

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

CESSAS'IN NİKÂH İLE İLGİLİ AYETLERE YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NİHAT DOĞAN

GAZİANTEP
TEMMUZ 2019

T.C.

UNIVERSITY OF GAZİANTEP

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

CESSÂS' ATTITUDE TOWARDS SPOUSAL VERSES

MASTER'S OF ART THESIS

NIHAT DOĞAN

GAZİANTEP

JULY 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

CESSAS'IN NİKÂH İLE İLGİLİ AYETLERE YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NİHAT DOĞAN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

GAZİANTEP
TEMMUZ 2019

T.C.
UNIVERSITY OF GAZİANTEP
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

**CESSÂS' ATTITUDE TOWARDS SPOUSAL
VERSES**

MASTER'S OF ART THESIS

NİHAT DOĞAN
Supervisor: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

GAZİANTEP
JULY 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

CESSÂS'IN NİKAHLA İLGİLİ AYETLERE YAKLAŞIMI

DOĞAN, Nihat

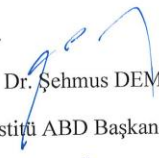
Tez Savunma Tarihi: 23.07.2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU

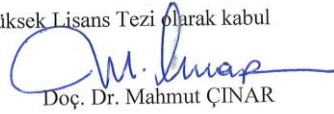
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.


Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

(Unvanı, Adı ve Soyadı)

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Jüri Başkanı)

Doç. Dr. Taha NAS

Dr. Ö. Üyesi Adnan ALGÜL

İmzası

ÖZ
CESSÂS'IN NİKÂHLA İLGİLİ AYETLERE YAKLAŞIMI

DOĞAN, Nihat

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri ABD

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Temmuz 2019, 88 sayfa

Ahkâm tefsirleri, Kurân-ı Kerîm'de hüküm bildiren ayetleri açıklayan, İslam hukuku açısından önemli bir yere sahip olan eserlerdir. Bu çalışmada, hicri dördüncü yüzyılda yaşamış olan Hanefî fakihî Ebû Bekr el-Cessâs'ın, *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı eserinde nikâhla ilgili ayetlere yaklaşımı ve bazı tercihleri ele alınmaktadır. Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cessâs'ın yaşadığı dönemdeki siyasi, sosyal, ilmi ve kültürel durum ile birlikte, Cessâs'ın hayatı, ilmi kişiliği, kendisini yetiştiren hocaları, yetiştirdiği talebeleri ve eserleri ile ilgili bilgiler verilmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, İslam Aile Hukukunun temel konularından olan nikâh konusu ana hatlarıyla ele alınmakta, Hanefî mezhebinin görüşleri temelinde yeri geldikçe diğer mezheplerin de görüşleri belirtilerek aktarılmaktadır. Çalışmanın esasını oluşturan üçüncü bölüm ise, Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı eserinde ele aldığı nikâhla ilgili bazı meselelerdeki tercih ve yorumlarından oluşmaktadır. Bu bölümde müellifin nikâh akdini konu alan ayetler ile ilgili yorumları, yaptığı yorumlama işinde takip ettiği yöntem, ayetlerden hukukî sonuçlar çıkarma noktasında izlediği usûl ve ele alınan konularla ilgili görüşleri işlenmektedir. Ayrıca müellifin, ele alınan konu ile ilgili görüşleri, diğer bazı müctehid ve imamların görüş ve ictihadları ile karşılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cessâs, Ahkâmu'l Kur'ân, İslam Aile Hukuku, Nikâh, Evlilik

ABSTRACT
CESSÂS' ATTITUDE TOWARDS SPOUSAL VERSES

DOĞAN, Nihat

Master's Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Supervisor: Assistant Professor Dr. Mahmut ÇINAR

June 2019, 88 pages

Ahkâm commentaries are works which occupy an important position in terms of Islamic law and which explain the verses declaring provisions in Qur'an.

In this study, the life of Hanafî Scribe Ebû Bekr-el Cessâs, which lived through the 4th century of Hegira, his attitude towards spousal verses in his work named Ahkâm'ul Qur'an and some preferences of him were analyzed. This study consists of three main sections. The first section includes both the information about the political, social, scientific and cultural situation during the term that Cessâs lived through and the life of Cessâs, his scientific personality, masters educating him, his students and works. One of the key issues of Islamic Family Law which is marriage is outlined at the second section of the study. Legal requirements of wedding contract and requirements supplying it to be valid, people in terms of qualification, the role and the effect of parents' in wedding contract, marriage deal breakers and the issue of bride wealth which is a result of a legal wedding are examined in the bases of Hanafism and from the view of other denominations as the occasion arises. The third section, which is the basis of the study, includes some preferences and comments about some spousal issues which Cessâs mentioned in his work Ahkâm'ul Qur'an.

Key words: Cessâs, Ahkâm'ul Qur'an, Islamic Family Law, Spousal, Wedding

ÖNSÖZ

Aile kurumu, insanlığın varlık sahasına çıkışından itibaren vücut bulmuş, insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Yüce Allah yeryüzünün halifesi olarak yarattığı insanı yalnız bırakmamış birbirleriyle huzur bulmaları için eşini de yaratmıştır. İnsanoğlunun ataları olan Hz. Âdem ve Hz. Havva, aile kurumunu oluşturan ilk bireylerdir. Aile, toplumu oluşturan temel yapı taşı konumundadır. Huzurlu toplumların var olması huzur dolu aile yuvalarının var olmasıyla mümkündür. Ailenin olmadığı toplumlar bozulmaya ve çözülmeye mahkûmdur. Yer yer çözülmeler ve bozulmalar olmuşsa da ilk insandan günümüze dek aile kurumu varlığını muhafaza etmiştir. Kadın ve erkeğin meşru bir şekilde aile kurmasının yolu hukuken geçerli nikâh akdidir. Aile toplumun temeli olduğu gibi nikâh da aile kurumunun temelidir. Kadın ve erkeğin birlikte yaşamalarını sağlayan ve meşru bir yuva kurmanın yegâne yolu nikâhtır.

İslam hukuku hayatın her alanında düzenlemeler yapmış ve insanın yaratılış amacına uygun bir yaşam sürdürmesi için kurallar koymuştur. Toplum için büyük bir öneme sahip olan aile kurumunu düzenlemek için de aile hukuku bölümü oluşmuştur. Nikâh aile hukukunun üzerine bina edildiği temel konulardan birini teşkil etmektedir. İslam hukukunun teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden günümüze dek nikâh konusu ile ilgili meseleler tartışma konusu olmuştur.

Bu çalışmada hicri dördüncü asırda yaşamış ve müctehid olarak kabul edilen, Bağdat Hanefî ekolünün önde gelen âlimlerinden Ebu Bekr el-Cessâs'ın nikâh ile ilgili ayetlere yaklaşımı ele alınmaktadır. İslam aile hukukunun temeli olan nikâh konusunun, yaşadığı dönemde otorite kabul edilen bir âlimin görüş ve yorumları ışığında işlenmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Lisansüstü eğitime başladığım günden beri, görüş ve önerileriyle bana katkı sağlayan, zaman ve mekân mefhumu gözetmeksizin her an kendisine başvurabildiğim ve bırakmayı düşündüğüm lisansüstü eğitime devam etmem noktasında beni motive eden Doç. Dr. Mahmut ÇINAR hocama teşekkürü bir borç

bilirim. Ayrıca ders döneminde kendisinden istifade ettiğim ve tez konusunun belirlenmesinde görüş ve önerilerini esirgemeyen Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ hocama, kıymetli zamanlarından vakit ayırıp bu çalışmayı okuyan, görüş ve önerilerini esirgemeyen Dr. Adnan ALGÜL hocama, kendilerine yeteri kadar zaman ayıramadığım halde beni anlayışla karşılayan ailemin tüm bireylerine teşekkür ederim.

Nihat DOĞAN

Temmuz 2019



KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.s.	:Aleyhi's-Selam
AÜİFY	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	:Bin
bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
c.c	:Celle celaluhu
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	:Hicri
H.z.	:Hazreti
ö.	:Ölüm
r.a	:Radıyallahu anh
s.	:Sayfa
s.a.v.	:Sallallahu Aleyhi Vesellem
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	:Tercüme
Thk.	:Tahkik

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Konusu Amacı ve Yöntemi	2
II. Araştırmanın Kaynakları	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1. EBÛ BEKR el- CESSÂS'IN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ VE AHKÂMU'L- KURÂN'I	4
1.1. EBÛ BEKR el- CESSÂS'IN YAŞADIĞI DÖNEM	4
1.1.1. Siyasi Durum.....	4
1.1.2. Sosyal Durum.....	5
1.1.3. İlmî ve Kültürel Durum	6
1.2. CESSÂS'IN HAYATI	6
1.2.1. Hayatı.....	7
1.2.2. İlmî Şahsiyeti.....	9
1.2.3. Mezhebi	12
1.2.4. Hocaları	14
1.2.5. Talebeleri.....	19
1.2.6. Eserleri.....	20
1.3. AHKÂMU'L-KUR'ÂN	21
İKİNCİ BÖLÜM.....	23
2. İSLAM HUKUKUNDA NİKÂH.....	23
2.1. NİKÂH AKDİ	24
2.1.1. Tanımı ve Mahiyeti.....	24
2.1.2. Nikâh Akdinin Unsurları	26

2.1.3. Nikâh Akdinin Şartları	28
2.1.4. Ehliyet Açısından Kişiler	34
2.1.5. Velayet	36
2.1.6. Evlenme Engelleri	40
2.1.7. Muteberlik Bakımından Evliliğin Çeşitleri	42
2.1.8. Mehir	44
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	46
3. CESSÂS'IN <i>AHKÂMU'L KUR'AN</i> 'DA NİKÂHLA İLGİLİ BAZI MESELELERDE TERCİHLERİ.....	46
3.1. Müşrik Kadınlarla Evlilik	46
3.2. Velisiz Nikâhın Durumu	49
3.3. Küçüklerin Evlendirilmesi.....	53
3.4. Evlenilmesi Haram Olan Kadınlar	56
3.5. Mehir	61
3.6. Müt'a Nikâhı.....	65
3.7. Kitap Ehli Kadınlarla Evlilik	69
3.8. Zina Eden Kadınla Evlilik	73
3.9. Liân Yapan Erkeğin Liân Yapan Kadınla Evliliği.....	75
3.10. Evliliğin Teşvik Edilmesi.....	78
SONUÇ	82
KAYNAKÇA	84
ÖZGEÇMİŞ.....	88
VITAE	88

GİRİŞ

İnsanı bir erkek ve bir dişiden yaratan yüce Allah, insanı başıboş bırakmamış, hayatını en güzel ve verimli bir şekilde yaşayabilmesi için hayatın her alanıyla ilgili bazı kurallar belirlemiştir. İnsanın hayatında önemli bir yere sahip olan, kişinin doğduğu, büyüdüğü ve ilk hayat tecrübesini yaşadığı aile kurumu ile ilgili de bazı kurallar koymuştur. Yüce Allah’a iman eden ve onun koyduğu hükümlere tabi olan insanların, O’nun koyduğu kuralları bilmesi, o kurallara iman etmesi ve hayatına uygulaması gerekmektedir.

İslam hukukunda, bir ailenin oluşturulması öncesinde yapılan ön hazırlıklardan başlayıp, geçerli bir evliliğin oluşturulması için gerekli kurallardan, istenmeyen bir durum olan aile birliğinin bozulmasına kadar birçok konuda düzenlemeler bulunmaktadır. Bu düzenlemeleri içeren alan İslam aile hukuku olarak isimlendirilmektedir. Nikâh, İslam aile hukukunun temel konularından biri olarak kabul edilmektedir. Bir erkek ve bir kadının birlikteliğini meşru kılan ve aile kurumunun anahtarı kabul edilen bir konumda bulunmaktadır. Meşruiyeti nikâh akdi ile sağlanmayan birliktelikler aile olarak nitelenemeyeceği gibi iffetsizlik olarak tanımlanmaktadır. Yüce Allah Kurân-ı Kerîm’de meâlen şöyle buyurmaktadır; “Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.”¹

İslam hukukçularının üzerinde ittifak ettikleri, çıkarılan hükümlerin dayandığı deliller kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak kabul edilmektedir. Bu delillerden kitap Kuran-ı Kerim’i ifade edip, İslam hukukunun temel referans kaynağı kabul edilmektedir. Özellikle hüküm bildiren ayetlerin açıklanıp yorumlandığı fikhî tefsir olarak adlandırılan Ahkâmu’l Kur’ân adlı eserler İslam hukuku için büyük önem arz etmektedir. Hicri dördüncü asırda yaşamış ve temel İslam bilimlerinin birçok alanında temayüz etmiş Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs’ın *Ahkâmu’l Kur’ân* adlı eseri bu alandaki önemli eserlerden kabul edilmektedir. Bu bağlamda tabakât kitaplarında müctehid olarak zikredilen Bağdat Hanefi ekolünün

¹ el-İsrâ, 17/32.

önemli isimlerinden Cessâs'ın, *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı eserinde nikâhla ilgili ayetlere yaklaşımı ve yorumlarının ele alındığı bu çalışmanın onu daha iyi tanımaya, yorum ve metodunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı kanaati hâsıl olmaktadır.

I. Araştırmanın Konusu Amacı ve Yöntemi

Araştırmamız Cessâs'ın hüküm bildiren ayetleri tefsir ettiği *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı kitabında ele aldığı nikâhla ilgili ayetlere yaklaşımını ve yorumlarını konu almaktadır. Cessâs'ın nikâhla ilgili ayetleri nasıl yorumladığı, bu ayetlere yaklaşımı, kullandığı üslup ve metodu incelenip, nikâh konusu ile ilgili görüş ve yorumlarının İslam aile hukukunda yer alan görüş ve yorumlar içinde nasıl bir konumda yer aldığı ele alınacaktır. Çalışmamız giriş, sonuç ve üç ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde insanın kişiliğinin, görüş ve fikirlerinin şekillenmesinde yaşadığı dönemde var olan bir takım faktörlerin etki ettiği düşüncesinden hareketle, Cessâs'ın yaşadığı dönemdeki siyasî, sosyal, ilmî ve kültürel durum ele alınmaktadır. Yine bu bölümde Cessâs'ın hayatı, ilmî şahsiyeti, mezhebi, mezhep âlimleri arasındaki yetkinliği, kendilerinden istifade ettiği hocaları, kendisinin yetiştirdiği talebeleri, ilmi birikiminin neticesi olan eserleri ve ilmi çalışmalarının son halkası olan müstesna eseri *Ahkâmu'l Kur'ân* ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, son bölümde ele alınan bu çalışmanın ana gövdesini oluşturan bilgiler ve varılan neticelerle bağlantı kurulması açısından faydalı olacağını düşündüğümüz İslam hukukunda nikâh mevzusu ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Bu bölümde nikâh akdinin tanımı ve mahiyeti, nikâh akdinin hukuki bir geçerliliğe sahip olmasını sağlayan unsur ve şartlar, nikâh akdi ile ilişkili velayet ve ehliyet konuları ele alınmaktadır. Ayrıca bir kadın ve erkeğin evlenmesine engel teşkil eden durumların neler olduğu, muteberlik açısından evlilik çeşitleri ve hukuken geçerli kabul edilen nikâhın sonucu olarak kadına verilmesi gereken bir hak olan mehir hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Çalışmamızın ana gövdesini teşkil eden üçüncü bölümde ise Cessâs'ın nikâhla ilgili ayetlere yaklaşımı ele alınmaktadır. Bu bağlamda Cessâs'ın ayetleri yorumladığı konu başlıklarına azami düzeyde bağlı kalınarak bu başlıklar altında ayetleri nasıl yorumladığı, yorumladığı bu ayetlerden nasıl bir hüküm çıkardığı

ortaya konulduktan sonra, diğer âlimlerin görüşleriyle karşılaştırılmaktadır. Günümüzde cariyelik gibi pratikte var olmayan bazı konu ve başlıklara faydadan hali olduğu için yer verilmemiştir. Bu bölümde Cessâs'ın ilgili ayetlere istinaden ele aldığı on konu, alakalı olduğu konu başlığı altında incelenmektedir. Bu son bölümün nihayetinde ise genel bir değerlendirme mahiyetinde olan sonuç kısmı yer almaktadır.

Bu çalışmayla amaçlanan, insanın giderek sekülerleştiği, aile bağlarının zayıfladığı bir zamanda ailenin oluşumuna meşruiyet kazandıran, İslam hukukuna göre geçerli nikâhın önemini vurgulamak ve yaşadığı dönemde otorite kabul edilen, Hanefî mezhebinin tabakât kitaplarında müctehid olarak zikredilen Ebu Bekr el-Cessâs'ın bu konudaki yaklaşımlarını incelemek olacaktır. Yöntem olarak ise çalışmaya konu olan âlimin görüşleri, farklı görüş sahibi olan âlimlerin görüşleri ile ve Hanefî mezhebi içindeki görüşlerle mukayese edilerek karşılaştırmalı bir yöntem izlenmektedir.

II. Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmada klasik fıkıh kitapları, fıkıh usulü kitapları, genelde İslam hukuku özelde İslam aile hukuku ile ilgili kaleme alınmış çağdaş İslam hukukçularının kitapları ve daha birçok eserden istifade edilmiş olup, istifade edilen bu eserlerle ilgili bilgiler çalışmanın kaynakça kısmında yer almaktadır. Bununla beraber asıl kaynak, doğal olarak en çok başvurulmuş eser, çalışmada inceleme konusu olan Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'an* adlı kitabıdır. Bu kitabın farklı baskıları olmakla beraber elimizde bulunan baskı, Abdusselam Muhammed Ali Şahin tarafından tahkik edilen ve 2013 yılında Beyrut'ta Dâru'l Kutubi'l İlmiyye tarafından yayınlanan baskıdır. Bu çalışmanın her bölümünde başvurma ihtiyacı duyduğumuz bir diğer kaynak ise *TDV İslam Ansiklopedisi*dir.

Özellikle çalışmanın birinci bölümünün oluşturulmasında, Prof. Dr. Mevlüt Güngör'ün 1989 yılında Ankara'da basılan *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an'ı* adlı eserinden ve Nejla HACIOĞLU'nun, "*el-Fusûl fi'l-Usûl*" Eseri Bağlamında *Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri* adlı doktora çalışmasından istifade edilmiştir. Ayrıca Safvet Mustafa HALİLOVİÇ'in 2008 yılında Kahire'de Daru's-Selâm tarafından yayımlanan *İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi't-Tefsîr* isimli eserinden de yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EBÛ BEKR el- CESSÂS'IN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE *AHKÂMU'L- KURÂN'I*

1.1. EBÛ BEKR el- CESSÂS'IN YAŞADIĞI DÖNEM

İnsanların yetişmesinde, kişiliklerinin ve fikirlerinin şekillenip gelişmesinde birtakım faktörler vardır. İnsanın yaşadığı dönem ve ortamdaki siyasi ve sosyal durumun, içinde bulunduğu toplumun ilmi ve kültürel durumu kişiliğin ve fikirlerin şekillenmesine etki eden önemli faktörlerdir. Bundan dolayı Cessâs'ın fikir, düşünce ve yorumlarını daha iyi anlayabilmek için yaşadığı dönem ve şartları kısaca ele almamız yerinde olacaktır.

Cessâs'ın hayatının tamamı hicri IV. asır (305/917-370/981) içinde geçmiştir. Hicri dördüncü asrın İslam tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu asır siyasî, mezhebî ve ırkî üstünlük kazanma mücadelelerinin yoğun olduğu, aynı zamanda var olan olumsuzluklara rağmen ilmi çalışmaların fazla olduğu bir asırdır. Şimdi Cessâs'ın düşünce ve yorumlarını daha iyi anlama ve değerlendirmeye imkân sağlayacağı düşüncesiyle, yaşadığı dönemdeki siyasî, sosyal, ilmî ve kültürel durumu ana hatlarıyla ele alacağız.

1.1.1. Siyasi Durum

Siyasi bakımdan hicri dördüncü yüzyıl, Abbasilerin merkezi kuvvetinin zayıfladığı, halifelerin otoritelerinin kalmadığı bir zamana rastlamaktadır.² İslam coğrafyasında bazı devletler oluşmuş, merkezde de bazı gruplar güçlenirken halifeler bunlar karşısında yeterince otorite kuramamışlardır. Halifelerin gücü ve iktidarı giderek kısıtlanmış, varlıkları sembolik olmaktan öteye geçmemiştir.³ Merkezde otorite önce Türk emirlerinin eline, daha sonra da Bağdat'a hâkim olan Büveyhoğulları'nın eline geçmiştir. Halifelerin sadece manevi yetkileri kalmıştı.

² GÜNGÖR, Mevlüt, *Cessâs ve Ahkâmı'l Kur'ân'ı*, Elif Matbaası, Ankara, 1989, s. 1.

³ YAZICI, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 6-7.

Kuvvetleri ve sahip oldukları araziler, halifelerden daha fazla olan valiler, halifenin manevi otoritesini kabul ederek makamlarını onlara onaylattırmakta ve halife adına hutbe okutup dua ettirmektelerdi.⁴

Öte yandan İslam coğrafyası her biri o devirdeki siyasi akımları temsil eden üç ayrı halife tarafından yönetilmekteydi. Bağdat'ta hüküm süren Abbasi halifesinin haricinde, Mağrip sonradan Mısır'da Fatımi halifesi, Endülüs'te de Emevi halifesi kendi bölgelerinde hüküm sürmekteydiler. Bu bölünmüşlüğün yanı sıra her biri Müslüman olan Arap, Fars ve Türk ırkları arasında sürüp giden bir üstünlük mücadelesi ve bu mücadelenin beraberinde getirdiği bir kargaşa ortamı da mevcuttu.⁵ Görüldüğü gibi Cessâs'ın yaşadığı dönem genelde İslam coğrafyasında özelde Bağdat şehrinde, siyasi olarak kargaşanın, istikrarsızlığın, çekişmenin ve bölünmüşlüğün olduğu bir ortam göze çarpmaktadır.

1.1.2. Sosyal Durum

Abbasilerde, İslam toplumu havas ve avam denilen iki tabakadan oluşuyordu. Halifenin yakınları, vezirler, kadılar, âlimler ve kâtipler birinci tabakaya mensuptu. Esnaf ve sanatkârlar, çiftçiler, askerler ve köleler ise ikinci sınıfı oluşturuyordu. Abbasi hilâfedinin sınırları içerisinde başta Araplar, Farslar ve Türkler olmak üzere çeşitli kavimlerden insanlar vardı. Ayrıca Ehl-i sünnet (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) ve Şîa gibi çeşitli mezheplere mensup insanlar yaşamaktaydı. Etnik unsurlar arasında çatışmalar çıktığı gibi mezhepler arasında da kavgalar eksik olmuyordu.⁶

Hicri IV. asrın en önemli sosyal çalkantılarından birisi de büyük mezhep kavgalarına sahne oluşudur. Çünkü mezhep imamlarının kendi devirlerindeki karşılıklı anlayış, saygı ve müsamahanın yerini gittikçe koyu bir mezhep taassubu almaya başlamış ve bu durum gittikçe şiddetlenmiştir. Bu sebeple mezhepler arasındaki mücadeleler gerek Ehl-i sünnet'in kendi arasında ve gerekse Ehl-i sünnet ve Şîa arasında acımasızca devam etmiştir. Bu çatışmalar, mezhep müntesiplerinin birbirilerine karşı ağır ifadelerinden tutun da sürgün, boykot, hapislere kadar varmıştır.⁷

⁴ EMİN, Ahmed, *Zuhru'l-İslam*, Mektebetu'n-Nehda, Kahire, 1966, II, 1.

⁵ EMİN, *Zuhru'l-İslam*, s. 31. ; GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an'ı*, s. 2.

⁶ YILDIZ, Hakkı Dursun, "Abbasiler", *DİA*, I, 46.

⁷ EMİN, *Zuhru'l-İslam*, s. 4-5.

Özellikle merkez konumunda bulunan Bağdat'ta mezhep kavgalarına sıkça rastlanmaktaydı. Çünkü Bağdat karışık bir toplum yapısına sahipti. Hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçirmiş olan Cessâs'ın da maalesef bu durumun etkisi altında kalıp diğer mezhep sahiplerine karşı insanı hayrete düşüren çirkin ifadelerde bulunduğu görülmektedir.⁸ Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı eserinin irdeleneceği kısımda müellifin bahse konu olan ifadeleri ve tenkitleri örneklendirilecektir.

1.1.3. İlmî ve Kültürel Durum

Hicri IV. asır bütün siyasi ve sosyal dağınıklık, çalkantı ve zorluklara rağmen ilmî hayat bakımından çok parlak geçmiştir. Bu asırda da, Müslümanların ilim ve kültür hayatındaki gelişmeler durmayıp devam etmiş, her alanda birçok büyük âlim yetişmiş, birçok değerli eser meydana getirilmişti.⁹ İslam dünyasında çeşitli müesseseler ve ilimler bu dönemde şekillenmiş; bir kısmı Emeviler döneminde başlayan filolojik, dinî, sosyal ve tabîî ilimler sahasındaki ilk çalışmalar sistemli bir şekilde ele alınmış, müstakil birer ilim dalı haline gelmiştir.¹⁰

İslâm imparatorluğundaki zaaf, her ne kadar siyasi bölünmelere yol açmışsa da; bu parçalanmalar memleketler arasında gidip gelmeye imkân vermeyen aşılamayacak duvarlar örmemişti. Mâverâünnehir'den Endülüs'e kadar uzanan topraklar İslam ülkesine dâhil idi. Müslümanlar bu topraklar üzerinde serbestçe dolaşabiliyorlardı.¹¹ Ayrıca o devirde her yerde gerek halk gerekse hükümdarlar ilme ve ilim adamlarına fevkalade değer verip saygı gösteriyorlardı. Devlet reisleri ilim adamlarını himayelerine alıp onlara her türlü maddi manevi imkânı vererek rahatça çalışmalarını sağlamak hususunda adeta birbirleriyle rekabet ediyorlardı. İşte müellifimiz Cessâs ilmin ve âlimin bu denli kıymetli olduğu ve ilmi faaliyetlerin yoğun olarak yapıldığı bir dönemde yaşamıştır. Bu ilmi hareketlilik ve zenginliğin Cessâs'ın üzerindeki etkileri yadsınamaz.

1.2. CESSÂS'IN HAYATI

Cessâs'ın hayatı ile ilgili yaptığımız araştırmalar ve okumalarda geniş ve ayrıntılı bir bilgiye rastlayamadık. Var olan bilgilerin ise yüzeysel, detaylandırılmayan bilgiler olduğunu müşahade ettik. Bu durumun daha önce

⁸ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân* 'ı, s. 3.

⁹ EMİN, *Zuhru'l-İslam*, s. 259.

¹⁰ YILDIZ, "Abbasiler", *DİA*, I, 40-41.

¹¹ EMİN, *Zuhru'l-İslam*, s. 265

yapılan bazı çalışmalarda da belirtildiğini gördük. Kişilerin hayat tecrübeleri, yaşadığı zaman ve mekânın, fikrîsel gelişimini müsbet veya menfî manada etki ettiğinin bilincinde olarak kaynaklarda müellifimiz hakkında zikredilen bilgileri aktarmaya çalıştık.

1.2.1. Hayatı

Cessâs'ın asıl adı Ahmed, babasının adı Ali, künyesi ise Ebû Bekr'dır. Doğduğu yer olan Rey şehrine¹² nisbetle er-Râzî, hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçirdiğinden dolayı el- Bağdadi, Hanefî fıkıh ekolünü benimsediğinden dolayı mezhebine nisbetle el- Hanefî lakaplarıyla anılmaktadır. Literatürde daha çok "Cessâs" lakabıyla tanınmaktadır. Bu tabir; kireççi, badanacı anlamına gelmekte ve muhtemelen geçimini sağladığı mesleğine nisbeten söylenmektedir. Farklı kullanımları olmakla beraber böylelikle tam adı "Ahmed b. Ali Ebû Bekr er- Râzî el-Cessâs" tır.¹³

Pek çok kaynak Cessâs'ın doğum yılını ittifakla 305/917 olarak ifade etmektedir. Bazı kaynaklar doğum yerini belirtmemekte, el-Leknevi (ö. 1304/1886) ve ez-Zehebî (ö. 748/1348) genel görüşün aksine onun Bağdat'ta doğduğunu ifade etmektedirler. Fakat pek çok kaynakta yer alan, Rey şehrine nisbetle er-Râzî lakabıyla anılması ve 20 yaşlarında iken Bağdat'a gittiği bilgisi, Leknevi'nin Cessâs'ın Bağdat'ta doğduğu ifadesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.¹⁴

Cessâs'ın hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda, müellifin Rey'deki hayatı, ailesi, tahsili ve yetişmesi hakkında hiçbir bilgiye rastlayamadık. Aynı şekilde Bağdat'a gidiş nedeni, ailesiyle beraber mi yoksa tek başına mı gittiği mevzusunda da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda araştırma yapan araştırmacılar bu mevzudaki bilgi eksikliğinden şikâyet etmektedirler. Başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere, Râzî nisbesiyle anılan birçok âlimin yetiştiği Rey şehrinde¹⁵ öğrenimini yirmi yaşlarına kadar yaptığı tahmin edilmektedir. Daha

¹² Rey, İran'da bir ortaçağ şehridir. Tahran'ın 7-8 km. güney-güneydoğusunda Elburz dağlarının kuzeyindeki ovaya doğru uzanan küçük bir çıkıntı üzerinde kurulmuştur. Orta Asya'yı Anadolu'ya bağlayan tarihi ipek yolu üstünde bulunması, ayrıca kuzeyindeki Mâzenderân bölgesinden gelen birçok yolun burada birleştikten sonra ülkenin başka taraflarına yönelmesi şehrin önemini ortaya koyar. Bkz. (Osman Gazi ÖZGÜDENLİ."Rey", *DİA*, XXXIV, 40-41.

¹³ el- KUREŞÎ, Abdulkadir, *el- Cevâhirü'l-mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu Meclis Dairetu'l Mearif, Haydarabad, I, 84; GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an'ı*, s. 8-9.

¹⁴ HACIOĞLU, Nejla, *el- Fusûl fi'l-Usûl" Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 6.

¹⁵ ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "Rey", *DİA*, XXXIV, 40-41.

sonra devrin siyasi ve ilmi merkezi konumunda olan Bağdat'a, ilmini daha üst seviyeye çıkarmak için geldiği söylenebilir. Bir daha Rey'e hiç gitmediği bilinen Cessâs'ın, ailesiyle beraber Bağdat'a gitmiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁶

Cessâs'ın, Bağdat'taki yaşantısı ile ilgili bilgiler de oldukça sınırlıdır. Gerek kadim kaynaklarda gerekse günümüzde yapılan akademik çalışmalarda müellifler bu mevzudan yakınmışlardır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde elde ettiğimiz bilgiler aşağıda zikredilmiştir.

Cessâs, Bağdat'ta dönemin en büyük Hanefî âlimi Ebu'l Hasen el-Kerhî'den (ö.340/951) ders almış, fıkıh ilmini tahsil etmiş ve zamanla hocasının en fazla öne çıkan talebelerinden olmuştur.¹⁷ Çalışmamızın, ileride değineceğimiz Cessâs'ın hocaları kısmında el-Kerhî hakkında daha detaylı bilgi verilecektir.

Kaynaklarda Cessâs'ın Bağdat dışına yaptığı seyahatlerle ilgili iki kayıt geçmektedir. Seyahatlerinden birini Bağdat'ta baş gösteren şiddetli kıtlıktan dolayı hocasının müsaadesiyle Güneybatı İran'da Hûzistan eyaletinin merkezi olan Ahvaz'a yapmıştır. Bir müddet orada kaldıktan sonra kıtlığın bitmesiyle tekrar Bağdat'a döndüğü anlaşılmaktadır.¹⁸ Diğer seyahatini de yine hocası el-Kerhî'nin müsaadesiyle o sıralar Bağdat'ta bulunan el-Hâkim en-Nîsâburî ile Nîsâbur'a yapmıştır. Cessâs burada dönemin meşhur muhaddislerinden biri olan en-Nîsâburî'den hadis ve hadis usulü dersleri almıştır. Cessâs'ın bu seyahatinin ilim tahsil etme maksatlı olduğu anlaşılmaktadır.

Cessâs burada ilim tedrisine devam ederken h.340 yılında hocası Ebu'l Hasen el-Kerhî Bağdat'ta vefat etmiş ve yerine geçici olarak Ebu Ali eş-Şâşî (ö.344/955) geçmiştir. Cessâs h.344'te Nîsâbur'dan Bağdat'a dönmüştür. Hocası el-Kerhî'nin vefatı dolayısıyla yerine geçmiş olan Ebu Ali eş-Şâşî görevini Cessâs'a devretmiştir. Böylelikle hem talebelere ilim okutma, hem de fetva verme vazifesini devralan Cessâs Bağdat'ta Hanefîlerin en yetkili mercii konumuna gelmiş, vefatına kadar bu vazifesini sürdürmüştür.¹⁹

¹⁶ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 10.

¹⁷ el-KUREŞÎ, *el- Cevâhirü'l-mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, s. 85.

¹⁸ HACIOĞLU, *el- Fusûl fî'l-Usûl*'' Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri, s. 7.

¹⁹ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 11.

Cessâs 7 Zilhicce 370 (14 Ağustos 981)'de altmış beş yaşlarında Bağdat'ta vefat etmiştir. Cenaze namazını hem öğrencisi hem de arkadaşı olan Ahmed b. Mûsa el-Hârizmî kıldırılmıştır.²⁰

1.2.2. İlmi Şahsiyeti

İnsanların genel gelişiminde olduğu gibi, ilmi ve fikri gelişiminde de kişinin yaşadığı zaman ve mekânın, kendileriyle etkileşimde bulunduğu insanların büyük bir etkisi vardır. Daha öncede belirttiğimiz gibi Cessâs siyasi ve sosyal olarak dağınıklığın, çalkantıların ve zorlukların olduğu, buna mukabil yoğun ilmi faaliyetlerin yapıldığı ve birçok âlimin yetiştiği hicri IV. asırda yaşamıştır.²¹ Cessâs genç yaşlarda, yaşadığı dönemin önemli şehirlerinden olan Rey, Bağdat, Ahvaz ve Nîsâbur şehirleri arasında ilim tahsil etmek maksadıyla seyahatlerde bulunmuştur. Dönemin ilmî ve siyasî merkezi olan Bağdat'ta ikamet etmiştir. Başta Ebu'l Hasen el-Kerhî ve el-Hâkim en-Nîsâburî olmak üzere isimlerini ileride zikredeceğimiz birçok âlimle etkileşime geçmiş ve kendilerinden ders almıştır.

Cessâs İslam âlimleri arasında, bilhassa Hanefî âlimleri özelinde önemli bir konuma sahiptir. Aşağıda örneklerini vereceğimiz bazı âlim ve tarihçilerin ifade ve nitelemeleri onun ilmi yetkinliğine ve konumuna işaret etmektedir.

Cessâs hakkında; Zehebî, “İmam, allâme, müftî, müctehid, fakih, Hanefî şeyhi, eserleri hadis hıfzına ve idrakine delalet eder.” şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Ayrıca el-Bağdadi (ö.463/1071) ve İbnu'l Cevzî:” Fakîh” ve “Döneminde Rey Ehli'nin imamı.”İbn Kesîr (ö.774/1373) : “Ebu Hanife ashabının imamlarından, değerli eserler sahibi.”İbnu'l Esîr (ö.630/1233) : “Devrin ünlü Hanefî fakihî” tarzında nitelemeler kullanmışlardır.²²

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi; Cessâs dönemin en yetkin Hanefî âlimi olan Ebu'l Hasen el-Kerhî'ye talebe olup ondan fıkıh tahsil etmiştir. Hocasının vefatı esnasında, hocasının müsaadesiyle başta hadis ve hadis usulü olmak üzere ilim tahsili için gittiği Nîsâbur'da idi. el-Kerhî sağlık durumu bozulunca tedris vazifesi Ebu Ali eş-Şâî'ye, fetva verme yetkisi de Ahmed b. Muhammed ed-Dâmiğânî'ye verilmişti. Cessâs'ın Bağdat'a dönüşüyle beraber bu iki vazifede

²⁰ İBN KESİR, Ebu'l Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1998, XI, 357.

²¹ EMİN, *Zuhru'l-İslam*, s. 259.

²² HACIOĞLU, *el-Fusûl fi'l-Usûl*” Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri, s. 13.

Cessâs'a devredilmiştir. Bu durum Cessâs'ın kendi akranları arasındaki konumunu ve değerini açıkça ortaya koymaktadır.²³

Döneminde Bağdat'ta Hanefî âlimlerin başı konumunda olan Cessâs'ın ilmi seviyesini ve bilhassa Hanefî uleması arasındaki konumunu daha iyi değerlendirebilmek için, Hanefîlerin fakihleri taksim ettiği tabakaları inceleyeceğiz. Cessâs'ın bu tabakalardaki yerini ve konuyla ilgili bazı değerlendirmelerini zikredeceğiz.

Hanefîler, alimlerin yaşadıkları dönemi baz alarak yaptıkları taksimde, alimleri selef, halef ve muteahhirûn olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) zamanından Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'ye (ö.189/805) kadar yaşayan âlimlere selef, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'den Şemsu'l Eimme el-Halvânî'ye (ö.452/1060) kadar yaşayan âlimlere halef, el-Halvânî'den Abdulaziz el-Buhârî'ye (ö.730/1330) kadar yaşayan âlimlere muteahhirûn denmektedir. Cessâs fakihleri yaşadıkları döneme göre sınıflandıran bu taksimde halef tabakasında yer almaktadır.²⁴

Yapılan diğer bir taksimde ise âlimler, ilmi konum ve yetkinliklerine göre sınıflandırılarak yedi tabakaya ayrılmıştır. Bu taksime göre:

1. Dinde müctehid olanlar: Bu tabakadaki âlimler kendilerine has usul ve metotlarla şer'i delillerden hüküm çıkarmaya muktedir olan müctehidlerdir. Usulde ve fûru'da başkalarını taklit etmezler. Ebu Hanîfe, İmam-ı Şafî (ö.204/820), İmam-ı Mâlik (ö.179/795), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve günümüzde takipçileri olmayan diğer mezhep imamları bu tabaka içerisinde.

2. Mezhep dâhilinde müctehid olanlar: Bunlar bazı fer'i konularda hocalarına muhalefet etseler de Ebu Hanîfe'nin usul ve ictihad metoduna göre şer'i delillerden hüküm çıkarabilen müctehidlerdir. İmam-ı Ebu Yusuf (ö.182/798), İmam-ı Muhammed (ö.189/805), İmam-ı Züfer (ö.158/775) gibi müctehidler bu tabaka içerisinde.

3. Bazı meselelerde müctehid olanlar: Bunlar da yukarıda bahsettiğimiz iki tabaka müctehidden de herhangi bir rivayet bulunmayan yeni meselelerde

²³ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 21.

²⁴ HALİLOVİÇ, Safvet Mustafa, *İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, Daru's-Selâm, Kahire, 2008, s. 78.

mezhebin hüküm çıkarma usul ve kurallarına uygun olarak ictihad edebilen müctehidlerdir. Bunlar ne usulde ne fetvada mezhep imamına muhalefet etmezler. Sadece hakkında fetva olmayan yeni meselelerde fetva verirler. et-Tahâvî (ö.321/933), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö.340/952), el-Halvânî (ö.452/1060), es-Serahsî (ö.483/1090) ve el-Pezdevî (ö.482/1089) gibi fakihler bu tabakadandır. Hanefî mezhebinin müstakil bir kimlik kazanması ve fıkıh usulünün tedvin edilmesi bu tabakadaki fakihlerin büyük gayretleriyle olmuştur.

4. Tahrîc yapabilenler: Bunlar mezhebin usulünde ve fıkında tam bir bilgiye sahip olmakla beraber hakkında bir hüküm bulunmayan meselelerde bile ictihad edemeyen mukallid fakihlerdir. Bunlar iki şıkka da ihtimali olan belirsiz bir kavli veya hükmü açıklamakta muktedirlerdir. Cessâs'da bu tabaka dâhilinde kabul edilmektedir.

5. Tercih yapabilenler: Bunlar bir mesele hakkında ileri sürülmüş birkaç görüşten birini tercih edebilecek kudrettedirler. Bunlar da mukallid fakihlerdir. el-Kudûrî (ö.428/1037), el-Merğînânî (ö.593/1197) ve Kemâluddîn b. Hümâm (ö.861/1457) bu tabakadandır.

6. Bunlar tercih yeteneğini kazanamamış fakat tercih edenlerin tercihlerini bilen ve onlar arasında hüküm verebilen mukallid fakihlerdir. Mezhep içindeki görüşlerden hangisini daha zayıf veya daha güçlü olduğunu ayırt edebilecek fıkıh bilgisine sahiptirler. el-Vikâye, el-Muhtar, el-Kenz ve el-Mecma kitaplarının müellifleri bu tabakadandır.

7. Sırf mukallid olanlar: Bunlar yukarıda zikrettiğimiz âlimlerin ilmi seviyelerine ulaşamamış koyu mukallitlerdir. Rivayetleri değerlendirip tercih yapamazlar. Sadece fetvayı nakledici bir pozisyonadırlar. İbn Abidin (ö.1252/1836) ve Haskefî (ö.1088/1677) bu tabakadandır.²⁵

Yukarıda da görüldüğü gibi Cessâs'a bu yedi tabakadan dördüncü tabaka olan tahrîc yapabilenler tabakasında yer verilmiştir. İbn Kemal Paşa ve İbn Abidin'e ait olan bu taksim sıhhatli ve hakkaniyetli olmadığı gerekçesiyle bazı İslam âlimlerince eleştirilmiştir.

²⁵ HALİLOVİÇ, *İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, s. 78-81.

Mercânî²⁶ Cessâs'ı dördüncü tabakada saymanın onun mevkiini düşürmek olduğunu, zulüm ve bir nevi hak yeme olduğunu ifade etmekte ve bir önceki tabakada zikredilen âlimlerden daha üstün ve yetkin olduğunu söylemektedir. Onu dördüncü tabakada zikredenlerin, onun fıkhıdaki derinliğini, usuldeki yerini ve ilmi yetkinliğini tam olarak bilmediklerini ifade etmektedir.²⁷

Muasır âlimlerden olan Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971), Cessâs'ın ilmî eserlerinin, onun mezhepte müctehid olduğuna şahitlik ettiklerini söylemektedir. Cessâs'ın ikinci tabakada gösterilmesi gerektiğini ifade etmekte, ondan daha üst derecede gösterilen bazı âlimlerin onun ilminden ve fazlından istifade ettiklerini söylemektedir.²⁸

Mısırlı çağdaş İslam hukukçularından olan Muhammed Ebu Zehra (ö.1974) da yapılan bu taksimi eleştirerek Cessâs'ın üçüncü tabakada yer alması gerektiğini ve onun üçüncü tabakada gösterilen âlimlerden aşağı kalır bir yanının olmadığını ifade etmektedir. Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı eserinin, onun ilminin ve faziletinin en büyük göstergesi olduğunu söylemektedir.²⁹

Abbâsî halifesi Mutî'-Lillah'ın (ö.364/974), iki defa baş kadılık teklif etmesi de Cessâs'ın ilmi yetkinliği hakkında bizlere fikir vermektedir. Cessâs emr-i bil-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker vazifesini tam olarak yerine getirememesi ve idarecilerin zulüm ve haksızlıklarına ortak olmama endişesiyle kendisine yapılan bu teklifleri reddetmiştir. Eserlerinde de emr-i bil-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker konusuna sıkça değinen Cessâs özellikle yöneticilere karşı sözünü esirgememiştir. Cessâs tefsirinde Muâviye'ye karşı memnuniyetsizliğini hissettirmiş, Yezîd'e lanet etmiş ve Ömer b. Abdulaziz'i ayrı tutarak Emevî hanedanının yaptığı zulüm ve haksızlıkları ağır bir dille eleştirmiştir.³⁰

1.2.3. Mezhebi

Cessâs'ın hayatını ve ilmi kişiliğini aktardığımız bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere kendisi Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir. Her durumda mezhebini diğer mezheplere karşı müdafaa etmiş bunu eserlerinde de gayet açık bir

²⁶ Ebu'l-Hasen Şihâbüddîn el-Mercânî: Kazanlı tarihçi ve ıslahatçı din âlimi (1818-1889) . Daha geniş bilgi için bkz. (Ahmet KANLIDERE, "Mercânî", *DİA*, XXIX, 169.)

²⁷ HACIOĞLU, *el- Fusûl fi'l-Usûl* " Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri, s. 16.

²⁸ BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ravza, İstanbul, 2008, I, 390

²⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman KESKİOĞLU, D.İ.B Yayınları, 2005, s. 479.

³⁰ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân* 'ı, s. 26-27.

şekilde hissettirmiştir. Özellikle Ebû Hanife'ye karşı derin bir saygı ve hayranlık içerisinde olduğu müşahede edilmektedir. Mezhep içi ihtilafta dahi çoğunlukla Ebû Hanife'nin görüşünü desteklemektedir.³¹

Yine bazı âlimlerin özellikle tarihçilerin onun hakkındaki nitelemeleri de Cessâs'ın Hanefî mezhebine mensup ve mezhebin önde gelen âlimlerinden olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zehebi, onun hakkında “Hanefî şeyhi” nitelemesi yaparken, el Bağdâdî ve İbnu'l Cevzî'de “Rey Ehli'nin imamı” ifadesini kullanmaktadırlar. İbn Kesîr, Cessâs için “Ebu Hanife ashabının imamlarından”, İbnu'l Esîr ise “Devrin ünlü Hanefî fakihî” ifadesini kullanmaktadır.³²

Görüldüğü gibi Cessâs'ın Hanefî mezhebinden olduğu kesinlik arz etmektedir. Ayrıca sıradan mukallid bir âlim olmadığı, özellikle muasır âlimler tarafından Hanefî mezhebi müctehidlerinden olduğu belirtilmektedir.³³ Dolayısıyla bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf konusu olan durum Cessâs'ın bazı kelâmî tartışmalarda Mu'tezile mezhebiyle paralellik arz eden düşüncelerinin varlığı ve Mu'tezile'nin tabakât kitaplarında, isminin Mu'tezile âlimi olarak zikredilmesinden dolayı onun Mu'tezilî olup olmadığıdır.

Mevlüt Güngör, Cessâs'ın Mu'tezile ile olan ilgisinin, bu mezhebin fikirlerine uyan iki görüşünden kaynaklandığını ifade etmektedir. Söz konusu olan bu iki görüş; Cessâs'ın sihrin bir hakikatinin olmadığını ileri sürmesi³⁴ ve Rü'yetullah'ın³⁵ ahirette de gerçekleşmesinin mümkün olmadığını iddia etmesidir.³⁶ Güngör, Cessâs'ın sihir ile ilgili meselede Ehl-i sünnet'e ters düştüğünü ve konuyla ilgili hadisleri ihtiyatsızca reddettiğini ifade etmekte, fakat Cessâs'ın Mu'tezile'nin etkisinde değil de, aynı görüşü savunan Ebû Hanife'nin etkisinde kaldığını söylemektedir. Rü'yetullah meselesindeki görüşünü de yine Mu'tezile'ye değil de, Seleften ismini vermediği bazı âlimlere dayandırdığını belirtmektedir.³⁷

Yusuf Şevki Yavuz, “Meşâihu'l-İrâk” diye bilinen Bağdat Hanefî âlimlerinin bazı Sünnî görüşleri benimsemekle beraber daha çok Mu'tezilî görüşleri

³¹ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 143.

³² HACIOĞLU, *el- Fusûl fi'l-Usûl*” Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri, s. 13.

³³ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 479.

³⁴ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'an*, I, 52.

³⁵ Mü'minlerin ahirette Allah'ı görmesi anlamındaki bir kelâm terimi. Bkz.(Temel YEŞİLYURT, “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXV, 311-314.)

³⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'an*, III, 6.

³⁷ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 28-31.

kabul ettiklerini ve literatürde Mu'tezile kalamcıları arasında zikredildiklerini söylemektedir. İbnu's-Selcî, Ebu'l Hasen el-Kerhî ve Cessâs'ın bunlardan olduğunu, bu âlimlerin Ebu Hanife'nin Sünnî değil Mu'tezilî bir kelâmcı olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir.³⁸

Yavuz, Cessâs'ın mâna sıfatlarını kabul etmediğini, sıfatların zâtan bağımsız bir varlığa sahip olmadığı ve tekvîn sıfatının hâdis olduğu görüşünü savunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Cessâs'ın Allah'ın dünyada da ahirette de görülemeyeceği fakat zorunlu bilgi ile bilinebileceği ve insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşlerini savunduğunu ifade etmektedir.³⁹

Şükrü Özen, Cessâs'ın usûl konuları dâhil edildiğinde otuza yakın meselede Mu'tezile ile paralel fikirlere sahip olduğunu ifade etmekte ve bunları detaylı bir şekilde örneklendirmektedir. Cessâs'ın, dinî konulara bakış açısında Mu'tezile'nin derin etkileri olduğunu, fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili görüşlerinin, kelâmî konularla ilgili görüşleriyle uyum içerisinde olduğunu söylemektedir. Bu durumun onun sistematik düşünen bir âlim olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Cessâs'ın Mu'tezilî görüşlerinden hareketle onun Mu'tezilî olduğunu söylemenin, Sünnî anlayışa uygun görüşlerinden dolayı ona Sünnî demekten daha gerçekçi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰

Özen, Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden biri olan Cessâs'ın Mu'tezilî düşünceyi benimsemesinin imkân dâhilinde görülmemesinin nedenini, bu düşüncelere sahip olmanın veya Mu'tezile mezhebine mensup olmanın bid'at ve dalâlet sayılması ve bu mezhebe mensup olmanın negatif bir durum olarak algılanmasının etkili olduğunu söylemektedir.⁴¹

1.2.4. Hocaları

Bir ilim adamının yetişmesinde, düşünce dünyasının şekillenmesinde, görüşlerinin oluşumu ve olgunlaşmasında kendilerinden ilim tahsil edilen hocalarının büyük etkisi vardır. Cessâs'ın yaşadığı ve ilmi seyahatler gerçekleştirdiği Rey, Bağdat, Nîsâbur ve Ahvaz şehirleri ilmî ve kültürel zenginlik noktasında dönemin dikkat çeken şehirlerindendir. Cessâs'ın adı geçen şehirlerde

³⁸ YAVUZ, Yusuf Şevki, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 165.

³⁹ YAVUZ, a.g.e., s. 171-175.

⁴⁰ ÖZEN, Şükrü, *Ebü Mansûr el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul, 2001, s. 158-160.

⁴¹ ÖZEN, *Ebü Mansûr el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 156.

birçok ilim adamıyla etkileşimde bulunduğu, onların bir kısmından ders aldığı bilinmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde, Cessâs'ın ders aldığı hocası olarak kabul edilen bazı âlimlerin isimleri tarih kitaplarında yer almakla beraber, Onun kitaplarında isimleri geçen ve kendilerinden nakillerde bulunduğu bazı hocalarının ismi tarih kitaplarında, Cessâs'ın hocası olarak yer bulmamaktadır. Bundan dolayı Cessâs'ın hocalarını, tarih kitaplarında ismi geçen hocaları ve eserlerinde isimlerini zikrettiği hocaları olmak üzere iki kategoride ele alacağız.

a-) Cessâs'ın Tarih Kitaplarında İsmi Geçen Hocaları

1. Ebu'l Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)

İsmi tam olarak Ebu'l Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî'dir. Irak-İran sınırında bulunan Şhrezûr kentine yakın Kerh beldesinde dünyaya gelmiştir. Bağdat'ta ikamet etmiş ve yaşadığı dönemde Hanefilerin en yetkin âlimi, mezhebe mensup âlimlerin reisi gibi ifadelerle anılmıştır. Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde büyük katkıları olmuştur. Kerhî'den sonra gelen usulcüler de onun ismini anarak görüşlerine sıkça atıfta bulunmuşlardır. Özellikle fıkıh ve usul alanında yetkin bir ilme sahip olduğu bilinmektedir.

Kerhî'nin iki tanesi telif ikisi şerh olmak üzere bilinen dört tane eseri vardır. Fıkıh usulü alanında, "*er-Risale*", fıkıh alanında "*el- Muhtasar*" isimli eserler telif ettiği eserlerdir. Ayrıca Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin "*Câmiu's-Sağîr*" ve "*Câmiu'l-Kebîr*" isimli eserlerini şerh etmiştir.

Kerhî, birçok talebe yetiştirmiştir. Yetiştirdiği talebelerin bir kısmı yargı görevi üstlenip, çeşitli beldelerde kadılık vazifesini icra etmişlerdir. Bazı talebeleri de öğretim işiyle meşgul olup talebe yetiştirmişlerdir. Yetiştirdiği talebeler arasında başta Cessâs olmak üzere, Ebû Ali eş-Şâşî, Ebû Abdillâh ed-Dâmeğânî, Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenûhî, Ebû Abdullâh el-Basrî ve Ebû Sehl ez-Zücâcî gibi âlimler bulunmaktadır.⁴²

Cessâs'ın, kendisinden uzun süre fıkıh ilmini tahsil ettiği ve en çok etkisinde kaldığı hocası el-Kerhî, Hanefî âlimlerin sınıflandırılmasında üçüncü tabakada yer almakta ve meselede müctehid kabul edilmektedir. Kerhî, Hanefî mezhebi içerisinde fıkıh ve usule dair bazı meselelerde farklı anlayış ve yaklaşım

⁴² APAYDIN, H. Yunus, "Kerhî", *DİA*, XXV, 165.

tarzlarına sahip iki çizgiden biri olan Irak Hanefiliğinin en önemli temsilcisi kabul edilmektedir. Adı geçen ekolün bazı farklı anlayışları ve mutezileyle örtüşen birtakım fikirleri dolayısıyla, bu ekole mensup birçok âlim için kullanılan mutezili olduğu iddiası Kerhî içinde kullanılmıştır. Özellikle Hatîb el-Bağdadî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr gibi bazı âlimler Kerhî'nin önde gelen bir Mu'tezilî olduğunu belirtirler. Aynı iddianın Cessâs için de dile getirildiğini yukarıda ifade etmiştik.

Ebu'l Hasen el-Kerhî (340/952) yılında vefat etmiş ve Bağdat'a defnedilmiştir.⁴³

2. Abdülbâkî b. Kâni' (ö.351/962)

İsmi tam olarak Ebu'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kâni' b. Merzûk el-Ümevî el-Bağdâdî'dir. (265/879) yılında Bağdat'ta doğdu. On bir yaşından itibaren hadis ilmini tahsil edip hadis meclislerinde bulundu. Bağdat'ta ikamet etmekle beraber, ilim tahsil etmek maksadıyla Basra, Kûfe, Tüster ve Vâsıt beldelerine seyahatler düzenledi. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö.290/903), İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923), Ebü'l-Kâsım el-Begavî (ö.317/929) gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Cessâs, İbnü'l-Furât (ö.258/872), Dârekutnî (ö.385/995), Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö.405/1014) ondan hadis tahsil etmiş âlimlerden bazılarıdır. Hayatının son iki yılında unutkanlığı sebebiyle bildiklerini karıştırıp, birbirine tezat teşkil eden bazı haberler rivayet etmiştir. Bundan dolayı bazı cerh ve tadil kitaplarında onun rivayette hata ettiği ve zayıf haberler rivayet ettiği bildirilmektedir.⁴⁴

Cessâs'ın en çok hadis rivayet ettiği hocası Abdülbâkî b. Kâni'dir. Özellikle *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eserinde ondan çok sayıda hadis rivayet etmekte ve rivayet ettiği hadisleri hüküm çıkarmada delil olarak kullanmaktadır.⁴⁵

3. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971)

İsmi tam olarak, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî'dir. (260/873) yılında Akkâ'da doğdu. Erken yaşlarda ilim tahsil etmek amacıyla gittiği Taberiye'ye nisbetle Taberânî nisbesiyle meşhur oldu. Daha on üç yaşındayken babasının teşvikiyle hadis meclislerine katılmaya başladı. Kendi döneminde ilim merkezi sayılan, Kudüs, Halep, Şam, Mısır, Yemen, Mekke,

⁴³ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân*'ı, s. 13.

⁴⁴ KUTLAY, Halil İbrahim KUTLAY, "İbn Kâni", *DİA*, XX, 104.

⁴⁵ Bkz. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 126, 260, 580, III, 25.

Medine, Bağdat, İsfahan ve Basra gibi birçok beldeye hadis tahsil etmek amacıyla ilmi seyahatler düzenledi. Kaynaklarda bu ilmi seyahatlerin yaklaşık yirmi beş yıl sürdüğü ve neticede Taberânî'nin hayatının son altmış yılını İsfahanda geçirdiği kaydedilmektedir. Kaynaklarda Taberânî'nin 107 adet eserinin olduğu belirtilmektedir. En meşhur eserleri, *Mu'cemü'l-kebir*, *Mu'cemü'l-evsat* ve *Mu'cemü's-sağîr* isimli eserlerdir. Taberânî (360/971) yılında İsfahan'da vefat etti.⁴⁶

Güngör, Cessâs'ın kitaplarında Taberânî'den naklettiği herhangi bir kayda rastlayamadığını ifade etmektedir. Cessâs'ın, kendisiyle Bağdat veya İsfahan'da karşılaştığı ve hadis alanında kendisinden istifade edildiği belirtilmektedir.⁴⁷

4. Hâkim en-Nîsâbûrî (ö.405/1014)

Adı tam olarak Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrîdir. (321/933) tarihinde Nîsâburda doğdu. Dokuz yaşındayken hadis ilmiyle meşgul olmaya başladı. İlk gençlik döneminde hadis tahsil etmek maksadıyla dönemin ilim merkezleri olan başta Irak ve Horasan olmak üzere çeşitli beldelere seyahatler düzenledi. Kendilerinden hadis dinlediği hocalarının sayısı 2000 olarak ifade edilmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî daha 15 yaşındayken eser telif etmeye başlamıştır. Telif ettiği eserlerinin hacmi 1500 cüz olarak ifade edilmektedir. Kaynaklarda kendisinden bahsedilirken güçlü bir hadis hâfızı olarak nitelendirilmektedir.⁴⁸

Cessâs'ın, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Bağdat seyahati esnasında hocası el-Kerhî'den izin alarak hadis tahsil etmek maksadıyla Hâkim ile beraber Nîsâbûra gittiğini ve bir müddet orada kaldığını yukarıda ifade etmiştik.

5. Abdullah b. Ca'fer en-Nahvî (ö.347/958)

Tam olarak adı, Abdullah b. Ca'fer b. Ahmed b. Fâris Ebû Muhammed el-Fârisî en-Nahvî'dir. (258/872) yılında doğmuştur. Özellikle Nahiv ve Lügat alanında tanınmış bir âlimdir. Fıkıh ve Hadis alanında da yetkin olduğu ifade

⁴⁶ GÖRMEZ, Mehmet, "Taberânî", *DİA*, XXXIX, 310-312.

⁴⁷ GÜNGÖR, Cessâs ve *Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 15.

⁴⁸ KANDEMİR, M. Yaşar, "Hâkim en-Nîsâbûrî", *DİA*, XV, 190-193.

edilmektedir. *El-irşâd fi'n-Nahv*, *Şerhu'l-Fasîh*, *er-Reddu ale'l-Mufaddal* eserlerinden bazılarıdır.⁴⁹

6. Ebû Sehl ez-Züccâcî

Cessâs'ın fıkıh ilminden istifade ettiği hocalarından biridir. Ebû Sehl aynı zamanda Cessâs'ın en çok etkisinde kaldığı ve uzun süre talebeliğini yaptığı Ebu'l Hasen el-Kerhî'nin talebelerindendir. Bağdat'ta tahsilini tamamladıktan sonra Nisâbur'a gidip yerleşmiş, ilmi faaliyetlerine orada devam etmiş ve talebe yetiştirmiştir. Cessâs Nisâbur'da kaldığı süre zarfında ez-Züccâcî'den istifade etmiştir.⁵⁰ Kaynaklarda Ebû Sehl ile ilgili detaylı bilgiye rastlayamadık.

7. Muhammed Ğulâmu Sa'leb (ö.345/956)

Tam adı Ebû Ömer ez-Zahid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm el-Bağdâdî el-Bâverdî'dir. Aslen Horasan bölgesinin Bâverd şehrinden olup (261/875) yılında Bağdat'ta doğdu. Gençlik yıllarında mesleğini bırakarak kendini tamamen ilme verdi. Bağdat'ta ilk tahsiline başladı. Dönemin en yetkin iki dil âlimi olan Kûfeli Sa'leb (ö.291/904) ve Basralı Müberred'en (ö.286/900) eğitim aldı. En çok etkisinde kaldığı hocası Sa'leb'den nakillerde bulunup onun kitaplarını rivayet etti. Hocasına olan yakınlık ve muhabbetinden dolayı Sa'leb'in oğlu (Ğulâmu Sa'leb) olarak anıldı.⁵¹

Cessâs Ahkâmu'l-Kur'an'ında, özellikle dil ve lügat alanında istifade ettiği hocası Ğulâmu Sa'leb'ten nakillerde bulunmuştur.⁵²

8. Da'lec b. Ahmed (ö.351/962)

Tam adı Ebû Muhammed Da'lec b. Ahmed b. Da'lec es-Sicistânî'dir. (259/873) yılında Sicistan'da doğdu. Mekke, Medine, Bağdat ve Horasan gibi dönemin ilim merkezi olan beldelelere seyahatler düzenledi. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Osman b. Said ed-Dârimî (ö.280/894), Ali b. Abdulaziz el-Begavi ve İbn Huzeyme (ö.311/924) gibi âlimlerden hadis dinledi. Dârekutnî, İbn Şâzân (ö.425/1034) ve Hâkim en-Nisâbûrî gibi bir çok alim kendisinden hadis rivayet etti.

⁴⁹ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 14.

⁵⁰ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an*'ı, s. 15.

⁵¹ MUHAMMED, Hüseyin Abdülhâdî, "Ğulâmu Sa'leb", *DİA*, XIV, 188-189.

⁵² CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'an*, I, 641; II, 72, 345; III, 449.

Kendi zamanında Bağdat'ın yetkin muhaddis ve fakihlerindendir. (351/962) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁵³

Cessâs'ın yukarıda adı geçen ve hayatları hakkında kısaca bilgi verdiğimiz hocalarının dışında *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı eserinde kendilerinden bahsettiği ve rivayetlerde bulunduğu hocalarını da sadece ismini vermekle yetineceğiz.

b-) Ahkâmu'l Kur'an'da İsmi Geçen Hocaları

1. Muhammed b. Bekr el-Basrî⁵⁴
2. Ca'fer b. Muhammed el-Vâsitî⁵⁵
3. Abdullah b. Muhammed b. İshak el-Mervezî⁵⁶
4. Abdurrahman b. Seymâ⁵⁷
5. Ahmed b. Hâlid el-Cezûrî⁵⁸
6. Ebu Bekr Mukrim b. Ahmed⁵⁹
7. Muhammed b. Ömer⁶⁰

Yukarıda görüldüğü üzere Cessâs dönemin önde gelen ilim adamlarından azami ölçüde istifade etmiştir. Başta Fıkıh ve Usul olmak üzere Temel İslam Bilimlerinde elde ettiği bu ilmi zenginliği talebe yetiştirmekte kullanmıştır. Kendisinden sonra gelen birçok ilim adamı onun görüşlerine atıfta bulunmuştur. On asrı aşkın bir süredir bıraktığı ilmi mirası günümüze dek ulaşmış ve hala eserleri üzerinde yapılan çalışmalar devam etmektedir.

1.2.5. Talebeleri

Cessâs'ın, hocası el-Kerhî vefat ettikten sonra, hocasının yerine geçtiğini, fetva verme ve talebe yetiştirme görevini devraldığını, Bağdat'ta, Hanefî âlimlerin başı konumunda olduğunu yukarıda belirtmiştik. Böyle bir konumda olan, mesaisini ilme ve talebe yetiştirmeye harcayan bir âlimin, doğal olarak birçok talebesi de

⁵³ ÇAKAN, İsmail L., "Da'lec b. Ahmed", *DİA*, VII, 430-431.

⁵⁴ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 9, 22, 90, 280, 575; II, 108, 255.

⁵⁵ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 402; II, 135.

⁵⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 650; II, 17.

⁵⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 600, 604.

⁵⁸ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 70.

⁵⁹ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 612.

⁶⁰ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 43.

olacaktır. Fakat tarih kitaplarında Cessâs'ın yedi tane talebesinin ismi geçmekte ve bunlara ait bilgiler yer almaktadır. Biz burada talebelerinin sadece isimlerini vermekle yetineceğiz.

1. Ebu'l-Huseyn ez-Za'ferânî (ö.394)
2. Ebû Abdullah el-Curcânî (ö.398)
3. Muhammed b. Musa Ebû Bekr el-Harizmî (ö.403)
4. Ebû Ca'fer el-Ustrûşenî (ö.400)
5. Ebû Ca'fer en-Nesefî (ö.414)
6. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Mesleme (ö.415)
7. Ebu'l-Huseyn el-Kemârî el-Vâsitî (ö.417)⁶¹

1.2.6. Eserleri

Cessâs'ın çalışmamıza konu olan eseri *Ahkâmu'l-Kur'ân* ve Fıkıh Usulüne dair eseri *el-Fusûl fi'l-Usûl* haricindeki eserleri genel olarak muhtasar olan eserlerin şerhlerinden oluşmaktadır. Zorlu bir iş olan eser şerh etmek, mezhebin inceliklerine vakıf olmayı, usul ve fûruda kapsamlı bir bilgiye sahip olmayı gerektirir. Cessâs, bu zorlu işi başarılı bir şekilde ifa etmiştir. Mezhebin, kapalı ve karmaşık olan meselelerine yaptığı bu şerhlerle ışık tutmuştur. Cessâs'ın, çalışmamıza konu olan eseri *Ahkâmu'l-Kur'ân* hakkında bazı bilgiler verip tespit ettiğimiz diğer eserlerinin isimlerini vermekle yetineceğiz. Ayrıntılı bilgi için ilgili kaynaklara müracaat edilebilir.

1. *Ahkâmu'l-Kur'ân*
2. *Usûlü'l-Fıkıh*⁶²
3. *Cevâbâtu'l-Mesâil*
4. *Mesâilu'l-Hilâf*
5. *Meseletu'l-Kur'*
6. *Kitâbu'l-Eşribe*
7. *Şerhu Esmâi'l-Husnâ*

⁶¹ GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân'ı*, s. 34-35.

⁶² Bu kitap *el-Fusûl fi'l-Usûl* ismiyle de bilinir.

8. *Şerhu Muhtasaru 'l-Kerhî*
9. *Ta'lik Ale Şuruti 't-Tahâvî*
10. *Muhtasaru İhtilâfî 'l-Fukaha Li 't-Tahâvî*
11. *Şerhu Muhtasari 'l-Fıkh Li 't-Tahâvî*
12. *Şerhu Edebi 'l-Kâdî Li 'l-Hassâf*
13. *Ta'lik Ale Kitâbi 'l Asl Li-Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*
14. *Şerhu 'l-Menâsik Li-Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*
15. *Şerhu 'l-Câmi 'is-Sağîr Li-Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*
16. *Şerhu 'l-Camii 'l-Kebîr Li-Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*⁶³

1.3. *AHKÂMU'L-KUR'ÂN*

Ahkâmu'l-Kur'ân; ibâdat, muâmelat ve ukubatla ilgili hüküm bildiren ayetlerin tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adıdır.⁶⁴ Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı bu eseri kendi alanında yazılan ilk örneklerden biri olma özelliğine sahiptir. Hanefî mezhebinde günümüze dek ulaşan en eski *Ahkâmu'l-Kur'ân*'dır. Aynı zamanda Cessâs'ın yazdığı son eseridir. Bundan dolayı bu esere bütün bilgi ve birikimini yansıttığını söylemek yerinde bir tespit olur kanaatindeyiz.

Cessâs, eserinde sureleri Mushaf'taki sıralamaya göre ele almakta ve sadece surelerdeki ahkâm ayetlerini tefsir etmekle yetinmektedir. Zaman zaman Kelam ilminin konusu olan bazı ayetleri tefsir ettiği de görülmektedir. Ayetler ilgili olduğu konuya göre fıkıh kitaplarında görüldüğü gibi bâb ve fasıllar altında ele alınmaktadır. Cessâs, eserinde ayetleri tefsir ederken fikhî meselelere, bunlarla ilgili sahabe ve tabiîn görüşlerine, mezheplerin görüş ayrılığı içerisinde olduğu meselelere ve tarafların delillerine geniş ölçüde yer vermektedir. Neticede mensup olduğu mezhebin görüşünü, beyan ettiği delillerle savunmaktadır. Eser bu yönüyle karşılaştırmalı bir hukuk kitabı görünümü vermektedir. Hanefî mezhebine sıkı

⁶³ HALİLOVİÇ, *İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi 't-Tefsîr*, s. 119-121.

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Bedreddin ÇETİNER, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA*, I, 551-552.

sıkıya bağı olduğu bilinen müellifin, bazı ihtilaflı meselelerde diğ er mezhep  alimlerini sert bir şekilde ele tirdiğı görülmektedir.⁶⁵

Ahkâmu'l-Kur' n, Cessâs'ın en çok basılan eseridir. Günümüze dek ulaşan bu eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır.⁶⁶ Ayrıca eser Güngör tarafından “*Cessâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*’ı” ismiyle doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Aynı  alı ma 1989 yılında Ankara’da kitap olarak basılmıştır.

⁶⁵ YAVUZ, Yunus Vehbi, ”Ahk m ’l-Kur’ n”, *D A*, I, 553.

⁶⁶ Bkz: GÜNGÖR, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân*’ı, s. 46-49.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSLAM HUKUKUNDA NİKÂH

Aile kurumu, insanlık tarihinin başlangıcından beri varlık göstermiş bütün inançlarda toplumun temeli olarak kabul edilmiş önemli bir kurumdur. Kur'ân-ı Kerim'de ilk ailenin teşekkülü, yeryüzünün ilk konukları ve ilk insan olan Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın evliliğinden oluştuğu ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretildiği ifade edilmektedir.⁶⁷ Aile, toplumun temeli olarak ifade edildiği gibi evlilik de ailenin temelini oluşturmaktadır. Evlilik bir erkekle bir kadının hayat boyu birlikte yaşama amacıyla oluşturdukları meşru birlikteliği ifade eder. Bu birliktelikle taraflar maddi ve manevi yönden birbirine destek olup hayat arkadaşlığı kurarlar. Aynı zamanda evlilik kişilerin meşru bir şekilde cinsel ihtiyaçlarını karşılayıp insan neslinin devamını sağlamaktadır.

İslam meşru bir birlikteliğe nikâhlanmak kaydıyla izin vermektedir. Nikâhsız birliktelikler evlilik olarak kabul edilmeyip yasaklanmakta ve zina olarak sayılmaktadır.⁶⁸ İslam, insanlık için bir hayat nizamı olduğundan dolayı, hayatın birçok alanıyla alakalı çeşitli düzenlemeler sunmakta ve Müslümanların yüce yaratıcının rızası doğrultusunda bir yaşam sürdürebilmeleri için belli başlı bazı kurallar belirtmektedir. Yapılan bu düzenlemeler Kur'ân ve Sünnette ortaya konulan genel ilkeler çerçevesinde, oluşan ihtiyaçlara göre zaman ve şartlara göre İslam toplumunun takdirine bırakılmaktadır. Fakat aile ve evlilik ile ilgili birçok hüküm ayrıntılarıyla Kur'ân'da zikredilmekte, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) geniş açıklamaları ve uygulamaları ile İslam toplumuna yol göstermektedir. Aile ve evlilikle ilgili durumların Kur'ân ve Sünnette genişçe yer bulması İslam'ın aile ve evliliğe verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. İslam hukukunda da aile hukuku başlığı altında ailenin ahkâmı ve nikâh ile alakalı ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde İslam aile hukukunun temel konularından olan, kadın ve erkek arasında meşru bir birlikteliğin anahtarı olan nikâh konusu ana hatlarıyla ele alınacaktır. Bu bölüm çalışmanın üçüncü bölümü ile bir bütünlük arz etmekte ve üçüncü bölüm için bir ön hazırlık mahiyeti taşımaktadır.

⁶⁷ Bkz: en- Nisâ 4/1.

⁶⁸ ACAR, Halil İbrahim, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul, 2017, s. 17.

2.1. NİKÂH AKDİ

2.1.1. Tanımı ve Mahiyeti

Nikâh kelimesi, sözlükte “birleştirme, bir araya getirme, evlenme, evlilik, cinsel ilişki” gibi anlamlara gelmektedir. Bir fıkıh terimi olarak nikâh, İslam hukukunda aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenmeye engel bir durum bulunmayan bir erkek ile bir kadının belli bir süre kaydı koymaksızın hayatlarını birleştirmelerini sağlayan akdin adını ve bu yolla eşler arasında oluşan evlilik ilişkisini ifade etmektedir⁶⁹. Buna göre ideal olan bir evlilik akdinin meydana gelebilmesi için gerekli olan unsurlar şunlardır:

a- Cinsiyetleri ayrı iki taraf. Yani evlilik, nikâh ehliyeti taşıyan ve evlenmeleri için herhangi bir engel bulunmayan bir erkek ile kadın arasında olur.⁷⁰

b- Hayat beraberliği için ortak rıza. İki tarafın da böyle bir akde gönülden razı olmaları, onları sadece cinsel ilişkide değil, hayatın acı veya tatlı her anında ortak yapmaktadır. Zaten evlilik akdinin esas konusunun da bu olduğu görülmektedir.⁷¹

c- ilke olarak devamlılık. Daha sonra meydana gelebilecek bazı nedenlerle evliliğin sona ermesi de mümkündür. Bununla beraber evlilik akdinde devamlılık esastır. Belli bir süre devam ettirilmek veya tecrübe etmek amacıyla geçici evlilikler yapılamaz.⁷²

d- Hukukilik. Yukarıda zikredilen unsurların var olmasının yanında bu akit ayrıca hukuk tarafından da tanınan bir akit olmalıdır. Evlilik akdinin taraflara sağladığı haklar ve karşılıklı sorumluluklar hukuki olarak geçerli olan bir nikâhta söz konusu olabilir. Nikâh akdinin hukuki mahiyetinin ne olduğu ile alakalı farklı görüşler bulunmaktadır. Günümüzde bazı hukukçular nikâh akdini medeni bir hukuk sözleşmesi olarak nitelemektedirler. İslam hukukçuları genel olarak eşlerin birbirinden istifade etmesi üzerine yapılan bir sözleşme olarak tarif etmektedirler. Kur’ân-ı Kerim, nikâh akdini çok büyük sorumluluğu olan bir söz olarak nitelemekte⁷³ yaklaşık yüz ayetini aile hukuku ile alakalı meselelere ayırmaktadır.

⁶⁹ ATAR, Fahrettin, “Nikâh”, *DİA*, XXXIII, 112.

⁷⁰ er-Rûm, 30/21.

⁷¹ el-Bakara, 2/187.

⁷² en-Nisâ, 4/19.

⁷³ en-Nisâ, 4/21.

Bundan dolayı nikâhın ne sadece medeni bir muamele ne de hiçbir hukuki yönü olmayan bir ibadet olmadığı, her iki niteliği içinde barındıran özel bir akit olduğu söylenmektedir.⁷⁴

Nikâh ile ilgili ayet ve hadislerden hareketle âlimler evlenmeyi insanın içinde bulunduğu bazı durum ve şartlara göre değişen farz, vacip, mekruh hatta haram bir davranış olarak nitelemektedirler. Evlenmediğinde zinaya düşme korkusu taşıyan ve evleneceği kadına karşı sorumluluklarını yerine getirebilecek kimse için evlilik farz, cinsel yönden iradesine sahip olup zinaya düşme korkusu olmayan kimseler için sünnet sayılmaktadır. Evleneceği kadının hak ve hukukuna riayet edememekten korkan kimseler için mekruh, evlendiğinde kadına zulmedeceği kesin olan kimse için ise evlilik haram sayılmaktadır.⁷⁵

Nikâh akdinin icrası hususunda, Hanefî mezhebine göre icap yani evlilik teklifinde bulunma ve kabul yani yapılan teklifi kabul etme dışında ayrıca yerine getirilmesi gereken bir şart bulunmamaktadır. Diğer mezheplere göre nikâh esnasında velinin bulunması zorunludur. Yapılacak olan nikâh akdinin öncesinde veya sonrasında yapılan konuşma ve dualar nikâhın geçerliliğini etkilemeyen teamüllerden ibarettir. Nikâhın nerde ve kim tarafından kıyılması gerektiği hususu tarafların talepleriyle ilgilidir. Nikâhın camide ve din görevlisi nezaretinde kıyılması bir zorunluluk teşkil etmemektedir. Bununla beraber nikâh akdi Müslümanlar tarafından gelişigüzel akdedilmemiş, önemine binaen toplumda kendisine itibar edilen, nikâhın dini ve hukuki yönlerini iyi bilen bir kimsenin huzurunda kıyılmasına özen göstermişlerdir. İslam hukukuna göre akdın geçerliliği için din adamı, cami, izin, dua ve resmi kayıt gibi şartlar mevcut değildir. Nikâh akdi belli bir merasime tabi tutulmamıştır. Ancak evliliğin ilan edilmesi, bir konuşma yapılması, bu vesileyle dost ve akrabaya ziyafet verilmesi tavsiye edilmektedir. Ayrıca resmi olarak nikâh akdinin tescil edilmesi özellikle kadın açısından oluşabilecek hak ihlallerinin de önüne geçmiş olacaktır.⁷⁶

⁷⁴ YAMAN, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul, İFAV, 2011, s. 31.

⁷⁵ TÜRÇAN, Talip, KÖSE, Saffet, vdğr. , *İslam Hukuku El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016, s. 282.

⁷⁶ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 20-21.

2.1.2. Nikâh Akdinin Unsurları

Nikâh akdini meydana getiren, akdin var olması kendisine bağı olan ve onun yapısından bir parça teşkil eden öğeler nikâh akdinin unsurlarıdır. Nikâh akdinin oluşabilmesi için bu unsurların bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde nikâh akdinin varlığından söz edilemez. Hanefî mezhebine göre nikâh akdinin unsurları icap ve kabul olarak nitelenen karşılıklı rızaya dayanan irade beyanından ibarettir. Nikâh akdinin unsurları arasında tarafların açık bir şekilde zikredilmemesi icap ve kabulün zorunlu olarak tarafları kapsamamasından kaynaklanmaktadır. Şafî mezhebinde irade beyanı, erkek, kadın, kadının velisi ve şahitler nikâh akdinin unsurları olarak kabul edilmektedir. Malikî mezhebinin taksimatında ise Şafî mezhebinden farklı olarak şahitler nikâh akdinin unsurlarından sayılmazken mehir nikâh akdini oluşturan unsurlardan kabul edilmektedir.⁷⁷ Bu çalışmada Hanefî mezhebinin görüşü esas alınarak nikâh akdinin unsurları taraflar ve irade beyanı olarak iki başlık altında ele alınacaktır.

2.1.2.1. Taraflar

Nikâh akdinin yapısı gereği bir tür sözleşme olduğu yukarıda ifade edilmişti. Sözleşmelerde en az iki tarafın bulunması gerekmektedir. Nikâh akdinin unsurlarından olan ve taraf olarak ifade edilenler evlenmek için irade beyanında bulunan bir erkek, bir kadın ve belirli şartlarda onların velilerinden oluşmaktadır. Velayet konusunda bu konuda daha detaylı bilgi verilecektir. İslam hukukuna göre, evlenecek olan taraflar nikâh akdini kendileri gerçekleştirebildikleri gibi, nikâh akdi oluşturulurken vekâletlerini verdikleri vekilleri ile de temsil edilebilmektedirler. Vekâlet yoluyla nikâh akdini icra etmek modern hukuk sistemlerinin birçoğunda kabul edilmemektedir. Vekâlet verilirken şahit bulundurulması şart değilse de, günümüzde vekâletin noter tarafından tasdik edilmesi veya iki şahit huzurunda vekâlet verilmesi ilerde oluşabilecek anlaşmazlıkların önlenmesi noktasında uygun görülmektedir.⁷⁸

2.1.2.2. İrade Beyanı

Hukuken, yapılan bütün sözleşmelerin kişilerin karşılıklı rızasına dayanması esas olarak kabul edilmektedir. Razi olmak içsel bir duygu olduğundan dolayı

⁷⁷ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 35.

⁷⁸ KOÇAK, Muhsin, DALGIN, Nihat, ŞAHİN, Osman, *İslam Hukuku*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2013, s. 191.

kişilerin razı olup olmadıklarını anlamak ancak kendi iradelerini dışı vurmalarıyla mümkündür. Nikâh gibi iki taraflı hukuki işlemlerin yapılması, birbirine uygun iki iradenin karşılıklı olarak açıklanmasına ve birbirleriyle olan irtibatına bağlı kabul edilmektedir. Bundan dolayı akitler biri “icap” diğeri “kabul” adını alan ve birbirine uygun iki iradenin açıklanmasıyla hukuki varlık kazanmaktadır.⁷⁹ Fıkıh kitaplarında irade beyanı evlenme isteğinin ortaya konulması olarak açıklanmakta ve bu beyanın icap ve kabulden oluştuğu ifade edilmektedir. Nikâh akdi için icap, karşı tarafa yapılan evlilik teklifini, kabul ise yapılan bu teklife verilen olumlu cevabı ifade etmektedir. Buna göre teklifi yapan tarafın kadın veya erkek olması arasında bir fark yoktur. Cumhura göre kadının velisi ve damat adayı arasında geçen icap ve kabul, velayet konusunda da görüleceği üzere Hanefilere göre kadın ve erkek arasında geçmektedir. İrade beyanı prensip olarak söz ile yani konuşarak yapılmaktadır. Akdin yapıldığı ortamda bulunmayan kimselerin beyanıyla ilgili Hanefiler irade beyanı, teklifin açık bir şekilde ortaya konulduğu ve farklı anlaşılmaya mahal vermeyen mühürlü mektup veya elçi ile de irade beyanında bulunulabileceğini söylemektedirler. Cumhura göre ise dilsiz olunması halinde mühürlü yazı irade beyanı yerine geçmekte, böyle bir engeli bulunmayan kimselerin mektup vb. araçlarla yapacağı irade beyanı geçerli olmamaktadır.⁸⁰

Yapılan bütün sözleşmelerde tarafların karşılıklı rızasının esas alındığı belirtilmişti. Bununla beraber nikâh akdinin gerçekleştirilmesi esnasında baskı altında irade beyanında bulunanların durumu ile alakalı âlimler görüş ayrılığı içindedirler. Hanefi mezhebi fakihlerine göre nikâh akdi gerçekleştirilirken baskı altında irade beyanında bulunan kişilerin nikâh akdi geçerli sayılırken, cumhura göre baskı altında irade beyanında bulunan kişilerin nikâh akdi geçerli kabul edilmemektedir. İslam hukukçuları, hukuki işlemlerde özellikle nikâh akdinde bazı maslahatlardan dolayı şekle önem vermekte ve akit gerçekleştirilirken kullanılan lafız ve ifadelerin kesinlik ifade edecek tarzda olması üzerinde hassasiyetle durmaktadırlar. Bundan dolayı Hanefiler icap ve kabulden en azından birinin geçmiş zaman kipi kullanılarak yapılması gerektiğini savunmaktadırlar.

Nikâh akdinin oluşmasına sebep olan söz ve lafızlar araç, evlenmek ise amaç olduğuna göre örfte ve dilde kesinlik ifade eden her türlü lafız ile akdin

⁷⁹ APAYDIN, H. Yunus, “İrade Beyanı”, *DİA*, 2000, XXII, 387.

⁸⁰ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 36-37.

gerçekleşmesinin İslam hukukunun ruhuna uygun düştüğünü söylemek mümkün görünmektedir.⁸¹ Evlenecek taraflar veya yetkili oldukları durumlarda evlenecek kişilerin velileri yahut vekilleri, iki şahidin hazır olduğu bir ortamda yanlış anlamaya müsait olmayacak bir tarzda evlenme iradelerini ortaya koyduklarında geçerli olarak nikâh akdini gerçekleştirmiş olup evlenmiş sayılmaktadırlar.⁸²

2.1.3. Nikâh Akdinin Şartları

İslam hukukunda nikâh akdinin geçerli olabilmesi ve hukuki sonuçlarını tam olarak doğurabilmesi için yukarıda zikredilen unsurların yanında bazı şartlar aranmaktadır. Nikâh akdinde aranan bu şartlar dört ayrı grupta incelenmektedir. Nikâh akdinin ortaya çıkmasını sağlayan şartlara in'ikâd şartları, sahih ve muteber olmasını sağlayan şartlara sıhhat şartları, akdin yapılmasıyla beraber başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın geçerliliğini sağlayan şartlara nefâz şartları, nikâh akdinin bağlayıcılığını ve devamını sağlayarak, akdi feshetmeye imkân vermeyen şartlara da lüzum şartları denmektedir.⁸³

2.1.3.1. İn'ikâd (Kuruluş) Şartları

Nikâh akdinin meydana gelebilmesi, oluşması ve hukuki bir sonuç oluşturabilmesi için gereken şartlara nikâh akdinin in'ikad şartları denmektedir. Aile hukuku ile ilgili eserlerde nikâh akdinin kuruluşu için gerekli olan şartların ne olduğu hakkında birtakım farklılıklar olmakla beraber, genel olarak dört başlık altında incelenmektedir. Nikâh akdinin meydana gelebilmesi için olması gereken bu şartlar tarafların ehliyet sahibi olması, meclis birliği, evlenme engelini olmaması ve irade beyanın şartsız olması şeklinde ifade edilmektedir.

a-Ehliyet

Evlenecek olan kadın ile erkeğin eda ehliyetine sahip olmaları gerekmektedir. Eda ehliyeti kişilerin hukuken geçerli olacak şekilde tasarrufta bulunabilmeye elverişli olması anlamına gelmektedir. Buda onların akıllı olması ve ergenlik çağına girmesiyle başlamaktadır. Bu yüzden ergenlik çağına ulaşmamış olan küçüklerle akıl hastalarının iradesinden söz edilemez. Bunların bizzat kendilerinin akdedeceği nikâh, in'ikad şartları eksik olduğundan dolayı batıl hükmünde yani geçersiz kabul

⁸¹ TÜRÇAN, KÖSE, vdgr. , *İslam Hukuku El Kitabı*, s.287.

⁸² AYDIN, M. Akif, APAYDIN, H. Yunus, BARDAKOĞLU, Ali, ÇAĞRICI, Mustafa, *İlmihal*, Ankara DİB. Yayınları, 2006, s. 204.

⁸³ KARAMAN, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s. 323.

edilmektedir. Hanefî mezhebine göre ergenlik çağına girme nikâhın meydana gelme (İn'ikad) veya sıhhat şartlarından olmayıp, yürürlük (nefaz) şartlarından kabul edilmektedir. Fakat evlenme ehliyeti başkasının izin ve onayına ihtiyaç duymadan evlenebilme ehliyetini ifade ettiğinden dolayı, bu tam ehliyetli olmayı, yani akıllı, ergenlik çağına ulaşmış ve hür olmayı gerektirmektedir. Bu şartları taşımayan iyi kötüden ayırmayı bilmeyen mümeyyiz küçük ve akli fonksiyonları sağlıklı çalışmayan bunak gibi eksik ehliyetliler ileride açıklanacağı üzere ancak velilerinin izinleri veya sonradan verecekleri onay ile evlenebilmektedirler.⁸⁴

b- Meclis Birliği

Nikâh akdini gerçekleştiren taraflar arasında oluşan irade beyanının, aynı mecliste aynı oturumda gerçekleşmesini ifade etmektedir. Oturum devam ettiği sürece icaptan vazgeçme gibi bir durum olmadığı sürece veya taraflardan biri icap teklifini sunduktan sonra kabulü gerçekleştirecek olan kabulden önce akdin oluşturulduğu meclisi terk etmediği sürece meclis birliği devam ediyor demektir. İmam Şafî ise icap ve kabul arasına fasıla girmemesi gerektiğini, icap ve kabulün art arda yapılması gerektiğini savunmaktadır.⁸⁵ Mektup veya aracı kişilerle yapılan tekliflerde meclis birliği, mektubun okunduğu veya aracının teklifi yaptığı mecliste sağlanmaktadır. Hazır bulunan şahitlerin huzurunda yapılan evlilik teklifinin kabul edilmesi durumunda nikah akdi tamamlanmış olmaktadır. Nikâh teklifini getiren aracı kişinin, teklif kabul edilmeden meclisten ayrıldığı takdirde meclis birliği sağlanmamış olmaktadır.⁸⁶

c- İrade Beyanının Şartsız olması

İrade beyanının şartsız olmasından kastedilen, nikâh akdinde geciktirici veya bozucu bir şartın bulunmamasıdır. Bundan dolayı “Babamın razı olması şartıyla seninle evleniyorum” gibi geciktirici bir şartın veya “Velim razı olmazsa bozulması şartıyla evliliği kabul ediyorum” gibi bozucu bir şartın nikâh sözleşmesine eklenmesi mümkün değildir. Bu tarz şartlar ileri sürülerek gerçekleştirilmiş olan nikâh akitleri geçerli olarak yapılmış sayılmamaktadırlar. Bazı geciktirici veya bozucu şartlarla nikah akdi yapılmamakla beraber bazı kayıtlandırıcı şartlarla nikah akdinin yapılması uygun görülmektedir. Bozucu ve

⁸⁴ DÖNDÜREN, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, Erkam Yayınları, 2013, s. 155.

⁸⁵ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 57.

⁸⁶ TÜRÇAN, KÖSE, vdğr. , *İslam Hukuku El Kitabı*, s. 288.

geciktirici şartlarla kayıtlandırıcı şart arasındaki en önemli fark, nikâh akdini geçersiz kılan şartlarda, akdin yapılması veya bozulması evlenecek olan kişiler dışında başka bir kimsesinin iradesine veya başka bir olaya bağlanmaktadır. Kayıtlandırıcı şartta ise evlilik sadece tarafların iradeleriyle belirli kayıtlar altına alınmaktadır. Örneğin taraflardan birinin “Babamın bizimle aynı evde yaşaması şartıyla evlenmeyi kabul ediyorum” gibi kayıtlandırıcı bir şart ileri sürmesi nikâh akdinin sıhhatine etki etmemekte ve nikâh akdini geçersiz kılmamaktadır.⁸⁷

d- Evlenme Engelinin Olmaması

Nikâh akdinin meydana gelebilmesi için evlenecek olan taraflar arasında evlenme engellerinin bulunmaması gerekmektedir. Kendisiyle evlenilmesi yasak olan kişiler İslam hukukunda muharramât olarak adlandırılmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinde evlenilmesi yasak olan kişilerin kimler olduğu ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır. Evlenme engellerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınıp açıklanmasının temel nedeni zaman ve mekânâ göre değişmeyen faydayı gerçekleştirmelerindendir.⁸⁸ Evlenme engellerinin neler olduğu ile ilgili ayrıntılı bilgi ilerde müstakil bir başlık altında işleneceği için burada bu kadar bilgi ile yetinilecektir.

2.1.3.2. Sıhhat (Geçerlilik) Şartları

Nikâh akdinin geçerli olarak oluşabilmesi için aranan şartlara sıhhat şartları denmektedir. Bu şartlar bulunmadığı takdirde nikâh akdi fâsid veya batıl olmaktadır. Fakihler arasında bu şartların neler olduğu ile alakalı tam olarak bir görüş birliği yoktur. Genel olarak nikâh akdinin geçerliliğine etki eden şartlar üç başlık altında incelenmektedir.

a- Şahitlerin Bulunması

Evlilik, geleceğe ait hak ve sorumluluklar doğuran bir kurum olduğu ve haramı helalden ayırdığı için, yapılan sözleşmenin topluma açıklanması, gizli kalmaması ve belirli şahitlerle belgelenmesi gerekli görülmektedir. Bundan dolayı nikâh akdi yapılırken iki şahit hazır bulunmadığı takdirde, fakihlerin çoğuna göre yapılan akit geçerli olarak kabul edilmemektedir.⁸⁹ Hanefî, Şafîî ve Hanbelîler

⁸⁷ AYDIN vdğr., *İlmihal*, s. 205-206.

⁸⁸ TÜRÇAN, KÖSE, vdğr., *İslam Hukuku El Kitabı*, s. 289.

⁸⁹ DÖNDÜREN, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 161.

nikâh akdinin sıhhat şartlarından olan şahitlerin nikâh anında hazır olması gerektiğini savunurken, Mâlikîler şahitlerin akit esnasında hazır olması şartını aramamaktadırlar. Nikâhın açık bir şekilde yapılması, düğün yapılması suretiyle etrafa duyurulmasını yeterli görmektedirler. Hanefiler dışındaki üç mezhebin fakihleri şahitlerin ikisinin de erkek olması gerektiğini şart koşmaktadırlar. Hanefi fakihler Kur'ân'dan getirdikleri bir ayeti⁹⁰ yorumlayarak bir erkek ve iki kadının şahitliğini kabul etmektedirler. Bu konuda mezhepler sahip oldukları usul anlayışları ve yaşadıkları sosyal ve kültürel çevrenin etkisiyle şahitler konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlar, ancak bu ictihadlarıyla farklı şekilleri benimseseler bile aslında evlenmenin şüphe edilmeyecek bir aleniyet içinde yapılmasını temin etmek istemişlerdir. Din İşleri Yüksek Kurulu buna istinaden 17.10.2002 tarihli kararı ile kadın ve erkeğin şahitliklerinin denk olduğu hususunda görüş beyan etmektedir.⁹¹

b- Evlenme engelinin olmaması

Daha önce bu konuyla ilgili bilgi verildiği için burada tekrar zikredilmeyecektir.

c- Evlilikte Rıza ve İhtiyarın Bulunması

Evlilik bir erkek ile bir kadının ömür boyu beraber yaşama, hayatın iyi ve kötü yanlarını birlikte omuzlama ilkesine dayandığı için başlangıçta karşılıklı rızanın bulunması gerekli görülmektedir.⁹² Karşılıklı rızanın olmadığı nikâh akidleri geçersiz sayılmaktadır. Bu konuda Hanefi mezhebi dışındaki mezhepler karşılıklı rızayı nikâh akdinin sıhhat şartı olarak kabul etmektedirler. Hanefi mezhebi ise tarafların gönül rızası olmadan zorla yapılan akitleri geçerli kabul etmektedir. Tarafların rızasını nikâh akdinin sıhhat şartlarından sayan çoğunluk bu konuda Resulullah'ın (s.a.v.) “Ümmetimden hata, unutma ve yapmaları için cebir ve tazyike maruz kaldıkları şeylerin sorumluluğu kaldırılmıştır⁹³” hadisini dayanak kabul etmektedir. Hanefiler ise Resulullah'ın (s.a.v.) “Üç şeyin şakası da ciddidir, ciddisi

⁹⁰ el-Bakara, 2/282.

⁹¹ AYDIN vdğr. , *İlmihal*, s. 207.

⁹² DÖNDÜREN, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 164.

⁹³ İbn Mâce, Talak, 16.

de ciddidir; nikâh talak ve talaktan dönüş”⁹⁴ hadisini dayanak kabul etmekte cebir ve şiddete maruz kalan kimseyi şaka yapana benzetmektedirler.

Bu konuda, Hanefilerin dışında çoğunlukta olan hukukçuların görüşü hukuk tekniği ve sosyal ihtiyaçlara cevap vermesi açısından daha uygun görünmektedir. Nitekim karşılaşılan bir takım problemler sebebiyle, Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi zorla yapılan nikâh ve boşanmalar konusunda Hanefi hukukçuların görüşlerini terk ederek diğer hukukçuların görüşlerini kabul etmek durumunda kalmışlardır.⁹⁵

2.1.3.3. Nefâz (Yürürlük) Şartları

Nefâz, bir fıkıh terimi olarak yapılan akdin işlerlik kazanması anlamına gelmektedir. Fıkıh kitaplarında bir akdin işlerlik kazanması için unsurlarının kuruluş ve sıhhat şartlarının tam olarak bulunmasının yanında nefâz şartlarını da taşıması gerektiği belirtilmektedir. Yürürlük şartlarını taşıyan akde nâfiz denmektedir.⁹⁶ Bir evlilik akdi sıhhat şartlarını taşıyıp geçerli olarak meydana geldiği halde bazı durumlarda hemen yürürlük kazanmamaktadır. İslam hukukçuları, nikâh akdi sahih olarak oluşturulduktan sonra, bu akdin uygulanması ve fiili olarak sonuçlarının oluşması için beş tane şartın olması gerektiğini belirtmektedirler.

1- Kişi kendisi veya bir vekil aracılığıyla nikâh akdini yapacağı zaman tarafların tam ehliyetli olması gerekmektedir. Bir kişinin tam ehliyetli olabilmesi için akıllı, ergen ve özgür olması gerekmektedir. Taraflar tam ehliyetli olması halinde akit yürürlüğe girmekte ve zifâfın helal olması, mehrin icap etmesi ve diğer hukukî sonuçlar tam olarak doğmaktadır. İmam Muhammed’e göre böyle bir evlilik velisi onaylayıncaya kadar askıda kalmaktadır. Ayrıca temyiz⁹⁷ çağındaki küçüğün de kendi akdettiği nikâh da askıda kalır. Şafîî ve Hanbelîlere göre ise temyiz yaşındaki küçüğün yaptığı tasarruflar geçerli kabul edilmemektedir.⁹⁸

⁹⁴ Ebû Dâvûd, Talak, 9.

⁹⁵ AYDIN vdğr., *İlmihal*, s. 208.

⁹⁶ KARAMAN, Fikret, KARAGÖZ, İsmail, PAÇACI, İbrahim, CANBULAT, Mehmet, GELİŞGEN, Ahmet, URAL, İbrahim, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, DİB. Yayınları, 2006, s. 522.

⁹⁷ Temyiz: İnsanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücü anlamına gelen fıkıh terimini ifade etmektedir. Bkz: İbrahim Kâfi DÖNMEZ, “Temyiz”, *DİA*, 2000, XL, 437-439.

⁹⁸ DÖNDÜREN, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 165.

2- Malikilere göre koca kendi kendine evlendiği takdirde reşit olması gerekmektedir. Şafî ve Hanbelîlere göre ise reşit olmak evliliğin sıhhat şartlarındandır. Hanefiler ise reşit olmayı evliliğin sıhhat ve nefaz şartlarından saymamaktadırlar. Dolayısıyla kendi malında iyi tasarrufta bulunmayan bir kimse bir kadınla evlendiği zaman Hanefiler tarafından caiz görülmektedir. Çünkü evlilik aslî ihtiyaçlardan ve şahsi tasarruflardan kabul edilmektedir.⁹⁹

3- Evlenecek olan kişinin yakın velisi var olması halinde akdi yapan kişinin uzak olan velilerden olmaması gerekmektedir. Bu şart Hanefilere göre nikâh akdinin yürürlük şartlarındandır. Evlenecek olan kişiyi yakın velisi varken daha uzak olan bir velisi evlendirdiği takdirde nikâh akdi yakın olan velinin onayına bağlı kalmaktadır. Şafî ve Hanbelîlere göre ise bu şart akdin sıhhat şartlarından kabul edilmekte, yakın veli varken uzak veli nikâh akdini yapamamaktadır. Geçerli bir mazeret yokken yakın olan veli dururken daha uzak olan veli nikâh akdini yaparsa akit geçersiz sayılmaktadır.

4- Kendisine evlendirme vekâleti verilen kişi, vekâleti verene muhalefet etmemesi gerekmektedir. Örneğin bir kişi belirli bir kızı belli miktarda bir mehir ile istemek için vekâlet verirse, vekil tayin edilen başka bir kızı isterse veya belirlenen miktardan daha fazla bir mehir ile müvekkilini evlendirirse nikâh akdi yürürlüğe girmemektedir. Nikâh akdinin yürürlüğe girmesi vekâleti veren kişinin onayını gerektirmektedir.

5- Nikâh akdini yapan kişinin fuzûlî¹⁰⁰ olmaması gerekmektedir. Hanefi ve Malikilere göre evlendirmeye yetkili veli veya vekil olmayan biri nikâh akdini gerçekleştirmesi durumunda, akdin yürürlük kazanması için evlendirdiği kişinin onaylaması gerekmektedir. Aksi takdirde nikâh akdi geçersiz sayılmaktadır. Şafî ve Hanbelîlere göre ise fuzûlînin akdedeceği nikâh batıl olarak kabul edilmektedir.¹⁰¹

2.1.3.4. Lüzûm (Bağlayıcılık) Şartları

Yapılan nikâh akdinin bağlayıcı olması için bulunması gereken şartlara lüzum şartları denmektedir. Bu şartlar bulunmadığı takdirde taraflara nikâh akdini feshetme hakkı doğmaktadır. Nikâh akdi yapısı gereği aslında bağlayıcı bir akit

⁹⁹ ZUHAYLÎ, Vehbe, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, trc. Ahmet EFE, Beşir ERYARSOY vdğr., Risale, İstanbul, 2018, IX, 71.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Beşir GÖZÜBENLİ, “Fuzûlî”, *DİA*, 1996, XIII, 239-240.

¹⁰¹ ZUHAYLÎ, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, s. 72; DÖNDÜREN, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 165-166.

olmakta, yani bu akit tek taraflı olarak bozulamamaktadır. Fakat İslam hukuku akdin sahih bir şekilde yapıldığı halde bazen bağlayıcı olmadığını ve tarafların belli şartlar içinde bu akdi bozabileceklerini hükme bağlamaktadır. Akıl sağlığı yerinde olup ergenlik yaşına gelmiş bir kadın, velisinin iznini almadan, kendi dengi olmayan bir adamla evlendiği takdirde, kadının velisi taraflar arasında kefâet¹⁰² olmadığını ileri sürerek nikâh akdini feshedebilmektedir. Evlenecek olan erkek ve kadın birbirlerine denk oldukları halde kadına mehr-i mislinden daha az bir mehir verildiği takdirde, kadının velisi kadına verilen mehrin emsallerinden az olduğunu ileri sürerek nikâh akdini feshedebilmektedir. Nikâhı feshedebilme hakkı tanıyan başka bir durum da, nikâhtan sonra erkekte evliliğin yürümesine engel bir eksiklik olduğu fark edilmesidir. Bu durumda kadın nikâhın feshedilmesini talep edebilmektedir. Fakihler taraflar arasında evliliğin bağlayıcılık şartı olarak kabul edilen denkliğin olmasına önem vermektedirler. Denklik hem evlenecek olan taraflar arasında hem de onların aileleri için kaynaşmayı ve benimsemeyi daha erken sağlamakta ve bunu sürekli kılan bir öge kabul edilmektedir. Günümüzde denkliğin dindarlık, güzel ahlak sahibi olma ve sosyo-ekonomik seviye yakınlığı olarak kabul edilmesi isabetli görünmektedir.¹⁰³

2.1.4. Ehliyet Açısından Kişiler

Ehliyet sözlükte elverişlilik anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bir işi yapmaya elverişli olan kimse için “falanca bu işe ehildir” denmektedir. Fıkıh usulünde ehliyet vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti olarak iki kısma ayrılmaktadır. Vücûb ehliyeti insan doğumu ile sahip olup, vefat edene kadar vücûb ehliyeti devam etmektedir. Edâ ehliyeti ise kişinin hukuken geçerli sayılacak tarzda davranışlar ortaya koyabilmesi demektir.¹⁰⁴ Aile hukukunda ehliyet kavramı kişinin kendi irade beyanı ile geçerli bir evlilik yapabilmesi veya mevcut bir evliliği sona erdirebilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre ehliyet açısından kişileri tam ehliyetliler, eksik ehliyetliler ve ehliyetsizler olarak üç kategoride ele almak mümkün görünmektedir.¹⁰⁵

¹⁰² Kefâet: evlenecek eşler arasında dinî, ekonomik ve sosyal konum bakımından denkliği anlatan fıkıh terimi. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hamza AKTAN, “Kefâet”, *DİA*, 2002, XXV, 166-168.

¹⁰³ YAMAN, Ahmet, ÇALIŞ, Halit, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 184.

¹⁰⁴ ŞA'BÂN, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s. 296.

¹⁰⁵ TÜRÇAN vdğr. , *İslam Hukuku El Kitabı*, s. 301.

2.1.4.1. Tam Ehliyetliler

Akıl ve ruh sağlığı yerinde olup, hukuken herhangi bir kısıtlılık hali bulunmayan kimselerin sahip olduğu ehliyete tam edâ ehliyeti denilmektedir. Bu ehliyete sahip olan kimseler hukuka uygun ve geçerli tasarruflarda bulunabilmekte ve yaptığı tasarruflar sonucunda sorumlu tutulabilmektedir.¹⁰⁶ Temyiz gücüne sahip ve ergenlik çağına ulaşmış olan herkes kadın erkek fark etmeksizin Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre aile hukuku açısından tam ehliyetli kabul edilmektedirler. Dolayısıyla bu kişiler hiç kimsenin izin ve onayına gerek duymadan evlilik akitlerinde taraf olabilmekte ve velisiz evlenebilmektedirler. İmam Muhammed ise bu konuda Şafîî, Malikî ve Hanbelîlerin oluşturduğu cumhur âlimleri ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Çoğunluğu oluşturan bu âlimlere göre ergenlik çağına ulaşmış erkekler nikâh akitlerinde taraf olabilmekte ve velilerinin izin ve onayına ihtiyaç olmadan evlenebilmektedirler. Kadınlar ise nikâh akdine taraf olamamakta ve velilerinin izni olmadan evlenememektedirler.¹⁰⁷

Hanefî mezhebine göre sefih¹⁰⁸ olan kimse de aile hukuku açısından tam ehliyetli kabul edilmektedir. Buna göre sefih nikâh akdinde taraf olabilmekte ve kimsenin izin ve onayına gerek duymadan evlenebilmektedir. Malikiler, Şafîîler ve Hanbelîlere göre sefih olan kişi kendisi evlenememekte, ancak velisi tarafından evlenebilmektedir. Sefih ihtiyaç duyduğu için evlenmek için velisinden izin ister, velisi de izin vermediği takdirde evlenirse yapılan nikâh akdi geçerli kabul edilmektedir. Çünkü ihtiyaçtan dolayı evlilik sefihin yararına görünmekte, velisi bu yararı gözetmeyip velayet yetkisini kötüye kullanmaktadır.¹⁰⁹

2.1.4.2. Eksik Ehliyetliler

Henüz ergenlik çağına ulaşmamış olan mümeyyiz küçükler ve akıl sağlığı tam yerinde olmayıp bazen akıllı bazen hasta gibi davranan bunaklar eksik ehliyete sahip olan kimselerdir. Eksik ehliyete sahip olan kimseler aile hukukuna göre evlilik hususunda tasarrufta bulunmaya yetkili olmayıp kendi başlarına

¹⁰⁶ ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 9. Baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s. 145.

¹⁰⁷ KÖSE, Saffet, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2003, s. 101-112.

¹⁰⁸ Sefih: Sözlükte ahmak, cahil, malını israf edip savuran anlamına gelmektedir. Fıkıh usulü terimi olarak malını yerli yersiz saçıp savuran kimse demektir. Bkz: KARAMAN vdğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 584.

¹⁰⁹ TÜRÇAN vdğr., *İslam Hukuku El Kitabı*, s. 302.

evlenememektedirler. Bunlar nikâh akdini kendileri yaptıklarında gerçekleştirilen bu evliliğe mevkuf evlilik denilmektedir. Bu evlilik tarafların kanuni temsilcileri izin verdiği takdirde geçerlilik kazanmaktadır. Tarafların velileri yapılan nikâh akdine onay vermedikleri takdirde nikâh akdi geçersiz kabul edilmektedir. Nikâh geçersiz sayıldığından tarafların birlikteliklerini sona erdirmeleri gerekmektedir. Kendileri bu ayrılığı gerçekleştirmedikleri takdirde hâkim tarafından zorla ayrılmaları gerekir. Kadının hamile olması durumunda doğacak olan çocuğun yararı dikkate alınarak nikâh akdi feshedilmeyip tarafların evliliklerini devam ettirmelerine müsaade edilmektedir.¹¹⁰

2.1.4.3. Ehliyetsizler

Eda ehliyetine sahip olmayan kimseleri temyiz çağına ulaşmamış olan küçükler ve akıl sağlığı yerinde olmayanlar olarak iki kategoride ele almak mümkündür. İslam hukukçuları bu grupta yer alanların kendi irade beyanlarıyla yapacakları nikâh akitlerini batıl¹¹¹ olarak nitelemektedirler. Bunlar velilerinin izin ve onayı bulunsa bile kendi irade beyanlarıyla yapılacak olan nikâh akdine taraf olamamaktadırlar. Eda ehliyetine sahip olmayan bu kişileri velilerinin evlendirip evlendiremeyeceği ile ilgili görüş birliği bulunmamaktadır. İslam hukukçularının çoğuna göre veliler belirli şartlarda bu kişileri evlendirebilmektedir.¹¹²

2.1.5. Velayet

Bir fıkıh terimi olarak velayet, rızası olup olmamasına bakılmaksızın bir sözün başka biri hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması anlamına gelmektedir. Bu terim İslam hukukunun farklı alanlarında asıl anlamı sabit kalmakla beraber konunun içeriğine göre farklı bazı anlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin kamusal boyutu olan yargılama gibi işlerin yanında, alım satım ve nikâh akdi gibi birçok hukuki işlem velayetin bulunması kaydıyla yerine getirilebilmektedir.¹¹³

Nikâh akdi ile ilgili olan velayet, yapılan akdin başka birinin izin veya onayına bağlı olması ya da başkalarının rızasını almadan evlendirme yetkisine sahip

¹¹⁰ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 50.

¹¹¹ Butlân: Bir ibadetin veya hukukî işlemin temeldeki bir eksiklik veya bozukluk nedeni ile hükümsüz olması anlamında kullanılan fıkıh terimini ifade etmektedir. Bkz: Ali BARDAKOĞLU, “Butlân”, *DİA*, 1992, VI, 476-478.

¹¹² ZUHAYLÎ, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi*, s. 147.

¹¹³ APAYDIN, H. Yunus, “Velâyet”, *DİA*, 2013, XXIII, 15-19.

olmayı ifade etmektedir. Velayet yetkisine sahip olan kişiye veli denilmektedir. Velinin akıl sağlığının yerinde olması, ergenlik çağına ulaşmış olması, hür olması ve Müslüman olması gerektiği noktasında fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Nikâh akdinde velinin rolü ve yetkisi İslam hukukçuları arasında tartışılan önemli bir konu olup, tartışmanın odak noktasını akıl sağlığı yerinde olan ergen kızların evliliğinde velinin yetkisi oluşturmaktadır. Çünkü dul olan kadınların rızaları olmadan evlendirilemeyecekleri, ergen olmamış kızların ise velileri tarafından evlendirilebilecekleri hususunda fakihler arasında neredeyse görüş ayrılığı bulunmamaktadır.¹¹⁴

2.1.5.1. Veliler

Hanefî mezhebine göre nikâh akdinin yürürlük şartlarından, cumhura göre ise akdin sıhhat şartlarından kabul edilen velayet, başka birini evlendirme yetkisine sahip olma açısından hususi veli ve umumi veli olarak ikiye ayrılmaktadır. Velayeti altında bulunan kişilerin nikâh akdini yapmaya yetkili olan akrabalara hususi veli denmektedir. Hanefî mezhebine göre hususi veli olarak nitelenenler asabe¹¹⁵ adı verilen erkek akrabalarından oluşmaktadır. Bu kişiler mirastaki sıraya göre velayet yetkisine sahip olmaktadır. Bu sıralamaya göre önce gelen bir veli bulunuyorsa daha uzak bir velinin evlendirme yetkisi bulunmamaktadır. Ebu Hanife'ye göre asabe olarak nitelenen veliler bulunmadığı takdirde evlendirme velayeti, yakınlık sıralamasına riayet ederek diğer yakın akrabalara geçmektedir. Diğer mezhepler de ayrıntılı bir şekilde sırasıyla velayet yetkisi olanları zikretmektedirler. Burada fazla detaya girdiği için ayrıca zikredilmeyecektir.¹¹⁶ Hanefî mezhebinin iki büyük imamı Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in de dâhil olduğu çoğunluğun görüşüne göre, asabe olarak nitelenen akrabalar bulunmadığı veya velinin velayet yetkisini kötüye kullandığı durumlarda evlendirme velayeti devlet başkanı, hâkim veya bunların yetkilendirdiği kimseye geçmektedir. Bu durumda devlet başkanı veya hâkim umumi veli olmaktadır.¹¹⁷

¹¹⁴ TÜRCAN vdğr. , *İslam Hukuku El Kitabı*, s. 303.

¹¹⁵ Asabe: İslam hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek aracılığıyla bağlı olan mirasçılar için kullanılan terimi ifade etmektedir. Bkz: Hayreddin KARAMAN , “Asabe”, *DİA*, 1991, III, 452-453.

¹¹⁶ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 122.

¹¹⁷ AYDIN vdğr., *İlmihal*, s. 211-213.

2.1.5.2. Nikâh Akdinde Velinin Yetkisi

2.1.5.2.1. Küçüklerin Evlendirilmesi

İslam hukukçularının çoğunluğu nikâh akdi için akıllı olma ve ergenlik çağına ulaşmayı şart koşturmaktadırlar. Bununla beraber evlendirmeye yetkili olan velilerin veya bunların vekillerinin velayetleri altında bulunan ergenlik çağına ulaşmamış olan küçükleri evlendirebilecekleri hususunda birkaç istisna hariç görüş birliği bulunmaktadır. Mümeyyiz olup ergenliğe ulaşmamış olan kişinin hangi veliler tarafından evlendirilebileceği ve ergenliğe ulaştığında, evliliğe devam etme veya ayrılma hususunda muhayyer olup olmadığı noktasında fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre baba ve dede dışındaki veliler de ergenliğe ulaşmamış olan mümeyyizleri evlendirebilmektedir. Baba ve dedenin evlendirdiği çocukların ergenliğe ulaştıktan sonra yapılan bu evliliği kabul edip etmeme hususunda seçim yapma hakları bulunmamaktadır. Baba ve dede dışında kalan diğer veliler tarafından evlendirilenler ise ergenlikle beraber evliliğe devam etme veya sonlandırma hakkına sahip olmaktadır.¹¹⁸ İmam Şafî'ye göre babadan başkası ergenliğe ulaşmamış olan kişiyi evlendirememektedir. Babanın olmadığı durumlarda ise dede babanın yerine geçmektedir. İmam Malik ise ergenliğe ulaşmamış olan kişiyi babanın veya kendisi hayatta iken yetki verdiği kimsenin dışında kimsenin evlendirme yetkisi bulunmadığını ifade etmektedir.

Bazı klasik fıkıh kitaplarında küçüklerin evlendirilemeyeceğini savunan fakihlerin de olduğu bunların Osman el-Bettî (ö.143/760), Ebu Bekr el-Esam (ö.200/816) ve İbn Şübrüme (ö. 144/761) olduğu kaydedilmektedir. Bu âlimler ergenliğe ulaşmamış olan küçüklerin hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bu görüşlerine dayanak olarak ise “Yetimleri evlenme çağına kadar deneyin...”¹¹⁹ mealindeki ayeti sunmaktadırlar. Bu ayette evlenme çağı olarak kastedilenin ergenlik çağı olduğunu, eğer ergenlikten önce küçüklerin evlendirilmesi uygun görülseydi bu tarz bir sınırlamaya gerek duyulmayacağını ifade etmektedirler.¹²⁰

¹¹⁸ el-MEVİLÎ, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyar*, trc. Celal YENİÇERİ, İstanbul, Şamil Yayınevi., 2012, s. 377.

¹¹⁹ en-Nisa,4/6.

¹²⁰ es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Mebûsât*, Editör: Mustafa Cevat AKŞİT, İstanbul, Gümüşev, 2008, IV, 396-400.

2.1.5.2.2. Tam Ehliyetli Kişilerin Evlendirilmesi

Akıl sağlığı yerinde olup ergenlik çağına ulaşmış olan erkeklerin, nikâh akdinde taraf olabilecekleri ve velinin bulunmasına gerek duymadan evlenebilecekleri hususunda fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Velilerin, bu vasıflara sahip olup velayeti altında bulunanları, rızalarını almadan zorla evlendirme yetkisi bulunmamaktadır. Tam ehliyet sahibi kızların evliliğinde velinin rolü ve yetkisi hususunda ise iki farklı görüş bulunmaktadır. Hanefî mezhebi fakihleri genel olarak akıllı ve ergen kişilerin kadın olsun erkek olsun nikâh akdinde taraf olabileceklerini ve velinin onayına gerek duymadan evlenebileceklerini savunmaktadır. Tam ehliyet sahibi olup hukuki ve geçerli olan tasarruflarda bulunabilen kızların eşini seçme yetkisine de sahip olmaları gerektiğini, akıl ve ergenliğin bu hakkı kazanmakta yeterli olduğunu savunmaktadırlar. Kız olmanın bu haktan mahrum kalma hususunda bir etkisinin bulunmadığını ifade etmektedirler. İmam Muhammed bu konuda farklı düşünmekte veli ve velayeti altında bulunan akıllı ergen kızın evlilik hususunda karşılıklı rıza ve onaylarının olması gerektiğini savunmaktadır.¹²¹

Şafiî, Malikî ve Hanbelî fakihler ise tam ehliyetli kadınların evliliği hususunda veliyi tam yetkili olarak kabul etmektedirler. Bu görüşe göre tam ehliyetli kadınların bekâr veya dul olmaları fark etmeksizin veli tarafından evlendirilmeleri gerekmektedir. Çünkü nikâh akdinde velinin bulunması nikâh akdinin geçerlilik şartlarından kabul edilmektedir. Veli, nikâh akdinde bulunmadığı zaman nikahın geçersiz olacağını savunmaktadırlar. Velinin izin ve onayı olsa bile bir kadının kendi irade beyanıyla nikâh akdinin tarafı olamayacağını söylemekte velinin yetkisini kötüye kullandığı durumlarda yetkinin hâkime geçeceğini ifade etmektedirler. Şafiîler, baba ve dedenin tam ehliyetli bir kadını rızasını almadan kendi dengi ile evlendirebileceklerini savunmakta, Malikîler ise sadece babanın böyle bir yetkiye sahip olduğunu ifade etmektedirler. Tam ehliyetli olan dul kadının velisi tarafından rızası alınmadan evlendirilemeyeceği hususunda fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır.¹²²

¹²¹ HALEBÎ, İbrahim, *Mülteka el-Ebhur*, trc. Mustafa Uysal, Uysal Yayınları, Konya, 1984, I, 350-353.

¹²² CEZİRÎ, Abdurrahman, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhi*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990, V, 2080-2083.

2.1.6. Evlenme Engelleri

İslam hukukuna göre geçerli bir nikâh akdinin meydana gelebilmesi için, evlenecek olan kadın ve erkek arasında evliliğe engel bir durumun olmaması gerekmektedir. Evlenmeye engel bir durum olduğu takdirde nikâh akdinin in'ikad şartları eksik olacağından dolayı sahih bir nikâh akdi oluşmamaktadır. Kişilerin evlenmesine engel oluşturan durumlar Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. Bu da evlenme engellerinin zamana ve muhatap kitleye göre değişmeyeceğini göstermektedir. Evlenme engelleri, geçici evlenme engelleri ve devamlı evlenme engelleri olarak iki grupta incelenmektedir.¹²³

2.1.6.1. Geçici Evlenme Engelleri

Bu kategoride yer alan evlenme engelleri, belirli bir sebepten dolayı kendileriyle evlenilmesi geçici olarak yasak olan kadınlardan oluşmakta olup beş sınıfa ayrılmaktadır.

1- Başkasının Eşi Olma: Başka biri ile evli olan, boşanmış veya kocası ölmüş olup da iddet ¹²⁴ bekleyen kadınlarla mevcut durumları sona ermeden evlenmek yasaklanmaktadır.

2- İki Akraba İle Birden Evlenme: Bir erkek, birbirine yakın akraba olan iki kadını birden nikâhlayamamaktadır. Yakın akrabalığın ölçüsü iki kadından biri erkek kabul edildiğinde diğeri ile evlenemeyecek kadar yakın bir akraba olması demektir. Örneğin teyze ve yeğeni, anne ve kızı, iki kız kardeş bir erkek tarafından aynı nikâh altında tutulamamaktadır.

3- Üçüncü Defa Boşanmış Olma: Kur'ân-ı Kerim'de¹²⁵ bir erkek kadını üç talak ile boşadıktan sonra tekrar onunla birlikte olamayacağı, boşadığı kadınla tekrar birlikte olmasının mümkün olması için kadının başka bir adam ile sahih bir evlilik geçirip boşanması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Üç talak ile boşama, boşayan için geçici bir evlenme engeli teşkil etmektedir.

¹²³ TÜRÇAN vdğr. , *İslam Hukuku El Kitabı*, s. 289.

¹²⁴ İddet: Evliliği sona ermiş olan kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre anlamına gelmektedir. Bkz: H. İbrahim ACAR , “İddet”, *DİA*, 2000, XXI, 466.

¹²⁵ “Şayet koca, karısını üçüncü kez boşarsa, artık bundan sonra bu kadın ona helal olmaz. Ancak boşanan kadın başka bir erkekle evlenir, o koca da kendisini boşarsa (iddet süresi sona erdikten sonra) tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın açıkça ortaya koyduğu hükümlerdir. Fakat bunu (evlilik ve ailenin kıymetini) bilen insanlar anlar” , el-Bakara, 2/230.

4- Din Farkı: Müslüman bir erkek, İslam dışında sadece Ehl-i kitap olan kadınlarla evlenebilmektedir. Bu konuda Yüce Allah mealen şöyle buyurmaktadır: “Ey Müminler! İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin. Mümin bir cariyeye hoşunuza giden müşrik hür bir kadından mutlak iyidir. Mümin kadınları da, iman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle evlendirmeyin...”¹²⁶

5- Dört Kadınla Evli Olma: Bilindiği üzere İslam hukukunda belirli şartlarda dört kadına kadar evliliğe izin vermektedir. Dört kadınla evli olup beşinci kadını nikâhlamak isteyen kişi için dört kadınla evli olması evliliğe engel bir durum olup dört kadından biriyle boşanmadan başka bir kadınla evlenememektedir.¹²⁷

2.1.6.2. Devamlı Evlenme Engelleri

Kişiler arasında var olan çeşitli akrabalık bağları nedeniyle bazı kimselerle evlenmek haram kabul edilmekte ve bu yasak süreklilik arz etmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de¹²⁸ kendileriyle evlenilmesi yasak olan kimseler ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır. Devamlı evlenme engelleri kan hısımlığı, sıhrî hısımlık ve süt hısımlığı olarak üç kategoride ele alınmaktadır.

1- Kan Hısımlığı. Soya dayalı evlenme engellerini ifade etmektedir. Kan hısımlığından dolayı evlenilmesi yasak olan kimseler usul¹²⁹, fûrû¹³⁰, kardeşler, kardeş çocukları, hala, teyze, dedelerin kardeşleri olan büyük halalar ve büyük teyzeler olarak sınıflandırılmaktadır.

2- Sıhrî Hısımlık. Erkek ve kadın arasında gerçekleştirilen nikâhtan dolayı oluşan bazı akrabalıkları ifade etmektedir. Evlilikle oluşan bu akrabalıklar boşanma veya ölüm ile sona ermediğinden dolayı, bunlarla ebedi olarak evlenilememektedir. Evlenilmesi yasak olan bu akrabalar, üvey anne ve üvey nine, gelinler, kayınvalide ve eşin nineleri, üvey kızlar ve kız torunlardan oluşmaktadır.

3- Süt Hısımlığı: Kişinin annesi dışında kendisini emziren kadın ve kadının belirli derecede yakınlarıyla oluşan akrabalığı ifade etmektedir. Süt emme ile oluşan bu bağ neticesinde çocuk süt evlat kadın ise sütanne olarak ifade

¹²⁶ el-Bakara, 2/221.

¹²⁷ ZUHAYLÎ, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi*, s. 117-120; AYDIN vdğr., *İlmihal*, s. 216.

¹²⁸ en-Nisâ, 4/23.

¹²⁹ Usul: Miras hukukunda kişinin üst soyundan olan akrabalarını ifade eden fıkıh terimidir. Bkz: Mehmet BOYNUKALIN, “Usul”, *DİA*, 2012, XXXXII, 198-199.

¹³⁰ Fûrû: İslam hukukunun amelî bölümünü ve miras hukukunda kişinin alt soyundan olan akrabaları ifade eden fıkıh terimidir. Bkz: Ahmet AKGÜNDÜZ, “Fûrû”, *DİA*, 1996, XIII, 249-250.

edilmektedir. Süt emen kişi ile sütünü emdiği kadın ve bazı yakınları arasında evlenme engeli oluşmaktadır.¹³¹ Bu gruptaki evlenilmesi yasak olanlar, sütanne, baba, sütnine, dede, süt çocuklar ve torunlar, sütkardeş ve çocukları, süt hala ve süt teyzeler, eşin sütannesi ve ninesinden oluşmaktadır. Kısaca süt emen kişi süt emdiği kişinin öz oğlu olarak düşünüldüğünde, öz çocuk kiminle evlenemiyorsa süt çocukta o kişilerle evlenememektedir. İslam hukukçularının çoğuna göre çocuk iki yaşından önce bir kadından az veya çok miktarda süt emerse aralarında süt hısımlığı oluşmaktadır.¹³²

2.1.7. Muteberlik Bakımından Evliliğin Çeşitleri

2.1.7.1. Sahih Evlilik

Yukarıda nikâh akdini meydana getiren unsurlar ve şartlar açıklanmıştı. Zikredilen unsurlar ile kuruluş ve geçerlilik şartları tam olan nikâh akitleri sahih kabul edilmektedir. Gerçekleşmesi başkasının onayına bağlı olan mevkuf nikâh izin verilince, taraflardan birinin nikâh akdini feshetme hakkı sebebiyle bağlayıcı olmayan nikâh da fesih hakkının kullanılmaması nedeniyle sahih nikâh haline dönüşmektedir. Geçerli bir nikâh akdinin meydana gelmesiyle gerçekleşen sahih evlilik neticesinde taraflar için birtakım hak ve sorumluluklar doğmaktadır.¹³³ Bu hak ve sorumlulukları şu şekilde sıralamak mümkündür.

1- Sahih evliliğin sonucunda, eşler İslam'ın belirlediği ölçüler çerçevesinde birbirlerinden cinsel yönden faydalanabilmektedir.

2- Kadın belirlenmiş olan mehri almaya hak kazanmakta, eğer mehir miktarı belirlenmemişse kendi emsallerinin mehir miktarını almaktadır.

3- Kadın, kocasının imkânlar dâhilinde belirlediği kocasının evinde yaşamaya hak kazanmaktadır.

4- Kadın, yiyecek, giyecek ve mesken ihtiyacını kapsayan nafaka hakkına sahip olmaktadır.

¹³¹ CİN, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, AÜB, Ankara, 1974, s.105.

¹³² el-MEVİLÎ, *el-İhtiyar*, trc. Celal YENİÇERİ, İstanbul, Şamil Yayınevi., 2012, s.395-397; DÖNDÜREN, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 169-172.

¹³³ KOÇAK vdğr. , *İslam Hukuku*, s. 200.

5- Eşlerden her biri, evlilikten dolayı meydana gelen ve evlenme engelleri konusunda belirtilen sıhrî hısımlık nedeniyle yukarıda belirtilen kişilerle ebedi olarak evlenememektedir.

6- Eşler arasında miras hukuku oluşmaktadır.

7- Yapılan evlilik neticesinde doğacak çocukların baba bakımından nesebi sabit olmaktadır.

8- Erkeğin birden fazla eşi varsa, aralarında adaletin gözetilmesi gerekmektedir. Adaletin gözetilmesi ise geceleme, nafaka, giyecek ve mesken bakımından eşitliği gerektirmektedir.

9- Kadın kocasının meşru emirlerine itaat etmesi gerekmekte, kocanın da karısına iyi davranması gerekmektedir.¹³⁴

2.1.7.2. Fâsit Evlilik

Nikâh akdini oluşturan unsurlar ve kuruluş şartları tam olmakla beraber geçerlik şartları eksik olan evlilik fasit olarak nitelenmektedir. Bu durumda hukuken varlık kazanan nikâh akdi geçerlilik şartlarının eksik olmasından dolayı geçerliliğini yitirmektedir. Nikâh akdinin fasit olması durumunda evliliğin devam ettirilmesi mümkün olmamakta, evli olan tarafların ayrılması gerekmektedir. Taraflar arasında cinsi münasebet meydana gelmemiş fasit nikâh hiçbir netice doğurmamaktadır. Eğer cinsi münasebet meydana gelmişse oluşabilecek bazı zararları karşılamaya yönelik bazı neticeler doğurmaktadır.

1- Yapılan bu evlilik neticesinde kadın mehir almaya hak kazanmaktadır.

2- Taraflar ayrıldıktan sonra kadının iddet beklemesi gerekmektedir.

3- En az altı ay, en fazla bir yıl içinde doğan çocuğun nesebi sabit olmaktadır.

4- Taraflar arasında sıhrî hısımlık meydana gelmektedir.

5- Kadın iddet beklediği süre zarfında nafaka alma hakkı kazanmaktadır.

6- Tarafların ayrılması talak sayılmadığından dolayı, eşlerin talak hakkı eksilmemektedir.

¹³⁴ ZUHAYLÎ, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, s. 79-84; DÖNDÜREN, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 200-203.

7- Yapılan bu evlilik neticesinde taraflara zina cezası uygulanmamaktadır.¹³⁵

2.1.7.3. Bâtıl Evlilik

Nikâh akdini meydana getiren unsurlar veya kuruluş şartlarından bir tanesi eksik olduğu takdirde, nikâh akdi batıl kabul edilmektedir. Müslüman bir erkeğin, Allah'a şirk koşan veya ateist bir kadınla gerçekleştirdiği evlilik, Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle yaptığı evlilik fakihlerin görüş birliği ile batıl kabul edilmektedir. Kişinin evlenilmesi haram olan bir yakını ile yaptığı evlilik Ebû Hanife dışında bütün fakihler tarafından batıl kabul edilmekte, Ebu Hanife ise doğacak çocuğun babasız kalmaması adına bu evliliği fasit kabul etmektedir. Batıl evlilik neticesinde, evlilik vesilesiyle meydana gelen hiçbir sonuç doğmamaktadır. Sadece bu evliliği gerçekleştirenlerin nasıl bir cezaya maruz kalması gerektiği noktasında bazı tartışmalar bulunmaktadır. Batıl evlilik yapanların hemen ayrılmaları gerekmekte, ayrılmak istemedikleri takdirde hâkim tarafından zorla ayrılmaları gerekmektedir.¹³⁶

2.1.8. Mehir

Sözlükte ücret anlamına gelen mehir, bir fıkıh terimi olarak evlilik neticesinde erkeğin kadına ödemesi gereken para veya malı ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de erkeklerin evlenecekleri kadınlara mehirlerini vermesi gerektiği ifade edilmekte ve muhtelif surelerde mehir konusu ile ilgili ayetler bulunmaktadır.¹³⁷ Ayetlerde geçen ücûr, farîza ve sadukat kelimeleri kadına verilmesi gereken mehri ifade etmektedir. Evlenme esnasında veya öncesinde erkeğin kız tarafına belirli miktarda mal vermesi çeşitli din ve kültürlerde oldukça eski bir geçmişe dayanmaktadır. Bu uygulamaların ilk örneklerinde evlilik akdinin satım akdine benzer özellikler taşıdığından dolayı, yapılan ödemelerin satış bedeli olarak kabul edildiğini düşündürmektedir.¹³⁸ İslam hukukundaki mehir evlenecek olan kızın ailesine verilmeyip bizzat kızın kendisine verilmektedir. Bundan dolayı İslam hukukundaki mehir hakkını satış bedeline, nikâh akdinin de satım akdine benzetilmesi mümkün görünmemektedir. Nikâh akdi, satım akdine benzetildiğinde satım bedeli, satımın konusu olan kimseye verilmektedir. Bir kimsenin hem akdin

¹³⁵ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 132-133.

¹³⁶ KARAMAN, *Mukayeseli İslam Hukuku.*, s. 334.

¹³⁷ el-Bakara, 2/236-237; en-Nisa, 4/4-24; el-Maide, 5/5.

¹³⁸ AYDIN, Mehmet Âkif, "Mehir", *DİA*, 2003, XXVIII, 389.

konusu hem de tarafı olması ve satım akdini kendi alması hukuken mümkün görünmemektedir. İslam hukukunda mehrin hem kadını evliliğe ısındırmak hem de ona mali bir güç kazandırmak amacıyla getirildiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Kadına verilecek mehir olarak her çeşit mal ve parasal değeri olan menfaatler verilebilmektedir. Verilecek olan mehrin miktarı konusunda fakihler farklı oranlar belirtmişlerdir. Hanefiler mehrin en az on dirhem, Malikiler ise en az üç dirhem gümüş olması gerektiğini belirtmektedirler. Şafî ve Hanbelîlere göre ise mehrin üst sınırı olmadığı gibi alt sınırı da bulunmamaktadır. Mehrin üst sınırı olmadığı hususunda Hanefî ve Malikilerde diğerleri ile görüş birliği içindedirler. Yapılan nikâh akdi esnasında belirlenip belirlenmemesine göre mehir iki kısma ayrılmaktadır. Nikâh anında belirlenen mehir mehr-i müsemmâ olarak adlandırılmaktadır. Nikâh akdi yapılırken belirlenmeyip daha sonra erkeğin evlendiği kadının emsal akrabalarının mehir miktarlarına göre belirlenen mehir ise mehr-i misil olarak adlandırılmaktadır. Mehrin ödeneceği zamana göre de mehir muaccel ve müeccel mehir olarak ikiye ayrılmaktadır. Muaccel mehir, nikâh esnasında kadına peşin verilen mehir anlamına gelmekte, müeccel mehir ise ödemesi sonraki bir zamana bırakılan mehir anlamında kullanılmaktadır. Mehr ile ilgili diğer ayrıntılar çalışmanın son bölümünde ele alındığı için bu kadar bilgi ile iktifa edilecektir.¹³⁹

¹³⁹ AYDIN vdğr., *İlmihal*, s. 217-219.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. CESSÂS'IN *AHKÂMU'L KUR'ÂN*'DA NİKÂHLA İLGİLİ BAZI MESELELERDE TERCİHLERİ

Çalışmamızın ikinci bölümünde İslam hukukunda nikâh konusu ana hatlarıyla ele alınmıştı. Bu bölümde ise Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde nikâhla ilgili bazı konularda tercihleri, öne sürdüğü delilleri ve konuyu ele alış biçimi incelenecektir. Cessâs'ın ayetleri Mushaf'taki sıralamaya göre tefsir ettiğini, sadece ahkâm ayetlerini ele aldığını ve bu ayetleri fıkıh kitaplarındaki gibi bab ve fasıllar altında incelediğini yukarıda belirtmiştik. Çalışmanın bu bölümünde müellifin eserinde kullandığı bab ve başlıklar altında onun ayetleri nasıl tefsir ettiği ve ele aldığı konularla alakalı tercihleri incelenecektir.

3.1. Müşrik Kadınlarla Evlilik

İslam hukukunda sahih bir evliliğin gerçekleşmesi için taraflar arasında evlenme engeli olmamalıdır. Eşler arasında evliliğe engel bir durum bulunduğunda nikâh akdi batıl olur. İslam hukukunda evlenme engelleri mahiyetleri itibarıyla, sürekli ve geçici evlenme engelleri olmak üzere iki kısımda ele alınır. Müşriklerle evlilik din farkına bağlı geçici bir evlenme engelidir.¹⁴⁰ Cessâs Bakara Suresi'nin 221. ayetini İslam hukukunda geçici evlenme engelleri arasında zikredilen müşriklerle evlilik başlığı altında incelemektedir.

Cessâs'ın, bu konu başlığı altında tefsir ettiği ayet meali şu şekildedir: “İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Allah'a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de, mü'min bir cariye Allah'a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de, iman eden bir köle, Allah'a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar ateşe çağırırlar, Allah ise izniyle cennete ve bağışlanmaya çağırır. O, insanlara ayetlerini açıklar ki, öğüt alıp düşünsünler.”¹⁴¹ Cessâs, konunun giriş kısmında ilk olarak

¹⁴⁰ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 66.

¹⁴¹ el-Bakara, 2/221.

Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin hükmünün Ehl-i kitap kadınları kapsayıp kapsamadığını ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Öncelikle sahabenin bu konu hakkındaki görüşlerini aktarıp, konu hakkındaki olumlu ve olumsuz rivayetleri ayrı ayrı değerlendirmektedir. Daha sonra katıldığı görüşü destekleyici mahiyette deliller getirmekte, muhalif görüşün ise neden isabetli olmadığını getirdiği delillerle anlatmaktadır. Örneğin İbn Abbas’ın “Daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir.”¹⁴² ayetini okuduktan sonra şöyle dediği rivayet edilmektedir. “Bu ayet ile kitap ehli kimseler Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin hükmünün kapsamı dışına çıkarılmıştır. Dolayısıyla kitap ehli kadınlar, kendileriyle evlenilmesi yasaklanan müşrik kadınlardan ayrı tutulmuş olup onlarla evlenmek caizdir. “Daha sonra İbn Ömer’in evlenme yasağının hem müşrikler hem de kitap ehli kadınlar hakkında genel olduğunu rivayet etmiştir. Başka bir rivayet de kitap ehli kadınlarla evlenmeyi mekruh gördüğü ifade edilmektedir. “İnsanın Rabbi İsa’dır demekten daha büyük bir şirk bulunduğunu bilmiyorum” sözü de İbn Ömer’den rivayet edilmiştir. Cessâs, İbn Ömer’den gelen bu farklı rivayetlerin, bu mesele hakkında hüküm verebilmek için kesin bir karara varamadığını gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁴³

Cessâs sahabenin bu konu ile ilgili uygulamalarını şu şekilde ifade etmektedir: “H.z. Osman, Talha ve Huzeife (r.a) kitap ehli kadınlarla evlenmişlerdir. Bu kadınlarla evlenmek sahabeye göre haram olsaydı, bu zatların evliliklerine karşı çıkıp itiraz ederlerdi. Karşı çıkıp itiraz eden birilerinin olmaması, bu kadınlarla evlenmenin caizliği konusunda sahabenin görüş birliği içinde olduklarına delalet etmektedir.”¹⁴⁴

Cessâs müşrik kelimesi ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Kelime yalın olarak kullanıldığında puta tapanlar akla gelir. Herhangi bir delil olmadığı takdirde kitap ehli kimseler bu kapsama girmemektedir.” Buna delil olarak “Ne kitap ehlinden inkâr edenler ne de Allah’a ortak koşanlar, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini isterler.”¹⁴⁵ ve “Kitap ehlinden

¹⁴² el-Maide, 5/5.

¹⁴³ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 402.

¹⁴⁴ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 403.

¹⁴⁵ el-Bakara, 2/105.

inkar edenler ile Allah’a ortak koşanlar, (küfürden) ayrılacak değillerdi.”¹⁴⁶ ayetlerini delil getirmektedir. Bu iki ayette de müşriklerle kitap ehli kimseler ayrı ayrı kelimelerle anılmışlardır. Dolayısıyla bu iki isimlendirmenin birbirinden farklı iki topluluğu ifade ettiğini zikretmektedir. Cessâs, “Daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar size helaldir” ayeti ile kitap ehli kadınlardan Müslüman olanların kastedildiğine dair bir itirazın gelebileceğini ifade etmektedir. İtiraza cevaben ise, kitap ehli ifadesi yalın olarak kullanıldığında onların kâfir olanlarının akla geldiğini kaydetmektedir. Yüce Allah’ın kitap ehlinde Müslüman olanları zikrederken onların Müslüman olduklarına dair bir kayıt koyduğunu belirtmektedir.¹⁴⁷

Kâb bin Malik, kitap ehli bir kadınla evlenmek istediğinde Resulullah (s.a.v.) onu bu evlilikten men etti ve “O, seni muhsân kılmaz (senin iffetini koruyamaz)” dedi. Cessâs bu yasağın zahiri anlamı, böyle bir evliliğin fasid olmasını gerektirdiğini belirtmektedir. Ancak bu hadisin senedinin munkatı’ olduğu ve bu gibi hadislerle Kur’ân’ın zahir hükmüne itiraz edilemeyeceğini, Kur’ân ayetinin bununla nesh edilemeyeceğini, genel hükmünün özele indirgenemeyeceğine değinmektedir. Munkatı’ olmayıp sabit olsa bile bu hadisin, kitap ehli kadınlarla evlenmeyi haram değil de mekruh kılacağını ifade etmektedir.¹⁴⁸

Cessâs, harbî olan kitap ehli kadınlarla evlenmenin hükmü üzerinde fakihlerin farklı görüş ortaya koyduklarını ifade etmektedir. İbn Abbas’ın “Harbi olan kitap ehli kadınlarla evlenmek helal olmaz.” dediğini ve ardından Tevbe Suresi 29. ayeti okuduğunu aktarmaktadır. Müellif, İbn Abbas’ın bu ifadesini, “Harbi olan kitap ehli kadınlarla evlenmeyi mekruh saydığı anlamına gelebilir.” şeklinde yorumlamaktadır. Hanefî müçtehitlerinin de bu kadınlarla evlenmeyi haram görmeyip mekruh saydıklarını ifade etmektedir. O, “Daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da size helaldir.” ayetinde harbi kadın – zimmî kadın ayrımı yapılmadığını ifade etmektedir. Ona göre bir delil olmaksızın bunların hükmünü birbirinden ayırmak caiz değildir. Müellif, Hanefî mezhebi müçtehitlerinin harbi olan kitap ehli kadınlarla evlenmeyi mekruh görmelerinin

¹⁴⁶ el-Beyyine, 98/1.

¹⁴⁷ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 404.

¹⁴⁸ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 405.

dayanağı olarak şu ayeti zikretmektedir: “Allah’a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut kendi soy-sopları olsalar bile, Allah’a ve Resulüne düşman olan kimselere sevgi beslediğini göremezsin.”¹⁴⁹ Cessâs, Yüce Allah’ın nikâhın eşler arasında sevgi ve merhamet meydana getirdiğini bildirdiğini ve harbilerle dost olmamızı yasakladığını ifade etmektedir. Bundan dolayı Hanefî mezhebi müçtehitleri, harbi olan kitap ehli kadınlarla evlenmeyi mekruh görmüşlerdir.¹⁵⁰

Netice olarak evlenmek için maddi imkânı olsun veya olmasın, zengin olsun fakir olsun Müslüman bir erkeğin müşrik bir kadınla evlenmesi haramdır ve bu genel bir hükümdür. Âlimlerin ihtilaf ettikleri mesele müşrik kavramının kapsamı ile ilgilidir. Yukarıda da görüldüğü üzere Cessâs, kitap ehli kimselerin müşrik olarak görülüp görülemeyeceği, evlenme yasağının onları kapsayıp kapsamadığını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Nihayetinde kitap ehli kimselerin bu yasak kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Hanefî mezhebi müçtehitlerinin harbi olan kimselerle evlenmenin mekruh olduğuna dair görüşünün aksine, kendisi harbî-zımmî ayrımı yapmamaktadır. Bir delil olmadan böyle bir ayırım yapmanın caiz olmadığını ifade etmektedir.

3.2. Velisiz Nikâhın Durumu

Akıllı ve ergen erkeklerin, kendi evliliklerinde taraf olabilecekleri ve velisiz evlenebilecekleri konusunda fakihler görüş birliği içindedirler. Akıllı ve ergen kız çocuklarının ise velisiz evlenip evlenemeyecekleri konusunda görüş ayrılığı vardır. Cessâs, evlilikte velayet konusunu, velisiz nikâh kıymak başlığı altında ele almaktadır. Bakara suresi 232. ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellekle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın. Bununla içinizden Allah’a ve ahiret gününe iman edenlere öğüt verilmektedir. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” Müellif, bu ayetin, kadının velisi olmadan veya velisi izin vermeden kendisi için nikâh akdetmesinin caiz olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ayette velinin izni şart koşulmaksızın nikâh akdinin kadının

¹⁴⁹ el-Mücadele, 58/22.

¹⁵⁰ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 406.

kendisine izafe edildiğini belirtmektedir. Ayrıca tarafların anlaştıkları takdirde evlenmelerine engel olunmasının yasaklandığı ifade edilmektedir.¹⁵¹

Cessâs yaptığı yorumlara gelebilecek muhtemel itirazları öngörmekte ve bunlara uygun cevaplar vermektedir. Böylece kendi görüş ve yorumlarını tahkim etme yoluna gitmektedir. İlgili ayet ile alakalı görüşlerine de şöyle bir itirazın yapılabileceğini ifade etmektedir: “Velinin, velayeti altındaki kadını evlenmekten men etme yetkisi olmasaydı ayette velilere, velayetleri altındaki kadınların evlenmelerine engel olmamaları uyarısı yapılmazdı. Evlenecek kadın üzerinde velayeti olmayan yabancı kimselere engel olmayın demek nasıl gerekmiyorsa velilere de engel olmayın demek gerekmezdi.” Müellif, yapılması muhtemel bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “Bu dediğiniz yanlıştır. Çünkü yasaklama, yasaklanan kişinin yasaklandığı şeyden hakkının olmasına manidir. Ayetteki yasaklamayı velinin, velayeti altındaki kadını evlenmekten men etme hakkına sahip olduğuna nasıl delil gösterebilirsiniz. Veli velayeti altındaki kadının evden dışarı çıkmasına ve nikâh için başkalarıyla haberleşmesine engel olabilmektedir. Belki de ayetteki engel olmayın yasağı bu tür engellemelere yöneliktir. Çünkü kadın çoğunlukla velinin kontrol ve idaresindedir. Bu sebeple de onu bundan men edebilir.”¹⁵²

Cessâs, bahsedilen ayette velinin velayeti altındaki kadının evliliğine engel olmasının yasaklandığını kaydetmektedir. Dolayısıyla kadın dengi olan bir erkekle evlendiği takdirde velinin bu evliliğe engel olamayacağını ifade etmektedir. Veli, izni olmaksızın gerçekleşen nikâhın feshedilmesi için mahkemeye başvurur, hâkim de akdi feshederse, hâkimin bu durumda zalim ve engelleyici bir konumda olacağını ifade etmektedir. O, bu durumda hâkimin feshetme kararının geçersiz olduğunu ve nikâhın geçerliliğinin devam ettiğini savunmaktadır.

Cessâs, kadının velisiz olarak evlenmesinin caiz olduğunu bildiren yukarıda açıklamasını yaptığı ayetten sonra yine delil olarak Kur’ân’a başvurmakta ve şu ayeti zikretmektedir: “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz. (bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (kadın ile ilk kocası) Allah’ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir

¹⁵¹ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 483.

¹⁵² CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 484.

günah yoktur.”¹⁵³ Müellif, bu ayetin, velisiz olarak nikâh akdedilebileceğine iki yönden delalet ettiğini ifade etmektedir. Birincisi; “Kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça” ifadesinde görüldüğü gibi, ayette nikâh akdinin kadının kendisine izafe edildiğini belirtmektedir. İkincisi: “Onların tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur” cümlesinde görüldüğü gibi kadın ve kocasının birbirlerine dönmelerinin, veliden bahsedilmeksizin eşlere nispet edildiğini ifade etmektedir.

Cessâs, kadının velisiz olarak evlenmesinin caiz olduğunu ispatlamak için yine Kur’ân’dan bir delil getirerek şu ayeti zikretmektedir: “Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur.”¹⁵⁴ Bu ayette veli şartı olmaksızın kadının kendi şahsıyla ilgili işleri yapmasının caiz görüldüğünü ifade etmektedir. Kadının nikâhının sahih olması için velinin bulunmasını şart koşmanın, ayetin gereğine ters düşeceğini belirtmektedir. Müellif, bu yorumuna gelebilecek muhtemel bir itirazı ve bu itiraza karşılık vereceği cevabı şu şekilde ifade etmektedir: “Bir kişi çıkıp şöyle itirazda bulunabilir. Bu ayette kastedilen kadının evleneceği eşi seçme hakkıdır yoksa velinin izni olmadan kadının nikâhlanması caiz olmaz. Bu itirazın sahibine şöyle cevap verilebilir: Bu söylediğiniz söz iki bakımdan yanlıştır. Birincisi, ayetin lafzı genel nitelikte olup kadının hem eş seçmesini hem de diğer işlerini yapmasını kapsamaktadır. İkincisi, eş seçmekle kadın kendi şahsı hakkında bir fiil işlemiş olmaz, fiil ancak nikâh ahkâmının ilintili olduğu akdi yapmakla işlenmiş olur.”¹⁵⁵

Cessâs, velisinin iznine gerek duymadan kadının kendi nikâhını akdedebileceği ile ilgili ayetleri delil olarak sunup yorumladıktan sonra, bu konuda fakihlerin görüşlerini ana hatlarıyla aktarıp bir takım yorumlamalar yapmaktadır. Müellif, incelediğimiz konuyla ilgili, fakihlerin farklı görüş ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Ebu Hanife’nin, bir kadının kendi dengi ile mehrini tam aldıktan sonra velisiz olarak evlenebileceğini ve velinin bu evliliğe engel olamayacağını söylediğini aktarmaktadır. Bu konuda İmam Züfer’in, Ebu Hanife ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir. O, kadının evlendiği kişinin dengi olmasa bile yine de nikâh akitlerinin geçerli olacağını kaydetmektedir. Fakat kadının velilerinin onları

¹⁵³ el-Bakara, 2/230

¹⁵⁴ el-Bakara, 2/234.

¹⁵⁵ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 484.

birbirlerinden ayırma hakkına sahip olduklarını ifade etmektedir. Müellif, Muhammed b. Sîrîn, Şa'bî, Zührî ve Katade'nin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁶

Cessâs, Ebu Yusuf'un bu konuda mezhep imamı ve hocası olan Ebu Hanife'den farklı düşündüğünü ifade etmektedir. Ebu Yusuf'un, bir kadının velisinin izni olmadan nikâh akdini yapamayacağını ve velisiz kıyılan nikâhın geçerli olmayacağını söylediğini aktarmaktadır. Fakat velinin izni olmaksızın kıyılan nikâhtan sonra, veli rıza gösterdiği takdirde nikâhın geçerli olacağını belirtmektedir. Ebu Yusuf, evlenecek erkek ve kadın birbirlerine denk oldukları halde veli rıza göstermeyip kadını teslim etmezse hâkimin bu nikâhı geçerli kılabileceğini savunmaktadır. Müellif, İmam Muhammed'in de bu konuda Ebu Yusuf ile aynı görüşte olduğunu aktarmaktadır. Müellif, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebi Leylâ, Hasan b. Sâlih ve İmam Şâfiî'nin de bir kadının velisinin izni olmaksızın evlenemeyeceğini savunduklarını zikretmektedir. İmam Malik'in ise velayet şartını servet ve itibar ile ilişkilendirdiğini belirtmektedir. Servet ve itibar sahibi bir kadını ancak velinin veya sultanın evlendirebileceğini söylediğini ifade etmektedir. Müellif, fakihlerin bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla aktardıktan sonra kadının velisiz olarak gerçekleştirdiği nikâhın geçerli olduğunu ispatlayan delillerin, Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşünün isabetli olduğunu ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷

Cessâs, velisinin izni olmadan kadının gerçekleştirdiği nikâhın geçerli olduğuna delil olarak sünnetten örnekler vererek bazı çıkarımlarda bulunmaktadır. Örneğin İbn Abbas'tan rivayetle Resulullah'ın (s.a.v.) "Velinin dul kadın üzerinde yetkisi yoktur"¹⁵⁸ hadisini zikrettikten sonra, bu hadisin, velinin nikâh akdinde yerinin olmadığını gösterdiğini söylemektedir. Cessâs'ın delil olarak gösterdiği başka bir hadis ise şöyledir: "Dul kadın kendisi hakkında karar vermede velisinden daha çok yetkilidir."¹⁵⁹ Bu hadisin ise dul kadının evleneceği zaman vereceği karara, evlenmek istediği kişi ile ilgili velinin engel olma hakkı ve yetkisinin olmadığını gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁶⁰

¹⁵⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 485.

¹⁵⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 485.

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, Nikâh, 26.

¹⁵⁹ Ebû Dâvûd, Nikâh, 25.

¹⁶⁰ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 486.

Cessâs, velisinin izni olmadan kadının nikâh akdini gerçekleştiremeyeceğini savunanların bu görüşlerine dayanak olarak sundukları rivayetleri zikretmektedir. Sunulan bu delilleri inceleyip yorumladıktan sonra, reddetmekte veya tevil etmektedir. Örneğin “Herhangi bir kadın velisinin izni olmadan evlenirse nikâhı geçersizdir”¹⁶¹ hadisinin sabit olmadığını ve bunun gerekçelerini Şerhu’t-Tahâvî’de açıkladığını ifade etmektedir. “Veli olmadan kıyılan nikâh geçersizdir”¹⁶² hadisi ile ilgili ihtilaf bulunmadığını belirtmektedir. Ancak adı geçen hadisi te’vil etme yoluna gitmektedir. Nikâhın veli ile kıyılması gerektiğini ifade etmekte fakat erkek gibi kadının da kendi şahsına velayet edebileceğini savunmaktadır. Kadının kendi malı üzerinde velayet ve tasarrufa sahip olduğu gibi cinsel organı üzerinde de velayet ve tasarrufa sahip olduğunu ifade etmektedir. Cessâs, “Asıl zinakâr kadın, kendisini evlendiren kadındır” rivayetinin hadis olmadığını, bu ifadenin Ebu Hureyre’nin sözü olduğunu ve isabetli bir ifade olmadığını belirtmektedir.¹⁶³

Netice olarak Cessâs, aklî delillerin de bu konuda kadının velisi olmaksızın kendi nikâhını akdedebileceğine ve bu akidin geçerli olacağına işaret ettiğini ifade etmektedir. Fakihlerin, kendi malı üzerinde tasarrufta bulunabilen erkeğin, akdettiği nikâhın geçerli olacağı konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını söylemektedir. Dolayısıyla kadının da kendi malı üzerinde tasarrufta bulunma hakkı olduğuna göre, nikâh akdini gerçekleştirme konusunda da tasarruf sahibi olması gerektiğini ifade etmektedir. Görüldüğü üzere müellif, kadın velisinin iznine ihtiyaç duymadan kendi nikâh akdini yapabileceği görüşünü savunmakta ve özellikle öne sürdüğü delillerin Ebu Hanife’nin bu konudaki görüşlerinin daha isabetli olduğuna delalet ettiğini vurgulamaktadır.

3.3. Küçüklerin Evlendirilmesi

Fakihlerin çoğunluğu, nikâh akdinin gerçekleşmesi için akıllı olmayı ve ergenlik çağına ulaşmış olmayı şart koşmuşlardır. Bununla birlikte veli veya bunların vekilleri tarafından ergenlik öncesi dönemde yapılacak nikâh akdinin geçerli olacağını kabul etmişler ve bu konuda Kur’ân ve sünnetten deliller getirmişlerdir.¹⁶⁴ Cessâs, “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık

¹⁶¹ Hâkim, Müstedrek, 2/182.

¹⁶² Tirmizî, 1101.

¹⁶³ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 487.

¹⁶⁴ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 51.

yapmaktan korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cariye ile yetinin; bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olandır”¹⁶⁵ ayetini küçüklerin evlendirilmesi başlığı altında incelemektedir. Müellif, öncelikle zikredilen ayetin muhtevasının ne olduğu ve ayet ile ilgili bazı yorumları aktarmaktadır. Hz. Aişe’nin bu ayetin velinin himayesinde bulunan yetim kızlarla ilgili olduğunu söylediğini ifade etmektedir. Şöyle ki velayeti altında bulunan yetim kızların güzelliğine ve malına rağbet edip, hakkı olan mehirden daha az bir mehir vererek yetimlerle evlenmek isteyen veliler bundan men edilmektedir. Velinin, velayeti altındaki bu yetimlerin haricinde başka kadınlarla evlenebileceğini ifa etmektedir. O, İbn Abbas’ın da bu ayetin muhtevasıyla ilgili Hz. Aişe’nin yorumuna benzer bir yorum getirdiğini aktarmaktadır. Said b. Cübeyr, Dahhâk ve Rebî’in ise bu ayeti farklı bir şekilde yorumladıklarını ifade etmektedir. Said b. Cübeyr’in ilgili ayeti “ikişer, üçer, dörder kadınla evlenmeniz helal kılındı. Ancak yetimlere adaletsizlik etmekten korktuğunuz gibi, kadınlara da adaletsizlik yapmaktan korkun” şeklinde yorumladığını aktarmaktadır.¹⁶⁶

Cessâs, adı geçen ayetin, velisinin himayesinde olan yetim kızlar hakkında olduğunu, kendi yorumunun da Hz. Aişe ve İbn Abbas’ın te’vil ettikleri şekilde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, himayesi altında bulunan yetim kızların malı ve güzelliği için onlarla evlenmek isteyen ve kızın hak ettiği mehri de tam olarak vermeyen velinin bu evlilikten men edildiğini ifade etmektedir. O, velinin ya bunlarla evlenmemesi gerektiğini ya da evlenirlerse mehirlerini en yüksek seviyede vermeleri gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla adaletli davranıp kızların mehirlerini tam olarak veren velinin, velayeti altındaki yetim kızlarla evlenmesinde herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmektedir. O, yetim kızı velayeti altında bulunduran ve kendisiyle evlenmesi caiz olan en yakın velinin amcaoğlu olduğunu aktarmaktadır. Dolayısıyla mezkûr ayetin, amcasının yetim kızına veli olan kişinin, onunla evlenmesinin caiz olduğu hükmünü içerdiğini belirtmektedir. Müellif, kendi görüşüne karşı yapılabilecek olası bazı itirazları ve bu itirazlara verdiği cevapları delilleriyle beraber aktarmaktadır. Örneğin ayette kastedilenin kızın velisi değil de dedesi olabileceği şeklinde bir itirazın olabileceğini vurgulamaktadır. Buna cevap olarak da ayetin himayesi altında

¹⁶⁵ en-Nisa, 4/3.

¹⁶⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 64.

bulunan yetim kızlarla evlenmenin hükmünü içeren bir ayet olduğunu, ayetin kastettiğinin dede değil kızın amcaoğlu veya daha uzak bir velisi olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷

Cessâs, ilgili ayette geçen yetimler ibaresinin, ergenliğe erişmemiş küçük kızlarla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu yoruma itiraz edip ifadenin büyük kadınlar ile ilgili olduğunu savunanların bu görüşlerini reddetmekte ve “Ergenlikten sonra yetimlik olmaz”¹⁶⁸ hadisini delil getirmektedir. O, ergenliğe ulaşmış bir kadının mehr-i mislinden daha az bir mehirle evlenmeye razı olduğu takdirde nikah akdinin geçerli olacağını ve kimsenin buna itiraz etme hakkının olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla ayette evlendirilmesinden bahsedilenlerin, velinin himayesindeki küçük kızlar olduğunu vurgulamaktadır.

Cessâs, ergenliğe ulaşmamış çocukları kimin evlendirebileceği ile ilgili fakihlerin farklı görüşler ortaya koyduklarını ifade etmekte ve bu görüşleri kısaca aktarmaktadır. Ebu Hanife’nin, mirasçı olan akrabaların en yakını yetkili olmak üzere her birinin küçük çocukları evlendirebileceğini söylediğini aktarmaktadır. Evliliği gerçekleştirenin baba veya dedesi olduğu takdirde, ergenliğe ulaşan çocuğun bu evliliği devam ettirmeme özgürlüğüne sahip olmadığını, ergenliğe ulaşan çocuğun baba ve dede dışındaki bir akrabanın gerçekleştirdiği evliliği devam ettirmeme hakkının olduğunu söylediğini ifade etmektedir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’in ise bu çocukların yalnızca asabe¹⁶⁹ olan yakınları tarafından evlendirilebileceğini ve bunlardan en yakın olanın yetkili olacağını söylediklerini aktarmaktadır. Müellif, Hz. Ali, İbn Mesud, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit gibi sahabenin önde gelenlerinin baba ve dede dışındaki yakınların da küçük çocukları evlendirebileceğini söylediklerini vurgulamaktadır. O, Evzaî’nin bu konuda yetkinin sadece babada olduğunu savunduğunu belirtmekte, İmam Şafî’nin ise yetki babada olmakla birlikte babanın olmadığı durumda dedenin yetkili olacağını savunduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁰

Cessâs, netice olarak ilgili ayetin velinin velayeti altındaki küçük kızı kendine nikâhlayabileceğine delalet ettiğini söylemektedir. Ayrıca evlenecek olan

¹⁶⁷ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 65.

¹⁶⁸ Ebu Dâvûd, *Vesâyâ*, 9.

¹⁶⁹ Asabe, İslam hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılar için kullanılan fıkıh terimi. (Hayreddin KARAMAN, “Asabe”, *DİA*, III, 452.

¹⁷⁰ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 64-65.

kadın ve erkeğin vekilinin aynı kişi olabileceğini de gösterdiğini ifade etmektedir. Bu konuda da Ebu Hanife ile aynı görüşleri paylaştığını gördüğümüz müellif, İmam Şafii'nin görüşünün isabetli olmadığını ifade etmektedir. O, vasînin¹⁷¹ vesayeti altındaki küçük kızı evlendirebileceğini söyleyen İmam Malik, Leys, Yahya b. Said ve Sevri'nin bu görüşlerinin isabetli olmadığını söylemekte ve vasînin, vesayeti altındaki küçük kızı evlendiremeyeceğini ifade etmektedir. 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi bir takım sakıncaları dikkate alarak yeni gelişmelere göre hareket ederek, ergenlik çağına gelmeyen küçüklerin hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğini, kızların 17 yaşına kadar erkeklerin 18 yaşına kadar velisine sorarak evlenebileceklerini bu yaşlardan sonra ise velilerine sormaksızın evlenebileceklerini kararlaştırmıştır.¹⁷²

3.4. Evlenilmesi Haram Olan Kadınlar

İslam hukukunda nikâh akdinin geçerli olabilmesi için evlenecek kişiler arasında evlenme engelinin bulunmaması gerekmektedir. Literatürde “muharremât” olarak nitelenen evlenilmesi yasak olan kişiler Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Cessâs, bu konuyla ilgili ayetleri evlenilmesi haram olan kadınlar başlığı altında incelemektedir. O, Öncelikle nikâh kavramının tam olarak ne anlama geldiğini açıklamakta, Kur’ân, Sünnet ve Arap şiirinden açıklayıcı deliller aktarmaktadır. O, nikâh kelimesinin sözlükte iki şeyi bir araya getirmek anlamına geldiğini fakat zamanla bu kelimenin nikâh akdi olmaksızın cinsel ilişki anlamında kullanıldığını kaydetmektedir. Nikâh kelimesinin, evlenecek tarafların beraberliklerini meşrulaştıran akit anlamında da kullanıldığını ifade etmekte ve delil olarak, “Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp (nikâhlayıp) da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda...”¹⁷³ ayetini sunmaktadır. Müellif, nikâh sözcüğünün hakiki anlamının cinsel ilişki mecaz anlamının ise evlilik akdi olduğunu belirtmekte ve cinsel ilişkiyi mübah kılan akde nikâh dendiğini ifade etmektedir.¹⁷⁴

Cessâs, yorumlayacağı ayetin ön hazırlığı mahiyetinde nikâh sözcüğüyle alakalı bilgiler verdikten sonra, “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın

¹⁷¹ Vasi, Edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olanları himaye ve mallarını idare etmeye yetkili kişi anlamında fıkıh terimi. Bkz:(Ali BARDAKOĞLU, “Velâyet”, *DİA*, XLIII, 66.

¹⁷² DÖNDÜREN, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 291; ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 57.

¹⁷³ el-Ahzâb, 33/49.

¹⁷⁴ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 141.

nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur”¹⁷⁵ ayetini açıklamaktadır. Ayette geçen nikâh sözcüğünü cinsel ilişki manasında anlamak gerektiğini kaydetmektedir. Dolayısıyla bu ayetin, babanın meşru eşi olan kadının yanı sıra, zina ettiği kadını da oğula yasakladığını ifade etmektedir. Dövme ve öldürme kelimelerinin mübah olan ve olmayan dövme ve öldürmeleri kapsadığı gibi, nikâh kelimesinin de cinsel ilişkinin haram ve helal olanını kapsadığını belirtmektedir.¹⁷⁶ Müellif, bir kişinin zina ettiği kadının, annesinin ve kızının kendisine haram olup olmadığı ile ilgili âlimlerin farklı görüşler ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Katâde, Mücahid, Hammâd, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve Evzâî gibi âlimlerin, zina eden kimse, ilişkide bulunduğu kadının kızıyla evlenemez görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Ayrıca bu ilişkinin evlilikten önce veya sonra olması arasında bir fark olmadığı görüşünde olduklarını belirtmektedir. Başta İbn Abbas olmak üzere Zührî, Leys, İmam Malik ve İmam Şafiî’nin ise, kendisiyle zina edilen kadının kızı ve annesinin, zina eden kişiye haram olmadığı görüşünde olduklarını ifade etmektedir.¹⁷⁷

Netice olarak Cessâs ilgili ayetin, kişinin babasının herhangi bir şekilde cinsel ilişkide bulunduğu kadının, kişinin kendisine haram olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca bir kadının annesi veya kızıyla cinsel ilişkide bulunan kimseye o kadının da haram olduğunu ve onunla evlenemeyeceğini belirtmektedir. Cessâs bu konuda kendisiyle farklı düşünen âlimlerin görüşünü eleştirmekte ve İmam Şafiî’yi ismen anarak, ondan nakledilen bir münazara etrafında görüşlerini sert bir dille eleştirmektedir.¹⁷⁸

Cessâs evlenilmesi haram olan kadınlar başlığı altında ikinci olarak ele aldığı, “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (evliliğiniz son bulduğunda) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sülbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak

¹⁷⁵ en-Nisâ, 4/22

¹⁷⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 142.

¹⁷⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 143.

¹⁷⁸ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 144-151.

geçen geçmiştir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir”¹⁷⁹ ayetidir. Müellif, ayette geçen “size haram kılındı” ifadesinin genel bir ifade olduğunu ve ayette zikredilen isimleri hakiki anlamda kapsadığını, herkes için geçerli bir hüküm olduğunu savunmaktadır. O, biraz kapalı olan bu ifadesini örnekleyerek ne demek istediğini açıklığa kavuşturmaktadır. Örneğin ayette geçen “anneler” ifadesinin nineleri de kapsadığını, ayette ninelerden bahsetmediği halde ninelerin de bu ifadeyle evlenilmesi haram olan kadınlar kategorisinde olduğunu ifade etmektedir. Kızlarınız ifadesinin de aynı şekilde ne kadar aşağıya giderse gitsin bu kategoride olduğunu anlaşıldığını belirtmektedir. O, teyzeleriniz ve halalarınız ifadesi için ise, bu ifadenin ebeveynin hala ve teyzelerini de kapsadığını vurgulamaktadır. O, ayetin ilk yarısının nesepten gelen yedi sınıf kadınla evliliği yasakladığını, ikinci yarısının ise hısımlardan olan yedi sınıf kadınla evliliği yasakladığını ifade etmektedir.¹⁸⁰

Cessâs ayette evlilik engellerinden sayılan süt hısımlığı ve bu hısımlığı oluşturan durumlar ile ilgili bilgiler vermekte ve bu konudaki ihtilafları değerlendirmektedir. O, süt hısımlığını oluşturan nedenin süt emme olduğunu, az miktarda süt emmenin de mahremiyet meydana getireceğini belirtmektedir. Süt hısımlığını oluşturan miktar ile ilgili Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, Ebu Hanife, İmam Malik ve Evzaî başta olmak üzere âlimlerin çoğunluğu az miktarda emilen sütün mahremiyet oluşturduğu görüşünü savunmaktadır. İbn Zübeyir, Muğire b. Şu’be ve Zeyd b. Sabit ise bir iki defa süt emme ile mahremiyetin oluşmadığını, İmam Şafii de birbirinden ayrı beş emzirme olmadan süt mahremiyetinin oluşmadığını vurgulamaktadır. Müellif, Bakara suresindeki ilgili ayet bağlamında çocuğun süt emme süresi ve bu süre hakkındaki ihtilaftan bahsettiğini, az miktarda süt emme ile de süt mahremiyetinin oluşacağına ayetin delalet ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetin genel hükmünün az miktarda emme ile mahremiyet oluşacağı ve ahad haberleri delil getirerek bu ayetin hükmünün tahsis edilemeyeceğini zikretmektedir. Müellif, süt emme sebebiyle mahrem oldukları Kur’ân’da bildirilenlerin, sütanneler ve sütkardeşler olduğunu belirtmektedir. Fakihlerin, “Nesep yoluyla haram olanlar, süt emme yoluyla da haram olurlar”¹⁸¹ hadisini kullanmakta görüş birliği ettiklerini ifade etmektedir.¹⁸²

¹⁷⁹ en-Nisâ, 4/23

¹⁸⁰ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 152-154.

¹⁸¹ Buharî, “Şehadât”, 8.

¹⁸² CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 156-158.

Cessâs, bir kadını nikâhlayıp onunla zifafa girmemiş kimse için, kadının başka birinden olma kızı arasında mahremiyet bağının olmayacağı konusunda âlimlerin görüş birliği içinde olduklarını aktarmaktadır. Fakat bir kadını nikâhlayıp onunla zifafa girmemiş kimseye, kadının annesinin mahrem olup olmayacağı ile ilgili âlimlerin görüş birliği içinde olmadıklarını ifade etmektedir. Tarafların görüşlerini sunduktan sonra, bu görüşler ve sunulan deliller ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır. Netice olarak “Karılarınızın anneleri (ile evlenmeniz) haram kılındı” ifadesinin kendi başına anlam ifade eden bir cümle olduğunu, hüküm olarak nikâhlanan kadınla zifafa girilip girilmemesine bakılmaksızın, kadının annesinin kocasına mahrem olmasını gerektirdiğini ifade etmektedir.¹⁸³

Cessâs, ilgili ayette geçen “Öz oğullarınızın karıları (ile evlenmeniz haram kılındı)” ibaresiyle ilgili yaptığı değerlendirmede ise, bu ayetin Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında indiğini belirtmektedir. Bu ayetten sonra ise “Allah, evlatlıklarınızı öz çocuklarınız gibi kılmamıştır...”¹⁸⁴ ve “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir...”¹⁸⁵ ayetlerinin indiğini aktarmaktadır. Böylece evlatlık alınan erkek çocuğun karısının, evlatlık alana mahrem olmayacağının da anlaşıldığını ifade etmektedir. O, bir kadınla nikâhlanan kişinin, nikâhlandığı kadının o kişinin babasına ebedi olarak haram kılındığını, cinsel ilişki olup olmamasına bakılmaksızın nikâh akdinin bu konuda yeterli olduğunu savunmaktadır. Mahremiyetin oluşması için nikâh akdini yeterli görmeyip cinsel ilişkiyi şart koşmanın, nassa ilave yapmak ve ayetin yasakladığını mübah kılmak anlamına geleceğini ve bunun da caiz olmadığını belirtmektedir. O, ayette geçen “öz oğullarınız” ifadesinin fakihlerin tamamına göre torunun karısını, dedeye mahrem kılma hükmünü içerdiğini, bunun da torunun dedenin öz oğlu hükmünde olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁶

Cessâs, ilgili ayette geçen “iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz (haram kılındı)” ifadesinin genel nitelikte olmasından dolayı, herhangi bir şekilde iki kız kardeşi nikâhlayıp bir arada bulundurmanın haramlığına delalet ettiğini belirtmektedir. O, iki kız kardeşi bir araya getirmenin üç şekilde

¹⁸³ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 160.

¹⁸⁴ el-Ahzab, 33/4.

¹⁸⁵ el-Ahzab, 33/40.

¹⁸⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 162.

olabileceğini ve bunların neticelerini kısaca şöyle açıklamaktadır. “Birincisi, iki kız kardeşi birlikte nikâhlamak ki bu durumda ikisinin de nikâhı sahih olmaz. Çünkü ikisini de bir akitte bir araya getirmiştir. Bu Allah’ın kesin olarak yasakladığı bir durumdur. İkincisi, önce bir kadınla evlenip daha sonra onun kız kardeşiyle evlenmek. Bu durumda sonradan nikâhlandığı kadının nikâhı sahih olmaz. Çünkü ikisi aynı erkeğin nikâhında bir araya getirilmiştir. İlk nikâh mübah olmakla beraber ikinci nikâh yasağa rağmen akdedilmiştir. Üçüncüsü ise iki kız kardeşi cariye olarak almak ve onlarla münasebette bulunmak. Bu durum da men edilmiştir.”¹⁸⁷ Müellif, iki kız kardeşi aynı kişinin nikâhında bir araya getirmenin ayet ile yasaklandığını belirtmekte ve bir kadının, kendi halası veya teyzesiyle de aynı kişinin nikâhı altında bir araya getirilemeyeceğini aktarmaktadır. Bu yasaklamanın Kur’ân’da bulunmamakla beraber Hz. Peygamberin meşhur ve mütevatir olan “Kadın, halasının üzerine kuma olarak getirilmez. Teyzesinin de üzerine kuma olarak getirilmez. Hala da erkek kardeşinin kızının üzerine kuma olarak getirilmez. Teyze de kız kardeşinin kızı üzerine kuma olarak getirilmez...”¹⁸⁸ hadisiyle sabit olduğunu ifade etmektedir.

Cessâs, bazı haricilerin ayetin sadece iki kız kardeşin bir erkeğin nikâhı altında bulunmasını yasakladığını, dolayısıyla kadının teyze veya halasıyla bir adama nikâhlı olarak bir arada bulunmasının yasak olmadığını savunduklarını söylemektedir. Bu görüşlerine dayanak olarak da “Bunların dışında kalanlar size helal kılındı.”¹⁸⁹ ayetini gösterdiklerini, fakat bu kişilerin “Peygamber size ne verdiyse onu alın.”¹⁹⁰ ayetini göz ardı ettiklerini belirtmektedir. O, Hz. Peygamberin bu hadisle Allah’ın ayetteki maksadını açıkladığını ve hadisin ayetle birlikte hükmünün uygulanması gerektiğini savunmaktadır.¹⁹¹

Cessâs, ilgili ayette evli kadınları nikâhlamayı yasaklayan ibareyi müstakil bir başlık altında incelemektedir. Fakat konu başlığı altında aktardığı bilgiler, yaptığı değerlendirmeler büyük ölçüde günümüzde olmayan cariyelik sistemi ile alakalı olduğundan ayrı bir konu başlığı açmayı uygun görmedik. Ancak onun ilgili ibare ile alakalı görüşünü ayrıntıya girmeden burada aktaracağız. Müellif, ilgili

¹⁸⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 164-166.

¹⁸⁸ Tirmizî, “Nikâh”, 31.

¹⁸⁹ en-Nisâ, 4/24.

¹⁹⁰ el-Haşr, 59/7.

¹⁹¹ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 168.

ayetin evli kadınlarla nikâhlanmayı kesin bir şekilde yasakladığını, âlimler arasında bu konuda bir görüş ayrılığı olmadığını söylemektedir. Fakat ayette geçen “Sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar da size haram kılındı” bölümünde, “sahip olduklarınız” ifadesiyle cariyelerin kastedildiğini, dolayısıyla esir alınan cariye evli de olsa kişinin onunla evlenebileceğini savunmaktadır. Çünkü esir alınan evli kadın ile kocası arasındaki nikâhın sona erdiğini belirtmektedir.

3.5. Mehir

Evlilik akdinin gerçekleşmesi ile kadın ve erkeğin birbirine karşı bazı hak ve sorumlulukları oluşmaktadır. Oluşan bu sorumlulukların yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu sorumluluklardan biri de kaynağını Kur’ân’dan alan ve kadına verilmesi gereken mali bir hak olan mehirdir. Mehir, evlenecek olan erkeğin evleneceği kadına verdiği veya ileriki bir zamanda vermeyi taahhüt ettiği para veya mal cinsinden olan şeyleri tanımlayan kavramdır. Cessâs, ilgili ayette geçen “Bunların dışında kalanlar ise mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı.”¹⁹² ibaresini mehir konu başlığı altında incelemektedir. O, zikredilen ayette görüldüğü üzere, erkeğin kadından yararlanması için, kadının üreme organının bedeli olan malı ödemesi gerektiğini belirtmektedir. Müellifin mehir kavramına yüklediği anlam, genel itibariyle klasik fıkıh kaynaklarında verilen tanımlarla uyusmaktadır. Fakat çağdaş fıkıh kitaplarında mehrin kadına verilen değeri, bir ömür boyu beraber yaşama arzusunu sembolize ettiği ve hediye kabilinde olduğu ifade edilmektedir.¹⁹³ Müellif, kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlar haricindeki kadınlarla evlenmenin mübah olabilmesi için kadına mali bir bedel ödenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yapılan ödemenin ise kendisine mal denilebilecek bir şey olması gerektiğini savunmaktadır. Zikredilen ayetin mehrin kendisine mal denemeyecek kıymetsiz bir şey olamayacağını açıkça ortaya koyduğunu ifade etmektedir.

Mehir kadına verilmesi gereken mali bir hak olması noktasında dayanağını Kur’ân’dan almakta ve bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fakat mehrin miktarı ve cinsi konusunda âlimler farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Müellif, mehrin miktarı konusunda âlimlerin farklı şeyler söylediklerini, Hz. Ali, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve Hasan b.

¹⁹² en-Nisâ, 4/24.

¹⁹³ KARAMAN, *Mukayeseli İslam Hukuku*, s. 338.

Ziyad gibi âlimlerin mehrin en az on dirhem¹⁹⁴ olması gerektiği görüşünü savunduklarını belirtmektedir. Diğer taraftan İbn Ebi Leyla, Leys, Sevrî ve İmam Şafî gibi âlimlerin ise mehir için alt sınır olmadığını bir dirhem dahi mehir olarak verilebileceğini savunduklarını aktarmaktadır. O, zikredilen ayetin zahiri manasının, bir şeyin mehir olarak adlandırılabilmesi için mal olması gerektiğine işaret ettiğini vurgulamaktadır. Bir veya iki dirhemi olan kimse için yanında malı var denemeyeceğini dolayısıyla bir veya iki dirhemlik bir meblağın mehir olmasının caiz olmadığını ifade etmektedir. O, bu konudaki görüşlerine muhtemel itirazları varsayıp, onlara cevap vererek kendi görüşünün doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. On dirhem de mal sayılabilecek bir meblağ olmadığını, yanında on dirhem bulunan bir kimse için de yanında malı var denilemeyeceği şeklinde bir itiraz gelebileceğini zikretmektedir. Bu itiraza cevap olarak, on dirhem mehir miktarının alt sınırı olarak kabul edilmesinin dayanağı olarak icmâyı göstermektedir. Ayetin genel hükmünün icmâ ile tahsis edilebileceğini ifade etmektedir.¹⁹⁵

Cessâs, isim zikretmeden mezhebimizin bazı fakihleri diye bahsettiği âlimlerin kadına verilecek mehrin alt sınırı olarak belirlenen miktarı nasıl gerekçelendirdiklerini açıklamaktadır. Bahsi geçen âlimlerin, kadının üreme organının, vücudun diğer organları gibi bir organ olduğunu, ondan yararlanabilmek için mali bir bedel ödemek gerektiğini savunduklarını belirtmektedir. Bu durumu hırsızlık sebebiyle kesilen ele benzeten âlimler, elin vücudun bir organı olduğunu ve kesilmesinin mübah olabilmesi için bir mal çalması gerektiğini savunmaktadırlar. Hırsızlık yapan bu kişinin elinin kesilebilmesi için çaldığı malın en az on dirhem değerinde olması gerektiğini, bundan dolayı kadının üreme organından faydalanmanın bedeli olarak mehrin en az on dirhem olması gerektiğini belirtmektedirler. Müellif, kadından faydalanmanın bedelsiz mübah olamayacağı ile ilgili âlimlerin görüş birliği ettiklerini, fakat bu bedelin miktarı ile ilgili ihtilaf içinde olduklarını vurgulamaktadır. Faydalanmanın mübah olabilmesi için üzerinde ittifak edilen miktarın mehir olarak verilmesi gerektiğini, bu miktarın ise on dirhem olduğunu savunmaktadır. Mehir miktarının on dirhemden az verilmesi veya hiç

¹⁹⁴ Bir ağırlık ölçüsü yaklaşık 2,97 gr. Bkz. Halil SAHİLLİOĞLU, "Dirhem", *DİA*, IX, 368.

¹⁹⁵ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 176.

verilmemesi hususunda bir delil bulunmaması durumunda nikâh akdinin gereği olarak kadına mehr-i misil verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹⁶

Cessâs, kadına verilmesi gereken mehir miktarının asgari tutarıyla alakalı tartışmayı bir sonuca bağladıktan sonra, menfaatlerin mehir olup olmayacağı ile ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, mehrin mal olması gerektiğini söylemekte ve menfaatlerin mehir olamayacağını savunmaktadır. Bu görüşüne dayanak olarak, “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da afiyetle yiyin.”¹⁹⁷ ayetini göstermektedir. O, bu ayetin iki bakımdan mehrin mal olması gerektiğine delalet ettiğini savunmaktadır. Birincisi ayetin başında yer alan “verin” anlamına gelen fiilin menfaatler için kullanılmadığını mal cinsinden olan şeyler için kullanıldığını söylemekte ve gerçekte vermenin menfaatler için söz konusu olmadığını savunmaktadır. İkincisi ise “Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da afiyetle yiyin” ifadesinde yer alan yeme fiilinin menfaatler için kullanılmasının söz konusu olamayacağını, yeme eyleminin yenilebilir veya verdikten sonra yenilebilecek nesneler için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bu açıklamayla beraber zikredilen ayetin menfaatlerin mehir olamayacağı konusuna açıklık getirdiğini belirtmektedir.

Cessâs, cahiliye döneminde şîğâr denilen, günümüzde berdel adıyla bilinen iki erkeğin birbirlerinin velayeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesini Peygamber Efendimizin yasakladığını bildirmektedir. Bu yasaklamanın sebebi olarak da kadınlara mehir verilmeksizin, bir menfaat olarak nikâhlayacağı kadına karşılık velayeti altındaki kadını muhataba vermesini göstermektedir. Peygamber’in bu evlilik türünü yasaklamasının menfaatlerin mehir olamayacağına delalet ettiğini belirtmektedir. O, kasıtlı olarak adam öldüren bir kişinin suçunu affetmeye karşılık velayeti altındaki bir kızı, karşı taraftan bir erkeğe nikâhlamanın da yukarıda zikredilen berdel gibi olduğunu ve caiz olmadığını ifade etmektedir.¹⁹⁸

Cessâs, bu başlık altında son olarak fıkıh kitaplarında tartışma konusu olan iki durumu zikrederek, fakihlerin bu durumlar ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra kendi fikirlerini söyleyip mehir konusuyla alakalı bölümü sonlandırmaktadır.

¹⁹⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 178.

¹⁹⁷ en-Nisâ, 4/4.

¹⁹⁸ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 178-180.

Müellif, bir yıl kendisine hizmet etmek koşuluyla bir kadınla evlenen kişinin durumu ile ilgili âlimlerin farklı görüşte olduklarını belirtmektedir. O, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un böyle bir durumda öne sürülen koşulun kabul edilemeyeceğini buna karşılık kadına mehri misil verilmesi gerektiğini, İmam Muhammed'in ise kadına bir yıllık hizmet bedeli ne ise onun verilmesi gerektiğini söylediğini aktarmaktadır. İmam Şafii ve Zeydiyye fakihlerinden Hasan b. Salih'in ise kadına hizmet etmek koşuluyla kadınla evlenen erkeğin hizmet edeceği süre belli ise nikâhın geçerli olduğunu savunduklarını aktarmaktadır. O, bu konuda "Bana sekiz yıl çalışmana karşılık, şu iki kızımdan birisini sana nikâhlamak istiyorum..."¹⁹⁹ ayetini delil getirerek, hür kimseden sağlanacak yararın mehir sayılabileceğini savunanların olabileceğini belirtmektedir. Müellif, bu görüşe karşı çıkarak, ayette hür kimseden sağlanan yararın kadının kendisine değil, babasına şart koşulduğunu söylemekte ve mehrin kadının babasına değil kendisine verilen bir değer olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu ayetin söz konusu duruma dayanak yapılamayacağını savunmaktadır.²⁰⁰

Cessâs'ın, bir kişinin Kur'ân'dan bir sure öğretme karşılığında, bir kadınla evlenme mevzuyla ilgili de yukarda anlatılan duruma benzer şekilde tarafların görüşlerini naklettikten sonra kendi görüşünü aktarıp konuyu nihayete erdirdiği görülmektedir. Bu konuda İmam Malik, Ebu Hanife ve öğrencilerinin Kur'ândan bir sure öğretmek koşuluyla bir kadınla evlenen kişinin, Kur'ân öğretmesi mehir sayılmayacağından kadına mehri misil vermesi gerektiğini savunmaktadırlar. İmam Şafii ise Kur'ân öğretmenin mehir sayılacağını hatta zifaktan önce eğer taraflar boşanırsa adamın mehir olarak öğrettiği Kur'ân'a karşılık mehr-i mislin yarısını talep edebileceğini savunmaktadır. Müellif, Kur'ân öğretmenin farz-ı kifâye olduğunu, bir kişiye Kur'ân öğretmenin bu farzı yerine getirmekten öteye gidemeyeceğini belirtmektedir. O, "Benden bir ayet bile olsa insanlara ulaştırınız."²⁰¹ hadisini naklettikten sonra, Kur'ân öğretmenin mehir sayılması nasıl caiz olur diye sormaktadır. Eğer bu caiz ise, İslam'ı öğretme karşılığında evlenmenin de caiz olması gerektiğini söylemekte ve bunun batıl olduğunu ifade etmektedir. Müellif, Allah'ın emrettiği bir şeyi yapan kimsenin, yapılması gereken görevini yapmış olacağını, bunun karşılığında dünyevi bir şey almaya hak

¹⁹⁹ el-Kasas, 28/27.

²⁰⁰ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 179.

²⁰¹ Buhârî, "Enbiyâ", 50.

kazanamayacağını savunmaktadır. Eğer bu durum caiz görülürse hâkimlerin verdikleri hüküm karşılığında rüşvet almasının da caiz görülmesi gerektiğini, oysa Allah'ın rüşveti haram kılıp yasakladığını ifade etmektedir.²⁰²

Cessâs kadına verilecek mehrin miktarı ile ilgili farklı görüşleri ve bu görüş sahiplerinin dayanaklarını aktarmakta ve karşıt görüşte olan âlimlerin delillerini tek tek ele alıp bunlar hakkında yorum yapmaktadır. Kendileriyle görüş birliği içerisinde olmayan âlimlerin sunduğu deliller sahih ise bunları te'vil etmekte, aksi takdirde delilleri çürütmektedir. Müellif, son olarak tartışma konusu olan mehir miktarının alt limitiyle ilgili kanaatini aktarıp, menfaatlerin mehir olup olamayacağı ile ilgili tartışma hakkında bilgiler aktarmaktadır. Mehir başlığı altında fakihlerin görüş ayrılığı içerisinde oldukları tüm konularda, Cessâs'ın Ebu Hanife'nin tarafı olduğu görüşü savunduğu açıkça görülmektedir.

3.6. Müt'a Nikâhı

Müt'a nikâhı, aralarında evlenmelerine engel bir durum bulunmayan bir erkek ile bir kadının, erkeğin kadına vereceği ücret karşılığı belli bir süreliğine karı-koca hayatı yaşamaları konusunda anlaşmaları anlamına gelmektedir. İslam'ın yasakladığı bir evlilik türü olan müt'a, şu an sadece Şia'nın büyük fıkıh mezheplerinden olan Ca'feriyye tarafından mübah sayılmaktadır. Müt'a nikâhının meşruiyeti, adı geçen mezhep tarafından mezhebin temel hükümleri arasında sayılarak inanç esaslarıyla ilişkilendirilmektedir.

"Elinizin altında bulunan cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini (ücretlerini) verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."²⁰³

Bu nikâh türü ile ilgili tartışmalar yukarıdaki ayet mealıyla ilgili farklı yorumlar, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisler ve Hz. Ömer'in bu nikâh türünü yasakladığına dair bazı rivayetler etrafında cereyan etmektedir. İslam'ın ilk yıllarında bu nikâh türünün mübah olduğu hususunda görüş birliği vardır. Ehl-i

²⁰² CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 180-181.

²⁰³ en-Nisâ, 4/24.

sünnet âlimlerin büyük çoğunluğu bu nikâh türünün ebedi olarak yasaklandığı konusunda görüş birliği içindedirler.²⁰⁴

Cessâs, yukarıda zikredilen ayetin “Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini (ücretlerini) verin” bölümünde geçen istimta’ kelimesinin Arapçada yararlanma anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayette bu kelimenin üstü kapalı bir şekilde cinsel ilişki anlamını da içinde barındırdığını ifade etmektedir. O, bu ibarede geçen “ücretlerini verin” emrinin, kocanın kendisinden yararlandığı eşe, mehri tam olarak vermesini vacip kıldığını söylemektedir. Bu ayette mehirden ücret olarak bahsedildiğini çünkü ücretin elde edilen menfaatlerin bedeli olduğunu söylemektedir. Müellif, ücret kelimesinin kadına verilmesi gereken mehir olduğunun kanıtı olarak Kur’ân’da geçen benzer kullanımları örnek göstermektedir. Örneğin “Mehirlerini (ücretlerini) verdiğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmeniz size bir günah yoktur”²⁰⁵ ayetinde de ücret kelimesinin mehir yerine kullanıldığını vurgulamaktadır. O, yukarıda verilen örneklerde mehrin ücret olarak adlandırılmasını, Ebu Hanife’nin bir kadını kiralayıp onunla zina eden kişiye had uygulanmaz fetvasına dayanak olarak göstermektedir. O, görüldüğü gibi Allah’ın mehre ücret adını verdiğinin zikredilen ayetlerle sabit olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla, “sana şu kadar ücret vereceğim” demenin “sana şu kadar mehir vereceğim” demek gibi olduğunu savunmakta ve kiralanan kadınla cinsel ilişkide bulunmanın şahit olmadığından dolayı fasid nikâh hükmünde olduğunu belirtmektedir.²⁰⁶

Cessâs, müt’a ile ilgili İbn Abbas’tan üç farklı rivayet nakledildiğini aktarmaktadır. Birinci rivayette İbn Abbas’ın müt’a yapmayı mübah gördüğünü, ikinci rivayette ise müt’a yapan kişinin durumunu leş, kan ve domuz eti yemek zorunda kalan zaruret halindeki kimsenin durumu gibi gördüğünü belirtmektedir. Üçüncü rivayette ise “Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini (ücretlerini) verin” ayetinin, “Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek (temizlik halinde) boşayın...”²⁰⁷ ayeti ile neshedildiğini savunmaktadır. Müellif, aktardığı bu üç rivayetten çıkan sonucun İbn Abbas’ın müt’anın mübahlığı ile ilgili görüşünden

²⁰⁴ DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Müt’a”, *DİA*, XXXII, 174.

²⁰⁵ el-Mümtehine, 60/10.

²⁰⁶ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 184.

²⁰⁷ et-Talak, 65/1.

vazgeçtiğine delalet ettiğini söylemektedir. O, isim zikretmeden seleften bir gurup âlimin müt'ayı zina olarak gördüklerini söylemekte, İbn Ömer'in de bu görüşte olduğunu gösteren rivayetlerin bulunduğunu aktarmaktadır. Müellif, âdeti olduğu üzere, kendi görüşlerine yöneltilebilecek olası itirazları zikredip bu itirazlara açıklayıcı cevaplar vermektedir. Müt'anın zina sayılmasının caiz olmayacağı, çünkü ilk zamanlarda Hz. Peygamber'in müt'ayı mübah kıldığına yönelik delillerin bulunduğunu söyleyen kimselerin olabileceğini ifade etmektedir. O, müt'anın mübah kılındığı zaman zina olmadığını Allah'ın yasaklamasıyla beraber müt'aya zina demenin caiz olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kullanılan zina ifadesinin mecaz anlamda olduğunu ve yapılan bu muamelenin haram oluşunu vurgulamak için kullanıldığını ifade etmektedir.²⁰⁸

Cessâs, müt'anın meşruluğuna dayanak gösterilen ayetin aslında normal nikâhın meşruluğuna delil olarak gösterilebileceğini, müt'a ile hiçbir alakasının olmadığını vurgulamakta ve bunun üç bakımdan ayetin özünden anlaşıldığını savunmaktadır. O, bu ayetin kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kadınlar haricindeki kadınlarla evlenmenin mübahlığına işaret ettiğini belirtmektedir. Helal kılınma ifadesinin nikâh ile helal kılınmaya delalet ettiği hususunda âlimlerin görüş birliği içerisinde olduğunu zikretmektedir. Ayette geçen yararlanma ifadesiyle de nikâhlı olarak kendisiyle zifafa girilen kadından sağlanan yararlanmanın kastedildiğini savunmaktadır. Müellif, ihsânın ancak sahîh nikâha dayalı bir cinsel ilişki ile olacağını, müt'a nikâhına dayanarak ilişkide bulunanın muhsan olamayacağını vurgulamaktadır. Böyle bir kişiye muhsan denemeyeceği için ayetin müt'ayı değil de sahîh nikâhı konu edindiğinin aşîkâr olduğunu savunmaktadır. O, zikredilen ayetin müt'aya değil de sahîh nikâhın mübahlığına delalet ettiğini ayetin içinde geçen "zina etmemek şartıyla" ibaresini delil olarak sunmaktadır. O, sahîh nikâhın ahkâmından olan doğacak çocuğun nesebinin sabit olması, evliliğin bir süreliğine yani geçici olmaması ve boşanma durumunda kadının iddet beklemesi gibi hükümlerin müt'ada olmadığı için müt'anın zina sayıldığını söylemekte, ayetin sahîh nikâh akdini işaret ettiğini savunmaktadır. Müellifin, müt'anın yasak olduğunu ispatlamak için sunduğu diğer bir delil ise "Onlar ki, iffetlerini korurlar, sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (cariyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte

²⁰⁸ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 185.

haddi aşanlar onlardır”²⁰⁹ ayetidir. O, bu ayetin cinsel ilişkinin sınırlarını belirlediğini ve bu ilişkiyi sadece eşler ve cariyeler ile sınırlı tuttuğunu söylemekte, bunların dışına çıkmak isteyenleri ise haddi aşanlar olarak nitelediğini ifade etmektedir. Müt’anın ise eşler ve cariyeler dışında kaldığı için haram olduğunu belirtmektedir.²¹⁰

Cessâs, İslamiyet’in ilk zamanlarında mübah olan müt’anın, daha sonra yasaklandığının Peygamber’in (s.a.v.) hadisleri ile de sabit olduğunu belirtmekte ve bu konuda bazı hadis ve rivayetler aktarmaktadır. Muaz b. Müsenna’dan rivayetle Hz. Ali’nin “Resulullah (s.a.v.) Hayber gazvesinde kadınlarla müt’a yapılmasını ve evcil eşeklerin etlerinin yenilmesini yasakladı”²¹¹ dediğini aktarmaktadır. Başka bir hadiste ise Peygamber’in (s.a.v.) “Ey insanlar! Müt’a yapmanıza (onlardan yararlanmanıza) izin vermiştim. Muhakkak ki Allah bunu kıyamet gününe kadar haram kılmıştır. Kimin yanında müt’a nikâhlı bir kadın varsa, artık ona yol versin! Onlara ücret olarak verdiklerinizden de herhangi bir şeyi geri almayın”²¹² dediğini aktarmaktadır. O, böylece süreli nikâh ile müt’anın aynı şey olduğunu ve yasaklandığının sabit olduğunu savunmaktadır.²¹³

Cessâs, ayette geçen kavramlar üzerinde durup, bu kavramları Kur’ân’dan getirdiği delillerle açıkladıktan sonra, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) bazı hadis ve rivayetler aktarmaktadır. Daha sonra müt’a yapmanın haram olmasını gerektiren akli delillere başvurmaktadır. Müellif, müt’anın sahih bir nikâh akdi olmadığını ispatlamak için fıkıhtaki bazı meseleler ile kıyas yapmaktadır. O, nikâh akdi ve mülk edinilen eşyalar ile ilgili yapılan akitleri kıyaslamaktadır. Sahip olunmak için alınan eşyalarla ilgili yapılan akdin süreli olmasının sahih olmadığı gibi, nikâh akdinin de süreli olmasının sahih olamayacağını savunmaktadır. Süre şartı koyulan nikâhın geçerli olmayacağını ve nikâh olarak adlandırılmayacağını savunan müellif, bu akde dayanarak kadının üreme organından yararlanmanın da sahih olamayacağını ve bunun haram olduğunu ifade etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Caferiler haricinde müt’ayı caiz gören bir fıkıh mezhebi bulunmamaktadır. Caferiler müt’anın mübah olduğunu yukarıda zikrettiğimiz ayetin

²⁰⁹ el-Mü’minûn, 23/5-7.

²¹⁰ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 186-187.

²¹¹ Buhârî, Nikâh, 31.

²¹² Müslüm, Nikâh, 21.

²¹³ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 190-194.

te'viline dayandırdıkları için, bu mevzuyu inanç esasları ile ilişkilendirmekte ve müt'ayı reddetmenin ayeti inkâr etmek manasına geldiğini savunmaktadırlar.²¹⁴

3.7. Kitap Ehli Kadınlarla Evlilik

Yüce Allah'ın, biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermesi ve eşlerin birbirine rahmet olması için bir nimet olarak insanlara sunduğu evlilik, yapısı itibariyle bir sözleşmedir. İslam hukukunda bu sözleşmenin geçerli ve sahih olması için bir takım şartlar bulunmaktadır. Bu şartlardan biri de evlenecek taraflar arasında, evlenmeye engel bir durumun olmamasıdır. İslam hukukunda evlenmeye engel durumlar, geçici ve daimi evlenme engelleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Geçici evlenme engellerinden biri de din farkına bağlı evlenme engelidir. Müslüman bireylerin, müşrik kadın veya müşrik erkeklerle evliliği, Müslüman bir kadının Müslüman olmayan erkeklerle evliliği yasaklanmıştır. Fakat Müslüman bir erkeğin Yahudi veya Hristiyan (Kitap Ehli) bir kadınla evlenmesi hususunda, âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır.²¹⁵

Cessâs, kitap ehli kadınlarla evlilik başlığı altında, konuyla ilgili farklı görüşleri ve bu görüşlerin dayandırıldığı delilleri incelemektedir. Yeri geldikçe kendi görüşlerini ve görüşlerini dayandırdığı delilleri aktarmaktadır. Adı geçen konuyu, “Bugün size iyi ve temiz nimetler helal kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir. Gayrı meşru ilişkide bulunmamak veya gizli dost tutmamak şeklinde değil de meşru bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar –mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir”²¹⁶ ayeti bağlamında ele almakta ve ilgili ayeti açıklayıp yorumlamaktadır. Müellif, ayette geçen “muhsanât” kelimesinin ne anlama geldiği ile alakalı farklı yorumların bulunduğunu belirtmektedir. Hz. Ömer (r.a) ve bir grup âlimin bu kelimenin iffetli kadınlar anlamına geldiğini söylediklerini, İbn Ebi Nuceyh ve Mücahid'in ise “muhsanât” kelimesinin hür kadınlar anlamına geldiğini söylediklerini aktarmaktadır. O, kelimenin anlamıyla ilgili görüşünü açıkça belirtmese de, “muhsanât” kelimesine iffetli kadınlar anlamını takdir ettiği görülmektedir.²¹⁷

²¹⁴ DÖNMEZ, “Müt'a”, *DİA*, XXXII, 174-176.

²¹⁵ ACAR, *İslam Aile Hukuku*, s. 58-67

²¹⁶ el-Mâide, 5/5.

²¹⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 408.

Cessâs, kitap ehli kadınların hür ve zimmî olanlarıyla evlenmenin mübah olduğu hususunda genel anlamda âlimler arasında görüş birliği olduğunu belirtmektedir. Bu konuda bilinen tek farklı görüşün İbn Ömer’e ait olduğunu zikretmekte ve İbn Ömer’in bu kadınlarla evlenmeyi mekruh gördüğünü ifade etmektedir. Hatta İbn Ömer’e Yahudi ve Hıristiyan kadınlarla evlenmenin hükmü sorulduğunda şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Allah, müşrik kadınlarla evlenmeyi haram kılmıştır. Rabbim Meryem oğlu İsa’dır demekten daha büyük bir şirk bilmiyorum.” Bu ifadeyle İbn Ömer’in Yahudi ve Hıristiyanları müşrik olarak kabul ettiğini, dolayısıyla onlarla evlenmeyi uygun görmediği anlaşılmaktadır. Müellif, İbn Ömer’in bu konuda net bir karara varamadığını, bu kararsızlığında “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin...”²¹⁸ ayetinin etkin olduğunu ifade etmektedir. O, bu konuda tereddüt etmeye gerek olmadığını ve kitap ehli kadınlarla evliliği engelleyici bir delil bulunmadığını savunmaktadır. O, adı geçen ayetin iki anlamdan birine delalet etme ihtimalinin olduğunu zikretmektedir. Ayetin, mutlak olarak kullanıldığı zaman kitap ehli kadınları da kapsayacağını söylemekte, bu durumda kitap ehli kadınlarla evliliği yasaklayan bir hüküm olduğunu belirtmektedir. Müllif, “İman etmedikleri sürece Allaha ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”²¹⁹ ayetinin genel hüküm ifade ettiğini ve “Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar –mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir” ayeti ile müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan bu ayetin genel hükmünün özelleştirildiğini savunmaktadır. O, bu durumda ilgili ayetin kitap ehli dışındaki putperest kadınlarla evlenmeyi yasaklayan bir hüküm ifade ettiğini vurgulamaktadır. Söz konusu ayetin sadece putperest kadınları işaret ettiğini varsaydığımızda ise ayetin hükmünün sabit olduğunu ve Kur’ân’da bu ayeti nesh eden başka bir ayetin bulunmadığını belirtmektedir. Görüldüğü gibi olması muhtemel her iki anlamda da kitap ehli kadınlarla evliliği engelleyici bir hüküm bulunmadığını savunmaktadır.²²⁰

Cessâs, bu konu başlığı altında tartışılan kitap ehli kadınlarla evliliğin mübah olup olmamasıyla ilgili ifade ettiği görüşlerine karşı, gelebilecek olası itirazları değerlendirip bunlara cevaplar vermektedir. O, kitap ehli kadınlarla evliliği serbest kılan ayette geçen “kitap ehli kadınlar” ifadesi ile önceleri kitap ehli iken

²¹⁸ el-Bakara, 2/221.

²¹⁹ el-Bakara, 2/221.

²²⁰ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 409.

daha sonra Müslüman olan kadınların kastedildiğini savunan ve bu evliliği mübah gören görüşüne karşı olası bir itirazın olabileceğini söylemektedir. Bu itiraza dayanak olarak da “Kitap ehlinde öyleleri vardır ki hem Allah’a hem size indirilene hem de kendilerine indirilmiş olana inanırlar...”²²¹ ayetini ileri sürebileceklerini ifade etmektedir. Müellif, bu itiraz sahiplerinin söylediklerinin birkaç bakımdan yanlış olduğunu zikretmektedir. Kitap ehli ifadesinin sadece Yahudi ve Hristiyanlar için kullanıldığını, diğer kâfirler ve Müslümanlar için kullanılmadığını belirtmektedir. İtiraz sahiplerinin delil olarak sunduğu ayette, bahsedilen kişilerin kitap ehli olduğu söylenmekle beraber aynı zamanda iman ettikleri kaydının da konulduğunu aktarmaktadır. Müellif, Kur’ân-ı Kerim’de kitap ehlinde yalnız olarak bahsedilen her yerde mutlaka Yahudi ve Hristiyanların kastedildiğini gördüğünü ifade etmektedir. Herhangi bir delil olmadan ayetin açık olan anlamının dışında başka bir şekilde anlamlandırılmasının da caiz olmadığını savunmaktadır. Kitap ehli kadınlarla evliliğin haram olduğunu savunanların kendi görüşlerine dayanak olarak “...Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın...”²²² ayetini delil olarak ileri sürebileceklerini belirtmektedir. O, ilgili ayetin Müslüman değilken İslâm’a girip kâfirlerin yurdunu terk edip Müslümanların yurduna hicret eden ve karısı kendisiyle gelmeyip geride kalanlarla ilgili olduğunu zikretmekte, dolayısıyla tartışma konusu olan durum ile ilgili olmadığını ve delil olarak ileri sürülemeyeceğini savunmaktadır.²²³

Cessâs, Müslüman erkeklerin kitap ehli kadınlarla evlenmesi hususunda, kadınların harbî veya zimmî olmasının, söz konusu mübahlık hükmüne etki edip etmeyeceği ile ilgili de görüş ayrılığı bulunduğunu aktarmaktadır. İbn Abbas’ın harbî olan kitap ehli kadınlarla evlenmenin helal olmadığını söylediğini ve akabinde “Kitap ehlinde Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın”²²⁴ ayetini okuduğunu zikretmektedir. Müellif, sahabe arasında, kitap ehli kadınlar ile evliliğin mübah olması hususunda harbî zimmî ayrımı yapılmadığını, İbn Abbas dışında bu ayrımı yapan kimsenin olmadığını belirtmektedir. İlgili ayetin zahirinin de kitap ehli kadınların tümü ile

²²¹ Âl-i İmran, 3/199.

²²² el-Mümtehine, 60/10.

²²³ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, II, 410.

²²⁴ et-Tevbe, 9/29.

evlenmenin caiz olduğuna delalet ettiğini savunmakta, kitap ehli denilince harbîlerin de zimmîlerin de bu kapsama girdiklerini ifade etmektedir. O, evliliğin eşler arasında bir sevgi bağı meydana getirdiği gerçeğinin ayet²²⁵ ile sabit olduğunu, mümin kimselerin Allah'a ve Peygamber'e düşman olan kimselere sevgi besleyemeyeceği hususunun da Kur'ân'da²²⁶ açık bir şekilde ifade edildiğini belirtmektedir. Kitap ehli kimselerin harbî olanlarını Allah'a ve Peygamber'e düşman olan kimseler olarak kabul eden müellif, bu durumda harbî olan kadın ile evlenmenin mekruh olacağını savunmaktadır.²²⁷

Cessâs, son olarak Mecûsî ve Sâbiîlerin kitap ehli kavramının kapsamı içerisinde yer alıp almadıkları ile ilgili tartışmalara değinmekte ve bu konuyla ilgili görüşlerini aktarmaktadır. O, fakihlerin çoğunluğunun Mecûsîleri kitap ehli olarak kabul etmediklerini söylemekte, onları kitap ehlinden sayanları ise görüşleri kabul edilmeyen marjinal bir grup olarak nitelemektedir. Müellif, Kur'ân-ı Kerim'de²²⁸ kitap ehlinin iki topluluk olduğunun haber verildiğini, o iki topluluğun Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu belirtmekte, dolayısıyla Mecûsîlerin üçüncü bir topluluk olarak kitap ehlinden sayılamayacağını ifade etmektedir. Mecûsîlerin kitap ehli olarak kabul edilmediklerine dayanak olarak Peygamber'den (s.a.v.) bazı hadisler ve sahabeden bazı rivayetler aktarmakta ve Sâbiîlerin kitap ehli olup olmadıklarıyla alakalı tartışmaya geçmektedir. Ebu Hanife'nin, Sâbiîleri kitap ehli olarak kabul ettiğini, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in ise onları kitap ehli olarak kabul etmediklerini aktarmaktadır. O, kendi zamanında Sâbiî olarak bilinenlerin kitap ehli olmadığını savunmakta, bu topluluğun yedi gezegeni kutsal görüp bunlara taptıklarını zikretmektedir. O, Ebu Hanife'nin bazı Sâbiîlerin Hıristiyan gibi görünmelerine, Hz. İsa'nın dinini benimsediklerine dair bir intiba uyandırmalarına bakarak onların kitap ehli olduklarını düşündüğünü savunmaktadır.²²⁹

Netice olarak müellif, Müslüman bir erkeğin kitap ehli olan bir kadınla evlenmesi hususunda bir engel bulunmadığını düşünmektedir. Bilakis bu başlık altında yorumladığı ayetin şüpheye yer bırakmayacak şekilde böyle bir evliliği helal kıldığını ifade etmektedir. Harbi kadınla evliliğin caiz olmadığı itirazını

²²⁵ Bkz: er-Rum, 30/21.

²²⁶ Bkz: el-Mücadele, 58/22.

²²⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 411.

²²⁸ el-En'âm, 6/155-156.

²²⁹ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 412-413.

reddetmekte, ayetin kitap ehli arasında ayrım yapmadığını ve mübahlık hükmünün tüm ehli kitap kadınları kapsadığını savunmaktadır. Fakat yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı harbi olan kadınla evlenmenin mekruh olduğunu belirtmektedir. Son olarak kitap ehli kavramının kimleri kapsadığı konusuna değinmekte, Mecusi ve Sabii inanç grupları ile ilgili bilgileri ayrı başlıklar altında aktarmaktadır. Fakihlerin tamamına yakınının Mecusileri kitap ehli olarak kabul etmediklerini kendisinin de böyle düşündüğünü ifade etmektedir. Ebu Hanife'nin Sabiileri kitap ehli olarak kabul ettiğini söylemekte, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı kendisinin böyle düşünmediğini ifade etmektedir. Müellif, fıkhi konuların birçoğunda genelde Ebu Hanife ile aynı görüşleri paylaştığı halde bu konuda Ebu Hanife ile aynı görüşte olmadığı görülmektedir.

3.8. Zina Eden Kadınla Evlilik

İslam, insanın fitrî olan ihtiyaçlarını meşru yollardan karşılamak için çözümler sunmuş ve bu noktada bazı kural ve kaideler getirmiştir. Bilindiği gibi insanoğlu doğal olarak hayatın acı tatlı taraflarını paylaşma, duygusal bir birliktelik kurma, cinsel ihtiyaçlarını karşılama, bir aile sahibi olma ve soyunu devam ettirme gibi nedenlerden dolayı karşı cins ile yakın olma ve cinsel beraberlik kurmak ister. Doğal ve insani olan bu isteklerin meşru bir şekilde yerine getirilmesi için İslam evlilik müessesesini işaret etmektedir. Evliliğin meşru olabilmesi için de, tarafların geçerli bir nikâh akdi ile bu birlikteliklerini tescil etmesi gerekmektedir. İslam hukukunda bir nikâhın geçerli olabilmesi için bu çalışmanın ikinci bölümünde aktarılan kurallar çerçevesinde yapılması gerekmekte ve bu kurallara muhalif bir durumun olmaması gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de “Zinaya yaklaşmayın, gerçekten o, çirkin bir hayâsızlık ve kötü bir yoldur”²³⁰ buyrulmaktadır. İslam hukuku nikâhsız birlikte olmayı veya geçerli bir nikâha dayanmayan birliktelikleri zina olarak adlandırmakta ve bu meşru olmayan birliktelikleri büyük günahlar arasında saymaktadır.

Cessâs, zina eden kadınla evlilik başlığı altında “Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu müminlere haram

²³⁰ I-İsrâ, 17/32.

kılınmıştır²³¹” mealindeki ayeti incelemektedir. Öncelikle ayetin nüzul sebebi ile alakalı bilgilendirmede bulunan müellif, Amr b. Şuayb’dan şu hadisi nakletmektedir: “Mersed b. Ebi Mersed, Mekke’ye esir götürürdü. Mekke’de Anak adında bir fahişe vardı. O kadın Mersed Müslüman olmadan önce onun dostu idi. Mersed şöyle dedi: ben Nebi (s.a.v) ‘e geldim ve ya Resulullah Anak ile evleneyim mi? dedim. Resulullah (s.a.v) bana cevap vermedi, sustu. Daha sonra “Zina eden erkek, ancak zina eden veya müşrik kadını nikâhlar...” ayeti indi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v) beni çağırdı ve bu ayeti bana okudu. “O kadını nikâhlama” buyurdu.”²³² Müellif, Amr b. Şuayb’ın hadiste geçen ayetin zina eden müşrik bir kadın hakkında indiğini, böyle bir kadınla ancak zina eden müşrik bir erkeğin evlenebileceğini, Müslüman bir erkeğin böyle bir kadınla evlenmesinin zina sayılacağını söylediğini aktarmaktadır. O, zikredilen ayetin anlamı ve ifade ettiği hüküm ile ilgili âlimlerin farklı görüşler ortaya koyduğunu söylemekte ve bu farklı görüşlerden bazı örnekler aktarmaktadır. Said b. Müseyyeb’in yukarıda zikredilen ayetin hükmü ile ilgili, “İçinizden evli olmayanları evlendirin”²³³ mealindeki ayet ile hükmünün neshedildiğini söylediğini aktarmaktadır. Mücahid’in ise bu ayet ile ilgili; “Bazı erkekler, cahiliye devrinden beri açıkça fuhuş yapan bazı kadınlarla zina yapmak istiyorlardı. Kendilerine bunun haram olduğu söylenince o kadınlarla evlenmek istediler” dediğini ve bu evlenme yasağının özellikleri anlatılan kadınlara has olduğunu aktarmaktadır. İbn Abbas ve İbrahim en-Nehaî’nin ise ayette geçen nikâh kavramının nikâh akdi anlamında olmadığını, bu kelimeyle cinsel ilişkinin kastedilmek istendiğini savunduklarını belirtmektedir. Müellif, görüşlerini aktardığı âlimlerin söylediklerinden genel bir çıkarım yapmakta, ilgili ayetin kadınla erkeğin bu fiili birlikte yaptıklarını ve kadının da sorumluluk noktasında erkek gibi sorumlu olduğunu savunmaktadır. O, Allah’ın (c.c) her ikisinin de zina suçunu işlemekte birbirilerine eşit olduklarına hükmettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla kadın ve erkek suçu işlemekte eşit olduklarına göre, dünyada iken uygulanacak cezada, ahiret azabında ve bunlarla ilgili diğer durumlarda da birbirlerine eşit olduklarını savunmaktadır.²³⁴

²³¹ en-Nur, 24/3.

²³² Tirmizî, 25.

²³³ en-Nur, 24/32.

²³⁴ CESSÂS, *Ahkâmu’l Kur’ân*, III, 345.

Cessâs, yukarıda zikredilen ayetin nüzul sebebi, anlamı ve hükmü ile ilgili rivayetleri aktarıp, bunlarla ilgili genel bir değerlendirme yaptıktan sonra zina eden kadınla evlenmenin hükmüne dair açıklamalarda bulunmaktadır. O, zina eden kadınla evlenmenin caiz olup olmadığıyla ilgili âlimlerin ikiye ayrıldığını aktarmaktadır. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, İbn Abbas, İbn Mesud, İbn Ömer, Mücahit, Süleyman b. Yesar ve Said b. Cübeyr gibi âlimlerin çoğunluğuna göre kişinin kendisinin veya başkasının zina ettiği bir kadınla evlenmesi caizdir. Hz. Ali ve Hz. Aişe'ye (r.a) göre ise böyle bir evlilik uygun olmayıp, zina eden erkek ve kadın bir arada bulundukları sürece zina ediyor sayılırlar. Ayrıca Hz. Ali, bir erkek zina edince yetkililerin karısını ondan ayırması gerektiği, bir kadın zina ettiği takdirde aynı şekilde kocasından ayrılması gerektiği görüşündedir. Müellif, zina eden kadınla evlenmeyi caiz görmeyenlerin ilgili ayeti te'vil ettiklerini belirtmektedir. Fakihlerin büyük bir kısmının zina eden kadınla evlenmenin caiz olduğunu söylediklerini, bir şahsın böyle bir kadınla evlendiği takdirde ayrılmasının gerekmediği konusunda görüş ayrılığının olmadığını ifade etmektedir.²³⁵

Netice olarak Cessâs, ilgili ayette geçen nikâh kelimesi ile nikâh akdinin kastedilmediğini, kelimenin hakiki manası olan cinsel ilişkinin kastedildiğini belirtmekte, sahabeden gelen rivayetlerin de bu görüşün isabetli olduğuna delalet ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen ayetin zina günahını işlemiş bir kadınla evlenmeyi yasaklamadığını, bu çirkin işi Müslüman birinin işlememesi gerektiği noktasında uyarıda bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca zina eden kadınla evliliğin mübah olması hükmünü, kadının zina etmeyi bırakıp tövbe etmiş olması şeklinde anlamak gerektiğini belirtmektedir. Bu çirkin fiili alenen işlemeye devam eden kadınla evlenmenin hoş görülmediğini hatta haram olduğunu ifade etmekte, Kur'ân-ı Kerim'de iffetli olan kadınların müminlere helal olduğunun²³⁶ açıkça beyan edildiğini aktarmaktadır.²³⁷

3.9. Liân Yapan Erkeğin Liân Yapan Kadınla Evliliği

Sözlük anlamı itibariyle “la'n” kovmak, Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak anlamına gelmekte, bu fiilden türeyen liân sözcüğü ise iki veya daha fazla kişinin

²³⁵ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 346.

²³⁶ el-Mâide, 5/5.

²³⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 347-348.

karşılıklı lanetleşmesini ifade etmektedir. İslam hukuku terimi olarak liân, karısını zina yapmakla suçlayan veya çocuğunun zina ürünü olduğunu iddia eden ve bu iddiasını dört şahit ile ispat edemeyen kocanın, karısıyla hâkim huzurunda belirli bazı ifadelerle karşılıklı yemin etmelerini ifade eden bir kavramdır. Meşruiyetini bizzat Kur’ân-ı Kerim’den ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) uygulamalarından almıştır.²³⁸ Liân’ın teknik olarak nasıl uygulanacağı Kur’ân’da ana hatlarıyla açıklanmaktadır. Ayet-i kerimede mealen şöyle buyrulmaktadır: “Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah’ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetine uğramasını söylemesidir. İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna Allah’ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır. Kadının beşinci tanıklık ifadesi, eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah’ın gazabına uğramayı dilemesi olacaktır.”²³⁹ Peygamber’in (a.s) hadislerinde de liân ile ilgili uygulamalar ve daha detaylı bilgiler bulunmaktadır.²⁴⁰ Liân’ın hukuki niteliği konusunda İslam âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinin âlimlerine göre liân, yeminle güçlendirilmiş şahitlik hükmündedir. Koca için kazf²⁴¹ cezası, kadın için ise uygulanacak olan zina cezası yerine geçmektedir. Diğer mezhep âlimlerinin çoğunluğuna göre ise, Kur’ân’da liân şahitlik olarak anılmakta fakat asıl itibariyle yemin hükmündedir. Bu görüş ayrılığından dolayı liân yapacak olan kişilerde bulunması gereken şartlar ile ilgili bazı ufak görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Taraflar arasında liân yapılabilmesi için her ikisinin temyiz gücüne sahip, ergenlik çağına ermiş, hür ve daha önce kazf cezası almamış olmaları ve kadının iffetli olması gerekmektedir.²⁴²

Çalışmanın bu bölümünde yukarıda hakkında genel bilgiler verilen liân yapan erkek ve liân yapan kadının tekrar birbirleriyle evlenip evlenemeyecekleri hususunda Cessâs’ın görüşleri ve konuyu ele alış biçimi incelenecektir. Müellif, liân yapan taraflar hâkim kararıyla ayrıldıkları için, tekrar evlenip evlenemeyecekleri hususunda âlimlerin görüş ayrılığı içinde olduklarını belirtmektedir. Ebu Hanife,

²³⁸ DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, III, 1194.

²³⁹ en-Nûr, 24/6-9.

²⁴⁰ Bkz: Buhari, Talak,30, vd.

²⁴¹ Kazf: iffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma anlamında fıkıh terimi. Bkz: Hamza AKTAN, “Kazf”, *DİA*, XXV, 148.

²⁴² DÖNMEZ, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III, 1194.

İmam Muhammed, Said b. Müseyyeb, Şa'bi ve Said b. Cübeyr'in liân neticesinde hâkim tarafından birbirinden ayrılan tarafların tekrar evlenmeleri hususunda bir engel bulunmadığını söylediklerini aktarmaktadır. O, bu görüşte olan âlimlerin delil olarak “Bunların dışında kalanlar size helal kılındı.”²⁴³, “Size helal olan kadınlardan nikâhlayın”²⁴⁴ ve “İçinizden bekâr olanları evlendirin”²⁴⁵ gibi nikâh akdini mübah kılan genel nitelikli ayetleri öne sürdüklerini belirtmektedir. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud, İmam Şafii ve Ebu Yusuf'un ise liân yapan kadın ve erkeğin artık ebediyen bir araya gelemeyeceğini, tekrar evlenebilmelerinin söz konusu olmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır. O, bu görüşün eşler liân yapma durumundayken bir araya gelemezler şeklinde anlaşılması gerektiğini zikretmektedir. Müellifin, bu konuda Ebu Hanife'nin de içinde bulunduğu görüş sahipleri gibi düşündüğü ve tarafların evlenmeleri noktasında bir engelin olmadığı görüşünü savunduğu görülmektedir. O, liân yapan tarafların hâkimin verdiği hüküm ile birbirinden ayrıldıklarını savunmaktadır. Bundan dolayı hâkimin verdiği hüküm ile birbirinden ayrılan eşlerin birbirlerine ebedi olarak haram olmasını gerektirecek bir delilin olmadığını belirtmektedir. Bu görüşüne dayanak olarak hâkimin verdiği hükümle ayrılmanın gerçekleştiği iktidarsız erkekle eşinin ayrılması, ila sebebiyle ayrılma, ergenliğe ulaşmadan evlendirilenlerin ergenlik sonrası tercih hakkını kullanarak ayrılması gibi örnekleri ileri sürmektedir.²⁴⁶

Cessâs, liân sebebiyle hâkim tarafından birbirinden ayrılan eşlerin tekrar birbiriyle evlenmek istediklerinde bunu engelleyici bir delilin olmadığı görüşünde olduğu belirtilmişti. Müellif, savunduğu görüşe karşı yapılabilecek olası itirazların olabileceğini belirtmekte ve bunlara ayrıntılı cevaplar vermektedir. Örneğin liânda, ayrılığın hâkimin verdiği hüküm neticesinde gerçekleştiği için taraflar arasında ebedi bir evlilik engelinin oluşmayacağını, hâkim kararıyla gerçekleşen diğer ayrılık çeşitlerine kıyas etmesine şöyle bir itirazın olabileceğini belirtmektedir: “Anlattığın diğer ayrılık çeşitlerindeki ayrılık, hâkimin verdiği hüküm neticesinde olmuşsa da tarafların derhal yeniden evlenmelerine engel değildir. Fakat liân nedeniyle birbirinden ayrılan eşlerin derhal yeniden evlenmeleri neredeyse bütün âlimlere göre uygun değildir. Kıyas ettiğin diğer ayrılık türleri liândan bu bakımdan ayrıldığı

²⁴³ en-Nisâ, 4/24.

²⁴⁴ en-Nisâ, 4/3.

²⁴⁵ en-Nur, 24/32.

²⁴⁶ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 391.

gibi, liândaki ayrılığın tarafları ebedi olarak birbirine haram kılması yönüyle kıyas edilen ayrılma türlerinden ayrı olması caizdir.” Müellif, hâkimin verdiği hüküm neticesinde gerçekleşen ayrılıkların bazısında yeniden derhal evlenememenin, tarafların birbirine ebedi olarak haram olmasını gerektirmediğini belirtmekte ve bu yargıyı açıklayacak örnekler vermektedir. Örneğin iktidarsız erkek ile karısını birbirinden ayıran hâkimin talakların birini düşürmesi neticesinde tarafların derhal yeniden evlenemeyeceğini fakat bu durumun eşlerin ebedi olarak birbiriyle evlenemeyeceği anlamına gelmediğini ifade etmektedir.²⁴⁷

Cessâs, liânın tarafları birbirine ebedi olarak haram kılması söz konusu olsaydı, hâkimden başkasının huzurunda yapılan liânın da aynı hükümde olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ebedi olarak mahremiyet oluşturan durumların hâkimin vereceği hükme gerek olmadan kişiler arasında mahremiyet oluşturduğunun bilindiğini belirtmektedir. Örneğin süt emme yoluyla veya nesep yoluyla oluşan mahremiyetin ve kişinin evlendikten sonra, kendi hanımının annesiyle arasında oluşan mahremiyetin ebedi olan bir mahremiyet oluşturduğunu ve bu mahremiyetlerin oluşmasının hâkimin vereceği hükme bağlı olmadığını zikretmektedir. Müellif, liânın karı ve kocayı birbirine haram kılması hâkimin huzurunda yapılması ve onun vereceği hükme bağlı olduğuna göre tarafların birbirine ebedi olarak haram olmaması gerektiğini savunmaktadır. O, karşılıklı liân yapıldıktan sonra, hâkim ayrılık kararı vermeden önce, koca yalan söylediğini ifade ederse bunun neticesinde adama zina iftirası cezası uygulanması gerektiğini savunmaktadır. Hâkim ayrılık kararı vermediği takdirde eşlerin birbirine haram olmayacağını çünkü adama uygulanan ceza nedeniyle liân halinin ortadan kalktığını ve hükmünün iptal edildiğini belirtmektedir. Müellif, Ebu Yusuf’un bu görüşe muhalefet etmediğini ifade etmektedir. Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Cessâs ise liân yapıldıktan sonra hâkim ayrılık kararı verse dahi kocanın yalan söylediğini itiraf etmesi sonucu çekeceği ceza neticesinde ayrılığı gerektiren liânın hükmünün ortadan kalkacağını savunmaktadırlar.²⁴⁸

3.10. Evliliğin Teşvik Edilmesi

Aile, insanların içinde doğduğu, büyüüp yetiştiği ve insanın eğitim sürecinin başlangıç noktası olan toplumun en küçük birimi olarak kabul

²⁴⁷ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 392.

²⁴⁸ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 392-393.

edilmektedir. Toplum bu küçük birimlerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. İnsanlık tarihinin başlangıcı kadar eski ve köklü olan bu yapı Yüce Allah'ın ilk insan olan Hz. Âdem'i yaratması ve sonrasında ona bir lütuf olarak eşi Hz. Havva'yı yaratmasıyla ilk aile teşekkül etmiş olmaktadır.²⁴⁹ Hz. Âdemin eşi ile beraber dünya sahnesinde yer alması ile aile olmanın yaratılıştan gelen fitrî bir ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Neredeyse bütün hukuk sistemlerinde aile ile ilgili çeşitli düzenlemeler bulunmaktadır İslam hukukunda da aile ile ilgili kapsamlı düzenlemeler bulunmakta ve İslam aile hukuku altında bir ailenin oluşum sürecinden başlayıp nihayete erişine kadar oluşan ve oluşması muhtemel durumlarla ilgili düzenlemeler bulunmaktadır. Aile kurumu toplumun temel yapı taşı olduğu gibi, evlilikte sağlıklı bir ailenin temel yapı taşı ve meşruiyet kaynağıdır. Yüce Allah “Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır”²⁵⁰ mealindeki ayet ile kişinin mutluluğuna vesile olan, toplumla birey arasını bağlayan ve kişiyi topluma kazandıran ailenin ve evliliğin önemine işaret etmektedir.²⁵¹

Fakihlerin çoğunluğu evliliği ibadet kapsamında değerlendirmektedir. Çünkü evlilik ile ilgili bazı temel meselelerin ve şartların nasların hükmü ile belirlendiğini, evliliğin insanı haramlardan koruduğunu, neslin devam etmesi için bir araç olduğunu ve topluma yararlı çocuklar yetiştirmeye vesile olduğunu ifade etmektedirler. Sayılan nedenlerin Allah'ın hoşnut olduğu şeyler olduğunu ve teşvik edildiğini savunmaktadırlar. Allah'ın isteğine binaen evliliğin yapılıp yapılmaması hususunu fakihler insanların durumlarına göre farz olan evlilik, haram olan evlilik ve mekruh olan evlilik şeklinde üç kategoride ele almaktadırlar. Fakihlerin çoğunluğuna göre kişi evlenmediği takdirde zina etme tehlikesi oluşacağına kanaat getirir ve evlilik ile ilgili maddi ve manevi sorumluluklarını yerine getirmeye muktedir ise evlenmesi farzdır. Kişi evlendiği takdirde kadına zulmedeceği kesinse evlilik kendisine haram olur. Evlendiği zaman aile hukukuna riayet etmeme, kadına zarar verme şüphesi varsa evlilik kendisine mekruh olur.²⁵²

²⁴⁹ el-Bakara, 2/35; el-A'râf, 7/19.

²⁵⁰ er-Rûm, 30/21.

²⁵¹ YAMAN, *İslam Aile Hukuku*, s. 17-19.

²⁵² ZUHAYLÎ, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, IX, 31.

Cessâs, evliliğin teşvik edilmesi ile alakalı konuda, “İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin. Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah’ın hazinesi geniştir, her şeyi bilmektedir”²⁵³ mealindeki ayeti incelemektedir. O, ilgili ayetin görünürdeki anlamının evliliğin farz olması gerektiğine işaret ettiğini belirtmektedir. Fakat büyük İslam beldelerindeki fakihlerin icmasına göre bu ayetin evliliğin farz oluşuna değil müstehap oluşuna delalet ettiğini aktarmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadislerinde, sahabenin uygulamalarında evliliğin farz olduğu ile alakalı meşhur ve yaygın olan hiçbir rivayetin bulunmadığını ifade etmektedir. Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında gerekse ondan sonraki asırlarda evlenmeyen kadın ve erkeklerin var olduğunu ve bunların kınanmadığını söylemekte eğer evlilik farz olsaydı evlenmeyenler kendi haline bırakılmaz mutlaka kınanırlar ve bazı yaptırımlara muhatap olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Anılan sebeplerden dolayı ilgili ayetin evliliğin farz oluşuna delalet etmediğini bilakis Müslümanları evliliğe teşvik ettiğini ifade etmektedir.²⁵⁴

Cessâs, zikredilen ayetin evliliği farz kılmayıp teşvik ettiğini ispatladıktan sonra, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Müslümanları evlenmeye teşvik ettiğini ve bu konuda birçok rivayet olduğunu belirtmektedir. O, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) insanları evliliğe teşvik ettiğine dair hadisleri, rivayet edenlerle beraber aktarmaktadır. Kitapta yer verilen bazı hadisler şunlardır: “Üç gruba Allah’ın yardım etmesi haktır: Allah yolunda cihad eden kişiye, (hürriyetini kazanmak için belirlenmiş parayı) ödemeye çalışan köleye, iffetli olabilmek için evlenene...”²⁵⁵ “Ey genç topluluğu! Aranızda evlenmeye gücü yetenler evlensin. Çünkü evlenmek gözü haramdan korumak ve iffeti muhafaza etmek için en iyi yoldur.”²⁵⁶ “Dünya başlı başına bir faydalanma yeridir. Dünyanın en hayırlı nimeti de sâliha bir kadındır.”^{257 258}

Netice olarak Cessâs, ilgili ayetin kesinlikle evlenilmesi gerektiği şeklinde bir hüküm içermediğini fakat müslümanları evliliğe teşvik ettiğini söylemektedir. Bu konuda Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen rivayetleri de aktaran

²⁵³ en-Nur, 24/32.

²⁵⁴ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 413.

²⁵⁵ Tirmizî, *Fedâilü'l-cihâd*, 20.

²⁵⁶ Müslim, *Nikâh*, 1.

²⁵⁷ Müslim, *Rada'*, 64.

²⁵⁸ CESSÂS, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 414.

müellif, bu ayetin sonraki devirlerde de Müslümanlar arasında bu şekilde anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu konu başlığı altında mezhep fakihlerinin görüşlerini aktarmadığı ve bu konunun giriş kısmında anlatılan evlenmenin hangi durumlarda kişilere göre farklı hüküm ifade ettiği hususlarına değinmediği gözlemlenmektedir. Ayrıca bu ayeti yorumlarken evlilikte velayet konusunda da bazı açıklamalar yapmaktadır. Bu çalışmanın önceki kısımlarında, adı geçen konu müstakil bir başlık altında incelendiği, müellifin bu konudaki düşünceleri aktarıldığı için ve burada geçen yorum ve ifadeler büyük oranda benzerlik teşkil ettiği için tekrara düşmemek adına burada ayrıca zikredilmemiştir.



SONUÇ

Ebu Bekr el-Cessâs siyasi, sosyal ve iktisadi olarak karmaşık ve zor bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, dönemin ilim havzası olarak niteleyebileceğimiz bir bölgede yaşamış olmasının etkisi ve içindeki illim aşkı sayesinde başarılı ilmi çalışmalar gerçekleştirmiştir. Cessâs'ın ulaştığı ilmi olgunluk ve yetkinliği tarih ve tabakat kitapları kayıt altına almış ve günümüze aktarmıştır. Tabakat kitaplarında Cessâs'ın yaşadığı dönemde ilmi otorite kabul edildiği, Hanefi fakihlerin başı olduğu ve mezhepte müctehid seviyesinde bir alim olduğu zikredilmektedir. Cessâs'ın hayatında dikkat çeken bir takım hususlar bulunmaktadır. O, zor ve sıkıntılı geçen bir süreçte birçok sıkıntıya göğüs gererek ilim tahsil etme yolunu seçmiştir. Bu ilim tahsili neticesinde elde ettiği ilmi birikimi, eserleri, görüş ve fikirleri hem yaşadığı dönemde hem de günümüzde ilmi çalışmalar yapanlar için aydınlatıcı ve ufuk açıcı olmuştur. Mütevazı bir hayat yaşamış, geçimini kireççilik yaparak sağlamıştır. “Cessâs” lakabı da yaptığı bu meslek dolayısıyla kendisine verilmiş olup kireççilik yapan kimse anlamına gelmektedir. Güç odakları karşısında vakarlı bir duruş sergilemiş, kendisine yapılan vazife ve makam tekliflerini kabul etmemiştir. Hayata göz yumduğu ana kadar hep sade bir hayat yaşamış ve kendisine yapılan yardım tekliflerini kabul etmemiştir.

Cessâs elde ettiği ilmi birikimi eser te'lif ederek insanların faydasına sunmuştur. Onun ilmi birikiminin semeresi olarak telif ettiği son kitap araştırmamıza konu olan *Ahkâmu'l Kur'ân* isimli kitaptır. Fıkhi tefsir olarak isimlendirilen bu tür kitaplar, İslam Hukuku'nun temel referans kaynağı olan Kur'ân'daki hüküm bildiren ayetleri açıklaması sebebiyle büyük önem arz etmektedir. Cessâs da bu kitabında Kur'ân-ı Kerim'in hüküm bildiren ayetlerini açıklamaktadır. Ayetleri, mushaftaki sıralamaya riayet ederek sadece hüküm bildiren ayetleri açıklamaktadır. Hüküm bildiren bu ayetleri, fıkıh kitaplarında yer alan bab ve fasıllar altında açıklamaktadır. Bundan dolayı, adı geçen eser bir tefsir olmasının yanı sıra klasik bir fıkıh kitabı görünümü vermektedir.

Cessâs ayetleri açıklarken birçok yönetime başvurmuştur. Ele aldığı ayetlerin açıklamasında yine Kur'ân'a başvurmakta ve Kur'ân'ı Kur'ân ile açıklama yoluna gitmektedir. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen hadislere, sahabenin görüşlerine yer vermekte ve ele aldığı ayeti açıklamaktadır. Dil bilgisi kurallarına ve sözlük bilgisine olan vukufiyeti dikkat çekmektedir. Yorumlarda akli delil olarak

nitelediği açıklamalar getirmekte ve ayetleri Kur'ân'ın gölgesinde yaptığı akli muhakemelerle açıklamaktadır. Bu anlamda eser hem rivayet hem de dirayet tefsiri görünümü arz etmektedir.

Nikâh bir aile kurmanın meşru yolunu ifade etmektedir. Birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslam hukuku da aile kurumu ile ilgili düzenlemeler yapmış ve bazı kurallar ortaya koymuştur. Bu inceleme sonucunda Cessâs'ın nikah ile alakalı ayetleri açıkladığı konularda genel anlamda Hanefi mezhebi çizgisinde olduğu, özellikle Ebu Hanife'ye olan hayranlığının bariz bir şekilde yorumlarına yansıdığı görülmektedir. Hanefi mezhebinin diğer müctehitleriyle yer yer fikir ayrılığına düştüğü ve bu gibi durumlarda kendi görüşlerini açıkça savunduğu görülmektedir. Ebu Hanife'yle görüş ayrılığına düştüğü çok az meselede ise ya imamın görüşünü te'vil etmekte veya kendini görüşünü savunup delillendirmekle beraber, ona olan derin saygısından dolayı ihtilafı fazla gündeme getirmemektedir. Diğer mezhep imamlarıyla düşülen görüş ayrılıklarında ise mesele daha da uzamakta ve Hanefi mezhebinin görüşü sıkı bir şekilde savunulmaktadır. Cessâs gibi kıymetli bir âlimin özellikle ihtilafa düşülen mevzularda diğer mezhep imamlarını sıkı bir şekilde eleştirmesi, özelde İmam Şafiî'ye karşı sert bir üslup kullanması, içinde bulunduğu dönemin siyasi ve sosyal olarak çalkantılı bir süreçten geçmesiyle ilgili olduğu kanaatindeyiz.

Cessâs tefsir ettiği ayetleri ele alırken ve fikhî meseleleri açıklarken akıl-nakil dengesine riayet ettiği görülmektedir. Müellif bu duruşuyla, akli önceleyip nakli öteleyen veya naklin zahirine takılıp, akli işlevsizleştiren marjinal çevrelerle ayrılmaktadır. O gözettiği bu hassas denge ve yaşadığı ortamın dezavantajlarına rağmen Fıkıh, Usûl, Tefsir ve Hadis alanında elde ettiği ilmi yetkinlik ile günümüz araştırmacıları ve ilim talipleri için yol gösterici ve teşvik edici bir konumda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- ACAR**, H. İbrahim “İddet”, *DİA*, 2000, XXI, 466-471.
- ACAR**, Halil İbrahim, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul, Ensar, 2017.
- AKGÜNDÜZ**, Ahmet, “Fürû”, *DİA*, 1996, XIII, 249-250.
- AKTAN**, Hamza, “Kefâet”, *DİA*, 2002, XXV, 166-168.
- AKTAN**, Hamza, ”Kazf”, *DİA*, 2002, XXV, 148-149.
- APAYDIN**, H. Yunus, “İrade Beyanı”, *DİA*, 2000, XXII, 387-391.
- APAYDIN**, H. Yunus, “Velâyet”, *DİA*, 2013, XXIII, 15-19.
- APAYDIN**, H. Yunus, ”Kerhî”, *DİA*, 2002, XXV, 285-287.
- ATAR**, Fahrettin, ”Nikâh”, *DİA*, 2007, XXXIII, 112-117.
- ATAR**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 9. Baskı M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- AYDIN**, M. Akif, **APAYDIN**, H. Yunus, **BARDAKOĞLU**, Ali, **ÇAĞRICI**, Mustafa, *İlmihal*, Ankara, DİB. Yayınları, 2006.
- AYDIN**, Mehmet Âkif, “Mehir”, *DİA*, 2003, XXVIII, 389-391.
- BARDAKOĞLU**, Ali, “Butlân”, *DİA*, 1992, VI, 476-478.
- BARDAKOĞLU**, Ali, ”Vesâyet”, *DİA*, XLIII, 66-70.
- BİLMEN**, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ravza, İstanbul, 2008.
- BOYNUKALIN**, Mehmet “Usul”, *DİA*, 2012, XXXXII, 198-199.
- BUHARÎ**, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu’l-Buharî*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- CEZİRÎ**, Abdurrahman, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkıhı*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990.
- CİN**, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, AÜB, Ankara, 1974.
- ÇAKAN**, İsmail L. , ”Da’lec b. Ahmed”, *DİA*, VII, 430-431.

- ÇETİNER**, Bedreddin, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *DİA*, I, 551-552.
- DÖNDÜREN**, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, Erkam Yayınları, 2013.
- DÖNMEZ**, İbrahim Kâfi, “Temyiz”, *DİA*, 2000, XL, 437-439.
- DÖNMEZ**, İbrahim Kâfi, ”Müt’a”, *DİA*, XXXII, 174-180.
- DÖNMEZ**, İbrahim Kâfi, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, III, 1194.
- EBU DÂVÛD**, Süleyman b. el-Es’as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Daru’s-Salam, Riyad, 1999.
- EBU ZEHRA**, Muhammed, *Ebû Hanife*, çev. Osman KESKİOĞLU, D.İ.B yayınları, 2005.
- el-KUREŞÎ**, Abdulkadir, *el- Cevâhirü’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, Matbaatu Meclis Dairetu’l Mearif, Haydarabad, (t.y)
- el-MEVSİLÎ**, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyar*, trc. Celal YENİÇERİ, İstanbul, Şamil Yayınevi, 2012.
- EMİN**, Ahmed, *Zuhru’l-İslam*, Mektebetu’n-Nehda, Kahire, 1966.
- GÖRMEZ**, Mehmet, ”Taberânî”, *DİA*, XXXIX, 310-312.
- GÖZÜBENLİ**, Beşir, “Fuzûlî”, *DİA*, 1996, XIII, 239-240.
- GÜNGÖR**, Mevlüt, *Cessâs ve Ahkâmu’l Kur’ân’ı*, Elif Matbaası, Ankara, 1989.
- HACIOĞLU**, Nejla, “*el- FusûlFi’l-Usûl*” *Eseri Bağlamında Cassâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*, Basılmamış Doktora tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.
- HÂKİM**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, Beyrut, 1990.
- HALEBÎ**, İbrahim, *Mülteka el-Ebhur*, trc. Mustafa Uysal, Uysal Yayınları, Konya, 1984.
- HALİLOVİÇ**, Safvet Mustafa, *el-İmam Ebû Bekr el-Cessâs ve Menhecuhûfi’t-Tefsîr*, Dâru’s-Selâm, Kâhire, 2008, 2. Baskı.

İBN KESİR, Ebu'l Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1998.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Hâkim en-Nisâbü'rî", *DİA*, XV, 190-193.

KANLIDERE, Ahmet, "Mercânî", *DİA*, XXIX, 169-172.

KARAMAN, Fikret, **KARAGÖZ**, İsmail, **PAÇACI**, İbrahim, **CANBULAT**, Mehmet, **GELİŞGEN**, Ahmet, **URAL**, İbrahim, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, DİB. Yayınları, 2006.

KARAMAN, Hayreddin *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

KARAMAN, Hayreddin, "Asabe", *DİA*, 1991, III, 452-453.

KOÇAK, Muhsin, **DALGIN**, Nihat, **ŞAHİN**, Osman, *İslam Hukuku*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2013.

KÖSE, Saffet, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:2, 2003, s. 101-112.

KUTLAY, Halil İbrahim, "İbn Kâni", *DİA*, 1999, XX, 104-105.

MEYDÂNÎ, Abdülganî el-Ganîmî (ö. 1298/1881), *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, t.y.

MUHAMMED, Hüseyin Abdülhâdî, "Gulâmu Sa'leb", *DİA*, XIV, 188-189.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâburî, *Sahihu Müslim*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

ÖZEN, Şükrü, *Ebü Mansûr el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul, 2001, 158-160.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "Rey", *DİA*, XXXIV, 40-41.

SAHİLLİOĞLU, Halil, "Dirhem", *DİA*, 1994, IX, 368-371.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Mebûsât*, Editör: Mustafa Cevat AKŞİT, İstanbul, Gümüşev, 2008.

ŞA'BÂN, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Nikâh, 16, Tahkik: Ahmed Zehve-Ahmed İnaye, Daru'l-Kitab el-Arabî, Beyrut, 2005.

TÜRCAN, Talip, **KÖSE**, Saffet vd. , *İslam Hukuku El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016.

YAMAN, Ahmet, **ÇALIŞ**, Halit, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.

YAMAN, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2011.

YAVUZ, Yunus Vehbi, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA*, 1988, I, 553.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Mâtürîdiyye", *DİA*, 2003, XXVIII, 165-175.

YAZICI, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992.

YEŞİLYURT, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, 2008, XXXV, 311-314.

YILDIZ, Hakkı Dursun, " Abbasiler", *DİA*, 1988, I, 49-56.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *İslam Fıkı Ansiklopedisi*, trc. Ahmet EFE, Beşir ERYARSOY vdğr., Risale, İstanbul, 2018.

ÖZGEÇMİŞ

Nihat DOĞAN 1985 yılında Bozova’da doğdu. İlköğrenimini Aydın oluk ilkokulunda, ortaokul ve lise eğitimini Adıyaman İmam Hatip Lisesinde tamamladı. 2012 yılında Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı.

2007 yılında Bingöl ili Kuşburnu köyünde imam hatip olarak göreve başladı. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çeşitli yerlerde 7 yıl görev yaptıktan sonra 2014 yılında Şanlıurfa ili Bozova ilçesi Kabacık Ortaokuluna Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak atandı. Daha sonra Bozova İmam Hatip Ortaokulunda öğretmenlik ve idarecilik yaptı. 2017 yılından itibaren Adıyaman Kâhta Çıralık Ortaokulunda çalışmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

VITAE

Nihat DOĞAN was born in 1985 in Bozova. He completed his primary education in Aydınoluk Primary School and secondary and high school education in Adıyaman Religious Vocational High School. He graduated from Faculty of Theology in İnönü University in 2012. In the same year, he started Master’s education in the Department of Basic Islamic Sciences and in the field of Islamic Law at the Faculty of Theology in Gaziantep University.

He started his career as an Imam-Hatip in 2007 in Bingöl. After serving in different regions in the Religious Affairs Administrations for 7 years, he was appointed as a Religious Culture and Moral Knowledge Teacher to Kabacık Secondary School in Bozova, Şanlıurfa in 2014. Afterwards, he worked as a teacher and a manager in Bozova. He has been teaching in Çıralık Secondary School in Kahta, Adıyaman since 2017. He is married with 3 children.