammed Zahid Kevserî'nin (v. 1952) *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Muhammed Desûkî'nin *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhû fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Ali Ahmed en-Nedvî'nin *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî nâbiğatü'l-fikhi'l-İslâmî*, isimli kitapları oldukça istifade edilen ve özellikle zikredilmesi gereken kaynaklardır.

İhtilaflı meselelerin delillendirilmesi ve görüş ayrılıklarının sebeplerinin tespitinde İmam Muhammed'in eserleri başta olmak üzere mezhebin genel kabul gören, temel eserleri esas alınmıştır. Mezkur kaynaklar, İmam Muhammed'den İbn Âbidîn'e (v. 1252/1836) kadar her yüzyıldan ve farklı bölgelerden seçilerek zaman ve bölge farkının ihtilafın gerekçelendirilmesi üzerindeki etkisini izleme imkânı elde edilmiştir. Bu

¹ Ebû Bekr Muhammed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 1/3; Vehbe Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/64.

bağlamda ihtilaflara ait detayları, tarafların istidlal ve gerekçelerini tespit ederken esas alınan kaynaklar; *el-Asl*, başta olmak üzere İmam Muhammed'in eserleri, Cessâs'ın (v. 370/981) *Şerh-u Muhtasari'-Tahâvî'si*, Kudûrî'nin (v. 428/1037) *Şerh-u Muhtasari'-l-Kerhî'si*, yukarıda belirtildiği üzere Serahsî'nin *el-Mebsût'u*, Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'si*, Merginânî'nin (v. 593/1197) *el-Hidâye'si*, Mavsîlî'nin (v. 683/1284) *el-Muhtâr'ı*, İbnü's-Sâatî'nin (v. 694/1295) *Mecmau'l-bahreyn'i*, Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin (v. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik'i*, Burhânü's-Şerîa'nın (v. 730/1329-30) *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye'si*, -ki son dördü Hanefî mezhebinde mütûn-u erbaa olarak nitelenen eserlerdir- İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr'i*, Zeynüddîn İbn Nüceym'in (v. 970/1563) *el-Bahru'r-râik'i*, ve son olarak İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr'ı* şeklinde sıralanabilir. Temelde bu eserlere dayanılmakla birlikte, gerek görüldüğünde diğer kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bunların yanında ihtiyaç duyuldukça Ahvâl-i şahsiyye türü eserler ve fetva kitapları da ihtilafları tahlil ederken başvurulmuş kaynaklar arasındadır. Diğer üç mezhepte esas alınan görüşü tespit etmek için başvurulmuş temel eserler; Mâlikî mezhebi için Sahnûn'un (v. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-kübrâ'sı*, İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid'i*, Şâfiî mezhebi için, İmam Şâfiî'nin *el-Ümm'ü*, Müzenî'nin (v. 264/878) *el-Muhtasar'ı*, Şirbînî'nin (v. 977/1570) *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc'ı*, Hanbelî mezhebi için ise, İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *el-Muğni'si* ve Buhûtî'nin (v. 1051/1641) *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'sı* şeklinde sıralanabilir.

Çalışmada istifade edilen çağdaş kaynaklar arasında başta Türkiye Diyanet Vakfı'nın yayınladığı *Diyanet İslam Ansiklopedisi* olmak üzere, Osman Bayder'in *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*, Mehmet Boynukalın'ın *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu Şeybani'nin el-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Tahlili*, Mehmet Özşenel'in *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, Aydın Taş'ın *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı* isimli kitapları ile Ramazan Doğanay'ın "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: el-Asl Özelinde" isimli makalesi oldukça istifade edilen ve özellikle zikredilmesi gereken çalışmalardır.

İmam Muhammed hakkında çok sayıda araştırma yapılmıştır. Doğrudan İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilafı bağlamında aile hukukundaki ilkelerine odaklanan bir çalışma bulunmamakla birlikte sadece ihtilafları veya sadece usulünü ele alan araştırmalar mevcuttur. Çalışmamızın hem İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaflarını hem de ilkelerini içermesi sebebiyle iki tür araştırma grubuyla da yakınlığı

bulunmaktadır. Aydın Taş'ın doktora tezinden ürettiği *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı* isimli kitabı gerek İmam Muhammed'in içtihat yöntemi gerek Şeyhayn'la ihtilaf sebepleri konusunda oldukça istifade ettiğimiz bir eserdir. Çalışma, genel anlamda İmam Muhammed'in usul anlayışını ele almakta, ilkelerine de değinmekte, ulaştığı ilkeleri bir veya birkaç örnekle desteklemekte, sonrasında kısaca İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaf sebeplerine de yer vermektedir. Ancak bu eser, özel bir alandan ziyade fikhın tüm başlıkları üzerinden yapılan bir incelemeye dayanmakta ve daha çok fıkıh usulü terminolojisi üzerinden meseleyi ele almaktadır. Diğer yandan Şeyhayn'la ihtilaf özelinde değil, İmam Muhammed'in diğer içtihatlarını da inceleyerek sonuca ulaşmaktadır. Bu noktada ulaştığı sonuçlar tezimiz açısından da önemli veriler sağlamıştır. Ancak çalışmamız İmam Muhammed'in aile hukuku içtihatlarına odaklanarak özellikle bu alandaki ilkelerini tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu sınırlama, aynı alanda çok sayıda örneği derinlemesine inceleme ve verdiği hükümlerin ortak ve farklı yönlerini tespit etme imkânı vermiştir. Diğer yandan İmam Muhammed'in aile hukukundaki tüm içtihatları yerine sadece Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meselelerdeki hükümleri üzerinden inceleme yapmak, Şeyhayn'dan farklı olan, kendine has ilkelerin tespitini de mümkün kılmıştır. Dolayısıyla tezimiz, Aydın Taş'ın çalışmasından kapsamı ve ele aldığı meselelerin mahiyeti noktasında farklılık göstermektedir.

Zikredilmesi gereken bir diğer araştırma Muhammed Desuki'nin *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî* isimli kitabıdır. Araştırma, konu yelpazesi bakımından oldukça kapsamlıdır. İmam Muhammed'e dair muhtelif eserlerde ele alınan konuların neredeyse tamamını içerir. Ancak bu durum doğası gereği bazı noktaların kısa ve yüzeysel işlenmesi sonucunu doğurmuştur. Tezimizle yakınlığı olan İmam Muhammed'in fikhının ayırıcı özellikleri, Şeyhayn'la ihtilaf sebepleri gibi başlıklara yer veren çalışmada ilgili konular, fikhın tüm alanlarını içermekte ve çalışmanın geniş kapsamı sebebiyle kısmen yüzeysel ele alınmaktadır. Çalışmamız, aile hukuku özelinde olması ve bu kapsamdaki ilkelerin derinlemesine incelemeler sonucu tespit edilmesi noktasında mezkur eserden ayrılmaktadır.

Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430-1039) *Te'sîsü'n-Nazar* isimli eserinde Hanefî mezhebinin üç imamının ihtilafına özel başlıklar ayırmış, Ebû Hanîfe'yle İmameyn, Şeyhayn'la İmam Muhammed ve Tarafeyn'le Ebû Yûsuf'un ihtilaflarını ayrı ayrı incelemiştir. Bu incelemeleri imamların asılları ve kaideleri üzerinden yapmıştır. Ancak eserde yer alan kaideler genel itibarıyla daha dar kapsamlı, daha sınırlı sayıda meseleyi içine alacak niteliktedir. Çalışmamız ise aile hukuku özelinde olup, kaidelerden daha

geniş kapsamlı ilkeler üzerine odaklanmaktadır. Ferhat Koca'nın "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları" isimli makalesinin görüş farklılıklarını ele alan bölümü, büyük oranda Debûsî'nin mezkur eserinden istifade edilerek hazırlandığından, *Te'sîsü'n-Nazar* için zikredilenler, bu makale için de geçerlidir.

Gülay Üregen'in *Muhammed Şeybânî'nin Mezhep İçi Farklı Görüşleri* isimli yüksek lisans tezi, İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaflarını merkeze alır. Ancak bu çalışma fıkıhın tüm başlıkları üzerinden incelemelerini yapmış ve sadece ihtilafların tespiti ile yetinmiştir. Emel Kahrıman'ın *İbadet ve Aile Hukuku Özelinde İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefeti (Muhtasar, Hidâye, Muhtâr ve Mülteka Örneği)* isimli yüksek lisans tezi ibadetler yanında aile hukukunu da içermekle birlikte, hem Ebû Hanîfe ile İmameyn'in ihtilafları üzerine yoğunlaşmış hem de konuyu belli eserler özelinde incelemiştir. İsmail Kaça'nın hazırladığı *Ebû Hanîfe ve İmâmeyn Arasındaki Fıkhi İhtilafların Tespit ve İncelemesi (Aile Hukuku Özelinde)* isimli yüksek lisan tezi aile hukuku alanına odaklanmakla birlikte İmam Muhammed'in Şeyhayn'la değil, İmameyn'in Ebû Hanîfe'yle ihtilaflarını merkeze almış ve ihtilaflı meseleleri sadece tespit etmiştir. Çalışmamız aile hukuku özelinde olmasıyla Gülay Üregen'in ve Emel Kahrıman'ın, İmam Muhammed özelinde olmasıyla da hem Emel Kahrıman hem de İsmail Kaça'nın tezinden, ihtilafları tespitin ötesine geçerek bunların sebepleri ve ihtilaflar üzerinden soyutlamalar yoluyla ilkelerinin belirlenmesi hususunda her üç çalışmadan da farklılık arz etmektedir.

Selman Demirboğa'nın *Ebû Hanîfe ve İmâmeyn Arasındaki Görüş Farklılıklarının Tespit ve Değerlendirilmesi* isimli doktora tezi, Hanefî mezhebinin ihtilaflı görüşlerinin fıkıh kitaplarında gerekçelendirme seyrini kronolojik olarak takip etmiş ve aralarında farklılık olup olmadığı hususuna odaklanmıştır. Dolayısıyla her ne kadar ismi dolayısıyla çalışmamızla benzeştiği izlenimi oluşsa da esas itibarıyla farklı bir konuyu işlemektedir.

Bunların yanında İmam Muhammed'in Şeyhayn'la veya Ebû Hanîfe'yle ihtilaflarını inceleyen diğer bazı araştırmalar da bulunmakla birlikte mezkur çalışmalar aile hukukunu merkeze almadığı gibi fıkıhın tüm alanlarını içeren bir kapsamda da değildir. Bir kısmı görüş ayrılıklarını ibadetler gibi diğer fıkıh babları özelinde işlerken, diğer bir kısmı İmam Muhammed'in bir eseri üzerinden ihtilafları ele almaktadır. Savaş Kocabaş'ın "Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan Ayrıldığı İbadet Konularındaki Görüşleri ve Nedenleri" başlıklı makalesi ile Emine Kurtulan'ın *Temel*

İbadetler Çerçevesinde Şeyhayn-Şeybânî İhtilafı isimli tezi ilkinde, Muhammed Hüsnü Çiftçi'nin "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe Hilafına Tercih Ettiği Görüşler" isimli makalesi ikincisine örnek olarak verilebilir. Ayrıca Ramazan Doğanay'ın "Hadise yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetine Değerlendirilmesi: *el-Asl* Özelinde" isimli makalesinde olduğu gibi ihtilaf sebeplerinden biri üzerine odaklanan çalışmalar da mevcuttur.

Buraya kadar serdedilen literatürde İmam Muhammed'in genel anlamda usul anlayışı, bazı alanlar özelinde Şeyhayn'la ihtilafının çalışıldığı görülmüştür. Ancak bu çalışmalarda İmam Muhammed'in aile hukukundaki görüşleri merkeze alınmamış; gerekçeleri, Şeyhayn'la ihtilaf sebepleri, içtihat ederken dikkate aldığı ilkeleri aile hukuku özelinde derinlemesine incelenmemiştir. Bu bağlamda araştırmamızı özgün yönü, İmam Muhammed'in aile hukuku alanında Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meselelerdeki delil ve gerekçelendirmelerinin derinlemesine incelenerek hem ihtilaf sebeplerinin hem de aile hukuku alanındaki ilkelerinin tespit edilmesidir. Ayrıca Şeyhayn'la ihtilaf ettiği görüşlerin mezhep içinde tercih edilme durumu ve diğer mezheplerle hangi oranda kesiştiğinin tespit edilmiş olması da çalışmamızı benzerlerinden ayıran bir özellik arz etmektedir. Bunun yanında İmam Muhammed'in ilkelerini, güncel çalışmalarda göz önünde bulundurulabilecek ilkeler şeklinde tespit ederek araştırmacılara delillere ve örneklerle dayalı somut veriler sunmaktadır.

4- İmam Muhammed'in Hayatı

İmam Muhammed Hanefî mezhebi içinde önde gelen üç imamdan biridir. Ehl-i rey olarak nitelenen Hanefî mezhebi ilim ortamında yetişen İmam Muhammed, aynı zamanda İmam Mâlik'ten ders alarak ehl-i hadisin ilim meclislerinden de istifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) hocası olan İmam Şafîi'nin de İmam Muhammed'den ders aldığı düşünüldüğünde dört mezhebi kendisinde buluşturan merkezi bir konumu olduğu söylenebilir.² Fıkıh tarihinde önemli bir yer edinen İmam Muhammed'e dair çok sayıda araştırma yapılmıştır.³ Bu çalışmada da İmam'ın içtihatlarından hareketle, aile

² Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr mea şerhihi en-Nâfiu'l-kebîr* (Pakistan: İdâratu'l-Kur'ân, 1990), 36; Muhammed Zahid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1998), 62; Ahmet Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkının Tedvinindeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 171. Ahmed b. Hanbel'in İmam Muhammed'in kitaplarından istifade ettiği, bizzat kendi ağzından nakledilir. Bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûlihî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 2/174.

³ Örn: Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*; Muhammed Hamîdullah, "Ölümünün 1200. Yıldönümünde Şarhman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî", çev. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslam Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı)* 20 (1969), 5-10; Zafar Ishaq Ansari, "The Early Development of Islamic Fiqh in Kufah with Special Reference to the Works of Abu Yusuf and Shaybani", *Islamic Studies* 55/3/4 (2016), 149-191;

hukukunda gözettiği ilkeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Asıl konumuza geçmeden İmam Muhammed'in hayatı hakkında bilgi vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

4.1. İmam Muhammed'in Kimliği

Tam adı, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'dir. Muhammed ismi, Ebû Abdillâh künyesi, Hasen babasının, Ferkad da dedesinin ismidir.⁴ Kevserî, dedesinin adının Vâkıd olduğuna dair rivayetlerin isabetli olmadığı kanaatindedir.⁵ Nisbesinin Şeybânî olduğu konusunda kaynaklarda net bilgiler bulunmasına rağmen, Şeybân kabilesi ile bağlantı şekli ve bu nisbenin sebebi hususunda farklı görüşler mevcuttur.⁶ Kevserî, Abdulkâhir Bağdâdî (v. 429/1037-38) ve Suyûtî'nin (v. 911/1505) onun neseben Şeybân kabilesine mensup olduğu görüşünde olduğunu ancak çoğunluğun, neseb bağı dolayısıyla değil, bu kabile ile arasındaki dostluk ilişkisi sebebiyle Şeybânî nisbesinin verildiği kanaatinde olduğunu ifade eder.⁷ İslam Ansiklopedisi'nde Şeybânî maddesini yazan Heffenning (ö. 1944), velâ kelimesinin azatlı köle manasını esas alarak, İmam Muhammed'in Şeybân kabilesinin azatlı kölesi olduğu görüşünü savunmaktadır.⁸ Fıkıh kitaplarında nisbesinden ziyade isminin kullanıldığı belirtilmektedir.⁹

4.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi

İmam Muhammed'in memleketinin neresi olduğuna dair kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Tarihçilerin çoğunluğuna göre Şam'ın "Ğuta" bölgesinde yer alan Haresta köyündendir.¹⁰ İbn Sa'd (v. 230/845) ve Taberî (v. 310/923) gibi ünlü

Muhammed Desûkî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Doha: Daru's-Sekafe, 1987); Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî"; Ali Ahmed Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî nâbiğatü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994); Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022); Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, ed. Hüseyin Okur (Ankara: Nizamiye Akademisi, 2019).

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyh* (Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Mearif en-Nu'maniyye, 1408), 79.

⁵ Muhammed Zahid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1998), 4.

⁶ Ahmet Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkının Tedvinindeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 172.

⁷ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 4.

⁸ Wilhelm Heffenning, "Şeybânî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11/450.

⁹ Muhammed Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749-189/805) Nesebi, Hayatı ve İlmi", *İslam Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı)* 20 (1969), 31; Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, ed. Hüseyin Okur (Ankara: Nizamiye Akademisi, 2019), 26.

¹⁰ Salâhuddîn Halîl Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 2/247; Muhammed Desûkî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Doha: Daru's-Sekafe, 1987), 72; Ali Ahmed Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî nâbiğatü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 24.

tarihçiler İmam Muhammed'in aslen Cezire'li¹¹ olduğu kanaatindedir.¹² Filistin'in yakınındaki Remle köyünden olduğu bilgisi de mevcuttur.¹³

Doğum tarihi ile ilgili olarak 131/748, 132/749 ve 135/752 yılları zikredilir.¹⁴ 132 yılında doğduğu görüşünü benimseyen Kevserî, 135 yılına dair görüşün kesinlikle hatalı olduğunu belirtir.¹⁵ Mevcut rivayetleri zikreden Desûkî, tarihi verileri kullanarak 135 yılında doğmuş olamayacağını izah eder. Ardından 131 yılının sonları, 132 yılının başlarında doğmuş olma ihtimalini nazara vererek bu iki tarih arasını telif etmeye çalışır.¹⁶ Kaynaklarda, Şam ordusunda asker olan babasının 132 yılında Vâsît'a geldiği, İmam Muhammed'in aynı yıl, burada doğduğu belirtilmektedir. Ailesi daha sonra Kûfe'ye yerleşmiş, İmam Muhammed burada yetişmiştir.¹⁷ Kevserî, sahih olan görüşün bu olduğunu belirtir.¹⁸

4.3. İmam Muhammed'in İlmî Kişiliği

İmam Muhammed'in yetiştiği yer olan Kûfe, döneminin en önemli ilim merkezlerinden biriydi. Sahabenin büyüklerinin oraya yerleşmesi, Hz. Ali'nin (v. 40/661) burayı başkent yapması gibi amillerin de etkisiyle gitgide önem kazanan Kûfe, İmam Muhammed'in yaşadığı çağda çok sayıda alimi bünyesinde barındırmakta olup Arap Dili, Hadis, Fıkıh gibi ilimler açısından oldukça merkezi bir konuma sahipti.¹⁹

İmam Muhammed'in yaşadığı dönemde Kûfe, Basra ve Bağdat'ın yanında Irak'ın en önemli üç ilim merkezinden biriydi. Bu üç merkez arasında, Emevîler döneminde Basra ve Kûfe ile başlayıp, sonraları Bağdat'ın da eklenmesiyle devam eden ilmi rekabet söz konusuydu.²⁰ Bu durumun oluşturduğu münazara ortamı ve hareketliliğin, Kûfe'deki ilmi faaliyete ivme kazandırdığı söylenebilir.

¹¹ Cezîre bu bölgeye yerleşen Arap kabilelerine göre Diyârı mudâr, Diyârı rebia ve Diyârı bekir olmak üzere üç tarihi bölgeye ayrılmıştır. (Ramazan Şeşen, "Cezîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/509. Kevserî, Benî Şeybân kabilesinin bölgesi olan Diyârı rebia'dan olmasının mümkün olduğunu söyler. (Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 5.)

¹² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 7/336; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu't-Taberî-târihu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 11/661.

¹³ Hüseyin b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985); Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 73.

¹⁴ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1981), 4/185; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 248.

¹⁵ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 5.

¹⁶ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 70-71.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/336; Taberî, *Tarih*, 11/661; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/184; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 247.

¹⁸ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 4.

¹⁹ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 5; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 25.

²⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindevî, 2012), 435,439.

İmam Muhammed'in dil, şiir, fıkıh, hadis bakımından geniş bir birikime sahip olabilmek için gereken bütün şartları taşıyan,²¹ böylesine önemli ve hareketli bir şehirde yetişmesinin, tahsil hayatı için büyük önemi haiz olduğu yadsınamaz. Bunun yanında varlıklı bir aileden gelmesinin de ilmi gelişimi için oldukça yardımcı olduğu söylenebilir.²² Zira babasından kalan miras, hem vaktini maişet kazanma çabası yerine ilim öğrenmeye ayırmasına vesile olmuş hem de ilim öğrenmek için gerektiğinde yüklü miktarlarda harcamalar yapma imkânı sağlamıştır.²³ Nitekim babasından 30 bin dirhem miras kaldığı, bunun yarısını nahiv ve şiir, yarısını da hadis ve fıkıh eğitimi için harcadığı bizzat kendi ağzından nakledilir.²⁴ Bu harcamayı yapması ekonomik durumu hakkında fikir vermekle birlikte, İmam'ın ilim öğrenmeye olan düşkünlüğünü de göstermektedir. Nitekim ilmi kişiliğinin oluşmasında etkili olan diğer amiller yanında ilme olan sevgisi ve hırsı da çok önemli bir etken olarak zikredilir.²⁵

4.3.1. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Öğrencileri

İmam Muhammed temyiz çağına geldiğinde Kur'an-ı Kerim'i öğrenip bir miktar ezber yapmış, ardından Arapça ve rivayet dersleri almıştır.²⁶ O dönemlerde devlet büyükleri ve varlıklı ailelerin, çocuklarının eğitimi için özel hoca tuttuklarını ifade eden²⁷ araştırmalar mevcuttur. Zengin olduğu nakledilen²⁸ İmam Muhammed'in babasının da oğlu için bir hoca tutması ve ilk eğitimine bu şekilde başlamış olması ihtimal dahilindedir.²⁹

4.3.1.1. Hocaları

Tahsil hayatında merkezi konuma sahip olan Ebû Hanîfe'nin ilim meclisine, bizzat onun davetiyle³⁰ katıldığı esnada 14 yaşında olduğu nakledilir.³¹ Ebû Hanîfe'nin ders halkasının en önemli ve belki de mümeyyiz vasıflarından biri, derslerin takrir

²¹ Bekir Sadak, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (Hanefî Fıkının Tedvininde İmam Muhammed)", *İslam Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı)* 20 (1969), 21.

²² Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 25.

²³ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 76.

²⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 129; Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ve zuyûlihî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 2/170.

²⁵ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 26.

²⁶ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 5.

²⁷ Emin, *Duha'l-İslam*, 429.

²⁸ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/170; Ebu'l-Kâsım Ali İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ömer Said b. Ğarame el-Amrevî (Dâru'l-Fikri li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1990), 13/346.

²⁹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 76.

³⁰ Ebû Hanîfe'nin ders halkasına nasıl katıldığına dair bilgi için bkz. Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 248; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 5-6; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 27; Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 174-175.

³¹ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 5; Heffenning, "Şeybânî", 11/450.

usulüyle hocadan öğrenciye tek taraflı bir aktarım şeklinde değil, öğrencilerin de görüşlerini, itirazlarını belirtebildiği müzakere ortamında işlenmesiydi.³² İmam Züfer b. Hüzeyl (v. 158/775) ve Ebû Yûsuf gibi yaşça ondan çok daha büyük olan³³ diğer öğrencilerle birlikte İmam Muhammed'in de derslerdeki müzakere ve münakaşalara katıldığı belirtilir.³⁴ Sorduğu sorularla hocasının beğeni ve takdirini kazanan³⁵ İmam Muhammed sadece bilmediği konuları sormakla kalmaz, birden fazla vechi olabilecek meseleleri de -hocasının o konudaki görüşünü öğrenmek için- sorar, derslerde hem hocasından hem de arkadaşlarından duyduklarını yazmaya gayret ederdi.³⁶ Bu azmi ve gayretinin semeresi olarak Hanefî mezhebinin yayılmasında ve günümüze ulaşmasında çok önemli bir rol oynamış,³⁷ arkasında bir fıkıh külliyyatı bırakarak fikhın tüm bölümlerini içerecek şekilde ilk tedvin eden fakih olma unvanını kazanmıştır.³⁸ Özellikle Hanefî fıkıhçılar arasında meşhur olan “Fıkıhı Abdullah b. Mesud (v. 32/652-53) ekti, Alkame (v. 62/682) suladı, İbrahim en-Nehaî (v. 96/714) hasadını yaptı, Hammâd (v. 120/738) harmanını kaldırdı, Ebû Hanîfe öğüttü, Ebû Yûsuf hamur, İmam Muhammed de ekmek yaptı. Diğer insanlar ekmeğini yiyorlar.”³⁹ sözü İmam Muhammed'in tedvin faaliyetinin Hanefî fıkıhındaki yerini göstermesi açısından önemlidir.⁴⁰

İmam Muhammed Ebû Hanîfe'nin vefatına kadar dört yıl boyunca onun ilim meclisine devam etmiştir.⁴¹ Bu sürenin iki⁴² veya sekiz⁴³ yıl olduğu da söylenmekle

³² Muhammed Hamîdullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, sad. Sadettin Acar, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 68; Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/3; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 43,97; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/134.

³³ 110 veya 111 yılında doğan İmam Züfer ile aralarında 21-22 yaş, 113 yılında doğan Ebû Yûsuf'la 19 yaş fark vardır.

³⁴ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 97.

³⁵ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 6; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 27.

³⁶ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 97.

³⁷ Mahmud Esad Efendi, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, haz. Fethi Gedikli vd. (Ankara: Yetkin Yayınları, 2012), 219; Sami Şahin, “İmam Muhammed Şeybânî'nin Hanefî Mezhebindeki Rolü ve Eserlerinin Neşrine Olan İhtiyaç”, *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 259.

³⁸ Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezahibi'l-İslamiyye fi's-siyase ve'l-akaid ve tarihih'l-mezahibi'l-fikhiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 363; Eyyüp Said Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/279; Ali Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1977), 88.

³⁹ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966), 1/49-50.

⁴⁰ Sadak, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, 19.

⁴¹ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 6; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 44; Eroğlu, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, 31; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 27; Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38.

⁴² Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'r-Raid el-Arabî, 1970), 135; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/184.

⁴³ Muhammed Hamîdullah, “Ölümünün 1200. Yıldönümünde Şarhman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî”, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslam Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı)* 20 (1969), 6.

birlikte dört yıl olduğu görüşü tarihi vakıa ile daha uyumlu görünmektedir.⁴⁴

Ebû Hanîfe'den sonra onun ders halkasının başına Züfer b. Hüzeyl'in geçtiği nakledilmekle birlikte,⁴⁵ kaynaklar İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'den sonra Ebû Yûsuf'un derslerine devam ettiğini bildirmektedir.⁴⁶ Ancak İmam Züfer de İmam Muhammed'in hadisteki hocaları arasında zikredilir.⁴⁷

İmam Muhammed dört yıl ders aldığı Ebû Hanîfe'den sonra 10 yıl⁴⁸ kadar da hocasının usulünü takip eden Ebû Yûsuf'un derslerine devam etmiş, ondan hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed'in ikinci hocası olarak nitelenmiş,⁴⁹ özellikle fıkıh alanında ona çok şey borçlu olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰ Zira sürenin kısalığından dolayı tam olarak kavrayamadığı Ebû Hanîfe'nin usul ve görüşlerini, 17 yıl⁵¹ ondan ders almış olan⁵² seçkin talebesi Ebû Yûsuf vasıtaıyla ikmal etmiştir.⁵³ Telif ettiği eserlerde Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiği görüşlerin bir kısmını doğrudan kendisinden duymamış, Ebû Yûsuf aracılığıyla öğrenmiştir.⁵⁴

Henüz Ebû Hanîfe'ye talebelik ettiği dönemde zekası ve gayretiyle temayüz eden İmam Muhammed, hem Ebû Hanîfe hem Ebû Yûsuf'un derslerine devam ederken, aynı zamanda Kûfe'deki hadisçilerden ve diğer alimlerden de ders almıştır.⁵⁵ Bu şekilde ilmi bakımdan kendisini geliştirerek 20 yaşında ders halkasını kurup ders vermeye

⁴⁴ İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'den ders aldığı sürenin dört yıl olmasının daha doğru olacağına dair tahlil için bkz. Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 31.

⁴⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 80.

⁴⁶ Nemerî İbn Abdülber, *el-İntikâ fi fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 174; Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 35; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/184; Abdulhayy b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1986), 408.

⁴⁷ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 7.

⁴⁸ Kaynaklarda genellikle 10 yıl olarak ifade edilmekle birlikte, İmam Muhammed'in ilmi yolculukları ve İmam Mâlik'ten ders almak için üç yıl Medine'de kaldığı süre dikkate alınarak, bu sürenin kesintisiz olmadığı ifade edilmektedir. Bkz. Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 81,100,289; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 33.

⁴⁹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 81,99.

⁵⁰ Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 31.

⁵¹ Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den kaç yıl ders aldığına dair farklı rivayetler olmakla birlikte, meşhur olanın 17 yıl olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 35. Geniş bilgi için bkz. Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 32.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/537.

⁵³ İbn Abdülber, *el-İntika*, 174; Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 35; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/184; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 35; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 99; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 27-28.

⁵⁴ Ebû Bekr Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ Efgânî (Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Mearif en-Nu'maniyye, ts.), 1/378-379.

⁵⁵ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/169; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 81; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 33.

başlamıştır.⁵⁶ Gerek Ebû Hanîfe gerek Ebû Yûsuf'un dersleri esnasında zaman zaman muhalefette bulunan İmam Muhammed'in,⁵⁷ yazdığı eserlerde de sadece hocalarından aldıklarını aktarmakla yetinmediği, genellikle "sağır" olarak nitelendirdiği eserlerinde iki hocasının fikhını naklederken, "kebîr" vasıflı eserleriyle bizzat kendi hukuk mantığını ortaya koymaya gayret ettiği ifade edilmektedir.⁵⁸

İmam Muhammed Kûfe'deki eğitiminin ardından ilim yolculuklarına çıkmaya başlamıştır. Bunlar arasında en önemlilerinin Hicaz'a yaptığı yolculuklar olduğu, özellikle İmam Mâlik'ten ders aldığı dönemin seçkin bir öneme sahip olduğu belirtilmektedir.⁵⁹ *el-Muvatta*'ın şöhret bulduğu dönemde Medine'ye giden İmam Muhammed üç küsur sene boyunca İmam Mâlik'in ders halkasına devam etmiş, ondan yaklaşık 700 hadis dinlemiş, *el-Muvatta*'ın ravileri arasında yer almıştır.⁶⁰ *el-Muvatta*'ın yaklaşık 22 rivayetinin bulunduğu, bunlar arasında en çok temayüz Yahya b. Yahya el-Leysî (v. 234/849) ve İmam Muhammed kanalıyla gelenler olduğu belirtilir.⁶¹ İmam Muhammed'in *el-Muvatta*'ında sadece İmam Mâlik'ten duyduğu hadisleri yazmakla kalmayıp, Iraklı fakihlerin aldığı ve muhalefet ettiği hadislere de işaret etmesi, eserini öne çıkaran en önemli hususlar arasında sayılır.⁶² Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un derslerinde, hocalarından farklı düşündüğü hususlarda görüşlerini beyan etmekten çekinmeyen hatta bir tedris metodu olarak buna aşina olan İmam Muhammed bu yöntemini İmam Mâlik'ten aldığı derslere de tatbik ettiği söylenebilir.⁶³ Zira bizzat rivayet ettiği *el-Muvatta*'daki görüşleri olduğu gibi kabul etmemiş, reddedilmesi gerektiğini düşündüklerine itiraz ve

⁵⁶ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/171; Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemani (Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1962), 8/204; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 174.

⁵⁷ Muhalefet etmesi ve muhalefet örnekleri için bkz. Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 36; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 27.

⁵⁸ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil-i İbn Âbidîn*, ts., 19; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 36; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtuhû ve asruh ârâuhû ve fikhuh* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 235,238,241; Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 175; Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101.

⁵⁹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 82; Sadak, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 21.

⁶⁰ Muhyiddîn Abdulkadir Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mûdiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.), 2/43; İbn Hacer Askalânî, *Ta'cîlu'l-menfaa' bi-zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa'*, thk. İkrâmullah İmadulhak (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996), 2/175.

⁶¹ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 10; Ebû Zehre, *Târihu'l-mezahibi'l-İslamiyye*, 404.

⁶² Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 32.

⁶³ İmam Mâlik'in tedris usulünün Ebû Hanîfe'nin tam tersi olduğu, İmam Mâlik'in söylediği, öğrencilerin yazdığı, derslerinde öğrencilerinin münakaşa veya itiraz edemediği ifade edilir. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 78. İmam Mâlik'in derslerde çok soru sorması sebebiyle Esed b. Furât'ı Irak'a yönlendirmesi bu görüşü destekler niteliktedir. (Bkz. Ebû Bekir Abdullah İbn Muhammed, *Riyâdû'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi Kayrevan ve Ifrikiyye*, thk. Beşir Bekkuş (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/256.

muhalefet sadedinde *el-Hücce alâ ehli'l-Medine*⁶⁴ isimli eserini kaleme almıştır.⁶⁵

İmam Muhammed, Hicaz'a yaptığı bu yolculuk vesilesiyle Irak'ta edindiği hadis ve fıkıh birikiminin üzerine Medine'nin bu alandaki birikimini eklemekle kalmamış, hac mevsiminde veya başka zamanlarda Hicaz'a gelen diğer bölgelerdeki fukaha ile de görüşme imkânı bulmuştur.⁶⁶ Kaynaklarda en çok bahsi geçen hocaları Şeyhayn ve İmam Mâlik, en meşhur ve önemli görülen ilim yolculuğu İmam Mâlik'ten üç yıl ders aldığı seyahatidir.⁶⁷ Bununla birlikte İmam Muhammed Kûfe'de bulunan diğer alimlerden hadis ve dil dersleri almış, Basra, Mekke, Medine, Şam ve Irak'ın başka şehirlerine de ilmi seyahatler yapmış, oradaki ulemadan da⁶⁸ ilim tahsil etmiştir.⁶⁹ İbn Cüreyc (v. 150/767), Mis'ar b. Kidâm (v. 155/772), Evzâî (v.157/774), Züfer b. Huzeyl, Mâlik b. Muğvel (v. 159/775), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Dâvud et-Tâî (v. 165/781), Kasım b. Muin (v. 175/791), Abdullah b. Mübarek (v. 181/797), Süfyan b. Uyeyne (v. 198/814) ve burada ismini anamadığımız çok sayıda alim, kaynaklarda İmam Muhammed'in görüşüp, ilim alışverişinde bulunduğu alimler arasında zikredilir.⁷⁰

Hocaları arasında fukaha ve muhaddislerin yanı sıra, müfessir, dil ve edebiyat alimi ve tarihçilerin de bulunduğu, imkân bulduklarıyla bizzat görüştüğü, görüşemedikleri ile mektuplaşarak ilim alışverişinde bulunduğu nakledilmektedir.⁷¹

Görüldüğü üzere İmam Muhammed sadece Kûfe'de yalnızca fıkıh tahsil eden bir fakih olmamış, birçok yönden kendini geliştirmiştir. O, hem birincil alanı olan fıkıh yanında başta hadis olmak üzere başka ilimleri tahsil etmiş, hem de diğer bölgelerde bulunan fukaha ile görüşmüştür. Farklı ilmi alanından ve farklı bölgelerden hocaların farklı görüşlerine şahit olmasının, bakış açısını genişletmesi, meselelere değişik açılardan

⁶⁴ İmam Muhammed'in bu eserindeki eleştirilerin çoğunlukla İmam Mâlik ve halkasına yönelik olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Ahmet Temel, *İmam Muhammed'in el-Hücce Adlı Eseri Ekseninde Şer'i Deliller* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 24.

⁶⁵ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 13; Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 32; Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 177.

⁶⁶ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 82.

⁶⁷ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 82; Sadak, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 21.

⁶⁸ Bu şehirlerde hangi alimlerden ders aldığına dair bilgi için bkz. Abdulfettah Ebû Gudde, "Mukaddime", *Kitâbu'l-kesb*, mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1997), 30-31.

⁶⁹ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 6,10; Savaş Kocabaş, "Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan Ayrıldığı İbadet Konularındaki Görüşleri ve Nedenleri", *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 97.

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/336; Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 1992), 500; Ebû'l-Ferec Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1997), 253; Askalânî, *Ta'cîlu'l-menfaa*, 2/174-175; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 7-8; Ebû Gudde, "Mukaddime", 1997, 30; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 31-53.

⁷¹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 81.

bakabilme melekelerini kazandırması hususunda önemli katkıları olduğu söylenebilir.

4.3.1.2. Öğrencileri

İmam Muhammed'in henüz 20 yaşındayken kendi ders halkasını oluşturup ders vermeye başladığından bahsedilmişti. Daha sonra, ilim seyahatlerini tamamlamasının ardından Bağdat'a yerleşerek,⁷² burada ilim tedrisine devam etmiştir.⁷³ İmam Muhammed ilme ve talebe yetiştirmeye verdiği önemden dolayı devlet görevlerinde yer almaktan kaçınmış, böylece hem ilimde derinleşmek hem öğrencileriyle ilgilenabilmek için daha çok vakit bulmuştur.⁷⁴ Bu durumun neticelerinden biri olarak zamanla dersleri, kâdî'l-kudâtlık görevi dolayısıyla fıkıh talebeleriyle yeterince ilgilenemeyen Ebû Yûsuf'un derslerine tercih edilmeye başlanmış,⁷⁵ hocasının vefatından sonra Irak fikhının lider ismi haline gelmiştir.⁷⁶

Hocası Ebû Hanîfe'yi örnek alan İmam Muhammed'in ilim tedrisi sırasında öğrencilerine karşı sabırlı davrandığı, onları fikirlerini beyan etmeye teşvik ettiği, görüşlerine itiraz edildiğinde veya başkalarının hoş karşılamayacağı sorular karşısında memnuniyetsizlik belirtisi göstermeden hilim ve yumuşaklıkla davrandığı, yetenekli gördüklerine genel derslerin dışında akşamları özel dersler verdiği, ihtiyacı olduğunu fark ettiği öğrencilerine ekonomik anlamda yardımcı olduğu, belirtilmektedir.⁷⁷ Kaynaklarda şöhretinin bütün ilim merkezlerinde yayıldığı, hem hadis hem fıkıh öğrenmek amacıyla⁷⁸ farklı şehirlerden çok sayıda kişinin derslerine geldiği, hatta ders verdiği mekanın dar gelmeye başladığı⁷⁹ zikredilmektedir.⁸⁰

Ali Ahmed en-Nedvî, İmam Muhammed'in öğrencilerinin ilmi konumları ve şöhretlerine göre iki kısma ayrılabilirliğini ifade eder. Birinci kısma seçkin ve meşhur talebeleri girer. Bunlar arasından müçtehitler çıkmış, büyük bir kısmı Hanefî fikhının

⁷² İmam Muhammed'in öğrencilerinden bahseden bazı kaynaklarda onun Medine seyahatinden sonra Kûfe'ye dönüp bir süre orada ders verdiği zikredilir. Bkz. Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 83; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 54.

⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/336; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 500; Taberî, *Tarih*, 11/661; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 253.

⁷⁴ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 102.

⁷⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 84,368; Muhammed b. Hasen Hacvî, *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, ts., 2/209; Heffenning, "Şeybânî", 11/450; Muhammed Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî* (Kahire: Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmî, 2006), 183. Ayrıca bkz. Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2019), 44.

⁷⁶ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam*, 79; Ebû Gudde, "Mukaddime", 1997, 32.

⁷⁷ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 128; İbn Abdülber, *el-İntika*, 69; Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 135; Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 4/184; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 15,22; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 113,121,126; Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 32.

⁷⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/336; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 500; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 253.

⁷⁹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 368.

⁸⁰ Ebû Gudde, "Mukaddime", 1997, 32.

yayılmasında, mütekaddimun fukahânın görüşlerinin sonraki nesillere aktarılmasında İmam Muhammed'e yardım etmiştir. İkinci kısım çok meşhur olmayan ve İmam'dan ilmî istifadesi az olan öğrencilerini içerir. Bunların sayısı yüzlerce denilebilecek kadar fazladır.⁸¹

Nedvî'nin bu tasnifinin özellikle çağdaş çok sayıda araştırmacı tarafından benimsendiği söylenebilir. Zira öğrencileri hakkında bilgi veren birçok çalışmada İmam Şâfiî, Esed b. Furât (v. 213/828) ve diğer bazı önde gelen⁸² öğrencilerinin ayrı tutulup diğerlerinden daha fazla incelendiği, bunlar dışında kalanların haklarında ya çok kısa bilgi verildiği ya da sadece isimlerinin zikredilmesiyle yetinildiği görülür.⁸³

İmam Muhammed'in öğrencileri arasında en fakih olan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'dir.⁸⁴ İmam Şâfiî, Şia taraftarı olma ve devlete karşı komplo kurma suçları ile itham edilerek Bağdat'a getirilmiş, sorgulama esnasında güçlü hitabeti ve İmam Muhammed'in hüsn-ü şehadeti ile idam edilmekten kurtulmuştur. 184 yılında gerçekleştiği nakledilen⁸⁵ bu olaydan sonra bir süre göz hapsinde tutulan İmam Şâfiî⁸⁶ iki yıl kadar olduğu ifade edilen⁸⁷ bu süre boyunca İmam Muhammed'in derslerine devam etmiştir.⁸⁸

İmam Şâfiî'nin mezkûr ithamla Bağdat'a getirilmesinin ona çok yararının dokunduğu zikredilir.⁸⁹ Nitekim bizzat kendisi, Allah'ın fıkıhta İmam Muhammed ile kendisine yardım ettiğini ifade eder.⁹⁰ Çoğu kez sitayişle bahsettiği⁹¹ İmam Muhammed onunla özel olarak ilgilenmiş,⁹² evinde misafir etmiş,⁹³ istinsah etmesi için kitaplarını

⁸¹ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 54.

⁸² Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 35-36.

⁸³ Örn. Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 9,14,20; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 120-127; Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 177-181; Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 32; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 54-91.

⁸⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 5/236.

⁸⁵ Abdülmüteâl Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ile'r-râbi' aşer H. 100-H.1370* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1996), 72.

⁸⁶ İbn Abdülber, *el-İntika*, 97-98; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Riyad: Dâru'l-Hicr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1988), 14/134; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 2/411.

⁸⁷ Saîdî, *el-Müceddidûn*, 72.

⁸⁸ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 122; Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezahibi'l-İslamiyye*, 414-415.

⁸⁹ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 20.

⁹⁰ "Allah bana iki kişiyle yardım etti. Bunlar hadiste Süfyan b. Uyeyne, fıkıhta Muhammed b. Hasen'dir." Bkz. Osman b. Saîd Kemâhî, *el-Müheyye' fi keşfi esrâri'l-Muvatta'*, thk. Ahmed Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 1/20; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 122; Muhammed Hıfzurrahman Kümillâî, *el-Budûru'l-mûdiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Sâlih, 2018), 15/114.

⁹¹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 128-129; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 9/135; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 408-409.

⁹² Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 122.

⁹³ Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezahibi'l-İslamiyye*, 414.

ödünç vermiş, gerektiğinde ekonomik olarak da yardımcı olmuştur.⁹⁴ Mekke'ye dönerken İmam Muhammed'den bir deve yükü kadar kitap yazıp yanında götürmüştür.⁹⁵

İmam Muhammed'in öğrencilerinden biri de Mâlikî mezhebine mensup olan Esed b. Furât'tır. Önceleri İmam Mâlik'in derslerine katılan ancak düşünce yapısı bakımından rey ekolüne meyyal olduğu için⁹⁶ çok soru soran Esed b. Furât, İmam Mâlik'in tavsiyesi ile rey ehlinden ders almak üzere Irak'a geldi. Burada Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed başta olmak üzere Hanefî alimlerden ders aldı,⁹⁷ Ebû Yûsuf'a *el-Muvatta*'ı rivayet etti.⁹⁸ İmam Muhammed gündüz dersleri yanında geceleri ona özel ders verdi, ayrıca maddi yardımda da bulundu.⁹⁹

Irak'taki derslerde öğrendiği Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerini İbnü'l-Kâsım'la (v. 191/806) müzakere ederek,¹⁰⁰ İmam Mâlik'in o konulardaki görüşleri ve İbnü'l-Kâsım'ın Mâlikî mezhebine dair içtihatlarını öğrendi. Bütün bunları bir araya getirerek Mâlikî mezhebinin temel eserlerinden sayılan *el-Müdevvenetü'l-kübra*'ya kaynaklık eden kitabı *el-Esediyye*'yi telif etti.¹⁰¹ Hem Mâlikî hem Hanefî fıkına vakıf olan Esed b. Furât'ın, İbnü'l-Kâsım'ın vefatından sonra Ebû Hanîfe'nin eserlerini rivayet etmeye başladığı, zaman zaman Hanefî mezhebi içtihatlarını, Mâlikî içtihatlarına tercih ettiği ifade edilir.¹⁰²

İmam Muhammed'in, Şâfiî mezhebinin kurucu imamı olan İmam Şâfiî ve Mâlikî fıkının tedvininde önemli bir yeri olan¹⁰³ Esed b. Furât dışında -yukarıda da belirtildiği üzere- yüzlerce denilebilecek kadar öğrencisi vardır. Talebelerinin hem sayıca fazla oluşu hem de aralarından adı tarihe geçen şahsiyetler çıkması, İmam Muhammed'in ilimdeki konumu ve öğrenci yetiştirmeye verdiği öneme delil teşkil edecek niteliktedir.¹⁰⁴ Bu öğrencilerden bazıları şunlardır; Ebû Süleyman el-Cüzcânî (v. 200/816[?]), Mualla b. Mansûr (v. 211/826), Ahmed b. Hafs el-Buhârî (v. 217/832), Hişam b. Ubeydullah er-

⁹⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 127-128; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 410; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 21.

⁹⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 128; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 259; İbn Abdülber, *el-İntika*, 69; Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 135; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 9/135.

⁹⁶ Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366.

⁹⁷ İbn Muhammed, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/255-257; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 14; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 125.

⁹⁸ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 14.

⁹⁹ İbn Muhammed, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/257-258, 260.

¹⁰⁰ İbn Muhammed, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/261; İbn Abdülber, *el-İntika*, 50-51.

¹⁰¹ İbn Muhammed, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/255, 261-263; Emin, *Duha'l-İslâm*, 550; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 126; Kallek, "Esed b. Furât", 11/366; Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 208.

¹⁰² Kallek, "Esed b. Furât", 11/366.

¹⁰³ Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", 39/39.

¹⁰⁴ Benzer görüş için bkz. Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 181.

Râzî (v. 221/836), Yahya b. Salih el-Vuhâzî (v. 222/837), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/838), Muhammed. b. Semâa (v. 233/848), Yahya b. Maîn (v. 233/848), İsmail b. Tevbe (v. 249/863), Ali b. Müslim et-Tûsî (v. 253/867).¹⁰⁵

4.3.2. Eserleri

İmam Muhammed'in özelde Hanefî mezhebine, genelde fıkıh ilmine yaptığı en önemli hizmetlerden biri telif ettiği eserleridir. Hanefî mezhebinin görüşlerini yazıyla tespit edip kalıcı hale getirmesinin, mezhebin yaygınlaşması ve günümüze ulaşmasında çok önemli katkıları olduğu aşîkardır.¹⁰⁶ Zira onun kitapları Hanefî fikhının temel kaynağı sayılır.¹⁰⁷ Nitekim Evzâî ve Sevrî gibi, kendi dönemlerinde ilmi olarak hüccet sayılan alimlerin çok az sayıda görüşü bize ulaşmıştır. Kaynaklarda bu durumun sebepleri tahlil edilirken mezkûr fukahânın görüşlerinden ziyade görüşlerini yayıp yazan talebelerinin olmaması daha çok vurgulanır.¹⁰⁸ Hanefî mezhebinin benzer bir akıbeta uğramamasında İmam Muhammed'in önemli bir rolü olduğu söylenebilir.¹⁰⁹

İmam Muhammed'in eserlerine dair en yaygın tasnif zâhiru'r-rivâye-nâdiru'r-rivaye ayrımıdır. Zâhiru'r-rivâye, İmam Muhammed'in kendisinden şöhet veya tevatür yoluyla nakledilen eserleridir.¹¹⁰ Bunlara mezhebin temelini teşkil etmesi hasebiyle mesâilü'l-usûl veya el-usûl denilir.¹¹¹ Nâdiru'r-rivayedeki birkaç eseriyle birlikte, zâhiru'r-rivâye eserlerinin Irak fikhını temsil edip tanıtacak kapsam ve nitelikte olduğu ifade edilir.¹¹² Bunlar *el-Asl (Mebsût)*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyeru's-sağîr*, *es-Siyeru'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* isimli eserlerdir.¹¹³ *Ziyâdâtü'z-ziyâdât*'ın da bu kısma dahil olduğu görüşü mevcuttur.¹¹⁴ Bazı çalışmalarda İmam Muhammed'in kitapları gruplandırılırken *el-Âsâr*, *Muvattau Mâlik bi-rivayeti Muhammed*, *el-Hücce alâ ehl-i'l-Medine* isimli eserler, zâhiru'r-rivâye ile nâdiru'r-rivaye arasında bir yere

¹⁰⁵ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/169; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 9/135; Askalânî, *Ta'cîlu'l-menfaa*, 2/175; Ebû'l-Adl Zeynüddîn İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 237.

¹⁰⁶ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16/4.

¹⁰⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 234.

¹⁰⁸ Salim Ögüt, "Evzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546; Şahin, "İmam Muhammed Şeybânî", 259.

¹⁰⁹ Benzer görüş için bkz. Şahin, "İmam Muhammed Şeybânî", 259.

¹¹⁰ İbn Âbidîn, *Resâil*, 1/16; Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 190.

¹¹¹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1941), 2/1282; İbn Âbidîn, *Resâil*, 1/16; Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", 44/101; Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini*, 90.

¹¹² Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16/3.

¹¹³ İbn Âbidîn, *Resâil*, 16.

¹¹⁴ Ebû'l-Vefâ Efgânî, "Mukaddime", *en-Nüket*, mlf. Ebû Bekir Serahsî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 12; Hamîdullah, "İmam Muhammed", 8.

konumlandırılmıştır.¹¹⁵

Nâdiru'r-rivâye ise rivayet bakımından zâhir eserler kadar güçlü olmayan, ikinci derecede kaynak değerine sahip eserlerdir.¹¹⁶ *el-Keysâniyyât (el-Emâlî)*, *er-Rakkıyyât*, *el-Curcâniyyât*, *el-Harûniyyât* İmam Muhammed'in nâdiru'r-rivaye kapsamına dahil edilen eserleridir.¹¹⁷ *el-Mehâric fî'l-hiyel* ve *en-Nevâdir* isimli eserlerin de bu gruba girdiği görüşü mevcuttur.¹¹⁸ *Kitâbu'l-kesb* ise bazı müelliflerce nâdiru'r-rivaye kapsamına dahil edilirken,¹¹⁹ bazıları iki gruba da dahil etmemektedir.¹²⁰ Çalışmamızda İmam'ın eserleri tanıtılırken zâhiru'r-rivâye, ikisi arasına konumlandırılan eserler, nâdiru'r-rivaye sayılan eserler ve diğer eserleri şeklinde bir sıralama gözetilmiştir.

Kaynaklarda genellikle Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (v. 334/945) zâhiru'r-rivâye kapsamındaki eserleri *el-Kâfî*'de ihtisar ettiği,¹²¹ Serahsî'nin *el-Kâfî*'yi *el-Mebsut* isimli eserinde şerh ettiği ifade edilir.¹²² Ancak Hakim'in ihtisarında zâhiru'r-rivâye kapsamına alınmayan *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla*, *Kitâbu's-şurût* ve *el-Hiyel* de bulunmaktadır. Ayrıca Serahsî'nin şerhinde de *el-Kâfî*'de yer almayan *Kitabu'l-kesb* ve *Kitâbu'r-radâ*' da yer almaktadır.¹²³ Bu durumda denilebilir ki, *el-Kâfî*, sadece zâhiru'r-rivâye eserlerini ihtisar etmediği gibi, Serahsî de *el-Mebsut*'ta sadece *el-Kâfî*'yi şerh etmemiştir.¹²⁴ Nitekim *el-Mebsut*'un İmam Muhammed'in neredeyse tüm eserlerinin bir şerhi olduğu ifade edilmektedir.¹²⁵

4.3.2.1. el-Asl/el-Mebsût

el-Mebsût olarak da bilinen¹²⁶ *el-Asl*'ın İmam Muhammed'in ilk, en hacimli¹²⁷ ve diğer metinlere nisbetle Ebû Hanîfe'nin ders halkasındaki birikimi en çok yansıtan¹²⁸

¹¹⁵ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 92-93.

¹¹⁶ Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/278. Nâdiru'r-rivaye eserleri sadece İmam Muhammed'in yazdığı kitaplardan müteşekkil değildir. İmam Muhammed'in eserleri dört kategoriye ayrılan nâdiru'r-rivâyenin bir kategorisini oluşturmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/279.

¹¹⁷ İbn Âbidîn, *Resâil*, 1/17.

¹¹⁸ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 145; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/65.

¹¹⁹ Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini*, 91.

¹²⁰ Efgânî, "Mukaddime", 1986, 13.

¹²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/3; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/64.

¹²² Hudarî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 267; Emin, *Duha'l-İslam*, 541; Ali Şafak, "İslam Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/1 (1975), 149; Halit Ünal, "el-Asl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/494.

¹²³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/128,167,209,244,287.

¹²⁴ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 107.

¹²⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 186.

¹²⁶ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1581; Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî*, 2/209.

¹²⁷ Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr mea şerhihi en-Nâfiu'l-kebîr* (Pakistan: İdâratu'l-Kur'ân, 1990), 33; Ünal, "el-Asl", 3/494.

¹²⁸ Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", 44/101.

eseri olduğu, bir anlamda diğer eserlerinin, özellikle de zâhirü'r-rivâye olanların temelini oluşturduğu¹²⁹ belirtilir. Esere verilen bu önemden dolayı, Hanefî fıkıhına dair eser telif ederken *el-Asl*'dan müstağni kalınamayacağı,¹³⁰ onu ezberlemeyenin mütekaddimun fukaha nazarında içtihat derecesine ulaşamayacağı ifade edilmektedir.¹³¹ Eser İmam Muhammed'in fıkıhın muhtelif başlıklarına dair yazdığı eserlerin bir kitap içinde toplanması ile oluşmuştur.¹³²

Serahsi'nin, öğrencileri fıkıh öğrenmeye teşvik etmek ve fıkıh talimini kolaylaştırmak için meselelerin uzun uzun ele alındığını belirttiği¹³³ *el-Asl*, İmam Muhammed'in diğer eserlerine nisbetle daha kolay ve sade bir üsluba sahiptir.¹³⁴

Kitapta Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas almış,¹³⁵ kendisi ve Ebû Yûsuf'un katılmadığı konulardaki farklı görüşleri ayrıca belirtmiştir. Dolayısıyla ihtilaftan bahsedilmemesi üç imamın da aynı görüşte olduğu anlamına gelmektedir.¹³⁶ Fıkıhî ta'lillerin fazla yer almadığı eseri¹³⁷ İmam Muhammed'in çok sayıda öğrencisi rivayet etmiştir.¹³⁸ Bu rivayetlerin en kuvvetlisi ve meşhuru Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin rivayetidir.¹³⁹

İmam Muhammed'in *el-Asl*'ı daha önce kullanılmayan yeni bir yöntemle yazdığı,¹⁴⁰ İmam Şâfiî'nin *el-Asl*'ı ezberlediği¹⁴¹ ve *el-Ümm*'ü bu eserin iç düzenini esas alarak telif ettiği belirtilmektedir.¹⁴² Bununla birlikte eserde, klasik fıkıh kitaplarında olan bütün konular yer almamaktadır. Sorulan sorulara verilen cevapları içermesinin de etkisiyle, konuların sıralanmasında mantıki bir sıra izlenmediği, klasik fıkıh

¹²⁹ Ebû'l-Vefâ Efgânî, "Mukaddime", *el-Asl*, mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârif el-Osmâniyye, 1966), 9; Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", 44/101.

¹³⁰ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 151.

¹³¹ Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî*, 2/209.

¹³² Efgânî, "Mukaddime", 1966, 2,9; Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", 44/101.

¹³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/3.

¹³⁴ Efgânî, "Mukaddime", 1966, 9; Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 191; Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", 39/30.

¹³⁵ Bu özelliğinden dolayı *el-Asl*'ın özünün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Bedir, *Ebû Hanîfe*, 44.

¹³⁶ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/5; Ünal, "el-Asl", 3/494.

¹³⁷ Ünal, "el-Asl", 3/494.

¹³⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 238; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1581; Efgânî, "Mukaddime", 1966, 4.

¹³⁹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1581; Efgânî, "Mukaddime", 1966, 4; Ünal, "el-Asl", 3/494.

¹⁴⁰ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 7,144,151.

¹⁴¹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1581.

¹⁴² Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 62; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 355. Ancak bu ifadeyi aşırı bulan, el-Ümm'ün tasnif, içerik ve dil açısından el-Asl'dan oldukça farklı olduğunu ifade eden araştırmacılar da mevcuttur. Bkz. Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 50.

kaynaklarında olduğu gibi bütünlük içerisinde ele alınmadığı ifade edilmektedir.¹⁴³

N. P. Aghnides, (ö. 1911) Serahsi'yi kaynak göstererek, *el-Asl*'ın aslında Ebû Yûsuf'un kitabı olup, İmam Muhammed tarafından düzenlendiğini iddia etmektedir.¹⁴⁴ Ancak *Mebсут*'un referans verilen kısmı incelendiğinde, bu bilginin yanlış olduğu görülür. Zira Serahsi'nin bahsettiği kitap *el-Asl*'ın tamamı değil, *el-Mebсут*'un metni olan *el-Kâfi*'deki “*Kitabu İhtilâfi Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla*” isimli kısımdır.¹⁴⁵

Eser ilk defa Şefik Şehâte ve Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (v. 1975) tarafından birer cilt olarak neşredilmiştir. Daha sonra İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye eserin tamamını Karaçi'de beş cilt olarak yayınlamıştır. İlk dört cildin edisyon kritiğini Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, beşinci cildi de Şefik Şehâte'nin yaptığı eserin tamamı 2012 yılında Mehmed Boynukalın tarafından tahkik edilmiştir.¹⁴⁶

4.3.2.2. el-Câmiu's-sağîr

el-Câmiu's-sağîr, isminde de belirtildiği gibi küçük hacimli bir eser olup 1532¹⁴⁷ meseleyi içermektedir. İçerdiği meselelerin, mezhebin temelleri olduğu,¹⁴⁸ bu eserin Hanefî mezhebinin ana çizgisinin şekillenmesinde önemli rol oynadığı belirtilmektedir.¹⁴⁹ Sadece hükümlerin yer aldığı eserde bunların dayandığı delillere yer verilmemektedir.¹⁵⁰ İmam Muhammed eseri kitap ve bablar şeklinde bir tasnif yapmadan telif etmiş, iç düzeni daha sonra Ebû Tahir ed-Debbâs (h. 3. asır) tarafından yapılmıştır.¹⁵¹ Debbâs kitabın baş tarafında İmam Muhammed'in eseri 40 kitap olarak telif ettiğini belirtmektedir.¹⁵²

İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'i Ebû Hanîfe'den Ebû Yûsuf vasıtasıyla kendisine ulaşan görüşlerini derlemek suretiyle telif ettiği belirtilmektedir.¹⁵³ Nitekim

¹⁴³ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 51.

¹⁴⁴ Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography* (New York: The Faculty of Political Science of Columbia University, 1916), 177.

¹⁴⁵ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 25; Ünal, “el-Asl”, 3/495. Bkz. Serahsî, *el-Mebсут*, 30/129.

¹⁴⁶ Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 25; Ünal, “el-Asl”, 3/494.

¹⁴⁷ Küçük hacimli bir eser için bu rakamı abartılı olduğu, kesretten kinaye yapıldığı da söylenmektedir. Bkz. Aydın taş s. 35-36

¹⁴⁸ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/563.

¹⁴⁹ Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, 44/101.

¹⁵⁰ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 63; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 135; Yunus Vehbi Yavuz, “el-Câmu's-Sağîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/112.

¹⁵¹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/563; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 153; Yavuz, “el-Câmu's-Sağîr”, 7/112.

¹⁵² Leknevî, *Nâfiu'l-kebîr*, 67.

¹⁵³ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/563; Leknevî, *Nâfiu'l-kebîr*, 67-68; Yavuz, “el-Câmu's-Sağîr”, 7/112.

bölümlerin baş kısmında yer alan “Muhammed Yakub’dan¹⁵⁴ o da Ebû Hanîfe’den nakletmektedir ki” ibaresi, bu görüşü desteklemektedir. Ancak eserde Ebû Hanîfe’nin görüşünden sonra çoğu zaman Ebû Yûsuf’un ve kendisinin görüşlerini de zikretmesi, kitabın sadece Ebû Hanîfe’nin görüşleri ile sınırlı olmadığını göstermektedir.¹⁵⁵ Eser, üç imamın üzerinde ittifak ettiği görüşleri ana hatlarıyla içeren bir kaynak olarak nitelenmekle¹⁵⁶ birlikte aralarındaki ihtilafların zikredildiği 170 civarı meseleye de yer vermektedir.¹⁵⁷ Bazı yerlerde¹⁵⁸ İmam Züfer’in görüşlerinin zikredilmesinden sarf-ı nazar edilirse, genel anlamda Ebû Hanîfe ve imâmeynin içtihatlarını içerdiği söylenebilir.¹⁵⁹

İmam Muhammed’in bu eseri Ebû Yûsuf’la birlikte yazdığı şeklinde bir görüşün bulunduğu nakledilmektedir.¹⁶⁰ İmam Muhammed’in, eseri üzerine bina ettiği görüşlere Ebû Yûsuf vasıtasıyla ulaşması, kitabın ikisinin ortak telifi olarak düşünülmesine yol açmış olabilir.¹⁶¹

Kaynaklarda İmam Muhammed’in bu eseri Ebû Yûsuf’un isteği üzerine telif ettiği bildirilmektedir.¹⁶² Tamamladıktan sonra hocası Ebû Yûsuf’a okumuş ve takdirini kazanmıştır.¹⁶³ Ebû Yûsuf’un bu esere çok kıymet verdiği, gittiği her yere yanında götürdüğü, çok sayıda alimin bu kitabı methettiği ifade edilmekte, özellikle ilk dönemlerde kazâ ve iftâ görevine getirilmek için bu eserin ezberlenmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁶⁴

4.3.2.3. el-Câmiu’l-kebîr

İmam Muhammed, *el-Câmiu’s-sağîr*’de meselelere “Muhammed Yakub’dan o da Ebû Hanîfe’den nakletmektedir ki” şeklinde bir ibareyle başlarken *el-Câmiu’l-kebîr*’de doğrudan konuya giriş yapar. Bundan dolayı iki eser kıyaslandığında ilkinde ağırlıkla

¹⁵⁴ Ebû Yûsuf’un ismi Yakub b. İbrahim olup, Ebû Yûsuf künyesidir. İmam Muhammed Ebû Hanîfe’yi künyesiyle Ebû Yûsuf’u ismiyle zikretmiştir. Hoca ile öğrencisi birlikte zikredildiğinde, ikisinin arasındaki farkı gözetmek için öğrencinin künyesiyle anılmamasının ilmî bir edeb olduğu, İmam Muhammed’in de bu edebi gösterdiği ifade edilmektedir. Zira bir şahsa künyesi ile hitap etmek onu tazim etmek anlamı taşımaktadır. (Bkz. Leknevî, *Nâfiu’l-kebîr*, 68.)

¹⁵⁵ Taş, *İmam Muhammed’in Usul Anlayışı*, 53-54.

¹⁵⁶ Kaya, “Zâhirü’r-Rivâye”, 44/101.

¹⁵⁷ Katip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, 1/563.

¹⁵⁸ Örn. bkz. Leknevî, *Nâfiu’l-kebîr*, 131,192,294,347.

¹⁵⁹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 153; Yavuz, “el-Câmu’s-Sağîr”, 7/112.

¹⁶⁰ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 152; Yavuz, “el-Câmu’s-Sağîr”, 7/112.

¹⁶¹ Taş, *İmam Muhammed’in Usul Anlayışı*, 54.

¹⁶² Leknevî, *Nâfiu’l-kebîr*, 67; Katip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, 1/563; Kevserî, *Bulûğu’l-emânî*, 63.

¹⁶³ Leknevî, *Nâfiu’l-kebîr*, 67; Yavuz, “el-Câmu’s-Sağîr”, 7/112.

¹⁶⁴ Katip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, 1/563; Kevserî, *Bulûğu’l-emânî*, 63-64.

hocalarının görüşlerine yer verdiği, ikincisinin kendi telifi olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁵ Nitekim bu kitabını hocası Ebû Yûsuf'a arz etmediği belirtilmektedir.¹⁶⁶ Eserin telifini tamamladıktan sonra yeniden gözden geçirerek bazı başlıklar ve meseleler eklemiştir.¹⁶⁷ Bu şekilde kapsamını genişletmesine rağmen, eserde sadece hükümlere yer vermiş, bunların dayanaklarını zikretmemiştir.¹⁶⁸ Bununla birlikte üç imam arasındaki görüş ayrılıklarına işaret etmiştir. Ayrıca eserde meseleleri özet halinde bile olsa tüm yönleriyle ele almamış, bazı başlıklarda konuyla ilgili sadece birkaç meseleye yer vermiştir.¹⁶⁹ İbadet konularını daha kısa tutarken diğer başlıklara daha geniş yer vermiştir.¹⁷⁰

Bu eserin, *el-Asl* ve *el-Câmiu's-sağîr*'le birlikte zâhiru'r-rivâye metinlerinin temel metinleri kabul edildiği,¹⁷¹ kitaptaki meselelerin çoğunun *el-Câmiu's-sağîr* ve *el-Asl*'a dayanarak ele aldığı ifade edilmektedir.¹⁷² Bununla birlikte *el-Asl*'ın yalın ve anlaşılır dilinin aksine *el-Câmiu'l-kebîr*'de oldukça ağır bir dil kullanılmıştır. Hatta bu eserin anlaşılması en zor eseri olduğu,¹⁷³ İmam Muhammed'in fikhî melekесinin en fazla bu eserde görüldüğü ifade edilmektedir.¹⁷⁴ Hanefî fakihi İbn Şüca'ın, (v. 266/880) fıkıh tarihinde benzerinin telif edilmediğini söylediği *el-Câmiu'l-kebîr*, fakihlerin fıkıhtaki derinlikleri ve dikkatlerinin ölçüldüğü bir kriter olarak görülmüştür.¹⁷⁵

Babasından kalan mirasın yarısını fıkıh ve hadis öğrenmeye harcarken diğer yarısını da nahiv ve şiir öğrenmek için sarf eden İmam Muhammed'in Arap dilinde de kendisini yetiştirdiği, dilin inceliklerine vakıf olduğu hatta bu alanda hüccet olduğu¹⁷⁶ *el-Câmiu'l-Kebîr*'de bu yönünün ortaya çıktığı belirtilmektedir.¹⁷⁷

4.3.2.4. es-Siyeru's-sağîr

İmam Muhammed bu kitabında Ebû Hanîfe'nin devletler hukuku alanındaki

¹⁶⁵ Mehmet Boynukalın, "Mukaddime", *el-Asl*, mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 33; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 238-239; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmiu'l-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/109.

¹⁶⁶ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 94.

¹⁶⁷ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 154; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 239; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 94; Yavuz, "el-Câmiu'l-Kebîr", 7/109.

¹⁶⁸ Boynukalın, "Mukaddime", 33; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 155; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 239.

¹⁶⁹ Yavuz, "el-Câmiu'l-Kebîr", 7/109.

¹⁷⁰ Boynukalın, "Mukaddime", 33.

¹⁷¹ Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", 44/101.

¹⁷² Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 156.

¹⁷³ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 154; Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 192; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 100.

¹⁷⁴ Boynukalın, "Mukaddime", 33.

¹⁷⁵ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 64.

¹⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/220; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 3,6. 9

¹⁷⁷ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 154.

görüşlerini nakletmiştir.¹⁷⁸ Kitabın orijinali elimize ulaşmamıştır. Bize ulaşan Serahsi'nin *el-Mebsût*'unda "*Kitâbu's-Siyer*" başlığı altında yazdığı şerhtir. İmam Muhammed'in *el-Asl*'ında da siyere dair bir bölüm bulunmaktadır. Ancak *es-Siyeru's-sağîr*'in *el-Asl*'daki bölümden hissedilir derecede farklı olduğu ve ona tercih edildiği ifade edilmektedir.¹⁷⁹

4.3.2.5. es-Siyeru'l-kebîr

Hukuk tarihinde devletler hukuku alanında eser telif eden ilk müellif olduğu belirtilen¹⁸⁰ İmam Muhammed bu ilmin kurucusu,¹⁸¹ *es-Siyeru'l-kebîr* isimli kitabı da bu alanda yazılan ilk kapsamlı eser olarak nitelenmektedir. Aslı elimizde olmayan eser, Serahsi'nin "*Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*"i vasıtasıyla bize ulaşmıştır. Serahsi'nin telif üslubundan dolayı hangi kısımların metnin aslı, hangi kısımların şerh olduğu kesin biçimde ayırt edilememektedir.¹⁸²

İmam Muhammed'in, *es-Siyeru's-sağîr*'i inceleyen Evzâî'nin, Iraklıların bu konuda eser yazacak kadar yetkinlikleri olmadığını söylemesi üzerine *es-Siyeru'l-kebîr*'i yazdığı, hükümlerini hadis rivayetleri ile desteklemesinden dolayı Evzâî'nin bu ikinci esere dair takdîrkar ifadeler kullanıldığı nakledilmektedir.¹⁸³ Ancak Evzâî'nin vefat tarihi (157/774) ve eserin telif zamanı birlikte düşünüldüğünde bu bilgi tarihi vakıya aykırı görünmektedir.¹⁸⁴ Zira *es-Siyeru'l-kebîr* İmam Muhammed'in son eseridir.¹⁸⁵ *es-Siyeru'l-kebîr*'i Evzâî'nin vefatından önce yazmış olduğu kabul edilirse, İmam'ın en son kitabını 25 yaşındayken yazdığı, 157-189 yılları arasında, 32 yıl boyunca hiç eser telif etmediği sonucuna ulaşılır. Ancak onun gibi eser telifine düşkün velûd bir şahsın ömrünün en verimli çağlarında yazmayı bırakması makul görünmemektedir.¹⁸⁶ Nitekim ravileri arasında öğrencisi hocasının son yıllarında Bağdat'tan ayrılan Ebû Hafs'ın bulunmaması,¹⁸⁷ bu eseri Ebû Hafs Bağdat'tan gittikten sonra yazdığını

¹⁷⁸ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 64.

¹⁷⁹ Hamîdullah, "İmam Muhammed", 9; Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini*, 92.

¹⁸⁰ Hamîdullah, "İmam Muhammed", 9; Rahmi Telkenaroğlu, "Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (189/804) ve Hugo Grotius'ın (1583-1645) Devletler Hukukuna Etkileri (Mukayeseli Bir Çalışma)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 71.

¹⁸¹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 193.

¹⁸² Ahmet Yaman, "es-Siyeru'l-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/327-328; Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", 44/101.

¹⁸³ Ebû Bekr Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr* (eş-Şeriketü's-Şarkıyyeti li'l-İ'lânât, 1981), 3; Yaman, "es-Siyeru'l-Kebîr", 37/327.

¹⁸⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 242; Yaman, "es-Siyeru'l-Kebîr", 37/327.

¹⁸⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1013; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 65; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 158.

¹⁸⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 242; Hamîdullah, "İmam Muhammed", 9; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 160.

¹⁸⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1.

düşündürmektedir.¹⁸⁸ Ayrıca Serahsî, onun *es-Siyeru'l-kebîr*'i Ebû Yûsuf'la aralarında anlaşmazlık çıktıktan sonra yazdığını ifade etmektedir ki¹⁸⁹ bu da hayatının sonlarına doğru, Rakka kadılığına atandıktan sonraki döneme denk gelir.

Kitap, cihad ahkamı, cihad esnasında caiz olan ve olmayan şeyler, anlaşmalara dair ahkam, anlaşmaların ne zaman bozulabileceği, eman vermeye ilişkin hükümler, kimlere eman verilebileceği, ganimet ahkamı, fidye, savaş esirleri vb. konuları içermektedir.¹⁹⁰ İmam Muhammed eserini tamamladıktan sonra Harun Reşid'e takdim etmiş, alanında ilk olması hasebiyle halife tarafından büyük takdirle karşılanmıştır. Hatta Harun Reşid oğulları Emin ve Me'mun'u bu kitabı kendisinden okumaları için İmam Muhammed'e göndermiştir.¹⁹¹

es-Siyeru'l-kebîr sadece fıkıh tarihinde değil, hukuk tarihinde, alanında yazılan ilk kapsamlı eser olma özelliğini haizdir.¹⁹² Zira devletler hukukunun kurucusu olarak bilinen Hugo Grotius'den (1583-1645)¹⁹³ 800 yıl kadar önce telif edilmiştir. Ayrıca Grotius'un eserlerini yazarken İslam hukukundan, özellikle *es-Siyeru'l-kebîr*'den istifade ettiği kanaatini ortaya koyan çalışmalar mevcuttur.¹⁹⁴ İmam Muhammed'in erken dönemde böylesine kapsamlı bir eser yazmış olması sonraki dönemde doğulu ve batılı araştırmacıların dikkatini çekmiş adına cemiyetler kurulmasına sebep olmuştur.¹⁹⁵ Shaybani Society of International Law (SSIL) isimli kurum bu konuda örnek verilebilir.¹⁹⁶

4.3.2.6. ez-Ziyâdât ve Ziyâdâtü'z-ziyâdât

ez-Ziyâdât, İmam Muhammed'in daha önce yazdığı kitaplarına yaptığı eklemelerden oluşan küçük hacimli eseridir.¹⁹⁷ Bu nedenle diğer eserleri gibi sistematik bir iç düzeni bulunmamakta, mesela ibadetlerle ilgili bir konu başta, ortada ve sonda yer

¹⁸⁸ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1013; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 65; Yaman, "es-Siyeru'l-Kebîr", 37/327.

¹⁸⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1.

¹⁹⁰ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 240-241.

¹⁹¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 3-4; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1013; Yaman, "es-Siyeru'l-Kebîr", 37/327.

¹⁹² Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini*, 93.

¹⁹³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 211-212; "Grotius", *Meydan Larousse Büyük Lugat ve Ansiklopedi* (Sabah, ts.), 8/156.

¹⁹⁴ Telkenaroğlu, "Muhammed b. Hasen", 93.

¹⁹⁵ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 9,171.

¹⁹⁶ Yaman, "es-Siyeru'l-Kebîr", 37/327. Dia siyer

¹⁹⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 242-243; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 163.

alabilmektedir.¹⁹⁸ *ez-Ziyâdât*'ın *el-Asl*'daki¹⁹⁹ ve *el-Câmiu'l-kebîr*'deki meselelere²⁰⁰ ilave olduğu görüşleri mevcuttur.²⁰¹ Muhammed Desûkî *ez-Ziyâdât*'ın üslûbunun dakîk oluşu ve delil içermeyişinden hareketle, *el-Câmiu'l-kebîr*'e ilave olmasının tercihe şayan olduğunu ifade eder.²⁰² *ez-Ziyâdât*'ı nâdiru'r-rivâyeye eserleri arasına dahil edenlerin bulunduğu,²⁰³ ancak çoğunluğu bu kitabı zâhiru'r-rivâyeden saydığı belirtilir.²⁰⁴

Ziyâdâtü'z-ziyâdât, da küçük hacimli bir eser olup, kimilerine göre *ez-Ziyâdât*'a²⁰⁵ kimilerine göre de *el-Câmiu'l-kebîr*'e²⁰⁶ eklemeler yapmak için telif edilmiştir. İsminden hareketle ilk yaklaşımın tercihe şayan olduğu belirtilmektedir.²⁰⁷ İmam Muhammed bu eseri tamamlamamışlığı ifade edilmektedir.²⁰⁸ Üzerlerine şerhler yazılan²⁰⁹ her iki eserin de asılları bize ulaşmamıştır.²¹⁰

4.3.2.7. el-Âsâr

el-Âsâr, İmam Muhammed'in Irak fakihlerinin bildiği, Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği,²¹¹ Hanefî mezhebinde delil olarak kullanılan ahkam hadislerini bir araya getirdiği eseridir.²¹² *el-Muvatta* rivayetinin bir eşi olarak nitelenen²¹³ bu kitapta Ebû Hanîfe'den merfu, mevkuf ve mürsel hadisleri, fıkıh bablarına göre sıralayıp düzenleyerek nakleder.²¹⁴ Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ı ile çok sayıda ortak rivayet içeren kitap, Ebû Hanîfe'nin müsnedi olarak da nitelenmiştir.²¹⁵ Eserde az da olsa Ebû Hanîfe'den başka hocalarından²¹⁶ aldığı rivayetler de mevcuttur.²¹⁷ Ebû Hanîfe'den naklettiği rivayetlerin

¹⁹⁸ Mürteza Bedir, “ez-Ziyâdât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/483-484.

¹⁹⁹ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalîm Neccar (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 3/248.

²⁰⁰ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/962; Bedir, “ez-Ziyâdât”, 44/483; Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini*, 94.

²⁰¹ Bu eserin telif sebebi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/962; Bedir, “ez-Ziyâdât”, 44/483.

²⁰² Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 163.

²⁰³ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 65.

²⁰⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 243.

²⁰⁵ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/962.

²⁰⁶ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 65.

²⁰⁷ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 63.

²⁰⁸ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/962.

²⁰⁹ Şerhleri hakkında bilgi için bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/962.

²¹⁰ Bedir, “ez-Ziyâdât”, 44/483-484.

²¹¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 243.

²¹² İsmail Lütfî Çakan, “el-Âsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/460.

²¹³ Duran, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, 196.

²¹⁴ Çakan, “el-Âsâr”, 3/460; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 166.

²¹⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 166; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 243; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 26.

²¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Hâlid Avvâd, “Mukaddime”, *Kitâbu'l-Âsâr*, mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 1/26.

²¹⁷ Avvâd, “Mukaddime”, 1/26; Çakan, “el-Âsâr”, 3/26; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 166.

geneli Hammâd kanalıyla Nehaî'den gelmektedir.²¹⁸

İmam Muhammed bu eserinde sadece rivayetleri aktarmakla yetinmemiş, çoğunlukla rivayetlerden sonra hocasının görüşünü, kendi görüşünü, varsa itirazlarını dile getirmiş, katılmadığı durumlarda kendi tercihinin delilleriyle zikrederek o konudaki yaklaşımını serdetmiştir.²¹⁹ Çoğunlukla Ebû Hanîfe ve Nehaî'nin kanaatini benimsemekle birlikte, muhalefet ettiği konular da mevcuttur.²²⁰ Rivayetlerin ardından yaptığı bu açıklama ve yorumlarında İmam Muhammed'in hukuk anlayışı ile ilgili epey malzeme ve ipucu olduğu,²²¹ bu yönleriyle *el-Âsâr*'ın bir hadis kitabından çok fıkıh kitabına yakın olduğu zikredilir.²²²

4.3.2.8. Muvattau Mâlik bi-rivayeti Muhammed

İmam Muhammed, üç kûsur yıl ders okuduğu İmam Malik'in *el-Muvatta*'ının ravileri arasında yer alır. *el-Muvatta*'ın yaklaşık 22 rivayeti arasında en çok temayüz Yahya b. Yahya el-Leysî ve İmam Muhammed kanalıyla gelenler olduğu belirtilir.²²³ Hatta İmam Muhammed'in *el-Muvatta* rivayetine şerh yazan Leknevî (1848-1886), mukaddimesinde yaklaşık 3-4 sayfa boyunca, bu rivayetin Yahya b. Yahya rivayetine tercih edilmesi gerektiğini belirterek gerekçelerini zikreder.²²⁴

İmam Muhammed *el-Muvatta*'nda sadece İmam Malik'ten duyduğu hadisleri nakletmekle yetinmeyerek, konuyla alakalı diğer hocalarından öğrendiği, Iraklı fakihlerin aldığı ve muhalefet ettiği hadislere de işaret eder, çoğu yerde kendi görüşünü de belirtir.²²⁵ Bundan dolayı bu eserde İmam Muhammed'in hem muhaddis ve ravi yönünün hem de müçtehit yönünün temessül ettiği ifade edilir.²²⁶ Nitekim birçok yerde, önce “ahberanâ Malik” diyerek İmam Malik'ten aldığı rivayeti, ardından “kale Muhammed” diyerek o

²¹⁸ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 82.

²¹⁹ Avvâd, “Mukaddime”, 1/26; Çakan, “el-Âsâr”, 3/460; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 166-167.

²²⁰ Örn. Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Ebü'l-Vefâ Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/50,606,614. Benzer yaklaşım için bkz. Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 83-84.

²²¹ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 81.

²²² Çakan, “el-Âsâr”, 3/460.

²²³ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 10; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 170-171; Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezahibi'l-İslamiyye*, 404.

²²⁴ Muhammed Abdülhay Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced alâ Muvatta'i Muhammed*, thk. Takıyyüddin Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 1/128-132.

²²⁵ Leknevî, *et-Ta'lik*, 1/129-130; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 171; Eroğlu, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, 32; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 142.

²²⁶ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 142.

konudaki görüşünü zikreder.²²⁷ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin,²²⁸ bazı yerlerde tabiinin²²⁹ ve bazı fakihlerin²³⁰ görüşlerine de yer verir. Ebû Hanîfe'nin içtihadını zikrettiği yerlerde çoğunlukla onunla hemfikir olmakla birlikte, farklı görüş beyan ettiği yerler de mevcuttur.²³¹ Tüm bu hususlar göz önüne alındığında İmam Muhammed'in *el-Muvatta'*ının sadece bir nakilden ibaret olmadığı görülmektedir. Nitekim bu eser mukayeseli fıkıh alanında telif edilen ilk kitaplardan biri olarak nitelenmekte,²³² diğer *el-Muvatta* rivayetleri arasında mümeyyiz bir konumda olduğu ifade edilmektedir.²³³

4.3.2.9. el-Hücce alâ ehli'l-Medine

İmam Muhammed, Medine'de kaldığı üç küsur yıl boyunca sadece İmam Malik'ten *el-Muvatta'*ı dinlemekle yetinmemiş, diğer muhaddislerden de hadisler almış, Medine uleması ile ilmi müzakerelerde bulunmuştur. Bu verimli sürecin sonunda ortaya çıkan eserlerden biri de *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*'dir. İmam Muhammed bu kitabında İmam Malik ve diğer Medine ulemasının görüşlerine itirazlarını ve karşıt delilleri serdetmiştir. Irak'a döndüğünde kendisinden öğrencilerinin naklettiği *el-Hücce*'nin, rivayetleri arasında en meşhur olanı İsa b. Ebân'ın (v. 221/836) kanalıyla gelendir.²³⁴

İmam Muhammed konuları ele alırken genellikle önce hocası Ebû Hanîfe'nin, sonra Medine ehlinin görüşünü nakleder. Ardından görüşlerin delil ve dayanaklarını açıklayarak birini tercih eder. Eser bu yönüyle Irak fikhı ile hicaz fikhını karşılaştıran mukayeseli bir fıkıh kitabı özelliği arz etmektedir.²³⁵ İmam Muhammed bu eserde, çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih, Medine ehlinin görüşünü tenkit eder.²³⁶ Bununla birlikte, zaman zaman Medine ehlinin görüşünü benimsediği,²³⁷ bazen de kendisinin farklı bir görüş belirttiği konular²³⁸ mevcuttur. İmam Muhammed'in içtihadı

²²⁷ Bkz. Ebu Abdillâh Malik b. Enes, *Muvatta' u Malik bi rivayeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhab Abdullatif (el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 32-35. Benzer görüş için bkz. Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 87-88.

²²⁸ Örn. bkz. Malik b. Enes, *Muvattau Malik bi-rivayeti Muhammed*, 31-32,34,39-40.

²²⁹ Örn. bkz. Malik b. Enes, *Muvattau Malik bi-rivayeti Muhammed*, 118,141.

²³⁰ Örn. bkz. Malik b. Enes, *Muvattau Malik bi-rivayeti Muhammed*, 141.

²³¹ Örn. bkz. Malik b. Enes, *Muvattau Malik bi-rivayeti Muhammed*, 65,74,105,114,118,121,140.

²³² Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 168,171; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 90.

²³³ Leknevî, *et-Ta'lik*, 1/128-132; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 10; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 171; Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî", 32.

²³⁴ Abdulfettah Ebû Gudde, "Mukaddime", *Kitâbu'l-Hücce alâ ehli'l-Medine*, mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1.

²³⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 172-173; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 145.

²³⁶ Ebû Gudde, "Mukaddime", ts., 2; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 172; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 144.

²³⁷ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, thk. Seyyid Mehdi Hasen Geylânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/128,334,497-510,514,517-518.

²³⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/52,310-311,415-417.

yönünün parlak şekilde ortaya çıktığı bir eser olarak nitelenen²³⁹ *el-Hücce*'de İmam Muhammed, Ebû Hanîfe taassubu ile hareket etmemekte, gerektiğinde hocasının görüşü karşısında muhalifinin görüşünü benimseyebilmekte, kendisini mevcut seçenekler arasında tercih yapmakla sınırlamayıp, yeni görüşler ortaya atabilmektedir.²⁴⁰ Katılmadığı görüşe karşı sunduğu delillerini detaylı olarak açıklayıp izah ettiği bu eserinin, İmam Muhammed'in bakışını tespit etmek konusunda önemli ipuçları içerdiği ifade edilmektedir.²⁴¹

el-Hücce, hacminin küçüklüğüne rağmen, İmam Muhammed'in fıkıh kitapları arasında en çok rivayet ve eser içeren kitabı sayılmaktadır.²⁴² İmam Muhammed'in, ehl-i hadis olarak nitelenen Medine ehline reddiye olarak yazdığı kitabının bu vasfı haiz olması manidardır. İmam'ın bu tutumuyla, Irak fukahasının reye fazla önem verdiği ve hadis bilgisinin zayıf olduğu yönündeki ithamların geçersiz olduğunu göstermek istediği ifade edilmektedir.²⁴³

4.3.2.10. Nâdirü'r-Rivâye Kapsamındaki Eserleri

İmam Muhammed'in nâdirü'r-rivâye kapsamına dahil edilen eserleri, *el-Keysâniyyât (el-Emâlî)*, *er-Rakkıyyât*, *el-Curcâniyyât*, *el-Harûniyyât*, bir görüşe göre *el-Mehâric fi'l-hiyel* ve *en-Nevâdir*'dir.

el-Keysâniyyât, İmam Muhammed'den Şuayb b. Süleyman el-Keysânî'nin (v. 204/819) imla yoluyla aldığı rivayetlerden oluşmaktadır.²⁴⁴ Gasb, murabaha, alışveriş, sarf, havale, kefalet, şirket, diyet, talak gibi muamelata dair muhtelif konuları içermektedir.²⁴⁵ Kaynaklarda ismi *Emâlî* olarak da zikredilen²⁴⁶ eserin tamamı bize ulaşmamıştır.²⁴⁷ Elimizde sadece Haydarâbad'da basılan bir kısmı matbu olarak bulunmaktadır.²⁴⁸

er-Rakkıyyât, İmam Muhammed'in Rakka'daki kadılık görevi esnasında ele aldığı bazı meseleleri içeren telifidir. Eseri, Rakka kadılığı esnasında uzun süre hocasıyla

²³⁹ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 144.

²⁴⁰ Benzer görüş için bkz. Ali Pekcan, "İmam Muhammed'in Medine Ehli ile Yaptığı Fıkhi İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme (el-Hücce alâ Ehl-i Medine Örneğinde)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 152.

²⁴¹ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 93.

²⁴² Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 277.

²⁴³ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 277; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 92.

²⁴⁴ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1525; Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/279.

²⁴⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 175.

²⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 254; Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/279.

²⁴⁷ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 66.

²⁴⁸ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 175.

birlikte kalan Muhammed b. Semâa rivayet etmiştir.²⁴⁹

el-Cürcâniyyât,²⁵⁰ Ali b. Salih b. Cürcânî'nin İmam Muhammed'den aktardığı rivayetleri içermektedir.²⁵¹ *el-Hârûniyyât* hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hârûn Reşid'in sorularına verilen cevaplardan oluşma ihtimalinden bahsedilmekte,²⁵² İmam Muhammed'in imlâlarının bazılarını derleyen bir eser olduğu da ifade edilmektedir.²⁵³

İmam Muhammed'e nisbet edilen *el-Mehâric fi'l-hiyel*'in bu alanda yazılan ilk eser olarak addedilmektedir.²⁵⁴ Ancak kitabın İmam Muhammed'e aidiyeti hususunda ilk dönemlerden itibaren devam eden ihtilaf söz konusudur. Öğrencilerinden Ebû Süleyman el-Cüzcânî hocasının böyle bir eseri olmadığı görüşündedir.²⁵⁵ Nitekim Muhammed b. Semâa, İmam Muhammed'in "Bu kitap bizim kitaplarımızdan değildir. Onların arasına karışmıştır." dediğini nakletmektedir.²⁵⁶ Buna karşın öğrencilerinden Ebû Hafs eseri İmam Muhammed'e nisbet etmekte, Serahsî de bu görüşün daha doğru olduğunu belirtmektedir.²⁵⁷ Eserin İmam Muhammed'e aidiyeti hususunda da yaygın bir kanaat olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁸

en-Nevâdir olarak nitelenen eserler, İmam Muhammed'den âhâd yolla nakledilmiştir. İbrahim b. Rüstem (v. 211/826), Hişam b. Ubeydullah er-Râzî ve İbn Semâa rivayetleri en meşhurları arasındadır. Müftü veya kadının doğrudan bu rivayetlere dayanarak hüküm vermesinin caiz olmadığı, kullanılabilmesi için ya senedinin olması veya söz konusu bilginin maruf, mütedavel kitaplarda yer alması gerektiği ifade edilmiştir.²⁵⁹

3.2.11. Kitâbu'l-kesb

İmam Muhammed'in telifine başladığı son eseri olup tamamlamaya ömrü yetmediği rivayet edilir.²⁶⁰ Bu kitabı öğrencisi Muhammed b. Semâa et-Temîmî rivayet

²⁴⁹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/911; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 66; Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/279.

²⁵⁰ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1669.

²⁵¹ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 66; Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/279.

²⁵² Hamîdullah, "İmam Muhammed", 8; Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini*, 95.

²⁵³ Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/279.

²⁵⁴ Saffet Köse, "el-Mehâric", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/361.

²⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/209; Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 350.

²⁵⁶ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam*, 85.

²⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/209.

²⁵⁸ Köse, "el-Mehâric", 28/362.

²⁵⁹ Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/256.

²⁶⁰ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 66; Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini*, 95.

etmiş, sonra “*el-İktisâb fi’r-rızki’l-müstetâb*” ismiyle telhis etmiştir.²⁶¹ Kitabın aslı bize ulaşmamıştır. Elimizdeki, Serahsî’nin üzerine yazdığı şerhtir. Serahsî’nin metinle şerhini ayırmamasından dolayı, hangi kısımların metin, hangi kısımların şerh olduğunu tespit etmek oldukça zordur.²⁶²

Rızık temini için çalışmanın farz oluşu, tevekküle aykırı olmayışı, rızık temini için çalışmaya karşı çıkanların iddialarının çürütülmesi, kazanç türleri, mal harcamada itidal ve israf sınırı ile başkalarına yardım etmenin fazileti, eserin temel başlıkları arasında sayılabilir.²⁶³ Bilindiği kadarıyla bu konuda eser telif eden ilk Müslüman alim İmam Muhammed’dir.²⁶⁴

3.2.12. Kitâbu’r-radâ’

Serahsi *el-Mebsût*’ta *Kitâbu’r-radâ’* bölümünün başında, bu eserin İmam Muhammed’e nisbeti hususunda ihtilaf olduğunu zikreder. Bir görüşe göre eseri arkadaşlarından bazıları yazıp, insanlar nazarında terviç etmek için İmam Muhammed’e nisbet emiştir. Diğer görüşe göre bu kitap İmam Muhammed’in telifatındandır. Serahsi de bu görüşü tercih eder ve sebebini şu şekilde açıklar: İmam Muhammed kitaplarını bir defa yazmış, sonra çoğunun üzerinden bir kez daha geçerek tekrar yazmıştır. Bu ikinci defasında *Kitâbu’n-nikâh*’taki süt akrabalığına dair bilgilerin yeterli olduğuna kanaat getirmiş ve *Kitâbu’r-radâ*’ı tekrar yazmamıştır. Nitekim Hâkim de bu kitabı *el-Kâfî*’ye dahil etmemiştir. Ancak Serahsî *Kitâbu’r-radâ*’da mutlaka bilinmesi gereken ve şerhine ihtiyaç duyulan bazı kısımlar bulunduğu kanaatinde olduğu için, bu kısmı şerhettiğini belirtir.²⁶⁵

İmam Muhammed’in Hanefî mezhebine en önemli katkılarından biri mezhebin ders halkalarında tartışılan görüşlerini kayda geçirmesi, bir bütün halinde tasnif ederek sonraki nesillere ulaşmasını sağlaması olduğu söylenebilir. Telif alanında oldukça velud olan İmam Muhammed’in kitapları sadece Hanefî mezhebi için değil, diğer mezhepler için de önem taşımaktadır. Zira fıkıh kitaplarının kahir ekseriyetinde kullanılan konuların kitab, bab ve fasıllar şeklinde telif edilmesi İmam Muhammed’in başlattığı bir yöntemdir.²⁶⁶ Bunun yanında diğer fıkıh mezheplerinin temel eserlerinin ortaya

²⁶¹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 176-177; Sadak, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, 23.

²⁶² Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 147.

²⁶³ Ebû Gudde, “Mukaddime”, 1997, 19.

²⁶⁴ Ebû Gudde, “Mukaddime”, 1997, 15,48; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 169.

²⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/287.

²⁶⁶ Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, 39/40.

çıkmasında da önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim Mâlikî mezhebinin temel metinlerinden olan *el-Müdevvene*'ye kaynaklık eden *el-Esedîyye*'nin müellifi Esed b. Furât İmam Muhammed'in öğrencilerinden olup, *el-Esedîyye*'yi İmam Muhammed'le yaptığı derslerdeki görüşleri İbnü'l-Kasım'la Mâlikî mezhebinin görüşlerini müzakere etmesi neticesinde telif etmiştir. Ayrıca İmam Şâfiî, İmam Muhammed'in eserlerinden çok istifade etmiş, fıkıhta üzerinde en fazla hakkı olan kişinin İmam Muhammed olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan Ahmed b. Hanbel'in İmam Muhammed'in eserlerinden istifade ettiğine dair beyanları²⁶⁷ nakledilmektedir.²⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında İmam Muhammed'in eserlerinin sadece Hanefî fikhî için değil diğer mezhepler için de kaynak değerini haiz olduğu söylenebilir.

1.4. Kadılık Görevi

İmam Muhammed'in yaşadığı süre boyunca beş Abbasi halifesi iktidara geçmiş²⁶⁹ olmasına rağmen kaynaklarda, sonuncuları olan Harun Reşid (v. 193/809) dışında, diğer halifelerle ilişkisine dair herhangi bir bilgi bulunmadığı,²⁷⁰ bu durumun onun halifelerden ve devlet ricalinden uzak kalmayı tercih ettiğini gösterdiği ifade edilmektedir.²⁷¹ Bununla birlikte Harun Reşid döneminde (h. 786-809 yılları arası) hem kadılık²⁷² hem de kâdî'l-kudâtılık yapmıştır.²⁷³ İki görevi de kendisi talep etmemiş, hatta ilki “ona rağmen” denilebilecek bir şekilde, hocası Ebû Yûsuf'un tavsiyesi ile²⁷⁴ üzerine yüklenmiş,²⁷⁵ hatta bu durum iki imam arasında Ebû Yûsuf vefat edinceye kadar devam edecek bir soğukluğun girmesine neden olmuştur.²⁷⁶ Zira kaynaklarda maişet temini için çalışıp zaman harcamasını gerektirmeyecek ekonomik imkânlarla sahip olan²⁷⁷ İmam

²⁶⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 9/136.

²⁶⁸ Mehmet Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Tahlîli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 63-64; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 115-116.

²⁶⁹ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 13.

²⁷⁰ Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, 39/39.

²⁷¹ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 38.

²⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/336-337; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 500; Taberî, *Tarih*, 11/661; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 125; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 253; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/169; İbn Abdülber, *el-İntika*, 175.

²⁷³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 125, 131.

²⁷⁴ İmam Muhammed hocasına bu durumun sebebini sorduğunda, Ebû Yûsuf, Kûfe ve Basra'da yayılmış olan Hanefî mezhebinin İmam Muhammed eliyle Rakka ve çevresinde de yayılması düşüncesiyle onu tavsiye ettiğini ifade etmiştir. Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 37; Eroğlu, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, 33.

²⁷⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 130.

²⁷⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1-3; Hudarî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 183; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 37-39; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 85; Eroğlu, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, 33; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 229-230.

²⁷⁷ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/170; İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 13/346; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 86.

Muhammed'in, tüm vaktini ilme ve öğrenci yetiştirmeye hasretmek istemesi²⁷⁸ sebebiyle, hocası Ebû Hanîfe gibi, devlet görevlerinden uzak kalmayı tercih ettiği belirtilmektedir.²⁷⁹

Kadılık görevini kerhen hatta mecburen²⁸⁰ kabul eden İmam Muhammed, görev yeri olan Rakka'da²⁸¹ kadılıkla birlikte ilmi faaliyetlerini de sürdürmüş, "*er-Rakkıyyat*" ve "*es-Secedât*" isimli eserlerini burada telif etmiştir.²⁸² Buradaki kadılık görevi esnasında, Yahya b. Abdillâh et-Tâlibî (v. 180/796[?]) meselesinde halifenin isteği doğrultusunda fetva vermediği için²⁸³ Ali oğulları taraftarı olmak şüphesi ile²⁸⁴ görevinden azledilmiştir.²⁸⁵ Ayrıca aynı olay sebebiyle fetva vermesi yasaklanmış,²⁸⁶ yazdığı kitaplar, isyanı teşvik eden kısımların olup olmadığını kontrol etmek için devlet tarafından incelemeye tabi tutulmuştur.²⁸⁷ İmam Muhammed bu olaydan sonra Bağdat'a geri dönmüştür.²⁸⁸

Kadılık görevini zaten istemeyerek kabul eden İmam Muhammed fetva verme yasağının kaldırılması için girişimlerde bulunmuş ve olumlu netice almıştır.²⁸⁹ Bilahare Harun Reşid kendisinin hatalı olduğunu anlamış,²⁹⁰ onu kendisine yakın kılmış ve kâdî'l-kudâtlığa getirmiştir.²⁹¹

1.5. Vefatı

Harun Reşid -kaynaklarda Rey'e ilk gidişi olarak nitelenen seyahati sırasında yanında İmam Muhammed'i de götürmüştür. Onunla giden İmam Muhammed 189/805

²⁷⁸ Kaynaklarda İmam Muhammed'in ailesinin ihtiyaçlarıyla ilgilenmek üzere birini görevlendirdiği, ailesinden de, dünyalık ihtiyaçlarını kendisine ilettiklerinde kafasını meşgul etmesi sebebiyle vekiline iletmelerini söylediği nakledilmektedir. (Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 130; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/173.) Bu durumun kendisini ilimle meşguliyetten alıkoyacak şeylerden kaçınmakta ne kadar titiz olduğunu gösteren bir örnek olduğu söylenebilir.

²⁷⁹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 85; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 229.

²⁸⁰ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 38; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 86.)

²⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/337; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 500; Taberî, *Tarih*, 11/661; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 125; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 253; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/170; İbn Abdülber, *el-İntika*, 175.

²⁸² Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1424,1669; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 66; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 86; Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", 32/279.

²⁸³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 127,130-131.

²⁸⁴ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 87; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 41.

²⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/337; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 500; Taberî, *Tarih*, 11/661; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 125; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 253; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/170.

²⁸⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 131.

²⁸⁷ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 87.

²⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/337; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 500.

²⁸⁹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 131; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 88.

²⁹⁰ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 231.

²⁹¹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 131.

yılında Rey’de 58²⁹² veya 57²⁹³ yaşındayken vefat etmiş,²⁹⁴ oraya defnedilmiştir.²⁹⁵ Kaynaklarda, yedi kıraat imamından biri, aynı zamanda nahiv alimi olan Kisâî²⁹⁶ (v. 189/805) ile aynı gün vefat ettiği, Harun Reşid’in bu duruma olan teessürünü ifade etmek için, “Bugün Rey’de Arapça ve fikhî defnettim.” dediği nakledilir.²⁹⁷

²⁹² Taberî, *Tarih*, 11/661.

²⁹³ İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb*, 2/408.

²⁹⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/336-337; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 500; Taberî, *Tarih*, 11/661.

²⁹⁵ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/169.

²⁹⁶ Tayyar Altıkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69.

²⁹⁷ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/178; İbn Abdülber, *el-İntika*, 175; Şîrâzî, *Tabakâtu’l-fukahâ*, 136.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MUHAMMED'İN AİLE HUKUKUNDA TEFERRÜD ETTİĞİ GÖRÜŞLERİ

1.1. İmam Muhammed'in Şeyhayn'la İhtilaf Ettiği Meseleler

İslam hukuk tarihi incelendiğinde, başlangıçtan itibaren fukaha arasında görüş ayrılıklarının mevcut olduğu görülür. Nassların farklı anlayışlara imkân verecek yapıda olması, hükümlerin hem istinbatı hem uygulanmasında insan unsurunun etkin olması, değişen şart ve ihtiyaçların farklı hukuki çözümler gerektirmesi gibi çok sayıda etken fukaha arasındaki içtihadî görüş ayrılıklarının sebepleri arasında sayılabilir. İslam hukukunun ihtilafa imkân veren bu esnekliği ve çoğulcu yapısı, farklı ihtiyaçlara cevap verebilecek, değişen zaman, mekan ve şartlara uyum sağlayabilecek bir dinamizmi de beraberinde getirir. Bu açıdan bakıldığında fukahanın ihtilafı, tek görüş üzerinde uzlaşamamaktan kaynaklanan arızî ve mecburen hoş görülmesi gereken bir durum olmaktan ziyade İslam hukukunun olmazsa olmaz, yapısal bir parçasıdır.²⁹⁸ Ayetlerin lafız ve mana itibarıyla farklı anlamalara imkân verecek yapıda olması, Hz. Peygamber'in aynı konuda farklı uygulamaları olan sahabileri onaylaması, fikhî meselelerde ihtilafın arızî olmaktan ziyade doğal hatta istendik bir olgu olduğuna delil teşkil eder.

Fukahanın görüş ayrılığına Hanefî mezhebi özelinde bakıldığında, ihtilafın adeta mezhebin karakteristik bir özelliği olduğu görülür. Hocası İbrahim en-Nehaî'yle ihtilafları müstakil bir risaleye konu teşkil eden²⁹⁹ Ebû Hanîfe, öğrencilerine de bu salahiyeti vermiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin ders halkası, öğrencilerinin de görüşlerini belirttiği, karşılıklı istişare ve müzakerelerin yapıldığı bir ortam olmasıyla temayüz etmiş, mezhebin temel kaynaklarında Ebû Hanîfe yanında yetkin öğrencilerinin hocalarına muhalif görüşleri de kaydedilmiştir.³⁰⁰ İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserinin başında “Ben Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve kendimin görüşünü size beyan ettim. Hakkında bir görüş ayrılığı zikredilmeyenler ise her üçümüzün görüşüdür.”³⁰¹ şeklinde kayıt düşme ihtiyacı hissetmesi bu durumun somut göstergesidir. Ebû Hanîfe'ye en çok muhalefetin,

²⁹⁸ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 159.

²⁹⁹ Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 174.

³⁰⁰ Ferhat Koca, “Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2008), 67,69; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen*, 176.

³⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, 1/5.

kendi ashabı olan ve mezhebin kurucu imamları arasında zikredilen³⁰² Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından yapıldığı şeklindeki tespit³⁰³ mezhepteki ihtilaf kültürünün boyutlarını gösterir niteliktedir.

İmameyn'in Ebû Hanîfe'yle ihtilafı yanında Ebû Yûsuf'un Tarafeyn'le, İmam Muhammed'in de Şeyhayn'la pek çok meselede ihtilafı mevcuttur. Çalışmanın kapsamına uygun olarak bu bölümde İmam Muhammed'in nikah-talak bahislerinde Şeyhayn'la ihtilaf ettiği konular incelenecektir. Meseleler Serahsî'nin *el-Mebсут* isimli eserindeki dizilim esas alınarak sıralanmıştır. Her bir başlıkta önce konu ana hatlarıyla izah edilmiş, ihtilafı kısımlar açıklanarak tarafların görüşleri ve delilleri serdedilmiştir. Ayrıca Hanefî mezhebi içindeki müftâ bih görüş ile diğer üç mezhebin ilgili konudaki görüşleri de ana kaynaklarından tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından İmam Muhammed'in ihtilaf sebebi, ihtilafın arka planı hakkında yorumlar yapılmıştır. Bu noktada, hangi tarafın görüşünün daha isabetli olduğu hususundan ziyade ihtilafın sebebi ve İmam Muhammed'i ihtilaf etmeye sevk eden fikri arka plan tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.1.1. Kadının Nikahında Velayet

Nikah akdinde velayet konusu; velayetin türleri, her bir türün kapsam ve yetki sınırları, kimlerin hangi şartlarda velayet altında olacağı, velide bulunması gereken özellikler gibi farklı açılardan geniş olarak incelenen bir meseledir. Bu başlık altında çalışmamızın amaç ve kapsamı doğrultusunda, hür, mükellef kadının nikahında velinin rolü incelenecektir. “Hür” kaydı, -mükatep veya ümmü veled bile olsa- cariyeleri, “mükellef” kaydı da çocuklar ile tamamen veya kısmen zihinsel engeli bulunan kadınları dışarıda bırakmaktadır.³⁰⁴ Zira hür ve mükellef kapsamına girmeyen bu kadınların velisiz yaptıkları evliliklerin sahih olmadığı hususunda fukaha arasında ihtilaf bulunmamaktadır.

İslam aile hukukunda üç tür velayet söz konusudur. Bunlar, *velayet-i icbar*, *velayet-i istihbab* ve *velayet-i şirket* şeklinde sıralanabilir.³⁰⁵ Kısaca açıklanacak olursa, icbar velayetinde veli, velayeti altındaki kişinin evliliğinde tam yetki sahibidir. Kadının

³⁰² Ferhat Koca, “Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları”, *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004), 146.

³⁰³ Ramazan Doğanay, “Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: el-Asl Özelinde”, *Dergiabant* 10/2 (2022), 509.

³⁰⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/55.

³⁰⁵ Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi 'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/247; Orhan Çeker, “Bikr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/151; H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/18.

maslahatına uygun olmak kaydıyla, rızası hilafına bile olsa onu istediği kişiyle evlendirebilir. İcbar velayeti, altına girecek kişilerin kapsamı mezheplere göre farklılık göstermekle birlikte, icbar velayeti altındaki kişinin veli olmaksızın gerçekleştirdiği nikah akdi batıldır.³⁰⁶ Diğer üç mezhebe göre mükellef kadın bakire olduğu sürece bu velayet kapsamındadır.³⁰⁷ Velayet-i istihbabda velinin kadını evliliğe zorlama yetkisi olmadığı gibi, kadın dengi olan ve emsal mehrini ödeyen biriyle evlenmek istediğinde onu engelleme yetkisi de yoktur. Kadın bu şartları taşıyan biriyle kendi başına evlendiği takdirde nikahı geçerli olup velinin itiraz hakkı bulunmamaktadır. Ancak bu velayet türünde veliye, kadın dengi olmayan biriyle veya emsalinden az mehirle evlendiğinde - belli şartlar dahilinde- yargı yoluyla nikahı feshettirme yetkisi tanınmıştır. Velinin nikah akdini bizzat icra etmesi, akdin sıhhat şartlarından olmayıp, kadın hakkında hayasızlık dedikodularının çıkmaması için müstehab görülmüştür.³⁰⁸ Bu, Ebû Hanîfe ve - rivayetlerin bir kısmına göre- Ebû Yûsuf'un hür ve mükellef kadın üzerindeki velayete dair görüşüdür.³⁰⁹ Velayet-i şirket İmam Muhammed'in savunduğu velayet türüdür. Buna göre nikah akdinin geçerli olabilmesi için hem evlenecek kadının hem de velinin izni gereklidir. Kadının velisinden izinsiz yaptığı akit, velinin icazetine; velinin kadından izinsiz yaptığı akit de kadının icazetine mevkuftur.³¹⁰

Hanefî mezhebinde icbar velayetinin küçük çocuklar, cariyeler, akli dengesi yerinde olmayanlar üzerinde geçerli olup, bakire veya seyyib³¹¹ olmasına bakılmaksızın, hür ve mükellef kadın üzerinde böyle bir velayet yetkisi bulunmadığı üzerinde ittifak mevcuttur.³¹² Ayrıca bu kadının -velisinin izni olduğu takdirde- nikahında bizzat taraf olarak bulunup irade beyanı yapmasının geçerli olduğu konusunda da ihtilaf mevcut

³⁰⁶ Apaydın, "Velâyet", 43/18.

³⁰⁷ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 5/19; Saîd b. Habîb Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/100; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/33; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Taha Zeynî vd. (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 7/41.

³⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10,12-13.

³⁰⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247; Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Dâru'l-Kitâb el-İslâmî, ts.), 3/117.

³¹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 10/198.

³¹¹ Seyyib; Sahih veya fasid nikahla ya da nikah şüphesiyle gerçekleşen cinsel ilişki sonucu bekareti bozulan kadın anlamına gelir. (Çeker, "Bikr", 6/151.)

³¹² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Mektebetü'l-İmam ez-Zehebî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2023), 3/434; Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/152; Abdullah b. Mahmud Mevsîlî, *el-Muhtâr* (Konya, 2016), 1/191; Ebû'l-Berekât Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Saîd Bekdaş (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 254; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/260; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117; Apaydın, "Velâyet", 43/19.

değildir.³¹³ Meselemizde ihtilaf edilen husus, hür ve mükellef kadının velisinin izni olmadan kendi başına yaptığı nikah akdinin hükmü ve velinin bu akit üzerindeki yetkisidir.

Bu meselede Ebû Hanîfe'den iki, Ebû Yûsuf'tan üç ve İmam Muhammed'den iki olmak üzere yedi farklı görüş geldiği ifade edilir.³¹⁴ Sayının yedi olması, üç imamın konuya dair görüşleri hakkında farklı rivayetlerin bulunması ve rücu ettikleri yönünde nakillerin gelmesi sebebiyledir. Ancak incelendiğinde toplamda üç farklı içtihat bulunduğu görülür. Buna göre hür ve mükellef kadının kendi başına yaptığı evlilik hakkındaki görüşler şöyle sıralanabilir:

- 1- Mutlak olarak sahihtir.
- 2- Kocası denkse sahihtir, aksi takdirde sahih değildir.
- 3- Velinin izni veya icazeti gereklidir.³¹⁵ Aksi takdirde nikah geçersizdir.

Bunlardan ilk ikisi Ebû Hanîfe'ye, her bir görüş Ebû Yûsuf'a, 1 ve 3 numaralı görüşler ise İmam Muhammed'e nisbet edilmiştir. Şöyle ki Ebû Hanîfe'den rivayet edilen ve zahiru'r-rivaye olan, nikahın mutlak anlamda caiz olduğu yönündeki içtihatır.³¹⁶ Ancak onun, Hasen b. Ziyad (v. 204/819) tarafından nakledilen diğer görüşüne göre bu nikah, koca kadına denk olduğunda geçerli, aksi takdirde geçerli değildir.³¹⁷ Bu aynı zamanda -Kâdıhan'dan itibaren- fetvada esas alınan görüştür.³¹⁸ Ebû Yûsuf'tan bu meselede birden fazla rivayet gelmiştir. Ancak son benimsediği görüşün hangisi olduğu konusunda kaynaklarda farklı sıralamalar mevcuttur. Kimi müellifler, Ebû Yûsuf'un önceleri bahis mevzuu nikahın mutlak caiz olduğu kanaatindeyken sonra veli veya hakimnin icazetinin gerekli olduğu görüşüne rücu ettiğini,³¹⁹ kimileri de tam tersi bir sıralama vererek son görüşünün mutlak cevaz olduğunu savunur.³²⁰ Denkliği şart koşan

³¹³ Mevsîlî, *el-Muhtâr*, 1/191; Muzafferüddin İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 517; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/256.

³¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/255.

³¹⁵ Hanefî mezhebine göre hür ve mükellef kadını velisinin icbar velayetiyle evlendiremeyeceği hususunda ittifak bulunmaktadır. Burada kastedilen, hür ve mükellef kadının rızasının bulunduğu nikahta velinin izni veya icazetinin gerekli olmasıdır.

³¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10; Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye fî-şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsî'l Arabî, ts.), 1/191.

³¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/191; Mahmud b. Sadruşşerîa Burhânuşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye*, thk. Ömer Faruk Atan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 72; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/256; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117-118.

³¹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/256; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/118.

³¹⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/429; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/152.

³²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/191; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/256; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/119.

içtiḥadın kendisinin son içtiḥadı olduğu da kaynaklarda yer alır.³²¹ Ebû Yûsuf'un görüşlerinin sıralaması konusunu tartışmaya açan İbnü'l-Hümâm'a göre ilk görüşü velisiz nikahın caiz olmadığı yönündeyken sonra denklik şartı sağladığı takdirde caiz olduğu içtiḥadını benimsemiş, en son mutlak cevaz görüşüne rücu etmiştir. Müellif bu kanaatini Merğînânî'nin *el-Hidaye* ve Serahsî'nin de *el-Mebsut* isimli eserinde mezkûr sıralamayı benimsemesine dayandırır ve bu eserlere itimad edilmesi gerektiğini savunur.³²² İmam Muhammed'in önce bu nikahın velinin iznine mevkuḥ olduğu kanaatindeyken sonra mutlak olarak sahih olduğu görüşüne rücu ettiği nakledilir.³²³ Ancak kaynaklarda ağırlıklı yaklaşım İmam Muhammed'in veliyi gerekli gördüğü şeklindedir.³²⁴ Nitekim rücuundan bahseden eserlerin bir kısmında İmam Muhammed'in veliyi gerekli gördüğü esas içtiḥadı olarak zikredilip, rücu ettiği ifadesine ek bilgi kabilinden yer verilmektedir.³²⁵ Çalışmamızda da konu bu minval üzerinden ele alınacaktır.

Buraya kadar yapılan tahliller neticesinde Ebû Yûsuf'un son görüşünde Ebû Hanîfe ile ittifak ederek, velinin dahli olmadan mükellef kadının evlenebileceği kanaatini benimsediğı, İmam Muhammed'in velinin izni veya icazetini şart koştuğı sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla ihtilafın odak noktasının mezkûr nikahın sıhhati ve mevkuḫluğu olduğu söylenebilir.

Kadının velisinin izni/rızası olmadan kendi başına akdettiğı nikahın sahih olduğu görüşüne göre, kocanın denklik durumu veya mehrin emsal mehrden az olması nikahın sıhhatini etkilemez. Ancak akitten sonra velinin itiraz hakkı söz konusudur. Şöyle ki eğer kadın dengi olan biriyle ve emsal mehrini alarak evlenmişse bu durumda velinin itiraz hakkı yoktur. Kocanın kadına denk olmaması durumunda veli nikahın feshi için hâkime başvurabilir. Hâkim durumu inceleyip velinin itirazını haklı görürse nikahı fesheder.³²⁶ Bu görüşe göre nikahın feshi ancak yargı yoluyla gerçekleşebilir. Velinin feshetme yetkisi yoktur.³²⁷ Hâkimin incelemesinde velinin itirazını geçersiz bulursa nikah sıhhati üzere devam eder. Ebû Hanîfe'ye göre mehrin emsalden az olması durumunda da velinin itiraz

³²¹ Ahmed b. Alî Ebû Bekr Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/255; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/430.

³²² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/256.

³²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/15; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/256; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117.

³²⁴ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 10/198; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 2/247; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/430; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/152.

³²⁵ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/191.

³²⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/255; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247.

³²⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/453; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/56.

hakkı vardır.³²⁸ Bu durumdaki itiraz, mehrin emsal miktara tamamlanması aksi takdirde nikahın feshedilmesi şeklinde yapılabilir.³²⁹

Hanefî kaynaklarda denklik ve emsal mehir şartı sağlanmadığında evliliği sahih kabul edip sonrasında velilere itiraz ve fesih hakkı vermek yerine, bu evliliğin baştan geçersiz sayılmasının uygulamada daha işlevsel olduğu zikredilmektedir. Diğer bir deyişle, kadının kendi başına yaptığı evliliğe mutlak olarak sıhhat hükmü verilmemeli, denk olan biriyle emsal mehrini alarak evlendiğinde nikahı sahih, aksi takdirde batıl olmalıdır. Zira bu nikahın sıhhatine hükmedildiğinde velilerin itiraz için dava açması gerekir. Dava açmak ve süreci mahkemeye taşımak birçok sorunu da beraberinde getirir. Dava açma, mahkemeye çıkma, delil beyan etme süreci bazı velilere ağır gelebilir. Ayrıca her veli davasını gerektiği şekilde savunamayabilir ya da hâkim adaletli davranmayabilir. Bu durumda veli haklıyken hakkını alamaz ve zarara uğrar.³³⁰ Diğer görüş daha güçlü olmasına rağmen mezkûr sakıncaları bertaraf etme imkânı vermesi sebebiyle bu rivayetin/görüşün fetvada esas alındığı anlaşılmaktadır.

Meseleye geniş açıdan bakıldığında denklik ve emsal mehrin, mezkûr nikahta sıhhat şartı olup olmaması konusunun ikincil planda kaldığı söylenebilir. Zira tartışmanın ana mihveri velinin dahli olmadan kadının kendi başına akdettiği nikahın sıhhati ve üzerindeki velayetin türüdür. Ebû Hanîfe'ye göre kadın üzerindeki velayet istihbab velayeti olup, velisi hiç dahil olmadan kendi başına sahih nikah akdetmesi mümkündür.³³¹ Bu görüşün delilleri şunlardır:

Bakara Suresi 230. ayette,³³² فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا buyrulurken nikah fiili kadına nisbet edilmiştir. Kadına nisbet edilen nikahın ardından ikinci kocanın talakına yer verilmesi, bu nikahın sahih olduğunu gösterir. Diğer yandan eski kocasıyla tekrar bir araya gelebileceklerini ifade etmek için kullanılan ve yeni bir akit anlamına gelen teracu' fiili kadına da izafe edilmiş olup, ayette

³²⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/433; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247.

³²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/13-14; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/56.

³³⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/255; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/118.

³³¹ Şeybânî, *el-Asl*, 10/198; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulemâ*, 2/247; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/429; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

³³² “Eğer (kocasını) onu (üçüncü defa) boşarsa, kadın başka biriyle nikahlanmadıkça ona (önceki kocasına) helal olmaz. Eğer (sonradan evlendiği koca) kadını boşarsa... (ilk kocasıyla) birbirlerine dönmelerinde bir sakınca yoktur.”

velinin bahsi geçmemektedir.³³³ Ayrıca Bakara Suresi 232. ayette³³⁴ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ibaresiyle, benzer şekilde veli zikredilmeksizin nikah doğrudan kadına izafe edilmiş³³⁵ ve velilerin bu kadınların evlenmelerini engellemeleri yasaklanmıştır. Nehiy, nehyedilecek bir şeyin varlığını gerektirir. Kadınların kendi başlarına evlenmelerine engel olmanın yasaklanması, kadının nikahta doğrudan taraf olabileceğine delalet eder.³³⁶

Hz. Peygamber (sav), “Eyyim kendisi hakkında veliden daha fazla hak sahibidir.”³³⁷ buyurmuştur. Eyyim, bakire veya seyyib³³⁸ (dul) olması fark etmeksizin, kocası olmayan kadın anlamına gelir.³³⁹ Bu hadisten eyyim üzerinde kendisinin ve velisinin olmak üzere iki hakkın bulunduğu, ancak kadının hakkının velininkinden öncelikli/üstün olduğu anlaşılmaktadır. Hür ve mükellef kadın rızası hilafına evlendirilemeyeceğinden burada velinin hakkı, kadının izniyle onun yerine nikahı akdetmesidir. Kadının “ehakk” olduğu husus ise velinin rızası olmadan kendi başına evlenebilmesidir.³⁴⁰

Bir diğer delil, Hz. Peygamber’in (sav) Ümmü Seleme’ye dünür oluşunu aktaran rivayettir. Rasulullah (sav) evlenme isteğini bildirdiğinde Ümmü Seleme velilerinin orada olmadığını söylemiş ancak Hz. Peygamber velilerinden bu evliliğe razı olmayacak birinin bulunmadığı şeklinde cevap vermiştir. Nihayetinde Hz. Peygamber Ümmü Seleme ile velileri olmadan evlenmiştir.³⁴¹ Yine kendini Hz. Peygamber’e (sav) hibe etmek isteyen kadın hakkındaki rivayet de kadının velisiz akdettiği nikahın geçerli olduğuna delalet eder. Zira Hz. Peygamber bu kadını başka bir sahabiyle evlendirmiş ve ona velisinin olup olmadığını sormamıştır.³⁴²

Babanın, küçük kızın evliliği üzerindeki velayeti, çocuğun maslahatına olan bir nikahı küçük kız kendi başına akdedemeyeceği için, zarureten sabit olmuştur. Ancak bu

³³³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/257-258; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117.

³³⁴ “Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında...boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın.”

³³⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/258; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248.

³³⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/258.

³³⁷ İbnü'l-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabî, ts.), “Nikah”, 1421.

³³⁸ Seyyib; Sahih veya fasid nikahla ya da nikah şüphesiyle gerçekleşen cinsel ilişki sonucu bekareti bozulan kadın anlamına gelir. (Çeker, “Bikr”, 6/151.)

³³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/259; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/56.

³⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/56.

³⁴¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/262-263; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12.

³⁴² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/262.

kız akil olarak bülüğa erdiğinde velayeti gerektiren zaruret ortadan kalkar. Ayrıca hür ve mükellef bir kadın üzerinde başka birinin velayetinin olması hürriyetiyle çelişir. Kişinin akli melekelerinde yetersizlik olması gibi bir zaruri bir durum olmadıkça, hürriyet ve velayet aynı kişi üzerinde bir arada bulunamaz. Nitekim akıllı olarak bülüğa eren erkek çocuk üzerindeki evlendirme velayeti de bu sebepten dolayı kalkar. Aynı durum kadın için de söz konusu olduğunda, onun için de aynı sonuç söz konusu olmalıdır.³⁴³

İslam hukukuna göre denklik erkekte aranır. Diğer bir deyişle denklik mevzuu gündeme geldiğinde ikisinin de birbirine denkliği değil, sadece erkeğin kadına denkliği söz konusu edilir. Bundan dolayı ikisi de hür ve mükellef oldukları halde kocası denk olmadığına sadece kadının velilerine itiraz hakkı verilmiştir. Kadının denk olmayan biriyle veya emsalinden az mehirle evlenmesi durumunda bunun velilere de zararı dokunur.³⁴⁴ Zira veliler kendilerine denk olmayan hısımları sebebiyle toplumda ayıplanmaya, dedikodulara maruz kalabilirler. Diğer yandan mehrin yüksek olması veliler açısından övünülecek, şeref duyulacak bir husustur. Kızın emsallerinden az mehirle evlenmesi ahlakı düşük olanlara has bir uygulama olduğundan veliler için rencide edici bir durumdur. Ayrıca emsalinden düşük mehirle evlenen kız, kendisinden sonra evlenecek kadın akrabalarının mehir-i misil miktarının düşmesine neden olur.³⁴⁵ Mezkûr sebepler göz önünde bulundurularak kadının kendi başına yaptığı evlilikte denklik ve emsal mehir şartları sağlanmadığında velilere itiraz hakkı verilmiştir. Böylece hem kadının sırf kendi hakkı olan hususta tasarruf yetkisi kısıtlanmamış hem de velilerin haklarının ihlal edilmesinin önüne geçilmiş olur.

Diğer yandan, kadın velisinden kendisini, dengi olan ve emsal mehrini veren biriyle evlendirmesini istediğinde, velinin buna izin vermeme, engel olma hakkı yoktur.³⁴⁶ Bu durumda velinin yetkisi, kadını istediği adamla evlendirmekten ibarettir. Aksi takdirde kadının mahkemeye başvurma hakkı vardır. Kadın haklı olup veli haksızlık yaptığından velayet yetkisi hâkime geçer, hâkim kadını evlendirir.³⁴⁷ Böyle olunca denklik ve mehir şartını sağlayan biriyle velinin evlendirmesi/izin vermesi veya kadının kendi başına evlenmesi arasında pratikte bir fark olmadığı görülür.³⁴⁸

İmam Muhammed'e göre kadının kendi başına yaptığı evlilik velinin icazetine

³⁴³ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248.

³⁴⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/274; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/152.

³⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/14.

³⁴⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/153; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247.

³⁴⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/432.

³⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247-248.

mevkuftur. Öyle ki veli icazet vermeden zifaf gerçekleşse haram olarak gerçekleşir.³⁴⁹ Burada kocanın denkliği veya mehrin miktarının herhangi bir etkisi yoktur.³⁵⁰ Veli icazet verirse nikah nafız olur. Ancak koca denk ve mehir emsal miktarda olduğu halde velinin icazet vermekten imtina etmesi durumunda nasıl bir yol izleneceği konusunda kaynaklarda İmam Muhammed'e iki farklı görüş nisbet edilmektedir. Birincisine göre veli icazet vermediğinde hâkim haksız yere engel olan veliyi velayetten çıkarır, önceki akdi iptal ederek yeniden nikah akdi yapar.³⁵¹ Zira mevkufta akitte icazeti beklenen kişi reddettiğinde, akit aslen iptal olur. Bu nedenle yeniden kurulması gerekir.³⁵² Diğer görüşe göre veli icazet vermediğinde hâkim icazet verir. İlk kıyılan nikah sahih olarak devam eder.³⁵³ Çünkü velinin bu durumda kadını engelleme hakkı yoktur. Yetkisini kötüye kullandığından velayetten çıkarılır, hâkim kadının velisi olur ve nikaha icazet verir.³⁵⁴ Bu tartışmalar kadının velisi olması durumunda söz konusudur. Ancak velisi olacak kimse bulunmayan kadının kendi başına kıydığı nikah İmam Muhammed'e göre de geçerlidir.³⁵⁵ Zira nikahın velinin icazetine mevkufta olması velinin hakkının korunması içindir. Veli bulunmadığında nikah konusunda kadından başka hak sahibi kalmaz. Bu durumda kadın sırf kendi hakkı olan bir meselede tasarrufta bulunduğundan nikahı sahih olur.³⁵⁶

İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ile ihtilaf ettiği görüşü, nikahın sıhhatine veliyi dahil etme noktasında diğer mezheplerle benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle tartışmanın odak noktasını netleştirmek adına İmam Muhammed'in veli konusunda diğer mezheplerden ayrıldığı hususların da belirtilmesi gerekir. Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebe göre sadece kadının sözlü irade beyanıyla nikah sahih olmaz. Diğer bir deyişle, velinin izni ve rızası olsa dahi kadının bizzat taraf olarak katılıp akdettiği nikah geçersizdir. Nikahı mutlaka velinin akdetmesi gerekir.³⁵⁷ İmam Muhammed'e göre velinin izni veya icazetinin olması yeterlidir. Kadın nikahını bizzat akdedebilir.³⁵⁸ Diğer mezhepler hür, mükellef ve bakire kadın üzerindeki velayetin icbar velayeti olduğu

³⁴⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/430; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/152; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247.

³⁵⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/430.

³⁵¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 246; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/432; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

³⁵² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/433; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248.

³⁵³ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulemâ*, 2/247; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/256.

³⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248.

³⁵⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/430; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/15; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/118.

³⁵⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/432; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/57.

³⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/36; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/8; Hatîb Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/239; Apaydın, "Velâyet", 43/18.

³⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/191.

kanaatindeyken İmam Muhammed müşterek velayet görüşünü benimser. Yani nikahta velinin rızası gerektiği gibi kadının da rızası gerekir.³⁵⁹ Bu ikisinden biri bulunmadığında nikah sahih olmaz, mevkuf olarak doğar. Halbuki diğer mezheplere göre velinin rızası olması yeterlidir, veli mükellef ve bakire olan kadını nikaha icbar edebilir.³⁶⁰ Diğer yandan Hanefî kaynaklarında konu tartışılırken mezhep içi ihtilaftan ziyade diğer mezheplerin delillerini çürütme yaklaşımının hâkim olduğu görülür. Bunda İmam Muhammed'in zahiru'r-rivaye olan görüşe rücu ettiği yönündeki rivayetin de etkisi olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla kaynaklarda ihtilaf, Şeyhayn-İmam Muhammed ihtilafından ziyade Hanefî mezhebinin diğer mezheplerle ihtilafı şeklinde ele alınır; delillendirmeler, verilen cevaplar bu mihver üzerinde cereyan eder.

Hür ve mükellef kadının evliliğinde velinin rızası olması gerektiği görüşü şu şekilde delillendirilmiştir:

Bakara Sûresi 232. ayette “Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında...boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın.” buyrulur veli, kadının evlenmesine engel olmaktan menedilmiştir. Bu yasaklama velinin engelleme yetkisi olduğunu gösterir. Böyle bir yetkisi olmasa, yasaklanması anlamsız olurdu. Zira engelleme yetkisi olmayan herhangi bir yabancıya böyle bir yasaklama getirilmez.³⁶¹ Ayetin nüzul sebebi de bu yorumu desteklemektedir. Ayet, sahabeden Ma’kıl b. Yesâr’ın kız kardeşi ve boşandığı kocası tekrar evlenmek istediklerinde Ma’kıl’ın buna karşı çıkmasından sonra nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) onu çağırarak kardeşinin evliliğine engel olmamasını söylemiştir. Ayet velisiz nikahın caiz olmayacağına delalet eder. Zira Ma’kıl’ın kardeşi seyyib idi. Eğer velisine gerek kalmadan kendi başına evlenebilecek olsaydı böyle yapardı. Nitekim kendisi de eski kocasına dönmek istiyordu.³⁶²

Hz. Peygamber’den nikahta velinin bulunması gerektiğini ifade eden şu hadisler rivayet edilmiştir: “Velisiz nikah olmaz”.³⁶³ “Velisinin izni olmadan evlenen her kadının nikahı batıldır, nikahı batıldır, nikahı batıldır. Eğer zifaf gerçekleşirse bundan dolayı

³⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi’*, 2/247.

³⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/19; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/100; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/33; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/41.

³⁶¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/259; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

³⁶² Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 3/158.

³⁶³ Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Nikah”, 19 (No. 2085); Ebû İsa Muhammed Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar İvad Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Nikah”, 14 (No. 1101); Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), “Nikah”, 15 (No. 1880).

kadına mehr-i misil vermek gerekir. Eğer anlaşılmazlarsa velisi olmayanın velisi devlet başkanıdır.”³⁶⁴ “Kadın kadını evlendirmesin, kadın kendi başına evlenmesin, kendi başına evlenen kadın zaniyedir.”³⁶⁵ Bu rivayetler başka açıklamaya ihtiyaç duymaksızın nikahta velinin izninin gerektiğine delalet eder. Ayrıca kadının velisiz evlenebileceği görüşünü kabul edenler de veliye belli şartlar altında itiraz ve fesih hakkı verir. Bu hakkı vermeleri bizzat velinin nikah üzerinde yetkisi olduğunu gösterir. Zira nikahta hakkı olmasa fesih yetkisinin verilmesi anlamsız olurdu. Bu durumda velinin de nikahta hak sahibi olduğu ortaya çıkar. Bir şahsın hakkı olan hususta ondan izinsiz tasarrufta bulunulduğunda, bu tasarrufun geçerliliği hak sahibinin icazetine mütevakkıftır. Bu nedenle velinin de üzerinde hak sahibi olduğu nikahta kadının ondan izinsiz yaptığı tasarruf velinin icazetine mevkufluk olarak gerçekleşir.³⁶⁶

Velisiz nikah olmayacağına dair sunulan delillerin manaya delaleti ve sübutunun kuvveti noktasında eleştiriler getirilmiştir. Bu görüş sahipleri kadınların boşandıkları kocalarıyla evlenmelerine engel olmayı yasaklayan ayetin³⁶⁷ kastedilen manaya delaletini iki açıdan kabul etmez. Birincisi; aynı ayetin, kadının kendi başına akdettiği nikahın sıhhatine de delalet ettiğini ifade ederler. Zira ayette geçen يَنْكِحَنَّ fiili veli zikredilmeksizin kadına nisbet edilmiştir. Bu açıdan ayet kadınların kendi başlarına nikah kıyabileceklerine de delalet eder denilebilir.³⁶⁸ Ayrıca ayette engel olma yasağı velilere değil kocalara yönelik de olabilir. Nitekim ayet kocalara hitap ederek başlar: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَرْوَاحَهُنَّ Hitap kocalara yönelik düşünüldüğünde, kadınlara iddetlerinin bitimine yakın dönüp sonra tekrar boşayarak evlenmelerine engel olmayın, şeklinde anlaşılması mümkündür.³⁶⁹ Engel olma yasağının muhatabı veliler olsa bile bu, velinin engelleme yetkisi olduğu anlamına gelmez. Zira veliyi, kadını eve hapsetmek, akit yapmak için dışarı çıkmasına engel olmak gibi fiillerden nehyetmiş olması da mümkündür.³⁷⁰ Ayrıca engelleyen velinin bunu yapmaktan nehyedilmesi, kadının kendi başına evlenebileceği anlamına da gelebilir.³⁷¹ Dolayısıyla bu ayet, kadının

³⁶⁴ Tirmizî, “Nikah”, 15 (No. 1102); Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenü 'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/313.

³⁶⁵ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikah”, 15 (No. 1882); el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/178.

³⁶⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari 'l-Kerhî*, 3/431; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/247.

³⁶⁷ el-Bakara 2/232

³⁶⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari 't-Tahâvî*, 4/258; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248.

³⁶⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari 't-Tahâvî*, 4/260; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/258-259.

³⁷⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari 't-Tahâvî*, 4/260; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117.

³⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari 't-Tahâvî*, 4/261.

nikahında velinin yetkisi olduğuna kesin olarak delalet etmez.

Kadının velisiz evlenebileceği görüşünde olanlar aksi görüşe delil olarak zikredilen hadislerin zayıf olduğu, kendileriyle amel edilemeyeceği kanaatindedir. Zira velisinden izinsiz evlenen kadının nikahının batıl olduğunu ifade eden hadisin ravileri arasında yer alan Hz. Aişe (v. 58/678) kardeşi Abdurrahman'ın kızını velisi yokken evlendirmiş, Zühri (v. 124/742) de böyle bir hadis bilmediğini ifade etmiştir.³⁷² Nitekim hem Hz. Aişe hem Zühri velisiz nikahın caiz olduğu kanaatindedir. Ayrıca hadis sahih bile olsa mevlasından izinsiz evlenen cariye hakkında olduğu söylenebilir. Zira rivayet başka bir tarikinde “Mevalisinden izinsiz evlenen kadın...” şeklinde geçer. Bu tarihte veli değil de mevalinin zikredilmesi, söz konusu yasağın hür kadınlar için değil cariyeler hakkında geçerli olduğuna delalet eder.³⁷³

Hz. Peygamber'den nakledilen “Velisiz nikah olmaz”³⁷⁴ şeklindeki rivayetin de zayıf olduğu öne sürülmüştür. Nitekim kaynaklarda³⁷⁵ “Hz. Peygamber'den gelen üç hadis sahih değildir” denilmekte olup, “Velisiz nikah olmaz” hadisi de bunlar arasında yer almaktadır. Diğer yandan hadis sahih bile olsa hür ve mükellef kadının kendi başına evlenemeyeceğine kesin olarak delalet etmez. Veli akitte velayet yetkisi olan kişi ise, hür ve mükellef kadın kendi akdinde yetkili olduğundan, diğer bir deyişle kendi kendisinin velisi olduğundan, onun yaptığı nikah velisiz nikah sayılmaz.³⁷⁶ Velisiz nikah olmaz hadisi, kendi üzerinde velayeti olmayan küçük çocuklar, cariyeler ve zihinsel engeli olan kişilerin evlilikleri için geçerlidir. Başka bir açıdan bakılacak olursa, hadisin ibaresi sadece kadınlara mahsus olmayıp erkekleri de içerir. Erkeğin kendi üzerinde velayeti olduğundan, onun akdettiği nikah velisiz olmuş sayılmaz. Aynı durum kadın için de söz konusudur. Nitekim velisiz evlenmesi yasak olan köle, cariye, çocuk ve zihinsel engelli olanların kadın veya erkek olmaları arasında fark yoktur. Bu durumda olanlar kadın da olsa erkek de olsa velisiz nikahları caiz değildir. Velisiz nikahın sahih olmaması, veli ile yapılan nikahın sahih olduğu anlamına gelir. Bu durumda hür ve mükellef kadın kendi kendisinin velisi olduğuna göre, kendi başına akdettiği nikah veli ile akdedilmiştir ve sahihtir. Bu açıdan bakılınca rivayet, iddia edilenin tam aksine olmak üzere, kadının kendi

³⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 264-265; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/259-260.

³⁷³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/266-267; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/249.

³⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 19 (No. 2085); Tirmizî, “Nikah”, 14 (No. 1101); İbn Mâce, “Nikah”, 15 (No. 1880).

³⁷⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/269; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248-249.

³⁷⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/269; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/248-249.

başına yaptığı nikah akdinin sıhhatine de delalet eder.³⁷⁷

Kadının kadını evlendirmesini ve kadınların kendi başına evlenmelerini yasaklayan hadis kesin olarak akdin geçersizliği sonucunu doğurmaz. Hz. Peygamber'in, kadının nikah için erkeklerin olduğu kalabalıklara çıkmasını kerih gördüğü anlamına da gelebilir. Cessâs'ın ifadesine göre hadisin devamında gelen ve kendi başına evlenen kadının zaniye olduğunu ifade eden kısmın hadisin aslından olmayıp Ebû Hureyre'nin (v. 58/678) hadisin sonuna eklediği kendi yorumudur.³⁷⁸

Kadının nikahında velinin olması gerektiğini, velinin izni olmadan kıyılan nikahın batıl, bunu yapan kadının zaniye olacağını ifade eden hadisler yanında, ilgili kısımda zikredildiği üzere, kadının kendi başına evlenebileceğini ifade eden hadisler de mevcuttur. Aynı konuda tearuz eden hadisler olduğunda cem ve tercih yollarına başvurmak gerekir. Muarız rivayetlerden veliyi gerekli kılan hadislerin ya zayıf ya da sıhhatinin ihtilaflı olduğu, buna karşılık “Eyyim kendisi hakkında velisinden daha fazla hak sahibidir” hadisinin sıhhatinde herhangi bir ihtilaf bulunmadığı ifade edilmekte, sıhhatinde ittifak bulunan hadisin, ihtilaflı hadise öncelenmesi gerektiği belirtilmektedir. Hadislerin hepsiyle amel edilmek istenip cem yoluna gidildiğinde de umum hususa hamledilerek, velisiz nikahın yasaklanması akdin ifsadına değil, efdal olana yönlendirme şeklinde yorumlanabilir. Diğer bir deyişle, müstehab olup tercih edilen, kadının velisinin izni ve onayı ile evlenmesi, kadına uygunsuz yakıştırmaların yapılmaması için erkeklerin olduğu nikah meclisine çıkmayıp, nikahı velinin akdetmesidir. Ancak bunların birindeki eksiklik akdin sıhhatine etki etmez. Bu nikah evla olana muhalif olsa da sahihtir.³⁷⁹ Zira bir yanda kadının kendi başına evlenmesini yasaklayan, diğer yanda bunun cevazını gösteren rivayetler mevcuttur. Bu durumda hadislerdeki yasaklamanın akdi iptal etme veya haram kılma sonucu doğurmadığı, faziletli olanı tercihe yönlendirdiği şeklinde yorum yapılabilir.

İmam Muhammed'in veliye itiraz hakkı verilmesinin, nikahın velinin icazetine mevkufl olduğuna delalet ettiği şeklindeki yorumu da eleştirilmiştir. Zira velinin bu akitteki hakkı, akdin kendisinde değil, doğurduğu sonuçlar itibarıyla. Nitekim veliye itiraz hakkı kadın dengiyle evlenmediğinde verilir. Dolayısıyla velinin itiraz hakkı akit gerçekleştirildikten sonra sabit olur, öncesinde yoktur. Bu durumda velinin durumu şuf'adarın

³⁷⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/269-270.

³⁷⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/270-271.

³⁷⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/259-260.

durumuna benzer. Şöyle ki, şuf'adın meşfû' üzerindeki hakkı ancak meşfû'u üçüncü şahısla meşfu' üzerinde bir akit yapıldıktan sonra doğar. Şuf'adın burada fesih hakkının olması meşfû' üzerinde yapılan akdin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Bunun gibi velinin akitten sonra itiraz hakkının olması akdin geçersiz olduğu anlamına gelmez.³⁸⁰

Hür mükellef kadının nikahı konusunda Hanefi mezhebindeki görüşleri mutlak caiz, denkliğin olması şartıyla caiz ve mevkuf olmak üzere sıraladığımızda, mezhebin temel görüşünün ilki olduğu söylenebilir. Nitekim bu içtihat zahiru'r-rivaye olup, mütunu erbaanın tamamı bu görüşü almıştır.³⁸¹ Nikahın sıhhati için kocanın denkliğini şart koşan içtihat, kaynaklarda fetvada esas alınan görüş olarak nitelenmiştir.³⁸² İlki daha güçlü olmasına rağmen fetvanın ikinci görüşe göre verilmesi, ilgili yerde açıklandığı üzere uygulamadaki işlevselliği ve pratikliğinden kaynaklanmış olmalıdır.

Osmanlı Devleti'nde de 1544 yılına kadar nikahlarda velinin izni aranmayıp, genel anlamda Ebû Hanîfe'nin görüşü fetvada esas alınmıştır. Ancak 1544 yılında, zamanın ihtiyaçlarına daha uygun bulunarak İmam Muhammed'in görüşü müftâ bih olmuş ve kadınlar velinin izni olmaksızın nikah kıymaktan menedilmişlerdir. Bu tarihten sonra hakimler nikahlarda velinin izni olmadan nikah kıymamış, veli izinsiz kıyılan nikahların sahih olmadığı hükmü verilmeye başlanmıştır.³⁸³ İmam Muhammed'in bu içtihadının Osmanlı'da ne zamana kadar uygulandığını irdeleyen Mehmet Akif Aydın, 20. yüzyıla kadar nikahlarda velinin izni şart koşulduğunu, ancak muhtemelen 16. yüzyıldan sonra veli izni olmaksızın kıyılan nikahların feshine hükmedilmediğini ifade eder.³⁸⁴ Daha açık bir ifadeyle 1544 yılından sonra 16. yüzyıl boyunca hem nikahlarda velinin izni aranmış hem de veli izni olmadan kıyılan nikahlar geçersiz sayılmıştır. 16. yüzyıldan sonra ise sadece nikahlarda veli izni şartı aranmaya devam etmiş ve bir şekilde veliden izinsiz kıyılan nikahlara ilişkin fesih talepleri mahkemelerce reddedilmiştir. Ancak 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde mesele, hür ve mükellef kadın evlenmek üzere müracaat ettiğinde durumun velisine bildirilerek itirazı olup olmadığının sorulması şeklinde hükme bağlanmıştır.³⁸⁵ Kararname'de velinin nikahtan

³⁸⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/273.

³⁸¹ Bkz. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 114; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 517; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 72; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 254.

³⁸² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/256; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/118.

³⁸³ Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlül Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 238-239; Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 54-55; Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velayet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 106.

³⁸⁴ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 56.

³⁸⁵ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 24.

önce itirazının olup olmadığının sorulması, velinin izninin aranmasından farklıdır. Kararname velinin iznini şart koşturmakta, sadece Şeyhayn'ın veliye nikahtan sonra verdiği itiraz hakkını, nikahtan önceye çekmektedir. Nitekim esbâb-ı mûcibe lâyhâsında bu kararın gerekçesi olarak, veliye nikahtan sonra itiraz hakkı vererek kurulmuş bir aileyi dağıtmak yerine, sorun oluşturabilecek hususların nikahtan önce tespit edilmesinin daha makul ve tarafların menfaatine daha uygun olduğu belirtilmekte, İmam Muhammed'e hiçbir şekilde atıf yapılmaksızın Mâlikî mezhebi uygulaması nazara verilmektedir.³⁸⁶ Bu durum bahsi geçen itiraz ile iznin kastedilmediğini göstermektedir.³⁸⁷ Eğer Kararname'deki itiraza dair hükmün İmam Muhammed'in izni gerekli gören içtihadıyla bir bağlantısı olsaydı, lâyhada mutlaka ona atıf yapılırdı. Bu durumda İmam Muhammed'in görüşünün 1544 yılından 16. yüzyıl sonlarına kadar tam olarak, 16-20. yüzyıllar arasında kısmen uygulandığı, Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile tamamen yürürlükten kalktığı söylenebilir.

Kadının evliliğinde velinin rolü konusunda ihticac edilen ayetlerin delaleti zannidir. Hatta Bakara Sûresi 232. ayette olduğu gibi aynı ayet iki tarafın görüşlerini destekleyecek şekilde yorumlanmaya müsaittir.³⁸⁸ Bu nedenle nakli deliller noktasında İmam Muhammed'in bu konudaki ihtilafının temelini hadislerin oluşturduğu söylenebilir. Nikahta velinin gerekli olduğunu ifade eden hadislerin sıhhatine, aksi görüşü savunanlar tarafından yapılan eleştirilere rağmen bu hadislerle ihticac etmesi, muhaddis bir fakih olan³⁸⁹ İmam Muhammed'in mezkur rivayetleri delil olarak kullanılabilecek değerde gördüğüne delalet eder. Dolayısıyla burada ihtilafın temel sebeplerinden biri hadisin sıhhati noktasında farklı kanaatte olmalarıdır.

Hanefiler dışındaki üç mezhep kızın, Hanefiler ise velinin rızasının olmaması halinde de nikahı sahih görürken, İmam Muhammed'in her iki tarafın da rızasını araması, en sağlam ve ihtiyatlı yolu tercih ettiğini düşündürür. Bu nedenle bir diğer ihtilaf sebebinin İmam Muhammed'in ihtiyatlı olanı tercih etmesi şeklinde belirlenebilir.

1.1.2. Yetişkin Oğlu Olan Mecnûnenin Nikahta Velisi

Hanefî fukaha arasında, nikahta velayet hususunda ihtilafa konu olan konulardan biri de; akli dengesi yerinde olmayan kadının (mecnûne) nikahında velisinin kim olacağı

³⁸⁶ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 78.

³⁸⁷ Benzer görüş için bkz. Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 177.

³⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/37.

³⁸⁹ Zafer Ahmed b. Latif Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs* (Lübnan: Dâru'l-Kalem, 1972), 59; Doğanay, "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye Muhalefeti", 494; Kocabaş, "Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî", 99.

meselesidir. İhtilaf bu kadının hem yetişkin oğlu hem babası bulunması durumunda velayet hakkının kimde olacağı üzerinde temerküz etmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre velisi oğlu, İmam Muhammed'e göre babası olur. Ebû Yûsuf'tan bu konuda iki görüş rivayet edilir. Bunlardan ilkinde, Ebû Hanîfe'yle müttetik olup velayetin oğluna ait olduğu kanaatindedir. Diğer rivayete göre mecnûnenin babası ve oğlu velayette birbirine denktir. Bu kadını hangisi evlendirse nikah sahih olur.³⁹⁰

Şeyhayn bu hükme varırken asabe hiyerarşisini esas alır. Asabe, daha çok İslam miras hukukunda ön plana çıkan ve murise doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılar için kullanılan bir kavram olmakla birlikte³⁹¹ fıkıhın diğer alanlarında da kendine yer bulmaktadır. Mecnûnenin nikahında asabenin velayet konusuyla bağlantısı daha çok buradaki sıralama hususundadır. Şöyle ki hem oğlu hem babası mecnûnenin asabesidir. Ancak oğulun asabeliği daha güçlü olup, onun bulunduğu yerde babanın asabeliği ikincil kalır. Dolayısıyla kadının oğlu varken babası, asabe vasfıyla varis olamaz.³⁹² Şeyhayn meseleyi bu minval üzerinden delillendirir. Onlara göre nikah akdindeki velayet asabelik üzerine mebnidir. Oğul asabelikte babadan önce geldiğinden,³⁹³ onun bulunduğu yerde babası mecnûnenin velisi olamaz.³⁹⁴

Ebû Yûsuf'tan rivayet edilen baba ve oğulun bu konuda denk olduğu görüşü kaynaklarda şu şekilde gerekçelendirilmiştir: Öncelik hakkı hususunda, oğulun olduğu gibi babanın da öncelenmesini gerektiren sebep mevcuttur. Zira oğul en yakın asabe olması dolayısıyla tekaddüm etmekle birlikte, baba da kadının kendi kabilesinden olması ve kadına daha şefkatli olması sebebiyle öncelik hakkına sahiptir. Bu durumda ikisi birbirine denk olur, mecnûneyi hangisinin evlendirdiği fark etmeksizin akit geçerli sayılır.³⁹⁵

Kaynaklarda İmam Muhammed'in bu nikahta velayeti babaya vermesi, kadının malı üzerindeki velisinin baba oluşu ve babasının şefkati üzerine bina edilir. Şöyle ki; mecnûnenin malı üzerindeki tasarruf yetkisi ittifakla babasına aittir. Dolayısıyla nikahında velisi de baba olmalıdır. Diğer yandan mecnûnenin babası genellikle oğlundan daha şefkatli olduğundan, kızının maslahatını gözetme konusunda mecnûnenin oğlundan daha öndedir. Bu sebeplerden ötürü mecnûnenin nikahında velisi oğlu değil babası

³⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/220; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/149; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/250; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/190.

³⁹¹ Hayreddin Karaman, "Asabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/452.

³⁹² Karaman, "Asabe", 3/452.

³⁹³ Asabelik sıralaması için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 5/581.

³⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/220; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/250; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/136.

³⁹⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/250.

olmalıdır.³⁹⁶

Şeyhayn'a göre nikahta velayet asabelik esasına dayandığından burada mecnûnenin babasının daha şefkatli olması, velayetin ona verilmesi için bir gerekçe teşkil etmez. Nitekim adet gereği kadına daha az şefkat göstereceği düşünülen asabeden başka kimseler varken, daha şefkatli olacağı gerekçesiyle annesinin babasına velayet verilmediği gibi, aynı gerekçeyle kendi babasına da velayet verilmez.³⁹⁷

Hanefî mezhebinde Şeyhayn'ın görüşü fetvada esas alınmıştır.³⁹⁸ Bu konuda diğer mezheplere bakıldığında, Mâlikîlerde mecnûneyi evlendirme velayeti babasına, Şâfiîlerde baba ve dedesine aittir. Baba ve dedenin yokluğunda diğer asabelerin yetkisi bulunmayıp, velayet doğrudan hâkime geçer.³⁹⁹ Hanbelî mezhebinde mecnûnenin evlenmeye ihtiyaç duyması halinde, bu ihtiyacın gözetilmesi onun maslahatına olduğundan, her velinin evlendirme yetkisi olduğu ifade edilir.⁴⁰⁰

Bu meselede Şeyhayn'ın meseleyi daha sistematik ele alarak, nikahta velayetin asabelik esasına dayandığı genel kuralını burada da işlettiği anlaşılmaktadır. İmam Muhammed'in ise mecnûnenin dezavantajlı oluşu ile ilgi ve yardıma daha fazla ihtiyaç duymasını dikkate alarak onun maslahatını öncelediği, bu nedenle evlendirme velayetini onun maslahatını daha iyi gözetecek ve onunla daha şefkatli ilgilenecek birine vermeyi tercih ettiği söylenebilir. Sonuç olarak burada ihtilaf sebebinin; Şeyhayn'ın sistem bütünlüğünü, İmam Muhammed'in bireyin maslahatını ön plana alması olduğu sonucuna ulaşılabilir.

1.1.3. İddet Bitmeden Eşlerin Tekrar Evlenip Zifafsız Boşanmaları

İslam aile hukukunun temel konularında birisini iddet oluşturur. İddet beklemeyi gerektiren şartlar oluştuğunda kadın, ayrılığın türüne göre beklemesi gereken iddet süresi bitmeden tekrar evlenemez. Bunun bir istisnası, kendisinden dolayı iddet beklediği erkekle tekrar evlenebilmesidir. Örnekle açıklanacak olursa; bir kadın kocasından bain talakla boşandıktan sonra iddeti bitmeden başkasıyla yeni bir evlilik yapamaz. Ancak boşandığı kocasıyla tekrar evlenmek isterlerse iddetin tamamlanmasını beklemeden hemen evlenebilirler.

³⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/220; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/250; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/190; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/290; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/136.

³⁹⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/136.

³⁹⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/421; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 114; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 520; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 255; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 73; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/83.

³⁹⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/105; Muhammed Necib Mutî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Dâru'l-Fikr, ts.), 16/172.

⁴⁰⁰ Mansur b. Yunus Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-İknâ'* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/45.

Bilindiği üzere zifaktan önce gerçekleşen ayrılıklarda, tesmiye edilmişse mehr-i müsemmanın yarısı, aksi takdirde müt'a ödenir ve kadının iddet beklemesi gerekmez. Bu başlık altında ele alacağımız ihtilaf, bu genel kuralın istisnası olup olmayacağı ekseninde cereyan eder. Şöyle ki, zifafın gerçekleştiği evlilikleri bain talakla biten bir çiftin, iddet bitmeden tekrar evlenip, bu ikinci evlilikte zifaf gerçekleşmeden ayrılmaları halinde mehir ve iddete dair ahkam yukarıda belirtilen genel kurala göre mi belirlenir? Diğer bir deyişle, bu çiftin daha önce zifafın gerçekleştiği bir evlilik yaşamış olmaları ve ikinci nikahın iddet içinde kısılması, mehir ve iddet konusunda bu evliliğin genel kuralın istisnası olmasına sebep olur mu?

Şeyhayn ikinci evliliğin iddetin sebebi olan kocayla yapılması halinde, ikinci akdi ilk evlilikle bağlantılı değerlendirir ve ona göre hükme bağlar İmam Muhammed ise her iki evliliği de müstakil olarak ele alır ve hüküm verirken bu açıdan yaklaşır. Bu nedenle Şeyhayn'a göre, karı kocanın zifafın gerçekleştiği evlilikleri bain talakla bittikten sonra, iddet içinde yeniden evlenip, bu ikinci evlilikte zifaktan önce tekrar boşanmaları halinde, kadına tam mehir verilir ve ikinci talaktan dolayı kadın yeniden iddet beklemeye başlar. İmam Muhammed'e göre ise kadın -mehr-in belirlenmesine bağlı olarak- mehr-i müsemmanın yarısını veya müt'a alır ve ilk talaktan kalan iddetini tamamlaması yeterlidir. Zifaktan önce gerçekleşen ikinci talaktan dolayı yeniden iddet beklemesine gerek yoktur.⁴⁰¹

İmam Muhammed'in görüşü zifaktan önce gerçekleşen talaklardan dolayı iddet beklenmeyeceğini⁴⁰² ve müsemmanın yarısının verileceğini⁴⁰³ hükme bağlayan ayetlere dayanır. Ayetlerin beyanı açıktır. İkinci nikahta talak zifaktan önce gerçekleştiği için mezkur ayetlerin kapsamına girer, dolayısıyla hükmü bellidir. Kadının ikinci talaktan sonra, ilk evlilikten kaynaklanan iddeti beklemeye devam etmesi çelişki oluşturmaz. Zira ilk evlilikte zifaf gerçekleştiği için, o iddeti zaten beklemekteydi. İddetin sebebi olan kocayla yapılan nikah akdiyle kalkan iddet, bu nikahı bitiren talaktan sonra geri dönmüş, iddet konusunda İmam Muhammed'e göre ikinci evlilik yok hükmünü almıştır.⁴⁰⁴

Şeyhayn ikinci evliliğin, iddetin sebebi olan kocayla olması durumunu ayrı bir

⁴⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, 10/207; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/28; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/277.

⁴⁰² el-Ahzâb 33/49 “Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur...”

⁴⁰³ el-Bakara 2/237 “Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur...”

⁴⁰⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/277; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/331-332; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/161.

kategoride değerlendirir. Her ne kadar ikinci nikahta zifaf gerçekleşmemiş olsa da bu çift daha önce cinsel birliktelik yaşamıştır. Bu, iddet sebebi olan kocayı diğer erkeklerden ayıran bir özellik arz eder. Şeyhayn'ın bu meseleye yaklaşımını anlamak için klasik fıkıh literatürünün akitlere bakış açısını hatırlamak gerekir. Bilindiği üzere klasik kaynaklarda bey' akdi, tüm akitlerin fikhî kurgusunda esas alınan asli modeldir.⁴⁰⁵ Diğer akitler bu model için kurulan sistem ve terminoloji içinde ele alınır. Nikah akdi de bunlardan biridir. Dolayısıyla nikah akdinin ve tarafların ele alınışı ve kullanılan terimler büyük oranda bey akdinden nakledilmiştir.⁴⁰⁶ Bu başlık altında ele alınan ihtilaf mevzuunda bahsi geçen durum belirgin bir şekilde kendini gösterir. Şeyhayn nikahı bey akdi, zifafı da kabz üzerinden ele alır ve görüşlerini bu ıstılahları kullanarak temellendirir. Şöyle ki; bu çiftin ilk evliliklerinde zifaf gerçekleştiğinden koca, kadınla olan cinsel birlikteliği zaten kabzetmiş durumdadır. Nitekim kadının iddet beklemesi bu kabz sebebiyledir. Dolayısıyla ikinci nikahta zifafa dayalı hükümlerin doğması için fiilen tekrar zifaf gerçekleşmesine gerek yoktur. Tabiri caizse cinsel birliktelik kabzedilmiş olarak, zaten kocanın elindedir. Bu nedenle ikinci nikahta mücerred akitle kabz (yani zifaf) hükümleri doğar. Tıpkı gasıbın bir malı gasp ettikten sonra onu satın alması durumuna benzer. Söz konusu akitte mağsub zaten gasıbın elinde olduğundan, kabz için sadece akit yeterlidir. Akitten sonra bir herhangi bir teslim-tesellüm olmamasına rağmen hükmen kabz gerçekleşmiş sayılır. Bahis mevzuu olan nikah akdinde de böyledir.⁴⁰⁷ Bu çift arasında daha önce zaten bir zifaf gerçekleştiğinden, ikinci nikah tek başına zifaf gerçekleşmiş gibi hüküm doğurur.

İmam Muhammed Şeyhayn'ın bu gerekçelendirmesine ric'at hakkı konusundaki hükümle itiraz eder. Şöyle ki; koca karısını sarih lafız kullanarak boşadığında, bu talakın ric'î veya bain oluşu, öncesinde zifafın gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlıdır. Sarih lafızla gerçekleştirilen talak, zifaftan önce meydana geldiğinde bain, zifaftan sonra meydana geldiğinde ric'î talak hükmündedir. Şeyhayn'a göre iddet içinde akdedilen ikinci nikahın ardından, zifaftan önce gerçekleşen ikinci talak sarih de olsa bain olarak gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle Şeyhayn bu talaka mehir ve iddet hususunda zifaftan sonra, ric'at konusunda zifaftan önce gerçekleşmiş gibi hüküm vermektedir. İmam Muhammed

⁴⁰⁵ Ali Bardakoğlu, "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/14.

⁴⁰⁶ Hakime Reyhan Yaşar, "Aqd al-Nikah: Explaining the Nexus Between Marriage and Contract in Islamic Law", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 158.

⁴⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/28-29; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/332; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/524.

Şeyhayn'ın ric'at konusundaki hükümlerine dikkat çekerek, mehir ve iddette de hükmün aynı olması gerektiğini savunur.⁴⁰⁸

Şeyhayn bu itirazı halvet-i sahihaya bağlanan ahkamı örnek göstererek reddeder. Zira halvet gerçekleştiğinde tam mehir verilmesi ve iddet beklenmesi gerekliken halvetten sonra fakat zifaktan önce gerçekleşen her talak baındır. Burada halvet; mehir ve iddet hususlarında zifaf yerine kaim olmakla birlikte, ric'at konusunda böyle olmamıştır. Daha açık bir ifadeyle, tam mehir verilmesi ve kadının iddet beklemesi hususlarında halvet, zifafla eşdeğer görülmektedir. Fakat halvetten sonra zifaktan önce sarıh lafızla talak gerçekleştiğinde, halvet ve zifafa farklı hükümler bağlanmaktadır. Sarıh lafızla gerçekleşen talak halvetten sonra olduğunda bain, zifaktan sonra olduğunda ric'î vasfını almaktadır. Dolayısıyla halvete bağlanan hükümlerde iddet ve mehir ahkamı ile ric'at ahkamı arasında fark vardır. İlk ikisinde halvet zifafla aynı sonuçları doğururken ric'atta farklı hüküm verilir. Tıpkı bunun gibi iddet içinde gerçekleşen ikinci evlilikte zifaktan önce gerçekleşen talaka bağlanan hükümlerde, iddet ve mehir ile ric'at birbirinden ayrı tutulabilir. Tıpkı halvette olduğu gibi, bahis mevzuumuzdaki ikinci talaktan sonra bir yandan tam mehir ve yeni bir iddet gerekli görülüp diğer yandan sarıh lafızla gerçekleşen talaka bain hükmü verilebilir. Bu durum halvette çelişki oluşturmadığı gibi bu konuda da çelişki oluşturmaz.⁴⁰⁹ Ayrıca hükmün bu şekilde verilmesi ihtiyata daha uygundur. Zira hem kalan iddeti tamamlamak yerine yeni bir iddete başlaması, hem de talak bain sayılarak kocaya ric'at hakkı verilmemesi ihtiyata daha uygundur.⁴¹⁰

İhtilafı olan bu meselede Hanefî mezhebinde Şeyhayn'ın görüşü esas alınır.⁴¹¹ Şâfiî⁴¹² ve Hanbelî⁴¹³ mezhepleri İmam Muhammed'le aynı görüştedir. Mâlikî mezhebinde kadının iddeti içinde eski kocasıyla tekrar evlenebileceği belirtilmekle birlikte,⁴¹⁴ ikinci evlilikte zifaktan önce talak gerçekleşmesi hususunda özel bir bilgiye rastlamadık.

Kaynaklarda bu meseleye üzerine teferru' eden bir başka konuya yer verilir. Bu bağlamda, "Bir kadınla her evlendiğimde o kadın boş olsun"⁴¹⁵ diyen bir adam, aynı gün

⁴⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/28.

⁴⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 28-29; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/524.

⁴¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/332-333.

⁴¹¹ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 305; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 91; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/524.

⁴¹² Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/94.

⁴¹³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/127.

⁴¹⁴ Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye fî telhisi mezhebi'l-Mâlikiyye*, ts., 141.

⁴¹⁵ كَلَّمَا تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ

içinde bir kadınla üç defa nikah kıyıp, her nikahtan sonra zifaf gerçekleştiğinde kaç talakın meydana geleceği ve ödenmesi gereken mehir miktarı, yukarıda zikredilen ihtilafa bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Şöyle ki; Ebû Yûsuf'a göre bu durumda iki talak gerçekleşir ve kocanın iki tam, bir yarım mehir ödemesi gerekir. Zira ilk nikah kıyılır kıyılmaz bir bain talak gerçekleşir. Bu talak, zifaktan önce olduğu için yarım mehir ödenmesi gerekir. Talaktan sonra zifaf gerçekleştiği için -nikahtan değil- zifaktan dolayı tam mehir ödenmesi gerekir. İkinci nikah kıyıldığında, nikahtan dolayı tam mehir gerekir. Zira Ebû Yûsuf'a göre her ne kadar ikinci nikahtan sonra zifaf gerçekleşmese de daha önce gerçekleşen zifafın hükmü devam eder. İkinci nikahın ardından كَلَّمَا sözünden dolayı bir talak daha vaki olur. Ancak öncesinde zifaf gerçekleştiğinden, bu talak ric'îdir. Ric'î olmasından dolayı çift arasında gerçekleşen ikinci zifaf, kocanın karısına ric'at etmesi manasına gelir. Burada yeni bir evlilik değil ric'at söz konusu olduğundan, yeni bir talak gerçekleşmez. Dolayısıyla bu çiftin evliliği bir talak hakkıyla birlikte devam eder. Sonuç olarak iki talak vaki olmuş, koca iki tam bir yarım mehir ödeme yükümlülüğüne girmiştir.⁴¹⁶

Bu mesele tablo üzerinde şu şekilde gösterilebilir:

Çizelge 1.1. Ebû Yûsuf'un görüşüne göre ödenecek mehir miktarları ve sebepleri.

1.Nikah	Zifaktan önce talak gerçekleşir	Nikahtan dolayı yarım mehir	1/2
1.Zifaf	Nikah şüphesiyle zifaf	Zifaktan dolayı tam mehir	1
2.Nikah	Talak vuku bulur ancak daha önce zifaf gerçekleştiğinden ric'î talak olur.	Nikah akdinden dolayı tam mehir	1
2.Zifaf	Bir önceki talak ric'î olduğundan bu zifaf ric'at kabul edilir.	Bir araya gelme yeni bir nikah değil, ric'at sebebiyle olduğundan yeniden mehir gerekmez.	0
3.Nikah	Ric'atten dolayı evlilik devam ettiğinden talak meydana gelmez, dolayısıyla yeni bir nikaha gerek yoktur.	Evlilik devam ettiğinden yeni mehir gerektirecek bir durum yoktur.	0

İmam Muhammed'e göre bu meselede kıyılan üç nikah da birbirinden bağımsız müstakil akitler olduğundan, önceki nikahlar, sonra kıyılanların hükmünü etkilemez. Bu nedenle "Bir kadınla her evlendiğimde o kadın boş olsun" diyen adam, bir kadınla aynı gün içinde üç defa evlenir ve her nikahtan sonra zifaf gerçekleşirse, her bir evlilik için birer tam birer yarım mehir ödenmesi gerekir. Zira sarf ettiği cümleden dolayı nikah

⁴¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/129-130; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 564; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/161.

kıyılır kıyılmaz, henüz zifaf gerçekleşmeden bir talak vaki olur. Bu talak zifaktan önce olduğu için yarım mehir ödenmesi gerekir. Sonrasında zifaf gerçekleştiğinden, -nikahtan dolayı değil- zifaf sebebiyle bir tam mehir daha gerekli olur. İkinci ve üçüncü nikahlarda da aynı durum gerçekleşeceğinden toplamda $1,5 \times 3 = 4,5$ mehir ödenmesi gerekir. Toplamda üç talak gerçekleşir ve beynûnet-i kübra doğar.⁴¹⁷ Tablo üzerinde gösterilecek olursa:

Çizelge 1.2. İmam Muhammed'in görüşüne göre ödenecek mehir miktarları ve sebepleri.

1.Nikah	Zifaktan önce talak gerçekleşir	Nikahtan dolayı yarım mehir	1/2
1.Zifaf	Nikah şüphesiyle zifaf	Zifaktan dolayı tam mehir	1
2.Nikah	Zifaktan önce talak gerçekleşir	Nikahtan dolayı yarım mehir	1/2
2.Zifaf	Nikah şüphesiyle zifaf	Zifaktan dolayı tam mehir	1
3.Nikah	Zifaktan önce talak gerçekleşir	Nikahtan dolayı yarım mehir	1/2
3.Zifaf	Nikah şüphesiyle zifaf	Zifaktan dolayı tam mehir	1

İmam Muhammed'in şekil şartlarını ve ayetin zahiri anlamını öncelediği söylenebilir. Zira ilgili ayetler zifaktan önce gerçekleşen ayrılıklarda müsemmanın yarısı veya müt'a verileceği, kadının iddet beklemek zorunda olmadığını açıkça ifade eder. Zifaktan önce talakın verildiği ikinci nikah, birinci nikahtan bağımsız kendi içinde bütünlüğü ve hükümleri bulunan müstakil bir akitir. Bu nikahın iddetin sebebi olan kocayla kıyılmış olması sonucu değiştirmez. Nasslarda verilen hüküm açıktır, ikinci akit de nasslarda zikredilen vasıfları haiz olduğuna göre, ifadeleri açık ve net olan ayetlerin hükmü olduğu gibi uygulanmalıdır. Şeyhayn ise meseleye daha çok akit mantığı içinde yaklaşır. Bu açıdan daha teknik bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Diğer yandan zifaktan önce gerçekleşen ikinci talakın -lafzen olmasa da mana itibarıyla- ilgili ayetin kapsamına girdiği kanaatine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İmam Muhammed'in ayette açıkça belirtilen hükmü tevile tabi tutmadan uygulama konusunda hassasiyet gösterdiği, bir nevi ihtiyatlı davrandığı, Şeyhayn'ın ise olayların ve nassların zahiri boyutu yanında arka planını da dikkate alarak meseleye çok boyutlu yaklaşımları düşünülebilir.

1.1.4. Müslümanın Nikahında Gayrimüslimin Şahitliği

Müslüman erkek ve Müslüman kadının evliliğinde şahitlerin Müslüman olması gerektiği konusunda fukaha arasında ittifak söz konusudur. Ancak Müslüman erkeğin ehli

⁴¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/129-130; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 564; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/161.

kitap bir kadınla nikahında tüm şahitlerin gayrimüslim olup olamayacağı konusunda Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında ihtilaf vardır.

Şeyhayn'a göre, taraflar nikahı inkâr etmedikleri sürece mezkûr nikahta zimminin şahadeti caizdir. Şahitlerin kadınla aynı dinden olup olmamaları fark etmez. Yine kadın nikahı inkâr edip koca ikrar ettiğinde de gayrimüslimin şahitliği caizdir. Zira bu durumda kocanın lehine, kadının aleyhine şahitlik etmiş olurlar. Kafirin kafir üzerine velayeti caiz olduğundan, onun aleyhine şahitlikleri kabul edilir. Ancak kocanın nikahı inkâr etmesi halinde koca aleyhine şahitlik etmiş olacaklarından şahadetleri caiz görülmemiştir.⁴¹⁸ Nitekim gayrimüslimin Müslüman aleyhine şahitlik edemeyeceği genel bir kaidedir. Zira şahitlik velayet (yetki-üstünlük) olarak değerlendirilir. Kafirin Müslüman üzerinde velayeti caiz olmadığından Müslüman aleyhine şahitliği de makbul değildir.⁴¹⁹

İmam Muhammed'e göre kadın zimmi de olsa, Müslümanın nikahında zimminin şahitlik etmesi caiz değildir. Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen, "Veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz."⁴²⁰ hadisini delil olarak alır. Ona göre buradaki adaletten kasıt ticari ve insani ilişkilerinde adil olması değil, dindeki adalettir.⁴²¹ Zira Müslüman fasığın nikahta şahitliğinin kabul edileceği hususunda ihtilaf yoktur. Kazf suçu işleyip had cezasına çarptırılmış Müslümanın bile nikahta şahitliği makbul olduğuna⁴²² göre, hadiste kastedilen, din hususunda adalet olmalıdır. Bu da ancak şahidin Müslüman olmasıyla mümkün olur. Gayrimüslim Müslüman aleyhine şهادette bulunamayacağına göre, şahit sıfatıyla onu dinlemesi de caiz olmaz. Ayrıca kafirin şهادeti sadece kadın aleyhine kabul edilip erkek aleyhine geçersiz sayıldığında sanki nikahta sadece kadını dinlemiş, erkeği dinlememiş gibi olur. Halbuki akdin sahih olması için şahitlerin iki tarafı da dinlemeleri gerekir.⁴²³ Çağdaş kaynaklarda bunlara ilaveten şöyle bir gerekçe daha zikredilir; koca Müslüman olduğundan nikahın Müslümanlar arasında bilinir olması gerekir. İki zimminin şahitliği ile akdedildiğinde Müslümanlar arasından ziyade zimmiler arasında

⁴¹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 10/210.

⁴¹⁹ H. Yunus Apaydın, "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/280.

⁴²⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 6/195; Ebu'l-Kâsım Süleymân Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. İvadullah İbn Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim Hasenî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 9/117; Dârekutnî, *Sünen*, 4/322; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/180.

⁴²¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/254.

⁴²² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/274; Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Kâdîhan, *Fetâvâ-yı Kâdîhan fi mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/294.

⁴²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/33.

duyurulmuş olur.⁴²⁴

Şeyhayn bu konuda Kitap ve sünnetteki nassların umum oluşunu delil gösterir. “Beğendiğiniz kadınlardan... nikahlayın.”⁴²⁵ “Bunlardan başkasını... mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helal kılındı.”⁴²⁶ vb. ayetler ile “Evlenin, boşanmayın.”⁴²⁷ ve “Evlenin.”⁴²⁸ gibi hadisler şahitlere dair herhangi şart olmaksızın mutlak gelmiştir. Müslümanın Müslümanla nikahında şahitlerin Müslüman olması gerektiği konusunda icma olduğundan, o ayrı tutulur. Ama Müslümanın zimmi ile nikahında şahitlerin Müslüman olması gerektiği iddia edildiğinde bunun için geçerli bir delil getirilmesi gerekir. Hz. Peygamber’den “Şahitsiz nikah olmaz”⁴²⁹ şeklinde gelen rivayetten net anlaşılan husus, nikahta mutlaka şahitlerin olması gerektiğidir. Şahitlik sözlükte i’lam ve beyandan ibarettir. Bunlar için akıl, dil ve şahitlik edilen hususun bilinmesi yeterli olduğuna göre, kafir de i’lam ve beyandan ibaret olan şahitliğe ehil olabilir. Bu şahitliğin Müslümanın aleyhine olması, başka bir delille hadisin umumundan tahsis edilmiş olup, Müslüman lehine şahitlik yapmasını engelleyecek bir delil bulunmamaktadır ve hala hadisin mazmununa dahildir.⁴³⁰

Nikah akdinde iki tarafın müşterek elde ettiği haklar yanında erkeğe özgü ve kadına özgü haklar da mevcuttur. Şahitlikle ilgisi açısından bakıldığında, erkeğe özgü hak, kadının sadece onunla evli olması,⁴³¹ kadına özgü hak ise mehir almasıdır. Burada kocanın elde ettiği hak önemli ve değerli olduğundan evliliği ispatlaması gereken, dolayısıyla lehine şahitlik edilmesi gereken erkektir.⁴³² İslam hukukunda mal ile ilgili akitlerde şahit tutma zorunluluğu olmadığından kadının mehir hakkını ispat için lehine tanıklık yapabilecek şahitlerin bulunması zorunlu değildir. Dolayısıyla erkek nikahı inkâr ettiğinde gayrimüslimlerin şهادetinin geçersiz sayılması akdin in’ikadı açısından bir sorun teşkil etmez. Bu durumda sadece kadının inkârı durumunda şahitlik yapabilecek iki

⁴²⁴ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6565.

⁴²⁵ en-Nisâ 3/3

⁴²⁶ en-Nisâ 3/24

⁴²⁷ İbn Hacer Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliyye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniyye*, ed. Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz Şeşrî (Suûdî Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1419), 8/455-456.

⁴²⁸ San'ânî, *el-Musannef*, 6/183.

⁴²⁹ Tirmizî, “Nikah”, 16 (No. 1104).

⁴³⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/254.

⁴³¹ Erkeğin çok eşlilik hakkına karşı kadının tek eşli olması kastedilmektedir.

⁴³² Klasik kaynaklarda genellikle erkeğin şahit tutmasını gerektiren sebebin karısıyla cinsel birliktelik hakkını (بضع) elde etmek olduğu ifade edilir. (Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/33; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/186.) Ancak İbnü'l-Hümâm'ın da belirttiği gibi bu hak erkeğe mahsus olmayıp karşılıklıdır. Dolayısıyla burada kadına özgü olan mehir almaya karşılık olabilecek erkeğe özgü hak, kadının sadece onunla evli olabilmesi şeklinde tespit edilmelidir. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/204.

gayrimüslimle nikah akdi geçerli olur.⁴³³

Diğer yandan, şahitlik velayet kapsamındadır. Gayrimüsliminin nikah akdi kurulurken velayeti ve bizzat icabı kabul eden taraf olması caizdir. Böyle olunca, tarafı olmaya ehil olduğu nikaha şahitlik de edebilmesi gerekir. Zira kabul, akdin rükünlerinden, şahitlik ise şartlarındandır. Rükünü yerine getirmeye ehil olabilen, evleviyetle şartı yerine getirmeye de ehil olabilir.⁴³⁴

Şeyhayn, İmam Muhammed'in delil getirdiği "Veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz." hadisinin zayıf olduğu kanaatindedir. Sahih olması halinde ise nedb ve istihbaba hamledilir.⁴³⁵ Zira nikahta şahitlere yönelik adalet şartı kimi rivayetlerde mevcutken bazılarında bulunmamakta, şahitlik mutlak olarak zikredilmektedir. Bu durumda mutlak rivayetler ıtlakı üzerinde bırakılır, takyid edenler de nedb ve istihbaba hamledilir. Mutlak, mukayyede hamledilecek olsa bile adalet şartı Müslümanlar arasındaki nikaha mahsus olarak anlaşılır.⁴³⁶

İmam Muhammed'in, erkek aleyhine şahitlik edemeyecek gayrimüslim şahidin sadece kadını dinlemiş, erkeği dinlememiş gibi olacağı şeklindeki itirazına Şeyhayn şöyle cevap verir: Zimmi burada hükmen işitmemiş gibi olsa da hakikatte orada bulunmuş ve tarafları duymuştur, işitmesi sahihtir.⁴³⁷ Mahkemede erkek aleyhine şahitlik edemeyecek olsa da nikah esnasında hazır bulunmasıyla şahitlik şartı sağlanmış olacağından nikah sahih şekilde kurulur. Zira akdin ispatında sözü hüccet olmayanların⁴³⁸ şahitliği ile de akit in'ikad eder.⁴³⁹ Zimminin şahitliği de böyledir. Zimminin koca aleyhine şahitliği ile nikah ispat edilemez ancak şahit olarak hazır bulunmasıyla akit in'ikad eder.⁴⁴⁰

Zimmi şahitlerin akit esnasında gayrimüslim iken şehadeti eda⁴⁴¹ esnasında Müslüman olmaları durumu ile, zimmi şahitlerin şehadeti eda ederken "Nikahta bizimle

⁴³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/33; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/186; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/204.

⁴³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/33.

⁴³⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/254.

⁴³⁶ Zafer Ahmed b. Latîf Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, thk. Şebbir Ahmed Kâsımî (Diyobend: el-Mektebetü'l-Eşrefiyye, ts.), 12/35-36.

⁴³⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/203.

⁴³⁸ Örnekler için bkz. Seybânî, *el-Asl*, 10/210.

⁴³⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/425. Muhtasaru Kerhî 3/425

⁴⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/254.

⁴⁴¹ Şahitliğin tahammül ve eda olmak üzere iki aşaması vardır. Tahammül; bir şahsın, hakkında şahitlik etmesi istenilecek hususa vakıf ve ona dair şahitlik yapabilecek bilgi birikimine sahip olması, (Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkah İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizâmiye Akademi, 2016), "Maslahat-ı Mürsele", 193.) eda da bu bilgisini hâkim huzurunda açıklayarak bilfiil şahitlik yapmasıdır. (Bilmen, "Eda-i Şehadet", 65.) Konumuz açısından bakıldığında şahitlerin nikah esnasında hazır bulunarak nikahı görüp anlaması tahammül, ihtiyaç halinde mahkemede nikahın varlığına şahitlik etmesi edadır.

birlikte iki Müslüman erkek daha vardı.” demeleri durumunda İmam Muhammed’in aslına (dayandığı ana kaideye) göre şahitliklerinin kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Bu konuda birbirine zıt iki görüş mevcuttur. Ancak sahih sayılan görüşe göre, her iki durumda da İmam Muhammed’in aslına göre şahitliklerinin makbul olmayacağıdır. Zira ona göre nikah baştan fasittir. Dolayısıyla sonradan Müslüman olsalar bile fasit nikah üzerine olacağından şهادetler geçerli değildir. Diğer yandan zimmilerin, nikah esnasında kendileriyle birlikte iki Müslümanın daha bulunduğunu söylemeleri yine kendi iddialarıdır ve orada olduklarını iddia ettikleri iki Müslümanın fiilini ispat için şahitliktir. Gayrimüslimin buna ehliyeti olmadığından mezkûr sözleri ve şهادetleri kabul edilmez. Ancak nikah esnasında gayrimüslim iken şهادeti eda esnasında Müslüman olmaları ve “Nikahta bizimle birlikte iki Müslüman erkek daha vardı.” demeleri halinde şهادetleri kabul edilir. Zira eda esnasında Müslüman olduklarından nikahta başka Müslümanların varlığına dair iddiaları, Müslümanın Müslümana şahitliği kapsamına girer, dolayısıyla makbuldür. Böyle olunca nikahta zimmilerden başka iki Müslümanın daha olduğu kabul edilmiş olur. Bu durumda nikah baştan Müslümanların da şahitliği ile kıyılmış olacağından İmam Muhammed’in aslına göre de geçerli olur.⁴⁴²

Hanefî mezhebinin muteber sayılan kaynaklarına ve fetva kitaplarına bakıldığında racih ve müftâ bih olanın Şeyhayn’ın içtihağı olduğu görölmektedir.⁴⁴³ Diğer üç mezhep bu konuda İmam Muhammed’le aynı görüşü benimser.⁴⁴⁴ Hatta mezkûr nikaha- diğer tüm fakihlere muhalif olarak- sadece Şeyhayn’ın cevaz verdiği ifade edilmektedir.⁴⁴⁵

Zimminin şahitlik edebileceğine dair Şeyhayn’ın görüşünü destekleyen çok sayıda argüman bulunmakla birlikte, İmam Muhammed’in argümanları temelde iki başlık altında toplanabilir. Biri -ve kaynaklarda en sık zikredileni- kafir, Müslüman aleyhine şahitlik edemeyeceğinden/mahkemede Müslüman aleyhine sözü hüccet olmayacağından onun şahitliği ile kıyılan nikahın in’ikad etmeyeceği şeklinde özetlenebilecek gerekçesi, diğeri “Veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz.” rivayetidir. Diğer açıklamalar bu iki

⁴⁴² Kâsânî, *Bedâi’*, 2/254; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/205; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/97.

⁴⁴³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 4/276-277; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 3/427; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/33-34; Kâdîhan, *Fetâvâ-yı Kâdîhân*, 1/294; Mevsîlî, *el-Muhtâr*, 113; İbnü’s-Sâatî, *Mecmau’l-bahreyn*, 511; Neseî, *Kenzü’d-dekâik*, 251; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 71; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/203-205; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/24; *el-Fetâvâ’l-Hindiyye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1310), 1/267.

⁴⁴⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/128; Ebû İbrahim İsmail b. Yahya Müzenî, *Muhtasaru’l-Müzenî* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990), 8/275; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/253; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/349; Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmî’l-mer’e ve’l-beyti’l-üslim fî ş-şerîati’l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 6/120.

⁴⁴⁵ Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 9/6565.

gerekçenin şerhi durumundadır.⁴⁴⁶

Kaynaklarda ilk argümana verilen cevap temelde, nikahı ispatta sözü hüccet olmayanların şahitliği ile de akdin in'ikad edeceği şeklindedir. Ancak İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserinde konuya yer verdiği bağlama bakıldığında onun zaten sözü hüccet olmayanın şahitliği ile akdin in'ikad edeceğini kabul ettiği görülür. Zira öncesinde kadın veya erkeğin iki oğlunun şahitliği ile evlenebilecekleri ancak inkâr halinde, şahitler kimin çocuklarıysa onun lehine, karşı tarafın aleyhine şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini ifade eder. Ardından zimminin şahitliği meselesine geçerek Şeyhayn'ın ve kendi görüşünü açıklar. Kendi görüşünü, "Müslümanın nikahı şahitler olmadan sahih olmaz. Müslümanın nikahı ancak Müslüman şahitlerle akdedilir." diyerek gerekçelendirir. Hemen peşine kadın ve erkeğin ikisinin ortak çocuklarının şahitliği ile kıyılan nikahın sahih olduğunu, inkâr durumunda çocukların iki taraf için de şahitlik yapamayacağını ifade eder.⁴⁴⁷ Öncesinde ve sonrasında bu akitleri sahih görüp, ortada zimminin şahitliğini, sırf mahkemede sözünün hüccet olmayacağı gerekçesiyle reddetmek açık bir çelişki olurdu. Halbuki İmam Muhammed'in *el-Hücce*'de Medine ehlinin bu tarz çelişkilerine dikkat çekerek, Hz. Peygamber'den (sav) veya sahabeden gelen bir rivayet olmaksızın benzer meselelere farklı hükümler vermelerinden dolayı onları eleştirdiği görülür.⁴⁴⁸ Üstelik bu eleştirileri birden fazla meselede, defaatle zikreder⁴⁴⁹ ve benzer meselelere benzer hükümlerin verilmesi konusunda Hz. Ömer'in (v. 23/644) Ebû Musa el-Eş'ari'ye (v. 42/662-63) yazdığı mektuba atıfta bulunur.⁴⁵⁰ Bu durum onun bu meselede dikkatli ve titiz olduğuna işaret eder. Zimminin şahitliğini, sözünün mahkemede hüccet olmaması gerekçesiyle reddettiği kabul edildiğinde, eleştirdiği hususu kendisinin yaptığı kabul edilmiş olur. İmam Muhammed gibi akıl ve zekâsının parlaklığı takdir edilen⁴⁵¹ bir alimin böyle bir çelişkiye düşmemesi daha

⁴⁴⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konu İmam Muhammed'in eserleri arasında sadece *el-Asl*'da ve oldukça kısa bir şekilde yer almakta ve zimminin şahitliğinin caiz görülmemesi metinde aktarılan tek cümle ile gerekçelendirilmektedir. Ayrıca şahidin adil olmasını gerektiren rivayet delillendirme kısmında bulunmamaktadır. (Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 10/210.) İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserini tahkik ve neşreden Mehmet Boynukalın, İmam Muhammed'in eserleri arasında (başka mezhebe cevap verme niteliği taşıyan *el-Hücce* ve *el-Muvatta* hariç tutulduğunda) delillendirme açısından en zengin eseri *el-Asl* olduğunu, bununla birlikte müellif *el-Asl*'da bariz bilinen, açıklanmasına gerek görmediği delillere yer vermediğini belirtir. (Bkz. Boynukalın, *Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eseri*, 177. Bu meselenin delillendirmesinde de böyle bir yol izlediği düşünülebilir.

⁴⁴⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 10/210.

⁴⁴⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, 2/563, 3/514-515. Benzer görüş için bkz. Boynukalın, *Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eseri*, 183.

⁴⁴⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Hücce*, 2/563, 568-570, 620, 3/307-308, 514-515.

⁴⁵⁰ Şeybânî, *el-Hücce*, 2/569-570.

⁴⁵¹ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam*, 81; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 9/134-136; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 36.

olasıdır.

Şeyhayn zimminin şahitliği meselesinde İmam Muhammed'in delillerine cevap verip başka karşıt deliller⁴⁵² de sunmuştur. Kaynaklarda İmam Muhammed'in sunduğu iki argümandan başka argümanına ve Şeyhayn'ın delillerine karşı verilmiş bir cevabına rastlayamadık. Dolayısıyla sadece şahitlerin adil olması gerektiğini ifade eden mezkûr rivayet kalmaktadır.⁴⁵³

Şeyhayn -yukarıda da ifade edildiği üzere- bu rivayetin zayıf olduğu kanaatindedir. İmam Muhammed hadis konusunda geniş bir birikime sahip olup,⁴⁵⁴ kimilerince muhaddis fakihlerden sayılmaktadır.⁴⁵⁵ *el-Hücce*'de görüldüğü üzere, hadis ehline hadis konusunda reddiye yazabilecek derecede donanımı mevcuttur. *el-Muvatta*'ı kendine has bir üslupla rivayet etmesi hadis ilminin teknik konularına da hâkim olduğunu gösterir.⁴⁵⁶ Dolayısıyla bir hadisin sıhhat derecesini tayin edebilecek yetki ve yetkinliğe sahip olduğu⁴⁵⁷ rahatlıkla söylenebilir. Burada hocalarından farklı görüş beyan etmek pahasına hadisi alması, onun bu rivayeti zayıf görmediğini, düşündürmektedir. Buraya kadar yapılan tahlillerden hareketle bu meselede İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaf sebebi, hadis rivayetinin sıhhati konusunda farklı görüşlere sahip olmaları şeklinde tespit edilebilir. Nitekim İmam Muhammed'in hadisin sıhhatini tespit konusunda ehl-i hadise yakın durduğu, bu duruşunun hadise dayalı olarak Ebû Hanîfe'yle ihtilaf etmesinin en temel sebeplerden biri olduğu ifade edilir.⁴⁵⁸ Burada da benzer bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Diğer yandan Müslümanın ehl-i kitap kadınla nikahında şahitlerin ikisinin de

⁴⁵² Şeyhayn'ın delilleri kısaca şöyle özetlenebilir: Evlenme ve nikahta şahitlik konusundaki nasslar umumdur, tahsis iddia eden delil getirmelidir; şahitlik i'lam ve beyandan ibaret, kafir de bunu yapabilir; rûknünü yerine getirmeye ehil olduğu akitte şarta da ehildir.

⁴⁵³ Söz konusu rivayet İmam Muhammed'in kitaplarında bu görüşün delili olarak zikredilmemektedir. Hatta zimminin Müslüman nikahında şehadeti konusunu işlediği başlık altında "Şahitler olmadan nikah olmaz." rivayetini -adil kaydı olmayan şekliyle-aktarmaktadır. Baktığımız kaynaklarda genellikle rivayet dışındaki diğer argümanı ele alınıp cevaplanmakta, mezkûr rivayet gündeme getirilmemektedir. Bu rivayeti İmam Muhammed'in delili olarak zikredip cevaplayan ilk kaynaklardan biri Kâsân'nin *Bedâi'u's-Sanâi*' isimli eseridir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in bu meseledeki muhalefet gerekçesinin mezkûr rivayet olduğu sonucuna ikincil kaynaklardan hareketle ulaşıldığı belirtilmelidir. Bu meseledeki diğer argümanını eleyip bu delile odaklanmamızın sebebi, diğerinin yorum gerektirmeyecek derecede açık çelişki içermesidir.

⁴⁵⁴ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 173; Doğanay, "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye Muhalefeti", 494, 510.

⁴⁵⁵ Tehânevî, *Kavâid*, 59; İsak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 166.

⁴⁵⁶ Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 165-166.

⁴⁵⁷ Tehânevî, *Kavâid*, 59; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 197..

⁴⁵⁸ Doğanay, "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye Muhalefeti", 496, 505; Mehmet Özşenel, "İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu", *Usul İslam Araştırmaları* 3 (2005), 93.

Müslüman olması daha emin ve ihtiyata daha yakın bir uygulamadır. Nitekim diğer üç mezhep imamının tamamı şahitlerin Müslüman olmasını şart koşar. Dolayısıyla mezkur nikah Müslüman şahitlerle akdedildiğinde dört mezhebe göre sahihken, şahitler zimmi olduğunda sadece Şeyhayn'a göre sahihtir. Bu durumda İmam Muhammed'in, daha emin ve ihtiyatlı olan yolu tercih ederek, şahitlerin Müslüman olmasını gerekli gördüğü söylenebilir.

1.1.5. Mehir Olarak Şarap veya Domuz Tesmiye Eden Zimmi Çiftin

Müslüman Olması

Mehir, İslam aile hukukunda özel başlık açılarak miktarı, alt sınırı, nikah esnasında veya öncesinde belirlenip belirlenmemesi, ödeme zamanı, nelerin mehir olup olamayacağı, eşlerin mehir konusundaki ihtilafı gibi birçok yönden ele alınıp detaylıca işlenen bir konudur. Mehre dair hükümleri düzenleyen fukaha, Müslümanların nikahları yanında İslam devleti yönetimindeki gayrimüslimlerin (zimmi) kendi aralarında kıydıkları nikahlara dair mehir ahkâmını da ihmal etmemiştir. Bu bağlamda mehir konusunda ele alınan hususlardan biri de nelerin mehir olup olamayacağı meselesidir. Müslümanların nikahlarında şarap, domuz ve Müslümanlar için haram olan herhangi bir şeyin mehir olarak belirlenemeyeceği (tesmiye) hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.⁴⁵⁹ Şarap ve domuz gayrimüslimlerin dininde haram sayılmayıp mal kategorisinde değerlendirildiğinden, onların kendi aralarındaki evliliklerinde bunları tesmiye edebilecekleri de üç imam tarafından kabul edilen bir husustur.⁴⁶⁰ Kadının mehri teslim alması, (kabzetmesi) şarap veya domuzu tesmiye eden çiftin İslam'a girmesinden önce gerçekleştiğinde, mehirle alakalı herhangi yeni bir hüküm doğmayacağı hususunda da ittifak söz konusudur.⁴⁶¹ Ancak -bu başlık altında ele alacağımız ihtilaf konusunu da teşkil eden husus- nikah esnasında gayrimüslim olan ve mehir olarak şarap veya domuz tesmiye eden zimmi çiftten biri veya her ikisinin kadın mehri teslim almadan (kabzetmeden) önce İslam'a girmesi durumunda mehrin tesliminin ne şekilde gerçekleştirileceğidir. Zira artık Müslüman olduklarından, şarap ve domuz üzerindeki hukuki işlem yasağı onları da kapsamaktadır.

Ebû Hanîfe, mehrin muayyen olup olmaması arasında ayrım yapar. Ona göre hangi domuzun veya hangi şarabın mehir olacağı tayin edilmişse, kadına tesmiye edilen

⁴⁵⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/204.

⁴⁶⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/527.

⁴⁶¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/313-314.

o domuz ve o şaraptan başka bir şey verilmesine gerek yoktur. Müsemmanın aynının verilmesi yeterlidir. Ancak “bir domuz” veya “bir küp şarap” gibi bir ifadeyle türü ve miktarı belirlenmiş ancak hangi domuz veya hangi küp şarap olduğu tayin edilmemişse, diğer bir ifadeyle müsemma gayrı muayyense, Ebû Hanîfe bu durumda şarap ve domuz arasında ayırım yapar. Müsemma şarapsa kıymeti, domuzsa mehr-i misl ödenir. Ebû Yûsuf tüm hallerde (muayyen-gayrı muayyen/şarap-domuz) kadına emsal mehir ödeneceği kanaatindeyken, İmam Muhammed’e göre tüm hallerde mehr-i müsemmanın evlilik günündeki kıymeti ödenir.⁴⁶²

Mehr-i müsemma muayyen olduğunda aynının verilmeyeceği hususunda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed aynı görüşte olduğundan, bu meselede ikisinin delilleri bir arada ele alınabilir. Diğer yandan Ebû Hanîfe’nin bu konudaki görüşleri, karşıt görüşe itiraz ağırlıklı olduğundan, İmameyn’in delillerinin önce zikredilmesi, Ebû Hanîfe’nin delillerinin daha net değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Bu meselede İslam’a girme, kadının mülkiyetine haram bir mal geçtikten sonra fakat kabzetmeden önce meydana gelmiştir. Domuz ve şarabın aynının temlik ve temellükü Müslüman için caiz olmadığından İslam’a göre, teslim edilmesi de teslim alınması da (kabz) caiz değildir. Her ne kadar tesmiye ile mal zaten kadının mülkiyetine geçmiş olsa da kabzın mülkiyeti güçlendiren bir yönü vardır. Nitekim zifaktan önce talak gerçekleştiğinde eğer mehir kabzedilmemişse, doğrudan ikiye bölünür ve yarısı ödenir. Ama kadın mehri kabzetmişse yarısının kocanın mülküne geri dönmesi için ya kadının rızası ya da mahkeme kararı gerekir. Bu hüküm, kabzın mülkiyetin güçlenmesi üzerindeki etkisini gösterir. Dolayısıyla kabz sadece basit bir el değiştirme olmayıp, mülkiyet üzerinde de etkisi bulunmaktadır. Böyle olunca, şarap veya domuzun akitle ilk temlik ve temellükünün yasak olması gibi, bunlar üzerinde İslam’dan önce sabit olan mülkiyetin güçlenmesine sebep olacak kabz da yasaktır. Bu durum, iki zimminin şarap üzerine bey akdi gerçekleştirirken, taraflardan birinin kabzdan önce Müslüman olmasına benzer. Bu durumda mebiin kabzının caiz olmaması gibi, tesmiye edilen şarap ve domuzun kabzı da caiz değildir.⁴⁶³

Ebû Hanîfe’ye göre mehr-i müsemma muayyen olduğunda, kadının onun

⁴⁶² Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, çev. Soner Duman (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 138-139; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 3/527-528; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî’l-Ulemâ*, 3/527-528; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/42; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/313; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/108.

⁴⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/42; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/313; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/208-209; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/387-388.

üzerindeki mülkiyeti tamdır. Şöyle ki; mülkiyet rakabe ve tasarruf mülkiyeti⁴⁶⁴ olarak ikiye ayrılır. Zevcenin mezkur mehir üzerinde rakabe mülkiyetine sahip olduğu müsellemdir. Kadının kabzdan önce mehir üzerinde istediği şekilde tasarruf etme yetkisi vardır. İsteddiği kişiye, istediği bedelle veya bedelsiz olarak vermesinin önünde hiçbir engel yoktur. Bu durum, kadının rakabe mülkiyetinin yanında tasarruf mülkiyetine de sahip olduğunu gösterir. Böyle olunca muayyen mehrin kabzedilmesinin mülkiyet üzerinde kayda değer bir etkisi bulunmayıp, şeklen el değiştirmeden ibaret kalır. İmameyn tarafından örnek gösterilen bey akdinde durum farklıdır. Zira orada kabzdan önce müşterinin mevide tasarruf yetkisi yoktur. Bey akdinde kabz, tasarruf mülkiyetinin müşteriye geçmesini sağlayacağından burada kabzın temlik ve temellük üzerinde etkisi vardır. Halbuki muayyen müsemmada kadın tasarruf mülkiyetine kabzdan önce de sahip olduğundan kabzın mülkiyet noktasında bir katkısı bulunmamaktadır. Bu durum bey akdinden ziyade bir Müslümana şarabını emanet eden zimminin onu geri almadan önce Müslüman olmasına benzer. Bu durumda Müslüman olan zimminin şarabı geri alması yasak olmadığı gibi, kadının İslam'dan önce tam mülkiyetle sahip olduğu mehri kabzetmesi de yasak değildir. Teslim alma ve teslim etme hususunda bir yasak bulunmadığında, kadına şarap ve domuzun teslim edilmesinin önünde bir engel kalmaz. Bu nedenle müsemma muayyen olduğunda kadın mehir olarak müsemma mehrin aynını alabilir, koca başka bir şey vermeye zorlanamaz.⁴⁶⁵

İmameyn muayyen müsemmada aynının verilemeyeceği konusunda müttetik olmakla birlikte sonrasında farklı görüşleri savunurlar. Ebû Yûsuf'a göre domuz veya şarap tesmiye edildiğinde müsemmanın muayyen olup olmaması fark etmeksizin mehir emsal mehre dönüşür. Onun görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilir; İslam'a girme akitten sonra fakat kabzdan önce gerçekleşmiştir. Bu durumda, tıpkı bey akdinde olduğu gibi, Müslüman olmanın şarap ve domuzun kabzedilmesine engel olması fiilen akit zamanına ilhak edilerek, sanki akit esnasında bunların tesmiye edilmesi de yasakmış gibi hükme bağlanır. Bu yasak varken şarap ve domuzu tesmiye eden Müslüman çiftin mehrinin emsal mehre dönüşmesi gibi, burada da mehr-i misle hükmedilir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Çıplak mülkiyet olarak da ifade edilen rakabe mülkiyeti, bir eşyanın sadece aynı üzerinde kurulu olup menfaatleri üzerindeki hakkı içermeyen mülkiyet türüdür. Tasarruf mülkiyeti ise, eşyanın sadece menfaatlerini içeren mülkiyet türüdür. (Bkz. Halit Çalış, "Rakabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/427; Hasan Hacak, "Milk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/63.)

⁴⁶⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/527; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/42; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/313; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/209; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/388.

⁴⁶⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/527-528; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/43; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/313.

İmam Muhammed bu durumda mehr-i müsemmanın muayyen olup olmaması fark etmeksizin kadına şarap veya domuzun kıymetinin ödeneceği kanaatindedir. Ona göre, İslam'a girme bunların kabzını yasaklamakla birlikte, çiftin akit zamanı yaptıkları tesmiyenin sıhhatini engellemez. Zira akit esnasında Müslüman olmadıklarından, kendileri için mal sayılan şeyleri tesmiye etmişlerdir. Bu durumda tesmiye sahihtir. Çünkü sonradan Müslüman olmaları tesmiyenin fesadını gerektirmez. Ancak İslam'la birlikte müsemmanın teslimi imkânsız hale gelmiştir. Tesmiyesi sahih olan müsemmanın teslimi mümkün olmadığından kıymet ödenir. Tıpkı Müslüman çiftin muayyen müsemması kabzdan önce helak olduğunda kıymetin ödenmesinin gerekmesi gibi, bu durumda da kadına müsemmanın kıymeti ödenir.⁴⁶⁷

Ebû Hanîfe müsemmanın gayrı muayyen olması halinde, şarap ve domuzu birbirinden ayrı değerlendirir. Şarap konusunda İmam Muhammed gibi kıymet ödenmesi gerektiğini savunurken, müsemma domuz olduğunda Ebû Yûsuf gibi, emsal mehir verilmesi gerektiği kanaatindedir. Ancak kıymet konusundaki istidlali İmam Muhammed'le aynı olmakla birlikte, emsal mehir hususunda Ebû Yûsuf'tan farklı bir delillendirme yapar. Zira ona göre kıyasen her ikisinde de kıymet verilmesi gerekir. Fakat domuzun kıymetinin verilmesini kerih görmesi sebebiyle istihsanen domuz tesmiye edildiğinde emsal mehir verilmesi gerektiği kanaatine ulaşmıştır.⁴⁶⁸ Ebû Yûsuf'un emsal mehir konusundaki istidlaline şu şekilde itiraz eder: Kabz sırasında Müslüman olmaları ile akit sırasında Müslüman olmalarının hükmü birbirinden farklıdır. Müslüman çiftin domuz veya şarabı mehir belirleyerek akit yapmaları durumunda tesmiye fasid olur. Bu durumda emsal mehre dönülmesi tesmiyenin fesadından dolayıdır. Ancak zimmiyen bunların tesmiyesi sahih olacağından emsal mehre hükmetmek için bir sebep yoktur. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin şarap ve domuzda farklı hüküm vermesi şu şekilde delillendirilir; çift Müslüman olmadan önce, koca kadına ortalama bir domuzun kıymetini ödemek istese, kadın bunu kabul etmek zorundadır, mutlaka domuz verilmesini talep etme hakkı yoktur. Halbuki şarapta durum farklıdır. Kadın kabul etmediği sürece koca mehri şarap olarak ödemek zorundadır. Bu açıdan bakıldığında domuzun bedelinin verilmesiyle şarabın bedelinin verilmesi birbirinden farklıdır. Domuzun kıymetinin verilmesi sanki aynının verilmesi gibidir.⁴⁶⁹ Bu nedenle şarapta kıymet verilmesine

⁴⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 10/216-217; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/527-528; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/42-43; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/313; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/388.

⁴⁶⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 10/217; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/528; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/43.

⁴⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/43; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/313; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/209.

hükmederken, domuzda emsal mehre dönmüştür.

Bu çift zifaktan önce ayrılırsa, Ebû Hanîfe'ye göre müsemma muayyen olduğunda onun yarısı, gayrı muayyen şarapta kıymetin yarısı, domuzda müt'a verilir. Ebû Yûsuf'a göre her durumda müt'a, İmam Muhammed'e göre her durumda kıymetin yarısı verilir.⁴⁷⁰

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin görüşü fetvada esas alınır.⁴⁷¹ Diğer mezheplerin kaynaklarında Müslümanların domuz, şarap ve mal edinilmesi helal olmayan şeylerin tesmiye edilmesine dair hükümler yar almakla birlikte, gayrimüslimken bunları tesmiye edip, kabzdan önce Müslüman olunması haline dair özel bir hükme rastlayamadık.

İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'yle ihtilaf ettiği muayyen mehir meselesinde görüş ayrılığının temelini kabzın mülkiyet üzerinde etkisi olup olmaması oluşturur. Zira kabz mülkiyeti güçlendirici bir pozisyonda olduğunda aynın teslim edilemeyeceği herkes tarafından kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ile ihtilafının temelde bakış açısı farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Zira bahis mevzuumuzdaki kabzın mülkiyete katkısı olup olmayacağı noktasında temerküz etmekte, Ebû Hanîfe bu kabzın mülkiyeti etkilemeyeceğini, İmam Muhammed ise aksi görüşü savunmaktadır. Ebû Yûsuf'la olan ihtilafında da benzer şekilde temel sebebin meseleye farklı açılardan yaklaşmak olduğu söylenebilir. Zira mezkur mehrin tesmiyesi ve teslimi Ebû Yûsuf'a göre aynı hükme tabi iken, İmam Muhammed ikisinin farklı hukuki süreçler olduğu kanaatindedir.

1.1.6. Aynı Nikah Altında Bulundurulması Caiz Olmayan İki Kadınla Evliyken Müslüman Olan Harbînin Durumu

İslam hukuku erkek için çok eşliliğe izin vermiştir. Ancak bu mutlak bir izin olmayıp birtakım sınırlamalara tabidir. Buna göre bir erkek aynı anda en fazla dört kadınla evlenebilir ve iki kız kardeş, hala/teyze-yeğen, anne-kız olan iki kadınla⁴⁷² aynı anda evli olamaz. Diğer yandan bir kadınla sahih nikahla nikahlandığında o kadının annesiyle, zifafa girdiğinde de o kadının kızıyla arasında sürekli evlenme engeli oluşur.⁴⁷³ Müslümanlar arasında evlilikler mezkûr şartlara riayet edilerek kurulmaktadır. Ancak hali

⁴⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/43; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/389; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/202.

⁴⁷¹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 118; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 261; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 76; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/159.

⁴⁷² Kaynaklarda bu konuda şöyle bir kriter yer almaktadır: Kadınlardan biri erkek olsa diğeri ile evlenmesi yasak olacak şekilde yakın akrabalık bağı varsa, bu iki kadınla aynı anda evli olamaz.

⁴⁷³ Karısının annesiyle evlenme engeli oluşması için zifafa gerek olmayıp salt nikah akdi yeterlidir. Ancak karısının kızıyla arasında evlenme engeli oluşabilmesi için zifaf da gereklidir. Salt nikah akdi karının kızı ile sürekli evlenme engeli oluşturmaz.

hazırda dörtten fazla kadınla veya iki kız kardeşle ya da bir kadın ve onun annesiyle/kızıyla evliyken Müslüman olan bir erkeğin eşleriyle arasındaki nikah bağının akıbeti, fukaha arasında tartışılmıştır. Hanefî mezhebinde de Şeyhayn ve İmam Muhammed bu konuda ihtilaf etmiştir. Ancak belirtilmesi gerekir ki zimmet ehli bu ihtilafın dışındadır. Diğer bir deyişle, zimmilerden bu şekilde evliliği bulunan biri Müslüman olduğunda evliliğin akıbeti konusunda İmam Muhammed de Şeyhayn'la aynı görüştedir.⁴⁷⁴ İhtilafın odak noktası Müslüman olan harbilerdir.⁴⁷⁵

Şeyhayn'a göre bu durumda erkek, iki kız kardeş veya dört kadınla aynı anda, tek akitle evlenmişse hepsinin nikahı batıldır. Ancak teker teker ayrı akitlerle evlenmişse ilk evlenen kız kardeşin ve ilk dört kadının nikahları sahih, diğerleri batıldır. İmam Muhammed'e göre koca iki kız kardeşten dilediği birini ve eşlerinden dilediği dört tanesini seçer, onlarla nikahı devam eder, diğerlerinden ayrılır. Nikahlarının öncelik-sonralık sırası fark etmediği gibi tek akitte veya farklı akitlerle evlenmiş olmaları da sonucu değiştirmez. Koca dilediğini seçmekte mutlak olarak muhayyerdir.⁴⁷⁶

Kocanın aynı anda hem bir kadınla hem de onun annesiyle veya kızıyla evliyken İslam'a girmesi halinde verilecek hüküm ikisiyle tek akitle veya farklı akitlerle nikahlanmasına ve zifafın olup olmamasına göre değişiklik arz etmektedir. İkisiyle tek akitle evlendiyse Şeyhayn'a göre her halükarda ikisinin nikahı da batıldır. İmam Muhammed ikisiyle de tek akitte veya ayrı akitlerde evlenmesi arasında ayrım yapmaz. Bu durumdaki erkek ve eşleri arasında zifaf yönünden ise şu ihtimaller bulunabilir:

- 1- İkisiyle de zifaf gerçekleşmedi
- 2- İkisiyle de zifafa girdi.
- 3- Sadece biriyle zifafa girdi.
- 3a- (Anne veya kız olması fark etmeksizin) Biriyle evlenip zifafa girdikten sonra diğerini nikahladı

⁴⁷⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1820; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/54.

⁴⁷⁵ Serahsî'den önceki fukaha konuyu zimmi-harbi ayrımı yapmadan zimmi ve kafir kelimelerini kullanarak işler. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/352; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/529. Serahsî hem Siyer-i Kebir şerhinde hem Mebsut'ta İmam Muhammed'in zimmiler ve harbiler arasında ayrım yaptığını belirtir ve eserinde konuyu açıklarken bu ayrımı gözetir. Serahsî'den sonraki kaynaklarda da konu genellikle tüm gayrimüslimleri kapsayacak şekilde ele alınır. Bkz. İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 545; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/416; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/200. Ancak bazı kaynaklarda zimmiler akdettiğinde fasid olan her akdin harbiler akdettiğinde de fasid olacağı belirtilerek bir nevi ayrım yapılmamasının sebebi izah edilir. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/314.

⁴⁷⁶ Malik b. Enes, *Muvattau Malik bi-rivayeti Muhammed*, 220; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/352; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/529; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/53-54; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1820.

3b- Kızıyla evlenip zifafa girmeden önce anneyle de nikahlandı ve kızından önce anneyle zifafa girdi.

3c- Anneyle evlenip zifafa girmeden önce kızını da nikahladı ve anneden önce kızıyla zifafa girdi.

İkisiyle de zifafa girdiyse (2. madde) ittifakla ikisinin de nikahı batıldır. Yine biriyle evlenip zifafa girdikten sonra diğeri ile nikah kıydıysa, (3a maddesi) ittifakla ikinci nikah batıldır. Burada ilk evlendiği kadının anne olmasıyla kız olması arasında fark yoktur. Önce kızıyla evlenip, zifafa girmeden annesiyle nikahlandıysa ve anneyle zifafa girdiyse, (3b maddesi) yine ittifakla ikisinin de nikahı batıldır. Zira kızıyla nikahlandığı için annesiyle, anneyle zifafa girdiği için de kızıyla arasında evlenme engeli oluşmuştur. Bu üç ihtimal halinde hükmün ne olacağı hususunda imamlar arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf ikisiyle de zifafa girmemiş olması ve önce anneyle evlenip zifafa girmeden kızıyla evlenmesi ve kızla zifafa girmesi durumundadır.

İkisiyle de zifaf gerçekleşmediği durumda, Şeyhayn'a göre ikisiyle tek akitte evlenmişse ikisinin de nikahı batıldır. Aynı ayrı akitlerle evlenmişse ilkinin nikahı sahih ikincinin nikahı batıldır. İmam Muhammed, ikisiyle tek akitte veya ayrı ayrı akitlerle evlenmesine itibar etmez. Hangisiyle önce evlendiğine bakılmaksızın kızın nikahının sahih annenin nikahının batıl olduğu görüşündedir. Zira anneyle sadece akit yapmak kızı haram kılmaz ama kızıyla salt akit anneyi haram kılar.

Önce anneyle evlenip zifafa girmeden kızıyla nikahlanması ve kızla zifafa girmesi durumunda Şeyhayn'a göre ikisinin nikahı da batıldır. Ancak Şeyhayn bu adamın ikisiyle de ayrıldıktan sonra, kızla yeni bir akitle tekrar evlenmesine cevaz verir.⁴⁷⁷ İmam Muhammed'e göre bu durumda annenin nikahı batıl, kızın nikahı caizdir. Yeni bir akde gerek kalmaksızın evlilikleri devam edebilir.⁴⁷⁸

İmam Muhammed'in bu konuda kaynaklarda en çok zikredilen delili, Hz. Peygamber'den (sav) gelen rivayetlerdir. Sekiz karısı varken eşleriyle birlikte Müslüman olan Gaylan b. Seleme'ye (v. 23/644) Hz. Peygamber (sav) "Onlardan dört tanesini seç, diğerlerinden ayrıl." demiştir.⁴⁷⁹ Yine on tane karısı varken, Müslüman olan Sakif'li bir adama Hz. Peygamber onlardan dört tanesini tut, diğerlerinden ayrıl." demiştir.⁴⁸⁰ İki kız

⁴⁷⁷ Zira anneyle salt akit gerçekleşmiştir ve bu durum kızıyla arada sürekli evlenme engeli oluşturmaz. Ancak kızıyla zifaf gerçekleştiğinden anneyle sürekli evlenme engeli meydana gelmiştir, dolayısıyla anneyle tekrar evlenemez.

⁴⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/315; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/200.

⁴⁷⁹ Tirmizî, "Nikah", 33 (No. 1128); İbn Mâce, "Nikah", 40 (No. 1953).

⁴⁸⁰ Malik b. Enes, *Muvattau Malik bi-rivayeti Muhammed*, 220 (No. 530).

kardeşle evli olan Fîrûz (Feyrûz) ed-Deylemî (v. 53/673) Müslüman olduğunda Hz. Peygamber (sav) “Dilediğin birini seç.” demiştir.⁴⁸¹ Rivayetlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber (sav) dilediği kız kardeşi veya dilediği dört eşi seçmesini söylemiş, herhangi bir kayıt getirmemiştir. Ayrıca eşleriyle tek akitte mi farklı akitte mi evlendiğine dair açıklama da istememiştir. Eğer bu durum hükme etki etseydi açıklama isterdi. Buradan hareketle bu konudaki hükmün mutlak tahyir olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸² Ayrıca beş kadınla veya iki kız kardeşle evli olan adam, eşlerinden biri öldükten veya bain talakla boşandıktan sonra Müslüman olsa, kalan eşleriyle nikahları sahih olarak devam eder. Ölen karısının ilk veya son evlendiği eşi olması hükme tesir etmez. Nikahların sıhhatinin bu şekilde sabit olması, nikahların tek akitle veya farklı akitlerle kıyılmış olmasının fark etmediğini gösterir.⁴⁸³

İmam Muhammed’in diğer delili, harbilerin İslam’ın hükümlerine tam ve doğru şekilde ulaşma imkânlarının olmamasıdır. Nitekim o, Müslüman toplum içinde yaşayan zimmilerin, en azından üzerinde icma edilen hükümlere kolayca ulaşma imkânlarından dolayı, zimmiler ve harbiler arasında ayrıma gitmiştir. Bundan dolayı, bilgiye ulaşma imkânı olan zimmilerin bu tarz nikahlarının başlangıçtan itibaren batıl sayılacağı konusunda Şeyhayn’la aynı kanaattedir. Ancak harbilerin bu imkânı olmaması, onları zimmilerden ayırır. Böyle olunca, onların Müslüman olmadan önce kıydıkları nikahları aslen sahih olarak kurulur. Harbi için haramlık hükmü Müslüman olduktan sonra ortaya çıkar. Akit sahih olarak kurulduktan sonra haramlık hükmü doğduğunda araları ayrılmaz, kocaya eşlerinden dilediğini seçme hakkı verilir.⁴⁸⁴ Bu konuda Şeyhayn’da aynı görüştedir.⁴⁸⁵ Nitekim hangisi olduğunu tayin etmeden dört eşinden birini boşayan Müslüman kocaya da dilediği eşini seçmesi söylenir. Burada da harbinin baştan sahih olarak kurduğu nikah akdi üzerine sonradan taalluk eden bir haramlık hükmü bulunmaktadır. Buna tahyir hükmü verildiğine göre, harbi koca için de aynı hüküm geçerli olmalıdır.⁴⁸⁶

Şeyhayn’ın görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilir; “İki kız kardeşi

⁴⁸¹ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 26 (No. 2243); Tirmizî, “Nikah”, 34 (No. 1139); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikah”, 39 (No. 1951).

⁴⁸² Kâsânî, *Bedâi’*, 2/314. Ancak belirtmek gerekir ki, anne ve kızla evli olduğu halde Müslüman olan adam için mutlak tahyir yoktur. Yukarıda açıklanan sınırlamalara tabidir.

⁴⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/54; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/314.

⁴⁸⁴ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, 1820-1821.

⁴⁸⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 4/356-357; Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, 1821.

⁴⁸⁶ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, 1821.

*cemetmeniz... size haram kılındı.*⁴⁸⁷ ayetiyle, iki kız kardeşle aynı anda evli olmak yasaklanmıştır. Burada haram kılınmasının hikmeti olan akrabalık bağlarını koparma konusunda Müslüman ve gayrimüslim arasında fark yoktur. Bununla birlikte Müslüman olmadıkları için İslam'ın hükmü onlara uygulanamaz. Ancak bunlar Müslüman olduklarında İslam'ın hükümlerine tabi olup yasak kapsamındaki bir evliliği devam ettiremezler.⁴⁸⁸ Dolayısıyla iki kız kardeşle evli olan kocanın bu kardeşlerden biriyle ayrılması gerekir. Ayrılık sebebi ayette yasaklanan “cem”in meydana gelmesidir. İlk kız kardeş evlendiğinde onun nikahı zaten İslam hukukuna göre de sahihti. Bu durumda ayrılık sebebinin oluşturan cem fiili kimin nikahıyla ortaya çıktıysa o nikahın geçersiz sayılması gerekir. Eğer ikisiyle tek akitte evlenmişse cem fiilinin oluşmasında ikisinin akdi ortaktır. Birinin diğerinden farkı kalmadığından ikisi de batıl sayılır. Beş veya daha fazla kadınla evliyken Müslüman olan erkeğin durumunda da bu delillendirme geçerlidir. Zira orada da dörtten fazla kadını cem etme hali söz konusudur. Cem, beşinci ve sonrakilerin nikahıyla gerçekleştiğinden sadece onlar geçersiz sayılır. Müslüman olmadan önce eşlerinden birinin ölmesi veya bain talakla boşanması durumu bundan farklıdır. Zira ayrılık sebebi, Müslüman olduktan sonra da cem halinin devam etmesidir. Müslüman olduktan sonra haram kılınan cem etme fiili bulunmadığı için, eşlerinden biri ölen veya bain talakla boşanan adamın kalan eşleriyle arası ayrılmaz.⁴⁸⁹ Bu delillendirmede dikkatten kaçırılmaması gereken husus, İmam Muhammed harbinin tüm eşleriyle nikahı sahih görürken, Şeyhayn İslam hukukuna göre yasak kapsamına giren ikinci kız kardeş veya beşinci eşle yapılan nikahın batıl olduğu kanaatindedir.

Nikah akdinin şartlarından bir kısmının akit esnasında var olması yeterli görülürken, bazı şartların evlilik devam ettiği sürece devam etmesi gerekir. Örnekle açıklanacak olursa, gayrimüslimlerin kendi aralarında şahitsiz kıydıkları nikah sahihtir ve bu nikahla Müslüman olduklarında akit devam eder. Çünkü şahit bulundurulması nikahın kuruluş aşamasında gerekli olup, devamı için şart değildir. Akit kurulduktan sonra şahitler olmasa da nikah devam eder. Nitekim daha sonra şahitler vefat etse, akit sıhhati üzere kalır. Ancak ikinci kız kardeş veya beşinci eşle nikah kıymak sahih olmadığı gibi bu nikahı devam ettirmek de sahih değildir. Şeyhayn mezkûr nikahları batıl sayarken şu kaideye dayanır: Müslüman hakkında nikahın devamı için kendisinin de devamı aranan

⁴⁸⁷ en-Nisâ 4/23

⁴⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/314.

⁴⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/54-55.

şartın eksik olduğu her akit gayrimüslimler tarafından akdedildiğinde baştan fasid olur, gayrimüslim Müslüman olduğunda bu akit devam ettirilmez. Dolayısıyla gayrimüslimlerin ikinci kız kardeş veya beşinci eşle evlilikleri baştan fasiddir, taraflar Müslüman olduklarında devam ettirilemez. Yani akdedenin Müslüman veya gayrimüslim olması bu tür akitlerde hükmü değiştirmez. Nitekim gayrimüslim mahremi ile evlendiğinde de akdin hem kuruluşu hem devamı batıl olduğundan Müslüman olduğunda bu hüküm uygulanır ve araları ayrılır. Bu konuda ittifak vardır. Hz. Peygamber'in dilediğini seçmesini söylediği rivayetlerde nikahların tek akitle mi farklı akitle mi olduğunu sormaması, bunu bilmesinden kaynaklanmış olabilir. Yani zaten bildiği için tekrar sorma ihtiyacı hissetmemiş olabilir.⁴⁹⁰

Şeyhayn'ın görüşünü delillendiren kaynaklarda, İmam Muhammed'in istidlal ettiği hadislerin bu konuda kesin delil olamayacağı ifade edilir. Buna göre, hadislerde Müslüman olan kocaya seçme hakkı verildiği kesin olmakla birlikte mezkûr seçme hakkının içeriği net değildir. Hz. Peygamber (sav) ilk nikahıyla devam etmek üzere istediği eşini seçmesini söylemiş olabileceği gibi, yeni bir akitle tekrar evlenmek için istediğini seçmesini emretmiş de olabilir; veya ilk dördünü ya da ilk evlendiğin kız kardeşi seç manasını kastetmiş de olabilir. Bu ihtimallerin bulunması, rivayetlerin bu konuda kesin delil olmasını engeller.⁴⁹¹ Diğer yandan mezkûr rivayetlerin "cem" in tahririnden önce varid olması ihtimali de mevcuttur. Nitekim Gaylan b. Seleme'nin evliliğinin cahiliye döneminde veya Nisa Suresi inmeden önce akdedildiği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'in, iki kız kardeşle evliyken Müslüman olan Fîrûz ed-Deylemî'ye eşlerinden birini boşamasını söylemesi de akdin aslen sahih olduğuna delalet eder.⁴⁹² Zira bilindiği üzere talak, ancak sahih nikahta söz konusudur. Bu durumda evlilikler başlangıçta ibaha halindeyken sahih olarak gerçekleşmiş, haramlık hükmü sonradan gelmiştir. Burada olduğu gibi, haramlık hükmü yokken sahih olarak akdedilen nikahlarda sonradan bir haramlık ortaya çıktığında kocaya eşlerinden dilediğini seçme hakkı zaten verilir.⁴⁹³ Hz. Peygamber (sav) rivayetlerde adı geçen sahabileri böyle bir

⁴⁹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/352-353,357.

⁴⁹¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/357; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/314.

⁴⁹² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/530.

⁴⁹³ Nitekim hangisi olduğunu tayin etmeden dört eşinden birini üç talakla boşayan Müslüman kocaya da dilediği eşini seçmesi için muhayyerlik hakkı verilir. Zira burada da akit baştan sahih olarak kurulmuş, üç talakla birlikte eşlerden biri hakkındaki haramlık hükmü sonradan ortaya çıkmıştır. Böyle durumlarda kocaya seçme hakkı verilir. Bu istidlal kaynaklarda hem de Şeyhayn'ın hem de İmam Muhammed'in görüşünün delillendirmesinde kullanılmıştır. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/356-357; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1821.

durumda muhayyer bırakmış olabilir. Bu ihtimalin bulunması mezkûr rivayetlerin bahis mevzuu hakkında kesin hüccet olmasına manidir.⁴⁹⁴

Bu meseledeki ihtilafın bir sebebi İmam Muhammed'in istidlal ettiği hadislerin manaya delaleti konusunda tarafların farklı yaklaşım benimsemeleridir. İmam Muhammed hadislerin zahiri manalarını alıp benzer duruma olduğu gibi uygulama yolunu tercih eder. Şeyhayn ise mezhebin “Müslüman hakkında nikahın devamı için kendisinin de devamı aranan şartın eksik olduğu her akit gayrimüslimler tarafından akdedildiğinde baştan fasid olur, gayrimüslim Müslüman olduğunda bu akit devam ettirilmez” şeklindeki kaidesini esas alarak, ilgili hadisleri tevil eder. İmam Muhammed'in hadisleri tevil etmeden alması ise rivayetlerin zahirini alma şeklinde nitelenir.⁴⁹⁵ Diğer yandan İmam Muhammed zimmiler ve harbiler arasında ayrıma gider ve zimmiler hakkında, Şeyhayn'la aynı görüşü benimseyerek, zimmilerin söz konusu nikahlarını başlangıçtan itibaren batıl sayar. Zira zimmiler Müslüman toplum içinde yaşadıklarından, en azından üzerinde icma edilen temel hükümleri kolaylıkla öğrenebilirler.⁴⁹⁶ Bu durum İmam Muhammed'in mezhebin mezkur aslını da dikkate aldığına delalet eder. Ancak harbilerin İslam'ın hükümlerini tam ve doğru şekilde öğrenme imkânları olmadığından,⁴⁹⁷ onlar hakkında mezhebin genel ilkesini terk eder ve hadislere dayanarak istihsan yapar.⁴⁹⁸ İmam Muhammed zimmiler ve harbiler arasında bu şekilde ayırım yaparak hem hadisleri tevil etmeye gerek kalmadan zahiri manalarıyla amel etmiş hem de mezhebin ilgili kaidesini ihmal etmemiş olur. Diğer yandan zimmiler ve harbiler arasında ayırım yaparken bilgiye ulaşma imkânını dikkate alması onun, verdiği hükümlerin gerçekçi olmasını ve pratik hayatta karşılığı bulunan, uygulanabilir hükümler olmasını da göz önünde bulundurduğuna dair bir işaret sayılabilir. Böylece hükmün, delillerle ilişkisinin kurulduğu teorik zeminde hadislerin zahirini de ihmal etmeyen bir tutum benimserken, uygulamaya dönük pratik zeminde de hükmün muhatabının hayatında tam bir karşılığı olmasını önemseyen bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Kendi içindeki ihtilaf ve istidlalleri bu şekilde özetleyebileceğimiz Hanefi

⁴⁹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/357; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/530; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/314-315.

⁴⁹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/357.

⁴⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/415-416.

⁴⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/54.

⁴⁹⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/529; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/314.

mezhebinde müftâ bih olan Şeyhayn'ın görüşüdür.⁴⁹⁹ Bu meselede hocalarıyla ihtilaf halinde olan İmam Muhammed, diğer üç mezhep imamıyla aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁰⁰

Konuyu nihayete erdirmeden önce değinilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. İmam Muhammed'in *es-Siyeru's-sağîr* isimli eserinde konu hakkında ihtilaf zikredilmeksizin sadece Şeyhayn'ın görüşüne yer verilir.⁵⁰¹ Bu durum üç imamın da bu konuda ittifak halinde olduğu izlenimini vermekle birlikte, hem *el-Muvatta'* rivayetinde İmam Muhammed, hem *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr* şerhinde Serahsi, hem de mezhebin diğer eserleri İmam Muhammed'in bu konudaki ihtilafını zikreder. Görüş ayrılığının *es-Siyeru's-sağîr* isimli eserde yer almaması, İmam Muhammed'in mezkur eserinde Ebû Hanîfe'nin devletler hukuku alanındaki görüşlerini nakletmesi⁵⁰² sebebiyle olduğu düşünülebilir. Diğer yandan İmam Muhammed'in *el-Hücce*'deki bazı ifadelerinden hareketle, bu meseledeki görüşünden Şeyhayn'ın içtihadına rücu ettiği izlenimi oluştuğu ifade edilmektedir.⁵⁰³ Gerçekten de bu meselede Medine ehli kocaya istediği eşi seçme hakkı verileceğini savunmasına rağmen onların görüşünü eleştirmektedir.⁵⁰⁴ Ancak eleştirisini temellendirirken kullandığı üslup dikkate alındığında, bu meseledeki itirazının görüşünden rücu ettiğine dair kesin delil olamayacağı söylenebilir.⁵⁰⁵ Hatta *el-Hücce* dışındaki birtakım karineler bilakis rücu etmediğini destekler niteliktedir.

el-Hücce'deki ilgili kısım incelendiğinde İmam Muhammed'in Medine ehlini bu meseledeki içtihadından ziyade usul ve yöntem açısından eleştirdiği görülür. Medine ehli, muhayyerlik verilmesini nikahın kuruluş aşamasında tarafların gayrimüslim olmasına dayandırır. Metnin devamında İmam Muhammed sürekli bu ilkelerine atıf yapar ve gayrimüslimken kıyıldığı halde Medine ehlinin cevaz vermediği nikah örnekleri sunarak tekrar tekrar kendi kurallarıyla çeliştiklerini ispat eder.⁵⁰⁶ İmam Muhammed'in *el-Hücce*'de Medine ehline yönelttiği eleştirilerden biri de onların görüşlerinin kendi içinde

⁴⁹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/352-357; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/529; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/314-315; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 545; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/415-416; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/200-201.

⁵⁰⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/47; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/222; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/272; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/157,162; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 2/122.

⁵⁰¹ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *es-Siyeru's-sağîr*, thk. Muhammed Hudarî (Beyrut: ed-Dârû'l-Muttehide li'n-Neşr, 1975), 189.

⁵⁰² Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 64.

⁵⁰³ Muhammed Hüsnü Çiftçi, "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebu Hanife'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", *Dergiant* 7/14 (2019), 606-607.

⁵⁰⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, 3/399.

⁵⁰⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, 3/399-405.

⁵⁰⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, 3/399-403.

çelişmesi, benzer meselelerinin birine farklı, diğerine farklı hüküm vermeleridir.⁵⁰⁷ Bu meselede de aynı hususa vurgu yapar. Konuyu bitirirken ilk dört eşin ve ilk kız kardeşin nikahının caiz olduğuna dair görüşü nakleder ve hemen ardından “Muhammed b. Hasen dedi ki: Bu İbrahim (en-Nehaî) ve Ebû Hanîfe’nin görüşüdür” ifadesini ekler. Bu bilgiyi zaten konunun başında vermiş olmasına rağmen,⁵⁰⁸ Medine ehline yönelttiği eleştirilerden dolayı kendisinin de Ebû Hanîfe’nin içtihadını benimsediğinin zannedilmemesi amacıyla bu görüşün İbrahim en-Nehaî ve Ebû Hanîfe’nin görüşü olduğunu özellikle vurguladığı düşünülebilir.

Bu meselede neden kendi görüşünü net belirtmediği sorusu akla gelmektedir. Bu noktada *el-Hücce alâ ehli’l-Medine*’nin, isminden de anlaşılacağı üzere daha çok kendi mezhebini savunma ve Medine ehline reddiye olarak yazılan, onların görüşlerine yöneltlen itirazlar üzerine yoğunlaşan bir eser olduğu hatırdta tutulmalıdır.⁵⁰⁹ Bahis mevzuu olan meselede Medine ehline yaptığı eleştiri usul kaynaklı olup ulaştıkları hükümden ziyade hükme ulaşma yollarına odaklanılmaktadır. Kendi mezhebi içindeki ihtilafları ise usulden ziyade fûrua dayanmakta olup meselenin usulünde Ebû Hanîfe’yle aynı görüştedir. Medine ehlinin bu meseledeki tutarsızlığını ortaya koyma amacına ulaşmak için Ebû Hanîfe’nin görüşünü serdetmesi yeterlidir. Bu kadarıyla hedefine zaten ulaşmış olan İmam Muhammed’in, bunun üzerine kendi görüşü ve delillerini zikretmesi hem konunun dağılmasına ve gereksiz uzamamasına sebep olur hem de yaptığı eleştiriye zayıflatacağından amacın tam tersine hizmet edebilirdi.

Diğer yandan Hanefî mezhebi kaynaklarında bu meselenin ele alındığı bölümlerde İmam Muhammed’in rücu ettiğine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bilakis bu konuda İmam Muhammed’in ihtilafı olduğu belirtilmektedir.⁵¹⁰ Burada, tartışmanın seyri için gerekli olmayan mezhep içinde kalmış bir ihtilafı gündeme getirmemeyi tercih etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim mezhep içi ihtilaflı konulara diğer eserlerinde fazlaca yer verirken *el-Hücce*’de kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını fazla gündeme getirmeme şeklinde bir tutum benimsemiştir.⁵¹¹ Bütün bunlar göz önüne alındığında İmam Muhammed’in rücu etmemiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Buraya kadar zikrettiğimiz gerekçelendirmeler kabul edilmediğinde bile *el-Hücce*

⁵⁰⁷ Şeybânî, *el-Hücce*, 2/563, 3/514-515. Benzer görüş için bkz. Boynukalın, *Şeybânî’nin el-Asl Adlı Eseri*, 183.

⁵⁰⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, 3/396-397.

⁵⁰⁹ Taş, *İmam Muhammed’in Usul Anlayışı*, 91-92.

⁵¹⁰ Benzer görüş için bkz. Şeybânî, *el-Hücce*, 3/397-399 (4 numaralı dipnot).

⁵¹¹ Taş, *İmam Muhammed’in Usul Anlayışı*, 93.

metnine dayanarak İmam Muhammed'in rücu ettiği söylenemez. Zira *el-Muvatta* rivayetinde kocaya muhayyerlik verileceği görüşünde olduğu net şekilde belirtilmektedir. Eldeki verilerden hareketle kesin olarak, en fazla İmam Muhammed'den bu konuda iki görüşün rivayet edildiği söylenebilir.⁵¹²

1.1.7. Mirasçılarının Mehir Miktarında İhtilaf Etmesi

İslam aile hukukunda mehir bahislerinde ele alınan konulardan biri de taraflar arasında mehre ilişkin ihtilaflardır. Bu ihtilaflar mehrin tesmiyesi, miktarı, ödenmesi vb. konularda ortaya çıkabilir. Diğer yandan bu hususlarda anlaşmazlık yaşayanlar bizzat eşler olabileceği gibi, onlardan biri veya her ikisinin vefatı halinde eşlerin varisleri de olabilir. Bu başlık altında, karı kocadan her ikisinin vefat etmesi durumunda varislerinin, mehrin miktarına ilişkin anlaşmazlıkları ele alınacaktır. İhtilaf daha anlaşılır şekilde şöyle açıklanabilir; burada varisler, mehrin tesmiye edildiği ve henüz ödenmediği hususunda hemfikir olmakla birlikte, miktarı konusunda anlaşmazlık yaşamaktadır. Bu durumda mahkemeye başvurmaları halinde neye göre hüküm verileceği hususunda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed arasında görüş ayrılığı bulunur. Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda, kadının varisleri iddia ettikleri miktara dair bir delil getirmedikçe, kocanın varislerinin iddiası esas alınır. Ebû Yûsuf'a göre, kadının varislerinin delili olmadığı ve kocanın varisleri müstenker⁵¹³ sayılacak kadar az bir miktar iddia etmediği sürece, erkeğin mirasçılarının sözüne göre hüküm verilir.⁵¹⁴ Görüldüğü üzere her ne kadar, sadece Ebû Yûsuf iddia edilen miktarın müstenker olmasını istisna tutsa da prensip olarak kocanın varislerinin iddiasının esas alınacağı hususunda Ebû Hanîfe ile hemfikirdir. İmam Muhammed'e göre bu ihtilafta eşlerin hayatta olması veya vefat etmeleri arasında fark yoktur. Karı kocanın vefatından sonra varisler miktarda ihtilaf ettikleri takdirde, tıpkı eşler yaşarken olduğu gibi emsal mehir hakem kılınarak hüküm verilir.⁵¹⁵ Yani tarafların iddia ettiği miktarlardan hangisi kadının mehr-i misline daha yakınsa, onun sözüne göre hüküm verilir. Örnek üzerinden açıklanacak olursa, kocanın varisleri mehrin 100 gram, kadının varisleri 200 gram altın olduğunu iddia etse, kadının emsal mehrinin miktarına bakılır. 200 gram ve üzerindeyse, kadının varislerinin iddiası kabul edilir, 100 gram ve altındaysa kocanın varislerinin iddiasına göre hüküm verilir. Eğer kadının mehr-i misli

⁵¹² Şeybânî, *el-Hücce*, 3/397-398 (4 numaralı dipnot).

⁵¹³ 'Anormal derecede az' olarak tercüme edilebilecek bu kavram için Serahsî şu açıklamayı yapar: Müstenker ile kastedilen, kocanın adeten böyle bir kadını o kadar az bir mehir ile nikahlamayacağını bilindiği miktardır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62.

⁵¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/308.

⁵¹⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/207.

150 gram ise bu durumda taraflara, iddialarının doğruluğuna dair karşılıklı yemin ettirilir. Taraflardan hangisi yeminden kaçınırsa, diğer tarafın iddiası kabul edilir. İki taraf da yemin ederse emsal mehrinin, yani 150 gram altının ödenmesi gerekir.⁵¹⁶

Şeyhayn'ın görüşü şu şekilde delillendirilir: Ebû Hanîfe'nin aslına (genel kuralına) göre eşlerin her ikisi de vefat ettiğinde emsal mehrin hükmü kalmaz. Bundan dolayı ne emsal mehri hakem kılma ne de taraflara karşılıklı yemin ettirme imkânı olmaz. Bu durumda geriye kadının mirasçılarının daha yüksek miktara dair iddiası ve kocanın mirasçılarının fazla kısma dair inkarı kalır. Kadının varisleri fazlalık iddialarına delil getiremediklerinde kocanın varislerinin sözü geçerli olur. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin istihšana dayalı olarak bu sonuca ulaştığı ifade edilir. Delili ise sahabenin bu durumda emsal mehrin düşeceğine dair ittifak ettiği şeklindeki çıkarımıdır. Zira sahabe eşlerden birinin vefatıyla bile emsal mehrin düşüp düşmeyeceğinde ihtilaf etmiştir. Bu durum her iki eş de vefat ettiğinde emsal mehrin düşeceği konusunda ittifak ettikleri anlamına gelir.⁵¹⁷

İmam Muhammed'e göre eşlerin her ikisi de vefat etse bile emsal mehrin hükmü geçerli olmaya devam eder. Dolayısıyla karı-kocanın vefatı bu meselede hükme etki etmez. Diğer bir ifadeyle, eşler hayattayken miktar konusunda ihtilaf ettiklerinde ne hüküm veriliyorsa, her ikisinin vefatından sonra da aynı hüküm verilir. Karı-koca yaşarken emsal mehir esas alındığı gibi, vefatlarından sonra da emsal mehir esas alınır.⁵¹⁸ İmam Muhammed'in bu hükme kıyas yoluyla ulaştığı ifade edilir.⁵¹⁹

Hanefî mezhebinde bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınır.⁵²⁰ Mâlikî mezhebi kaynaklarında, eşler hayattayken miktar konusunda, eşlerin vefatından sonra varislerinin ödeme konusundaki ihtilafları yer almakla birlikte,⁵²¹ özel olarak karı kocanın vefatından sonra varislerin miktar konusundaki ihtilaflarına dair bir bilgiye rastlayamadık. Şâfiî mezhebinde benimsenen görüş İmam Muhammed'in içtihadına yakındır. Ancak İmam Muhammed'e göre emsal mehir kocanın varislerinin iddia ettiklerinden az olduğunda, kocanın varislerinin söylediği miktar ödenirken Şâfiî mezhebine göre miktarı iddia edilenden az bile olsa, emsal mehir ödenir.⁵²² Hanbelî

⁵¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/66; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/207.

⁵¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67.

⁵¹⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/305; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/207.

⁵¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67.

⁵²⁰ Burhânuşşeria, *Vikâye*, 76; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 260.

⁵²¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/166.

⁵²² Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/400.

mezhebinin görüşü ise Ebû Hanîfe ile aynı doğrultudadır. Yani kadının varislerinin delili olmadığına kocanın varislerinin sözü esas alınır.⁵²³

Bu meselede Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed arasındaki ihtilaf eşlerin her ikisinin vefatından sonra emsal mehrin dikkate alınıp alınmayacağı hususunda farklı asıllar benimsemelerinden kaynaklanır. Ebû Hanîfe'nin aslına göre eşlerin vefatından sonra emsal mehrin hükmü kalmazken İmam Muhammed aksi kanaattedir. Asıllarını belirleme yollarına bakıldığında Ebû Hanîfe'nin istihsan, İmam Muhammed'in kıyasa dayandığı görülür. Dolayısıyla bu meseledeki görüş ayrılığının temeli hükme ulaşmada farklı yöntem kullanmış olmalarıdır.

1.1.8. Kadının Tefrik Talep Edebileceği Durumlar

Hanefî mezhebinde, kocanın talak yetkisi olması nedeniyle, tefrik talep etme gerekçeleri genellikle kadın üzerinden ele alınır. Talak yetkisi bulunduğundan dolayı, kocanın ayıp muhayyerliğinin olmadığı konusunda Hanefî mezhebinin üç imamı arasında ittifak söz konusudur.⁵²⁴ Kadına, kocada bulunan belli kusurlardan dolayı tefrik talep etme hakkı verilmekle birlikte Şeyhayn bunu muhayyerlik olarak tanımlamaz.⁵²⁵ Dolayısıyla teoride Şeyhayn'a göre karı ve kocada bulunan herhangi bir kusurdan dolayı diğer tarafa muhayyerlik hakkı verilmez.⁵²⁶ Şeyhayn ve İmam Muhammed kocada bulunan bazı kusurlar sebebiyle kadının tefrik talep edebileceği hususunda ittifak etmekle birlikte, bu kusurların kapsamı noktasında ihtilaf halindedir. Şeyhayn'a göre kadın sadece kocada bulunan iktidarsızlık, (unne) cinsel organın kesikliği (cebb) gibi cinsel ilişkiyi imkânsız kılan kusurlardan dolayı ayrılık talep edebilir. İmam Muhammed'e göre kadın, bunların yanında cüzzam, alaca, akıl hastalığı (cünun) vb. gibi zarar görmeden kocasıyla yaşayamayacağı her kusurdan dolayı ayrılık talep edebilir.⁵²⁷

Şeyhayn'ın görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilir: Nikah akdinin diğer akitlerle ortak yönleri bulunmakla birlikte, onlardan ayrılan, kendine has yönleri de mevcuttur. Bu nedenle diğer akitlerdeki prosedür, olduğu gibi nikah akdine uygulanmaz. Ayıp muhayyerliği de nikahın diğer akitlerden farklılaştığı yönlerden biridir. Örneğin bey' akdinde mebi' ayıplı olduğunda müşterinin akdi feshetme yetkisi vardır. Ancak

⁵²³ Buhûtî, *Keşşâfî'l-kinâ'*, 5/154.

⁵²⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/255; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/274; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/7049.

⁵²⁵ Şeyhayn'ın delilleri kısmında bu konu detaylandırılacaktır.

⁵²⁶ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-Ulemâ*, 2/296; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 303; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/304; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/137; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/501.

⁵²⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/141; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/274.

nikah akdinde durum farklıdır. Taraflardan biri eşinin güzel/yakışıklı, genç, zeki vb. olmasını şart koşsa, evlendikten sonra eşi çirkin, yaşlı aklı gidip gelen biri çıksa bile akdi feshedemez. Dolayısıyla kategorik olarak nikahta taraflar için ayıp muhayyerliği söz konusu değildir. Şeyhayn kocada bulunan cebb ve unne gibi kusurlardan ötürü kadına verilen ayrılma yetkisini, ayıptan kaynaklı muhayyerlik bağlamında değil, güzellikle salıverme (tesrîh bi'l-ihsan) kapsamında görür.⁵²⁸ Şöyle ki; koca, kendisinde bulunan kusurdan dolayı nikahın gayesi ve kadının hakkı olan cinsel birleşmeyi gerçekleştirememekte, dolayısıyla karısını iyilikle yanında tutmamaktadır (imsak bi'l-ma'ruf). Bu durumda geriye güzellikle salıverme seçeneği kalmaktadır. Ayrıca bu illetlerinden muzdarip kocanın karısına ihtiyacı olmayacağından, karısını yanında tutmak istemesi zulüm olur.⁵²⁹ Kadına verilen ayrılma hakkı, buradan kaynaklanmakta olup, ayıp muhayyerliği sebebiyle değildir.

Bunlar dışında kocada bulunan cünun, cüzzam, alaca gibi cinsel birleşmeye engel teşkil etmeyen kusurlar, Şeyhayn'a göre kadının ayrılık talep etmesi için geçerli sebepler değildir. Zira bu kusurlar, kadının kocasından soğumasına sebep olsa da nikahın nihai gayesi olan cinsel birleşmeyi kesin olarak engellemez. Yukarıda bahsi geçtiği gibi, eşlerden biri diğerinde başka bir kusur bulduğunda nasıl nikahı feshetme yetkileri yoksa, bu üç hastalıkta da böyle bir yetki söz konusu değildir.⁵³⁰

İmam Muhammed'e göre cünun, cüzzam, alaca hastalığı gibi, kadının kendine zarar gelmeden kocasıyla birlikte yaşayamayacağı her ayıp muhayyerlik hakkı doğurur. Kadının bu kusurları olan bir kocayla yaşaması cebb ve unneden muzdarip bir kocayla yaşamasından daha zor, kadına zarar dokunma ihtimali daha fazladır. Cebb ve unneden dolayı kadına ayrılma hakkı verildiğine göre, diğer üç sebepten dolayı evleviyetle verilmesi gerekir.⁵³¹

Kaynaklara bakıldığında genellikle Şeyhayn'ın görüşü tercih edilmekle birlikte,⁵³² İbnü'l-Hümâm İmam Muhammed'in görüşünün tercihe şayan olduğunu zikreder.⁵³³ Zeynüddîn İbn Nüceym ise hâkimin tefrik hükmü vermesi halinde bu hükmün

⁵²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97; Kâdîhan, *Fetâvâ-yı Kâdîhân*, 1/359.

⁵²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97-98; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/304.

⁵³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97-98; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/274.

⁵³¹ Şeybânî, *el-Asl*, 10/244; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/141; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulemâ*, 2/296; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/274.

⁵³² Mevslî, *el-Muhtâr*, 118; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 303; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/304; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/501.

⁵³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/251.

sahih ve nafiz olduğu belirtilir.⁵³⁴ Bu durum, meselenin içtihadı açık olduğu, hâkimin gerekli gördüğünde tefrike hükmedebileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁵³⁵ Nitekim Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de bu konuda İmam Muhammed'in görüşü alınmış, muhayyerliğin kapsamı "Cüzzam, baras ve illet-i zühreviyye gibi bilâ zarar birlikte ikâmet mümkün olmayan illetler..." şeklinde ifade edilmiştir.⁵³⁶

Diğer üç mezhebin kaynakları incelendiğinde, bu konuda İmam Muhammed'le aynı görüşte oldukları görülür. Yani bu mezheplere göre sadece cebb ve unne değil, cünun, cüzzam ve alaca hastalığı da muhayyerlik sebebi olarak görülür. Ancak İmam Muhammed'den farklı olarak onlara göre muhayyerlik sadece kadına değil, her iki tarafa da verilir.⁵³⁷

Şeyhayn'ın, nikah akdinde ayıp muhayyerliğinin bulunmamasını esas alarak cünun, cüzzam ve alaca hastalığını da bu kapsamda değerlendirdiği, diğer bir deyişle genel kurala bağlı kaldığı söylenebilir. Nitekim kadına tefrik yetkisi tanıdıkları durumların istidlalini de muhayyerlik üzerinden değil, "imsâk bi'l-ma'rûf ve tesrîh bi'l-ihsân" prensibi üzerinden yapmışlardır. Diğer yandan tefrik sebeplerini asgari düzeyde tutarak boşanmaların artmasını önleme gayesi güttükleri de düşünülebilir. İmam Muhammed'in ise kadına zararın dokunacak olmasını önlediği ve daha sonraları "Zarar izale edilir" şeklinde ifadesini bulan genel kaideyi dikkate aldığı görülür. Nitekim kadına muhayyerlik hakkı veren kusurları "kadının kendine zarar gelmeden kocasıyla birlikte yaşayamayacağı her ayıp" şeklinde belirlemesi bu kanaati desteklemektedir. Dolayısıyla mefsedetin defedilmesi bağlamında kadının maslahatını gözettiği anlaşılar. Zira akıl hastasının -hastalığın şiddetine bağlı olmakla birlikte- etrafındakilere zarar verme ihtimali bulunmakta; cüzzamlı ise Hz. Peygamber'in (sav) ifadesinde "aslandan kaçır gibi kaçılması gereken"⁵³⁸ bir kişi olarak nitelenmektedir. Bu durumda mezkur rahatsızlıklar her ne kadar cinsel ilişkiyi kesin olarak engellemese de bu hastalıklarla malul bir insanla evli kalmanın, evlilikten beklenen maslahatların çok büyük bir kısmını gerçekleştirmeyeceği aşıkardır. İmam Muhammed'in meseleye bu açıdan da baktığı düşünülebilir.

⁵³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/137.

⁵³⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/501.

⁵³⁶ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 54.

⁵³⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/142; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/184; Halîl b. İshâk Cündî, *Muhtasarı Halîl*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 102; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/339-340; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 2/277.

⁵³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Tıb", 19 (No. 5707).

1.1.9. Kocanın Hizmetinin Mehir Olarak Tesmiye Edilmesi

İslam aile hukukunda mehir bahislerinde ele alınan konulardan biri de, nelerin mehir olarak belirlenebileceği, belirlenen mehrin taşınması gereken özelliklerdir. Bu bağlamda, bu başlık altında incelenecek husus, hizmetin mehir olarak tesmiyesidir. Hanefî mezhebine göre mehrin mütekavvim mal olması gerekir.⁵³⁹ Bu bağlamda para ve mallar mehir olabildiği gibi karşılığında ücret alınması caiz olan menfaatler de mehir olarak tesmiye edilebilir. Zira bunlar da insanlar nezdinde mütekavvim maldır.⁵⁴⁰ Menfaatin mehir olması hususunda tartışılan meselelerden biri de hür kocanın karısına belli bir süre hizmet etmeyi, diğer bir deyişle karısının emrine girerek onun verdiği işleri yapmayı mehir olarak belirlemesinin hükmüdür. Bu tesmiye Şeyhayn'a göre fasiddir, dolayısıyla kadına mehr-i misl ödenmesi gerekir. İmam Muhammed'e göre tesmiye sahihtir ancak kocanın karısına hizmet etmesi caiz olmadığından müsemmanın teslimi imkânsız hale gelmiştir. Tesmiyenin sahih olup müsemmanın teslim edilemediği her durumda olduğu gibi, burada da müsemmanın kıymetinin ödenmesi gerekir.⁵⁴¹

İmam Muhammed'in görüşünün delillendirmesi şöyledir; hür kimse ecîr olarak çalışıp karşılığında ücret alabildiğine göre onun menfaati de mütekavvim mal kapsamına dahildir. Bu açıdan bakıldığında, kocanın karısına hizmet etmesi mütekavvim mal sayıldığından tesmiyesi sahihtir. Ancak bu müsemmanın teslimi mümkün değildir. Çünkü kocanın karısına hizmet etmesi; ona itaat etmesini, emirlerine boyun eğmesini gerektirir ki bunda koca için bir nevi zillet bulunduğundan caiz değildir. Zira şeriatte emredilen tam tersi olup kadının kocasına itaat etmesi gerekir. Kocanın karısına hizmet ederek müsemmayı teslim etmesinin imkânsızlığından dolayı hizmetin kıymetinin ödenmesi gerekir. Tesmiye sahih olduğundan mehr-i misle hükmedilemez.⁵⁴²

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un mehr-i misle hükmetmelerinin sebebi, mezkur müsemmanın mal olmadığını düşünmeleridir. Şöyle ki, Hanefî mezhebinin genel kuralına göre menfaatler ayn olmadıklarından mütekavvim mal değildir. Nitekim bu sebepten ötürü gasp veya itlaf edilmeleri durumunda tazminleri gerekmez. Ancak insanların ihtiyaç duymalarından ötürü zarurete binaen, menfaatler akitle teslim edildiklerinde tekavvüm

⁵³⁹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 115.

⁵⁴⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/467; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/136-137; Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/390.

⁵⁴¹ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 136; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/106.

⁵⁴² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/468; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/106; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/137; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/278; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/201-202; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/167; Zeydân, *el-Mufasssal*, 7/56.

eder. Ancak nikah akdinde tesmiye edilen müsemmanın teslimi imkânsızdır. Zira kocanın karısına hizmet etmesi -İmam Muhammed'in görüşünün gerekçelendirilmesinde zikredilen sebeplerden ötürü- şer'an yasaklanmıştır. Bu tıpkı domuz ve şarabın tesmiye edilmesi gibidir. Menfaatin mütekavvim olması teslim edilmesine bağlı olduğundan, bu şart gerçekleşmediğinde tekavvüm etmez. Bu durumda kocanın karısına hizmeti mütekavvim mal kapsamına girmediğinden mehir olmak için gerekli şartları taşımaz, dolayısıyla tesmiye fasid olur. Tesmiyenin fesadı da mehr-i misle hükmetmeyi gerektirir. Bütün bu sebeplerden ötürü kocanın karısına belli bir süre hizmet etmesi mehir olarak belirlendiğinde, hizmetin kıymeti değil, mehr-i misl ödenmesi gerekir.⁵⁴³

İbn Semâa'nın İmam Muhammed'den naklettiği bir rivayete göre, kocanın karısına hizmeti etmesi caiz olmamakla birlikte onun koyunlarını gütmek, tarlasını ekip biçmek gibi fiilleri mehir olarak belirlemeleri durumunda tesmiye sahih olup kocanın mehri o fiille ödemesi gerekir.⁵⁴⁴ Zira bunlar kadına hizmet değil, evliliğin gereklerinden olduğu için, kocayı zillate düşüren bir durum söz konusu değildir. Nitekim babanın oğluna hizmet etmesi caiz olmadığından, oğul babasını kendisine hizmet için kiralayamaz ancak koyunlarını gütmesi, tarlasını ekip biçmesi için kiralayabilir.⁵⁴⁵ Bu durum birine hizmet etmekle onun çobanlığını veya çiftçiliğini yapmak arasında fark olduğunu gösterir.

Hanefî kaynaklarda kocanın karısına hizmet etmesi ile koyunlarını gütmesi, tarlasını ekmesi vb. fiillerin birbirinden ayrı değerlendirilir. Hizmet konusunda klasik fıkıh kaynaklarında Şeyhayn'ın içtihağı tercih edilir.⁵⁴⁶ Ancak çobanlık ve çiftçiliğini yapması meselesinde zaman içinde kaynaklarda tercih edilen görüşte farklılaşma olduğu görülür. Erken dönem kaynaklarda genellikle İbn Semâa'nın rivayeti ek bilgi kabilinden zikredilmekte, kocanın çobanlık ve çiftçilik yapmasının mehir olarak tesmiyesinin de -tıpkı hizmet etmeyi tesmiye gibi- geçerli olmadığı sahih görüş olarak sunulmaktadır.⁵⁴⁷ Ancak sonraki dönem eserlerde bu rivayetin içerdiği hükmün öne çıkarılmaya başlandığı, özellikle *Bedâi'u's-sanâi* ve sonrasındaki eserlerde çobanlık ve çiftçiliğin tesmiyesinin

⁵⁴³ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/278-279.

⁵⁴⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/467; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/106; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/137; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/278.

⁵⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/106; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/278; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/201.

⁵⁴⁶ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 116; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 259; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 74.

⁵⁴⁷ Bkz. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/467-468. "Sahihi olan, kocanın karısına hizmet etmesinin caiz olmadığı gibi, koyunlarını gütmesinin de caiz olmadığıdır." Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/137. "Kocanın karısına hizmet etmesi, koyunlarını-develerini gütmesi gibi hürün menfaatini mehir belirleyerek evlenmek caiz değildir. Çünkü hürün menfaati mal değildir."

sıhhatine daha fazla yer verildiği fark edilir.⁵⁴⁸ Kocanın hizmetinin tesmiyesinin yasak oluşu, karısının emrine boyun eğme ve zillete düşmesi ile ta'lil edilir. Çobanlık ve çiftçiliğin tesmiye edilebileceğini belirten kaynaklarda bunların kadına hizmet kapsamına girip girmediği tartışılarak, mezkur fiillerin mahza kadına hizmet anlamına gelmediği, bilakis evlilik hayatının müşterekliğinin gereklerinden olduğu ifade edilir. Bazı durumlarda kocanın karısının malını, bazen de kadının kocasının malını koruyup kolladığı belirtilir.⁵⁴⁹ Çobanlık ve çiftçiliğin tesmiyesini caiz gören kaynaklarda bunun gerekçelendirmesi, mezkur fiillerin kocanın karısına boyun eğmesi ve zillete düşmesini gerektirmeyeceği üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla müsemmanın, kocayı karısına karşı zillete düşüremeyeceği hükmü iki dönem kaynakları için de geçerlidir. Farklılık kocanın karısı için çobanlık ve çiftçilik yapmasının bu kapsama girip girmeyeceği noktasındadır. Buradan hareketle erken dönem ile sonraki dönem kaynaklarının telif edildikleri zaman dilimlerinin örf ve adetlerinde farklılaşma olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle kocanın karısının hayvanlarını gütmesi, tarlasını ekip biçmesi kadına hizmet olarak algılanırken ilerleyen zamanlarda bu tarz işleri yapması karısına hizmet değil, evlilik hayatının doğal gerekleri olarak görülmeye başlanmıştır. Kocanın zillete düşmemesi illeti iki dönem için de ortak olmakla birlikte, aynı fiillere farklı hükümler verilmesi örfün değişmesi ihtimalini hatıra getirmektedir.

Hanefî mezhebi kaynaklarında müftâ bih olan Şeyhayn'ın görüşüdür.⁵⁵⁰ Diğer üç mezhebin hürün menfaatinin mehir olarak tesmiyesi konudaki görüşlerine bakıldığında, Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüşün, Şeyhayn'la aynı doğrultuda olduğu görülür.⁵⁵¹ Şâfiî mezhebine göre bir bedel karşılığında satılabilen veya kiralanabilen her şey tesmiye edilebileceğinden hürün menfaati de mehir olabilir.⁵⁵² Hanbelî mezhebine göre hizmetin muayyen olması halinde tesmiyesi caiz, aksi takdirde caiz değildir. Hizmet meçhul olduğunda mehr-i misl gerekir.⁵⁵³ Bu görüş, Hanbelî mezhebinin ilkesel olarak kocanın hizmetini kabul ettiği ve İmam Muhammed'le aynı görüşte olduğu anlamına gelir.

Hanefî mezhebi içinde, mehir olarak kocanın karısına hizmeti tesmiye etmesi

⁵⁴⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/278-279; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/201; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/340-341; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/167.

⁵⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/279-280; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/340-341; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed Azv İnaye (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/243.

⁵⁵⁰ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 116; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 259; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 74; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/106.

⁵⁵¹ İbn Cüzey, *el-Kavânîn*, 135.

⁵⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, 5/64.

⁵⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/213.

halinde, bu mehri bilfiil hizmet ederek ödemesi gerektiği görüşünü savunan fakih yoktur. Diğer bir deyişle, İmam Muhammed tesmiyeyi sahih kabul ederek Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan ayrılrsa da kocanın karısına hizmet edemeyeceği hususunda onlarla ittifak halindedir. Şeyhayn ve İmam Muhammed'in ihtilafı, müsemmanın tesliminin imkânsız oluşunun sonuçları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şeyhayn'a göre tesliminin müteazzir oluşu menfaati mütekavvim mal olmaktan çıkarıp tesmiyeyi ifsad ederken İmam Muhammed'e göre bu durum ne menfaatin tekavvümünü ne de tesmiyenin sıhhatini etkilemez. Teslimin imkânsızlığı sadece kıymetin ödenmesi sonucunu doğurur. Bu meselede ihtilafın, menfaatin tekavvümü konusunda tarafların farklı açılardan yaklaşmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Zira Şeyhayn'a göre menfaatin mütekavvim olabilmesi için teslim edilebilir olması gerekir. İmam Muhammed'e göre ise teslimin imkânsızlığı menfaatin tekavvümünü etkilemez, sadece hizmetin fiilen ifasını engeller. Ayrıca ihtilaflarının bir nedeninin de meseleyi farklı meselelere kıyas etmeleri olduğu söylenebilir. Zira İmam Muhammed ihtilaf mevzuunu işçinin kiralınmasına, Şeyhayn ise domuz ve şarabın mehir olarak tesmiye edilmesine benzetmiştir.

1.1.10. Süt Babanın Kim Olduğunun Tespiti

İslam'a özgü bir bağ olan süt akrabalığı, İslam hukukunda evlenme engelleri arasında yer alır. Fukaha bu konu üzerinde titizlikle çalışmış, süt akrabalığı doğuran sebepleri, buna engel olan hususları, ihtimalleri de hesaba katarak, gerektiğinde farazi örnekler üzerinden açıklamışlardır. Bu başlıkta incelenen konu da fukaha tarafından hassasiyetle ele alınmış ve doğru tespit yapılabilmesi için birçok detay hesaba katılmıştır. Bu başlık altında incelenecek konu şöyle açıklanabilir: Bir kadın doğum yaptıktan sonra henüz sütü kesilmeden kocası vefat etse veya boşansalar, kadın iddetini tamamladıktan sonra başka bir adamla evlense ve önceki doğumundan kaynaklı sütü kesilmeden ikinci evliliğinde tekrar hamile kalsa ve bu sütle başka birinin süt emme çağındaki çocuğunu emzirse, bu çocuğun süt babası birinci koca mı olacaktır yoksa ikinci koca mı?

Üç imam arasındaki ihtilafa geçmeden önce ittifak noktalarını belirtmek konuya açıklık kazandıracaktır. Kadın ikinci kocasıyla evliliğinde hamile kalmadığı sürece gelen sütün sebebinin ilk koca olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Zira ilk kocanın çocuğunu doğurduğu için sütü gelmektedir. Ayrıca kadın ikinci evliliğinde hamile kalıp doğum yaptıktan sonra gelen sütle kurulan süt akrabalığının hükümlerinin ikinci kocaya ait olduğu, birinci kocayla bağlantısı kalmadığı konusunda da üç imam arasında ittifak

mevcuttur.⁵⁵⁴ İhtilaf, birinci kocasından olan çocuğu sebebiyle sütü gelmeye devam ederken ikinci kocasından hamile olduğunda, hamilelik esnasında gelen sütün hangi koca sebebiyle geldiği, bu esnada bir çocuk emzirse, bu çocuğun süt babasının kim olacağı noktasındadır. Ebû Hanîfe'ye göre süt baba ilk kocadır. Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete göre, sütün ikinci hamilelik sebebiyle geldiği bilinmediği sürece ilk koca süt babadır. Herhangi bir emare ile sütün hamilelikten dolayı geldiği anlaşılırsa ikinci kocanın süt baba olduğu hükmüne varılır. Ebû Yûsuf'tan gelen ikinci rivayete göre ikinci koca süt babadır. İmam Muhammed'e göre her iki babayla da akrabalık ilişkisi kurulur, ikisi de çocuğun süt babası sayılır.⁵⁵⁵

Ebû Hanîfe bu meselede, daha sonraları “Şek ile yakîn zail olmaz.” şeklinde ifadesini bulacak olan ilkeyi işleterek hüküm vermektedir. Şöyle ki; ilk koca sebebiyle sütün geldiği yakinen bilinmektedir. Bundan dolayı ilk kocanın süt baba olduğu kesindir. Bu hükmün iptal edilebilmesi için kendisine denk kesinlikte bir sebep gerekir. Gelen sütte ikinci kocadan olan hamileliğin etkisinin olup olmadığı ise kesin değildir. Zira hamileyken süt gelebilir de gelmeyebilir de. Bu durumda bu sütün ilk kocadan kaynaklandığı kesin, ikinci kocadan kaynaklandığı ise şüphelidir. Şüphe kesin bilgiyi ortadan kaldıramayacağından, ilk kocayı bırakıp ikinci kocayla süt akrabalığı hükmü verilemez.⁵⁵⁶ Diğer yandan ikisiyle birden de süt akrabalığı kurulamaz. Zira kadından süt gelmesine neden olan fiil ikisiyle birden helal olarak gerçekleşmeyeceğine göre bu fiilin sonucu olan süt babalık da ikisiyle birden kurulamaz. Birinci kocanın süt babalığı baki olduğu sürece ikinci koca süt baba olamaz. İkinci kocaya süt babalık hükmü verildiğinde birincisinden bu sıfat kalkar.⁵⁵⁷

Ebû Yûsuf'un ilk görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilmektedir; Bir kadın hamile iken de sütü gelebilir. Normal şartlar altında çocuğun emme süresi uzadıkça gelen süt miktarı azalır. Bu şekilde gitgide azalan süt hamile iken birden artmaya başlarsa, bu durumun sebebinin hamilelik olduğu anlaşılır ve süt akrabalığı hükümleri hamileliğin sebebi olan ikinci kocaya atfedilir.⁵⁵⁸ Ebû Yûsuf'un, Hasen b. Ziyad tarafından nakledilen diğer görüşüne göre hamilelikte gelen sütün sebebi ikinci kocadır. Çünkü hamilelik

⁵⁵⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 4/369; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/274; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/239.

⁵⁵⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 4/369; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/204-206; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/133-134; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/448-449.

⁵⁵⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/205; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10.

⁵⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/134.

⁵⁵⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/275; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/205; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10.

oluşunca önceki doğum sebebiyle gelen süt kesilir ve yeni bir süt oluşur. Yani ikinci hamilelik esnasında gelen süt ilk doğum sebebiyle değil, ikinci hamilelik sebebiyle gelmektedir. Bundan dolayı bu aşamada süt baba ikinci koca olur.⁵⁵⁹

Ebû Yûsuf'un ilk görüşü Ebû Hanîfe tarafından, sütün artmasının sadece ikinci hamileliğe bağlanamayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Hamileliğin zamanı, annenin o sıradaki sağlık durumu, beslenme miktarı ve şekli, aldığı gıdanın türü, kalitesi vb. etkenlere dayalı olarak sütün miktarı azalıp artabilir. İkinci hamilelik sebebiyle arttığı kesin olarak bilinemez. Bu şekilde şüpheli bir veriye dayanarak ilk kocanın kesin olan süt bağının izale edilmesi caiz olmaz.⁵⁶⁰

İmam Muhammed'e göre iki kocayla da süt akrabalığı kurulur, ikisi de süt babası sayılır. Kaynaklarda onun görüşü şu şekilde delillendirilir; birinci doğumdan dolayı sütün geldiği kesindir. Hamilelik esnasında sütün artması, ikinci kocanın da sütün gelmesine sebep olduğuna delalet eder. Bu durumda gelen sütte iki kocanın da etkisi vardır. Haramlıkta ihtiyat esastır. Bu nedenle tıpkı bir kaptaki iki kadının sütü karıştığında ikisinin de süt anne olması gibi, iki koca da çocuğun süt babası olur.⁵⁶¹ Görüldüğü üzere İmam Muhammed bu içtihadında Ebû Hanîfe'nin işlettiği “Şek ile yakîn zail olmaz.” ilkesini uygulayarak ilk kocanın sütünün hükmünü devam ettirmekle birlikte, gelen sütte ikinci kocanın etkisinin varlığı ihtimalini de yadsımamaktadır. Bunun sonucu olarak iki koca ile de süt akrabalığı oluşacağı hükmüne ulaşmaktadır.

İmam Muhammed *el-Asl* isimli eserinde Şeyhayn'ın görüşünü zikrettikten sonra kendi görüşünü “Kadının ikinci koca sebebiyle sütü geldiği zaman, ikisiyle de süt akrabalığı kurulmasını güzel görüyorum (estahsinu). Birinci ve ikinci koca haramlıkta tek kişi makamına kaim olurlar. Bu, görüşlerin en iyisidir. (ecvedü'l-ekâvil)” cümleleriyle açıklamaktadır.⁵⁶² Kullandığı “estahsinu” kelimesinden hareketle “Şek ile yakîn zail olmaz” ilkesinden ayrılıp, istihsan yaparak bu hükme ulaştığı sonucuna varılabilir. Burada istihsanın gerekçesinin ihtiyat olduğunu söylemek mümkündür. Zira üç görüş arasından ihtiyata en yakın olanın İmam Muhammed'in görüşü olduğu izahtan varestedir. Onun kendi içtihadını açıkladıktan sonra sarf ettiği “Bu, görüşlerin en iyisidir.” sözünü bu manaya hamletmek de mümkün görünmektedir. Klasik usul eserlerinde ihtiyat, istihsan

⁵⁵⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/205; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10.

⁵⁶⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/275; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/205; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/134; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/221.

⁵⁶¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/205; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/133; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10.

⁵⁶² Şeybânî, *el-Asl*, 4/369.

türleri arasında yer almamakla birlikte çağdaş eserlerde istihsanın gerekçeleri arasında ihtiyat da zikredilmekte,⁵⁶³ fûru eserlerden örnekler verilerek ihtiyat sebebiyle istihsanın klasik dönemde mevcut olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶⁴ İmam Muhammed'in usulü üzerine yapılan bazı çalışmalarda onun hüküm çıkarmada dikkate aldığı prensipler arasında ihtiyat sebebiyle istihsana yer verilmektedir.⁵⁶⁵ Buradan hareketle “istihsan bi'l-ihtiyat” şeklinde kavramsallaştırmaların yapıldığı da görülmektedir.⁵⁶⁶ Bu verilerden hareketle İmam Muhammed'in ihtiyat sebebiyle istihsan yaparak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'la ihtilaf ettiği söylenebilir. Diğer yandan aile hukukunda haramlığın asıl olması ilkesi de İmam Muhammed'in görüşünü destekler niteliktedir.

Emzirme döneminde oluşan hamileliğin anne sütü üzerindeki etkisine dair yapılan modern tıp çalışmaları mevcuttur. Yapılan altı araştırmaya göre, emzirme döneminde hamile kalan örneklem grubundaki annelerin %66'sı hamilelikten sonra sütlerinin azaldığını, %18'i sütlerinin tamamen kesildiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte bir diğer araştırmada emziren kadınlardan oluşan bir örneklem grubu hamile olan ve olmayanlar olarak ikiye ayrılıp sütleri arasında içerik farkı olup olmadığı tahlil edilmiştir. Hamile olan ve olmayan kadınların süt içerikleri arasında yağ, laktoz, protein vb. içerikler açısından önemli farkların olduğu, hamileliğin dönemlerine göre sütün içeriğindeki değerlerin değiştiği görülmüştür.⁵⁶⁷ Mezkûr verilerden hareketle emzirme döneminde oluşan hamileliğin sütün miktarını artırmasa da içeriğine etki ettiği söylenebilir.

Bilindiği üzere üç imamın konuya dair tartışmaları yaptığı dönemde bu şekilde net verilere ulaşma imkânları olmayıp, genel tecrübe ve gözlem üzerinden içtihatlarını yapmaktaydılar. Meselenin odak noktasını gelen sütte ikinci hamileliğin etkisinin olup olmadığı hususu oluşturmaktadır. Bu tespit edildiğinde zaten sonuç kendiliğinden zahir olacaktır. Güncel tıbbi veriler bahis mevzuumuzla şöyle ilişkilendirebilir; ikinci hamileliğin sütü artırmaması, mevcut sütün ilk koca sebebiyle geldiğini/gelmeye devam ettiğini göstermektedir. Hamilelikte sütün içeriğinin farklılaşması, ikinci kocanın da gelen sütte etkisi olduğuna delalet etmektedir. Emziren hamile anne bu dönemde yabancı

⁵⁶³ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/341-342; Recep Cici, “Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 82-83; Ali İhsan Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 154.

⁵⁶⁴ Cici, “Kolaylık Prensibi”, 82-83; Ünal Şahin, “Klasik Dönem İstihsan Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihsan bi'l-ihtiyat Örneği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 202-208.

⁵⁶⁵ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 178.

⁵⁶⁶ Bkz. Şahin, “Klasik Dönem İstihsan Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihsan bi'l-ihtiyat Örneği”.

⁵⁶⁷ G. Lopez-Fernández vd., “Breastfeeding During Pregnancy: A Systematic Review”, *Women and birth* 30 (2017), e298.

bir çocuğu emzirdiğinde, emzirilen sütte her iki kocanın da payı olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda İmam Muhammed'in benimsediği görüş, günümüz tıbbi verileriyle de tam olarak örtüşmektedir.

Hanefî mezhebinde bu konuda çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınır.⁵⁶⁸ Diğer üç mezhebe bakıldığında Mâlikî mezhebi İmam Muhammed ile aynı görüşteyken,⁵⁶⁹ Şâfiî mezhebinde esas alınan görüş Ebû Hanîfe'nin görüşüyle paraleldir. Bununla birlikte Şâfiîlerde ikinci kocanın veya ikisinin birden süt baba olacağı görüşleri de mevcuttur.⁵⁷⁰ Hanbelî mezhebine göre hamilelik esnasında sütte artma-eksilme olmazsa eski koca süt babadır. Eğer sütte artma meydana gelirse ikisi birden süt baba sayılır.⁵⁷¹

1.1.11. Sütün İhtikan Edilmesiyle Süt Akrabalığının Oluşması

Fukahanın süt akrabalığının oluşumu konusunda üzerinde durduğu konulardan biri de sütün hukne yoluyla vücuda verilmesi halinde, süt akrabalığı oluşup oluşmayacağı meselesidir. Konumuz bağlamında hukne/ihtikan, kaynaklarda genellikle vücuda rektal yolla (makattan) ilaç/sıvı vb. verilmesi anlamında kullanılmaktadır.⁵⁷² Şeyhayn'a göre bu şekilde verilen süt ile süt akrabalığı oluşmazken, İmam Muhammed'in aksi görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Hanefî kaynaklarda hukne yoluyla süt verilmesinin süt akrabalığı oluşturmayacağı zikredildikten,⁵⁷³ hatta bazılarında bu konuda bir ihtilafın da olmadığı belirtildikten sonra ek bilgi kabilinden İmam Muhammed'den bu konuda aksi görüş bildiren bir rivayet bulunduğu ifade edilir.⁵⁷⁴ Nitekim *el-Asl* ve *el-Câmiu's-sağîr* isimli eserlerinde de bu işlem ile süt akrabalığı oluşmayacağını belirmiş, ihtilafının olduğu yerlerde yaptığı gibi kendisine ait farklı bir görüş eklememiştir.⁵⁷⁵ Bununla birlikte ihtilaf kaynaklarda zikredildiğinden çalışmada yer verilmesine ihtiyaç duyulmuştur.

Şeyhayn'a göre hukne yoluyla verilen süt ile süt akrabalığı oluşmaz. Sütün süt akrabalığı oluşturmasının sebebi vücudu beslemesi, et, kemik vb. oluşumunda katkısı

⁵⁶⁸ Bkz Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/275; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/134; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 548; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/448; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/221; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/343.

⁵⁶⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/296.

⁵⁷⁰ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/141.

⁵⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/182.

⁵⁷² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/246.

⁵⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/135; Kâsânî, *Bedâi'*, 452; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/129; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/455.

⁵⁷⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/300; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/328.

⁵⁷⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 4/370; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 528-529.

bulunmasıdır. Bu da besinlerin yukarıdan alınması ile gerçekleşebilir. Zira mideye besin girişi aşağıdan değil yukarıdandır. Süt hukne yoluyla vücuda alındığında gıdalanma gerçekleşmez, et-kemik oluşumuna katkı sağlamaz, bu yolla çocuğun açlığı da giderilemez. Bu şartlar altında mezkur şekilde vücuda alınan sütle akrabalık oluşmaz.⁵⁷⁶

İmam Muhammed bu konuyu aynı işlemin orucu bozmasına kıyas ederek ele alır. Bu yolla verilen süt bağırsaklara ulaşır, dolayısıyla sindirim sisteminin bir parçasına dahil olur. Bu durumda ağızdan vücuda girmiş gibi olur. Mezkur işlemin orucu bozması da bu sebeptendir. Dolayısıyla orucu bozacak etkiye sahip olan bu süt, süt akrabalığı da oluşturabilir.⁵⁷⁷

Şeyhayn, İmam Muhammed'in bu görüşüne iki açıdan itiraz eder. Birinci itiraz, süt akrabalığı oluşturan gıdalanma ile orucu bozan gıdalanmanın farklı mahiyette olması noktasındadır. Süt akrabalığının oluşması, oruçta olduğu gibi, sütün bağırsaklara ulaşması sebebiyle değildir. Vücuda alınan sütün vücudun bazı kısımlarının oluşumuna yardımcı olması, kaynaklardaki ifadesiyle ba'ziyyet şüphesinden dolayıdır. Bu da gıdanın doğal yollarla yukarıdan alınmasıyla olur.⁵⁷⁸ Diğer yandan hukne yoluyla verilen süt ancak kalın bağırsağa ulaşabilir. Besinlerin vücuda emilimi ise ince bağırsakta gerçekleşir.⁵⁷⁹ Tüm bu sebeplerden dolayı sütün hukne yoluyla verilmesi süt akrabalığı doğurmaz.

Hanefî mezhebinde bu konuda fetvada esas alınan Şeyhayn'ın görüşüdür.⁵⁸⁰ Diğer mezheplere bakıldığında onlarda da gıdalanma (teğazzi) olup olmamasının merkeze alındığı görülür. Mâlikî mezhebine göre bu sütle teğazzi gerçekleşiyorsa haramlık doğar, aksi takdirde doğmaz.⁵⁸¹ Şafî mezhebinde haramlık oluşacağına dair bir görüş olmakla birlikte mezhebin temel görüşü süt akrabalığı doğmayacağı yönündedir.⁵⁸² Hanbelî mezhebine göre de -bu yolla teğazzi gerçekleşmeyeceğinden- haramlık, dolayısıyla süt akrabalığı oluşmaz.⁵⁸³

Bu meselede ihtilafın odak noktasını hukne yolu ile vücuda verilen sütle teğazzinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususu oluşturur. Nitekim diğer mezheplerin

⁵⁷⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/273; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/300; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/135; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/9; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/455.

⁵⁷⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/300; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/135; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/9.

⁵⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/135; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/219.

⁵⁷⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/300.

⁵⁸⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/273; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/135; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 119; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 548; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 268; Burhânuşşeria, *Vikâye*, 78.

⁵⁸¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/295; Desûkî, *Hâşiye*, 2/503.

⁵⁸² Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/503.

⁵⁸³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/175.

görüşleri de bu minval üzerinden gerekçelendirilir. Şeyhayn, bu şekilde vücuda alınan sütle teğazzi gerçekleşmeyeceği kanaatindeyken İmam Muhammed'in gıdalanma olacağını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Hukne yoluyla vücuda gıda verilmesine tıp literatüründe “rektal beslenme” denilmektedir. Günümüzde artık geçerliliğini yitirmiş olsa da tıp tarihinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Rektal yolla vücuda verilen gıdaların içeriğindeki besin öğelerinin emilimi ve vücutta kullanımı hakkında çeşitli araştırmalar yapılmış, gıda türlerine göre emilim oranlarının farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁸⁴ Bununla birlikte en fazla emilimi gerçekleştiren besin öğelerinde bile vücutun ihtiyaç duyduğu düzeye ulaşmadığı belirtilmekte,⁵⁸⁵ rektal beslenmenin, vücuda gıda temini açısından ya çok az bir getirisi olduğu veya hiç olmadığı, çalışmaların ortak sonucu olarak sunulmaktadır.⁵⁸⁶

İhtilaf mevzuumuza bu tıbbi veriler ışığında bakıldığında, hukne yoluyla verilen sütün içerdiği besin öğelerinin vücut tarafından hiç emilmediği söylenemeyeceği gibi, bu sütle et-kemik oluşturacak bir teğazzinin gerçekleştiği de söylenemez. Bu sonuçlar hem Şeyhayn'ın hem de İmam Muhammed'in içtihatlarını destekleyecek niteliktedir. Zira bu verilere dayanılarak, teğazzi gerçekleşmediğinden süt akrabalığı oluşmadığı görüşü savunulabileceği gibi, kısmen de olsa emilimin mevcudiyetinden dolayı ihtiyaten akrabalık tesis edilmesi gerektiği de savunulabilir. İmam Muhammed'in burada teğazzi olacağı yönünde görüş bildirmesinde, ihtiyatlı davranmaya yönelik tutumunun da etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim bir önceki başlıkta ele alınan süt babanın kim olduğunun tespiti konusunda da, bir sonraki başlıkta incelenecek olan iki kadının sütlerinin karıştırılması konusunda da benzer yaklaşım sergilediği görülür. Bu meselelerin tamamında, herhangi bir şekilde süt akrabalığı ihtimali bulunduğu zaman en ihtiyatlı olanı seçip, akrabalık bağı kurma yönünde tavır almıştır. Dolayısıyla bu meselede ihtiyatlı olanı tercih ederek Şeyhayn'la ihtilaf ettiği söylenebilir.

1.1.12. İki Kadının Sütlerinin Karıştırılması Durumunda Oluşacak

Haramlığın Kapsamı

İslam aile hukukunda süt akrabalığı oluşması hususunda ele alınan meselelerden biri de anne sütünün başka bir maddeyle karışması/karıştırılması halinde bu karışımı içen

⁵⁸⁴ A. Renle Short - H.W. Bywaters, “Amino-Acids and Sugars in Rectal Feeding”, *The British Medical Journal* 28 (1913), 1361-1367; “Rectal Alimentation”, *Nature* 118/2980 (1926), 858-859.

⁵⁸⁵ “Rectal Alimentation”, 858-859.

⁵⁸⁶ Justin Barr vd., “Bottoms Up: A History of Rectal Nutrition From 1870 to 1920”, *Annals of Surgery Open* 2/1 (2021), 4-5.

çocukla süt akrabalığı oluşmasının keyfiyetidir. Kaynaklarda yemekle, suyla, ilaç-yağ vb. maddelerle, bir hayvanın sütüyle karışan anne sütünün akrabalık oluşturma vasfının devam edip etmeyeceği tartışılmıştır. İstisnaları olmakla birlikte⁵⁸⁷ genel yaklaşım bu karışımlarda miktarı fazla olana, kaynaklardaki kullanımıyla “galip olana” itibar edilmesi şeklindedir.⁵⁸⁸ Yani karışımda anne sütü fazlaysa (galipse) haramlık doğar, karışan diğer madde galipse haramlık doğmaz. Çünkü galip olana itibar edilmesi ve mağlubun ademe ilhak edilmesi (yok hükmünde sayılması) şeriatta bir asıldır.⁵⁸⁹ Anne sütü, mağlup miktarda olacak şekilde bu maddelerle karıştığında, istihlaka⁵⁹⁰ uğrar, süt ve gıda olma özelliğini kaybeder. Dolayısıyla bu karışımdaki anne sütüyle beslenme gerçekleşmez. Miktarları eşit olduğunda anne sütü mağlup olmayacağından haramlık oluşur.⁵⁹¹

Bahis konusu edilen bir diğer mesele ise iki kadının sütlerinin karıştırılıp, çocuğun bu karışımdan içmesi durumunda oluşacak haramlığın keyfiyetidir. Ebû Yûsuf’a göre aynen yukarıda olduğu gibi galip olana itibar edilir. Karışımda hangi kadının sütü fazlaysa onunla haramlık doğar, diğer kadının sütü yok kabul edilir. Zira mağlup ademe ilhak edilir. İmam Muhammed’e göre, karışımda sütlerin miktarı ne olursa olsun her iki kadınla da süt akrabalığı oluşur.⁵⁹² Ebû Hanîfe’den bu konuda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’i destekler mahiyette iki farklı görüş rivayet edilmiştir.⁵⁹³ İki kadının sütleri eşit miktardaysa birinin diğerine galip gelme durumu olmayacağından, iki kadınla da haramlık doğacağı konusunda ittifak mevcuttur.⁵⁹⁴

Ebû Yûsuf’un gerekçelendirmesi şu şekildedir: Bir karışımda hüküm galip olana göre verilir. Mağlup olan tabi konumdadır ve ona itibar edilmez. Tıpkı suda olduğu gibi,

⁵⁸⁷ Örneğin anne sütü yemekle karıştığında pişmişse, galip olsa bile üç imama göre de haramlık doğmaz. Ebû Hanîfe’ye göre yemekle karıştığında süt pişmese veya galip de olsa süt akrabalığı oluşmaz. Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 10/284; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 4/201; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/140; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 119.

⁵⁸⁸ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 2/238-239; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/218; Kâdîhan, *Fetâvâ-yı Kâdîhân*, 1/362; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 119; İbnü’s-Sâatî, *Mecmau’l-bahreyn*, 547-548; Nesefî, *Kenzü’d-dekâik*, 268; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 78.

⁵⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi’*, 4/9; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/452.

⁵⁹⁰ İstihlak; bir maddenin kendisinden çok olan diğer maddeye karışarak onun içinde yok olması ya da varlığını sürdürmekle birlikte rengini, tadını ve kokusunu kaybetmesi demektir. (Murat Şimşek, “Helal Gıda Araştırmalarında Günümüz Fıkıh Problemi Olarak İstihlâ ve İstihlâk”, *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2019), 10.)

⁵⁹¹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/453; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/245.

⁵⁹² Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 5/277; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 4/202-203; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 2/239; Kâsânî, *Bedâi’*, 4/10; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/218-219; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/245.

⁵⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/140; Kâsânî, *Bedâi’*, 4/10; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/218-219; İbnü’s-Sâatî, *Mecmau’l-bahreyn*, 547; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/453.

⁵⁹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/245; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/218; *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, 1/345.

iki kadının sütlerinin karışmasında da bu asla itibar edilir.⁵⁹⁵

İmam Muhammed de karışmada hükmün galip olana göre verileceği, mağlup olana itibar edilmeyeceği aslını kabul eder. Ancak ona göre bu kural, süt ile su, anne sütü ile koyun sütü gibi, farklı cinsler birbiriyle karıştırıldığında geçerlidir. Ancak iki kadının sütü aynı cinstir. Aynı cins olduğu için biri diğerine galip gelip onu istihlaka uğratmaz, süt ve gıda olma özelliğini etkilemez. Her iki kadının sütü de karışımındaki oranlarına göre çocuğun beslenmesine katkıda bulunur, açlığını giderir. Burada birinin diğerinin kuvveti ve etkisini gidermesi söz konusu değildir. Bu nedenle iki kadınla da süt akrabalığı oluşur.⁵⁹⁶

İmam Muhammed, farklı cinslerin karışımında galip olana itibar edilirken, aynı cinsten bunun gözetilmeyeceğini bir örnekle delillendirir. Bir adam birinden sıvıyağ gasp etse ve bunu kendi cinsinden olmayan başka bir maddeyle karıştırırsa, bu karışımın gasp edene mi yoksa malı gasp edilene mi ait olduğunu tespit etmek için galip olana itibar edilir. Kimin malı galipse, karışımın tamamını o alır, diğer maddenin bedelini öder. Ancak gasp eden kişi sıvıyağı başka bir sıvıyağla karıştırırsa üç imama göre de ikisi bu karışmada ortak olurlar. Burada galip olana itibar edilmez. Görüldüğü üzere, galip olana itibar edilmesi ilkesinde aynı cins ve farklı cinsler arasında bir ayırım mevcuttur.⁵⁹⁷

Kaynaklarda bir maddenin kendi cinsi içinde istihlaka uğrayıp yok hükmünde sayılması konusu yeminler bahsinden bir örnekle de açıklanmıştır. Bir adam belli bir ineğin sütünü içmeyeceğine dair yemin etse, mezkûr ineğin sütü diğerinden az olacak şekilde, başka bir ineğin sütüyle karıştırılsa ve adam bu karışımdan içse, Şeyhayn'a göre yemini bozulmuş olmaz, İmam Muhammed'e göre bozulmuştur.⁵⁹⁸ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in gerekçeleri iki kadının sütlerinin karıştırılması meselesiyle aynıdır. Ebû Hanîfe iki ineğin sütü konusunda Ebû Yûsuf'la aynı görüşteyken, iki kadının sütü konusunda kendisinden iki rivayet gelmiştir. Bu durum iki farklı şekilde yorumlanabilir. Birincisi; yeminler bahsinde geçen bu mesele, iki kadının sütü konusunda da Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'la aynı görüşte olduğu izlenimini kuvvetlendirmektedir. Nitekim kaynakların bir kısmında iki kadının sütü meselesinde Şeyhayn'ın aynı görüşte olup

⁵⁹⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/202-203; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/140; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/453.

⁵⁹⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/277; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/453-454.

⁵⁹⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/277-278; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10.

⁵⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/454; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/245.

İmam Muhammed'in ihtilaf ettiği zikredilmekte,⁵⁹⁹ bazılarında ek bilgi olarak Ebû Hanîfe'den aksi yönde bir rivayetin de bulunduğu belirtilmektedir.⁶⁰⁰ İkincisi; iki kadının sütü meselesi nikah ve haramlık konuları ile ilgili olup yemine göre daha ciddiyet ve ihtiyat gerektirdiğinden, Ebû Hanîfe yemin meselesinde Ebû Yûsuf'la aynı görüşü paylaşıırken, süt akrabalığı konusunda ihtiyatlı olanı tercih etmiş olabilir.

Hanefî mezhebinde bu meselede, Ebû Hanîfe'den iki rivayet gelmesinin de etkisiyle olsa gerek, bazı kaynaklar Ebû Yûsuf'un görüşünü esas alırken,⁶⁰¹ nispeten sonraki dönem kaynaklarda İmam Muhammed'in görüşü "esah" olarak nitelenmekte⁶⁰² ve ihtiyata daha yakın olması nedeniyle onun görüşünün tercih edildiği belirtilmektedir.⁶⁰³ Dolayısıyla mezhepte son tercih edilen görüşün İmam Muhammed'in içtihamı olduğu söylenebilir. Diğer mezhepler de İmam Muhammed'le aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶⁰⁴

Bu meseledeki ihtilaf sebebi; Ebû Yûsuf'un, karışımında galibe itibar edileceği ilkesini bu meselede de işletmesine karşın İmam Muhammed'in galibe itibar edilmesini farklı cinslerin karışımıyla sınırlı tutarak, aynı cinslerin karışımında bu ilkeyi işletmemesidir. Bu açıdan bakıldığında temel sebebin aynı meseleye farklı açıdan yaklaşma olduğu söylenebilir. Ayrıca İmam Muhammed'in bu görüşü benimsemesinin temelinde ihtiyat olduğu düşünülebilir. Zira iki kadınla da süt akrabalığı kurulmasının daha ihtiyatlı olduğu izahtan varestedir. Hatta İmam Muhammed'in galibe itibar etme ilkesini aynı cinslerin karışımında işletmemesinde de ihtiyatlı davranma saikinin olduğu söylenebilir.

1.1.13. Kocanın İrtidatı Durumunda Gerçekleşen Ayrılığın Niteliği

İslam aile hukukunda din farkı evlenme engelleri arasında yer almaktadır. Bunun tek istisnası erkeklere verilen ehl-i kitap kadınlarla evlenme iznidir.⁶⁰⁵ Buna göre Müslüman kadınların Müslüman olmayan erkeklerle, Müslüman erkeklerin de Müslüman veya ehl-i kitap olmayan kadınlarla evlenmeleri haramdır.⁶⁰⁶ Müslümanların nikah akitleri bu şartlar gözetilerek kurulmaktadır. Ancak ikisi de gayrimüslim olan karı-

⁵⁹⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/239; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/245; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/344.

⁶⁰⁰ İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 548; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/245; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/344-345.

⁶⁰¹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 119; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 268; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 78.

⁶⁰² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/218; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/344-345.

⁶⁰³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/453-454; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/245; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/218; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/344-345.

⁶⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/175; Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/126; Desûkî, *Hâşiye*, 2/503.

⁶⁰⁵ *el-Mâide* 5/5

⁶⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/210; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/270-271; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 252.

kocadan birinin Müslüman olması veya ikisi de Müslüman olan eşlerden birinin irtidat etmesi durumunda evliliklerinin devam edip edemeyeceği, ayrılık gerçekleşecekse bunun talak yoluyla mı fesih yoluyla mı gerçekleşeceği hususu fukaha arasında inceleme konusu olmuştur.

İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilafı erkeğin irtidadı durumunda gerçekleşen ayrılığın fesih mi talak mı olduğu hususundadır.⁶⁰⁷ Ancak delillerin birbiriyle bağlantılı olması, meselenin gayrimüslim eşlerden birinin Müslüman olması konusuyla birlikte ele alınmasını gerektirmektedir.

İkisi de gayrimüslim olan eşlerden koca İslam'a girdiğinde karısı Yahudi veya Hristiyan olması durumunda nikahları devam eder. Kadına Müslüman olmasının teklif edilmesine de gerek yoktur. Zira yeni durum evlilik engeli oluşturmamaktadır. Karısı ehl-i kitap dışında bir dine mensupsa kadına -zorlama olmaksızın- Müslüman olması teklif edilir. Kabul ederse nikahları devam eder. Her iki durumda da yeni bir nikah akdine gerek yoktur. Ancak kadın İslam'a girmeyi reddederse araları yargı yoluyla ayrılır ve bu ayrılık talak değil fesihtir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu konuda aynı görüştedir. Gayrimüslimin karısı Müslüman olduğunda kocaya -zorlama olmaksızın- İslam'a girmesi teklif edilir. Kabul ederse nikahları devam eder. Reddederse araları yargı yoluyla ayrılır. Bu ayrılık Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre talak, Ebû Yûsuf'a göre fesihtir.⁶⁰⁸

Gayrimüslim eşlerden birinin Müslüman olması durumunda ayrılık gerçekleşebilmesi için diğer eşe resmi yolla İslam'a girmesinin teklif edilmesi ve onun reddetmesi durumunda ayrılık hükmünü hâkimin vermesi gerekir.⁶⁰⁹ Bu süreç işlemediği

⁶⁰⁷ Ayrılığın talak veya fesih yoluyla gerçekleşmesi doğurduğu sonuçlar açısından önem arz eder. Konumuz açısından en önemli fark, talak sayısının eksilmesine etkisidir. Şöyle ki, ayrılık talak yoluyla gerçekleştiğinde üç talak hakkından biri eksilir. Erkek tekrar Müslüman olup aynı kadınla evlenmek istediğinde evliliklerine iki talak hakkıyla devam ederler. Bu hakları bittiğinde kadın başka bir erkekle geçerli bir evlilik yapmadıkça tekrar bir araya gelemezler. Ancak ayrılık fesih yoluyla gerçekleştiğinde erkek defalarca dinden çıkıp tekrar Müslüman olsa her seferinde aynı kadınla yeniden evlenebilir, talak hakkında eksilme olmayacağından kadın başka bir erkekle evlenmese bile yeniden evlenmelerinde bir sakınca yoktur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/193-194.

⁶⁰⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 10/218-219; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 264-265.

⁶⁰⁹ Evliliğin sona ermesi için hâkimin hükmüne ihtiyaç duyulmasının gerekçesi şu şekilde izah edilmiştir: Müslüman kadının gayrimüslim erkekle, Müslüman erkeğin de Müslüman veya ehl-i kitap dışındaki kadınlarla evliliklerini sürdürmeleri haramdır. İkisi de gayrimüslim eşlerden biri mezkûr engelleri oluşturacak şekilde İslam'a girdiğinde aralarının mutlaka ayrılması gerekir. Ancak mevcut nikahlarının sona ermesi için sonradan ortaya çıkan bir nedenin bulunması gerekir. Müslüman erkeklere verilen ehli kitap kadınlarla evlilik izni, din farkının tek başına ayrılık sebebi olmadığını gösterir. Diğer eşin gayrimüslim olması başlangıçtan beri var olan ve şimdiye kadar nikahın devamına engel teşkil etmeyen bir durumdur. Dolayısıyla sadece bu nedenle de nikah ortadan kalkmaz. Sonradan oluşan neden, eşlerden birinin İslam'ı kabul etmesidir. Ancak Müslüman olma taat manası taşıdığından aralarında haramlık oluşmasına uygun bir sebep değildir. Bununla birlikte aralarında ayrılığa hüküm verebilmek için sonradan ortaya çıkan

sürece evlilikleri devam eder.⁶¹⁰

İrtidat meselesine gelince, eşlerden birinin irtidatı durumunda irtidat edenin hangi taraf olduğuna bakılmaksızın⁶¹¹ araları derhal⁶¹² ayrılır. Hâkimin kararı beklenmez.⁶¹³ İrtidat edenin kadın ya da erkek olması ayrılığın derhal meydana gelmesi hususunda fark oluşturmazken, ortaya çıkan ayrılığın talak mı fesih mi olacağı konusunda önem arz eder. Kadın irtidat ettiğinde gerçekleşen ayrılık fesihtir. Bu konuda üç imam müttetiktir. İrtidat eden erkek olduğunda Şeyhayn'a göre ayrılık yine fesih yoluyla gerçekleşirken⁶¹⁴ İmam Muhammed erkeğin irtidatının talak olduğu kanaatindedir.⁶¹⁵

Dikkat edilirse Ebû Yûsuf erkeğin İslam'a girmeyi reddetmesinde de irtidat etmesinde de gerçekleşen ayrılığın fesih, İmam Muhammed her iki durumda da talak olduğu kanaatindedir. Ebû Hanîfe ise ilk durumda talak, ikinci durumda fesih olduğu görüşündedir. Diğer bir deyişle, İmameyn iki meseleyi birbirine benzer görüp aynı sonuca ulaşırken Ebû Hanîfe daha ince bir tetkik yaparak iki konuyu birbirinden ayırmıştır.⁶¹⁶

Ebû Yûsuf görüşünü şu şekilde gerekçelendirmektedir: İslam'a girmeyi reddetme veya irtidat etme nedeniyle ayrılığa sebep olma (talak gibi) sadece erkeğe mahsus bir fiil değildir. Aynı fillerle kadın da ayrılığa sebep olabilir. Ayrılık ikisinin de yetkili olduğu bir sebepten kaynaklandığına göre, ortaya çıkan sonuç da iki tarafın da yetkili olduğu bir yolla olmalıdır. Kadının talak hakkı olmadığından yetkili olduğu tek ayrılık yolu fesihtir. Bu durumda kadın İslam'a girmeyi reddettiğinde veya irtidat ettiğinde gerçekleşen ayrılık fesih yoluyla olduğuna göre, aynı fiil erkekten sadır olduğunda da aynı sonucu doğurması ve ayrılığın fesih yoluyla olması gerekir. Zira Şari' aynı fiile iki farklı hüküm vermez.⁶¹⁷

İmam Muhammed'in bu ayrılığın talak olduğu hususundaki gerekçelendirmesi ise

ve ayırmaya uygun olan bir sebebin bulunması gerekir. Bu da gayrimüslim eşi resmi yolla İslam'ın teklif edilmesi ve onun kabul etmemesi olur. (Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/350; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/46; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/214.)

⁶¹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 10/218-219.

⁶¹¹ Klasik kaynaklarda mürtedin kadın veya koca olması ya da intikal ettiği dinin kitabı olup olmaması arasında fark gözetilmez. Evlilik derhal batıl olur. (Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/49; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/337; Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 255.) Ancak çağdaş bazı çalışmalarda irtidat edenin kadın olup, Yahudilik veya Hristiyanlığa geçtiğinde nikahın devam edebileceği görüşü ifade edilmektedir. Bu görüşe göre; Müslüman erkeğin ehl-i kitap bir kadınla evlenmesi caizdir. Bu durumda kadın irtidat ettiğinde kitabi bir dine geçerse, nikahlarının devamı da caiz olmalıdır. (Bkz. Hüseyin Esen, "İslam Hukukunda Aile", *İlahiyat Akademi* 11 (2020), 48.)

⁶¹² Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 265; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 77.

⁶¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/47.

⁶¹⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/526; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/215.

⁶¹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 10/220; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 264-265.

⁶¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/193.

⁶¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/46; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/420,429; Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 269.

şu şekildedir; erkekten kaynaklı bir sebeple gerçekleşip ebedi haramlığı gerektirmeyen her ayrılık talaktır.⁶¹⁸ Burada her iki durumda da ayrılığa sebep olan erkeğin fiilidir. Zira Kur'an-ı Kerim'de kocaya, karısına muamele konusunda iki yol sunulmuştur; iyilikle evliliği devam ettirme (imsak bi'l-ma'ruf) veya güzellikle ayrılma (tesrih bi'l-ihsan).⁶¹⁹ Kocanın kabul etme imkânı varken İslam'a girmeyi reddetmesi veya irtidat etmesi imsak bi'l-ma'rufu yapmadığı anlamına gelir. Bu durumda güzellikle ayrılması gerekir.⁶²⁰ Kendisi bunu yaparsa, talak yoluyla yapacağından zaten sorun kalmaz. Ama boşamaktan imtina ederse hâkim, kocanın yetkili olduğu hususta, yani talakta onun yerine geçer. Bundan dolayı erkeğin İslam'a girmeyi reddetmesi sonucu gerçekleşen ayrılık talaktır.⁶²¹ Nitekim erkekten kaynaklı bir sebebe dayanma ve ebedi haramlığı gerektirmeme şartlarını taşıyan, erkeğin iktidarsızlığı sebebiyle meydana gelen ayrılık da talak yoluyla olur.⁶²²

Ebû Hanîfe İslam'a girmeyi reddetme ve irtidat konusunu ayrı ayrı değerlendirir. Kişi irtidat ettiğinde canı dahil tüm hakları üzerindeki dokunulmazlık ortadan kalkar. Nikah da bu haklardanır. Dolayısıyla irtidatıyla o da ortadan kalkar. Yani irtidat ve nikah bir arada bulunamaz.⁶²³ Nitekim bu durumda nikah hâkimin hükmüne gerek kalmadan derhal⁶²⁴ sona erer. Talak var olan nikah üzerinde geçerlidir. Ancak irtidatla birlikte nikah derhal ortadan kalktığı için burada talak imkânsız hale gelir.⁶²⁵ Dolayısıyla kalan tek ayrılık yolu fesihtir.⁶²⁶ Bu durum mahremle yapılan nikaha benzer.⁶²⁷ Mahremlik ve nikah da bir arada bulunamayacağından nikah batıldır. Orada da nikah hâkim kararına gerek kalmadan ortadan kalkar ve ayrılık talak değil, fesih yoluyla gerçekleşir.⁶²⁸

Erkeğin İslam'a girmeyi reddetmesi -irtidat gibi- nikahla bir arada bulunamayacak bir durum olmadığından ayrılık kendiliğinden gerçekleşmez. Karısı Müslüman olan erkeğe resmi yollarla İslam teklif edilir. Kabul etmemesi halinde -İmam Muhammed'in delilleri arasında zikredildiği üzere- imsak bi'l-ma'ruf yapmamış olur. Bu durumda karısını boşaması istenir, boşamaktan imtina ederse, hâkim erkeğin yetkili olduğu talak

⁶¹⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/526.

⁶¹⁹ el-Bakara 2/229

⁶²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/46; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/429.

⁶²¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/420,429.

⁶²² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/47.

⁶²³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/429-430.

⁶²⁴ Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 265; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 77.

⁶²⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/215; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/193-194.

⁶²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/430.

⁶²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/47.

⁶²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/416-417; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6605.

hususunda onun yerine geçer ve aralarını talak yoluyla ayırır. Kadın aynı durumda olduğunda ayrılığın fesih yoluyla gerçekleşmesi çelişki doğurmaz. Zira burada da hâkim kadının yetkili olduğu hususta onun yerine geçer. Kocanın yetkisi talak, kadının yetkisi fesih olduğuna göre, kocanın İslam'ı reddi sebebiyle gerçekleşen ayrılık talak, kadınıninkinde fesihtir.⁶²⁹

Diğer yandan talakın İslam'a girmeyi reddetme ile benzeyen, irtidat ile ayrışan yönleri vardır. İrtidat ve İslam'a girmeyi reddetme arasında etki alanı bakımından fark vardır. İrtidat kişinin tüm hayatı ve haklarını etkileyen sonuçlar doğururken, karısı Müslüman olan erkeğin İslam'a girmeyi reddetmesi sadece nikahı üzerinde etkilidir. Nitekim gayrimüslim birine resmi makamlarca Müslüman olmasının teklif edilmesi sadece bu durumda, nikahla alakalı olarak söz konusudur.⁶³⁰ Talak da sadece nikahla bağlantılı olduğundan bu noktada benzeşmektedirler. Ancak irtidat ve nikah bir arada bulunamazken talak ve nikah bir arada bulunabilir. Zira iddet sona ermedikçe veya ek bir sebep olmadıkça talaktan sonra da nikah devam edebilir.⁶³¹ (Ric'i talak süreci). Ancak irtidatta böyle bir durum söz konusu değildir. Bu da irtidatı talaktan ayıran özelliklerden biridir.

Hanefî mezhebinin muteber sayılan kaynaklarına ve fetva kitaplarına bakıldığında her iki meselede de Ebû Hanîfe'nin taraf olduğu içtihadın müftâ bih olduğu görülür.⁶³² Yani ayrılık, erkeğin İslam'ı reddetmesi durumunda talak, irtidat etmesi durumunda fesih yoluyla gerçekleşir. İlk durumda ayrılığın fesih yoluyla gerçekleşeceği konusunda diğer üç mezhep Ebû Yûsuf'la aynı görüştedir.⁶³³ İrtidat konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu durumda ayrılık Şâfiî⁶³⁴ ve Hanbelî⁶³⁵ mezhebine göre fesih, Mâlikî mezhebinin meşhur görüşüne göre⁶³⁶ talak yoluyla gerçekleşir.

İmam Muhammed'in bu konuda Şeyhayn'la ihtilaf etme sebebinin meseleye farklı açılardan yaklaşmaları, diğer bir değişle bakış açısı farklılığı olduğu söylenebilir. Zira birinin diğerinden farklı olarak öne sürdüğü bir delil bulunmadığı gibi, usul konusunda

⁶²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/420.

⁶³⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/526.

⁶³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/430.

⁶³² Kâdîhan, *Fetâvâ-yı Kâdîhân*, 1/497; Mevsîlî, *el-Muhtâr*, 118; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 265; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 77; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/188,193; Muhammed Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 58; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/338-339.

⁶³³ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/48; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/213; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/152.

⁶³⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/59; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/274.

⁶³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/183-184; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 5/121.

⁶³⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/226; Zeydân, *el-Mufasssal*, 9/113.

da farklılık görünmemektedir. Konuyu irtidat meselesi özelinde tekrar edecek olursak, Ebû Yûsuf ayrılık sebebinin kadından da sadır olabilecek bir fiil olmasını öncelerken İmam Muhammed ayrılığa erkeğin fiilinin sebep olmasını merkeze almıştır. Ebû Hanîfe ise meseleye daha temelden yaklaşarak, irtidatla nikahın kategorik olarak bir arada bulunamayacağı hususunu incelemiştir.

1.1.14. Peşin Ödenen Nafakanın İadesi

İslam aile hukukunda evlilik nafakası, evlilik süresince ve belli şartlar dahilinde, boşanmadan sonra iddet süresince erkeğin, karısının normal şekilde hayatını devam ettirebilmesi için gereken gıda, giyecek, mesken vb. ihtiyaçlarını karşılaması olarak tanımlanabilir. Nafakanın vucubu hususunda eşlerin ekonomik durumu dikkate alınmaz ancak miktarı konusunda eşlerin ekonomik durumu ile bulundukları ortamın örf ve adeti göz önünde bulundurulur. Diğer bir deyişle kadın zengin, erkek fakir bile olsa koca, kadının nafakasını temin etmek zorundadır⁶³⁷ miktarı tarafların mali seviyeleri ve örfe göre belirlenir. Geniş bir kapsama sahip olan ve fıkıh kitaplarında detaylıca işlenen nafaka mevzuunun çalışmamızı ilgilendiren kısmı şu şekilde özetlenebilir:

Kocanın karısının bir yıllık nafakasını peşin olarak ödemesi ve bir yıl dolmadan eşlerden birinin vefat etmesi durumunda, nafakanın kalan zamana tekabül eden kısmının iadesi istenebilir mi? Burada bir yıl, meselenin somutlaştırılması adına verilmiş farazi bir örnek olup, ihtilaf edilen husus genel anlamda gelecek zamanın nafakasının peşin olarak ödenmesidir. Ayrıca vefat edenin koca veya kadın olması fark etmez. Zira koca vefat ettiğinde tartışma, onun varislerinin kadından kalan zamanın nafakasının iadesini istemesi (rücu etmesi) üzerinde cereyan ettiği gibi, kadın vefat ettiğinde de kocanın, kadının varislerinden kalan nafakayı geri istemesi üzerinde cereyan eder. Şeyhayn'a göre bu durumda kalan zamanın nafakası geri istenemezken, İmam Muhammed aksi görüştedir.⁶³⁸ Burada ihtilaf, nafaka olarak ödenen mal veya paranın aynen mevcut olması (beka) veya tüketilmesi (istihlak) haliyle sınırlıdır. Ancak kadının dahli olmaksızın helak olan nafakanın iadesinin istenmeyeceği hususunda ittifak mevcuttur.⁶³⁹

Şeyhayn meseleyi nafakanın mahiyeti üzerinden delillendirir. Buna göre nafaka

⁶³⁷ Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282; M. Kamil Yaşaroğlu, "Koca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/129.

⁶³⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/241; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/195; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/29.

⁶³⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 4/29; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/395; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/207; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/596.

“sıla”⁶⁴⁰ kapsamında bir ödeme olup hibeye benzemektedir. Hibede kabz gerçekleştikten sonra taraflardan birinin vefatıyla rücu hakkı ortadan kalktığı gibi, sılalarda da iade istenemez.⁶⁴¹ Çünkü kabzın gerçekleştiği hibe ve sılada taraflardan birinin vefatı ile hukuki işlem tamamlanmış olur. Tamamlanan bir hüküm üzerine geri dönüp iade istenemez.⁶⁴² Burada nafakanın kadının yanında aynen mevcut olması, harcanması veya helak olması arasında fark yoktur, rücu edilemez.⁶⁴³

İmam Muhammed’e göre vefata kadar geçen sürenin nafakasına tekabül eden miktar kadına bırakılır, vefat sonrası zamana ait olan nafakanın geri ödenmesine hükmedilir.⁶⁴⁴ Zira nafaka kocanın kadın üzerindeki “ihtibas”⁶⁴⁵ hakkının karşılığı olarak ödenir. Koca bu hakkını aldığı ölçüde kadın nafakaya hak kazanır. Taraflardan biri vefat ettiğinde ihtibas biteceğinden kadının nafakayı hak etme sebebi de ortadan kalkar. Dolayısıyla vefattan sonraki zamana ait olan nafaka istihkak edilmemiş olacağından geri ödenmesi gerekir.⁶⁴⁶ Bu mesele teknik olarak icare akdine benzetilebilir. Bir işi yapması için kiralanan şahıs, (ecîr) ücretini peşin alsa ve iş bitmeden taraflardan biri vefat etse, ücretten yaptığı işe denk gelen miktar alınıp, kalanı iade edilir.⁶⁴⁷ Nitekim askerlikteki ödemede de benzer bir durum söz konusudur. Askerin aldığı atıyye, görev ve hizmetin devamına bağlıdır. Bu nedenle bir yıllık atıyyesi peşin ödenen asker, yıl dolmadan vefat etse, kalan zamanın atıyyesine tekabül eden miktarın geri ödenmesi gerekir. Kadının peşin aldığı nafakada da aynı durum geçerlidir.⁶⁴⁸

İbn Rüstem’in İmam Muhammed’den rivayet ettiğine göre, eğer kadının peşin aldığı nafaka bir aylık veya daha az süre içinse iadesi istenmez. Zira bu kadar sürenin nafakasına tekabül edecek miktar az olup, peşin ödeme sayılmaz. Ancak daha uzun zamanın nafakası peşin ödenmişse bir aylık nafaka miktarı bırakılır, kalan kısmın geri

⁶⁴⁰ Sıla; Herhangi bir karşılık beklemeden yapılan bir işten sonra, iyilikte bulunana iyilikle mukabele etme şeklinde tanımlanabilecek bir fıkıh terimidir. (Bkz. Saffet Köse, “İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 151.)

⁶⁴¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/241; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/195; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/29.

⁶⁴² Merginânî, *el-Hidâye*, 2/288.

⁶⁴³ Kâsânî, *Bedâi'*, 4/29; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/207.

⁶⁴⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/241.

⁶⁴⁵ İhtibas; kadının evde kalarak nafakasını temin için ev dışında çalışmaması durumunu ifade eden fıkıh terimidir. Kadın evde kaldığında, ev işlerini yapmak, çocuklarla ilgilenmek vb. hususlarda kocaya faydalar sağlamaktadır. Tıpkı kamu çalışanlarının nafakasının devlet tarafından temin edilmesi gibi, evdeki emeklerinin karşılığı olarak kadının nafakasının temin sorumluluğu da kocaya yüklenmiştir. (Bkz. Halil İbrahim Acar, *İslam Aile Hukukunda Kadına Tanınan Mali Haklar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994), 87; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 145-146.

⁶⁴⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/288; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/207.

⁶⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 4/29.

⁶⁴⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/288; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/207.

ödenmesine hükmedilir.⁶⁴⁹

Kaynaklarda bu meseledeki ihtilafa dair yapılan istidlallerde nafakanın mahiyetine dair sıla-bedel ikilemi üzerinden ele alındığı görülür. Buna göre, Şeyhayn nafakayı sıla kapsamında değerlendirdiğinden, herhangi bir şeyin karşılığı olarak görmez, dolayısıyla hibeye benzeterek hibe ahkâmına tabi kılar. Bundan dolayı Şeyhayn'a göre mülkiyet kabzın gerçekleşmesi ve ölümle tamamlanmış, nafaka kadının mülkü haline gelmiştir, geri istenemez. İmam Muhammed'e göre ise nafaka karşılıksız olmayıp ihtibasın bedeli mahiyetindedir. Dolayısıyla kadının nafaka üzerindeki mülkiyetinin kesinleşmesi, ancak ihtibasın fiilen gerçekleşmesi ile mümkündür. Bu şart oluşmadığında nafaka kadının mülkü olmayacağından geri istenebilir.

İlk bakışta İmam Muhammed'in kendi içinde çeliştiği düşünülebilir. Zira İmam Muhammed, vefattan önce kabzedilmeyen geçmiş zamanın nafakasının geri istenemeyeceği hususunda Şeyhayn'la hemfikirdir. Şeyhayn ilkesel olarak nafakayı sıla kapsamında değerlendirmesinin sonucu olarak geçmiş zamanın nafakası kabzedilmeden taraflardan birinin vefat etmesi halinde, kabzedilmemiş nafakanın düşeceğine hükmetmiştir. Peşin olarak kabzedilen gelecek zamanın nafakasının iade edilmemesi yönündeki içtihadı da nafakanın sıla oluşuyla tutarlılık arz etmekte, sistem bütünlüğünü korumaktadır. Ancak İmam Muhammed'in nafakanın mahiyeti konusunda iki meselede birbirinden farklı yaklaşım sergilediği görülür. Vefatın kabzdan önce gerçekleşmesi durumunda geçmiş zamana ait nafakanın düşeceğine dair içtihadı nafakanın bedel olması ile çelişkili görünmektedir. Zira nafakanın bedel olduğu ilkesel olarak kabul edildiğine, ihtibas fiilen gerçekleştiğinden, geçmiş zamanın nafakasının düşmemesi gerekir. Nitekim ecîr işinin bir kısmını yaptıktan sonra, ücret kabzedilmeden taraflardan biri vefat etse, ücret düşmez, yapılan işe tekabül eden miktar ödenir.⁶⁵⁰

İmam Muhammed'in geçmiş zamanın kabzedilmemiş nafakasının düşeceği meselesine dair yaptığı açıklamalar, aslında meseleyi sıla-bedel ikilemi dışında başka bir açıdan ele aldığını göstermektedir. İmam Muhammed'e göre nafaka her ne kadar bedel olsa da ölümden sonra talep edilebilecek kadar güçlü bir alacak değildir. Taraflar hayatta olduğu sürece ödenmesi gerekir, ancak vefat gerçekleştiğinde -ödenmemiş kısım da dahil olmak üzere- düşer. İmam Muhammed geçmiş zamanın nafakası ödenmeden taraflardan birinin vefat etmesini, zimminin üzerindeki haraç borcunu ödemediği ölmesine kıyas

⁶⁴⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/241; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/29.

⁶⁵⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 3/448.

eder. Bu durumda -tüm Müslümanların hakkına taalluk etmesine rağmen-haraç borcunun sebebi olan zimmilik ortadan kalktığından, bu borç da düşer. Bunun gibi geçmiş zamanın nafakası her ne kadar kadının ihtibas karşılığında alması gereken bir bedel olsa da ödeme gerçekleşmeden taraflardan biri vefat ettiğinde düşer. Zira haraç borcu zimmilik halinin devamına bağlı olduğu gibi nafaka borcu da evlilik halinin devamına bağlıdır.⁶⁵¹ Bu durumda İmam Muhammed'in kabzedilmemiş geçmiş zamanın nafakasının düşeceğine hükmetmesinin, nafakayı sıra kapsamında görmesinden değil, halin devamına bağlı bir borç olarak değerlendirmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Meseleye bu açıdan bakıldığında geçmiş zamanın nafakasının düşmesine hükmetmesi ile peşin ödenen nafakanın iadesine hükmetmesi arasında çelişki olmadığı görülür. Şöyle ki, ona göre nafaka ihtibasın bedeli olmakla birlikte, ölümden sonra da talep edilebilecek kadar güçlü bir alacak olmayıp, halin devamına bağlı bir borçtur. Bundan dolayı evlilik devam ettiği sürece ödenmesi gerekip, evlilik bittiğinde kadının nafaka namına bir alacağı kalmaz. Diğer bir deyişle ölümle evlilik hali sona erdiğinden kadın ne geçmiş zamana ait ödenmemiş nafaka borcunu talep edebilir, ne de gelecek zamana ait peşin ödenmiş nafakaya malik olabilir.

Bahis mevzuumuz olan ihtilafta, Hanefî mezhebinde Şeyhayn'ın görüşü fetvada esas alınır.⁶⁵² Diğer mezheplere bakıldığında; Şâfiî⁶⁵³ ve Hanbelî⁶⁵⁴ mezheplerinin İmam Muhammed'le ittifak halinde olduğu görülür. Mâlikî kaynaklarda nafaka bahisleri arasında bu meseleye dair bir bilgiye rastlayamadık.⁶⁵⁵ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi bu meselede Şeyhayn'ın görüşünü almıştır: “Nafaka ta’cil ile muaccel olur. Ve zevce tarafından ba’de’l-istifâ yedinde aynen mevcud iken vefât veya talâk vukû bulsa istirdad olunamaz.”⁶⁵⁶

Bu meselede ihtilaf Şeyhayn'ın, nafakanın sıra, İmam Muhammed'in ise bedel ve halin devamına bağlı bir alacak olduğunu savunmasından kaynaklanır. Diğer bir deyişle, tarafların nafakanın mahiyetine dair farklı bakış açılarına sahip olmaları bu meseledeki ihtilafın temel sebebini oluşturur.

⁶⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, 10/333.

⁶⁵² Mevsilî, *el-Muhtâr*, 134; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 313; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 94; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 4/395; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/596.

⁶⁵³ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/165.

⁶⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/202.

⁶⁵⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/180-184; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/76-80; İbn Cüzey, *el-Kavânin*, 1147-1148; Desükî, *Hâşiye*, 2/508-522.

⁶⁵⁶ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 43. Benzer şekilde Kadri Paşa'nın *el-Ahkamu's-Şer'iyye fi Ahvali's-Şahsiyye*'sinde de Şeyhayn'ın görüşü alınmıştır. (Bkz. Kadri Paşa, *el-Ahkamu's-Şer'iyye*, 77.)

1.1.15. Ev Eşyalarının Paylaşımı

Karı kocanın, evdeki eşyaların kime ait olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmeleri halinde, hükmün ne olacağı, Hanefî mezhebinin üç imamı arasında ihtilafı olan konulardan biridir. Konu, her zaman olduğu gibi, farklı durumlar ve ihtimaller üzerinden ele alınarak, her bir ihtimalin hükmü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda ihtilafın, iki eş hayattayken eşler arasında; eşlerden biri vefat ettiğinde hayatta kalan eşle vefat edenin varisleri arasında ve her iki eş de vefat ettiğinde iki tarafın varisleri arasında olması şeklindeki üç ihtimal⁶⁵⁷ tek tek hükme bağlanmıştır. Ayrıca, detaylarına aşağıda yer verileceği üzere, hakkında ihtilaf edilen eşyaların niteliği de verilen hükümde dikkate alınmıştır.

Eşlerin ihtilaf ettikleri ev eşyaları arasında örfe göre çoğunlukla erkeklerin kullandığı, erkeklere ait olduğu bilinenler kocaya, çoğunlukla kadınların kullandığı ve kadınlara ait olduğu bilinenler kadına verilir. Bu, yukarıda zikredilen her üç ihtimalde de geçerli, genel bir kuraldır. Yani ihtilafın eşler hayattayken ya da biri veya her ikisinin vefatından sonra olması hükmü değiştirmez. Bu konuda üç imam ittifak halindedir. Kadına ve erkeğe mahsus olan eşyalar dışında kalıp, iki eşin de ortak kullandığı eşyalarda taraflardan birinin, kendi lehine hüküm verilmesini sağlayacak bir delili varsa, delil getirilen eşya da o kişiye verilir. Bu konuda da üç imam arasında ihtilaf bulunmamaktadır.⁶⁵⁸ Bu başlık altında incelenen meselede ihtilaf, eşlerin ortak kullandığı ve ikisinden birine ait olduğuna dair delil getirilmeyen eşyaların kime verileceği hususunda cereyan eder.

Ebû Hanîfe'ye göre eşlerin ikisi de hayattaysa ortak eşyalar kocaya, ikisi de vefat ettiyse kocanın varislerine verilir. Biri vefat edip diğeri yaşıyorsa -yaşayanın koca veya kadın olması fark etmeksizin- ortak eşyalar hayatta kalana verilir. Ebû Yûsuf'a göre ortak eşyalar içinden kadının emsalinin çeyiz olarak getirdiği eşyalar, yaşıyorsa kadına, vefat etmişse kadının varislerine verilir. Diğer eşyalar ise yaşıyorsa kocaya, vefat etmişse kocanın varislerine verilir. Daha açık bir ifadeyle, Ebû Yûsuf'a göre eşlerin hayatta olmaları ile biri ya da her ikisinin vefat etmesi arasında fark yoktur. Ölenin varisleri onun yerine geçer. Dolayısıyla her halükarda kadının emsalinin çeyiz olarak getirdiği eşyalar kadın tarafının, kalan diğer eşyalar erkek tarafındır. İmam Muhammed'e göre ise her

⁶⁵⁷ Bu cümlemin sık sık tekrar edilmesi metni ağırlaştıracağından, konunun devamında bu cümlemin içeriği "üç ihtimal" ibaresiyle ifade edilecektir.

⁶⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağır*, 198-199; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/308-309; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 8/235-237.

üç ihtimalde de ortak eşyalar erkek tarafına, yani kocaya veya onun varislerine verilir.⁶⁵⁹

Çizelge 1.3. Üç imama göre ortak eşyaların kime verileceği.

Ortak eşyalar kime verilir?	İkisi de yaşarken	İkisi de vefat ettiğinde	Kadın vefat ettiğinde	Koca vefat ettiğinde
Ebû Hanîfe	Kocaya	Kocanın varislerine	Kocaya	Kadına (İM ile ihtilaflı kısım)
Ebû Yûsuf	Kocaya (mehir benzeri eşyalar hariç)	Kocanın varislerine (mehir benzeri eşyalar hariç)	Kocaya (mehir benzeri eşyalar hariç)	Kocanın varislerine (mehir benzeri eşyalar hariç)
İmam Muhammed	Kocaya	Kocanın varislerine	Kocaya	Kocanın varislerine (EH İle ihtilaflı kısım)

Bu durumda, eşlerin ikisinin de hayatta olduğu, kadının vefat ettiği ve ikisinin de vefat ettiği durumda verilecek hüküm konusunda İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ile görüş birliği içinde olduğu görülür. İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ile ihtilafı, koca vefat edip kadın hayatta kaldığında, ortak eşyaların kime verileceği üzerindedir. Ebû Yûsuf, her halükarda ortak eşya içinde çeyiz olabileceklerin kadına verilmesi gerektiği kanaatinde olduğundan, İmam Muhammed, üç ihtimalin her birinde çeyiz miktarı kadar eşyada Ebû Yûsuf'la ihtilaf etmektedir. Daha net ifadeyle İmam Muhammed Ebû Hanîfe'yle kocanın vefat etmesi, Ebû Yûsuf'la da çeyiz olabilecek eşyalar hususunda görüş ayrılığı içindedir.

Üç imamın bu görüşleri büyük oranda zilyedlik üzerine bina edildiğinden, açıklamalara geçmeden önce zilyedlik hakkında bilgi vermek, konunun daha net anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zilyedlik; bir eşyaya bilfiil el koyma (vaz-ı yed), eşya üzerinde fiili hakimiyet kurma veya o eşyada, sahip olan kimselerin tasarrufu gibi tasarrufta bulunmak demektir.⁶⁶⁰ Kişi bir eşyada malik sıfatıyla zilyed olabileceği gibi, eşya üzerinde malik gibi tasarruf ettiğinde de zilyed olabilir. Zilyed olmak, belli şartlar dahilinde, kişiye sadece mübah mallar üzerinde hak kazandırabilir. Zira birine ait olan mal, sadece zilyedlik sebebiyle el değiştirmez.⁶⁶¹ Bir eşyada birden fazla zilyed varsa, o eşyada hak sahibi olma noktasında zilyedliği güçlü olana öncelik verilir. Örneğin iki kişi

⁶⁵⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 198-199; Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-Ulemâ*, 2/345; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/165.

⁶⁶⁰ Bilmen, "Zilyed", 221; Şevket Topal, "Zilyedlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/417.

⁶⁶¹ Topal, "Zilyedlik", 44/418.

bir elbise üzerinde hak iddia etseler, elbiseyi giymiş olanın zilyedliği, elbisenin eteğinden tutana göre daha güçlüdür. Bu nedenle o elbisede öncelikli olarak giyen kişi hak sahibidir.⁶⁶²

Bu bilgiler ışığında fukahanın gerekçelerine bakılacak olursa, Tarafeyn'e göre eşler hayattayken ev eşyalarına dair aralarında ihtilaf çıktığında ortak eşyalar kocaya verilir. Bu ortak eşyalarda her ikisinin de zilyedliği bulunmakla birlikte, süknâ (barınma ihtiyacını karşılama) yükümlülüğü kocanın üzerinde olduğundan, ev erkeğe izafe edilir.⁶⁶³ Ev kocaya ait olduğunda, erkeğin evdeki eşyalar üzerindeki zilyedliği kadından daha güçlü sayılır. Bir eşyada birden fazla hak sahibi olduğunda, zilyedliği güçlü olana öncelik verilmesi kural olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle ortak eşyalar zilyedliği daha güçlü olana yani erkeğe verilir. Karı kocanın ikisi de vefat ettiğinde varisleri onların yerine geçer.⁶⁶⁴ Dolayısıyla aynı sebeplerden ötürü ortak eşyalar erkeğin varislerine verilir.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in ihtilaf ettikleri husus, eşlerden biri vefat edip diğerinin hayatta kalması ve ölenin varisleriyle ev eşyaları konusunda anlaşmazlığa düşmesi durumunda ortak eşyaların kime verileceği noktasındadır. Vefat eden kadın olduğunda hem Ebû Hanîfe hem İmam Muhammed ortak eşyaların kocaya verileceği kanaatindedir. Zira kadın yaşasaydı da ihtilaf halinde eşyalar kocaya verilecekti, vefatından sonra evleviyetle erkeğe verilir. Ancak vefat eden koca olduğunda, Ebû Hanîfe'ye göre ortak eşyalar kadına, İmam Muhammed'e göre kocanın varislerine verilir.⁶⁶⁵ Ebû Hanîfe'nin gerekçelendirmesi şu şekildedir; ev eşyalarında mirasçıların zilyedliği ancak murisin vefatından sonra meydana gelir. Halbuki koca vefat etmeden önce de kadın ev eşyalarında zilyeddi. Ancak kocanın zilyedliği daha güçlü olduğundan kadının mülkiyetine mani olmuştu. Koca vefat ettiğinde mani zail olur ve eşyalar kadına verilir. Diğer yandan kadının kendi zilyedliği, varisinki miras bırakanın yerine geçen bir zilyedliktir. Bu durumda kadının zilyedliği daha güçlü olduğundan ortak eşyaların kadına verilmesi gerekir.⁶⁶⁶

İmam Muhammed'e göre eşlerden biri veya ikisinin vefat etmesi hükmü etkilemez. Karı koca hayattayken kime verileceğine dair ileri sürülen gerekçeler

⁶⁶² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/337.

⁶⁶³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/336-337; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/236.

⁶⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/213-214.

⁶⁶⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, 2/345; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/309; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/165.

⁶⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/214; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/309.

vefatlarından sonra da aynen geçerlidir. Yaşıyor olmak zilyedlik bakımından üstünlük sağlamaz. Zira miras bırakanın makamına varisleri kaim olur. Muris yaşasaydı ne verilecekse mirasçılara da aynısı verilir.⁶⁶⁷

Ebû Yûsuf'un, eşlerin yaşıyor olmaları ya da biri veya ikisinin vefat etmesi fark etmeksizin, kadının emsalinin getirdiği çeyiz kadarının kadına veya varislerine, kalanların kocaya veya varislerine verileceği şeklindeki görüşü şöyle gerekçelendirilir: Kocanın zilyedliği -yukarıda sayılan sebeplerden ötürü- daha güçlü olduğundan, aslında kıyasa göre -İmam Muhammed'in görüşündeki gibi- hepsinin kocaya veya onun varislerine verilmesi gerekir. Ancak kızlar evlendiklerinde genellikle emsalinin getirdiği kadar çeyizle koca evine gelir. Bu örften dolayı, çeyiz miktarı kadar malda kıyas terkedilir ve bunlar istihsanen kadına verilir. Ayrıca çeyiz getirmenin örf olması, çeyizi olabilecek eşyalar üzerinde kadının zilyedliğini daha güçlü hale getirir. Bütün bu sebeplerden ötürü çeyizi olabilecek eşyalar kadına veya varislerine, kalan kısım kocaya veya onun varislerine verilir.⁶⁶⁸

Bu meselede Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin içtihadı esas alınır.⁶⁶⁹ Mâlikî mezhebindeki görüş İmam Muhammed'in içtihadıyla aynı doğrultudadır.⁶⁷⁰ Şâfiî mezhebine göre ortak eşyalar yanında, kadınlara ve erkeklere mahsus eşyalar da dahil olmak üzere⁶⁷¹ hepsi ikiye bölünür ve karı koca arasında eşit şekilde paylaşılır.⁶⁷² Hanbelî mezhebinde ise, kadınlara ve erkeklere mahsus eşyalar kadın ve kocaya verildikten sonra kalan eşyalar yarı yarıya paylaşılır.⁶⁷³

Bu meselede İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ile olan ihtilafı varisin zilyedliğinin muris ile aynı kuvvette olup olmayacağına dair farklı yaklaşım benimsemelerinden kaynaklanır. Ebû Hanîfe, murisin zilyedliğinin varis kadar güçlü olmadığı kanaatindeyken İmam Muhammed aksi görüşü benimser. Dolayısıyla ikisi arasındaki ihtilafın, kimin zilyedliğinin güçlü olduğuna dair farklı bakış açılarından kaynaklandığı söylenebilir. İmam Muhammed'in Ebû Yûsuf'la ihtilaf sebebi ise taraflardan birinin kıyasa, diğerinin istihšana dayanmasıdır. Zira Ebû Yûsuf da kıyasa

⁶⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 198-199; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/338; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/165.

⁶⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/214; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/165; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/237.

⁶⁶⁹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 83; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 752; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 500; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 161; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/564.

⁶⁷⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/187.

⁶⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/103.

⁶⁷² Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/427.

⁶⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/283.

göre tüm ortak eşyaların koca veya onun varislerine verilmesi gerektiğini kabul eder. Ancak kızların genellikle çeyiz getirmesi yönündeki örfe dayanarak, örfen çeyiz miktarı kadar olan kısımda istihsan yapar ve o kısmın kadına verilmesi gerektiğine hükmeder.

İmam Muhammed'in bu meselede Ebû Hanîfe ile ihtilafının, vefat durumunda zilyedlikten doğan önceliğinin zail olup olmayacağı noktasında temerküz ettiği görülür. Ebû Hanîfe burada fiili durumu öncelerken İmam Muhammed hukuki olarak, varisin muris makamına kaim olacağı ilkesini öne çıkarır. İki imam da bir eşyada birden fazla zilyed olması durumunda zilyedliği güçlü olana öncelik verileceğini kabul etmekle birlikte, kocanın vefatı durumunda kimin zilyedliğinin daha güçlü olduğu noktasında ihtilaf etmektedirler. Ebû Yûsuf'la olan ihtilafı İmam Muhammed'in her halükarda kıyas; Ebû Yûsuf'un ise çeyiz miktarı kadarında istihsan yöntemine dayanmasından kaynaklanır.

1.1.16. Hülle/Tahlil Şartının Akde Etkisi

İslam aile hukukunda eşlerin doğrudan, tekrar evlenebilecekleri talak ikiyle sınırlandırılmıştır. İlk iki talaktan sonra taraflar herhangi bir ek şarta gerek kalmaksızın, isterlerse tekrar evlenebilirler. Ancak üçüncü talak vuku bulduğunda tekrar evlenebilmeleri için birtakım şartların yerine getirilmesi gerekir. Bu durumdaki eşler tekrar evlenmek istediklerinde, kadının iddeti bittikten sonra başkasıyla sahih bir evlilik yapması, zifafın gerçekleşmesi, evliliğin talak veya vefat sebebiyle bitmesi ve kadının tekrar iddet beklemesi gerekir. Bu şartların tamamı gerçekleştiğinde kadın kendisini üç talakla boşayan kocasıyla tekrar evlenebilir. Normal şartlar altında bu sürecin doğal seyrinde ilerlemesi, ikinci evliliğin hülle kastı taşımayan doğal bir evlilik olması beklenir. Ancak -dinen uygun olmamasına rağmen- uygulamada bazen, kadını üç talakla boşayan erkeğe helal kılmak amacıyla gerekli şartların sun'i şekilde oluşturularak göstermelik bir evliliğin yapıldığı da bilinmektedir. Hülle, bu süreci ifade eden bir kavram olarak yaygınlık kazanmıştır.⁶⁷⁴ Öyle ki TDK'da hülle kelimesi benzer anlam içeriğiyle "Medeni Kanun'un kabulünden önce, kocasından üç kez boşanan kadının, yine eski kocasıyla evlenebilmesi için yabancı bir erkeğe bir günlüğüne nikâh edilmesi."⁶⁷⁵ şeklinde kendine yer bulmuştur.

Bu başlık altında ele alınacak ihtilaf, sun'i şekilde gerçekleştirilen hülle nikahı

⁶⁷⁴ Hüllenin dini hükmü ve hakkında detaylı bilgi için bkz. Saffet Köse, "Hülle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/475-477.

⁶⁷⁵ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, "Hülle" (Erişim 08 Ocak 2026).

üzerinde cereyan etmektedir. İkinci evlilikte akdin sahih olması ve zifafın gerçekleşmesi gerektiği, aksi takdirde kadının ilk kocasına helal olmayacağı hususunda üç imam arasında ihtilaf bulunmamaktadır.⁶⁷⁶ Ayrıca hülle niyetinin gizli tutulup akitte şart koşulmaması halinde bu evliliğin geçerli olup, kadını ilk kocasına helal kılacağı hususunda da ittifak mevcuttur.⁶⁷⁷ Zira muamelat akitlerinde, akdin geçerliliği ve doğuracağı sonuçlar hususunda mücerred niyet itibara alınmaz.⁶⁷⁸ İhtilaf, ikinci kocayla nikah akdi esnasında bu evliliğin kadını ilk kocasına helal kılmak (tahlil) amacıyla yapıldığının açıkça zikredilerek şart koşulması durumunda ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre şart mekruh olmakla birlikte akit geçerli olup, zifaf gerçekleştikten sonra kadının ilk kocasıyla evlenmesini helal hale getirir. Ebû Yûsuf'a göre akit fasittir, bu nikahla kadının ilk kocasına dönmesi helal olmaz. İmam Muhammed'e göre ikinci akit sahih olmakla birlikte kadının ilk kocasına dönmesini helal kılmaz.⁶⁷⁹

Ebû Hanîfe'nin görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilmiştir: Bu meselede yasaklanan nikah değil, tahlil şartıdır. Bu şart en fazla fasid şart olarak nitelenebilir. Nikah akdi fasid şartla batıl olmaz. Gerekli tüm şartları barındıran akdin hukuken sıhhatine hükmetmek gerekir. Bu nedenle tahlil şartı bulunduğu anda şart geçersiz, akit sahih olur. Nikahtan sonra zifaf da gerçekleştiğinde, sahih nikah ve zifaf şartları sağlanacağından, kadının ilk kocasına helal olmasının önünde hukuken bir engel kalmamaktadır. Nitekim ilk kocaya dönmenin helal olması için ayette getirilen “başka bir kocayla nikahlanma” şartı sağlanmaktadır. Bu nedenle tahlil şartıyla akdedilen nikah sahih olup, kadının ilk kocasına dönmesini helal kılar. Ancak Hz. Peygamber'den (sav) nakledile “Allah kadını ilk kocasına helal kılmak amacıyla evlenen ikinci kocaya da (muhallil) kadının ilk kocasına da (muallal leh) lanet etmiştir.”⁶⁸⁰ hadisinden dolayı nikahta tahlili şart koşturmak tahrimen mekruhtur.⁶⁸¹

Ebû Yûsuf tahlil şartıyla birlikte akdin süreli (muvakkat) nikah kapsamına gireceği kanaatindedir. Ona göre bu şart, “zifaf gerçekleşene kadar evli kalma” şeklinde

⁶⁷⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/187-188.

⁶⁷⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/116; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10.

⁶⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/187; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/63.

⁶⁷⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/116; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/187-188; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/258. Serahsî'nin *el-Mebsut* isimli eserinde ikinci kocayla nikahın fasid olacağı görüşü İmam Muhammed'e, nikahın sahih olacağı ancak kadının ikinci kocaya dönmesini helal kılmayacağı görüşü Ebû Yûsuf'a nisbet edilmiştir. (Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10.) Ancak diğer tüm kaynaklardaki veriler aksi yönde olduğundan, çalışmamızda onlar esas alınmıştır.

⁶⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 16 (No. 2076); İbn Mâce, “Nikah”, 33 (No. 1936).

⁶⁸¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/116; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/258; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 4/181; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/63.

müddet tayin etmekle aynı hükümdedir. Muvakkat nikah fasid olduğundan, tahlil şartı içeren nikah da sahih değildir. Zifaf gerçekleşse bile sahih nikah şartı sağlanmadığından dolayı bu evlilik kadını ilk kocasına helal kılmaz.⁶⁸²

Ebû Yûsuf'un bu görüşüne, tahlil şartının akdi muvakkat nikah kapsamına dahil etmeyeceği gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Zira nikah akdinin sona erme zamanı zifafın gerçekleşmesi olarak belirlendiğinde mutlak vakit tayin edilmiş olmaz. Çünkü zifaf nikah gecesi olabileceği gibi, bir hafta veya bir ay sonra da gerçekleşebilir. Bu durumda ortada sarıh bir vakit tayini söz konusu olmadığından bu akit muvakkat nikah kapsamına girmez, dolayısıyla fasid olmaz.⁶⁸³

İmam Muhammed, Ebû Hanîfe ile aynı gerekçelere dayanarak tahlil şartıyla yapılan nikahın sahih olduğu görüşünü savunur. Ancak koşulan şartın hadislerle yasaklanması, nikahla amaçlanan sekinet, çocuk sahibi olma, iffeti koruma gibi maksatlarla çelişmesi sebebiyle, bu şartı içeren akit kadını ilk kocasına helal kılmaz.⁶⁸⁴ Diğer yandan ilk koca, normal şartlar altında daha uzun zaman alacak bir süreci, gayrı meşru bir yöntemle başvurmak suretiyle sun'î bir şekilde hızlandırarak Allah'ın ertelediğini zamanından önce elde etmeyi amaçlamıştır. İlk kocanın buradaki durumu, mirası zamanından önce almak için murisini öldüren varise benzemektedir. O nedenle, tıpkı katil varisin almayı amaçladığı mirastan mahrum edilerek cezalandırılması gibi, ilk koca da ulaşmak istediği helallikten mahrum edilmelidir. Bu nedenlerden dolayı ikinci kocayla nikah sahih olsa da kadının ilk kocasına dönmesini helal hale getirmez.⁶⁸⁵

İmam Muhammed'in ilk kocayı murisini öldüren varise kıyas etmesi ayete muarız olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Zira ayette⁶⁸⁶ *“başka bir kocayla nikahlanana kadar”* ibaresi yer almaktadır. Şöyle ki, kadın ve ilk kocası arasında var olan asıl hüküm helalliğin sabit olmasıydı. Bakara Suresi 230. ayetin nüzulünden sonra bu helallik *“kadın başka kocayla nikahlanana kadar”* kaldırıldı. Başka kocayla nikahlanma gerçekleştiğinde bu şarta ta'lik edilerek kaldırılan helallik tekrar sabit olur. Bu durumda kadının ilk kocasına dönmesinin helal olmayacağını söylemenin hukuki bir dayanağı kalmaz.⁶⁸⁷

⁶⁸² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/116-117; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/187; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/258; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/182.

⁶⁸³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/182.

⁶⁸⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/188.

⁶⁸⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/117; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/187-188; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/258; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/182-183.

⁶⁸⁶ el-Bakara 2/230

⁶⁸⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/182-183.

Hanefî mezhebinde bu meselede Ebû Hanîfe'nin içtihadı fetvada esas alınır.⁶⁸⁸ Diğer mezheplere bakıldığında üçünün de ikinci kocayla akdedilen nikahın sahih olmadığı hususunda Ebû Yûsuf'la ittifak ettiği görülür.⁶⁸⁹ Nikah sahih olmadığından kadının ilk kocasına dönmesi de helal hale gelmez. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde ilgili madde İmameyn'in içtihadı doğrultusunda düzenlenmiştir: “Beynûnet-i kat'iyye zevcenin iddeti mürûr ettikten sonra maksad-ı tahlil ile olmayarak zevc-i âhara varıp ba'de't-takarrub anda iftirakı ve iddetinin mürûru ile zail olur.”⁶⁹⁰

Bu meselede Ebû Hanîfe'nin konuyu hukuk mantığı içinde ele aldığı, şartlarını taşıyan işlemi geçerli saymak şeklinde bir yaklaşım benimsediği görülür. İlgili hadise hukuki işlemin geçerliliğine etki edecek kazai bir sonuç bağlamamakta, diyani boyutta bir müeyyide öngörmektedir. Ebû Yûsuf'un ise bu akdin yapılmasındaki kastı öncelediği, şekil şartlarını bu doğrultuda yorumladığı söylenebilir. Herhangi bir süre zikredilmemesine rağmen tahlil şartıyla akdin muvakkat (belli bir süreyle sınırlı) nikah kapsamına gireceğini belirtmesi buna delalet eder. İmam Muhammed'in içtihadına bakıldığında hem şekli şartlarını taşıyan hukuki işlemi geçerli sayma noktasında hukuk mantığını hem de nikahın makasidini korumaya çalıştığı görülür. Ebû Hanîfe'nin akdin geçerliliğine dair öne sürdüğü delillerle ikna olduğu ancak hem hadisle yasaklanması hem de nikahın makasidini göz ardı etmesi sebebiyle bu göstermelik evliliğe, amaçlanan sonucu bağlamayı uygun bulmadığı anlaşılmaktadır. Nikahın sahih olduğu ancak ilk kocayla evlenmeyi helal hale getirmeyeceği şeklindeki içtihadıyla hem hukuk mantığını korumuş hem de hadisle yasaklanan gayri meşru yöntemlerle Allah'ın haram kıldığını helal hale getirmeye çalışan tarafların maksatlarını kendi aleyhlerine çevirmiş olmaktadır. Murisini öldüren varise benzer bir cezanın öngörülmesi de içtihadını kuvvetlendiren unsurlar arasında sayılabilir.

Bu meselede İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ile ihtilafının, hülle yapan lanetleyen hadisin, gerekli şartları taşıyan akdin doğurduğu sonuçlara etkisinin mahiyeti üzerinde olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe doğuracağı sonuçlar noktasında akdin gerekli şekil şartları taşımasını önceleyerek hadisi diyani alanda amel ettirerek bireylerin vicdanına bırakmaktadır. İmam Muhammed de akdin şekil şartlarını taşımasını

⁶⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/187-188; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 126; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 573; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 290; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 86; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 4/128-183.

⁶⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/107; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/300; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 5/94-95.

⁶⁹⁰ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 52.

önemsemekle birlikte, hadise daha etkin bir alan açarak, kazai boyutta da hadisle amel edilmesi gerektiğini savunmaktadır. İmam Muhammed'in aynı zamanda muhaddis olma vasfı ve hadisi önceleme yönündeki yaklaşımı⁶⁹¹ göz önünde bulundurulduğunda, bu meseledeki görüşünün şekillenmesinde esas etkenin ilgili hadis rivayeti olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yaptığı makasıda dair diğer istidlaller ile meseleyi varisini öldüren murisle kıyas etmesi, hadis sebebiyle ulaştığı hükmü güçlendirici mahiyette deliller olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe ile ihtilafının, hadisi -kısmen de olsa- şekil şartlarına önceleme sebebiyle olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir. Ebû Yûsuf'la ihtilafında ise makasдын akdın sıhhatine etki edip etmeyeceği noktasında farklı bakış açılarına sahip olmalarının etken sebep olduğu söylenebilir.

1.1.17. Hamilenin Sünnete Uygun Boşanma Şekli

İslam hukukunda talak, farklı açılardan bazı ayrımlara tabi tutulur. Bunlardan biri sünnî-bid'î şeklindeki ayrım olup, sünnî talak da kendi içinde ahsen ve hasen kısımlarına ayrılır. Ana hatlarıyla açıklanacak olursa ahsen talak, cima gerçekleşmeyen bir temizlik döneminde kadını bir talakla boşayıp iddet bitene kadar tekrar talak vermemek şeklinde gerçekleştirilir. Böylece iddet bittiğinde kadın tek talakla boşanmış olur. Hasen talak; yine cima gerçekleşmeyen bir temizlik döneminde kadını bir talakla boşayıp, sonra her temizlik döneminde bir talak vererek iddet bitimine kadar kadını toplamda üç talakla boşamak suretiyle gerçekleştirilir. Bid'î talak ise, kadını hayız halindeyken veya cimanın gerçekleştiği bir temizlik döneminde boşamak, tek seferde üç talakla veya -farklı günlerde de olsa- tek temizlik dönemi içinde üç talakla boşamak suretiyle gerçekleştirilir.⁶⁹²

Ahsen ve bid'î talak hususlarında Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Hayız gören kadınlara ikinci ve üçüncü talak, ilk talaktan sonraki hayızları takip eden temizlik dönemlerinde birer birer verilir. Yaş küçüklüğünden dolayı henüz hayız görmeyen (sağîre) ve sinn-i iyasa (menopoz dönemine) ulaşmasından dolayı hayızdan kesilen kadınlara (âyise) ikinci ve üçüncü talak, ilk talakı takip eden ikinci ve üçüncü aylarda verilir. Yani hayız görenlerde temizlik dönemleri, sağîre ve âyisede aylar esas alınır. Ayrıca, hayız görmeye başlamış olmasına rağmen, bir hastalık sebebiyle hayızı kesilen, bu nedenle temizlik dönemi uzayan kadının (mümteddetü't-

⁶⁹¹ Ramazan Doğanay, "Bir Fakîh Olarak Şeybânî'nin Hadisçiliği: el-Hücce alâ ehli'l-Medine Adlı Eseri Özelinde", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2022), 483-484.

⁶⁹² Merginânî, *el-Hidâye*, 1/221.

tuhr)⁶⁹³ hasen şekilde boşanması ancak tek talak vermekle olur.⁶⁹⁴ Tekrar hayız görüp temizlenmedikçe bu kadına ay hesabına göre ikinci ve üçüncü talak verilemez. Meselenin ana hatlarını oluşturan bu hususlarda üç imam ittifak halindedir. İhtilaf, hamile kadına hasen talakın veriliş keyfiyeti üzerinde cereyan etmektedir. Zira hamile kadın, âyise ve sağîre olmadığı gibi hamilelik süresince hayız gören kadınlar kapsamında da değildir. İmam Muhammed'e göre hamile kadının sünnete uygun şekilde (ahsen talakla) boşanması iddet süresince sadece tek talak verilmekle suretiyle olur. Şeyhayn'a göre ise tıpkı sağîre ve âyisede olduğu gibi her ay bir talak verilerek gerçekleştirilir.⁶⁹⁵

Şeyhayn'ın görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilir; Kur'an-ı Kerim'de *"(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır...Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa..."* ayetinde⁶⁹⁶ üç boşama mutlak olarak zikredilmekte, kadının hamile olup olmaması arasında ayırım yapılmamaktadır. Bu kadın her ne kadar hayız görenlerden olsa da hamileyken hayız görmeyeceğinden, bu süre zarfında sağîre ve âyiseye benzer ve tıpkı onlarda olduğu gibi bu kadına verilecek talakların arası birer ay ile ayrılır.⁶⁹⁷ Zira âyise ve sağîrenin iddeti üç ay süren, hamilenin iddeti de doğuma kadar süren tek bir temizlik döneminden ibarettir.⁶⁹⁸

İmam Muhammed hamilenin sünnete uygun (ahsen talakla) boşanmasının yukarıda da ifade edildiği üzere- tek talakla olacağı kanaatindedir. O, Abdullah b. Mes'ud, Câbir b. Abdullah ve (v. 78/697) ve Hasan-ı Basrî'nin (v. 110/728) de bu görüşte olduğunu ifade eder.⁶⁹⁹ Delillendirmesi ise şu şekildedir; bu görüş fakih sahabilerden nakledilmiştir. Fakih sahabinin sözü kıyasa öncelenir.⁷⁰⁰ Diğer yandan talakın bid'i olmaması için, aralarına fasıla girmesi gerekir. Hayız gören kadınların iddeti hayızlarına göre hesaplandığından, onların boşanmasında talakların arasına girecek fasıla da buna uygun olarak hayızdan temizlenme dönemleri olur. Sağîre ve âyisenin iddeti aylara göre hesaplandığından, onların boşanmasında talakların arasına giren fasıla da yine kendi durumlarına uygun olarak ayla olur. Burada dikkat edilmesi gereken şey, talakların arasına giren fasılların, iddetin bitmesiyle doğrudan alakası bulunan aşamalar olmasıdır.

⁶⁹³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), "Mümteddetü't-Tuhr", 421.

⁶⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/89-90.

⁶⁹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 4/392; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 144-145; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/47; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10.

⁶⁹⁶ el-Bakara 2/229-230.

⁶⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/90.

⁶⁹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/47; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/543.

⁶⁹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 4/392.

⁷⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10.

İddeti iki hayız dönemi olarak takdir edilen cariye'nin kocası da iki talak hakkına sahiptir. Bu, talakların iddet aşamalarına bağlı olduğuna delalet eder. Hamilenin boşanmasında, iddetinin bitmesinde etkili olacak hayız ya da ayların geçmesi gibi aşamalar bulunmaz, bundan dolayı talakların arasını kendisine göre ayırabileceğimiz bir fasıla da olmaz. Bir diğer deyişle; hamilenin iddeti ne hayızla ne ay hesabıyla bitmeyeceğinden, bunlar talaklar arasında da fasıla olmaz. Böyle bir fasıla olmadığından, kocası hamileyi ilk talaktan sonra birer ay arayla iki defa daha boşadığında tek temizlik döneminde üç talak vermiş, dolayısıyla bid'i talak gerçekleştirmiş olur.⁷⁰¹ Hamile, hayız görmeye başladığı ve henüz sinn-i iyasa da ulaşmadığı için, sağîre ve âyise ile denk olamaz. Bu kadın mümteddetü't-tuhr ile benzerdir.⁷⁰² Tıpkı onda olduğu gibi, hamilede de sünnete uygun boşama tek talak ile olur.

Şeyhayn'a göre talak, kocanın talaka ihtiyacı olmasından dolayı mübah kılınmış olup tek talakla bu ihtiyaç kesin olarak giderilmez.⁷⁰³ Bu nedenle araya uygun fasıla girdiğinde tekrar tekrar kadını boşayabilir. Talakların hayızdan sonraki temizlik dönemlerinde verilmesinin gerekmesi, bizzat temizlik döneminin kendisinden dolayı değil, bu zaman diliminin kocanın kadına rağbetinin en fazla olduğu dönem olmasından dolayıdır.⁷⁰⁴ Kocanın talakı bu dönemde vermesinin istenmesi, boşamayı mübah kılan talaka ihtiyaç duyma halinin devam edip etmediğinden emin olunması, boşanmadan sonra pişmanlık duyma ihtimalinin azalması içindir.⁷⁰⁵ Yoksa doğrudan iddetin bitişinde etkisi olan aşamalardan biri olması sebebiyle değildir. Sağîre ve âyisede hayız olmadığından onlarda da iddet ve talak hususunda ay hesabı, temizlik dönemi yerine geçer. Zira bir ay genellikle kocanın karısına rağbetinin, ona yaklaşma isteği teceddüd edeceği bir süredir. Hayız gören kadınlarda talakların ay hesabıyla değil de temizlik dönemleriyle ayrılması, bu konuda nass⁷⁰⁶ bulunması sebebiyledir. Ayrıca hamile temizlik dönemi uzayan kadınla kıyaslanamaz. Zira mümteddetü't-tuhr olan kadının her an hayız görmesi mümkündür ve beklenir. Bu nedenle hayız gören kadınlar kategorisine dahildir.⁷⁰⁷ Ancak hamile hayız görmediğinden onun durumu mümteddetü't-tuhrdan ziyade sağîre ve âyiseyle benzeşmektedir. Zira temizliği uzayan kadından gelen kanın hayız olduğuna hükmedilir

⁷⁰¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10-11; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 478-479.

⁷⁰² Kâsânî, *Bedâi'*, 3/90; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/223.

⁷⁰³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/479; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/259.

⁷⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/11.

⁷⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/479; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/259.

⁷⁰⁶ Buhârî, "Talâk", 1 (No. 5251).

⁷⁰⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/90.

ancak, hamileden kan gelse bile -tıpkı sağîre ve âyisede olduğu gibi- bu hayız sayılmaz.⁷⁰⁸ Sonuç olarak denilebilir ki; talaklar arasındaki fasılaların iddetin aşamalarından biri olması şart değildir, önemli olan rağbetin teceddüd edeceği zamanın geçmesidir.

Bu meselede Hanefî mezhebinde Şeyhayn'ın görüşü fetvada esas alınır.⁷⁰⁹ Diğer mezheplere bakıldığında Şâfiîlere göre sağîre, âyise ve hamileliği tebeyyün etmiş kadının boşanması sünnî-bid'î talak ayrımı dışında farklı bir kategoride değerlendirilir. Öyle ki kocanın hamileliği kesinleşmiş karısına “Seni sünnî talakla boşuyorum” demesiyle “Seni bid'î talakla boşuyorum” demesi arasında hüküm bakımından fark yoktur. İkisinde de kadın derhal boşanır.⁷¹⁰ Mâlikî mezhebi bu konuda İmam Muhammed'le ittifak halindedir.⁷¹¹ Hanbelî mezhebine göre sayı bakımından sünnete uygun olan tek talaktır. İddet bitmeden birden fazla talak vermek sünnete uygun değildir.⁷¹² Bu noktadan bakıldığında Hanbelîlerin de İmam Muhammed'le aynı kanaati paylaştığı görülür.

Bu meselede İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki görüş ayrılığının temelini, talaklar arasına giren fasılaların iddeti bitiren aşamalardan biri olmasının gerekip gerekmemesi oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, iddeti hayıza göre hesaplanan kadınlarda talakların arası hayızlara göre, aylara göre hesaplanan kadınlarda da talakların arası buna uygun olarak aylara göre ayrılır. İmam Muhammed bu durumun genel ilke olduğu kanaatindedir. Yani bir kadına verilen talakların arası mutlaka onun iddetinin aşamalarına göre ayrılmalıdır. Hamile, iddeti ay ile hesaplanan sağîre ve âyise kategorisine dahil olmayıp iddeti ay hesabıyla değil doğumla sona ereceğinden, talaklarının arası da aylara göre ayrılamaz. Hamileye tek talak verilmesi yönünde sahabe kavli bulunmasının da bu yaklaşımında etkisi olduğu düşünülebilir. Şeyhayn ise meseleyi farklı bir noktadan ele almakta, talaklar arasındaki fasılalarda, iddetin aşamalarından ziyade kocanın karısına rağbetinin teceddüd etmesine odaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu ihtilafta Şeyhayn'ın makasîd odaklı bir yaklaşım sergilediği görülür. Nitekim onlara göre talakların arasının temizlik dönemlerine denk gelecek şekilde ayrılmasındaki maksat, kocanın o dönemde rağbetinin teceddüd etmesi, dolayısıyla boşanma kararındaki pişmanlık riskinin en aza indirilmesidir. Zira rağbetinin yenilendiği dönemde bile karısını boşayan kocanın sonrasında bu karardan pişmanlık duyması daha düşük bir ihtimal

⁷⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/12.

⁷⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 119; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 269; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 79.

⁷¹⁰ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/295; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/496,499,501.

⁷¹¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/4.

⁷¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/365.

olup, boşama ihtiyacının halen kaim olduğunu gösterir.

Şeyhayn, bu meselenin Bakara Suresi 229-230. ayetlerinin kapsamına girdiği kanaatindedir. Ayette hamilelikle ilgili bir kaydın bulunmamasının onların istidlalinin temelini teşkil ettiği ve diğer delillerinin destekleyici mahiyette olduğu söylenebilir. İmam Muhammed ise hamile kadının ayetin kapsamı dışında kaldığını düşünmesinden dolayı sahabe kavli doğrultusunda hüküm vermiştir. Nitekim görüşünün gerekçelendirmesinde fakih sahabe sözünün kıyasa önceleneceğini ifade etmesi, alternatif delilin ayet değil, kıyas olduğunu düşündüğüne delalet eder. İmam Muhammed'in temel olarak sahabe kavline istinad ettiği, diğer delillerin destek mahiyetinde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla temel ihtilaf sebebinin, meselenin ilgili ayetlerin kapsamına girip girmediği konusundaki farklı yaklaşımları olduğu söylenebilir. Diğer yandan iki tarafın da meseleyi birbirinden farklı başka meselelere kıyas etmesi, destekleyici deliller bağlamındaki ihtilaf sebebi olarak zikredilebilir. Diğer yandan İmam Muhammed'in içtihadı ihtiyata daha yakındır. Zira hamile tek talakla boşandığında bid'i talak vermiş olma riski bulunmaz. Ancak üç talak verilmesinin, İmam Muhammed'in görüşünün delillendirmesinde yer verilen gerekçelerden ötürü bid'i talak gerçekleştirme riski mevcuttur. Bu durumda İmam Muhammed'in ihtiyatlı olanı tercih ederek tek talak görüşünü benimsediği de düşünülebilir. Bu meselede dikkat çeken bir diğer husus ise, hamilenin belli aralıklarla üç talakla boşanması konusu Şâfiî ve Hanbelî kaynaklarda özel olarak işlenmez. Ancak Mâlikî mezhebinde "kocanın hamile karısını üç talakla boşamak istediğinde nasıl bir yol izlemesi gerektiği" konusu ayrı başlık altında özel olarak irdelenmiştir.⁷¹³ Bu detay, İmam Muhammed'in İmam Malik'in öğrencisi olmasıyla birlikte ele alındığında, İmam Muhammed'in mezkur görüşü benimsemesinde İmam Malik'in de etkisi olduğunu düşündürmektedir. İmam Malik'ten ders aldıktan sonra *el-Hücce*'yi yazarak İmam Malik ve Medine ehline ilmi tenkitlerde bulunan İmam Muhammed'in, deliline ikna olduğu durumlarda, Ebû Hanîfe'ye muhalefet etme pahasına İmam Malik'in görüşünü tercih ettiği görülür. Bu açıdan bakıldığında, farklı ders halkalarına katılmış olması da bu meseledeki ihtilaf sebepleri arasında zikredilebilir.

1.1.18. Ric'at Hakkının Sona Ermesi

Ric'at; ric'î talaktan sonra kadının iddet süresi içinde kocanın, henüz sona ermemiş nikahı devam ettirme niyetini izhar etmesi anlamına gelen bir fıkıh terimidir.⁷¹⁴

⁷¹³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/4.

⁷¹⁴ Erdoğan, "Ric'at", 481.

Bu durumda evlilik, yeni bir akde ihtiyaç duyulmaksızın hâl-i hazırda mevcut olan nikah bağıyla devam eder. Kocanın ric'at hakkı iddet süresiyle mukayyed olup, sonrasında karısına dönmek isterse kadının rızasıyla yeni bir akit yapılması ve mehir ödenmesi gerekir. Ric'atin sadece iddet müddetince yapılabilmesi nedeniyle fukaha, iddetin bitiş zamanı, ric'atin sahih olup olmadığı haller, hangi durumlarda iddetin bitmiş sayılacağı vb. konuları detaylı şekilde ele almış, farklı ihtimalleri göz önünde bulundurarak bu ihtimallere bağlanacak hükümleri belirlemeye çalışmıştır. Bu bağlamda incelenen konulardan biri de mu'teddenin üçüncü hayızında kanaması kesildikten sonra iddetinin bitmesinin keyfiyetidir. Şöyle ki, Hanefî mezhebine göre, üçüncü hayız 10 gün sürerse, mücerred kanamanın kesilmesiyle ric'at hakkı ve iddet sona erer. Ancak 10 günden az sürerse ric'at hakkının ve iddetin sona ermesi için kadının gusletmesi veya namaz zimmetinde borç olacak şekilde bir namaz vaktinin geçmesi gerekir. Dolayısıyla kanama kesildikten sonra bu sayılan şartlardan biri sağlanmadıkça iddet ve kocanın ric'at hakkı devam eder. Bu konuda Hanefî mezhebinin üç imamı arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁷¹⁵

İddetinin son hayızı 10 günden önce biten mu'teddenin su bulamayıp teyemmüm etmesi halinde ric'at hakkının devam edip etmeyeceği hususunda Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında ihtilaf söz konusudur. Şeyhayn'a göre bu durumda ric'at hakkının bitmesi için kadının teyemmüm ettikten sonra farz veya nafil bir namaz kılması gerekir. İmam Muhammed'e göre ise, mücerred teyemmüm etmesi ric'at hakkını ortadan kaldırır, ayrıca namaz kılmasına gerek yoktur. Ancak ihtiyaten bu kadın gusletmedikçe başkasıyla evlenemez.⁷¹⁶

Şeyhayn'ın görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilir:

Toprak aslen temizleyici olmayıp bilakis kirleticidir. Bundan dolayı teyemmüm hakiki taharet olmayıp, su bulunmadığında, eda edilmemiş namazların birikmemesi için zarureten teşri kılınmıştır.⁷¹⁷ Ancak ric'at hakkının kesilmesi için bir zaruret bulunmamaktadır. Ricatta zaruret olmadığından bu durumda yapılan teyemmüm, su varken yapılmış gibi olur.⁷¹⁸ Zira teyemmüm gerektiğinde gusül yerine geçse de ondan daha zayıf bir temizlik olup hadesi kaldırmaz, ancak namazı ve tevabiini mübah kılar.

⁷¹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/232; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/178-179; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/183; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/57.

⁷¹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 4/402; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/585; Serahsî, *el-Mebsût*, 28-29; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/184; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/255.

⁷¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/29; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/255; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/184.

⁷¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/29.

Nitekim teyemmümlü kişi suyu gördüğünde hiç teyemmüm etmemiş gibi olur.⁷¹⁹ Her an suyu bulma ihtimali de olduğundan, her an teyemmümü bozulabilir.⁷²⁰ Dolayısıyla kadının hayız halinden temizlendiği yakînen bilinemez. Bu nedenle teyemmümün ric'at hakkını bitirebilmesi için, onun zayıflığını takviye edecek, su bulunduğu dahi hükmü değişmeyecek⁷²¹ bir müekkide ihtiyacı vardır.⁷²² Namaz kıldığında bu amaç hasıl olur. Zira kadın farz veya nafil namaz kılıp tamamladıktan sonra suyu bulsa bile namazı geçerlidir.⁷²³ Teyemmümden sonra namaz kılan kadın taharet hükümlerinden birini sahih olarak yerine getirdiğinden, teyemmümle hasıl olan taharet kesinleşmiş olur.⁷²⁴ Teyemmüm ancak bu şekilde desteklendiğinde gusül gibi olur⁷²⁵ ve ric'at hakkını bitirebilir.

İmam Muhammed'in sonrasında namaz kılmaya gerek olmadan mücerred teyemmümle kocanın ric'at hakkının sona ereceği şeklindeki görüşü, su yokluğunda teyemmüm etmenin, su varken gusletmekle aynı hükümleri doğurduğu,⁷²⁶ dolayısıyla teyemmümün de mutlak temizlik olduğu⁷²⁷ temeline dayanır. Ona göre hayızdan sonra su bulamayıp teyemmüm eden kadın da gusleden kadınla aynı hükümlere tabidir.⁷²⁸ Nitekim hayızlı kadınlara haram olan, namaz kılmak, mescide girmek, Kur'an okumak, mushafa dokunmak teyemmümlü kadın için mübahtır.⁷²⁹ Sadece taharet halinde mübah olan fiillerin teyemmümle de mübah hale gelmesi, teyemmümün taharet olduğunun delilidir.⁷³⁰

İmam Muhammed namaz kılmanın mübah olmadığı bazı durumlarda ihtiyaten ric'at hakkının sona ermesine kıyas ederek, namazı mübah kılan teyemmümün evleviyetle ric'at hakkını ortadan kaldıracağını savunur. Şöyle ki eşek artığı suyun temizleyiciliği şüphelidir. Temiz su bulunmadığında bu suyla gusledilir. Temiz olma ihtimaline binaen, kadın bu suyla guslettiğinde kocanın ric'at hakkı biter. Bununla birlikte, ric'at hakkını sona erdiren bu gusül namazın mübah olması için tek başına yeterli

⁷¹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/232-233; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/585; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/29.

⁷²⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/184.

⁷²¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/233; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/585.

⁷²² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/57.

⁷²³ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/585; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28.

⁷²⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/184.

⁷²⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/585.

⁷²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/255.

⁷²⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/255.

⁷²⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/585.

⁷²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28-29.

⁷³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/233.

olmayıp, necis olma ihtimaline binaen teyemmüm de yapılması gerekir.⁷³¹ Hanefî mezhebine göre iddetin üçüncü hayızından sonra gusleden kadının vücudunda bir organdan daha az bir yer kuru kaldığında kocanın ric'at hakkı sona erer.⁷³² Ancak bu kadının namaz kılmasının mübah olması için kuru kalan yeri yıkaması gerekir, aksi takdirde namaz kılamaz. Bu açıdan bakıldığında, namazı mübah kılacak derecede tahareti temin etmeyen bu iki durumda ihtiyaten ric'at hakkı bittiğine göre, namazın edasını mübah hale getirecek seviyede tahareti sağlayan teyemmümün, ric'at hakkını evleviyetle sona erdirmesi gerekir.⁷³³

Ayrıca İmam Muhammed teyemmüm etmiş kadının iddetini ehl-i kitap kadının iddetine kıyas eder. Zira kitabî kadının iddetinin bitmesi için hayızın kesilmesi yeterli olup, Müslüman kadınlar için aranan ek şartlar onda aranmaz. Bunun sebebi kitabî kadının hayız sonrası taharet emrine muhatap olmamasıdır. Teyemmüm etmiş kadın da su bulana kadar taharet emrine muhatap olmadığından, onun için de ek bir şart aranmamalı, kitabî kadında olduğu gibi, kocanın ric'at hakkı sona ermelidir.⁷³⁴

Diğer yandan ihtiyat, bu yönde hüküm vermeyi gerektirir. Zira evlilik meseleleri ihtiyatlı davranılması gereken konulardır.⁷³⁵ Teyemmümün namaz, mescide girme, Kur'an okuma gibi konularda gusülle aynı hükümleri doğurmasından dolayı, ric'at konusunda da ihtiyatlı davranıp, gusle bağlanan sonuçların teyemmüme de bağlanması gerekir.⁷³⁶ Ancak yine ihtiyatı esas alarak, bu kadının teyemmümden sonra namaz kılana veya su bulup gusledene kadar kadının başkasıyla evlenmesine de cevaz verilmez.⁷³⁷ Hüküm bu şekilde verildiğinde ne boşayan kocası, ne evlenmeye niyet etmiş kişi olmak üzere, helal olmama şüphesi bulunan hiçbir erkek kadına yaklaşmamış, çift taraflı ihtiyat sağlanmış olur.

Kocanın mu'teddeye ric'at hakkının sona ermesi bahsinde ihtilaf edilen bir diğer husus da bu kadının iddeti bitirecek olan guslünde mazmaza veya istinşakı unutması durumunda ric'at hakkının bitip bitmeyeceği meselesidir. Hanefî mezhebine göre kadının, iddetin son hayızından temizlenmek için aldığı gusülde tam bir organı su

⁷³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/29; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/179; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/184-185.

⁷³² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/585; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/179; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/185; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/256; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 126.

⁷³³ Şeybânî, *el-Asl*, 4/402; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28-29; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/167.

⁷³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/29.

⁷³⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/586; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/168; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/404.

⁷³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28-29.

⁷³⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 4/402-403.

değmemiş, kuru halde kalırsa, bu uzuv yıkanana kadar ric'at hakkı devam eder.⁷³⁸ Gusül hükümleri açısından ağız ve burun, -ikisi birlikte- bir organ kabul edildiğinden,⁷³⁹ bu kadının mazmaza ve istinşakı unutmaması durumunda Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir rivayete göre ric'at hakkı sona ermez. Zira bir organ yıkanmamıştır. İmam Muhammed'e ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen diğer rivayete göre, bu durumda ric'at hakkı biter. Zira ağız ve burun bir organ olmakla birlikte gusülde bunların yıkanmasının vücubu hususunda fukaha arasında ihtilaf mevcuttur. Dolayısıyla ağız ve burun yıkanmasa bile guslünün geçerli, iddetinin bitmiş olma ihtimali bulunur. Evlilik meselelerinde ihtiyatın tercih edilmesi ilkesinden hareketle, bu kadının kocasının ric'at hakkının bittiğine hükmedilir. Ancak teyemmüm meselesine paralel şekilde, ihtiyaten kadının mazmaza ve istinşak yapmadan başkasıyla evlenmesi de caiz değildir.⁷⁴⁰

Hanefî mezhebinde teyemmümle ric'atin kesilmesi meselesinde Şeyhayn'ın görüşü esas alınır.⁷⁴¹ Ancak İbnü'l-Hümâm bu konuda İmam Muhammed'in içtihadını ahsen bulduğunu ifade eder.⁷⁴² Mâlikî ve Şâfiîlerde kar' kelimesi tuhr olarak anlaşıldığından, iddetin bitmesini belirleyen, hayızın kesilmesi değil başlamasıdır.⁷⁴³ Dolayısıyla bahis mevzuumuz bu iki mezhebin tartışma alanına girmez. Hanbelî mezhebinde ise iddetin sona ermesi için salt hayızın kesilmesinin yanında guslün gerekli olup olmayacağı hakkında birbirine zıt iki görüş mevcuttur. Kaynaklarda bu konudaki tartışma guslün gerekli olup olmadığı etrafında döndüğünden, bahis mevzuumuz olan, teyemmümden sonra ric'at hakkının sona ermesi için namaz kılmanın gerekli olup olmadığı meselesine rastlayamadık.⁷⁴⁴

Teyemmümünün ric'ati sona erdirmesi meselesinde istihsanen namazı da gerekli gören Şeyhayn'ın aksine, İmam Muhammed kıyasa dayanarak hükme varır.⁷⁴⁵ Namaz kılma, Kur'an tilaveti, mescide girme vb. fiillerde teyemmümün de tıpkı gusül gibi mübahlık sağlamasından hareketle teyemmümün de gusül gibi tek başına ric'at hakkını

⁷³⁸ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 126; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 571; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 228; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 86.

⁷³⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/405.

⁷⁴⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/586; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/185.

⁷⁴¹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 126; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 571; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 228; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 86.

⁷⁴² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/168.

⁷⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/224; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/3.

⁷⁴⁴ Mahfûz b. Ahmed Kelvezânî, *el-Hidâye alâ mezhebi'l-Ahmed*, thk. Abdullatif Hemim - Mahir Yasin Fahl (Müessesetü'l-Ğaras li'n-Neşr, 2004), 484; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/103-104; Şemseddin Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî* (Dâru'l-Ubeykân, 1993), 5/542-543; Buhûfî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 5/418.

⁷⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28.

sona erdirebileceğini savunur. Kaynaklar tarandığında İmam Muhammed'in temel gerekçesi şu şekilde özetlenebilir: Su bulunmadığında teyemmüm etmek, su varken gusletmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla teyemmüm de mutlak temizlik sağlar. Ancak İmam Muhammed teyemmümün tahareti sağlama keyfiyetine dayalı başka bir meselede, buradaki görüşünün tam tersini savunur. Şöyle ki; teyemmümlü kişinin abdest almış cemaate imamlık etmesi İmam Muhammed'e göre caiz değildir.⁷⁴⁶ Kaynaklarda bu görüşü, asıl olanın su ile temizlenmek olup, teyemmümün zarurettten dolayı taharet sayılması ile gerekçelendirilir.⁷⁴⁷ Mu'tedde meselesinde teyemmümü mutlak temizlik addederken, imamette tersini savunması, İmam Muhammed'in mezkur içtihatlarının arka planında farklı bir saik olduğunu düşündürmektedir. Dikkat edilirse İmam Muhammed'in her iki meselede de ihtiyatlı olanı tercih ettiği görülür. Abdestli cemaate teyemmümlü biri yerine abdest almış birinin imamlık yapması ihtiyata daha yakın olduğu gibi, mu'teddenin kocasının ric'at hakkının bitmesi için teyemmümün ardından namaz kılmasını beklemek yerine, teyemmümle birlikte ric'at hakkını sonlandırmak da ihtiyata daha yakındır. Bu duruma dikkat çeken İbnü'l-Hümâm, ihtiyatlı görüşün imamet meselesinde ancak teyemmümün zaruri temizlik olmasıyla, mu'tedde bahsinde de mutlak temizlik olmasıyla gerekçelendirilebileceğini ifade eder.⁷⁴⁸ Dolayısıyla -bahis mevzuumuz özelinde ele alırsak- İmam Muhammed'in bu meseledeki ihtilafının temelinde ihtiyat ilkesini ön planda tutması olduğu söylenebilir. Nitekim bu durumda kocasının ric'at hakkı sona ermekle birlikte kadının başkasıyla evlenmesine cevaz vermemesi de yine ihtiyat ilkesine dayalı bir hükümdür. İddeti bitirecek olan gusülde mazmaza ve istinşakı unutan mu'tedde hakkındaki içtihadı irdelendiğinde de temel sebebin ihtiyat olduğu görülür. Zira bu meseledeki tek gerekçesi, ağız ve burnun yıkanmasının vücubuna dair farklı görüşlerin bulunmasıdır. Bir konuda delile dayalı farklı görüşlerin de göz önünde bulundurularak daha dikkatli olunması prensibi literatürde "el-hurûc mine'l-hilaf" kavramıyla karşılanmakta ve bu prensibin benimsenmesinin temel gerekçesinin ihtiyat olduğu ifade edilmektedir.⁷⁴⁹ Bütün bunlardan hareketle İmam Muhammed'in bu meseledeki ihtilaf sebebinin ihtiyat olduğu sonucuna ulaşılabilir.

⁷⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/86.

⁷⁴⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/58.

⁷⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/168.

⁷⁴⁹ Pala, *İhtiyat*, 42.

1.1.19. Hedm, Birinci veya İkinci Talaktan Sonra Kadının Başka Biriyle Evlenmesi Meselesi

İslam'da evlilik kurumuna özel önem verilmekte, nikah akdi Allah tarafından *misâk-ı ğalîz*, yani sorumluluğu ağır bir söz/anlaşma olarak nitelenmektedir.⁷⁵⁰ Bunun bir yansıması olarak aile hukuku kapsamındaki meseleler Kur'an ve sünnet tarafından en fazla detaylandırılan hükümler arasındadır. Bu hükümlerden bir kısmı da boşanmayla ilgilidir. İslam hukukunda boşanma -teşvik edilmemekle birlikte- meşru sayılmış, ihtiyaç duyulması halinde izin verilmiştir. Ancak evlilik kurumuna verilen özel önemle de bağlantılı olarak aynı çiftin talak kapsamındaki dönülebilir boşanma hakkı iki ile sınırlandırılmıştır.

Buna göre evlenip boşanmış bir çift eğer isterlerse ve Allah'ın sınırlarını koruyabileceklerine kanaat getirirlerse -talakın türüne göre- evliliklerini devam ettirebilir veya yeniden evlenebilirler. Ancak bu evlenme-boşanma döngüsü sınırsız değildir. İki defa evlenip boşanan çift, tekrar evlendiklerinde bir defa daha boşanırlarsa artık aralarında beynûnet-i kübra⁷⁵¹ oluşur. Bu durumda taraflar doğrudan tekrar evlenemezler. Yeniden evlenebilmeleri için kadının iddeti bittikten sonra sahih bir akitle başka biriyle evlenmesi ve zifafın gerçekleşmesi gerekir. İkinci koca vefat eder veya boşanırlarsa, kadın bu evliliğinden kaynaklı iddetini bitirdikten sonra isterse ilk kocasıyla tekrar evlenebilirler. Bu şartlar gerçekleştikten sonra yapılan nikah akdiyle, tıpkı ilk akitlerinde olduğu gibi, üç talak hakkı geri döner.

Üç talakla kocasından boşanan kadının, başka biriyle -gerekli şartlara riayet ederek- evlendikten sonra birinci kocasına dönmesi halinde üç talak hakkının geri geleceği konusunda ihtilaf yoktur. Yine ikinci evliliğin sahih bir akitle kurulması ve zifafın gerçekleşmesi gerektiği konusunda da ittifak mevcuttur. Bu şartlardan biri bulunmadığında ikinci kocayla yapılan evlilik, beynûnet-i kübrâyı kaldırmaz, bu hususta akit yok hükmündedir. Ancak kocasından bir veya iki talakla ayrılmış kadın başka bir adamla evlenip sonra eski kocasına geri dönse, yeniden üç talak hakları mı olur yoksa kalan talak haklarıyla mı evliliğe devam ederler? Diğer bir deyişle, ikinci koca ile evlilik, beynûnet-i kübrâdaki üç talakı sıfırlayıp, yeniden üç talak hakkı doğmasını sağladığı gibi, bir veya iki talak da sıfırlar mı? Yoksa kadın ikinci kocayla evlenmeden önce kaç talak

⁷⁵⁰ en-Nisâ 4/61

⁷⁵¹ Üç talakla meydana gelen ayrılık için fıkıh literatüründe beynûnet-i kübrâ terimi kullanılır. Bkz. Orhan Çeker, "Beynûnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/80.

hakları kaldıysa onlarla mı devam ederler? Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında ihtilaflı olan, meselenin bu yönüdür.

Şeyhayn'a göre ikinci kocayla evlilik, öncesinde vaki olan üç talakı sıfırladığı gibi, bir veya iki talakı da sıfırlar. Yani kadın ikinci bir adamla evlenip eski kocasına geri döndüğünde, her halükarda üç talak hakları olur. Sahabeden İbn Abbas, (v. 68/687-88) İbn Ömer (v. 73/693) ve İbn Mes'ud ile tabiinden İbrahim en-Nehaî'nin de bu görüşte olduğu nakledilmektedir. İmam Muhammed'e göre ikinci evlilik üç talakı sıfırlar ama üçten az olan talak üzerinde bir etkisi yoktur. Kadın ikinci evlilikten sonra bir veya iki talakla boşandığı eski kocasına geri döndüğünde, önceden bir talakla boşanmışsa iki, iki talakla boşanmışsa tek talak hakkıyla döner. Hz. Ömer, Hz. Ali, (40/661) Ubey b. Ka'b, (v. 33/654 [?]) Ebû Hureyre, İmran b. Husayn'ın da (v. 52/672) bu görüşte olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁵²

İmam Muhammed görüşünü açıklarken boşama hakkını üçle sınırlayan ve beynûnet-i kübra hükümlerini düzenleyen Bakara Sûresi 229-230. ayetlerle⁷⁵³ istidlal eder. Buna göre ayette üç talakla boşanan kadın, talaklar arasında başka biriyle evlenip evlenmemesi şeklinde bir ayırım yapılmadan, mutlak olarak onu boşayan kocaya haram kılınmıştır. Dolayısıyla kadın başka biriyle evlense dahi eski kocası onu toplamda üç defa boşamışsa, araya giren evliliğin etkisi olmaz ve beynûnet-i kübra doğar.⁷⁵⁴

Bunun yanında 230. ayette yer alan فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ibaresi⁷⁵⁵ İmam Muhammed'in görüşünün temel gerekçesini oluşturur. Ayette geçen ve Türkçe'ye -e kadar olarak tercüme edilebilecek حَتَّى kelimesi sona erme (li'l-ğaye) anlamını ifade etmek içindir. Bu açıdan bakıldığında üç talaktan sonra oluşan haramlık, ikinci kocayla evlenene kadar devam eder. Diğer bir deyişle ayet ikinci koca ile evliliğe, haramlığın sona erdiricisi vasfını vermiştir. Ancak ikinci koca ile evliliğin haramlığı sona erdirebilmesi için ortada bir haramlığın bulunması gerekir. İlk kocası kadını bir veya iki talakla boşadığında isterlerse tekrar evlenebilirler. Dolayısıyla üç talak vaki olmadıkça aralarında haramlık meydana gelmez. Mevcut olmayan bir şey sona ermeyeceğinden

⁷⁵² Şeybânî, *el-Asl*, 4/470; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 154-155.

⁷⁵³ 229. Ayet: "(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır..." 230. Ayet: "Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikahlanmadıkça ona helal olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir." Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2015).

⁷⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/127.

⁷⁵⁵ "Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikahlanmadıkça ona helal olmaz."

ikinci koca ile evliliğin eski eşler arasındaki talaklar üzerinde bir etkisi olmaz. Tekrar evlenmek isterlerse kaç talak hakları kaldıysa onunla devam ederler.⁷⁵⁶

İmam Muhammed görüşüne yeminler bahsinden bir örnekle de delil getirir. Birisi “Vallahi aybaşı geldiğinde Ali’yle istişare edene kadar Ahmet’le konuşmayacağım.” diye yemin etse, istişareyi aybaşı geldikten sonra yaparsa Ahmet’le konuşmasında bir sakınca yoktur, yeminini bozmuş olmaz. Ama aybaşı gelmeden istişare yapıp, aybaşı geldikten sonra Ahmet’le konuşsa yeminini bozmuş olur. Çünkü yemininde “aybaşı geldikten sonra” demiştir. Aybaşı gelmeden yaptığı istişarenin yemin üzerinde bir etkisi olmaz.⁷⁵⁷ Asıl konumuza dönersek, ayette kocası tarafından üçüncü defa boşanan kadının başka bir adamla evlenene kadar ilk kocasına helal olmayacağı ifade edilir. Bu durumda ikinci koca ile evliliğin haramlığı sona erdirebilmesi için üç talakın vuku bulması gerekir. Üç talaktan önce ikinci kocayla yapılan evlilik, aybaşı gelmeden yapılan istişare gibidir. O istişarenin yemin üzerinde etkisi olmadığı gibi bir veya iki talaktan sonra yapılan ikinci kocayla evliliğin de önceki talaklar üzerinde etkisi yoktur.

Şeyhayn’ın bu konudaki delilleri şu şekildedir: Hz. Peygamber (sav) hülle⁷⁵⁸ konusunda “Allah hülle yapan ve kendisi için hülle yapılan erkeğe lanet etmiştir”⁷⁵⁹ buyurmaktadır. Türkçe’de maksadın anlaşılabilmesi için hülle yapan şeklinde çevrilen kelime, hadis metninde “muhallil”dir (مُحْلِل) ve kadının ilk kocasına helal olması amacıyla evlendiği ikinci erkek için kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in (sav) bu kişiyi muhallil olarak nitelemesi, onunla evliliğin ilk koca ile helallik hükmünü doğurduğu anlamına gelir. Bu durumda ikinci koca, ilk koca ile olan haramlığı temelden kaldırmaktadır. İmam Muhammed’in öne sürdüğü gibi var olan haramlığı sona erdirici olması mecazendir. Bu tıpkı şuna benzer: Kur’an-ı Kerim’de “*Ey iman edenler! ... cünüpkən de -yolcu olmanız müstesna- gusledene kadar... namaza yaklaşmayın*”⁷⁶⁰ buyrulmaktadır. Burada gusül, taharet hükmünü sabit kılıcı, hadesi kaldırıcı niteliktedir. Yani ayette sadece cünüplüğün zikredilmesinden dolayı, gusül sadece cünüplüğü sona erdirir, cenabet olmaksızın vuku bulan abdestsizlik/hades halinde hükümsüzdür denemez. Gusül hem cenabeti hem de daha hafif olan hadesi ortadan kaldırdığı gibi ikinci kocayla evlilik de hem üç talakın hem

⁷⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/95; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/127; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/184.

⁷⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/95.

⁷⁵⁸ Hülle; üç talakla boşanmış kadının ayrıldığı eşine tekrar dönebilmesi için başka biriyle evlenmesi. Bkz. Köse, “Hülle”, 18/475.

⁷⁵⁹ لعن الله المحلل والمحلل له Ebû Dâvûd, “Nikah”, 16 (No. 2076).

⁷⁶⁰ en-Nisâ 4/43

de daha azının hükmünü kaldırır.⁷⁶¹ Nitekim daha sonra bu husus “Bir şeyin büyüğünün hükümsüz olduğu durumda ondan daha aşağı seviyede olan evleviyetle hükümsüzdür” şeklinde kural haline gelmiştir.⁷⁶²

Diğer yandan mantıken düşünüldüğünde üç talaktan sonra muhallil olan ikinci koca bundan daha azında evleviyetle muhallil olur, aralarındaki haramlığı kaldırır.⁷⁶³ Zira üç talakla boşanmış kadın ilk kocası açısından hem “boşanmış” hem de “haram” olmak üzere iki niteliği haizdir. İkinci koca ile evlendiğinde bu iki vasfın hükmü de ortadan kalkar, eski kocasıyla ilk defasında olduğu gibi tekrar üç talak hakkıyla evlenebilir. Kadın bir veya iki talakla boşandığında ise sadece “boşanmış olma” vasfını taşır. İkinci koca bundan daha fazlasının hükmünü kaldırabildiğine göre sadece boşanmışlık vasfının doğurduğu hükümleri evleviyetle kaldırır.⁷⁶⁴

Şeyhayn’ın bu konudaki bir diğer delili şudur; ırz konusunda helallik bir arazdır, sürekli devam etmez. Helalliği kaldıran bir durum olduğunda ortadan kalkar. Kadın ikinci kocayla nikahlandığında, bu evlilik süresince ilk kocasıyla evlenme imkânı olmamasından dolayı aralarındaki helallik kalkmış, haramlık doğmuştur. Kadın ikinci kocasından boşansa ve iddeti bitince ilk kocasına dönecek olsa eski helallikle dönmez. Zira o, araya giren evlilik sebebiyle ortadan kalkmıştır, zail olan geri dönmez.⁷⁶⁵ Bu durumda eski kocasıyla aralarında yeni ve kamil bir helallik doğar. Bu yeni helallik kalan talaklarla değil, üç talakla ortadan kalkar.⁷⁶⁶

Hatırlanacak olursa İmam Muhammed’in argümanı, üç talaktan azında ikinci koca ile sona erecek bir haramlık olmamasından ötürü, bu evliliğin önceki talaklara etkisinin olmayacağı şeklindeydi. Kaynaklarda Şeyhayn’ın öne sürdüğü, ikinci kocayla evlenmenin eski helalliği ortadan kaldırıp haramlığı sabit kılacağı şeklindeki argümanına karşı şu itirazlara yer verilir; kadınla ilk kocası arasındaki haramlığın sübutu üçüncü talakın vaki olması sebebiyledir. Üç talaktan sonra, ikinci kocayla evlilik olmadıkça aralarında devam eden bir haramlık mevcuttur. Ancak bir veya iki talaktan sonra böyle bir haramlık söz konusu değildir. İkinci koca olmasa da tekrar evlenebilirler. İkinci koca

⁷⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/95.

⁷⁶² İbn Hacer Askalânî, *Fethu’l-bârî şerh-i Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Bâz (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 9/390.

⁷⁶³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/184; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/417.

⁷⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/95.

⁷⁶⁵ Bu husus daha sonra Mecelle’nin külli kaideleri arasında “Sakit olan şey avdet etmez” şeklindeki 51. maddeyle kendisine yer bulmuştur. Bkz. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1305), 28.

⁷⁶⁶ Kâsânî, *Bedâi’*, 3/127; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, 318.

devreye girdiğinde oluşan haramlığın sebebi onunla yapılan evlilik halinin devam etmesidir. Hükmün bekası sebebin bekası iledir. Dolayısıyla aralarındaki haramlığın devamı için ikinci kocayla evliliğin de devam etmesi gerekir. Bu durumda ikinci koca haramlığı kaldırıcı değil, bizzat kadının başkalarıyla evlenmesini haram kılıcı konumundadır. Hal böyleyken ikinci koca kadını başkalarına nasıl helal kılıcı olur ve muhallil olarak nitelenir?⁷⁶⁷ Hadisi-i şerifte muhallil olarak nitelenmesi ikinci kocanın helallik sağlamasından değil, kadını ilk kocasına helal kılmak amacı taşımasından dolayıdır. Bu sebeple lanetlenmiştir. Hadisteki muhallile mutlak olarak ikinci koca anlamı verildiğinde, hülle maksadı taşımadan evlenen tüm ikinci kocalar da lanetin muhatabı olurlar. Dolayısıyla hadisteki muhallil isimlendirmesi ikinci kocanın helal kılıcı olduğuna delalet etmez.⁷⁶⁸

İmam Muhammed'in bu meseledeki ihtilafında dil unsurunun etkili olduğu görülmektedir. Nitekim büyük Arap dili bilginlerinden Ferra'nın (v. 207/822) teyzesinin oğlu olan İmam Muhammed'in Arap dilinde üstat, onun dil ile ilgili görüşlerinin hüccet olduğu ifade edilmiştir.⁷⁶⁹ Bu açıdan bakıldığında Arap diline dayalı argümanlarla hocalarından farklı görüş öne sürebilecek yetkinlikte olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu meselede de temel argümanını hükmü bildiren ayette geçen "hatta" kelimesinin sona erdirici anlamı taşıması üzerine inşa etmiş, ayetin bağlamıyla birlikte meseleyi ele alarak sona erdirilecek olan haramlığın üç talakla oluşan haramlık olduğu kanaatine varmıştır. Nitekim Serahsi, İmam Muhammed'in görüşünü açıklarken, "hatta" kelimesinin hakiki anlamını alarak bu sonuca vardığını ifade etmektedir. Diğer yandan hülleciye lanet eden hadis-i şerifteki muhallil kelimesini lafzen almayıp kelimeye yine bağlamıyla birlikte lanetin muhatabı olmasını göz önünde bulundurarak bir anlam içeriği yüklemiştir. Bu durumda İmam Muhammed'in öncelikle lafzın hakiki manasıyla amel ettiği, bunu terk etmesi gereken bir durum olduğunda lafzi anlamın yanında bağlamı da dikkate alarak yorum yaptığı söylenebilir.

Kaynaklarda sahabenin büyüklerinin bile ihtilaf ettiği, fikhî derinlik gerektiren ve içinden çıkılması zor bir mesele olduğu belirtilen⁷⁷⁰ bu konuda Hanefî mezhebinde

⁷⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/96.

⁷⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/184.

⁷⁶⁹ Ahmed b. Alî Ebû Bekr Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Vizaratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/84-85; Boynukalın, *Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eseri*, 45.

⁷⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/96; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/185.

Şeyhayn'ın görüşü müftâ bihtir.⁷⁷¹ Mâlikî⁷⁷² ve Şâfiî⁷⁷³ mezhepleri İmam Muhammed'le aynı görüştedir. Hanbelî mezhebinde biri Şeyhayn'la diğeri İmam Muhammed'le müttefik olan iki rivayet mevcut olup, sahih olanın İmam Muhammed'in görüşü yönündeki rivayet olduğu belirtilmektedir.⁷⁷⁴ Bu durumda Şeyhayn'la ihtilaf eden İmam Muhammed diğer üç mezheple aynı görüşü paylaşmaktadır. Diğer bir deyişle Şeyhayn bu meselede sadece İmam Muhammed ile değil diğer mezheplerle de görüş ayrılığı içindedir.

Bu meselede İmam Muhammed'in İmam Muhammed'in “hatta” edatını hakiki, Şeyhayn'ın mecazi manada alması ile “muhallil” kelimesinin anlamını İmam Muhammed'in bağlamı içinde değerlendirmesine karşın Şeyhayn'ın bağlamdan bağımsız olarak sözlük anlamıyla değerlendirmesi ihtilaf sebeplerinden biridir. Diğer yandan Şeyhayn'ın ihtilaf mevzuunu guslû gerektiren hallerden birine, İmam Muhammed'in ise yeminler bahsinden bir meseleye benzetmesinin ihtilafın bir diğer sebebini teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim bir meseleyi farklı meselelere kıyas etme, Hanefî mezhebi içindeki ihtilaf sebepleri arasında zikredilir.⁷⁷⁵ Ancak zannımızca İmam Muhammed açısından Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin görüşü en etkili faktördür. Zira İmam Muhammed bu iki sahabinin görüşlerine ve ittifaklarına özel önem verir. “Hz. Ömer ve Hz. Ali bu konuda ittifak etti. Başka görüşü almak uygun olmaz”⁷⁷⁶ şeklindeki ifadesi, bu meselede verdiği hükmün temel gerekçesini izhar eder niteliktedir.

1.1.20. Evlendiğim Son Kadın Boş Olsun Diyen Adamın Durumu

İslam aile hukukunun iki temel başlığından biri olan talak bahsi, fıkıh kitaplarında en detaylı ele alınan konulardan biridir. Talak bahsinde incelenen alt başlıklardan biri de kocanın talak için kullandığı lafızlar, cümleler ve bunların doğurduğu sonuçlardır. Kaynaklarda erkeğin kullanabileceği talak lafızları, sonrasında gerçekleşebilecek farklı birçok ihtimalin önceden düşünülerek, farazi-örnek durumlar üzerinden hükme bağlanmaya çalışıldığı görülür. Bu bağlamda ele alınan örnek durumlardan biri şu

⁷⁷¹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 126; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 573; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 290; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 86; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/418; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 319.

⁷⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/107; İbn Cüzey, *el-Kavânîn*, 151.

⁷⁷³ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/477.

⁷⁷⁴ Ebû Ya'lâ Ferrâ, *el-Mesâilu'l-fikhiyye min kitabi'r-Rivâyeteyni ve'l-Vecheyne*, thk. Abdulkerim b. Muhammed Lâhim (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985), 2/163.

⁷⁷⁵ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-* (Ankara: Maarîf Mektepleri, 2018), 179.

⁷⁷⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, 4/284-285. İmam Muhammed'in İbn Ömer'in kavlini bırakıp Hz. Ali'nin kavlini tercih ettiği bir diğer örnek için bkz. Malik b. Enes, *Muvatta Malik bi-rivayeti Muhammed*, 318, (H. No: 746).

şekildedir: Bir adam “Evleneceğim son kadın boş olsun” dese, sonra ayrı ayrı akitlerde iki⁷⁷⁷ kadınla evlense, bundan sonra ölene kadar başka bir kadınla evlenmese, bu adam öldüğünde ikinci evlendiği kadın boşanmış sayılır. Bu konuda ittifak vardır. Ancak ikinci evlendiği kadınla ne zamandan itibaren boşanmış sayılacağı, kadının ne kadar mehir alacağı, iddetini neye göre bekleyeceği ve kocasına varis olup olamayacağı hususlarında Hanefî mezhebinin üç imamı arasında ihtilaf söz konusudur. Burada talakın ne zamandan itibaren gerçekleşmiş sayılacağı, ödenecek mehrin miktarı ve miras konularında Ebû Hanîfe ve İmameyn arasında; kadının vefat veya talak iddetlerinden hangisini bekleyeceği hususunda Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında ihtilaf mevcuttur. Meselelerin birbiriyle bağlantılı olması sebebiyle önce Ebû Hanîfe ve İmameyn arasındaki, ardından Şeyhayn ve İmam Muhammed arasındaki ihtilaf açıklanacaktır.

“Evleneceğim son kadın boş olsun” deyip, ayrı ayrı akitlerle iki kadınla evlenip, sonra vefat eden adamın ikinci karısının ne zamandan itibaren boşanmış sayılacağı hususunda Ebû Hanîfe ve İmameyn arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Ebû Hanîfe’ye göre ikinci evlendiği kadının talakı nikah akdinin hemen ardından gerçekleşirken İmameyn’e göre kocanın vefatından hemen önce gerçekleşir.⁷⁷⁸

İmameyn’in delillendirmesine önce yer vermek meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre, “son olmak” kocanın ikinci kadından sonra, ölene kadar başka bir kadınla evlenmemesini gerektirir. Ancak ikinci kadının adamın son karısı olup olmadığı evlendikleri sırada bilinemez. Zira kocanın daha sonra başka bir kadınla daha evlenme ve ikinci kadının artık “evlendiği son kadın” olmama ihtimali vardır. İkinci kadının “evlendiği son kadın” olduğu, ancak kocanın vefatıyla kesinlik kazanacağından, talakı bağladığı “son olma” şartı da ancak vefatıyla birlikte tahakkuk eder. Talakın bağlandığı şart vefat zamanında tahakkuk ettiğinden talak da vefat zamanında vaki olur.⁷⁷⁹

Ebû Hanîfe’ye göre şart, koca vefat ettiğinde tahakkuk etmez. Zira vefat şartın kendisi değil, şartın gerçekleştiğinin anlaşılmasını sağlayan bir göstergedir (muarrif). Talakın bağlandığı şart kocanın vefatı değil, boşanacak kadının evlenilen son kadın olmasıdır. Hangi karısının evlendiği son kadın olacağı ancak vefatıyla kesin olarak bilinebilir. Vefat sadece şartın hangi kadının talakına bağlandığının anlaşılmasını sağlar.

⁷⁷⁷ Burada iki sayısı birden fazla anlamı vermek için kullanılmış bir örnektir. Üç veya dört sayısı da kullanılabilirdi.

⁷⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 4/503; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/130; Kâsânî, *Bedâi’*, 82-83.

⁷⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 4/503; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/130-131.

Koca vefat ettiğinde, ikinci eşinin, evlendikleri andan itibaren son kadın olduğu anlaşılır.⁷⁸⁰ Bu durumda evlendikleri andan itibaren boşanmış olduğu tebeyyün eder. Nitekim koca karısına “Hayız görürsen boşsun” dese, kadın ilk kan gördüğünde boşanmış sayılmaz. Kanama üç gün devam edip, hayız olduğu kesinleşince, kanı ilk gördüğü andan itibaren boşanmış olduğu ortaya çıkar. Zira üç gün sürmesiyle ilk gün gördüğü kanın da hayız olduğu anlaşılmış olur.⁷⁸¹

Mehir, veraset ve iddet üzerindeki ihtilaf da boşanma zamanına bağlı olarak cereyan eder. Ebû Hanîfe’ye göre nikahın hemen ardından talak meydana geleceğinden, zifafan önce gerçekleşen bu talaktan dolayı yarım mehir ödenmesi gerekir. Eğer zifaf gerçekleşmişse zifaf sebebiyle de tam mehir ödenir. Böylece toplamda bir yarım ve bir tam olmak üzere bir buçuk kat mehir verilir. Ayrıca talak, nikahın hemen ardından gerçekleştiği için kadın mirasçı olamaz. İmameyn’e göre bir tam mehir ödenmesi gerekir. Talak, kocanın vefatından hemen önce gerçekleştiğinden, talak-ı fâr ahkamı devreye girer ve kadın kocasına varis kılınır. Bu kadının bekleyeceği iddet, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre talak iddetidir. Ayrıca vefat iddeti beklemesine gerek yoktur. İmam Muhammed’e göre ise bu kadın hem vefat hem talak iddeti beklemekle yükümlüdür.⁷⁸²

Bu meselede Hanefî mezhebinde hangi görüşün esas alındığına dair bir net bir veriye rastlayamadık. Bazı kaynaklarda konuya “satın alacağım son köle hürdür” sözünün kıyas edildiği bir hüküm olarak yer verilmekte, iki meselenin hükmü birlikte ele alınmaktadır. Zikredildiği yerlerde iki tarafın görüşleri ve delillerine yer verilmekle yetinilmektedir.⁷⁸³ Diğer mezheplerin kaynaklarında da özel olarak bu konuya dair bir bilgiye rastlayamadık.

Bu başlık altında incelenen ihtilafta İmam Muhammed’in Şeyhayn’la ihtilaf ettiği husus, adamın evlendiği son kadının beklemesi gereken iddet süresidir. Ebû Hanîfe’ye göre kadının, kocası nikah akdinin hemen ardından bain talakla boşandığı anlaşıldığından, vefat iddeti beklemesine zaten gerek yoktur. Ebû Yûsuf’a göre, kadının mirastan pay alması, meydana gelen boşamanın talak-ı fâr kapsamına girmesi nedeniyledir. Evliliği vefat sebebiyle değil, bain talakla sona eren bu kadının vefat iddeti

⁷⁸⁰ İkinci eş burada örnek kabilinden zikredilmiştir. Evlendiği kadın dördüncü eşi bile olsa, vefat etmeden önce eşlerinden biriyle ayrılıp başka bir kadınla evlenme ihtimali olduğundan, vefat edene kadar hangi eşinin evlendiği son kadın olduğu kesinleşmez.

⁷⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/131; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/164.

⁷⁸² Şeybânî, *el-Asl*, 4/503; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/130.

⁷⁸³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, 4/82-83; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/164; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/372; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 3/804-806.

beklemesini gerektiren bir neden bulunmamaktadır. Zira bain talak iddeti bekleyen kadının kocası vefat ettiğinde, kadın vefat iddeti beklemez, sadece bain talak iddetine devam eder. Ancak gerçekleşen talak ric'î olduğu takdirde vefat iddeti beklemesi gerekir. İmam Muhammed'e göre ise bu kadın, kocasının ölümünün ardından talâk-ı fâr ahkâmı uygulanıp miras alabiliyorsa, eşinin vefatından dolayı vefat iddeti de beklemelidir.⁷⁸⁴ Bu durum İmam Muhammed'in, meseleyi bir bütün olarak ele alma eğiliminde olduğunu düşündürmektedir. Kadının, kocasının vefatından dolayı miras alabilmesine rağmen aynı vefattan dolayı iddet sorumluluğunun bulunmaması çelişki gibi görünmektedir. Hükümlerin birbiriyle çelişmemesi konusunu önemseyen İmam Muhammed'in, burada hem talak hem vefat iddetini gerekli görmesi, mezkur yaklaşımından kaynaklı olabilir. Diğer yandan iddetin bu şekilde hükme bağlanması en ihtiyatlı olan uygulamadır. Zira ölüm zamanında miras alabilecek derecede bir bağın bulunması da dikkate alınmaktadır.

1.1.21. Talakın Bin (1000) Lafzıyla Nitelenmesi

İslam aile hukukunda talak bahisleri arasında ele alınan başlıklardan biri de talakın bir vasıfla tavsif edilmesidir. Koca karısına doğrudan “boş ol/seni boşadım” dediğinde, herhangi bir sıfat kullanmaksızın boşamış olur ve bir ric'î talak meydana gelir. Ancak “dağ gibi talakla boş ol/seni en kötü talakla boşadım” vb. şeklinde talaka bir sıfat ekleyerek boşadığında, nitelemeye kullanılan kelimelere göre hüküm farklılaşabilmektedir. Bir diğer deyişle, bu şekilde gerçekleşen talakın ric'î veya bain oluşu ile kaç boşama meydana geleceği, talakı nitelediği kelimeyle doğrudan alakalıdır.⁷⁸⁵

Bu başlık altında ele alınacak ihtilaf, kocanın karısına “Sen bin gibi boşsun” (أنتِ طالق كَألف) demesi durumunda kaç talakın meydana geleceğidir. Koca üç talaka niyet etmişse üç talak gerçekleşir. Bu konuda üç imam arasında ihtilaf yoktur. Ama koca bir talaka niyet ettiğinde veya özel olarak bir ya da üç talakı kastetmeden bu cümleyi sarf ettiğinde, Şeyhayn'a göre bir talak gerçekleşir, İmam Muhammed'e göre bir talaka niyet ettiğinde niyeti diyaneten kabul edilse de kazaen üç talak gerçekleşir. Niyeti olmaksızın mezkur cümleyi sarf ettiğinde hem kazaen, hem diyaneten üç talak gerçekleşir.⁷⁸⁶

Şeyhayn'ın bu meseledeki gerekçelendirmesi şu şekildedir: Talakın bin sayısına

⁷⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/130-131.

⁷⁸⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 4/508; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/142-143; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/232-233.

⁷⁸⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/593; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/110-111; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/233. İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr* isimli eserinde konu, ihtilaf zikredilmeden yer almakta ve koca üç talaka niyet etmedikçe tek talak sayılacağı ifade edilmektedir. Bu durum, mezkur eser hakkında bilgi verilen yerde de zikredildiği üzere, bu eserin genel anlamda ittifak edilen hususları içermesiyle ilişkilendirilebilir. Konuya yer veren kaynaklardan, *Şerh-u Muhtasari't-Tahavî* isimli eserde de İmam Muhammed'in ihtilafı zikredilmeden, bu şekilde gerçekleşen boşamanın bir bain talak sayılacağı ifade edilmektedir.

benzetilmesi adet yönünden olabileceği gibi kuvvet ve şiddet yönünden de olabilir. Nitekim “Zeyd bin adam gibidir” denildiğinde, kuvvet yönünden bin kişiye bedel olduğu kastedilir. Dolayısıyla kocanın kurduğu cümledeki benzetme, iki anlama da muhtemeldir. Bu şekilde ihtimalli olan meselelerde mütekellimin niyeti esas alınır. Niyetin bulunmadığı durumlarda kesinliği sağlamak için söz, muhtemel anlamlarından en azına hamledilir. Kocanın cümlesinin muhtemel anlamlarından en azı bir bain talak olduğundan, o anlamla hükmedilir.⁷⁸⁷

İmam Muhammed’e göre bin kelimesi sayı/adet için kullanılan bir lafızdır. Benzetmenin kuvvet ve şiddet yönünden yapılmasının da muhtemel oluşu, kocanın o yönde niyeti bulunduğu dikkate alınır. Ancak koca özel bir niyeti olmadan özellikle sayı/adet için kullanılan bir kelimeyle talakı nitelediğinde kelimenin zahir anlamı öne geçer ve sayı yönünden benzetme yaptığı sonucuna ulaşılır. Nitekim koca “Sen bin tane gibi boşsun” (أَنْتِ طَالِقٌ كَعَدِّ أَلْفٍ) dediğinde, ittifakla üç talak gerçekleşir. Bin sayı için kullanılan bir kelime olduğundan, niyet bulunmaksızın söylenen cümleye lafzen adet kelimesinin eklenmesi ile eklenmemesi arasında fark olmaz. İki durumda da üç talak gerçekleşir.⁷⁸⁸

Bu meselede Hanefî mezhebinde Şeyhayn’ın görüşü esas alınır.⁷⁸⁹ Şâfiî⁷⁹⁰ ve Hanbelî⁷⁹¹ mezhepleri İmam Muhammed’le aynı görüştedir. Mâlikî mezhebinin bu konudaki görüşüne dair bir bilgiye rastlayamadık.

Şeyhayn bu meselede, sonraki dönemlerde “Şek ile yakîn zâil olmaz” şeklinde vecizeleştirilecek kaideyi işletmektedir. Zira onlara göre lafız hem bir, hem üç talaka muhtemel olup, en az bir talakı içerdiği kesin, üç talaka ihtimali şüphelidir. Onlara göre lafzın kendisinde, ihtimallerden birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir sebep bulunmadığından şüpheli olan bırakılıp kesin olana göre hüküm verilir. Bu da en az sayıyı içeren ihtimal olan bir bain talaktır. Diğer meselelerde verdiği hükümlere bakıldığında İmam Muhammed’in de bu kuralı benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim kocanın, bir veya üç talaka niyeti olmaksızın, “Sen yıldızlar gibi boşsun” (أَنْتِ طَالِقٌ كَالنُّجُومِ) demesi halinde İmam Muhammed’e göre de bir bain talak gerçekleşir. Zira yıldızlara adet bakımından

⁷⁸⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 3/595; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/110-111; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/311.

⁷⁸⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 3/593; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/110-111; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/233; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/52.

⁷⁸⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 3/595; Neseî, *Kenzü’d-dekâik*, 3/595; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 81; İbn Âbidîn, *Reddî’l-muhtâr*, 3/277.

⁷⁹⁰ Mutî, *el-Mecmû’*, 17/126.

⁷⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/509.

benzetmiş olabileceği gibi nur/ışık bakımından benzetmiş de olabilir.⁷⁹² Yıldız sözcüğünde bin lafzı gibi sayı anlamının tercihini gerektirecek bir sebep olmadığından, lafzın muhtemel anlamlarından en azını esas alarak hüküm verir. Dolayısıyla, yıldızlar sözcüğü ile bin kelimesinin arasını ayırmasında temel etken, bin kelimesinde sayı anlamının zahir olmasıdır. Nitekim aynı sebepten İmam Muhammed'e göre, أَنْتَ طَالِقٌ كَأَفٍّ cümlesinde adet lafzının yer almaması hükmü etkilemezken, أَنْتَ طَالِقٌ كَعَدَدِ النُّجُوم cümlesine adet kelimesi eklenip أَنْتَ طَالِقٌ كَعَدَدِ النُّجُوم şeklinde kurulması hükmü değiştirerek, bir değil, üç talak meydana gelmesi sonucunu doğurur. Zira bin kelimesi zaten kendi içinde adet/sayı anlamı içerdiğinden, cümlede ayrıca bir adet lafzının bulunup bulunmaması verdiği manayı, dolayısıyla hükmü etkilemez. Ancak yıldız kelimesinin kendisi sayı anlamı içermediğinden, cümleye adet kelimesinin eklenmesi manayı, dolayısıyla hükmü etkiler.⁷⁹³

Görüldüğü üzere, İmam Muhammed'e göre zahir anlamının sayı olması, onu diğer ihtimale öncelemeyi gerektirir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in bu meseledeki ihtilafının, lafzın zahir manasını muhtemel olduğu diğer manalara öncelenmesi gerektiği şeklindeki kuralı olduğu söylenebilir.

Kaynaklarda, talak lafızları bahsinde İmam Muhammed'e nisbet edilen bir görüş de “Kurtul/istediğine ulaş” olarak tercüme edilebilecek أَفْلَحَ sözcüğüyle boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. Şöyle ki; Koca karısına talak niyetiyle “Git!” (إِذْهَبِي) dediğinde, bir talakı kastetmişse bir bain, üç talakı kastetmişse üç talak gerçekleşir. Talak niyeti olmadığında talak gerçekleşmez. Bu konuda üç imam ittifak halindedir. Koca talak niyetiyle “Kurtul” (أَفْلَحَ) veya “Kurtuluşunu iste” (اسْتَحْلَفِي) dediğinde İmam Muhammed'e göre aynı hüküm verilir. Çünkü Araplar “Hayırla kurtul” (أَفْلَحَ بِخَيْرٍ) sözünü “Hayırla git” (إِذْهَبْ بِخَيْرٍ) anlamında kullanırlar. Dolayısıyla أَفْلَحَ kelimesi Arap örfünde إِذْهَبْ anlamında da kullanılabilir.⁷⁹⁴ Bu durumda kocanın kullandığı lafız talaka muhtemel lafızlardan olur ve niyet ettiği takdirde talak gerçekleşir. Zikredilen mesele İmam Muhammed'in sadece fiili uygulamalarda değil, lafızların kullanımı konusunda da örfü dikkate aldığını göstermektedir.

Bu konu kaynaklarda Şeyhayn'la ihtilaf zikredilmeden, “İmam Muhammed'den böyle bir görüş nakledilmiştir” şeklinde yer alır.⁷⁹⁵ Bununla birlikte İmam Muhammed'in

⁷⁹² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/52.

⁷⁹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/52.

⁷⁹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/577; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/143.

⁷⁹⁵ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/577; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/143.

bakış açısını tespit noktasını tespit etmede veri sunabilecek nitelikte olmasından dolayı çalışmamızda yer verilmiştir.

1.1.22. Talakın Bağlandığı Şartın Maraz-ı Mevtte Gerçekleşmesinin Mirasçılığa Etkisi

Ölüm hastalığı şeklinde de ifade edilebilecek olan maraz-ı mevt, tıbben veya hayat tecrübelerine göre ölümcül olan ve araya iyileşme hali girmeden ölümle sonuçlanan hastalık için kullanılan bir fıkıh terimidir.⁷⁹⁶ Maraz-ı mevt kişinin eda ehliyetini kısıtladığından, bir hastalığın hangi şartlar gerçekleştiğinde maraz-ı mevt kapsamına gireceği detaylı olarak incelenmiştir. Eda ehliyetinin kısıtlanmasının sebebi, kişinin öleceğini düşünerek malında, alacaklılarına ve varislerine zarar verebilecek tasarruflarda bulunmasının önüne geçmektir.⁷⁹⁷ Meselenin temelinde ölme ihtimalinin yüksek olduğu zannı bulunmasından dolayı, hastalık olmadığı halde ölüm ihtimali yüksek olan savaşta mübareze⁷⁹⁸ çıkma, idam cezasına mahkûm edilmiş birinin cezanın infazı için götürülmesi, bir kazaya karışıp hayatta kalma ihtimalinin düşük olduğu durumlar da maraz-ı mevt kapsamında değerlendirilir. Bu kişilerin mevcut halleri içindeki tasarruflarında da maraz-ı mevt hükümleri uygulanır.⁷⁹⁹

Konunun aile hukukunu ilgilendiren kısmı şu şekilde özetlenebilir; karı kocanın birbirine mirasçı olmasının sebebi nikah bağının devam etmesidir. Koca bain talakla bu bağı ortadan kaldırdığında aralarındaki mirasçılık ilişkisi kesilir, birbirlerine varis olamazlar. Bu hükümden dolayı, maraz-ı mevt halinde olan koca karısını bain talakla boşadığında, bu boşamanın kadını mirastan mahrum bırakma kastıyla yapılmış olma ihtimali vardır.⁸⁰⁰ Bu durumda kadının zarara uğramasını engellemek için, koca iddet içinde vefat ettiği takdirde bain talakla boşadığı kadın ona mirasçı kılınır.⁸⁰¹

Meselenin sınırlarının belirlenleştirilmesi, tartışmanın odak noktasını tespit etme hususunda önem arz etmektedir. Kocanın maraz-ı mevtinde yaptığı boşama geçerlidir.⁸⁰² Burada bahis mevzuu talakın geçerliliği değil, boşanmış kadının mirasçı olup olmayacağıdır. Ayrıca bu başlık altında mirasla ilgili tartışmaların tamamı bain talak

⁷⁹⁶ Ali Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/39.

⁷⁹⁷ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 187.

⁷⁹⁸ Birbirinin dengi sayılacak iki savaşçının meydana atılarak teke tek vuruşmalarıdır. (Erdoğan, “Mübâreze”, 408.)

⁷⁹⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/252; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 84; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/50.

⁸⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/153; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/46.

⁸⁰¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/221.

⁸⁰² Şeybânî, *el-Asl*, 4/529.

bağlamındadır. Zira ric'î talakta nikah bağı devam ettiğinden, iddet bitene kadar eşler arasında tevarüs cereyan edeceği müsellemdir. Diğer yandan boşamadan sonra eşlerin birbirine mirasçı olması, eşlerden birinin ric'î talak iddeti içinde ölmesi haliyle sınırlıdır. İddet bittikten sonra -Hanefî mezhebine göre- eşler arasında mirasçılık söz konusu değildir.⁸⁰³ Ayrıca kocanın maraz-ı mevte beyanından kaynaklanırsa veya kadın kocasının kendisini bina talakla boşamasına razı olursa, kendi rızasıyla hakkını iptal etmesinden dolayı mirastan pay alamaz.⁸⁰⁴

Detaylarına aşağıda yer verilecek olan İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki ihtilafın temelini talakın bir şarta bağlanması (talakın şarta ta'lik) oluşturduğundan, bu konunun okuyucu nazarında netleştirilmesi, ihtilaf mevzuunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Koca “Receb ayı geldiğinde sen boşsun” demesinde olduğu gibi talakı bir zamana izafe ederse, o zaman geldiğinde erkeğin başka bir şey yapmasına gerek kalmadan karısı doğrudan boşanır. Koca talakı kendi fiiline (Ankara'ya gidersem karım boş olsun), karısının fiiline (Ankara'ya gidersen boşsun), veya üçüncü bir şahsın fiiline (Ali Ankara'ya giderse karım boş olsun) bağlayabilir (ta'lik). Bu durumda talak fiiline bağlanan kişi o fiili gerçekleştirmedikçe evlilik devam eder, ancak fiil işlendiğinde kocanın başka bir şey yapmasına gerek kalmadan karısı kendiliğinden boşanır.⁸⁰⁵

Koca karısını maraz-ı mevte beyanıyla boşayıp iddet süresi içinde vefat ederse, karısının ona mirasçı olacağı hususunda Hanefî mezhebi içinde ihtilaf yoktur.⁸⁰⁶ Kocanın talakı şarta bağlaması (evden çıkarsan...) ve bu şartın gerçekleşmesi (kadının evden çıkması) halinde, şarta bağlama (ta'lik) ve şartın gerçekleşmesinin koca maraz-ı mevte düçar olmadan önce mi sonra mı olduğu, talakın kimin fiiline bağlandığı, mezkûr fiilin tab'an veya şer'an terkedilmesi mümkün fiillerden olup olmadığı meselenin temel ayrımlarını teşkil eder. Hanefî fıkıh kaynaklarında tüm bu ayrımların farklı kombinasyonlarının oluşturduğu çok sayıda⁸⁰⁷ ihtimal ele alınır ve hükmü tespit edilmeye çalışılır. Aşağıda bu ihtimallerin konumuza en yakın olanları ve kadının mirasçılık durumu tablo halinde gösterilmiştir.

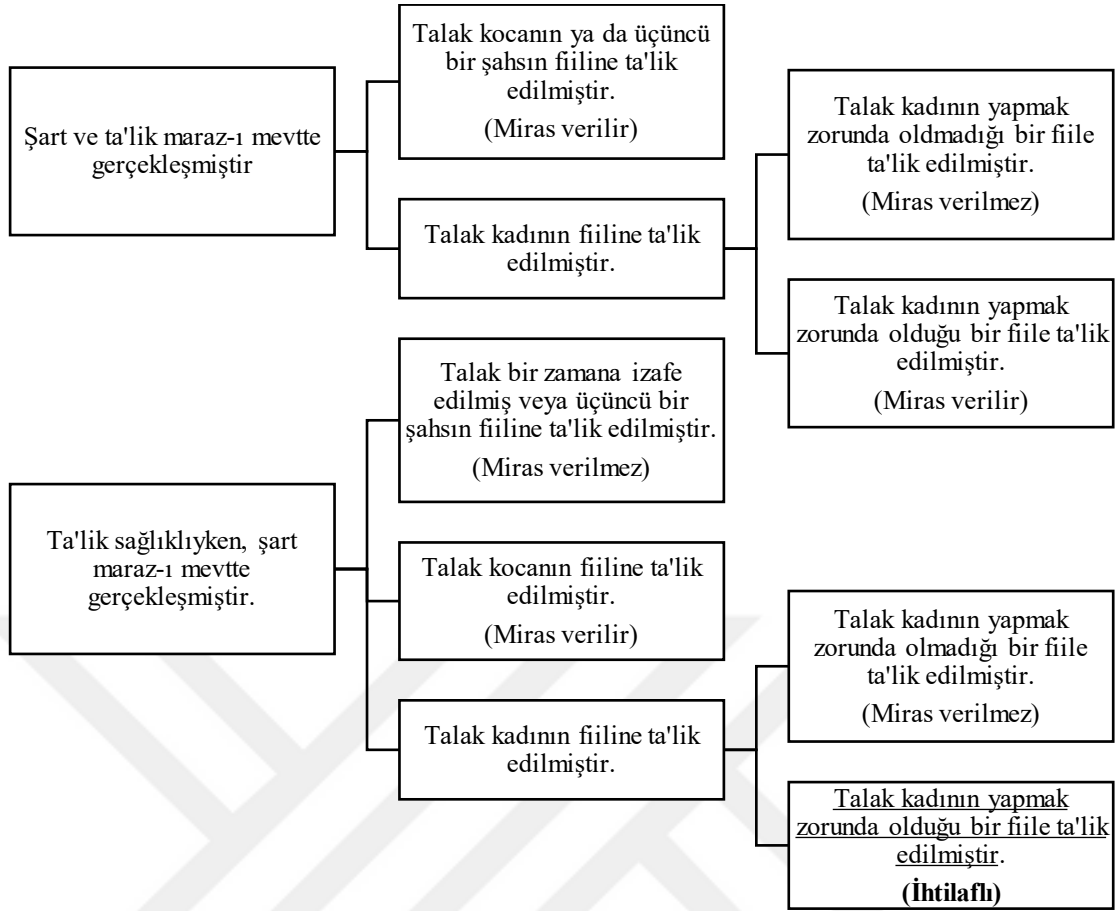
⁸⁰³ Şeybânî, *el-Asl*, 4/529; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/218,221; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/254.

⁸⁰⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/218; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/251.

⁸⁰⁵ Detaylı bilgi için bkz Halil İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/497.

⁸⁰⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/186; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/218; Mevsiî, *el-Muhtâr*, 125; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 596; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 286; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 84.

⁸⁰⁷ Bu ihtimallerin sayısının yirmi dörde kadar çıkabileceği ifade edilir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/391.



Şekil 1.4. Talakın şarta bağlanma ve şartın gerçekleşme zamanı ile fiillerin niteliğine göre kadının mirasçı olma durumu.

Çalışmanın odak noktasının İmam Muhammed ve Şeyhayn'ın ihtilafı olmasından dolayı, üç imamın müttelik olduğu hususlardan ziyade görüş ayrılığı bulunan konu merkeze alınacaktır. Bu bağlamda kocanın talakı şarta bağlaması maraz-ı mevt halinde olduğunda doğacak sonuçlar konusunda üç imam arasında ihtilaf olmadığından,⁸⁰⁸ konu, kocanın sağlıklıyken talakı şarta bağlaması ve şartın koca maraz-ı mevte düçar olduktan sonra gerçekleşmesi üzerine temerküz edecektir.

Koca sağlıklıyken -kadının gitmek zorunda olmadığı bir ev için- “Falanca eve gidersen boşsun” demesinde olduğu gibi, talakı kadının yapmak zorunda olmadığı bir fiile bağlar ve kadın bu fiili yapar ve koca iddet içinde vefat ederse, üç imama göre de kadın mirastan pay alamaz. Çünkü yapmama imkânı olduğu halde miras almasına engel olacak beynunet sonucunu doğuran fiili kendi rızasıyla gerçekleştirmiştir. Bu durumda kocasının kendisini boşamasına ve miras hakkının düşmesine razı olmuş sayılır. Ancak koca sağlıklıyken “Yemek yersen/nefes alırsan/farz namazı kılırsan/anne babanla

⁸⁰⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 4/530-531.

konusursan... boşsun” demesinde olduğu gibi, talakı kadının yapmak zorunda olduğu fiillerden birine bağlarsa, İmam Muhammed’e göre kadın yine mirasçı olamaz. Şeyhayn’a göre ise bu son durumda kadın mirasçı kılınır.⁸⁰⁹

Şeyhayn’ın görüşü kaynaklarda şu şekilde açıklanır; koca talakı, kadının yapmak zorunda olduğu bir fiile bağlamakla, kadını bu fiili yapmaya mecbur bırakmış, onu bir nevi ikrah altına sokmuştur. Zira kadın şartın bağlandığı fiili yerine getirmediğinde ya dünyada ya ahirette zarar görecektir. Bu durumda tıpkı mükrihin bir kişiyi başkasının malını itlafa ikrah etmesi halinde, mükrehin fiilinin mükrihe izafe edilmesi ve mükrehin alet mesabesinde olması gibi, kadının bu fiili kocaya izafe edilir, kadın alet mesabesinde olur. Meseleye böyle bakıldığında boşamaya sebep olan fiil maraz-ı mevte kocadan sadır olmuş sayılır. Bu nedenle kadın mirasçı kılınır.⁸¹⁰

İmam Muhammed ise meseleye farklı açıdan bakmaktadır. Şöyle ki; maraz-ı mevte gerçekleşen bain talaktan sonra kadını iddet müddetince mirasçı kılmanın sebebi, kocanın kadının miras hakkını iptale yönelik kastının bulunma ihtimalidir. Nitekim bu sebepten dolayı mezkur talak, “talak-ı fâr” şeklinde isimlendirilir. Ancak koca, sağlıklı olduğu ve malına karısının miras hakkı taalluk etmediği bir durumda ta’lik yapmıştır. Dolayısıyla mirasını kadından kaçırmaya yönelik kastı bulunmadığı aşıkardır. Bu yüzden kadının, talakın kendisine bağlandığı fiili kocasının maraz-ı mevte işlemesi de sonucu değiştirmez. Zira kocanın, maraz-ı mevte ne ta’like ne de şarta yönelik doğrudan bir tasarrufu bulunmamaktadır. Bu tıpkı kocanın sağlıklıyken talakı bir zamanın gelmesine izafe etmesi veya üçüncü bir şahsın fiiline bağlaması gibidir.⁸¹¹ Bu şartlar, koca maraz-ı mevteyken gerçekleştiğinde kadın mirastan pay alamadığı gibi, kadının yapmak zorunda olduğu fiiline bağlandığında da miras hakkı olmaz. Kocanın talakı kadının yapmak zorunda olduğu bir fiile ta’lik etmesi sebebiyle mezkûr fiil kocaya izafe ediliyorsa, talakı üçüncü şahsın kaçınmasının mümkün olmadığı bir fiile bağladığında da sonucun aynı olması gerekir. Çünkü meseleye ikrah açısından bakıldığında ikisinde de koca mükrih, kadın ve üçüncü şahs mükrehtir. Alet mesabesinde olan şahsın kim olduğu, fiilin kocaya izafe edilmesi noktasında fark oluşturmamalıdır.

⁸⁰⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 5/530-531; Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Câmiu’l-kebîr* (Haydarabad: Lecnetu İhyai’l-Mearif en-Nu’maniyye, 1937), 108.

⁸¹⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 4/125; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/158; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/253; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, 4/154; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/52.

⁸¹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 4/531; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/158; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/222.

Hanefî mezhebinde genellikle Şeyhayn'ın görüşü esas alınmakla birlikte,⁸¹² İmam Muhammed'in içtihadının sahih olduğunu ifade eden kaynaklar da mevcuttur.⁸¹³ Diğer mezheplere bakıldığında, Mâlikî mezhebinde kadın yapmak zorunda olmadığı bir fiili yaptığında dahi mirastan pay alacağı anlaşıyor.⁸¹⁴ Bu durumda, Şeyhayn'la aynı görüşte olduğu sonucuna ulaşılabilir. Şâfiî⁸¹⁵ ve Hanbelî⁸¹⁶ mezheplerinde kocanın maraz-ı mevt halindeyken talakı karısının yapmak zorunda olduğu bir fiile bağlaması ele alınmakla birlikte, incelediğimiz kaynaklarda kocanın sağlıklıyken talakı aynı şekilde şarta bağlaması hususunda bir bilgiye rastlayamadık.

Şeyhayn'ın bu meseledeki içtihadında tabir-i caizse kadına yönelik bir pozitif ayrımcılık olduğu söylenebilir. Zira görüşlerine dair gerekçelendirmelerinin temelinde talakın maraz-ı mevt halindeyken gerçekleşmiş olması ve buna dolaylı da olsa kocanın sebep olduğu savunusu vardır. Ancak talakın aynı şartlar altında kadının veya üçüncü şahsın fiiline bağlanmasında, kocanın talaka sebebiyet vermesi açısından bir fark bulunmamaktadır. Buna rağmen Şeyhayn ikisine farklı hüküm vermiştir. İki hükmün doğurduğu sonuçlar incelendiğinde, ihtilaf mevzuu olan meselede diğerinden farklı olarak kadın lehine bir durum ortaya çıktığı görülür. Bu nedenle Şeyhayn'ın kadının mağdur olmasını engelleme kastı taşıdığı düşünülebilir.

İmam Muhammed'in ise bu meselede kocanın niyetini merkeze aldığı görülür. Nitekim kocanın talakı şarta sağlıklıyken bağladığı tüm durumlarda, İmam Muhammed kadına mirastan pay verilmeyeceği kanaatindedir. Zira bu durumda karısından miras kaçırma niyetine dair bir karine bulunmaz. Bu durum maraz-ı mevt halinde gerçekleştiğinde, kadının rızasına delalet eden bir istisna dışındaki tüm ihtimallerde - Şeyhayn'la birlikte- kadının varis olacağını savunur. İhtilaf mevzuunda kocanın kadını mirastan mahrum bırakma kastı yoktur. Bu durumda kadına pay vermek kadının mağduriyetini gidermek olarak düşünülebilir. Ancak hüküm böyle verildiğinde koca ve onun varislerinin hakkı, meşru bir gerekçe olmaksızın kadına verilmiş, bu durumda da onlar mağdur edilmiş olur.

İmam Muhammed'in bu meselede kocanın niyetine verdiği önemi gösteren bir

⁸¹² Mevsilî, *el-Muhtâr*, 125; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 596; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 286; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 84; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/391.

⁸¹³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/52; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/412.

⁸¹⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/87.

⁸¹⁵ Mutîî, *el-Mecmû'*, 16/65.

⁸¹⁶ Kelvezânî, *el-Hidâye alâ mezhebi'l-Ahmed*, 461; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 443-444; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 4/480-481.

başka örnek şöyledir: Efendileri aynı olan köle ve cariye çiftten koca maraz-ı mevt halinde olsa, efendileri “Kölem ve cariyem yarın özgürdür” dese, sonra köle olan koca karısına “Yarından sonra üç talakla boşsun” dese, cariye kocasına mirasçı olur mu? Bir diğer deyişle, kocanın bu boşaması talak-ı fâr kapsamına girer mi? Şeyhayn’a göre koca, karısını boşadığı sırada henüz köle olup, miras bırakacak salahiyyette olmadığından, talak-ı fâr ahkamı uygulanmaz, kadın mirasçı olamaz. İmam Muhammed’e göre ise, köle olan koca eğer efendinin “Yarın kölem ve cariyem özgürdür” sözünden haberdar olduktan sonra boşadıysa, karısını mirastan mahrum etme niyeti taşıdığı farz edilir. Dolayısıyla talak-ı fâr ahkamı uygulanarak karısı ona mirasçı kılınır. Ama efendinin azad etme niyetinden haberi yoksa, karısı mirasçı olamaz.⁸¹⁷

İmam Muhammed sadece kadının kocasına değil, kocanın karısına mirasçı olabileceği durumlarda da benzer yaklaşım sergiler. Şöyle ki; normal şartlar altında kadın irtidat etse ve iddet beklerken ölse, kocası ona mirasçı olamaz. Ancak kadın maraz-ı mevt halindeyken irtidat eder ve iddeti bitmeden ölürse, Şeyhayn’a göre kocası ona mirasçı olamazken İmam Muhammed aksi kanaattedir, kocanın varis olduğuna hükmeder. Zira kadının maraz-ı mevtinde irtidat etmesi, kocasını mirastan mahrum bırakma kastı olduğuna delalet eder. Kadının bu niyetinden dolayı kocası ona mirasçı olur.⁸¹⁸ Bu örneklerde de görüldüğü üzere vefat edenin mirastan mahrum bırakma kastının bulunup bulunmaması, İmam Muhammed’in talak-ı fâr ile hükmetmesinde merkezi rol oynar.

Bu meselede Şeyhayn meseleye kadının talakın bağlandığı fiili yapmak zorunda olması açısından bakarken İmam Muhammed kocanın kadını mirastan mahrum bırakma kastının olup olmamasını esas alır. Dolayısıyla bahis mevzuumuzdaki ihtilafın temel sebebinin, İmam Muhammed’in niyeti etkin kılma konusundaki yaklaşımı ve tarafların meseleye farklı açılardan bakması olduğu söylenebilir.

1.1.23. Talakın Kalbin Fiiline Bağlanması

Kaynaklarda talak bahisleri altında açılan alt başlıklardan biri talakın bir şarta bağlanmasıdır.⁸¹⁹ Bu başlık altında incelenecek örnek olay şu şekilde özetlenebilir:

Koca karısına, herhangi bir şey için “Eğer şunu⁸²⁰ seviyorsan/istiyorsan boş ol”⁸²¹

⁸¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/162.

⁸¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/163-164.

⁸¹⁹ Talakın şarta ta’liki meselesine dair temel bilgilere Talakın Bağlandığı Şartın Maraz-ı Mevtte Gerçekleşmesinin Mirasçılığa Etkisi başlığı altında yer verildiğinden, tekrardan kaçınmak adına burada değinilmemiştir.

⁸²⁰ Burada sevilenin kim veya ne olduğunun hükme etkisi yoktur.

⁸²¹ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ كُنْتَ تُحِبُّنِ ذَلِكَ

dese, kadın da sevdiğini/istediğini söylese talak gerçekleşir. Burada kadının gerçekten sevip sevmemesi, diğer bir deyişle o sıradaki beyanının doğru veya yalan olması hükmü değiştirmez. Kadının kalbindeki duruma değil, söylediği söze itibar edilir. Bu konuda üç imam arasında ihtilaf yoktur.⁸²²

Koca karısına herhangi bir şey için “Şunu sözde değil kalben seviyorsan boş ol”⁸²³ dese, kadın da sevmediği halde yalan söyleyerek “Seviyorum” dese Şeyhayn, hem kazaen hem diyaneten talak gerçekleşeceği görüşünderken İmam Muhammed’e göre diyaneten boşanma meydana gelmez.⁸²⁴

Şeyhayn’ın bu konudaki gerekçelendirmesi şöyledir: Bir şeyi sevmek veya sevmemek kalbin fiillerinden olduğu için, kişinin hakikatte ne hissettiği bir başkası tarafından yakinen tespit edilemez. Kalpteğinin bilinmesi sadece kadının haber vermesine bağlı olduğundan, koca bu durumda talak kadının beyanına bağlamış, sanki “Sevdiğini söylersen boş ol” demiş gibi olur. Kadın “Seviyorum” dediğinde talakın bağlandığı şart gerçekleşir ve boşanma meydana gelir.⁸²⁵

İmam Muhammed kocanın, “sözde değil kalben” kaydı eklemeyen, “Şunu seviyorsan boş ol” demesi durumunda Şeyhayn’ın bu gerekçelendirmelerini kabul eder ve onlarla ittifak halindedir. Ancak burada koca sevmeyi “sözde değil kalben” diyerek kayıtladığında, talak özellikle kalpte hissedilen asıl duyguya bağlamış, kadının sözlü beyanını geriye atmıştır. Bu durumda kadın yalan söyleyerek, sevmediği halde sevdiğini beyan ettiğinde, talakın bağlandığı şart gerçekleşmemiş olduğundan diyaneten talak meydana gelmez.⁸²⁶

Şeyhayn, İmam Muhammed’in bu gerekçelendirmesine şu şekilde itiraz eder: Kocanın “kalben” şeklinde kayıt eklemesi hükmü değiştirmez. Kalpteki ancak kişinin haber vermesi ile bilinebileceğinden, hüküm verirken esas olan sözlü beyandır. Hatta kalpteğinin bilindiği durumlarda da hüküm verirken kişinin sözüne itibar edilir. Örneğin; koca, “Ben şunu seviyorsam sen boşsun” dese ve o şeyi sevdiği halde yalan söyleyerek “Sevmiyorum” dese, hem kazaen hem diyaneten evlilikleri devam eder.⁸²⁷ Bu gibi

⁸²² Şeybânî, *el-Asl*, 4/585-586; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi’l-Ulemâ*, 3/443; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/208-209; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 2/191.

⁸²³ إن كنت تحبين ذلك بقلبك دون لسانك فأنت طالق

⁸²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 4/586-587; Şeybânî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, 156-157; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 2/191; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/127.

⁸²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/209-210; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/129.

⁸²⁶ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 2/191; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/129; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/29.

⁸²⁷ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/127.

durumlarda hüküm verirken dikkate alınacak temel ilke şudur: “Kişinin yalan söylediğini kendisinden başkasının bilemeyeceği hususlarda hüküm sözlü beyanına dayanılarak verilir.”⁸²⁸ Diğer yandan kalpteki duygular sürekli değişir, belli bir halde sabit kalmaz.⁸²⁹ Ayrıca hükümler kalbin duyguları gibi batınî durumlarla değil zahir, somut verilerle ta’lil edilir. Nitekim ruhsat hükümlerin devreye girmesinin illeti meşakkat değil daha somut olan sefer halidir. Seferdeki meşakkatin tespiti kalpteki sevginin tespitinden daha kolay olmasına rağmen ruhsat hükmüne illet olamadığına göre, kalpteki sevgi evleviyetle talak hükmüne illet olamaz.⁸³⁰

Dikkat edilirse İmam Muhammed burada kazaen-diyaneten ayrımı yapmakta ve talakın diyaneten gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Şeyhayn’ın itirazları ise daha çok kazaen geçerli olması gerektiğini delillendirmektedir. Kazaen talak meydana geleceği, yani bu çift hâkim karşısına gelip durumu açıkladıklarında hakim talakla hükmedeceği konusunda İmam Muhammed de Şeyhayn’la aynı kanaattedir. Ancak tabiri caizse meseleyi daha titiz bir şekilde ele almakta, kocanın “kalben” kaydını eklemesini önemsemektedir. Her ne kadar zahirde kadının kalbi bilinmese ve talak meydana gelse de kadın kendi kalbindekini bildiğinden Allah ve kendisi arasında, bir diğer ifadeyle Allah katında evliliklerinin devam ettiğini savunmaktadır.

Bu konudaki benzer bir ihtilaf mevzuu şu şekilde özetlenebilir: Koca, ölüm, işkence, cehennem azabı gibi kadının istemediğini bildiği bir konuda “Eğer şunu istiyorsan boş ol” dese, kadın da “İstiyorum” diye cevap verse Şeyhayn’a göre talak gerçekleşir. Benzer şekilde zengin olmak, yaşamak, cennete gitmek gibi kadının sevdiğini bildiği bir konuda “Eğer şunu istemiyorsan boş ol” dese, kadın da istemediğini söylese Şeyhayn’a göre boşanma meydana gelir. İmam Muhammed’e göre her iki durumda da talak gerçekleşmez.⁸³¹

İncelediğimiz kaynakların büyük çoğunluğu, -İmam Muhammed’in *el-Asl* isimli eseri de dahil olmak üzere- bu durumda talakın gerçekleşeceğini, herhangi bir ihtilafa değinmeksizin ifade eder. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece *Muhtasaru İhtilâfi’l-Ulema* ve *el-Mebsut*’ta İmam Muhammed’in ihtilaf ettiği belirtilir. Farklı görüşünün gerekçesi ise şu şekilde açıklanır: Bu konuda kadının sevdiği veya sevmediğine dair beyanı doğru kabul edilerek hüküm verilir. Kimse cehenneme gitmek,

⁸²⁸ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 3/359.

⁸²⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/29.

⁸³⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/127-128; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/29.

⁸³¹ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi’l-Ulemâ*, 3/443; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/208.

işkence görmek gibi durumlara düşmeyi istemeyeceğinden, bu kadının kesin olarak yalan söylediği bilinir. Yalan olduğu kesin olan bir beyana dayanarak hüküm verilemez.⁸³²

Şeyhayn'a göre ise bu kadının yalan söylediği kesin olarak bilinemez. Zira kadının o evlilikten ve kocasından dolayı çektiği sıkıntı, henüz azabı tatmadığından azabın ne demek olduğunu anlamayışı ve cahillikle birleşince, gerçekten de o durumdan kurtulma isteği cehennem azabını bile tercih etmesine sebep olabilir. Tüm bu nedenlerden dolayı, kocasının “Cennete gitmek istiyorsan/cehenneme gitmek istemiyorsan boş ol” tarzı ifadelerinde kadının sözüne itibar edilir ve beyanına göre talaka veya evliliğin devamına hükmedilir. Gerçekten ne hissettiği hükmü etkilemez.⁸³³

Hanefî mezhebinde bu meselede Şeyhayn'ın görüşü esas alınır.⁸³⁴ Mâlikî mezhebine göre koca karısına “Eğer benden nefret ediyorsan boş ol” dese, kadın “Nefret etmiyorum, seviyorum” şeklinde cevap verse, yargı yoluyla ayrılmaya zorlanmazlar fakat diyaneten ayrılmaları emredilir. Zira koca, karısının kalbindekini bilemeyeceğinden, beyanının doğru mu yanlış mı olduğundan emin olamaz. Haram şekilde bir arada olmak yerine en güzeli ayrılmaktır.⁸³⁵ Görüldüğü üzere Maliklere göre kalben kaydı eklenmediğinde, hatta kadının cevabı şartı boşa çıkaracak şekilde olduğunda bile kalpteki durum bilinmeyeceğinden, kazaen olmasa da diyaneten ayrılmaları gerekir. Bu durumda Mâlikî mezhebinin İmam Muhammed'le aynı görüşte olduğu anlaşılır. Şâfiî mezhebinde koca “Beni seviyorsan boşsun” dediğinde hükmün kadının sözlü beyanına göre verileceği ifade edilmekle birlikte,⁸³⁶ kocanın cümleye “kalben” kaydı koyması halinde hükmün değişip değişmeyeceğine dair bir bilgiye rastlayamadık. Hanbelî mezhebi kaynaklarında konunun Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda cevap vermediği, bu meselede iki rivayet olduğu belirtilir. Zikredilen rivayetlerden biri Şeyhayn'ın diğeri İmam Muhammed'in içtihadıyla aynı yöndedir.⁸³⁷

Bu başlık altında ele alınan görüş ayrılıklarından ilkinde ihtilaf, kocanın “kalben” kaydını eklemesinin hükme etki edip etmeyeceği üzerine cereyan eder. Koca cümlesine “kalben” kelimesini eklediğinde talak kadının kalbindeki hakiki duruma mı yoksa sözlü beyanına mı bağlamış olacağı meselenin odak noktasını oluşturur. Şeyhayn bu meselede

⁸³² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/208.

⁸³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/208-209; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/245; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/127.

⁸³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/209-210; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/127-128; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/359.

⁸³⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/61.

⁸³⁶ Mutî, *el-Mecmû'*, 18/231.

⁸³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/465.

kazaen geçerli olan hükmün diyaneten de geçerli olduğunu savunur. Ancak İmam Muhammed kocanın “sadece sözle değil kalben” şeklindeki kaydı bilinçli olarak eklemesinden dolayı meselenin bu kadar basit şekilde sonuçlandırılmayacağı kanaatindedir. Zira koca talakı özellikle kadının kalbindeki asıl duyguya talik etmiştir. Bu durum hükme etki eder. İmam Muhammed’in bu meselede mümkün olan son aşamaya kadar “kalben” kaydını dikkate aldığı, lafzı ihmal etmeden i’mal etmeye çalıştığı görülür. Bu kaydı zahiri beyana dayalı mahkemede mecburen dışarıda bıraksa da talakın diyaneten geçerliliği noktasında göz önünde bulundurulur. Bu durumda hem hukuki istikrar sağlanmış hem de kadın vicdanıyla baş başa bırakılarak, imkân ölçüsünde ihtiyatlı davranılmış olur.

Bu başlık altında yer alan diğer ihtilaf mevzuu “Ölümü/cehenneme gitmeyi istiyorsan boş ol” veya “Cenneti/zenginliği istemiyorsan boş ol” cümlelerine kadının cenneti/zenginliği istemediği, ölümü/cehennemi istediği yönde cevap vermesi durumunda hükmün ne olacağı hususu idi. İmam Muhammed’e göre burada esas olan kişinin yalan söylediğinin bilinip bilinmemesi, Şeyhayn’a göre ise talik edilen fiilin mahiyetidir. Şöyle ki, kocanın talakı bağladığı fiil, kişinin yalan söylediğini kendisinden başkasının bilemeyeceği hususlardan ise, burada sözlü beyan esas alınır. Burada da durum böyledir. Bu meselede de Şeyhayn’ın meseleye yargılama usulü açısından bakarak hukuki istikrarı ve zahirde görünen hali öncelediği, İmam Muhammed’in ise mümkün olduğunca hakikati tespit etmeye odaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla bakış ihtilafın bakış açılarının farklılığından kaynaklandığı şeklinde bir yorum yapılabilir.

Bu meselede İmam Muhammed, hükmü diyaneten bile olsa bireyin kalbindeki duruma bağlayarak bireyi vicdanıyla baş başa bırakır. Kalbindekini başka insanların bilememesini suistimal edip yalan söyleyerek istediği hukuki sonucu elde etse de, Allah’ın kalbindekini bildiğini hatırlatır. Bu durum Hz. Peygamber’in davada delilini daha iyi beyan etmesinden dolayı lehine hüküm verilen kişiye yönelik uyarılarına benzer bir özellik arz eder. İmam Muhammed hükmü bu şekilde vererek adeta, “Biz sözlü beyana dayanarak bu hükmü verdik. Ama kalbindeki bundan farklıysa Allah katında hüküm değişmez. Vebali ve sorumluluğu hala devam eder” diye uyarır. Bu açıdan bakıldığında İmam Muhammed’in tabiri caizse sadece kuru hukuk kurallarıyla yetinmediği, bireyin vicdanına da seslenerek, ahlakı da hukukun içinde canlı tuttuğu söylenebilir.

1.1.24. Zıharda Lafzın Sarihliği

Zihar kelimesi fıkıh terminolojisinde kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden (cüz-ü şâi’) bir bölümünü mahremi olan bir kadına benzetmesi anlamına gelir. Genellikle kocanın

karısına “Sen bana annemin sırtı (zahır) gibisin” diyerek karısını kendisine haram kılması şeklinde gerçekleştirilir.⁸³⁸ Köklerini cahiliye döneminden alan uygulama, hakkında düzenleme içeren Kur’an ayetleriyle birlikte İslam aile hukukunun konuları arasına girmiştir.

Diğer fıkıh meselelerinde olduğu gibi, zihar konusunda da üzerinde ittifak edilen ve ihtilafa konu olan hususlar mevcuttur. İhtilaf edilen konulardan biri de kocanın karısına “Sen bana annem gibisin” demesi durumunda, bu cümlelerin hangi hallerde zihar sayılacağıdır. Bu meselenin hükmünü tespit, kocanın mezkur cümleyi hangi niyetle sarf ettiği önemlidir. Eğer karısının kendi nezdinde annesi gibi değerli olduğunu kastetmiş ve bu amaçla söylemişse (tekrîm), bu cümle herhangi bir hukuki sonuç doğurmaz. Eşler arasındaki sıradan günlük diyaloglardan biri hükmünü alır.⁸³⁹ Ancak kocanın bu cümleyi karısını boşamak (talak) veya zihar yapmak amacıyla söylemesi halinde, hangisine niyet ettiyse o gerçekleşir. Diğer bir deyişle talak niyetiyle söylediyse bain talak, zihar niyetiyle söylediyse zihar vaki olur.⁸⁴⁰ Bu hususlarda Hanefî mezhebinin üç imamı arasında ittifak mevcut olup, ihtilaf bu noktadan sonra başlar. Şöyle ki, koca bu sözü karısını kendisine haram kılmak niyetiyle söylemiş fakat, bu haramlığın talak, zihar ve îlâdan hangisi yoluyla gerçekleşeceğini niyetiyle belirlememişse, (mutlak tahrim) bu durumda söze bağlanacak hüküm Ebû Yûsuf’a göre îlâ, İmam Muhammed’e göre zihardır.⁸⁴¹ Eğer koca hiçbir niyeti olmadan bu sözü sarf etmişse, Ebû Hanîfe’ye göre bu söze bir sonuç bağlanmaz, hükümsüzdür.⁸⁴² İmam Muhammed’e göre yine zihar gerçekleşir.⁸⁴³ Ebû Yûsuf’un bu konudaki görüşü hakkında kaynaklarda îlâ⁸⁴⁴, zihar⁸⁴⁵ ve Ebû Hanîfe’yle aynı kanaatte olduğu⁸⁴⁶ şeklinde üç farklı bilgi mevcuttur.

Bu meselede hüküm tespitinin niyete dayalı olmasının sebebi, “Sen bana annem gibisin” cümlesinin özellikle talak konusunda kinâî lafız sayılmasıdır. Bilindiği üzere

⁸³⁸ Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387.

⁸³⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 5/10; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/102; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, 2/487.

⁸⁴⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/102; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/231; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 583; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253.

⁸⁴¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/102; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265-266.

⁸⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/213; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265.

⁸⁴³ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, 2/487; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 583.

⁸⁴⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 5/10; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/102; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/231; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253-354.

⁸⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228.

⁸⁴⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253.

sarih lafızlarla yapılan talakta niyetin araştırılmasına ihtiyaç duyulmazken, kinâî lafızlarda niyet, hükmün tespitinde merkezi rol oynamaktadır. Mezkur cümlelerin talak konusunda kinâî lafız olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Dolayısıyla kocanın niyetini izhar eden beyanı veya hal karinesi gibi bir delil olmadıkça, bu cümle talaka hamledilemez. Ancak aynı cümlelerin zihar konusunda sarih mi kinâî mi olduğu konusu, Şeyhayn ve İmam Muhammed arasındaki ihtilafın merkezini oluşturur.

İmam Muhammed'e göre, bu cümle zihar konusunda sarihtir. Zira cümlelerin şer'i anlamı zihardır.⁸⁴⁷ Şöyle ki; annenin sırtına benzetmek zihar sayıldığına göre, sırtını da içeren tamamına benzetmek evleviyetle zihar olur.⁸⁴⁸ Ayrıca ilgili ayette, “İçinizden kadınlarına zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anneleri değildir...”⁸⁴⁹ buyrulur. Ayette annelerin sırtları değil anneler zikredilir. Koca bu cümleyle “Sen bana annemin sırtı gibisin hatta ondan da ötesin” demiş olur.⁸⁵⁰ Diğer yandan teşbih edatı olan “gibi” kelimesinin kullanılması (مِثْلٌ وَكَ) ziharın ayırıcı özelliğidir.⁸⁵¹ Bunlardan dolayı, “Sen bana annem gibisin” cümlesi zihar konusunda sarihtir. Böyle olduğunda, cümlelerin zihar sonucunu doğurması için muayyen zihara niyet edilmesi gerekmez. Koca bu sözü, lafzın muhtemel olduğu bir manayı kastederek söylediğinde, niyeti tasdik edilir ve hangi manayı (talak-zihar-îlâ) amaçlamışsa o sonuç doğar. Ama muayyen bir niyeti olmadığında veya türünü düşünmeden sadece haramlığa niyet ettiğinde, bu lafızla muktezası gereğince amel edilerek zihar hükmü verilir.⁸⁵²

Şeyhayn'a göre bir lafzın zihar konusunda sarih olabilmesi için uzuv zikredilmesi gerekir.⁸⁵³ Diğer bir deyişle “Sen bana annem gibisin” cümlesi, bir organ ismi içermediğinden zihar hakkında kinâîdir.⁸⁵⁴ Sarih olabilmesi için cümlelerin “Sen bana annemin sırtı/başı/yüzü... gibisin” şeklinde organ içerecek şekilde kurulması gerekir. Cümle kinâî olduğundan, hükmü belirleyebilmek için mütekellimin niyetini tasrih etmesine ihtiyaç vardır.⁸⁵⁵ Ancak bahis mevzuumuzda olduğu gibi niyet yoksa söz, zihara ve kapsamındaki diğer manalara eşit derecede muhtemel olduğundan, belirleyici delil

⁸⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253.

⁸⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/231; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265.

⁸⁴⁹ el-Mücâdele 58/2

⁸⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/231.

⁸⁵¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/102; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/231; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/266.

⁸⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253.

⁸⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/102; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/470.

⁸⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253.

⁸⁵⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/471.

olmadıkça zıhar ihtimali taayyün etmez.⁸⁵⁶ O nedenle Ebû Hanîfe'ye göre niyet olmadığında mezkur cümle tekrîm manasına hamledilir ve hukuki bir sonuç doğurmaz.⁸⁵⁷ Zira bu durumda cümle, hem tekrîm hem zıhar manasına muhtemeldir. Kişinin sözünün harama değil, mümkün mertebe şer'an helal olacak bir anlama hamledilmesi gerekir.⁸⁵⁸ Zıhar, ayetin⁸⁵⁹ ifadesiyle 'çirkin ve asılsız bir söz'dür. Bundan dolayı cümle, helal olan tekrîm anlamı verme imkânı varken haramlık manasına hamledilemez. Ayrıca helal olana hamledilmesi mümkünken harama hamletmek, şüphe ile haram hükmü vermek anlamına gelir. Bu şekilde şüphe ile talak sabit olmayacağı gibi zıhar da sabit olmaz⁸⁶⁰.

Ebû Yûsuf'un îlâ görüşünde olduğunu zikreden kaynaklarda bu içtihat şöyle delillendirilir: Annesinin kişiye haram olduğu ayetle sabittir. Bundan dolayı kocanın herhangi bir niyeti olmadan karısına "Sen bana annem gibisin" demesi, ayetle sabit olan haramlıktan dolayı sanki "Sen bana haramsın" demesi gibidir.⁸⁶¹ Dolayısıyla Ebû Yûsuf'a göre teşbih bulunması sebebiyle niyet olmadığında bu cümleye tahrîm hükmü verilir. Doğabilecek haramlıklardan sonucu en hafif olan îlâ olduğundan, bu sözü söyleyen koca îlâ yapmış sayılır.⁸⁶²

Ebû Yûsuf'tan nakledilen zıhar görüşü ise, kocanın bu sözü söylediği bağlamla bağlantılı olarak incelenir. Eğer koca bir kavga esnasında bu sözü sarf etmiş ve sonrasında tekrîme niyet ettiğini beyan etmişse, beyanı dikkate alınmaz ve zıhar hükmü verilir. Kocanın niyetini tasrih eden beyanı reddettikten sonra zıhar hükmü vermesi, niyetin yokluğunda da aynı hükmü vereceğine delalet eder.⁸⁶³

Kocanın "Sen bana annem gibisin" cümlesini türünü düşünmeden mutlak tahrîm niyetiyle söylemiş olması halinde Ebû Yûsuf'un îlâ, İmam Muhammed'in zıhar hükmünü verdiği yukarıda zikredilmişti. İncelediğimiz kaynaklarda bu konuda genellikle Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer verilmiş, kocanın mutlak tahrime niyet etmesi halinde Ebû Hanîfe'nin hangi kanaatte olduğundan bahsedilmemiştir. Sadece *Reddû'l-Muhtâr*'da Ebû Hanîfe'nin de bu konuda îlâ görüşünde olduğu ifade edilmiş ama sahih bulunmamıştır.⁸⁶⁴

⁸⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/231; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253.

⁸⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 5/10; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/213; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265.

⁸⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228-229; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/253. Mebsut 6/228-229; Fethul Kadîr 4/253

⁸⁵⁹ el-Mücâdele 58/2

⁸⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 228-229.

⁸⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228.

⁸⁶² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/102; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/231; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/107.

⁸⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/228.

⁸⁶⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/471.

İmam Muhammed'in niyetin bulunmaması durumunda yaptığı gerekçelendirme mutlak tahrim niyetinde de geçerlidir. Ebû Yûsuf'un bu mevzudaki yaklaşımı, niyet bulunmaması durumundaki gerekçelendirmesine benzer şekilde, söze muhtemel olduğu anlamlar içinden sonucu en hafif olanı bağlama yönündedir.⁸⁶⁵ Burada haramlık niyeti sabit olduğundan tekrîm ihtimali dışarıda bırakılır. Geriye kalan îlâ, talak ve zihar arasından, sonuçları bakımından en hafif olan îlâ tercih edilir ve o yönde hüküm verilir.

Bu başlık altında ele alınabilecek bir diğer mesele, kocanın karısına “Sen bana haramsın” demesine bağlanacak hukuki sonuçtur. Bu cümle de kinâi olduğundan verilecek hüküm kocanın niyetine bağlıdır. Talaka niyet etmişse talak hükmü verilir.⁸⁶⁶ Mutlak tahrime niyet etmişse veya herhangi bir niyeti olmadan bu sözü söylemişse, yemin etmiş olur⁸⁶⁷. Zira koca bu cümleyi sarf ederek kendisine helal olan bir şeyi haram kılmıştır. Tahrîm Suresi'nin ilk ayetlerinin⁸⁶⁸ delaletiyle, helali haram kılmak yemin hükmündedir.⁸⁶⁹ Bundan dolayı kocanın “Sen bana haramsın” sözüne yemin ahkamı uygulanır. Bu cümleyi kurduktan sonra dört ay karısına yaklaşmazsa îlâ ahkamı gereğince karısı bir bain talakla boşanır.⁸⁷⁰ Koca bu sözü, yalan söylemek kastıyla sarf etmiş de olabilir, cümle bu anlama hamledilmeye müsaittir. Zira kendisine helal olan karısının haram olduğunu söyleyerek gerçeğe aykırı beyanda bulunmuştur.⁸⁷¹ Kocanın yalan kastıyla bu cümleyi söylediğini iddia etmesi durumunda iddiası diyaneten geçerli sayılmakla birlikte, kazaen kabul edilmez ve yemin ahkamı uygulanır.⁸⁷² Buraya kadar olan kısımda Hanefî mezhebinin üç imamı arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak, koca “Sen bana haramsın” cümlesini zihar niyetiyle söylediğini iddia ederse, Şeyhayn bu durumda zihar hükmü verirken İmam Muhammed mezkur cümleyle zihar yapılamayacağını savunur.⁸⁷³

Şeyhayn'ın görüşü kaynaklarda şu şekilde delillendirilir; Koca kurduğu cümlede haramlığı mutlak olarak zikretmiştir. Haramlık söz konusu olduğundan zihar da bu

⁸⁶⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/265-266.

⁸⁶⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/83; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/167.

⁸⁶⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/198; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/168.

⁸⁶⁸ “Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kaldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir. Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşru kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, bilendir, hikmet sahibidir.” (et-Tahrîm 66/1-2)

⁸⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/167; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/208; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/74.

⁸⁷⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/83; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/167.

⁸⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/260; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/207-208; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/74.

⁸⁷² Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/83; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/198; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/168.

⁸⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/167; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/260.

cümlelerin muhtemel manaları arasındadır. Koca zihara niyet ettiğinde sözün muhtemel manalarından birine niyet etmiş olacağından, niyetine uygun olarak zihar hükmü verilir.⁸⁷⁴

İmam Muhammed'in bu meseledeki görüş ayrılığı cümlelerin teşbih edatı içermemesine dayanır. Nitekim teşbih ziharın rüknü olduğundan,⁸⁷⁵ bu uygulamanın temelini kocanın karısını bir mahremine benzetmesi oluşturur. O nedenle benzetme olmadan zihar olmaz.⁸⁷⁶ “Sen bana haramsın” cümlesinde herhangi bir benzetme/teşbih edatı olmadığından, bu cümle ile zihar gerçekleşmez.⁸⁷⁷ Niyetin yokluğunda olduğu gibi yemin kabul edilir ve îlâ ahkamı uygulanır.⁸⁷⁸

Hanefî mezhebinde, her iki meselede de Şeyhayn'ın görüşü esas alınır.⁸⁷⁹ Diğer mezheplerin bu konudaki görüşleri şöyle özetlenebilir; Kocanın karısına “Sen bana annem gibisin” demesi meselesinde Mâlikî mezhebi⁸⁸⁰ İmam Muhammed'le, Şâfiî mezhebi⁸⁸¹ Şeyhayn'la aynı görüşü paylaşır. Hanbelî mezhebinde, kavga halinde söylenmesi gibi, sözün zihara hamledilmesini gerektiren bir karine olduğunda, bu cümle zihara hamledilir. Böyle bir karine bulunmadığında tekrîm bağlamında söylendiği kabul edilir.⁸⁸² Hanbelî mezhebinin bu içtihadının Şeyhayn'ın görüşüne daha yakın olduğu görülür. Koca karısına “Sen bana haramsın” dediğinde, Mâlikî mezhebine göre zihara niyet ettiğini söylese bile talak gerçekleşir.⁸⁸³ Şâfiî⁸⁸⁴ ve Hanbelî⁸⁸⁵ mezhepleri ise bu meselede Şeyhayn'la aynı görüştedir.

Taraflar arasındaki ihtilaf incelendiğinde her iki meselede de, İmam Muhammed'in ihtilaf etmesinin temelinde bahis mevzuu cümlelerin teşbih içerip içermemesi olduğu görülür. “Sen bana haramsın” cümlesinde gerekçelendirme doğrudan teşbih üzerine inşa edildiğinden durumun böyle olduğu açıktır. “Sen bana annem gibisin” cümlesinde ise ihtilaf her ne kadar ibarenin zihar konusunda sarîh olup olmaması üzerinde

⁸⁷⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/83; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/167; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/208.

⁸⁷⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/260; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/74.

⁸⁷⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/83.

⁸⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/167.

⁸⁷⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/198.

⁸⁷⁹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 127,129; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 578-579,583; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 293,297; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 87-88.

⁸⁸⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/307; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/124.

⁸⁸¹ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/31.

⁸⁸² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/7.

⁸⁸³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/286.

⁸⁸⁴ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/461.

⁸⁸⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 8/8; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ'*, 5/373.

temerküz etse de, İmam Muhammed'in bu sözün zıhar için sarıh olduğunu savunmasının temelinde, cümlelerin teşbih içermesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim "Sen bana annem gibisin" cümlesinde -o yönde bir niyet olmamasına rağmen- teşbih içermesinden dolayı zıhar hükmü verirken, "Sen bana haramsın" cümlesinde koca zıhara niyet etse bile, teşbih edatının yokluğundan dolayı bu niyeti kabul etmemiştir. Buradan hareketle Şeyhayn'ın niyete, İmam Muhammed'e nisbetle daha fazla alan açtığı, İmam Muhammed'in ise lafızların sınırlarının, mütekellimin niyetine müsaade edip etmemesi konusunda daha titiz davrandığı, bu sınırları aştığını düşündüğünde mevcut niyeti de kabul etmediği söylenebilir. İmam Muhammed'in kendisinden ders aldığı İmam Malik'in "Talak konusunda insanların ağızlarından çıkan lafızlar alınır" şeklindeki ifadesi,⁸⁸⁶ İmam Muhammed'in bu noktada ondan etkilenmiş olma ihtimalini hatıra getirmektedir. Dolayısıyla lafzın zahir manasının öncelemesinin yanında, farklı alimlerden ders almış olmasının da bu meseledeki ihtilaf sebeplerinden biri olduğu düşünülebilir.

1.1.25. Zıhar Keffareti

Zıhar -bir önceki başlıkta da belirtildiği üzere- köklerini cahiliyeden alan bir uygulamadır. İslam'dan önce bir erkek karısına zıhar yaptığında, kadın kocasına ebedi olarak haram hale geldiği gibi başkasıyla evlenmesi de mümkün olmuyordu. Erkek birden fazla kadınla evlenebildiğinden, eşlerinden birine zıhar yapmak onun için bir sorun teşkil etmezken kadın için evlilik hayatı bütünüyle sona ermiş oluyordu. Kur'an zıhar uygulamasını tamamen kaldırmamış ancak "çirkin ve asılsız bir söz" olarak nitelemek suretiyle haram kılmış, hükümlerini de kadının mağduriyetini giderecek, kocaya ceza olacak şekilde düzenlemiştir.⁸⁸⁷

Zıhar yapan koca karısına dönmek isterse keffareti yerine getirmesi gerekir. Keffareti tamamen eda edene kadar karısına yaklaşması haramdır.⁸⁸⁸ Zıhar keffareti, bizzat ayette⁸⁸⁹ detaylıca belirtildiği üzere; sırasıyla bir köle azad etmek, buna imkân olmayan için iki ay peş peşe oruç tutmak, buna da gücü yetmeyen için 60 fakiri doyurmakla ödenmiş olur. Bu maddeler tertib üzere olup, ilkinde gücü yeten ikincisini, ilk ikisine gücü yeten üçüncüsünü yapmakla keffaret borcunu ödemiş olmaz.⁸⁹⁰ Eğer koca farklı eşlerine zıhar yaparsa veya aynı karısına birden fazla zıhar yaparsa her bir zıhar için

⁸⁸⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/286.

⁸⁸⁷ Saffet Köse, "Aile Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 516-517.

⁸⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/225; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/214-215.

⁸⁸⁹ el-Mücâdele 58/3-4

⁸⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/225; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/214.

ayrı ayrı keffaret ödemesi gerekir.⁸⁹¹ Koca keffareti yerine getirmez ve dolayısıyla karısına yaklaşmazsa, kadının bu durumu mahkemeye taşıma hakkı vardır. Bu durumda yargı marifetiyle kocanın keffareti ödemesi, buna yanaşmadığında karısından ayrılması sağlanır.⁸⁹²

Bahis mevzuumuzda İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki ihtilaf zihar keffaretinin son maddesi olan 60 fakiri doyurma konusu üzerinde cereyan eder. İlk iki maddeye gücü yetmeyen muzahir (zihar yapan) koca karısına dönmek isterse 60 fakiri doyurması gerekir. Bunun asgari ölçüsü fitır sadakası⁸⁹³ miktarıdır.⁸⁹⁴ O da yarım sâ⁸⁹⁵ buğday veya bir sâ' hurma ya da bir sâ' arpa şeklinde belirlenmiştir.⁸⁹⁶ İmam Muhammed ve Şeyhayn'ın bu meselede ihtilaf ettikleri husus şudur: Aynı kadına iki defa zihar yapmaktan veya iki farklı eşine zihar yapmaktan dolayı üzerinde iki keffaret borcu olan koca, 60 fakire yarım sâ' yerine bir sâ' buğday verdiğinde, diğer bir deyişle tek seferde iki keffaret miktarı verdiğinde, bu işlem iki keffaret için de yeterli olur mu? İmam Muhammed'e göre bu ödeme geçerlidir ve koca, üzerindeki iki keffaret yükümlülüğünden de kurtulmuş olur. Şeyhayn'a göre ise bu sadece bir zihar için keffaret olabilir. Diğerinin yeniden ödenmesi gerekir.⁸⁹⁷ İhtilaf bu ödemenin tek seferde yapılması halinde geçerli olup, aynı kişilere ayrı ayrı zamanlarda verildiğinde iki keffaret borcunun da düşeceği konusunda ittifak mevcuttur.⁸⁹⁸

İmam Muhammed'in görüşü kaynaklarda şu şekilde gerekçelendirilir: İki zihar keffareti, aynı cins olsalar da iki ayrı kefarettir.⁸⁹⁹ Mükellefin her ikisini de ödemeye yönelik niyeti mevcuttur.⁹⁰⁰ Ödenen miktar her iki keffaret için yeterli olduğu gibi, verilen kişiler de ödemeye mahal olacak vasfı haizdirler.⁹⁰¹ Bu durumda tüm şartlar mevcut olduğundan hükmün sabit olması diğer bir deyişle ödemenin her iki keffaret borcu için de geçerli olması gerekir.⁹⁰² Bu tıpkı 60 fakirin her birine ayrı ayrı yarım sâ' vererek

⁸⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/226.

⁸⁹² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/213; Köse, "Aile Hukuku", 518; Yaman, "Zihâr", 44/389.

⁸⁹³ 2025 yılı itibarıyla T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açıklamasına göre fitır sadakasının asgari miktarı 180 TL'dir. Bu durumda zihar keffareti olarak ödenmesi gereken asgari tutar 10.800 TL'ye tekabül eder.

⁸⁹⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/214; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/268; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 89.

⁸⁹⁵ Eski bir ölçek olup, miktarı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Sâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/317-319.

⁸⁹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 5/23; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/214; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/268.

⁸⁹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 5/23; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 178-179; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/18; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/269.

⁸⁹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/119-120.

⁸⁹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 5/23.

⁹⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/273.

⁹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/18; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/269; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/273.

⁹⁰² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/273.

ödemeyi farklı zamanlarda yapmak gibidir.⁹⁰³ Nitekim üzerinde hem oruç hem zihardan dolayı olmak üzere iki farklı cins keffaret borcu olan kişi ödemeyi bu şekilde yaptığında üzerindeki iki borç da ittifakla düşer.⁹⁰⁴ Farklı cinsten iki keffaret için geçerli olan bu ödeme şekli, aynı cins için de geçerli olmalıdır.⁹⁰⁵

Şeyhayn'ın gerekçelendirmesi ise şu şekildedir: Bu ödemede miktar fazla, mahal (ödeme yapılan fakirler) eksik kalır. Her bir keffaret için 60 fakirin doyurulması gerektiğine göre, iki zihar için vacip olan 120 fakirin doyurulmasıdır. Mahal bu sayıya ulaşmadıkça ödeme geçerli olmaz.⁹⁰⁶ Bu tıpkı bir zihar keffareti için 30 kişiye birer sâ' vermek gibidir. Miktar yeterli olsa bile, bir zihar için 30 fakir yedirmek geçerli olmadığı gibi iki zihar için 60 fakir yedirmek de geçerli değildir.⁹⁰⁷ Mezkur ödeme şeklinin iki farklı keffarete geçerli olmasının sebebi, bunların iki farklı cins olmasıdır.⁹⁰⁸ Farklı cinslerde amaçların farklı olması nedeniyle, iki ameli birbirinden ayırabilmek için niyet dikkate alınır. Ancak tek cinsten amaç tek olduğundan iki niyetin bulunmasına itibar edilmez. Niyetin iki tane olması dikkate alınmadığında ortada mutlak zihar niyeti kalır. Niyet mücerred olduğunda birden fazla ameli gerektirmez.⁹⁰⁹ Diğer yandan her fakire verilen miktarın alt sınır olan yarım sâ'dan fazla olması da bu ödemenin iki zihar için olmasını gerekli kılmaz. Zira yarım sâ' alt sınır olup, bundan azını vermek yasaktır, fazla vermekte bir sakınca yoktur.⁹¹⁰ Ödemelerin ayrı zamanlarda yapılması halinde aynı fakirlere ikinci defa vermekte sorun yoktur. Zira alıcılar, ikinci ödemede farklı birer fakir hükmündedirler.⁹¹¹

Kaynaklarda, Şeyhayn'ın aynı cinsten niyetin dikkate alınmayacağı görüşüne, aksi yönde örnekler bulunduğu da zikredilir. Şöyle ki; iki ayrı cinsten niyetin dikkate alınmasının sebebi, maksatların farklı olması nedeniyle bunların birbirinden ayrılmasına duyulan ihtiyaçtır. İki cinsi birbirinden ayırmak hususunda doğan ihtiyaç, aynı cins içindeki şahısları birbirinden ayırmak için de duyulabilir. Örneğin, farklı eşlerine zihar yapmasından dolayı iki zihar keffareti olan koca, eşlerinden birine yaptığı ziharın keffareti olmak üzere niyetle tayin ederek tek keffaret ödese, niyeti burada dikkate alınır,

⁹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/18; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/269.

⁹⁰⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/481.

⁹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/18; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/269.

⁹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/18; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/119.

⁹⁰⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/119.

⁹⁰⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/269.

⁹⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/273.

⁹¹⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/269; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/273.

⁹¹¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/269; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/119-120.

belirlediği karısına yaklaşması helal hale gelir. Bu durum tek cins amel içinde de niyetin dikkate alındığını gösterir. Böyle olunca iki zıhar keffareti için 60 fakire birer sâ' verildiğinde de niyete itibar edilir. Zira iki niyet de sahihtir. Niyetle kadınlardan biri helal olduğuna göre, iki kadının helal olmasına niyet etmek de sahih olmalıdır.⁹¹²

Bu meselede Hanefî mezhebinde Şeyhayn'ın görüşü esas alınır.⁹¹³ Ancak İbnü'l-Hümâm'ın konuya dair değerlendirmelerinden,⁹¹⁴ onun İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zeynüddîn İbn Nüceym de Fethu'l-Kadîr'de İmam Muhammed'in görüşünün tercih edildiğini zikreder.⁹¹⁵ Diğer mezheplerin kaynaklarında konuya dair özel bir bilgiye rastlayamadık. Bu durumun, Hanefî mezhebi ile diğer mezheplerin farazi fıkıh konusuna yaklaşımlarıyla alakalı olduğu düşünülebilir. Bilindiği üzere farazi meseleler üretilip bunların hükümleri üzerinde fıkıh jimnastiği yapmak, daha çok Hanefî mezhebinin tercih ettiği bir usuldür. Diğer mezhepler farazi meselelerden ziyade hal-i hazırda ortaya çıkmış sorunların çözümüne yönelik fikhî mesai yapmakla yetinirler. Zıhar ortaya çıkma ihtimali nispeten daha düşük bir fiil olup, aynı kişinin iki kere zıhar yapması bundan da düşük bir ihtimaldir. Buna ek olarak muzahirin iki zıharın ödemesini tek seferde yapmayı düşünmesi, gerçekleşme ihtimali çok daha az olan bir durumdur. Diğer mezheplerde bu konunun Hanefî mezhebinde olduğu gibi yaygın olarak ele alınmaması bu sebepten kaynaklanmış olabilir.

Bu meselede ihtilaf aynı cins amel içinde niyetin itibara alınıp alınmayacağına dair tarafların yaklaşım farklılıklarından kaynaklanır. İmam Muhammed'in niyete itibar edileceğini savunarak süreçten ziyade sonucu, Şeyhayn'ın ise bu durumda niyetin etkisi olmadığı yaklaşımıyla, sonuçla birlikte süreci de göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Zira 60 fakire tek seferde veya iki farklı zamanda verilmesi arasında sonuç bakımından fark olmayıp ödeme işlemi tamamlandığında her bir fakire iki keffaret bedeli ödenmiş olacaktır. İmam Muhammed meseleye bu noktadan yaklaşırken, Şeyhayn'ın süreci de dikkate alıp, şekli şartların yerine getirilmesi hususunda daha titiz davrandığı söylenebilir. İmam Muhammed'in aile hukuku içtihatlarında ihtiyatın önemli bir payı olduğu söylenebilir. Nitekim bu çalışmada ele alınan birçok konu başlığında İmam

⁹¹² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/273-274.

⁹¹³ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 129; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 299; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 89; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/481-482.

⁹¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/273-274.

⁹¹⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/120. Benzer görüş için bkz. Hasan Demirel, *İbnü'l-Hümâm'ın Aile Hukuku Alanındaki Tercihleri ve Mezhebe Muhalif Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 213.

Muhammed'in görüş ayrılığında ihtiyatın etkisi görülür. Genel tavrı ihtiyattan yana olan İmam Muhammed bu meselede farklı bir tutum sergilemektedir. Zira iki keffaretin ayrı ayrı ödenmesi durumunda sonuçla birlikte süreçte de ihtiyatlı davranılmış, şekil şartları da yerine getirilmiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İmam Muhammed'in tek seferde ödenmesi yerine ayrı ayrı ödenmesi gerektiğini savunması beklenebilirdi. İmam Muhammed'in bu meselede farklı bir tutum sergilemesi, konuya farklı açıdan ele almış olma ihtimalini hatıra getirmektedir.

Bahis mevzuumuzda Şeyhayn ile İmam Muhammed arasındaki görüş ayrılığının temelinde keffaretin farklı yönlerini ön planda tutmalarının olduğu söylenebilir. Zira bilindiği üzere keffaretlerin hem ceza hem ibadet yönü vardır.⁹¹⁶ Keffaret yükümlülüğünün, kişinin dinin belirli yasaklarını ihlal etmesi nedeniyle doğması açısından bakıldığında cezaî yönü ön plana çıkmaktadır. Diğer yandan keffaretlerin ödenme şekli olan köle azad etme, oruç tutma, fakiri yedirme ve giydirme ibadet kapsamındaki fiillerdir. Ayrıca keffaretle toplum ve kul hakkına yönelik sonuçlardan ziyade, Allah hakkına ilişkin uhrevi sonuçların telafi edilmesi amaçlanmaktadır. Bu açılardan bakıldığında da ibadet yönü ön plana çıkmaktadır. Nitekim keffaretlerin ibadet ve ceza arasında bir yerde olduğu, bu nedenle tabbüdî ceza olarak nitelenebileceği ifade edilmektedir.⁹¹⁷ Bahis mevzuumuz olan konuda İmam Muhammed'in meseleyi keffaretlerin cezaî yönünü göz önünde bulundurarak ele aldığı söylenebilir. Zira ihtilaf mevzuu olan 60 fakire iki keffaret bedeli verilmesiyle yapılan ödemede, muzahir gerekli miktarın tamamını ödemektedir. Bunun tek seferde veya farklı zamanlarda yapılmasının muzahir açısından bir farkı bulunmamakta, ödenen miktar değişmemektedir. Ayrıca verilen kişiler mahal olmaya uygun olduğundan şekil şartları da yerine getirilmekte, iki zıhardan doğan keffaret yükümlülüğünün de düşmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır. Şeyhayn'ın ise meseleye keffaretin ibadet oluşu noktasından yaklaştığı, bu nedenle doyurulması gereken fakir sayısını mukadderat-ı şer'iyye kapsamında görerek, değişiklik yapılamayacağı kanaatinde olduğu söylenebilir. İmam Muhammed'in bu meselede daha ihtiyatlı olan görüşü almaması, meselenin cezaî yönünün ağır bastığını düşünmesinden kaynaklanmış olabilir. Diğer yandan ödemenin bu

⁹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/225.

⁹¹⁷ Veli Sırım, "İslam Dininde Uygulanan Mâlî Keffâretler ve Sosyo-Ekonomik Yönleri", *Journal of Islamic Economics and Finance* 7/1 (2021), 92; Abdulkadir Udeh, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 2/253; Rahmi Yaran, "Kefâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/179-180.

şekilde yapılması, uygulama kolaylığı sağlar.

1.1.26. Kocanın Karısını Zinadan Dolayı Sıhriyyet Oluşan Kadına

Benzetmesi

İslam aile hukukunda zıhar başlığı altında incelenen konulardan biri, kocanın karısını kendisine benzettiği diğer kadının nitelikleridir. Koca karısını bir yabancıya benzeterek “Sen bana falancanın sırtı gibisin” dediğinde zıhar yapmış (muzahir) olmayacağı gibi, aralarında geçici evlenme engeli bulunan (baldızı, müşrik kadın vb.) bir kadına benzettiğinde de muzahir sayılmaz. Erkeğin zıhar yapmış olması için karısını ebediyyen evlenmesi haram olan bir kadına benzetmesi gerekir.⁹¹⁸

Ebedi evlenme engeli oluşturan sebeplerden biri de sıhriyettir. Aşağıda detayları verilecek olan konu özelinde ele alınacak olursa, kişi babasının ve oğlunun karısıyla, ayrıca karısının annesi ve -zıfaf gerçekleştiği takdirde- kızıyla evlenemez. Hanefi mezhebine göre zina da sahih nikah altındaki cinsel birleşme ile aynı derecede haramlık doğurur. Daha açık bir ifadeyle, bir erkek babasının veya oğlunun karısıyla evlenemeyeceği gibi, bunların zina ettiği kadınlarla da evlenemez. Aynı şekilde koca, karısının annesi ve -zıfafa girdiyse- kızıyla evlenemeyeceği gibi, zina ettiği kadının annesi ve kızıyla da evlenemez. Hanefi mezhebine göre aralarında sürekli evlenme engeli vardır.⁹¹⁹

Sahi nikahın yukarıda zikredilen kişiler arasında haramlık doğuracağı hakkında dört mezhep arasında ihtilaf bulunmamaktadır.⁹²⁰ Ancak zinanın hürmet-i musâhareye sebep olması hususunda özellikle Şâfiî mezhebinin görüş ayrılığı mevcuttur. Diğer bir deyişle, Şâfiîlere göre kişi babasının veya oğlunun eski karısıyla evlenemez ancak onların zina ettiği kadınlarla evlenebilir. Yani Şâfiî mezhebinde hürmet-i musâhare hükümleri sadece nikahla doğabilir, zina bu tür bir haramlığa sebep olmaz.⁹²¹ Şâfiîlerin görüş ayrılığı, bu başlık altında ele alınacak olan ihtilaf için önem arz eder.

Konunun anlaşılması için alt yapı oluşturacak bu bilgilerden sonra, Şeyhayn ve İmam Muhammed arasındaki ihtilaf mevzuuna geçilebilir. Kocanın muzahir sayılması için karısını, kendisine ebediyyen haram olan bir kadına benzetmesi gerektiği ifade edilmişti. Bu bağlamda ihtilaf mevzuu şöyle bir soruyla özetlenebilir: Koca karısını,

⁹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/233; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/251.

⁹¹⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/186-187.

⁹²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/111-113; İbn Cüzey, *el-Kavânîn*, 137; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/290-292.

⁹²¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/292; Hamza Aktan, “Sıhriyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/111.

babasının veya oğlunun zina ettiği bir kadına veya kendisinin zina ettiği kadının annesi ve kızına benzettiğinde zihar yapmış sayılır mı? Ebû Yûsuf ve -bir kavle göre- Ebû Hanîfe'ye göre⁹²² mezkur koca muzahir olurken İmam Muhammed aksi kanaattedir.⁹²³

Ebû Yûsuf'un görüşü şu şekilde delillendirilir; babanın cinsel ilişkiye girdiği kadının ebediyyen haram olduğu konusunda nass mevcuttur. Nitekim ayette "...babalarınızın nikahladığı kadınlarla evlenmeyin."⁹²⁴ buyrulur. Ayette geçen nikah kelimesi cinsel ilişki için hakiki anlamda kullanılmıştır. Bu nedenle ilgili ayet tevile muhtemel değildir, dolayısıyla burada içtihat imkânı (içtihada mesağ) yoktur. Nitekim hâkim bir adamın, yukarıda zikredilen kadınlardan biriyle nikahının cevazına hükmetse, bu hüküm -nassa muhalif olması sebebiyle- nafiz olmaz.⁹²⁵

İmam Muhammed'e göre nikah lafzının hakikat anlamı cinsel ilişki olmakla birlikte, örfte bu lafız akit için kullanılır. Bu açıdan ilgili ayet tevile muhtemeldir. Dolayısıyla konu içtihada açıktır. Nitekim içtihada açıklığı sebebiyle İmam Şâfiî'nin görüşü haram olmadığı yönünde olup selef de bu meselede ihtilaf etmiştir. Bundan dolayı hâkim, kişinin babasının veya oğlunun zina ettiği kadınla ya da kendi zina ettiği kadının annesi veya kızıyla gerçekleştirdiği evliliğin cevazına hükmetse, ihtilafın mevcudiyeti sebebiyle hükmü nafizdir, başka bir hâkim tarafından bozulamaz. Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere mezkur kişiler arasında evlenme engeli bulunması hususunda ihtilaf vardır. Bu durumda koca karısını bahsi geçen kadınlardan birine benzettiğinde, benzettiği kadının kendisine ebediyyen haram olup olmadığı konusunda da ihtilaf gündeme gelir. Bu görüş ayrılığının varlığından dolayı da koca muzahir sayılmaz.⁹²⁶

Hanefî mezhebi içinde tercih edilen görüşe bakıldığında, kaynaklarda hem Ebû Yûsuf'un görüşünün sahih bulunduğuna, hem de İmam Muhammed'in görüşünün tercih edildiğine dair de bilgiler mevcuttur.⁹²⁷ Şafiî mezhebinde zinadan dolayı hürmet-i musâhare doğmadığına yukarıda değinilmişti. Dolayısıyla koca bu meselede karısını, aralarında sürekli evlenme engeli bulunan bir kadına benzetmediğinden muzahir sayılmaz. Mâlikî mezhebinde zinanın evlenme engeli oluşturup oluşturmayacağına dair biri Hanefî, diğeri Şâfiî mezhebiyle birleşen iki görüş mevcuttur.⁹²⁸ Kocanın karısını,

⁹²² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/251; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/466.

⁹²³ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/94-95; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/103.

⁹²⁴ en-Nisâ 4/22

⁹²⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/94-95; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/233; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/251.

⁹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/233; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/251.

⁹²⁷ İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/450; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/466.

⁹²⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/197; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/59.

kendisine sıhriyet sebebiyle haram olan bir kadına benzetmesi durumunda muzahir sayılacağı ifade edilir.⁹²⁹ Konu Hanbelî kaynaklarda da benzer şekilde ele alınmakta, farklı bölümlerde zinanın da tıpkı sahih nikahla olan cinsel ilişki gibi evlenme engeli oluşturacağı⁹³⁰ ve kocanın karısını, aralarında sürekli evlenme engeli olan bir kadına benzetmesinin zihar olacağı ifade edilir.⁹³¹ Ancak zinanın sürekli evlenme engeli doğuracağı ve erkeğin karısını, kendisine ebediyyen haram olan bir kadına benzetmesinin zihar sayılacağı Hanefî mezhebinde de kabul edilen görüşlerdir. Dolayısıyla Mâlikî ve Hanbelî kaynaklarında ulaşabildiğimiz bilgilerin, bu başlık altında ele alınan ihtilaf mevzuuna dair özel bir veri içermediği söylenebilir.

Bu meselede ihtilafın temel sebebi, “...*babalarınızın nikahladığı kadınlarla evlenmeyin.*”⁹³² ayetindeki nikah lafzını, Ebû Yûsuf’un hakiki anlamda önceleyerek cinsel ilişki manasını vermesi, İmam Muhammed’in ise örfteki yaygın kullanımını önceleyerek akit manasını vermesidir. Dolayısıyla ihtilafın, kelimenin lafzî anlamı ile örfî anlamından hangisinin tercih edileceğine dair farklı bakış açılarından kaynaklandığı söylenebilir. Konunun içtihadı açık olup olmadığı hususundaki ihtilafları da bu temele dayanır. İmam Muhammed’in lafzın örfî manasını öncelemesi onun hükümlerinde fiili örf yanında lafzi örfü de dikkate aldığını gösterir. Ayrıca örfî manayı tercih etmesinde zinanın ebedi haramlık doğurması hususunda farklı görüşlerin bulunmasının etkili olduğu düşünülebilir. Zira Ric’at Hakkının Sona Ermesi başlığında hüküm verirken, fukahanın mazmaza ve istinşakın vücubu konusundaki ihtilafı bulunmasını dikkate aldığına değinilmişti. Burada da benzer bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

İmam Muhammed’in içtihadında öne çıkan hususlardan biri de ihtiyatlı olma tercih etmesidir. Bu mesele incelendiğinde Ebû Yûsuf’un görüşünün, ihtiyata daha yakın olduğu söylenebilir. Şöyle ki; kocanın karısını benzettiği diğer kadınların kendisine ebediyyen haram olması, dolayısıyla yaptığı benzetmeyle muzahir sayılma ihtimali mevcuttur. Evlilik meselelerinde ihtiyat tercih edileceğinden, ihtiyatlı görüşün ziharın varlığına hükmetmek olduğu söylenebilir. Ancak konuya farklı açıdan yaklaşıldığında İmam Muhammed’in görüşünün de ihtiyattan tamamen uzak olmadığı görülür. Zira zihar ahkamı ağır olup, koca -ilk iki seçenekte- keffareti tamamen ödemediği karısına yaklaşamaz. Ancak ödemek zorlaştıkça kocanın keffareten önce karısına yaklaşma

⁹²⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/307.

⁹³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/118.

⁹³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/6.

⁹³² en-Nisâ 4/22

ihtimali artar. Bu durumda haramlığı içtihadı açık bir hususta kocayı muzahir sayıp onun harama düşme ihtimalini artırmak yerine, kolaylaştırma ilkesine dayanarak zıharın gerçekleşmediğine hükmetmek ihtiyata daha yakın görülebilir. Zira kocanın muzahir olup olmadığı hususu içtihadı açık iken, hakkında zıhar hükmü verilmiş bir kocanın karısına yaklaşmasının haramlığı konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla kolay olanı tercih etmesinin ihtiyat ilkesini benimseyen genel yaklaşımı ile çelişmediği söylenebilir.

1.1.27. Muhâlaa Ve Mübâreenin Kapsamı

Muhâlaa ve mübâree İslam aile hukukunda evliliği sona erdirmeye yolları arasında yer alan uygulamalardır. Kelime olarak muhâlaa; çekmek, elbiseyi çıkarmak, soymak gibi anlamlara gelen خَلَعَ kökünden,⁹³³ mübâree ise borç, hastalık vb. durumlardan kurtulmak, temize çıkmak şeklinde bir anlam içeriğine sahip olan بَرَّ kökünden⁹³⁴ türetilmiştir. Her ikisi de مُفَاعَلَةٌ babından olup, işteşlik, karşılıklılık anlamı verir. Fıkhi terim olarak muhâlaa; genellikle kadının bir bedel vermesi karşılığında, karı kocanın anlaşarak evlilik birliğini sona erdirmesidir.⁹³⁵ Mübâree ise tarafların karşılıklı olarak birbirini ibra etmesi, kocanın karısına “Seni şu kadar meblağ karşılığında beri kıldım” demesi ve kadının da bunu kabul etmesi şeklinde tanımlanır.⁹³⁶ Esasında benzer uygulama içeriklerine sahip olmakla birlikte⁹³⁷ mübâree, بَرَّ kökünden türeyen bir lafızla yapılması noktasında muhâlaadan ayrılır. Kimi müellifler ise mübâreeyi muhâlaanın alt başlığı şeklinde ele alarak kadının, muhâlaa esnasında kocası üzerindeki tüm haklarından vazgeçmesi durumunu mübâree olarak nitelemiştir.⁹³⁸

Bu başlık altında incelenecek ihtilaf, karı kocanın muhâlaa veya mübâree yoluyla ayrılmaları halinde hangi hakların düşeceği. Daha net bir ifadeyle, muhâlaa veya mübâreenin hükmü sadece üzerinde anlaşılan bedel hakkında mı geçerlidir yoksa eşlerin birbiri üzerindeki nikaha müteallik diğer tüm haklarını da ıskat eder mi? Örnek bir olay üzerinden açıklanacak olursa, bir çift 100 bin lira bedelle muhâlaa veya mübâree yaptığı, doğuracağı hüküm sadece 100 bin liranın ödenmesi ve evliliğin sona ermesiyle mi sınırlıdır yoksa eşlerin birbirlerinden alacaklı olduğu mehir, nafaka gibi diğer borçları da düşürür mü? Ebû Hanîfe muhâlaa ve mübâreenin diğer borçları da

⁹³³ Ebu'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “halea”, 8/76-79.

⁹³⁴ İbn Manzûr, “berae”, 1/31-34.

⁹³⁵ Fahrettin Atar, “Muhâlaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/399; Erdoğan, “Muhâla'a”, 390.

⁹³⁶ Erdoğan, “Mübâree”, 407.

⁹³⁷ Konunun ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed muhâlaa ve mübâreeye, aralarında ayırım yapmaksızın aynı hükümleri verirler.

⁹³⁸ Erdoğan, “Hul”, 204.

düşüreceği kanaatindedir. İmam Muhammed'e göre bunlar, sadece üzerinde anlaşılan bedel hakkında hüküm doğururlar. Diğer hakları düşürmezler. Ebû Yûsuf mübâree konusunda Ebû Hanîfe ile, muhâlaa konusunda İmam Muhammed'le ittifak halindedir.⁹³⁹

Üç imamın bu konudaki görüşleri farklı örnek olaylar üzerinden şöyle açıklanabilir: Bir çift, zifaf gerçekleşmeden ve kadın mehrini kabzetmişken 100 bin lira üzerine muhâlaa veya mübâree yapsa, Ebû Hanîfe'ye göre, nikaha dair diğer tüm haklar düştüğünden, kadın kabzettiği mehrin yarısını iade etmek zorunda değildir. Sadece anlaştıkları muhâlaa bedelini vermesi gerekir. Eğer tersi durum olsa, yani zifaf gerçekleşse ve kadın henüz mehrini kabzetmese, bu durumda kocanın mehir ödemesi gerekmez. Ayrıca kadın, üzerinde anlaştıkları muhâlaa/mübâree bedelini ödemekle yükümlüdür. İmam Muhammed'e göre muhâlaa ve mübâree, sadece üzerinde anlaşılan bedel hakkında hüküm doğuracağından, ilk durumda kadının mehrin yarısını geri vermesi, ikinci durumda da kocanın mehri ödemesi gerekir. Ebû Yûsuf'a göre hüküm tarafların muhâlaa veya mübâree yapmalarına göre değişir. Muhâlaa olursa İmam Muhammed'in; mübâree yaparlarsa Ebû Hanîfe'nin verdiği hükmü verir.

Ebû Hanîfe'nin görüşü kaynaklarda şu şekilde gerekçelendirilir: Mübâree بِرٍّ kökünden gelir. Yani borçtan kurtulma, bir şeyden veya bir kimseden uzak kalıp onunla ilişkiyi kesme anlamlarını içerir. Bu anlam içeriği sebebiyle eşler mübâree yaptıklarında karşılıklı olarak, nikahla ilişkili tüm borçlardan kurtulmaları, birbirleriyle ilişkilerini kesebilmeleri gerekir. Dolayısıyla mübâree eşlerin birbirleri üzerindeki nikaha müteallik tüm borçlarının düşmesini gerektirir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki aslına (genel kuralı) göre; bir borçtan dolayı anlaşmazlığa düşenler belli bir miktar mal üzerine sulh yaptıkları zaman, anlaşmazlığa sebep olan borçların tamamı düşer. Muhâlaa ise çekmek, çıkarmak, iki şeyi birbirinden ayırmak gibi anlamlara gelen خَلَعَ kökünden türemiştir. “خَلَعْتُ الْخُفَّ مِنْ رَجُلِي”⁹⁴⁰ cümlesinde olduğu gibi iki şey arasındaki teması tamamen kesme anlamı içerir. Öyleyse muhâlaa yapıldığında eşler arasındaki tüm temas/ilişki kesilebilmelidir. Bu da ancak aralarında, nikaha dair hiçbir borç kalmadığında mümkün olur.⁹⁴¹ Diğer yandan mübâree ve muhâlaanın amacı eşler arasında meydana gelen anlaşmazlığı sona erdirmektir. Ancak karşılıklı haklar düşürülmediğinde niza sona erdirilemez. Diğer borçlar üzerinde çekişmeye devam ederler. Bu nedenle muhâlaa ve mübâree akitlerinin

⁹³⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 4/564.

⁹⁴⁰ Ayakkabıyı ayağımdan çıkardım.

⁹⁴¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 2/50-51; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/190; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/264.

maksadının gerçekleşebilmesi için tarafların arasında nikahla bağlantılı tüm borçların düşürülmesi, birbirleriyle nikah bağlamındaki tüm ilişkilerinin kesilmesi gerekir.⁹⁴²

İmam Muhammed'e göre muhâlaa ve mübâree sadece akit esnasında üzerinde anlaşılan bedel hakkında hüküm doğurur ve yalnızca onun ödenmesini gerektirir. Diğer borçları düşürmez. Zira bu akitler yapılırken taraflar sadece bedel üzerinde anlaşmış, diğer hakların düşürüleceğine dair bir beyanda bulunmamışlardır. Bedel üzerine yapılan akitler (muavaza akitleri) sadece belirlenen bedelin hak edilmesi sonucunu doğurur. Bunun dışındaki haklarda etkisi yoktur. Başka borçlar üzerinde tesiri bulunmadığının delili; tarafların birbirine -borç alma, ticaret yapma vb.- nikahtan başka bir sebepten kaynaklanan borçları olduğunda muhâlaa ve mübâree durumunda, bunların düşmemesidir. Hatta bu iki akit, nikah ahkâmına dahil olan iddet nafakasını da düşüremez. Bu durum, muhâlaa ve mübâreenin eşler arasındaki tüm borçları düşüremediğini gösterir.⁹⁴³ Dolayısıyla ilişkinin tamamen kesilmesi ve anlaşmazlığın sona ermesi amaçları zaten gerçekleşmemiş olur. Bu durumda bu akitlerin hükümlerini sadece üzerinde anlaşılan bedelle sınırlı tutmak, eşlerin üzerinde konuşmadıkları ek hükümler getirmemek gerekir.

Ebû Yûsuf mübâree konusunda Ebû Hanîfe'yle, muhâlaa konusunda İmam Muhammed'le aynı görüşü savunur. Diğer bir deyişle ona göre mübâree ve muhâlaa farklı hükümler doğurur. Bunun gerekçelendirmesini kullanılan kelimenin manaya delaleti üzerinden yapar. Mübâree lafzı, tüm borçların düşürülmesi, muhatabın ibra edilmesi anlamında nasstır.⁹⁴⁴ Bu kelimeyi kullanmak, kendi başına muhatabı borçlarından ibra etmek anlamı içerir. Dolayısıyla mübâree yapıldığında, akdin mübâree olması kendi içinde akit dışındaki borçların düşürülmesi manasını içerir. Bu hükmün doğması için, özellikle zikredilmesine gerek yoktur. Ancak muhâlaa kelime olarak muhatabı borçlarından ibra etme anlamı barındırmadığından, bu hükmün doğması için özellikle zikredilmesi gerekir. Aksi takdirde muhâlaa sadece üzerinde anlaşılan bedel hakkında geçerli olur. Nikaha dair diğer borçlar üzerinde etkisi yoktur.⁹⁴⁵

Ebû Hanîfe'ye göre muhâlaa ve mübâree arasında fark yoktur. İbra manası

⁹⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/190.

⁹⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/189-190; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/151.

⁹⁴⁴ Fıkıh usulü eserlerinin elfaz bahislerinde ele alınan anlamıyla nass; manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm söün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla birlikte te'vil, tahsis ve -vahiy süreci içinde- neshe açık olan lafızdır. (H. Yunus Apaydın, "Nas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/391.)

⁹⁴⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/460; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/51; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/190; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/151.

mübâreede sarahaten olduğu gibi, muhâlaada da delaleten vardır.⁹⁴⁶ Çünkü muhâlaa iki şeyin arasını ayırma, bir şeyi bir şeyden sıyrıp çıkarma anlamlarını içerir.⁹⁴⁷ Nitekim halife hilafetten indirildiğinde خُلِعَ الْخَلِيفَةُ denir. Bu, halifenin hilafetle alakalı tüm hükümlerden tamamen ayrıldığını ifade eder. Nitekim hilafetten ayrıldıktan sonra hilafete dair bazı hükümlerin ayrılan kişide devam etmesi mümkün değildir. Buradan da anlaşıldığı üzere muhâlaa lafzı da berâet anlamını içerir.⁹⁴⁸ Akitlerde dikkate alınması gereken lafzın kendisi değil içerdiği manadır. Bundan dolayı doğacak sonuçlar açısından iki lafız arasında fark yoktur.⁹⁴⁹

Ebû Hanîfe, İmam Muhammed'in, mübâree ve muhâlaadan sonra iddet nafakasının ve nikaha müteallik olmayan diğer borçların düşmemesi hususunda yaptığı itiraza şöyle cevap verir: Bu akitler amaçları itibariyle nikah ilişkisiyle alakalı akitlerdir. Dolayısıyla hükümleri sadece nikaha müteallik alana ulaşabilir. Onun dışındaki ahkamda etkileri bulunmaz. Bu nedenle sadece, eşlerin birbiri üzerindeki nikaha bağlı borçlarını düşürebilir. Diğer yandan, bu akitler, yapıldıkları esnada sabit olan borçlar üzerinde hüküm doğururlar. İddet nafakası ise eşler ayrıldıktan sonra vacip hale gelir. Muhâlaa veya mübâree yapıldığı esnada, iddet nafakası henüz zimmette sabit bir borç olmadığından, bu akitlerle iddet nafakasının düşürülmesi imkânsızdır.⁹⁵⁰

Hanefî mezhebinde bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınır.⁹⁵¹ Diğer üç mezhebe bakıldığında, konunun genellikle bedelin ödenmesi, bedelin taşınması gereken şartlar, bedel konusunda ihtilaf gibi hususlar üzerinden ele alındığı görülür.⁹⁵² Bedel dışında diğer borçların düşüp düşmeyeceğine dair bir bilgiye rastlayamadık.

Bu meselede Şeyhayn'ın, özellikle Ebû Hanîfe'nin; lafzın kapsamına giren manaların da akit esnasında zikredilmiş sayılacağı kanaatinde olduğu, akitte kullanılan lafızlardan ziyade akdin genel maksat ve sonuçlarını ön planda tuttuğu söylenebilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, daha sonra Mecelle'de "Ukûdda itibar makâsıd ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir." şeklinde ifadesini bulan fıkıh kaidesine dayanır.⁹⁵³ Özellikle mübâree ve muhâlaa arasında ayırım gözetmeksizin ikisine de aynı

⁹⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/151-152.

⁹⁴⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/264.

⁹⁴⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/460-461.

⁹⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/151-152.

⁹⁵⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/51.

⁹⁵¹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 128; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 582; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 295; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 88; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/452-453.

⁹⁵² Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/242-243; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/291-292; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/332-338.

⁹⁵³ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/152.

hükmü vermesi bu kanaati destekler niteliktedir. İmam Muhammed ise bu akitlere maksatlarından ziyade akit mantığı içinde bakar. Bunlar her ne kadar muhâlaa ve mübâree kelimeleri ile yapılırlar da, sonuç itibariyle ivazlı akit kapsamına dahildir. Muvazaalı akitlerde hüküm bedel üzerinde gerçekleşir. Akdin kendisi, tarafların birbiri üzerindeki hakların düşmesi sonucunu doğuramaz. Eşler birbirlerini diğer haklardan ibra etmek isterlerse, bunu açıkça belirtmeleri gerekir. Bu açıdan bakıldığında İmam Muhammed'e göre akitlerde, tarafların amaçlarını lafzen beyan etmelerinin önemli olduğu, bu beyanın ihtilafa imkân vermeyecek, netliği sağlayacak bir şekilde olması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla tarafların bu meseledeki ihtilafının konuya farklı açılardan bakmaları olduğu söylenebilir.

1.1.28. Eşlerinden Birine Yaklaşmayacağına Yemin Eden Kocanın Durumu

Talak bahisleri altında incelenen konulardan biri de îlâdır. İslam aile hukuku terimi olarak îlâ; kocanın, nikahlı eşiyle cinsel ilişkide bulunmayacağına dair yemin etmesidir. Zihar gibi îlâ da cahiliye Arapları arasında kadını mağdur eden bir uygulama olarak yer almaktaydı. Koca herhangi bir sebeple kızdığı karısına bir-iki yıl veya daha uzun süre yaklaşmayacağına dair yemin ediyor, süre bitiminde isterse tekrar yemin ederek süreyi uzatabiliyordu. Bu durumda kadın hala evli olduğundan başkasıyla da evlenemiyordu. İslam bu uygulamayı tamamen kaldırmamış, kadının mağdur olmasını engelleyecek makul bir süreyle sınırlamıştır.⁹⁵⁴ Buna göre koca karısına dört ay veya daha uzun süre yaklaşmayacağına dair yemin eder veya karısına yaklaşmayı meşakkatli⁹⁵⁵ bir fiile bağlarsa îlâ yapmış olur.⁹⁵⁶ Örnek verilecek olursa; koca “Vallahi 6 ay boyunca/ebediyyen sana yaklaşmayacağım” veya “Sana yaklaşırsam haccetmek üzerime borç olsun/şu kadar gün oruç tutmak borcum olsun/bir kurban kesmek borcum olsun” vb. şekillerde yemin ettiğinde îlâ yapmış olur. Koca bu süre içinde karısına yaklaşırsa, îlâ hükmü düşer ve ettiği yemine uygun olarak yemin keffareti ödemesi veya yapmayı şart koştuğu şeyi yerine getirmesi gerekir. Îlâdan sonra, dört ay boyunca karısına yaklaşmazsa, Hanefî mezhebine göre hâkim kararına gerek kalmadan bir bain talak

⁹⁵⁴ “Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir. Boşanmaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi iştir ve bilir.” (el-Bakara 2/165-166)

⁹⁵⁵ Yeminin bağlandığı fiilin mutlaka meşakkatli olmasının gerekip gerekmediği konusunda Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında ihtilaf vardır. Ancak meşakkat içeren fiile bağlandığında îlâ yaptığı hususunda üç imam da mütefik olduğundan metne bu şekilde alınmıştır.

⁹⁵⁶ Hamdi Döndüren, “Îlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 200M.S.), 22/61.

gerçekleşir.⁹⁵⁷

Ana hatlarıyla bu şekilde özetlenebilecek olan îlâ bahsinde Şeyhayn ve İmam Muhammed arasındaki görüş ayrılığına geçmeden önce bir hususa dikkat çekilmesi gerekir. Bu başlık altında ele alınacak ihtilaf, Arap dili kuralları ile doğrudan alakalıdır. Kocanın îlâ yaparken kullandığı farklı cümleler, Türkçe'ye tercüme edildiğinde aynı anlama gelebilirken, Arapça'da dil bilgisi bakımından anlama etki edebilecek farklar bulunabilmektedir. Okuyucunun bu başlık altındaki tercümeleri okurken, mezkur durumu göz önünde bulundurması meselenin daha net anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Şeyhayn ve İmam Muhammed arasındaki ihtilaf şu şekilde özetlenebilir: İki karısı⁹⁵⁸ olan bir adam karılarına, “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ) (وَاحِدَةً مِنْكُمَا) dediğinde, eşlerinin sadece birine mi yoksa ikisine birden mi îlâ yapmış olur? Daha açık bir ifadeyle, bu koca dört ay boyunca iki eşine de yaklaşmazsa eşlerinden sadece biri mi boş olur yoksa her ikisiyle de boşanma gerçekleşir mi? Şeyhayn'a göre koca her iki eşine de îlâ yapmış sayılır. İmam Muhammed'e göre sadece birine îlâ yapmış olur.⁹⁵⁹

Şeyhayn'ın delillendirmesi İmam Muhammed'e cevap da içerdiğinden, önce İmam Muhammed'in gerekçelendirmesine yer verilmesi meselenin daha rahat anlaşılmasını sağlar. İmam Muhammed'e göre koca îlâ yaparken “sizden biri” (وَاحِدَةً مِنْكُمَا) demiştir, bu sözüyle ikisine de îlâ yapmayı kastetmez. Koca sanki “Vallahi birinize yaklaşmayacağım” (وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ إِحْدَاكُمَا) demiş gibi olur. Bu sözüyle koca eşlerinden muayyen olmayan birine îlâ yapmış olur. Dolayısıyla İmam Muhammed'e göre koca, dört ay dolmadan ikisinden herhangi birine yaklaşırsa yemini bozulmuş olup keffaret ödemesi gerekir. Îlâ hükmü sona erer. Eğer dört ay boyunca iki eşine de yaklaşmazsa içlerinden muayyen/belirli olmayan biri boşanmış olur. Boşanan eşin hangisi olduğunu tayin etmek için kocanın beyanına başvurulur. İmam Muhammed kıyas yoluyla bu sonuca varmıştır. Diğer yandan, Şeyhayn, “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمَا) cümlesiyle, kocanın iki karısına birden îlâ yaptığı görüşünde olmasına rağmen, eşlerinden sadece birine bile yaklaşırsa, keffaret ödemesi gerektiğini savunur. Halbuki, ikisine birden yaklaşılmama üzerine edilen yemin, ancak ikisiyle de cinsel ilişkiye girdiğinde bozulur. Birine yaklaştığında yeminin bozulduğuna hükmedilmesi, kocanın bu cümlesinin

⁹⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/19-20.

⁹⁵⁸ Burada iki sayısı örnek kabilinden zikredilmiştir. Üç veya dört de olabilir. Önemli olan kocanın tüm eşlerine hitaben bu cümleyi kurmasıdır.

⁹⁵⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/79.

eşlerinden sadece birini kapsadığını gösterir.⁹⁶⁰

Şeyhayn ise istihsan yöntemini kullanarak şöyle bir gerekçelendirme yapar; koca “biri” (وَاحِدَةً) ifadesini olumsuz cümlede nekre olarak kullandı. Bilindiği üzere nekre lafızlar olumlu cümlede kullanıldığında umum ifade etmemekle birlikte, olumsuz cümlede kullanıldığında âmm lafızlardan olur,⁹⁶¹ dolayısıyla anlamına uygun bütün fertleri istisnasız şekilde kapsar.⁹⁶² Örneğin; “Bugün bir adam gördüm” (رَأَيْتُ الْيَوْمَ رَجُلًا) cümlesi, bir adamı görmüş olma anlamına gelir. Ancak “Bugün bir adam görmedim” (مَا رَأَيْتُ الْيَوْمَ رَجُلًا) cümlesi, hiçbir adamı görmediği manasını verir. Bundan dolayı hüküm olumsuz duruma, yani kocanın yaklaşmamasına bina edildiğinde doğacak sonuç umumi olur ve iki eşini de kapsar. Koca dört ay boyunca eşlerine yaklaşmadığında iki eşi de bain talakla boş olur. Ancak hüküm olumlu duruma, yani kocanın eşlerine yaklaşması üzerine bina edildiğinde doğacak sonuç umumi olmaz. Bu nedenle eşlerinden birine bile yaklaştığında yemini bozulur ve keffaretle yükümlü olur. Koca “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمْ) derken eşlerinden belirli birine niyet etmişse, lafzın buna da muhtemel olmasından dolayı diyaneten sadece ona îlâ yapmış sayılır. Ancak mesele mahkemeye taşındığında, iki karısına da îlâ yaptığı şeklinde hüküm verilir.⁹⁶³

Şeyhayn, İmam Muhammed’in, kocanın “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمْ) demesinin “Vallahi birinize yaklaşmayacağım” (وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ إِحْدَاكُمَا) demesiyle aynı sonucu doğuracağı şeklindeki argümanına da bu bağlamda şöyle cevap verir: Bu iki cümlelerin umumilik ifade etme ihtimalleri birbirinden farklıdır. Nitekim وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمْ cümlesi, كُلْ edatının eklenmesine uygundur ve وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمْ şeklinde kurulabilir. Bu durumda iki eşini de içerir. Dolayısıyla bu cümleye كُلْ edatı eklenmediğinde anlam değişmez, yine iki kadını da kapsar. Ancak وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ كُلَّ إِحْدَاكُمَا cümlesine كُلْ edatının eklenmesi uygun değildir. Dolayısıyla وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ كُلَّ إِحْدَاكُمَا şeklinde bir kullanım yanlıştır. Bütün bunlardan dolayı koca, “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمْ) dediğinde, eşlerinin ikisine de îlâ yapmış olur.⁹⁶⁴

Hanefî mezhebinin bazı kaynaklarında Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında bu

⁹⁶⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/79; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/27; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/164.

⁹⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/27; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/164.

⁹⁶² Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/291; Ali Bardakoğlu, “Âm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/552.

⁹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/28.

⁹⁶⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/80.

şekilde bir ihtilafın varlığı zikredilirken,⁹⁶⁵ diğer bazı kaynaklarda, İmam Muhammed'in ihtilafından bahsedilmeksizin Şeyhayn'ın görüşü, üç imamın ortak görüşü olarak sunulur.⁹⁶⁶ Mâlikî mezhebine göre koca “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمْ) sözünü, ikisinden herhangi birini kastetmeden söylese, iki eşine de îlâ yapmış olur.⁹⁶⁷ Şâfiî mezhebine göre koca bu cümleyi sarf ederken iki karısına da yaklaşmamaya niyet etmişse, ikisine de îlâ yapmış olur. Sadece birine yaklaşmama kastıyla söylediyse, niyet ettiği karısına îlâ yapmış olur. Eğer belli birini mi hepsini mi kapsayacağına dair özel bir kasıt taşımaksızın mutlak olarak îlâ yapmışsa, sahih görüşe göre iki eşi de îlâ kapsamına girer.⁹⁶⁸ Hanbelîler de Şâfiî mezhebi ile aynı görüştedir. Zira bahis mevzuu olan cümle, hem tek eşe hem de tüm eşlere îlâ yaptığı şeklinde hükmetmeye imkân verecek mahiyettedir.⁹⁶⁹ Görüldüğü üzere bu meselede diğer üç mezhep de Şeyhayn'la görüş birliği içinde olup, İmam Muhammed fukaha arasında tek kalmış durumdadır.

Bu meselede İmam Muhammed'in, وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمْ şeklindeki cümlesini anlam içeriği bakımından وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ إِحْدَاكُمَا cümlesine kıyas ederek sonuca ulaştığı söylenebilir. Zira Şeyhayn'ın da kabul ettiği üzere, kocanın sarf ettiği cümle îlâyı belli birine tahsis etmeye de hepsine teşmil etmeye de imkân verecek mahiyettedir. Bu durumda İmam Muhammed'in ihtimaller arasında tercih yaparken, benzer anlam içeriğindeki başka bir cümleyi esas alıp ona kıyas ederek hükme vardığı söylenebilir. Üstelik koca “biriniz” kelimesini kullanmıştır. Bununla ikisini birden kastetmeyeceği açıktır. Şeyhayn ise, nefiy bağlamındaki nekre lafzın âmm lafızlardan oluşunu nazara vererek kapalı kıyas sebebiyle istihsan yapmıştır. İki cümle her ne kadar benzer anlam içeriğine sahip olsa da كُلْ edatı üzerinden karşılaştırarak anlam içeriklerinin farklı olduğu sonucuna ulaşmış ve “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمْ) cümlesinin her iki eşe de teşmil edileceği hükmüne varmıştır. Sonuç olarak bu meseledeki ihtilaf sebebinin İmam Muhammed'in lafzın zahir manasını öncelemesi ve tarafların kıyas-istihsan tercihindeki farklılık olduğu söylenebilir.

1.1.29. Eşine Yaklaşmayı Namaz Kılmaya Bağlayan Kocanın Durumu

Îlâ bahislerinden, İmam Muhammed ve Şeyhayn arasında ihtilafı olan

⁹⁶⁵ Bkz. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/79-80; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/27-28; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/164.

⁹⁶⁶ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/164.

⁹⁶⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/345.

⁹⁶⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/22.

⁹⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/545.

meselelerden biri de, kocanın karısına yaklaşmayı namaz kılmaya bağlamasıdır. Şöyle ki, koca karısına yaklaşmayı haccetmeye, oruç tutmaya, sadaka vermeye bağlasa ve “Sana yaklaşırsam üzerime haccetmek/sadaka vermek/oruç tutmak borç olsun/kölem hür olsun” dese üç imama göre de îlâ yapmış sayılır. Ancak koca aynı cümleyi “Sana yaklaşırsam üzerime iki rekat namaz kılmak borç olsun” şeklinde kurduğunda, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un son görüşüne göre îlâ gerçekleşmez. İmam Muhammed’e ve Ebû Yûsuf’un ilk görüşüne göre ise, koca îlâ yapmıştır.⁹⁷⁰

Şeyhayn’ın bu konudaki gerekçelendirmesi şu şekildedir: İki rekat namaz kılmak, kocayı karısına yaklaştırmaktan engelleyecek yaptırım gücüne sahip değildir. Koca karısına yaklaşp peşinden iki rekat namaz kılabilir ve bu kocaya zor gelmez. Dolayısıyla böyle bir îlâ yapmanın anlamı yoktur. Zira îlâda şart koşulan fiil, meşakkatli olduğunda maksat hasıl olur.⁹⁷¹ Namazda ekonomik bir yön olmadığından, kocanın malında da eksilme meydana gelmez. Ayrıca sadaka vermek, oruç tutmak, köle azad etmek yemin keffaretinin gereklerindendir. Kocanın karısına yaklaşmayı bunlara bağlaması, “Vallahi sana yaklaşmayacağım” demesindeki duruma benzer sonuçlar doğurur. Ama namaz kılmanın yemin etmekle hiçbir yönden bağlantısı yoktur. Her ne kadar hac ibadetinin de yemin kefaretiyle bağlantısı olmasa da hacda meşakkat vardır ve kişinin malından da harcama yapması gerekir. Bu nedenle hac bu konuda namazdan farklıdır. Diğer yandan, hac, oruç, kurban gibi şeylerle yemin etmek, insanlar arasında bilinen, yapılagelen bir uygulamadır, diğer bir deyişle örf haline gelmiştir. Ancak namaz kılmakla yemin etme şeklinde bir örf yoktur.⁹⁷²

İmam Muhammed’in gerekçelendirmesi namaz kılmayı adamanın sahih oluşuna dayanır. Şöyle ki, kişi “Şu işim olursa hacca gideceğim/şu kadar oruç tutacağım/şu kadar sadaka vereceğim/kurban keseceğim” diye adakta bulunduğunda adağın sahih olduğu gibi, namaz kılmayı adayarak “Şu işim olursa iki rekat namaz kılacağım” dediğinde de adağı sahihtir ve şart yerine geldiğinde adadığı namaz üzerine borç olur. Ayrıca namaz her ne kadar yemin ahkamı arasında yer almamakla bunlardan ayrılrsa da hepsi ibadet olma hususunda ortaktırlar. Bütün bu sebeplerden dolayı, adakta aralarında fark olmamasına kıyasla, îlâda da fark olmamalıdır. Şeyhayn’ın, namaz kılmakta meşakkat ve malından harcama gibi unsurların bulunmadığı yönündeki itirazlarına kaynaklarda şu

⁹⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 5/41.

⁹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/38; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/167.

⁹⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 5/155; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/38; Kâsânî, *Bedâi’*, 3/167; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/203.

şekilde cevap verilir: Kişi bu iki rekat namazı Beytü'l-Makdis'te kılmakla yemin etse, Şeyhayn'a göre yine îlâ sayılmaz. Halbuki bu durumda hem sefer meşakkati hem yol masrafı bulunur. Dolayısıyla mal harcama ve meşakkat içermemesi şeklindeki itirazlar geçersizdir.⁹⁷³

Şeyhayn, namazı Beytü'l-Makdis'te kılmakla yemin etmesinin hükme etkisi olmayacağı kanaatindedir. Zira, koca her ne kadar “Sana yaklaşırsam Beytü'l-Makdis'te iki rekat namaz kılmak üzerime borç olsun” şeklinde yemin ederek, namazı Beytü'l-Makdis'te kılmayı eklese de mutlaka orada kılması şart değildir. Başka herhangi bir yerde kıldığında da yeminini yerine getirmiş olur. Dolayısıyla mal harcama ve meşakkate girme mecburiyeti yoktur.⁹⁷⁴

İbnü'l-Hümâm *Fethu'l-kadîr* isimli eserinde, iki rekat yerine 100 rekat gibi meşakkat oluşturacak şekilde yemin eden kocanın îlâ yapmış sayılacağını ifade eder. Bu durumda koca karısına yaklaşmayı meşakkatli bir fiile bağlamış olur.⁹⁷⁵

Bu meselede Hanefî mezhebinde Şeyhayn'ın görüşü esas alınır.⁹⁷⁶ Mâlikî mezhebinde “Sana yaklaşırsam 100 rekat namaz kılmak üzerime borç olsun dediğinde, îlâ yapmış sayılacağı ifade edilir.⁹⁷⁷ Şâfiî mezhebinde rekat sayısından bağımsız olarak namaz kılmayı üzerine borç edinmek üzere yemin, îlâ kapsamında değerlendirilir.⁹⁷⁸ Hanbelî mezhebine göre, “Sana yaklaşırsam 20 rekat namaz kılmak üzerime borç olsun” diyen koca îlâ yapmış kabul edilir.⁹⁷⁹ Mâlikî mezhebi eserlerinde özellikle 100 rekat olarak zikredilmesinin sebebine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte özellikle bu rakamın zikredilmesinden, meşakkati dikkate aldıkları sonucuna ulaşılabılır. Hanbelî kaynaklarda 20 rekat şeklinde sayı zikredilmekle birlikte, kocanın bu sözüyle îlâ yapmış sayılmasının gerekçesi, İmam Muhammed'le paralel şekilde, adak olmasının sahihliği üzerine bina edilir.⁹⁸⁰ Bu durumda Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin İmam Muhammed'le aynı görüşü paylaştığı, Mâlikî mezhebinin de -İbnü'l-Hümâm'ın çıkarımına binaen- Şeyhayn'la ittifak halinde olduğu söylenebilir.

Bu meselede Şeyhayn'ın, yemine konu olan amelin îlâ hükmünü doğurabilmesi

⁹⁷³ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/65; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/38; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/167; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/203.

⁹⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/38; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/203.

⁹⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/203.

⁹⁷⁶ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 126; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, 575; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 292; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 86-87; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/426.

⁹⁷⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/332.

⁹⁷⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/17.

⁹⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/537.

⁹⁸⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/537; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 5/352.

için koyduğu kriterlerle İmam Muhammed’inkiler farklılık gösterir. Şeyhayn’a göre mezkur amelin adanmasının sahih olması gereğinin yanı sıra, caydırıcı olması da gerekir. Aksi takdirde îlâ yapması anlamsız hale gelir. Bu bağlamda meşakkat içermesi özellikle zikredilir. Ayrıca yemin kefaretiyle bağlantılı olması veya kişinin malından harcama yapmasına sebep olması gerekir. Zira koca belli bir amel zikretmeden “Vallahi sana yaklaşmayacağım” demiş olsaydı da yemin keffareti olarak bu amellerden birini yapması gerekecekti. Zikredilen amelin örfen yemin olarak bilinmesi Şeyhayn’ın zikrettiği kriterler arasındadır. Ancak İmam Muhammed’e göre bir fiilin îlâya sebebiyet vermesi için sadece adanması sahih bir amel olması yeterlidir. İmam Muhammed Şeyhayn’ın saydığı kriterlerden ziyade, fiilin adakla vacip hale gelebilmesi ve kişinin zimmetinde borç olabilmesini önceler. Bu açıdan bakıldığında bahis mevzuumuzda Şeyhayn’ın îlânın maksadının gerçekleşmesini ön planda tuttuğu, İmam Muhammed’in ise şekil şartlarının sağlanmasını yeterli gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla ihtilafın bakış açısı farklılığından kaynaklandığı söylenebilir.

1.1.30. Diğer Meseleler

Kaynaklarda İmam Muhammed ve Şeyhayn’ın ihtilaf ettiği başka meseleler de zikredilir. Örneğin; çocuğun babasının malı olmadığında, boşanmış kadının emzirme için nafakasının kimden ve nasıl temin edileceği,⁹⁸¹ kız çocuğunun hidanesinin anneden babaya ne zaman geçeceği,⁹⁸² kocanın daha önce verdiği ric’î talakı tek veya üç bain talaka çevirme hakkı olup olmadığı,⁹⁸³ lianın yemin içeren bir şahitlik mi yoksa ceza anlamı bulunan bir yemin mi olduğu,⁹⁸⁴ mehirde işaret edilenle söylenenin farklı olması durumunda mehrin nasıl ödeneceği⁹⁸⁵ gibi diğer bazı meselelerde de ihtilaf zikredilir. Ancak çalışmanın maksadının hasıl olmasına yetecek kadar örneğe yer verildiğinden, kaynaklardaki diğer ihtilafli mevzuların zikredilmesine gerek kalmamıştır. Zira çalışmaya alınmayan meselelerdeki ihtilafların sebepleri, buraya kadar zikredilen sebeplerle paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla örneklerin çoğaltılması maksada hizmet etmeyeceğinden, çalışmaya alınmaması uygun görülmüştür.

1.2. İhtilafli Meselelere Dair Genel Değerlendirme

Bu bölümde İmam Muhammed’in nikah-talak bahislerinde Şeyhayn’la ihtilaf

⁹⁸¹ Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl-i’l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatu’l-Halebî, 1937), 4/10.

⁹⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/208-209.

⁹⁸³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/130.

⁹⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/55-56.

⁹⁸⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/105.

ettiği 29 mesele ele alındı. Bu ihtilafların yaklaşık üçte birlik kısmında üç imam da farklı görüş savunurken, kalan büyük çoğunlukta Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un aynı görüşte olduğu, İmam Muhammed'in ihtilafında tek kaldığı görülür. İhtilaflı meselelerde mezhepte hangi içtihadın esas alınacağı noktasında Ebû Hanîfe'nin merkezi rol oynadığı dikkat çeker. Onun tek başına benimsediği veya Ebû Yûsuf'la birlikte savunduğu görüş, kahir ekseriyetle mezhep kaynaklarında esas görüş olarak yer alır. Çalışmamız bağlamında incelenen ihtilaflarda Ebû Hanîfe'nin içtihadının mezhep içinde başlangıçtan itibaren ikincil kaldığı bir örneğe rastlamadık. Ebû Hanîfe'nin görüşü hakkında farklı rivayetlerin bulunduğu veya tam olarak tespit edilemediği ihtilaflarda⁹⁸⁶ bazı kaynaklarda Ebû Yûsuf'un, bazı kaynaklarda İmam Muhammed'in içtihadının müftâ bih kabul edildiği görülür. Bu durum, büyük oranda Hanefî mezhebindeki tercih usulü ile uyumlu görünüm arz eder. İbn Âbidîn'e göre İmameyn'den biri Ebû Hanîfe'yle ittifak halindeyse -ki çalışmamızdaki ihtilafların yaklaşık üçte ikisi bu gruba girer- onun bulunduğu tarafın görüşü alınır. Ebû Hanîfe ve İmameyn'in ihtilaf etmesi halinde hangi tarafın tercih edileceği konusunda konuya ve tercih yapacak kişinin durumuna göre mezhep içinde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ana hatlarıyla Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edilmesi ve iki görüşten hangisi uygun görülürse onun alınabileceği şeklinde iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Üç imamın her birinin farklı içtihat benimsemesi durumunda, müftî fakih değilse Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed şeklinde bir sıralama takip edilir. Yani Ebû Hanîfe görüş bildirdiğinde o tercih edilir. Onun içtihadı yoksa Ebû Yûsuf'un görüşü alınır.⁹⁸⁷

Görüldüğü üzere Hanefî mezhebinde tercih usulüne göre çalışmamız kapsamında incelenen ihtilaflarda, İmam Muhammed'in tek kaldığı görüşünün fetvada esas alınma ihtimali neredeyse yoktur. Nitekim ilk dönem eserlerde bu durum açıkça görülmektedir. Bununla birlikte dönemsel olarak İmam Muhammed'in içtihatlarının esas alındığı meseleler de mevcuttur. Örneğin hür ve baliğ kadının nikahında velinin rolü meselesinde mezhebin genel uygulaması Ebû Hanîfe'nin içtihadının müftâ bih olduğu yönüyle, 1544-1917 tarihleri arasında devlet eliyle İmam Muhammed'in görüşü yargıda esas alınmıştır. Ancak tam olarak uygulanması sadece 50-60 yıl kadar sürmüştür. Sonrasında sadece nikah esnasında velinin izni aranmış, bir şekilde veliden izinsiz akdedilen

⁹⁸⁶ Örn. İki kadının sütlerinin karıştırılması durumunda oluşacak haramlığın kapsamı hakkındaki ihtilaf.

⁹⁸⁷ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerh-u Ukûdi resmî'l-müftî)*, çev. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 161-168; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 251-254.

nikahlara ilişkin fesih talepleri mahkemelerce reddedilmiştir.⁹⁸⁸ 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile de yeniden Ebû Hanîfe'nin görüşüne dönülmüştür.

Bazı meselelerde mezhepteki esas yaklaşım Ebû Hanîfe veya Şeyhayn'ın içtiihadını esas almak şeklinde olsa da kimi fakihlerin İmam Muhammed'in görüşünü esah olarak nitelediği, tamamen veya kısmen onu tercih ettiği meseleler de mevcuttur. Örneğin kocanın ric'at hakkının sona ermesine dair ihtilafta İbnü'l-Hümâm ric'at hakkının sona ermesi için teyemmümün yeterli olduğu şeklindeki İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir.⁹⁸⁹ Benzer şekilde kocada bulunan cünûn, cüzzam vb. hastalıklar sebebiyle kadının tefrik talep edebileceği şeklindeki görüşü hakkında İbnü'l-Hümâm İmam Muhammed'in kavlinin tercihe şayan olduğunu zikretmiş,⁹⁹⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym, hakimin bu gibi sebeplerle tefrik hükmü vermesi halinde hükmün sahih ve nafiz olduğunu belirtmiş,⁹⁹¹ İbn Âbidîn bu durumu, hakimin gerekli gördüğü takdirde tefrike hükmedebileceği şeklinde yorumlamıştır.⁹⁹² Bir diğer örnek kocanın sağlıklıyken talakı kadının yapmak zorunda olduğu bir fiile bağlaması, kadının da koca maraz-ı mevt halindeyken bu fiili işlemesi halinde verilecek hüküm konusunda görülür. Bu meselede Zeynüddîn İbn Nüceym ve İbn Âbidîn, İmam Muhammed'in görüşünün sahih bulunduğu bilgisine yer vermiştir.⁹⁹³

Hanefî mezhebi tercih usulünde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ittifak etmesi halinde onların benimsediği görüşün tercih edileceği konusunda ittifak bulunmasına rağmen bazı fakihlerin bu durumlarda bile İmam Muhammed'in içtiihadını esah bularak onu tercih etmesi dikkat çekicidir. Diğer yandan bu durum kronolojik açıdan incelendiğinde ilk dönem kaynaklarının Ebû Hanîfe veya onun taraf olduğu görüşü esas aldığı, İmam Muhammed'in görüşünü tercih eden kaynakların tamamının, nispeten sonraki dönem eserler olduğu görülür. Bu durum değişen zaman ve şartların, insanların ihtiyaçlarının mezhep içi tercih hiyerarşisinde esnemeyi gerektirdiği ve fukahanın da bu durumu dikkate aldığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim ilerleyen dönemlerde bu ihtiyacın artmasıyla Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde, mezhep içi tercih hiyerarşinin terki yanında diğer mezheplerin görüşlerine de yer verildiği görülür. Bu durumun sebebinin

⁹⁸⁸ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 56.

⁹⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/168.

⁹⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/251.

⁹⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/137.

⁹⁹² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/501.

⁹⁹³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/52; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/391.

“muâmelât-ı nasa daha mülayim ve ihtiyâcât-ı asra daha muvafık görülmesi”⁹⁹⁴ şeklinde belirtilmesi mezkur kanaati destekler niteliktedir.

İmam Muhammed’in Şeyhayn’la ihtilaf ettiği meselelerde İmam Muhammed’in görüşleri genellikle diğer mezheplerle aynı doğrultudadır. Bu bağlamda İmam Muhammed’in üç mezheple birden ittifak halinde olduğu mesele sayısı altıdır. Ayrıca herhangi iki mezheple aynı görüşte olduğu yedi, üç mezhepten sadece biriyle ittifak ettiği beş mesele vardır. Bu tabloya bakıldığında Şeyhayn’la ihtilaf halinde olduğu görüşlerin yaklaşık üçte ikisinde diğer mezheplerle ittifak ettiği görülür. Mezkur durum onun ehl-i hadis ve ehl-i reyî birleştiren bir alim olduğu yönündeki tespiti doğrular niteliktedir.⁹⁹⁵

Bu bölümde İmam Muhammed’in aile hukuku alanında Şeyhayn’la ihtilaf ettiği meseleler detaylı şekilde ele alındı, ardından ihtilaflı meselelere dair genel ve tabiri caizse kuş bakışı değerlendirme yapıldı. Böylece meseleyi daha özele inerek ele almanın zemini hazırlanmış oldu. Çalışmanın ikinci bölümünde ise İmam Muhammed’in Şeyhayn’la ihtilaf sebepleri ve aile hukuku içtihatlarında gözettiği ilkeleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

⁹⁹⁴ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 72.

⁹⁹⁵ Nurgül Sevinç, “Muhammed Şeybânî”, *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi-1*, ed. Bulut Mehmet (İstanbul: İZÜ Yayınları, 2021), 97.

Tablo 1.4. İmam Muhammed'in Şeyhayn'la görüş ayrılığı sebepleri ile Hanefi mezhebinde ve diğer mezheplerde görüşü tercih edilen imam.

	Konu	İhtilaf Sebebi	Müftâ bih	Mâlikî	Şâfiî	Hanbelî
1	Kadının Nikahında Velayet	1-Farklı hadisleri delil alma 2-Hadisın sıhhatinde görüş ayrılığı 3-İhtiyat 4-Örf	ŞYH (1544-1917 arası İM)	İM	İM	İM
2	Yetişkin Oğlu Olan Mecnûnenin Nikahta Velisi	1-Maslahat	ŞYH	İM	İM	Farklı
3	İddet Bitmeden Eşlerin Tekrar Evlenip Zifafsız Boşanmaları	1-Lafzın zahiri 2-İhtiyat	ŞYH	?	İM	İM
4	Müslümanın Nikahında Gayrimüslimin Şahitliği	1-Hadisın sıhhatinde görüş ayrılığı 2-İhtiyat	ŞYH	İM	İM	İM
5	Mehir Olarak Şarap veya Domuz Tesmiye Eden Zimmi Çiftin Müslüman Olması	1-Bakış açısı farklılığı	EH	?	?	?
6	Kocanın İrtidatı Durumunda Gerçekleşen Ayrılığın Niteliği	1-Bakış açısı farklılığı	ŞYH	İM	ŞYH	ŞYH
7	Aynı Nikah Altında Bulundurulması Caiz Olmayan İki Kadınla Evliyken Müslüman Olan Harbînin Durumu	1-Lafzın zahiri 2-Gerçekçilik ve uygulanabilirlik	ŞYH	İM	İM	İM
8	Mirasçıların Mehir Miktarında İhtilaf Etmesi	1-Kıyas-istihsan farkı	EH	?	İM	EH
9	Kadının Tefrik Talep Edebileceği Durumlar	1-Maslahat	ŞYH İbnü'l-Hümâm: İM İbn Nüceym: İM HAK: İM	İM	İM	İM
10	Kocanın Hizmetinin Mehir Olarak Tesmiye Edilmesi	1-Bakış açısı farklılığı 2-Farklı meseleye kıyas etme	ŞYH	ŞYH	İM	İM
11	Süt Babanın Kim Olduğunun Tespiti	1-İhtiyat 2-Kıyas-istihsan farkı	EH	İM	EH	Süt artmazsa EY; artarsa İM
12	Sütün İhtikan Edilmesiyle Süt Akrabalığının Oluşması	1-İhtiyat	ŞYH	Teğaazzi varsa İM; Teğazzi yoksa ŞYH	ŞYH	ŞYH
13	İki Kadının Sütlerinin Karıştırılması Durumunda Oluşacak Haramlığın Kapsamı	1-İhtiyat	İM	İM	İM	İM
14	Peşin Ödenen Nafakanın İadesi	1-Bakış açısı farklılığı	ŞYH	?	İM	İM

15	Ev Eşyalarının Paylaşımı	1-Bakış açısı farklılığı 2- Kıyas istihsan farkı	EH	İM	Farklı	Farklı
16	Hülle/Tahlil Şartının Akde Etkisi	1-Hadisî önceleme 2-Bakış açısı farklılığı	EH	EY	EY	EY
17	Hamilenin Sünnete Uygun Boşanma Şekli	1-Bakış açısı farklılığı 2-Sahabî kavli 3-Farklı meseleye kıyas 4-İhtiyat 5-Farklı alimlerle irtibatı	ŞYH	İM	Farklı	İM
18	Ric'at Hakkının Sona Ermesi	1-İhtiyat 2-Kıyas istihsan farkı 3-Fukahânın ihtilafı	ŞYH İbnü'l-Hümâm: İM	Farklı	Farklı	?
19	Hedm Meselesi-Birinci veya İkinci Talaktan Sonra Kadının Başka Birisiyle Evlenmesi	1-Farklı sahabî kavlini alma 2-Farklı meseleye kıyas 3-Bakış açısı farklılığı	ŞYH	İM	İM	İM
20	Evlendiğim Son Kadın Boş Olsun Diyen Adamın Durumu	1-Bütünlük-çelişmeme 2-İhtiyat	?	?	?	?
21	Talakın Bin (1000) Lafzıyla Nitelenmesi	1-Zahir manayı önceleme	ŞYH	?	İM	İM
22	Talakın Bağlandığı Şartın Maraz-ı Mevtte Gerçekleşmesinin Mirasçılığa Etkisi	1-Bakış açısı farklılığı 2-Niyeti önemseme	ŞYH İbn Nüceym: İM	ŞYH	?	?
23	Talakın Kalbin Fiiline Bağlanması	1-İhtiyat 2-Bakış açısı farklılığı 3-Niyeti etkin kılma	ŞYH	İM	?	İki rivayet var
24	Ziharda Lafzın Sarıhlığı (Sen bana annem gibisin) ----- (Sen bana haramsın)	1-Lafzın zahir manasını önceleme 2-Farklı alimlerle irtibatı	ŞYH ---- ŞYH	İM --- İM	ŞYH ----- ŞYH	ŞYH ----- ŞYH
25	Zihar Keffareti	1-Bakış açısı farklılığı	ŞYH İbnü'l-Hümâm: İM	?	?	?
26	Kocanın Karısını Zinadan Dolayı Sıhriyet Oluşan Kadına Benzetmesi	1-Bakış açısı farklılığı 2-Örf 3-Fukahânın ihtilafı	?	?	Farklı	?
27	Muhâlaa ve Mübâreenin Kapsamı	1-Bakış açısı farklılığı	EH	?	?	?
28	Eşlerinden Birine Yaklaşmayacağına Yemin Eden Kocanın Durumu	1-Kıyas-istihsan farkı	ŞYH	ŞYH	ŞYH	ŞYH
29	Eşine Yaklaşmayı Namaz Kılmaya Bağlayan Kocanın Durumu	1-Bakış açısı farklılığı	ŞYH	ŞYH	İM	İM

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM MUHAMMED'İN AİLE HUKUKUNDA ŞEYHAYN'LA İHTİLAF SEBEPLERİ VE GÖZETTİĞİ İLKELER

Günümüzde karşılaşılan genelde fikhî özelde aile hukukuna dair yeni soru ve sorunlara çözüm ararken fukahanın ilgili konudaki içtihatları mutlaka bakılması gereken kaynaklar arasındadır. Ancak aranan her sorunun çözümüne dair bir içtihadın bulunamayacağı da müsellemidir. Görüşüne başvurulmuş müçtehidin zihin dünyası, meselelere bakış açısı, o alanda gözettiği ilkelere dair genel bir algının mevcudiyeti durumunda, çözümü aranan güncel soruna nasıl bir çözüm üreteceğine dair bir kanaat hasıl olur. Bu amaçla çalışmanın ikinci bölümünde İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meselelerdeki içtihatları üzerinden, soyutlama yapılarak onun aile hukuku meselelerinde gözettiği ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaf sebepleri tespit edilerek onun Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan ayrıştığı yönlerin belirginleştirilmesi amaçlanmıştır. Ardından içtihatlarına dayanılarak ilkeleri belirlenmeye çalışılmıştır. Son olarak günümüzün sosyal, kültürel ve ekonomik şartları, teknolojik imkânları ışığında ihtilaflı meselelerin hükümleri yeniden tahlil edilerek, İmam Muhammed bugün içtihat edecek olsa nasıl bir sonuca ulaşacağına dair çıkarımlar yapılmıştır.

2.1. İmam Muhammed ve Şeyhayn Arasındaki İhtilafların Sebepleri

Hanefî mezhebinin karakteristik özelliklerinden biri çoksesliliğe izin veren entelektüel yapısıdır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine verdiği bu salahiyyetle meselelere dair farklı yaklaşımlar sergilenmiş, farklı çözümler üretilmiş ve bunlar mezhebin ana kaynaklarına kaydedilecek kadar değerli ve geçerli görülmüştür. İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserinin hemen başında yer verdiği “Size Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve kendi görüşümü açıkladım. İhtilaf zikredilmeyenler üçümüzün ortak görüşüdür”⁹⁹⁶ şeklindeki ibare mezhepteki ihtilafın sistematize edilebilecek seviyeye ulaştığını ve aynı ölçüde özümsemiğini gösterir.

Çalışma özelinde ifade edilecek olursa, İmam Muhammed'in aile hukukunda Şeyhayn'la görüş ayrılığı bulunan konulardaki ihtilaf sebeplerine dair ne genel bir değerlendirmesine ne de mesele bazında bir açıklamasına rastlayamadık.⁹⁹⁷ Hatta ihtilaf

⁹⁹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/5.

⁹⁹⁷ Benzer görüş için bkz. Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 219.

ettiği meselelerdeki gerekçeleri de kendi eserlerinde genellikle kısa ve muhtasar şekilde yer alır. İhtilafındaki delil ve dayanakları çoğunlukla sonraki dönem eserlerinde detaylı olarak işlenir.⁹⁹⁸ Bu durum her ne kadar İmam Muhammed'in ihtilaf sebeplerini ortaya koymayı zorlaştırsa da ihtilaf ettiği meseleler peş peşe incelendiğinde bazı sebeplerin öne çıkarak tebellür ettiğini söylemek mümkündür. Bu bölümün ilk kısmında aynı veya benzer sebebe dayalı ihtilaflar bir arada ele alınarak, ilgili sebebin İmam Muhammed'in ihtilafında ne derece etkili olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İhtilaf sebepleri, birinci bölümde yer alan konulara dayalı olarak tespit edildiğinden, sıklıkla görüş ayrılığı bulunan bu meselelerle bağlantılar kurulacaktır. Ancak öncesinde detaylı şekilde işlendiğinden, tekrardan kaçınma adına bahislerin ayrıntılarına inilmeden, kifayet miktarı açıklamalarla yetinilecektir.

2.1.1. Hadis Kaynaklı İhtilaflar

Fukaha arasında hadisin hükümlerde delil oluşu noktasında ihtilaf eden kimse bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadis kaynaklı ihtilaf başlığı ile kastedilen hadislerin delil oluşunda görüş ayrılığı içinde olmaları değildir. Bu ifadeyle daha ziyade, farklı rivayetlere ulaşmaları, hadisin sıhhatine dair kanaatlerindeki ve muarız hadisler arasındaki tercih kriterlerindeki farklılıklar ve buna bağlı olarak farklı rivayetlerle istidlal etmeleri, genel ilke anlamındaki kıyas ile hadis rivayeti arasından hangisinin önceleneceğine dair görüş ayrılıkları kastedilmektedir.

İmam Muhammed ve Şeyhayn'ın hadis sebebiyle ihtilaf ettikleri meselelerden biri hür ve baliğ kızın nikahında velayet konusudur. Bu meselede İmam Muhammed'in ihticac ettiği hadisler açıkça kadının velisi olmadan evlenemeyeceğini,⁹⁹⁹ evlendiği takdirde nikahının batıl olacağını,¹⁰⁰⁰ ifade eder. İlgili bölümde detaylı olarak açıklandığı üzere, Şeyhayn ise bu hadislerin ihticac edilecek derecede sahih olmadığı kanaatindedir. Aynı konuda kadının kendi evliliğinde daha fazla söz sahibi olduğunu ifade eden rivayetin,¹⁰⁰¹ diğerlerinden daha sahih olduğunu savunarak, onu tercih eder.¹⁰⁰² İmam

⁹⁹⁸ Benzer görüş için bkz. Selman Demirboğa, *Ebu Hanife ve İmâmeyn Arasındaki Görüş Farklılıklarının Tespit ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 33.

⁹⁹⁹ “Velisiz nikah olmaz.” (Ebû Dâvûd, “Nikah”, 19 (No. 2085); Tirmizî, “Nikah”, 14 (No. 1101); İbn Mâce, “Nikah”, 15 (No. 1880).)

¹⁰⁰⁰ “Velisinin izni olmadan evlenen her kadının nikahı batıldır, nikahı batıldır, nikahı batıldır. Eğer zıfâf gerçekleşirse bundan dolayı kadına mehr-i misil vermek gerekir. Eğer anlaşılmazlarsa velisi olmayanın velisi devlet başkanıdır.” (Tirmizî, “Nikah”, 15 (No. 1102); Dârekutnî, *Sünen*, 4/313.)

¹⁰⁰¹ “Eyyim kendisi hakkında veliden daha fazla hak sahibidir.” (Müslim, “Nikah”, 1421.)

¹⁰⁰² “Velisiz evlenmekle ilgili hadislerin sıhhatiyle alakalı detaylı bilgi için bkz. Salih Karacabey - Mutlu Gül, “Fıkhi Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında ‘Velisiz Nikah Olmaz’ Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 33-48; Mutlu Gül, “Hadislerin

Muhammed'in dayandığı hadisleri tevil eder, içerdikleri nehyi ise kemalin nefyine hamleder.

Hadisin etkili olduğu ihtilaflardan bir diğeri, Müslüman bir erkeğin ehl-i kitap bir kadınla evliliğinde şahitlerin Müslüman olmasının gerekip gerekmediği hususundadır. Burada İmam Muhammed'in delil getirdiği “Veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz”¹⁰⁰³ hadisi Şeyhayn tarafından zayıf olarak nitelenir; sahih olması halinde nedb ve istihbaba hamledileceği belirtilir.

Hülle/tahlil şartının nikah akdinin sıhhatine etkisi konusunda da İmam Muhammed'in ihtilafında “Allah kadını ilk kocasına helal kılmak amacıyla evlenen ikinci kocaya da (muhallil) kadının ilk kocasına da (muallil leh) lanet etmiştir.”¹⁰⁰⁴ şeklindeki hadis önemli rol oynar. Ebû Hanîfe ilgili akdin şekil şartlarına uygun olmasını önceler ve hadise kazai değil diyani bir sonuç bağlayarak akdin tahrimen mekruh şekilde geçerli olduğu hükmünü verir. İmam Muhammed ise hem ikinci evliliğin sahih olduğu hem de bu evliliğin kadını ilk kocasına helal kılmayacağını savunarak hem şekil şartlarını hem de hadisi eşit derecede kazai hükümde etkili kılar.

İmam Muhammed'in ihticac ettiği rivayetlerin Şeyhayn tarafından delil alınmamasının birkaç sebebi olabilir. Bunlardan biri hadisin sıhhati noktasında farklı kanaatte olmalarıdır. Şeyhayn'ın sıhhatini problemli görüp ihticac etmediği hadisleri İmam Muhammed'in delil olarak alması, onun bu hadisleri sahih gördüğüne delalet eder. Zira İmam Muhammed'in eserlerinde rivayetleri değerlendirirken kullandığı tabirlerden onun, ulaştığı rivayetleri tahlil etmeden kullanmadığı, senet, metin ve ravi açısından incelediği anlaşılır. Dolayısıyla, tabiri caizse önüne her gelen rivayeti almadığı, hükme dayanak olacak hadisleri seçerken titiz davrandığı görülür.¹⁰⁰⁵ Bu durumda hadislerin sıhhati konusunda farklı kanaatte olmaları, hadisin sıhhatini tespit kriterlerinde farklılık olduğunu gösterir. Örneğin, ravi sayısının çokluğu İmam Muhammed'e göre muarız hadisler arasında tercih için bir kriter olmasına karşın, Şeyhayn nazarında tercih için bir kriter değildir.¹⁰⁰⁶ Bu durumun bir sonucu, İmam Muhammed bir rivayeti delil alırken Şeyhayn'ın farklı bir rivayete dayanmasıdır. Bir diğer sonucu ise, bir meselede İmam

Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikahın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahrir ve Tenkid”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2013), 361-376.

¹⁰⁰³ San'ânî, *el-Musannef*, 6/195; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 9/117; Dârekutnî, *Sünen*, 4/322; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/180.

¹⁰⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 16 (No. 2076); İbn Mâce, “Nikah”, 33 (No. 1936).

¹⁰⁰⁵ Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 130.

¹⁰⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/24; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 219-220.

Muhammed hadisi öncelerken Şeyhayn'ın kıyası önceleyebilmesidir.

Bir diğer sebep, İmam Muhammed'in yaptığı ilmi seyahatler vesilesiyle güçlü bir hadis birikimi oluşturmastır. Nitekim İmam Malik, Süfyan b. Uyeyne gibi önemli muhaddislerin ders halkalarına katılmış, yaptığı ilmi seyahatlerde farklı muhaddis ve fakihlerle görüş alışverişlerinde bulunmuştur.¹⁰⁰⁷ Bu vesileyle İmam Muhammed, hocalarından daha fazla ve farklı rivayete, rivayetlerin farklı tariklerine, raviler hakkında daha fazla bilgiye ulaşma imkânı bulmuştur.¹⁰⁰⁸ Nitekim gerek *el-Muvatta* rivayeti, *el-Hücce* ve *el-Âsâr* gibi hadise dayalı eserleri gerekse *el-Asl*'da görüldüğü üzere fıkıh alanındaki eserlerinde çok sayıda hadise yer vermesi onun hadis alanındaki geniş birikimine delil teşkil eder.¹⁰⁰⁹ İmam Muhammed'in hadis alanındaki birikimi sadece bu bilgilere ulaşması açısından değil, hadis ilmine teknik anlamdaki vukufiyeti açısından da güçlüdür. Zira İmam Muhammed, bir hadis kitabı olan *el-Muvatta*'ı salt rivayet etmekle yetinmeyip, üzerinde tasarruflarda bulunarak Iraklıların ihticac ettiği hadisleri de eklemiş, tercihlerde bulunmuştur. Diğer yandan ehl-i hadis olan Medinelilerin hadisleri terk ettiklerini, kendi uygulamaları üzerinden gösterdiği *el-Hücce*'yi telif etmiş, bu eserinde ehl-i hadisi, hadisleri çeşitli sebeplerle uygulamadıkları için eleştirmiştir.¹⁰¹⁰ Bütün bunlar Şeyhayn'la ihtilafı bağlamında okunduğunda, hadislerin farklı, daha sahih tariklerine ulaşması ya da bir ravinin güvenilirliği hakkında Şeyhayn'dan farklı bir bilgiye erişmesi gibi ihtimalleri akla getirmektedir.¹⁰¹¹ Ayrıca hadis ilmine teknik anlamdaki vukufiyeti de hocalarıyla ihtilaf etme pahasına hadisi seçebilecek ehliyet ve yetkinliğe sahip olduğunu gösterir. Özellikle kadının nikahında velinin rolü konusunda ihticac ettiği hadislere Şeyhayn'ın hem sübut hem delalet konusundaki itirazlarına rağmen ihtilafını sürdürmesi bu yetkinliğin bir sonucu olarak görülebilir.

Hadislerin anlaşılma şekli konusundaki farklılık da bir diğer ihtilaf sebebi olarak karşımıza çıkar. İmam Muhammed'in hadis lafızlarının zahirine daha bağlı olduğu, teville daha az meylettiği söylenebilir. Nitekim yukarıda zikredilen örneklerin bir kısmında İmam Muhammed hadislerin zahir manalarıyla ihticac ederken, Şeyhayn'ın bunları tevil

¹⁰⁰⁷ Doğanay, "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye Muhalefeti", 510.

¹⁰⁰⁸ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 231.

¹⁰⁰⁹ Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 165-166; Doğanay, "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye Muhalefeti", 494; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 173; Mehmet Özşenel, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/43.

¹⁰¹⁰ Doğanay, "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye Muhalefeti", 494-495.

¹⁰¹¹ Benzer görüş için bkz. Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefi Mezhebi Örneği-* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 172.

ettiği görülür. Bu durum çalışmalarda genellikle, İmam Muhammed'in ehl-i hadisin usulünü de ihmal etmemiş olmasıyla ilişkilendirilir.¹⁰¹² Nitekim farklı muhaddislerin derslerine katılmasının ve onlarla yaptığı fikir alışverişlerinin İmam Muhammed'in hadisin sıhhatine ve hadislerin anlaşılmasına dair bakış açısının şekillenmesinde etkisinin bulunması uzak bir ihtimal değildir. Bu durumun, aynı zamanda haber-i vahidle kıyas ve akli istidlal tearuz ettiğinde, haber-i vahidi tercihe meylinin Şeyhayn'a göre daha fazla olmasında tesiri olduğu söylenebilir. Nitekim hülle/tahlil şartının akde etkisi konusunda Ebû Hanîfe kıyası öncelerken İmam Muhammed'in rivayete de kazai hükümde etkin rol vermesi bu tesirin bir sonucu olarak görülebilir. Zira diğer üç mezhep bu konuda doğrudan hadis lehinde hüküm vererek, ikinci erkekle tahlil şart koşularak yapılan nikahı geçersiz sayar. Bu durumda İmam Muhammed iki görüşün ortasında bir pozisyonudur. Nitekim İmam Muhammed muhaddis fakihlerden sayılarak,¹⁰¹³ ehl-i hadis ve ehl-i rey'in yaklaşımlarını cemedan bir isim olarak nitelenir.¹⁰¹⁴

İmam Muhammed ve Şeyhayn arasında ihtilaflı olan aile hukuku meselelerinde diğer üç mezhebin İmam Muhammed'le görüş birliğinin oranı, İmam Muhammed'in ehl-i hadis usulüne yaklaşması noktasında fikir verebilir. Zira bir önceki bölümde incelenen ihtilaflı 29 meselede, üç mezhebin, taraflardan birinin görüşünü benimsedikleri meseleler tarandığında, aşağıdaki tabloda görüleceği üzere, İmam Muhammed'le ittifak ettikleri mesele sayısı bariz şekilde fazladır.¹⁰¹⁵

Çizelge 2.1. Diğer mezheplerin Hanefî imamları ile ittifak ettikleri mesele sayısı

	Mâlikî Mezhebi	Şâfiî Mezhebi	Hanbelî Mezhebi	Üç mezhep birden
İM ile ittifak	13	13	12	6
ŞYH ile ittifak	4	4	4	1
EH ile ittifak	0	1	1	0
EY ile ittifak	1	1	1	1

Bu tablo İmam Muhammed'in, ehl-i hadisin usulünü de ihmal etmemesinin hem

¹⁰¹² Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 298; Doğanay, “Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebu Hanîfe'ye Muhalefeti”, 493; Özşenel, “İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu”, 93.

¹⁰¹³ Tehânevî, *Kavâid*, 59.

¹⁰¹⁴ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 171-172.

¹⁰¹⁵ Bazı meselelerde mezheplerin görüşleri tespit edilememesi, bazılarında, tamamen farklı üçüncü bir görüş benimsemişlerdir. Diğer bazı meselelerde ise ya benimsenen görüş hakkında iki rivayet vardır veya Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünü İmam Muhammed'in görüşüyle birlikte benimsemeleri durumu da söz konusu olabilmektedir. Tablodaki sayıya bu görüşler dahil edilmeden, net olarak tespit edilebilen içtihatların sayısı alınmıştır.

bir göstergesi hem bir sonucu olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, ehl-i hadisin usulüne yakınlığının Şeyhayn'a kıyaslanması noktasında da veri sunabilir. İmam Muhammed'in muhaddisler ve fukahânın usulünü bir arada işleten bu yaklaşımının Şeyhayn'la hadis kaynaklı ihtilafında önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Özetlenecek olursa, ele aldığımız konular özelinde, İmam Muhammed'in Şeyhayn'la hadis kaynaklı ihtilafına bakıldığında öne çıkan hususlar, İmam Muhammed'in hadis lafızlarının zahiri manalarıyla amel etme konusunda daha titiz davranması, hadis ve kıyas tearuz ettiğinde hadisi tercih etmesi ve Şeyhayn'a nisbetle ehl-i hadisin usulünü daha fazla dikkate almasıdır. Tearuz eden rivayetler arasında Şeyhayn'dan farklı hadisleri tercih etmesinde ise, ilerleyen başlıklarda ele alınacak ihtiyat, örf, maslahat, kolaylaştırma gibi hususlar yanında, rivayet bilgisinin daha fazla olması ile ehl-i hadisin usulünü ihmal etmemesinin de önemli yeri olduğu söylenebilir.

2.1.2. Sahabi Kavline Dayalı İhtilaf

Hanefî mezhebinde sahabi kavlinin hücciyeti konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Sahabenin icmaı ve muhalifi bilinmeyen, rey ile kavranamayacak meselelerdeki sahabi kavlinin hüccet olduğu konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.¹⁰¹⁶ Ebû Hanîfe¹⁰¹⁷ ve İmam Muhammed'den¹⁰¹⁸ gelen rivayetlerden anlaşıldığına göre, bir konuda farklı sahabi kavilleri olduğunda bunlardan biri alınır. Sahabenin serdettiği görüşlerin dışına çıkılmaz.¹⁰¹⁹ Diğer sahabilerin muhalefeti veya muvafakati hakkında bilgi bulunmayan ve rey ile bilinebilecek bir hususta gelen sahabi kavliyle amel etmenin hükmü konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.¹⁰²⁰ Çalışmamız açısından önem arz eden husus, mezhebin üç imamının bu husustaki yaklaşımıdır. Konu hakkında yapılan çalışmalarda onların diğer sahabilerin muhalefeti veya muvafakati hakkında bilgi bulunmayan ve rey ile bilinebilecek bir hususta gelen sahabi kavliyle amel etmeyi vacip

¹⁰¹⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/110; Ebû Zeyd Debusi, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin Meys (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 256.

¹⁰¹⁷ “Kur'an'da bir hüküm bulduğum zaman onu alırım. Kur'an'da bulamadığım zaman Resûlullah'ın Sünneti'ni alırım. Allah'ın Kitabı'nda ve Resûlullah'ın Sünneti'nde bulamadığım zaman ashâbının sözlerine başvururum. Onlardan dilediğim kimsenin sözünü alır, dilediğimin sözünü terk ederim fakat onların sözlerinden dışarı çıkıp başkalarının sözünü almam.” (Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbu* (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1430), 98.)

¹⁰¹⁸ “Fıkıh dört şey üzerine bina edilir. Bunlar: Kur'an'da mevcut olan, Hz. Peygamberden mütevatir ve meşhur olarak rivayet edilen Sünnet, Sahâbenin üzerinde icmâ' ettiği ve hakkında ihtilafa düştüğü görüşler ve Müslümanların güzel gördüğü şeylerdir.” (Serahsî, *Usûl*, 1/318.)

¹⁰¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/271.

¹⁰²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/361-362; Debusi, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, 256; H. Yunus Apaydın, “Sahabi Sözünün Hukuki Değeri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 330; Recep Çetintaş, “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 611.

değil caiz gördükleri ifade edilir. Bu çıkarım, fûru örnekler incelendiğinde kimi meselelerde sahabi kavline dayandıkları, kimi meselelerde ise sahabi kavlini terk ederek rey ile görüş bildirdikleri şeklindeki tespitle gerekçelendirilerek örnekler zikredilir.¹⁰²¹

Üç imamın, hakkındaki yaklaşımları bu şekilde özetlenebilecek olan sahabe kavli, çalışmada incelenen ihtilaflarda iki meselede kendine yer bulur. Bunlardan biri hamilenin sünnete uygun boşanma şeklinin kaç talakla olacağı konusudur. İmam Muhammed'e göre mezkur boşama ancak tek talakla gerçekleştirilebilirken Şeyhayn'a göre birer ay arayla üç talak verilmek suretiyle gerçekleştirilebilir. İmam Muhammed *el-Asl* isimli eserinde bu meseledeki görüşünü zikrettikten sonra, delil olarak sahabeden Abdullah b. Mes'ud ve Cabir b. Abdullah'ın da bu görüşte olduğunu nakleder. Bu sahabilerin fakih olması sebebiyle, sözlerinin kıyasa önceleneceğini belirtir. Şeyhayn ise rey ile hüküm verir. İmam Muhammed'in bu tavrı, bir üst paragrafta zikredilen bilgilerle birlikte düşünüldüğünde şöyle bir sonuca götürür: İmam Muhammed kıyasla bilinebilecek hususlardaki sahabi kavline uymayı vacip görmemekle birlikte, ona göre sahabinin fakih olması, kavlinin değerini artırarak bir adım öne geçirir ve kıyasa önceleme ihtimalini artıran bir unsur olarak karşımıza çıkar. İmam Muhammed'in tercih ettiği görüşün ihtiyata daha yakın olması da -ilgili başlık altında ele alınacağı üzere- kıyası terk edip sahabi kavliyle amel etmesinde bir diğer etken olarak görülebilir. Zira İmam Muhammed'in farklı sahabi kavilleri arasında tercih yaparken dikkate aldığı hususlardan birinin, rivayet içeriğinin ihtiyata yakınlığı olduğu ifade edilir.¹⁰²² Farklı sahabi kavilleri arasında uyguladığı bu kriteri sahabi kavli ile kıyas arasında da uygulaması uzak bir ihtimal değildir.

Bu başlık altında yer verilebilecek diğer bir mesele, bir veya iki talaktan sonra kadının başka biriyle evlenmesinin önceki talaklar üzerindeki etkisidir. Şeyhayn'a göre kadın bir veya iki talakla boşandıktan sonra başka biriyle evlense, sonra ikinci kocasından ayrılıp eski kocasına dönse, önceki talaklar sıfırlanır. Ancak İmam Muhammed'e göre ilk koca üç talakla boşamadığı sürece başka biriyle evlenmek eski talakları sıfırlamaz. Kaç talak hakları kaldıysa onunla devam ederler. Bu ihtilaf mevzuunda tarafların delillerinden biri sahabi kavlidir. Şeyhayn İbn Abbas, İbn Ömer ve İbn Mes'ud'un kavlini alırken, İmam Muhammed Hz. Ömer, Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Ebû Hureyre ve İmran b. Husayn'ın

¹⁰²¹ Apaydın, "Sahabi Sözünün Hukuki Değeri", 330; Çetintaş, "Haneî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri", 611-617; İbrahim Halil Demir, "Fıkıh Usûlünde Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması Meselesi", *Apjir* 6/2 (2022), 235-236.

¹⁰²² Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 146-147.

kavlini tercih eder.

Görüldüğü üzere iki taraf da görüşlerini sahabi kavline istinad ettirmektedir. Bu noktada İmam Muhammed'in neden İbn Abbas, İbn Ömer ve İbn Mes'ud'un kavlini değil de Hz. Ömer, Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Ebû Hureyre ve İmran b. Husayn'ın kavlini tercih ettiğinin tespit edilmesi önem arz eder. İmam Muhammed'in tearuz eden haber-i vahidler arasında tercih kriterlerinden biri ravi sayısının bir diğer deyişle daha fazla tarikten gelmesidir.¹⁰²³ İmam Muhammed'in tercih ettiği görüşün daha fazla sahabiden nakledilmesinin, İmam Muhammed açısından bir tercih sebebi olduğu söylenebilir.

Bir diğer etken ise sahabinin niteliğidir. İmam Muhammed'in sahabi kavlini tercih kriterleriyle ilgili çalışmalarda, bir konuda ashabdan farklı kaviller geldiğinde İmam Muhammed'in bunlar arasında tercih yaparken, Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ud gibi daha büyük ve fakih sayılan zatların görüşlerini Zeyd b. Sabit ve Ebû Hureyre gibi sahabilerin görüşlerine öncelediği ifade edilir.¹⁰²⁴ Burada her ne kadar İbn Mes'ud'un kavlini bırakıp Ebû Hureyre'nin kavlini almış olsa da asıl etkenin Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin görüşleri olduğu görülür. Nitekim başka bir konuyla ilgili "Hz. Ömer ve Hz. Ali bu konuda ittifak etti. Başka görüşü almak uygun olmaz"¹⁰²⁵ şeklindeki ifadesinden, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kavilleri ve ittifaklarının onun için tercih sebebi olduğu anlaşılır. Hz. Ali ve Hz. Ömer'in fıkıh bilgilerinin daha fazla olmasının da bu durumda etkili olma ihtimali yüksektir. Bu durumda İmam Muhammed'in, daha kuvvetli ve hata ihtimali daha az olan tarafı tercih etme yönünde bir tutumu olduğu söylenebilir ki bu husus onun, ihtiyatlı olana meyletme şeklindeki genel tavrıyla da örtüşür.

Özetle ifade edilecek olursa, İmam Muhammed sahabi kavlini alırken gerek nicelik gerek nitelik bakımından hem sahabi hakkında hem de rivayetin içeriği hakkında birtakım kriterleri göz önünde bulundurur. Kriterlerine uyması, onun sahabi kavlini kıyasa öncelemesinde etkili olduğu gibi, farklı sahabi kavilleri arasında tercih yapmasında da etkilidir. Koyduğu kriterlere bakıldığında hem nicelik hem nitelik yönünden hata ihtimalini en aza indirme şeklinde bir yaklaşımın ön plana çıktığı görülür.

2.1.3. Kıyas-İstihsan Tercihinde Farklılık

Genel anlamıyla kıyas; hakkında nass bulunan meselenin hükmünü aralarındaki

¹⁰²³ Serahsî, *Usûl*, 2/24; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 219-220.

¹⁰²⁴ Boynukalın, *Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eseri*, 205.

¹⁰²⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, 4/284-285. İmam Muhammed'in İbn Ömer'in kavlini bırakıp Hz. Ali'nin kavlini tercih ettiği bir diğer örnek için bkz. Malik b. Enes, *Muvatta'u Malik bi-rivayeti Muhammed*, 318, (H. No: 746).

ortak özelliğe veya benzerliğe binaen, hakkında nass bulunmayan meseleye ta'diye etmek şeklinde tanımlanabilir.¹⁰²⁶ İstihsan ise; daha evla olan bir manadan dolayı kıyası terk etmek; ¹⁰²⁷ genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodu; ¹⁰²⁸ bir mesele hakkında derinlemesine düşünmeden önce akla ilk gelen zahir kıyasa muarız olan delil¹⁰²⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Kıyas ve istihsanı en çok kullanan mezheplerden biri olan Hanefî mezhebinde, İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki ihtilafların bir kısmı da bu iki yöntemden birini tercih etmedeki farklılığa dayanır.

Çalışmamızda mezkur sebebin ihtilafa etkisinin bulunduğu beş mesele tespit edilmiştir. Bunlardan ilki; mehir tesmiye edildikten sonra fakat ödenmeden önce karı koca birlikte vefat edip, mirasçılarının mehir miktarında ihtilaf etmesi durumunda miktarın neye göre tespit edileceği meselesidir. Kıyasa göre bu anlaşmazlıkta, eşler yaşarken yaşanan anlaşmazlıkta verilen hükmün aynısının verilmesi ve emsal mehrin ölçü alınması gerekir. Nitekim İmam Muhammed kıyasa dayanarak bu sonuca ulaşmıştır. Ancak Ebû Hanîfe sahabenin eşlerden birinin vefatıyla bile emsal mehrin hükmünün ortadan kalkıp kalkmayacağı konusunda ihtilaf etmelerinden hareketle, ikisi de vefat ettiğinde emsal mehrin hükümsüz kalacağı konusunda ittifak ettikleri sonucuna ulaşır. Bu çıkarımından dolayı sahabenin ittifakına dayanarak istihsanı tercih eder. Bu meselede İmam Muhammed'in kıyası tercih etmesi, tarafların vefatıyla emsal mehrin düşmeyeceği şeklindeki ilkesini daha kuvvetli gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

Bir diğer ihtilaflı husus; süt babanın kim olduğunun tespiti meselesidir. İhtilaf şöyle özetlenebilir: bir kadın doğum yaptıktan sonra kocası vefat etse veya boşansalar, kadın iddetini tamamladıktan sonra başka bir adamla evlense ve önceki doğumundan kaynaklı sütü kesilmeden tekrar hamile kalsa, hamileliği sırasında başka birinin süt emme çağındaki çocuğunu emzirse, bu çocuğun süt babası birinci koca mı yoksa ikinci koca mı olacaktır? Ebû Hanîfe henüz doğumun gerçekleşmemesinden hareketle “Şek ile yakîn zail olmaz” aslına göre hükme varırken, İmam Muhammed ihtiyat sebebiyle istihsan yaparak bu genel kuraldan ayrılır.

Bir diğer mesele ise, eşlerin ayrılmaları durumunda ortak kullanımdaki eşyaların kime verileceği hususudur. Bu konuda kıyas ve istihsan arasındaki tercih farkından

¹⁰²⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/270; H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/528.

¹⁰²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/234.

¹⁰²⁸ Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/339.

¹⁰²⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/200.

kaynaklanan ihtilaf İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf arasında cereyan eder. İmam Muhammed kıyası tercih ederek ortak eşyaların tamamının kocaya veya varislerine verileceğini savunur. Ebû Yûsuf kıyasa göre hükmün böyle olması gerektiğini kabul etmekle birlikte örfe dayanarak istihsan yapar ve çeyiz miktarı kadar kısmının kadına veya onun varislerine verilmesi gerektiği hükmüne ulaşır.

Kıyas istihsan tercihindan kaynaklı diğerk bir ihtilaf, iddetinin son hayızı biten kadının sadece teyemmüm yapmasının, kocanın ric'at hakkını bitirip bitirmeyeceğı, kadının bu teyemmümle namaz kılmasının gerekip gerekmeyeceğı üzerinedir. İmam Muhammed teyemmümün namaz kılma, mushafa dokunma gibi amelleri mübah kılmasından hareketle temizlik hükmü doğurmada teyemmümü gusle kıyas ederek ikisine de aynı sonucu bağlar. Ona göre su yokken teyemmüm etmek, su varken gusletmekle eşdeğerkdir. Bundan dolayı namaza gerek kalmadan mücerred teyemmümle ric'at hakkının sona ereceğini savunur. Şeyhayn ise asıl olanın su ile temizlik olması, teyemmümün zarureten mübah kılınmasına dayanarak istihsan yapar. Buradaki istihsanın hafı kıyas sebebiyle istihsan olduğı söylenebilir. Zira ilk bakışta teyemmüm temizlik hükümlerini mübah kılsa da gusül gibi aslı değıl arızî bir temizliktir.

Kıyas-istihsan tercih farkına dayanan son ihtilaf ise iki karısı olan bir adamın karılarına, “Vallahi sizden birine yaklaşmayacağım” (وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ وَاحِدَةً مِنْكُمَا) dediğinde, eşlerinin sadece birine mi yoksa ikisine birden mi îlâ yapmış olacağı konusundaki görüş ayrılığıdır. İmam Muhammed kocanın bu cümlesini hakkında ihtilaf olmayan, “Vallahi birinize yaklaşmayacağım” (وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُ إِحْدَاكُمَا) cümlesine kıyas ederek iki cümleye de aynı hükmü vererek sadece bir eşine îlâ yaptığı sonucuna ulaşır. Şeyhayn ise iki cümleyi کُلّ edatı üzerinden karşılaştırarak anlam içeriklerinin farklı olduğı hükmü verir ve hafı kıyas sebebiyle istihsan yapar; her iki eşe de îlâ yapmış olduğunu savunur.

Kıyas-istihsan ihtilafına dayalı görüş ayrılıkları topluca incelendiğinde ilk öne çıkan husus, İmam Muhammed'in beş meselenin dördünde kıyası tercih eden taraf olmasıdır. İmam Muhammed'in verilen hükümlerin birbiriyle çelişmemesi ve bütünlük içinde olması yönündeki hassasiyetinin onun kıyasa daha fazla meyletmesinde etkili söylenebilir. Zira kıyasta sistem bütünlüğü istihsana göre daha fazla korunup, çelişkiye düşme ihtimali daha azalır. Benzer meselelere farklı hükümler verdikleri için Medine ehlini defaatle eleştiren İmam Muhammed'in bu konuda hassasiyeti olduğı anlaşılmaktadır. Bu hassasiyeti, benzer meselelere farklı hüküm verme ihtimali istihsana göre daha az olan kıyasa yönelmesinde bir etken olabilir.

İmam Muhammed'in kişisel temayülü de kıyası daha fazla benimsemesini

etkileyen bir unsur olabilir. Gerek fıkıh kitaplarının elimizdeki sistematığının ilk kurucusu olması, gerek Hanefî mezhebi literatürünü sistemli şekilde tedvin etmesi gerekse çok sayıda farazi mesele üreterek ulaştığı hükümlerin belli bir sistematik içinde olmasına çalışması gibi hususlar, onun sistem kurmaya meyilli bir zihin yapısı olduğuna işaret eder. Böyle bir zihin yapısının sistem kurmaya ve sabiteler oluşturmaya daha elverişli bir yöntem olan kıyası daha fazla tercih etmesi şaşırtıcı değildir.

İmam Muhammed'in kıyas karşısında istihsanı tercih ettiği tek meselede istihsan veçhinin ihtiyat olması dikkate değer bir diğer husustur. Zira ilgili başlıkta görüleceği üzere ihtiyat İmam Muhammed'in içtihatlarında önemli bir yer tutar. Bu bağlamda kıyas ve istihsan tercihleri bir arada değerlendirildiğinde, hüküm istinbatında kıyası daha çok tercih eden İmam Muhammed nazarında ihtiyatın, istihsanı kıyasın önüne geçirebilecek derecede önemli olduğu sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla ihtiyat>kıyas>istihsan şeklinde bir önem sırası benimsediği yorumu yapılabilir.

Özetlenecek olursa İmam Muhammed'in içtihatlarında kıyas, istihsana göre daha ön plandadır. Bu durum onun hükümlerin bütünlük içinde olmasına yönelik tavrıyla ilişkilendirilebilir. Ancak kıyası önceleyen genel tavrı, onun kıyas konusunda katı bir tutum benimsediği anlamına gelmez. Zira İmam Muhammed gerekli gördüğünde kıyası bırakıp istihsana dayanarak hüküm vermekten çekinmez.

2.1.4. Farklı Alimlerle İrtibatı

İmam Muhammed'in hocaları arasında ilk iki sırayı Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un aldığı izahtan varestedir. İmam Muhammed bu iki hocasının derslerine devam ederken aynı zamanda Kûfe'deki hadisçilerden ve diğer alimlerden de ders almıştır.¹⁰³⁰ Ayrıca Kufe'deki eğitimini tamamladıktan sonra ilmi seyahatlere çıkmaya başlamış, özellikle Hicaz'a yaptığı yolculuk vesilesiyle hem buradaki ders halkalarına katılmış hem de hac ve umre için Hicaz'a gelen farklı alimlerle görüş alışverişi yapma imkânı bulmuştur.¹⁰³¹ Böylece çok sayıda alimin ilmi birikiminden, bakış açısından istifade etme fırsatı olmuştur. İmam Muhammed'in bu süreçte Medine ehlinin delillerine hakimiyet kazandığı ve bu durumun onu hocalarından ayıran bir meziyet olduğu ifade edilir.¹⁰³² Diğer yandan farklı alimlerle irtibatının onun zihin dünyasının şekillenmesine etki edeceği aşîkardır.

¹⁰³⁰ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/169; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 81; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 3

¹⁰³¹ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 82.

¹⁰³² Hasan Küçükösman, *Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarının Ehli Hadis'e Yaklaşımı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 267-268.

Bu etki kimi zaman *el-Hücce*’de çok sayıda örneği görüldüğü üzere kendi mezhebinin görüşlerinin isabetine daha fazla ikna olmasını sağlarken, bazen de karşılaştığı yeni görüşü daha isabetli bulması şeklinde kendini göstermiştir.

Bu duruma verilebilecek bir örnek, zıharda lafzın sarıhlığı hususundaki tavrıdır. Koca, karısına haramlık kastederek veya özel bir niyeti olmadan “Sen bana annem gibisin” dediğinde, özel olarak zıhara niyet etmese bile, İmam Muhammed’e göre zıhar yapmış sayılır. Şeyhayn’a göre bu durumda zıharın gerçekleşmesi için kocanın zıhara niyet etmesi gerekir. İmam Muhammed burada niyetten ziyade kocanın ağzından çıkan lafzı önceler, cümlelerin teşbih edatı içermesine dayanarak sonuca varır. Benzer durum koca zıhar niyetiyle karısına “Sen bana haramsın” demesinde verdiği hükümde görülür. Şeyhayn’a göre bu durumda kocanın niyeti, lafzın muhtemel manaları arasında olduğundan zıhar gerçekleşir. İmam Muhammed ise kocanın muzahir olmayacağı kanaatindedir. Buradaki gerekçesi ise kocanın kullandığı cümlelerin teşbih edatı içermemesidir. Görüldüğü üzere İmam Muhammed’in temel kriteri kocanın kullandığı lafızlar ve cümlelerin teşbih edatı içerip içermemesidir. Onun bu yaklaşımının bir sebebinin farklı alimlerle irtibatı olduğu söylenebilir. Zira İmam Muhammed’in hocalarından olan İmam Malik’in “Talâk konusunda insanların ağızlarından çıkan lafızlar alınır”¹⁰³³ şeklindeki cümlesinin bu meseledeki içtihadında etkisi olması muhtemeldir. Zira her iki mesele de evliliğin bitmesiyle alakalıdır.

Diğer yandan lafzın zahirini önceleme noktasında, İmam Şâfiî ile irtibatının da etkili olduğu düşünülebilir. Zira nassların yorumunda zahiri esas alma, İmam Şâfiî’nin fıkında ayırıcı özellik niteliğindedir.¹⁰³⁴ İmam Muhammed gerek zıhar konusundaki bu örnekte gerekse -Lafzın Zahirini Alma başlığında incelenecek örneklerde görüleceği üzere- birçok konuda mükellefin lafzını niyete önceler. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a nazaran lafzın zahirine daha fazla önem verir.

Hadis Kaynaklı İhtilaflar başlığında İmam Muhammed’in hadislerin zahiriyeye daha fazla amel ettiği, teville daha az meylettiğinden bahsedilmişti. Mezkur tavrı İmam Muhammed’in ehl-i hadisin usulünü de ihmal etmemesiyle ilişkilendirilir.¹⁰³⁵ Bu yaklaşımında da farklı alimlerle irtibatının etkisi olduğu aşıkardır. Dolayısıyla hadis

¹⁰³³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/286.

¹⁰³⁴ Saffet Köse, “Şâfiî Zâhiriliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 12.

¹⁰³⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 298; Doğanay, “Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî’nin Ebu Hanife’ye Muhalefeti”, 493; Özşenel, “İmam Muhammed Şeybânî’nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu”, 93.

kaynaklı ihtilaflarının -en azından bir kısmının- da farklı alimlerle yaptığı görüş alışverişlerinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Özet olarak ifade edilecek olursa İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilafının bir kısmında onun farklı alimlerle irtibatının etkisi vardır. Diğer mezhepler ve şahısların içtihatları karşısında çoğu zaman kendi mezhebinin görüşlerini tercih etse de zaman zaman diğer alimlerin görüşleri lehine tutum benimsediği de bir vakıadır. Ayrıca tikel görüşler yanında genel yaklaşımı ve bakış açısının şekillenmesinde de farklı alimlerle irtibatının etkisi görülür. Bu durumun Şeyhayn'dan farklı görüşler benimsemesinde önemli rol oynadığı rahatlıkla söylenebilir.

2.1.5. Konuyu Farklı Meseleye Kıyas Etme

Farklı meseleye kıyas etme ifadesiyle kastedilen, ihtilaflı meselede fakihin, kendi görüşünün isabetini delillendirmek için, diğer tarafın da kabul ettiği başka bir fikhî meseleyi ve çözümünü örnek göstermesi ve iki meseleye de aynı hükmün verilmesi gerektiğini savunmasıdır. Örnek üzerinden açıklanacak olursa, kocanın hizmetinin mehir olarak belirlenmesi konusundaki ihtilafta İmam Muhammed meseleyi hür kimsenin ecîr olarak çalışıp ücret almasının cevazı meselesi bağlamında ele alarak kocanın karısına hizmetinin mütekavvim mal kapsamında değerlendirileceği kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre bu tesmiye sahihtir. Ancak -ilgili başlıkta yer alan sebeplerden dolayı- müsemmanın teslimi imkânsız hale gelmiştir. Bu nedenle kıymetinin ödenmesi gerekir. Şeyhayn ise mezkur tesmiyeyi domuz ve şarabın mehir olarak belirlenmesine kıyas ederek kocanın hizmetinin mütekavvim mal kapsamına girmeyeceği, bu nedenle tesmiyenin fasid olduğu sonucuna ulaşır. Tesmiye fasid olduğunda mehr-i misl ödeneceğinden, bu durumda da kadına emsal mehri verileceğini savunur.

Benzer bir durum hamilenin sünnete uygun boşanma şekli meselesinde de görülür. İmam Muhammed bu meselede hamileyi mümteddetü't-tuhr olan kadına kıyas ederek sünnete uygun şekilde yalnızca tek talakla boşanabileceğini savunurken Şeyhayn sağîre ve âyiseye kıyas eder. Bu kıyas sonucunda hamilenin birer ay arayla birer talak verilerek boşanmasının da sünnete uygun boşama olduğu kanaatine ulaşırlar.

Örneklerde görüldüğü üzere tarafların görüş ayrılığı bulunan meseleyi farklı meselelere kıyas etmeleri bir ihtilaf sebebi olarak karşımıza çıkar. Cessâs'ın "bir diğer kıyas" olarak nitelediği¹⁰³⁶ bu durumun Hanefî mezhebi içinde birçok meseledeki ihtilafın dayandığı bir sebep olduğu ifade edilir. Ancak, farklı meseleye kıyas etmenin her zaman

¹⁰³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/119.

ihtilafın tek veya temel sebebi olmadığı görülür. Bir fakihin bir meseleye diğerinin farklı bir meseleye kıyas etmesi örf, zaruret, bakış açısı farklılığı vb. diğer unsurlardan da kaynaklanabilmektedir.¹⁰³⁷

2.1.6. Bakış Açısı Farklılığı

Bakış açısı farklılığı İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilafında önemli bir sebep olarak karşımıza çıkar. Bu tabirle kastedilen, tarafların aynı mesele hakkında farklı kanaate sahip olmaları, bunun sonucu olarak meselenin hükmü konusunda farklı kararlar vermeleridir. Bireylerin karar verme süreçleri yetiştikleri çevre, aldıkları eğitim, muhatap oldukları insanlar gibi çevresel etmenler yanında bireylerin zihinsel kapasiteleri ve şemaları, şahsi karakter özellikleri ve temayülleri gibi faktörlerden etkilenir.¹⁰³⁸ Bunların bileşkesi bireyin olaylara bakışına dair bütüncül bir perspektif ve bir bakış açısına sahip olmasını sağlar. Bir fikhî meselenin hükmünü tespit etme eyleminin de bir karar verme faaliyeti olduğu düşünüldüğünde, bireyin karar verme sürecinde etkili olan ve onun bakış açısını oluşturan tüm unsurların, müçtehidin fikhî meselenin hükmünü tespit etme sürecinde de etkili olduğu sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki ihtilafların önemli bir kısmı, kısaca bakış açısı farklılığı olarak nitelenebilecek mezkur faktörlerdeki farklılıklara dayanır. Burada belirtilmesi gerekir ki; bakış açısı farklılığı, ihtilafın indî, bireysel sebeplerden kaynaklandığı anlamına da gelmez. Burada söz konusu edilen durum, ilmi delil ve kaynakların izin verdiği sınırlar içinde meselelere farklı açılardan yaklaşılması, farklı yönlerinin öncelenmesidir. İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki ihtilaf sebeplerinin büyük bir kısmı belli başlıklar altında tasnif edilebilecek niteliktedir. Nitekim çalışmamızda da bu şekilde bir yol izlenmiştir. Ancak aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere, bazı görüş ayrılıklarının dayandığı sebepler bu şekilde kategorize edilmeye ya da başlık altına almaya imkân vermeyecek niteliktedir. Diğer bir deyişle ihtilafın sebebi kaynak/delil farklılığı olmadığı gibi, usul ilkeleri de değildir. İncelediğimiz kaynaklarda da bu yönde ipucu verecek herhangi bir veri mevcut değildir. Bu durumda mesele hakkındaki ihtilafın, tarafların o meseleye dair bakış açılarının farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim ilgili çalışmalarda da bakış

¹⁰³⁷ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, 179.

¹⁰³⁸ Ümran Coşkun, "Karar ve Karar Verme Süreci", *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (2020), 1187-1188; Alper Küçükay, "Karar Vermenin Psikolojisi", *Türkiye Adalet akademisi Dergisi* 35 (2018), 609,614,628,631-632; Muhammed Ü. Öztürk, *Farklı Okul Türlerinde Öğrenim Gören Lise Öğrencilerinin Sınıf Seviyelerine Göre Düşünme Stilleri ile Karar Verme Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 25-28; Arzu Taşdelen, *Öğretmen Adaylarının Farklı Psiko sosyal Değişkenlere Göre Karar Verme Stilleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 27.

açısı farklılığı İmam Muhammed ve Şeyhayn arasında bir ihtilaf sebebi olarak zikredilir¹⁰³⁹ ve aralarındaki ihtilafların çoğunluğunun bu sebepten kaynaklandığı ifade edilir.¹⁰⁴⁰ Bu tespite paralel şekilde, çalışmamızdaki ulaşılan ihtilaf sebepleri arasında en yüksek oran da bakış açısı farklılığına dayanmaktadır.

Peşin ödenen nafakanın iadesi meselesindeki ihtilaf, bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Koca bir senelik nafakayı kadına peşin olarak ödese ve bir yıl dolmadan kadın veya koca vefat etse, Şeyhayn'a göre nafakanın kalan zamana tekabül eden kısmının iadesi istenemezken İmam Muhammed'e göre istenebilir. Zira Şeyhayn nafakanın sıra kapsamında olup hibeye benzemesini önceler. Onlara göre hibelere taraflardan biri vefat ettiğinde iade istenememesine kıyasla, peşin ödenen nafakanın da iadesi istenemez. İmam Muhammed ise nafakayı kocanın ihtibas hakkının karşılığı olarak görür. Vefat gerçekleştiğinde ihtibas sona ereceğinden, kadın veya varislerinin kalan zamanın nafakasını almaları için haklı bir sebep kalmaz. O nedenle iadesi gerekir. Bu ihtilaf tarafların nafakayı farklı açılardan değerlendirmelerinden kaynaklanır. Nafaka Şeyhayn'a göre sıra kapsamında bir ödeme olmasına karşın İmam Muhammed bedel olarak değerlendirir.

Zihar keffareti meselesindeki ihtilafın sebebi de bakış açısı farklılığıdır. Şöyle ki, üzerinde iki keffaret borcu olan koca 60 fakire tek seferde iki keffaret miktarına denk gelecek kadar yiyecek verdiğinde, İmam Muhammed'e göre iki zihar keffareti de ödenmiş olur. Zira iki keffarete yeterli olacak miktar, fakir olan kişilere ödenmiştir. Şeyhayn'a göre ise bu ödeme yalnızca bir keffaret borcunu düşürür. Zira bir zihar için 60 fakir doyurulması gerektiğine göre, iki zihar için 120 fakirin doyurulması gerekir. Bu tıpkı 30 fakire iki keffaret bedeli ödemek gibidir. Miktar yeterli olsa da ödenen fakir sayısı, yani mahal eksik olduğundan yapılan ödeme sadece bir ziharın keffaret yükümlülüğünü düşürür. Görüldüğü üzere bu meselede İmam Muhammed ödenen bedelin iki keffaret miktarına ulaşmasını yeterli görürken Şeyhayn bunun yanında ödeme yapılacak fakir sayısının da iki keffaret miktarına ulaşması gerektiği kanaatindedir.

Bir diğer örnek, eşlerin muhâlaa ve mübâree yapmaları halinde düşecek borçların kapsamıdır. Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda taraflar arasında nikaha dair tüm alacakları karşılıklı olarak düşer. İkisi de birbirinden herhangi bir talepte bulunamaz. Zira ona göre

¹⁰³⁹ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, 179; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 300-302; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 219-220.

¹⁰⁴⁰ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 300-301; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 219-220.

bu akitler taraflar arasındaki tüm ilişkiyi kesmeye yöneliktir. Bu amaç da ancak nikaha dair hiçbir borç ilişkisi kalmadığında mümkün olur. İmam Muhammed'e göre ise muhâlaa ve mübâree sadece bu akitler yapılırken konuşulan bedel hakkında hüküm doğurur. Diğer borçları etkilemez. Zira taraflar bu akitleri yaparken sadece bedel üzerinde konuşmuşlar, diğer hakların düşeceğine dair bir beyanda bulunmamışlardır. Görüldüğü gibi, bu meselede Ebû Hanîfe mezkur akitlerin amaçlarının öncelenmesi gerektiği kanaatindeyken İmam Muhammed ise akitlerin sadece üzerinde anlaşılan bedel hakkında hüküm doğuracağı kanaatinde dir.

Karısına yaklaşmayı iki rekat namaz kılmaya bağlayan, yani “Sana yaklaşırsam iki rekat namaz kılmak üzerime borç olsun” diyen kocanın îlâ yapmış olup olmayacağı da bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Şeyhayn'a göre kocanın îlâ yapmış olması için karısına yaklaşmayı oruç tutmak, sadaka vermek gibi meşakkat içeren ve/veya malında eksilme meydana getiren bir fiile bağlamış olması gerekir. İmam Muhammed'e göre ise, oruç tutmak ve sadaka vermeyi adamak sahih olduğu gibi, namaz kılmayı adamak da sahihtir. Bu hususta aralarında fark olmadığı gibi îlâ konusunda da fark olmamalıdır. Görüldüğü üzere Şeyhayn bu meselede kadına yaklaşmanın kendisine bağlandığı fiilin bedenî veya ekonomik meşakkat içermesini esas alırken İmam Muhammed ise adak olarak sahih kabul edilmesini önceler.

Çalışmada bakış açısı farklılığına dayanan başka ihtilaflar da mevcut olmakla birlikte, zikredilen örnekler maksadın hasıl olmasına yeterli geleceğinden bu kadarla iktifa edildi. Mezkur ihtilaflarda tarafların deliller veya usul konusunda görüş ayrılığı bulunmadığı, aynı deliller üzerinden aynı usul ile farklı sonuçlara ulaştıkları görülür. Esasında bakış açısı farklılığı, diğer ihtilaf sebeplerini de içine alacak bir kapsam genişliğine sahiptir. Zira farklı hadisleri delil alma, kıyas-istihsan tercihindeki farklılık, ihtiyatlı olanı tercih etme, farklı meseleye kıyas etme, fukahânın ihtilaflarını dikkate alma vb. diğer ihtilaf sebeplerinin temelinde de farklı hususları inceleme, meseleyi farklı açılardan ele almanın etkisi bulunur. Zira iki hadisten birini tercih ederken ilmi kriterler yanında tercih yapan kişinin bakış açısının etkisinin olmadığı söylenemez. Ya da hükmü kıyasa veya istihsana dayandırma noktasındaki tercihte de fakihin bakış açısının etkisi inkar edilemez. Bu durum İmam Muhammed ve Şeyhayn'ın ihtilaflarının çoğunun bu meseleye dayanmasını daha anlaşılır hale getirir.

İmam Muhammed'in aile hukuku meselelerinde Şeyhayn'la ihtilaf sebeplerinin irdelendiği bu başlığın sonunda şu söylenebilir ki; genel olarak bakıldığında mezkur ihtilaf temelde önemli bir usul ayrılığına dayanmamaktadır. Her ne kadar sahâbi kavli,

kıyas-istihsan tercihinde farklılık gibi esasında usul kapsamına giren konular ihtilaf sebepleri arasında zikredilse de bu hususlardaki ihtilaf ana esaslar üzerinde değildir. Örneğin sahabi kavliyle amel etme temel esaslarda görüş birliğinde olmalarına rağmen, farklı sahabilerin kavillerini almaları ihtilaf sebebi olarak karşımıza çıkar. Benzer şekilde kıyas ve istihsana dayalı ihtilaf, usulî yaklaşımlardaki farklılıktan ziyade, o meselede ikisi arasında farklı tercihlerde bulunmalarından kaynaklanır. Nitekim kıyası daha fazla tercih eden İmam Muhammed'in gerekli gördüğünde istihsana dayanarak hüküm verdiği de bilinmektedir.

Usul farkı olarak nitelenebilecek ihtilaf sebepleri daha çok hadisle alakalı meselelerde kendini gösterir. Nitekim İmam Muhammed'in ehl-i hadisin usulünü de ihmal etmemiş olması, hadis alanında ilkesel bazda olmasa da uygulama noktasında ehl-i hadisin kriterlerini de dikkate aldığı şeklinde yorumlanabilir. Çalışmada ele alınan ihtilaflı meselelerin delillendirmesi noktasında hadis alanında usul farkı olarak nitelenebilecek bir sebebe rastlanmıştır. O da tearuz eden hadisler arasında tercih kriterlerine dairdir. Buna göre bir rivayetin tarihlerinin sayı olarak muarızından fazla olması İmam Muhammed nezdinde tercih sebebiyken Şeyhayn nazarında bu durumun bir etkisi yoktur.

Diğer yandan İmam Muhammed'in ilmi seyahatleri, farklı alimlerle görüşmüş olması diğer bütün sebepler üzerinde rengi görünen bir diğer ihtilaf sebebi olarak karşımıza çıkar. Zira İmam Muhammed bu seyahatlerde muhtelif sosyo-kültürel ve ekonomik ortamlara şahit olma fırsatı bulmuş, farklı alimlerle yaptığı ilmi müzakereler sonucu fikir dünyası ve bakış açısını genişletme imkânı elde etmiştir. Nitekim ehl-i hadisin usulünü de ihmal etmemesinde de bu durumun etkisi olduğu varsayılabilir. Bunun yanında, hadisi kıyasa öncelemesi, teville daha mesafeli durup, mümkün mertebeye lafızların zahirine dayanmaya çalışması, kıyasa daha fazla yönelmesi gibi ihtilaf sebeplerinde de benzer etkinin söz konusu olduğu söylenebilir. Diğer yandan bu ilmi seyahat ve müzakerelerin etkisi ihtilaf sebepleri yanında içtihat ederken dikkate aldığı ilkelerde de kendini gösterir.

2.2. İmam Muhammed'in Aile Hukukunda Gözettiği İlkeler

Bir fakihin ürettiği tikel fikhî çözümler, esasen onun zihnî altyapısını, olaylara ve delillere yaklaşımını belirleyen metodolojik çerçeveyi ve benimsediği öncelikleri yansıtan veriler içerir. Fakihin münferit içtihatları bir bütün olarak ele alınıp analitik bir soyutlamaya tabi tutulduğunda, o fakihin genel usulü, temel hassasiyetleri, benimsediği ilkeler kendini göstermeye başlar. Bu bağlamda İmam Muhammed'in içtihatları da

benzer şekilde onun zihin dünyası, öncelikleri ve ilkelerine dair veriler sunar. Bu ilkelerin tespit edilmesi, günümüzde bir meselenin çözümü aranırken İmam Muhammed'in bakış açısına dair araştırmacının zihninde bir fikir oluşmasına yardımcı olur. Çalışmanın bu kısmında İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meselelerde verdiği hükümlere dayanılarak ulaşılan ilkelerine yer verilecektir.

2.2.1. Hadisi Kıyasa Önceleme

İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilafında hadisler önemli bir yer tutar. Hadis Kaynaklı İhtilaflar başlığında detaylıca incelendiği üzere rivayetlere dayalı ihtilaflar birçok açıdan ele alınabilir. Bunlardan biri de hadis ve kıyas tearuz ettiğinde hangisinin önceleneceğine dair yaklaşımdır. Muhtelif bağlamlarda zikrettiği; "...Bu konudaki rivayetler çoktur. Kıyas ve nazara ihtiyaç duyulmaz"¹⁰⁴¹ "...Bu konudaki rivayetler maruf ve meşhurdur. Bunların yanında nazar ve kıyasa ihtiyaç yoktur"¹⁰⁴² şeklindeki ifadeleri bu konudaki bakış açısını yansıtır niteliktedir. Nitekim İmam Muhammed ve Şeyhayn'ın bu konudaki tavırları karşılaştırıldığında İmam Muhammed'in rivayetler lehine hüküm verme oranının Şeyhayn'a nispetle daha yüksek olduğu görülür. Birinci bölümde zikredilen ihtilafların gerekçelerine bakıldığında bu durum net şekilde kendini gösterir. İlgili bölümde yer alan ihtilaflar genel olarak tarandığında, taraflardan biri diğerine hadise dayalı bir delil getirip, diğer tarafın kıyasa veya nazari istidlale dayandığı neredeyse tüm meselelerde, hadis delili getiren tarafın İmam Muhammed olduğu görülür. İmam Muhammed'in hadisle istidlal ettiği ihtilaflarda, Şeyhayn'ın gerekçelendirmelerinde çoğunlukla akli istidlaller geniş yer tutar. Şeyhayn, İmam Muhammed'in delil getirdiği hadisleri ya bu gerekçeler doğrultusunda tevil eder veya sıhhati konusundaki çekincelerini zikreder. Dolayısıyla ihticac edilebilecek kuvvette görmedikleri anlaşılır. Çalışma için yaptığımız araştırmalar boyunca, Şeyhayn'ın hadisle istidlal edip, İmam Muhammed'in akli gerekçelendirmeye ihtilaf ettiği bir örneğe rastlayamadık. Nitekim Wael B. Hallaq, İmam Muhammed'in, gerek Hz. Peygamber gerekse sahabe ve tabiundan gelen rivayetleri Ebû Hanîfe'ye nispetle daha fazla kullandığını ifade eder.¹⁰⁴³ İmam Muhammed'in ayetlerin tefsirinde rivayet tefsirine dirayetten daha fazla yer verdiği, onun tefsir anlayışında esas olanın rivayet tefsiri olduğu şeklindeki tespit de¹⁰⁴⁴ İmam

¹⁰⁴¹ Şeybânî, *el-Hücce*, 2/481-482.

¹⁰⁴² Şeybânî, *el-Hücce*, 1/316.

¹⁰⁴³ Wael B. Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society* 8/1 (2001), 4.

¹⁰⁴⁴ Gıyasettin Arslan, *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'an'ı Yorum Metodu* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2004), 230.

Muhammed nazarında rivayetlerin kıyas ve reye öncelendiğine delil teşkil eder.

Örneğin baliğa kızın nikahında velayet konusunda İmam Muhammed'in esas dayanağını hadisler oluştururken Şeyhayn'ın istidlalini büyük oranda akli gerekçeler/kıyas oluşturur. Hülle/tahlil şartının akde etkisi konusuna bakıldığında, “Allah kadını ilk kocasına helal kılmak amacıyla evlenen ikinci kocaya da (muhallil) kadının ilk kocasına da (muallil leh) lanet etmiştir.”¹⁰⁴⁵ şeklindeki rivayete İmam Muhammed'in daha fazla alan açtığı görülür. Zira Ebû Hanîfe mezkur hadisin evliliğin sıhhatini etkilemeyeceği, ancak tahrimen mekruh kılacağı kanaatindedir. İmam Muhammed ise hadise kazâî anlamda da sonuç bağlayarak hülle nikahının kadını, onu üç talakla boşayan ilk kocasına helal kılmayacağı hükmüne varır.¹⁰⁴⁶

Bu durum, İmam Muhammed'in yaptığı ilmi seyahatler, farklı alimler ve muhaddislerle irtibatının da etkisiyle, hadisin sıhhati ve anlaşılmasına yönelik kriterlerinin farklı olmasıyla ilişkilendirilebilir. İmam Muhammed genel anlamda Hanefî usulüne bağlı olmakla birlikte, özellikle rivayetler konusunda kısmî tercih farklılıklarının olduğu bir vakıdır. Dihlevî'nin (v. 1176/1762) ifade ettiğine göre İmam Muhammed, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan aldığı eğitimin ardından Medine'de İmam Malik'ten *el-Muvatta'*ı okuyup döndükten sonra, mezhebin görüşlerini mesele mesele *el-Muvatta'* ile karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Hocalarının görüşü *el-Muvatta'*da yer alan rivayete uygunsa onu almıştır. Uygun değilse, mezhep görüşünün sahabe ve tabiunun görüşlerine muvafakat durumuna bakmış, onlardan bir grubun görüşleriyle aynı doğrultadaysa yine mezhebinin içtihadını benimsemiştir. Ancak mezhebinin görüşü fukahanın amel ettiği sahih hadise muhalif olan zayıf bir kıyas veya tahrice dayanıyorsa ya da mezhep görüşü ulemanın çoğunluğunun ameline muhalifse onu terk ederek selefin görüşünü almıştır.¹⁰⁴⁷ Medine'deki eğitiminden sonra bu faaliyete girişmesi, orada görüştüğü alimler ve edindiği birikimin onun zihin dünyasında değişimlere yol açtığına işaret eder. Nitekim İmam Muhammed'in, Şeyhayn'a nispetle ehl-i hadisin usulünü daha fazla dikkate almasında da bu durumun etkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Özetle ifade edilecek olursa; İmam Muhammed yetiştiği ortam itibariyle ehl-i reyden sayılmakla birlikte, Hz. Peygamber (sav) ve sahabeden sahih bir rivayet

¹⁰⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 16 (No. 2076); İbn Mâce, “Nikah”, 33 (No. 1936).

¹⁰⁴⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/116; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/187-188; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/258.

¹⁰⁴⁷ Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahman Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1404), 39-40; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, 171-172.

bulunması halinde bunun reye önceleneceği kanaatindedir.¹⁰⁴⁸ Nitekim çalışmamızda yer alan ihtilaflarda da kıyasla hadis tearuz ettiğinde İmam Muhammed'in büyük çoğunlukla hadisi tercih ettiği görülür. Bu durumda farklı alimlerle, muhaddislerle irtibatının önemli etkisi olduğu söylenebilir. Zira onun hadisçilerin usulünü ihmal etmemesi diğer alimlerle irtibatının bir sonucu ve hadisi kıyasa öncelemesinin sebeplerinden biri olarak zikredilebilir.

2.2.2. Maslahatı Dikkate Alma

Genel anlamıyla maslahat, faydanın temin edilmesi, zararın ortadan kaldırılması anlamını taşır. Fıkıh usulünde delil olması bakımından üçe ayrılan maslahatın konumuzla ilgili olan kısmı mürsel maslahattır. Maslahat-ı mürsele, şariat tarafından itibar veya ilga edildiğine dair delil bulunmayan, hakkında sükut edilmiş maslahat türüdür.¹⁰⁴⁹ Hanefi mezhebinin klasik usul eserlerinde teorik olarak maslahata yer verilmese de pratikte maslahata dayalı hükümlerin yer aldığı görülür. Bunlar kimi zaman maslahata dayalı istihsan olarak bazen de mefhum olarak maslahatı içerecek şekilde zararı defedip faydayı temin etmenin amaçlandığı içtihadlar olarak karşımıza çıkar.¹⁰⁵⁰

Çalışmamızda yer alan İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meseleler arasında maslahatı gözetmesinin rol oynadığı iki konu mevcuttur. Bunlardan biri, mecnûnenin nikahında velisinin oğlu mu babası mı olacağı meselesidir. Şeyhayn'a göre nikah velayetinde asabelikteki sıralama esas alınır. Bundan dolayı mecnûnenin velisi oğlu olur. Ancak İmam Muhammed'e göre babası bu kadına, oğlundan daha şefkatli olduğundan, velayetin babaya verilmesi gerekir. Görüldüğü üzere İmam Muhammed'in babayı tercih etmesinin temel sebebi; babanın, şefkati sebebiyle kızının maslahatını daha fazla gözeteceği düşüncesidir.

İmam Muhammed'in benzer konularda farklı hüküm vermeme, çelişkiye düşmeme şeklinde bir hassasiyeti olduğundan bahsedilmişti. İlk bakışta bu meselede mezkur hassasiyetin gözetilmediği düşünülebilir. Zira nikah velayetinde asabelik sırasının esas alınması şeklindeki genel kuralı nikahla alakalı tüm meselelere uygulaması beklenirken, burada genel kuraldan ayrıldığı vehmini oluşturacak bir durum söz konusudur. Ancak derinlemesine bakıldığında, İmam Muhammed'in nikahta velayet

¹⁰⁴⁸ Ahmet Yaman, "Şeybânî", *Tarihte Müslümanlar-2*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 183.

¹⁰⁴⁹ Bilmen, "Maslahat-ı Mürsele", 134; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79,82; Erdoğan, "Maslahat-ı Mürsele", 346.

¹⁰⁵⁰ Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, 344.

konusunu bütünlüklü olarak ele aldığı görülür. Şöyle ki, normal şartlar altında nikahta velayette asabelik sırasının gözetilmesi, yakın asabenin evlenecek kızın maslahatını daha fazla gözetmesiyle doğrudan alakalıdır. Nitekim Hanefî mezhebinde baba ve dede dışındaki velilerin evlendirdiği küçük çocuklara buluş muhayyerliği verilmesine rağmen baba ve dedenin velayetinde bu muhayyerlik söz konusu değildir. Burada veliler arasında ayırım yapılmasında, baba ve dedenin küçüğün maslahatını daha fazla gözeteceği şeklindeki varsayım önemli yer tutar.¹⁰⁵¹ Bu durum İmam Muhammed'in nikahta velayet önceliğinin asabelik sırasına göre belirlenmesi şeklindeki genel kuraldan ayrılması olarak değil, o genel kuralın da arkasında yatan daha temel bir ilkeye, evlendirilen kişinin maslahatının gözetilmesi ilkesine dayanması şeklinde yorumlanabilir. Böyle bakıldığında nikah velayeti için öncelik sıralamasında “evlendirilen kişinin maslahatının daha fazla gözetilmesi” şeklindeki bir kritere dayandığı görülür. Hangi durumda hangi velinin evlenecek kadının maslahatını daha fazla gözeteceğini düşünüyorsa, önceliği ona verir. Bu durumda benzer olaylara benzer hüküm verme şeklindeki hassasiyetinin de korunduğu görülür.

Maslahata dayalı bir diğer ihtilaf ise, kocada cünûn, cüzzam, alaca hastalığı gibi rahatsızlıklar bulunması halinde kadına ayrılmak için tefrik talep etme hakkı verilip verilmeyeceğidir. Şeyhayn'a göre bu hastalıklar evliliğin esas gayesi olan cinsel birleşmeye engel teşkil etmediğinden tefrik talep etmek için geçerli sebep sayılmaz. Ancak İmam Muhammed'e göre mezkur rahatsızlıklar ve kadının kendisine zarar gelmeden kocasının yanında duramayacağı her durum tefrik talebi için geçerli sebeptir. Görüldüğü üzere burada İmam Muhammed'in tefrik talep hakkı vermesindeki temel gerekçe kadının zarar görmeden birlikte yaşayamayacak olmasıdır. Bir diğer deyişle İmam Muhammed'in bu içtihadının sebebi kadının zarar görmesine engel olmaktır. Dolayısıyla mefsedetin defedilmesi bağlamında, maslahatı gözeterek bu hükme ulaştığı görülür.

Bu meselede Şeyhayn evliliğin temel gayesini cinsel birlikteliğin gerçekleşmesine hasrederken İmam Muhammed eşlerin bir arada zarar görmeden, sükunet içinde yaşayabilmelerini de bu kapsamda değerlendirir. Zira cinsel birleşme gerçekleşse bile taraflardan birinin devamlı olarak zarar gördüğü bir durumda evlilikten beklenen maslahatlar tam anlamıyla ortaya çıkamaz. Diğer yandan Şeyhayn'ın aile birliğinin mümkün olan her şartta korunmasını öncelemesine karşın, İmam Muhammed'in kadının

¹⁰⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/213-215.

zarar görmemesini, diğer bir deyişle maslahatını da aynı oranda önemseydiği görülür.

Ayrıca İmam Muhammed'in içtihadı her ne kadar ayrılmak istemeyen kocaya zarar verir bir görünüm arz etse de hem evlilikten beklenen maslahatların bir kısmının ortadan kalkması hem de kadının göreceği zararlar karşılaştırıldığında, İmam Muhammed iki zarar arasından hafif olanı tercih ederek, daha büyük olanı defetme yoluna gider. Bu tavrıyla daha sonra "Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur" şeklinde ifade edilecek olan kaideyi uyguladığı görülür.

Diğer yandan Şeyhayn'ın aile birliğinin korunmasını önceleyerek toplumun menfaatini bireyinkine tercih ettiği, İmam Muhammed'in ise tersi tutum benimsediği şeklinde bir yorum yapılabilirse de daha dakik bir bakışla meseleye yaklaşıldığında farklı sonuca ulaşmak da mümkündür. Şöyle ki; kadını, sürekli olarak zarar gördüğü bir evliliğe devam etmeye mecbur bırakmak her ne kadar şeklen aile birliğini korusa da hakikatte aileden beklenen maslahatların çok büyük oranda kaybedilmesine sebep olur. Bu şekilde devam eden evlilikte ortaya çıkabilecek ek sorunlar ve bunların topluma olan yansımaları göz önünde bulundurulduğunda, zaten kendisinden beklenen maslahatları büyük oranda kaybeden evliliğin, mefsedet de doğurmaya başlayacağı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in bu meselede bireyin maslahatını toplum maslahatına öncelemesinden değil, toplum maslahatını daha geniş ve gerçekçi bir perspektiften yorumlaması söz konusudur.

Özetle ifade edilecek olursa İmam Muhammed gerek evliliğe başlangıç aşamasında gerekse evliliğin devamı sırasında maslahatı göz önünde bulundurur. Tefrik talep etme gerekçeleri meselesinde olduğu gibi iki tarafın da zarar görmesi durumunda hafif olan zararı tercih eder. Mecnûnenin velayeti konusunda olduğu gibi zararın kesin olmadığı durumlarda bile faydayı daha fazla temin edeceğini düşündüğü durumu lehine hüküm verir. Zira mecnûnenin oğlunun, bu kadının zararına olacak şekilde evlendirmesi yüksek bir ihtimal değildir. Ancak babanın, mecnûnenin maslahatını gözetme ihtimali oğuldan daha fazla olduğundan, İmam Muhammed babayı tercih etmiştir. Bu durumda İmam Muhammed hem fayda-zarar arasında kaldığında zararı defedip faydayı temin edecek şekilde hüküm verir, hem de iki fayda ve iki zarar arasında kaldığında, zarar ihtimali daha az olanla, fayda ihtimali daha fazla olanı tercih eder. Dolayısıyla mümkün olduğunca içtihadında maslahatı göz önünde bulundurur.

2.2.3. Örfü Dikkate Alma

Toplumda genel kabul gören, akli verilerin süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan söz ve davranışlar şeklinde tanımlanabilecek

örf,¹⁰⁵² fıkıh literatüründe kendisine yoğun biçimde atıfların yapıldığı bir kavramdır.¹⁰⁵³ “Adet muhakkemdir”,¹⁰⁵⁴ “Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir”,¹⁰⁵⁵ “Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir”¹⁰⁵⁶ vb. çok sayıda Mecelle kaidesinde kendine yer bulması, örfün hüküm istinbatında dikkate alınma boyutunu gösterir niteliktedir. Nitekim müftünün, mezhebin kaynakları yanında, bulunduğu beldenin örf ve adetini bilmesi gerektiği, aksi takdirde sadece fıkıh bilgisiyle fetva veremeyeceği ifade edilir. Bundan dolayı her müftünün, beldesinin ve zamanının şeriata muhalif olmayan örflerine bakması gerektiği belirtilir¹⁰⁵⁷

Örfün sosyal hayatın bir gerçekliği, fıkıhın sosyal hayat üzerinde de düzenlemeler içeren bir hukuk sistemi olduğu düşünüldüğünde, ikisi arasında kuvvetli bir bağın bulunması gayet doğaldır.¹⁰⁵⁸ Nitekim fûru fıkıh kaynaklarında hükümlerin gerekçelerine bakıldığında, fukahanın bu baği dikkate aldığı net biçimde görülür. Benzer yaklaşım İmam Muhammed’in içtihatlarında da mevcuttur. Çalışmamızdaki örnekler üzerinden izah edilecek olursa, İmam Muhammed’in örf konusundaki yaklaşımı hakkında fikir verebilecek örneklerden ilki kocanın karısını, zina sebebiyle aralarında sıhriyet oluşan bir kadına benzetmesinin zihar sayılıp sayılmayacağı konusudur. Bu meselede ihtilaf, “...babalarınızın nikahladığı kadınlarla evlenmeyin.”¹⁰⁵⁹ ayetindeki nikah lafzına verilen anlam üzerinde yoğunlaşır. Ebû Yûsuf bu kelimenin hakiki anlamı olan cinsel ilişki manasını esas alarak hüküm verir ve bu kocanın zihar yapmış olacağını savunur. İmam Muhammed’e göre ise, bu lafzın hakiki anlamı her ne kadar cinsel ilişki olsa da örfte evlenme akdi için kullanılır. Dolayısıyla zina edilen kadın bu ayetin kapsamına girmeyebilir. Bu nedenle karısını, zina sebebiyle sıhriyet oluşan bir kadına benzeten koca muzahir sayılmaz.

Bu meselede İmam Muhammed’in kavli örf sebebiyle lafzın hakiki anlamını bırakıp örfteki anlamına dayanarak hüküm verdiği görülür. Nitekim Serahsi de İmam Muhammed’in kavli örfle bağlı bir hükmüne dayanarak “sanki insanların örf ve kullanımı

¹⁰⁵² Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), “Örf”, 149; Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *el-Urf ve’l-âde’fi re’yi’l-fukaha* (Matbaatü’l-Ezher, 1947), 8; İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87-88.

¹⁰⁵³ Dönmez, “Örf”, 34/88.

¹⁰⁵⁴ 36. Madde bkz. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 26.

¹⁰⁵⁵ 43. Madde bkz. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 27.

¹⁰⁵⁶ 45. Madde bkz. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 27.

¹⁰⁵⁷ Ebû Muhammed Sirâcüddîn Üşî, *el-Fetâva’s-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman Bestevî (Linşya: Dâru’l-Ulûm Zekerîyya, 2011), 600-601; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, 193.

¹⁰⁵⁸ Dönmez, “Örf”, 34/87.

¹⁰⁵⁹ en-Nisâ 4/22

sebebiyle hakikat manasını terk etmiştir” şeklinde bir çıkarımda bulunur.¹⁰⁶⁰ Dolayısıyla İmam Muhammed’in kavli örfü, gerektiğinde lafzın hakiki manasını terk edecek derecede dikkate aldığı görülür. Nitekim İmam Muhammed insanların sözleriyle kastettikleri mananın tespitinde örfün dikkate alınacağını ifade eder.¹⁰⁶¹

Çalışmamızda incelenen diğer mesele, İmam Muhammed’in أَفْلَحِي lafzına, insanların kullanımı sebebiyle اِذْهَبِي anlamı vererek, kocanın talak niyetiyle karısına أَفْلَحِي demesi durumunda talakın gerçekleşeceği sonucuna ulaşmasıdır. Zira; Koca karısına talak niyetiyle “Git!” (اِذْهَبِي) dediğinde, boşanma gerçekleşir. Araplar (أَفْلَحَ بَخِير) sözünü “Hayırla git” (اِذْهَبَ بَخِير) anlamında kullanırlar. Dolayısıyla أَفْلَحَ kelimesi Arap örfünde اِذْهَبَ anlamında da kullanılabilir. Görüldüğü üzere İmam Muhammed, hakiki anlamı talaka muhtemel olmayan أَفْلَحِي sözünü, örfteki mezkur kullanım sebebiyle talaka muhtemel lafızlardan sayar.

İncelenen örneklerde görüldüğü üzere İmam Muhammed verdiği hükümlerde örfe önemli bir yer verir. Çalışmanın içeriği dolayısıyla incelediğimiz örneklerin ikisi de kavli örf kapsamında olmakla birlikte farklı alanlarda İmam Muhammed’in ameli örfü de dikkate aldığına dair örnekler mevcuttur.¹⁰⁶² Onun, boyacıların yanlarına giderek, örflerini, işlerini ne şekilde yürüttüklerini sorduğu nakledilir.¹⁰⁶³ Bu bilgiyi, genel anlamda esnafın teamüllerini öğrenmeye çalıştığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Diğer yandan, İmam Muhammed’in örfü bu denli dikkate almasında yaptığı ilmî seyahatlerin de etkisi olduğu düşünülebilir.¹⁰⁶⁴ Zira örflerini öğrenmek için esnafa sorular soran İmam Muhammed’in, ilim için gittiği beldedeki örfleri gözlemlemesi yüksek ihtimaldir. Böylece kendi fikhî çözümlerinin farklı örflere sahip beldelerde nasıl pratik sonuçlar doğurabileceğini test etme imkânı elde ettiği söylenebilir. İmam Muhammed’in İslam fikhındaki etkisi üzerinde çalışma yapan Desukî’nin tespitine göre, İmam Muhammed örfe, Şeyhayn’dan daha fazla alan açar.¹⁰⁶⁵ İmam Muhammed’in örfü bu denli önemsemesinde zikredilen unsurların etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Özetle ifade edilecek olursa, İmam Muhammed’in içtihatlarında örf önemli bir yer tutar. Gerek kendi beldesindeki esnafın örflerini gerek farklı beldelerdeki örfleri

¹⁰⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/272.

¹⁰⁶¹ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, 434.

¹⁰⁶² Şeybânî, *el-Asl*, 4/5, 6/205.

¹⁰⁶³ Muhammed b. Şihâb Kerderî, *Meâkibü’l-İmami’l-A’zam Ebî Hanîfe* (Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâirati’l-Meârif en-Nizâmiyye, 1321), 2/152; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 247.

¹⁰⁶⁴ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 249.

¹⁰⁶⁵ Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 246.

gözlemlemesi, onun örfe daha geniş alan açmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla İmam Muhammed, nassların izin verdiği ölçüde, insanların teamüllerine daha uygun, daha kolay uygulayabilecekleri hükümler üretmeye çalışan bir fakih profili çizer.

2.2.4. Lafzın Zahirini Alma

Fıkıh usulünde zahir lafız; üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın, sadece duymakla kendisinden kastedilen mana açıkça anlaşılan ancak te'vil, tahsis ve -vahiy süresi içinde- neshe kapalı olmayan lafız şeklinde tanımlanır.¹⁰⁶⁶ Bu tanım çalışmamız bağlamında şöyle yorumlanabilir; zahir lafızla karşılaşan müçtehit bu lafzın ilk anlaşılan manasına dayanarak hüküm verebileceği gibi, diğer deliller ışığında tahsis veya te'vil etmesi de mümkündür. Ancak delil olduğu halde lafzın zahirini öncelemesi de mümkündür. İmam Muhammed ve Şeyhayn'ın ihtilaf ettiği meselelerin bir kısmı, bu durumda lafzın zahirini alıp almama noktasında ortaya çıkar. İhtilafların bir kısmı da lafzın zahirinden anlaşılan manayı almakla tevil etme arasındaki tercih farklılıklarından kaynaklanır. Çalışmada incelenen meselelerde, İmam Muhammed'in Şeyhayn'a nisbetle lafzın zahir anlamını daha fazla ön planda tuttuğu, te'vile daha mesafeli davrandığı görülür.

İmam Muhammed'in bu tavrına, zifaf gerçekleşen evlilikleri bain talakla biten bir çift, kadının iddeti bitmeden tekrar evlenir, bu ikinci evlilikte zifaf gerçekleşmeden ayrıldıklarında mehir ve iddete dair ahkâmın belirlenmesi hususundaki ihtilaf örnek olarak verilebilir. Bu meselede İmam Muhammed konuyla ilgili ayetlerin¹⁰⁶⁷ zahir manasına göre hüküm vererek, bu çiftin önceki evliliklerini yok sayar, ilk defa evlenen ve zifaftan önce boşanan çifte verilen hükmü, bu çifte de uygular. Ayetlerden, zifafın gerçekleşmediği evliliklerde kadının iddet beklemeyeceği ve müsemmanın yarısının verileceği üzerinde düşünmeye gerek kalmadan, açıkça anlaşılır. Evliliği yapan çiftin önceki evliliklerinin iddeti içinde olup olmadıkları şeklinde bir ayrım bulunmaz. İmam Muhammed bu durumda ayetin zahir manasına göre hüküm verir ve kadının ikinci evlilikten dolayı iddet beklemeyeceği ve müsemmanın yarısını alacağı sonucuna ulaşır. Şeyhayn ise, ikinci evliliğin iddetin sebebi olan kocayla olması durumunu ayrı bir kategoride değerlendirerek hüküm verir. Bu bağlamda, ayetlerin zahirini ilk defa

¹⁰⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/164-165; Debusi, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, 116; İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/85-86.

¹⁰⁶⁷ el-Ahzâb 33/49 "Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur..." el-Bakara 2/237 "Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur..."

evlenecek çiftlere tahsis ederek, bahis mevzuumuz olan ikinci defa evlenen çifti ayetlerin kapsamı dışında tutar.

Bir diğer mesele, beş kadın veya iki kız kardeşle evliyken Müslüman olan harbinin evliliklerinin akıbetidir. İmam Muhammed bu konuda Hz. Peygamber'den gelen hadislerin,¹⁰⁶⁸ ilk anlaşılan zahiri anlamlarıyla amel ederek, kocanın eşlerinden dilediği dördünü ve iki kız kardeşten dilediği birini tercih edebileceğini savunur. Şeyhayn ise ilgili başlıkta zikredildiği üzere farklı bir delillendirme yapar. Kısaca ifade edilecek olursa, ilk evlendiği dört kadın veya ilk evlendiği kız kardeşle evliliği devam eder. Diğerinden ayrılır. Şeyhayn, İmam Muhammed'in istidlal ettiği hadisleri -diğer itirazlarının yanında- tevil eder ve rivayetlerin dört eşini veya ilk evlendiği kız kardeşi seçme manasına da hamledilebileceğini savunur.

İmam Muhammed'in lafzın zahir manasına verdiği önemi gösteren bir diğer örnek, kocanın karısına “Sen bin gibi boşsun” (أَنْتِ طَالِقٌ كَأَلْفٍ) demesi durumunda kaç talakın meydana geleceği meselesidir. Koca özel olarak bir veya üç talak kastetmeden bu cümleyi sarf ettiğinde Şeyhayn'a göre bir talak gerçekleşirken İmam Muhammed'e göre üç talak gerçekleşir. Şeyhayn talakın bin sayısına benzetilmesini, adet yönünden olabileceği gibi kuvvet ve şiddet yönünden de olabileceği şeklinde tevil eder. Ancak İmam Muhammed'e göre bin lafzı sayı anlamında zahirdir. Kocanın niyeti bulunduğu niyet doğrultusunda lafız tevil edilebilir. Fakat niyet olmaksızın bin lafzını kullandığında lafzın zahir anlamı öne geçer ve ifade ettiği sayıya göre hüküm verilir.

Benzer bir durum zıharda lafzın sarıhlığı meselesindeki ihtilafta da mevcuttur. Koca, karısına haramlık kastederek veya özel bir niyeti olmadan “Sen bana annem gibisin” dediğinde, özel olarak zıhara niyet etmese bile, İmam Muhammed'e göre zıhar yapmış sayılır. Şeyhayn'a göre bu durumda zıharın gerçekleşmesi için kocanın zıhara niyet etmesi gerekir. İmam Muhammed'in temel gerekçesi cümlenin benzetme edatı içermesidir. Zira benzetme zıharın ayırıcı özelliğidir. Cümle benzetme içerdiğinde zıhar konusunda sarıh hale gelir ve niyete bakılmaksızın zıhar hükmü verilir. İmam Muhammed'in lafzın zahirine verdiği önemi daha net gösteren bir diğer örnek ise, kocanın zıhar niyetiyle karısına “Sen bana haramsın” demesine bağladığı sonuçtur.

¹⁰⁶⁸ Sekiz karısı varken eşleriyle birlikte Müslüman olan Gaylan b. Seleme'ye Hz. Peygamber (sav) “Onlardan dört tanesini seç, diğerlerinden ayrıl.” demiştir. Malik b. Enes, *Muvatta'u Malik bi-rivayeti Muhammed*, 220 (No. 530). İki kız kardeşle evli olan Firûz ed-Deylemî Müslüman olduğunda Hz. Peygamber (sav) “Dilediğin birini seç.” demiştir. Ebû Dâvûd, “Talak”, 26 (No. 2243); Tirmizi, “Nikah”, 34 (No. 1139); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikah”, 39 (No. 1951).

Şeyhayn'a göre bu durumda kocanın niyeti, lafzın muhtemel manaları arasında olduğundan zihar gerçekleşir. İmam Muhammed ise kocanın muzahir olmayacağı kanaatindedir. Buradaki temel gerekçesi, cümlelerin teşbih edatı içermemesidir. Ona göre zikredilen cümle teşbih edatı içermediğinden, zihar manasına hamledilemez. Görüldüğü gibi, İmam Muhammed, "Sen bana annem gibisin" cümlesinde özellikle niyet olmamasına rağmen, sırf benzetme edatından dolayı zihar hükmü verirken, "Sen bana haramsın" cümlesinde zihar niyeti bulunduğu halde zihara hükmetmez.

Verilen örneklerde görüldüğü üzere İmam Muhammed gerek ayet ve hadislerde gerekse insanların cümlelerinde, mümkün olduğunca lafzın zahir manasına dayanarak hüküm verir. Nasslarda mütekellime niyetini doğrudan sorma imkânı olmadığından zahir manaya göre hüküm verilmesi daha güvenilir ve ihtiyata yakın olan yol gibi görünmektedir. Nitekim ihtiyatlı olanı tercih etmek İmam Muhammed'in içtihatlarında kendini gösteren bir yönelimdir. Sadece nasslarda bu şekilde bir tavır sergileseydi, bu tutumu ihtiyata hamledilebilirdi. Ancak örneklerde görüldüğü gibi, nasslar ile insanların sözleri karşısındaki tutumu arasında bir fark yoktur. Diğer bir deyişle söyleyenin kim olduğu fark etmeksizin hepsine aynı şekilde yaklaşır. Hatta insanların niyetleri lafzın zahirine muhalif olduğunda bile, zahiri manayı önceler. Bu durum lafzın zahir manasını benimseme yönünde genel bir yöneliminin olduğunu gösterir. Bu yönelimi noktasında İmam Şâfiî ile benzer tutum sergilediği söylenebilir. Zira bilindiği üzere nassların yorumunda zahiri esas alması, İmam Şâfiî'nin mezhepler arasındaki ayırıcı özelliğini oluşturur.¹⁰⁶⁹ İmam Muhammed'in lafzın zahirini alma konusundaki tavrı her ne kadar İmam Şâfiî ile aynı yoğunlukta olmasa da aralarındaki benzerlik, İmam Muhammed'in bu yaklaşımında İmam Şâfiî ile iletişiminin etkisi ihtimalini hatıra getirir.

Diğer yandan, İmam Muhammed'in lafzın zahirini öncelemesi, niyete hiç alan açmadığı şeklinde yorumlanamaz. Niyeti Etkin Kılma başlığı altında incelenecek örneklerde görüleceği üzere Şeyhayn'a nazaran niyeti daha fazla ön planda tuttuğu örnekler de mevcuttur. Dikkat edilirse İmam Muhammed'in niyetin yokluğuna veya niyete rağmen lafzın zahirine göre hüküm verdiği meselelerin tamamı evliliğin sona ermesiyle alakalıdır. Bu durum, İmam Muhammed'in hocalarından olan İmam Malik'in "Talak konusunda insanların ağızlarından çıkan lafızlar alınır"¹⁰⁷⁰ şeklindeki ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde, İmam Muhammed'in tavrına dair daha net çıkarımlar yapma

¹⁰⁶⁹ Köse, "Şâfiî Zâhiriliğinin Analizi", 12.

¹⁰⁷⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/286.

imkânı doğar. İmam Muhammed niyeti önemser ve hüküm verirken göz önünde bulundurur. Ancak özellikle evliliğin sona ermesiyle ilişkili durumlarda kocanın ağzından çıkan lafzın zahiri onun nazarında ayrı bir öneme sahiptir. Lafzın zahiri imkân verdiği ölçüde niyete göre hüküm verir. Ama niyetle çatışması halinde, öncelikli kriteri lafzın zahiridir.

2.2.5. İhtiyatlı Olamı Tercih Etme

İhtiyat, kendisi sebebiyle cezayı hak etmekten emin olunamayacak bir durum ortaya çıktığında bundan kaçınmak,¹⁰⁷¹ şüpheli konularda günaha düşmemek için en güvenli usul ve çözümü benimsemek¹⁰⁷² ve iki delilden en kuvvetli olanıyla amel etmek şeklinde tanımlanabilir.¹⁰⁷³ İhtiyat, İmam Muhammed'in aile hukuku içtihatlarında net bir şekilde kendini gösteren, arka planda sürekli gözettiği temel ilkelerinden biridir. Aslında ihtiyatı gözetmek fukaha arasında genel kabul gören, fıkıh usulünde büyük bir asıl sayılan, bütün fakihlerin benimsediği bir tutum olup,¹⁰⁷⁴ İmam Muhammed'e özgü bir ilke değildir. Ancak ulemanın bakış açılarındaki farklılığa bağlı olarak ihtiyatın işletiliş biçimi, alanı, sınırları gibi hususlarda farklı yaklaşımlar benimsenmiştir.¹⁰⁷⁵ İmam Muhammed'in içtihatlarına bu açıdan bakıldığında ihtiyata daha fazla alan açtığı görülür. Nitekim kendisi hakkında yapılan araştırmaların birçoğunda¹⁰⁷⁶ ihtiyatın, İmam Muhammed'in ilmi çalışmalarındaki konumuna -özel başlık açılarak- yer verilmesi, bu konunun onun nazarındaki öneminin bir sonucudur.

Baliğa kızın nikahında velinin rolü hususundaki tavrı ihtiyatlı yaklaşımı noktasında örnek olarak zikredilebilir. Sadece kıza ve sadece babaya tek başına yetki veren diğer fakihlerin aksine baba ve kıza ortak yetki vermesi iki tarafın delillerini de kuşatıcı, nikahın geçerliliği noktasındaki tüm şüpheleri bertaraf edici bir nitelik arz eder.

Bir diğer örnek, İmam Muhammed'in, hamilenin sünnete uygun boşanmasının şekline dair ihtilaftaki tavrıdır. Şeyhayn'a göre hamile kadın hali hazırda adet görmese de

¹⁰⁷¹ Ahmed b. Ali Ebû Bekr Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/125.

¹⁰⁷² H. Yunus Apaydın, "İhtiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577.

¹⁰⁷³ Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 208.

¹⁰⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/101.

¹⁰⁷⁵ Apaydın, "İhtiyat", 21/579.

¹⁰⁷⁶ Örn. bkz. Boynukalın, *Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eseri*, 304; Desûkî, *el-İmam Muhammed*, 256-257; Doğanay, "Bir Fakih Olarak Şeybânî'nin Hadisçiliği: el-Hüccce alâ ehli'l-Medine Adlı Eseri Özelinde", 485; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 216-217; Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, 191-192.

hamilelik süresince sünnete uygun şekilde iki veya üç talakla boşanabilir. Tıpkı âyise ve sağîrede olduğu gibi talakların arasında birer ay fasıla bulunması yeterlidir. İmam Muhammed'e göre bu kadın sünnete uygun olarak yalnızca tek talakla boşanabilir. Zira hamile kadın, âyise ve sağîre değildir. Hayız görme dönemi içinde bulunan bir kadındır. Dolayısıyla talakların arası ancak hayızla ayrılabilir. Ancak bu kadın hamileliği boyunca hayız görmediğinden, talakların arasını ayıracak bir fasıla bulunmaz. Hamilenin birden fazla boşanması, tek temizlik döneminde birden fazla talak verilmesi anlamına gelir ki bu da bid'î boşamadır. İki içtihat kıyaslandığında İmam Muhammed'in görüşünün ihtiyata daha yakın olduğu görülür. Zira İmam Muhammed'in tercih ettiği şekilde, bu kadına tek talak verildiğinde boşamanın -talak sayısı sebebiyle- bid'î talak kapsamına girme ihtimali yoktur. Ancak birden fazla talak gerçekleştiğinde bid'î talak vermiş olma riski söz konusudur. İmam Muhammed riskten uzak ve ihtiyatlı görüşü tercih etmiştir.

İddetinin son hayız 10 günden önce biten mu'teddenin su bulamayıp teyemmüm etmesinin, kocasının ric'at hakkını sona erdirip erdirmeyeceğine dair ihtilafta da İmam Muhammed benzer yaklaşım sergiler. Şeyhayn'a göre bu kadının yalnızca teyemmüm etmesi yeterli olmayıp ayrıca namaz kılması veya namaz zimmetinde borç olacak şekilde bir namaz vaktinin geçmesi gerekir. İmam Muhammed'e göre ise teyemmüm etmesi yeterlidir ve mücerred teyemmümle kocanın ric'at hakkı sona erer. Zira evlilik meselelerinde ihtiyatlı davranılması gerekir.¹⁰⁷⁷ Teyemmüm; namaz kılma, mescide girme, mushafa dokunma gibi hususlarda gusülle aynı sonucu doğurur. İhtiyatlı olan; ric'at konusunda da aynı hükmün verilmesi ve gusle bağlanan sonucun teyemmüme de bağlanmasıdır. Dolayısıyla mücerred teyemmümle kocanın ric'at hakkı sona erer. Ancak yine ihtiyat gereği bu kadın su bulup gusletmedikçe başka biriyle evlenemez. Hüküm bu şekilde verildiğinde ne boşayan kocası, ne evlenmeye niyet etmiş diğer kişi olmak üzere, helal olmama şüphesi bulunan hiçbir erkek kadına yaklaşmamış, çift taraflı ihtiyat sağlanmış olur.

Bir meselede fukaha arasında ihtilaf bulunması İmam Muhammed'in ihtiyat noktasında dikkate aldığı hususlardan biridir. Örnek üzerinden açıklanacak olursa; Hanefi mezhebine göre mu'tedde iddetini bitirecek guslünde tam bir organını yıkamayı unutursa, yıkayana kadar kocanın ric'at hakkı devam eder. Ağız ve burun -ikisi birlikte- bir organ sayıldığından, mu'tedde son guslünde mazmaza ve istinşakı unuttuğunda Şeyhayn'a göre

¹⁰⁷⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/586; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/168; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/404.

kocanın ric'at hakkı devam eder. Zira tam bir organ yıkanmamıştır. Ama İmam Muhammed'e göre devam etmez. Zira gusülde ağız ve burnun yıkanmasının vücubu konusunda fukaha arasında ihtilaf mevcuttur. Dolayısıyla bu kadın mazmaza ve istinşak yapmamış olsa bile guslünün geçerli, iddetinin bitmiş olma ihtimali vardır. Bu durumda ihtiyatlı olan kocanın ric'at hakkını sona erdirmektir. Ancak yine ihtiyat gereği bu kadın mazmaza ve istinşak yapmadıkça başkasıyla da evlenemez. Görüldüğü üzere bu mesele de Şeyhayn'dan farklı benimsemesinin tek sebebi fukahanın ihtilaf etmiş olmasıdır. Literatürde el-hurûc mine'l-hilâf terimiyle ifade edilen bu tavrın temel gerekçesinin ihtiyat olduğu belirtilir.¹⁰⁷⁸

İmam Muhammed'in ihtiyat konusundaki hassasiyeti özellikle süt akrabalığı oluşturacak hususlarda daha fazla ön plana çıkar. Şu ihtilafta bunun örneğini görmek mümkündür: Bir kadın doğum yaptıktan sonra henüz sütü kesilmeden kocası vefat etse veya boşansalar, kadın iddetini tamamladıktan sonra başka bir adamla evlense ve önceki doğumundan kaynaklı sütü kesilmeden ikinci evliliğinde tekrar hamile kalsa ve bu sütle başka birinin süt emme çağındaki çocuğunu emzirse, bu çocuğun süt babası birinci koca mı ikinci koca mı olacaktır? Ebû Hanîfe'ye göre süt baba ilk kocadır. Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete göre, sütün ikinci hamilelik sebebiyle geldiği bilinmediği sürece ilk koca süt babadır. Herhangi bir emare ile sütün hamilelikten dolayı geldiği anlaşılırsa ikinci kocanın süt baba olduğu hükmüne varılır. Ebû Yûsuf'tan gelen ikinci rivayete göre ikinci koca süt babadır. İmam Muhammed'e göre her iki koca da çocuğun süt babası sayılır.

Benzer bir durum iki kadının sütlerinin karıştırılması hususundaki ihtilafta kendini gösterir. Ebû Yûsuf'a göre yalnızca karışımında sütü fazla olan kadın çocuğun süt annesi sayılır. İmam Muhammed'e göre ise her iki kadınla da süt akrabalığı oluşur. Ebû Hanîfe'den bu konuda, biri Ebû Yûsuf diğeri İmam Muhammed'in görüşü yönünde iki rivayet nakledilir.

Sütün bebeğe hukne yoluyla verilmesinin süt akrabalığı oluşturup oluşturmayacağı yönündeki ihtilafta sergilediği yaklaşımı da dikkat çeker. Şeyhayn'a göre sütün hukne yoluyla (makattan/lavman şeklinde) verilmesiyle akrabalık oluşmaz. Zira bu şekilde çocuğun et-kemik oluşumuna katkı sağlayacak şekilde gıdalanma/teğazzi gerçekleşmez. Ancak İmam Muhammed, bu şekilde verilen sütün orucu bozmasına kıyasla süt akrabalığı da oluşturacağı kanaatindedir.

Zikredilen örneklerin tamamında İmam Muhammed'in şüphelerden en uzak ve en

¹⁰⁷⁸ Pala, *İhtiyat*, 42.

sağlam yolu tercih etme şeklinde bir yaklaşım benimsediği, az bile olsa harama düşme ihtimali bulunan durumlarda, bu ihtimali bertaraf edecek şekilde hüküm vermeye çalıştığı görülür. İhtiyatlı tavrının bir diğer sonucu ise fukahanın ihtilafını dikkate alması, mümkün olduğunda ihtilaftan uzak kalacak çözümler üretmeye gayret etmesidir. İmam Muhammed'in içtihadında genel olarak önemli yer tutan ihtiyat, evliliğin bitmesi ve özellikle süt akrabalığına dair meselelerde bariz şekilde kendini gösterir. Akrabalık oluşturabilecek ihtimal bulunduğu onu ihmal etmeden hükümde etkin kılar.

2.2.6. Niyeti Etkin Kılma

İslam hukukunda niyet özellikle ibadetler bağlamında hükümlere doğrudan etki eden bir unsur olmakla birlikte muamelat alanında da mümkün mertebe dikkate alınmıştır. Bunun önemli bir sebebi, Allah-kul arasındaki ilişkileri kapsayan ibadet alanında bireyin niyetinin başka insanlar tarafından tespit edilmesine gerek olmamasıdır. Ancak insanlar arası ilişkilerin düzenlendiği -aile hukukunun da dahil olduğu- muamelat alanında bireyin niyetinin başka insanlar tarafından kesin olarak tespit edilmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber'in iki kişi arasında hüküm verirken zahiri deliller ve irade beyanını esas aldığı, niyetlerini Allah'ın bildiğini ifade eden hadis-i şerifin¹⁰⁷⁹ yön vermesiyle muamelat alanında niyet, hükme etki etme noktasında ibadetlere nazaran daha geri planda kalmıştır. Ancak bu durum niyetin tamamen ihmal edildiği anlamına gelmez. Zira zahiri verileri ve şekil şartlarını dikkate almak hukuk düzeninde öngörülebilirlik ve güvenliği temin ederken, bireylerin niyet ve kasıtlarının da göz önünde bulundurulması adaletin temini bakımından önem arz eder. Bu nedenle fukaha niyet ve kasta dair karineleri dikkate alarak imkân nispetinde niyeti de göz önünde bulundurmaya gayret etmiştir. Nitekim fikhın özünü tanıtmak için yeterli görülen beş kaideden biri olup *Mecelle* 'de "Bir işten maksat neyse hüküm ona göredir" şeklinde ifade edilen ilke sadece ibadet alanında değil, muamelat da dahil olmak üzere hukukun diğer alanlarında da geniş biçimde işletilmiştir.¹⁰⁸⁰

Hukuki işlemlerde niyetin tespiti ve ne ölçüde dikkate alınacağı konusunda fukaha arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu noktada genel olarak Şâfiîler ve Hanefîlerin zahiri şartları daha ön planda tuttuğu, Mâlikî ve Hanbelîlerin niyet unsuruna daha geniş

¹⁰⁷⁹ Buhârî, "Ahkâm", 20 (No 7168).

¹⁰⁸⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/171.

alan açtığı belirtilmiştir.¹⁰⁸¹ Hanefî mezhebi içindeki ihtilaflara bakıldığında, çalışmamız kapsamındaki örneklerde İmam Muhammed'in bireyin iç iradesi ve niyetini daha ön planda tuttuğu görülür.

Talakın Bağlandığı Şartın Maraz-ı Mevtte Gerçekleşmesinin Mirasçılığa Etkisi başlığı altında incelenen ihtilaf, Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında şekil şartları ve bireyin niyetini/kastını önceleme noktasındaki yaklaşım farklılığını gösteren bir örnektir. Kısaca açıklanacak olursa, kocanın sağlıklıyken talakı karısının yapmak zorunda olduğu bir fiile bağlaması, kadının bu fiili kocası maraz-ı mevt halindeyken işlemesi durumunda, bu kadının kocasına mirasçı olup olamayacağı noktasında Şeyhayn ve İmam Muhammed ihtilaf etmiştir. Şeyhayn'a göre, talakın bağlandığı fiil, kadının terk etme imkânı olmayan (namaz kılma, yeme-içme vb.) bir fiildir. Kocanın maraz-ı mevtinde boşanmaya sebep olan fiil her ne kadar kadından sadır olsa da mecburen bu fiili işlediği için kadın mükreh konumundadır. Bu durumda tıpkı mükrehin fiilinin mükrihe izafe edilip mükrehin alet mesabesinde kabul edilmesi gibi, kadının bu fiili kocaya izafe edilir, kadın alet mesabesinde olur. Meseleye böyle bakıldığında boşanmaya sebep olan fiil maraz-ı mevtinde kocadan sadır olmuş sayılır. Bu nedenle kadın mirasçı kılınır. İmam Muhammed'e göre ise maraz-ı mevtte gerçekleşen bain talakta kadının iddet müddetince varis kılınma sebebi; kocanın, kadının miras hakkını iptale yönelik kastının bulunma ihtimalidir. Ancak koca talaka ta'liki sağlıklıyken yaptığından kadından miras kaçırma kastının olmadığı aşikârdır. Bahis mevzuumuzda kadını mirasçı kılmayı sağlayan gerekçe, bu boşamada yer almamaktadır. Bundan dolayı kadın varis olamaz.

İmam Muhammed'in bireyin iç iradesini önemsediğini gösteren bir diğer örnek, kocanın “Beni sözde değil, kalben seviyorsan boşsun” deyip, kadının da sevmediği halde, boşanmak maksadıyla yalan söyleyerek sevdiğini ifade etmesi durumunda, bu çiftin nikahının devam edip etmeyeceği konusundaki ihtilaftır. Şeyhayn'a göre burada kadının yalan söyleyip söylemediğini tespit etmek imkânsızdır. O nedenle sözlü beyanına itibar edilir ve talakın gerçekleştiğine hükmedilir. İmam Muhammed de kazai hüküm konusunda Şeyhayn'la aynı kanaattedir. Ancak, kadının yalan söylemesi halinde diyaneten nikahın devam ettiğini ifade eder. Zira koca “sözle değil kalben” şeklinde bir kayıt ekleyerek boşamayı özellikle kadının kalbindeki duruma bağlamıştır. Bu nedenle

¹⁰⁸¹ H. Yunus Apaydın, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/385; Ali Şafak, “Kasıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/560.

kadının iç iradesi diğer insanlar tarafından bilinemeyeceğinden, kazai hükümde kadının sözlü beyanına dayalı olarak hüküm verilse de diyani hükmü onun kalbindeki gerçek durum belirler.

Diğer yandan koca, ölüm, işkence, cehennem azabı gibi kadının istemediğini bildiği bir konuda “Eğer şunu istiyorsan boş ol” dese, kadın da “İstiyorum” diye cevap verse Şeyhayn’a göre talak gerçekleşir. Bu hükmün gerekçelendirmesi bir önceki örnekle benzerdir. İmam Muhammed’e göre ise talak gerçekleşmez. Zira kimse cehenneme gitmek ya da işkence görmeyi istemeyeceğinden kadının beyanının yalan olduğu anlaşılır ve bu beyanına dayanarak hüküm verilmez.

Bireyin irade beyanının gerçek iradesini yansıtmaması durumu literatürde iç irade-dış irade uyumsuzluğu şeklinde ifade edilir¹⁰⁸² ve bu durumda hangisinin esas alınacağı noktasında farklı yaklaşımlar bulunur. İç ve dış irade arasında uyumsuzluk olması halinde Hanefiler genellikle dış iradeyi esas alırken Mâlikî ve Hanbelîlerin iç iradeyi öncelediği, Şâfiî mezhebinin ise iki yaklaşım arasında kalmakla birlikte, Hanefilere daha yakın durduğu ifade edilir.¹⁰⁸³ Bahis mevzuumuzda İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki ihtilaflara bu noktadan bakıldığında İmam Muhammed’in Mâlikî ve Hanbelîlere daha yakın durduğu, yani iç iradeyi esas almaya meylettiği söylenebilir. Zira örneklerde görüldüğü üzere mümkün olan her durumda bireyin niyetini kazai hükümde etkili kılmış, buna imkân olmadığında en azından diyani olarak niyete alan açmaya gayret etmiştir.

Lafzın Zahirini Alma başlığında İmam Muhammed’in bazı durumlarda kocanın niyetine rağmen kullandığı lafzı esas aldığı, lafzın niyete muhtemel olmadığını düşündüğü durumlarda niyete itibar etmediği belirtilmişti. Bu açıdan bakıldığında, bazı durumlarda niyeti itibara almayıp bireyin kullandığı lafza dayandığı, bazı durumlarda ise irade beyanını da dikkate almayarak niyeti öncelediği sonucu ortaya çıkar. İlk bakışta çelişki gibi duran bu durum yakından incelendiğinde İmam Muhammed’in niyetten ziyade lafzın zahirini öncelediği örneklerin tamamının evliliğin bitmesi sonucunu doğuran meseleler olduğu görülür. Dolayısıyla İmam Muhammed’in genel anlamda niyeti ön planda tuttuğu, imkân nispetinde hükümde etkin kılmaya çalıştığı ancak kocanın evliliği sona erdirmeye yönelik lafızlarını bundan istisna tuttuğu, orada lafzın zahirini

¹⁰⁸² Abdurrahman Bulut, “Niyet-Amel İlişkisine İşaret Eden Nebvî Mesajların Hanefî Fıkıhındaki Tezahürleri”, *Adaletin İnşasında Nebvî Yöntem*, ed. Hasan Keskin vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 137-138.

¹⁰⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Apaydın, “İrade”, 22/384-387.

esas aldığı şeklinde bir sonuca ulaşılabilir. Bir sonraki başlıkta daha detaylı inceleneceği üzere, bu tutumunda İmam Malik'in etkisi olduğu düşünülebilir.

2.2.7. Evliliği Sona Erdiren Durumlarda Kocanın Kullandığı Lafızları Önceleme

İslam hukukunda evliliğin sona ermesi noktasında kocanın kullandığı lafızlar merkezi öneme sahiptir. Zira sarıh ve kinaye lafız ayrımında olduğu gibi bazen kocanın niyetine bakılmaksızın sadece ağzından çıkan lafızla ayrılık gerçekleşebilir. Bu bağlamda kocanın sarf ettiği lafızlar fukaha nazarında dikkatle incelenmektedir. Ancak İmam Muhammed'in bu konuda özel hassasiyeti olduğu söylenebilir. Zira kullanılan lafız niyetle örtüşüp, niyeti ifade etmek için özellikle kullanıldığında lafzı esas alması yanında, lafzın niyete mugayir olduğu bazı durumlarda da hükmü lafza bina ettiği görülür. Bu konuda en bariz örnek, zıharda lafzın sarıhlığı meselesinde verdiği hükümlerdir. Özetle ifade edilecek olursa, koca karısına (tekrîm, talak, zihar ve îlâ gibi) herhangi bir şeye özel olarak niyet etmeden “Sen bana annem gibisin” dediğinde zıhara yönelik niyeti olmadığından, Ebû Hanîfe'ye göre bu söz hükümsüzdür, Ebû Yûsuf'tan bu konuda îlâ, zihar ve sözün hükümsüzlüğü yönünde üç görüş nakledilir. İmam Muhammed ise bu duruma zihar hükmü verir. Ona göre koca karısını annesinin sırtına benzettiğinde zihar sonucu doğduğuna göre, annesinin tamamına benzetmesi evleviyetle zihar olur. Ancak burada İmam Muhammed'in esas kriterinin, cümlelerin benzetme edatı (gibi) içermesi olduğu görülür. Zira benzetme içermeyen cümlelerde, koca zıhara niyet etse bile zihar hükmü vermez. Örneğin; koca karısına -özellikle zıhara niyet ederek- “Sen bana haramsın” dediğinde, Şeyhayn bu cümleye zihar hükmü verirken İmam Muhammed zihar olmadığı kanaatindedir. Zira bu cümle benzetme içermez. Görüldüğü üzere bir cümlede kocanın zıhara özel niyeti olmamasına rağmen lafza dayanarak zihar hükmü verirken, diğer cümlede kocanın zihar niyetine rağmen, kullandığı lafızlardan dolayı zıhara hükmetmemiştir.

İmam Muhammed'in özellikle evliliği sona erdiren durumlarda kocanın kullandığı lafızları niyete öncelediği, lafızların sınırlarının, kocanın niyetine müsaade edip etmemesi konusunda daha titiz davrandığı görülür. Bu tavrında hocalarından olan İmam Malik'in “Talâk konusunda insanların ağızlarından çıkan lafızlar alınır”¹⁰⁸⁴ şeklindeki ifadesinin de etkili olduğu düşünülebilir. Zira lafzın sıygasının niyet edilen anlama muhtemel olup olmadığı genel anlamda fukaha tarafından dikkate alınmakla birlikte, İmam Muhammed'in bu konuda lafızlara daha fazla alan açtığı görülür.

¹⁰⁸⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/286.

2.2.8. Fukahanın İhtilafını Dikkate Alma

İslam hukuk usulü, fukahanın aynı delillerden farklı hükümler çıkarmalarına imkân veren bir esnekliğe, bu hükümlerin hepsinin de eşit oranda geçerli olduğunu kabul eden çoğulcu bir yapıya sahiptir. Bu durum bir yandan fakihlerin ihtilaf etmeleri sonucunu doğururken diğer yandan bir meselede ulaşılan hükmün kesin ve/veya tek olmadığı kabulünü beraberinde getirir.¹⁰⁸⁵ Mezkur kabul müçtehidî alternatif çözümleri de göz önünde bulundurmaya, kendi içtihadının isabetinin sağlamasını yapmaya sevk eder. Benzer durum İmam Muhammed'in içtihatlarında da görülür. İmam Malik'ten *el-Muvatta* 'ı okuduktan sonra kendi mezhebinin görüşlerini tek tek gözden geçirmesi buna örnek olarak zikredilebilir. Diğer yandan ihtiyatı gözetmeye yönelik genel tavrının da etkisiyle içtihatlarında mümkün merteye farklı görüşleri dikkate aldığı, onları da gözetecek şekilde çözümler ürettiği görülür. İddetinin son hayızından temizlendiği guslünde mazmaza ve istinşakı unutan kadının iddeti hakkında verdiği hüküm, bu yaklaşımını net olarak gösterir. Ağız ve burun -ikisi birlikte- tek bir organ sayıldığından, mazmaza ve istinşakı unuttuğunda da bir organını yıkamamış sayılır ve kocasının ric'at hakkı devam eder. Nitekim Şeyhayn'ın içtihadı bu yöndedir. Ancak İmam Muhammed'e göre kocanın ric'at hakkı sona erer. Onun bu konudaki gerekçesi, gusülde ağız ve burnu yıkamanın vücubu hakkında fukahanın ihtilaf etmiş olmasıdır. Bu ihtilafın varlığı kadının mazmaza ve istinşak yapmadan da guslünün geçerli, iddetinin bitmiş olması ihtimalini beraberinde getirir. İmam Muhammed ihtiyaten bu ihtimali göz ardı etmeyerek, ulaştığı hükümde fakihlerin ihtilafını da dikkate alır. Dolayısıyla kadının iddetinin bitmiş olma ihtimaline binaen kocanın ric'at hakkının sona erdiği kanaatine ulaşır. Diğer yandan ağız ve burnun yıkanmasını vacip gören fukahanın görüşlerini de dikkate alarak, bu kadının mazmaza ve istinşak yapmadan başka biriyle evlenmesine de cevaz vermez. Burada İmam Muhammed'in fukahanın ihtilafını ihmal etmemesinde en önemli saikin ihtiyatı gözetmesi olduğu görülür.

Bu konuda bir diğer örnek, kocanın karısını zina sebebiyle aralarında sıhriyet oluşan bir kadına benzetmesinin zihar sayılıp sayılmayacağı konusundaki görüşüdür. Ebû Yûsuf'a göre bu durumda koca muzahir sayılırken İmam Muhammed'e göre zihar

¹⁰⁸⁵ İctihadda isabet ve hata konusunda geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/440-442; İbrahim Kâfi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl* 1/1 (2004), 35-48; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Muhattâ-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 231-260.

gerçekleşmez. İlgili başlıkta detayları verildiği üzere ihtilaf, “...*babalarınızın nikahladığı kadınlarla evlenmeyin.*”¹⁰⁸⁶ ayetindeki nikah lafzına verilen anlam üzerinde yoğunlaşır. Ebû Yûsuf’a göre kelimenin hakiki manasının cinsel ilişki olmasından dolayı ayet tevile muhtemel değildir. Dolayısıyla buradaki nikah lafzına cinsel ilişkiden başka anlam verilemez. Bu durumda evlenme akdi olmadan gerçekleşen cinsel ilişkilerden biri olan zina da ebedi evlilik engeli doğuracağından, mezkur koca muzahir sayılır. İmam Muhammed ise ayetteki nikah lafzının örfte akit için kullanılmasından dolayı ayetin tevile muhtemel olduğunu, dolayısıyla konunun içtihadı açık olduğunu savunur. Bu konudaki bir gerekçesi de selefin ihtilaf etmesi ile İmam Şâfiî’nin de aksi görüşte olmasıdır. Ayet tevile muhtemel olmasaydı bu konuda ihtilaf bulunmazdı.

Burada şu hususun belirtilmesi gerekir ki, İmam Muhammed de zinanın ebedi evlilik engeli doğuracağı kanaatindedir. Ancak aksi yönde içtihadın bulunması, kocanın karısını benzettiği diğer kadının kendisine ebediyyen haram olmama ihtimalinin de varlığını gösterir. İmam Muhammed kendi içtihadına zıt olsa da bu ihtimali dikkate alarak, karısını, zina sebebiyle sıhriyet oluşan bir kadına benzeten kocanın muzahir sayılmayacağı hükmünü verir.

Görüldüğü üzere İmam Muhammed bir meselenin hükmünü tespit etmeye çalışırken diğer fakihlerin görüşlerini de dikkate alır. Bu yaklaşımında ihtiyatlı olanı tercih etme şeklindeki meylinin etkisi görülür.¹⁰⁸⁷ Zira diğer fakihlerin görüşleri ve delillerini de dikkate alması, İmam Muhammed’e kendi delillerini tekrar gözden geçirerek sağlamasını yapma imkânı vermesi yönünden onun ihtiyat tutumuna uygundur. Ayrıca diğer görüşlerin doğruluk ihtimalini de göz ardı etmeden hepsini kuşatan çözümler üretmeye çalışması da benzer şekilde ihtiyat ilkesiyle bağlantılı sayılabilir. Diğer yandan diğer alimlerle irtibatı, onların görüşlerine ve delillerine, hükme ulaşma usullerine vakıf olmasının, farklı içtihatlarını da isabet ihtimalini daha çok dikkate almasına sebep olduğu söylenebilir.

Çalışmanın bu bölümünde zikredilen ilkeler her ne kadar İmam Muhammed’e nisbet edilse de bunları sadece onun dikkate aldığı söylenemez. Nitekim Şeyhayn’ın da bu ilkelerin kapsamına girebilecek içtihatları vardır. Burada belirlenen ilkelerin birinci

¹⁰⁸⁶ en-Nisâ 4/22

¹⁰⁸⁷ Zihar konusundaki örnekte ilk bakışta ihtiyatlı olanın aksine hüküm verdiği şeklinde bir izlenim oluşması mümkündür. Ancak Kocanın Karısını Zinadan Dolayı Sıhriyyet Oluşan Kadına Benzetmesi başlığının son paragrafında bu içtihadında nasıl ihtiyatı gözetmiş olabileceği açıklanmıştır. Tekrar olmaması açısından burada yer verilmemesi uygun görülmüştür.

bölümde irdelenen ihtilaflar özelinde İmam Muhammed'in çözümlerinden hareketle belirlendiği tekrar ifade edilmelidir.

Bu bağlamda tespit edilen İmam Muhammed'in ilkelerine toplu olarak bakıldığında, bazılarının diğerlerine nazaran daha etkin olduğu görülür. Özellikle hadisi kıyasa önceleme, ihtiyatlı olanı tercih etme ve lafzın zahirini alma bu noktada zikredilmelidir. Örneğin, bir meselede hadis rivayeti bulunduğu İmam Muhammed'in o hadisi en etkin şekilde amil kıldığı görülür. İhticac ettiği rivayetler Şeyhayn tarafından zayıf görülse veya tevil edilse bile İmam Muhammed mümkün mertebe rivayet lehinde hüküm verir.

İhtiyatlı olanı tercih etmesi içtihatlarına rengini veren diğer bir ilkesidir. Birçok konuda ürettiği çözümler irdelendiğinde altında ihtiyat yattığı görülür. Fukahanın ihtilafinı dikkate almasının da ihtiyatla yakın ilişkisi vardır. Ancak İmam Muhammed'in ihtiyat anlayışı helal dairesini daraltan, insanları zora sokan bir nitelik arz etmez. Zira zıharda lafzın sarıhlığı meselesinde görüldüğü üzere, ilk akla gelen ihtiyatlı uygulamanın insanları zora sokup harama yönelmelerine kapı açma ihtimali olan durumlarda, başka bir yola gider. Ancak son tahlilde insanların haramdan sakınmasını amaçlaması noktasında tercih ettiği diğer yolun da ihtiyata dayandığı söylenebilir.

Lafzın zahirini alma ilkesi gerek nasslara gerek bireylerin lafızlarına dair yaptığı yorumlarda ve verdiği hükümlerde kendini sarahaten gösteren bir diğer ilkesidir. Nassları teville, nispeten daha mesafeli durması da mezkur ilkenin bir sonucudur. Bunun bir uzantısı da evliliği sona erdiren durumlarda kocanın ağzından çıkan lafızların zahirine göre hüküm vermesidir. Kocanın niyeti olmamasına veya var olan niyetine rağmen lafzını esas alması, bu konunun onun nazarındaki ilkesel boyutunu gösterir niteliktedir.

Niyeti etkin kılma olarak nitelediğimiz ilkesi, ihtilaflarda sık rastlanmamakla birlikte, İmam Muhammed açısından şahsına münhasır bir özellik arz eder. Hukuk sistemi zahiri verilere göre işlediğinden kimi zaman bireyin gerçek niyeti ile zahirde görünen arasında fark bulunabilmektedir. Talak-ı fâr ahkâmında olduğu gibi fukaha bu açığı kısmen kapatmaya çalışsa da tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Bu şekilde zahiri durumla bireyin kastı arasında farkın hissedildiği durumlarda İmam Muhammed'in niyet tarafını da hükme dahil etme yönünde Şeyhayn'a nispetle daha titiz davrandığı görülür. İlgili başlık altında zikredilen örnekler bunu göstermektedir. Doğrudan zahiri verilere göre hüküm verip meseleyi kapatmak yerine ince tahliller yapar, gerektiğinde hükümlerin diyani boyutunu da gündeme getirir.

Örf ve maslahatı dikkate alması, malumdur ki sadece İmam Muhammed'e özgü

bir ilke değildir. Bununla birlikte çalışmanın kapsamı İmam Muhammed'e özgü ilkeler şeklinde belirlenmediğinden, bu iki başlık da araştırmada kendine yer bulmuştur.

2.3. İmam Muhammed'in Aile Hukuku İçtihatlarına Günümüzden Bakış

Bu başlık altında, ilk bölümde incelenen ihtilaflı meseleler, günümüzde ve Türkiye özelinde yeniden ele alındığında nasıl sonuçlara ulaşılacağına dair örf, maslahat, sosyal gerçeklik, makasid ve gerektiğinde teknolojik gelişmeler de dikkate alınarak yorumlar yapılacaktır. Bu bağlamda meselenin mahiyetine ve delillere bağlı olarak taraflardan birinin görüşünü tercih etme veya yeni çözüm önerme şeklinde bir yaklaşım sergilenecektir. Çalışmanın önceki kısımlarında deliller detaylı şekilde ele alındığından, tekrardan kaçınmak adına bu kısımda uygulamadaki sonuçlara ağırlık verilecek, deliller için gerektiğinde önceki bölümlere atıf yapılmakla yetinilecektir. Düzenliliğin sağlanması açısından meselelerin sıralanmasında ilk bölüm esas alınacak, oradaki tertip korunacaktır.

Burada belirtilmesi gereken bir husus, bu başlık altında tarafımızca önerilen yeni çözümlerin genel bir çerçeve sunmayı amaçladığı, tikel meseleler için bireysel fetva niteliği taşımadığıdır. Zira malumdur ki fetvalar kişiye özeldir. Genele hitap eden her fetva bireyin özel sorunu için isabetli olmayabilir. Dolayısıyla çalışma bu gözle okunmalı, genel fetva niteliği taşımadığı hatırd tutulmalıdır.

2.3.1. Güncelliğini Koruyan Meseleler

Bu başlık altında günümüzde de güncelliğini koruyan meseleler ile yeni teknolojik gelişmelerin hükmü tespitinde belirleyici rol oynadığı konulara yer verilecektir. Meselelerin güncelliğini koruması hususunda, Türkiye'de telif edilen güncel fikhî meselelere dair yazılan kitaplarda ve özellikle Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarında bulunup bulunmaması dikkate alınmıştır. Ancak tahlil edilen konuların büyük çoğunluğuna dair güncel fetvanın bulunmadığı ehlinin malumudur. Zira meselelerin bir kısmı güncelliğini kaybettiğinden günümüz çalışmalarında yer verilmemesi doğaldır. Diğer bazı meseleler ise ana hatlarıyla yer almakla birlikte, özellikle ihtilaf edilen kısma değinilmemiştir. Bu ve benzeri nedenlerle fetva kitaplarında hakkında hüküm bildirilen meseleler oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla sık karşılaşılabılır olma ihtimali de dikkate alınan bir diğer kriterdir.

2.3.1.1. Kadının Nikahında Velayet

Hür ve mükellef kadının nikahında velinin izin ve rızasının akdin hükmüne etkisi ilk dönemlerden itibaren fukaha arasında ihtilaf konusudur. Konumuz gereği meseleyi Hanefî mezhebi üzerinden özetleyecek olursak, Şeyhayn'a göre mezkur kadın emsal mehrini alarak dengiyle evlendiği takdirde, velisinin izin veya icazeti bulunmasa da akit

sahihtir. Bu kadın üzerinde sadece istihbab velayeti¹⁰⁸⁸ söz konusudur. Ancak dengi olmayan biriyle veya emsallerinden düşük mehirle evlendiğinde velilerin itiraz hakkı vardır. İmam Muhammed'e göre ise hür ve mükellef kadının evliliğinde müşterek velayet söz konusu olup, nikahın sahih ve nafiz olabilmesi için hem kadının hem velinin izni veya icazeti gereklidir. Bunlardan birinin tek başına nikah kıyması durumunda akit, diğerinin icazetine mevkuf olarak doğar. Bu görüşe göre veli, haklı bir gerekçe olmaksızın kadının evliliğine izin veya icazet vermediğinde velayet; varsa bir sonraki veliye, yoksa hakime geçer.

Tarafların görüşleri bugünün şartlarıyla birlikte ele alındığında, bazı hususların yeniden şekillenebileceğini söylemek mümkündür. Örneğin, Şeyhayn'a göre, kadının velisiz nikahında emsal mehir ve denklik şartı sağlanmadığında veliler itiraz ederek nikahı feshettirebilir. Bu iki gerekçenin velilere itiraz hakkı sağlaması, o dönemde emsalinden düşük mehirle veya dengi olmayan biriyle evlenen kızların ahlaki zaafa sahip oldukları yönündeki toplumsal kabulün varlığı ile ilişkilendirildiği ifade edilir. Dolayısıyla emsal mehir ve denkliğin yokluğu bizatihi kendileri sebebiyle değil, toplumda ifade ettikleri anlamla bağlantılı olarak veliye itiraz hakkı sağlar. Bu açıdan bakıldığında itirazın asıl gerekçesi, kızın evliliğinde veliyi rencide eden, toplum önünde küçük düşüren, onun hakkını ihlal eden bir unsurun bulunmaması olarak tespit edilebilir. Buna sebep olan somut unsurlar toplumsal telakkilere göre değişebileceğinden,¹⁰⁸⁹ veliye itiraz hakkı sağlayan gerekçeler de yeniden tespit edilebilir.

Mükellef kadının nikahında velayet konusundaki içtihatlar karşılaştırıldığında, İmam Muhammed'in görüşünün uygulanmasının bugünün şartlarında daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Gerekçeleri şu şekilde izah edilebilir:

Şeyhayn'ın velayet konusundaki yaklaşımı bireyin iradesine ve özgürlüğüne saygı duyulması, doğrudan kendi hayatını ilgilendiren bir meselede bağımsız karar alma yetkisi tanınması vb. açılardan öne çıkar. Bu içtihat veliyi tamamen devre dışı bırakmayıp, gerektiğinde itiraz hakkı vererek denge sağlar. Bununla birlikte mezkur itiraz hakkı velinin hakkını korurken evliliği bozulan kadın açısından birtakım zararlar içerir. Zira bu sürecin sonunda başından evlilik geçmiş bir birey, dul bir kadın haline gelir.¹⁰⁹⁰ Bu

¹⁰⁸⁸ Velinin kadını evliliğe zorlama ve kadını emsal mehrini ödeyen ve dengi olan biriyle engelleme yetkisinin olmadığı velayet türü.

¹⁰⁸⁹ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017), 95.

¹⁰⁹⁰ Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, ed. Osman Güman (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 307.

durum, kendisiyle evlenmeye talip olacak aday profilinde istenmeyen yönde değişimlere sebep olabilir. Bekar kızlara talip olan aday profilinin dul kadınlara talip olan profilden daha farklı olduğu toplumsal bir vakıadır. Nitekim Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de Şeyhayn'ın görüşü esas alınmakla birlikte, veliye itirazının olup olmadığının nikahtan önce sorulması şartı getirilerek kurulmuş evliliğin bozulmasından doğacak zararlar bertaraf edilmeye çalışılır.¹⁰⁹¹

Uygulama bu şekilde düzenlendiğinde Şeyhayn ve İmam Muhammed'in görüşleri arasındaki makas oldukça daralır. Zira HAK'ta belirtildiği gibi veliye itirazı sorulduğunda, velinin itiraz etmemesi, nikaha izin vermesi anlamına gelir ki bu durumda nikah İmam Muhammed'e göre de geçerlidir. Kararnamede ilgili maddeden anlaşıldığına göre veli haklı bir gerekçeyle itiraz ettiğinde kızın nikahı akdedilmez ki bu İmam Muhammed'in içtihadında velinin onay vermemesi ile aynı durumdur. Velinin geçersiz bir gerekçeyle itiraz etmesi halinde onun onayına ihtiyaç duyulmaksızın kızın nikahı devlet eliyle kıyılır. Bu son durum da İmam Muhammed'in içtihadıyla örtüşür. Zira ona göre veli haklı bir gerekçe olmadan kızının evlenmesine engel olduğunda velayet yetkisini kaybeder. Bu durumda mezkur yetki varsa sonraki veliye yoksa hakime intikal eder.

Bu açıdan bakıldığında Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin iki içtihadı da dikkate alarak bir çözüme ulaştığı söylenebilir. Nitekim Kararname'deki ilgili maddenin bazı araştırmalarda¹⁰⁹² İmam Muhammed'in, bazı araştırmalarda¹⁰⁹³ Şeyhayn'ın görüşünü aldığı şeklinde yorumlanabilmesi de konuyu düzenleyen maddenin bu birleştirici niteliğiyle ilişkilendirilebilir. Nikahların tamamen devlet eliyle icra edilmesi halinde Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde düzenlenen şekliyle uygulanması durumunda her iki tarafın içtihadına uygun şekilde akdedilmiş olur.

Bilindiği üzere nikahın resmi makamlar nezaretinde icrası veya tescilinin akdın geçerliliği üzerinde etkisi bulunmaz. Bu durum uygulamada Şeyhayn'ın içtihadıyla bir araya geldiğinde olumsuz sonuçların ortaya çıkması muhtemeldir. Nitekim velisiz nikahın sahih olduğu kabulüyle, ailelerinden habersiz ve gizli tutularak iki şahit bulup nikah kıyan gençlerin varlığı mezkur olumsuz sonuçların başında gelir. Şeyhayn'ın

¹⁰⁹¹ İlgili 8. Madde şu şekildedir: “17 yaşını itmam etmiş olan kebîre, bir şahıs ile tezevvüc etmek üzere müracaat ettikde hâkim keyfiyeti velisine tebliğ eder ve veli itiraz etmediği veya itirazı varid görülmediği halde izdivacına müsaade eyler.”

¹⁰⁹² Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 306-307.

¹⁰⁹³ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 177.

içtihamı günümüzde, onların da cevaz vermeyeceği şekilde gizli nikahları meşrulaştırmak için suistimal edilmektedir. Her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun (DİYK) fetvası da gizli nikahların geçersiz olduğu yönünde olsa da¹⁰⁹⁴ uygulamaya bakıldığında, bu fetvanın da yeterince engelleyici olmadığı görülür. Bu nedenle geçersizlik hükmünün sadece gizli nikahlara hasredilmeden, velinin izni veya icazeti olmayan nikahların geçersiz, bu nikahla evlilik yaşayanların ilişkilerinin gayr-ı meşru olduğu şeklinde verilmesinin günümüz sosyal vakıası içinde daha isabetli, maslahata daha muvafık olduğu kanaatindeyiz. Böylece veliye nikahta daha etkin rol verilerek, gizli nikahın geçersizliğine dair algının güçlenmesi ve yaygınlaşması sağlanabilir. Bu durumun uygulamada bu tarz nikahların -en azından- azalmasına katkı sunacağı öngörülebilir.

Velisiz kıyılan nikah geçerli midir? şeklindeki soruya DİYK tarafından verilen cevapta önce fukahanın görüşleri sıralanmış ardından velayet kurumunun amaç ve önemi belirtilmiştir. Sonuç paragrafı ise şu şekildedir:

“Sonuç olarak, evlilik ciddi bir müessesedir. Dolayısıyla nikâh kıyılırken velilerin izni alınmalıdır. Velinin izni alınmadan kıyılan nikâh her ne kadar bazı İslam âlimlerine göre geçerliyse de taraflar evlenirken Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yukarıda zikredilen¹⁰⁹⁵ hadisini dikkate alarak, velilerin iznini alma cihetine gitmelidirler. Evliliğe engel ahlâkî, dinî ve sosyo-ekonomik bir engel yoksa velilerin yetkilerini kötüye kullanarak zorluk çıkarmamaları gerekir.”¹⁰⁹⁶

Fetvada veli onayının alınması güçlü şekilde vurgulanmakla birlikte tavsiye boyutunda kalmış, geçerli veya geçersiz olacağı şeklinde nihai bir hükme yer verilmemiştir. İmam Muhammed'in hükmü benimsenmekle birlikte Şeyhayn'ın hükmüne de açık kapı bırakılmıştır. Bu durumda veliye rağmen evlenmeyi göze alan kız veya erkeği caydırıcı nitelik arz etmeyeceği öngörülebilir. Nitekim vakıa da bu yöndedir.

İmam Muhammed'in içtihamının bugün Türkiye şartlarında tercih edilmesi halinde uygulamada bazı açmazlar ortaya çıkabilir. Zira ülkemizde evlenmek isteyen kızına/velayeti altındaki kıza onay vermeyen velinin bu yaklaşımının İslam hukuku açısından meşruiyetine karar verecek ve yaptırım gücünü haiz yetkili bir merci bulunmamaktadır. Bu durumda velinin itirazının haklı olduğu senaryoda kızı

¹⁰⁹⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 426-427.

¹⁰⁹⁵ İşaret edilen hadis; “Velisiz nikah olmaz.” şeklindeki rivayettir.

¹⁰⁹⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 426.

evlenmekten alıkoyacak bir engel bulunmaz. Velinin geçersiz bir gerekçeyle evliliğe itiraz etmesi halinde ise velinin onayı olmadığında nikahı geçersiz sayılacağından, evlenmek isteyen kız açısından mağduriyet ve hak kaybı oluşur. Böyle anlaşmazlık durumlarında kız ve velinin müftülöklere gidip durumu iki tarafın da anlatması ve velinin itirazının meşruiyetinin tespit edilmesi bir çözüm olabilir. Gerekirse birden fazla kuruma müracaat edilerek çoğunluğun verdiği karar uygulanabilir. Kızın bu çözümü kabul etmemesi durumunda, günümüz şartlarında zaten hukuki bir yaptırım söz konusu olamayacağından, vicdaniyla baş başa bırakmaktan başka çözüm görünmemektedir. Velinin çözümü kabul etmemesi veya baştan çözüm aramaya yanaşmaması halinde kız; varsa, olaya velisinin gözünden bakabilecek başka bir aile büyüğüyle yoksa mecburen kendisi müftülöklere başvurarak, velinin itirazının hukuki meşruiyetini, dolayısıyla geçerliliğini sorgulayabilir. Böylece her ne kadar hukuki yaptırımdan yoksun da olsa, vicdani olarak uyulacak bir hüküm belirlenmiş olur.

Diğer yandan müşterek velayete bir yaş sınırı getirilerek, kadınların belirlenen yaşa kadar müşterek velayet, o yaştan sonra istihbab velayetine tabi oldukları şeklinde bir uygulama da benimsenebilir. Zira günümüzde ilk evlilik yaşının giderek yükseldiği sosyal bir vakiadır. 18 yaşındaki bir genç kız ile 35 belki 40 yaşına gelmiş bir kadının kararlarının kahir ekseriyetle aynı nitelikte olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Hüküm bu şekilde verildiğinde hem İmam Muhammed'in içtihiyıyla gençlik ve toyluk dönemlerinde yapılması muhtemel hataların önüne geçilmiş hem de Şeyhayn'ın içtihiyıyla belli bir olgunluğa erişmiş insanlara kendi kararlarını bağımsız bir şekilde verebilmesine imkân sağlanmış olur. Bir nevi evlilikte rüşd yaşı olarak nitelenebilecek müşterek velayetten istihbab velayetine geçiş yaşı, gerekli sosyolojik veriler ışığında uygulanabilirliği dikkate alınarak belirlenebilir.

Sonuç olarak Şeyhayn'ın görüşü her ne kadar habersiz evliliği meşrulaştırmaktan ziyade velinin meşru bir gerekçe olmaksızın kızın evliliğini engellemesinin önüne geçmeye matuf olsa da uygulamada gizli nikaha tabiri caizse kılıf olarak suistimal edilmektedir. Bu nedenle günümüzde velinin izni veya icazeti olmayan nikahın başlangıçta geçersiz olduğu şeklindeki İmam Muhammed'in içtihiyını benimseyip yaygınlaştırmak bu tarz suistimallerin engellenmesinde önemli etki sağlar. Ayrıca müşterek velayetin bireyin olgunluk kazandığı belirli bir yaştan sonra istihbab velayetine dönüşmesi şeklinde bir uygulama da benimsenebilir.

2.3.1.2. Müslümanın Nikahında Gayrimüslimin Şahitliği

Müslüman bir erkekle ehl-i kitap bir kadının nikahında şahitlerin gayrimüslim

olup olamayacağı hususu, Şeyhayn ve İmam Muhammed arasındaki ihtilaflı meselelerdendir. Şeyhayn'a göre bu nikahta şahitler gayrimüslim de olsalar akit sahih olarak kurulur. Ancak nikahın ispatı için şahitliklerine ihtiyaç duyulduğunda koca aleyhine şahitlik edemezler, sadece kadın aleyhine şehadetleri dinlenir. İlgili bölümde detayları görüldüğü üzere Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un temel argümanları, evlilikle ilgili nassların umumi ve mutlak oluşudur. İmam Muhammed ise “Veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz”¹⁰⁹⁷ rivayetinde yer alan “adil” lafzı ile Müslümanlığın kastedildiği kanaatinde olduğundan, şahitlerin her durumda Müslüman olması gerektiğini savunur.

Hanefî mezhebinde Şeyhayn'ın görüşü esas alınır. Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Zira ilgili 34. madde, kadının Müslüman veya ehl-i kitap olması şeklinde bir ayırım yapılmadan umûmi olarak ifade düzenlenmiş olup “Akd-i nikah esnasında mükellef iki şahidin huzuru, nikahın sıhhatinde şarttır. Hâtıb ile mahtûbenin usûl ve fûrûu da şahit ittihaz edilebilir.”¹⁰⁹⁸ şeklindedir. Özellikle son cümlede İslam şartının konulmaması, Şeyhayn'ın görüşünün alındığına delalet eder. Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvası da bahis mevzuu nikahta şahitlerin gayrimüslim olabileceği yönündedir.¹⁰⁹⁹

Evlilik dışı ilişkilerin yaygınlaştığı günümüzde evliliğin mümkün mertebe kolaylaştırılması gerektiği izahtan varestedir. İmam Muhammed'in görüşü hadis rivayetindeki “adil olma” şartını karşılaması ve ihtilaftan uzak olması bakımından ihtiyata yakın olmakla birlikte günümüzde evliliğin kolaylaştırılması da bir açıdan ihtiyat olarak yorumlanabilir. Diğer yandan nikahların büyük çoğunluğunun devlet eliyle gerçekleştirildiği şeklindeki veriyle¹¹⁰⁰ birlikte düşünüldüğünde, şahitlerin adil olmalarının zaruri olmadığı söylenebilir. Şeyhayn'ın gerekçelerinde de yer aldığı üzere, adalet kaydının nedb ve istihbaba hamli mümkün olduğu gibi, bu şart Müslümanlar arasındaki nikahlara da tahsis edilebilir. Dolayısıyla Müslüman erkekle kitabî bir kadının nikahında şahitlerin gayrimüslim olmaları halinde akdin sahih olacağı kanaatindeyiz.

Nikahın akdedildiği ortamın şartları dikkate alınarak ikili bir çözüm de sunulabilir. Şöyle ki; normal şartlar altında, çok sayıda Müslümana ulaşma imkânı

¹⁰⁹⁷ San'ânî, *el-Musannef*, 6/195; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvfat*, 9/117; Dârekutnî, *Sünen*, 4/322; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/180.

¹⁰⁹⁸ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 30.

¹⁰⁹⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 432.

¹¹⁰⁰ “Bireylerin evliliklerinde gerçekleştirdikleri nikah türü incelendiğinde; bireylerin %97,1'inin hem resmi hem de dini nikah yaptığı görüldü.” (“Türkiye İstatistik Kurumu Aile Yapısı Araştırması, 2016” (Erişim 30 Ekim 2025).)

bulunan ortamlarda şahitlerin Müslüman olması, bu imkânın olmaması halinde ise gayrimüslimlerin şahitliklerinin geçerli kabul edilmesi şeklinde bir hüküm benimsenebilir. Böylece hem ihtilaftan kaçınarak ihtiyat gözetilmiş hem de evlilik zorlaştırılmamış olur.

2.3.1.3. Kocanın İrtidatı Durumunda Gerçekleşen Ayrılığın Niteliği

İrtidat Müslümanın İslam dinini terk etmesi anlamına gelen ve hukuki açıdan bazı sonuçları olan bir eylemdir. Çalışmamız bağlamında ele alındığında, eşlerden birinin irtidat etmesi durumunda ortaya çıkan hükümlerden biri, aralarındaki nikah bağının, yargı kararına gerek kalmaksızın derhal sona ermesidir. Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında ihtilaflı olan husus bu ayrılığın fesih mi talak mı sayılacağı konusundadır.

İlgili bölümde detaylı olarak yer verilen gerekçeler incelendiğinde, Ebû Hanîfe'nin meseleye dair ince tahlili dikkat çeker. Şöyle ki; talakın vaki olması için ortada bir nikah bulunması gerekir. Halbuki kişi irtidat ettiği anda nikah bağı derhal sona erer. Bu durumda olmayan nikah üzerine talak vaki olmayacağından bu ayrılık fesih yoluyla gerçekleşir. Bu durum mahremle yapılan nikaha benzer. Mahremlik ve nikah da bir arada bulunamayacağından nikah batıldır. Orada da nikah hâkim kararına gerek kalmadan ortadan kalkar ve ayrılık talak değil, fesih yoluyla gerçekleşir.¹¹⁰¹

Bunun yanında dinden çıkan bir insanın temel amacı eşini boşamak değildir. Evliliğin sona ermesi irtidatın asıl amacı değil, ortaya çıkan hukuki sonucudur. Sarih lafızların kullanılması istisna tutulursa, kocanın eşini boşamaya yönelik niyet ve kastı, talak hükmünün verilmesinde temel etkindir. İrtidat durumu tek başına talaka yönelik kastı ispat etmeyeceğinden, bu ayrılığın fesih olmasının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2.3.1.4. Kadının Tefrik Talep Edebileceği Durumlar

Bu başlık altında ele alınan mesele, kadının tefrik talebiyle mahkemeye başvurabileceği sebeplerin neler olduğu konusudur. Şeyhayn'a göre kadın sadece cinsel ilişkiyi imkânsız kılan hususlardan dolayı tefrik talep edebilirken İmam Muhammed'e göre, kadının zarar görmeden kocasıyla birlikte yaşayamayacağı her kusur tefrik talebi için geçerli gerekçedir. Şeyhayn'ın görüşü, evliliğin maksadının cinsel birleşme olmasına dayanır. Onlara göre diğer kusurlar bu maksadı engellemediğinden tefrik için yeterli sebep teşkil etmez. İmam Muhammed ise meseleye kadının maslahatı açısından yaklaşır.

¹¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/47; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/215; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/416-417, 429-430; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/193-194.

Hanefî mezhebinde esas alınan görüş Şeyhayn'ın içtihadı olmakla birlikte Zeynüddîn İbn Nüceym hâkimin tefrik hükmü vermesi halinde bu hükmün sahih ve nafiz olduğu belirtilir.¹¹⁰² Hukuk-ı Aile Kararnamesi bu konuda İmam Muhammed'in içtihadını kanunlaştırmıştır.¹¹⁰³ Din işleri Yüksek Kurulu fetvalarında da kocanın şizofreni hastası olması ve evliliğin gereklerini yerine getirmemesi durumunda kadının tefrik talebiyle mahkemeye başvurabileceği belirtilmiştir.¹¹⁰⁴ Dolayısıyla İmam Muhammed'in görüşü alınmıştır. Bu noktada AIDS hastalığının da tefrik talebi için geçerli bir sebep olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹¹⁰⁵

Bilindiği üzere evlilik, psikolojik ve sosyal boyutları da olan bir yapıdır. Dolayısıyla sadece biyolojik temelli bir cinsel birlikteliğin gerçekleşebilir olması, evliliğin devamı için yeterli gerekçe teşkil etmez. Şeyhayn'ın görüşü her ne kadar evlilik kurumunu muhafaza etme amacına matuf olsa da kadın açısından ciddi mağduriyetlere yol açtığı inkar edilemez. Kadının, akli dengesi bozuk, bulaşıcı hastalığı olan veya sık sık şiddete başvuran bir eşle yaşadığında maruz kalacağı zarar, eşyle cinsel birliktelik yaşayamadığında karşılaşacağı zarardan daha fazladır. Bunlardan ikincisinin tefrik talebi için geçerli sebep görülmesi halinde birincinin evleviyetle geçerli sayılması gerekir. Üstelik bu zarar sadece eşlerle sınırlı kalmayıp uzun vadede çocuklar ve topluma da sirayet edebilir. Mecelle'de yer verilen “Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur” ve “Zarar izale edilir” kaideleri de dikkate alındığında İmam Muhammed'in içtihadının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2.3.1.5. Süt Babanın Kim Olduğunun Tespiti

Süt akrabalığı, yalnızca emen çocuk ile emziren kadın arasında tesis edilen bir bağ olmayıp; aynı zamanda çocuğun süt annesiyle birlikte, onun nesep ve sıhriyet yoluyla bağlı bulunduğu kimselerle de akrabalık ilişkisi kuran kapsamlı bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda çocuğun emdiği sütün gelmesine sebep olan erkek de süt baba olur. Süt akrabalığının önemli hükümleri bulunduğu için, bu bağın kimlerle kurulduğunun tespiti

¹¹⁰² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/137.

¹¹⁰³ Madde 122: Cüzam baras ve illet-i zühreviyye gibi bila zarar birlikte ikamet mümkün olmayan illetlerden birinin zevce vücuduna ba'de'n-nikah muttali olur veya muahharan böyle bir illet tehaddüs ederse zevce hakime bi'l-müracaa tefrikini talep edebilir.

Madde 123: Akd-i nikahtan sonra zevç tecennün edip de zevce hakime bi'l-müracaa tefrikini talep etse hakim tefriki bir sene müddetle te'cil eyler. Bu müddet zarfında cinnet zail olmadığı ve zevce musırr bulunduğu halde tefrike hükmeyler.

¹¹⁰⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 449-450.

¹¹⁰⁵ Günümüzde bu bağlamda değerlendirilebilecek hastalıklar için bkz. Süleyman Şahin, “Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Yargısal Boşanma (Tefrik)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 357-372.

hassasiyet gerektirir. Bu başlık altında incelenen konu da fukahanın hassasiyetinin göstergesi olarak yorumlanabilir. İhtilaf konusu kısaca özetlenecek olursa; Bir kadın doğum yaptıktan sonra henüz sütü kesilmeden kocası vefat etse veya boşansalar, kadın iddetini tamamladıktan sonra başka bir adamla evlense, önceki doğumundan kaynaklı sütü kesilmeden ikinci evliliğinde tekrar hamile kalsa ve bu sütle başka birinin süt emme çağındaki çocuğunu emzirse, bu çocuğun süt babası birinci koca mı olacaktır yoksa ikinci koca mı?

Ebû Hanîfe'ye göre ilk koca süt babadır. Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete göre, sütün ikinci hamilelik sebebiyle geldiği bilinmediği sürece ilk koca süt babadır. Herhangi bir emare ile sütün hamilelikten dolayı geldiği anlaşılırsa ikinci kocanın süt baba olduğu hükmüne varılır. Ebû Yûsuf'tan gelen ikinci rivayete göre ikinci koca süt babadır. İmam Muhammed'e göre her iki erkekle de akrabalık ilişkisi kurulur, ikisi de çocuğun süt babası sayılır.

Tarafların -birinci bölümde detaylı olarak incelenen- gerekçelerine bakıldığında ikinci hamileliğin, dolayısıyla buna sebep olan kocanın, hal-i hazırda var olan süte herhangi bir katkısının olup olmaması hususunun ihtilafın özünü teşkil ettiği görülür. Günümüz imkânlarıyla yapılan bilimsel araştırmalar ışığında ikinci hamileliğin, var olan sütün içeriğini etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.¹¹⁰⁶ Bu durum ikinci kocanın da mevcut sütte etkisi olduğunu gösterir.

Eldeki veriler ışığında İmam Muhammed'in içtihadının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira günümüz verileri kadının hem ilk hem ikinci kocasının sütün oluşumunda etkisi olması, ikisinin de süt baba olmasını gerektirir.

2.3.1.6. Sütün İhtikan Edilmesiyle Süt Akrabalığının Oluşması

Normal şartlar altında beslenme ağız yoluyla sağlanır. Ancak tıp tarihinde ağızdan beslenmenin mümkün olmadığı durumlarda rektal yolla (makattan) vücuda gıda verilmesi şeklinde bir uygulama mevcut olup, literatürde rektal beslenme olarak kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda ele alınacak konu, hukne yoluyla/rektal yolla bebeğe verilen sütle süt akrabalığı oluşup oluşmayacağıdır. Şeyhayn'a göre bu şekilde verilen sütle akrabalık oluşmazken, İmam Muhammed'in aksi görüşte olduğu rivayet edilmiştir.

Bu meseledeki gerekçelendirmelerin temelini hukne yoluyla verilen sütle teğazzinin/gıdalanmanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususu oluşturur. Tıbbi veriler ışığında meseleye bakıldığında rektal yolla vücuda verilen gıdaların içeriğindeki besin

¹¹⁰⁶ Lopez-Fernández vd., "Breastfeeding During Pregnancy: A Systematic Review", e298.

öğelerinin emilimi ve vücutta kullanımı hakkında yapılan araştırmalarda, gıda türlerine göre emilim oranlarının farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.¹¹⁰⁷ Bununla birlikte en fazla emilimi gerçekleştiren besin öğelerinde bile vücudun ihtiyaç duyduğu düzeye ulaşmadığı belirtilmekte,¹¹⁰⁸ rektal beslenmenin, vücuda gıda temini açısından ya çok az bir getirisi olduğu veya hiç olmadığı, çalışmaların ortak sonucu olarak sunulmaktadır.¹¹⁰⁹

Eldeki verilere göre, hukne yoluyla verilen sütün içerdiği besin öğelerinin vücut tarafından hiç emilmediği söylenemeyeceği gibi, bu sütle et-kemik oluşturacak bir teğazzinin gerçekleştiği de söylenemez. Ancak ağız yoluyla verilen az miktarda sütle de vücutta et-kemik oluşumuna daha fazla katkı sağlayacak bir teğazzinin gerçekleşmediği söylenebilir. Bununla birlikte ağızdan alınan az miktarda sütün akrabalık oluşturduğu Şeyhayn tarafından da kabul edilir. Teğazzi açısından, ağızdan alınan az miktarda sütün vücuda etkisiyle hukne yoluyla verilen sütün vücuda etkisi arasında bariz bir fark olmadığı söylenebilir. Bu durumda ihtiyatlı olanın tercih edilmesi ve akrabalık bağının oluşacağına hükmedilmesi gerekir.

2.3.1.7. İki Kadının Sütlerinin Karıştırılması Durumunda Oluşacak

Haramlığın Kapsamı

Süt akrabalığı konusunda ihtilaf edilen meselelerden biri de iki kadının sütlerinin karıştırılıp, çocuğun bu karışımdan içmesi durumunda oluşacak haramlığın keyfiyetidir. Ebû Yûsuf'a göre karışımda hangi kadının sütü fazlaysa onunla haramlık doğar, diğer kadının sütü yok kabul edilir. İmam Muhammed'e göre, karışımdaki sütlerin oranı ne olursa olsun her iki kadınla da süt akrabalığı oluşur. Ebû Hanîfe'den bu konuda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'i destekler mahiyette iki farklı görüş rivayet edilmiştir.

Hanefî mezhebinde bazı kaynaklarda Ebû Yûsuf'un görüşü esas alınırken,¹¹¹⁰ nispeten sonraki dönem eserlerde ihtiyata yakın olması gerekçesiyle İmam Muhammed'in görüşü esah şeklinde nitelenerek tercih edilmektedir.¹¹¹¹ Din İşleri Yüksek Kurulu'nun süt bankasıyla ilgili fetvasında, herhangi bir miktar vurgusuna yer vermeksizin süt veren kadınların tamamıyla bu sütleri içen çocuklar arasında süt akrabalığı oluşacağı ifade edilir.¹¹¹² Bu fetvayı dolaylı da olsa İmam Muhammed'in

¹¹⁰⁷ Short - Bywaters, "Amino-Acids and Sugars in Rectal Feeding", 1361-1367; "Rectal Alimentation", 858-859.

¹¹⁰⁸ "Rectal Alimentation", 858-859.

¹¹⁰⁹ Barr vd., "Bottoms Up", 4-5.

¹¹¹⁰ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 119; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 268; Burhânuşşerîa, *Vikâye*, 78.

¹¹¹¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/245; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/218; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, 1/344-345.

¹¹¹² Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 437.

görüşünü tercih etme şeklinde yorumlamak mümkündür. Çağdaş araştırmacılardan Hamdi Döndüren de İmam Muhammed'in içtihadını tercih edilen görüş olarak niteler.¹¹¹³

Ebû Yûsuf'un görüşü karışımında 'galip olana itibar edileceği, yarıdan az oranda kalanın yok hükmünde olacağı'¹¹¹⁴ şeklindeki kaideye dayandırılır. Ancak İmam Muhammed bu kaidenin farklı cinslerin karışımında geçerli olduğu, aynı cinslerin karışımının bu kaidenin dışında kaldığı kanaatindedir. Zira farklı cinslerin karışımında miktarı fazla olan, az olanın yapısını değiştirebilir. Ancak aynı cinslerin birbiri üzerinde böyle bir etkisi bulunmaz. Verdiği örneklerle de bu görüşünü destekler. Diğer yandan ihtiyat da iki kadının birden süt anne olmasını gerektirir. Bu sebeplerden dolayı İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2.3.1.8. Ev Eşyalarının Paylaşımı

Boşanma veya vefat sebebiyle evlilik birliği sona erdiğinde taraflar veya varisleri arasında çekişmeye sebep olabilen hususlardan biri de ev eşyalarının paylaşımında izlenecek yoldur. Hanefî mezhebinde bu mesele eşyaların niteliği, eşlerin biri veya her ikisinin hayatta olup olmaması ihtimalleri dikkate alınarak hükme bağlanır. Bu meselede üç imam da farklı hükümlere ulaşmıştır. Genellikle kadınların kullandığı eşyalar kadına, erkeklerin kullandığı eşyalar kocaya verilir. Yine taraflardan biri herhangi bir eşyanın kendine ait olduğuna dair delil getirdiğinde, o eşya da delil getirene verilir. İhtilafın odak noktası iki eşe de ait olabilecek nitelikteki eşyaların kime verileceğidir. Üç imamın görüşleri ilgili bölümde detaylı olarak verildiğinden, bu bölümde aşağıdaki özet tabloyu aktarmakla iktifa edilecektir.

Çizelge 2.2. Üç imama göre ortak eşyaların kime verileceği.

Ortak eşyalar kime verilir?	İkisi de yaşarken	İkisi de vefat ettiğinde	Kadın vefat ettiğinde	Koca vefat ettiğinde
Ebû Hanîfe	Kocaya	Kocanın varislerine	Kocaya	Kadına (İM ile ihtilafı kısım)
Ebû Yûsuf	Kocaya (mehir benzeri eşyalar hariç)	Kocanın varislerine (mehir benzeri eşyalar hariç)	Kocaya (mehir benzeri eşyalar hariç)	Kocanın varislerine (mehir benzeri eşyalar hariç)
İmam Muhammed	Kocaya	Kocanın varislerine	Kocaya	Kocanın varislerine (EH ile ihtilafı kısım)

¹¹¹³ Hamdi Döndüren, *Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 387.

¹¹¹⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/202-203; Serahsî, *el-Mebsûr*, 5/140; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/10; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/453.

Görüldüğü üzere üç imamın görüşlerindeki genel eğilimin büyük oranda koca lehine olduğu, eşyaların kadına verilmesine hükmedilmesinin ve verilecek eşyaların istisnai bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Bu durumun üç imamın yaşadığı dönemin sosyo-ekonomik yapısı ve hukuki şartlarıyla yakından alakalı olduğu düşünülebilir. Zira onların döneminde eve ve aileye yapılan masraflar büyük oranda tamamen erkek tarafından karşılanmaktaydı. Bir diğer deyişle yaygın örf bu şekildeydi. Hukuki açıdan bu durumun, evdeki eşyaların erkeğin kazancıyla alındığına dair karine olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Günümüzdeki gibi yazılı ispat vasıtalarının yaygın olmadığı da düşünüldüğünde, örfü dikkate alınarak hükme varmak için eldeki en objektif ve pratik çözüm olduğu söylenebilir.

Hanefî imamların verdiği hükümler dönemin sosyo-kültürel yapısıyla yakından ilişkilidir. Bu yapının günümüzde büyük değişim geçirdiği ise reddedilemez bir gerçekliktir. “Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkar olunamaz” ilkesinde de ifade edildiği üzere, mezkur anlaşmazlığın çözümü günümüz yapısına uygun olacak şekilde yeniden düzenlenebilir.

Bugün kadınların da aktif şekilde çalışma hayatına katılmaları ve ev bütçesine müşterek katkı sağlanmaları oldukça yaygınlaşmıştır.¹¹¹⁵ Dolayısıyla artık örf tek başına eşyaların erkeğin kazancıyla alındığına dair bir karine sunmaz. Diğer yandan günümüzde ev içi işlerin yapılması için dışarıdan yardımcı desteği alındığında ona belli bir miktar ödeme yapılmaktadır. Bu durum ev hanımlarının evde yaptığı işlerin de maddi bir karşılığı olduğunu gösterir. Dolayısıyla çalışmayan kadının da aile bütçesine katkıda bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bütün bunlardan yola çıkarak ev eşyalarının paylaşımında şu şekilde bir çözüm yolunun izlenebileceği kanaatindeyiz: Çoğunlukla erkeklerin kullandığı eşyaların kocaya, çoğunlukla kadınların kullandığı eşyaların kadına ait olduğuna hükmedilir. Bunun dışında kalan eşyalarda, taraflardan biri mülkiyetine dair fiş, fatura veya başka bir delil ibraz ettiğinde, o eşya da delil sahibine verilir. Ortak eşyaların paylaşımında kadının çalışıp çalışmaması, aile bütçesine sağladığı katkı oranı esas alınabilir. Her ailede çalışan kadının bütçeye katkısının farklılık arz edebileceği aşîkardır. Kadının katkı oranının tespit edilebileceği bir belge veya karinenin mevcudiyeti halinde paylaşım bu orana göre

¹¹¹⁵ 2025 yılı TÜİK verilerine göre işgücüne katılma oranı erkeklerde %71,6, kadınlarda %35,7 şeklindedir. (“Türkiye İstatistik Kurumu, İşgücü İstatistikleri, Eylül 2025” (Erişim 31 Ekim 2025).)

yapılır. Tarafların belli bir oran üzerinde uzlaşmaları halinde de uzlaştıkları orana göre eşyalar paylaşılır. Ancak herhangi bir uzlaş, belge veya karine olmaması durumunda birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir sebep bulunmadığından ortak eşyalar yarı yarıya paylaşılır.

Kadının çalışmaması durumunda ise evde yaptığı işler için yardımcı alındığında ne kadar ücret verileceği bilirkişilerce tespit edilir. Evliliğin başlangıcından bu yana yıllara göre enflasyon esas alınarak bu rakam evlilik boyunca hesap edilir. Diğer yandan evliliğin başlangıcından itibaren kocanın maaşı da benzer şekilde tablollaştırılır. İki gelir karşılaştırılarak oranları tespit edilip eşyalar bu orana göre paylaşılır.

Paylaşımın bu şekilde yapılması hakkaniyetin sağlanması açısından yararlı olsa da uygulanmasının zorluğu ortadadır. Bundan dolayı, uygulama kolaylığı sağlanması açısından ortak eşyalar taraflar arasında yarı yarıya paylaşılabilir.

2.3.1.9. Hülle/Tahlil Şartının Akde Etkisi

İslam aile hukukuna göre, aralarında üç defa talak vuku bulan çift tekrar bir araya gelmek istediklerinde doğrudan evlenemezler. Kadının iddeti bittikten sonra başkasıyla sahih bir evlilik yapması, zifafın gerçekleşmesi, evliliğin talak veya vefat sebebiyle bitmesi ve kadının tekrar iddet beklemesi gerekir. Bu şartların tamamı gerçekleştiğinde kadın kendisini üç talakla boşayan kocasıyla tekrar evlenebilir. Hülle süreci bu noktada devreye girmektedir. Normal şartlar altında ikinci evliliğin hülle kastı taşımayan sıradan bir evlilik olması beklenir. Ancak -dinen uygun olmamasına rağmen- uygulamada bazen, kadını üç talakla boşayan erkeğe helal kılmak amacıyla gerekli şartların sun'i şekilde oluşturularak göstermelik bir evliliğin yapıldığı da bilinmektedir. Bu süreç için halk arasında hülle kavramı kullanılır.

Kadını onu üç talakla boşayan kocasına helal kılmak için yapılan ikinci nikah akdinde hülle kastının açıkça zikredilerek şart koşulması halinde Ebû Hanîfe'ye göre şart mekruh olmakla birlikte akit geçerli olup, zifaf gerçekleştikten sonra kadının ilk kocasıyla evlenmesini helal hale getirir. Ebû Yûsuf'a göre akit fasittir, bu nikahla kadının ilk kocasına dönmesi helal olmaz. İmam Muhammed'e göre ikinci akit sahih olmakla birlikte kadının ilk kocasına dönmesini helal kılmaz. Görüldüğü üzere sadece Ebû Hanîfe -zifafın gerçekleşmesiyle- bu sürecin sonunda kadın ve eski kocasının yeniden evlenebileceği kanaatindedir ki o da şartın mekruh olduğu kaydını ekler. Buradaki ihtilaf hülle kastının akitte açıkça şart koşulması durumuna münhasırdır. Yoksa taraflar hülle niyeti taşısalar bile bunu akit esnasında izhar edip şart koşmadıkları sürece ikinci evlilik akdinin geçerli olup, beynûnet-i kübrayı izale edeceği konusunda ittifak mevcuttur.

Hanefî mezhebinde bu meselede Ebû Hanîfe'nin içtihadı esas alınmakla birlikte Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde beynûnet-i kübranın sona ermesi için ikinci evliliğin tahlil maksadı ile olmaması şartı eklenmiştir.¹¹¹⁶ Bu durumda ikinci evliliğin geçersiz olduğu konusunda birleşen İmameyn'in görüşünün tercih edildiği söylenebilir.

Evlilik kurumunun konumunun zayıfladığı, evlilik dışı ilişkilerin, nikahsız birlikte yaşama örneklerinin çoğaldığı günümüzde, birlikteliklerini hülle yoluna başvurarak bile olsa, nikah bağıyla sürdürmek isteyen çifte bu yolu kapamak, nikahsız birlikteliklerin önünü açma riski taşır. Kadının başka bir erkekle evlenmesi ve zifafın gerçekleşmesi eski kocası açısından yeterince ağır bir müeyyide işlevi göreceğinden, ayetteki yasaklamanın kısmen maksadına ulaşacağı söylenebilir. Burada hülle sebebiyle ortaya çıkacak mefsedetin, aksi durumda ortaya çıkabilecek mefsedetten daha hafif olacağı öngörülebilir. Diğer yandan bu durum Hz. Peygamber (sav) tarafından lanetlenen bir sürecin kanun eliyle meşrulaştırılması anlamına gelir. Tahlil kastının akit esnasında açıkça şart koşulması, ikinci kocanın kadını boşamama riskine karşı tedbir amacı taşır. Allah'ın en sevmediği helal olan talak konusunda üç bağı da kopararak gereken tedbirli tutumu göstermeyen çiftin hadislerle lanetlenen süreçte tedbirli davranmalarının hukuk eliyle meşrulaştırılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Zaten hoş görülmeleyen bir sürecin faillerine, bu süreci kolaylaştırmanın hem talakı sınırlayan ayetin hem de hülle sürecine dair laneti bildiren hadisin maksadına aykırı olduğu söylenebilir. Ayrıca Ebû Hanîfe de akitte koşulan bu şartın geçersiz olduğu kanaatindeydir. Dolayısıyla mezkur sakıncaları içeren şart, son tahlilde çiftin amacına da hizmet etmez.

Sonuç olarak İmam Muhammed'in görüşünün uygulanmasının günümüzde daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira bahsi geçen çift yeniden evlenmek isteyip niyetlerini izhar etmedikleri takdirde, aralarındaki beynûnet-i kübrayı sonlandırabilirler. Böylece harama düşmemeleri için önlerinde açık kapı bulunmaktadır.

2.3.1.10. Hamilenin Sünnete Uygun Boşanma Şekli

Bu başlık altında ele alınan ihtilaf, hamile kadına hasen¹¹¹⁷ talakın verilış keyfiyeti üzerindedir. Hayız gören ve görmeyen kadınlara verilen talakların hükmü konusunda üç imam arasında ihtilaf bulunmaz. Ancak hamile kadın, âyise ve sağîre olmadığı gibi hamilelik süresince hayız gören kadınlar kapsamında da değildir. Şeyhayn'a göre hamile

¹¹¹⁶ Madde 118: Beynûnet-i kat'iyye zavcenin iddeti mürur ettikten sonra maksad-ı tahlil ile olmayarak zevc-i âhara varıp ba'de't-takarrub anda iftirakı ve iddetinin müruru ile zail olur.

¹¹¹⁷ Ahsen, hasen ve bid'î talaka dair detaylı bilgi, birinci bölümde Hamilenin Sünnete Uygun Boşanma Şekli başlığı altında verilmiştir.

kadının hasen talakla boşanması tıpkı âyise ve sağırede olduğu gibi her ay birer talak vermek suretiyle gerçekleştirilir. İmam Muhammed'e göre ise bu kadının sünnete uygun şekilde boşanması sadece tek talak verilmesiyle mümkündür.

Bu meselede İmam Muhammed'in görüşünün ihtiyata daha yakın olduğu aşıkardır. Zira hamile kadına tek talak verildiğinde bu talakın sünnete uygun olmama riski bulunmazken birden fazla talakla boşamak bu açıdan risklidir. Diğer yandan tek talak verildiğinde de maksat hasıl olup ayrılık gerçekleşir. Dolayısıyla bid'î talaka düşme riskinin alınmasını gerektirecek bir zaruret bulunmamaktadır. Bu nedenle İmam Muhammed'in içtihadının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2.3.1.11. Muhâlaa ve Mübâreenin Kapsamı

Fıkıh literatüründe muhâlaa; genellikle kadının bir bedel vermesi karşılığında, karı kocanın anlaşarak evlilik birliğini sona erdirmesidir. Mübâree ise tarafların karşılıklı olarak birbirini ibra etmesi, kocanın karısına “Seni şu kadar meblağ karşılığında beri kıldım/ibra ettim” demesi ve kadının da bunu kabul etmesidir. Benzer içeriklere sahip bu iki uygulamanın doğuracağı sonuçlar bu başlık altında ele alınacak ihtilafın temelini teşkil eder. Ebû Hanîfe'ye göre aralarında fark olmaksızın hem muhâlaa hem mübâree, tarafların nikaha müteallik tüm haklarını düşürür. Bu işlemlerden herhangi biriyle ayrılan çiftin arasında evliliğe ilişkin hiçbir hak ve sorumluluk kalmaz. İlişkileri tamamen kesilir. İmam Muhammed'e göre bu iki akit sadece üzerinde anlaşılan bedel hakkında hüküm doğurur. Bunun dışındaki hiçbir hak ve sorumluluğu düşürmez. Ebû Yûsuf muhâlaada İmam Muhammed'le, mübâreede Ebû Hanîfe'yle aynı görüşü paylaşır.

Bu meselede İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira Ebû Hanîfe'nin hükmündeki temel gerekçelerden biri, bu akitlerin amacının eşler arasında anlaşmazlığı sona erdirmek olması, bunun da ancak karşılıklı tüm hakların düşmesiyle sağlanabileceği şeklindeki argümandır. Zira ona göre eşler arasındaki nikaha dair hakların tamamı düşmediğinde niza sona erdirilemez. Ancak bir bedel üzerinde akit yapan çifte, akitte zikretmedikleri halde diğer tüm alacak ve borçlarının da düştüğü hükmünü vermek yine anlaşmazlığa sebep olabilir. Eşlerden biri veya her ikisi, belli bir bedeli ödemek veya almak üzerine akit yapmışken, bunun dışındaki haklarından vazgeçmek istemeyebilir. Dolayısıyla akdın hükmünü, tarafların üzerinde açık beyanla anlaştığı bedelle sınırlandırmak, nizaı önleme noktasında da daha isabetli görünmektedir. Ebû Yûsuf'un muhâlaa ve mübâree arasında lafızların manasına dayanarak ayrıma gitmesi daha dakîk bir yaklaşımdır. Ancak muhatap üzerindeki tüm borçların düşürülmesi ibrâ olarak nitelenebileceği gibi, bir kısmının ıskatı da ibrâ olarak nitelenir. Dolayısıyla

sadece akitte mübâree lafzının kullanılmış olması tek başına tarafların birbirlerini tüm haklarından ibra ettikleri anlamına gelmez. Bu nedenle hem yapılan akdin kapsamı hem de eşler arasında kastedilmeyen sonuçların doğmaması açısından İmam Muhammed'in görüşünün uygulanması daha isabetli görünmektedir.

Güncelliğini Koruyan Meseleler başlığı altında ele alınan ihtilafları kendi içinde bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Örneğin ihtilaflı meselelerin bir kısmında, günümüzde kimin görüşünün tercih edileceğine dair genel bir kabul olduğu görülür. Örneğin kadının sadece cinsel ilişkiyi imkânsız kılan kusurlardan dolayı tefrik talep edebileceği, onun dışındaki kusurların geçerli gerekçe olamayacağı şeklindeki görüşün günümüzde tercih edilmediği çok nettir. Benzer şekilde Müslüman erkeğin Yahudi veya Hristiyan kadınla evlenmesi halinde, şahitlerin gayrimüslim olabileceği konusunda da genel bir kabul mevcuttur. Bu konulardaki fetvalar kısa ve doğrudan cevabı içerir niteliktedir. Ancak kadının nikahında velinin rolü konusunda bu şekilde bir netliğin olmadığı görülür. Doğrudan kızın kendi başına evlenebileceği hükmü verilip konu kapatılmadığı gibi, akdin geçerliliği için velinin izninin gerekli olduğu şeklinde net bir hükme de varılmaz. Diğer yandan bazı ihtilaflarda, teknolojik gelişmeler hükme doğrudan etki edebilmektedir. Özellikle Süt Babanın Kim Olduğunun Tespiti başlığı altında incelenen ihtilafta, ikinci hamilelikten sonra sütün yapısında, besin değerinde değişikliklerin meydana geldiğine dair veriler ihtilafı ortadan kaldıracak netliktedir.

2.3.2. Diğer Meseleler

Bu başlık altında, Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde ve Türkiye'deki güncel fetva kitaplarında yer almayan ve teknolojik gelişmelerin hükmünü etkilemediği meselelere yer verilecektir. Bunların bir kısmı temelde farazi fıkıh kapsamında yer alırken bir kısmı da günümüz şartları dahilinde farazi tarafa dahil edilebilecek niteliktedir. Ancak bu durum hepsinin benzer özellikte olduğu anlamına gelmemelidir. Zira bugün karşımıza çıkması muhtemel meseleler de bu başlık altında yer alacaktır.

2.3.2.1. Yetişkin Oğlu Olan Mecnûnenin Nikahta Velisi

Akıl hastası olan bir kadının nikahında velayet önceliğinin kimde olduğu konusundaki ihtilaf birinci bölümde detaylı şekilde irdelenmişti. Kısaca özetlenecek olursa, Şeyhayn'a göre nikahta velayet önceliğinin belirlenmesinde asabelikteki sıralama esas alınır. Dolayısıyla mecnûnenin yetişkin oğlunun velayet hakkı kadının babasından önce gelir. İmam Muhammed'e göre ise babanın velayeti oğuldan önceliklidir. Gerekçesi ise babanın, kızına şefkatinin fazlalığı nedeniyle onun maslahatını gözetme ihtimalinin oğuldan daha yüksek olmasıdır.

Bu konuda İmam Muhammed'in içtihadının kadının maslahatını sağlama noktasında daha işlevsel olduğu kanaatindeyiz. Zira ebeveynin çocuklarına gösterdiği ilgi ve alakanın, çocukların anne babalarına gösterdiğinden daha fazla olduğu toplumsal bir gerçekliktir. Bu gerçekliğe dayanarak bahis mevzuumuzda velayet faaliyetini baba yürüttüğü takdirde kızının maslahatını oğuldan daha fazla gözeticeği sonucuna ulaşılabilir. Özellikle mecnûnenin belirli düzeyde mal varlığının bulunması halinde mirasın bölünmesi ve çıkar çatışması da gündeme geleceğinden velayetin, kadının maslahatını kendi maslahatının önüne geçirme ihtimali oğuldan yüksek olan babaya verilmesinin daha isabetli bir hüküm olduğu söylenebilir.

2.3.2.2. İddet Bitmeden Eşlerin Tekrar Evlenip Zifafsız Boşanmaları

İslam aile hukukuna göre zifaktan önce gerçekleşen boşamalarda, tesmiye edilmişse mehr-i müsemmanın yarısı, aksi takdirde müt'a ödenir ve kadının iddet beklemesi gerekmez. Bu başlık altında ele alacağımız ihtilaf, bu genel kuralın istisnası olup olmayacağı ekseninde cereyan eder. Şöyle ki, zifafın gerçekleştiği evlilikleri bain talakla biten bir çiftin, iddet bitmeden tekrar evlenip, bu ikinci evlilikte zifaf gerçekleşmeden talak yoluyla ayrılmaları halinde mehir ve iddete dair ahkam yukarıda belirtilen genel kurala göre mi belirlenir? Diğer bir deyişle, bu çiftin daha önce zifafın gerçekleştiği bir evlilik yaşamış olmaları ve ikinci nikahın iddet içinde kıyılması, mehir ve iddet konusunda bu evliliğin genel kuralın istisnası olmasına sebebiyet verir mi? Şeyhayn'a göre bu durumda, tam mehir verilir ve ikinci talaktan dolayı kadın yeniden iddet beklemeye başlar. İmam Muhammed'e göre ise kadın -mehr-in belirlenmesine bağlı olarak- mehr-i müsemmanın yarısını veya müt'a alır ve ilk talaktan kalan iddetini tamamlaması yeterlidir. Zifaktan önce gerçekleşen ikinci talaktan dolayı yeniden iddet beklemesine gerek yoktur.

Görüldüğü üzere Şeyhayn, eski kocasıyla ve iddet içinde yapılmış olması nedeniyle bahsi geçen ikinci evlilik genel kuralın kapsamı dışında tutar. Onlara göre bu çift arasında daha önce zifafın gerçekleşmiş olması, ikinci evliliğin hükümlerine de etki eder. İmam Muhammed ise iki evlilik arasında bağlantı kurmaz ve ilgili ayetlerin¹¹¹⁸ hükmünü doğrudan bu çifte de uygular.

Zifaktan önce ayrılık durumlarında mehir ve iddet ahkâmını belirleyen ayetlerin

¹¹¹⁸ el-Bakara 2/237 "Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur..." el-Ahzâb 33/49 "Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur..."

lafzı umumidir. Yani bu başlık altında incelenen meseleyi de kapsamı mümkündür. Diğer yandan manaya delaletleri de açıktır. Bu nedenle ihtilaf konusu olan evliliği ayetlerin kapsamı dışında tutmayı zaruri kılacak bir delil bulunmamaktadır. Şeyhayn'ın bu meseledeki gerekçelendirmesi -ilgili bölümde detayları görüleceği üzere- büyük oranda akit mantığına dayalı olup sistem bütünlüğünü ön planda tutar. Ayetlerin teville imkânı olmasından dolayı bu şekilde bir içtihat mümkündür. Ancak İmam Muhammed'in içtihadının, ayetin açık manasıyla doğrudan örtüşmesi nedeniyle daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2.3.2.3. Mütekavvim Olmayan Malları Mehir Olarak Tesmiye Eden Çiftin Müslüman Olması

Gayrimüslim olan bir çiftin birlikte Müslüman olması halinde eski evliliklerine ait hükümlerde birtakım düzenlemeler gerekebilmektedir. Mehir de bu ahkam arasındadır. Bu başlıkta ele alınacak husus, mezkur çiftin mütekavvim olmayan bir malı mehir olarak belirleyip, henüz kadın mehri teslim almadan İslam'a girmeleri halinde ödemenin nasıl yapılacağıdır. Zira artık İslam hukuku hükümlerine tabi olduklarından gayri mütekavvim malı temlik ve temellük etmeleri caiz değildir. Fıkıh kitaplarımızda konu şarap ve domuz örnekleri üzerinden ele alınır.

Ebû Hanîfe'ye göre müsemma muayyense, bu durumda belirlenen o malın verilmesi yeterlidir. Ancak muayyen olmayan mehir domuzsa; kadına mehr-i misl, şarapsa; şarabın kıymeti ödenir. İmameyn müsemmanın muayyenliği veya şarap-domuz olması arasında ayırım yapmaz. Her durumda Ebû Yûsuf'a göre emsal mehir, İmam Muhammed'e göre müsemmanın kıymeti gerekir.

Muayyen müsemma konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira -ilgili bölümde detaylı olarak açıklandığı üzere- kadının tesmiye edilen muayyen mal üzerinde tam mülkiyeti mevcut olup, buna uygun şekilde tasarruf yetkisi bulunur. Dolayısıyla her ne kadar fiilen kocanın elinde olsa da hükmen teslim edilmiş sayılır.

Müsemma gayri muayyen olduğunda ise İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Akit esnasında Müslüman olmayan bu çiftin kendileri için mal sayılan şeyleri mehir olarak belirlemelerinden dolayı yaptıkları tesmiye sahihtir. Ancak teslimi imkânsız hale gelmiştir. Kabzdan önce teslimi imkânsız hale gelen malın kıymeti ödeneceğinden, burada da aynı yol takip edilir. Mehr-i müsemmayı emsal mehirden ayıran en önemli hususlardan biri tarafların cinsi, miktarı vb. hususlarda üzerinde anlaşmış olmalarıdır. Bu anlaşmanın yapıldığı esnada, kendileri için caiz olan

ve teslimi mümkün olan bir malı mehir olarak tesmiye ettiklerinden, onların anlaşmasını iptal etmek için yeterli gerekçe bulunmamaktadır. O nedenle tesmiye iptal edilip mehr-i misle dönülemeyeceği kanaatindeyiz.

2.3.2.4. Aynı Nikah Altında Bulundurulması Caiz Olmayan İki Kadınla Evliyken Müslüman Olan Harbînin Durumu

Bu başlık altında ele alınan ihtilaf, aynı anda beş kadın veya iki kız kardeşle evli olan harbî erkek ve eşleri Müslüman olduğunda, nikahlarının akıbetinin nasıl olacağı hususundadır. Şeyhayn'a göre bu durumda erkek, iki kız kardeş veya dört kadınla aynı anda, tek akitle evlenmişse hepsinin nikahı batıldır. Ancak teker teker ayrı akitlerle evlenmişse ilk evlenen kız kardeşin ve ilk dört kadının nikahları sahih, diğerleri batıldır. İmam Muhammed'e göre koca iki kız kardeşten dilediği birini ve eşlerinden dilediği dört tanesini seçer, onlarla nikahı devam eder, diğerlerinden ayrılır. Nikahlarının öncelik-sonralık sırası fark etmediği gibi tek akitte veya farklı akitlerle evlenmiş olmaları da sonucu değiştirmez. Koca dilediğini seçmekte mutlak olarak muhayyerdir.

Burada önemli hususlardan biri, bu koca ve karıları zimmî oldukları takdirde İmam Muhammed'in de Şeyhayn'la aynı görüşte olmasıdır. Dolayısıyla ihtilaf sadece harbîler özelinde cereyan eder. Şeyhayn harbî-zimmî ayrımı yapmaksızın tüm gayrimüslimler hakkında aynı hükmü verirken İmam Muhammed harbîleri ayrı tutar. Zira zimmîler, en azından, üzerinde icmâ edilen temel hükümleri bilme imkânına sahiptir, kolayca öğrenebilirler. Ancak harbîlerin böyle bir imkânı yoktur. İlgili bölümde detayları verildiği üzere, bu durum nikahlarının baştan sahih sayılmasını gerektirir. Nikahları sahih olduğunda Hz. Peygamber'in (sav) bu konudaki hadislerinin kapsamına girerler. Dolayısıyla koca istediği dört eşi veya kız kardeşi tercih edebilir.

İmam Muhammed'in içtihadı temelde bilgiye ulaşma imkânı üzerine kurgulandığından, günümüz şartlarında büyük oranda güncelliğini yitirdiği söylenebilir. Zira çağımızda dünyanın neredeyse tamamında istenen bilgiye ulaşma imkânı söz konusudur. Dolayısıyla harbîleri istisna tutmayı gerektiren şartın günümüzde geçerliliğini kaybettiği görülür.

2.3.2.5. Mirasçıların Mehir Miktarında İhtilaf Etmesi

Mehir ve mehre dair anlaşmazlıklar İslam aile hukukunun temel meselelerindendir. Bu anlaşmazlıklar eşler arasında olabileceği gibi biri veya her ikisinin vefatı halinde varisler arasında da yaşanabilir. Nitekim bu başlıkta ele alınan ihtilaf, karı ve kocanın vefatından sonra varislerin mehir miktarında ihtilaf etmeleri halinde neye göre hüküm verileceğidir. İki tarafın da delili bulunmaması halinde Şeyhayn, kocanın

varislerinin iddialarının esas alınacağı kanaatindedir. İmam Muhammed'e göre ise emsal mehir hakem kılınır. Tarafların iddia ettikleri miktarlardan hangisi emsal mehre daha yakınsa onun iddiası kabul edilir. Emsal mehir iki tarafın iddiasının tam ortasında ve bir tarafa daha yakın değilse, mehr-i misl ödenir.

Böyle bir anlaşmazlık durumunda iki tarafın da delili olmadığından birinin iddiasını diğerine tercih etmeyi sağlayacak bir gerekçe mevcut değildir. Dolayısıyla salt iddialarından hareketle hükme varmak yerine, örfün de desteklediği bir sabiteye dayanmak daha objektif bir hükme ulaşmaya yardımcı olur. Emsal mehir bahsi geçen sabite işlevini görebilir. Zira tesmiye edilen mehrin emsal mehirden çok yüksek veya çok düşük olmasının pek sık rastlanan bir durum olmadığı varsayılabilir. Çiftler miktar belirlemede özgür olmakla birlikte, emsal mehir miktarının onlar nazarında da bir ölçüt niteliği taşıması doğaldır. Dolayısıyla böyle bir anlaşmazlık durumunda İmam Muhammed'in savunduğu üzere, emsal mehir hakem kılınabilir. Böylece hüküm salt tarafların iddiaları yerine daha genel kabul gören bir sabiteye dayandırılmış olur.

2.3.2.6. Kocanın Hizmetinin Mehir Olarak Tesmiye Edilmesi

İslam aile hukukunda mehir konusunda ele alınan hususlardan biri de nelerin mehir olup olamayacağıdır. Bu bağlamda kocanın ev içi işlerde bizzat kendisinin kadına hizmet etmesinin mehir olarak tesmiye edilmesi halinde nasıl hüküm verileceği ele alınan meselelerden biridir. Bu meselede ihtilaf, kocanın hizmetinin mütekavvim mal olup olmaması hususunda temerküz eder. Gerekçelendirmelerinin detayları ilgili bölümde verildiği üzere, Şeyhayn bu hizmetin, kadına teslimi mümkün olmadığından, tekavvüm etmeyeceği kanaatindedir. İmam Muhammed ise hür kişinin menfaati karşılığında ücret alabilmesine kıyasla mezkur hizmetin mütekavvim olduğunu savunur. Şeyhayn'a göre kocanın bu şekilde hizmet etmesinin mehir olarak tesmiyesi fasiddir. Tesmiye fasid olduğunda emsal mehre dönüleceğinden bu kadına mehr-i misl verilir. İmam Muhammed'e göre ise tesmiye fasid olmamakla birlikte teslimi imkânsızdır. Tesmiye sahih ancak teslimi imkânsız olduğu durumlarda müsemmanın kıymeti ödeneceğinden, burada da hizmetin kıymeti ödenir.

Akitlerde, şeriata aykırı olmadıkça tarafların üzerinde anlaştıkları şekilde hükme varılır. Bu bağlamda mehr-i müsemmayı emsal mehirden ayıran temel unsurlardan biri, tarafların karşılıklı anlaşmasıyla belirlenmiş olmasıdır. Bahis mevzuumuz olan ihtilafta da tarafların, üzerinde anlaştıkları bir mehir mevcut olup teslimi mümkün değildir. Bu durumda eşlerin mehre dair iradelerini tamamen iptal ederek mehr-i misle hükmetmek yerine, imkân nispetinde onların anlaşmalarını geçerli saymak daha makul

görülmektedir. Mezkur ihtilafta eşler bir mehir üzerinde anlaşmakla birlikte, müsemmanın teslimi imkânsızdır. Bu durumda tesmiyeyi tamamen iptal etmeden sorunlu olan teslim kısmının düzenlenmesi yoluna gidilebilir. İmam Muhammed'in içtihadında olduğu gibi teslimi imkânsız olan müsemmanın kıymetinin ödenmesine hükmedildiğinde hem tarafların iradesi korunmuş hem mahzurlu olan kısım tashih edilmiş olur.

Günümüzde kadın hakları söyleminin çok güçlü şekilde gündemde tutulduğu, kadın erkek eşitliği söylemlerinin adaleti geride bırakacak şekilde erkek aleyhine evrildiği, toplumda ve özellikle ailede erkeğin rolünün günden güne itibar kaybettiği düşünüldüğünde, erkeğin bizzat kadına hizmet etmesinin mevcut gidişat içinde erkeğin varlığını daha da silikleştireceği söylenebilir. Dolayısıyla erkeğin kadına hizmet etmesinin caiz olmadığı şeklindeki görüşün günümüzde de geçerli olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu durum aile içinde eşlerin sevgi, saygı ve güvene dayalı karşılıklı yardımlaşmalarından ayrı tutulmalıdır. Hz. Peygamber'in de (sav) eşlerine yardım ettiği¹¹¹⁹ düşünüldüğünde, caiz olmayan hizmetin nitelikleri biraz daha tebellür eder. Yardımlaşmada gönüllülük esasken hizmet mehir olarak kabul edildiğinde koca açısından bir mecburiyet doğar. İradesiyle yardım etmesi, kavvamlık sorumluluğu olan erkeğin ailedeki saygınlığını artırıcı bir rol oynayabilecekken eşine hizmet etmek zorunda olması bunun aksi sonuç doğurabilir.

Modern algının şekillendirdiği çağdaş insanın, özellikle kadınların, erkeğin kavvam, kadının itaat eden olduğu bir aile profilini temelden reddetmesi sebebiyle, erkeğin kadına hizmet etmesinin neden imkânsız bir durum olduğunu kavramakta zorlanacağı aşîkardır. Bu durumun bir sebebi de kavamlara verilen anlamların yozlaştırılmasıdır. Erkeğin kavvam, daha anlaşılır bir dille ailenin reisi olması, onun despot, kendi istediğini yapan, eş ve çocukların mutlak itaat etmesi gereken bir figür olduğu anlamına gelmez. Kelimenin Arapça kökeniyle ve mübalağa sıygası kullanılmasıyla da bağlantılı olarak söylenecek olursa kavvam; her şeye rağmen aileyi ayakta tutmayı, koruyup kollamayı ilke edinmiş bir karakterdir.¹¹²⁰ Karar verme yetkisi aynı zamanda, alınan kararın sorumluluklarını üstlenmeyi ve Allah huzurunda hesabını vermeyi de beraberinde getirir. Bu açıdan bakıldığında aile reisliğinin erkeğe verilmiş olması ona tanınan bir üstünlükten ziyade kadına verilmeyen bir sorumluluğun onun

¹¹¹⁹ Buhârî, *Buhârî*, "Edeb", 40 (No. 6039); Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 12/490 (No. 5677).

¹¹²⁰ Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 151-155.

omuzlarına yüklenmiş olması şeklinde yorumlanabilir. Kadına karar verme yerine alınan karara itaat etme yükümlülüğünün verilmesi, doğacak sonuçların vebal ve sorumluluğunun kadın üzerine yüklenmediği anlamına gelir. Kaldı ki ailede kavvam erkek-itaat eden kadın ilişkisi emir veren amir ve onun emrine uyan memur ilişkisinden farklıdır. Birbirine örtü olan, birbirinde sekinet bulan eşlerin olduğu yuvada alınan kararların da istişare, anlaşma, orta yolu bulmaya çalışma temelinde olması beklenir. Nitekim Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın 2021 yılında yaptırdığı Türkiye Aile Yapısı Araştırması'nda erkek ve kadının ortak karar alma oranının tüm değişkenlerde açık ara önde olduğu görülür.¹¹²¹ Erkeğin kavvam olması; istişarelere rağmen orta yol bulunamaması durumunda karar yetkisi ve bunun sorumluluğunun erkeğe ait olduğu, eşi ve diğer aile bireylerinin alınan karara uyması gerektiği anlamına gelir. Bu durum erkeğin ailede belli bir ağırlığı ve saygınlığı olmasını gerektirir. Ancak mecburen karısına hizmet etmek ve onun emirlerini takip etmek zorunda kalması, erkeğin kavvamlığıyla çelişir. Hizmet sürecinin uzaması halinde eşlerin hatta çocukların zihinlerindeki imgeler yozlaşabilir, ailedeki otorite algısı olumsuz etkilenebilir, ilişkinin dinamikleri değişip, ailenin yapısı temelden sarsılabilir. Erkeğin kavvamlık rolü ve sorumluluğu mevcudiyetini koruduğundan iki çelişik durumun bir arada devam etmesi aile içinde gerginliğe sebep olup, eşlerin birbiri için sekinet sağlamalarına engel olabilir. Bu ve benzeri durumlar göz önünde bulundurulduğunda erkeğin kadına hizmet etmesinin sonuçları noktasında günümüzde, fukahanın ulaştığı mevcut hükme etki edecek bir değişiklik olmadığı söylenebilir.

2.3.2.7. Peşin Ödenen Nafakanın İadesi

İslam aile hukukunda ailenin ekonomik giderlerini karşılama, literatürdeki adıyla nafaka yükümlülüğü erkeğe aittir. Nafakanın ödenme şekli eşler arasında uzlaşmayla belirlenebilir. Dolayısıyla koca gelecek zamanın nafakasını kadına peşin verme imkânına da sahiptir. Bu başlık altında ele alınan ihtilaf, kocanın bir yıllık nafakayı karısına peşin olarak ödemesi ve bir yıl dolmadan eşlerden birinin vefat etmesi durumunda, nafakanın kalan zamana tekabül eden kısmının iadesinin istenip istenemeyeceği hakkındadır. Şeyhayn'a göre iade istenemez. Zira nafaka sıra¹¹²² kapsamında bir ödeme olup hibeye

¹¹²¹ T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı - Türkiye İstatistik Kurumu, *Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2021* (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2022), 8.

¹¹²² Sıla; Herhangi bir karşılık beklemeden yapılan bir işten sonra, iyilikte bulunana iyilikle mukabele etme şeklinde tanımlanabilecek bir fıkıh terimidir. (Bkz. Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", 151.)

benzemektedir. Hibede kabz gerçekleştikten sonra taraflardan birinin vefatıyla rücu hakkı ortadan kalktığı gibi, sılalarda da iade istenemez. İmam Muhammed ise aksi görüştedir. Zira ona göre nafaka kocanın ihtibas¹¹²³ hakkının karşılığıdır. Eşlerden biri vefat ettiğinde ihtibas sona ereceğinden kadının veya varislerinin nafakaya malik olmak için haklı bir gerekçeleri kalmaz. Bu nedenle geri ödenmesi istenebilir.

Görüldüğü üzere Şeyhayn hükme varırken nafakanın niteliğini İmam Muhammed ise ödenme sebebini önceler. Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde Şeyhayn'ın görüşünün esas alındığı görülür.¹¹²⁴ Bu meselede İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira nafaka her ne kadar sıla niteliğinde olsa da koca nafakayı hibe kastıyla değil, ihtibas hakkının karşılığında bir yükümlülük olarak ödemiştir. Ölüm sebebiyle ihtibas kesildiğinde kocanın nafakayı ödeme sebebi ortadan kalkmış olur. Bu nedenle kalan zamana tekabül eden kısmın iadesi istenebilir.

2.3.2.8. Ric'at Hakkının Sona Ermesi

İslam aile hukukunda karısını ric'î talakla boşayan bir koca, iddet müddeti içinde yeni bir nikaha gerek kalmadan tek taraflı iradesiyle isterse yeniden evliliği devam ettirebilir. Bu durum literatürde ric'at terimiyle ifade edilir. Kocanın bu hakkı kadının iddet müddetiyle sınırlıdır. Bu başlık altında incelenen ihtilaf, iddetinin son hayız 10 günden önce biten mu'teddenin su bulamayıp teyemmüm etmesi halinde ric'at hakkının devam edip etmeyeceği hususundadır. Şeyhayn'a göre iddetin bitmesi, dolayısıyla kocanın ric'at hakkının sona ermesi için sadece teyemmüm yeterli olmayıp, kadının farz veya nafil bir namaz kılması gerekirken İmam Muhammed'e göre mücerred teyemmüm yeterlidir. Bu kadının eski kocasının ric'at hakkı sona erdiği gibi ihtiyaten gusletmedikçe başkasıyla da evlenemez.

İmam Muhammed'in bu görüşü ihtiyat temeline dayanır. Zira ilgili bölümde detaylı olarak açıklandığı üzere kaynaklarda görüşünü temellendirmek amacıyla zikredilen gerekçeler, teyemmümlü birinin abdestli cemaate imamlık yapması konusundaki delilleriyle tam olarak çelişmektedir. Dolayısıyla bu görüşü benimsemesindeki temel saikin ihtiyatlı olanı tercih etmesi olduğu anlaşılır. Nitekim

¹¹²³ İhtibas; kadının evde kalarak nafakasını temin için ev dışında çalışmaması durumunu ifade eden fıkıh terimidir. Kadın evde kaldığında, ev işlerini yapmak, çocuklarla ilgilenmek vb. hususlarda kocaya faydalar sağlamaktadır. Tıpkı kamu çalışanlarının nafakasının devlet tarafından temin edilmesi gibi, evdeki emeklerinin karşılığı olarak kadının nafakasının temin sorumluluğu da kocaya yüklenmiştir. (Bkz. Acar, *İslam Aile Hukukunda Kadına Tanınan Mali Haklar*, 87; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 145-146.

¹¹²⁴ Madde 93: Nafaka ta'cil ile muaccel olur ve Zevce tarafından ba'de'l-istifa yedinde aynen mevcut iken vefat veya talak vuku bulsa istirdad olunamaz.

benzer nitelikteki bir diğer mesele olan kadının iddeti bitirecek olan guslünde mazmaza veya istinşakı unutmaması durumunda da İmam Muhammed ihtiyaten ric'at hakkının sona ereceği ancak bu kadının mazmaza ve istinşak yapmadığı sürece başkasıyla evlenemeyeceği kanaatindedir.

Bu meselede İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira evlilikle alakalı konularda ihtiyatlı davranılması gerekir.¹¹²⁵ Diğer yandan örneklerde zikredilen meselelerle günlük hayatta sık karşılaşılması beklenmez. Bu nedenle ihtiyatlı davranılması genel veya çoğunluğun zorlanacağı sonuçlar da doğurmaz.

2.3.2.9. Birinci veya İkinci Talaktan Sonra Kadının Başka Biriyle Evlenmesi

İslam aile hukukunda üç talaktan sonra eşler doğrudan tekrar evlenemezler. Bilindiği üzere kadının iddeti bittikten sonra başka biriyle evlenmesi ve zifafın gerçekleşmesi gerek. İkinci evlilik sona erdiğinde kadının iddetini tamamlamasının ardından isterlerse ilk kocasıyla tekrar evlenebilirler. Bu durumda aradaki evlilik eski talakları sıfırlar. Bu çift yeni evliliklerine yine üç yeni talak hakkıyla başlar. Ancak bir veya iki talakla boşanmış bir kadın, başka bir erkekle evlenip, bu ikinci evliliği bittikten sonra eski kocasıyla tekrar bir araya gelse, yeni evliliklerine kaç talak hakkıyla başlayacakları Şeyhayn ve İmam Muhammed arasında ihtilafıdır. Şeyhayn'a göre başka bir erkekle evlenmiş olması her durumda eski talakları sıfırlar, üç yeni talak hakkı doğar. İmam Muhammed'e göre ise bir veya iki talakla ayrılanlar için kadının başka biriyle evlenmiş olması eski talakları sıfırlamaz. Önceden kaç talak hakları kaldıysa onlarla devam ederler.

Bu meselede İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira ilgili bölümde detayları görüleceği üzere İmam Muhammed Şeyhayn'ın bu meselede getirdiği iki delilini de güçlü gerekçelerle çürütmüştür. Diğer yandan İmam Muhammed'in de savunduğu gibi, fakih ve öncü sahabilerden olan Hz. Ali ve Hz. Ömer'in ittifak etmesi, bu görüşü tercih için oldukça güçlü bir sebeptir.

2.3.2.10. Evlendiğim Son Kadın Boş Olsun Diyen Adamın Durumu

Bu başlık altında ele alınan ihtilaf, "Evlendiğim son kadın boş olsun" deyip, ayrı ayrı akitlerle iki kadınla evlenip, sonra vefat eden adamın ikinci karısının ne zamandan itibaren boşanmış sayılacağı, ödenecek mehir miktarı ve kadının mirasçı olup olamayacağı üzerinde cereyan eder. Gerekçelerine ilgili bölümde yer verildiği üzere, Ebû

¹¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/28-29.

Hanîfe'ye göre talak nikah akdinin hemen ardından gerçekleşeceğinden bu kadına bir tam bir yarım mehir ödenir, sadece talak iddeti bekler ve mirastan pay alamaz. İmameyn talakın ölüm zamanında vaki olacağı kanaatindeydir. Dolayısıyla bir tam mehir alır ve mirasçı olur. Ebû Yûsuf'a göre bu kadının sadece talak iddeti beklemesi gerekirken İmam Muhammed'e göre hem vefat hem talak iddeti beklemesi gerekir.

Ebû Hanîfe'nin görüşü hukuk tekniği açısından daha isabetli görünmekle birlikte uygulamada kadın açısından zarar doğuran bir niteliğe sahiptir. Zira birlikte yuva kurup çeşitli sıkıntıları paylaştığı, fiilen varis olabilecek şartlarda bir evlilik sürdürdüğü kocasından aslında yıllar önce boşanmış olduğu hükmünü vermek ve mirastan mahrum etmek kadına zarar verir. Diğer yandan bu talaktan haberi olan kadının evlilik boyunca boşanmış olma ihtimaliyle yaşaması hem onun hem yuvanın huzur ve sükunetini bozma potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla uygulanabilirlik ve muhatabın bu hüküm karşısında içine düşeceği durum da dikkate alındığında talakın gerçekleşme zamanı noktasında İmameyn'in görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Bu kadının beklemesi gereken iddet süresi konusunda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed arasındaki ihtilafta da İmam Muhammed'in içtiadı daha isabetli görünmektedir. Zira her ne kadar talak gerçekleşmiş olsa da mirasçılığın cereyan etmesi nikahın bir yönden devam ettiğini gösterir. Ayrıca hükmü bu şekilde vermek ihtiyata daha yakındır. Sonuç olarak bu kadının bir tam mehir alması, kocasına mirasçı olması ve hem vefat hem talak iddeti beklemesinin en isabetli görüş olduğu söylenebilir.

2.3.2.11. Talakın Bağlandığı Şartın Maraz-ı Mevtte Gerçekleşmesinin Mirasçılığa Etkisi

İslam aile hukukuna göre normal şartlar altında koca karısını bain talakla boşadığında aralarında mirasçılık cereyan etmez. Ancak koca bu boşamayı maraz-ı mevtinde gerçekleştirirse Hanefî mezhebine göre iddet süresi boyunca kadın kocasına varis olur. Bu başlık altında ele alınan ihtilaf; kocanın sağlıklıyken talakı, kadının yapmak zorunda olduğu bir fiile bağlaması (ta'lik etmesi) ve kadının bu fiili koca maraz-ı mevt halindeyken işlemesi durumunda kadının mirastan pay alıp alamayacağı üzerindedir. Şeyhayn'a göre bu kadın mirastan pay alabilirken İmam Muhammed'e göre alamaz.

Bu meselede İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli ve hakkaniyetli olduğu kanaatindeyiz. Zira gerekçelerinin detayları ilgili bölümde verildiği üzere Şeyhayn, talaka sebep olan fiilin kocanın maraz-ı mevtinde ve mecburen gerçekleşmesini esas alarak talak-ı fâr ahkamı uygular. Kocanın kastı ve ta'likin zamanını dikkate almaz. İmam Muhammed'e göre ise talâk-ı fâr ahkamı uygulamanın temel gerekçesi kocanın

kadını mirastan mahrum bırakma kastına yönelik karine bulunmasıdır. Ancak koca nikahı kadının mecbur olduğu fiiline, sağlıklıyken ta'lik etmiştir. Bu nedenle miras kaçırma niyetine yönelik bir karine olmadığından talak-ı fâr ahkamı uygulamak için bir sebep yoktur. Dolayısıyla bu kadının mirastan pay alması için bir gerekçe bulunmadığından, mirasçı kılınmaz.

2.3.2.12. Talakın Kalbin Fiiline Bağlanması

Bu başlık altında incelenen mesele; kocanın talakı, kadının bildirmesi dışında öğrenilemeyecek bir şeye bağlamasıdır. Bu bağlamda koca karısına “Beni sözde değil kalben seviyorsan boş ol” dese, kadın da sevmediği halde yalan söyleyerek “Seviyorum” dese, Şeyhayn’a göre hem kazaen hem diyaneten talak gerçekleşirken İmam Muhammed sadece kazaen boşanacakları, diyaneten talakın vaki olmayacağı kanaatinde dir.

Bu meselede Şeyhayn’ın içtihadının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. İmam Muhammed’in görüşü her ne kadar tam hakkaniyetli olan sonuca ulaşmayı hedeflese de, kazaen boşanma hükmü verilen çiftin diyaneten evliliklerinin devam ettiğine hükmetmek uygulamada ikircikli bir durum ortaya çıkaracağından uygulanabilir değildir. Zira bu senaryoda kadın yalan söyleme pahasına da olsa kocasından boşanmak istemektedir. Böyle bir kadına, gerçeği sadece onun bileceği şekilde, diyaneten boşanmadığını söylemek kadın açısından caydırıcı olmayabilir. Yani kadın kazaen verilen hükmü esas alabilir. Koca açısından bakıldığında, kadının kalbindeki durumu bilmediğinden, mecburen kazaen verilen hükme göre amel eder. Bu durumda, boşandığını düşünerek karısının kız kardeşiyle veya aynı nikah altında toplayamayacağı başka bir akrabasıyla evlenme ihtimali söz konusudur. Ancak diyaneten boşamanın gerçekleşmeyeceği hükmü verildiğinde kocanın yaptığı diğer evliliklerin hükmü de ikircikli bir hal alır. Bundan dolayı mahkemedeki hükmü hem kazaen hem diyaneten geçerli saymak daha uygulanabilir ve makul görünmektedir.

2.3.2.13. Zıharda Lafzın Sarihliği

Zıhar, kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden (cüz-ü şâi’) bir bölümünü mahremi olan bir kadına benzetmesi anlamına gelir. Bu başlık altında ele alınan ihtilaf, kocanın karısına “Sen bana annem gibisin” demesinin doğuracağı sonuç üzerindedir. Koca bu cümleyi belli bir niyetle (tekrîm-talak-zıhar-îlâ) söylemişse, niyet ettiği sonuç gerçekleşir. Ancak sadece haramlığa niyet etmesi halinde Ebû Yûsuf’a göre îlâ, İmam Muhammed’e göre zıhara hükmedilir. Herhangi bir niyeti olmadan bu cümleyi sarfettiğinde Ebû Hanîfe’ye göre herhangi bir sonuç bağlanmaz, İmam Muhammed’e göre yine zıhara hükmedilir. Ebû

Yûsuf'un görüşü hakkında kaynaklarda îlâ, zıhar ve Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu şeklinde üç rivayet mevcuttur. İhtilafın temeli “Sen bana annem gibisin” cümlesinin zıhar konusunda sarih mi kinâî mi olduğu hususundadır. Şeyhayn kinâî olduğunu savunduğundan özel olarak niyet edilmedikçe zıhar hükmü vermez. İmam Muhammed ise sarih olduğu kanaatini benimsemesi sebebiyle zıhara hükmetmek için özel bir niyetin olmamasını yeterli görür.

Din İşleri Yüksek Kurulu meseleyi “Sen benim anam bacımsın” şeklindeki cümle üzerinden ele alarak, kocanın herhangi bir niyeti olmadan bu sözü söylemesi durumunda bir sonuç doğurmayacağını belirtmiş¹¹²⁶ yani Ebû Hanîfe'nin görüşünü almıştır. İlgili bölümde detayları verildiği üzere, İmam Muhammed açısından cümlenin benzetme edatı içermesi zıhar hükmü verilmesi için merkezi önem taşır. Dolayısıyla Türkçe ifadeyle “gibi” edatı içermeyen “Sen benim anam bacımsın” şeklindeki cümlenin hükmü konusunda İmam Muhammed de Ebû Hanîfe'yle ittifak halindedir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvasında konunun ülkemizde daha fazla rastlanan kullanım üzerinden ele alındığı görülmektedir. Diğer yandan DİYK fetvasında mutlak olarak haramlığa niyet edip talak-îlâ-zıhar arasından birine özel olarak niyet etmemesi durumu zikredilmemiştir.

Bu başlık altında ele alınabilecek bir diğer mesele kocanın zıhar niyetiyle karısına “Sen bana haramsın” demesi halinde doğacak sonuçtur. Şeyhayn'a göre bu durumda kocanın zıhara niyet etmesi halinde zıhara hükmedilir. İmam Muhammed'e göre cümle mahreme benzetme içermediğinden zıhara muhtemel değildir. Dolayısıyla zıhar hükmü verilemez.

Her iki meselede de Şeyhayn'ın görüşünün uygulanmasının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Özellikle ülkemizde zıhar yaygın olmayan bir uygulamadır. Keffaretinin ağırlığı da¹¹²⁷ hesaba katıldığında, kocanın özel olarak zıhara niyet etmediği durumlarda zıhar hükmü verilmemesi daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla kocanın özel bir niyeti olmaması halinde bu cümleye sonuç bağlanmaması; mutlak haramlığı amaçlayıp özel olarak talak-zıhar veya îlâdan birine niyet etmemesi halinde Ebû Yûsuf'un gerekçeleri doğrultusunda îlâyâ hükmedilmesi daha isabetli görünmektedir. Ancak koca özel olarak zıhara niyet ettiğinde, Şeyhayn'ın gerekçelerinde de zikredildiği üzere, lafzın muhtemel olduğu bir manaya niyet etmiş olur. Bu durumda niyetine göre hükmedilmesi zıharı hükme bağlayan ayetlerin makasıdı açısından da daha isabetli görünmektedir.

¹¹²⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 446.

¹¹²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/254.

2.3.2.14. Zıhar Keffareti

Bu başlık altında ele alınan ve farazi nitelikte olan mesele zıhar keffaretinin ödenme şekliyle alakalıdır. Şöyle ki; iki zıhar keffareti borcu olan ve ödemeyi 60 fakiri doyurma şeklinde yapması gereken koca, bu ödemeyi tek seferde yapabilir mi? Yani 60 fakire tek seferde iki keffareti de karşılayacak miktarda ödeme yaptığında bu işlem iki keffaret için de geçerli olur mu yoksa sadece bir zıharın keffareti mi ödenmiş sayılır? İmam Muhammed'e göre mezkur ödeme iki zıhar için de geçerli ve yeterlidir. Şeyhayn'a göre ise bu durumda sadece bir keffaret borcu düşer. Diğer için kocanın tekrar ödeme yapması gerekir.

Bu meselede Şeyhayn'ın içtihadının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. İlgili bölümde detaylı şekilde zikredilen delillerinde görüldüğü üzere Şeyhayn ödeme yapılan fakir sayısını, İmam Muhammed ise ödenen miktarı önceler. Bir başka açıdan bakılacak olursa Şeyhayn'ın keffaretlerin ibadet yönünün öncelediği, bu nedenle şekil şartlarına riayet konusunda titiz davrandığı görülür. İmam Muhammed ise cezaî yönünü önceleyerek, kocanın gerekli miktarda ödemeyi yapmış olmasını yeterli görür. İmam Muhammed'in görüşü uygulama açısından kolaylık sağlamakla birlikte Şeyhayn'ın görüşü ihtiyata daha yakındır. Zira aynı miktar ödeme ayrı ayrı yapıldığında hem şekil şartlarına da riayet edilerek ihtilaftan kurtulunmuş olur hem de gerekli miktar kocanın cebinden çıkmış olur. Böylece keffaretin hem ibadet hem de cezaî yönü birlikte dikkate alınmış olur.

İhtiyat İmam Muhammed'in içtihatlarında oldukça önemli bir yer tutmasına rağmen bu meselede ihtiyatlı olan görüşü almaması dikkat çekicidir. Bu durum, onun nazarında keffaretlerin cezaî yönünün, şekil şartlarını dikkate almaya gerek kalmayacak kadar ağır bastığı şeklinde yorumlanabilir.

2.3.2.15. Kocanın Karısını Zinadan Dolayı Sıhriyyet Oluşan Kadına

Benzetmesi

Hanefî mezhebine göre zina, hürmet-i musâhareye sebep olur ve ebedi evlenme engeli oluşturur. Dolayısıyla kişi zina ettiği kadının annesi ve kızıyla evlenemeyeceği gibi babasının zina ettiği kadınla da evlenemez. Aralarında sürekli evlenme engeli vardır. Bilindiği gibi, kocanın muzahir sayılabilmesi için karısını, kendisine ebediyyen haram olan bir kadına benzetmesi gerekir. Bu bağlamda kocanın karısını, zina sebebiyle kendisine haram olan bir kadına benzetmesi zıhar sayılır mı? Şeyhayn ve İmam Muhammed arasındaki ihtilafın temelini bu soru oluşturur. Ebû Yûsuf ve -bir kavle göre- Ebû Hanîfe'ye göre bu koca muzahir sayılırken İmam Muhammed aksi kanaattedir.

Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde doğrudan bu konuyu düzenleyen bir madde bulunmamakla birlikte, musâharete sebebiyle evlenilmesi yasak olan kadınlar sıralanırken zinaya değinilmemiş, bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşü tercih edilmiştir.¹¹²⁸ Bu durumda Kararname'ye göre kocanın karısını, zina sebebiyle evlenme engeli doğan bir kadına benzetmesine zihar hükmü verilmeyeceği anlaşılr. Dolayısıyla İmam Muhammed'in görüşü tercih edilmiş olur.

Bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira Hanefî mezhebine göre zina ebedi evlilik engeli oluşturur. Zihar; kocanın karısını, kendisine ebediyyen haram olan bir kadına benzetmesi şeklinde tanımlandığında, benzetmeyi zina sebebiyle ebediyyen haram olan bir kadına yapması da doğrudan ziharın vaki olması sonucuna götürür. Zira bu kocanın bu kadınla da arasında sürekli evlilik engeli mevcuttur.

İmam Muhammed ise bu meselede ilgili ayetin tevile muhtemel olmasını, zinanın hürmet-i musâharete sebebiyet vermesi hususunda selefin ihtilaf etmesini göz önünde bulundurur. Bu durumda kocanın karısını benzettiği diğer kadının kocaya ebediyyen haram olmama ihtimali ortaya çıkar. Böyle bir ihtimalin varlığını dikkate alarak, bahis mevzuumuzda kocanın muzahir sayılmayacağı sonucuna varır. Ancak Hanefî mezhebinin kendi iç tutarlılığı açısından bakıldığında, zinanın ebedi evlilik engelleri arasında zikredilmesi, zinadan dolayı sıhriyet oluşan kadına benzetmenin de zihar sayılmasını gerektirir. İç tutarlılığa önem veren İmam Muhammed'in bu konuda farklı davranmasında selefin ihtilaf etmesinin etkisi olabilir. Zira onların ihtilafı, ayetin tevile muhtemel olduğunun göstergesi niteliğindedir.

2.3.2.16. Eşine Yaklaşmayı Namaz Kılmaya Bağlayan Kocanın Durumu

Bu başlık altında ele alınan ihtilaf, kocanın karısına “Sana yaklaşırsam iki rekat namaz kılmak üzerime borç olsun” demesi halinde îlânın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği üzerindedir. Şeyhayn'a göre bu durumda îla gerçekleşmezken İmam Muhammed'e göre ise koca îla yapmış sayılır.

Bu meselede Şeyhayn'ın görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira İmam Muhammed'in temel argümanı, iki rekat namaz kılmayı adamanın sahih olmasıdır. Ona göre bu namaz adak için geçerli kabul ediliyorsa teknik olarak îlâda da geçerli olmalıdır. Ancak Şeyhayn'ın da ifade ettiği gibi îlânın maksadının hasıl olabilmesi için şart koşulan fiilin meşakkatli olması gerekir. Koca karısına yaklaşıp, ardından iki rekat

¹¹²⁸ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 81.

namazı kılıverir ve bu ona zor gelmez. Dolayısıyla böyle bir îlâ yapmanın anlamı yoktur. Bu nedenle de îlâ olarak nitelenmemelidir.

2.3.2.17. Diğer Meseleler

Birinci bölümde Talakın Bin Lafzıyla Nitelenmesi ve Eşlerinden Birine Yaklaşmayacağına Yemin Eden Kocanın Durumu başlıkları altında ele alınan iki ihtilaflı mesele doğrudan Arap dili kurallarıyla bağlantılı olduğundan bu kısımda ayrıca ele alınmamıştır. Zira bu kısımdaki yorumlar, İmam Muhammed ve Şeyhayn arasında ihtilafa konu olan meselelerin günümüzde Türkiye özelinde uygulanması üzerinden yapılmıştır.

Çalışmanın bu son kısmında ele alınan ihtilaflar yeknesak bir özellik arz etmez. Örneğin, bazı meseleler başlangıçtan itibaren farazi fıkıh kapsamındayken bir kısmı günümüzde farazi bir mahiyete bürünmüştür. Ayrıca, bazı ihtilaflı meseleler hakkında verilen günümüz çalışmalarında hüküm ve kimin görüşünün tercih edildiği çok net olarak belirlenebilirken bazılarında aynı netlik söz konusu değildir. Diğer yandan, kahir ekseriyeti böyle olmamakla birlikte, bazı ihtilaflar, teknolojik gelişmelerle tamamen ortadan kalkabilecek niteliktedir. İhtilafların bir kısmında taraflardan birinin görüşünü tercih etmek günümüz şartlarında da uygulanabilir bir çözüme ulaşmayı sağlarken, bazılarında meselenin farklı boyutları, yeniden değerlendirme gerektirebilmektedir. Bu bağlamda çalışmada, çoğunlukla taraflardan birinin görüşü tercih edilmekle birlikte, gerektiğinde yeni çözüm önerileri de sunulmuştur.

İmam Muhammed'in ilkelerine bakıldığında verdiği hükümlerin zaman ve şartlara göre esneme payının daha az olduğu düşünülebilir. Zira kıyas ve tevilden ziyade doğrudan nasslara dayanma oranının fazla olması, hadisi kıyasa öncelemesi, lafzın zahirini alması ve teville daha az başvurması, dayandığı deliller açısından hükümlerin değiştirilebilmesi noktasında fazla bir hareket alanı bırakmamaktadır. Ancak İmam Muhammed'in içtihatlarının büyük çoğunluğu günümüzde de uygulanabilirliğini korumaktadır. Bu durum içtihat ederken dayandığı ilkelerin isabetini ve başarısını da gösterir niteliktedir. Bunun yanında ilgili bölümlerde belirtildiği üzere, İmam Muhammed'in görüşlerinin gerek kanunnamelerde gerek fetvalarda tercih edilme oranı zaman içinde artma eğilimi göstermiştir. Bu durum sadece mezhep içi tercih usulünün esnetilmesiyle değil, aynı zamanda İmam Muhammed'in verdiği hükümlerin ilerleyen zamanlarda da uygulanabilirliğini koruması, hatta yer yer bu açıdan Şeyhayn'ın önüne geçmesiyle de açıklanabilir.

Sonuç olarak İmam Muhammed'in ilkeleri dikkate alınarak ihtilaflı meseleler günümüz şartlarında incelendiğinde, içtihatlarının büyük oranda geçerliliğini koruduğu,

net veriler oluştuğunda değişecek esnekliğe de sahip olduğu görülür. İhtiyatlı yaklaşımı, lafızların zahirini alması, teville daha az başvurması esneklik noktasında soru işaretleri oluştursa da, bu ilkelerle verdiği hükümlerin asırlar sonra da uygulanabilirliğini koruması, ilkelerinin ve sisteminin isabetine ve çoğu durumda tatbik edilebilir hükümler üretme potansiyeline delil teşkil eder.



SONUÇ

Bu çalışma Hanefî mezhebinin üç imamından biri olan İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin aile hukuku içtihatlarında göz önünde bulundurduğu ilkeleri tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu tespitler Şeyhayn'la ihtilaf ettiği görüşleri özelinde yapılmıştır. Böylece, delillendirme sürecindeki gerekçelerin yalnızca onun perspektifini yansıtması temin edilerek, ilkelerini belirleme noktasında daha işlevsel bir sınırlandırma elde edilmiştir. Çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

1- İmam Muhammed fıkıh ilminde meşhur olduğu kadar hadis ilminde de şöhret bulmuştur. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un derslerine devam ederken Kûfe'deki hadisçilerden ve diğer alimlerden dersler almıştır. Sonraki dönemlerde çok sayıda ilmi seyahat yapmış, birçok alim ve muhaddisten ders alma, onlarla ilmi müzakerelerde bulunma imkânı elde etmiştir. Böylece farklı bakış açıları, farklı sosyo-kültürel ve ekonomik ortamları, örfleri gözlemlene imkânı olmuştur. Bu durum onun meselelere daha geniş ve farklı perspektiflerden bakabilmesine katkı sağlamıştır. İlkelerinin oluşmasında bu mütenevvi ortamın önemli etkisi olmuştur.

2- İmam Muhammed içtihat ederken, deliller arasında hadisin bulunması, hükmünün yönünü belirleyen önemli bir etkidir. Çalışmada ele alınan ihtilaflı meselelerin tamamında, hadis bulunduğu durumda, kıyasa başvurmada, lafzı te'vil etmeden hadisin zahir anlamına en yakın olacak hükmü vermiştir. Onun hadisle istidlal ettiği ihtilaflarda Şeyhayn bazen ilgili hadisin ihticac edilecek kuvvette olmadığını belirtmiş, bazen de hadisleri, kıyasla ulaştıkları sonuca uygun olacak şekilde tevil etmiştir. Ancak İmam Muhammed'in bu tarz yaklaşım sergilediği bir meseleye rastlanmamıştır. Dolayısıyla İmam Muhammed ve Şeyhayn'ın bu konudaki tavırları karşılaştırıldığında İmam Muhammed'in rivayetler lehine hüküm verme oranının Şeyhayn'a nispetle daha yüksek olduğu görülür.

3- Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meselelerde İmam Muhammed kahir ekseriyetle diğer mezheplerden en az biri veya ikisiyle, kimi zaman her üçüyle aynı görüştedir. Bu durum esas itibarıyla rey ekolüne mensup olan İmam Muhammed'in ehl-i hadisin usulünü de ihmal etmemesinin bir sonucu ve bir göstergesi niteliğindedir.

4- Hanefî mezhebinin genel istidlal usulüne uygun olarak sahabe kavli İmam Muhammed'in delilleri arasındadır ve bir sahabinin fakih olması, onun kavlinin tercih edilme oranını artırır. Bunun yanında Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bir meselede ittifak etmiş olması İmam Muhammed nazarında özel önemi haizdir. Öyle ki onların ittifakı olduğunda İbn Mes'ud'un görüşünü bile terk etmiştir. Ona göre Hz. Ömer ve Hz. Ali bir konuda

ittifak ettiklerinde başka görüşü almak uygun olmaz.

5- Çalışmada incelenen ihtilaflar özelinde İmam Muhammed'in kıyası istihsandan daha fazla tercih ettiği görülmüştür. Zira kıyas-istihsan tercih farkına dayalı beş ihtilaftan dördünde Ebû Hanîfe ve/veya Ebû Yûsuf istihsan yaparken İmam Muhammed kıyasa dayanarak hüküm vermiştir. İmam Muhammed'in zihin yapısının bu tercihinde etkili olduğu söylenebilir. Zira gerek Hanefî mezhebi literatürünü sistemli şekilde tedvin etmesi gerekse çok sayıda farazi mesele üreterek ulaştığı hükümleri belli bir sistematik içine almaya çalışması gibi hususlar, onun sistem kurmaya meyilli bir zihin yapısı olduğuna işaret eder. Bu zihin yapısının İmam Muhammed'i kendi içinde tutarlı sistem kurmaya ve sabiteler oluşturmaya daha elverişli bir yöntem olan kıyası daha fazla tercih etmeye yöneltmiş olması mümkündür.

6- İmam Muhammed hem fayda-zarar arasında kaldığında zararı defedip faydayı temin edecek şekilde hüküm verir, hem de iki fayda ve iki zarar arasında kaldığında, zarar ihtimali daha az olanla, fayda ihtimali daha fazla olanı tercih eder. Dolayısıyla mümkün olduğunca içtihadında maslahatı göz önünde bulundurur.

7- İmam Muhammed lafızların zahir anlamına mümkün merteye öncelik verir, hüküm verirken zahir anlama daha fazla alan açmaya çalışır. Şeyhayn'a nazaran tevile daha az başvurarak mümkün olan en üst seviyede nassların zahir anlamları doğrultusunda hüküm verir. İmam Muhammed'in lafzın zahirini alma konusundaki tavrı her ne kadar İmam Şâfiî ile aynı yoğunlukta olmasa da aralarındaki benzerlik, İmam Muhammed'in bu yaklaşımında İmam Şâfiî ile iletişiminin etkisi ihtimalini hatıra getirir. Nitekim bilindiği üzere İmam Şâfiî nassların yorumunda zahir yorumu esas almasıyla temeyyüz eder.

8- İmam Muhammed'in zahiri önceleyen tavrı sadece nasslarda değil, hükmün muhataplarının beyanlarına dayalı olarak hüküm verdiği meselelerde de görülür. Şeyhayn'ın hükümde mütekellimin niyetine dayandığı bazı meselelerde İmam Muhammed, lafzın mezkur niyete muhtemel olmadığı gerekçesiyle hükmü lafza bina eder. Diğer yandan İmam Muhammed bireyin niyetini de mümkün olduğunca hükümde etkin kılmaya çalışır. Birbirine mütearız görünen bu iki yaklaşım farklı alanlarda uygulanmaları bakımından ayrışır. İmam Muhammed'in, mükelleflerin lafızlarının zahirini öncelediği meselelerin tamamı evliliğin sona ermesiyle alakalıdır. Dolayısıyla bu alanda hüküm verirken önceliği; kocanın kullandığı lafızlardır. Niyete, kocanın lafzının muhtemel olduğunu düşündüğü ölçüde alan açar. Ancak bunun dışındaki alanlarda hüküm verirken mümkün olan en üst düzeyde mükellefin niyetini dikkate alır. Diğer bir

deyişle İmam Muhammed genel anlamda niyeti ön planda tutar, imkân nispetinde hükümde etkin kılmaya çalışır, ancak kocanın evliliği sona erdirmeye yönelik lafızlarını bundan istisna tutarak orada lafzın zahirini esas alır.

9- İhtiyat, İmam Muhammed'in aile hukuku içtihatlarında net bir şekilde kendini gösteren, arka planda sürekli gözettiği temel ilkelerinden biridir. İmam Muhammed'in içtihatlarına bakıldığında birçok meselede ihtiyata daha fazla alan açtığı görülür. Onun şüphelerden en uzak ve en sağlam yolu tercih etme şeklinde bir yaklaşım benimsediği, az bile olsa harama düşme ihtimali bulunan durumlarda, bu ihtimali bertaraf edecek şekilde hüküm vermeye çalıştığı görülür. İhtiyatlı tavrının bir diğer sonucu ise fukahanın ihtilafını dikkate alması, mümkün olduğunda ihtilaftan uzak kalacak çözümler üretmeye gayret etmesidir.

10- İmam Muhammed'in Şeyhayn'la ihtilaf ettiği meselelerde, mezhepte hangi içtihadın esas alınacağı noktasında Ebû Hanîfe merkezi rol oynar. Ebû Hanîfe'nin tek başına veya İmâmeyn'den biriyle birlikte benimsediği görüş fetvada esas alınır. Ebû Hanîfe'nin görüşü hakkında farklı rivayetlerin bulunduğu veya tam olarak tespit edilemediği meselelerde ise bazı kaynaklarda Ebû Yûsuf'un, bazı kaynaklarda İmam Muhammed'in içtihadı müftâ bih kabul edilir. Genel durum bu şekilde olmakla birlikte, İmam Muhammed'in içtihadının kanunlaştırıldığı dönemler bulunduğu gibi, bireysel olarak İmam Muhammed'in içtihadını tercih eden fakihler de mevcuttur.

11- İmam Muhammed'in görüşlerinin tercih edilme durumuna kronolojik olarak bakıldığında ilk dönem kaynaklarının Ebû Hanîfe veya onun taraf olduğu görüşü esas aldığı, İmam Muhammed'in görüşünü tercih eden kaynakların tamamının, nispeten sonraki dönem eserler olduğu görülür. Bu durum onun görüşlerinin uzun zaman sonra da hala uygulanabilirliğini koruduğunu gösterir.

12- İmam Muhammed ve Şeyhayn arasındaki ihtilaflı meselelere günümüz şartları ve İmam Muhammed'in ilkeleri ışığında bakıldığında, şu sonuçlara ulaşılabilir:

İctihatlarının birçoğu günümüz şartlarında da uygulanabilirliğini korumaktadır. İmam Muhammed'in, ayet ve hadislerin doğrudan zahir lafzıyla amel etme, teville daha az başvurma, hadisi kıyasa önceleme gibi ilkeleri, dayandığı delillerin değişen şartlara göre yorumlanması imkânını sınırlamaktadır. İhtiyatlı yaklaşımı, lafızların zahirini alması, teville daha az başvurusu verdiği hükümlerin esnekliği noktasında soru işaretleri oluştursa da bu ilkelerle verdiği hükümlerin asırlar sonra da uygulanabilirliğini koruması, ilkelerinin ve sisteminin isabetine ve çoğu durumda tatbik edilebilir hükümler üretme potansiyeline delil teşkil eder.



KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. *İslam Aile Hukukunda Kadına Tanınan Mali Haklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.
- Acar, Halil İbrahim. “Talâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aghnides, Nicolas P. *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*. New York: The Faculty of Political Science of Columbia University, 1916.
- Aktan, Hamza. “Sihriyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aktepe, İsak Emin. *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kisâi, Ali b. Hamza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ansari, Zafar Ishaq. “The Early Development of Islamic Fiqh in Kufah with Special Reference to the Works of Abu Yusuf and Shaybani”. *Islamic Studies* 55/3/4 (2016), 149-191.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “İhtiyat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/528-538. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Apaydın, H. Yunus. “Nas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. “Sahabi Sözüünün Hukuki Değeri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990).
- Apaydın, H. Yunus. “Şahit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. “Velâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arslan, Gıyasettin. *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'an'ı Yorum Metodu*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2004.

Askalânî, İbn Hacer. *el-Metâlibu'l-âliyye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye*. ed. Sa'd b. Nâsir b. Abdulaziz Şeşrî. 19 Cilt. Suûdî Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1419.

Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

Askalânî, İbn Hacer. *Ta'cîlu'l-menfaa' bi-zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa'*. thk. İkrāmullah İmadulhak. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996.

Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Avvâd, Hâlid. "Mukaddime". *Kitâbu'l-Âsâr*. mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

Aybakan, Bilal. "Şâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve zuyûlihî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.

Bakkal, Ali. "Maraz-ı Mevt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/39-41. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Barr, Justin vd. "Bottoms Up: A History of Rectal Nutrition From 1870 to 1920". *Annals of Surgery Open* 2/1 (2021), e039. <https://doi.org/10.1097/AS9.0000000000000039>

Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2019.

Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.

Bedir, Mürteza. *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografî*. Ankara: Anadolu Yayınları, 3. Basım, 2019.

Bedir, Mürteza. "ez-Ziyâdât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Beyhakî, el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizâmiye Akademi, 2016.

Boynukalın, Mehmet. *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2021.

Boynukalın, Mehmet. "Mukaddime". *el-Asl*. mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalim Neccar. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 5. Basım, ts.

Buhârî, Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.

Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Bulut, Abdurrahman. "Niyet-Amel İlişkinine İşaret Eden Nebvî Mesajların Hanefî Fıkıhındaki Tezahürleri". *Adaletin İnşasında Nebvî Yöntem*. ed. Hasan Keskin vd. 123-145. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

Burhânuşşerîa, Mahmud b. Sadruşşerîa. *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidaye*. thk. Ömer Faruk Atan. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Vizaratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Cici, Recep. "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 61-68.

Coşkun, Ümrân. "Karar ve Karar Verme Süreci". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (2020), 1181-1191.

Cündî, Halîl b. İshâk. *Muhtasaru Halîl*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

Cürçânî, Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Çakan, İsmail Lütfî. "el-Âsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çalış, Halit. “Rakabe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Çeker, Orhan. “Beynûnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çeker, Orhan. “Bikr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çetintaş, Recep. “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 607-641.

Çiftçi, Muhammed Hüsnü. “İmam Muhammed’in el-Muvatta’da Ebu Hanife’nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler”. *Dergiabant* 7/14 (2019), 593-615. <https://doi.org/10.33931/abuifd.613255>

Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2021.

Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünenü’l-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004.

Debusi, Ebû Zeyd. *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin Meys. Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.

Demir, İbrahim Halil. “Fıkıh Usûlünde Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması Meselesi”. *Apjir* 6/2 (2022), 230-250.

Demirboğa, Selman. *Ebu Hanife ve İmâmeyn Arasındaki Görüş Farklılıklarının Tespit ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Demirel, Hasan. *İbnü’l-Hümâm’ın Aile Hukuku Alanındaki Tercihleri ve Mezhebe Muhalif Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

Desûkî, Muhammed. *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fî’l-fikhi’l-İslâmî*. Doha: Daru’s-Sekafe, 1987.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü’l-Desûkî ale’ş-Şerhi’l-Kebîr*. 4 Cilt. Dâru’l-Fikr, ts.

Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahman. *el-İnsâf fî beyânî esbâbi’l-ihtilâf*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2. Basım, 1404.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.

Doğanay, Ramazan. “Bir Fakîh Olarak Şeybânî’nin Hadisçiliği: el-Hücce alâ ehli’l-Medine Adlı Eseri Özelinde”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2022), 463-492.

Doğanay, Ramazan. “Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî’nin Ebu Hanife’ye Muhalefedinin Değerlendirilmesi: el-Asl Özelinde”. *Dergiabant* 10/2 (2022), 490-513.

Döndüren, Hamdi. *Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.

Döndüren, Hamdi. “Îlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 200M.S.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”. *Usûl* 1/1 (2004), 35-48.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Niyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/169-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Zâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. ed. Osman Güman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 4. Basım, 2019.

Duran, Ahmet. “İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin Hayatı ve Hanefî Fıkının Tedvinindeki Yeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 171-198.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as. *es-Sünen*. thk. M. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.

Ebû Gudde, Abdulfettah. “Mukaddime”. *Kitâbu’l-kesb*. mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. 5-58. Halep: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1997.

Ebû Gudde, Abdulfettah. “Mukaddime”. *Kitâbu’l-Hücce alâ ehli’l-Medine*. mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.

Ebû Sünne, Ahmed Fehmi. *el-Urf ve’l-âde fi re’yi’l-fukaha*. Matbaatü’l-Ezher, 1947.

Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe hayâtuhû ve asruh ârâuhû ve fikhuh*. Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2. Basım, ts.

Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*. Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.

Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu’l-mezahibi’l-İslâmiyye fi’s-siyase ve’l-akaid ve tarihu’l-mezahibi’l-fikhiyye*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.

Efendi, Ebussuûd. *Ma’rûzât*. haz. Pehlül Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Efgânî, Ebû’l-Vefâ. “Mukaddime”. *el-Asl*. mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. Matbaatü Meclisi Dâireti’l-Meârif el-Osmâniyye, 1966.

Efgânî, Ebû’l-Vefâ. “Mukaddime”. *en-Nüket*. mlf. Ebû Bekir Serahsî. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1986.

Emin, Ahmed. *Duha’l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindevî, 2012.

Erbay, Celal. “Nafaka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Eroğlu, Muhammed. “İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749-189/805) Nesebi, Hayatı ve İlmi”. *İslam Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı)* 20 (1969), 31-34.
- Esad Efendi, Mahmud. *Tarih-i İlmi-i Hukuk*. haz. Fethi Gedikli vd. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- Esen, Hüseyin. “İslam Hukukunda Aile”. *İlahiyat Akademi* 11 (2020), 19-56.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ. *el-Mesâilu'l-fikhiyye min kitabi'r-Rivâyeteyni ve'l-Vecheyn*. thk. Abdülkerim b. Muhammed Lâhim. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.
- Gül, Mutlu. “Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikahın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahric ve Tenkidi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 361-376.
- Hacak, Hasan. “Milk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/62-64. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hacvî, Muhammed b. Hasen. *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, ts.
- Hallaq, Wael B. “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”. *Islamic Law and Society* 8/1 (2001), 1-26.
- Hamîdullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri*. çev. Kemal Kuşçu. sad. Sadettin Acar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Hamîdullah, Muhammed. “Ölümünün 1200. Yıldönümünde Şarhman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî”. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. *İslam Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı)* 20 (1969), 5-10.
- Heffening, Wilhelm. “Şeybânî”. *İslâm Ansiklopedisi*. 11/150. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Heyet. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Hudârî, Muhammed. *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmî, 2006.
- İbn Abdülber, Nemerî. *el-İntikâ fî fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerh-u Ukûdi resmi'l-müftî)*. çev. Şenol Saylan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Mecmûatu Resâil-i İbn Âbidîn*. 2 Cilt, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1966.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddin Ömer Said b. Ğarame el-Amrevi. Dâru'l-Fikri li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1990.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînü'l-fıkhiyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye*, ts.

İbn Ebi'l-Avvâm, Abdullah b. Muhammed. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuh*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1430.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1981.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. 21 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1988.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. thk. Taha Zeynî vd. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 2. Basım, 1992.

İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.

İbn Muhammed, Ebû Bekir Abdullah. *Riyâdü'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi Kayrevan ve Ifrikiyye*. thk. Beşir Bekkuş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

İbn Nuceym, Sirâceddin. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. thk. Ahmed Azv İnaye. 3 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 8 Cilt. Dâru'l-Kitâb el-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1986.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1997.

İbnü's-Sâatî, Muzafferüddin. *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn. *Fetâvâ-yı Kâdîhan fî mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kadri Paşa, Muhammed. *el-Ahkâmü's-şer'iyye fî'l-ahvâli's-şahsiyye alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kallek, Cengiz. "Sâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Karacabey, Salih - Gül, Mutlu. "Fıkıhî Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında 'Velisiz Nikah Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 33-48.

Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2012.

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2015.

Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Katip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1941.

Kaya, Eyyüp Said. "Nâdirü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/278-280. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kaya, Eyyüp Said. "Zâhirü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye alâ mezhebi'l-Ahmed*. thk. Abdullatif Hemim - Mahir Yasin Fahl. Müessesetü'l-Ğaras li'n-Neşr, 2004.

Kemâhî, Osman b. Saîd. *el-Müheyye fî keşfi esrâri'l-Muvatta'*. thk. Ahmed Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

Kerderî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb. *Meâkibü'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1321.

Kevserî, Muhammed Zahid. *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1998.

Koca, Ferhat. “Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları”. *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004), 143-160.

Koca, Ferhat. “Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler”. *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2008), 63-97.

Kocabaş, Savaş. “Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’tan Ayrıldığı İbadet Konularındaki Görüşleri ve Nedenleri”. *Tokat İlmiyat Dergisi* 10/1 (2022), 93-118.

Köse, Saffet. “Aile Hukuku”. *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 437-533. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Köse, Saffet. “el-Mehâric”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/361-363. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2017.

Köse, Saffet. “Hülle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Köse, Saffet. “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velayet”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 101-116.

Köse, Saffet. “İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 139-166.

Köse, Saffet. “Şâfi’î Zâhiriliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 11-24.

Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr. *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*. thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman. 9 Cilt. Kuveyt: Mektebetü’l-İmam ez-Zehebî li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2023.

Kureşî, Muhyiddîn Abdulkadir. *el-Cevâhirü’l-mûdiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964.

Küçükay, Alper. “Karar Vermenin Psikolojisi”. *Türkiye Adalet akademisi Dergisi* 35 (2018), 607-640.

Küçükosman, Hasan. *Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarının Ehli Hadis’e Yaklaşımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Kümillâî, Muhammed Hıfzurrahman. *el-Budûru’l-mûdiyye fî terâcimi’l-hanefiyye*. Kahire: Dâru’s-Sâlih, 2. Basım, 2018.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Câmiu’s-sağîr mea şerhihi en-Nâfiu’l-kebîr*. Pakistan: İdâratu’l-Kur’ân, 1990.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *et-Ta’likü’l-mümecced alâ Muvatta’i Muhammed*. thk. Takıyyüddin Nedvî. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1991.

Lopez-Fernández, G. vd. “Breastfeeding During Pregnancy: A Systematic Review”. *Women and birth* 30 (2017), e292-e300.

Malik b. Enes, Ebu Abdillâh. *Muvatta’u Malik bi rivayeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. thk. Abdulvehhab Abdullatif. el-Mektebetü’l-İlmiyye, 2. Basım, ts.

Merginânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî-şerhi Bidâyeti’l-Mübtedî*. thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t Tûrâsi’l Arabî, ts.

Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu’l-Halebî, 1937.

Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-Muhtâr*. Konya, 4. Basım, 2016.

Mutîî, Muhammed Necib. *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzebe*. Dâru’l-Fikr, ts.

Müslim, İbnü’l-Haccâc. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t Tûrâsi’l Arabî, ts.

Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya. *Muhtasaru’l-Müzenî*. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990.

Nedvî, Ali Ahmed. *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî nâbiğatü’l-fikhi’l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1994.

Nesefî, Ebû’l-Berekât. *Kenzü’d-dekâik*. thk. Saîd Bekdaş. Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2011.

Öğüt, Salim. “Evzâi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özel, Ahmet. *Hanevî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 6. Basım, 2018.

Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2022.

Özşenel, Mehmet. “İmam Muhammed Şeybânî’nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu”. *Usul İslam Araştırmaları* 3 (2005), 91-105.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Özşenel, Mehmet. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öztabak, Muhammet Ü. *Farklı Okul Türlerinde Öğrenim Gören Lise Öğrencilerinin Sınıf Seviyelerine Göre Düşünme Stilleri ile Karar Verme Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Pala, Ali İhsan. *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.

Pekcan, Ali. “İmam Muhammed’in Medine Ehli ile Yaptığı Fıkhi İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme (el-Hücce alâ Ehl-i Medine Örneğinde)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 145-162.

Sadak, Bekir. “İmam Muhammed eş-Şeybânî (Hanefî Fıkhnın Tedvininde İmam Muhammed)”. *İslam Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı)* 20 (1969), 19-23.

Safedî, Salâhuddn Halîl. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâs, 2000.

Sahnûn, Saîd b. Habîb. *el-Müdevvenetü'l-kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

Saîdî, Abdülmüteâl. *el-Müceddidûn fi'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ile'r-râbi' aşer H. 100-H.1370*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1996.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 2. Basım, 1403.

Saymerî, Hüseyin b. Alî. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemani. Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1962.

Semerkindî, Alâeddin. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr. *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*. eş-Şeriketü's-Şarkıyyeti li'l-İ'lânât, 1981.

Serahsî, Ebû Bekr. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ Efgânî. Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Mearif en-Nu'maniyye, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Sevinç, Nurgül. “Muhammed Şeybânî”. *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi-1*. ed. Bulut Mehmet. 93-123. İstanbul: İZÜ Yayınları, 2021.

Short, A. Renle - Bywaters, H.W. “Amino-Acids and Sugars in Rectal Feeding”. *The British Medical Journal* 28 (1913), 1361-1367.

Sırım, Veli. “İslam Dininde Uygulanan Mâlî Keffâretler ve Sosyo-Ekonomik Yönleri”. *Journal of Islamic Economics and Finance* 7/1 (2021), 89-110.

Şafak, Ali. *İslam Hukukunun Tedvini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1977.

Şafak, Ali. “İslam Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/1 (1975), 137-151.

Şafak, Ali. “Kasıt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/559-561. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Şahin, Sami. “İmam Muhammed Şeybânî'nin Hanefî Mezhebindeki Rolü ve Eserlerinin Neşrine Olan İhtiyaç”. *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 253-271.

Şahin, Süleyman. “Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Yargısal Boşanma (Tefrîk)”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 357-372.

Şahin, Ünal. “Klasik Dönem İstihsan Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihsan bi'l-İhtiyat Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 189-212.

Şeşen, Ramazan. “Cezîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/509-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Âsâr*. thk. Ebü'l-Vefâ Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Câmiu'l-kebîr*. Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Mearif en-Nu'maniyye, 1937.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Seyyid Mehdî Hasen Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *es-Siyeru's-sağîr*. thk. Muhammed Hudarî. Beyrut: ed-Dârü'l-Muttehîde li'n-Neşr, 1975.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu'l-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Câmiu's-Sağîr*. çev. Soner Duman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020.

Şimşek, Murat. “Helal Gıda Araştırmalarında Günümüz Fıkıh Problemi Olarak İstihâle ve İstihlâk”. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2019), 1-17.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim. *Tabakâtu'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'r-Raid el-Arabi, 1970.

Şîrbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. İvâdullah İbn Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim Hasenî. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî-târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü İhtilâfî'l-Ulemâ*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1417.

Taş, Aydın. *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*. ed. Hüseyin Okur. Ankara: Nizamiye Akademi, 2019.

Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Taşdelen, Arzu. *Öğretmen Adaylarının Farklı Psiko sosyal Değişkenlere Göre Karar Verme Stilleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı - Türkiye İstatistik Kurumu. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2021*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2022.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf. *İ'lâû's-sünen*. thk. Şebbîr Ahmed Kâsımî. 19 Cilt. Diyobend: el-Mektebetü'l-Eşrefiyye, ts.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latif. *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*. Lübnan: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1972.

Telkenaroğlu, M. Rahmi. “Muhattie-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 231-260.

Telkenaroğlu, Rahmi. “Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (189/804) ve Hugo Grotius’ın (1583-1645) Devletler Hukukuna Etkileri (Mukayeseli Bir Çalışma)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 67-94.

Temel, Ahmet. *İmam Muhammed’in el-Hücce Adlı Eseri Ekseninde Şer’i Deliller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *es-Sünen*. thk. Beşşar İvad Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Topal, Şevket. “Zilyedlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Udeh, Abdulkadir. *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*. çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefîlerde Mezhep İçerik ve Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ûşî, Ebû Muhammed Sirâcüddîn. *el-Fetâva's-Sirâciyye*. thk. Muhammed Osman Bestevî. Linsya: Dâru'l-Ulûm Zekerîyya, 2011.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ünal, Halit. “el-Asl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yaman, Ahmet. “es-Siyeru'l-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/327-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yaman, Ahmet. “Şeybânî”. *Tarihte Müslümanlar-2*. ed. Mehmet Özdemir vd. 181-184. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Yaman, Ahmet. “Zihâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yaran, Rahmi. “Kefâret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/179-182. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Yaşar, Hakime Reyhan. “Aqd al-Nikah: Explaining the Nexus Between Marriage and Contract in Islamic Law”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 157-184.

Yaşaroğlu, M. Kamil. “Koca”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/128-130. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yunus Vehbi. “el-Câmiu’l-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yunus Vehbi. “el-Câmu’s-Sağîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/112. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Menâkıbü’l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyh*. Haydarabad: Lecnetu İhyai’l-Mearif en-Nu’maniyye, 3. Basım, 1408.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut. Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zerkeşî, Şemseddin. *Şerhu’z-Zerkeşî alâ Muhtasari’l-Hırakî*. 7 Cilt. Dâru’l-Ubeykân, 1993.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufasssal fî ahkâmi’l-mer’e ve’l-beyti’l-üslim fî ş-şerîati’l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 4. Basım, ts.

el-Fetâvâ’l-Hindiyye. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1310.

“Grotius”. *Meydan Larousse Büyük Lugat ve Ansiklopedi*. 8/156. Sabah, ts.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 08 Ocak 2026. <https://sozluk.gov.tr>

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1305.

“Rectal Alimentation”. *Nature* 118/2980 (1926), 858-859. <https://doi.org/10.1038/118858a0>

“Türkiye İstatistik Kurumu Aile Yapısı Araştırması, 2016”. Erişim 30 Ekim 2025. https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Aile-Yapisi-Arastirmasi-2016-21869&utm_source=chatgpt.com

“Türkiye İstatistik Kurumu, İşgücü İstatistikleri, Eylül 2025”. Erişim 31 Ekim 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Isgucu-Istatistikleri-Eylul-2025-54066>