

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI

İSLAM AİLE HUKUKUNDA SEDD-İ ZERAI VE HUKUKİ SONUÇLARI

Yüksek Lisans Tezi

Youssoufa SOUMANA

Tez Danışmanı
Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Ankara 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI

İSLAM AİLE HUKUKUNDA SEDD-İ ZERAI VE HUKUKİ SONUÇLARI

Yüksek Lisans Tezi

Youssoufa SOUMANA

Tez Danışmanı
Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Ankara 2014

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI

İSLAM AİLE HUKUKUNDA SEDD-İ ZERAI VE HUKUKİ SONUÇLARI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

.....

Prof. Dr.Nahide BOZKURT

.....

Yrd.Doç. Dr. Oğuzhan TAN

.....

Tez Sınavı Tarihi: 30. 05. 2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyân ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyân ederim.(20.06.2014)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı Soyadı ve İmzası
Youssofa SOUMANA

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	1
İÇERİK VE YÖNTEM.....	1
I. Konunun Önemi	1
II. Konunun Amacı	1
III. Konunun Sınırlandırılması.....	2
IV. Konunun Sunulması.....	2
V. Kaynakların Değerlendirilmesi.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
SEDDU'Z-ZERÂİ'NİN HAKİKATİ VE MAHİYETİ.....	5
I. Seddu'z-Zerâi' Kavramı.....	5
A. Sedd Kavramının Tanımı.....	5
1. Sözlük Anlamı.....	5
2. İstilah Anlamı.....	5
B. Zerâi' Kavramının Tanımı.....	5
1. Sözlük Anlamı.....	5
2. İstilah Anlamı.....	5
II. Zerâi' ile Sebeb, Vesile ve Hîle Kavramları Arasındaki İlişki	8
A. Zerâi' ile Sebeb Kavramı Arasındaki İlişki	8
1. Sebebin Sözlük Anlamı.....	8
2. Sebebin İstilahî Anlamı.....	8
B. Zerâi' ile Vesile Kavramları Arasındaki İlişki.....	11
1. Vesilenin Sözlük Anlamı	11
2. Vesilenin İstilahî Anlamı	11

C. Zerâi‘ ve Hîle Kavramları Arasındaki İlişki	12
1. Hîlenin Sözlük Anlamı.....	12
2. Hîlenin İstılahî Anlamı.....	12
III. Seddu‘z-Zerâi‘nin Rükünleri, Şartları ve Çeşitleri	14
A. Seddu‘z-Zerâi‘nin Rükünleri	14
B. Seddu‘z-Zerâi‘nin Şartları	17
C. Seddu‘z-Zerâi‘nin Çeşitleri.....	19
IV. Seddu‘z-Zerâi‘nin Hücciyeti Hakkında Fıkhî Mezheplerin	
Görüşleri.....	21
İKİNCİ BÖLÜM	24
NIŞANLILIK VE EVLİLİKTE SEDDU‘Z-ZERÂİ‘NİN HUKUKİ.....	24
SONUÇLARI	24
I. Nişanlanma Sürecinde ve Nehiy Edilen Evlilik Çeşitlerinde Seddu‘z	
Zerâi‘nin Hukuki Sonuçları.....	24
A. Nişanlanma Sürecinde Seddu‘z-Zerâi‘nin Hukuki Sonuçları.....	24
B. Nehiy Edilen Evlilikte Seddu‘z-Zerâi‘nin Hukuki Sonuçları.....	34
II. Evlilik Hayatı Üzerindeki Seddu‘z-Zerâi‘nin Hukuki Sonuçları....	52
A. Evliliğin Sorumlulukları ve Hakları Açısından Seddu‘z-Zerâi‘nin	
Hukuki Sonuçları.....	52
B. Çocukların Sorumlulukları ve Hakları Açısından Seddu‘z-Zerâi‘nin	
Hukuki Sonuçları.....	67
1. İsrafın, Cimriliğin ve Çocuklara İnfakta Aşırıya Kaçmanın Hükmüne	
Seddu‘z-Zerâi‘nin Etkisi	67
2. Çocukların Yataklarının Ayrılmasına Seddu‘z-Zerâi‘nin Etkisi.....	68
3. Çocukların ve Hizmetçilerin Evlere ve Odalara İzinsiz Girmelerine	
Seddu‘z-Zerâi‘nin Etkisi	69
4. Çocuğun Varisi Olduğu Babasını Öldürmesi Durumundaki Hükme	
Seddu‘z-Zerâi‘nin Etkisi	70
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	73

BOŞANMADA SEDDU'Z-ZERÂİ'NİN HUKUKİ SONUÇLARI.....	73
I. Bazı Boşanma Çeşitleri ile İlgili Olarak Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları.....	73
A. Tek Bir Lafızla Üç Boşamanın Hükmüne Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi ..	73
B. Ölüm Hastalığındaki Adamın Eşini Boşamasına Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi.....	74
II. İddet Bekleyen Kadının Durumları ve Hakları ile İlgili Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki sonuçları	77
A. İddet Bekleyen Kadının Durumlarında Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları.....	77
B. İddet Bekleyen Kadının Hakları ile İlgili Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları.....	83
SONUÇ	90
BİBLİYOGRAFYA.....	92

ÖNSÖZ

Muhakkak ki Allah'ın, kullarının dünya ve ahiretteki maslahatlarını gözetmesi, şeriatın fesada giden yolların önünü tıkamış olmasını gerektirir. Bu maksadı gerçekleştiren en önemli İslam hukuku usûlü ilkelerinden biri de seddu'z-zerâi'dir. Bu nedenle "seddu'z-zerâi'" ilkesi, tüm zamanlar için geçerli bir ilkedir. Çünkü bu ilke, sürekli yenilenen maslahatın uygulamalarından biridir. Bu bakımdan seddu'z-zerâi' içtihadın en önemli temellerindedir. Buradan yola çıkarak İslam hukukçuları kitaplarında bu ilkeye büyük önem vermişlerdir.

Biz de bu mütevazı çalışmamızda seddu'z-zerâi' ilkesinin aile kurumundaki etkilerini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Araştırmalarımız sonucunda görebildiğimiz kadarıyla bu alanda yazılmış bir eser bulunmamaktadır. Çünkü var olan kitaplar ya seddu'z-zerâi' ve onun fûru fıkhıta genel olarak uygulamasından bahsetmekte ya da mali uygulamalara yansımalarını ortaya koymaktadır. Buna dayanarak tez konumuzun amacını gerçekleştirmek için bu çalışmamızda seddu'z-zerâi' ilkesini genel olarak açıklamayı ve aile hukukundaki yansımalarını ise geniş bir şekilde ele almayı istiyoruz.

Tezimizde açıklayıcı, analiz edici ve karşılaştırmalı bir metot izleyeceğiz. Bu sebeple elimizden geldiği kadar klasik ve modern kaynakları incelemeye çalışıp, İslam hukukçularının görüşlerini çözümlenme, tartışma ve karşılaştırmaya çalışacağız. Bu vesileyle her şeyden önce, yüksek lisans tezimizin alan araştırması, konu seçimi, kaynakların değerlendirilmesi ve müzakere süreçlerinin tamamında maddi ve manevi bütün destekleri için saygıdeğer hocam ve danışmanım Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN'a teşekkür ederim. Ayrıca eğitimimin gerek ders gerekse tez döneminde yardımlarını gördüğüm İslâm Hukuku Anabilim Dalı'ndaki tüm hocalarıma ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bana yardım eden değerli meslektaş arkadaşlarıma teşekkür ederim. Bana yardım ettikleri ve gösterdikleri kolaylıklar olmasaydı, tezin bu hale gelmesi imkânsız olurdu. Son olarak ilmî hayatımın kendilerinden bağımsız düşünülmemeyeceği diğer hocalarım, ailem ve dostlarıma teşekkürü ifası gereken bir borç bilirim.

Youssoufa SOUMANA

KISALTMALAR

- b. : İbn
bkz. : Bakınız
b.y. : Basıldığı yer yok
cc. : Celle celâluh.
H. : Hicrî
Hz. : Hazret
m.y. : Basıldığı matbaa yok
ö. : Ölüm tarihi
r.a. : Radıyallahu anh
s. : Sayfa
s.a. : Salavâtullah aleyh
t.y. : Basıldığı tarih yok

GİRİŞ

İÇERİK VE YÖNTEM

I. Konunun Önemi

Tezimizin konusunu, iki temel bölüme ayırabiliriz:

Birincisi seddu'z-zerâi'nin hakikati ve mahiyeti, ikincisi ise seddu'z-zerâi'nin aile hukukundaki yansımalarıdır.

İslam hukuku, maslahatların sağlanması ve mefsedetlerin giderilmesi üzerine bina edilmiş olduğu için fikhî meselelerden hiçbirisi bu amaçtan ayrı düşünülemez. Bu nedenle İslam hukukçusunun dikkatli bir yaklaşıma sahip olması ve fikhî meselelerin hükümlerini açıklamada bir derinlik kazanması için seddu'z-zerâi' ilkesine dikkat etmesi gerekir.

Seddu'z-zerâi' ilkesine duyulan ihtiyaç günümüzde iyiden iyiye kendini hissettirmektedir. Çünkü günümüzde mubah vesilelerin çoğunun haramlara ulaşmak için kullanılır hale gelmesi toplumsal problemlerin çözümlerini neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Bu nedenle İslam hukukçularının, problemlerin çözümünde bir hükme ulaşabilmesi, ancak seddu'z-zerâi' ile mümkün olmaktadır. Özellikle toplumun çekirdeği olan aile kurumu konusunda bu ilkeye ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü aile kurumunun iyileştirilmesi ve bozulması İslam toplumunun iyileştirilmesi veya bozulması anlamına gelir. Bu sebeple bu konunun araştırılmasını ve bu konuyla ilgili olan meselelerin ortaya konulmasını önemli görmekteyiz.

II. Konunun Amacı

Her akademik çalışma için ortak olduğu söylenebilecek bir amaç varsa, o da ilgili çalışmanın başlığının içerik olarak yeterince doldurulmasıdır. Bu bakımdan her şeyden önce bu çalışmanın amacı, aile hukukunda seddu'z-zerâi'nin yansımalarını mümkün olduğunca ortaya koymaktır.

Çalışmamızın bir yüksek lisans tezi olduğu düşünülürse ele aldığımız konuyu, temel kaynaklarına inmekle beraber yeri geldiğinde bu konuda yapılmış günümüz bilimsel çalışmalarından da yararlanarak ortaya koymaya çalışmamız önemlidir.

Çalışmamızda cevabını aradığımız sorular genel olarak şöyledir:

1. İslam aile hukukunda seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçlarından bahsedilebilir mi?
2. Eğer bahsedilebilirse İslam aile hukuku üzerinde seddu'z-zerâi'nin yansımaları nasıl olmuştur?
3. İslam hukukunun öne çıkan dört mezhebi (Hanefî, Mâlikî, Şâfi'î ve Hanbelî) içerisinde seddu'z-zerâi'nin aile hukukundaki uygulandığı nasıl olmuştur?

Yukarıda saydığımız üç soruyu, yüksek lisans tezimizde cevap vermeye çalıştığımız temel sorularımız olarak ele alıp incelemeye çalıştık.

III. Konunun Sınırlandırılması

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu mütevazı çalışma, fıkıh usulü ilminin seddu'z-zerâi' konusunun İslam hukukçuları tarafından nasıl anlaşıldığının ve delil olup olmadığının tespitine ve bu ilkenin İslam aile hukukundaki yansımalarına odaklanmıştır. Konuyu fıkıh usulü ilminin belli bir ilkesi üzerinden incelemek, İslam aile hukukunda bu ilkenin yansımalarını ortaya çıkartacağından dolayı tercih edilmiştir.

Seddu'z-zerâi'nin hakikati ve mahiyeti konusu bağlamında tercih ettiğimiz sınırlama hakkında ise şunları söyleyebiliriz:

Usul ilminde zerâi teriminin mahiyetini, zerâi' ile sebep, vesile ve Hîle kavramları arasındaki ilişkileri, zerâi'nin rükün, şart ve çeşitlerini, ayrıca zerîânın delil olup olmama durumunu ortaya koymaya çalıştık.

Tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise ilk bölümde seddu'z-zerâi' hakkında ortaya koyduğumuz teorik çerçeveyi aile hukuku özelinde uygulamaya çalıştık.

IV. Konunun Sunulması

Tezimiz; giriş, üç bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşacak şekilde hazırlanmıştır. Girişte, tezin içerik ve yöntemi hakkında bilgiler verilmiştir.

Tezin birinci bölümünün kendi içerisinde dörde ayrılması uygun görülmüştür. İlk kısımda usul ilminde seddu'z-zerâi'nin mahiyeti, ikinci kısımda zerâi' ile sebep, vesile ve Hîle kavramları arasındaki ilişki, üçüncü kısımda zerâi'nin rükünleri,

şartları ve çeşitleri, dördüncü kısımda ise seddu'z-zerâi'nin hücciyeti hakkında fikhî mezheplerin görüşleri yer almıştır.

Tezin ikinci bölümünde evlilikte seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçları incelenmiştir. Bu bölüm, **nişanlanma sürecinde ve nehiy edilen evlilik çeşitlerinde seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçları ve evlilik hayatı üzerindeki seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçları** başlıklarından oluşan iki kısma ayrılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde ise, boşanmada seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçları incelenmiştir. Bu bölümün, **bazı boşanma çeşitleri ve iddet bekleyen kadının hakları ile ilgili olarak seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçları** başlıklarından oluşan iki kısma ayrılmasını uygun gördük.

Tez üç ana bölümden sonra gelen sonuç bölümüyle sona ermektedir. Sonuç bölümünde, yapılan çalışma sonucunda konuyla ilgili elde edilen kanaatler ve öneriler yer almaktadır.

V. Kaynakların Değerlendirilmesi

Kaynakların iyi değerlendirilmesi, bir yüksek lisans tezi için en öncelikli amaçlardan birisidir. Konuyla alakalı asıl ve yardımcı kaynakların basılmış ya da yazma halinde olmalarına bakılmaksızın değerlendirilmiş olmasının tezin başarısı için oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

Seddu'z-zerâi' hakkındaki kavramlar konusunda Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî'ye (ö. 474/1008) ait olan "*İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*", Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî'ye (ö. 490/1096) ait olan "*Temhîdu'l-Fusûl*", Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Muhammed el-Âmidî'ye (ö. 631/ 1233) ait olan "*el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*" ve Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî'ye (ö. 684/1285) ait olan "*el-Furûk*" gibi fikhî usulü kaynaklarından yararlanmaya çalıştık.

Seddu'z-zerâi'nin rükünleri, şartları ve çeşitlerine değinirken Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî'ye (ö.505/1111) ait olan "*el-Mustasfâ*", Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Cedd İbn Rüşd'e (ö. 520/1126) ait olan "*el-Mukaddimât ve'l-Mumehhidât*", Muhammed b. Ahmed b. en-Neccâr'a, (ö.972/1564) ait olan "*Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr fî Usûli'l-Fikh*" ve Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsa eş-

Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) ait olan “*el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*” gibi kaynaklardan istifade ettik.

Seddu'z-zerâi'nin İslam aile hukukunda fer'î konulardaki yansımalarına değinirken, Batı Afrika'nın sosyal yapısı göz önüne alınarak özellikle Malikî ve Hanbelî kaynaklardan yararlanmaya gayret ettik. Bununla birlikte Hanefî ve Şafîî kaynaklardan da yararlanmaya çalıştığımızı söyleyebiliriz.

Hadislerin tahririnde ise, genellikle fıkıh kitaplarındaki hadisleri tahrir eden Ebu'l Feyd Ahmed b. Muhammed el-Gumârî el-Hasenî'nin (ö.1380/1960) “*el-Hidâye fî Tahrîci Ehâdisi'l-Bidâye*” adlı kitabı gibi eserlere başvurmakla yetindik.

Konunun sunulacağı yapıyı şekillendirirken, Muhammed Hişâm el-Burhânî'nin, “*Seddu'z-Zerâi' fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*” adlı kitabı gibi modern çalışmalardan da yararlandık.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEDDU'Z-ZERÂİ'NİN HAKİKATI VE MAHİYETİ

I. Seddu'z-Zerâi' Kavramı

A. Sedd Kavramının Tanımı

1. Sözlük Anlamı

Arapçadaki sedd “سد” kelimesi, sözlükte “bir şeyi engellemek veya iki şey arasına engel koymak” anlamına gelmektedir.¹ Örneğin Arapçadaki “سددت عليه الكلام” cümlesi,² “onun konuşmasını engelledim” anlamındadır.

2. İstilah Anlamı

Arapçadaki sedd kelimesinin tek başına fıkhıta ıstılahi bir anlamı bulunmayıp, ıstılah anlamını zerâi' kelimesiyle birlikte kullanıldığında kazanmaktadır. Buna göre sedd kelimesi ile zerâi' kelimesi birlikte kullanıldığında fikhın asli kaynakları olan Kitap ve Sünnet tarafından yasaklanan bir şeye götüren vesileleri engellemek anlamına gelmektedir.³

B. Zerâi' Kavramının Tanımı

1. Sözlük Anlamı

Arapça olan zerâi' kelimesinin birçok anlamı vardır. Bunlardan ilki “uzanmak ve hareket etmek”tir.⁴ Bunun dışında zerâi' kelimesi, “geniş, vesile, yol, geçit ve sebep” anlamlarına gelmektedir.⁵

2. İstilah Anlamı

Usûl kitaplarına bakıldığında zerâi'nin ıstılah anlamı iki kısma ayrılmaktadır:

¹Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), *Mekâyîsu'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1991, III /66; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed b. Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût 1955, III/206.

²Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî (ö. 770/1368), *el-Misbâhu'l-Munîr fi Garîbi's-Serhi'l-Kebîr*, Mektebetu Lubnân, Beyrût 1987, s.103.

³Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö. 684/1285), *el-Furûk* (Tehzîbu'l-Furûk kitabı ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, II/59.

⁴İbn Fâris, II /350.

⁵İbn Manzûr, IX/94-96.

a. Geniş Anlamı

Zerâi‘, geniş anlamıyla vesilenin veya sonucunun hükmü ne olursa olsun bir fiilin bir sonuca vasıta olmasıdır. Bu yönüyle zerâi‘nin geniş anlamı yukarıda görüldüğü gibi sözlük anlamına benzemektedir. Bazı usûlcülerin zerâi‘yi tarif ederken, zerâi‘nin bu geniş anlamını dikkate aldıklarını görüyoruz. Bu konuda Burhânî, Karâfî’nin “Zerâi‘, vesile demektir. Harama götüren vesile haramdır, vacibe götüren vesile vâciptir.”⁶ ve İbnu’l-Kayyim’in “Maksatlara birtakım vesilelerle, sebep ve yollarla ulaşıldığına göre vesileler ve vasıtalar, maksatların hükümlerine tâbidir. Haramlara götüren yollar haram ve mekruh şeyler içerisindedir, iyiliklere ve ibadetlere götüren yollar, onlara sebep olmalarından dolayı onlar gibi helal, istenilen ve sevilen şeylerdir. Vesilenin hükmü, sonucuna göre belli olur. Çünkü zerâi‘, bir şeye götüren yoldur.”⁷ ifadelerinden zerâi‘nin geniş anlamını dikkate alarak zerâi‘yi tarif ettiklerini söylemiştir.⁸ Bunun için Karâfî’nin “Zerâi‘nin kapatılmasının gerektiği gibi açılması da gerekir”⁹ ifadesinden hareket etmekle beraber Burhânî’nin, “Zerâi‘ kavramının geniş anlamı açısından seddu’z-zerâi‘ ve fethu’z-zerâi‘ diye ikiye ayrıldığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Haram bir sonuca götüren bir yolun kapatılmasına seddu’z-zerâi‘, mubah bir sonuca götüren bir yolun açılmasına da fethu’z-zerâi‘ adı verilmektedir”¹⁰ ifadesiyle bu ayırmada isabet ettiğini düşünüyoruz.

a. Dar Anlamı

Usûlcüler, zerâi‘ kavramının dar anlamında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bâcî, zerâi‘yi şöyle tarif etmiştir: “Zerâi‘, görünüşte mubah olup, yasaklanan fiile götüren vasıta.”¹¹

⁶ Karâfî, *el-Furûk*, II/61.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1349) *İ‘lâmu’l-Muvakkîin*, Dâru’bni’l-Cevzî, Riyâd 1423h, IV/553.

⁸ Muhammed Hişâm el-Burhânî, *Seddu’z-Zerâi‘ fi’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, Matbaatu’r-Reyhâniyye, Beyrût, s.73.

⁹ Karâfî, *el-Furûk*, II/61.

¹⁰ Burhânî, s.69

¹¹ Ebû’l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî (ö. 474/1008), *İhkâmu’l-Fusûl fi Ahkâmi’l-Usûl*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 1995, II/695.

İbn Rüşd, Şâtübî ve İbnu'n-Neccâr da Bâcî gibi, zerâî'nin dar anlamını kabul ederek onu “*Zerâî‘, görünüşte mubah olan bir araçtır, ama haram bir şeye ya da yasaklanan bir fiile götürür.*”¹² şeklindeki açıklamalarına göre zerâî'nin mubah bir vasıta olması gerekir. Fakat bu vasıta haram bir şeye götüreceği için yasakanmıştır. Bir insan öldürmek için silahın satın alınması buna örnek olarak söylenebilir. Çünkü aslında silahın satın alınması caizdir, ama bu silahın satın alınmasının haram bir fiile vasıta olduğu için yasaklanması gerekir.

Karâfî'nin başka bir yerde “*Zerâî‘, yasaklanan bir fiile ulaştıran vasıtalar*dır.”¹³ ifadesine göre zerâî'nin yasaklanan sonucuna bakılmaksızın kendisinin mubah veya haram bir vasıta olması mümkündür. Mesela; bir kişinin malını elde etmek için öldürülmesi, zerâî'nin haram bir vasıta olduğuna bir örnek olarak diyebiliriz. Çünkü ne bu kişinin öldürülmesi ne de malının elde edilmesi caizdir. Burada Karâfî'nin yaklaşımının yukarıdaki zikredilen İslam hukukçuları yaklaşımlarından farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Zerâî'nin geniş ve dar anlamına baktığımızda şu neticelere ulaşabiliriz:

Usûlcülerin zerâî' terimi üzerindeki ihtilafları, lafzi bir ihtilaf olup, zerâî'nin lugat anlamından kaynaklanmaktadır. Zerâî'nin geniş anlamını dikkate alan bazı İslam hukukçuları, zerâî'yi seddu'z-zerâî' ve fethu'z-zerâî' şeklinde iki kısma ayırıp, mefselete götüren yolların kapatılması ve maslahata götüren yolların açılması anlamında kullanmışlardır.

Zerâî'nin dar anlamını dikkate alan İslam hukukçuları ise sadece zerâî'nin yasaklanan sonucunu dikkat ederek seddu'z-zerâî' ilkesi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Çünkü buradaki zerâî'nin, yasaklanan fiile vasıta olması nedeniyle haram kılınp engellenmesi gerekir. Bizim ele alacağımız konu da bu kısım üzerinedir.

¹²Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126), *el-Mukaddimât ve'l-Mumehhidât*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988, II/39; Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsa eş-Şâtübî, (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria*, Dâru'bni Affân, el-Huber el-Akrabiyye 1997, V/183; Muhammed b. Ahmed b. en-Neccâr (ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr fi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetu'l-Abikân, Riyâd 1993, V/434.

¹³ Karâfî, *el-Furûk*, II/61.

II. Zerâi‘ ile Sebeb, Vesile ve Hîle Kavramları Arasındaki İlişki

A. Zerâi‘ ile Sebeb Kavramı Arasındaki İlişki

Sebeb ve zerâi‘ kavramları arasında benzer ve ayrı olan bazı noktaları dile getirmeden önce sebebın sözlük ve istilâh anlamını açıklamayı uygun görmekteyiz.

1. Sebebın Sözlük Anlamı

Sebeb, sözlükte “ip, yol ve kapı”¹⁴ anlamına gelip, “kendisi ile bir başka şeye ulaşılan vasıta” anlamını da ifade etmektedir.¹⁵ Mesela, “*O da bir sebep tuttu*”¹⁶ ayetinde “takip edilen yol” anlamında; “*Firavun şöyle dedi: Ey Hâmân, bana yüksek bir kule yap, belki birtakım sebeblere ulaşırım, göklerin sebeplerine*”¹⁷ ayetlerinde ise “kapı ya da yol” anlamında kullanılmıştır.¹⁸ Bu anlamların dışında, Arapçada bir tabir olarak kullanılan “جعلت فلانا سببا إلى فلان في حاجتي”¹⁹ “İhtiyacım (işim) konusunda falanı falana sebep (aracı) kıldım.” cümlesinde sebep, vasıta ve zerâi‘ manasına gelmektedir. Bu manaların hepsini kapsayan şey, sebebın hakiki anlamı olan vesiledir.

2. Sebebın İstilahî Anlamı

Fıkıh usûlünde bir kavram olarak kullanılan “sebeb” kelimesi için birçok tanımın yapıldığını görmekteyiz. Bu tanımların çoğu birbirine yakın olduğundan hepsini dile getirmeyecek, bunun yerine önemli gördüklerimizi aktarmakla yetineceğiz.

Îcî ve Âmidî’ye göre sebep; gizli ve değişen bir vasfı olmayıp, şer‘î bir hükme bağlanılan bir alâmet, aynı zamanda Kur’ân ve Sünnet tarafından da koyulan bir vasıftır. Mesela; güneşin gökyüzünün ortasından batıya doğru yönelmesi, öğle namazının girdiğinin alameti yani sebebıdır.²⁰

¹⁴İbn Manzûr, I/457-458.

¹⁵Muhammed Murtedâ el-Huseynî ez-Zebîdî (ö. 817/1414), *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, el-Kuveyt 1965, III/38.

¹⁶18. Kehf, 85.

¹⁷40. Mü’min, 36-37.

¹⁸İbn Manzûr, I/458.

¹⁹Zebîdî, III/38.

²⁰Kâdî Adududdîn Abdurrahmân el-Îcî, (ö. 225/1355), *Şerhu Muhtesari’l-Munteha’l-Usûli*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2004, II/225; Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî Ali Muhammed el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’s-Sumey-î, Riyâd 2003, I/170.

Serahsî ve İbnu'n-Neccâr'a göre ise sebep; varlığıyla hükmün varlığını, yokluğuyla hükmün yokluğunu gerektiren olgudur. Güneşin batıya yönelmesinin, farz namazın vaktinin girmesine sebep olması buna örnektir.²¹

Yukarıda geçen İslam hukukçularının tanımlamaları neticesinde sebep ve zerâi'nin benzer ve farklı noktaları şu şekilde sıralanabilir:

Genel olarak sebep ile zerâi'nin her ikisi de kastedilen şeye ulaştıran bir vasıta olarak tanımlanır. Bundan dolayı sebepler zerâi' gibi mefsetet ve maslahat olan maksatları gerçekleştirmek için konulmuştur. Mesela yabancı bir kadınla baş başa kalmanın zinaya sebep olması ya da zerâi' olması söz konusudur. Buradaki sebep kelimesinin yerine zerâi' kelimesi kullanılabilir.

Sebeb ile zerâi' arasındaki farklar konusunda ise şunlar söylenebilir:

1. Zerâi'nin aslı itibariyle kendisinde sırf maslahat vardır. İbn Teymiyye'nin *"Vesileler, bizzat kendilerinde zarar taşıması sebebiyle ya da kendilerinde menfaat taşımasına rağmen büyük zarara götürdüklerinden dolayı haram kılınmıştır. Bizzat kendisinde zarar taşıyan vesileye sebep, kendisinde maslahat olan vesileye zerâi' denir."*²² şeklindeki ifadesine göre sebep zararlı bir vesile de olabilir. Mesela içki içme, sarhoşluğa; zina, neslin karışmasına sebep olur. Buna göre sebep zerâi'den daha geniş bir kavramdır. Bunun için her zerâi'nin sebep olduğu, her sebebin zerâi' olmadığı söylenebilir. Örneğin; Malikilere göre îyne satışı²³ aslında mubah ve câizdir. Fakat îyne satışı faize vesile olması nedeniyle yasaklanmıştır. Buradaki vesileye, mubah bir araç olduğu için "zerâi'" ya da "sebeb" denilebilir. Bununla beraber "Zina neslin karışmasına bir vesiledir"²⁴ denilirken bu vesile, kendisi zararlı ve haram olduğu için ona yalnızca "sebeb" denilebilir.

²¹ Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 490/1096), *Temhîdu'l-Fusûl fî İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, II/301; İbnu'n-Neccâr, I/445.

²² Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhâlim b. Teymiyye (ö. 827/1423), *el-Fetâva'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1987, VI/173

²³ İyne satışının birbirinden farklı tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan biri şudur: "Bir malı müşteriye (100 lira) vadeli olarak satıp henüz müşteriden borcunu almadan aynı malı sattığı fiyatın altında (80lira) müşteriden peşinen satın almaktır. Bkz; Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Necmuddîn en-Neseffî (ö. 537/1142), *Tıbetu't-Talebe fi'l-İstılâhâti'l-Fıkhıyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1995, s. 243.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî (ö.671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2000, XII/72.

2. Zerâi‘nin ıstılahî tarifine göre açık bir nass ile zerâi‘ doğrudan belirlenmemiş olabilir. Sebeb ise Âmidî'nin tarifine göre Kur'ân ve Sünnet'in koyduğu bir alamet olduğu için açık bir nass ile belirlenmektedir. Meselâ ayette “*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahitlidir.*”²⁵ buyurulduğu gibi namaz vaktinin girmesi, namazın edâ edilmesinin vucubunun sebebidir. Başka bir örnek olarak Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa* adlı eserinde dile getirdiği gibi malın nisap miktarına ulaşmasının zekât yükümlülüğünün sebebi olması da gösterilebilir.²⁶ Bütün bu sebepler, Şâri'in belirlediği ve ortaya koyduğu şeylerdir.

3. Zerâi‘ nass ile açıkça belirlenmediğinden gizlenmiş bir vesiledir. Isfahânî'nin sebep hakkındaki “*Sebebin, maksadın ortaya çıkması için açık ve belirlenmiş bir vesile olması gerekir.*”²⁷ ifadesinin mefhûm-ı muhalifinden zerâi‘ ve sebep arasındaki bu fark anlaşılmalıdır. Bunun için Âmidî'nin açıkladığı gibi müçtehidin görüşüne ihtiyaç duyulur ve zaman, mekân ve insanın değişmesinden dolayı bir zamanda mubah bir durumun seddu'z-zerâi‘ ile yasaklanmasına hükmedilebilirken, diğer bir zamanda onun cevazına hüküm verilebilir.²⁸

4. Âmidî'nin²⁹ tarifinden de anlaşılacağı üzere sebep Şâri'in koyduğu alamet olduğu için mükellefin güç yetirebileceği bir vasıf değildir. Mesela güneşin zevalinin, öğle namazı vaktinin girmesine vesile olmasına sebep denir ve bu mükellefin kudreti dahilinde değildir. Zerâi‘ ise, insanın yapabileceği ve ortaya koyabileceği bir vesiledir. Mesela zinaya vesile olan şey insanın bir kadınla halvette kalmasıdır ve bu bir zerâi‘dir.

5. Zerâi‘ bizzat maksat değildir. Ancak maslahata ve mefsedete götüren bir vesiledir. Şayet zerâi‘, mefsedete götüren bir vesileyse o zaman engellenecek bir zerâi‘dir. Sebebe gelince o bizzat maksat olabilir. Örneğin Şâtıbî'nin dediği gibi

²⁵17. İsrâ, 78.

²⁶Şâtıbî, I/298.

²⁷Şemsuddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân el-Isfahânî (ö. 749/1348), *Beyânu'l-Muhtesar Şerhu Muhtesari'bni Hâcib*, Dâru'l-Medenî, Cidde1986, I/406.

²⁸Âmidî, I/173.

²⁹Âmidî, I/170.

nikâh miras için bir sebebidir. Ayrıca mahremiyetin de ortaya çıkmasının sebebidir.³⁰ Fakat baktığımızda nikâhın kendisi de bir maslahattır.

B. Zerâi‘ ile Vesile Kavramları Arasındaki İlişki

1. Vesilenin Sözlük Anlamı

Vesile, sözlükte bir şeyi başka bir şeye yaklaştırma anlamındadır.³¹ Mecazi olarak ise vesile, derece, mertebe ve yaklaşma anlamlarına gelmektedir.³² Ezan okunurken ve ezan bittikten sonra yapılacaklar hususunda Hz. Peygamber’in “*Müezzini işittiğiniz vakit siz de onun dediğini deyin, sonra bana salâvat getirin. Çünkü her kim bana bir defa salâvat getirirse, Allah ona o salâvat sebebiyle on defa salât eyler, sonra Allah'tan benim için vesileyi isteyin, zira vesile cennette bir makamdır ki Allah'ın kullarından yalnız bir tanesine lâyıktır. Umarım ki; o bir kişi de ben olayım. O zaman her kim benim için vesileyi isterse ona şefaetim vâcib olur.*”³³ buyurması buna örnektir.

2. Vesilenin İstilahî Anlamı

Zerâi‘nin ıstılahta genel ve özel anlamı olduğu gibi vesilenin de genel ve özel anlamları bulunmaktadır.

Vesile kavramının terim anlamı açısından zerâi‘ye çok yakın olduğu söylenebilir. Bu sebeple Huseyn el-Mâlikî'nin de “*Bizim mezhebimizde ıstılahta ve kullanımda zerâi‘nin vesile yerine geçmesi meşhurdur.*”³⁴ şeklindeki ifadelerinde belirttiği gibi İslam hukukçularınca vesile kelimesi yerine zerâi‘ kelimesi kullanılmaktadır. Örneğin İsfahanî “*ez-Zerîa ilâ Mekârimi’ş-Şerîa*” adlı kitabının başlığında zerâi‘yi vesile anlamında kullanmıştır.³⁵

³⁰Şâtıbî, I/300.

³¹ Feyyûmî, s. 253.

³²İbn Manzûr, VI/4837.

³³Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, Muessesetu İzziddîn, Beyrût 1987, (K. es-Salâh/384), I/367.

³⁴Muhammed Ali 4a5ab. İbn Huseyn el-Mâlikî (ö. 1367/1948), *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidu's-Seniyye fî Esrâri'l-Fıkhîyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, II/60.

³⁵ Bkz: Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgib el-İsfahânî (ö.502/1108), *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, (b.y), Beyrût 1980.

Mekkarî'nin “*Vesile zâtı itibariyle hüküm taşımayan, maksatlara ulaştıran veya yaklaştırandır.*”³⁶ şeklindeki tarifine göre engelenip “sedd” engellenmemesi “feth” açısından zerâi‘ ve vesile arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

C. Zerâi‘ ve Hîle Kavramları Arasındaki İlişki

1. Hîlenin Sözlük Anlamı

Arapça bir kelime olup “h-v-l” kökünden türetilmiş olan hîle sözlükte “hareket etmek”³⁷ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yıl, tekrar edip dönmesinden ötürü “havl” diye isimlendirilmiştir. Bunun dışında da hîlenin dehâ, sağlam görüş ve derin kavrayış kabiliyeti anlamlarına geldiği görülmektedir.³⁸

2. Hîlenin İstilahî Anlamı

İbn Kudâme'nin, “*Hîle, insanın, aldatmak, Allah'ın yasakladığı bir eylemi yapmak, yasak olan bir eylemi mubâh kılmak, vâcip olan bir şeyin yükümlülüğünü kaldırmak yahut bir hakkı engellemek ve benzeri şeyleri yapmak için helal olan bir akdi ortaya koyup, onunla haramı kast etmesidir.*”³⁹, İbnu'l-Kayyim'in “*Hîle, şer'an, aklen ve örfen yasaklanan bir amaca ulaşmaktır.*”⁴⁰ ve Şâtıbî'nin, “*kelimenin zahirî anlamı itibariyle mubâh olan bir işle şer'î bir hükmü iptal etmek ve onu zahiri itibariyle başka bir hükme çevirmektir.*”⁴¹ şeklindeki tanımlarından anlaşılıyor ki İslam hukukçularının örfüne göre çoğunlukla şer'î olarak yasaklanmış aldatmalara hîle adı verilmiştir. İnsanların örfünde de hîle, yasaklanmış şeyler için kullanılmaktadır. İbn Teymiyye ise “*Beyânu'd-Delîl alâ Butlâni't-Tahlîl*” adlı eserinde hîleyi ikiye ayırmıştır: “*birisi tıpkı insanın zulme karşı kendisini savunması gibi caiz olan hîlelerdir. Diğeri ise tıpkı boşanmak amacıyla kadının, “Kocam*

³⁶Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Mekkarî (ö. 758/1356), *el-Kavâid*, Merkezi İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke (t.y), II/393.

³⁷İbn Manzûr, XI/184.

³⁸İbn Manzûr, XI/184.

³⁹Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyâd 1997, VI/116.

⁴⁰İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn*, V\188.

⁴¹Şâtıbî, V/187.

nafakamı sağlamıyor.” diye iftirada bulunması gibi haram olan hîlelerdir.”⁴². Bu iki kısma göre Burhânî'nin⁴³ işaret ettiği gibi zerâi' ile hîle arasındaki ilişkinin iki yönü bulunduğunu söyleyebiliriz.

Birincisi: Zerâi'nin yasaklanmış hîlelerle olan ilişkisi. Bu alaka, zerâi'nin özel anlamıyla zıt bir alakadır. Zira müçtehit, seddu'z-zerâi' ilkesini uygulayarak harama götüren caiz vasıtaları kesmeye çalışırken, burada hîlekâr kendisini harama ulaştıracak daha uygun vasıtaları bulmaya çalışır. Bu nedenle seddu'z-zerâi' ilkesini delil olarak alan Malikîler ve Hanbelîler, en azından hîleye ve hîleci iş yapmaya karşıdır. Bunun da ötesinde hîleye karşı olanlardan bazılarının kitaplarında hîleleri kınamak amacıyla farklı bölümler ve özel bablar düzenlenmiştir. Bu konuda İbn Kudâme'nin “*Muğnî*” adlı eserinde “*Şuf'a hakkını düşürmek için hîle yapmak helal değildir, şayet yapılırsa o hak düşmez.*”⁴⁴ ifadeleri bulunmaktadır. Daha sonra İbn Kudâme de İmâm Ahmed b. Hanbel'den “*Bu şuf'a hakkında hiçbir Hilenin yapılması caiz değildir ya da hiçbir müslümanın hakkını ortadan kaldırmak caiz değildir*”⁴⁵ sözünü naklederek Hileyi kınamıştır.

Burhânî'nin⁴⁶ dediği gibi İbn Teymiyye'nin “*Bil ki hîleleri caiz olarak görmek seddu'z-zerâi' ilkesine açık olarak aykırıdır. Çünkü Şâri' harama götüren her bir yolu engellemiştir. hîlekâr ise bu haramı elde etmeyi ister.*”⁴⁷ ifadesinden İbn Teymiyye'nin⁴⁸ ve onun öğrencisi İbnu'l-Kayyim'in⁴⁹ kitaplarında hîlelerle mücadele ettikleri görülmektedir.

İkincisi: Zerâi'nin caiz olan hîleler arasındaki ilişki ise birbirine uygundur. Buna göre mubah hîleler fetu'z-zerâi' ilkesine göre uygulanmaktadır ve İbn Teymiyye'nin “*Her hîle kötü ve haram değildir. Ancak bazı hîleler, savaşta kâfirleri kandırmak gibi caiz olup, Kur'an ve Sünnet ile çelişmedikçe istenilebilir.*”⁵⁰

⁴²Tekiyuddîn Ebû'l-Ebbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye (ö. 827/1423), *Beyanu'd-Delîl alâ Butlânî't-Tahlîl*, el-Mektebu'l-İslamî, (b.y.)1998, s.161-163

⁴³Burhânî, 91.

⁴⁴İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII/485.

⁴⁵İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII/485.

⁴⁶Burhânî, 92.

⁴⁷İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kubrâ*, VI/181.

⁴⁸İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kubrâ*, VI/181.

⁴⁹İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn*, V/66 ve sonrası. İbn Teymiyye hocasından nakletmiştir.

⁵⁰İbn Teymiyye, *Beyanu'd-Delîl alâ Butlânî't-Tahlîl*, s. 157.

şeklindeki ifadelerinde olduğu gibi maslahata götürdüğü için bu yolun açılması gerekmektedir. Mesela İbn Teymiyye'nin dediği gibi bir kimse kendisine, malına ve ailesine gelecek bir zarardan korkarsa veya haklarının çiğnenmesi söz konusu ise, bu zarara karşı kendisini imkân bulduğu meşru vesilelerle savunur. Fakat buna güç yetiremediğinde başına gelen zararın kötü etkisi, kendisini savunmak için kullanacağı gayri meşru vesilelerin sebep olacağı zarardan (kötü etkisinden) daha büyükse, o zaman gayri meşru vesileyle kendisini savunabilir.⁵¹ Bu mesele, seddu'z-zerâi'yi uygulama yöntemlerinden biridir. Bu yöneme fethu'z-zerâi' denir.

Kısacası haram hîlelere seddu'z-zerâi', mubah hîlelere fethu'z-zerâi' uygulanmaktadır. Bunun ötesinde hîlelere karşı olan islam hukukçularının görüşleri, meşru olmayan hîlelere hamledilir. Çünkü onlar, yukarıda verdiğimiz örnekler ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Mehâric fi'l-Hiyel* adlı kitabında olduğu gibi⁵² bazı hîleleri caiz görüp, onu “çıkış yolu” (Mahrec\Mehâric) şeklinde isimlendirmişlerdir.

III. Seddu'z-Zerâi'nin Rükünleri, Şartları ve Çeşitleri

A. Seddu'z-Zerâi'nin Rükünleri

Burhânî'nin eserinde olduğu gibi seddu'z-zerâi'nin özel ıstılahî manası çerçevesinde yapılan tariflere bakıldığında zerâi'nin üç rükünü olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵³ Bu rükünler şunlardır:

1. Vasıta

Vasıta, İbn Âşûr'un ifade ettiği gibi zerâi'nin en temel rükünlerinden biri sayılır, çünkü zerianın vasıta olmadan ortaya çıkması mümkün değildir.⁵⁴

İslam hukukçuları, vasıtanın şekillerini, hallerini ve anlamlarını ele alıp ayrıntılı bir biçimde izah etmişlerdir. Ancak biz tezimiz açısından gerekli gördüğümüz görüşlerle yetinip, vasıtanın şekillerini açıklayacağız.

⁵¹İbn Teymiyye, *Beyanu'd-Delîl alâ Butlânî't-Tahlîl* s. 161.

⁵² Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/ 804), *el-Mehâric fi'l-Hiyel*, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kâhira1999.

⁵³ Bkz. Burhânî, s.102.

⁵⁴Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, (ö. 1393/1973), *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 2001, s. 366.

Vasitanın şu gibi şekilleri bulunmaktadır:

a. Vasitanın, başka bir şey için araç olabilmesi

Bir alışverişte satıcı bir malı 100 lira vadeli olarak başkasına satsa, daha sonra aynı malı 80 lira peşin olarak o kişiden geri alsın, görünüşte bu, meşru bir akit gibidir. Ama Malikîlere göre genelde satıcının bu alışverişteki asıl gayesi, yasaklanmış olan ribaya ulaşmaktır.⁵⁵ Bu alışveriş, vasita olarak meşru gözükse bile, haram olan faize ulaştırabileceği için seddu'z-zerâi'ye göre engellenir.

b. Vasitanın bizzat maksat olabilmesi

Bir kimsenin, vasitanın sonucunu arzulamaksızın vasitayı gerçekleştirmeye yönelmesidir. Örneğin Allah'ın "*Allah'tan başkasına tapanlara sövmeyin, sonra onlar da bilmeyerek Allah'a söverler.*"⁵⁶ ayetinde buyurduğu gibi bir kimsenin müşriklerin putlarına, Allah ve O'nun dinini yüceltme amacıyla sövmesi, onların Allah hakkında kötü sözler söylemesine vasita olması nedeniyle yasaklanmıştır.⁵⁷

2. İfdâ (Hükme Ulaşma)

Zerâi'nin tariflerine göre ifdâ, zerâi'nin vasıtası ve onunla ulaşılan şey arasında bağlayandır. Burhânî'nin dediği gibi ifdâ, iki durum üzeredir:

Birincisi: İfdâ, fiilî ya da takdirî olarak varlığına hükmedilen manevî bir durumdur.⁵⁸

İfdânın, fiilî olarak tamamlanmasının örneği; "Üzümün satıldıktan sonra şarap yapılmasıdır."⁵⁹ Takdirî olarak tamamlanmasının örneği ise "Bir kişinin insanların geçtiği bir yolun ortasında suyundan yaralanmak amacıyla bir kuyu kazmasıdır."⁶⁰

Bu durum aslında caizdir, ancak insanların düşme ihtimalinden dolayı yasaklanır.

İkincisi: Şâtıbî'ye göre ifdânın ortaya çıkardığı zararlı olan sonucun, belirli bir derecede gerçekleşme ihtimali olması gerekmektedir. Bunun ötesinde ifdânın zararlı olan sonucunun ya çoğunlukla gerçekleşen bir şey olması ya da yasaklanan şeyin

⁵⁵İbn Rüşd el-Cedd, II/39.

⁵⁶6. En'âm 108.

⁵⁷Karâfi, *el-Furûk*, II/60

⁵⁸Burhânî, s.118.

⁵⁹Ebü İshâk Burhânuddîn İbrâhim b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Muflih (ö. 884/1479), *el-Mubdi' Şerhu'l-Mukni'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994, IV/42.

⁶⁰Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, (ö. 684/1285), *ez-Zehîra*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, I/152; Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid b. el-Humâm Sivâsî (ö. 781/1282), *Fethu'l-Kadîr Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2003, X/312.

tehlikeli olması gerekir.⁶¹ Çoğunlukla gerçekleşen sonucun örneği şudur: Maliki mezhebine göre îyne satışının yasaklanmasının sebebi, fesat kastını gösteren açık bir delilin bulunmasıdır.⁶² Sonucun tehlikeli olması açısından ise bu örneği şöyle değerlendirmek mümkündür: Büyük bir ihtimalle bu satışa faiz bulaşır ve faiz yasak olduğundan, faize götüren bütün vasıtaların engellenmesi gerekir. Buradan anlaşılır ki her ifdâ için her ihtimali engellemek gerekmez ancak kendisinde büyük bir tehlike ve zararın ortaya çıkması durumunda engellemek icap eder. Mesela ıssız bir yerde kuyu kazılmasını engellemeye gerek olmaz.⁶³ Çünkü başkalarının o kuyunun içine düşme tehlikesi ve ihtimali pek azdır.

3. Vasıtanın Sonucu

Bu konuda yukarıda zikredilen zerâi'nin özel tariflerine göre şu hususlar göz önüne alınmaktadır:

- a. Ortaya çıkan sonucun yasaklanan bir şey olması gerekir. Örneğin zina, yasaklanan bir sonuç olduğu için internette kötü ve şehveti tahrik eden cinsel resimlere bakmak ve bu tür filmleri izlemek gibi ona götüren vasıtalar haram kılınmıştır.
- b. Ortaya çıkan neticenin, mükellefin gücü dahilinde bir fiil olması gerekir. Aksi takdirde, zerâi' ile sebep arasındaki ihtilaf ve ittifak noktalarında açıkladığımız gibi bu bir sebep olur.
- c. Bir ifdâ'nın olma ihtimalinin yüksekliği, sadece çoğunlukla gerçekleşmesiyle değil, aynı zamanda yasaklanan şeyin tehlikesinin büyüklüğüyle de söz konusu olur. Örneğin Gazâlî'nin "*el-Mustasfâ*" adlı usûl eserinde "*Şeriatın maksadı; insanın dinini, hayatını, aklını, neslini ve malını korumaktır.*"⁶⁴ şeklindeki ifadelerinden anlıyoruz ki dindeki mefsedet candaki mefsedetten daha tehlikelidir, candaki de akıldakinden daha tehlikeli, akıldaki de maldakinden daha tehlikelidir. Yasaklanan şeyin tehlikesinin büyüklüğü de bu bağlamda değerlendirilebilir.

⁶¹Şâtîbî, III/75,76.

⁶²Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Dusûkî (ö. 1230/1815), *Hâşiyetu'd-Dusûkî ala 'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-İlmiyye (b.y), (t.y), III/76.

⁶³Şâtîbî, III/54.

⁶⁴Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ*, Şeriketu'l-Medîneti'l-Munevvera li't-tibâa, Medîne, Kâhira (t.y), II/491.

B. Seddu'z-Zerâi'nin Şartları

Seddu'z-zerâi'nin şartları şu şekilde belirtilebilir:

1. İbnu'l-Kayyim'a göre zerâi'nin, kişinin kastı olsa da olmasa da şer'an haram kılınmış bir mefsedete götürmesi gerekir.⁶⁵ İbnu'l-Kayyim bu şartı ayrıntılı bir şekilde ele alarak şöyle ifade eder: *“Rabbimiz bir şeyi haram ederse, ona götüren vesile ve yollar da haram olur. Çünkü haramdan sakınmak ancak bu şekilde gerçekleşir. Eğer ona vesile olan şeyleri mubah kılmış olsa, bu haram kılmakla zıt düşer ve bir nevi teşvik olur. Allah'ın hikmeti ile bağdaşmaz. Devlet yöneticilerinin siyaseti dahi olsa bunu yapması doğru olmaz. Çünkü onlardan biri ailesini, askerlerini veya tebaasını bir şeyden men etse de, sonra o yasak olan şeye götüren yolları ve sebepleri mubah kılsa, bu çelişki olur. Maksudunun zıttı meydana gelir. Doktorlar, bir hastalığı tedavi için o hastalığa sebep olan şeyleri de yasaklarlar. Aksi takdirde hastalığı tedavi edemezler.”*⁶⁶

2. Şatıbî'ye göre zerâi'nin mefsedete götürmesinin kat'î, zann-ı galip veya çokça vuku bulur olması gerekir.⁶⁷

Şatıbî'nin *“Bir kimse karanlıkta kapısının önünde bir kuyu kazsa, o zaman içine birinin düşmesi kesindir. Yine bir kişinin savaş halinde düşmanlara silah satması zannı galibe neden olur. Yine vadeli satışların faize götürmesi, çokça vuku bulur. Bundan dolayı bunlar yasaklanmıştır.”*⁶⁸ şeklinde verdiği örneklerden bu şart anlaşılmaktadır. Bu nedenle eğer mefsedet meydana gelmezse, az veya nâdir olursa, vesile engellenemez.⁶⁹ Örneğin Şelebî'nin dediği gibi uçak, gemi ve araba ile yolculuk yapılması, faydası zararından çok olan bir şeydir. Bu nedenle bu vasıtalar yasaklanamaz.⁷⁰

3. Karâfi'ye göre bir hükümde mefsedetın maslahattan daha fazla olması gerekir. Zerâi', Karâfi'nin *“Haram bir şeyin vasıtası, maslahatının mefsedetinden daha fazla*

⁶⁵İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, IV/554.

⁶⁶İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, IV/553.

⁶⁷Şatıbî, III/54.

⁶⁸Şatıbî, III/54,55.

⁶⁹Karâfi, *el-Furûk*, II/60.

⁷⁰Muhammed Mustafa Şelebi, *Usûlu'l-Fıkhü'l-İslâmî*, ed-Dâru'l-Câmiyye, Beyrût (t.y), s.318; Yûsuf Abdurrahmân el-Ferat, *et-Tatbikâtu'l-Muâsıra li Seddi'z-Zerâa*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 2003, s.54.

olması halinde haram kılınamayabilir."⁷¹ şeklindeki ifadesinde belirttiği gibi maslahatı mefsetten fazla olduğunda yasaklanmaz. Mesela Şatıbî'nin dediği gibi bir zalime, Müslümanı öldürmekten vazgeçirmek için rüşvet verilmesi buna örnek olabilir, çünkü maslahata o Müslümanın canının korunması malının kaybedilmesinden daha uygundur.⁷² Diğer bir örnek de televizyon ve internettir. Bunların faydaları zararlarından daha fazla olduğu için kullanılmaları caizdir.

4. Zerâî'nin mefsetete fiilî olarak götürmesi gerekir. Dolayısıyla vasıta gerçekleşmeden zerâî sadece niyetle yasaklanamaz. Bu konuda Ebû Zehra'nın *"Amelin sonuçları hususunda fâilin kastına ve niyetine bakılmaz ancak fiilin neticesine bakılır. Kişinin niyeti, ahirette sevap ya da azaba neden olur, dünyada ise fiil, neticesine göre güzel ya da kötü olarak görülür."*⁷³ şeklindeki ifadesinden bu şart anlaşılmalıdır.

5. Delil olma hususunda seddu'z-zerâî'nin üzerinde ihtilaf edildiği için buna dayanarak verilen hükmün şer'î bir nass ile çelişmemesi gerekir. Eğer böyle bir çelişki söz konusu olursa, İbnu'n-Neccâr'ın dediği gibi⁷⁴ bunu seddu'z-zerâî ile gerekçelendirmek geçerli olmaz. Çünkü hakkında ihtilaf edilen bir delilin kendisinde ittifak edilmiş bir delilden önce gelmesi düşünülemez. Buna Ömer b. Hattâb'dan rivayet edilen şu örnek uygundur: Bir gün Ömer b. Hattâb (r.a) insanlara hitap ederek şöyle dedi: *"Kadınların mehirlerinde aşırıya gitmeyin, eğer onda aşırı gitmek şerefli ve Allah katında takvalı olsaydı, Allah'ın resulü bunu sizden daha evvel yapardı. O eşlerinden birine veya kızlarından birine 12 dirhem vermemiştir. Ömer b. Hattâb'ın konuşmasının akabinde bir kadın kalkıp Ömer b. Hattâb'a şöyle dedi: "Ey Ömer b. Hattâb Allah bize veriyor da, sen bize haram mı ediyorsun?! Allah şöyle demedi mi: "Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın."*⁷⁵ sonra Ömer b. Hattâb dedi ki: *"Kadın doğru söyledi, Ömer b. Hattâb ise*

⁷¹Karâfi, *el-Furûk*, II/62.

⁷²Şatıbî, III/60.

⁷³Ebû Zehra Muhammed b. Ahmed (ö. 1393/1974), *İmâm Mâlik-Hayâtuh ve Eseruh, Ârâuh ve Fıkhu*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhira (t.y), s.433.

⁷⁴Ayrıntılar için bkz. İbnu'n-Neccâr, IV/434.

⁷⁵4. Nisâ, 20.

görüşünde hata etti."⁷⁶ Ömer b. Hattâb burada Suûd el-Anzî'nin⁷⁷ ifade ettiği gibi insanları mehirlerde aşırıya gitmekten men etmiştir. Çünkü bu evlilik için kaldırılması mümkün olmayan bir yüküdür ve bu da bazı bayanların bekâr kalmalarına sebep olur. Fakat Ömer b. Hattâb, nass kadınların mehir miktarını talep etme konusunda mutlak özgürlük tanıdığından kendi görüşünden vazgeçmiş ve zerâî'yi mubah görmüştür.

C. Seddu'z-Zerâî'nin Çeşitleri

Seddu'z-zerâî çeşitli durumlara göre şu farklılıklar göstermektedir:

1. Karâfi hüküm ifade etmesi bakımından seddu'z-zerâî'yi üçe ayırmaktadır:
 - a. Zararlı neticelere ve fasit hükümlere götüren yolları kapamak hususunda İslam hukukçularının icma ettiği vesileler.
 - b. Yolları kapamama hususunda icma edilenler.
 - c. Kapama ve açma hususunda ihtilaf edilenler.

Bu taksimata Karâfi şu şekilde işaret etmiştir: *"İnsanların zararlı neticelere, fasit hükümlere götüren yolları kapamak hususunda icma ettikleri, yolları kapamama hususunda icma ettikleri, bir de kapama ve açma hususunda ihtilaf ettikleri zerâî'ler bulunmaktadır. Haram neticelere götürme ihtimali dahi olsa engellenmemesi gereken şeyler hususunda icma edilenlere içki üretilme ihtimaline binaen üzüm yetiştirmenin yasaklanmamasını, zina korkusuyla evlerin birbirlerine yakın yapılmasının engellenmemesini sayabiliriz. Zararlı neticelere götürme ihtimaline binaen engel olunması gereken şeyler hususunda ittifak edilenlere, Allaha sövülme ihtimaline binaen putlara sövmenin menedilmesi, insanların yediği yiyeceklere zehir katılmasının engellenmesini sayabiliriz. Engel olunup olunmaması hususunda ihtilaf edilenlere ise kadına nazar etme ve onunla konuşmayı zikredebiliriz."*⁷⁸

⁷⁶Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, (ö. 458/1065), *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1991, (K. en-Nikâh/15511), III/ 314.

⁷⁷ Suûd b. Mallûh Sultân el-Anzî, *Seddu'z-Zerâî' inde 'bni'l-Kayyim el-Cevziyye ve Eseruh fi'Htiyârâtihi'l-Fıkhiyye*, ed-Dâru'l-Eseriyye, Ummân 2007, s. 214.

⁷⁸Karâfi, *el-Furûk*, III/436.

2. İfdânın çeşitlerinde dile getirdiğimiz gibi Şâtıbî'nin ifadelerinden zerâi'nin mefsedete götürme kuvveti açısından üçe ayrıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁹

- a. Kesin olarak mefsedete götüren bir vasıta.
- b. Genel olarak ya da çokça mefsedete götüren vasıta.
- c. Nâdiren mefsedete götüren vasıta.

Zerâi'nin rükünlerini açıklarken bu konuyu ele almış olduğumuzdan burada tekrar etmeyeceğiz.

3. İslam hukukunun zerâi' için koymuş olduğu manalar itibariyle, zerâi' iki kısma ayrılır:

- a. Mefsedete ulaşmak için konulan vesile.
- b. İster mefsedet kast edilsin ister edilmesin, mubah şeyler için konulan vesile.

İbnu'l-Kayyim'in "*Vasıtalar iki kısımdır: birincisi, mefsedete götüren vasıtalar. Sarhoşluk mefsedetine yol açan içki içmek ve yalan mefsedetine yol açan kazif buna örnektir. İkincisi müstehab ve caiz olan vasıtalar. Bir kimse, kasten böyle yapsın veya yapmasın, onu vesile ederek bir harama ulaşabilmektedir. Kasten harama ulaştıran bir araç ile olan vasıtaya örnek, boşama ve başkasına kadını helal etme niyetiyle evlilik akdi yapan kişi veya ribâ maksadıyla bir alışveriş yapan kişidir. Kasten olmayan vasıtaya örnek ise kılınması men edilen vakitlerde herhangi bir sebep olmadan nafîle namaz kılan kimsedir.*"⁸⁰ şeklindeki ifadelerinden bu taksimatı anlamaktayız.

⁷⁹ Ayrıntılar için Şâtıbî, III/55.

⁸⁰İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn*, IV/554.

IV. Seddu'z-Zerâi'nin Hücciyeti Hakkında Fıkhî Mezheplerin Görüşleri

Seddu'z-zerâi'nin şer'î delillerden olup olmamasıyla ilgili İslam hukukçularının iki görüşü vardır:

Birincisi: Malikî ve Hanbelîler gibi seddu'z-zerâi'yi şer'î bir delil olarak kabul edenlerin görüşüdür.⁸¹ Seddu'z-zerâi'yi şer'î bir delil olarak kabul edenler, görüşlerini ayet, hadis ve sahabe uygulamalarıyla desteklemiştir:

1. Kur'an-ı Kerim'deki "Ey iman edenler! 'Râinâ' demeyin, 'unzurnâ' deyin. (Söylenenleri) dinleyin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır."⁸² ayeti seddu'z-zerâi'ye delalet eder. Bu ayet ile ilgili Kurtubî, "Bu ayette iki delil vardır: Birincisi çirkin olan şeye engel olmak için ondaki muhtemel lafızlardan uzaklaştırmaktır. Diğeri ise, seddu'z-zerâi'ye dayanmaktır. Dayanma ciheti şudur: Yahudiler bu şekilde söylüyorlardı ki, bu onların dilinde bir hakaret anlamına geliyordu. Yüce Allah, bu söz küfre vesile olduğu için onların kullanmalarına engel oldu."⁸³ şeklinde değerlendirme yaparak, bu ayetin seddu'z-zerâi' için delil olduğunu öne sürmüştür.

2. Kavli sünnetten delilleri ise, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Helal bellidir, haram da bellidir. İkisinin arasında şüpheli işler vardır ki insanlardan çoğu onları bilmez. Kim şüphelilerden sakınırsa dinini ve ırzını korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere dalarsa harama düşmüş olur."⁸⁴ hadisidir. Buna göre Kurtubî'nin ifade ettiği gibi seddu'z-zerâi', haramlara düşme korkusundan ötürü şüpheli şeylere engel olmaktır.⁸⁵

3. Fiilî sünnet olarak da İbn Teymiyye'nin açıkladığı gibi Hz. Peygamber'in (s.a.) şu yaklaşımı örnek gösterilmektedir: Hz. Peygamber, insanların "Muhammed ashabını öldürüyor." demelerine mani olmak için, maslahat icabı münafıkların öldürülmesine

⁸¹Necmuddîn b. Abdulkavî b. Abdulkerîm et-Tûfî, (ö. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1987, IV/214; İbrâhim b. Ali b. Ferhûn (ö. 799/1397), *Tabsiratu'l-Hukkâm fî Menâhici'l-Akdiye ve'l-Ahkâm*, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyâd 2003, II/269.

⁸² 2. Bakara, 104. Resûlullah (s.a.) Müslümanlara bir şey öğretirken, bizi biraz bekle, acele etme manasına "râinâ" derlerdi. Yahudilerin de sövmek manasına gelen "râinâ" kelimeleri vardı. Müslümanların bu sözünü işitince, Efendimize kötü maksatla öyle hitap etmeye başladılar. Bunun üzerine "râinâ" demeyin, o manaya gelen "unzurnâ" deyin denildi ki, bizi bekle demektir. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus 1984, I/650.

⁸³Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2007, II/294.

⁸⁴Muslim, (K. el-Musâkât ve'l-Muzâra'/1599), II/750.

⁸⁵Kurtubî, II/104.

engel olmuştur. Çünkü bu davranış, Müslüman olan veya olmayanların İslam'dan nefret etmelerine yol açabilir. Böyle bir nefret ise haramdır.⁸⁶

4. Sahabenin seddu'z-zerâi' ile ilgili uygulamalarından Ömer b. Hattâb'ın şu fiilini delil göstermektedirler. Ömer b. Hattâb insanların Rıdvan ağacına geldiklerini görünce, seddu'z-zerâi' prensibine dayanarak bu ağacı kestirmiştir. Çünkü Ömer insanların inançlarında bidat meydana gelmesinden korkmuştur.⁸⁷

İkincisi: Hanefî, Şafî ve Zahirîler gibi seddu'z-zerâi'yi şer'î bir delil olarak kabul etmeyenlerin görüşüdür.⁸⁸Bu görüş sahiplerinin delilleri de şunlardır:

1. Kur'an'dan delilleri, "*Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır.*"⁸⁹ ayetidir. Şafî, bu ayet ile ilgili "*Akit, sadece akdın kendisiyle bozulur. Akitten önce veya sonra zann veya yüksek ihtimal olan bir şey ile akit bozulmaz. Akitten başka bir şey ile akdi, "Bu zerâi'dir ve bu kötü niyettir." diye bozamayız.*"⁹⁰ şeklinde bir değerlendirme yaparak bu ayetin seddu'z-zerâi'nin geçerli bir delil olmadığına delalet ettiğini ifade etmiştir.

2. Sünnetten delil olarak İbn Hazm, namazda abdestinin bozulduğunu sanan kişi hakkında Hz. Peygamber'in "*Sizden biriniz, ses veya koku duymadıkça namazı bozmasın.*"⁹¹ hadisini yorumlayarak şöyle bir açıklama yapmıştır: "*Eğer ihtiyat hükmü hak olsa idi tedbir alınarak kılınan namaz daha evla olurdu. Fakat Allah Teâlâ kesin olarak bilinmeyen şeyi geçerli kılmamıştır. Bir şey, yakinen haram olduktan sonra nass veya icmadan yakîn bir hüküm olmadıkça helale dönüşmez. Bir şey, yakinen helal olduğu halde de, nass veya icmadan bir yakîn olmadıkça harama dönüşmez. Bu nedenle ihtiyat hükmü de muteber değildir.*"⁹² buna göre bir şey, kesin bir şekilde helal olduğu halde seddu'z-zerâi' ile yasaklanamaz.

⁸⁶İbn Teymiyye, s. 257.

⁸⁷Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900), *Kitâbu'l-Bida'*, Metkebetu'bni Teymiyye, (b.y) 2008, s. 79.

⁸⁸Bkz: Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (ö. 456/1063), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Âfâk, Beyrût (t.y), VI/12-16; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye bi'l-Kuveyt 1992, VI/82; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1255/1839), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmî'l-Usûl*, Dâru'l-Fadîle, Riyâd 2000, II/1007.

⁸⁹2. Bakara, 275.

⁹⁰Muhammed b. İdrîs eş-Şafî, (ö. 204/819), *el-Umm*, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûre 2001, IX/66.

⁹¹Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, (ö. 256/869), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Dâru'bni Kesîr, Beyrût 1993, (K. el-Vudû'/137), I/64.

⁹²İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, VI/2-12.

3. Aklî delil olarak İbn Hazm şunu öne sürmektedir: “Her kim töhmet veya ihtiyat ile hükmederse zan ile hükmetmiş olur. Zan ile hükmeden, batıl ve yalan ile hükmetmiş olur. Bu durum çözüm değildir. Bu, heva ile hükmetmek ve haktan uzaklaşmaktır. Harama götürme korkusundan dolayı helal olan bir şeyi yasaklamak, küfre girmeleri korkusundan dolayı insanları öldürmek ve içki yapılması korkusundan dolayı üzümleri kesmek gibidir.”⁹³ Buna göre seddu’z-zerâi’, gerçekleşip gerçekleşmemesinde zan ve ihtimal bulunduğu için bir delil değildir. Dile getirdiğimiz deliller, ikinci görüş sahiplerinin delillerinden bir kısmıdır. Fakat meselenin hükümlerini ayrıntılarıyla incelediğimizde, Hanefîlerin bu kuralı istihsan kapsamında, Şafîîlerin ise kıyas kapsamında elde aldıklarını görürüz. Buna ek olarak, Hanefî ve Şafîîler bu kuralın bazı kısımlarını tatbik etmişlerdir. Çünkü Karâfi’nin açıkladığı gibi herkes, vesilenin kesin olarak harama sebep olduğunda engellenmesi gerektiği hususunda müttefiktir. O halde Malikî ve Hanbelî ile Hanefî ve Şafîîler arasındaki ihtilaf, aile hukukundaki yansımalarında da görüleceği gibi vesilenin genellikle veya çoğu zaman harama götürmesi durumunda men edilmesinin gerekip gerekmemesi hakkındadır.⁹⁴ Malikî ve Hanbelîlere göre bu vesilenin engellenmesi gerekir. Hanefî ve Şafîîlere göre ise bu vesilenin engellenmesi gerekmez. Buna binaen Malikî⁹⁵ ve Hanbelîler⁹⁶ îyne satışının caiz olmadığını söylemişken, İbn Humâm gibi bazı Hanefîler⁹⁷ ve Şafîîler⁹⁸ bu satışın caiz olduğunu söylemişlerdir.

⁹³İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, VI/2-13.

⁹⁴ Bkz. Karâfi, *ez-Zehîra*, I/152.

⁹⁵ İbn Rüşd el-Cedd, II/42.

⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI/260.

⁹⁷ İbnu’l-Humâm, VII/199.

⁹⁸ Ali b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Hâvi’l-Kebîr fi Fıkhi Mezheb’il-İmâmi’s-Şâfiî Şerhu Muhtasari’l-Muzenî*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût1994, VI/287.

İKİNCİ BÖLÜM

NIŞANLILIK VE EVLİLİKTE SEDDU'Z-ZERÂİ'NİN HUKUKİ SONUÇLARI

I. Nişanlanma Sürecinde ve Nehiy Edilen Evlilik Çeşitlerinde Seddu'z Zerâi'nin Hukuki Sonuçları

A. Nişanlanma Sürecinde Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları

1. Sözlü Bir Kimseye Evlenme Teklif Etmenin Olmasında Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Hz. Peygamber'in “Sizden biriniz, Müslüman kardeşinin evlenme teklifi üzerine talepte bulunmasın.”⁹⁹ hadisinden hareketle, nişanlı bir kızı istemenin uygun olmaması hakkında İslam hukukçuları ittifak etmişlerdir.¹⁰⁰ Bazı İslam hukukçuları bunu kötülöklere giden yolun kapatılması (seddu'z-zerâi') prensibine dayandırmaktadırlar. Bu durumu İbnu'l-Kayyim şöyle ifade etmiştir: “Böyle bir söz, Müslümanların birbirlerine düşmanlık ve buğz etmelerine sebep olur. Bunu yapan ise tefrikaya ve düşmanlığa kapı açmış olur. Bu sebeple bu şekilde olan bir söz yasaklanmıştır.”¹⁰¹

İslam hukukçuları, böyle bir durumda birinciye olumsuz cevap verilmeden ikinci kişinin talip olması üzerine yapılan nikâhın geçerli olup olmadığı hakkında ise ihtilaf etmişlerdir.

Hanefî, Şâfî ve Hanbelî mezhebinin sahih olan görüşüne göre kardeşinin sözü üzerine söz yapan kişi dinen haram işlemiş olsa da yaptığı nikâh hukuken geçerlidir. Bu nikâh hukuken iptal edilmez.¹⁰² Buna delil getirirken onlar, “Yasak bizatihi teklifte bulunmak ile ilgilidir. Çünkü sözlenmek nikâhtan ayrı ve müstakil olan bir şeydir ki, nikâhtan önce gerçekleşir. Bunun için bu yasak nikâha etki etmez. Fesat ise

⁹⁹Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994, (K. En-Nikâh/1134), III/440.

¹⁰⁰ Ebû Zekeriya Yahya b. Şeraf en-Nevevî, (ö. 676/1277), *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaa'tu'l-Misriyye 1929, IX/197.

¹⁰¹İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn*, V/33.

¹⁰²Şâfî, VI/109; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, (ö. 321/933), *Muhtasaru't-Tahâvî*, Lecnetu İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, Hindistan 1370 h, s. 178; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme (ö.620/1223), *el-Mukni' ve's-Şerhu'l-Kebîr*, Hicr li't-Tibâa, es-Suûdiyye 1993, XX/79.

*akitte (nikâhta) olur, akitten önce olan bir şeyde olmaz. Her ne kadar söz akde sebep olsa da, sebepler hadiselerin bizatihi kendileri değillerdir.*¹⁰³ şeklinde hadiste geçen yasağın akit veya akit ile ilgili olan bir durumla ilgisinin olmadığını ifade etmişlerdir. Malikî mezhebinde ise bu konuda üç görüş vardır:

- a. İkinci kişinin nikâhı her halükarda feshedilir.¹⁰⁴ Bu görüşün delili, Bağdâdî'nin *"Eğer nikâh feshedilmezse, insanlara zarar veren ve kaosa sebep olan bir araç haline gelir. Bu yüzden bunu yapanın cezalandırılması ve bu olayın zararlarının engellenmesi için bu akit feshedilir. Böylece fesada giden yollar engellenmiş olur."*¹⁰⁵ şeklindeki ifadesine göre *seddu'z-zerâî'*dir.
- b. Bu görüş zikri geçen üç İmam'ın görüşüne de uygunluk arz eder. Buna göre her ne kadar bunu yaparak günahkâr olmuş ise de, akit hiçbir şekilde feshedilmez. Bu, İbn Kâsım ve el-Mâcişûn'un görüşüdür ve İbnu'l-Arabî bunu doğrulamıştır.¹⁰⁶
- c. Cinsel ilişki gerçekleşmemiş ise nikâh feshedilir, birlikte olmuşlarsa feshedilmez.¹⁰⁷ Çünkü İmam Mâlik'in *"Bu nikâh namazın bozuk olması sebebiyle uygun vakti geçmeden tekrar kılınmasına benzer."*¹⁰⁸ ifadesinden anlaşılan ayrılığın illetini Abdullatîf el-Ba'cî, *"Teferrudâtu'l-Mâlikiyye fî Bâbi'n-Nikâh"* adlı kitabında cinsel birliktelik olarak belirtmiştir. Çünkü o kadınla ilk sözü yapan kişi ile ikinci defa onunla söz yapanın arasında düşmanlık devam etmektedir ve bu fesihle, ikinci olarak söz yapan kişiye herhangi bir sıkıntı doğmamış olur. Böylece düşmanlığın ve buğzun sebep olduğu zararların giderilmesi, birinci söz kesen kişiye de hakkının iadesi ve daha büyük bir sıkıntının ortaya çıkmaması için akit

¹⁰³Şâfiî, VI/109.

¹⁰⁴Ebû Umer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr (ö. 463-1070), *el-İstizkâru'l-Câmi' li mezâhibi Fukâhi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fî mâ tadammenehu'l- Muvattâ mi Meâni'r-Ra'y ve'l-Âsâr ve Şerhu Zâlika Kullih bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, Dâru Kuteybe, Beyrût (t.y), XVI/12; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammad b. Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Marife, (b.y) 1982, II/3,

¹⁰⁵Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî (ö. 422/1030), *el-İsrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, Dâru'bni Effân, Kâhira 2008, III/334.

¹⁰⁶Kâdî Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî (ö. 543/1148), *Âridatu'l-Ehvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y), VI/71,72.

¹⁰⁷İbn Abdilberr *el-İstizkâru'l-Câmi' li mezâhibi Fukâhi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fî mâ tadammenehu'l- Muvattâ mi Meâni'r-Ra'y ve'l-Âsâr ve Şerhu Zâlika Kullih bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, XVI/12.

¹⁰⁸İbn Abdilberr, *el-İstizkâru'l-Câmi' li mezâhibi Fukâhi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fî mâ tadammenehu'l- Muvattâ mi Meâni'r-Ra'y ve'l-Âsâr ve Şerhu Zâlika Kullih bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, XVI/14.

feshedilir. Cinsel birleşme gerçekleşmiş ise, evliliğin devamına karar verilir, çünkü söz yapan birinci ve ikinci kişi arasındaki husumet, buğz ve düşmanlık, cinsel birleşmeden sonraki fesihle meydana gelecek olan zarara üstün gelmez. Cinsel birleşme büyük sonuçlara neden olur, bu olaydan sonra akdin feshedilmesinin zararı, diğerlerinin zararlarından daha büyüktür. Birçok hüküm cinsel birleşmeden sonra geçerlilik kazanır. Bu sebeple küçük bir sıkıntıyı ortadan kaldırmak için daha büyük bir sıkıntıya katlanılamaz. Başka bir ifadeyle, daha önemli bir maslahat dururken daha küçük bir maslahatı elde etmeye çalışmak uygun değildir. O zaman cinsel birleşme olduktan sonra akdin feshedilmemesi gerekir.¹⁰⁹

Malikîlerin üçüncü görüşü ile cumhur arasındaki ihtilaf, cinsel ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmediği durumdur. Bu durumda Abdullatîf el-Ba'cî'nin ifade ettiği gibi Malikîler, cinsel birleşme olmadan gerçekleşen bir nikâhın feshine karar vermişler ve bu kararı İslam hukuku maksatlarını ve seddu'z-zerâi' ilkesini gözeterek ortaya koymuşlardır. Çünkü sözleşmeyi geçerli saymak, insanlardan bazısının bazısına düşmanlığına sebep olacaktır. Bu kapının kapanması zorunludur. Eğer ikinci sözü yapan kişi, cezasını bilirse böyle bir işe kalkışmayacağı düşünülür.¹¹⁰

Diğer üç imâm ise, daha önce zikrettiğimiz Şâfiî'nin¹¹¹ ifadesinde olduğu gibi yasağın bizatihi söz kesmekle ilgili olduğunu, akit ile ilgisi olmadığını söylemişlerdir.

Özellikle günümüz Batı Afrika'da bu durumun, genç kızların velileri tarafından onların izni alınmadan evlendirilmelerinde çok gerçekleştiği görülmektedir. Zira Malikî mezhebe göre daha önce herhangi bir evlilik yapmamış olan kızların nikâhında velisi söz sahibidir ve kızının iznini almadan onu evlendirebilmektedir.¹¹² Özellikle birinci söz verilen kişi şöhret sahibi değil fakir ise, ikinci söz verilen, bunun tam tersine zengin ve şöhret sahibi ise, kızın ailesi ahde vefa göstermeyen ve paraya tamah eden kimseler iseler bu şekilde bir durum gerçekleşmektedir. Ancak

¹⁰⁹Abdullatîf el-Ba'cî, *Teferrudâtu'l-Mâlikiyye fî Bâbi'n-Nikâh*, Câmiatu'l-Hâc Lahder, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Batna- Cezâir 2009, s. 18.

¹¹⁰Ba'cî, s. 18.

¹¹¹Şâfiî, VI/109.

¹¹²Bkz; Abdulvehhâb el-Bağdâdî, *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, III/287.

Hanefî mezhepte olduğu gibi¹¹³ her kadının evlenmek istediği erkeği seçme hürriyeti olursa, o zaman bu problemin azalacağı kanaatindeyiz. Eğer kadın bizatihi kendisi birinci sözü bozar ve erkeği terk edip, ikinci erkek ile evlenirse, ikinci evliliğin feshi caiz değildir. Çünkü bizim daha önce zikrettiğimiz sıkıntı burada söz konusu değildir. Zira birinci erkek, kadının karar alma ve seçme yetkisine sahibi olduğu için sözün atılma kararının o kadından geldiğini bilir. Ancak, şer'î bir gerekçesi yoksa kadının birinci erkeğe sadece tahkir ettiği söylenebilir.

2. Nişanlılıktaki Halvet Konusunda Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Klasik ve modern dönem İslam hukukçuları, Hz Peygamber'in "*Sakın bir adam, yanında mahremi bulunmayan bir kadınla baş başa kalmasın.*"¹¹⁴ hadisine dayanarak halvetin¹¹⁵ haramlığında ittifak etmişlerdir.¹¹⁶

Fakat bu durum, yukarıda verdiğimiz Hz. Peygamber'in hadisine göre uygun bir durum değildir ve İslam hukukuna aykırıdır. Bu adet, halvetin nikâh gibi hükmünü değiştirmez, çünkü nişan bir sözden (vaaddan) ibarettir ve hukukî bir sorumluluğu yoktur. Bunun için nişanla, halvet helal olmaz. Bu konuda Serahsî'nin "*Nassa aykırı olan adetler kabul edilemez, ancak nassin bulunmadığı meselelerde adetlere itibar edilir.*"¹¹⁷ şeklindeki ifadesinde olduğu gibi toplumdaki adetler ve teamüller ancak dine aykırı değilse kabul edilebilir. Bu durum ile ilgili bazı insanlar şu şekilde bir gerekçe öne sürebilirler: "Sözlenenlerin beraber konuşmaları, halvet içinde olmaları ve beraber gezmeleri, birbirlerini tanımalarına bir vasıtaadır." Biz, Ömer Eşkar'ın "*Halvet ile ortaya çıkacak olan problemleri ve zararları, tanışmayla elde edilecek olan yararlarla mukayese ettiğimizde ortaya çıkacak problemlerin ve zararların daha çok olduğunu görürüz. Tanışmadan beklenen maslahat ortaya çıkmayabilir*

¹¹³ Bkz: Serahsî, el-Mebsût, V/11.

¹¹⁴ Muslim, (K. el-Hacc/1341), III/151.

¹¹⁵ Halvet, erkeğin yabancı bir kadınla baş başa kalmasıdır. Bkz: Alâuddîn, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1984, II/140.

¹¹⁶ Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Selefiyye, (b.y), (t.y), IX/331.

¹¹⁷ Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 490/1096), *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Lubnân 1989, X/146.

çünkü halvette sözlenenler birbirlerine karşı yapmacık davranabilirler, evlenme gerçekleşikten sonra herkes kendi karakterini ve kişiliğini göstermeye başlar. Bunun için taraflar, birbirlerinin karakterlerini ve kişiliklerini öğrenmek için o kişinin etrafındakilere, ailesine, onunla arkadaş olanlara ve yakınlarına sorabilir. Bu yollardan birbirlerini tanımayıp da, halveti sahiha yoluyla tanıştırlarsa, erkeğin sözlüsünü terk edip, onu rencide etmesi ve onu hamile bırakması gibi büyük problemler ortaya çıkabilir.”¹¹⁸ şeklinde ifade ettiği gibi bu gerekçenin sağlam bir dayanağı olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü bu konuda varid olan hadislerden istinbat edilen seddu’z-zerâi‘ prensibine göre İslam hukuku bu halveti haram kılmıştır. Zira haramlıktaki asıl maksat, olabilecek zararlara ve kötülöklere engel olmaktır.

3. Seddu’z-Zerâi‘nin Nişanlıların Tıbbî Muayenesine Etkisi

Usâme Ömer Eşkar’e göre eski zamanlarda yaşayan Müslümanlar rûhî ve bedenî kusurları hakkında güvenilirlik, emanet ve doğru sözlü olmalarıyla göze çarpmışlardır. O zamanlar hayat sade ve kolaydı.¹¹⁹ Ümmü Seleme hakkındaki şu rivayetten anlaşıldığı gibi mevzu bahis evlilikte iki tarafın muayene olmasına ve karşı taraftan emin olmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Şöyle ki Hz. Peygamber Ümmü Seleme ile nişanlanmak için geldiğinde, Ümmü Seleme O’na şöyle dedi: “Benim gibi biriyle mi evleneceksin? Oysa ben çocuk doğuramam, kıskancım ve çocuklarım var.” Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Ben senden büyüğüm, kıskançlığına gelince Allah onu gidersin, çocuklarının bakımı da Allah ve Resulü’ne aittir.*”¹²⁰ Ancak günümüzde ise, Usame Eşkar’ın “*Ahlaki bozulma artmış, sadakat ve emanet azalmıştır. Modern ilim ilerlemiş, ailevî ve toplumsal bağlar zayıflamıştır. Eşlerin hayatın streslerinden rahatlık bulmaları için gerekli tedbir ve önlemi almaları gerekmiştir. Bu noktada her iki tarafın da diğer tarafın sağlığını bilmesi için tıbbî muayeneye başvurmaları meselesi ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı gelişmiş ölkeler*

¹¹⁸Umer Eşkar, *Ahkâmu’z-Zevâc fî Dav-i’l-Kitâb ve’s-Sunne*, Dâru’n-Nefâis, Ummân 1997, s. 58.

¹¹⁹ Usâme Umer Suleyman Eşkar, *Musteceddâtun Fıkhiyye fî Kadâyâ’z-Zevâc ve’t-Talâk*, Dâru’n-Nafâis, Umman 2000, s. 83.

¹²⁰ Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm (ö. 211/826), *el-Musannef* (K. en-Nikâh/10644), el-Meclisu’l-İlmî, Karaçi, Pakistan 1972, VI/235.

*evlilikten önce tıbbî muayenenin gerçekleşmesi ve bunun gerekliliği hakkında kanunlar koymuşlardır.”*¹²¹ ifadesinde olduğu gibi nişanlıların tıbbî muayeneleri gerekli hale gelmiştir.

Usâme Eşkar’ın aile hukukuna ilişkin çağdaş meseleleri ele aldığı kitabından yola çıkarak, muayeneye cevaz verenlerin ve vermeyenlerin görüşlerini ortaya koymak için doktorların olumlu ve olumsuz yönden vardıkları sonuçları kısaca dile getireceğiz.

Doktorlara göre muayenenin bazı yararları şunlardır:

1. Evlilikten önceki tıbbî muayene, irsî, bulaşıcı ve tehlikeli hastalıkları azaltır.
2. Evlilik öncesi tıbbî muayene, hastalıkların yayılmasından toplumu korumaya ve fert, aile ve toplumlar için ortaya çıkan malî ve insanî harcamaların zararlarını azaltmaya vesiledir.
3. Evlilik öncesi tıbbî muayene doğacak çocukların aklî ve bedenî sağlığını garanti altına almaya vesiledir.
4. Evlilik öncesi tıbbî muayene eşlerin doğurma kabiliyetlerinin olup olmadıklarını bilmelerine vesiledir. Çünkü eşlerden birinde bulunan kısırlık, boşanmaya kadar götürebilecek olan ayrılık ve çekişmeye sebep olabilir.
5. Evlilik öncesi tıbbî muayene kanser gibi evlilik hayatına etkisi olan kronik hastalıkların bilinmesine, eşlerin zarardan uzak, eksiksiz, dengeli ve sağlıklı bir cinsel ilişkiyi yerine getirebilmelerine vesiledir.

Evlilik öncesi tıbbî muayenenin bazı zararları ise şunlardır:

1. Evlilik öncesi tıbbî muayene, bulunması muhtemel kanser veya eşlerden birinde bulunan kısırlık gibi müzmin bir hastalık tespit edildiğinde kişisel ve toplumsal zarara sebep olabilir. Bu durum, hastalığı tespit edilen eşin geleceğini bitirir ve bu insan, eceli gelmeden ölmüş olur. Bundan sonraki hayatı ümitsizlik ve endişe içinde daha kötü bir hal alır.
2. Evlilik öncesi tıbbî muayene, gerçek olmayan muhtemel sonuçlara götürebilir. Tahlil sonuçları, gelecek hastalıkları ortaya çıkarmada kesin ve güvenilir bir delil değildir.

¹²¹ Usâme Eşkar, s. 83.

3. Evlilik öncesi tıbbî muayene, insanların evlilikte bazı fırsatları kaçırmalarına sebep olur. Kötü sonuç sahibinin morali bozulur ve genellikle bu kişi evlenemez. Böylece bekârlık artar.¹²²

Tıbbî muayenenin faydalarına ve zararlarına bakıldığında, günümüz İslam hukukçularının bu meselede ihtilaf ettiklerini görürüz. Şeyh Abdurrahmân Ali es-Sâbûnî ve benzerleri gibi tıbbî muayeneye fayda yönünden bakanlar ve zararlarını reddedenler, muayeneye izin vermişlerdir.¹²³ Şeyh Abdulaziz bin Bâz ve benzerleri gibi muayeneye sebep olduğu zararlar yönünden bakanlar ise muayeneyi engellemek gerektiğini söylemişlerdir.¹²⁴ Burada her iki görüş de seddu'z-zerâi' deliline dayandırılmaktadır.

Kanaatimizce fayda ve zararları karşılaştırıldığında, tıbbî muayenenin faydalarının zararlarından daha çok olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a) nişanlanmak isteyen bir adama “*Ona bir bak, çünkü Ensârın (kadınlarının) gözlerinde bir şey (farklılık) vardır.*”¹²⁵ buyurması nedeniyle bir kimsenin, nişanlanacağı kişinin halini ve görünen kusurlarını bilmesi için ona bakması gerekir. Buna binaen İslam hukukunda, nikâhtan sonra “*Hıyaru'l-Ayb*” diye bir durumun söz konusu olmayışı da, tıbbî muayene gerekliliğini güçlendirmektedir.

4. Nişan Bozulduğunda Nişan Hediyelerinin İadesi Hükmünde Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

İslam hukukçularının bu konudaki ihtilafı şöyledir:

Nişanlılık ilişkisi evliliğe giden ciddi bir süreç olduğu için bu dönemde taraflar birbirine birtakım hediyeler verilerek aradaki ilişkiyi pekiştirmeye özen gösterirler. Bu ilişkinin evlilikle sonuçlanacağına olan itimattan dolayı bazen nikâh akdiyle kesinlik kazanacak olan mehrin tamamının veya bir kısmının bile ödendiğine rastlanır. Ancak nişanlılık ilişkisinin evlilikle sonuçlanmayıp, ayrılıkla sonuçlandığı durumlar olmaktadır. Bu durumda tarafların verdikleri hediyelerin durumuyla ilgili

¹²²Usâme Eşkar, s. 84,85.

¹²³Abdurrahmân Ali es-Sâbûnî, *Ahkâmu'z-Zevâc fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Felâh, el-Kuveyt1987, s. 272-273.

¹²⁴Muhammed b. Abdulaziz el-Musnid, *Fetâvâ İslâmiyye*, Dâru'l-Vatan, Riyâd1994, III/109

¹²⁵Muslim (K. en-Nikâh /1424), III/210.

olarak İslam hukukçuları arasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu görüş ayrılıkları şu şekilde ifade edilebilir;

- a. Şâfiiler ve Hanbelîlere göre Hz. Peygamber'in "*Hibesinden geri dönen kusmuğunu yemiş gibidir.*"¹²⁶ bir başka rivayete göre "*Kusmuğunu yiyen köpek gibidir.*"¹²⁷ ve "*Hiç kimse başkasına verdiği şeyi geri almamalı ancak baba oğluna verdiği şeyi geri alabilir.*"¹²⁸ hadislerinden hareketle nişanın erkek veya kız tarafından atılması durumunda hediyeler aynen kalmış olsa da olmasa da onlar kesinlikle geri alınmaz.¹²⁹ Burada Şâfiiler ve Hanbelîlerin hediyein hükmünü, hibenin hükmüne kıyas ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü Şâfiilere ve Hanbelîlere göre hibeden geri dönmek, zikrettiğimiz hadislerden dolayı caiz değildir.
- b. Hanefiler de nişanlılık sürecinde verilen hediyeleri hibe olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre hibe hakkında "*İnsanın hibesinden dönmesi caizdir, ancak hibe edilen şeylerin harcanma ve tükenmesi gibi hibeden dönmeye engel olacak durumlar varsa, dönmek caiz değildir*"¹³⁰ şeklinde görüş belirtmişlerdir. Onlar, hibe konusunda ev gibi harcanma olmadan ve yok olmadan kendisiyle faydalanılabilecek mallarla, yemek gibi kullanılarak veya tüketilerek faydalanılabilecek malları ayrı tutmuşlardır.¹³¹ Buna binaen Hanefilere göre tarafların verdikleri hediyeler hediye mevcutsa onları geri alabilir, fakat hediyeler harcanmışsa, tükenmişse veya hediye yüzüğün kaybolması, yemeğin yenilmesi veya kumaşın elbise yapılması gibi bir değişiklik hâsıl olmuşsa, o zaman geri alma hakkı yoktur.
- a. Malikîlere gelince onlar nişanlıların durumlarına itibar ederek ayrıma gittikleri için nişan erkek tarafından bozulmuşsa, verdiği hediyeler mevcut olsa bile hiçbir şeyi geri alamayacağını; nişan kız tarafından bozulmuşsa erkeğin hediyeleri (harcanmış olsa bile verdiği andaki kıymetini) alabileceğini belirtmişlerdir. Bütün

¹²⁶Muslim (K. el-Hibât/1622), III/435.

¹²⁷Muslim (K. el-Hibât/1622), III/435.

¹²⁸Beyhakî, (K. el-Hibât/12010), VI/296.

¹²⁹Mâverdî, VI/545; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII/264.

¹³⁰ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 775/1373), *Bedâ'iu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1986, VI/116.

¹³¹ Kâsânî VI/116.

bu hükümler o beldede bu konuda bir örf veya şart yoksa uygulanır. Ancak örf ya da önceden belirlenen bir şart varsa ona göre davranılacaktır.¹³²

Malikîler, bu ayrımı seddu'z-zerâi' prensibine dayanarak yapmışlardır. Abdullatîf el-Ba'cî'nin "Erkek tarafı nişanı bozduğunda, kız tarafına verilen hediyelerin geri verilmesinin gerektiğini söyleyip de, onları ikinci bir sıkıntıya sokmak uygun olmadığı gibi nişanı kız tarafı bozduğunda da erkeğe, verdiği hediyeleri geri alamayacağını söyleyerek, reddedilme üzüntüsüne ikinci bir üzüntü eklemememiz gerekir."¹³³ ifadesine göre Malikîler, iki tarafa da gelebilecek zararları engelleyen adaleti gerçekleştirmek için böyle bir ayrım yapmışlardır. Bu görüş günümüz İslam hukukçularından Muhammed Şelebi ve Sâlim Râfi gibi bazı İslam hukukçuları tarafından da benimsenmiştir.¹³⁴

Mesele değerlendirildiğinde, hediyelerin alınıp alınmaması bir şarta veya örf'e bağlanmışsa bu durum açıktır. Fakat bir kayıt konulmamışsa söylediğimiz zararlara ve ortaya çıkacak problemlere engel olmak için Malikîlerin yaptığı ayrımı itibar edebiliriz.

5. Nişanın Bozulma Durumunda Oluşacak Zararın Tazmin Hükümünde Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Nişanın bozulması durumunda bazen taraflar için hiçbir olumsuz sonuç doğmazken, bazen de taraflardan biri veya her ikisi için zararlı sonuçlar doğabilir. Bu durumda zararın giderilmesine yönelik bazı uygulamalar yapılması gerekir. Bu mesele yukarıda geçen meseleyle benzerlik arz etse de, ona göre daha kapsamlıdır. Mesela; taraflardan birinin nişandan vazgeçtiğini farz edelim. Sırf sözlüsünün isteği için veya evliliğe hazırlanmak için çalışan kadının işinden istifa etmesi ya da sözlenmiş erkeğin evlilik için ev tutması gibi durumlarda nişanın bozulmasından dolayı taraflardan biri zarar görebilir.

¹³² Derdîr, II/348; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İllîş (ö. 1299/1882), *Şerhu Minehi'l-Celîl alâ Muhtasari Halîl*, Dâru Sâdır (b.y) (t.y), II/10.

¹³³ Ba'cî, s. 21.

¹³⁴ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-Usra fi'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Câmiyye, Beyrût 1983, s. 84; Sâlim b. Abdilganî er-Râfî, *Ahkâmu'l- Ahvâli's-Şahsiyye lil-Muslimîn fi'l-Garb*, Dâru'bni Hazm, Beyrût 2002, s. 223.

Klasik İslam hukukçuları kendi dönemlerinde böyle bir konu olmamasından dolayı bu konuyu incelememişlerdir. Onlar sadece hediyelerin iadesi meselesini ele almışlardır.¹³⁵ Bununla beraber son dönem İslam hukukçularının bu mesele hakkında iki görüş benimsediklerini görmekteyiz.

- a. Birinci görüş sahiplerine göre, nişanın anlaşmayla gerçekleşmiş olması ve iki tarafın da sözlerini uygun bir vakitte yerine getirmeleri gerektiğinden tazmin hükmü kesinlikle uygulanmalıdır. Şer'î ve aklî bir gerekçe olmaksızın verilen sözlerden dönüldüğünde oluşan maddî ve manevî zarar için bedel ödenmesi (ta'vîd) gerekir.¹³⁶
- b. Zeydân ve Ömer Eşkar'ın "*Sözden cayma hiçbir şarta bağlı olmaksızın iki taraf için sabit bir haktır. Bunun için sözünden dönen kişi kendi hakkı olan bir tasarrufta bulunmuştur ve bedel ödemesine gerek yoktur. Fakat aldatılan, ihtiyatlı davranmadığından ve işini sağlama almadığından dolayı kusurludur. Tazmin gerektiğini söylersek, elde edilecek maddiyatın getireceği yararlardan daha fazla olan anlaşmazlıklar, belki de suçlamalar ve kötüler ortaya çıkabilir. Zararlara ve problemlere sebep olduğu için, bunların engellenmesi gerekir.*"¹³⁷ şeklindeki ifadelerinden tazmin gerekmediği görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

İnsan vicdanının kabul ettiği orta görüş, iki tarafın görüşlerini içeren görüştür. Çünkü nişan bağlayıcılığı olmayan bir sözdür. Bundan dolayı nişan bozulduğunda herhangi bir hak ortaya çıkmaz. Fakat hak sahibi, hakkını kullanırken karşı tarafa zarar ya da kötülük yapmış ise, o zaman bunu tazmin etmesi gerekir. Bu hüküm nişandan dönüldüğü için değil, hakkını kullanırken kötü davranıp karşı tarafa maddi ve manevi zarar verdiği içindir. Burada "*Zarara sebep olan, kasıtlı olarak o fiili yaptığında tazmin ile yükümlüdür.*"¹³⁸ ilkesine uyulmuştur. Çünkü Ebû Zehra'nın "*Aldatma ve kandırmanın gerçekleştiği durumda tazminin uygulanmaması, aldatma*

¹³⁵Şelebî ve Umer Eşkar'a göre bu meselenin ortaya çıkmamasının sebebi, insanların eskiden belki kendilerine zarar veren şeyi önemsememeleri, nişanlıkta bağlayıcı bir şey yoktur diye düşünmeleri veya Müslümanların başkalarını taklît etmeleridir. Bkz; Şelebî, s. 86; Umer Eşkar, s. 76.

¹³⁶Muhammed b. Ahmed Ebû Zehra (ö. 1393/1974), *Muhâdarât fî Akdi'z-Zevâc ve Âsâruh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhira, (t.y), s.74; Abdulazîz Âmir, *el-Ahvâlu 'ş-Şahsiyye fî 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye "ez-Zevâc" Fikhen ve Kadâen*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhira 1984, s.29.

¹³⁷Abdulkerîm Zeydân, *el-Mufessal fî Ahkâmi'l-Mer'a ve'l-Beyti'l-Muslim fî 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Muassasetu'r-Risâle, Beyrût 1993, VI/78; Umer Eşkar, s. 77.

¹³⁸Ebû Zehra, *Muhâdarât fî Akdi'z-Zevâc ve Âsâruh*, s.74.

ve kandırmanın yayılmasına sebep olacaktır. Fakat insanlar, başkasının zarar görmesine sebep olduklarında verdiği zararı ödeyeceğini bilirlerse daha dikkatli davranıp, doğru bir davranış içinde olacaklardır.”¹³⁹ ifadesine göre bu ilkeyle aldatma ve kandırmaya götüren vasıtaya engel olunur. Görüldüğü gibi bu yaklaşım tarzı da seddu’z-zerâi‘ prensibine dayandırılmıştır.

B. Nehiy Edilen Evlilikte Seddu’z-Zerâi‘nin Hukuki Sonuçları

1. Müslüman Erkeğin Ehl-i Kitaptan Bir Kadınla Evlenmesine ve Müslüman Olmayan Bir Erkeğin Müslüman Bir Kadınla Evlenmesine Seddu’z-Zerâi‘nin Etkisi

a. Müslüman Erkeğin Ehl-i Kitaptan Bir Kadınla Evlenmesine Seddu’z-Zerâi‘nin Etkisi

Dört mezhep İmamı “*Bugün size temiz ve iyi şeyler helal kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlardan da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir. Kim inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O ahirette de ziyana uğrayanlardandır.*”¹⁴⁰ ayetine dayanarak Müslümanın Ehl-i kitaptan bir kadınla evlenmesinin caiz oluşunda görüş birliğine varmışlardır.¹⁴¹ Ancak İmam Mâlik, bu meseleyi hoş görmeyen Ömer b. Hattâb ve oğlu Abdullah b. Ömer’in görüşüne uyararak ve seddu’z-zerâi‘ prensibine dayanarak böyle bir evliliğin caiz olmakla beraber mekruh olduğunu söylemiştir.¹⁴²

Ömer b. Hattab’ın, bir Yahudi ile evlenen Huzeyfe b. Yemân’a gönderdiği mektubundan bu ilkeye dayandığını anlıyoruz. Çünkü Halife Ömer b. Hattâb’ın mektupta Huzeyfe b. Yemân’a “*Mektubumu okumayı bitirir bitirmez Ehl-i kitap olan o kadını boşaman gerekir. Çünkü ben Müslümanların, sana uyup, güzelliklerinden*

¹³⁹Ebû Zehra, *Muhâdarât fî Akdî’z-Zevâc ve Âsâruh*, s. 74.

¹⁴⁰5. Mâide, 5.

¹⁴¹Abdulvehhâb el-Bağdâdî, *el-İsrâf alâ Nuketi Mesâili’l-Hilâf*, III/327; İbnu Kudâme, *el-Muğnî*, II/546; Nevevî, *Ravdatu’l-Tâlibîn*, Dâru Âlemi’l-Kutub, Riyâd 2003, V/472; İbnu’l-Humâm, III/219.

¹⁴²Derdîr, IV/420.

*dolayı zimmîlerin kadınlarıyla evlenmelerinden korkuyorum. Şayet böyle olursa, Müslüman kadın için sıkıntı ortaya çıkar.”*¹⁴³ ifadesinde Müslüman kadınlar için sıkıntı oluşacağından ve meşru nikâhla ahlaksız ve namusuna leke getirecek kadınlarla evlenmeye yol açacağından Ömer b. Hattâb bu işin mekruh olmasını uygun görmüştür. Ama Burhânî'nin dediği gibi Ömer b. Hattâb'ın mektubuna rağmen Huzeyfe b. Yemân da seddu'z-zerâî' prensibine dayanarak Ömer'in sözüne uymamıştır. Çünkü o, Müslüman bir erkeğin ehl-i kitap olan karısını boşaması gerektiği hükmünün, herkese uygulanacak bir hüküm olmadığı, insanların böyle bir evliliğin haram olduğunu zannetmemeleri (böyle bir zannın insanlarda ortaya çıkmasıyla yanlış bir itikat oluşur) için Hz. Ömer'in benimsediği görüşün tam tersini benimsiyordu.¹⁴⁴

Günümüzde Şeyh İbn Bâz'ın “*Bu asırda onlarla evlenmek bir şerre sebep olabilir. Çünkü kendi dinlerine davet edebiliyorlar ve bir tehlike olarak çocukları Hristiyanlaşabiliyor. Bu sebeple ihtiyatla amel ederek evlenmemek gerekir*”¹⁴⁵ şeklindeki ifadelerinde de görüldüğü gibi seddu'z-zerâî' ilkesine dayanarak bu nikâhı mekruh kabul eden İslam hukukçularının görüşlerine şahit oluyoruz. Bu tür nikâhların, getireceği zararlar ve maslahatlar göz önüne alınarak zaman ve mekân değişimine göre gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

b. Müslüman Olmayan Erkeğin Müslüman Bir Kadınla Evliliğine Seddu'z-Zerâî'nin Etkisi

Ehl-i kitaptan olan birisinin bir Müslüman bayanla nikâhı meselesinde, Cessâs ve İbnu'l-Arabî gibi hukukçuların, Yüce Allah'ın “*Müşriklerle Müslüman oluncaya kadar evlenmeyiniz.*”¹⁴⁶ ayetinden hareketle bunun haramlığı hakkında en ufak bir şüpheleri yoktur.¹⁴⁷ Çünkü bu nikâh çeşidinin haram kılınmasının sebebi, Kâsânî'nin

¹⁴³Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Dâru Hicr, Kâhira 2001, III/716; Fahrüddîn er-Râzî Muhammed b. Umer (ö. 604 /1207), *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981, VI/62.

¹⁴⁴Burhânî, s. 537.

¹⁴⁵Musnid, /171.

¹⁴⁶2. Bakara, 221.

¹⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1335h, I/333-337; Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, I/218.

de açıklamış olduğu gibi, bu tarz bir nikâhın Müslüman bayanı küfre düşürmeye araç veya vesile olabilmesidir. Çünkü kocası, onu kendi dinine davet eder. Bayanlar ise genel olarak (adetlerde) erkeklere tabi olurlar.¹⁴⁸ Bundan dolayı eğer kuvvet sahibi bir erkeğin ehl-i kitaptan olan bir bayanla evlenmesinden korkuluyorsa, o zaman Müslüman bir bayanın Ehl-i kitaptan olan bir erkekle evlenmesinin yasak edilmesi daha evladır. Kâsânî'nin ifadesine göre Müslüman olan bayanın, ehl-i kitap olan erkeğin gözetimi ve maişeti altında olmasından dolayı evliliğin muhtemel sonuçları zararlı olabilir. Bu zararların bazıısı, Seyyid Kutub'un "*fî Zilâli'l-Kur'ân*" adlı eserinde açıkladığı gibi kadının ve gelecekte doğuracağı çocukların Hristiyanlaştırılması ihtimalidir.¹⁴⁹ Buna binaen kadın ve çocukları Hristiyanlaştırılmalarından korumak için, bu şekilde meydana gelen nikâhların yasaklanması gerekir. Bununla birlikte bu nikâhın yasak edilmesinde iki büyük fayda daha vardır. Birincisi, ümmetin çekirdeği olan ailede, kâfirler ile Allah'ın mümin kullarının arasını ayırmaktır. Çünkü bozuk çekirdek, çürük bitkiler meydana getirir. İkinci maslahat ise, Müslümanların arasında dostluğu ve samimiyeti pekiştirmesidir. Çünkü ümmetin esası ailedir.

Nasslarda doğrudan bir hüküm olmamasına rağmen İslam hukukçularının Müslüman bir kadının ehl-i kitap bir erkekle evlenmelerine cevaz vermemelerindeki delillerinin seddu'z-zerâi' olduğu görülmektedir.

2. İnternet Üzerinden Nikâh Akdi Meselesine Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Günümüzün yaygın iletişim araçlarından olan internet üzerinden¹⁵⁰ iletişim kurarak bazı akitlerin yapılması mümkün olmakla birlikte nikâh akdinin hassasiyetine binaen bu konuda daha titiz davranılması gerekir. Bu bağlamda internet üzerinden nikâh akdinin bizce iki açıdan değerlendirilmesi uygun olur.

¹⁴⁸ Kâsânî, II/271.

¹⁴⁹ Seyyid Kutub, İbrâhim Huseyn eş-Şâzili (Ö. 1386/1966) *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrût 2003, I/241.

¹⁵⁰ Facebook, Twitter ve Messenger gibi bir takım karşılıklı konuşma ve yazışma özellikleri bulunan programlar vasıtasıyla internet üzerinden yapılan nikâh işlemidir.

a. İnternet üzerinden görüşme ile nikâh akdi

Eğer nikâh akdi internet üzerinden görüşme şeklinde yapılırsa, iki temel üzerine kurulması gerekir. Bu iki temelin beyânı sadedinde günümüzdeki İslam hukukçularının dayandıkları kaynağı bilmek için onların görüşlerinden önce eski dönem İslam hukukçularının görüşlerine değineceğiz.

1. Nikâh akdi sırasında mekân birliği

Diğer akitlerde olduğu gibi nikâh akdinin kuruluşu için de meclis birliğinin bulunması şarttır. Meclis birliğinde iki ölçüt vardır: biri mekân birliği yani akdi yapan tarafların aynı mekânda bulunmaları, diğeri ise söz birliğidir.

Senhûrî'nin “*Akdin her ne tür akit olursa olsun, tek bir mekânda teklif ve kabul şeklinde gerçekleşmesi gerekir. Bu görüşün amacı, kendisine teklif sunulan kişilerin bir ortamda kabul edip etmediklerini düşünüp taşınarak ifade etmeleri gayesine matuftur. Burada mekân birliğinden amaç, geçmiş olan İslam hukukçularının dediği gibi akit yapan iki kişinin bir arada olması değildir.*”¹⁵¹ ifadesinden hareketle onun, akit yapan iki kişinin birbirinden uzak olsa da yaptıkları akitler geçerlidir şeklindeki Hanefîlerin ve Malikîlerin görüşüne katıldığını söyleyebiliriz. Çünkü Hanefîler ve Malikîler Hz. Peygamber'in “*Alışveriş eden iki kişi (satıcı ve satın alıcı) birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerliğe sahiptirler.*”¹⁵² hadisinde geçen “*birbirlerinden ayrılmadıkları*” ibaresini “beden değil, söz açısından ayrılmak” diye yorumlamışlardır.¹⁵³ Bu görüşten anlıyoruz ki bedenlerin bir arada bulunması zaruri değildir, önemli olan akit yapanların birbirinden çok uzak olsalar da görüşmelerinin mümkün olmasıdır. Buna göre iletişim araçları vasıtasıyla yapılan akitler aynı ortamda yapılmış kabul edilir.

2. İnternet vasıtasıyla yapılan şahitliğin sıhhati

Bu mesele, -görüntülü bir kamera olmadığı takdirde- körün şahitliğine benzediği için burada körün şahitliğine değinmemiz gerekmektedir. Körün şahitliği konusunda ise İslam hukukçularının iki görüşünü serdetmek istiyoruz.

¹⁵¹ Abdurrazzâk es-Senhûrî (ö. 1391/1971) *Mesâdiru'l-Hakk*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1967, I/49/50.

¹⁵² Buhârî, (K. el-Buyû' /2004), II/743

¹⁵³ Bu hadisin ayrıntısı için bkz; Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Battâl (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Meketebetu'r-Rüşd, Riyâd, VI/239; Kâsânî, V/228.

Birinci görüş: Hanefiler¹⁵⁴ ve Şafîiler'e göre¹⁵⁵ körün şahitliği kabul edilmez.

Hanefilerin ve Şafîilerin delilleri şunlardır:

- a. Onlara göre “*Körle, gören bir olmaz.*”¹⁵⁶ ayeti mutlaktır.
- b. “*Ancak bilerek hakka şahitlik edenler bunun dışındadır.*”¹⁵⁷ ayetinde Allah (c.c) burada ilmi farz koşmuştur ve kör bilmediği için onlara göre şahitliği kabul edilmez.
- c. “*Bir adam Peygamber'e şahadet hakkında sordu. Peygamber, (s.a) ona “güneşi görüyor musun” diye sordu. O evet dedi. Resulullah da bunun üzerine şöyle cevap verdi: “Güneşi gördüğün gibi bir şey üzerine şahadet yap yoksa bırak.”*”¹⁵⁸ hadisini “*Peygamber'in güneşi zikretme sebebi, görme duyusu üzerine dikkat çekmektir.*” şeklinde yorumlayarak bu hadisi delil olarak getirmişlerdir.¹⁵⁹
- d. Ali b. Ebî Tâlib'e arz edilen bir davada şahitlerden birisi kör idi. Kendisi aleyhine şahadet edilen kişinin kız kardeşi, şahitlik edenin kör olması hasebiyle itiraz etmiş ve Ali b. Ebî Tâlib de şahitliğini reddetmiştir.¹⁶⁰ Hz. Ali'nin davranışının buna bir delil olduğunu söylemişlerdir.
- e. Aklî delil ise, Serahsî'nin “*Hakkın lehine ve aleyhine olan kişiler arasını ayırmak gerekmektedir. Kör kişi ise bu ayırıcı vasıftan yoksundur, sadece seslerinden ayırabildiği için şahadeti şüpheye yol açabilir.*”¹⁶¹ şeklinde açıkladığı gibi körün şahadetini şüpheye yol açabileceği için kabul etmemişlerdir. Bu da seddu'z-zerâi'nin uygulanmasıdır.

¹⁵⁴Cessâs, *Muhtasâru İhtilâfi'l-Ulamâ li't-Tahâvî*, Dâru'l-Başâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1995, III/336; Kadî'l-Kudât Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn es-Suğdî (ö. 461/1068), *en-Nutefi'l-Fatâvâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1996, s. 489; Kâsânî, III/243.

¹⁵⁵Kadî Ebû Şucâ' Ahmed b. el-Huseyn (ö. 593/1196), *Metnu'l-Gâye ve't-Takrîb*, Dâru'l-Maşârî' Beyrût 1996, s. 143.

¹⁵⁶35. Fâtır, 19.

¹⁵⁷43. Zuhruf, 86

¹⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim (ö. 405/1014), *el-Mustedrak ala's-Sahîheyn*, Dâru'l-Harameyn, (K. el-Ahkâm/7125), Kâhira 1997, IV/198. İbn Hacer, bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz: Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muahammed b. Hacer, (ö. 852/1448), *Telhîsu'l-Habîr fi Tehrici Ahâdisi'r-Râfi'l-Kebîr*, Muessetu Kurtube (b.y), 1995, IV/363.

¹⁵⁹ Suleymân b. Muhammed b. Umar el-Buceyrimî (ö. 1221/1806), *Hâşiyetu'l-Buceyrimî “Tuhfetu'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb”*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1996, V/398.

¹⁶⁰Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/129.

¹⁶¹Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/129.

İkinci görüş; Malikîlerin¹⁶² ve Hanbelîlerin¹⁶³ görüşüdür. Onlara göre, körün şahitliği kabul edilir.

Malikîlerin ve Hanbelîlerin delilleri şunlardır:

- a. Hanbelîlere göre “*Erkeklerinizden iki şahit bulundurun.*”¹⁶⁴ ayeti şahitlik konusunda mutlak olup, gören ile kör arasında bir ayırım yapmamaktadır.¹⁶⁵
- b. Onlar, Hz. Peygamber’in “*Bilâl geceleyin ezan okur, binâenaleyh siz, İbn Ummi Mektûm’un ezanını duyuncaya kadar yiyiniz içiniz.*”¹⁶⁶ Hadisini delil getirerek “*İbn Ummi Mektûm’un ezanı, vaktin girdiğine şahit olarak kabul ediliyordu, şahadeti kabul olmasaydı, ezan okuması caiz olmazdı. Onun ezanını duyan âmâ hükmündedir ki onu görmemektedir. Bununla birlikte ezanı duyduğuna şahitlik etmesi geçerlidir.*”¹⁶⁷ şeklinde ifade etmişlerdir.
- c. Hz. Peygamber Medîne’den çıktığında İbn Ummi Mektûm’u emir tayin ederdi. Körlerin şahadetini kabul edenlere göre eğer şahadeti makbul olmasaydı Peygamber onu kesinlikle emir yapmazdı.¹⁶⁸ Bu şekilde Peygamber’in fiilini de delil olarak kullanmışlardır.
- d. el-Munîr el-İskenderî’nin ifadesine göre şer’î ve örfî olarak ses, insanları tanımak ve onları birbirlerinden ayırmak için bir vasıtaadır.¹⁶⁹ Zira sahabiler, Hz. Peygamber’in (s.a) hanımlarını perde arkasından ancak sesleri aracılığıyla tanıyorlardı.¹⁷⁰

Her iki grubun görüşünü belirttikten sonra delillerinin kuvvetli oluşu sebebiyle, bizce ikinci grubun görüşü tercih edilebilir. Körün şahitliğine izin verilmesi dolayısıyla da diyebiliriz ki internetten görüşme vasıtasıyla yapılan nikâh akitleri de icap ve kabul beyanında bulunacakların seslerini tanımaları şartıyla caizdir ve sahihtir. Bilinmeli ki

¹⁶²Karâfî, *ez-Zehîra*, X/164.

¹⁶³İshak b. Mansûr el-Marûzî (ö. 251/865), *Mesâilu’l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râhaveyh*, el-Câmiatu’l-İslamiyye, Medîne 2003, VIII/4082.

¹⁶⁴2. Bakara. 182.

¹⁶⁵İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV/179.

¹⁶⁶Buhârî, (K. eş-Şahadât/2513), II/940; Muslim, (K. es-Siyâm/1092), II/468.

¹⁶⁷İbn Battâl, VIII/34.

¹⁶⁸Abdurrazzâk, (K. eş-Şahadât/15375), VIII/323.

¹⁶⁹Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed b. el-Munîr el-İskenderî (ö. 683/1284), *el-Mutevârî âlâ Ebvâbi’l-Buhârî*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrût ve Dâru Ammân, Urdun 1990, s.313.

¹⁷⁰İbn Battâl, VIII/34.

bu görüş ayrılığı, nikâh akdinin görüntü olmaksızın yalnız sesle ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Şayet kamera var ise ve her iki taraf birbirini görebilme imkânına kavuşursa, dört mezhebin prensiplerine göre şehadetin görüş ayrılığı olmaksızın kabul edilmesini düşünebiliriz.

b. İnternet Üzerinden Yazışma ile Evlilik Akdi

Yazışma usûlü ile evlilik, eski dönemlerde bilinen, dolayısıyla yeni olmayan bir durumdur. Ancak eskiden var olan iletişim ile şimdiki iletişim arasında büyük fark vardır. Günümüzde iletişim, eskiye göre kat kat daha hızlı olmaktadır. Bundan dolayı önceki asırlardaki iletişim esnasında kopukluk ve gecikmeler meydana gelebildiği için bir kısım İslam hukukçuları, bu yolla meydana gelebilecek akitleri caiz görmemişlerdir.¹⁷¹ Günümüzde şahit olduğumuz iletişimdeki hızlılık ise, birçok problemleri ortadan kaldırmaktadır. İslam hukukçularının bu meselede iki görüşü vardır:

Birinci görüş, cumhurun görüşüdür. Malikîler,¹⁷² Şafîler¹⁷³ ve Hanbelîlere¹⁷⁴ göre dilsiz insanın anlaşılır yazısı ile akit yapması gibi zaruri durumlar dışında yazışma ile evlilik akdi caiz değildir.

Onların dayandıkları deliller şunlardır:

1. Onlar, tek bir vakitte akit yapan iki kişinin bir arada bulunma iradelerini göstermelerini şart koştuklarıdır ki bu da teklif ve kabul arasında kesinti¹⁷⁵ olmaması anlamına gelmektedir.¹⁷⁶
2. Ebû Zeyd Abdurrahmân el-Kayravânî'ye göre şehadetin nikâh akdi sırasında olması şarttır ve yazışma ile bir akitte şehadetin bulunması zor olabilir.¹⁷⁷

¹⁷¹Bkz: Usâme Eşkar, s.104/111.

¹⁷²Derdîr, II/350.

¹⁷³Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şirbînî (ö. 977/1569), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni'Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997, III/190.

¹⁷⁴Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî (ö. 1051/1641), *Keşşâfu'l-Kinâ'an Metni'l-İknâ'*, Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1997, IV/37.

¹⁷⁵Nikâh akdinin gerçekleştiği vaktin müddeti üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Malikiler ve Şafîler; akdin hemen olması gerektiğini, lakin küçük bir ara olursa akdi etkilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanbeliler, Hanefiler gibi akdin hemen olması gerekmediği kanaatindedirler. Fakat bir şeyle uğraşmamaları şartıyla tek bir ortamda akdin gerçekleşmesini şart koşmuşlardır. Bkz: İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, II/8; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI/13. Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, V/384.

¹⁷⁶İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX/463; Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, V/384. 385; Derdîr, II/350.

3. Nevevî'nin dediği gibi yazışma bir kinayedir. Nikâh, alışveriş ve kira gibi kabul gerektiren akitler yazışma ile yapılamaz.¹⁷⁸ Bu yaklaşımların akitlerin oluşumundaki şüpheyi ortadan kaldırmaya dönük bir anlayıştan kaynaklandığı dolayısıyla seddu'z-zerâi' ilkesine dayandığı söylenebilir.

İkinci görüş; Hanefîlerin görüşü olup, onlar aşağıdaki şartlar esas alınarak yazışma ile evlilik akdini caiz görmüşlerdir.¹⁷⁹ Bu şartlar şunlardır:

- a. Akit yapanın akit meclisinde mevcut olmaması
- b. Akit yapanın yazılı metnini iki şahide göstermesi
- c. Yazılı metnin kendisine gönderildiği kişinin sadece yazılı olarak açıklaması yetmeyip, sözle de açıklamasının gerekmesi¹⁸⁰

Hanefîlerin dayandıkları deliller şunlardır:

- a. Uzaktan gelen mektup yakından gelen hitap mesabesindedir. Öyle ki yazılı metin harfleri karşı tarafa teklif anlamı taşıdığı için o yazı artık şu an var olan bir hitap gibi sayılır.¹⁸¹
- b. Bu türden bir yazışma iki kişi arasındaki rızanın gerçekleşmesi ve birbirleriyle anlaşması için sahih bir araçtır.¹⁸²

Hanefîlerin görüşü, getirdikleri delillerin kuvvetli olması sebebiyle daha güçlü gibi görünmektedir. Tercih edilme durumunda bu şekilde akdedilen bütün nikâhlar caiz olmaktadır. Bu meselenin, geçmişte var olmaması¹⁸³ hasebiyle asrımızdaki İslam hukukçularının görüşlerini de açıklamamız gerekir. Onlar bu konuda iki farklı kanaate sahiptirler.

¹⁷⁷Abdullah b. Ebî Zeyd Abdirrahman el-Kayravânî (ö. 386/996), *er-Risâle*, el-Mektebetu's-Sakâfiyye, Beyrût (t.y), s. 104; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/347; Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, V/389.

¹⁷⁸Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, V/383

¹⁷⁹Zeynuddîn b. İbrâhim b. Nuceym, (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, III/148.

¹⁸⁰Şartlar ile ilgili bilgi için bkz: İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, III/148.

¹⁸¹Serahsî, *el-Mebsût*, V/16; Muhammed Emîn b. Umer b. Âbidîn (ö. 1252/1836), *Raddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994, IV/76.

¹⁸²Serahsî, *el-Mebsût*, V/16.

¹⁸³Günümüzdeki gibi bir uygulama bu şekil gibi eskiden yoktu. Ama İslam hukukçularının kitaplarını incelediğimizde Nevevî'nin satış konusunda "Birbirlerinden uzak oldukları halde seslenseler ve alışveriş yapsalar ittifakla bu gerçekleşmiş olur." dediği gibi bu akit şekline yakın görüşlerin var olduğunu görebilmekteyiz. Bkz: Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, (ö.676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhazzeb*, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde, IX/214.

Birinci görüş; Senhûrî ve Zuheylî gibi bazı İslam hukukçuları, ister sözlü ister yazılı olsun internet vasıtasıyla nikâh akdini caiz görmüşlerdir.¹⁸⁴ Caiz görenler, mekân birliği ve şehadet meseleleri hakkında yukarıda zikrettiğimiz aynı delillere dayanmaktadırlar. Yalnız şunu söylemek gerekir ki bu cevaz, bütün insanlara teşmil edilen bir husus değildir. Ortaya çıkması muhtemel olabilecek olan birtakım şüphe ve zararları ortadan kaldırmak için, ihtiyat prensibine uyarak bazı durum ve şartlarda bu tür bir akit gerçekleştirilmektedir.

İkinci görüş; İbn Bâz gibi bazı İslam hukukçuları ise internet vasıtasıyla nikâh akdinin geçerliğini kabul etmemişlerdir. Onlar sadece zararı önlemeye yönelik görüşü serdetmişlerdir. Çünkü onların ifadesine göre nikâh akdinde insanların ırzlarını ve değerlerini korumak için ve ayrıca nikâh akdinin diğer bütün akitlerden daha hassas olması nedeniyle daha fazla ihtiyat göstermek gerekmektedir. Akit yapan taraflar açısından internet üzerinden yapılan nikâh akdine birtakım hilelerin hatta ses taklitlerinin girebilme ihtimali dolayısıyla bu türden bir nikâh akdine cevaz vermemektedirler.¹⁸⁵ Görüldüğü gibi burada seddu'z-zerâi' prensibi dikkate alınarak oluşabilecek olumsuzlukların önüne geçmek hedeflenmektedir.

Kanaatimizce birinci görüş, güçlü delilleri nedeniyle ikinci görüşten daha doğrudur. Buna göre diyebiliriz ki geçmişte yazışma ve iletişimde ortaya çıkabilecek sorunlar ve yetersizlikler dolayısıyla buna cevaz verilmemesi makul görülebilir. Ancak günümüzde bu türden aksaklıklara neden olabilecek hususların giderilebilir nitelikte olmasından ve güvenilirliği arttığından dolayı nikâhın bu türü geçerli olabilir.

¹⁸⁴Senhûrî, II/49; Vehbe Mustafa ez-Zuheylî, "Hukmu İcrâi'l-Ukûd bi âlâti'l-İttisâli'l-Hadîse" *Mecelletu Mecme'i'l-Fıkhı'l-İslâmî*, 1990 Sayı 6, II/867,888.

¹⁸⁵Bkz; Musnid, III/117.

3. Maraz-ı Mevtte Olan Hastanın Evliliğine Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

İslam hukukçuları maraz-ı mevt¹⁸⁶ konusunda¹⁸⁷ iki gruba ayrılmışlardır:

Birinci grup; Hanefî,¹⁸⁸ Şafîî¹⁸⁹ ve Hanbelî¹⁹⁰ mezheplerinin yer aldığı çoğunluğun görüşü, hastanın nikâh akdinin geçerliliği yönündedir. Çünkü onlara göre hastalık nikâha mâni olan şeylerden sayılmaz.

Cenabı Hakk'ın “*Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın.*”¹⁹¹ ayetini görüşlerine delil olarak alan cumhur, bu ayette hasta olmak ve olmamak arasında herhangi bir ayırım yapılmamasından ötürü ayetin mutlaklığı ile hükmetmişlerdir.¹⁹²

Maverdî aklî delil olarak şunu dile getirmiştir: “*Nikâh akdi satış akdi gibi faydaların karşılıklı değişimini içeren bir akit olduğu için, akdi yapan kişi sağlıklı da olsa hasta da olsa akit geçerlidir. Çünkü o kişi nikâhın şartlarını yerine getirmiştir ve bu akit, ehil olan kişiden sâdır olmuştur. Sağlıklı olunan halde geçerli olduğu gibi hastalık halinde de geçerli bir akitir.*”¹⁹³

İkinci grup; Malikî mezhebine göre ise, bu nikâh geçerli değildir. Cinsi birleşme olsa bile, nikâh feshedilir ve kadına mehir verilir fakat bu kadın mirasçı olamaz.¹⁹⁴

Malikîler, bu görüşlerinde seddu'z-zerâi' ve kıyas prensiplerine dayanmaktadırlar. Çünkü delil olarak onlara göre bu nikâh, yeni bir mirasçının ortaya çıkmasına, böylece diğer mirasçıların mirastaki hisselerinin belli oranda düşmesine neden olur. Bu durumda mirasçıların zarar göreceği açık olduğu için bu zararın engellenmesi gerekir.¹⁹⁵

¹⁸⁶ Hasta ile ölümü beklenen kişiyi burada kastediyoruz. Özellikle bu asırda tıp ilmi geliştiği için hastanın ölüm belirtileri daha iyi bilinir.

¹⁸⁷ Bu mesele, hastanın ikinci evliliği istemesinde daha fazla karşımıza çıkmaktadır.

¹⁸⁸ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, Dâru Âlemi'l-Kutub, Beyrût 1983, III/495.

¹⁸⁹ Şafîî, XV/293

¹⁹⁰ Tekiyyuddîn Ebû'l-Ebbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye (ö. 827/1423), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra 2005, XXXII/17.

¹⁹¹ 4. Nisâ, 3.

¹⁹² Mâverdî, VIII/279.

¹⁹³ Mâverdî, X/101.

¹⁹⁴ Ebû Zeyd el-Kayravânî, *er-Risâle*, s. 109; Karâfi, *ez-Zehîra* IV/208.

¹⁹⁵ Abdulvehhâb el-Bağdâdî, *el-Meûne alâ Mezhebi Âlimi Ehli'l-Medîne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, I/526; Mustafa Dîb el-Bugâ, *Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelef fihâ fi Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-İmâmî'l-Buhârî, Dimeşk (t.y), s. 619.

Onların dayandıkları kıyas prensibinde ise bu akit, ölümcül hasta olan kişinin yaptığı boşamaya benzetilmiştir. Buna göre “*Hastanın boşamasında varislerin zarar göreceği kötü niyet illet olarak kabul edilmiştir,¹⁹⁶ bu illet aynı şekilde nikâhta da mevcuttur ve ikisinde de zararlar ve problemler bulunur, bu nedenle ikisi de gerçekleşmez.*”¹⁹⁷ Bu meselede, cumhurun delil getirme usûllerinin uygulamada Malikîlerden farklı olduğunu görüyoruz. Çünkü onların hastanın nikâhının geçerli olması konusunda getirdikleri deliller, boşaması konusunda da geçerli olmalıdır. Ama onlar, bu durumda kadının zarar görmemesi için seddu’z-zerâi’ ilkesine itibar ederek ölümcül hastalıktaki kişi karısını boşadığında karısının mirasçı olabileceğini söylemişlerdir.

Biz bu konu ile ilgili olarak İbn Rüşd’ün “*Tercih edilen, kişinin varislere zarar verme niyetiyle evlendiğine delil olacak karîneler ve olaylar yoksa cumhurun görüşüdür. Şayet bunlar varsa, Maliklerin görüşü daha isabetlidir.*”¹⁹⁸ şeklindeki değerlendirmesinin, konu hakkında kapsamlı bir ifade olduğu için tercih edilebileceğini düşünüyoruz.

4. Hulle Nikâhına Seddu’z-Zerâi’nin Etkisi

İslam hukukçuları, hulleyle¹⁹⁹ yapılan nikâhın sıhhatinde iki görüşe ayrılmışlardır.

Birinci görüş; Hanefî mezhebinin görüşüdür. Bu görüşe göre nikâh sahihtir, ancak şart batıldır. Çünkü akit, koşulan fasit bir şart ile bâtil olmaz.²⁰⁰ Bu konuda Hanefîler, “*H. Peygamber, hulleyi yapana ve yaptırana lanet etmiştir*”²⁰¹ hadisini delil olarak göstermektedirler. Bu hadis hakkında Aynî’nin “*Burada H. Peygamber*

¹⁹⁶Görüyoruz ki Malikiler, bu konuyu ölüm döşeginde boşanılan kadının mirası konusuna kıyas etmektedirler. Bu konu İslam hukukçularının icmâi ile sabittir. Bu nedenle bu kıyas, icmâ’a yapılan bir kıyastır, nassa yapılan bir kıyas değildir.

¹⁹⁷İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, II/46.

¹⁹⁸İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, II/46.

¹⁹⁹ Hulle: Eski eşin üç kere boşadığı kadınlı, eski eşin tekrar evlenmesinin helal olması için, yeni bir eşin onunla evlenmesine hulle denir. Bkz: Ebû Umer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr, *el-Kâfi fî Fıkhî Ehli'l-Medîne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1992, s. 238.

²⁰⁰İbnu'l-Humâm, IV/162, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1990, V/261.

²⁰¹Tirmizî, (K. en-Nikâh/1119), III/428.

üç sefer boşanmış kadınla evlenen adamı hulleci diye isimlendirdiği için bu isimlendirme nikâhın sıhhatine delil olmuştur. Şayet nikâh fasit olsaydı hulleci diye isimlendirmezdi.”²⁰² ve İbnu'l-Humâm'ın “Bu hadis her ne kadar umûm ifade etse de boşama şartı koşulmuş hulleciye hamledilmesi gerekiyor çünkü burada boşama şartı koşulmuş hullecinin kastedilmediğinde ittifak var. Eğer böyle olmasaydı kadınla sadece evlenme isteğiyle evlenen kişiyi de kapsamış olurdu.”²⁰³ şeklindeki açıklamalarında görüldüğü gibi hadiste hulle lafzının kullanılmasından dolayı nikâhın fasit olmadığını ve hadisin boşama şartı koşulmuş hulleciye hamledilmesinin gerektiğini söyleyebiliriz.

Serahsî'nin de bu konuda: “Hulle nikâhında ikinci kocanın amacı, eski kocayla kadının haram işlemelerine -yine birbirlerini sevdiklerini farz etsek- engel olmak veya o ikisinin amaçlarına helal yolla ulaşmalarını sağlamak için iki kişi arasında bulunan haramlığı kaldırmak olabilir. Bu amaçlar menduptur.”²⁰⁴ şeklindeki açıklamasına göre hulleci bu nikâhta iyilik yapmış olabilir. Serahsî'nin ifadelerinden Hanefî mezhebinde hulle nikâhının caiz olmasına ek olarak bu nikâhı yapan kişinin sevap kazanabileceğini de anlıyoruz.

İkinci görüş ise; üç mezhep -Maliki,²⁰⁵ Şafii,²⁰⁶ Hanbelî-²⁰⁷ ve diğer İslam hukukçularının görüşüdür ki, hulle nikâhı şartlı veya şartsız bătıldır.

Onların delili, Hanefîlerin kullandıkları delil ile (hadis) aynıdır ancak onların, bu delili Hanefîlerden farklı olarak (mefhûmu'l-muhâlefe) anladıklarını görüyoruz. Çünkü onlara göre lanet lafzı ancak haram bir iş üzerine kullanılır ve her haram nehyedilmiştir. Bu nehiy akdin batıl oluşunu gerektirir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) tahlil lafzını ayetteki “Haram bir ayın yasaklığını başka bir aya erteleme sadece kâfirlkte bir artıştır ki o kâfir kimseler onunla saptırılır. Onlar onu bir sene helal, bir sene ise haram sayarlar ta ki Allah'ın haram etmiş olduğu şeylerin sayısına uyum

²⁰²Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V/260.

²⁰³İbnu'l-Humâm, IV/162.

²⁰⁴Serahsî, *el-Mebsût*, XXX/228.

²⁰⁵Ebü'l-Velid Suleymân b. Halef el-Bâcî (ö. 474/1008), *el-Muntekâ Şerhu Muvattâ Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, IV/160.

²⁰⁶Mâverdi, IX/332.

²⁰⁷İbn Kudâme, *el-Muğni*, X/49

sağlasınlar.”²⁰⁸ gibi helalliğin kastedilmediği bir yerde kullanmıştır ve bu kullandıkları haram bir şeyi helale dönüştürmez.²⁰⁹

İbnu'l-Arabî, “*Nikâhın gayesi iki temel üzerine bina edilir: İlki evlilik hayatını sürdürmektir. Ancak Allah'ın çizdiği hududu aşmaktan koruma hali müstesnadır. İkinci olarak ise insan, Allah'a yakın olmak ve iffetli olarak dinini korumak amacıyla nikâh akdini yapar.*”²¹⁰ ifadesiyle Serahsî'nin görüşüne karşı çıkararak bu iki temel dışında bir amaç ile nikâh yapılırsa, o nikâhın şer'î bir nikâh olmayıp başka bir konuma yerleştiğini söylemektedir. İbnu'l-Kayyim'ın “*Şüphesiz bu nikâh, zinaya yol açar. Çünkü böyle bir işi yapanlar genellikle kadını nikâhları altında tutmak ve onları eş edinmek istemeksizin onlarla evlenirler. Burada nikâh sadece bir ihtiyaç giderilmek için yapılmıştır. Onun görünümü değişse bile gerçekte zina eden gibidir.*”²¹¹ şeklindeki ifadesine göre de bu nikâh, evlilik hayatını sürdürme gayesi olmadığı için zinaya vasıta olur. Bu sebeple bu nikâhın engellenmesi gerekmektedir. Burada iki mezhep arasındaki görüş ayrılığının sebebi, Peygamber (a.s)'ın sözünün anlamıdır. İslam hukukçularından bir grup, bu hadisin zahirini alarak hullenin nikâh akdi esnasında şart olmadığı müddetçe, hulle kastı ile olsa bile nikâhın sıhhatine hükmetmişlerdir.²¹² Diğer grup ise, hadisteki lanet lafzının nehiy olunan şey üzerine olduğunu ve bu nehyin, akit dışında bir mesele olsa bile nikâh akdinin batıl oluşunu gerektirdiğini belirterek, “Nehiy fesadı gerektirir.” prensibine ve seddu'z-zerâi' ilkesine dayanarak nikâhın batıl olduğuna hükmetmişlerdir.²¹³

5. Mut'a Nikâhının Haramlığı Üzerinde Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Bilindiği gibi belli bir ücret karşılığında belli bir vakte kadar bir kadınla yapılan nikâha mut'a nikâhı denilmektedir.²¹⁴ İbn Abdilberr'in dediği gibi bu nikâh dört

²⁰⁸9. Tevbe. 37.

²⁰⁹İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/54.

²¹⁰Ebûbeker Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî (ö. 543/1148), *el-Kabes Şerhu Muvattâ*, Daru'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrût 1992, II/701.

²¹¹İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, V/59.

²¹² Bkz: İbnu'l-Humâm, IV/162.

²¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/54.

²¹⁴ Mâverdî, IX/328.

mezhebe göre geçersizdir.²¹⁵ Hz. Peygamber'in (s.a) bu konuda *"Ey insanlar! Ben başlangıçta size kadınlardan (mut'a yoluyla) faydalanmanıza izin vermişim. Şüphesiz Allah, bunu kıyamet gününe kadar size haram kılmıştır. Sizden her kim o kadınlara (mut'a karşılığı) bir şey vermiş ise onu kendilerine bırakın, verdiklerinizden de hiçbir şey almayın."*²¹⁶ buyurmasıyla başlangıçta helal olan mut'a nikâhının daha sonra haram kılındığında dört mezhep İmamı ve onları takip edenlerin ittifakı bulunmaktadır.²¹⁷ Bu nikâhın yasaklanmasının sebebi mut'a nikâhının zinaya yol açan en büyük vesilelerden biri olmasıdır. Bu durum iki açıdan önem arz eder.

Birincisi; Serahsî'nin *"Evlilik temel olarak beraberce sürekli bir hayatı geçirmek için yapılır. Mut'a nikâhı ise bunun tam tersidir."*²¹⁸ şeklindeki ifadesinde olduğu gibi vakit hususunda zinaya bir benzerlik vardır. Çünkü evlilikte olması gereken aile hayatının sürekliliği iken mut'a nikâhı belirli ve sınırlı bir vakit sürmektedir.

İkincisi; Şirbînî'nin açıkladığı gibi evlilik nesli korumak ve bu neslin devamını sağlamaktadır.²¹⁹ Mut'a talep eden kişi, bu amaçların aksine sadece faydalanmayı istemektedir. Bu yüzden bu nikâh ve benzerleri İbnu'l-Kayyim'in da belirttiği gibi seddu'z-zerâi' ilkesine dayanarak haram kılınmıştır.²²⁰

6. Mahremlerle Yapılan Evliliğin Haram Konusunda Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Mahrem olan akrabalarla evlilik veya bir kadının, kendi halası, teyzesi ya da kız kardeşiyle birlikte nikâh edilmesinin haramlığı *"İki kız kardeşi birden almanız – geçmişte olan müstesna- size haram kılındı. Muhakkak ki Allah Gafur ve Rahim olandır."*²²¹ ayetiyle ve İbn Abbâs (r.a.)'tan gelen şu rivayet ile sabit olmuştur: *"Hz. Peygamber bir kadının halası veya teyzesiyle birlikte nikâh edilmesini yasakladı."*²²² Abdulvehhâb el-Bağdâdî' ve Buhûtî'ye göre bu tür bir evliliğin haramlık yönü,

²¹⁵ İbn Abdilberr, *el-Kâfi fi Fikhi Ehli'l-Medîne*, s. 238.

²¹⁶ Muslim, (K. en-Nikâh/1404), III/196.

²¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim b. el-Munzir (ö. 318/930), *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ'*, Mektebetu Mekke es-Sakâfiyye, Re'su'l-Hayme, el-İmârâtu'l-Arabîyyetu'l-Muttehide 2004, V/71

²¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V/153.

²¹⁹ Şirbînî, III/166/253.

²²⁰ İbnu'l-Kayyim, *I'lâmu'l-Muvakkîin*, V/554.

²²¹ 4. Nisâ, 23

²²² Muslim, (K. en-Nikâh/1408), III/199.

nikâhı haram kılınan akrabalar arasında sıla-ı rahmin kesilmesini önlemektir. Aksi takdirde bu durum akrabalar arası ilişkiye düşmanlık sokabilmektedir. Bu sebeple bu yolun kapatılması gerekmektedir.²²³

7. Nikâh Akdinde Velinin Şart Koşulması Hükmüne Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

İslam hukukçuları, buluğa ermiş dul kadının nikâhı hususunda velinin şart koşulmaması ve buluğa ermemiş bekârın nikâhı hususunda velinin şart koşulması üzerine ittifak etmişlerdir,²²⁴ ancak âkil, bâliğ ve hür olan bekâr bir kadının nikâhında velinin şart koşulup koşulmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Birinci görüş; Malikî,²²⁵ Şafiî,²²⁶ Hanbelî²²⁷ mezheplerine ve İbn Hazm'a göre²²⁸ nikâhın sıhhati için velinin bulunması gerekir, kadın kendi kendine evlenme hakkına sahip değildir.

Onların getirdikleri bazı deliller şunlardır:

- a. Cenabı Hakk'ın *“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaştıkları takdirde, onların (eski kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın.”*²²⁹ ve *“Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanlarla evlendirin.”*²³⁰ ayetleri hakkında İbn Rüşd'ün ve Şirbînî'nin *“Bu ayetlerde velilere hitap edilmiştir, onların velayet hakkı olmasaydı kızların evlenmesini men etmekten nehiy edilmezlerdi.”*²³¹ şeklindeki yorumlarına göre bu ayetler nikâhta velinin şart koşulması gerektiğini beyân etmektedir. Bununla birlikte *“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaştıkları*

²²³Bkz. Abdulvehhâb el-Bağdâdî, *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, III/320; Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî, (ö. 1051/1641), *Şerhu Muntehâ'l-İrâdât Dakâiku Uli'n-Nuhâ li Şerhi'l-Muntehâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2000, V/162.

²²⁴Ebu'l-Huseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim eş-Şafiî el-Yemenî (ö. 558/1162), *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi's-Şafiî*, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2000, IX/178-182

²²⁵İbn Rüşd el-Hafîd, II/5

²²⁶Mâverdî, IX/52.

²²⁷İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/345

²²⁸Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (ö. 456/1063), *el-Muhallâ*, Metbaatu'n-Nahda, Mısır, 1928, IX/451.

²²⁹2. Bakara, 232.

²³⁰24. Nûr, 32.

²³¹İbn Rüşd el-Hafîd, II/9; Şirbînî, III/198.

takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın.” ayetinin iniş sebebi de şu hadisedir: Ma‘kıl b. Yesâr, kız kardeşini boşayan kocası onu tekrar almak isteyince buna karşı çıkmış ve mâni olmak istemişti. O esnada bu ayet inmiş, Resûlullah (s.a), Ma‘kıl’ı çağırılmış ve bu ayeti okumuştur. Ma‘kıl de “Rabbimin emri benim arzuma uymadı. O’nun emrine rıza gösteriyorum.” demiş ve kız kardeşini eski kocasıyla evlendirmiştir.²³² San’ânî’nin de belirttiği gibi Ma‘kıl b. Yesâr’ın kız kardeşinin evliliği ile ilgili velâyet hakkı olmasaydı, onun evliliğine mani olması kötülenmezdi.²³³

- b. Cumhur, Hz. Peygamber’in “*Velisiz nikâh olmaz.*”²³⁴ hadisinin nikâhın, veli olmadığı takdirde şer’an gerçekleşmeyeceğine delâlet ettiğini belirtmiştir.²³⁵
- c. Aklî delil olarak Mâverdî ve İbnu’l-Kayyim’a göre velisiz nikâhta zinaya düşme ihtimali vardır. Şöyle ki evlenecek erkek kendi arkadaşlarından iki kişiyi şahit gösterdiğinde kadını örneğin on dirhem ile kendine nikâh etmekten çekinmez. Bu nedenle İslam hukuku, zinaya giden yolu kapatmak için kadını böyle bir şeyden men etmiştir.²³⁶

İkinci görüş; nikâh akdine veli teşebbüs etmese bile onun izni şart koşulur ki kadının, ancak velisinin izniyle nikâh edilmesi caizdir. İbn Sîrîn, Kasım b. Muhammed ve Hanefîlerden Muhammed b. el-Hasen’den rivayet edilen görüş bu şekildedir.²³⁷ Bu görüşte onlar Hz. Peygamber’in “*Velisinin izni olmadan kendisini nikâhlayan kadının nikâhı bâtil olur, bâtil olur, bâtil olur.*”²³⁸ sözünü yorumlayarak “*Bu hadisin mefhumu muhalifî, nikâhın veli teşebbüs etmese bile onun izniyle sahih olduğunu tespit eder.*” şeklinde ifade etmişlerdir.²³⁹

²³²Ebu’l-Hasen el-Vâhidî Ali b. Ahmed (ö. 468/1075), *Esbâbu Nuzûli’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1991, s.82-84.

²³³Muhammed b. İsmâil es-San’ânî (ö. 1182/1768), *Subulu’s-Selâm Şerhu Bulûgi’l-Merâm*, Mektebetu’l-Maârif, Riyâd 2006, III/330

²³⁴Ebü Dâvud Suleyman b. Eş’as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sunen*, Dâru İhyâi’s-Sunne, Beyrût (t.y) (K. en-Nikâh/2085) II/229; Tirmizî, (K. en-Nikâh/1101), III/407.

²³⁵Mâverdî, IX/40.

²³⁶Mâverdî, IX/48; İbnu’l-Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakkîin*, V/59.

²³⁷Burhânuddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, (ö. 593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mubtedî*, (Leknevî Şerhi ile birlikte) İdâratu’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, Karaçi 1417, III/32; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/346.

²³⁸Tirmizî, (K. en-Nikâh/1104), II/352.

²³⁹İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/346.

Onların “Kadında aklî yönden kusur bulunduğu için onun kandırılma ihtimali olabilir. Bu nedenle o, nikâhta özgür davranmaktan men edilmiştir. Şayet velisi izin vermişse kandırılma ihtimali ortadan kalkar.”²⁴⁰ şeklindeki ifadelerinde seddu’z-zerâî‘ye dayandıkları açıktır.

Üçüncü görüş ise; Hanefilere ait olup, kocanın kadına denk olması durumunda velinin izni şart koşulmadan nikâhın sahih ve geçerli olmasıdır.²⁴¹

Onlar, kendi görüşlerine “Eğer onu boşarsa, artık o, bundan sonra o (kocası)ndan başka bir eşle evlenmedikçe o (eski kocası)na helal olmaz.”²⁴², “Müddetlerin sonuna ulaştıklarında ise iyi bilenen bir yolla kendileri hakkında yaptıkları şeyler hususunda üzerinize hiçbir günah yoktur.”²⁴³ ve “Eşleriyle evlenmeleri.”²⁴⁴ ayetlerini delil kabul ederek bu ayetlerin, nikâh akdini kadınlara izafe ettiği için doğrudan doğruya nikâh akdine kadınların sahip olduğunu söylemişlerdir.²⁴⁵

Sünnetten delilleri ise, Hz. Peygamber’in (s.a) “Eyyimin²⁴⁶ velisinden ziyade kendisi daha hak sahibidir.”²⁴⁷ hadisidir. Onlara göre bu hadis, veli ve kızın nikâhta ayrı ayrı hak sahibi olduklarını ifade eder. Velinin hakkı, kendi rızasıyla yapılan nikâh akdidir. Bununla birlikte hadis, nikâhlanacak kızı velisinden daha hak sahibi kılmıştır.²⁴⁸ Onların, bu görüşlerine ilaveten “Bu nikâh sırf kadına ait bir hak olduğundan, o kadın, âklî bâliğ olduğu için nikâh ehliendir. Kadına çirkinlik atfedilmesin diye evlendirmek hususunda velisi talep edilir. Bundan dolayı kadının işi velisine bırakması daha uygundur.”²⁴⁹ şeklindeki açıklamalarına göre kadının nikâh akdini velisine bırakması ahlâkî yönden daha hoşgörülen bir durumdur.

Hanefiler, onların dışında kalan İslam hukukçularının velisiz nikâhın bâtil olduğuna delil getirdikleri hadisleri zayıf görmüşlerdir. Yukarıdaki “Velisiz nikâh olmaz.” hadisini “Buradaki nefiy nikâhın kemaliyeti hususunda bir eksiklik olup,

²⁴⁰İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX/346.

²⁴¹Serahsî, *el-Mebsût*, V/11.

²⁴²2. Bakara, 230.

²⁴³2. Bakara, 234.

²⁴⁴2. Bakara, 232.

²⁴⁵Serahsî, *el-Mebsût*, V/11.

²⁴⁶“Eyyim”: “kocası olmayan bâkire ya da dul kadın” demektir. Bkz: Mergînânî, III/32.

²⁴⁷Muslim, (K. en-Nikâh/1421), III/208.

²⁴⁸İbn Nuceym, III/193.

²⁴⁹Mergînânî, III/32.

nikâhın şer'î oluşuna zarar vermez.” şeklinde değerlendirmişlerdir. “*Velisinin izni olmadan kendisini nikâhlayan kadının nikâhı bâtil olur, bâtil olur, bâtil olur.*” hadisini ise cariye, bâliğ olmamış küçük, özürlü, engeli bulunan ve denk olmayan kimselere hamletmişlerdir.²⁵⁰

8. Nikâh Akdinde Şahitlik Şartına Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Nikâh akdi diğer akitlerden farklı bir özelliğe sahip olduğundan bu akdin geçerli olabilmesi için tarafların icap ve kabul beyanlarının mutlaka şahitlerin huzurunda yapılması gerekir. Bu bağlamda dört mezhebin İslam hukukçularının, nikâhta şahitliğin şart olması hususunda ittifak ettiklerini görmekteyiz.²⁵¹

Onların bu konuda dayandıkları deliller, Hz Peygamber'den nakledilen “*Nikâh ancak veli ve şahit ile olur*”²⁵² hadisidir. Bu hadis açık bir şekilde şahitliğin şart olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer hadis ise “*Şahitsiz evlenen kadınlar fahişelerdir.*”²⁵³ şeklindeki rivayettir.

Aklî delile gelince, Mâverdî ve Kâsânî'ye göre akit gerçekleştikten sonra bazı haklar ve hükümler ortaya çıkacağından nikâhta ihtiyatlı davranmak gerekir. Çünkü nikâh, çocuğun nesebinin bilinmesi, korunması ve babasını inkâr etmemesi gibi nikâhın eşlerin dışındaki başka kimselerin haklarıyla da ilgilidir. Diğer akitlerin tersine nikâh akdinde şahitlik şart koşulmalıdır.²⁵⁴ Nikâh dışındaki diğer akitlerde şahitlik gerekli değildir, fakat onlarda da müstehap olarak kabul edilmiştir.²⁵⁵ Bu görüşün sahipleri, nikâhta şahitliğin şart olduğunda ittifak ettikten sonra şahitliğin akdin sıhhat şartından mı yoksa akdin tamamlayıcı şartından mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf, üzerinde hukuki sonuçlar doğurduğu için onların ihtilaflarını açıklamakta fayda görüyoruz.

²⁵⁰İbn Nuceym, III/193.

²⁵¹Mâverdî, IX/57; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/347; Umer b. İbrâhim b. Nuceym (ö. 1005/1596), *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2002, II/181; Sâlih Abdussamî'el-Âbî'l-Ezherî (ö. 1335/1916), *Cevâhiru'l-İklil Şerhu Muhtasari Halil*, el-Mektebetu's-Sakâfiyye, Beyrût (t.y), I/275.

²⁵²Tirmizî, (K. en-Nikâh/1106), II/354.

²⁵³Tirmizî, (K. en-Nikâh/1105), II/354.

²⁵⁴Mâverdî, IX/57; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/348

²⁵⁵Kâsânî, II/252.

Hanefî,²⁵⁶ Şafîî,²⁵⁷ ve Hanbelî²⁵⁸ mezheplerine göre şahitlik, akdin sıhhat şartlarındandır. Onlara göre akitte şahitlik yoksa bu akit fasit olur.

Malikîlere gelince; onlar, İbn Rüşd'den nakille söyleyecek olursak, şahitliğin akitte mendub, zifafa girmek isteyince ise farz olduğunu söylemişlerdir. Nikâhta şahitlik gerçekleştiğinde hem farz hem de müstehap olan hüküm uygulanmış olur. Nikâhta şahitlik olmazsa, zifaf istenildiğinde gerçekleşirse farz hüküm yapılmış fakat menduptan geri kalınmış olur. Şayet nikâhta ve zifafta şahitlik gerçekleşmezse nikâh fasit olur.”²⁵⁹ Bundan ötürü Malikîlere göre şahitliğin tamamlayıcı bir şart olduğunu söyleyebiliriz.

Gördüğümüz kadarıyla Malikîlerin bu farklı bakış açılarından şu sonuca varabiliriz: Nikâhın hukukî sonuçlarının çoğu, ancak zifaftan sonra gerçekleşeceğinden, zifaftan önce herhangi bir zarara sebep olmayacağından akitte şahitliği müstehap kabul etmişlerdir. Çünkü evlenen erkeğin örneğin çocuğunu inkâr etmesi gibi olabilecek zararlar zifaftan sonra gerçekleşir.

II. Evlilik Hayatı Üzerindeki Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları

A. Evliliğin Sorumlulukları ve Hakları Açısından Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları

1. Nafaka Hususunda Kadının Hakkında Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

İslam Hukukçuları, Yüce Allah'ın “*O kadınları, gücünüz oranında oturmakta olduğunuz yerin bir yanında oturtun, onlara darlık ve sıkıntıya sokmak amacıyla zarar vermeyin.*”²⁶⁰ buyurmasından ve Hz. Peygamber'in Veda Haccında söylediği: “*Onların sizin üzerinizdeki hakkı, yiyeceklerini ve giyeceklerini maruf şekilde vermenizdir.*”²⁶¹ hadisinden hareket ederek evli olan kadının nafakasının kocasına ait olduğunu belirtmişlerdir. Serahsî bu durumu şöyle değerlendirmiştir: “*Nikâh akdi,*

²⁵⁶İbn Nuceym, Umer b. İbrâhim, II/181.

²⁵⁷Mâverdi, IX/57.

²⁵⁸İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX/348.

²⁵⁹İbn Rüşd el-Hafid, II/17; Âbî el-Ezherî, I/275.

²⁶⁰65. Talâk, 6.

²⁶¹Muslim, (K. el-Hac/1218), III/57.

kadının nesli korumak, terbiye etmek ve ev işlerini gözetmek gibi evlilik hayatının gereği olan işleri yerine getirmek için kocasına bağlı olma ve diğerlerine haram olma durumunu gerektirdiği için koca üzerinde bulunan nafaka mükellefiyeti hakkında görüş birliğine varılmıştır."²⁶² İbnu'l-Humâm ise "*Fethu'l-Kadîr*" adlı eserinde "Kim kime bağlı ise, nafakası ona aittir"²⁶³ ilkesinden hareket ederek nafaka sorumluluğunu açıklamıştır. Buradan kadının erkeğe olan bağlılığı ve ev işlerini gözetmesi karşılığında kadın zarar görmesin diye nafakanın zorunlu kılındığı anlaşılmaktadır. Çünkü eğer kadına nafaka verilmezse kadın, çocukların bakımı ve gözetimi gibi hususlarda ev huzurunun sarsılıp ortadan kalkmasına etki edebilecek büyük bir yük ile karşı karşıya kalır. Bu zararlar ve mefsedetlerden korunmak için kadına nafaka hakkı verilmiştir.

2. Kocanın Nafaka Verememesi Durumundaki Hükme Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Kocanın karısına nafaka vermekten aciz duruma düşmesi konusunda birçok görüş vardır. Bu görüşleri şöyle özetleyebiliriz:

Birinci görüş; Maliki,²⁶⁴ Şafii²⁶⁵ ve Hanbelîlerin²⁶⁶ görüşüdür. Onlara göre koca karısına nafaka vermekten aciz duruma düştüğünde kadın ayrılık yolunu seçebilir. Bu görüşe delil olarak ise şu ayetler zikredilmiştir: "*Zarar vermek için onları tutmayın, neticede zulmetmiş olursunuz.*"²⁶⁷ ve "*Kendilerine darlık yapasınız diye onlara zarar vermeyin.*"²⁶⁸

Sünnetten delil olarak ise, Hz. Peygamber'in: "*Zarar vermek de zarar görmek de yoktur.*"²⁶⁹ hadisini almışlardır. Buna göre kadın nafakasının karşılanmaması halinde zarar göreceğinden kadının ayrılma hakkı vardır.

²⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, V/15.

²⁶³ İbnu'l-Humâm, IV/341.

²⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. el-Huseyn b. el-Cellâb (ö378/988), *et-Tefrî'*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1987, II/55.

²⁶⁵ Şirbîni, III/578.

²⁶⁶ Buhûtî, *Şerhu Muntehâ'l-Îrâdât Dekâiku Uli'n-Nuhâ li Şerhi'l-Muntehâ*, V/668

²⁶⁷ 2. Bakara, 231.

²⁶⁸ 65. Talâk, 6.

²⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâceh, (ö. 273/886), *Sunenu'bni Mâceh*, (K. el-Ahkâm/2340), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, (b.y) (t.y), II/784.

Onların aklî delilleri ise şöyledir: nafakanın faydalanma karşılığında olmasıdır. Nafaka vâcib olmaz ise faydalanma ortadan kalkar ve kadına seçim hakkı doğar.²⁷⁰ Dilerse evliliği devam ettirir, dilerse ayrılır.

İbnu'l-Munzir'in iktidarsızlıktan dolayı nikâhın feshedilmesi gerektiğinde İslam hukukçularının ittifak ettiklerini nakletmesinden hareketle²⁷¹ nafaka vermemekten dolayı ortaya çıkan zararın, iktidarsızlıktan dolayı meydana gelen zarardan daha büyük olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü Şîrbînî ve Buhûtî gibi bazı İslam hukukçularına göre insanın, cinsi münasebetin aksine nafakasız kalması mümkün değildir.²⁷²

*İkinci görüş; Mergînânî'nin "Aralarındaki nikâh akdi bozulmaz. Kadın, problemini kadıya iletmelidir ya da kocası nafaka hususunda rahatlayana kadar zengin değilse borç alma hakkı doğar. Zengin ise kocasının üzerinden borç sayarak kendi malından harcar."*²⁷³ ifadesinde olduğu gibi Hanefîlerin görüşüdür.²⁷⁴ Zahirîlerin de bu görüşe katıldıklarını görüyoruz. Ancak kadın zenginse Zahirîler'in "*Kendi malından harcasın, harcanmış malı koca üzerine borç değildir.*"²⁷⁵ ifadeleriyle bu noktada Hanefîlerle ayrı düşüklerini görüyoruz.

Onlar, "*Genişlik sahibi olan kişi geniş imkânına göre (nafaka vererek) harcamada bulunsun, kime de rızkı daraltıldıysa, artık o da Allah'ın ona vermiş*

²⁷⁰San'ânî, III/609.

²⁷¹İbnu'l-Munzir'in ifadesi için bkz: İbnu'l-Munzir, V/161.

²⁷²Şîrbînî, III/578; Buhûtî, *Şerhu Muntehâ'l-İrâdât Dekâiku Uli'n-Nuhâ li Şerhi'l-Muntehâ*, V/668

²⁷³ Mergînânî, III/382.

²⁷⁴ Bu duruma işin mantığı ve realitesi açısından bakmak gerekirse, kocanın evin direği olması, evden sorumlu olması ve nafaka yükümlülüğü bulunması için erkeğe borç alma hususunda baskı yapılması gerekir. Bilakis İslam hukukunda özellikle Hanefîlerin mezhebinde kadına borç alma emredilmektedir. Demek ki kadının borç almasının emredilmesinde hikmetler vardır. Bu hikmetlerin bazıları İbn Nuceym Umer b. İbrâhim'in ifade ettiği gibi şunlardır:

a- Erkek, parasal bakımdan zor duruma düştüğünde ona kimse güvenip de borç vermeyebilir.

b- Kadına gelince, onun kocası nafaka vermekten aciz olduğunda kadının nafakası erkek kardeş, amca ve benzer yakınlıkta bulunan akrabalarına düşer. Onlar, nafakayı kocaya borç olarak vermiş olurlar.

O, maddi sıkıntıdan kurtulduğunda bu borcu öder. Fakat kadın, kendisine borç verecek kimseyi bulamazsa, Hanefîler istihsan ilkesine göre kocasından ayrılabilceğini söylemişlerdir. Buradaki İstihsan ilkesi, seddu'z-zerâi' yerinde kullanılmıştır. Çünkü kadın, ona borç verecek kimseyi hiç bulamazsa daha fazla zarar görmektedir.

c- Kadının borcundan istese de istemese de kocası sorumludur. Bu nedenle kadın borç vermiş olanı kocasına yönlendirir ve böylece borcu veren kişinin borç konusunda iki muhatabı olmuş olur. bkz: İbn Nuceym, IV/313,314; İbn Nuceym Umer b. İbrâhim, II/510,511.

²⁷⁵İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/92

olduğu şeylerden (gücü nispetinde) harcama yapsın. Allah hiçbir nefsi kendisine vermiş olduğu şeyden başkasıyla yükümlü tutmaz..."²⁷⁶ ayetini delil olarak getirmişlerdir. Buna göre koca gücü nispetinde sorumludur, geri kalanlar ise kolaylık bulana kadar borçtur. Gücünün yetmediği şeyler için mükellef değildir.²⁷⁷ Eğer Allah, bu halde kocayı nafaka ile sorumlu tutmazsa koca kendi üzerine vâcip olmayan bir şeyi terk etmiştir ve bununla günaha girmiş olmaz. Bu durum karı ve kocanın ayrılmasına sebep olmaz.²⁷⁸

Sahabe efendilerimizden bu manada zorlukla karşılaştıklarında kadınlarından herhangi birisinin onları terk etmediğini ve Peygamber'in de bu anlamda bir kadına nikâhın feshedildiğini söylemediğini belirtmişlerdir.²⁷⁹ Onların aklî delili ise, Serahsî'nin "*Nikâh faydalanma karşılığı değildir. Çünkü mehir cinsel faydalanma karşılığıdır. Bir nikâh akdi dolayısıyla bir şeye iki karşılık yoktur.*"²⁸⁰ ve Hassâf'ın "*Çünkü eğer kadın hastalansa ve hastalığı uzasa öyle ki kocasıyla cima etmekten onu alıkoysa, nafaka vermesi gerekir. Nikâh akdi fesh olmaz. Bu durum koca için de geçerlidir. Bunlar şunu gösteriyor ki nafaka faydalanma karşılığı değildir.*"²⁸¹ ifadeleridir. Buna ilaveten İbn Nuceym'in dediği gibi kocanın hakkı nikâhın fesh olmasıyla ortadan kalkar, öyle ki o hakka sadece yeni bir nikâh akdiyle tekrar sahip olabilir. Kadının hakkına gelince bu hak ortadan kalkmayıp ertelenir. Çünkü nafaka kadı'nın hükmüyle borca dönüşüp gelecekte kadın hakkını tam olarak alır. Kocanın hakkı daha büyük bir zararı önlemek için kadın hakkından önce gelir.²⁸² Burada görüyoruz ki, Hanefîlere göre nafaka hususunda sıkıntıya düşen kocanın durumu, kadın ile kocanın ayrılmasına varacak derecede bir problem değildir. Bilâkis sorun,

²⁷⁶ 65. Talâk, 7.

²⁷⁷ İbn Nuceym, IV/297.

²⁷⁸ Cessâs; *Ahkâmu'l-Kur'an*, III/461; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî bekr b. Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1349), *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût ve Mektebetu'l-Menârati'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, V/518; San'ânî, III/610. İbnu'l-Kayyim Cessâs'tan nakletmiştir. San'ânî da ikisinden nakletmiştir.

²⁷⁹ Bkz: İbnu'l-Kayyim, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, V/519; San'ânî, III/610. İbnu'l-Kayyim'dan mana olarak nakletmiştir.

²⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V/187.

²⁸¹ San'ânî, III/610; Kadın hasta olduğunda nafakasının gerekliliği konusu ile ilgili bkz, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Mehîr Hassâf (ö. 261/874), *en-Nafakât* (Sadru'sh-Şehîd Şerhi kitabı ile birlikte), ed-Dâru's-Selefiyye, Haydarâbâd. Hindistan (t.y), s.46.

²⁸² Bkz: İbn Nuceym, IV/312; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V/506.

kadın ile kocanın durumunun gözetilmesi için ayrılmadan çözülür. Çünkü kadın ve kocadan her biri diğerine ihtiyaç duyabilir. Aralarındaki nikâh kopunca bundan başka zarar ortaya çıkar ve aralarındaki ortak maslahat ve menfaatleri elden kaçırabilirler. Özellikle çocukları varsa durum daha bariz bir şekilde belirginlik kazanır ve boşanmanın zararları ortaya çıkar. Bu zararları engellemek için Hanefiler, kadına ayrılma hakkını vermemişlerdir. Kur'an'da "Eğer o (borçlu) darlık içinde ise eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek (gerekir)."²⁸³ ayetinde olduğu gibi kadına düşen sabretmek ve kolaylık gelene kadar bir başkasından borç talep etmektir. Bunun için diyorlar ki: "Eğer kadın sıkıntı içindeyse nafakasını borç almalıdır. Sonra kocası nafaka hususunda kolaylığa erişince bu borcu ödemesi gerekir."²⁸⁴ Bu durum nikâh akdinin bozulmasından daha az bir zarara yol açar. Dolayısıyla Hanefilerin görüşünün daha güçlü olduğu kanaatindeyiz.

Üçüncü görüş; Enbarî'nin görüşü olup, koca infâk edecek malı bulana kadar nafakada zorluk çekerse hapsedileceği şeklindedir.²⁸⁵

San'ânî'nin "Bu görüşe göre, şayet koca hapsedilirse, istenilen sonuca ulaşılmaz. Eğer koca nafakayı vermek hususunda zor durumda olduğu halde hapsedilirse, bu zorluğun üstesinden nasıl gelecektir."²⁸⁶ ifadesine binaen bu görüşün zayıf olduğu görülmektedir.

Dördüncü görüş; İbnu'l-Kayyim'in görüşüdür. Buna göre eğer kadın kocasının nafaka vermekteki aczini ve zor durumda bulunduğunu biliyorsa, aralarındaki nikâh akdi bozulmaz, aksi takdirde bozulur.²⁸⁷

San'ânî'nin "İbnu'l-Kayyim, kadının evleneceği adamın nafaka hususundaki sıkıntılı halini bildiği veya daha sonra meydana gelecek sıkıntılı durumu da bir anlamda kabul ettiği için nikâhın feshi konusunda itiraz hakkının olmadığını ortaya koymuştur. Eğer bundan önce kocasının sıkıntısından haberi yok ise, o zaman

²⁸³ 2. Bakara, 280.

²⁸⁴ Hassâf, s.42.

²⁸⁵ İbnu'l-Kayyim, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, V/517; San'ânî, III/612.

²⁸⁶ San'ânî, III/612.

²⁸⁷ İbnu'l-Kayyim, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, V/519.

nikâhın feshedilmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir."²⁸⁸ şeklindeki açıklamasına göre bu durumda bir aldanma ve hilenin söz konusu olabileceğini düşünebiliriz.

Yukarıda serdettiğimiz görüşlerden bir tercihte bulunmak gerekirse Hanefîlerin görüşünün şu sebeplerden dolayı daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

- a. Evlilik hayatını zorluklarla kolaylıkların iç içe geçtiği bir durum olarak düşünmek gerekir. Eğer kadın, karşılaştığı her zorlukta ayrılmayı düşünürse, pek çok aile yuvası yıkılırdı. Bu büyük zarardan dolayı kolaylık bulana kadar kadının kocasından ayrılmaması gerekir ki bu en iyi haldir.
- b. Nafakayı temin edemeyen koca, kadını bilerek sıkıntıya düşürmek istememiştir. Böyle bir kocada kusur aranmaz ve bu koca ayıplanmaz. Bu koca nafaka sağlamaktan acze düştüğü için maddi ve manevi her yönden yardıma muhtaç bir hale gelmiştir. Özellikle kadının yardım etmesi mühimdir. Koca bu sıkıntı ve keder hali içerisindeyken, bu duruma ayrılığın eklenmesi makul değildir. Menfaatin elde edilmesi ve zararın giderilmesi için kadının kocasından ayrılmayıp, sabır ve tedbir ile kocasının yanında kalması gerekir. Eğer kadın çok zor durumda ise, Hanefîlerin belirttiği gibi borç alması söz konusu olabilir. Şayet kadın zengin ise, Hassâf'ın "*Malından kocasına iyilik niyetiyle infâk eder ya da kocasına borç sayarak malından infâk eder.*"²⁸⁹ şeklinde açıkladığı gibi Hanefîlere göre bu açıdan o kadın bir çare bulmuş olur.

3. Kadının Malının Üçte Birinden Fazlası Üzerinde Tasarruf Etmeye Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Genel bir ilke olarak şöyle denebilir ki her âkil, bâliğ, reşit ve hür olan insanın malı üzerinde tasarruf hakkı vardır. Bundan dolayı kadının da kocasının zimmetinden ayrı olarak kendi zimmetindeki malı üzerinde tasarruf hakkı vardır. Bununla birlikte İslam hukukçuları, kocanın izni olmadan kadının malının üçte birinden fazlası üzerinde tasarruf hakkı olup olmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir:

²⁸⁸ San'ânî, III/613.

²⁸⁹ Hassâf, s. 19; Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, s.224,225.

Birinci görüş: Hanefiler,²⁹⁰ Şafîiler,²⁹¹ Hanbelîler,²⁹² Zahirîler²⁹³ gibi İslam hukukçularının oluşturduğu cumhurun “Kadın, ehliyet sahibi olduğu için kocasının izni olmaksızın kendi malı üzerinde tasarruf hakkına sahiptir” şeklindeki görüşüdür.

Onların delili: Hz. Peygamber’in (s.a), “*Kadın sahabilere öğüt verince onlar, üzerlerindeki yüzüklerini ve ziynetlerini tasadduk etmişlerdir. Hz. Peygamber, onların kocalarından herhangi bir izin talep etmemiştir ve bunu sorgulamayı tamamen bırakmıştır.*”²⁹⁴ hadisidir.

İkinci görüş ise: “Kadın, reşit dahi olsa ancak malının üçte biri sınırları dahilinde malı üzerinde harcama yetkisine sahiptir”²⁹⁵ görüşüne sahip olan Mâlikîlere aittir. Onlar, Hz. Peygamber’in: “*Ka’b b. Malik’in karısı, Hz. Peygamber’e değerli bir ziynetle gelince Hz. Peygamber, ona “Bir kadın için kocası izin vermeksizin kendi malından tasarruf etmesi caiz değildir.” deyip “Sen kocan Ka’b’dan izin aldın mı?” diye sordu. Kadın “ evet” dedi. Peygamber, Ka’b’i yanına çağırttı ve izin verip vermediğini sordu. Ka’b “ evet” dedi. Sonra Peygamber ziynetleri kabul etti.*”²⁹⁶ hadisini delil olarak getirmişlerdir.

Hattâb’ın “*Kadın reşit olsa da infâk hususunda malının üçte birinden fazlasında tasarruf etmemesi gerekir.*”²⁹⁷ şeklindeki ifadesine göre bu meselenin kadının malında tasarruf etme ehliyeti ile ilgili olmadığını görüyoruz. Bununla birlikte İbn Hacer’in “*Borçlu ve iflas eden kimse, tam bir ehliyet sahibi olsa bile malı üzerinde tasarruf etme hakkından kadı tarafından men edilir.*”²⁹⁸ şeklindeki açıklamasına göre bu mesele başkalarının menfaatini gözetmekle alakalıdır. Karı ve kocanın aile hukukuna riayet etmesi gerekir. Bunun için eğer kadının amacı ve gayesi, kamuya yarar sağlayacak türden bir infâk girişimi olsa bile, bu davranış, ailesine zarar verme

²⁹⁰Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Meâni’l-Âsâr, Âlemu’l-Kutub*, Beyrût 1994, IV/354.

²⁹¹Mâverdî, X/71.

²⁹²İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI/602

²⁹³İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/309

²⁹⁴Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, el-Mektebetu’s-Selefiyye, (b.y) (t.y), (K. el-Îdeyn/978) II/46.

²⁹⁵Derdî, III/382.

²⁹⁶İbn Mâceh, (K. el-Hibât/2389), II/798.

²⁹⁷Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb. (ö. 954/1547), *Mevâhibu’l-Celîl li Şerhi Muhtasari Halîl*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût1995, V/218.

²⁹⁸İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, V/66.

ve onları ihmal etme gibi bir ihtimale de sahiptir. Bunun için malın üçte birinden fazlasının infâkı, aileye zarar vermeye vesile olur. Koca da malını dünya ve ahiretine fayda vermeyen hususlarda savurgan bir şekilde harcıyor ise, Malikîlerin, Şafîîlerin ve Hanbelîlerin ittifakıyla bu harcamalar engellenir.²⁹⁹ Aksi takdirde ailenin menfaati ve faydası gözden kaçırılmış olur ve aile bütünüyle zarar görür. Bu mesele değerlendirildiğinde birinci grubun görüşü, delillerin kuvvetli olması hasebiyle ikinci grubun görüşlerine tercih edilebilir. Bununla beraber Zeydân, “*Kadının infâk ve tasarruf hususlarında kocasıyla istişare etmesi, istenilen bir durumdur. Çünkü istişare karı ve koca arasındaki beraberlik bağıni güçlendirir ve evlilik hayatının asıl anlamı vuku bulmuş olur*”³⁰⁰ şeklindeki ifadeleriyle iki görüşün arasını bulmuştur. Bu nedenle bu yolun, kötü bir durumun vuku bulmasına karşılık en uygun ve güvenilir bir yöntem olduğu anlaşılır.

4. Kamu İşlerinde Çalışan Kadının Haklarına Seddu’z-Zerâi’nin Etkisi

“*Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın.*”³⁰¹ ayetinin tefsirinde Seyyid Kutub’un “*Kadınların asıl bulunmaları gereken mekânın evleri olduğuna, onun dışındaki yerlerin ise onların ihtiyaçları miktarınca bulanabilecekleri yerler olduğuna ve evin dışında çalışmakla sorumlu tutulamayacaklarına bu ayet güzel bir şekilde işaret etmektedir*”³⁰² şeklindeki açıklamasına göre kadın için asıl olması gereken durum evinde bulunmasıdır. Bundan dolayı İslam hukukçuları, annelere ev işlerini üstlenmelerini ve çocukların güzel ahlakla terbiye edilmesi vazifesini yerine getirmelerini emretmektedirler. Çünkü onlar Müslüman, güçlü ve yüce ahlak sahibi nesiller yetiştirmelidirler. Bütün bunlara dayanarak kadının evin dışında çalışmasının onun

²⁹⁹İslam hukukçuları savurganlığı ve israfı hacr sebeplerinden sayarlar. Ancak Ebû Hanife’ye göre hacr sebebi sadece delilik, çocukluk ve köleliktir. Ona göre akıl baliğ olmuş hür bir insan savurganlık sebebiyle hacr edildiğinde, ondan insanlığın değeri gasp edilmiş olur. Bu ise hacr (men) edilmesine sebep olan savurganlığın zararından da büyük bir zarardır. Bkz; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI/602; Nevevî, *el-Mecmû’*, XIII/3; Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cuzey (ö. 741/1340), *el-Kavânînu’l-Fıkhiyye fî Telhîsi Mezhebi’l-Mâlikiyye*, (b.y), (t.y), s. 483; İbn Âbidîn, VII/169.

³⁰⁰Zeydân, IV/297.

³⁰¹33. Ahzâb, 33.

³⁰²Seyyid Kutub, V/2859.

asıl vazifesi olmadığı anlaşılmaktadır. Aklî olarak da maslahatlar ve mefsedetler açısından asli olanla ferî olan şey arasında eşitlik olmaz.

Kadının kamu işlerini üstlenmesi hususunda İslam'ın bakış açısını açıklamadan önce kamu işlerini iki bölüme ayırmayı uygun buluyoruz:

a. Kadınların yapması zorunlu olmayan kamu işleri

Bu işler, onun tabiatına uygun olmadığından dolayı toplumun ihtiyaç duymadığı işlerdir. Mesela, kadın bir polisın geceleri -belki de gece boyunca yabancı erkeklerle bir arada- sokakların güvenliğini kontrol işini üstlenmesi buna örnek verilebilir. Bu tür görevlerin, anneler için zararının faydasından daha çok olduğunu belirten İngiliz düşünür Samuel Smiles'e göre "Kadınların devlet dairelerinde çalışmalarına olanak sağlayan bir sistem, ülkeye zenginlik katsa bile, bunun neticesi ailevî hayat düzeninin yıkımla sonuçlanmasına sebep olur. Çünkü bu durum, ailenin temel yapısını bozmuş, yine ailenin temellerini zayıflatmış ve sosyal hayat ilişkilerini parçalamıştır. Kadının kocasından uzaklaştırılması çocuklarıyla olan ilişkisinden alıkonması, sadece ve sadece kadının ahlakını düşürmekten başka bir netice vermez. Çünkü kadının aslı görevi, ev düzeni, çocukları yetiştirme ve ev geçindirme hususunda iktisatlı davranma gibi ev düzeni ile alakalı görevleri yerine getirmektir. Ancak bütün bu çalışma alanları kadından bu görevleri söküp atmıştır. Öyle ki evler ev olmaktan çıkmakta, çocuklar ahlaka mugayir yetişmekte ve ileri derecede ihmal edilmektedirler; ayrıca karı koca bağı önemsizleşmiş ve kadın hakiki sevgiden mahrum kalmıştır."³⁰³ Buradan anlaşılıyor ki kadının asıl vazifesinin ev görevi olduğunu bazı gayri Müslimler de belirtmişlerdir.

Özellikle günümüzde kadının asıl görevinden çıkması durumunun, genel olarak toplum ve özel olarak aile üzerinde etkileri ve yansımaları açıkça görülmektedir. Ayrıca günümüzde çeşitli vasıtalar aracılığıyla toplumsal alaka ve ilişkiler bozulmaktadır. Bu nedenle eğer araçlar yerli yerinde kullanılmaz ve ev düzeni ya da çocukların yetiştirilmesi gibi hususlarda yüksek İslam ahlakından istifade edilmez ise ailevi ve toplumsal bozulmanın görülmesi kaçınılmazdır.

³⁰³Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâiretu Meârifi'l-Karni'l-İşrîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (t.y), VIII/638.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekir ise kadınların bu türden görevleri üstlenmesi, boşanma artışı, erkeklerle bir araya gelme sonucu çirkin işlerin vuku bulması, çocukları gerektiği gibi yetiştirememesi ve evlilik hayatında pek çok ihmale yol açma gibi kötü sonuçları doğurmaktadır. Bu çirkin işleri engellemek için Muhammed Gazâli'nin "*İslam dini kocaya evi geçindirme görevini vâcip kılmıştır. Ev içindeki kadının yapması gerekli sorumlulukların zorluğu, erkeğin ev dışındaki güç işlerine eşittir. Bunun için İslam hukuku, kadını da erkeği de tabiatlarına en uygun olana sevk etmiştir*"³⁰⁴ şeklindeki ifadesine göre İslam, kadının asli tabiatına ve fitratına en uygun olan şartları oluşturmuştur.

b. Kadınların yapması zorunlu olan kamu işleri

Kadın toplumun olmazsa olmaz bir parçasıdır. Kadının katılımıyla ancak tamamlanabilen ekonomik, sosyal ve kültürel bir çok alanda hâlâ toplumun kadına olan ihtiyacı devam etmektedir. Aksine kadının iştirak etmediği takdirde gelişmenin ve ilerlemenin olamayacağı alanlarda, mutlaka katılması ve bilfiil yer alması gerekir. Bu konuda Zeydân'ın değerlendirmelerini uygun gördüğümüz için paylaşmak istiyoruz: "*Toplum, kadınların bu işleri yapmasına tabiat olarak uygun olmaları bakımından onlara gerek duymuştur. Ameliyat, ebelik, kan tahlili ve hemşirelik gibi farklı alanlarıyla tıp ve benzeri görevler, ihtiyaç halinde kadına farz-ı kifâye olabilir. Bu şüphesiz gerekli bir şeydir. Çünkü kadınların kadın doktorlar tarafından tedâvi vermeleri onların maslahatındandır. Buradan anlıyoruz ki istenilen fayda beklenen zarardan daha büyüktür. Özellikle de devlet, çalışan annelerin çalışma ortamlarını gözetir ve ev şartlarıyla çalışma şartlarını uygun hale getirirse aralarındaki denge ve ölçüyü bozmaya neden olmamış olur.*"³⁰⁵

5. Eşlerin Evlilik Hayatlarıyla İlgili Sırlarını Gizlemelerinin Gerekliliğine Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

İslam hukukçuları, aşağıda zikredeceğimiz ayet ve hadise dayanarak eşlerin birbirlerinin sırlarını ifşa etmelerinin kesinlikle caiz olmadığı konusunda ittifak

³⁰⁴ Ahmed es-Sikâ el-Gazâli (ö. 1416/1996), *Kadâya'l-Mer'a Beyne't-Takâlidi'r-Râkide ve'l-Vâfira*, Dâru's-Şurûk, Mısır (t.y), s.115.

³⁰⁵ Zeydân, IV/33.

etmişlerdir. Ayeti kerimede yüce Allah şöyle buyuruyor: “İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır.”³⁰⁶ Bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Şüphesiz ki kıyamet gününde Allah indinde mevkii en kötü olacak insanlardan biri, karısı ile haşır neşir olup da, sonra onun sırrını yayandır.”³⁰⁷

Şüphesiz ki eşler arasındaki gizli ilişkilerin ifşasında büyük zararlar ve kötülükler bulunur. Çünkü bu ifşa eşlerin arasındaki birçok ilişkinin bozulmasına ve eşlerin boşanmasına sonuç verebilecek problemlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu bizim bahsettiğimiz problemler aile ile ilgilidir. Bir de bunların topluma olan yansımaları vardır. Bu ifşa, eşler arasındaki sırların yayılmasına neden olduğu gibi toplum içinde de kötülüklerin yayılmasına, toplumda şehvî arzuların tetiklenmesine ve ahlaksızlığın yayılmasına vesile olur, bunun sonucunda toplumda bunlar adet haline gelebilir. Bunun için yukarıda geçen hadise ve bu fiilin ortaya çıkaracağı zararlara istinaden İbn Hacer el-Heysemî “*ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*” adlı eserinde bu fiili büyük günahlardan saymıştır.³⁰⁸

6. Kadının Beraberinde Mahremi Olmaksızın Yolculuğa Çıkmasına Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Bu konu hakkında kendilerine ulaşan hadislere binaen İslam hukukçularının, kadının tek başına ve mahremi olmaksızın yolculuğa çıkmasının caiz olmadığını ortaya koyduklarını görüyoruz. Bu hadislerden biri, Hz. Peygamber'in “*Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının beraberinde mahremi olmaksızın bir günlük yola gitmesi helal değildir.*”³⁰⁹ hadisidir. İbn Hacer el-Heysemî'nin bu hadisi yorumlayarak “*Bu hadiste anlaşılan nehiy, sadece kadının tek başına yola çıkmasından dolayı gerçekleşebilecek zararları engellemek içindir. Çünkü kadın, beraberinde mahremi olmayınca belki tehlikelere maruz kalıp, ahlaksız ve kötü*

³⁰⁶ 4. Nisâ, 34.

³⁰⁷ Muslim, (K. en-Nikâh/1437), III/232.

³⁰⁸ Bkz; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heysemî eş-Şâfiî (ö. 973/1565), *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1284h, II/39.

³⁰⁹ Muslim, (K. Hacc /1339), III/149.

insanların tuzakları içine düşebilir ve bu durumun sonucunda zina gerçekleşebilir. Bilindiği gibi vesileler maksatlara göre hüküm alır”³¹⁰ şeklinde değerlendirmesi, seddu’z-zerâi’ ilkesini hatırlatmaktadır. İslam hukukçuları, aşağıda görüleceği gibi bu meselenin bazı detaylarıyla ilgili farklı görüşlere sahiptir.

Birinci görüş; Hanefiler,³¹¹ Hanbelîler³¹² ve bazı Şafîiler³¹³ kadının mahremi olmaksızın yaptığı yolculuğun caiz olmadığını söylemişlerdir. Fakat Ebû Hanife uzun ve kısa yolculuk arasını ayırıp, yolculuk kısa -bir günlük ya da iki günlük yol- ise kadının yola çıkmasının mekruh olduğunu, yolculuk uzun -üç gün veya ondan daha fazla- ise haram olduğunu söylemiştir.³¹⁴

Ebû Hanife’nin verdiği bu hükmün sebebi, “*Bir günlük yol*”³¹⁵ ikinci rivayette “*İki günlük yol*”³¹⁶, diğer rivayette ise “*Üç günlük yol*”³¹⁷ gibi bu konudaki rivayetlerin çeşitli lafızlarla gelmesidir. Bu sebeple Sıddîk Hasen Han’ın³¹⁸ işaret ettiği gibi Hanefîler, rivayetleri farklı olan bu hadisler üzerinde uzlaşma sağlamak için çaba gösterirken, “Âm olan hüküm, Hâss olan hükmün önüne geçirilir” ve “Mutlak mukayyede hamledilir” ilkelerine dayanarak bu hükmü çıkarmışlardır. Bu meselede Hanefîlerin görüşünden çıkardığımız netice, kadının mahremi olmaksızın yaptığı yolculuk ne kadar uzunsa, tehlikelerin ve zararların gerçekleşebilme oranının o kadar yükseleceğidir.

İkinci görüş ise Malikîlerin ve bazı Şafîilerin görüşüdür. Buna göre kadının mahremi olmaksızın yolculuğa çıkması, yolculuğun gerekli olduğu hacc gibi durumlarda, diğer güvenilir kadın arkadaşlarıyla beraber gerçekleşmesi halinde caizdir.³¹⁹ Bu görüş sahiplerinin ilk görüş sahiplerinde olduğu gibi güçlü delilleri yoktur. Aksine onlar, Ebû’l-Huseyn el-Yemenî’nin “*Güvenilir bir grup, kadının*

³¹⁰İbn Hacer el-Heysemî, I/57.

³¹¹İbn Âbidîn, III/465.

³¹² Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî (ö. 1051/1641), *er-Ravdu’l-Murbi’ Şerhu Zâdu’l-Mustakni’*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1994, I/151.

³¹³Ebu’l-Huseyn el-Yemenî, IV/32.

³¹⁴İbn Âbidîn, III/465; İbnu’l-Humâm, II/427.

³¹⁵Muslim, (K. el-Hacc /1339), III/ 149

³¹⁶Muslim, (K. el-Hacc /1339), III/149.

³¹⁷Muslim, (K. el-Hacc /1340), III/151.

³¹⁸ Sıddîk Hasen Han el-Kannûcî el-Buhârî (ö.1307/1890), *Avnu’l-Bârî li Halli Edilleti Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2000, III/217.

³¹⁹Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu Muvattâ Mâlik*, IV/34.

mahremi konumundadır. Çünkü şayet kadın grubu kalabalık olur ise erkeklerin muhtemel kötü düşüncelerinin ortaya çıkması engellenmiş olur."³²⁰ şeklinde izah ettiği gibi içtihat sahibi kimseler olup, bu içtihatlar seddu'z-zerâi' ilkesiyle ilgilidir ve yol emniyetini ve güvenilir kadınların mevcudiyetini olabilecek zararları en aza indirmek açısından kabul etmişlerdir.

Yukarıda zikrettiklerimiz ışığında şu söylenebilir ki günümüzde hakiki halveti ortadan kaldıran, yolculukları belli program ve zaman dâhilinde düzenleyen ve belli iki bölge arasında yapılan doğrudan ve kesintisiz seferleri mümkün kılan uçak, araba, otobüsler vb. toplu taşıma araçları ortaya çıkmıştır. O zaman hüküm de vesile ve araçların değişmesiyle değişebilir.

Her hâlükârda, günümüzdeki İslam hukukçuları, görüşlerini bir önceki iki görüşe göre ifade etmektedirler. Onlardan bir grup, muhtemel bir zararın meydana gelmesini önlemek için birinci görüşü kabul etmişlerdir. Diğer grup ise, ikinci görüşü kabul etmişlerdir. Çünkü onlar diyorlar ki, geçmişte kadına yol emniyeti ve güvenilir bir grubun varlığı dolayısıyla yol izni verildiğine göre, yolculuk saatleri kısalmış ve yol imkânları geçmişe nazaran rahat bir seviyeye ulaşmışken nasıl izin verilmesin. Bundan dolayı mahremsiz yola çıkınca zararlar ve tehlikeler en aza iner ya da ortadan kalkar. Mesela, erkek eşini havaalanına götürür varacağı yerde de onu ailesi karşılar. Bu görüşü teyit eden İbn Hacer'in "*Kadını tek başına yolculuktan engellemek zaman ile alakalı bir meseledir. Normal şartlarda bir saatte alınan yol eğer bir günde alınırsa, kadın yolculuktan men edilir. Bu durum seferîlik hükümlerinin hilafıdır.*"³²¹ Bu iki durum farklı bir hüküm alır."³²² ifadesinden şu anlaşılmaktadır:

Kadının üç günlük mesafedeki bir yolculukta kalmaması gerektiğini ifade edenler bunu kastediyorlarsa, denebilir ki kadın bu kastedilen üç günlük yolu bir günde alır ise, onun yolculuğuna cevaz verilir, buna göre kadın uçakla dünyanın bir ucundan diğer ucuna mahremi olmadan yolculuğa çıkabilir ve karayoluyla da yolculuk

³²⁰ Ebu'l-Huseyn el-Yemenî, IV/36.

³²¹ İbn Hacer burada seferde namazı kısaltma ve kadınların sefer hükümleri arasındaki farkı açıklamak istemektedir. Buna göre namazı kısaltmak yolun mesafesiyle alakalıdır, kadına yolculuğu yasaklamak ise sefer süresiyle alakalıdır.

³²² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, II/567.

yapabilir. Çünkü günümüzde üç gün üç gece süren bir yolculuk yok denecek kadar azdır. Bunun için bu yolculuk genellikle üç günden az sürer. Bu mesele değerlendirildiğinde kadının, mahremi olmadan yola çıkabilmesini kabul edenlerin görüşünün tercih edilebileceği kanaatindeyiz. Çünkü zikrettiğimiz İslam hukukçularının görüşleri ile birlikte kadının yola çıkmasının yasak olmasının illeti güvenliğin olmamasıdır. Adiy'den rivayet edilen “*Ben Peygamber'in (s.a.) şehrinde iken ona birisi gelip yokluktan yakındı, sonra bir başkası gelip yol kesme (haydutluk) olayından yakındı. Bunun üzerine Hz. Peygamber bana dönerek sordu: Adiy, Hîre şehrinin gördün mü? (Hîre, Irak'ta, Kûfe'ye üç mil mesafede eski bir şehirdir.) Hakkında bilgiler aldım ama onu görmedim, dedim. Peygamber (s.a.) “Eğer ömrün uzun olursa, devesine binmiş bir kadın yolcunun, Allah'tan başka hiçbir kimseden korkusu olmaksızın Hîre'den kalkıp, Kâbe'yi tavaf etmek üzere yolculuk edeceğini kesin olarak göreceksin!.” demiştir. Kendi kendime “Tay kabilesinin, ortalığı kasıp kavuran haydutları ne olacak?” dedim. Sonra Adiy şöyle demiştir: “Ben Hîre'den yalnız başına yola çıkan bir kadının Allah'tan başka korkacağı bir şey olmaksızın gelip, Kâbe'yi tavaf ettiğini ve İran hazinelerinin ele geçirildiğini gördüm, yaşayanlar diğerlerini de görecektir”³²³ hadisine göre güvenlik oldukça kadın, hac ya da ihtiyaç durumlarında mahremsiz olarak yola çıkabilir. Bunun yanı sıra Bâcî'nin “*Büyük kafilelere ve güvenli olan yollara gelince, bunun durumu çarşıları ve tüccarları olan bir şehir gibidir. Bu şehirlerde kadın, nasıl ki mahremi ya da başka bir kadın olmadan hareket edebiliyorsa, diğerinde de böylece hareket edebilir.*”³²⁴ şeklindeki ifadelerine ve “Kendi özünde haramlık bulunan bir şey, ancak zaruret durumunda mubah olur” “Seddu'z-zerâi' için haram olan şey, ihtiyaç duyulduğunda mubah olur” ve “İbadetlerin içerikleri akılla yorumlamaya dayanmaz ancak örflerin içerikleri akla dayanır.”³²⁵ gibi İslam hukukunun kurallarına dayanarak günümüzde kadının güvenli durumun varlığında yola çıkabilmesinde sakınca olmadığı söylenebilir.*

³²³Buhârî, (K. el-Menakıb/3400) III/1316.

³²⁴Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu Muvattâ Mâlik*, IV/161.

³²⁵ İlkler ile ilgili bkz: Mekkarî, I/286-287; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye bi'l-Kuveyt, Kuveyt1982, III/313

7. Kadının Tesettürlü Olmasına ve Yabancı Bir Erkekle Bir Arada Olmasına Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi³²⁶

İslam hukukçuları, Allah Teâlâ'nın "*Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtsünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına ziynetlerini göstermesinler.*" ³²⁷ ve "*Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.*" ³²⁸ ayetlerine ve Peygamber'in "*Kadınların yanına girmekten sakının*"³²⁹ ve "*Dikkat edin bir erkek bir kadınla tek başına kalmayın; üçüncüleri şeytandır.*" ³³⁰ şeklindeki hadislerine uyarak kadınların tesettürlü olmaları ve erkeklerle bir arada bulunmamaları gerektiğine hükmetmişlerdir. Çünkü bu fiiler zina ve kötü ahlakın toplumda yayılması gibi kötülöklere yol açabilmektedir.³³¹ Bunun için Fidâ Behced'in ifade ettiği gibi şeriat bu zararları engellemek için temel çözümler ortaya koymuştur. Buna

³²⁶ Burada kadının kapalı bir yerde yabancı erkekle yalnız kalması kast edilmektedir. Bu konu ile ilgili bkz: Riyâd b. Muhammed el-Museymîrî ve Muhammed b. Abdillâh el-Hibdân, *el-İhtilât Beyne'l-Cinseyn Ahkâmuh ve Âsâruh*, Dâru'bnî'l-Cevzî, Dammâm 1431h, s.14-16.

³²⁷24. Nûr, 31.

³²⁸33. Ahzâb, 59.

³²⁹Muslim, (K. es-Selâm/2172), IV/377.

³³⁰Ebû Bekr el-Hasen en-Neccâd el-Bağdâdî Ahmed b. Selmân (ö.348/959), *Musnedu Umer b. el-Hattâb*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikam, Medîne 1994, s.94.

³³¹ Kadının tesettürlü olmasının gerekliliği ve ihtilatin haram kılınmasının illetleri için bkz: Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, (K. el-Cenâiz), VIII/6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî bekr b. Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1349), *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Riyâd (t.y), II/724, Mevlânâ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1686) *Gamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, II/114.

binaen yabancıyla bir arada kalmayı, açılıp saçılmayı, kadının sesini olduğundan fazla yumuşatmasını, kalbinde hastalık olanların zararından emin olunması için men etmiştir. İslam hukuku, kadının evini mekân tutmasını, yabancılarla mahremsiz halvet halinde bulunmamasını, mescitlerde namazı erkeklerin saflarının arkasında eda etmesini ve benzeri hükümleri emrederek ve namazı evinde kılmasını teşvik ederek erkekler ve kadınlar arasındaki münasebeti düzenlemiştir. Bundan da anlaşılıyor ki İslam hukuku bütün zarar ve tehlikeleri önlemek için fitne kapılarını kapamaya çalışmıştır.³³² Ancak asrımızdaki okullarda, çeşitli çalışma alanlarında kız ve erkeklerin bir arada oluşları, İslam ümmeti açısından kaçınılmaz genel bir durum haline gelse de bunun güzel bir şekilde düzenlenerek ifsadın önlenmesi gerekmektedir.

B. Çocukların Sorumlulukları ve Hakları Açısından Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları

1. İsrafın, Cimriliğin ve Çocuklara İnfakta Aşırıya Kaçmanın Hükümüne Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

*“Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.”*³³³ Bu ayet üzerinde Begavî'nin *“Gerekli olduğunda eli sıkı olanın elini cebine sokmaktan çekindiği gibi, sen de insanlara infâk etmekten çekinme, malının hepsini verme ki gülünç duruma düşersin.”*³³⁴ şeklindeki yorumuna paralel olarak infâkta israf ve cimriliğin yasak olduğunu söyleyebiliriz. Bunun için *“Onlar (kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar.”*³³⁵ ayetinde ifade edildiği gibi infâkta orta yolun bulunması gerekmektedir.

³³²Bkz. Âmir b. Muhammed Fidâ Behcet, *el-İhtilât Beyne'l-Cinseyn fi Dav'il-Kitâb ve's-Sunne*, Meketebetu'l-Melik Fahd, Riyâd 2009, s.55.

³³³17.İsrâ, 29.

³³⁴Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî (ö. 516/1122), *Meâlimu't-Tenzil*, Dâru Tîbe, Riyâd 1409h, V/90.

³³⁵25. Furkân, 67.

Mustafa el-Adevî'nin “Çocukların harçlıklarında aşırıya kaçma ve savurganlık onların kişiliklerinin bozulmasına sebep olur, çünkü baba çocuklara ihtiyaçlarından daha fazla harçlık verdiğiğinde bu durum, çocukların diğer çocuklara karşı kibirli davranışlarda bulunmalarına ve paralarını kumar, oyun ve eğlence gibi kendisine fayda vermeyen boş işlere harcamasına neden olur. Diğer bir açıdan baba, çocuklarının harçlıklarında cimri davrandığında durum, önceki durumdan daha kötüdür. Baba, böyle yaptığında çocukların hırsızlık yapmalarına, yalan söylemelerine, serserilik yapmalarına ve kötü işlere bulaşmalarına sebep olur. Yine başka bir açıdan babanın, çocukları arasında ayırım yapması, onların birbirlerinden nefret etmelerine ve birbirlerine kötü davranmalarına neden olur”³³⁶ şeklindeki açıklamaları üzerinden şunları söyleyebiliriz:

Çocuğa harçlık verilirken onun durumuna bakılır. Parasının bir kısmını infâk eden ve kendisine faydalı ve Allah'ın razı olacağı işlerde harcayan çocuk, parasını sigara ve uyuşturucu gibi zararlı şeylere harcayan çocuktan harçlığa daha layıktır. Çünkü “İyilikte ve fenalıktan sakınmakta yardımlaşın, günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın.”³³⁷ ayetine göre hayırlı işlere yardım etme, dinin istediği bir şeydir. Kötülüğü ve kötü işlerin sebeplerini engelleme İslam hukukunun amacıdır. Harçlık konusunda Mustafa el-Adevî'ye göre büyük ve küçük çocuklar arasında fark vardır. Harçlığa ihtiyaç duyan her çocuğa, israf etmeden ve cimrilik de yapmadan harçlık vermek gerekir.³³⁸ Böyle yapılırsa belirttiğimiz zararlar da ortadan kaldırılmış olur.

2. Çocukların Yataklarının Ayrılmasına Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Hz. Peygamber'in “Çocuklarınıza, yedi yaşına geldiklerinde namaz kılmalarını emrediniz. On yaşına geldiklerinde kılmazlarsa dövünüz ve yataklarını ayırınız.”³³⁹ hadisinde geçtiği gibi buluş çağına gelmiş kız ve erkek çocukların aynı odada yatmalarının yasaklandığını görüyoruz.

³³⁶Ebû Abdillâh Mustafa el-Adevî, *Fıkhu Terbiyeti'l-Ebnâ ve Tâüfetun min Nesâihi'l-Etubbâ*, Dâru Mâcid Asîri 1998, s.114-115.

³³⁷5. Maide, 2.

³³⁸Bu konu daha fazla bilgi için bkz: Mustafa el-Adevî, s.115-117.

³³⁹Ebû Dâvûd (K. es-Selâh/ 495) I/133.

Subkî'nin bu konuda “*el-Menhalu'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Suneni'l-Îmâm Ebî Dâvud*” adlı eserinde “*Kız ve erkek çocuğun aynı yatakta uyumaları isteyerek ya da istemeyerek haram kılınmış bir birleşmeye neden olabilir. Kim bu hükme uymazsa kötü bir olayın ortaya çıkmasına sebep olabilir. Çocuklar öz kardeş olsa bile, onların iyi davranışlara alışmaları ve kötü davranışlardan uzak durmaları için, velinin onların yataklarını ayırması gerekir. Günümüzde genellikle bu İslam hukuku prensiplerine fazla dikkat edilmediğinden çocukların kötü davranışlar içinde bulunmasına neden olmaktadır.*”³⁴⁰ ifadesine göre kız ve erkek çocukların aynı odada yatmaları kötü sonuçlar doğurabileceği nedeniyle yasaklanmıştır.

3. Çocukların ve Hizmetçilerin Evlere ve Odalara İzinsiz Girmelerine Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Kur'an'da “*Ey müminler! Ellerinizi altında bulunan (köle ve cariyeleriniz) ve içinizden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar, sabah namazından önce, öğleyin soyduğunuz vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza gireceklerinde) sizden üç defa izin istesinler. Bunlar, mahrem (kapanmamış) halde bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında ne sizin için ne de onlar için bir mahzur yoktur. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz.*”³⁴¹ buyurulmuş ve bu ayetle kendisinde dinlenen üç vakit dahilinde çocuk ve hizmetçilerin odalara izinsiz girmeleri yasaklanmıştır.

Ebû Hayyân, bu konuda yasaklamanın sebebini belirterek şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “*Sabah namazı vakti yataklardan kalkma ve gecelikleri çıkarma zamanı olup, uyanıklık haline geçiş vaktidir. İkinci bir vakit ise, öğlen vakti olup kaylule vakti için hazırlık zamanıdır. Üçüncü vakit ise, uyku için elbiselerden soyunup yatağa girmek vaktidir. Bu üç vakitten her biri mahrem zamanlar olup, insanların tesettürlerinden çıktıkları hususi vakitlerdir.*”³⁴² İbnu'l-Arabî'ye göre

³⁴⁰Mahmud Muhammed Hitâb es-Subkî (ö. 1352/1933), *el-Menhelu'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Suneni'l-Îmâm Ebî Dâvud*, Muessesetu't-Târihi'l-Arabî, Beyrût 1394h, IV/362.

³⁴¹24.Nûr, 58.

³⁴²Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî (ö. 745/1344), *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, VI/436.

istirahat edilen bu üç vakit Arapların adetidir ve onların dinlenme zamanları olup, istenmeyen manzaralarla karşılaşılması için izinsiz girilmemesi gereken zamanlardır.³⁴³ Hatta bu saatlerin dışındaki vakitler için dahi Hz. Peygamber'in "*Biriniz üç defa izin ister de kendisine izin verilmezse geri dönüversin.*"³⁴⁴ hadisi gereğince izin alınması gerekli kılınmıştır. Bu da, insanların saygınlık ve ırzlarını korumak için ön görülmüştür ve İslam hukuku bu yönden gelen zararları engellemeye çalışmıştır.

4. Çocuğun Varisi Olduğu Babasını Öldürmesi Durumundaki Hükme Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Peygamber'in "*Öldüren kişi mirasçı olamaz.*"³⁴⁵ hadisinden anlaşılan genel manaya göre İslam hukukçularının bu hükmün bir kısmında ittifak ettiklerini diğer bir kısmında da ihtilafa düşüklerini görüyoruz.

Yukarıda zikredilen hadis ile hareket eden İbn Kudame, İslam hukukçularının, babasını amden³⁴⁶ (bilerek) öldüren çocuğun mirastan ve diyetten bir pay alamayacağı konusunda ittifak ettiklerini ifade etmektedir.³⁴⁷ Fakat İslam hukukçuları babasını hata ile öldüren çocuğun mirastaki durumu hakkında ihtilaf edip iki görüşe ayrılmışlardır.

Birinci görüş; Malikîler, çocuğun babasının malına mirasçı olduğunu, fakat diyetten pay alamayacağını söylemişlerdir.³⁴⁸ Malikîler'e göre, "*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi)*

³⁴³İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III/415.

³⁴⁴Muslim, (K. el-Âdâb/2153), IV/360.

³⁴⁵Abdurrazzâk, IX/403.

³⁴⁶"Katli Amd": öldürmeye kastetmenin şüpheye yer bırakmayacak derecede kesin olmasıdır. Çocuğun ve delinin öldürmesi gibi şüphenin bulunduğu durumlar bunun içine dahil değildir. Bkz: Serahsî, XXX/61; Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb (ö. 595/1198), *Tahrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*, Dâru'bni Affân (b.y) (t.y), II/403.

³⁴⁷Bkz: İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/150.

³⁴⁸Ebü Zeyd el-Kayravânî, *Metnu'r-Risâle*, s.162.

emreder.”³⁴⁹ ayetinin umûm anlamı, katil ve katil olmayan çocukları kapsamaktadır.³⁵⁰

Onların sünnetten delili yukarıda zikredilen hadisin genel hükmünden babasını hatayla öldüren çocuğun ayrı tutulmasıdır.³⁵¹

Abdulvehhâb el-Bağdâdî'nin “*Çocuğun babasını hatayla öldürmesinin haramlığıyla mirastan pay almasının haram olması aynı manada olmayıp farklı manalar içerir. Bu durumda din kısas uygulamayacağını ve çocuğun mirastan mahrum olmayacağını ifade etmektedir.*”³⁵² ifadesinde olduğu gibi aklî delil getirenler de bulunmaktadır.

İkinci görüş ise Hanefi,³⁵³ Şafîi³⁵⁴ ve Hanbelîlerin³⁵⁵ görüşüdür. Bu görüşe göre çocuk, âkıl ve ergin olduğu halde babasını ister hatayla öldürmüş olsun ister bilerek öldürmüş olsun mirastan mahrum olur.

İbn Kudame'nin *bu hadisten dolayı çocuk, babasını ister hatayla öldürmüş olsun ister bilerek öldürmüş olsun mirastan mahrum olur.*”³⁵⁶ ifadesinden hareketle hadisin genel mefhumuna dayandıkları anlaşılmaktadır. Buna ilaveten Şîrâzî'nin “*Katilin mirastan menedilmesi, mirası vaktinden daha önce almak istemesini engellemek içindir ve bundan dolayı ne olursa olsun katilin mirastan menedilmesi gerekir.*”³⁵⁷ şeklindeki ifadesine göre seddu'z-zerâi'yi uygulamışlardır. Bu meselede İslam hukukçularının zikrettiğimiz görüşlerinden iki temel prensip çıkarabiliriz.

Birincisi: Onlar, bilerek öldürme durumunda çocuğun mirastan pay almasını engelleyerek seddu'z-zerâi' ilkesine dayanmışlardır. Çünkü kim katili mirasçı

³⁴⁹4.Nisâ, 11.

³⁵⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, XIII/20.

³⁵¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, XIII/20.

³⁵² Abdulvehhâb el-Bağdâdî, *el-İsrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, V/193.

³⁵³ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr fî Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımeşk 2009, IV/504.

³⁵⁴ Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Muhezzeb fî Fıkhı'l-İmâmi'sh-Şafîi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1995, II/407; Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Selame el-Kalyûbî (ö. 1069/1658) ve Şihâbuddîn Ahmed Umeyra (ö. 864/1459), *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyra alâ Şerhi Celâlidin Muhammed Ahmed el-Muhallâ ala'l-Minhâci't-Tâlibîn*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1956, III/148.

³⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/150.

³⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/150.

³⁵⁷ Şîrâzî, II/407.

kılırsa, mirasını almak için kendisine mirasçı olduğu kişiyi öldürmeye mirasçıyı teşvik etmiş gibi olur.

İkincisi: Malikîler, bilerek öldürme durumunda söyledikleri sözden dönüp, hatayla öldürmeyi hadisin hükmü içine dâhil etmeyip, bu konuda seddu'z-zerâi' ilkesine itibar etmemişlerdir. Malikîler diğer konularda itibar ettikleri gibi burada da seddu'z-zerâi' ilkesine itibar etselerdi katilin mirasçı olamayacağını söylemeleri gerekirdi.

Bütün bu belirttiğimiz hususlardan dolayı Malikîler dışındaki üç mezhebin görüşünün delillerinin de kuvvetli olması dolayısıyla tercih edilmesi gereken görüş olduğunu söyleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BOŞANMADA SEDDU'Z-ZERÂİ'NİN HUKUKİ SONUÇLARI

I. Bazı Boşanma Çeşitleri ile İlgili Olarak Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları

A. Tek Bir Lafızla Üç Boşamanın Hükmüne Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Sahih sünnette tek bir lafızla üç talak Hz. Peygamber zamanında İbn Abbas'tan rivayet edilen “*Resûlullah (s.a) ile Ebû Bekr devirlerinde ve Ömer'in (r.a) hilâfetinin iki yılında üç talâk bir sayılırdı. Bilâhare Ömer b. Hattâb (r.a) “İnsanlar kendilerine mühlet verilmiş olan bir işte acele gösterdiler. Keşke şunu onlara infaz etse idik! dedi ve onu kendilerine infaz etti.”*³⁵⁸ şeklindeki hadisten dolayı tek talak kabul edilmiştir. Bu temel üzerine İslam hukukçularının bu meselede iki görüş ortaya koydukları görülmektedir:

Birinci görüş; dört mezhep imâmının ve birçok İslam hukukçusunun da içinde bulunduğu cumhurun tek lafızla üç talakın gerçekleştiğini kabul ettikleri görüştür.³⁵⁹ Onlara göre talakın zifaktan önce ya da sonra olmasında bir fark yoktur. Bu görüşte onlar, yukarıda zikredilen İbn Abbâs'ın rivayetinden anlaşılan Ömer b. Hattâb'ın dayandığı ve onayladığı maslahatı kabul etmişlerdir. Çünkü o rivayetten anlaşılan, insanların cahiliye devrinde olduğu gibi meşru bir sebep olmaksızın eşlerini boşamasıdır. Bu alışkanlıklara insanların dönmemeleri için seddu'z-zerâi' ilkesine dayanarak Ömer b. Hattâb bu hükümde maslahatı uygulamıştır.

İkinci görüş ise; İbn Hazm'ın zifaf olmuş ve olmamış kadını hükümde ayırdığı görüştür. Zifaf gerçekleştiği durumda erkeğin bir seferde üç kere boşamadan kastı tekrar etmek olursa ve bu tekrarları kadına bildirme amacı ile yapmadıysa İbn

³⁵⁸Muslim, (K. et-Talâk/1472), II/677.

³⁵⁹Mevlânâ Şeyh Nizâm, (ö. 592/1196) *el-Fetâva'l-Hindîyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, I/392; Ebû Zeyd el-Kayravânî, *Metnu'r-Risâle*, s.109; Ebu'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, (ö. 502/1108), *Bahru'l-Mezheb fi Furûi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 2002, X/11; Şerafuddîn Musa b. Ahmed el-Hicâvî, (ö. 968/1560), *Zâdu'l-Mustakni' fi'Hisâri'l-Mukni'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994, s.82.

Hazm cumhurun kavline katılmaktadır. Ancak eğer bu şartlar yoksa o zaman İbn Hazm bir talakın gerçekleştiğini söylemiştir.³⁶⁰ Zifafın olmadığı durumda İbn Hazm, bu şekilde gerçekleşen boşamayı bir talak kabul etmiştir. Onun bir talak kabul etmesinin sebebi, geçerli olan ilk boşamada adamın kadına geri dönememesidir. Çünkü ona göre zifaf olmamış kadın boşandığında ayette “*Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da, henüz zifafa girmeden onları boşarsanız, onları sayacağınız bir iddet süresince bekletme hakkınız yoktur.*”³⁶¹ şeklinde açıklandığı üzere iddet bekleme durumu olmadığından adamın diğer boşamalarının geçerliliği yoktur.³⁶² Burada İbn Hazm’ın cumhura katıldığı birinci hükmünü erkeğin niyetine ve maksadına bina ettiğini görüyoruz. Zifaf olmamış ve iddeti de olmayan kadın hakkındaki ikinci görüşünde ise, bu kadının talakı, erkek için geri dönüşün ancak nikâhla mümkün olacağı bir talaktır. Bu talakla kadın namahrem olduğundan diğer talaklar kadın üzerinde gerçekleşmeyip geçersiz olmuştur.

B. Ölüm Hastalığındaki Adamın Eşini Boşamasına Seddu’z-Zerâi’nin Etkisi

İslam hukukçuları, ölmek üzere olan adamın hanımını boşamasının geçerliliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Fakat boşadığı eşinin mirası hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Birinci görüş; bu görüş Hanefî mezhebinin görüşü olup onlara göre ölüm hastalığındaki adam eşini bâ’in³⁶³ talakla boşadığında adam ölürse, kadın da iddet süresi içindeyse, kadın varis olur. Fakat kadının iddeti bittikten sonra adam ölürse ve zifaf olmadan talak gerçekleşirse kadın mirasçı olamaz.³⁶⁴

Onların bu iki farklı durumdaki hükümlerinin ayrı olmasının delili; Mergînânî’nin “*Kadının göreceği zararın engellenmesi ve mirasçı olabilmesi için kadının iddeti bitene kadar erkeğin maksadı ertelenir*”³⁶⁵ şeklindeki açıklamasına göre seddu’z-

³⁶⁰İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/174-176.

³⁶¹33. Ahzâb, 49.

³⁶²İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/174-176.

³⁶³“Bâin Talak”: Nikâh akdini kaldıran, fakat her iki tarafın arzusu ile tekrar birleşmeyi mümkün kılan boşamadır. Bkz: Mevsilî, III/162.

³⁶⁴Serahsî, *el-Mebsût*, XXX/60; Mergînânî, IV/150.

³⁶⁵Mergînânî, IV/150.

zerâi'dir. Yine Semerkandî'nin “*Bu görüş Hanefilerin istihsanıdır*”³⁶⁶ ifadesinden seddu'z-zerâi'nin istihsan olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İkinci görüş, Şafiîlerin görüşüdür³⁶⁷ ve onlara ait bu konuda iki görüş vardır:

1. Bu görüşte Şîrâzî'nin açıkladığı gibi Şafii'den üç durum gelmiştir.

a. Bu durum Hanefilerin zikredilen görüşüne benzemektedir.

b. Kadın boşamadan sonra evlenmezse mirasçı olur.

c. Adam kadının mirastan pay almasını engellemek için boşadığından dolayı kadın ne olursa olsun mirasçı olur, evlense bile miras hakkı iptal olmaz.³⁶⁸

Şîrâzî'ye göre Şâfiî'nin kadının mirasçılığına hükmetmesindeki amaç, kadının zarar görmemesidir. Aynı zamanda adamın da kadını mirastan engelleme niyetiyle boşamakla itham edilmesinden dolayı böyle bir hüküm verilmiştir.”³⁶⁹ Bunun için Şâfiî'nin burada Hanefilere uyduğunu görüyoruz.

2. Kadın mirasçı olamaz.³⁷⁰

Buradaki delil, Muzenî'nin “*Hastanın ölmeden yaptığı boşama beynûne olup mirasçılığı engellemektedir. Çünkü kadın, kendisine mirasçı olan kocasına mirasçı olur. Kocanın kadına mirasçı olma durumu ortadan kalktığından kadın da mirasçı olamaz*”³⁷¹ şeklindeki ifadesine göre kıyastır.

Üçüncü görüş; Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den gelen çok rivayet bulunmakla beraber meşhur olanı, kadının evlenmediği sürece mirasçı olmasıdır.³⁷² Kadının iddet bittikten sonra da mirasçılığının devam etmesinin sebebi, İbn Kudâme'ye göre kocanın boşamayla kadını mirastan mahrum bırakma isteğidir.³⁷³

³⁶⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâuddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1984, II/186. Semerkandî, II/186.

³⁶⁷ Bkz: Şîrâzî, II/408, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil el-Muzenî (ö. 264/877), *Muhtasaru'l-Muzenî fi Furûi's-Şafiiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, s. 259.

³⁶⁸ Şîrâzî, II/408.

³⁶⁹ Şîrâzî, II/408.

³⁷⁰ Muzenî, s. 259.

³⁷¹ Muzenî, s. 260.

³⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/195; Buhûtî, *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdu'l-Mustakni'*, II/295.

³⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/195.

Ahmed b. Hanbel'in görüşüne baktığımızda iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisi, kadına gelebilecek zararı engellemek için seddu'z-zerâi'ye dayanmıştır. Diğer durumsa, Şafiî'nin bazı görüşlerinde gördüğümüz gibi kadının mirasçılığı evlenmemesi şartına bağlanmıştır. Evlenmeme şartı konulmasının sebebi şu olabilir: kadın, boşamadan sonra evlendiğinde kendisine nafaka durumunu, haklarını ve yaşam sorumluluğunu üstlenecek birisini bulmuştur. Evlenmediğinde ise, bu ihtiyaçları giderilmemiş olur. Gerçekleşebilecek bu zarar dikkate alınarak onun geçimine yardımcı olmak için mirasçılığına hükmedilmiştir.

Dördüncü görüş; Malikîlerin görüşü olup, kadının her ne olursa olsun bütün bu durumlarda mirasçı olacağı şeklindedir.³⁷⁴ Onların bu hükümdeki delili, erkeğin kötü niyetle itham edilip, bu kötü niyetinden dolayı kadına zarar gelmemesi içindir.³⁷⁵

Beşinci görüş; Zahirîlerin görüşü olup, kadının her ne olursa olsun bütün bu durumlarda mirasçı olamayacağı şeklindedir.³⁷⁶ Onlar, "kişinin ölüm hastalığındaki boşaması sağlıklı olduğu zamanki boşaması gibidir"³⁷⁷ diyerek iki durum arasında fark gözetmemişlerdir. Bu açıklamalardan sonra görüyoruz ki kadının mirasçı olacağını söyleyen İslam hukukçuları, kadına gelecek zararı dikkat alarak seddu'z-zerâi' kuralına uymuşlardır.

³⁷⁴Abdullah b. Abdirrahmân Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö.386/996), *en-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Mudevveneti min Gayrihâ mine'l-Ummuhât*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1999, V/97; Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu Muvattâ Mâlik*, V/348.

³⁷⁵Ebû Zeyd el-Kayravânî, *en-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Mudevveneti min Gayrihâ mine'l-Ummuhât*, V/97.

³⁷⁶İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/218.

³⁷⁷İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/218.

II. İddet Bekleyen Kadının Durumları ve Hakları ile İlgili Seddu'z-Zerâi'nin

Hukuki sonuçları

A. İddet Bekleyen Kadının Durumlarında Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki

Sonuçları

1. İddet Bekleyen Kadına Evlenme Teklifinde Bulunmaya Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

Kadının iddet bekleme durumu, eşi ölmüşse ya da boşanmışsa söz konusu olur. Ona yapılan evlenme teklifi Şirbînî'nin ifade ettiği gibi ya kadına “Seninle evlenmek istiyorum.” şeklinde açık olarak ifade edilir ya da “Sen çok güzelsin!” diyerek ima ile söylenir.³⁷⁸

Vefat ya da boşama iddeti bekleyen kadına açık beyânla evlilik teklifinde bulunmak İslam hukukçularının ittifakıyla caiz değildir.³⁷⁹ Bu hükmün delili, “*Meşru sözler söylemeniz müstesna sakın onlara gizlice buluşma sözü vermeyin.*”³⁸⁰ ayetidir. Çünkü ayette Cessâs'ın ifade ettiği gibi kastedilen evlenme teklifinin açıkça beyân edilmesi ve iddeti bittikten sonra kadınla evlenmek üzerine anlaşmadır.³⁸¹

Hükmün seddu'z-zerâi' yönünden dayanağını ise, Şâfiî ve İbn Kudâme, “*evlenme teklifi bu durumda mubah olursa kadın teklifi hemen kabul etmek için iddetinde yalan söyleyebilir.*”³⁸² şeklinde açıklamaktadırlar.

Kocası öldüğünden dolayı iddet bekleyen kadına imayla evlenme teklifinde bulunma konusunda İslam hukukçuları, “*(İddet beklemekte olan) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur.*”³⁸³ ayetine dayanarak caiz olduğunda ittifak etmişlerdir.³⁸⁴

³⁷⁸ Şirbînî, III/183.

³⁷⁹ İbn Âbidîn, V/221; Şirbînî, III/184; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/572; Âbî'l-Ezherî, *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasari Halîl*, I/276.

³⁸⁰2. Bakara, 235.

³⁸¹Bkz: Cessâs; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/425; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/285.

³⁸²Şâfiî, VI/103; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/572.

³⁸³2. Bakara. 235.

³⁸⁴İmayla ve açıkça olan evlenme tekliflerinin hükümlerinin ayrı olmasının hikmeti, imayla yapılan evlenme teklifinde çoğunlukla kadının cevap vermesi beklenmez ve evlenme teklifinin dışında başka bir şeyde kastedilmiş olabilir. Bkz: Cessâs; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/423; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/572.

Eşi boşadığından dolayı iddet bekleyen kadına gelince, onun hükmü şu iki duruma göre değişir:

a. Ric'î talakla³⁸⁵ boşanmış kadının durumu

Eşinin ric'î talakla boşadığı kadına ima ile bile olsa evlenme teklifinin caiz olmadığına İslam hukukçularının ittifakı bulunmaktadır.³⁸⁶ Kâsânî, bu hükmün delilini açıklayarak şöyle demiştir: “Eşinin boşadığı kadın, birçok yönden nikâh bağıyla boşayanın eşi olmaya devam eder. Bu kadına boşamadan önce evlenme teklifinde bulunmak caiz olmadığı gibi ric'î boşanmadan sonra da açık veya imayla evlenme teklifi caiz değildir.”³⁸⁷

Boşamanın ric'î talakla değil de üç talakla gerçekleştiği durumda, İslam hukukçuları iki görüşe ayrılmışlardır.

Birinci görüş; Malikîlerin,³⁸⁸ Hanbelîlerin³⁸⁹ ve Şafîîlerin³⁹⁰ de içinde bulunduğu çoğunluk bunun caiz olduğunu belirtmişlerdir. Fakat Şafîî kişinin ihtiyatlı davranarak yapmamasının daha evla olduğunu belirtmiştir.³⁹¹

Onların dayanağı “(İddet beklemekte olan) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur.”³⁹² ayetinin genel anlamıdır.³⁹³ İbn Kundus’un “Eşi ölmüş olan kadının eşine dönmesi mümkün olmadığı gibi ric'î talakla boşanmış kadının tersine üç talakla boşanmış kadının da eşine dönmesi mümkün değildir.”³⁹⁴ şeklinde belirttiği gibi onlar, üç talakla boşanmış kadının durumunu, eşi vefat etmiş kadının durumuna kıyas etmektedirler. Aralarındaki ortak illet eşlerine dönememeleridir.

İkinci görüş ise, caiz olmadığını ifade eden Hanefîlerin görüşüdür.³⁹⁵

³⁸⁵Ric'î talak: Nikâh akdini icap ettirmeyen, sırf kocanın rücu ile nikâhın devamını gerekli kılan boşamadır. Bkz: Mavsilî, III/196.

³⁸⁶Âbî'l-Ezherî, *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasari Halîl*, V/276.

³⁸⁷Kâsânî, III/204.

³⁸⁸Âbî'l-Ezherî, *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasari Halîl*, V/276.

³⁸⁹İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/572.

³⁹⁰Şîrbînî, III/184.

³⁹¹Şafîî, VI/102.

³⁹²2. Bakara. 235.

³⁹³İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/572; Şîrbînî, III/184

³⁹⁴Takiyyuddîn Ebû Bekr b. İbrâhim b. Yûsuf b. Kundus el-Ba'îf. (ö. 861/1456), *Hâşiyetu'bnî Kundus* (el-Furû' ve Tashîhu'l-Furu' ile birlikte), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2003, VIII/192.

³⁹⁵İbn Âbidîn, V/221.

Yukarıda zikredilen (*İddet beklemekte olan*) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur.”³⁹⁶ ayeti hakkında Mergînânî şöyle söylemektedir: “*Bu ayetin eşi vefat etmiş kadınlara has bir ayet olduğunu onların dışında iddet bekleyen kadınlar için geçerli olmadığını beyân etmişlerdir.*”³⁹⁷ Onlar, bu ayetten yola çıkarak İbn Âbidîn’in “*Boşayan kişi, boşadığı kadına yapılan evlenme teklifinden üzüлp, evlenme teklifi yapanla aralarında düşmanlık ve kin oluşabilir. Çünkü evlilik bağının kopması yakın bir zamanda olmuştur, bu yüzden kalplerin sakinleşmesi ve unutulması için insanlar belli bir süreye ihtiyaç duyarlar*”³⁹⁸ şeklindeki açıklamasına göre seddu’z-zerâi’ ilkesine dayanmışlardır. Burada Hanefîlerin görüşünün, Müslümanların arasında kine, nefrete ve düşmanlığa sebep olmamasından dolayı İslam hukukunun maksatlarına daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar kıyas bize birinci görüş sahiplerinin görüşünü söylememizi gerektirse de, eşinden üç talakla boşanmış kadınla kocasının vefatından dolayı iddet bekleyen kadın arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kocası vefat etmiş kadına evlenme teklif edildiğinde bu kin ve düşmanlığa sebep olmaz. Fakat yaşayan ve onun durumuna şahit olan kocasından ayrılan kadına gelince, ona evlenme teklifi yapıldığında bu durum teklifi yapanla eski koca arasında kine ve düşmanlığa sebep olacağından kocası vefat etmiş kadının tersine bu kadına yapılan evlenme teklifi uygun olmaz.

2. İddet Bekleyen Kadının Evlenmesine Seddu’z-Zerâi’nin Etkisi

Daha önceki meselede zikrettiğimiz gibi şüphesiz iddet bekleyen kadınlara evlilik teklifinin açıkça yapılması hiçbir durumda caiz olmadığından mantıkî olarak iddet bekleyen kadınla evlenmek de şer’an caiz değildir. Çünkü evlilik teklifi evlenmeye vesiledir, bundan dolayı da bu vesilenin sonunda ulaşılacak olan evlilikten, daha sonra açıklayacağımız üzere, birçok problem çıkacağından bu vesile haram kılınmıştır.

³⁹⁶ 2. Bakara,235.

³⁹⁷Mergînânî, V/443.

³⁹⁸İbn Âbidîn, V/221.

İslam hukukçuları, yukarıdaki hükme ve bu konudaki “*Farz olan bekleme müddeti dolmadan, nikâh kıymaya kalkışmayın.*”³⁹⁹ ayetine dayanarak iddet bekleyen kadınla evlenmenin şer‘an caiz olmadığını belirtmekte bu nikâhın geçersiz olduğunda görüş birliği içindedirler.⁴⁰⁰

Nevevî’ye göre iddet bekleyen kadınla evlenmenin haram olmasının illeti, bu evliliğin, kadının rahminde önceki eşten ve daha sonraki eşten kalan şeylerin bir araya gelmesiyle nesebin karışmasına engel olmaktır.⁴⁰¹ Bunun için bu evliliğin seddu’z-zerâi‘ ile yasaklandığını söyleyebiliriz. Ancak Cessâs’ın dediği gibi İslam hukukçuları, iddet süresi içerisinde evlenen bir kişinin nikâhının feshinden sonra bu kişiyle iddet süresi bitiminden sonra evlenilip evlenilemeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir.⁴⁰² İslam hukukçularının çoğuna göre bu hükümden dolayı nikâh akdi iptal edilir ve kadının iddeti bittikten sonra, önceki iptal edilen nikâh içinde zifaf olsa da olmasa da o kişi, o kadınla yine evlenebilir.⁴⁰³ Ancak İmam Mâlik bir rivayetinde cumhurun tersine görüş bildirmektedir.⁴⁰⁴

3. İddet Bekleyen Kadının Yasının Hükümüne Seddu’z-Zerâi‘nin Etkisi

İddet bekleyen kadının yasının⁴⁰⁵ hükmü konusunun ayrıntılarına girmeden önce şunu bilmemiz gerekir ki, iddet bekleyen kadınlar üç kısımdır:

a. İslam hukukçularının ittifakıyla yas tutması gereken kadın

Bu kadın, kocası vefat etmiş ya da vefat etmeden önce talak-ı ric’î ile boşanmış kadındır.⁴⁰⁶

Bu konu üzerine İslam hukukçularının dayanakları nakil ve akıldır.

Nakil “*Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört*

³⁹⁹2. Bakara, 235.

⁴⁰⁰İbn Kudâme, *el-Kâfi*, Dâru Hicr,(b.y) (t.y), V/28; Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVII/347; Karâfi, *ez-Zehîra*, IV/193; Muhammed b. Huseyn el-Ankaravî (ö. 1098/1686), *el-Fetâvâ l-Ankaraviyye*, el-Matbaatu’l-Emîriyye, Bûlâk/Mısır 1281, I/96.

⁴⁰¹Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVII/347; Karâfi, *ez-Zehîra*, IV/193.

⁴⁰²Cessâs; *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I/426.

⁴⁰³İbn Kudâme, *el-Kâfi*, V/28; Muhammed b. Huseyn el-Ankaravî, I/96.

⁴⁰⁴Karâfi, *ez-Zehîra*, IV/193.

⁴⁰⁵ Yas: insanların dikkatlerini çekecek davranış ve yaşayış tarzından kendisini bir süreliğine men etmesidir. Makyaj sürme ve benzeri adetlerini terk etmesi gibi. Bkz: Ebu’l-Huseyn el-Yemenî, XI/81.

⁴⁰⁶Serahsî, *el-Mebsût*, VI/30; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI/223; İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, IV/136-137.

*ay on gün beklerler*⁴⁰⁷ ayeti ve Hz. Peygamberimizin “Allah’a ve kıyamet gününe inanan bir kadına, bir kişinin ölümünden dolayı üç geceden fazla yas tutması helal olmaz. Şu kadar var ki, kocasının ölümünden dolayı kadın dört ay, on gün süslenmeyi terk eder.”⁴⁰⁸ hadisidir.

Aklî delile gelince, Aynî’nin belirttiğine göre yasin iki anlamı vardır:

Birinci anlam: Bu yasta nikâh akdinin ortadan kalkmasından dolayı duyulan üzüntü ve kederi ortaya çıkarma söz konusudur.

İkinci anlam ise, erkeklerin, kocası ölmüş kadınlara meyletmemeleri ve yine kadınların da erkeklere meyletmemeleri, kötülüğü engelleme ve nesli koruma maksatları vardır. Çünkü kadınların süslenmeye ve güzel görünmeye olan arzuları harama yaklaşmaya vesiledir ve bu da nesillerin karışmasına yol açar.⁴⁰⁹ Bu sebeple İslam hukukçuları seddu’z-zerâi’yi uygulayarak kadına yas tutma iznini vermişlerdir.

b. İddetli kadının İslam hukukçularının ittifakıyla yas tutmaması

Bu kadın, kocası vefat etmediği halde ric’î talakla boşanmış kadındır.

İslam hukukçularına göre bu kadın iddetini beklerken evlilik bağı tamamen kopmadığından eşi için süslenir, koku sürer ve böylece eşinin kendisine dönmesini ister.⁴¹⁰ Burada delil olarak kocası vefat etmiş kadın hakkında yukarıda geçmiş olan ayet ve hadisin mefhumu muhalifini delil olarak getirmişlerdir. Çünkü bu durumda koca vefat etmemiş ve eşine dönmesi mümkündür. Çünkü buradaki kadın, yaşayan kocası tarafından ri’cî talakla boşanmış kadındır. Eşler arasında kesin boşama gerçekleşmeden kocanın eşine dönmesine vesile olacak bütün meşru yolları kullanmak İslam hukukunun amaçlarındandır. Bundan dolayı kadının yas tutmayıp aksine eşinin gönlünü hoş etmek için süslenip, güzelleşmesi istihsan olarak değerlendirilebilir.

c. Yas hükmünde ihtilaf edilen kadın

Bu kadın eşinden ric’î talakla değil de bâin talakla boşanmış olan kadındır.

Bu konuda iki görüş vardır.

⁴⁰⁷2. Bakara, 234.

⁴⁰⁸Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/796), *el-Muvatta’*, (K. et-Talâk/101), İhyâu’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrût 1985, II/597.

⁴⁰⁹Aynî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, V/436- 437

⁴¹⁰Ebu’l-Huseyn el-Yemenî, XI/78; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, V/42.

Birinci görüş; Malîkîlerin,⁴¹¹ ikinci dönemdeki görüşü ile Şafî'nin,⁴¹² bir rivayette Ahmed b. Hanbel'in⁴¹³ ve Hanefîlerden Serahsî'nin⁴¹⁴ görüşleridir. Buna göre kadının yas tutmasına gerek yoktur.

Onlar, İbn Rüşd'un "*Bâin talakla boşanmış kadını yaşayan kocasının ric'î talakla boşadığı kadına, talak lafzının ortaklığından dolayı kıyas etmişlerdir.*"⁴¹⁵ şeklindeki açıklamasına göre kıyas deliline dayanmışlardır.

Aklî delilleri ise Bâcî'nin, Serahsî'nin ve Aynî'nin dediği gibi şunlardır:

1. Kocasını onu sevmesine ve onunla beraber yaşamayı istemesine rağmen kocasının ölümüyle ondan ayrılan kadının bu ayrılığın üzüntüsünü ve kederini göstermesi gerekir. Fakat kocası kendi isteğiyle ve bâin talakla onunla beraber olmak istemediği için boşadığı kadının -mulâane'deki⁴¹⁶ gibi- yas tutması gerekmez.⁴¹⁷
2. Kocasının bâin talakla boşadığı ve eşinin ona kaba davranıp başka birisini ona tercih ettiği kadın nasıl bu kocaya üzülsün ve onun ardından yas tutsun, bunun aksine böyle bir kocadan kurtulduğu için sevinebilir.⁴¹⁸
3. Kocasını vefat etmiş olan kadının yas tutmasını gerektiren sebep, "*Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler...*"⁴¹⁹ ayetine göre kocanın vefatıyla nikâhın sona ermesidir. Ama bizim bahsettiğimiz kadının kocası vefat etmemiştir.⁴²⁰

İkinci görüş, bu görüş Mergînânî ve diğer Hanefî İslam hukukçularının görüşüdür. Onlara göre bâin talakla boşanmış kadının yas tutması gerekir.⁴²¹

Aynî'nin "*a. Kadın hürmetini ve huzurunu sağlayan evlilikten uzak kaldığı için, onun üzüntüsünü ve kederini göstererek yas tutması gerekir, çünkü kadının bâin*

⁴¹¹Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu Muvattâ Mâlik*, V/475.

⁴¹²Ebu'l-Huseyn el-Yemenî, XI/78.

⁴¹³İbn Kudâme, *el-Kâfî*, V/42.

⁴¹⁴Serahsî, *el-Mebsût*, VI/39.

⁴¹⁵İbn Rüşd el-Hafîd, II/124.

⁴¹⁶Mulâane: "Karı kocanın hâkim karşısında usulüne uygun olarak dörder defa şهادette bulunduktan sonra kendi üzerlerine Allah'ın lanet ve gazabını okumalarıdır. Bkz: Mevsilî, III/239.

⁴¹⁷Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ Mâlik*, V/475.

⁴¹⁸Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V/438.

⁴¹⁹2. Bakara, 234.

⁴²⁰Serahsî, *el-Mebsût*, VI/39.

⁴²¹Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V/434.

talakla boşanması eşiyle olan ilişkisi tamamen kesildiğinden dolayı eşinin ölmesinden daha kötüdür.

b. Yas, bir yönden nikâhın sona ermesinin kocanın sert davranışına bakmaksızın Allah'ın iradesiyle ilgili olduğundan dolayı gerekmektedir”⁴²² şeklindeki ifadelerine göre onlar aklî delile de dayanmışlardır.

Tercih edilen görüşe gelince bu iki görüşün ortasında görebildiğimiz yukarıdaki delillere göre mutedil bir görüş beyân edebiliriz. Yaşayan kocanın bâin talakla boşadığı kadın, ric'î talakla boşanmış kadının durumuna benzediği için yas tutmayı, iddetini tamamlar. Bâin talakla boşandıktan sonra iddet beklediği esnada ise kocası vefat etmiş kadına benzediğinden yas tutması gerekir.

B. İddet Bekleyen Kadının Hakları ile İlgili Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları

1. Bâin Talakla Boşanmış Bir Kadının, İddetten Çıktıktan Sonra Emzirme Ücretine Hak Sahibi Olması Meselesinde Seddu'z-Zerâi'nin Etkisi

İslam hukukçuları arasında, iddetten çıkmış ve bâin bir talakla boşanan kadının, emzirme ücretini hak ettiği konusunda bir ihtilaf yoktur.

İbn Nuceym'e göre kadın başkasının çocuğunu emzirmede nasıl ücreti hak ediyorsa kendi çocuğunu emzirme konusunda ücret almaya daha fazla hak sahibidir.⁴²³ Çünkü Yüce Allah “Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretlerini verin, aranızda uygun bir şekilde anlaşın.”⁴²⁴ buyurmuştur. İbnu'l-Arabî'ye göre Yüce Allah, bu ayeti kerimede hanımlarını bâin talakla boşayan erkeklerin, boşanmış kadınlarına emzirme ücretlerini vermelerinin vâcip olduğunu belirtmiştir.⁴²⁵ Ahmed Ferrâc el-Huseyn'in, “*Ahkâmu'l-Usra fi'l-İslâm*” adlı eserinde “Kadının bu halinde, erkeğin kadına nafakayı vermesi vâcip değildir, çünkü kadınla erkek arasındaki eşlik ilişkisi sona ermiştir ve artık evliliğin de hukuken etkisi yoktur. Bununla beraber kadının

⁴²²Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V/437-438.

⁴²³İbn Nuceym, IV/345.

⁴²⁴65. Talâk. 6.

⁴²⁵İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV/288.

*herhangi bir ücret almadan emzirmeyle sorumlu tutulması, ücrete ihtiyacı olduğu bir durumda ve nafakanın sona ermiş olduğu halde, kadına verilen bir zarar olur ve bu da caiz değildir*⁴²⁶ şeklinde belirttiği gibi emzirme ücretine hak sahibi olmasının sebebi, kadının zarar görmemesidir. Bunun için kadının evlilik ilişkisi kesildiği zaman kocasından nafaka hakkı kalmadığından, emzirme ücretini alma hakkı mevcut olur. Bu hükmün uygulanmasının sebebi, kadının halen emen çocuğuyla ilgili olarak sahip olduğu sorumlulukları yerine getirmesinde herhangi bir zorluk yaşamaması ve ona herhangi bir zarar gelmemesi fikridir.

2. İddetten Sonra Kadına Mut'a Ödeme Sorumluluğuna Seddu'z-Zerâf'nin Etkisi

İslam hukukçuları, kocadan meydana gelen bir ayrılık sebebiyle kadın için mut'a⁴²⁷ verilebileceğinde ittifak etmişlerdir.⁴²⁸ Fakat konunun detaylarına inildiğinde onlar, mut'anın gerekli olması hakkında iki esas üzerinde ihtilaf etmişlerdir:

Birinci görüş; Mut'a müstehaptır. Bu görüş, Malikîlerin dayandığı görüştür.⁴²⁹

Onların Kur'an'dan delilleri Allah Teâlâ'nın şu ayetleridir: *"Boşanmış kadınlara örfe uygun bir şekilde faydalanma vardır. (Bu) takva sahipleri üzerine bir borçtur."*,⁴³⁰ *"Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur. Zengin kudretince, eli dar olan, kendi halince olmak üzere onlara münasip tarzda müt'a versin. İyiliği şiar edinenlere, bunu yapmak bir borçtur."*⁴³¹ Bu iki ayeti delil olması yönünden incelersek Dusûkî'nin dediği gibi birinci ayetin, tüm boşanan kadınlar için genel olduğunu görürüz. İkinci ayet ise boşanan kadınların bir kısmına özel olarak gelmiştir. İki ayet de emir sîgasıyla

⁴²⁶ Ahmed Ferrâc el-Huseyn, *Ahkâmu'l-Usra fi'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrût 1998. s.274

⁴²⁷ Mut'a: Erkeğin, hanımından ayrıldığında hanımına verdiği paradır. Bkz; Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, V/636.

⁴²⁸ Ama ayrılık herhangi bir şekilde kadın tarafından talep edilir ya da kadın İslam'dan dönerse, kadına mut'anın ödenmesi zorunluluğu yoktur. Bu tarif için bkz: Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, V/638

⁴²⁹ Dusûkî, II/425

⁴³⁰2. Bakara, 241.

⁴³¹2. Bakara, 236.

gelmiştir. Fakat “حقا على المتقين” ve “حقا على المحسنين” lafızları karîne olarak alındığında iki ayetteki emrin müstehap olduğu tercih edilmektedir.⁴³²

Dusûkî'nin “Eğer mut'a vâcip olsaydı, zekât gibi miktarı belirlenmiş olurdu.”⁴³³ şeklindeki ifadesine göre mut'a farz olmadığından dolayı belirli bir miktar olmamıştır. “Zengin kudretince, eli dar olan, kendi halince olmak üzere onlara münasip tarzda müt'a versin.” ayetinde mut'a kocanın durumuna göre esnek bırakılmıştır.

İkinci görüş; boşanan kadına mut'anın verilmesi vâciptir. Bu görüş çoğu Hanbelîler, Zahirîler, Kerhî ve Razî gibi bazı İslam hukukçularının görüşüdür, ancak onlar şu sözlerle mut'anın gerekliliği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

- a. Boşanan tüm kadınlara mut'a hakkının verilmesi vâciptir diyen bu görüşün sahipleri Zahirîler⁴³⁴ ve Hanbelîlerdir.⁴³⁵ Onlar, Allah Teâlâ'nın “Boşanmış kadınlara örfe uygun bir şekilde faydalanma vardır. (Bu) takva sahipleri üzerine bir borçtur.”⁴³⁶ ve “Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur. Zengin kudretince, eli dar olan, kendi halince olmak üzere onlara münasip tarzda mut'a versin. İyiliği şiar edinenlere, bunu yapmak bir borçtur.”⁴³⁷ ayetlerini delil getirerek bu ayetlerin, mut'anın hükmünü tahsis etmeyip, boşanan tüm kadınları kapsadığını belirtmişlerdir.⁴³⁸
- b. Zifaktan önce boşanmış kadınlara mut'a hakkının verilmesi vâciptir. Bu görüş Kerhî, Râzî⁴³⁹ ve San'anî'nin⁴⁴⁰ dayandıkları görüştür. Onların delilleri Allah Teâlâ'nın “Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâh eder de sonra kendilerine dokunmanızdan önce onları boşarsanız bu durumda sizin için onların üzerinde sayacağınız bir iddet yoktur. Hemen onları (mehirlerinin yarısıyla) faydalandırın

⁴³²Dusûkî, II/425.

⁴³³Dusûkî, II/425.

⁴³⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/245.

⁴³⁵ Alâuddîn Ebu'l-Hasen Ali Suleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480), *el-İnsâfî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*, Matbaatu's-Sunneti'l- Muhammediyye (b.y)1956, VIII/302.

⁴³⁶2. Bakara, 241.

⁴³⁷2. Bakara, 236.

⁴³⁸Bkz; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X/245.

⁴³⁹Kâsânî, II/303.

⁴⁴⁰San'anî, III/417.

ve onları güzelce bir bırakmayla salıverin”⁴⁴¹ ayetidir. Onlar ayetteki “متعهن” lafzının gerekli emir sîgası olduğunu ve bu ayetin, boşanan her kadın için genel olarak gelen ayetleri neshettiğini belirtmişlerdir.⁴⁴²

Onların hadisten delili, Ebû Eyyed’den rivayet edilen “Peygamber (s.a), Cûniyye adında bir kadınla evlendiğinde, zifafa girecekleri zaman kadın O’ndan Allah’a sığındığını söyledi. Hz. Peygamber (s.a): “Sığımlacak olana sığındın.” dedi ve çıktı. Sonra Ebû Eyyed’e “Ona iki parça elbise/kumaş verin ve ailesinin yanına götürün”⁴⁴³ şeklindeki hadistir.⁴⁴⁴

Üçüncü görüş: Kendisiyle zifafa girilmeyen ve kendisine mehir tayin edilen kadınlar dışında, boşanmış her kadına mut’a nafakası hakkının verilmesi gerekir. Mehir tayin edilenler için ise mehrin yarısı vardır. Bu görüş, İbn Ömer b. Hattâb⁴⁴⁵ ve Şafîilerin⁴⁴⁶ dayandıkları görüştür.

Onların delilleri konusunda Şîrâzî’nin ve Mâverdî’nin ifadelerine göre Allah Teâlâ: “Boşanmış kadınlara örfe uygun bir şekilde faydalanma vardır. (Bu) takva sahipleri üzerine bir borçtur”⁴⁴⁷ ve “Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur. Zengin kudretince, eli dar olan, kendi halince olmak üzere onlara münasip tarzda müt’a versin. İyiliği şiar edinenlere, bunu yapmak bir borçtur”⁴⁴⁸ buyurmuş ve “Birinci ayette Allah Teâlâ, boşanmış kadınların geneli için mut’ayı gerektirmiştir. İkinci ayette ise Allah, mut’ayı boşanmış kadınlardan belirli bir gruba tahsis etmiştir. Bu tahsis edilen grup, kendileriyle zifafa girilmemiş olan kadınlardır. Bununla birlikte mut’a, zifafa girilmemiş ve kendilerine mehir tayin edilmemiş kadınlar içindir. Eğer mehir tayin edildiyse onlara mut’a yoktur, çünkü onlara tayin edilen mehir nafaka konumundadır”⁴⁴⁹ şeklinde değerlendirme yapmışlardır.

⁴⁴¹33. Ahzab, 49.

⁴⁴² Bkz; Kâsânî, II/297.

⁴⁴³Buhârî, (Fethu’l-Bâri kitabı ile birlikte), (K. et-Talâk/5255), IX/356.

⁴⁴⁴San’ânî, III/417.

⁴⁴⁵Abdurrâzâk, VII/68-69

⁴⁴⁶Şîrbînî, III/317; Şîrâzî, II/475.

⁴⁴⁷2. Bakara, 241.

⁴⁴⁸2. Bakara, 236.

⁴⁴⁹Şîrâzî, II/475; Mâverdî, IX/547

Dördüncü görüş: Mut'a, kendisiyle zifafa girilmemiş ve kendilerine mehir tayin edilmemiş olan boşanmış kadınlara verilmesi gerekir. Bunun dışındakilere mut'a gerekmez. Bu görüş, çoğu Hanefîlerin⁴⁵⁰ ve bazı Şafiî⁴⁵¹ ve Hanbelîlerin⁴⁵² görüşüdür. Ancak Hanefîler mut'ayı gerekmediği durumda mustehap olarak görmüşlerdir.

Onların delilleri, Allah Teâlâ'nın "*Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur. Zengin kudretince, eli dar olan, kendi halince olmak üzere onlara münasip tarzda mut'a versin. İyiliği şiar edinenlere, bunu yapmak bir borçtur.*"⁴⁵³ ve "*Fakat onlara gerçekten bir mehir tayin ettiğiniz halde kendilerine dokunmadan önce onları boşarsanız artık tayin ettiğinizin yarısı onlarındır.*"⁴⁵⁴ buyurduğu ayetlerdir. "*Birinci ayette zifafa girilmemiş ve mehir tayin edilmemiş kadına mut'a tahsis edilmiştir. İkinci ayet ise, mut'a değil de, tayin edilen mehrin yarısının kadına verilmesi gerektiğini gösterir.*"⁴⁵⁵ şeklindeki ifadeleriyle bunu delil haline getirmişlerdir. Onların akli delili de şudur: Mehir tayin edilmemiş kadının boşanması sahihtir ve nikâh da karşı tarafa mali bir bedel verilmesini gerektirdiği için bu tür kadına mut'a gerekmektedir.⁴⁵⁶ Sanki bu mut'a tayin edilmemiş mehre karşıdır. Burada İbnu'l-Arabî'nin "*Allah Teâlâ, boşanmanın kötü ve zararlı neticeleri kadına ulaşabileceği için zifaftan sonra boşanmış olan kadına mehri tam olarak ve zifaftan önce ise yarısını vermiştir. Eğer kendisine mehir tayin edilmeyen kadın zifaftan önce boşanırsa, bu kadın, o illetten dolayı mut'a nafakasına hak kazanır.*"⁴⁵⁷ şeklindeki ifadesine göre bu tür kadın zarar görmesin diye bu konuda seddu'z-zerâi'ye dayanmışlardır.

İslam hukukçularının bu konuda üç sebepten dolayı ihtilaf ettiklerini söyleyebiliriz.

⁴⁵⁰Kâsânî, II/297.

⁴⁵¹Mâverî, IX/549.

⁴⁵²İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/137.

⁴⁵³2. Bakara, 236.

⁴⁵⁴2. Bakara, 237.

⁴⁵⁵İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/140,141.

⁴⁵⁶İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/139.

⁴⁵⁷İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/291.

Birinci sebep; Karîne olup olmamasıdır. İslam hukukçularından kimisi, karîne olmadığından dolayı vâcip olması gerektiğini;⁴⁵⁸ kimisi de, karîneye itibar ederek müstehap olması gerektiğini söylemişlerdir.

İkinci sebep; Kurtubî'nin “İslam hukukçularının bazıları, zamirin boşanan kadınların hepsine, diğerleri ise boşanan kadınların yalnızca bir kısmına döndüğünü söylemişlerdir.”⁴⁵⁹ şeklindeki ifadesine göre Allah Teâlâ'nın "متعوهن" sözündeki zamirden kimin kastedildiğidir.

Üçüncü sebep; Umûmun tahsis edilmesindeki ihtilaftır. Yukarıda açıkladığımız gibi İslam hukukçularından bazıları, ayetlerin umûmunu kastederek, boşanan kadınların hepsine mut'anın vâcip kılındığını ifade etmişler, diğerleri ise umûm ifade eden ayetleri diğer ayetlerle tahsis ederek, mut'anın sadece kadınların bir kısmına vâcip kılındığını söylemişlerdir. Bu görüşleri arz ettikten sonra, açıkladığımız kuvvetli deliller ile mut'anın boşanan her kadın için olması gerektiğini ileri süren çoğunluğun görüşünü tercih ettiğimizi söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu konudaki ayetler, aşağıdaki yönleriyle mut'anın gerekliliğine delalet etmektedir.

1. Kurtubî'ye göre “فمتعوهن” ayetindeki emir, mut'anın vâcip olmasını gerektirir.⁴⁶⁰

2. “حقا على المتقين” ve “حقا على المحسنين” ayetlerindeki “حق” lafzı gerekliliğe delalet eden lafızlardandır.⁴⁶¹

3. Cessâs'ın ifade ettiği gibi “و للمطلقات متاع بالمعروف حقا على المحسنين” ayeti de aynı şekilde vâcip olmasını gerektirir.⁴⁶²

4. “على الموسع قدره و على المقتر قدره” ayeti de vâcip olduğuna delildir. Çünkü Cessâs'ın dediği gibi vâcip olmasaydı darlıkta ve bollukta koca istediği şekilde

⁴⁵⁸ Ayetteki “متعوهن” emrinin vacip olduğunu söyleyen Kurtubî, Seâlebî ve Şevkânî gibi İslam hukukçuları daha fazladır. Bkz: Kurtubî, IV/162; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd es-Seâlebî (ö. 875/1470), *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1997, I/475; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1255/1839), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenney er-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Vefâ (b.y) 1994, I/436.

⁴⁵⁹ Kurtubî, IV/162.

⁴⁶⁰ Kurtubî, IV/162; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/430.

⁴⁶¹ Kurtubî, IV/162; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/430.

⁴⁶² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/430.

davranabilir, mut'a mutlak bir şekilde kocaya bırakılırdı. Burada kocaya seçme hakkı bırakılmadığı için vâciptir.⁴⁶³

⁴⁶³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/432.

SONUÇ

Usulcülerin zerâi' için kullandıkları tariflerin iki ayrı yaklaşım şeklinde olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz:

Birinci yaklaşıma göre İslam hukukçularının genel bir anlam içerisinde zerâi'yi tarif ettiklerini ve bunun seddu'z-zerâi' ve fethu'z-zerâi' ilkelerini kapsadığını görebiliyoruz. Eğer yasaklanan bir sonuca ulaşıyorsa seddu'z-zerâi', mubâh bir neticeye ulaşıyorsa fethu'z-zerâi' ilkesi uygulamaya konulmuştur.

İkinci yaklaşıma göre zerâi' özel bir kullanımla tarif edilmekte ve bununla kastedilen sadece mefsedete sebep olan bir vesile olmaktadır, böylece bu tarife fethu'z-zerâi' ilkesi girmemektedir.

Usulcülerin sebep ile zerâi' ilişkisi konusundaki ihtilaf sebepleri bunun umûmi veya hususi oluşu bakımındandır. Bu nedenle eğer sebep genel anlamıyla tarif edilirse zerâi' ile aynı manaya gelmektedir. Eğer sebep özel manasıyla tarif edilirse zerianın zıddı bir anlam kazanmaktadır.

Zerâi' ve vesile kavramlarının dar ve geniş kullanımda aynı anlama geldiğini görmekteyiz.

Seddu'z-zerâi' prensibi üzerinde uygulanan hîleler harama götüren hîlelerdir. caiz olan ve böylece helale götüren hîleler konusunda ise fethu'z-zerâi' prensibi uygulanmaktadır.

Zerâi' eğer kesin olarak zarara yöneltiyorsa İslam hukukçularının ittifakıyla bunun yasaklanması gerekir. Eğer zerâi' kavramının ulaştığı sonuç az zararlıysa hukukçuların ittifakıyla bu zerâi'nin seddi gerekmez. Zerâi'nin çoğunlukla mefsedete vesile olması konusunda ise İslam hukukçularının ihtilaf ettiklerini görmekteyiz. Malikîler ve Hanbelîler zerianın seddine hükmederken, Hanefîler ve Şafiîler zerâi'nin sedd edilmemesine hükmedip, bu durumun, şeriatın maksadına, zamanına, mekânına, toplumun ve çevresinin şartlarına vâkıf bir İslam hukukçusunun bakışına bırakılmasını teklif etmişlerdir.

Seddu'z-zerâi' prensibi, mefsedetin varlığı ve yokluğuyla birlikte işlemektedir. Mefsedetin kesinlikle yahut büyük oranda gerçekleştiği durumda zerâi'nin seddi yönünde hareket edilir.

Seddu'z-zerâi'nin uygulanması, onun rükün, şart ve şer'î kurallarıyla belirlenmiş olduğu için, insanın arzularına bırakılmış bir konu değildir.

Aile hukukunda seddu'z-zerâi' prensibini uyguladığımız takdirde Hanefi ve Şafîîlerin de içinde bulunduğu bütün İslam hukukçularının, kullanım usulleri farklı da olsa seddu'z-zerâi' ilkesiyle amel ettiklerini görmekteyiz. Hanefîler seddu'z-zerâi'yi istihsan adı altında, Şafîîler de kıyas adı altında kullanmışlardır.

Seddu'z-zerâi'nin aile hukuku konusunda nikâh akdiyle ilgili meselelerde yansımaları olduğu gibi ailedeki meselelerin, büyük çoğunluğunda da maslahatı elde etmek ve mefsedeti gidermek ilkesine göre hükümler geçerli olmuştur.

Çalışmamız boyunca özellikle de uygulama bölümünde maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin giderilmesi üzerine bina edilen seddu'z-zerâi' ilkesinin gerçekten çok önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun için bu prensip gerekli alanlarda uygulandığında problemler çözüme kavuşacaktır. Özellikle de günümüzde bazı aile meselelerinde birtakım büyük ihmallerin var olduğuna şahit olduğumuz Afrika ülkelerinde zengin-fakir, zalim-adil, küçük-büyük demeden herkesin dahil olduğu çok eşliliğe seddu'z-zerâi'nin uygulanması vesilesiyle aile kurumunun yıkılmasının önüne geçileceği ve aile haklarının ihmalinin ortadan kalkacağı kanaatini taşımaktayız.

BİBLİYOGRAFYA

ABDURRAZZÂK, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hammâm (ö. 211/826), *el-Musannef* el-Meclisu'l-İlmî, Karaçi, Pakistan 1972. I-XII.

ÂBÎ EI-EZHERÎ, Sâlih Abdussamî' (ö. 1335/1916), *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasarı Halîl*, el-Mektebetu's-Sakâfiyye, Beyrût.(t.y) . I-II.

ADEVÎ, Ebû Abdillâh Mustafa, *Fıkhu Terbiyeti'l-Ebnâ ve Tâifetun min Nesâihi'l-Etbbâ*, Dâru Mâcid Asîrî (b.y) 1998.

ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Muhammed (ö. 631/ 1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru's-Sumey-î, Riyâd 2003. I-IV.

ÂMİR, Abdulaziz Âmir, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fî's-Şerîati'l-İslâmiyye "ez-Zevâc" Fikhen ve Kadâen*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhira 1984.

ANZÎ, Suûd b. Mallûh Sultân, *Seddu'z-Zerâi' inde'bni'l-Kayyim el-Cevziyye ve Eseruh fî'Htiyârâtihi'l-Fıkhiyye*, ed-Dâru'l-Eseriyye, Ummân 2007.

AYNÎ, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1990. I-XII.

_____, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001. I-XXV.

BÂCÎ, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef (ö. 474/1008), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1995. I-II.

_____, *el-Muntekâ Şerhu Muvattâ Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.

I-IX.

BA'CI, Abdullatîf, *Teferrudâtu 'l-Mâlikiyye fî Bâbi 'n-Nikâh*, Câmîatu'l-Hâc Lahder, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Batna 2009.

BAĞDÂDÎ, Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr (ö. 422/1030), *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâili 'l-Hilâf*, Dâru İbn Effân, Kâhira 2008. I-VI.

_____, *el-Meûne alâ Mezhebi Âlimi Ehli 'l-Medîne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998. I-II.

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr el-Hasen en-Neccâd Ahmed b. Selmân (ö. 348/959), *Musnedu Umer b. el-Hattâb*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1994.

BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd (ö. 516/1122), *Meâlimu 't-Tanzîl*, Dâru Tîbe, Riyâd 1409h. I-VIII.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, (ö. 458/1065), *Kitâbu's-Suneni 'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1991. I-XI.

BUCEYRİMÎ, Suleymân b. Muhammed b. Umar el-Buceyrimî (ö 1221/1806), *Hâşiyetu 'l-Buceyrimî "Tuhfetu 'l-Habîb alâ Şerhi 'l-Hatîb"*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1996. I-V

BUGÂ, Mustafa Dîb, *Eseru 'l-Edilleti 'l-Muhtelef fihâ fî Fikhi 'l-İslâmî*, Dâru'l-İmâmi'l-Buhârî, Dimeşk (t.y).

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/869), *el-Câmiu 's-Sahîh*, Dâru'bni Kesîr, Beyrût 1990. I/VI.

BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs (ö. 1051/1641) *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1997. I-V.

_____, *Şerhu Muntehâ'l-İrâdât Dakâiku Uli'n-Nuhâ li Şerhi'l-Muntehâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2000. I-VII

_____, *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdu'l-Mustakni'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994, I-II.

BURHÂNÎ, Muhammed Hişâm, *Seddu'z-Zerâi' fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Matbaatu'r-Reyhâniyye, Beyrût 1985.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1335h. I-III.

DERDÎR, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1201/1786), *eş-Şerhu's-Sagîr alâ Akrabi'l Mesâlik ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-Maârif, Kâhira (t.y). I-IV.

DUSÛKÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafê (ö. 1230/1815), *Hâşiyetu'd-Dusûkî ala'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-İlmiyye, (b.y), (t.y). I-IV.

EBÛ DÂVUD, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sunen*, Dâru İhyâi's-Sunne, Beyrût (t.y). I/IV.

EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf el-Endulusî (ö. 745/1344), *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1993. I-VIII

EBÛ ŞUCÂ', Ahmed b. el-Huseyn (ö. 593/1196), *Metnu'l-Gâye ve't-Tekrîb*, Dâru'l-Maşârî' Beyrût 1996.

EBÛ ZEHRA, Muhammed b. Ahmed (ö. 1393/1974), *Îmâm Mâlik-Hayâtuh ve Eseruh, Ârâuh ve Fıkhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhira(t.y).

_____, *Muhâdarât fî Akdi'z-Zevâc ve Âsâruh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhira, (t.y).

EBU'L FEYD EL-HASENÎ, Ahmed b. Muhammed el-Gumârî (ö.1380/1960) “*el-Hidâye fî Tahrîc Ehâdîsi'l-Bidâye*” Dâru Âlimi'l-Kutub, Beyrût 1987. I/VIII.

EBU'L-HUSEYN EI-YEMENÎ, Yahya b. Abi'l-Hayr b. Sâlim (ö. 558/1162), *el-Beyân fî Mezhebi'l-Îmâmi's-Şâfîi*, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2000. I-XIV.

EŞKAR, Umer Eşkar, *Ahkâmu'z-Zevâc fî Dav-i'l-Kitâb ve's-Sunne*, Dâru'n-Nefâis, Ummân 1997.

EŞKAR, Usâme Umer Suleyman, *Musteceddâtun Fıkhiyye fî Kadâyâ'z-Zevâc ve't-Talâk*, Dâru'n-Nafâis, Umman 2000.

FARAT, Yûsuf Abdurrahmân, *et-Tatbîkâtu'l-Muâsıra li Seddi'z-Zerâi'*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhira 2003.

FERÎD VECDÎ, Muhammed Ferid Vecdî, *Dâiretu Maârifî'l-Karni'l-Îşrîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (t.y). I-X.

FERRÂC, Ahmed el-Huseyn, *Ahkâmu'l-Usra fî'l-Îslâm*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrût1998.

FEYYÛMÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 770/1368), *el-Mısbâhu'l-Munîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, Mektebetu Lubnân, Beyrût 1987.

FİDÂ BEHCET, Âmir b. Muhammed, *el-İhtilât Beyne'l-Cinseyn fi Dav'il-Kitâbi ve's-Sunne*, Meketebetu'l-Melik Fahd, Riyâd 2009.

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ*, Şeriketu'l-Medîneti'l-Munevvarah li't-tibâa, Medîne (t.y). I-II.

GAZÂLÎ Ahmed es-Sikâ (ö. 1416/1996), *Kadâya'l-Mer'e Beyne't-Tekâlidi'r-Râkide ve'l-Vâfira*, Dâru'ş-Şurûk, Mısır (t.y).

HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1014), *el-Mustedrak ala's-Sahihayn*, Dârul-Harameyn, (K. el-Ahkâm/7125) Kâhira 1997. I-V.

HAMEVÎ, Mevlânâ Ahmed b. Muhammed (ö. 1098/1686), *Gamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985. I-IV.

HASSÂF, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Mehîr (ö. 261/874), *en-Nafakât*, (Sadru'ş-Şehîd Şerhi kitabı ile birlikte), ed-Dâru's-Selefiyye, Haydarâbâd. Hindistan (t.y).

HATTÂB, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. (ö. 954/1547), *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1995. I-VIII.

HİCAVÎ, Şerefuddîn Musa b. Ahmed, (ö. 968/1560), *Zâdu'l-Mustakni' fi'Htisâri'l-Mukni'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994.

İBN ABDİLBERR, Ebû Umer Yûsuf b. Abdillâh (ö. 463-1070), *el-İstizkâru'l-Câmi' li mezâhibi Fukâhi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fi mâ tadammenehu'l-Muvattâ mi Meâni'r-Ra'y ve'l-Âsêr ve Şerhu Zâlika Kullih bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, Dâru Kuteybe, Beyrût (t.y). I-XXX.

_____, *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1992.

İBN ÂBİDÎN Muhammed Amîn b. Ömer (ö. 1252/1836), *Raddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994. I-XII.

İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, (ö. 1393/1973) *Mekâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nefâis, Urdun 2001.

_____, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984. I-XXX.

İBN BATTÂL, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd (t.y). I-X.

İBN CUZEY, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (ö. 741/1340), *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye fî Telhîsi Mezhebi'l-Mâlikiyye*. (m.y)(b.y), (t.y).

İBN EBÎ ZEYD EL-KEYRAVÂNÎ, Abdullah b. Ebî Zeyd Abdirrahman (ö.386/996), *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fî'l-Mudevveneti min Gayrihâ mine'l-Ummuhât*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1999. I-XV.

_____, *Er-Risâle*, el-Mektebetu's-Sakâfiyye, Beyrût (t.y).

İBN FÂRİS, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), *Mekâyîsu'l-Lugâti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1991. I/VI.

İBN FERHÛN, İbrahîm b. Ali (ö. 799/1397), *Tebşiratu'l-Hukkâm fî Menâhici'l-Akdiye ve'l-Ahkâm*, Dâru Âlami'l-Kutub, Riyâd 2003. I-II.

İBN HACER, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muahammed (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Selefiyye, (b.y), (t.y). I-XIV.

_____, *Telhîsu'l-Habîr fî Tehrîci Ahâdisi'r-Râfî'l-Kebîr*, Muessetu Kurtube (b.y), 1995. I-IV.

İBN HACER EL-HEYSEMÎ, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şâfî (ö. 973/1565), *ez-Zevâcir an İktirâfî'l-Kebâir*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1284h.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (ö. 456/1063), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Âfâk, Beyrût (t.y). I-VIII

_____, *el-Muhallâ*, Metbaatu'n-Nahda, Mısır 1928. I-XI.

İBN HUSEYN EL-ANKARAVÎ, Muhammed b. Huseyn el-Ankaravî (ö.1098/1686), *el-Fetâvâ'l-Ankaraviyye*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bûlâk, Mısır (t.y).

İBNU KUDAME, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223), *el-Muğnî*, Dâru Âlami'l-Kutub, Riyâd 1997. I-XV.

_____, *el-Mukni' ve's-Şerhu'l-Kebîr*, Hicr li't-Tıbâa, Suudi Arabistan 1993. I-XXXII.

İBN KUNDUS, Takiyyuddîn Ebû Bekr b. İbrahîm b. Yûsuf. (ö. 861/1456), *Hâşiyetu'bni Kundus* (el-Furû' ve Tashîhu'l-Furu' ile birlikte) Muessetu'r-Risâle, Beyrût 2003. I-VIII.

İBN MÂCEH, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/886), *Sunenu'bni Mâceh*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, (b.y) (t.y), I-II

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût 1955. I-XV.

İBN MUFLİH, Ebû İshâk Burhânuddîn İbrahîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 884/1479), *el-Mubdi' Şerhu'l-Mukni'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994. I-VII

İBN NUCEYM, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Nuceym, (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997. I-IX.

İBN NUCEYM, Umer b. İbrahîm, (ö. 1005/1596), *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2002. I-III.

İBN RECEB, Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed (ö. 595/1198) *Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*, Dâru'bni Affân (b.y) (t.y). I-III.

İBN RÜŞD (el-Cedd), Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmad b. (ö. 520/1126), *el-Mukaddimât ve'l-Mumehhidât*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988. I-III.

İBN RÜŞD (el-Hafîd), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö. 595/1198), *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Ma'rife (b.y),1982. I-II.

İBN TEYMİYYE, Tekiyyuddîn Ebû'l-Ebbâs Ahmed b. Abdilhalîm (ö. 827/1423), *el-Fetâva'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1987. I-VI.

_____, *Beyânu'd-Delîl alâ Butlâni't-Tahlîl*, el-Mektebu'l-İslâmî, (b.y)1998.

_____, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, el-Mensûra 2005. I-XXXVII

İBNU'L-ARABÎ, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148), *Âridatu'l-Ehvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y). I-XIII.

_____, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003. I-IV.

_____, *el-Kabes Şerhu Muvatta' İmâm Mâlik bin Enes*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1992.

İBNU'L-CELLÂB, Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. el-Huseyn (ö. 378/988), *et-Tefrî'*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1987.I-II.

İBNU'L-HUMÂM, Kemaluddîn Muhammed b. Abdolvâhid b. el-Humâm Sivâsî (ö.781/1282), *Fethu'l-Kadîr Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2003. I-X.

İBNU'L-KAYYIM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1349) *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, Dâru'bni'l-Cevzî, Riyâd 1423h. I-VII

_____, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Dâru Âlemi'l-Fevâ'id, Riyâd (t.y).

_____, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût ve Mektebetu'l Menârati'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994. I-VI

İBNU'LMUNZİR, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Neysâbûrî (ö. 318/930), *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*, Mektebetu Mekke es-Sakâfiyye, Re'su'l-Kayme. el-İmârâtu'l-Arabiyyetu'l-Muttehide 2004. I-VI

İBNU'N-NECCÂR, Muhammed b. Ahmed (ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr fi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetu'l-Abîkân, Riyâd 1993. I/IV.

İBNU'L-HUSEYN EL-MÂLİKÎ, Muhammed Ali b. Huseyn el-Mâlikî (ö.1367/1948), *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidu's-Seniyye fi Esrâri'l-Fıkhıyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998. I-IV.

- İCÎ**, Kâdî Adududdîn Abdurrahmân, (ö. 225/1355), *Şerhu Muhtasari 'l-Muntaha 'l-Usûli*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004. I-III.
- İLLÎŞ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 1299/1882), *Şerhu Minehi 'l-Celil alâ Muhtasari Halil*, Dâru Sâdir, (b.y) (t.y). I-IV.
- İSFAHÂNÎ**, Ebu'l-Kâsim el- Huseyn b. Muhammad er-Râgib (ö.502/1108), *ez-Zerîa ilâ Mekârimi 'ş-Şerîa*, (m.y), Beyrût 1980.
- İSFAHÂNÎ**, Şemsuddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân (ö. 749/1348), *Beyânu 'l-Muhtesar Şerhu Muhtesari 'bni Hâcib*, Dâru'l-Medenî, Cidde1986. I-III.
- KALYÛBÎ**, Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Selame (ö. 1069/ 1658) ve Şihâbuddîn Ahmed Umeyre (ö. 864/1459), *Hâşiyatâ Kalyûbî ve Umeyre alâ Şerhi Celâlidîn Muhammed Ahmed Muhallâ ala 'l-Minhâci 't-Tâlibîn*, Matbaabtu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1956. I-IV.
- KANNÛCÎ**, Sıddîk Hasen Hân (ö.1307/1890), *Avnu 'l-Bârî li Halli Edilleti Sahîhi 'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000.I-VI.
- KARÂFÎ**, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285), *el-Furûk* (Tehzîbu'l-Furûk kitabı ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998. I-IV.
- _____, *ez-Zehîra*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994. I-XIV.
- KÂSÂNÎ**, Alâuddîn Ebû bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 775/1373), *Bedâiu 's-Sanâi ' fî Tertîbi 'ş-Şerâi '*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1986. I-VII.
- KURTUBÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö.671/1272), *el-Câmi ' li Ahkâmi 'l- Kur 'ân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2000. I/XXIV.

MÂLİK, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/796), *el-Muvatta'*, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1985. I-II.

MARÛZÎ, İshak b. Mansûr, (ö. 251/865), *Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İshâk bin. Râhaveyh*, el-Câmiatu'l-İslamiyye, Medîne 2003. I-X.

MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezheb'il-İmâmi's-Şâfî Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1994. I-XIX.

MEKKARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed (ö. 758/1356), *el-Kavâidu'l-Fıkhiyye*, Merkezu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke (t.y). I-II.

MERDÂVÎ, Alâuddîn Ebû'l-Hasen Ali Suleymân (ö. 885/1480), *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mi'l-Hilâf*, Mabaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye (b.y)1956. I-XII.

MERGİNÂNÎ, Burhânuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî bekr, (ö. 593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, (Leknevî Şerhi kitab ile birlikte) İdâratu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1417. I-VIII.

MEVLÂNÂ ŞEYH NİZÂM, (ö. 592/1196) *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000. I-VI.

MEVSİLÎ, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr fî Tahlîli'l-Muhtâr*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımeşk 2009 I-IV.

MUNİR EL-İSKENDERÎ, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed b. (ö. 683/1284), *el-Mutevârî alâ Ebvâbi'l-Buhârî*, el-Meketebetu'l-İslâmiyye, Beyrût ve Dâru Ammân, Urdun 1990.

- MUSEYMİRÎ**, Riyâd b. Muhammed ve Muhammed b. Abdillâh el-Hibdân, *el-İhtilât Beyne 'l-Cinseyn-Ahkâmuh ve Âsâruh*, Dâru'bni'l-Cevzî, Dammâm 1431h.
- MUSLÎM**, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmi 'u's-Sahîh*, Muessesetu İzziddîn, Beyrût 1987. I/V.
- MUSNED**, Muhammed b. Abdulaziz, *Fetâvâ İslâmiyye*, Dâru'l-Vatan, Riyâd1994. I-IV.
- MUZENÎ**, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail (ö. 264/877), *Muhtasaru'l-Muzenî fi Furû 'i's-Şafiiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998.
- NESEFÎ**, Ebû Hafs Umer b. Muhammed Necmuddîn (ö. 537/1142), *Tilbetu't-Talebe fi'l-Istilâhâti'l-Fıkhiyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1995.
- NEVEVÎ**, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, (ö. 676/1277), *Ravdatu't-Tâlibîn*, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyâd 2003. I-VIII.
- _____, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde (t.y). I-XXXIII.
- RÂFÎÎ**, Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed (ö. 623/1226), *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997. I-XII.
- RAFÎÎ**, Sâlim b. Abdulganî, *Ahkâmu'l-Ahvâli's-Şahsiyye lil-Muslimîn fi'l-Garb*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 2002.
- RÂZÎ**, Fahrüddîn Muhammed b. Umer (ö. 604 /1207), *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981. I-XXXII.

RUYÂNÎ, Ebû'l-Mahâsin Abdulvâhid b. İsmail, (ö. 502/1108), *Bahru'l-Mezheb fî Furû'î Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 2002. I-XIV.

SÂBÛNÎ, Abdurrahmân Ali *Ahkâmu'z-Zevâc fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Felâh, el-Kuveyt1987.

SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmail (ö. 1182/1768), *Subulu's-Selâm Şerhu Bulûgi'l-Merâm*, Mektebetu'l-Maârif, Riyâd 2006. I-IV.

SEÂLEBÎ, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd (ö. 875/1470), *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1997. I-V.

SEMERKANDÎ, Alâuddîn, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144), *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1984. I-III.

SENHÛRÎ, Abdurrazzâk es-Senhûrî (ö. 1391/1971) *Mesâdiru'l-Hakk*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1967. I-II.

SERAHSÎ, Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490/1096), *Temhîdu'l-Fusûl fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1993. I-II

_____, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Lubnân 1989. I-XXXI.

SEYYİD KUTUB, İbrahîm Huseyn eş-Şâzilî (ö. 1386/1966) *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrût 2003. I-VI.

SUBKÎ, Mahmud Muhammed Hitâb (ö. 1352/1933), *el-Menhalu 'l-Azbu 'l-Mevrûd Şerhu Suneni 'l-Îmâm Ebî Dâvud*, muessesetu't-Târihi'l-Arabî, Beyrût 1394h. I-X.

SUĞDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Huseyn (ö. 461/1068), *en-Nutef fi 'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1996.

SULEYMAN EŞKAR, Usâme Umer, *Musteceddâtun Fıkhiyye ft Kadâyâ 'z-Zevâc ve 't-Talâk*, Dâru'n-Nafâis, Umman 2000.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsa, (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât ft Usûli 'ş-Şerîa*, Dâru'bni Affân, el-Huber el-Akrabiyye 1997. I-VI.

ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, *Usûlu 'l-Fıkhı 'l-İslâmî*, ed-Dâru'l-Câmiyye, Beyrût (t.y).

_____, *Ahkâmu 'l-Usra ft 'l-İslam*, ed-Dâru'l-Câmiyye, Beyrût 1983.

ŞİRBÎNÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 977/1569), *Muğni 'l-Muhtâc ilâ Ma 'rifeti Meânî Elfâzi 'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma' rife, Beyrût 1997. I-IV.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (ö.1255/1839), *İrşâdu 'l-Fuhûl ilâ Tahkîki 'l-Hakk min İlmi 'l-Usûl*, Dâru'l-Fadîle, Riyâd 2000. I-II.

_____, *Fethu 'l-Kadîr el-Câmi ' beyne Fenney er-Rivâye ve 'd-Dirâye min İlmi 't-Tefsîr*, Dâru'l-Vefâ (b.y)1994. I-V.

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/805), *el-Hucce alâ Ehli 'l-Medîne*, Dâru Âlemi'l-Kutub, Beyrût 1983. I-IV.

_____, *el-Mehâric ft 'l-Hiyel*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahira1999.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrahîm b. Yûsuf (ö. 476/1083), *el-Muhezzeb fî Fıkhı 'l-İmâmi 'ş-Şâfî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1995. I-III.

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiu 'l-Beyân an Te'vîli Âyi 'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Kâhira 2001. I-XXXVI.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Muhtasaru 't-Tahâvî*, Lecnetu İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mânniyye, Hindistan 1370 h.

_____, *Şerhu Meâni 'l-Âsâr, Âlemu'l-Kutub*, Beyrût 1994. I-V.

TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *el-Câmiu 's-Sahîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994. I/V.

TÛFÎ, Necmuddîn b. Abdulkavî b. Abdulkerîm (ö. 716/ 1316), *Şerhu Muhtasari 'r-Ravda*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1987. I-III.

VADDÂH, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 287/900) *Kitâbu 'l-Bida'*, Metkebetu'bni Teymiyye, (b.y), 2008.

VÂHİDÎ, Ali b. Ahmed (ö. 468/1075), *Esbâbu Nuzûli 'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1991.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtedâ el-Huseynî (ö. 817/1414), *Tâcu 'l-Arûs min Cevâhiri 'l-Kâmûs*, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1965. I-XXXX.

ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Bahru 'l-Muhîr fî Usûli 'l-Fıkh*, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye bi'l-Kuveyt, Kuveyt 1992. I-VI.

_____, *el-Mensûr fî'l-Kavâid*, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye bi'l-Kuveyt 1982. I-III.

ZEYDÂN, Abdulkerîm Zeydân, *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Muslim fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Muassesetu'r-Risâle, Beyrût 1993. I-XI.

ZUHEYLÎ, Vehbe Mustafa, “Hukmu İcrâi'l-Ukûd bi âlâti'l-İttisâli'l-Hadîse” *Mecelletu Mecme'i'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1990 Sayı 6, I/II.

(ÖZET)

SOUMANA, Youssoufa, *İslam Aile Hukukunda Sedd-i Zerai' ve Hukuki Sonuçları*, Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN), Ankara Üniversitesi, 2014. VII+109 sayfa.

Tez, Giriş (İçerik ve Yöntem), Üç Bölüm (Birinci Bölüm: 'Seddu'z-Zerâi'nin Hakikati ve Mahiyeti', İkinci Bölüm: 'Evlilikte Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları' Üçüncü bölüm: 'Boşanmada Seddu'z-Zerâi'nin Hukuki Sonuçları'), Sonuç ve Bibliyografya'dan oluşmaktadır.

Tezin Birinci Bölümü'nün kendi içerisinde dörde ayrılması uygun görülerek ilk kısımda usul ilminde seddu'z-zerâi'nin mahiyeti, ikinci kısımda zerâi' ile sebep, vesile ve hile kavramları arasındaki ilişki, üçüncü kısımda zerâinin rükünleri, şartları ve çeşitleri, dördüncü kısımda ise seddu'z-zerâi'nin hücciyeti hakkında fikhî mezheplerin görüşleri ele alınmıştır.

Tezin İkinci Bölümü'nde nişanlanma sürecinde, nehiy edilen evlilik çeşitlerinde ve evlilik hayatı üzerindeki İslam hukukçularının görüşleri açıklanarak seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçları incelenmiştir.

Tezin Üçüncü Bölümü'nde ise, bazı boşanma çeşitleri ve iddet bekleyen kadının hakları meselelerinde seddu'z-zerâi' ilkesi ortaya koyularak seddu'z-zerâi'nin hukuki sonuçları ele alınmıştır.

(ABSTRACT)

SOUMANA, Youssoufa, The result of prohibition of evasive legal devices (Sedd-i Zerai) and its Islamic law outcomes in the family code, Master these, Supervisor by: (Prof. Dr. Ibrahim ÇALIŞKAN), Ankara University, 2014.VII+109 pages.

The thesis has an introduction (content and methodology), and three chapters. The first chapter: “the reality and signification of prohibition of evasive legal devices (Seddu’z-Zerâi’). The second chapter: “the result of family code around the prohibition of evasive legal devices” (Seddu’z-Zerâi’). The third chapter: “in the case of divorce, the law consequences of prohibition of evasive legal devices” (Seddu’z-Zerâi’) Conclusion and biography.

The first chapter it views to be separated by four under chapters: The first part: The meaning of prohibition of evasive legal devices in the jurisprudence science; the second part: prohibition of evasive legal devices (Seddu’z-Zerâi’) and its reason occasion and tricks words and its relationship. The third part: foundation and condition of prohibition of evasive legal devices. The fourth part: the view of different doctrines toward the prohibition of evasive legal devices.

The second chapter is about the engagement times, the kind of forbade marriages and married life, the views and explanations of Islam’s jurists, and analysing of the views around the law of prohibition of evasive legal devices and results.

The third chapter of this study is about different kind of divorces, the law of divorced woman who waits her period and whether the rule of prohibition of evasive legal devices is founded its situations concerned and law consequences.