



**T.C.**  
**Hitit Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**EL-MEBSÛT’U BAĞLAMINDA SERAHSÎ’NİN AİLE HUKUKUNA  
İLİŞKİN AYETLERİ YORUMU**

**Murat KALIÇ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Çorum 2015**



**EL-MEBSÛT’U BAĞLAMINDA SERAHSÎ’NİN AİLE HUKUKUNA  
İLİŞKİN AYETLERİ YORUMU**

Murat KALIÇ

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı  
Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN

Çorum 2015

## KABUL VE ONAY


Murat KALIÇ tarafından hazırlanan “EL-MEBSÛT’U BAĞLAMINDA SERAHSÎ’NİN AİLE HUKUKUNA İLİŞKİN AYETLERİ YORUMU” başlıklı bu çalışma, 09/09/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza



Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR (Başkan)

İmza



Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN (Danışman)

İmza

Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA

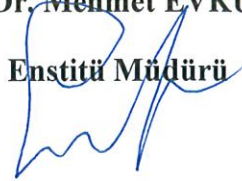


Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü



**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (09/09/2015)

  
Murat KALIÇ

## ÖZET

KALIÇ, Murat, El-Mebsût'u Bağlamında Serahsî'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2015.

Bu çalışma, hicrî V. yüzyılda yaşamış Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin, (ö. 483/1090) eseri *el-Mebsût*'ta ele aldığı aile hukukuna ilişkin ayetlere dair yorumlarını içermektedir. Çalışmanın ilk bölümünde, müellife kadar uzanan Hanefî bakış açısı da dikkate alınarak Serahsî'nin, aile hukukunun en önemli konularından biri olan nikâh ve ahkâmına ilişkin ayetler bağlamında yapmış olduğu değerlendirmeleri serdedilmiştir. İkinci bölümde ise aynı sistematik gözetilerek müellifin, aile hukukunun diğer önemli bir alanı olan talâk konusu ile ilgili ayetlere dair yorum ve değerlendirmeleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Serahsî, el-Mebsût, Aile Hukuku, Ayet, Yorum.

## ABSTRACT

KALIÇ, Murat, Sarakhsî's Comments On The Verses Of The Quran About The Family Law The Context of al-Mabsût, (Master Thesis), Çorum 2015.

This thesis contains remarks of Sarakhsî, (ö. 483/1090) who lived in the fifth century of hegira, about verses of Quran which are relevant to family law in his book *al-Mabsût*. In the first chapter, taking account Hanafî point of view until Sarakhsî's term, we have examined the opinion of Sarakhsî about nikâh contract (marriage) and its ahkâm (details). In the second chapter, considering same methods, we have addressed his explanation about verses of Quran related to topic of talâq, (divorce) an important part of family law in his book *al-Mabsût*.

**Key Words:** Sarakhsî, al-Mabsût, Family Law, Verse, Comment.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER .....	iii
KISALTMALAR.....	v
ÖNSÖZ.....	vi

### GİRİŞ

1- ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	1
2- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI .....	2
3- SERAHSÎ'NİN HAYATI.....	4
4- SERAHSÎ'NİN ESERLERİ.....	13

### I. BÖLÜM

#### SERAHSÎ'NİN NİKÂHA İLİŞKİN AYETLERİ YORUMU

1- AİLE KAVRAMI.....	18
1.1- Aile Hukuku Kavramı .....	19
1.2- İslâm Aile Hukuku .....	20
2- NİKÂH AKDİ.....	23
2.1- Nikâhın Tanımı ve Mahiyeti.....	23
2.2- Evlenmenin Gereği ve Teşviki .....	26
2.3- Evlenmenin Hükmü.....	29
2.4- Evlenme Engelleri.....	31
3- EVLİLİĞİN NETİCELERİ.....	48
3.1- Kocanın Eşine Karşı Sorumlulukları .....	49
3.1.1- Mehir.....	49
3.1.2- Nafaka .....	59
3.1.3- Eşler Arası Adaleti Gözetme .....	65
3.1.4- Hanımına Karşı Makul Davranmak ve İyi Geçinmek.....	70
3.2- Kadının Eşine Karşı Sorumlulukları .....	71



## II. BÖLÜM

### SERAHSÎ'NİN TALÂKA İLİŞKİN AYETLERİ YORUMU

<b>1- BOŞANMA</b> .....	73
1.1- Talâkın Tanımı ve Mahiyeti .....	73
1.2- Talâkın Meşruiyeti ve Kapsamı .....	74
<b>2- TALÂKIN NETİCELERİ</b> .....	89
2.1- İddet .....	89
<b>SONUÇ</b> .....	102
<b>KAYNAKÇA</b> .....	107

## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	Adı geçen eser
<b>a.g.m.</b>	Adı geçen makale
<b>a.s.</b>	Aleyhisselam
<b>a.y.</b>	Aynı yer
<b>b.</b>	Bin/İbn
<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>c.</b>	Cilt
<b>ev.</b>	eviren
<b>DİA</b>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>Dr.</b>	Doktor
<b>h.</b>	Hicri
<b>Haz.</b>	Hazırlayan
<b>Hz.</b>	Hazreti
<b>m.</b>	Miladi
<b>no</b>	Numara
<b>ö.</b>	Ölüm tarihi
<b>ö?</b>	Ölüm tarihi bilinmiyor
<b>S.</b>	Sayı
<b>s.</b>	Sayfa
<b>s.a.s.</b>	Sallallahu aleyhi ve sellem.
<b>ss.</b>	Sayfa aralığı
<b>Thk.</b>	Tahkik eden
<b>t.y.</b>	Yayın tarihi yok
<b>vb.</b>	ve benzeri
<b>v.d.</b>	ve devamı
<b>y.y.</b>	Yayın yeri yok

## ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim'de diğer hükümlere göre çok fazla ve tafsilatlı olarak yer alan ve Sünnet'in de tamamlayıcı rol oynadığı aile ile ilgili hükümlerin öneminin, bireyin yaşantısını şekillendirme noktasında günden güne arttığı yadsınamaz bir gerçektir. Anılan hususun bir yansıması olarak Hanefî furû' fikhının en hacimli yapıtları arasında zikredilen Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* isimli eserinde, aile hukuku ile ilgili bölümlerde referans verilen ayetlere ilişkin müellifin değerlendirmelerini tespit ve tasvir eden bir çalışma ortaya koymaya çalıştık.

Bu bağlamda giriş ve iki müstakil bölümden oluşan tezimizin giriş bölümünde, söz konusu çalışmanın konu, yöntem ve kaynaklarına temas ettikten sonra araştırmaya medar olan *el-Mebsût* isimli eserin müellifi Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeye gayret ettik. Birinci bölümde, müellife kadar uzanan zengin Hanefî fıkıh birikimini göz önünde bulundurmaya özen göstererek Serahsî'nin, nikâh ve bu konunun taalluk ettiği alt meselelere dair ayetler çerçevesinde ortaya koymuş olduğu değerlendirmelerini aktarmaya çalıştık. İkinci bölümde ise aynı sistematığı gözeterek müellifin, talâk ve bu alanla ilgili ayetlere getirmiş olduğu yorumları zikretmeye gayret ettik.

Tezin nihayetini teşkil eden sonuç bölümünde ise Serahsî gibi Hanefî fıkıh perspektifine yön tayin etmiş çok önemli bir müellifin, ayetleri anlama ve yorumlama yöntemine ilişkin ilk iki bölümde tespit edilen verileri takrirî bir üslupla özetlemeye gayret gösterdik.

Bu çalışmanın belirlenmesinde ve ortaya konmasında başından sonuna değin desteğini eksik etmeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca her daim katkılarından istifade ettiğim Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Doç. Dr. Selim TÜRCAN ve derslerinden hassaten istifade ettiğimiz Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR hocalarım başta olmak üzere üzerimde emeği olan tüm hocalarıma ve özellikle sevgili eşim ve kızlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Murat KALIÇ  
Çorum 2015

# GİRİŞ

## ARAŞTIRMANIN KONUSU YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

### 1- ARAŞTIRMANIN KONUSU

Tezimiz, Serahsî'nin eseri *el-Mebsût* bağlamında, aile hukukuna ilişkin ayetlere getirdiği yorumlarının tasvirini ve analizini konu edinmektedir. Bu açıdan, Serahsî özelinde müellife kadar tezimizin mevzuuyla alakalı oluşan Hanefî fıkıh birikiminin konuya yaklaşımını özetle de olsa ele almak hem mukayese hem de Serahsî'nin konuya yaklaşım biçimindeki kendine has yönlerin tespiti açısından önem arz etmektedir. Bu tespit çerçevesi ise öncelikle Serahsî'nin konuya yaklaşım biçimini, sonrasında da kendinden önceki fikhî birikimle ittifak ve dahi ihtilaf ettiği yönleri, özellikle de ihtilafına meşruiyyet kazandıran ilgili konuların Kur'anî referanslarını anlama ve yorumlama biçimini analiz etmeyi gerektirir.

Buradan hareketle tezin konusu, Serahsî'nin aile hukukuna ilişkin ayetleri anlama ve yorumlama biçimi olarak özelleştirilebilirse de konunun mukayeseyi icbar eden yönleri gereği, bu anlama ve yorumlama biçiminin önceki birikimle farklılaştığı ihtilaf noktaları çerçevesi ile ilgili fikhî boyut da konunun sınırları içerisinde mütalaa edilmelidir. Binaenaleyh tezimiz bir yorum yöntemini özelleştiren yönü açısından bir tefsir tezi olsa da konunun fikhî perspektifle olan direkt alakası gereği fikhî bir çerçeve de arz etmek durumundadır. Nitekim her ilmî çalışmanın konusu, son tahlilde o çalışmanın çalışılma biçim ve yöntemini etkiler.

Bu itibarla, Hanefî fıkıh perspektifinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Serahsî'nin, toplumun en önemli birimi olan aile ve onun ahkâmına dair Kur'an ayetleri çerçevesinde yaptığı yorumları tespit ve analiz etme gayesinin bir ürünü olan bu tezimizin, Hanefî bakış açısının Kur'an ayetlerini yorumlama ve bu yorumlar temelinde şekillendirdiği istinbat mantığına dair bir nebze katkı sunabilmesi, böyle bir konunun seçimini belirleyen en önemli etken olarak ifade edilebilir.

## 2- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Serahsî'nin aile hukukuna ilişkin ayetlere ilişkin yorumlarının tespiti, öncelikle onun konu dâhilinde telif ettiği eserleri tahkik etmeyi gerekli kıldığından, ilgili materyal bu gözle taranmış ve tespit edilen veriler fıkıh ilminin aile hukukuna dair şablonu dâhilinde tasnif edilmiştir. Bu açıdan çalışmamızda, müellifin en temel eseri olan ve yazıldığı tarihten sonra Hanefî fihhının temel kaynakları arasına giren *el-Mebsût*'u temel alınmış, konu bağlamında gerektiği her seferinde diğer teliflerine de müracaat olunmuştur. Ayrıca önceki birikimden farklılaşıldığı tespit edilen her meselede, mümkün olduğu ölçüde ihtilafın evsafi, bir mukayese çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmış ve Serahsî'nin bu noktada öne sürdüğü Kur'anî referansları değerlendirme biçimi hassaten ön plana çıkarılmaya gayret edilmiştir. Neticede yukarıda da belirtildiği üzere genel fıkıh literatürünün şablonuna uygun olarak tasnif edilen veriler, mümkün olduğunca tefsir ilminin verileri çerçevesinde tasvir ve analiz edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu anlayış muvacehesinde tezimizin ana bölümleri oluşturulurken, aile hukukunun temelini teşkil eden evlenme ve boşanmaya ilişkin ayetler esas alınmıştır. Bilindiği gibi aile hukuku konuları, fıkıh babları içerisinde nesep, hısımlık, evlenme ehliyeti, nişanlanma, evlenme, boşanma, nafaka, evlat edinme, velâyet, vesâyet, miras hukuku gibi oldukça geniş bir alanı oluşturmaktadır. Ancak tezimizin başlığında belirttiğimiz “aile hukuku” ifadesi her ne kadar mutlak olarak kullanılmışsa da bununla kastedilen, nikâh akdinin kurulması ve bozulmasına bağlı olarak ortaya çıkan hukukî durumlardır. Bu sebeple, çalışmamızda aile hukuku ile doğrudan ilgili olmayan konular, -bir yüksek lisans çalışmasının sınırlarını aşacağından dolayı- ayrı bir çalışmayı hak edecek değerde görülüş ve tezimizin kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu noktadan hareketle ifade edelim ki, tez çalışmamıza medar olan eserimiz *el-Mebsût*'ta, aynı konuya temas eden alt başlıkların farklı bablarda ele alınması sebebiyle birbiriyle benzerlik ve paralellik arz eden mevzular, ortak bir başlık altında cem edilerek özgün bir yapılandırma meydana getirilmiştir. Söz konusu eser tahlil edilirken, metindeki ifadelerde zaman zaman göze çarpan muğlaklıklar, Hanefî hukuk sistematığının mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemine ait önemli yapı taşlarının referansları doğrultusunda vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Tezimiz giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmuş, sonrasında ise eserin müellifinin yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri ile alakalı bilgi verilmiştir.

Tezimizin birinci bölümünde, Serahsî'nin “evlenmeye” (nikâh) ilişkin ayetleri yorumu, ilgili başlıklar altında verilerek müellifin dikkat çekici yorumlarına vurgu yapılmış ve söz konusu ayet yorumları tahlile tabi tutulmuştur.

İkinci bölümde ise Serahsî'nin “boşanmaya” (talâk) ilişkin görüşleri, ilgili ayetlere getirdiği yorumları çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmış ve bu konuda yapmış olduğu değerlendirmeleri de mümkün olduğunca tezin ana amacı ekseninde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca konu dâhilinde gereklikçe müellife kadar uzanan zengin Hanefî fıkıh perspektifinin panoraması ortaya konmuş, bahsi geçen süreç içerisinde meydana gelen sabite ve değişkenler konuların sonunda belirtilmiştir. Bunun yanında müellifin sözü edilen ayetlere getirdiği yorumlar hakkında çalışmamızın muhtelif bölümlerinde gereklilik arz ettiği düşünülerek şahsi kanaat ve değerlendirmelere de yer verilmiştir.

Konu başlıklarının tespitinde genellikle İslam Hukuku kaynaklarına müracaat edilmiş olup başlıklar altında incelenen ayetler Kur'an-ı Kerim taranmak suretiyle çıkarılmıştır. Buna ilaveten bahse konu ayetler, tefsir ve İslam Hukuku kaynaklarında da aynı başlıklar altında incelenen ayetlerle karşılaştırılarak son şekline kavuşturulmuştur. Ayrıca birden fazla konuya taalluk eden aynı ayet, içeriğine en uygun başlık altında incelenmeye çalışılmış, tekrara düşmemek için ikinci bir başlık altında aynen incelenmemiş, sadece konunun ilgili bölümlerine atıf yapılarak yetinilmiştir. Bu meyanda çalışmamızda kullandığımız ayet meallerini verirken, belli bir tutarlılık olması gerektiği düşüncesiyle, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2006 yılında yayımlanan Kur'an-ı Kerim meali esas alınmıştır.

Müellifin, yorumlarına referans olarak kullandığı hadisler için *el-Kütübü't-Tis'a* ve sair hadis kaynaklarına müracaat edilip söz konusu hadisler bu kaynaklardan tespit edilmiştir.

Tezimizin ana kaynağı, Serahsî tarafından telif edilen *el-Mebsût* isimli eserin tezimizin konusu ile ilgili bölümleridir. Çalışmamızda eserin tamamı gözden geçirilmiş olmakla birlikte, genel olarak aile hukuku ile alakalı konuları bünyesinde barındıran IV-

V ve VI. ciltlerden istifade edilmiştir. Tezimizde söz konusu eserin Dâru-l-Ma'rife yayınları, Beyrut 1414/1993 baskısı esas alınmıştır.

### 3- SERAHSÎ'NİN HAYATI

Asıl adı Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet es-Serahsî'dir (ö. 483/1090).<sup>1</sup> Bugün itibarıyla, Türkmenistan ve İran sınırında kalmış bir kasaba olan<sup>2</sup> Serahs<sup>3</sup> ya da civarında, kesin olmamakla birlikte hicrî 400 (m. 1009-1010) tarihinde doğduğu nakledilir.

Serahsî'nin milliyeti konusunda da ihtilaf edilmiştir. Konu bağlamında, Türk veya Fars asıllı olabileceğine dair iki farklı görüş olmakla birlikte; Buhara'da tahsil görüp ders vermesi, eserlerini Özkent hapishanesinde yazması, hayatının son yıllarını Fergana (Merginân)'da geçirmesi, buluğ çağı gibi birçok mesele münasebetiyle sıklıkla Türklerden bahsetmesi, onun Türk soyundan geldiği ve Karahanlılar devletinin âlimlerinden olduğu izlenimini güçlendirmektedir. Muhammed Hamîdullah da (ö. 1423/2002) Serahsî'nin Türk soyundan olduğunu gösteren işaretlerin kuvvetli olduğu kanaatinde dir.<sup>4</sup>

Serahsî'nin çocukluk dönemiyle alakalı olarak kaynaklara müracaat edildiğinde ise on yaşındayken ticaret maksadıyla babasıyla birlikte gittiği Bağdat seyahati göze çarpmaktadır.<sup>5</sup> Serahsî daha sonra Buhara'da ders vermekte olan Şemsü'l-Eimme Abdülazîz el-Halvânî'den (ö. 448/1056) uzun süre ilim tahsil edip çalışkanlığı ve parlak

---

<sup>1</sup> Muhammed Hamîdullah, kitaplarının dibâcelerinde yukarıda yazıldığı şekilde geçen Serahsî'nin şeceresinin, Kureşî dâhil birçok klasik tabakât müellifi tarafından "Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl" şeklinde ifade edilmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Bkz. Muhammed Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, C. 36, s. 544.

<sup>2</sup> Önceleri İran-Rus sınırı üzerinde olduğu ifade edilen Serahs, Türk Cumhuriyetleri Sovyetler Birliği'nden ayrılıp bağımsızlıklarını ilan edince, coğrafi ve siyasi olarak meydana gelen değişiklikler sonucu günümüzde İran-Türkmenistan sınırında kalmıştır. Bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslâm Hukukçuları*, Sevinç Matbaacılık, Ankara 1976, s. 56.

<sup>3</sup> Serahsî'nin doğduğu yer olan Serahs, bazı eserlerde "Serhas" diye ifade edilse de Leknevî, (ö. 1304/1886) söz konusu kelimeyi oluşturan "sîn" ve "râ" harflerinin fethalı, "hâ" harfinin ise cezimli olduğunu belirterek bunun "Serahs" olduğunu ve buraya nisbetle müellifin "Serahsî" olarak anıla geldiğini belirtir. Bkz. Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s. 158.

<sup>4</sup> Hamîdullah, "Serahsî" s. 544. Ayrıca bkz. Kavakçı, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>5</sup> Abdullah Yıldız, "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Şanlıurfa 1998, S. 4, s. 139; Hamîdullah, "Serahsî" s. 544.

zekâsı sayesinde ilimde derinleşerek devrinin seçkin bir şahsiyeti haline gelmiştir.<sup>6</sup> Bu sebeple hocası Halvânî, eğitim yaparken üzerinde oturduğu postunu Serahsî'ye hediye etmiş, “Şemsü'l-Eimme” (imamların güneşi) lakabını da kendisine miras bırakmıştır. Sonraları, hocasından kendisine tevarüs eden bu unvan sebebiyle ortaya çıkan karışıklığı gidermek için hocasına “Şemsü'l-Eimmeti'l-Ûlâ”, (imamların birinci güneşi) Serahsî'ye ise “Şemsü'l-Eimmeti's-Sânî” (imamların ikinci güneşi) denilmiştir.

Öğrencisinin zekâ cevherini ve üstün kabiliyetini gören Halvânî, daha öğrenci iken *Sıfatu Eşrâti's-Sâ'a ve Makâmâti'l-Kıyâme* adlı eseri ona imlâ ettirmiştir.<sup>7</sup> Sonraki yıllarda Serahsî, felsefe ve mantık alanında döneminin otoritesi olmuş, eserler yazıp şerhler yapmaya başlamış, yaptığı çalışmalar ve münazaralar neticesinde ünü bütün İslâm âlemine yayılmıştır.<sup>8</sup>

Serahsî, Abdülazîz Halvânî'den başka, çağdaşları arasında münazaracı bir âlim olarak tanınan, uzun yıllar Halvânî'nin derslerinde bulunmuş, devletler hukukunda otorite ve İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından yazılan *es-Siyeru'l-Kebîr* konusunda uzman olan Şeyhü'l-İslâm Ebu'l-Hasan Ali es-Suğdî'den de (ö. 461/1069) ders aldığını *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr* isimli eserinin önsözünde bizzat kendisi açıklamıştır.<sup>9</sup> Leknevî, sözü edilen hukukçu hakkında: “O fetva verebilecek makama yükseldi ve kendisine kadılık görevi verildi. Hanefî mezhebi riyaseti ona gelip dayandı. Ortaya çıkan bir takım olaylarla ilgili olarak (fetva hususunda) ona akın edildi” ifadelerini kullanmaktadır.<sup>10</sup> Serahsî'nin bir diğer hocası ise Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz'dır (ö?).<sup>11</sup> Bunun yanında Serahsî, Hanefî fıkıh âlimleri içerisinde otorite kabul edilen ve “Fahru'l-İslâm” (İslâm'ın övücü, yüz akı) lakabıyla anılan Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bezdevî (ö. 482/1089) ile birlikte bulunmuş ve beraberce hocaları Halvânî'nin medresedeki ders halkalarına katılmışlardır.<sup>12</sup> Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, (ö. 990/1582) İtkânî'den (ö. 758/1357) naklen, Serahsî'ye kadar ulaşan fıkıh silsilesini; Abdülazîz el-Halvânî, Ebû Ali en-Nesefî, (ö. 424/1032) İmam

<sup>6</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s. 158.

<sup>7</sup> Yıldız, *a.g.m.*, s. 140.

<sup>8</sup> Hamîdullah, “Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi”, Çev.: Dr. Salih Tuğ, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, s. 16.

<sup>9</sup> Hamîdullah, “Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi”, a.y.

<sup>10</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s. 121.

<sup>11</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s. 159.

<sup>12</sup> Yıldız, *a.g.m.*, s. 140.



Muhammed b. Fazl el-Buhârî, (ö?) Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb es-Sebezmûnî, (ö. 340/952) Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs el-Kebîr, (ö. 264/877) Ebû Hafs el-Kebîr, (ö. 217/832) İmam Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Hanife (ö. 150/767) olarak nakletmektedir.<sup>13</sup>

Devrin meşhur âlimlerinden ders alarak yetişen Serahsî, aynı zamanda birçok öğrenciye de ders vermiştir. Fakat derslerinde ne kadar öğrenci bulunduğu tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'i nakletmiş olan Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hâsirî, (ö. 500/1107) Buhara'yı uzun seneler yöneten âlimler sülalesi Âl-i Burhân'ın kurucusu Burhânu'l-Eimme Abdülazîz b. Ömer b. Mâze, (ö. 536/1140) *Fetevây-ı Kâdihân*'ın müellifi Kâdihân'ın dedesi Mahmûd b. Abdilazîz el-Uzcendî, (ö. 593/1196) *el-Hidâye* yazarı Merginânî'nin (ö. 593/1197) anne tarafından dedesi Ebû Hafs Ömer b. Habîb, Rukneddîn Mes'ûd b. Hüseyin el-Kuşânî (ö. 520/1126) ve Osman b. Ali b. Muhammed el-Bîkendî (ö. 552/1157) Serahsî'nin en meşhur öğrencileri arasındadır. Serahsî, bahsi geçen öğrencilerinden Osman b. Ali b. Muhammed el-Bîkendî'ye kendisi Özkent'te hapisteyken büyük eseri *el-Mebsût*'u imlâ ettirmiştir.<sup>14</sup>

Buradan hareketle Serahsî'nin, Orta Asya'da ilmî faaliyetlerde bulunmuş Hanefî bilginlerinin yetişmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir.<sup>15</sup>

Kaynaklarda büyük bir kelâm, fıkıh ve usûl-u fıkıh âlimi olarak tanıtılan Serahsî, aynı zamanda münazara ilminde de yetkin bir şahsiyet olarak anılmaktadır.<sup>16</sup> Rivayete göre, bir ilim meclisinde otururken kendisine: “İmam Şafî (ö. 204/819) üç yüz cüz ezberlemiş” denildiğinde; “Şafî'nin ezberlediği, bizim ezberlediğimizin zekâtıdır” demiştir. Buna göre onun ezberinde bulunan ilim on iki bin cüze ulaşır.<sup>17</sup>

Serahsî'nin, İmam Şafî'nin ezberlediği hadisten kırk misli fazlasını ezberlediğini aktaran bu örnekte de olduğu üzere, genelde mezhep imamlarının

<sup>13</sup> Hamîdullah, “Serahsî”, s. 544.

<sup>14</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s. 158.

<sup>15</sup> Joseph Schacht, “Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar”, Çev.: M. Esat Kılıçer, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, s. 7.

<sup>16</sup> Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefîyye*, Thk.: Dr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cîze 1413/1993, C. III, s. 78.

<sup>17</sup> Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûât'il-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, C. II, s. 166.

üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla menakıp müellifleri tarafından aktarılan bu türden tespitlere ihtiyatla yaklaşmak icap etse de Serahsî'nin insanı hayrete düşürecek bir hafıza ve gayrete sahip olduğuna, bizzat eserlerinin nicelik ve nitelikleri delalet etmektedir. Nitekim ailesinden, çocuklarından ve kitaplarından mahrum edilmiş olduğu halde, mahiyeti ve hacmi itibarıyla en önemli eseri olan otuz ciltlik *el-Mebsût*'u ezberden yazdırdığı şeklindeki rivayetler bile Serahsî'nin hafıza ve ilmî kudretinin bir delili olarak takdim edilebilecek kifayettir.<sup>18</sup>

Serahsî'nin Hanefî âlim ve fakîhleri arasında müstesna bir yeri vardır. O kendi devrinde, Hanefî mezhebinin başlıca merkezi olan Orta Asya'daki Hanefî ulema zincirinin başında yer almaktadır.<sup>19</sup> Ona ayrıcalıklı bir yer bahşeden özelliklerinin başında, hukukla ilgili eserlerinde sosyolojik tahliller yapması ve bunlarla ilgili meselelere yer vermesi gelir. Hamîdullah'ın ifadesiyle, onun anılan eserleri halkın hayatını yansıtır. Dolayısıyla eserlerinde, devrinin iktisadî, içtimaî vb. meseleleri hakkında pek çok atıflarda bulunur. Onun diğer bir özelliği ise Hanefî mezhebinin görüşlerini bir bütün olarak ve kapsamlı bir şekilde bize nakletmesidir. Serahsî, telif ettiği kitaplarıyla, Hanefî mezhebinin temel görüşlerini bir bütün olarak kaydeden İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini şerh ettiği için onun ileri sürdüğü kaideleri, bunları dayandırdığı temelleri ve bunların sebeplerini ortaya koymak durumunda olduğundan dolayı, attığı her adımda bunları bulmaya çalışmış ve bu konuda hayranlık verecek bir başarı elde etmiştir.<sup>20</sup>

Serahsî, kendi dönemindeki öğrencilerin, bazı hocalar tarafından fıkıhla doğrudan ilgisi olmayan ve pratik neticesi de bulunmayan meselelerin, fıkha dâhil edilip uzun uzadıya ele alınması ve bazılarının da fikhî tanım ve tasniflerin içine felsefî terimleri sokuşturmuş olmaları gibi sebeplerle, fıkha karşı bir isteksizlik içinde olduğunun farkına varmıştır. Bundan dolayı, eserlerini telif ederken sözü edilen durumları dikkate alarak, her meselenin açıklanmasında genellikle kabul edilmiş, güvenilir düşüncelere bağlı kalmıştır. Nitekim Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) *Muhtasarı*'na yazdığı şerh, bu kaygı ve gayenin bir ürünü ve şahididir.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Schacht, *a.g.m.*, s. 11.

<sup>19</sup> Schacht, *a.g.m.*, a.y.

<sup>20</sup> Hamîdullah, "Serahsî", s. 546.

<sup>21</sup> Serahsî bu şerhine "*Şerhu'l-Muhtasar*" adını vermektedir. Bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, Thk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen

Eserlerinde kısa ve açık yazmayı gaye edindiğini belirten Serahsî, yaptığı açıklamaların geleneğe uygun olarak sağlam olduklarını ve Sünnet'e dayandırıldığını birçok kez zikretmektedir.<sup>22</sup> Eserlerinin en önemli özelliği ise söz konusu yapıtların, mezhebin ilk otoritelerinin ortaya koymuş olduğu genel prensipleri ve bu asılların dayandığı sağlam deliller hakkındaki sahih ve müsellemler bilgileri ihtiva etmesidir. Bununla birlikte, sözü edilen eserlerin çoğu zaman şahsî özellik taşıyan çıkarımların ürünü olan çeşitli görüşleri ve indî fikirleri içeriyor oluşu da müellifi bu anlamda eşsiz kılan hususiyetlerdendir. Çünkü onun eserleri, mezhebin kabul edilmiş doktrinlerinin inşası ve ispatı ile ilgilenmeyerek, diğer bütün görüşler hakkında tarafsız ve sistemli bir tahlil yapan büyük eserlerin ilki durumundadır. Bu itibarla eserlerinde, diğer bütün görüşler ve mezhepler hakkında tarafsız ve objektif bir biçimde tahlil yaparak, meseleleri analitik açıdan ele alıp derin tahlillerde bulunması, Serahsî'nin Hanefî mezhebinde bu anlamda akla ilk gelen fakîh olmasını temin eden hususlar olarak tespit edilebilir.<sup>23</sup> Bunun yanında, tahlilci bir bakış açısına sahip olan Serahsî'nin, Hâkim eş-Şehîd'in *Muhtasar*'ını şerh ederken, aslında Şeybânî'nin eserlerini şerh ettiğinin bilincinde olduğu da dikkat çekilmesi gereken bir husus olarak kaydedilmelidir.<sup>24</sup>

Eserlerini Arapça kaleme alan Serahsî, Arapça dışında zaman zaman Farsça başta olmak üzere farklı dilleri de kullanmıştır. Temel İslâm ilimleri bağlamında buraya kadar dikkat çekilmeye çalışılan muazzam birikiminin yanında, Serahsî'nin matematik ve cebir alanında da uzman olduğu, yanı sıra şiirle ilgilendiği yönündeki bilgi ve tespitler, onun ilmî kudretine ve vüsatine ilişkin yeterince fikir verici hususlar olarak özellikle kaydedilmelidir.<sup>25</sup>

Bu kudret ve vüsat mebnî olsa gerek, Osmanlı dönemi kudretli şeyhülislâmlarından olan Kemal Paşazade, (ö. 940/1534) Serahsî'yi Ebu Hanife ve Şeybânî'nin hemen ardından el-Hassâf, (ö. 261/875) et-Tahâvî, (ö. 321/933) el-Kerhî (ö. 340/952) ve el-Halvânî ile birlikte üçüncü tabaka müçtehitleri arasında saymaktadır. Nitekim Serahsî'nin, farklı kaynaklarda da allâme, hüccet, mütekellim, (kelâm âlimi)

---

eş-Şafîî, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye*, Beyrut 1417/1997, C. II, s. 250; C. III, s. 22, 25; *el-Mebsût*, *Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut 1414/1993, C. I, s. 4.

<sup>22</sup> Schacht, *a.g.m.*, s. 11.

<sup>23</sup> Yıldız, *a.g.m.*, ss. 140-141.

<sup>24</sup> Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", s. 23.

<sup>25</sup> Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", s. 24.

münazara üstadı, usûlcü gibi unvanlarla anılmış olması, bahse konu ilmî vüsatın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.<sup>26</sup>

Âlimlerin eserleri, yaşadıkları dönemdeki toplumun hayatını yansıtan aynalar durumunda olduğundan, eserlerle yaşanan zaman arasındaki irtibat oldukça önemlidir. Kendi eserlerinden ve hakkında yazılanlardan da anlaşıldığına göre, Serahsî'nin yaşadığı dönem hareketli olduğu kadar karmaşık da bir sürece denk gelmektedir. Bir taraftan haçlı seferleri, bir taraftan İslâm âlemindeki adil olmayan yönetimlerin vergi yolsuzlukları, diğer taraftan Karahanlılar devrinde sık rastlanan ehl-i sünnet ile muhalifleri olan mutezile arasında geçen ilahiyat tartışmaları, sık sık meydana gelen iktidar değişiklikleri bu devrin belli başlı problemleridir.<sup>27</sup>

Siyasî ve iktisadî yönden tam bir istikrarın olmadığı dönemde yaşayan Serahsî'nin biyografisinde en dikkat çeken yönlerden biri de hapis hayatıdır. Onun hapse girmesinde devrindeki söz konusu karışıklıklar, ağır vergiler karşısında halkın hoşnutsuzluğu ve Serahsî'nin buna seyirci kalmaması ihtimalinin etkili olduğu göz ardı edilmemesi gereken bir husus olarak nazara verilebilir.

Ne var ki, Serahsî'nin neden, nerede, ne kadar süreyle ve ne şekilde hapsedildiğine dair farklı görüşler vardır.<sup>28</sup> Schacht'a göre, Özkent şehrinde uzun süre hapsedilmiştir. Bu hapis hayatı, 466/1073 yılından veya daha önceki bir tarihten 480/1087 yılına kadar sürmüştür.<sup>29</sup> Hapsedilme sebebine gelince, kesin bir bilgi olmamakla birlikte en kuvvetli sebep onun tok sözlü olmasıdır.<sup>30</sup> Bir rivayete göre, zamanının Karahanlılar emirine nasihat yollu söylemiş olduğu bir sözden dolayı hapse atılmıştır.<sup>31</sup> Biyografisini yazan müelliflerin ifadesine göre ise Serahsî, Karahanlı hükümetinin koyduğu adil olmayan vergilerin ödenmemesi konusunda halkı harekete geçiren bir fetva vermiş ve söz konusu gayri meşru vergileri ödememeleri için halkı kıskırtmıştır. Bunun üzerine zamanın hakani da onu hapsedirerek Özkent'teki başkent kalesinin kuyularından birine attırılmıştır.<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s. 158; Yıldız, *a.g.m.*, s. 141.

<sup>27</sup> Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", s. 16.

<sup>28</sup> Kavakçı, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>29</sup> Hamîdullah, *a.g.m.*, s. 59.

<sup>30</sup> Schacht, *a.g.m.*, s. 9.

<sup>31</sup> Leknevî, *a.g.e.*, ss. 158-159.

<sup>32</sup> Salih Tuğ, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, s. 43.

Serahsî'nin hapsedilmesine kaynak teşkil eden diğer bir sebep ise azat ettiği cariyesini iddeti dolmadan evlendirmeye karar veren devrin hakanına bunun caiz olmadığını söyleyerek karşı çıkması ve bu konuda onu tenkit etmesidir. Fakat Schacht'a göre hikâyenin seyrinden, hükümdarın Serahsî'nin tenkidini kabul ettiği anlaşılmakta olup bu olayın hapisten çıktıktan sonra meydana gelme ihtimali daha kuvvetlidir. Zira Serahsî'nin biyografisini yazanların ilki olan İbn Fadlillah el-Umerî, (ö. 749/1348) bu olayın Serahsî'nin hapisten kurtulduktan sonra vuku bulduğunu anlatmaktadır.<sup>33</sup>

Ayrıca Schacht, Serahsî'nin düşmanlarından ötürü hapsedildiğini de ifade etmektedir. Müellifin kendisi de eseri *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'in sonunda bu tür kimselerden bahsederek bunları son derece seviyesiz, sapıtmış kimseler ve hakir zındıklar olarak nitelermektedir.<sup>34</sup> Yine Schacht, onun *el-Mebsût*'unda yer alan “nifaktan uzak kul, doğruyu söyleyen ve bundan dolayı esir gibi hapsedilmiş” ifadelerinden veya “konulmuş olan batılı ortadan kaldırmak isteyen ve bu sebepten dolayı sürülmüş, hapsedilmiş” tabirlerinden hareketle, hapsedilme sebebinin fikhî bir mesele ile ilgili görüş beyan etmesinden ziyade kelamî konularla alakalı bir münakaşaya dayandığını düşünmektedir. Çünkü Karahanlılar döneminde hükümet ve ulema arasında sünîlik ve itizâl merkezli nakledilen münakaşalara sıkça rastlanmaktadır.<sup>35</sup>

Bu konuda özel bir araştırma yapan Salih Tuğ, Serahsî'nin hapse giriş sebebi ile ilgili olarak onun ağır vergiler altında halkı, bu vergileri ödememe yönünde kışkırtmış olabileceği ihtimalinden söz eder.<sup>36</sup> Bununla birlikte, Serahsî'nin eseri *el-Mebsût*'un “Hibetü'l-Merîd” bahsinin son kısmında, müellifin öğrencilerine imlâ ettirmiş olduğu şu ifadeler göze çarpar: “Bunları yazdıran kişi, batılın yok olup gitmesini arzuladığı için sürülmüş ve hapsedilmiş; çocuklarından, ailesinden ve kitaplarından uzaklaştırılmıştır. O, karanlık gecelerde ağlayıp gözyaşı dökerek bu sıkıntılardan kurtulmayı Rabbinden dilemekte ve herkesin Efendisine salât ve selam göndermektedir. O'nun takva sahibi, itaatkâr ailesine ve ashabına da selam olsun.”<sup>37</sup>

Hamîdullah'ın ifadesine göre ise Serahsî'nin, Karahanlı hükümdarı tarafından konulan gayri adil vergileri ödememe konusunda halkı harekete geçirmesi, uzun süre

---

<sup>33</sup> Schacht, *a.g.m.*, s. 9.

<sup>34</sup> Schacht, *a.g.m.*, ss. 9-10.

<sup>35</sup> Schacht, *a.g.m.*, a.y.

<sup>36</sup> Tuğ, *a.g.m.*, ss. 43-44.

<sup>37</sup> Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. XII, s. 108.

hapiste kalmasına yol açmıştır.<sup>38</sup> Hamîdullah'ın aktardığı bilgilere göre, bazı ilim çevrelerinde, Serahsî'nin kötü niyetli bir devlet adamı olan Ebû Nasr Ahmed b. Süleyman el-Kâsânî (ö?) tarafından hapse atıldığı iddia edilmektedir. Hamîdullah, bu görüşe karşı çıkmakta ve Kâsânî'nin Batı Karahanlı Devleti'nde vezirlik yaptığını, bundan dolayı Doğu Karahanlıların merkezi ve payitahtı konumundaki Özkent'te hapsedilen Serahsî ile bu açıdan bir bağlantısının olamayacağını ima etmektedir.<sup>39</sup> Buna karşılık Özkent'in, uzun yıllar boyunca Batı Karahanlı Devleti'ne başkentlik yaptığı da bilinen bir gerçektir.<sup>40</sup>

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığına göre, gerek ehl-i sünnet ile mutezile arasındaki kelamî tartışmalar ve gerekse zamanındaki gayri adil vergi uygulamaları karşısında Serahsî'nin hakikati söylemesi ve tok sözlü oluşu, söylediği sözlerin devrin hakanına muhalifleri tarafından çarpıtılarak anlatılması, onun hapse girmesindeki en güçlü ihtimal olarak tespit edilebilir.<sup>41</sup>

Serahsî'nin hapis hayatının başlangıç tarihi konusunda da kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Araştırmacıların, Serahsî tarafından imlâ ettirilen *el-Mebsût* adlı eserinin yazma nüshaları üzerinde yaptıkları incelemeler sonucunda, bu tarihin hicrî 466 yılına karşılık geldiği kaydedilmektedir.<sup>42</sup> Ancak *el-Mebsût*'un yazımına başlama tarihi olarak kabul edilen hicrî 466 yılının, aynı zamanda Serahsî'nin hapse girişine denk geldiğinin kabul edilmesi, müellifin eserini hapse girdikten kısa bir müddet sonra imlâ ettirmeye başladığı varsayımına dayanmaktadır. Fakat müellifin, eserini meydana getirmeye hapse girişinden ne kadar bir müddet sonra başladığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>43</sup> Hal böyleyken, Serahsî'nin söz konusu eserini tamamlaması on üç yılını almıştır. Nitekim *el-Mebsût*'un yazma nüshalarında, eserin tamamlanma tarihi olarak hicrî 479 yılına işaret edilmektedir.<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> Kavakçı, *a.g.e.*, ss. 56-58.

<sup>39</sup> Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", s. 16.

<sup>40</sup> Abdülkerim Özeydin, "Karahanlılar", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, C. 24, s. 408.

<sup>41</sup> Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1423/2002, C. V, s. 315; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhıyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, C. I, s. 456; Leknevî, *a.g.e.*, s. 158; Taşköprîzâde, *a.g.e.*, C. II, s. 166; Hamîdullah, "Serahsî", s. 545.

<sup>42</sup> Tuğ, *a.g.m.*, ss. 45-46.

<sup>43</sup> Tuğ, *a.g.m.*, s. 45.

<sup>44</sup> Tuğ, *a.g.m.*, s. 46.

Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklara göre Serahsî, başlangıçta Özkent'te bulunan bir hapisanede diğer adi suçlular ile beraber hapsedilmiş ve çok kötü şartlar altında tutulmuştur. Bu durum *el-Mebsût*'un değişik yerlerinde müellifin kendisi tarafından ifade edilmektedir.<sup>45</sup>

Serahsî'nin biyografisini kaleme alan müelliflerden Leknevî, onun yer altında kötülerin kaldığı bir kuyuya hapsedildiğini ve meşhur kitabı *el-Mebsût*'u bu kuyunun ağzında toplanan talebelerine hiçbir kitaba ve notlara müracaat etmeksizin hafızasından imlâ ettirdiğini kaydetmektedir.<sup>46</sup> Fakat Serahsî'nin, eseri *el-Mebsût*'u hiç kaynak kullanmadan tamamen ezberinden yazdığını inandırıcı bulmayan Schacht, Hâkim eş-Şehîd'in *Muhtasar*'ını önce öğrencilerinin Serahsî'ye okuduğunu, sonrasında da kendisinin bunu şerh ettiğini iddia etmektedir.<sup>47</sup>

Schacht'a göre Serahsî'nin; büyük eseri *el-Mebsût*'un çeşitli bölümlerini bitirirken dokunaklı deyimlerle yer verdiği şahsî imalarında, kendi hapisliğine ve oradan tamamen kurtulacağına işaret eden bir takım ifadeler olmasına rağmen bir kuyuya delalet sadedinde yorumlanabilecek tek bir lafız bulunmamaktadır.<sup>48</sup> Hamîdullah'ın tercihinin göre ise Serahsî, Özkent'teki kuyuların birinde on beş yıl kadar kalmıştır. Onu hapsedenler, zaman zaman sert tutumlarını hafifleterek hapis hayatını kolaylaştırmış ve öğrencilerine ders vermesine müsaade etmişlerdir.<sup>49</sup>

Serahsî kaldığı bu yeri eserlerinde çok yorucu, sıkıntılı, minnet ve bela dolu, kötülerin konulduğu yer, hüznün yeri, esir yaşadığı ve ücretsiz köle gibi bir hayat sürdüğü üzüntü ve bezginlik diyarı olarak ifade etmektedir.<sup>50</sup> Serahsî daha sonraki zamanlarda söz konusu üzünlük ve bezginlik diyarı hapisaneden çıkarılarak aynı kalenin içerisinde, önceki tutulduğu yere nispeten daha rahat olan bir odada hapse devam etmiştir. Hapsin son senesinde bu odadan alınarak yine Özkent şehrinde Emir Gûn (Kûh) lakaplı Ebû Ali Hüseyin b. Ebi'l-Kâsım'ın (ö?) evine nakledilmiş ve nihayet hicrî 480 yılında tam hürriyetini elde etmiş olarak ömrünün son üç yılını geçirdiği Merginân'a gelmiştir.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. X, s. 144; C. XII, s. 108.

<sup>46</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s. 158.

<sup>47</sup> Schacht, *a.g.m.*, ss. 9-10.

<sup>48</sup> Schacht, *a.g.m.*, a.y.

<sup>49</sup> Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", s. 16.

<sup>50</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. I, s. 2; C. VII, s. 241; C. VIII, s. 125; C. X, s. 144.

<sup>51</sup> Tuğ, *a.g.m.*, s. 48.

Serahsî, yaklaşık on beş yıl süren hapis hayatında ilmî tedrisatı bırakmamış aksine gayet üretken bir şekilde büyük hacimli eserler kaleme almıştır. Arkadaşlarının teşviki ve hapishane görevlilerinin izniyle, otuz büyük cilt şeklindeki büyük eseri *el-Mebsût* ve hemen ardından iki ciltlik *Usûlu'l-Fıkh* adlı eserlerinin tamamını hapiste iken öğrencilerine imlâ ettiren Serahsî, Emir Gûn'ün evinde *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'in imlâsına başlamıştır. Ancak burada eserin “Bâbu'l-Emân” bahsini tamamlamasını müteakip Serahsî'den tekrar Özkent hapishanesine dönmesi istenmiştir. Eserini burada da imlâ ettirmeye devam eden Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'in “Bâbu'ş-Şurût” kısmına geldiğinde tekrar salıverilmiştir. Kaynaklarda bu tarih hicrî 480 olarak yer almaktadır.<sup>52</sup>

Özgürlüğüne kavuşan Serahsî, Merginân'a gitmiş ve burada Emir Seyfuddîn'in (ö?) evinde eserinin geri kalan kısmını yazdırmaya devam etmiş ve yaklaşık on gün içinde eserini tamamlama imkânı bulmuştur.<sup>53</sup>

Bu meyanda, ömrünün son üç yılını Merginân'da geçiren Serahsî'nin ölüm tarihi ihtilaflıdır. Bu nedenle müellifin vefat tarihi çeşitli kaynaklarda hicrî 483, 490 ile 500'lü yıllar arası olarak gösterilmektedir. Ancak günümüzde müelliflerin çoğunluğu genel olarak bu konuda hicrî 483/1090 yılını tercih etmektedirler.<sup>54</sup>

#### 4- SERAHSÎ'NİN ESERLERİ

Serahsî'nin eserlerinin büyük bir kısmı hapisteyken yazılmış veya hapisten çıktıktan sonra tamamlanmıştır. Dolayısıyla Serahsî, mahiyet ve hacim bakımından en değerli eserlerini on beş yıla yakın süre (466/1073-480/1087) kaldığı Özkent hapishanesindeyken imlâ ettirmiştir. Kaynaklarda ve kendi eserlerindeki bazı pasajlarda, on beş yıllık hapis süresinde Serahsî'nin yanında kitap ve not bulunmadığı hatta her türlü imkândan mahrum olduğu halde eserlerini öğrencilerine ezberden yazdırdığı beyan edilmektedir.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Tuğ, *a.g.m.*, s. 49.

<sup>53</sup> Hamîdullah, “Serahsî”, s. 544.

<sup>54</sup> Hamîdullah, “Serahsî”, a.y.

<sup>55</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. I, s. 2; Tuğ, *a.g.m.*, ss. 44-46.



Serahsî'nin telif ettiği eserler şunlardır:

1. *Sıfatu Eşrâti's-Sâ'a ve Makâmâti'l-Kiyâme*: Serahsî'nin tertip ve tasnifini yaptığı kelâm ilmine dair bu eseri, hocası Abdülazîz el-Halvânî tarafından kendisine imlâ ettirilmiştir.<sup>56</sup> Bilinen iki nüshasından biri olan Paris Bibliotheque'ki nüshası esas alınarak yayımlanmıştır.<sup>57</sup>

2. *El-Mebsût*: Hicrî dördüncü asrın Maverâünnehir Hanefî fıkıh çevresinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî, yazdığı eserlerde hocasının ve önceki kuşakların fıkıh anlayışını devam ettirerek Hanefî fikhının tedvininde çok önemli bir yere sahip olan İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin, mezhebin birinci el kaynağı konumunda olan *Zâhiru'r-rivâye* kitaplarında tekrar edilen kısımlarını öğrenimde kolaylık sağlamak amacıyla özetleyerek *el-Kâfi* adlı eseri yazmıştır. Bundan yaklaşık yüz elli yıl sonra Serahsî Hâkim'in, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin kaleme aldığı eserleri özetlemesi sonucu ortaya çıkan *Muhtasaru'l-Kâfi* olarak da anılan bu eserini esas alarak Hanefî literatürünün en önemli eserlerinden biri olan *el-Mebsût*'u yazmıştır. Onun *Muhtasar*'a yaptığı bu şerh, hem İmam Muhammed'in hem Hâkim'in eserlerinden çok daha meşhur olmuştur. *El-Mebsût* ilk defa Kahire'de, toplamı 6335 sayfa tutan büyük boy ciltler halinde otuz cilt olarak basılmış, (h. 1324-1331)<sup>58</sup> sonrasında Halil Muhyiddîn el-Meys eserin bir indeksini hazırlamıştır. Fıkhın tüm bablarını içine alan söz konusu eserin onuncu cildinin ilk 144 sayfası, Şeybânî'nin *es-Siyerü's-Sağîr*'inin şerhine ayrılmıştır. Eser bu baskı esas alınmak suretiyle, Beyrut ve İstanbul'da defalarca ofset yoluyla çoğaltılmıştır.<sup>59</sup>

Serahsî'nin bahse konu eserini, hapsedildiği Özkent Kalesi'ndeyken 13 yıllık bir sürede (h. 466-479) öğrencilerine imlâ ettirmek suretiyle meydana getirdiğini ve bu esnada kitaplarından mahrum bulunduğunu gösteren ifadeleri *el-Mebsût*'ta açıkça yer almaktadır.<sup>60</sup>

Serahsî kitabın telifinde kendi ifadesiyle veciz ve kolay bir üslup kullanmış, konunun özünü açıklığa kavuşturan bir yol izlemiştir.<sup>61</sup> Eser dil bakımından sade ve

<sup>56</sup> Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmîyi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Mesnâ, Bağdat 1360/1941, C. II, s. 1079.

<sup>57</sup> Hamîdullah, "Serahsî", s. 546.

<sup>58</sup> Hamîdullah, "Serahsî", a.y.

<sup>59</sup> Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", s. 20.

<sup>60</sup> Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, C. XII, s. 27, 47, 108; C. XVII, s. 28; C. XXX, s. 287.

<sup>61</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 192.

herkesin kolaylıkla anlayabileceği bir üslûba sahip olmasına rağmen hapishanede yazıldığı için bazı bölümlerde, meselelerin anlaşılması noktasında zaman zaman zorluklar ortaya çıkmaktadır.

Serahsî *el-Mebsût*'un mukaddimesinde Hâkim eş-Şehîd'in çalışmasından övgüyle söz ettikten sonra bunun şerhi mahiyetinde bir kitap telif etme amacına temas etmiştir.<sup>62</sup> Bununla birlikte, içeriği itibarıyla Hanefî fıkıh literatürünün başyapıtlarından biri olan müellifin söz konusu eserinin, kendi zamanında yazılmış olan eserlerle mukayese edildiğinde, klasik bir şerh olmaktan oldukça uzak olduğu göze çarpmaktadır. Zira Serahsî *el-Mebsût*'ta, Mervezî'nin ifadelerini açıklamaktan çok *Muhtasaru'l-Kâfi*'de yer alan fikhî hükümleri ele almayı ve bunları gerekçelendirmeyi tercih etmiştir.<sup>63</sup> Bunun yanında Serahsî, usûlü anlamanın furû'u anlamaya yardımcı olacağı düşüncesiyle, bu şerhte dayandığı prensipleri açıkladığı *Usûlü'l-Fıkh (Usûlü's-Serahsî)* eserini kaleme almıştır.<sup>64</sup>

3. *Şerhu Ziyâdâti'z-Ziyâdât (en-Nüket)*: Serahsî'nin kendi ifadesine göre, Özkent'te hapiste iken İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* adlı eserine yaptığı şerhtir. *Nüket* adıyla da bilinen bu eser, Ebu'l-Vefâ el-Efgânî'nin (ö. 1395/1975) tahkiki ile ilk olarak 1378/1958 tarihinde Haydarâbâd'da basılmıştır.<sup>65</sup>

4. *Şerhu'l-Câmiü's-Sağîr*: İmam Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) teklifine binaen, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin telif ettiği *el-Câmiü's-sağîr* eseri üzerine, müellifin Özkent'te hapiste iken öğrencilerine imlâ ettirdiği şerhidir. Söz konusu şerhin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi no: 565'de tek bir nüshası bulunmaktadır.<sup>66</sup>

5. *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*: İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eserinin şerhidir. Serahsî bu eseri, hapisteyken yazmaya başlamış, "Bâbu'ş-Şurût" bölümüne geldiğinde serbest bırakılmış, daha sonra Fergana'ya giderek kitabın geri kalan kısmını on gün içerisinde öğrencileriyle birlikte, orada bulunan Emir Hasan'ın (ö?) evinde 480/1087 yılında tamamlamıştır.<sup>67</sup> Siyer (devletler umumi hukuku) alanına dair çok kıymetli bilgiler içeren eser, Debbagzâde Mehmed Münîb Ayıntâbî (ö.

<sup>62</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. I, s. 4.

<sup>63</sup> Eyyüp Said Kaya, "el-Mebsût", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, C. 28, s. 215.

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Muharrer fî Usûli'l-Fıkh*, Thk.: Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, s. 5.

<sup>65</sup> Hamîdullah, "Serahsî", s. 546; Kavakçı, *a.g.e.*, s. 58; Tuğ, *a.g.m.*, s. 48.

<sup>66</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. I, s. 563; Hamîdullah, "Serahsî", s. 546.

<sup>67</sup> Taşköprizâde, *a.g.e.*, C. II, s. 166.

1238/1823) tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve 1241/1826 tarihinde İstanbul'da basılmıştır. Eserin Arapça aslının neşri ise bu tarihten yaklaşık bir asır sonra 1336/1918 tarihinde Haydarâbâd'da yapılmıştır.<sup>68</sup> Söz konusu eser, UNESCO'nun isteğiyle Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve 1989 yılında dört cilt halinde Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmıştır.<sup>69</sup>

6. *Usûlü'l-Fıkh (Usûlü's-Serahsî)*: Serahsî, *el-Mebsût* adlı hacimli eserini imlâ ettirdikten sonra ona bir mukaddime olarak ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerine yaptığı şerhlerde kullandığı metodu ortaya koymak amacıyla, Hanefî fıkıh usûlü literatürü içerisinde önemli bir yere sahip olan iki ciltlik *Usûl* adlı söz konusu eserini, 479/1086 yılında Özkent kalesinde bir odada imlâ ettirmeye başlayıp muhtemelen daha sonra tamamlamıştır.<sup>70</sup> Bahse konu eser, Ebu'l-Vefâ el-Efgânî tarafından 1372/1954 yılında neşredilmiştir. Ayrıca Haydarâbâd (h. 1372-1373) ve bundan ofset olmak üzere Beyrut (1393/1973) baskıları vardır. Buna ilaveten Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda, *el-Muharrer fî Usûli'l-Fıkh* adıyla eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1417/1996).<sup>71</sup>

7. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*: İlk dönem Hanefî fakîhlerinden Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin, (ö. 321/933) *el-Muhtasar* adlı eserinin şerhidir. Serahsî'nin biyografisini kaleme alan Hanefî fakîh İbn Kutluboğa, (ö. 879/1474) sözü edilen eserin bir parçasını gördüğünü aktarmaktadır.<sup>72</sup>

8. *Şerhu'l-Câmiü'l-Kebîr*: İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmiü'l-Kebîr* isimli eserinin şerhidir. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî *Usûlü'l-Fıkh*'a yazdığı mukaddimede, Dâru'l-Kütübi'l-Mısırye'de ve İstanbul kütüphanelerinde bu eserin bazı cüzlerinin bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>73</sup>

9. *Şerhu Kitâbi'l-Kesb*: Serahsî'nin bu eseri, aslında mufassal kitabı *el-Mebsût*'un otuzuncu cüzünün sonunda bulunan bir parçasıdır. Bazı âlimler, daha faydalı

---

<sup>68</sup> M. Tayyib Okiç, "Serahsî'nin Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr'inin Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmet Münib Ayıntâbî'nin Diğer Eserleri", *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, s. 27.

<sup>69</sup> Hamîdullah, "Serahsî", s. 547.

<sup>70</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. I, s. 81.

<sup>71</sup> Hamîdullah, "Serahsî", s. 547.

<sup>72</sup> Hamîdullah, "Serahsî", a.y.

<sup>73</sup> Kavakçı, *a.g.e.*, s. 58.

olması için söz konusu eseri müstakil bir kitap haline getirmişlerdir.<sup>74</sup> Medine'deki Arif Hikmet Kütüphanesi'nde söz konusu eserin bir nüshası mevcuttur.<sup>75</sup>

Bağdâdî'nin (ö. 1339/1920) kaydettiğine göre Serahsî, yukarıda zikredilen şerhlere ilaveten, İmam Ebu Yusuf'a ait *Edebü'l-Kâdî* ve Hassâf'ın *el-Hiyelü 'ş-şer'iyye* adlı eserlerini de şerh etmiştir.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 1452.

<sup>75</sup> İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1370/1951, C. II, s. 76.

<sup>76</sup> *A.g.e.*, C. II, s. 76.

## I. BÖLÜM

### SERAHSÎ'NİN NİKÂHA İLİŞKİN AYETLERİ YORUMU

#### 1- AİLE KAVRAMI

Aile, Arapça bir kelime olup sözlükte; sağlam yapı, fertlerini ortak bir amaç altında toplayan oluşum, kişinin ehli ve aşireti gibi anlamlara gelir.<sup>77</sup> Bu bağlamda kullanılan “ehl” kelimesi ise bir adamla, kendilerini bir nesebin, dinin ya da benzer şekilde bir zanaatın, bir evin, şehrin yahut ülkenin bir araya getirdiği kimseler manasındadır.<sup>78</sup> Bu meyanda günümüz Arapçasındaki “usre” kavramı, Türkçedeki “aile” kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Klasik eserlerde ise “usre” kavramı yerine “âl”, “ehl” ve “iyâl” gibi kavramlar kullanılmasına rağmen bu kavramlara ıstılâhî bir anlam yüklenmemiştir. Dolayısıyla, ailenin terim anlamları yenidir. Kavrama genel bir bakış açısı getiren ıstılâhî tanımlardan biri şudur: “Aile; doğum, evlilik ve süt bağı ile birbirine bağlı bulunan fertlerin meydana getirdiği sosyal bir kurumdur.”<sup>79</sup>

Ana-baba, çocuklar ve (aile biçimine göre) kan akrabalarından meydana gelmiş ekonomik ve toplumsal birlik şeklinde de tanımlanan aile,<sup>80</sup> toplumun temelini oluşturan özel bir müessesedir. Bütün insan toplumlarında her zaman mevcut bulunan, insanın en derin ve köklü, kısmen organik nitelikteki özelliklerine dayanan,<sup>81</sup> toplumu oluşturan bireylerin ilk eğitimlerini alıp kimliklerini kazandıkları ve topluma dâhil oldukları evrensel, en küçük sosyal yapı olan aile kurumunun fonksiyonları; “doğal-tabii”, “ekonomik” ve “moral-ahlakî” olmak üzere üç başlık altında toplanır. Söz konusu üç fonksiyon her dönemde yaşamış ve canlılığını korumuştur.<sup>82</sup>

Ailenin doğal-tabii fonksiyonu, kadınla erkeğin meşru bir şekilde birleşmesini ve böylece neslin devamını sağlar. Ekonomik fonksiyonu, aile bireylerinin geçimine,

<sup>77</sup> Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, Kahire 1425/2004, s. 17.

<sup>78</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Thk.: Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, Dimeşk-Beyrut 1412/1992, C. I, s. 96.

<sup>79</sup> Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 59.

<sup>80</sup> Ali Güler, “İlk Yazılı Türkçe Metinlerde Aile ve Unsurları”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1993, C. I, s. 69.

<sup>81</sup> Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999, s. 195.

<sup>82</sup> Feyzi Necmettin Fezyioğlu, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986, s. 2.

oturmasına, yemesine, içmesine, giyimine; kısacası yaşama ve hayatını devam ettirme çabalarına cevap verir. Moral-ahlakî fonksiyonu ise kurulan yuvanın karşılıklı anlayış ve sadâkat havası içinde devamı ve hayata gelen çocukların iyi bir görgü süzgecinden geçirilerek yetiştirilmesi amacını güder.<sup>83</sup>

### 1.1- Aile Hukuku Kavramı

Hukuk, toplum halinde yaşayan kişilerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini düzenleyen ve uyulması zorunlu kurallardan oluşan bir bütündür. Toplum hayatını düzenleyici fonksiyona sahip olan hukuk aynı zamanda, toplumu oluşturan en küçük birim olan aileyi de düzenleyici bir takım kurallar koymaktadır. İki kişinin birbiriyle evlenmesinden, evlilik birliği denen en dar anlamdaki aile meydana gelir. Bahse konu evlilik birliği sebebiyle, eşlerin birbirlerine karşı bir takım hak ve yükümlülükleri doğar. Daha sonra çocukların da dünyaya gelmesiyle aynı hak ve yükümlülükler, ana-baba ve çocukların kendileri ve mallarıyla ilgili de söz konusu olur. Bundan dolayı hem eşlerin kendi aralarındaki hem ana-baba ile çocuklar arasındaki kişisel ve malî işleri düzenlemek üzere bir takım kurallara ihtiyaç duyulmaktadır. Sözü edilen ilişkileri düzenleyecek hukuk kurallarının tümü “aile hukuku” olarak ifade edilir.<sup>84</sup>

Diğer hukuk sistemlerine nispeten daha geç devirlerde, müstakil olarak ele alınan aile hukukunun, İslâm Hukuku içerisinde başlangıçtan itibaren, hukukun diğer dallarından ayrı olarak ele alınması yanında titiz ve teferruatlı bir şekilde işlendiği de görülmektedir. İslâm Hukuku'nun ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de, hukuka ait ayetler içerisinde aile hukukuna ait olanlar önemli bir yekûn teşkil ettiği gibi hadis koleksiyonlarında mevcut olan söz konusu saha ile ilgili hadisler de önemli bir sayıya ulaşır.<sup>85</sup>

Aile hukuku, İslâm Hukuku'nun müstakil bir bölümünü teşkil eder. Klasik İslâm Hukuku kitaplarında aileye ait hükümler, fıkıh kitaplarında tek bir başlık altında incelenmemiş; “münâkehât” ana başlığı altında “Kitabu'n-Nikâh” ve “Kitabu't-Talâk”

---

<sup>83</sup> Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>84</sup> Turgut Akıntürk, *Aile Hukuku*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2006, C. II, s. 7.

<sup>85</sup> M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, y.y., İstanbul 1985, s. 4.

gibi başlıklarla müstakil olarak ele alınmıştır.<sup>86</sup> Bu açıdan, klasik dönem fıkıh kitaplarında aile ile ilgili tüm konuları kapsayan müstakil bir kavram yoktur. İslâm hukukçuları hukuku; “ibâdât”, (ibadetler) “muamelât” (borçlar, ticaret ve usûl hukuku) ve “ukûbât” (ceza hukuku) olmak üzere üç kısma ayırmışlardır.<sup>87</sup> Aile hukuku, söz konusu üçlü ayırmda ibâdât ile muamelât arasında yer alır. Bazı hukukçular aile hukukunu, ibâdât; bazıları muamelât bölümüne dâhil ederler.<sup>88</sup>

Kanunlaştırma hareketlerinin ardından aile ile ilgili konuların tümünü kapsayan kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. İslâm ülkelerinin batı menşeli kanunlarla tanışması ile beraber İslâm Hukuku literatürüne aile hukuku ile ilgili olan konuları içeren batı menşeli “personal status” ve “personal statue” kavramlarına karşılık olmak üzere “el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye” kavramı girmiştir.<sup>89</sup> Bundan dolayı çağdaş İslâm hukukçuları, bu üçlü ayrımı terk ederek daha geniş bir ayrıma gitmiş ve aile hukukuna ahvâl-i şahsiyye içerisinde yer vermiştir.<sup>90</sup>

## 1.2- İslâm Aile Hukuku

İslâm aile hukukuna ilişkin hukukî mevzuatın kaynağını Kur’an ve Sünnet oluşturmaktadır. Bu iki aslî kaynağın hukukun öteki dallarında dikkati çeken genel ilkeleri belirlemekle yetinme yönteminin aksine aile hukukunda hukuk tekniği açısından detay kabul edilebilecek kadar ayrıntıya indikleri, kısacası apayrı bir yöntem izledikleri görülmektedir. İslâm Hukuku’nda evlenme ve boşanma ile ilgili hükümlerin, gerek kaynak ve sistematik gerekse hukuk siyaseti açısından bu derece önem arz etmesi, İslâm dininin aileye bakış açısıyla yakından ilgilidir.<sup>91</sup>

Gerek kaynaklarda aile hukukuna ait malzemenin bol oluşu, gerek insanların bu sahaya daha fazla ihtiyaç duymaları ve gerekse aile hukukunun İslâm Hukuku’nun en çok uygulama imkânı bulan sahalarından biri oluşu, hukukçuların bu saha üzerinde daha fazla durmalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla İslâm Hukuku kitapları içerisinde aile

<sup>86</sup> Heyet, *el-Mevsûatü’l-Fıkhiyye*, Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1406/1986, C. IV, s. 224.

<sup>87</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, C. I, s. 26.

<sup>88</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1412/1992, C. III, s. 3.

<sup>89</sup> Şamil Dağcı, “İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1999, C. 39, s. 175.

<sup>90</sup> Karaman, *a.g.e.*, C. I, s. 30.

<sup>91</sup> Dağcı, *a.g.m.*, s. 175.

hukuku bahsi büyük bir hacim teşkil etmekte ve ele alınan meseleler teferruatlı bir biçimde işlenmiş bulunmaktadır.<sup>92</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de aile ile ilgili hükümler diğer hükümlere göre çok fazla ve tafsilatlı yer bulmuştur. Hatta Kur'an'da, aile hukuku kadar geniş şekilde yer bulmuş başka hukukî bir konu yoktur denebilir. Kur'an'ın hayata aktarılmış biçimi olarak da tanımlanabilecek Sünnet'te de Kur'an'da aile hayatına ilişkin yer verilen hükümlerin hayata aktarılma sürecine dair tamamlayıcı pek çok tafsilat görmek mümkündür. Bu açıdan Sünnet'in, Kur'an'daki ilgili hükümleri fiilî bir tebyinle ikmal ve itmam ettiğini ifade etmek gerekir. Bu itibarla, aile hukuku ile ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan hüküm neredeyse yok gibidir.<sup>93</sup>

Aile kurumu hem bireyin gelişiminde hem de toplumun medenileşmesinde rol oynayan, insanlık için önemi tartışılmaz bir kurumdur. İslâm dini, bireyin hayatının başladığı, sosyalleşip geliştiği ve nihayet son bulduğu, sosyal yapının en küçük ünitesi olan aile kurumuna büyük önem atfetmiş, bu konuda düzenleyici ilke ve hükümler getirmiştir. Bireyin mutluluğunu temin eden, toplumla birey arasını bağlayan ve onu topluma kazandıran ailenin kurumsal önemini şu ayet ortaya koymaktadır: “*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz, bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.*”<sup>94</sup>

Bu meyanda Kur'an-ı Kerim, yukarıda anılan ayette geçen “meveddet”, “rahmet” kelimeleriyle, evliliğin cinsel birliktelik yerine duygusal yönüne işaret ederek aile kurumuna verdiği önemi ortaya koymuştur. Söz konusu ehemmiyet, aynı manayı ihtiva eden başka bir ayette “*Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti. Eşlerinizden de oğullar ve torunlar verdi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı. Öyleyken onlar batıla inanıyorlar da Allah'ın nimetini inkâr mı ediyorlar?*”<sup>95</sup> şeklindedir. İnsanların huzurlu ve mutlu bir hayat sürdürebilmeleri için bahse konu birlikteliğin temiz ve meşru bir zeminde olması gerekir. Bu sebeple İslâm, insanları bir taraftan evlenmeye teşvik ederken, diğer taraftan meşru olmayan ilişkileri şiddetle kınamış ve yasaklamıştır.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2009/1, C. 8, S. 15, s. 6; Aydın, *a.g.e.*, ss. 3-4.

<sup>93</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, t.y., s. 97.

<sup>94</sup> Rûm, 30/21.

<sup>95</sup> Nahl, 16/72.

<sup>96</sup> İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2-3.



Bu bağlamda ailenin, amacı fitratı koruma ve söz konusu fitratın bozulmasına karşı koyma olan ve İslâm Hukuku sahasında küllî asıllar (din, can, nesil, akıl, malı koruma) olarak nitelendirilen temel ilkelerin<sup>97</sup> ilk eğitimini veren konumuna temas etmek yerinde olacaktır. Bu durumda, aileyi meydana getiren bireyler arası ilişkilerin belli kriterlere dayanması zorunluluğu, bahsi geçen önemin kaynağını teşkil etmektedir. Bundan dolayı aile hayatının oluşum ve gelişim süreçleri Kur'an'da yüzden fazla ayette zikredildiği gibi yine bu konuda bağımsız bir cilt kitap olacak kadar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri mevcuttur.<sup>98</sup>

Kur'an'da aile hukuku ile ilgili ayetler Medine döneminde nazil olmuştur. Konu ile ilgili ayetler Bakara Sûresi, Nisâ Sûresi, Nûr Sûresi, Ahzâb Sûresi, Mücâdele Sûresi, Talâk Sûresi ve Tahrîm Sûresi'nde bulunmaktadır. Kur'an'da ahkâm ayetleri genelde icmâlidir. Fakat miras hukuku ile aile hukuku sahasında Kur'an-ı Kerim tafsilatlı hükümler ihtiva eder. Bu ayetlerin önemli bir bölümü evlilik ve evlilik sonrasıyla ilgilidir.<sup>99</sup>

Bu meyanda İslâm düşünce geleneğinde, aile hukukuna ilişkin dini metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti değişik dönemlerde farklı değerlendirmelere konu olmuşsa da aile konusu daha çok "hukuk ve değerler" çerçevesinde şekillendiğinden, söz konusu yorumlardaki farklılığı "derece farkı" olarak görmek gerekir.

Bu ön belirlemeler eşliğinde, tezin bundan sonraki kısmında ana konumuz olan Serahsî'nin aile meselesine yaklaşımını ve aile hukukuna ilişkin ayetleri anlama ve yorumlama faaliyetinin kendine özgü hususiyetlerini ortaya koyabilmek için müellifin doğrudan metinlere getirdiği yorumlara yoğunlaşılacaktır. Nitekim tezimizin temel amacı, Serahsî gibi özellikle Hanefî perspektife ciddi tesiri olan bir üstadın, aile hukukuna ilişkin ayetler çerçevesinde de olsa Kur'an'ı yorum biçimini ve yöntemini sistematik bir çerçevede ortaya koyabilmektir.

Serahsî'nin ilgili ayetleri ele alış biçimine geçmeden önce onun aile hukukuna ilişkin dini referansları anlama metodunu genel olarak aktarmak yerinde olacaktır. Serahsî, aile hukuku ile ilgili konuları delilleri ile anlattıktan sonra konunun felsefesini

---

<sup>97</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, Tunus 1398/1978, s. 59.

<sup>98</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2008, s. 125.

<sup>99</sup> Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1996, s. 21.

yaparak, konuyla ilgili çeşitli problemleri ve onların İslâm fihkî genel prensiplerinin uygulanarak nasıl çözüleceğini gösteren bir kısım eklemektedir. Bunun yanında söz konusu problemlerin çözümü anlatılırken konu dışındaki başka konulardan da örnekler verilmektedir.<sup>100</sup>

## 2- NİKÂH AKDİ

### 2.1- Nikâhın Tanımı ve Mahiyeti

Aile hukuku esas itibarıyla evlenme müessesesine dayanır. İslâm hukuk dilinde, evlenmeyi ifade etmek için kullanılan teknik terim “nikâh”tır.<sup>101</sup> Nikâh kelimesi ve türevleri Kur’an-ı Kerim’de 20 ayette ve 23 yerde geçmektedir.<sup>102</sup> Söz konusu ayetlerde evlenmenin fazileti, nikâhı helal olan kadınlar, yetim kızların nikâhı, evlatlıkların hanımlarıyla nikâh, ehl-i kitabın nikâhı, cariyelerin nikâhı, talâktan sonra nikâh, üçüncü talâktan sonra nikâh, nikâhı haram olan kadınlar, müşriklerin nikâhı gibi konulardan bahsedilmektedir.

Arapça bir kelime olan nikâh sözlükte, evlenmek ve cinsi münasebette bulunmak anlamına gelir.<sup>103</sup> Kelimenin bahse konu iki manaya delaleti, hukukçular tarafından tartışılmış ve bu konuda çeşitli görüşler ifade edilmiştir.<sup>104</sup> Kelimenin manaya delaleti hususundaki söz konusu farklı yorumlar, nikâhın hükümleri hakkında da farklı içtihatlarla sebep olmuştur. Oysa nikâh, Kur’an-ı Kerim’de isim olarak evlilik; mastar olarak ise evlenmek anlamındadır. Ayetlerde geçen “nikâh” ifadesi, mutlak olarak kullanıldığında evlilik anlamında iken bu ifadenin sadece evlilik tesisi için yapılan akit anlamında olduğunda “ukdetü’n-nikâh” şeklinde kayıtlığı; evlilik akdi yapıldığı halde normal bir evliliğin gereği olan cinsel ilişkinin kurulmadığı hallerde de bu durumun açıklayıcı bir ifadeyle yer aldığı görülmektedir. Bu itibarla, ayetlerdeki hukukî

<sup>100</sup> Örneklem için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 88.

<sup>101</sup> Karaman, *a.g.e.*, C. I, s. 30.

<sup>102</sup> Nevzat Yüksel, *Konularına Göre Kur’an-ı Kerim Fihristi*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1990, ss. 195-196.

<sup>103</sup> Ebû Fadl Celâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1993, C. II, s. 626.

<sup>104</sup> İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C. III, s. 5; Bilmen, *a.g.e.*, C. II, s. 14.

ifadelerde kavram birliği mevcut olduğundan dolayı mutlak olarak zikredilen “nikâh” kelimesine farklı anlamlar verilmesi isabetli değildir.<sup>105</sup>

Nikâhın dinî, ahlakî, hukukî, psikolojik, sosyolojik, ekonomik bakımdan birçok yönü olduğu için “efrâdını câmi’ ağyârını mâni’” bir tanımının yapılması zordur. İlk dönem hukukçular nikâhın tanımını yapma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Daha sonraki hukukçular ise nikâhı “kasten bir akittir ki, kasten mülk-i mut’ayı ifade eder” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>106</sup> Tanımdaki “kasten” tabiri evlenmeyi, cariye satın almaktan ayırmak için kullanılmıştır. Çünkü cariyede asıl maksat kölelik kaydı altında ona sahip olmaktır. Hâlbuki evlenme konusunda sözü edilen mülk-i mut’a, kadının kadınlığından faydalanmayı meşru hale getiren bir mülkiyet hakkı anlamına gelir.<sup>107</sup>

Çağdaş İslâm hukukçuları ise nikâhın tanımında karşılıklı hak ve sorumluluklara vurgu yapmışlardır. Bu tanımlardan biri şudur: “Evlilik, karı-koca arasında birlikte yaşama ve yardımlaşmaya izin veren ve taraflara karşılıklı hak ve vazifeler yükleyen bir akittir.”<sup>108</sup> Bu tanım, evlilik akdinin diğer akitlerden farklı olduğunu göstermektedir. Çünkü diğer akitlerde “mülk-i istifade” esas iken evlilik akdinde “ahlakî ve insanî yardımlaşma” ön plandadır. Klasik eserlerde geçen “mülk-i istifade” şeklindeki açıklamanın, kelimenin tarifini yapan İslâm âlimlerinin evliliğe genel bakışlarını yansıtmadığı, evliliğin dinî ve ahlakî diğer yönlerinin zaten bilinmekte olduğu varsayılarak tanımlarda “mülk-i mut’a” yönünün ön plana çıkartıldığı tespitleri yapılmıştır.<sup>109</sup> Bazı âlimlerin evliliği ibadet olarak görmeleri,<sup>110</sup> bu tespitin daha isabetli olduğunu göstermektedir.

İslâm hukukçuları, nikâhın tarifinde olduğu gibi evlenme akdinin hukukî mahiyeti hakkında da çeşitli görüşler ileriye sürmüşlerdir. Evliliğin, kişilerin durumlarına göre farz, vacip, mekruh, haram gibi dini hükümler alması yönüyle ibadet sayılmasına rağmen söz konusu akit, İslâm Hukuku’nda tamamen dinî bir akit olarak

---

<sup>105</sup> Beşir Gözübenli, “İslam Aile Hukukunda ‘İhsan’ Kavramı Hakkında Bazı Mülahazalar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2008, S. 11, s. 26.

<sup>106</sup> İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C. III, s. 3; Bilmen, *a.g.e.*, C. II, s. 40.

<sup>107</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbn Hümâm, *Şerhu Fethi’l-Kadîr ale’l-Hidâye Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedî*, Thk.: Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, C. III, s. 186.

<sup>108</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, t.y., s. 17; Okur, *a.g.m.*, s. 6.

<sup>109</sup> Dağcı, *a.g.m.*, s. 178.

<sup>110</sup> Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi fî Tertibi’ş-Şerâi*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, C. II, s. 228.

değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla, iki şahit huzurunda tarafların irade beyanlarıyla meydana gelen evlilik akdinde, İslâm'da din adamı sınıfı olmaması sebebiyle böyle bir zümrenin bulunması şart olmadığı gibi dini bir merasim zorunluluğu da yoktur. Bu sebeple, bahse konu dinî ritüellerin mevcudiyeti nikâh akdine dini bir karakter vermez. Diğer bir açıdan, nikâh akdinin hususi bir akit olduğunu söyleyenler varsa da hukukçuların çoğunluğu onun bir medenî hukuk akdi olduğu görüşündedirler.<sup>111</sup>

Medeni hukukta da çeşitli evlilik tanımlarının yapıldığı göze çarpmaktadır. Medeni hukukta yapılan bir tanıma göre evlilik; tam ve sürekli bir hayat ortaklığı yaratmak üzere, cinsiyetleri ayrı iki kişinin hukuken makbul ve geçerli bir şekilde birleşmesidir.<sup>112</sup> Bu meyanda medeni hukukta, evlenmenin hukukî mahiyetinin tartışmalı olduğu görülmektedir. Medeni hukukta, evlenmenin hukukî mahiyeti ile ilgili genel olarak üç görüş belirtilmiştir. Bazı hukukçular evliliği medeni hukuk sözleşmesi, bazıları şart-tasarruf anlaşması, bazıları ise kurum olarak değerlendirmişlerdir. Bunlardan en çok kabul gören ve savunulan görüş, evliliğin bir medeni hukuk sözleşmesi olduğu görüşüdür.<sup>113</sup>

Bu ön bilgilerden sonra Serahsî'nin ilgili kavramı tanım ve tasnifine; kavramla alakalı ayetleri anlama ve yorumlama biçimine dair analize geçebiliriz. Serahsî'ye göre nikâh sözlükte, cinsel ilişkide bulunmak demektir. Nikâhın hukukî anlamı ise bir şeyi diğerine katmadır. Buna göre “nikâh” kelimesi, mecazî olarak “akit” için de kullanılır. Nikâh kelimesinin akit biçiminde kullanımı, kadın ile erkek arasındaki cinsel ilişkiyi caiz kılan meşru bir sebep olmasının yanında akdin anlamında katma, ilave etme manası olmasından dolayıdır. Çünkü akit yapmak suretiyle bir taraf diğerine katılmış olmaktadır. Böylece akitleşen iki taraf, yaşamın gereklerini yerine getirme hususunda sanki tek bir kişi gibi olmaktadır.<sup>114</sup>

İmam Şafîî, nikâh isminin dinde sadece akit manasını içerdiğini iddia etmesine rağmen Serahsî bunun akit manasından ziyade cinsel ilişki anlamında bir isim olduğunu ifade ederek “...Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde...”<sup>115</sup> ayetini delil gösterir. Ona göre ayette geçen “nikâh” ifadesi, ergenlik çağının göstergesi olan “ihtilam”

<sup>111</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 13; Karaman, *a.g.e.*, C. I, s. 293.

<sup>112</sup> Akıntürk, *a.g.e.*, C. II, s. 45.

<sup>113</sup> Akıntürk, *a.g.e.*, C. II, s. 63; Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>114</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 192.

<sup>115</sup> Nisâ, 4/6.

anlamındadır. Çünkü ihtilam olan kimse, uykusunda cinsel ilişkinin şeklini görmektedir. Serahsî bu görüşünü desteklemek için “*Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır.*”<sup>116</sup> ayetini delil getirerek söz konusu ayette geçen “nikâh” ifadesinin cinsel ilişki anlamında olduğunu söyler.<sup>117</sup>

Nikâh kavramını hakiki anlamı bağlamında değerlendiren Serahsî, nikâh kelimesinin akit manasına hamledilme sebebinin, nikâhın akitle birlikte zikredilmesi olduğunu söyler. Müellif “*Sizden bekâr olanları evlendirin...*”<sup>118</sup> ayetinde evlendirme hususunda velilere hitap edilmesinin veya “*...Öyleyse sahiplerinin izniyle onlarla evlenin...*”<sup>119</sup> ayetinde sahiplerinin izni şartıyla evlenmenin gerçekleşebilmesinin de bu önermeye ışık tuttuğunu belirtir.<sup>120</sup>

## 2.2- Evlenmenin Gereği ve Teşviki

Evlilik, ne iki canlı arasındaki salt fizyolojik bir birliktelik ne de iki melek arasındaki ruhi bir ilişkidir. Evlilik, bir erkek ve bir kadının, fizyolojik ve ruhi ihtiyaçlarını karşılamalarına imkân veren, hayatın mutluluklarını beraber paylaşmalarını, güçlüklerine birlikte göğüs germelerini öngören bir müessesedir.<sup>121</sup>

Her ne kadar kadınla erkeğin birbirlerinin cinselliklerinden faydalanmalarına meşruiyet kazandırıyor olsa da nikâh akdinin temel gayesi, cinsel yönden tatmin olmanın yanı sıra neslin çoğalması, korunması, iki ayrı cinsin kendilerine ait konularda birbirlerine karşı duydukları sevgi ve alaka ile mutlu olmaları, hayatın güçlüklerine karşı birbirlerine destek olarak bilinçli ve sürekli bir sorumluluk paylaşımını ve hayat arkadaşlığını gerçekleştirmelerini temindir.

Serahsî konuya medar olan “*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz, bunda düşünen bir toplum için*

---

<sup>116</sup> Nûr, 24/3.

<sup>117</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 192.

<sup>118</sup> Nûr, 24/32.

<sup>119</sup> Nisâ, 4/25.

<sup>120</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 192.

<sup>121</sup> Okur, *a.g.m.*, s. 6.

*elbette ibretler vardır.*<sup>122</sup> ayetini açıklarken, evliliğin Allah'ın kullarına bir nimeti olduğunu, boşanmanın ise yaşlılık gibi bir zarurete mebnî olması veya kişinin eşinden şüphelenmesi gibi durumlar dışında söz konusu nimete nankörlük olup helal olmayacağını belirtir.<sup>123</sup>

Yukarıdaki ayet bağlamında yaptığı yorumunda müellif, evliliğin dinen meşru kılınmasının en önemli hikmetlerinden birisinin, eşlerin birbirlerine karşı ülfet kazanmalarını temin maksadı olduğunu ifade eder. Evlilik bağı sayesinde eşler arasında zuhur edecek ülfet duygusunun, çoğu zaman eşler arasında birbirlerini diğer insanlara tercih ettirecek kadar kökleşen bir sevgi bağına dönüştüğünü, nikâhın hadd-i zatında bu sevgi bağının meşru temelini oluşturduğunu düşünen Serahsî bu tespitini, erkeğin eşinin rızasını kazanabilmek adına bazen kendi anne ve babasına dahi tavır alabildiği, buna mukabil kadının da babasının malından alıp kocasına verdiği yönündeki günlük hayattan örneklerle destekleme yoluna gider. Serahsî ayet ile ilgili yapmış olduğu yorumun devamında, evlilik akdinin eşlerin geçimle ilgili dünya işlerini birlikte yapmaları için de caiz kılındığını bildirip Hz. Peygamber'in ev işlerini Hz. Fâtıma'ya ev dışındaki işleri de Hz. Ali'ye vermesini örnek gösterir. Buna ilaveten müellif, geçimle alakalı işlerin iki tarafın da katkısıyla sağlanmasından dolayı bu konuda eşlerin adeta tek bir kişi gibi olduğunu söyler.<sup>124</sup>

Yukarıda zikredilen ayette, kalbe ait fiillerden olan eşler arası sevgi ve muhabbete vurgu yapılması, evlenmenin amacının sadece cinsel tatmin olmadığını ifade eder. Dolayısıyla nikâhın en büyük gayesi, rağbet ve muhabbet gücüyle kalplerin birini diğerine bağlamak, diğer bir ifade ile gönül alıp gönül vermektir.<sup>125</sup>

Evliliğin gerekliliği bağlamında değerlendirilen “*Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.*”<sup>126</sup> ayetini değerlendiren Serahsî, ayetin ilk bölümünde zikredilen evlendirme hususundaki velilere yönelik hitabın, nikâh kelimesinin akit manasında kullanıldığına

---

<sup>122</sup> Rûm, 30/21.

<sup>123</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 2.

<sup>124</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XVI, s. 123.

<sup>125</sup> Musa Carullah, *Hatun*, Haz.: Mehmet Görmez, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 90.

<sup>126</sup> Nûr, 24/32.

delalet ettiğini ifade eder.<sup>127</sup> Ayrıca müellif, ayetin bu bölümü hakkında Allah Teâlâ'nın, efendilerin cariyeleri ile evlenmelerinin aksine onları evlendirmelerini emrettiğini dile getirir. Öte yandan mülkiyet sebebiyle, kölenin nafakasının kadına ait olmasına rağmen kölenin, efendisi olan kadınla evlenmesi halinde, nikâh nedeniyle kadının nafakasını vermesi gerektiğini söyler. Hal böyleyken, tarafların borçlarını takas etmeleri durumunda helak olacaklarını vurgulayarak bu noktada apaçık bir bozukluğun olduğunu belirtir.<sup>128</sup>

Serahsî eseri *el-Mebsût*'ta, nikâhın dinî-dünyevî pek çok yararı ve sonucu bulunduğunu ifade ederek kadınların korunmasının ve kendileri ile ilgili işlerin yürütülmesinin, kişinin zinadan korunmasının, Allah'ın kullarının ve Hz. Peygamber'in ümmetinin çoğalmasının, Hz. Peygamber'in çok olan ümmeti ile övünmesi vaadinin gerçekleşmesinin nikâh akdine bağlı olduğunu belirtir.<sup>129</sup> Bu meyanda, Hz. Peygamber'in ümmetinin çokluğu ile ilgili olarak “*Evleniniz, çoğalınız. Çünkü ben, kıyamet günü ümmetimin çokluğuyla iftihar ederim.*”<sup>130</sup> buyurması, bunun en önemli tezahürlerinden biridir.<sup>131</sup>

Serahsî'ye göre nikâhın temel gayesi, neslin sahil bir şekilde devamının sağlanmasıdır. Müellif bu görüşünü diyalektik bir yöntemle açılıma tabi tutar. Buna göre nikâhın sebebi, Allah tarafından kişi için takdir edilen ömrün sonuna kadar evliliğin devam etmesidir. Zira Allah âlemin ömrünün ancak kıyamete kadar bâkî kalmasına hükmetmiştir. Bu durumda bahsi geçen beka neslin devamı ile mümkündür. Neslin devamı ise erkek ile kadın arasındaki cinsel ilişki yoluyla meydana gelir. Erkek ile kadın arasındaki birliktelik de dinen ancak nikâh akdiyle meşru bir kimliğe bürünür.<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 192.

<sup>128</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 129.

<sup>129</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 192.

<sup>130</sup> Serahsî'nin eserinde yer verdiği hadis için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Thk.: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, C. XXI, s. 192; Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Thk.: Muhammed Muhyiddîn Adülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y., C. II, s. 220; Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, t.y., C. I, s. 592; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, Thk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmî, Haleb 1406/1986, C. VI, s. 65.

<sup>131</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 193.

<sup>132</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

*El-Mebsût* sahibine göre evlilik akdinden maksat, şehveti gidermek olmamakla birlikte, Allah tüm kullarını teşvik için şehvetin giderilmesini evlenmeye bağlı kılmıştır. Bu durumda sözü edilen teşvik, kullardan itaatkâr olanları, içerdiği dinî anlam ve gayelere bakarak nikâha yönlendirirken, asi olanları da şehvetini tatmin etmek için söz konusu akdi gerçekleştirmeye sevk etmektedir.<sup>133</sup>

Müellif bahsedilen durumu, insan nefsinde mevcut bulunan makam ve mevki arzusunun bir sonucu olan yöneticiliği örnek vererek açıklar. Ona göre nefis, mahiyetindeki bahse konu duyguyla yöneticilik yapmayı nikâhtan daha fazla ister. Oysa yöneticilik yapmanın asıl gayesi, kişideki makam ve mevki arzusunun giderilmesinden çok emri altında bulunanlara karşı hakkı ve adaleti temin, tesis ve temsil eden bir yönetim tarzı ortaya koymaktır. Bu itibarla yüce Allah, söz konusu gayenin gerçekleşmesi için asi-itaatkâr tüm kulların emri altına girmeleri ve onları buna teşvik etmek amacıyla yöneticiliği makam ve mevki arzusuyla birleştirmiştir.<sup>134</sup>

Nikâhın gayelerinden biri de neslin yıkımı ve bozulmasının önlenmesidir. Mesele bu açıdan ele alındığında kadınlar, geçimlerini sağlayıp çocuklarına bakma hususunda erkeklere nispetle fitraten daha zayıftırlar. Bu sebeple din, neslin yok olmaması için nikâh akdiyle kadınların ve çocukların nafakalarını, çocuk kimden meydana gelmişse o kimse üzerine farz kılmıştır.<sup>135</sup> Bu noktadan hareketle ifade edelim ki, erkeğin eşi ve çocuklarının nafaka sorumluluğu ile yükümlü tutulması, nikâhın bireye sorumluluk yükleme amacı güttüğünün de önemli bir göstergesidir.

Buraya kadar Serahsî'nin, müzakere ettiğimiz nikâh kavramını akit manasından ziyade cinsel ilişki bağlamında ele alan aklî/naklî merkezli yorumlarını ve nikâhta birçok maslahatın bulunduğunu ifade ettiği değerlendirmelerini aktardık. Bundan sonraki bölümde ise aile hukukunun en önemli umdelerinden biri olan nikâhın ahkâmına dair müellifin ortaya koymuş olduğu tespitleri zikretmeye çalışacağız.

### **2.3- Evlenmenin Hükümü**

İslâm hukuk ve tefsir geleneğinde evlilik hayatının gerekliliği konusunda, kişinin psikolojik, sosyal ve ekonomik durumu göz önüne alınarak çeşitli

---

<sup>133</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 194.

<sup>134</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>135</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 193.



değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda, evlendiği zaman evliliğin yükümlülüklerini yerine getiremeyeceği, eşine zulmedeceği kuvvetle muhtemel olan kişilerin evlenmesi haram addedilirken, normal bir evlilik hayatını sürdürebilecek kimselerin evlenmesi müekked bir sünnet olarak değerlendirilmiş, evlenmeyi teşvik eden dini metinler de bu çerçevede yorumlanmıştır. Konuya psiko-fizyolojik açıdan yaklaşan bir kısım fukaha da aşırı cinsel isteklerin baskısı altında bulunan ve zinaya düşmesi söz konusu olanlar için evlenmenin vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>136</sup>

Âlimlerin çoğuna göre nikâh akdi sünnet ve müstehaptır. Rivayete göre Peygamberimiz, Ukkâf b. Hâlid'e: "Senin hanımın var mı?" diye sorup Ukkâf'ın da: "Hayır yok." demesi üzerine: "Evlen! Çünkü (evlenmemekle) sen, şeytanın taifesinden olursun."<sup>137</sup> buyurmuştur.

Serahsî, Hz. Peygamber'in dinin farzlarını sayıp vaciplerini açıklamasına karşın bunlar arasında nikâhı zikretmemesini, sahabe arasında evlenmeyenler olmasına rağmen bu durumda olanları kınamamasını, yine sahabenin fethettikleri yerlerin halklarına İslâm'ın farz olan hususlarını en ince ayrıntısına kadar bildirmelerine karşılık söz konusu hususlar içerisinde nikâhı anmamalarını gerekçe göstererek nikâhın sünnet olduğunu savunur.<sup>138</sup>

Serahsî, bahse konu iddiasını Hz. Peygamber'in "*Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, benden değildir.*"<sup>139</sup> şeklinde buyurduğu hadisini delil getirerek sürdürür. Zira müellif, söz konusu hadiste geçen "benden değildir" ifadesini, "benim izlediğim yol üzere değildir" anlamında yorumlamıştır. Serahsî bunun sonucu olarak Hanefîlerin nikâhın mahiyeti ile ilgili olarak ifade ettikleri "Nikâh kişinin,

---

<sup>136</sup> Ömer Başkan, *İsmail Hakki Bursevî'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s. 26.

<sup>137</sup> Ebû Bekr Abdurrezzâk, *el-Musannef*, Thk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, C. VI, s. 171; Ebû Bekr el-Beyhakî, *Şuabü'l-Îmân*, Thk.: Dr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003, C. VII, s. 336; Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Tunus 1415/1994, C. XVIII, s. 85; Ahmed b. Hanbel, C. XXXV, s. 355.

<sup>138</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 193.

<sup>139</sup> Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk.: Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422/2002, C. VII, s. 2; Abdurrahman b. el-Fadl Behrâm b. Abdissamed ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Thk.: Nebîl Hâşim el-Gamrî, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1434/2013, C. I, s. 520; Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., C. II, s. 1020; Ahmed b. Hanbel, C. XI, s. 9; İbn Mâce, Nikâh, 1; Nesâî, Nikâh, 4.

kendisini nafîle ibadetlere adamak suretiyle inzivaya çekilmesinden daha hayırlıdır” görüşünü benimser.<sup>140</sup>

İmam Şafîî, kişinin kendisini karşı cinse karşı koruyabilme noktasında zaafa düşmesi ve Allah’a ibadet etme konusunda sabır gösterememesi durumu dışında, bir kimsenin dünyevî bütün işlerden uzaklaşarak nefisini Allah’a ibadete adamasının daha üstün olacağını belirtir. Şafîî, bu görüşüne gerekçe olarak Hz. Yahya’nın (a.s.) “efendi ve iffetli” sıfatlarıyla övüldüğü ayetle,<sup>141</sup> insanların ve cinlerin yalnız Allah’a ibadet için yaratıldıklarını ifade eden ayeti<sup>142</sup> delil gösterir.<sup>143</sup> Buna karşılık Serahsî ise Hz. Peygamber’in “*Benim, Davut ve Süleyman’ın (a.s.) dini üzere olan evlensin.*”<sup>144</sup> hadisini delil göstererek Hz. Peygamber’in nefsi arzusunun dışında birden çok hanımla evlenmesinin, nikâhın ibadetten daha faziletli bir amel olduğuna delalet ettiğini belirtmiş ve bu konuda Rasulüllah’ın söz konusu tavrını ortaya koymanın, Hz. Yahya’nın durumunu ortaya koymaktan daha üstün olacağını ifade etmiştir.<sup>145</sup>

Müellif, kul ile Allah arasında cereyan eden ibadetin yararının, sadece ibadet edene ait olduğunu; oysa nikâhın yararının, yalnızca nikâh akdini gerçekleştiren kişiyle sınırlı kalmayıp başkalarına da sirayet ettiğini ifade ederek, bu durumda yararı çok olanın diğerine nispetle daha faziletli olduğunu vurgulamıştır.<sup>146</sup>

## 2.4- Evlenme Engelleri

İslâm geleneğinde, naslardan hareketle evlenme manileri, içerikleri itibarıyla iki kısımda incelenir. Bir kısmı, hiçbir şekilde ortadan kalkmayan daimi engellerdir ki bunlara “mutlak evlenme engelleri”, diğerleri de muayyen hallerde veya tarafların iradesiyle bertaraf edilebilme özelliğini içeren engellerdir ki bunlara da “geçici evlenme engelleri” adı verilir. Kan bağı, evlilikten doğan (sıhrî) akrabalık ilişkileri, aynı anneden belli şartlarda süt emmeden kaynaklanan süt hısımlığı, mutlak evlenme engellerinden; din ayrılığı, kesin boşama sonucu aynı kadınla tekrar evlenememe, iddet bekleyen

<sup>140</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 193.

<sup>141</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>142</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>143</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 194.

<sup>144</sup> Alâuddîn Ali b. Hüsâmuddîn İbn Kâdîhân el-Kâdirî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, Thk.: Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1401/1981, C. XVI, s. 280.

<sup>145</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 194.

<sup>146</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

kadınla süresi bitinceye kadar evlenememe, nasla belirlenmiş sayıyı aşan evlenme, iki kız kardeş veya eşin teyzesi, halası ve yeğeni ile aynı zamanda evlenememe, bir kadının birden fazla erkekle evlenememesi de geçici evlenme engellerindendir.<sup>147</sup> Evlenmeye engel teşkil eden söz konusu durum ve ilişkiler tamamen naslarla tespit edilmiş olup bu konuda içtihadı çok az yer bırakılmıştır.<sup>148</sup>

Serahsî'nin konunun sınırlarını belirleyen ayetlere ilişkin yorumuna göre, kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kadınların haram olma sebebi; soya dayanan akrabalık, evlilikten dolayı meydana gelen akrabalık, süt emme ve küfürdür. Müellif, söz konusu kadınların haram kılındığını bilme yolunun da nas olması gerektiğini, bu konuda kıyasın esas alınması durumunda ise kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kadınların haram olmadığını söylemenin mümkün olacağını belirtir. Bu noktada her ne kadar Serahsî, ilgili mahremiyetin ancak nassın konusu olabileceği yönünde temel bir tespit yapsa da mahremiyet ilişkisini kurmada bir takım aklî önermeleri ortaya koyarak, aklın da tabiî olarak devreye gireceğini temellendirmekten de geri durmaz. Nitekim evliliğin amacının cinsel ilişki kurmak olduğunu ve akıl sahibi bir kimsenin annesi veya kızı ile bu ilişkiyi iğrenç bulacağını vurgulayan müellif, akıl sahipleri oldukları halde dinî hükümleri bilmeyenlerin durumuna işaret edilen *“Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman, içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjde (!) yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu, aşağılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!”*<sup>149</sup> ayeti ile istidlâlde bulunarak, böyle bir durumda kızından utanan bir kimsenin, onunla cinsel ilişki kuramayacağı konusunda psikolojik bir analiz yapar.<sup>150</sup>

Serahsî, bu genel tespitlerin ışığında konuya ilişkin ayetleri ise şu şekilde değerlendirir: *“Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu ne kötü bir yoldur.”*<sup>151</sup> ayetinde sebep-i nüzûl olarak, cahiliye dönemindeki Araplardan bir grubun, babasının karısının, babanın çocuğuna yeni bir nikâh akdi ile helal olacağına ve sözü edilen çocuğun, dilediği zaman bahsi geçen kadını almaya başkalarından daha layık

<sup>147</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>148</sup> Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, ss. 216-217.

<sup>149</sup> Nahl, 16/58-59.

<sup>150</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, ss. 288-289.

<sup>151</sup> Nisâ, 4/22.

olduğuna inanmalarını zikreder. Müellif bu görüşünü, İbn Abbâs'ın cahiliye dönemindeki Araplardan bazılarının, babalarının karısıyla (üvey annesiyle) evlenilmesini helal saydıklarını ve üstelik babanın ölmesi durumunda karısıyla evlenme hakkının oğula miras olarak kaldığını ifade ettiği rivayeti ile temellendirir.<sup>152</sup>

Serahsî, cahiliye döneminde babasının vefatından sonra onun karısıyla evlenen çocuğunun “makt” diye isimlendirildiğini ve zikredilen ayette bu hususa işaret edildiğini belirtir. Buna ilaveten, Allah Teâlâ'nın söz konusu ayetteki “*Geçmişte olanlar hariç...*” sözünün “Bu durumun haram olduğunu bildikten sonra nikâhlanmış olduğunuz kadınları serbest bırakırsanız, bu konuda cahiliye döneminde yapmış olduğularınızdan dolayı sorumlu olmayacaksınız” anlamına geldiğini ve aynı zamanda bahse konu ayetin “*وَلَا مَا قَدْ سَلَفَ*” (ve lâ mâ kad selef) “Geçmişte yaptıklarınızdan da sorumlusunuz” anlamını ifade ettiğinin söylendiğini aktarır. Müellif, ayetteki “*إِلَّا*” (illâ) istisna edatının “*إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ*” (illellezîne zalemû minhum) “...onlardan zulmedenler hariç...”<sup>153</sup> ayetinde olduğu gibi bazen “*لَا*” (lâ) anlamına geldiğini ve bu durumda mefhumun, söz konusu durumun haram olduğunun ayetle bildirilmesinden sonra önceden kurulmuş olan akdin başlangıcının helal olmayacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Serahsî bahse konu haramlığın, henüz nikâhın başlangıcında böyle bir durumu yasakladığı, ayetin önceden evlenilmiş olan kadınlarla evliliği devam ettirmenin aksine sözü edilen kadınları rızaları dışında zorla tutmayı haram kıldığı şeklinde teşekkül edeceğini ifade eder.<sup>154</sup>

Serahsî, babanın karısının, babanın çocuğuna haram oluşunun ayetle sabit olduğunu, Sünnet'in de dedenin hanımını, babanın hanımı yerine koyduğunu zikrettikten sonra söz konusu kadının annesinin de oğula haram olduğunun altını çizerek. Bununla birlikte, yukarıda geçen ayetin ifade ettiği babanın nikâhı altında bulunan kadınların, babanın oğluna haram olduğu hükmünün Sünnet ve icmâ ile sabit olduğuna ve bu durumun baba ve anne tarafından meydana gelen aşağıya doğru bütün öz-üvey torunlar için de geçerli olacağına dikkat çeker. Müellif Kur'an'da, hakkında bir

<sup>152</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 198.

<sup>153</sup> Bakara, 2/150.

<sup>154</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 198.

açıklama olmaması ve İbn Abbâs'ın; "Allah'ın açıklamadığını siz de açıklamayın." sözü sebebiyle, bahsedilen haramlığın sabit olması için babanın, eşi ile cinsel ilişki kurup kurmamasının önemi olmadığını da vurgular.<sup>155</sup>

*El-Mebsût* sahibi, nikâh kelimesinin gerçekte, cinsel ilişki için kullanıldığından hareketle, konuya referans teşkil eden ayetin oğula, babanın cinsel ilişkide bulunduğu kadınla evlenmeyi yasaklamak konusunda bir delil olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte müellif, bahsi geçen cinsel ilişkinin helal olduğu şeklindeki bir sınırlamanın fazlalık olduğunu ve bu fazlalığın haber-i vahid ve kıyasla sabit olamayacağını belirterek anılan ayetin buna delalet ettiğini belirtir. Bu itibarla Serahsî, nikâhtan kastedilen gayenin akdin aksine cinsel ilişki olduğunu söyler.<sup>156</sup>

Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayete<sup>157</sup> göre, kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar,<sup>158</sup> *el-Mebsût*'ta yedisi nesebe, yedisi de başka bir nedene bağlı olarak toplam on dört grupta toplanmıştır.<sup>159</sup> Aynı taksimat, Serahsî'ye kaynaklık etmiş Hanefî hukukçu ve Kur'an yorumcusu Cessâs'ta da (ö. 370/981) göze çarpar.<sup>160</sup> Sözü edilen tasnif bahsedildiği şekliyle, Hanefî fıkıh ve hukuk doktrininin en önemli şahsiyetleri arasında yer alan ve özellikle mezhebin klasik sonrası döneminde oldukça etkili olan ismi Ebu'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) tefsirinde de karşımıza çıkmaktadır.<sup>161</sup>

Bu noktadan hareketle ifade edelim ki, nesepten dolayı haram kılınanların başında, konunun belirleyici naslarından biri olan "*Analarız size haram kılındı...*" ayetinden dolayı anneler gelmektedir. Fakat bir lafızla farklı iki yerde hem hakikî hem de mecazî manayı kastetmenin caiz olduğunu savunan usûlcüler, ayette geçen "أمهات" (ümmeât) "anneler" lafzının mecazen, baba tarafından babaanneleri veya anne tarafından anneanneleri de kapsadığını ifade ederek bütün bu zümrelerin zikredilen ayetin kapsamına girdiğini belirtirler. Ancak aksi görüş ileri sürenlere göre, babaanne ve

<sup>155</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 201; C. XXX, ss. 291-292.

<sup>156</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 205; C. IX, s. 117.

<sup>157</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>158</sup> Ayette zikredilen kadınlar; anneler, kız evlatlar, kız kardeşler, halalar, teyzeler, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sütanneler, süt kız kardeşler, kayınvalideler, kendileriyle zıfâf gerçekleşmiş olan eşlerin kızları, oğulların eşleri ve aynı anda bir nikâh altında bulunan iki kız kardeştir. Bkz. Nisâ, 4/23.

<sup>159</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 198.

<sup>160</sup> Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk.: Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, C. III, s. 65.

<sup>161</sup> Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddîn en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil)*, Thk.: Yûsuf Alî Bedîvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998, C. I, s. 345.

anneannelerle evliliğin haram oluşu icmâ ile sabittir. Çünkü ayette geçen lafzın anlamının karşılık bulunduğu kimseler anneler olup söz konusu ifade bütün annelere şamildir. Ayrıca, anılan ayetteki “أمهات” (ümmehât) “anneler lafzı, örfteki kullanılışında en yakın anneleri ifade ettiğinden, babaanne ve anneanneleri de hakiki olarak kapsamaktadır.<sup>162</sup>

Ayete göre, kendileri ile evliliğin haram olduğu ikinci grup kız evlatlardır. Bu kısımda da tıpkı annelerde olduğu gibi kızların kızları, erkek çocukların kızları şeklinde aşağıya doğru devam eden silsilenin nikâhının haram oluşu ayetle sabittir. Çünkü ayette geçen “بناتكُم” (benâtüküm) “kızlarınız” lafzı, mecazî olarak aşağıya doğru herkesi içine almaktadır. Ancak söz konusu görüşün aksini savunanlara göre, zikredilen kimselerle evliliğin haram oluşu icmâ ile sabittir.<sup>163</sup>

İlgili ayette kişiye nikâhı haram olanların üçüncü sırasında zikredilen zümre kız kardeşlerdir. Söz konusu grupla nikâhlanmanın tahrîm hükmünü doğurmasının illeti, ayette geçen “...kız kardeşleriniz de (size haram kılındı)...” ifadesidir. Buradan hareketle Serahsî’ye göre kız kardeşler; baba ve anne bir kız kardeş, baba bir kız kardeş ve anne bir kız kardeş olmak üzere üç gruptur. Anılan kimselerle evliliğin haram oluşu ise bahse konu ayet sebebiyledir. Çünkü müellife göre kardeş olma durumu, anne rahmindeki veya baba sulbündeki yakınlıktan ileri gelmektedir. Dolayısıyla ayetteki “أخواتكُم” (ehavâtüküm) “kız kardeşleriniz” lafzı, hakiki manada kullanılması hasebiyle bahsi geçen üç grup kız kardeşi de kapsamaktadır.<sup>164</sup>

Kendileriyle evlenilmesi haram olan kimselerin dördüncü kısmını halalar meydana getirmektedir. Kişinin, halasıyla nikâh bağı kurmasının haramlığı, ayetteki “عماتكُم” (ammâtüküm) “halalarınız” lafzıyla sabit olmuştur. Halanın annesinin haram kılınması ise Sünnet ve icmâ ile sabittir. Ayetteki söz konusu ifadenin kapsamına

<sup>162</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 198; C. XXX, ss. 290-291.

<sup>163</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, Thk.: Dr. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, C. III, s. 89; Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 198; Cessâs, *a.g.e.*, C. III, s. 65.

<sup>164</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 198.

babanın; baba ve anne bir kız kardeşleri, baba bir kız kardeşleri ve anne bir kız kardeşleri girmektedir.<sup>165</sup>

Konu ile ilgili ayette, beşinci sırada ifade edilen kategori teyzelerdir. Bu kısımda zikredilen kimselerle evliliğin haram oluşu, ayetteki “خَالَاتِكُمْ” (hâlâtüküm) “teyzeleriniz” lafzından kaynaklanmaktadır. Teyzenin annesinin haram kılınması ise Sünnet ve icmâ ile sabittir. Çünkü teyzenin annesi anneannedir. Bahse konu ifadenin kapsamına annenin; baba ve anne bir kız kardeşleri, baba bir kız kardeşleri ve anne bir kız kardeşleri de dâhil olmaktadır. Bu durumda “...amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helal kıldık.”<sup>166</sup> ayetinden hareketle amca, hala, dayı ve teyze kızlarıyla evlenmek caizdir.<sup>167</sup>

Evliliğin haram olduğu altıncı sınıf olarak merkez ayetin devamında “بَنَاتُ الْأَخِّ” (benâtü'l-eh) “erkek kardeş kızları” lafzıyla ifade edilen grup yeğenlerdir. Baba ve anne bir erkek kardeş kızları, baba bir erkek kardeş kızları ve anne bir erkek kardeş kızları, bu kavramın içine giren kimselerdir. Bunlardan aşağı olan kardeş çocukları ile evlenmenin yasaklığı Sünnet’le sabittir.<sup>168</sup>

Nesep yönünden kişiye nikâhı haram kılınanların son sırasında kız kardeş kızları bulunmaktadır. Kız kardeş kızlarıyla evlenilmesinin haram oluşunun sebebi, ayette geçen “بَنَاتُ الْأُخْتِ” (benâtü'l-üht) “kız kardeş kızları” ifadesidir. Söz konusu yasak kapsamına baba ve anne bir kız kardeş kızları, baba bir kız kardeş kızları ve anne bir kız kardeş kızları girmektedir. Sayılanlardan aşağı olan kardeş çocukları ile evlenmenin yasaklığı yine Sünnet’le sabittir.<sup>169</sup>

*El-Mebsût* sahibine göre, kadınlarla evlilik hakkındaki ebediyen haramlığın sabit olması yönünden sıhrî hısımlık soya dayanan akrabalık gibidir.<sup>170</sup> Nitekim Allah Teâlâ, nesep ile sıhriyeti bir araya getirerek “O, sudan bir insan yaratıp ondan soy sop ve hısımlık meydana getirendir. Rabbin her şeye hakkıyla gücü yetendir.”<sup>171</sup> buyurmuştur.

<sup>165</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 199; C. XXX, s. 291.

<sup>166</sup> Ahzâb, 33/50.

<sup>167</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 199; C. XXX, s. 292.

<sup>168</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.; C. XXX, s. 291.

<sup>169</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 199; C. XXX, ss. 291-292.

<sup>170</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, ss. 287-288.

<sup>171</sup> Furkân, 25/54.

Nesebin dışındaki bir nedene bağlı olarak kendileriyle evlenilmesi haram olanların başında sütanneler, sonrasında sütkız kardeşler gelmektedir. Bahsi geçen kimselerle evliliğin haram kılınışı, ayette geçen “...sütanneleriniz, sütkız kardeşleriniz de (size haram kılındı)...” ifadesiyle sabittir.<sup>172</sup> Müellifimiz Serahsî de bu konuyu, Hz. Peygamber’in “*Nesep yoluyla haram olan, süt emme yoluyla da haram olur.*”<sup>173</sup> hadisini referans göstererek özetlemiştir.<sup>174</sup>

Bu meyanda, kendisi de amelî açıdan Serahsî gibi Hanefî doktrini benimsemiş fakat itikadî planda Mutezile mezhebinin görüşlerini savunan, döneminin Arap dili ve belagati konusundaki otorite ismi müfessir Zemaşerî, (ö. 538/1144) tahrîm sonucunu doğurması bakımından nesep-radâ korelasyonunda, iki istisnanın varlığından söz eder. Buna göre bir kimse, eşiyle kurduğu cinsel ilişkiden (nesep) dolayı, oğlunun kız kardeşi ile evlenememesine rağmen süt emme yönünden böyle bir yasaklama ile karşı karşıya kalmaz. İkinci olarak ise bir kimse, nesepden dolayı kardeşinin annesi ile evlenemezken süt emme yönünden bu şekilde bir yasaklamaya muhatap olmaz.<sup>175</sup>

Ayete göre, kendileri ile evliliğin haram olduğu diğer bir grup kayınvalidelerdir. Buna göre, bir kimse bir bayanla evlendiğinde, evlendiği hanımın annesi doğal olarak o kişiye haram olur. Bu durumun yasaklanması, ilgili ayetteki “*أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ*” (ümmehâtü nisâiküm) “eşlerinizin anneleri” lafzı sebebiyledir.<sup>176</sup>

Serahsî’ye göre söz konusu haramlık, sadece nikâh akdiyle meydana gelir. Aynı zamanda müellifin, Hanefî mezhebinin bahse konu mesele hakkındaki bakış açısını da yansıtan bu görüşü, sahabeden Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Mes’ûd’un da görüşüdür. Serahsî, mezhebin bu konudaki görüşünün dayandırıldığı ve Abdullah b. Ömer’in Hz. Peygamber’den rivayet ettiği “*Kim bir kadınla evlenirse, cinsel ilişki olsun veya olmasın, evlendiği kadının annesi o kimseye haram olur. Eğer*

<sup>172</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, ss. 287-288.

<sup>173</sup> Muhammed b. İsa b. Sevrâ b. Mûsâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, Thk.: Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1418/1998, C. II, s. 443; Ahmed b. Hanbel, C. V, s. 240; Buhârî, Şehâdet, 7; Ebû Dâvûd, Nikâh, 7; İbn Mâce, Nikâh, 34; Müslim, Radâ’, 1; Nesâî, Nikâh, 49.

<sup>174</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 199.

<sup>175</sup> Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1407/1987, I, s. 494.

<sup>176</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 199.



*cinsel ilişki olmuşsa, evlendiği kadının kızı da kendisine haram olur.*<sup>177</sup> hadisini delil göstererek sahabeden Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit'in temellendirdiği ve başta İmam Şafî olmak üzere birçok müçtehidin savunduğu, kişinin eşiyle cinsi münasebet kurmadıkça kayınvalidesinin kendisine haram olmayacağı şeklindeki görüşün isabetli olmadığını savunur. Ayrıca, mezkûr ayette geçen “eşlerinizin anneleri” ifadesinin kapalı olduğunu dile getiren İbn Abbâs'ı referans gösteren müellifimiz, Şafîlerin sözü edilen meselede Allah'ın kapalı kıldığı bir ifadeyi daha da müphem hale getirdiklerini belirtir.<sup>178</sup>

İlgili ayette nesebin dışındaki bir nedene bağlı olarak kişiye nikâhı haram kılınanların dördüncü sırasında zikredilen zümre üvey kızlar yani kendileriyle zıfaf gerçekleşmiş olan eşlerin kızlarıdır. Sözü edilen grupla nikâhlanmanın tahrîm hükmünü doğurmasının illeti, ayette geçen “...kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarınızdan olup, evlerinizde bulunan üvey kızlarınız da (size haram kılındı)...” ifadesidir. Serahsî'ye göre bahse konu haramlık, ayetin ibaresi gereğince anne ile cinsel birliktelik olmadan gerçekleşmez. Çünkü ayette geçen “ربائب” (rabâib) “üvey kızlar” sözü “أمهات” (ümmeât) “anneler” anlamında kullanılmış bir ifade değildir. Dolayısıyla müellife göre söz konusu durumun pratik sonucu, erkeğin evlendiği eşinin annesinin, çiftler arasında cinsel ilişki gerçekleşmeden önce damadına görünmesinde bir sakınca bulunmamasına rağmen kişinin evlendiği eşinin önceki kocasından olan kızının, annesiyle cinsel ilişki meydana gelmeden önce üvey babasına görünmesinin caiz olmayışıdır.<sup>179</sup>

Sahabe arasında da tartışmaya medar olan, kendileriyle evlenen kadınların kızlarının haramlığı noktasında, annesiyle evlenen kızın, annesinin evinde olmasının koşul olarak gösterilip gösterilemeyeceği konusundaki Hz. Peygamber'in “Üvey kızım benim evimde kalmamış olsa bile Süveybe beni ve babasını emzirdiğinden dolayı bana yine helal olmazdı.”<sup>180</sup> hadisini ve müfessirlerin “hucr” kelimesine dair yapmış oldukları açıklamaları dikkate ve değerlendirmeye alan Hanefî ekolü üvey kızın,

<sup>177</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, C. VII, s. 259; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef*, Thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409/1989, C. III, s. 481; Tirmizî, Nikâh, 26.

<sup>178</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 199.

<sup>179</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y; C. XXX, s. 292.

<sup>180</sup> Ahmed b. Hanbel, C. XLIV, s. 245; Buhârî, Nikâh, 27; Ebû Dâvûd, Nikâh, 7; İbn Mâce, Nikâh, 34; Müslim, Radâ', 4; Nesâî, Nikâh, 44.

annesinin kocasına haram olabilmesi için üvey babasının evinde kalmasının şart olmadığını savunur.<sup>181</sup>

Müellifimiz Serahsî de üvey kızın, annesiyle birlikte annesinin kocasının evine girmesinin, dolaylı olarak üvey babasının himaye ve kontrolüne girmesini ifade ettiğini fakat kızın, kendi öz babasıyla kalması durumunda, annesinin sonradan evlendiği üvey babasının evinde ve himayesinde kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu meyanda, ayette geçen ve “ev, oda” anlamında kullanılan “hucr” ifadesinin koşul değil, evlenen bir kadının başka bir kocadan olan kızının, genellikle annesinin kocasının evinde bulunmasından dolayı, örfte mevcut olan bir durumun ifadesi olarak zikredildiğini açıklar. “...*Bununla birlikte, siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın...*”<sup>182</sup> ayetinde de benzer bir üslûbun olduğuna değinen Serahsî, itikâfta olan bir kimsenin, mescit veya başka bir mekanda eşiyle cinsel ilişkiye girmesinin haram olacağını, örfte de itikâfa mescitlerde girilmesinden dolayı ayette geçen “المساجد” (el-mesâcid) “mescitler” kelimesinin örfteki bahsi geçen duruma binaen kullanıldığını ifade eder.<sup>183</sup>

Serahsî, bir anne ile kızı arasındaki yakınlığın aynı kızın, halası ve teyzesine olan yakınlığından daha öncelikli olduğunu vurgulayarak Hz. Peygamber’in bir kadının, halası ve teyzesi üzerine nikâhlanmasını yasaklamasına<sup>184</sup> kıyasla, bir kimsenin anne ile cinsel birliktelik yaşamamış olsa bile anne ile kızını aynı nikâh altında birleştirmesinin caiz olmayacağını ifade eder. Fakat kocanın, anneyi cinsel ilişkiden önce boşaması veya kadının vefat etmesi halinde üvey kızla evlenmesi caiz olur. Bahsi geçen durumla alakalı olarak sahabeden Zeyd, kocanın hanımını cinsel birliktelik öncesi boşaması durumuna katılmakla birlikte, ölüm halinde mehrin tam olarak tahakkuk etmesinden dolayı nikâhın tamamlanmış olacağı ve söz konusu durumun, cinsel ilişki derecesinde olduğu yönünde görüş belirtmiştir. Serahsî ise sözü edilen haramlığın cinsel ilişki şartına bağlandığını, ölümün de zikredilen şartın yerine konmasının yalnızca rey ile olduğunu dile getirir. Buna ilaveten, rey ile şart koymanın caiz olmadığı gibi rey ile bir şartın yerine başka bir şartın ikame edilmesinin de geçerli olmayacağını ileri sürer.<sup>185</sup>

<sup>181</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200; C. XXX, s. 292; Cessâs, *a.g.e.*, C. III, s. 72.

<sup>182</sup> Bakara, 2/187.

<sup>183</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200; C. XXX, s. 292.

<sup>184</sup> Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, C. II, s. 18; Buhârî, Nikâh, 28; Dârimî, Nikâh, 13; Ebû Dâvûd, Nikâh, 13; Müslim, Nikâh, 4; Nesâî, Nikâh, 48.

<sup>185</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200.

Yukarıda zikredilen kategori içerisinde, kendileriyle evlenilmesi haram olan kimselerin beşinci kısmını oğulların eşleri teşkil etmektedir. Kişinin, oğlunun eşiyle evlenmesinin haram oluşu, ayetteki “حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ” (halâilü ebnâiküm) “oğullarınızın karıları” lafzından kaynaklanmaktadır. Bu itibarla, cinsel ilişki olsun olmasın, oğlun hanımı babaya haramdır.<sup>186</sup> Zira ilgili ayette oğulların eşleri için kullanılan lafız etimolojik olarak söz konusu haramlığı açıkça ortaya koymaktadır.<sup>187</sup>

Sütoğlun hanımının, babaya haram olup olmayacağı ile ilgili olarak Hanefî mezhebinin konu hakkındaki görüşünü Hz. Peygamber’in “*Nesep yoluyla haram olan, süt emme yoluyla da haram olur.*”<sup>188</sup> hadisinden yola çıkarak delillendirme yoluna giden Serahsî, nesep ile süt emme arasındaki ilişkiyi değerlendirerek meseleyi ele alır. Nitekim müellif, nesep açısından öz oğlun evlendiği hanımın, oğlun babasına haram olduğu gibi aynı şekilde süt emme cihetinden, sütoğlun nikâhladığı eşin de oğlun babasına haram olacağını belirtir.<sup>189</sup> Buna karşılık sütbabalığın, nikâhı haram kılmayacağı esasını benimsemesi sebebiyle sütoğlun hanımının da babaya haram olmayacağı yönünde görüş ortaya koyan İmam Şafî, ayette geçen “مِنْ أَصْلَابِكُمْ” (min eslâbiküm) “kendi sulbünüzden” ibaresinde söz konusu olan kayıtlamayı delil göstererek iddiasını sürdürür.<sup>190</sup>

Yukarıda İmam Şafî’nin ileri sürdüğü görüşe itiraz sadedinde fikir beyan eden Serahsî başta olmak üzere Hanefî fukahâsı, evlat edinme uygulamasının “*Onları babalarına nispet ederek çağırın.*”<sup>191</sup> ayeti ile nesh edilmesinden hareketle konuya medar olan ayette yer verilen “مِنْ أَصْلَابِكُمْ” (min eslâbiküm) “kendi sulbünüzden”

<sup>186</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200.

<sup>187</sup> Zikredilen ayette oğulların eşleri için kullanılan “حَلَائِلُ” (halâil) lafzı; zevce, eş anlamına gelen ve aynı zamanda kadının oğula helal olduğuna delalet eden “الْحَلِيلَةُ” (el-halîle) kelimesinden türemiş cemî’ (çoğul) bir isimdir. Aynı zamanda bahse konu ifade, kadının oğlun yatağına girmesinin, oğlun da kadının yatağına girmesinin helal olduğunu gösteren ve girme, gelme, yerine geçme anlamlarına gelen “الْحُلُولُ” (el-hulûl) kelimesinden türemiş bir kelimedir. Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200.

<sup>188</sup> Ahmed b. Hanbel, C. V, s. 240; Buhârî, Şehâdet, 7; Ebû Dâvûd, Nikâh, 7; İbn Mâce, Nikâh, 34; Müslim, Radâ’, 1; Nesâî, Nikâh, 49; Tirmizî, Radâ’, 1.

<sup>189</sup> Müellifin, nesepin dışındaki bir nedene bağlı olarak kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar içerisinde zikrettiği “sütoğulların eşleri” bahse konu tasnifin altıncı bölümünü oluşturur. Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200.

<sup>190</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200; C. XXX, s. 292.

<sup>191</sup> Ahzâb, 33/5.

tahsisinden maksadın, evlat edinme yoluyla sahip olunan oğlun hanımının babaya helal olduğunu açıklamak şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur.<sup>192</sup>

Serahsî, Arapçadaki “الإبن” (el-ibn) “oğul” kelimesinin mecazî olarak, altında bulunan bütün fertleri kapsayacağını ve dolayısıyla oğlun hanımının, oğlun babası ile evlenmesinin haram olduğu gibi aynı şekilde torunun ve aşağıya doğru bütün torunların hanımının da baba ile evlenmesinin haram olacağını belirtir. Dile getirdiği bu görüşü temellendirmek için meseleyi baba açısından ele alan müellifimiz “*Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin...*”<sup>193</sup> ayetinin ifade ettiği, babanın nikâhı altında bulunan kadınların babanın oğluna haram olduğu hükmünün, baba ve anne tarafından meydana gelen aşağıya doğru bütün öz-üvey torunlar için de geçerli olacağına dikkat çeker.<sup>194</sup> Serahsî söz konusu durumun Arapçadaki “الأب” (el-eb) “baba” ifadesinin mecazî olarak tıpkı “الإبن” (el-ibn) “oğul” kelimesinde olduğu gibi altında bulunan bütün fertleri kapsamaması sebebiyle meydana geldiğini açıklar.<sup>195</sup>

Ahvâlî’ş-Şahsiyye kaynaklarında genellikle geçici evlilik engelleri arasında sayılan,<sup>196</sup> fakat müellifin eseri *el-Mebsût*’ta nesebin dışındaki bir nedenden dolayı kendileriyle evliliğin haram olduğu son sınıf olarak bahsettiği; bununla birlikte radâ (süt emme) bahsinin “geçici evlilik engelleri”<sup>197</sup> alt başlığında da yer verdiği ve konuya kaynak teşkil eden ayetin devamında zikredilen kategori, aynı nikâh altında toplanması haram olan iki kız kardeştir. İki kız kardeşin bir arada nikâhlanmasının haram oluşu, ilgili ayette geçen “أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ” (en tecme’û beyne’l-uhteyn) “iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz” ifadesinin mercii olarak ayetin başında geçen

<sup>192</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 200; C. XXX, s. 292.

<sup>193</sup> Nisâ, 4/22.

<sup>194</sup> Serahsî’nin, nesebin dışındaki bir nedene bağlı olarak kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar içerisinde zikrettiği “üvey anneler” söz konusu taksimatın son bölümünü teşkil eder. Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 201.

<sup>195</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 201.

<sup>196</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmu’l-Ahvâlî’ş-Şahsiyye fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire 1357/1938, s. 52; Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>197</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, s. 289.

“حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ” (hurrimet aleyküm) “size haram kılındı” ibaresinin takdir edilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>198</sup>

Serahsî, sözü edilen ayette geçen “أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ” (en tecme’û beyne’l-uhteyn) “iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz” ifadesinden maksadın, kendileriyle yatağa girmek suretiyle iki kız kardeşi bir arada bulundurmamak olduğunu söyler. Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kimse için, suyunu (menisini) iki kız kardeşin rahminde toplaması helal olmaz.”<sup>199</sup> hadisiyle konu hakkındaki görüşünü destekleyen müellif, söz konusu haramlığın cariyeye mülkiyeti yoluyla kardeş cariyelerle kurulan ilişki için de geçerli olacağını ifade eder.<sup>200</sup>

İki kız kardeşle aynı anda gerçekleştirilen bir nikâh akdinin sonucunda her ikisinin de nikâhının batıl olacağını dile getiren Serahsî, bu duruma gerekçe olarak bahsi geçen akde konu olan iki kız kardeşten birinin nikâh esnasında bizatihi karşılığının bulunmadığını söyler. Ayrıca nikâhın mülkiyet meydana getiren bir akit olduğundan hareketle sözü edilen akdin, kurulum aşamasında bilinmeyen bir kimse hakkında sabit olamayacağını ileri sürer. Serahsî, iki kız kardeşe aynı anda farklı nikâh kıyılmasının da birbirlerine üstünlükleri bulunmaması sebebiyle, konuya medar olan ayet muvacehesinde geçersiz sonuç doğuracağını savunur. İki kız kardeşten biriyle daha önce evlenilmesi durumunda ise ilgili ayetin hükmüne muhalefet söz konusu olmadığından dolayı ikincinin nikâhının geçerli olmayacağını ve aralarının tefrik edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>201</sup>

Müellif, Hz. Peygamber’in nesep yoluyla haram olan bir kimsenin süt emme yoluyla da haram olacağını ifade ettiği hadisinden<sup>202</sup> hareketle bir kişinin, süt emme yoluyla birbirinin mahremi olan iki kadını birlikte nikâhlanmasını ya da eşinin sütkardeşiyle aynı anda evlenmesini veya evlenme ihtimalini de bahse konu ayete kıyas

<sup>198</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 201.

<sup>199</sup> Cemalüddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyleî, *Nasbu’r-Râye li Ehâdîsi’l-Hidâye*, Thk.: Muhammed Avvâme, Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut 1418/1997, C. III, s. 168. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, C. XLIV, s. 245; Buhârî, Nikâh, 27; Ebû Dâvûd, Nikâh, 7; İbn Mâce, Nikâh, 34; Müslim, Radâ’, 4; Nesâî, Nikâh, 46.

<sup>200</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 201; C. XIII, s. 159.

<sup>201</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>202</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, C. V, s. 240; Buhârî, Şehâdet, 7; Ebû Dâvûd, Nikâh, 7; İbn Mâce, Nikâh, 34; Müslim, Radâ’, 1; Nesâî, Nikâh, 49; Tirmizî, Radâ’, 1.

ederek değerlendirir.<sup>203</sup> Bu bağlamda, bir erkeğin eşinin halası, teyzesi, kız kardeşinin kızı ve erkek kardeşinin kızı da bahsi geçen kadının kardeşi hükmündedir. Nitekim Hz. Peygamber'in konu hakkındaki “*Kadın; halası, teyzesi, kız kardeşinin kızı ve erkek kardeşinin kızı üzerine nikâhlanmaz.*”<sup>204</sup> sözü, meseleye kaynaklık eden rivayetlerdendir.<sup>205</sup>

Serahsî “geçici evlilik engelleri” başlığı altında bahsettiği, kendileriyle evlenilmesi geçici olarak haram kılınan ikinci grup hakkındaki değerlendirmede, bir erkeğin dört kadınla evli iken onlardan birinden ayrılmadıkça başka bir kadınla evlenmesinin haram kılındığını ve bu durumun “...ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın...”<sup>206</sup> ayeti ve dörtten fazla kadını aynı nikâh altında tutmanın haramlığı konusundaki icmâ ile sabit olduğunu söyler.<sup>207</sup>

Şemsü'l-Eimme Serahsî'ye göre, hür kadınla evli olan bir erkeğin, söz konusu kadından ayrılmadıkça cariye ile evlenmesi haramdır. Sözü edilen yasak, Hz. Peygamber'in “*Hür kadın üzerine cariye ile evlenilmez.*”<sup>208</sup> hadisi ile sabittir. Müellif konu hakkındaki İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin, eseri *el-Asl*'daki görüşünü de aktarır. Buna göre, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) dışındaki âlimler, -hür kadın bu duruma razı ola bile- böyle bir evliliğin sahih olmayacağı noktasında görüş birliği içerisindeyler. Bu meyanda, meseleye Hanefî mezhebi açısından yaklaşıldığında, buradaki haramlığın kadından değil, dinin konu hakkındaki hükmünden kaynaklandığını söylemek mümkündür.<sup>209</sup>

Bir kadınla eşi olduğunu zannederek cinsel ilişki kuran bir kimse, iddeti bitinceye kadar o kadının kız kardeşi ile evlenemez. Çünkü nikâhın sonuçlarından biri olan iddet, tahrir hükmünü doğurması açısından nikâhın bizatihi kendisi gibidir. Bu bağlamda, başka bir erkeğin nikâhı altında olan veya ondan iddet bekleyen eşi ile iddeti bitinceye kadar evlenmek de “...evli kadınlar (da size) haram kılındı...”<sup>210</sup> ve

<sup>203</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 204.

<sup>204</sup> Ahmed b. Hanbel, C. XXII, s. 470; Dârimî, Nikâh, 10; Ebû Dâvûd, Nikâh, 13; Müslim, Nikâh, 4; Tirmizî, Nikâh, 31.

<sup>205</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, s. 289.

<sup>206</sup> Nisâ, 4/3.

<sup>207</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, s. 289.

<sup>208</sup> Abdurrezzâk, *a.g.e.*, C. VII, s. 265; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 285; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, C. III, s. 467.

<sup>209</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, s. 289.

<sup>210</sup> Nisâ, 4/24.

“...Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın...”<sup>211</sup> ayetlerinden hareketle haramdır.<sup>212</sup>

Müellife göre, bir kimsenin mükâtebe<sup>213</sup> yaptığı cariyesi ile evlenmesi haramdır. Bu erkeğin mükâtebe sona erip, cariyesiyle evlenmedikçe yahut mükâtebe bedelini ödemekten aciz kalmadıkça, bahse konu cariyeyle cinsel ilişki kurması da caiz değildir. Müşrik kadınlarla müslüman bir erkeğin evlenmesi de haramdır. Fakat müşriklerin birbiriyle evlenmeleri “...odun taşıyarak karısı da...”<sup>214</sup> ayetinden istidlâl edilerek Hanefî mezhebine göre geçerlidir. Zira Ebû Leheb ile karısının arasında nikâh olmasaydı Allah Teâlâ onun için “karısı” ifadesini kullanmazdı. Ayrıca Hz. Peygamber’in konu hakkında “*Ben meşru olmayan ilişkiden değil, nikâhtan dünyaya geldim.*”<sup>215</sup> buyurması, İslâm’a birlikte giren eşlerin arasını ayırmayıp onların evliliklerini onaylaması ve dolayısıyla nikâhlarını yenilemelerini emretmemesi de buna işaret eder. Bu itibarla, müşrik kadınlarla sadece müslüman erkeklerin evlenmeleri haramdır.<sup>216</sup>

“Evlenme engelleri” başlığı altında kaynaklarımızda hüküm istinbat edilen ayetlerden biri olan “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah’ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah, (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>217</sup> ayetine dair yorumunda ise Serahsî, bu ayetin Evtâs Savaşı’ndaki esirler hakkında indiğini, eşlerden birinin esir edildiği zaman Hanefîlere göre ülke ayrılığı, Şafîlere göre ise esirlik sebebiyle aralarında ayrılık meydana geleceğini söyler. Fakat bu savaşta kadınların kocalarıyla beraber esir alındığını ve bahsedilen ayet sebebiyle eşler arasında ayrılığın vuku bulmayacağını

<sup>211</sup> Bakara, 2/235.

<sup>212</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, s. 289.

<sup>213</sup> Mükâtebe: Kölenin çalışarak, belirli bir bedeli ödemesi üzerine azat olması konusunda efendisi ile arasında yapılan akittir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, *a.g.e.*, C. VIII, s. 2 v.d.

<sup>214</sup> Tebbet, 111/4.

<sup>215</sup> Abdurrezzâk, *a.g.e.*, C. VII, s. 303; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 307; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, C. VI, s. 303; Taberânî, *a.g.e.*, C. X, s. 329.

<sup>216</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, s. 289.

<sup>217</sup> Nisâ, 4/24.

belirtir. Bu görüşünü desteklemek üzere de sözü edilen esirler hakkında Hz. Peygamber'in habercisinin o gün “*Dikkat edin! Esirlerden hamile olanlara doğum yapana kadar, hamile olmayanlara da bir hayız geçerek istibra yapana kadar cinsel temasta bulunulmayacaktır.*”<sup>218</sup> şeklinde bir duyuruda bulunduğunu nakleder.<sup>219</sup>

Serahsî, yukarıda zikredilen ayetin “...evli kadınlar (da size) haram kılındı...” kısmını izah ederken, mefkûd (kaybolmuş kimse) bahsi bağlamında yaptığı yorumda, kocasının ölüm haberinin kendisine ulaştırılıp iddet bekledikten sonra evlenen kadının ilk kocasının sağ olarak dönmesi durumunda, kadının ilk kocasına döndürülüp diğeri ile arasının tefrik edileceğini belirtir. Bu tefriğe, kadının evli iken bir başkası ile evlendiğini ortaya çıkaran bir gelişme olduğu için ilk kocanın sağ olarak dönmesi durumunun sebep teşkil edeceğini ifade eder. Bu durumda, evli bir kadının kendisiyle evlenilmesi helal olmayan kişilerden olmasından hareketle söz konusu kadının, kocası dışındakiler açısından evlenilmesi haram kimselerden olduğunu ve anılan ayetin bu gerçeğe işaret ettiğini belirtir.<sup>220</sup> Bu itibarla, başka bir erkeğin nikâhlı eşi veya ondan iddet bekleyen eşi ile iddeti bitinceye kadar evlenmek haramdır.<sup>221</sup>

Müellifimiz, bahse konu ayetin yukarıda müzakere edilen bölümünün devamında gelen “*كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ*” (Kitâbellâhi aleyküm) “(Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır.” ifadesindeki “kitap” ibaresinin “hüküm” anlamında kullanıldığını özellikle belirtir.<sup>222</sup>

Bu noktaya kadar kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar sayıldıktan sonra kendisine atıfta bulunulan ayette geçen “...*Bunların dışında kalanlar ise size helal kılındı...*” kaydından hareketle, zikredilenlerin dışında kalan kadınlarla evlenmenin caiz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>223</sup>

Kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar konusunun belirleyici naslarından biri olan “*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*

<sup>218</sup> Ahmed b. Hanbel, C. XVIII, s. 341; Dârimî, Talâk, 18; Ebû Dâvûd, Nikâh, 45; Beyhakî, a.g.e., C. V, s. 538; Zeyleî, a.g.e., IV, s. 252.

<sup>219</sup> Serahsî, a.g.e., C. V, s. 52.

<sup>220</sup> Serahsî, a.g.e., C. XI, s. 37.

<sup>221</sup> Serahsî, a.g.e., C. XXX, s. 289.

<sup>222</sup> Serahsî, a.g.e., C. XX, s. 138.

<sup>223</sup> Serahsî, a.g.e., C. XXX, s. 292; Cessâs, a.g.e., C. III, s. 80; Neseî, a.g.e., C. I, s. 348; Mâturîdî, a.g.e., C. III, s. 111; Zemahşerî, a.g.e., C. I, s. 497.



*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.*"<sup>224</sup> ayetini değerlendiren Serahsî, Allah Teâlâ'nın bu ayette putperestleri ehl-i kitaptan sonra anmasını delil göstererek burada kastedilenlerin, ehl-i kitaptan müslümanlığı tercih edenler olamayacağını, aksine müşrik kelimesinin hiçbir şekilde ehl-i kitabı kapsamı altına alamayacağını belirtir.<sup>225</sup>

Müellifimiz, konu ile bağlantılı olan "*...Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir...*"<sup>226</sup> ayetini referans gösterip böyle bir evliliğin caiz olmadığını ve bu görüşüne dayanak olarak, ehl-i kitaptan olan bir kadının nihayetinde putperest olduğunu öne süren İbn Ömer'in "*İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin...*"<sup>227</sup> ayetinde kastedilenlerin, ehl-i kitaptan müslümanlığı seçenler olduğu yorumunun kabul edildiğinde, ehl-i kitap kadının özellikle zikredilmesinin bir anlamı kalmayacağını ifade eder. Serahsî bu noktada, müslüman olduğu zaman ehl-i kitap olmayan bir kadınla da evlenmenin helal olduğunu söyler. Bu içtihadını da Huzeyfe b. Yemân ve Ka'b b. Mâlik'in Yahudi olan kadınlarla yaptıkları evlilikleri örnek göstererek temellendirir.<sup>228</sup>

*...Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir...*"<sup>229</sup> ayetini yorumlayan İmam Şafîî, bahse konu ayette "muhsan olanlar" şeklinde zikredilen sınıfın hür kadınlar anlamına geldiğini ve ehl-i kitap olan kadınla evliliğe, kadının özgür olması koşuluyla cevaz verildiğinden yola çıkarak cariye bu ayetin hükmü altına girmeyeceğini ileri sürer. Ancak "*İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin...*"<sup>230</sup> ayetinden hareketle, tıpkı mecusi kadın gibi ehl-i kitap cariye ile de evlenmenin

---

<sup>224</sup> Bakara, 2/221.

<sup>225</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 210.

<sup>226</sup> Mâide, 5/5.

<sup>227</sup> Bakara, 2/221.

<sup>228</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 210; C. XXX, s. 289.

<sup>229</sup> Mâide, 5/5.

<sup>230</sup> Bakara, 2/221.

kesinlikle caiz olmayacağını, zira cariye'nin küfrünün, küfrün bir takım sonuçlarını ağırlaştıracağını ve bunun en önemli yansımasının kölelik olduğunu ifade eder.<sup>231</sup>

Şemsü'l-Eimme, İmam Şafî'nin yapmış olduğu bu çıkarıma mukabil olarak, ehl-i kitap olan cariye'nin, müslüman cariye'ye kıyas edilerek mülkiyet yoluyla helal olduğu gibi nikâh yoluyla da helal olacağını, mecusi kadın gibi nikâh yoluyla helal olmayan kadınların ise mülkiyet yoluyla da helal olmayacağını belirtir. Serahsî'nin bu konuda ehl-i kitap ve diğer unsurlarla nikâh bağı kurmak ile aynı zümrelerin kestiği hayvanların yenilip yenilemeyeceği konusundaki dinî hükümlerin mukayesesinden yaptığı istidlal dikkat çekicidir. Nitekim bu istidlalden hareketle Serahsî, bir mecusinin kestiği yenilemiyorsa, o halde onunla nikâh bağı kurmak ta caiz değildir hükmüne ulaşır. Dolayısıyla müellif, kestiğinin helal olması konusunda hür ya da cariye olan ehl-i kitap kadının durumunun, nikâh meselesinde olduğu gibi tıpkı müslüman kadının durumuna benzediğini söyler.<sup>232</sup>

Ayrıca Serahsî, yukarıda yer verilen ayette geçen “muhsan kadınlar”dan maksadın, İmam Şafî'nin dile getirdiğinin aksine iffetli olan ehl-i kitap kadınlar olduğunun söylenmesinden dolayı ilgili ayetin hükmünün, hür olan kadınları kapsadığı gibi cariyeleri de içine alacağını savunur. Müellif, ayet hakkındaki İmam Şafî'nin yapmış olduğu değerlendirmenin -isabetli olduğu müsellem olsa bile- hür olan ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin mubah kılınmasının, cariye olan kadınlarla evlenmenin haram olmasına delil teşkil etmeyeceğini zikreder. Bu itibarla Serahsî, sözü edilen durumun evlâ olanı açıklama cihetinde olduğunu, ayetteki “müşrike” sözünün ehl-i kitap olan kadını kapsamadığını ifade eder. Dolayısıyla, söz konusu kelimenin kendine özel bir ıstılahı bulunduğunu ve Allah Teâlâ'nın “*Kitap ehlinden inkâr edenler ile Allah'a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi.*”<sup>233</sup> ayeti ile müşrikleri ehl-i kitap üzerine atfettiğini belirtir.<sup>234</sup>

Serahsî, bahse medar olan ayetin “...*İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin...*”<sup>235</sup> kısmını değerlendirirken, zimmî bir erkeğin hür bir müslüman kadınla evlenemeyeceğini, aksi takdirde aralarının tefrik

<sup>231</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 110.

<sup>232</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, ss. 110-111; C. XXX, s. 290.

<sup>233</sup> Beyyine, 98/1.

<sup>234</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, ss. 110-111; C. XXX, s. 290.

<sup>235</sup> Bakara, 2/221.

edilmesi gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'in “İslâm üstün gelir, O'na üstün gelinmez.”<sup>236</sup> hadisiyle görüşünü temellendiren müellif, bahsedilen uygulamanın İslâm'ın başlangıcında cari olduğunu fakat sonrasında, müslüman bir kadının kâfir bir erkekle evlenmesinin tecviz edilmediği hükmünün dinde yerleştiğini ifade ederek, bu durumda olan erkek ve kadının aralarının ayrılması gerektiğini dile getirir. Buna göre, taraflar arasında cinsel ilişkinin gerçekleşmesi durumunda erkeğe; edebe aykırı davranmak, müslümanları küçümsemek ve kendisine yasak olan bir fiili işlemek sebebiyle 40 değnekten az olmak üzere bir ceza uygulanacağını, kadının ve helal olmayan bir eyleme yardım etmesinden dolayı, aralarını yapan kişinin de tazir edileceğini nakleder.<sup>237</sup>

Fıkıh literatüründe evlenme engelleriyle birinci dereceden ilgili olmamalarına rağmen dolaylı ilişkilerinden dolayı konu bağlamında yer verilen bir takım ayetler daha vardır. Binaenaleyh tezin sınırlılığı gereği mevzubahis ayetler, evlenme engelleri başlığı altında ele alınmamış olup birinci dereceden ilişkili oldukları konu başlıkları dâhilinde inceleneceklerdir. Söz gelimi literatürde evlenme engelleri başlığı altında da referans verilen Bakara Sûresi'nin 228. ayeti, birinci dereceden talâk konusuyla alakalı olduğundan, tekrara düşmemek adına bu kapsamda değerlendirilmiş ve dolaylı ilgisi olan evlenme engelleri bahsinde bilerek değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.<sup>238</sup>

### 3- EVLİLİĞİN NETİCELERİ

Şartlarına uyularak gerçekleştirilen evlenme akdi tarafları bağlayıcı bazı sonuçlar doğurur. Bahse konu sonuçlar İslâm Hukukçuları tarafından “evliliğin neticeleri” başlığı altında incelenmiştir. Sözü edilen ana başlık ise genellikle “kocanın eşine (ya da eşlerine) karşı sorumlulukları” ve “kadının eşine karşı sorumlulukları” alt başlıklarıyla detaylandırılmıştır. Kocanın eşine karşı sorumlulukları bahsinde mehir, nafaka, -birden fazla hanımı var ise- eşleri arasında adaleti gözetme ve hanımına karşı iyi muamelede bulunma; kadının eşine karşı sorumlulukları başlığında da dinin öngördüğü sınırlar çerçevesinde kocasına itaat etme, kocasının evinde ikamet ve onu

<sup>236</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Thk.: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, C. IV, s. 371; Buhârî, Cenâiz, 78; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VI, s. 338; Zeyleî, *a.g.e.*, C. III, s. 213.

<sup>237</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 45.

<sup>238</sup> Konu bağlamında diğer örnekler için bkz. Bakara, 2/234; Talâk, 65/4.

gözetme, -dinin ruhsat verdiği durumlar dışında- kocasının iznini almaksızın evden ayrılmama konuları işlenir.<sup>239</sup> Biz de literatürde ilgili başlıklar altında referans verilen ayetlere ilişkin Serahsî'nin değerlendirme ve yorumlarını bu tasnife uygun olarak ele alacağız.

### 3.1- Kocanın Eşine Karşı Sorumlulukları

#### 3.1.1- Mehir

İslâm hukuk literatüründe ecr, tavl, saduka, nihle ve farîza gibi kavramlarla da ifade edilen mehir, İslâm evlenme hukukunun kocaya yüklediği bir sorumluluk olup erkeğin evlenirken kadına verdiği veya taahhüt ettiği para ya da maddi değeri içeren maldır. Kadına verilmesi gereken maddi değeri sembolize etmekle birlikte mehir, özünde kadına verilmesi gereken manevi değeri sembolize eder. Bu açıdan Hristiyanlık'ta olduğu üzere erkeklerin, kadınların evlenmek üzere biriktirdikleri paraya veya mala değil, bizzat kadının kendisine olan rağbetini ön plana çıkarmayı amaçlayan bir hususiyeti haizdir. Bu hususiyeti itibarıyla mehir, İslâm dininin kadına verdiği değerlerin en önemli göstergelerinden biridir.<sup>240</sup>

Kur'an-ı Kerim'de Nisâ Sûresi'nin 4. ve 24. ayetlerinde ifadesini bulan mehrin, asgari miktarı hususunda farklı görüşler olmakla birlikte<sup>241</sup> üst sınırı için bir ölçü tespit edilmemiştir.

Mehir, nikâh sırasında belirlenip belirlenmemesi ve peşin veya vade ile ödenmesine göre kısımlandırılır. Eğer taraflar arasında bir "miktar" tespit edilmişse, sözü edilen mehre "mehr-i müsemma", herhangi bir belirleme söz konusu değil ise bu takdirde, kadının benzer vasıflarını taşıyan akrabasına ya da başka bir kadının mehrine göre bir değer tayin edilir ki buna da "mehr-i misil" denir. Ayrıca peşin olarak ödenen mehre "mehr-i muaccel", ödenmesi sonraya bırakılan mehre ise "mehr-i müeccel" adı verilir.

<sup>239</sup> Geniş bilgi için bkz. Döndüren, *a.g.e.*, ss. 219-271; Karaman, *a.g.e.*, ss. 230-237; Aydın, *a.g.e.*, ss. 31-35.

<sup>240</sup> Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 170; Hallâf, *a.g.e.*, s. 76; Döndüren, *a.g.e.*, s. 221; Karaman, *a.g.e.*, s. 232.

<sup>241</sup> Şafîî ve Hanbelîlere göre, mehrin asgari bir miktarı yoktur. Hanefîlerde söz konusu miktar en az on; Malikîlere göre ise en az üç gümüş dirhemdir. Bkz. Abdurrahman b. Muhammed İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, C. IV, s. 90; Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 80; Mâturîdî, *a.g.e.*, C. III, ss. 113-114; Zemahşerî, *a.g.e.*, C. I, s. 285.

Mehrin tamamı kadının hakkı olmakla birlikte, zifaf veya sahih halvetten önce evlilik koca tarafından sona erdirilirse bu durumda kadın, belirlenmiş olan mehrin yarısını alabilir. Eğer herhangi bir miktar belirlenmemiş ise kocanın boşadığı kadına “mut’a” (teselli hediyesi)<sup>242</sup> vermesi gerekir.

Sonuç olarak mehir, İslâm’ın kadına verdiği değerın sembolik bir anlatımını teşkil eder. Koca, zifaf veya sahih halvette bulunduğu eşine, her durumda -tespit edilmiş olsun veya olmasın- mehri vermekle yükümlüdür. Ancak karı-koca arasında cinsel ilişki veya cinsel ilişki ortamı sabit olmadan boşanma meydana gelirse, bu takdirde kadın tespit edilen mehrin yarısına hak kazanır. Eğer mehir belirlenmemişse koca üzerine, boşadığı eşine bir teselli hediyesi vermesi vacip olur.<sup>243</sup>

Müellifimiz Serahsî’ye göre, erkeğin kadına ödemekle yükümlü olduğu mehir borcu, dini yönden taraflar arasında kurulan bir akitle yürürlüğe girer. Mehir borcunun taraflar arasında bir akitle yürürlüğe gireceği ana tespiti üzerinden konuya giriş yapan Serahsî, diğer literatürde konu bağlamında pek de yer verilmeyen “...Mü’minlere, eşleri ve sahip oldukları cariyeleeri hakkında farz kıldığımız şeyleri elbette bilmekteyiz...”<sup>244</sup> ayeti bağlamında öne çıkardığı bir veçhe ile mevzuya devam eder.

Bu çerçevede ilgili ayetin ifade düzeninden çıkarsadığı, mehrin Cenab-ı Hakkın bizzat sahiplendiği bir hak olduğu sonucu dikkat çekici bir husustur. Ayetin siyâk-sibâk ilişkisinden hareketle mehri Hz. Peygamber haricinde nikâh yapan her erkeğe terettüp eden bir borç olarak temellendirmesi ise müellifimizin yorum biçimi ve yöntemi konusunda fikir verici ayrıntılar olarak kaydedilmelidir. Nitekim bu temellendirmeyi ayetin “...diğer müminlere değil de sadece sana has olmak üzere...” kısmının mefhumu muhalefetinden hareketle gündeme getiren Serahsî’nin, çıkarımını güçlendirmek üzere, hadis usûlü ilminde kendilerinden “muksirûn” olarak bahsedilen yedi sahabiden biri olan Ebû Saîd el-Hudrî’nin “*Rasulüllah’a ait olanlar dışında, mehirsiz ve tanıksız*

---

<sup>242</sup> Evlilik, mehrin miktarı belirlenmeden zifaf veya sahih halvetten önce kocanın fiiliyle son bulursa, kadına Bakara Sûresi’nin 236. ayetinde “mut’a” olarak ifade edilen teselli hediyesinin verilmesi erkek üzerine bir vecibedir. Eğer mehir belirlenmiş ise bu takdirde erkeğin kadına mut’a vermesi müstehap sayılmıştır. Bkz. el-Cezîrî, *a.g.e.*, C. IV, s. 120; Döndüren, *a.g.e.*, s. 230.

<sup>243</sup> Başkan, *a.g.e.*, ss. 39-40.

<sup>244</sup> Ahzâb, 33/50.

*nikâh olmaz.*”<sup>245</sup> hadisini de nakletmesi, yaptığı bir yorumu başka karinelerle de başka sağlam delillerle de destekleme hassasiyetine delil olarak öne sürülebilir.<sup>246</sup>

Görüldüğü üzere Serahsî, bir ayeti değerlendirirken ayetin ifade düzeninden siyâk-sibâk ilişkisine, ayetteki bir ifadenin mefhum-u muhalefetinden konuyla alakalı sahih ve sarîh rivayete kadar uzanan geniş bir perspektiften hareket etmektedir. Başka bir ifadeyle, hem metin içi bağlamı hem de metin dışı ilgili verileri dikkate alan bir yorum yöntemini işletmektedir.

Buradan hareketle ifade edelim ki Serahsî, bedele konu olan şeyin ancak yerine getirilmesi gerekli bir bedel karşılığında yasaklanabileceği çıkarımından yola çıkarak, bir kadının mehrini alıncaya kadar kocasını cinsel ilişkiden menedebileceğini, cinsel ilişki sonrası ise kendisine söz konusu mehri vermenin vacip olduğunu ve sözü edilen durumun, inkâr edilemeyecek bir biçimde Kur’an ayetleri ile açıkça ortaya konduğunu belirtir. Müellif, İmam Şafî’nin nikâha konu olan mülkiyetin ancak bir bedel karşılığında sabit olacağını ileri sürdüğü görüşünün aksine cinsel ilişkinin mülk üzerinde yapılan bir tasarruf olduğunu ve dolayısıyla nikâh sözleşmesinin bahsi geçen mülkiyetin önemini ortaya koymak için yalnızca mal karşılığında icra edilebileceğini ifade eder.<sup>247</sup>

Mehir bahsine ilişkin genel bir perspektif çizdikten sonra Serahsî’nin ayetler çerçevesindeki konuya ilişkin yaklaşımlarına göz atacak olursak, *el-Mebsût* sahibi konu hakkındaki Nisâ Sûresi’nde geçen “*Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin...*”<sup>248</sup> ayetindeki “*نِكَاحًا*” (nihleten) kelimesini açıklarken, zikredilen ifadenin ihsan ve hediye anlamlarını içinde barındırdığını ve ihsan yoluyla hak edilen şeylerde mülkiyet hakkının teslim alınmadan önce doğmayacağını belirtir.<sup>249</sup> Müellif, ayetin devamındaki “*...Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa onu da afiyetle yiyin.*” kısmının izahında ise bağış yoluyla alınan bir şeyin yenmesinin mubah oluşunun, bağış yapmanın caiz olduğuna delalet ettiğini ileri sürer.<sup>250</sup>

<sup>245</sup> Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 90; Dârekutnî, *a.g.e.*, C. IV, s. 313; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, C. IV, s. 15; Zeyleî, *a.g.e.*, C. IV, s. 93.

<sup>246</sup> Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 63.

<sup>247</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 64.

<sup>248</sup> Nisâ, 4/4.

<sup>249</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. III, s. 41.

<sup>250</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XII, s. 48.

Hanefî fakîh ve müfessir Cessâs, eseri *Ahkâmu'l-Kur'an*'da ilgili ayette geçen “نِحْلَةٌ” (nihleten) kelimesinin tefsirini yaparken, Katâde ve İbn Cüreyc'in rivayetinden hareketle söz konusu ifadenin “Allah'ın, evlenen erkeklere yüklemiş olduğu bir farz ve dini görev” anlamında kullanıldığını belirterek aynı mefhumun, miras ayetinin<sup>251</sup> sonunda geçen “فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ” (ferîdaten minellâh) ibaresinde de mevcut olduğunu dile getirir. Bununla birlikte Cessâs, bazı ilim çevrelerinde bahse konu ifadenin “hediye, hibe” manalarında kullanıldığını söyler.<sup>252</sup>

Cessâs, Allah'ın; evli bayanlara mehirlerinin verilmesini emrettikten sonra kadınların, mehrini henüz almadan kocasını bundan ibra etmesini yani mehir borcunu düşürme yoluyla mehrini almamasını veya kadının baskı ve zorlama olmaksızın mehrini kocasına hibe etmesini zikretme sebebini, -kadının isteyerek mehrinden vazgeçse bile- söz konusu mehri kadının erkeğe verme zorunluluğunun bulunmadığını göstermesi olarak açıklar. Müellif, bahse konu ayetin içerdiği anlamları izah ederken mehrin kadının hakkı olduğunu, dolayısıyla velinin mehir üzerinde herhangi bir hak talep edemeyeceğini, erkeğin eşine mehri kendiliğinden, güzellikle vermesi gerektiğini, kadının kocasına mehri hibe etmesinin caiz olduğunu ve kocanın da sözü edilen mehri almasının mubah olduğunu belirtir.<sup>253</sup>

Serahsî'den sonraki dönemlerde yaşamış Hanefî fakîh, usûlcü ve müfessir olan Ebu'l-Berakât en-Nesefî, eseri *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*'de yukarıda bahsi geçen ifadeyi “birine bir şey vermek, gönül rahatlığıyla birine bağışta bulunmak” anlamında ele alarak sözü edilen kelimenin öncelikle mastar olarak mansub kılındığını ve dolayısıyla konuya medar olan ayetin anlamının “Kadınlara mehirlerini gönül huzuruyla, isteyerek, içtenlikle ve bol bol verin.” şeklinde olacağını söyler. Diğer bir ihtimal olarak söz konusu ifadenin, muhataplardan hal olarak mansub kılındığını ve anlamın “Kadınlara mehirlerini gönülden isteyerek ve fazlaca vermek suretiyle yerine getirin” şeklinde olacağını belirtir. Son olarak ise ayetteki “نِحْلَةٌ” (nihleten) kelimesinin “صَدَقَاتٌ” (sudukât) kelimesinden hal olarak mansub olduğunu ve böylece mananın

---

<sup>251</sup> Nisâ, 4/11.

<sup>252</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 350.

<sup>253</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 351.

“Kadınlara mehirlerini gönül huzuruyla, içtenlikle ve cömertçe verilen bir mehir olarak verin” şeklinde olacağını ifade eder.<sup>254</sup>

Neseî, ayetin devamını tefsir ederken “...Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışlarsa...” ifadesinin mefhum-u muhalefetinden hareketle, kadının erkeğe mehri bağışlaması noktasında oluşabilecek bir baskı ve zorlama unsurunun varlığından söz ederek, bu konuda ihtiyatlı davranmanın gerekli olduğunu dile getirir. Müellif, mehrin kocaya bağışlanmasının “kendiliğinden ve gönül rahatlığıyla olma” şartına bağlandığını belirterek, bu görüşünü temellendirmek için zikredilen ayette, evlenmiş erkeklere hitaben “Eğer size hibe ederlerse” şeklinde bir ifadenin kullanılmadığını, bunun sebebinin de kadının eşine yapmış olduğu hibe eyleminin gönül hoşnutluğuyla yapıp yapılmadığını bildirmek olduğunu söyler.<sup>255</sup>

Serahsî, mehir başlığı altında incelenen, “evlenme engelleri” konusunda da yer verdiğimiz “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah’ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah, (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>256</sup> ayetini değerlendirirken ilk olarak ayetin “...Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık...” kısmından kastedilenin, eşler (hanımlar) olduğunu ve aynı ayetin sibâkında bulunan “...Bunların dışında kalanlar ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı...” ibaresinin de söz konusu değerlendirmeye dayanak teşkil ettiğini söyler. Ayette zikredilen “muhsin” ifadesinin ise “nikâhlayan kimse” anlamına gelen ism-i fail kalıbında bir kelime olduğunu belirtir.<sup>257</sup>

Müellifimiz, nikâhın mehir karşılığında kurulan ivazlı (bedelli) bir akit<sup>258</sup> olmasından hareketle ayetin “...Bunların dışında kalanları ise iffetli yaşamak ve zina

<sup>254</sup> Neseî, a.g.e., C. I, s. 330.

<sup>255</sup> Neseî, a.g.e., a.y.

<sup>256</sup> Nisâ, 4/24.

<sup>257</sup> Serahsî, a.g.e., C. V, s. 153.

<sup>258</sup> İslâm Hukuku’nda akitler, çeşitli açılardan bir takım kısımlara ayrılmıştır. Buna göre bir akit sözleşmesi, taraflardan birinin semeni (bedeli) elde ettiği, diğerinin de malın kendisinden faydalandığı bey’ ve icâre akdi gibi âkidândan her birine, aldığı veya sattığı şey karşılığında bir yükümlülük



*etmemek şartıyla, mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz, size helal kılındı...*” kısmının ifade ettiği anlamın “mal karşılığında kadınlar üzerindeki nikâh milkini istemeniz” şeklinde olacağını dile getirir. Müellife göre Arapçadaki “bâ” harf-i cerri, akitler bağlamında kullanıldığında genellikle sözleşme mahallinin bedeli olan vasıfla beraber bulunur. Dolayısıyla ayette geçen “بِأَمْوَالِكُمْ” (bi emvâliküm) ifadesindeki “bâ” harf-i cerri, nikâh akdindeki asıl bedelin mehir olduğuna delalet eder. Bunun delili de mehir kararlaştırılmadan evlenen kadının, mehri kesinleştirme talebinde bulunma hakkının mevcudiyetidir.<sup>259</sup>

Serahsî, mehrin evsafını ortaya koyarken ayette geçen “بِأَمْوَالِكُمْ” (bi emvâliküm) ifadesinden hareketle Kur’an’a göre mehrin, mutlak mal olarak şart koşulduğunu belirtir.<sup>260</sup> Müellife göre, mehre konu olabilecek malın en başta gelen özelliği ise mütekavvim<sup>261</sup> olmasıdır.<sup>262</sup>

Şafiî bilgilerinin çoğunluğu, yukarıda zikredilen ayetin “...Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin...” bölümünü delil getirerek Allah hakkının, kadından meşru olmayan yolla yararlanma karşılığında sabit olan zina haddinde cereyan ettiği gibi kadından nikâh akdinin bir sonucu olan faydalanma karşılığındaki kendisine ödenmesi gereken malda da oluşacağını belirtirler. Buradan hareketle de kadının, mehrini kocasına hibe etmesiyle veya henüz almadan kocasını bundan ibra etmesiyle yani mehir borcunu düşürme yoluyla mehrini almamasıyla, kadına ait olan mehir hakkının düşmeyeceğini ileri sürerler. Serahsî ise bu bağlamda, nikâhla elde edilen unsurun mal veya menfaat oluşunun pratik sonuç açısından, mehrin kadına ait bir hak olduğu realitesini

---

getiriyorsa, bu tür sözleşmelere “ivazlı akit” denir. Şayet bir akit sözleşmesi hibe, vasiyet, ariyet gibi taraflardan birine çıkar sağlayıp diğerine yalnızca yükümlülük getiriyorsa, bu tür sözleşmelere de “ivazsız akit” adı verilir. Bkz. Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübedî*, Thk.: Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., C. III, s. 327; Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, t.y., C. IV, s. 401; Kâsânî, *a.g.e.*, C. V, ss. 10-11; Serahsî, *a.g.e.*, C. XI, s. 147; C. XII, s. 88; C. XIV, s. 15; C. XVII, s. 178.

<sup>259</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 63.

<sup>260</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 81, 83, 106; C. XXI, s. 13; Cessâs, *a.g.e.*, C. III, s. 86; Neseî, *a.g.e.*, C. I, s. 348; Mâturîdî, *a.g.e.*, C. III, s. 112.

<sup>261</sup> Mütekavvim: Müslümanların faydalanmalarının helal ve serbest olduğu, iktisadî bir değer ifade eden, elde edilmiş, kazanılmış ve tasarruf konusu olabilecek maldır. Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 41.

<sup>262</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 90.

değiştirmeyeceğini ve kadının hibe, ibra etme vb. tasarrufları yoluyla, bu hakkı bizzat kendisinin düşürebileceğini ortaya koyar.<sup>263</sup>

Serahsî eseri *el-Mebsût*'ta, evliliğin bir sonucu olarak kadına verilmesi gereken mehre sonradan yapılan ilavenin de asıl mehir hükmünde olacağını vurgulayarak, konuya referans kaynağı olan ayetin "...*Mehir belirlendikten sonra onunla ilgili olarak uzlaştığımız şeyler konusunda size günah yoktur...*" kısmını delil gösterip buradaki mefhumun "Mehri belirlendikten sonra ayrıca kararlaştırdığımız fazlalıkta..." veya "Mehri belirlendikten sonra tayin ettiğiniz yeni mehirde..." şeklinde olacağını ileri sürer.<sup>264</sup>

Hanefî hukuk metodolojisinin mütekaddimûn döneminin son temsilcisi olduğu kabul edilen Kerhî'ye (ö. 340/952) göre söz konusu ayetin "...*mehirlerini verin...*" bölümü, nikâh akdinin icâre sözcüğüyle de kurulabileceğini ve evlenme ile elde edilen şeyin aslında menfaat olduğunu ifade eder. Bu sebeple Kerhî, Allah Teâlâ'nın sözü edilen ayette nikâh akdindeki bedeli ücret olarak isimlendirdiğini belirtip bu sözleşmenin icâre akdi niteliğinde olacağını iddia eder. Şemsü'l-Eimme ise bu görüşe itiraz sadedinde, böyle bir tesmiyenin doğru olduğunu teslim etmekle birlikte,<sup>265</sup> icâre akdinin dini yönden yalnızca süreli olarak kurulabileceğini ifade ederek söze başlar. Sonrasında da nikâh akdinin belli bir süre tayin etmeksizin, süresiz olduğunu ve hal böyleyken, bahse konu iki akit arasında mahiyet açısından zıtlıkların müşahede edildiğini ifade eder.<sup>266</sup>

Müellif, müzakere edilen ayetin "...*Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin...*" kısmını delil getirerek belli bir bedel (mehir) karşılığında geçici bir süre için kadından istifade etme prensibine dayanan mut'a nikâhını tecviz eden İbn Abbâs'a cevaben ortaya koyduğu kritikte ilk olarak, sözü edilen uygulamanın önceleri tatbik edildiği konusunda din bilginlerinin ittifakı olduğunu tasdik eder. Fakat sonrasında zikredilen hükmün usûl açısından ancak nesh edilinceye kadar cari olacağını ileri sürerek mut'a nikâhı uygulamasına karşı çıkar.<sup>267</sup>

---

<sup>263</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 62.

<sup>264</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 65, 87; C. XIII, s. 84.

<sup>265</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IX, s. 58.

<sup>266</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 61.

<sup>267</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 152.

Serahsî'ye göre, bir kimsenin kendisini evlendirmek üzere vekil ataması durumunda müvekkilin mehir olarak belirlenmesini emrettiği mal, takdir edildiği şekliyle kadına ödenmişse, kadının söz konusu mehri kabul etmesi gerekir. Bu durumda erkeğin, tayin ettiği vekili aracılığıyla sözü edilen ödemeyi yapmasının gerekliliği “...*Bunların dışında kalanları ise mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı...*” ayeti sebebiyledir.<sup>268</sup>

Serahsî, boşanma sürecinde mehrin konumunu belirleyen naslardan “*Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak mut'a verin. Bu, iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.*”<sup>269</sup> ayetini yorumlarken, bir kimsenin mehir belirlemeksizin evlenip cinsel ilişki gerçekleşmeden eşini boşaması durumunda kadının mut'aya hak kazanacağını vurgular. Müellife göre mut'a, kadının boşandığı kocasından bir teselli hediyesi ve hatıra değeri taşıyan, Hz. Âişe ve İbn Abbâs'tan gelen rivayetten dolayı, kadının namaz kılma ve dışarıya çıkma fonksiyonu göz önüne alınarak asgari bir yelek, bir başörtüsü ve bir adet dış elbise olarak takdir edilen kıyafettir. Bahsedilen üç parça elbise mut'anın en az miktarıdır.<sup>270</sup> Ayetin “...*(Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere-...*” kısmı da mut'ada kocanın durumuna itibar edileceğine delalet eder.<sup>271</sup>

Serahsî'nin de müntesibi olduğu Hanefî mezhebine göre mut'a farzdır. Bunun delili de yukarıdaki ayette geçen “*عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُفْتِرِ قَدْرُهُ*” (ale'l-mûsi'i kaderuhû ve ale'l-muktiri kaderuh) cümlesidir. Çünkü buradaki “*عَلَى*” (alâ) harf-i cerri farz için kullanılır. Ayrıca, müzakere edilen ayetteki “...*onlara mut'a verin...*” emri de vücûb içindir. Bu bağlamda Hanefîlerin ortaya koydukları başka bir delil de “*Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur.*”<sup>272</sup> ayetidir. Allah Teâlâ söz konusu ayetteki

<sup>268</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XIX, s. 118.

<sup>269</sup> Bakara, 2/236.

<sup>270</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 82; C. VI, s. 62; Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 144; Neseî, *a.g.e.*, C. I, s. 198; Zemahşerî, *a.g.e.*, C. III, s. 535.

<sup>271</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 63.

<sup>272</sup> Bakara, 2/241.

“لِلْمُطَلَّاتِ” (li’l-mütallekât) ibaresinin başındaki temlik ifade eden “lâm” harfinden dolayı mut’ayı boşanmış kadınlara izafe etmiştir. Ayetin devamındaki “حَقًّا” (hakkan) kelimesi ise mut’anın farz olduğuna işaret eder. Yine ayette geçen “عَلَى الْمُتَّقِينَ” (ale’l-müttekîn) terkiibindeki “عَلَى” (alâ) “üzerine” sözcüğü de sözü edilen farziyeti ifade eder. Mut’anın farz oluşunun bir başka delili de “*Ey iman edenler! Mü’min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda, onlara mut’a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.*”<sup>273</sup> ayetidir.<sup>274</sup>

Hanefilere göre, mehir belirlenmeden yapılan bir evlilikte boşamadan önce emsal mehir gündeme gelir. Bu durumda mehr-i mislin değeri mut’anın kıymetinden az ise kadına beş dirhemden aşağı olmayacak şekilde emsal mehrin yarısı verilir. İmam Şafî’ye göre, mehir tesmiye edilmeden yapılan bir evlilikte, boşamadan önce emsal mehir dikkate alınmaksızın kadına yalnızca mut’a verilir. Çünkü cinsel birliktelik öncesi meydana gelen boşama ile emsal mehrin hükmü kalkmış olacağından, bu noktadan sonra mehr-i misli dikkate alınmanın bir gereği kalmamıştır. Buna mukabil *el-Mebsût* sahibi ilk olarak, mehir tayin edilerek icra edilen nikâh akdinin hüküm açısından mehir belirlenmeksizin yapılan evlenme akdinden daha güçlü olduğunu belirtir. Sonrasında ise mehir isimlendirilerek kurulan nikâh akdinin boşama ile sonuçlanması halinde, mehrin yarısından fazlasının verilmesinin vacip olmadığını ileri sürerek mehir belirlenmeksizin yapılan evlilik sözleşmesinin neticesinin de hüküm yönüyle aynı şekilde olması gerektiğini söyler. Diğer taraftan, boşamadan sonra kadına verilecek olan mut’anın, emsal mehrin yarısından fazla olamayacağını dile getiren müellif, mehr-i mislin yarısı ile mut’anın değerinin eşit olması durumunda ise kadına mut’a verileceğini ifade eder.<sup>275</sup>

Serahsî, boşanma sürecinde mehrin konumunu belirleyen naslardan bir diğeri olan “*Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının ya da nikâh bağı elinde bulunanın*

<sup>273</sup> Ahzâb, 33/49.

<sup>274</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 61, 63.

<sup>275</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 82.

(kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler) sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah'a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”<sup>276</sup> ayetini değerlendirirken, bir kimsenin cinsel birliktelik öncesi eşini boşaması halinde, kadının belirlenen mehrin yarısını alacağını ve bu hükmün kıyasa muhalif olarak nasla sabit olduğunu söyler. Müellif, söz konusu durumun ilgili ayetten bağımsız olarak kıyasa göre felsefî altyapısını inşa ederken, cinsel ilişki olmadan yapılan boşamanın mehir hakkını ortadan kaldırması gerektiğini, buna gerekçe olarak da nikâh akdinin kurulma amacı olan kadının cinsel yönünden faydalanma vasfının, boşama sebebiyle herhangi bir değişikliğe uğramadan kadına geri döndüğünü belirtir.<sup>277</sup>

Serahsî, müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin de görüşünü aktardığı yukarıdaki ayet muvacehesindeki yorumunda, mehre yapılan ziyadenin asıl mehir hükmünde olacağını dile getirmesine rağmen sözü edilen ilavenin boşama durumunda tamamen düşeceğini ifade eder.<sup>278</sup>

İmam Şafî, bahsedilen ayetin “...kendilerine el sürmeden boşarsanız...” bölümünü delil getirerek, halvet durumunda mehrin gerekli olmayacağını vurgulayıp ayetteki “el sürme” ifadesinden maksadın cinsel ilişki olduğunu, halvet halinde de cinsel temasın bulunmadığını ileri sürer. Serahsî ise halvetten sonra, verilen mehrin geri alınmasının caiz olmadığını “Hem siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken onu nasıl (geri) alırsınız?”<sup>279</sup> ayeti ile delillendirir.<sup>280</sup>

Müellifimiz, bahse konu ayette geçen “...Ancak kadının ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka...” cümlesini değerlendirirken, nikâh bağı elinde bulunduran kimsenin, ayetin ibaresinden hareketle evlenme sözleşmesi konusunda tasarruf sahibi olan “koca” olduğunu zikreder. Buna göre, ayetin sözü edilen bölümünden maksat, kocanın cinsel temas olmadan yaptığı boşama sonucunda vermesi gereken yarım mehir yerine, belirlenmiş olan mehrin tamamını

---

<sup>276</sup> Bakara, 2/237.

<sup>277</sup> Serahsî, a.g.e., C. V, s. 14.

<sup>278</sup> Serahsî, a.g.e., C. V, s. 65, 87; C. XIII, s. 84.

<sup>279</sup> Nisâ, 4/21.

<sup>280</sup> Serahsî, a.g.e., C. V, s. 149.

vermesine; kadının da kocasını mehirden ibra etmesine yani mehir borcunu düşürme yoluyla mehrini almamasına teşviktir.<sup>281</sup>

Söz konusu ayetin devamındaki “...*Bununla birlikte (ey erkekler) sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah’a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır...*” bölümünü yorumlayan Serahsî, kişinin üzerinde hak olan bir şeyin istitâat ile kayıtladığını ifade eder. Dolayısıyla erkeğin, cinsel birliktelik yaşamadan boşadığı eşine, belirlediği mehrin tamamını vermesinin gücü dâhilinde olduğunu belirtip bu durumu, yapılması Allah tarafından teşvik edilen kısas hakkından vazgeçme haline kıyas eder.<sup>282</sup>

### 3.1.2- Nafaka

Sahih bir evliliğin koca tarafına yüklediği sorumluluklardan biri de nafakadır. İslâm Hukuku’nda koca karısının yiyecek, giyecek, mesken ihtiyaçlarını hatta sosyal ve ekonomik durumuna göre hizmetçi masraflarını bile karşılamak zorundadır. Daha da ötesi koca, karısını boşamış olsa bile iddet müddetince karısının asli ihtiyaçlarını yerine getirmekle mükelleftir. Kadının içtimaî seviyesine göre normal bir yaşam sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu ve kocanın da temin ile yükümlü olduğu şeylerin tümü nafaka kavramı kapsamındadır. Dolayısıyla nafakanın çerçevesi örf, adet ve günün şartlarına göre genişleyip daralabilecek niteliktedir.<sup>283</sup>

Temelini Bakara Sûresi’nin 233. ayeti ile Talâk Sûresi’nin 6. ve 7. ayetlerinden alan nafaka, kocanın karısına karşı en önemli sorumluluklarından biridir.<sup>284</sup> Nafakaya kaynak teşkil etmesi açısından Sünnet bağlamında Hz. Peygamber’in Hind’e “*Ebu Süfyân’ın malından örfe göre sana ve çocuğuna yetecek kadar al.*”<sup>285</sup> şeklindeki beyanı hükme temel teşkil eden verilerden biri olarak hatırlanabilir. Erkeğin eşinin nafakası ile yükümlü olmasının aklî gerekçesi ise kadının başka işlerden kendisini soyutlayarak tüm vaktini eşine hasretmesidir. Kadına verilmesi gereken nafaka miktarında taban alınacak ölçüye gelince, müellifimiz Serahsî’ye göre söz konusu miktar “...*(Bu durumda) -eli*

<sup>281</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 63; C. XII, s. 66.

<sup>282</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXVI, s. 148, 154.

<sup>283</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>284</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 181; C. XXX, s. 256; Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, ss. 231-232; Hallâf, *a.g.e.*, s. 106. Geniş bilgi için bkz. Döndüren, *a.g.e.*, ss. 236-245.

<sup>285</sup> Ahmed b. Hanbel, C. XL, s. 279; Buhârî, Nefakât, 9; Dârimî, Nikâh, 54; İbn Mâce, Ticârât, 65; Nesâî, Âdâbu’l-Kudât, 31; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 768; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, C. IV, s. 456.

*geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere-...’’<sup>286</sup> ve ‘‘Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin...’’<sup>287</sup> ayetlerinden hareketle kocanın zenginlik veya fakirlik durumu göz önünde bulundurularak belirlenir.<sup>288</sup>*

Nafaka bahsine ilişkin genel bir perspektifi kısaca özetledikten sonra Serahsî’nin ayetler çerçevesindeki konuya ilişkin yaklaşımlarına geçebiliriz. *El-Mebsût* sahibi konu hakkındaki Bakara Sûresi’nde geçen ‘‘-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın- (Baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süttten kesmek isterlerse onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur. Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir.’’<sup>289</sup> beyanını değerlendirirken, ilk olarak ayetin ‘‘-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler...’’ kısmı hakkındaki mezhebin görüşlerini nakleder. Buna göre emzirme sebebiyle haramlığın sabit olabilmesi için gerekli olan süreyi Ebu Hanife otuz ay, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed iki yıl, Züfer (ö. 158/775) ise üç yıl olarak takdir etmiştir.<sup>290</sup>

Anılan mezhep imamlarından İmameyn (Ebu Yusuf ve İmam Muhammed)’in dile getirdikleri görüşün gerekçesi, ayetin ilgili bölümünün açık ibaresi ile bir şey tamamlandıktan sonra ona herhangi bir ilavenin yapılamayacağı aklî önermesi ve Lokmân Sûresi’nde geçen ‘‘...Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur...’’<sup>291</sup> ayetidir. Ebu Hanife ise bu konuda Ahkâf Sûresi’nde geçen ‘‘...Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır...’’<sup>292</sup> ayetidir. Ona göre ayette zikredilen otuz aylık dönem hem hamilelik hem de süttten kesme için ayrı ayrı belirlenmiş bir süredir. Bu durumda, hamileliğin azami süresi iki yıl olduğundan dolayı

---

<sup>286</sup> Bakara, 2/236.

<sup>287</sup> Talâk, 65/7.

<sup>288</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, ss. 181-182; C. XXX, s. 256; Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 105; C. V, s. 361.

<sup>289</sup> Bakara, 2/233.

<sup>290</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 136.

<sup>291</sup> Lokmân, 31/14.

<sup>292</sup> Ahkâf, 46/15.

geriye kalan süttten kesme için takdir edilmiş müddet ayette ifade edildiği şekliyle otuz ay olacaktır. Buna ilaveten Ebu Hanife, ileri sürdüğü görüşüne dayanak olarak merkez ayette geçen “...Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süttten kesmek isterlerse onlara günah yoktur...”<sup>293</sup> cümlesinin ifade ettiği karşılıklı rıza ve anlaşmanın iki yıldan sonra gerçekleşeceğini ve dolayısıyla emzirmenin iki yıldan sonra da devam edebileceğini vurgular. Ayrıca ayetin “...Eğer çocuklarınızı (bir süttanneye) emzirtmek isterseniz, örfte uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur...” bölümünün annenin çocuğu emzirmek istemediği zamanla alakalı olduğunu söyleyen İmam-ı Azam, çocuğu süttten kesmenin belli bir vakit alacağından hareketle bahse konu iki yıllık sürece eklenecek sürenin, hamileliğin en az müddeti olan altı ay olması gerektiğini ve böylece toplamda otuz aylık periyodun elde edileceğini savunur. İmam Züfer de Ebu Hanife’nin delilini kullanarak görüşünü temellendirirken, bahsedilen iki yıllık döneme eklenecek süre konusunda senenin bir kısmının değil, tamamının itibara alınması gerektiğini ve bunun sonucunda emzirme sebebiyle haramlığın sabit olabilmesi için gerekli olan üç yıllık süreye ulaşılacağını dile getirir.<sup>294</sup>

Serahsî, söz konusu ayetin “-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler...” cümlesini ele alırken buradaki “emzirirler” fiilinin, “emzirsinler” anlamında kullanıldığını belirterek sözü geçen kelimenin haber kipi şeklinde zikredilmiş vücûb bildiren bir emir olduğunu söyler.<sup>295</sup> Müellifimize göre, ayetin ibaresinden hareketle süt emzirme fiili annenin dinî bir görevidir. Bunun pratik sonucu da sözü edilen durum hakkında ücretle anlaşma yapmanın caiz olmayışıdır.<sup>296</sup> Zikredilen ayetin devamındaki “...Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfte uygun olarak babaya aittir...” hükmünden kastedilen mefhum ise iddet nafakasıdır. Zira ayetin başındaki atıf (bağlaç) harfî “vâv”, nafakanın süt emzirme karşılığında aktif olacağına işaret etmektedir. Bu çıkarımın delili de kadının süt emzirme karşılığında almaya hak kazandığı bedeli ifade eden anılan ayetin siyâkıdaki “...(Baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur...” tümcesidir.<sup>297</sup>

<sup>293</sup> Bakara, 2/233.

<sup>294</sup> Serahsî, a.g.e., C. V, ss. 136-137.

<sup>295</sup> Serahsî, a.g.e., C. IV, s. 195; C. XV, s. 128; Cessâs, a.g.e., C. II, s. 104.

<sup>296</sup> Serahsî, a.g.e., C. V, s. 208; C. XV, s. 128.

<sup>297</sup> Serahsî, a.g.e., C. XV, s. 128.



Görüldüğü üzere Serahsî'nin, Hanefî-Mâturîdî çizginin genel tefsir yapma karakteristiğine uygun olarak ileri düzeyde bir metin analiz perspektifine sahip olduğu aşikârdır. Nitekim müellif gerek bizzat ifadelerin bir fiili ön görüp görmeme başka bir ifadeyle inşâî ya da ihbarî olup olmama hususiyetlerinden, bir bağlacın ya da bir edatın anlamı belirleyen ince etkisine kadar dikkate alan bir anlama ve yorum perspektifini işletmektedir. Zaten pek çok defa mukayese edildiği üzere bu konu özelinde de biraz sonra yer verilecek İmam Şafîî'nin görüşlerine muhalefetin, bu yorum ve perspektif farklılığından kaynaklandığı söylenebilir.

Bu meyanda Serahsî ayetin “...(Baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur...” bölümünün ifade ettiği mefhumdan yola çıkarak, çocuğun babasının olmaması durumunda çocuğun emzirme masraflarının maddi durumu iyi olan anne ve amca tarafından mirastaki payları oranında karşılanacağını söyler. Müellife göre, bahsi geçen ayette baba dışındaki akraba hakkında nafakanın gündeme gelebilmesi için onların mirasçı olma vasfına atıfta bulunulmuştur. Buradaki akrabadan kasıt da kendileriyle ebedi olarak evlenme yasağı bulunan yakın akrabalarlardır.<sup>298</sup> Ortaya konan bu tablo kendisini emzirecek annesi bulunmayan yetimler hakkında da aynı şekilde geçerlidir.<sup>299</sup>

Bu itibarla, Şafîî mezhebinin kurucusu İmam Şafîî, ayetten kastedilenin nafakanın aksine mirasçıların birbirlerine zarar verme ihtimalini ortadan kaldırmak olduğunu iddia ederken,<sup>300</sup> Şemsü'l-Eimme ise ayetten anlaşılması gerekenin süt emzirme ücreti olduğunu vurgular.<sup>301</sup>

*El-Mebsût* sahibi, bahse konu ayet muvacehesinde yapmış olduğu başka bir yorumda, -yukarıda da değinildiği üzere- baba-oğul dışındaki (baba gayrimüslim bile olsa) akrabalarla olan nafaka hukukunun mirasçı olma sebebiyle meydana geldiğini belirtir. Akabinde ise din farklılığının mirasçı olmaya engel teşkil ettiğini zikreden müellif din ayrılığından dolayı, sözü edilen akrabaların nafaka alamayacaklarını ifade eder.<sup>302</sup>

---

<sup>298</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 209, 223; C. VII, s. 72.

<sup>299</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XV, s. 129.

<sup>300</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 224.

<sup>301</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XV, s. 119, 128.

<sup>302</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 206; C. VII, s. 72.

Nafakanın boşanma sürecindeki konumunu belirleyen ayetleri değerlendiren İslâm hukukçuları söz konusu ayetler temelinde, kadının nafaka hakkının boşanma kesinleşinceye yani iddet müddeti bitinceye kadar devam ettiği sonucuna varmışlardır. Ancak nafakanın kapsamı hakkında bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>303</sup>

Serahsî'nin "*Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için (çocuğu) emzirirlerse, (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir.*"<sup>304</sup> ayetine dair yapmış olduğu değerlendirmelere gelince, müellifimize göre ayetin ilk cümlesinin anlamı "Onları oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, gücünüz nispetinde de nafakalarını verin" şeklindedir.<sup>305</sup> Dolayısıyla bu mefhum, iddet bekleme sürecinde kadının süknâ (barınma) hakkının varlığına açıkça delalet etmektedir. Çünkü kadının nafaka ve barınma hakkı, tıpkı iddet beklemek gibi nikâh akdi sonucu sabit olan kazanımlardır. Keza iddet bekleme durumunda kadının barınma hakkının devam ediyor olması, nafaka hakkının da mevcudiyetine delil teşkil eder.<sup>306</sup>

Ayetin "...Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin..." kısmı hakkında usûl çerçevesinde bir değerlendirme yapan *el-Mebsût* sahibi, mütekellimîn metodunun kullandığı mefhum-u muhalefet delilini kabul etmeyerek, boşanan kadının hamile olmaması durumunda da kendisine nafaka verilmesi gerektiğini belirtir.<sup>307</sup> Ayrıca ayetteki "...Eğer hamile iseler..." ifadesi hüküm açısından yalnız başına ele alındığında problemlili bir şart cümlesidir. Çünkü kadının hamilelik müddetinin uzun sürme ihtimali her zaman mevcuttur. Dolayısıyla bu yeni durumda, iddet sebebiyle hamilelik boyunca kadına nafaka verilmesi gündeme gelecektir. Bu

---

<sup>303</sup> Taraflar arasındaki boşanmanın ric'î talâk (cayılabılır boşama) ile gerçekleşmesi halinde, iddet süresince kadının nafaka hakkı sabittir ve kapsamı konusunda da herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak boşanma bâin talâk (geri dönüşü olmayan kesin boşama) ile meydana gelmiş ise Ebu Hanife'ye göre, iddet müddetince kadının mesken dâhil nafaka hakkı devam eder. Diğer üç mezhep imamına göre ise bu durumda sadece mesken ihtiyacı temin edilir; giyim, gıda vb. ihtiyaçlarının karşılanması gerekmez. Bu meydana, hamile kadınların iddeti doğumla sona erer. Vefat iddeti bekleyen kadının nafakası ise miras hakkına binaen, mesken ihtiyacının temini ile sınırlı olup diğer ihtiyaçları içermez. Bkz. el-Cezîrî, *a.g.e.*, C. IV, ss. 502-505.

<sup>304</sup> Talâk, 65/6.

<sup>305</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 181, 202; C. XXX, s. 256.

<sup>306</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 202.

<sup>307</sup> Fukahâ ve mütekellimîn ekolünün usûl anlayışı hakkında bilgi için bkz. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları-Hâdimî Örneği*, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, s. 30 v.d.

itibarla söz konusu problem, ayetin devamındaki “...doğum yapıncaya kadar...” lafzıyla ortadan kaldırılmıştır.<sup>308</sup>

Üzerinde durulan ayetin “...Sizin için (çocuğu) emzirirlerse, (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir.” kısmına ilişkin yorumuyla Serahsî ilk olarak, burada kastedilenin boşamadan sonraki emzirme masrafları olduğunu<sup>309</sup> ve nassın ibaresinden dolayı bahsi geçen harcamaların babaya ait olduğunu temellendirir. Sonrasında ise çocuğun süt emmeye devam ettiği müddetçe süte olan ihtiyacının da doğal olarak aynı paralelde seyredeceği aklî önermesinden yola çıkarak bahsedilen süreçte gerekli olabilecek her türlü desteği verecek yegâne gücün baba olduğunu vurgular.<sup>310</sup> Müellife göre, çocuğun süttten kesildikten sonraki nafakasıyla da baba mükelleftir ve hatta çocuğun kendisinin bir parçası olması sebebiyle, söz konusu yükümlülüğü tek başına omuzlamak zorundadır. Bu bağlamda babanın evladına yapacağı masraflar kendi şahsına yaptığı harcamalar gibidir.<sup>311</sup>

Ele alınan ayetin sonundaki “...Eğer anlaşamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir.” ifadesi incelendiğinde, çocuğun annesinin ayrıldığı eşine emzirme ücretini yükseltme konusunda baskı yaparak ona zarar verme gayesi güttüğü göze çarpar. Dolayısıyla bir kimsenin boşandığı karısının, çocuğu emzirmek için istediği ücretten daha düşük bir bedele bahse konu işi yapacak başka bir kadın bulması durumunda çocuğu için sütanne tutmasında bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>312</sup>

Serahsî, nafaka başlığı altında müzakere edilen “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiği (o ölçüde) harcasın. Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.”<sup>313</sup> ayetini “...(Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere-...”<sup>314</sup> ayeti paralelinde açıklayarak,

<sup>308</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 202.

<sup>309</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 208; C. XV, s. 118.

<sup>310</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 185.

<sup>311</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 208, 222.

<sup>312</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 208; C. XV, s. 118.

<sup>313</sup> Talâk, 65/7.

<sup>314</sup> Bakara, 2/236.

kadına ödenmesi gereken nafaka miktarının, erkeğin maddi durumu ölçüsünde takdir edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>315</sup>

İslâm Hukuku'na göre kadının nafaka hakkı nikâh akdiyle sabit olur. Yaşı küçük olan çocuklar ise babalarının eseridir. Bu sebeple, yukarıda verilen ayetten istidlâl edilerek -baba fakir olsa bile- sözü edilen iki kategorinin nafaka sorumluluğu babanın zimmetinden düşmez.<sup>316</sup>

### 3.1.3- Eşler Arası Adaleti Gözetme

Adalet kavramı müstakil olarak kullanıldığında, her şeyi olması gerektiği gibi yapmak ve hakkı olana hakkını teslim etmek gibi anlamlara gelir.<sup>317</sup> Bahsi geçen ıstılah evlilik kurumu bağlamında koca yönünden ele alındığında ise eşini, diğer akrabalarının maddi-manevi baskılarına karşı koruma, yeme-içme, giyinme ve mesken ihtiyaçları yönünden, ailenin sosyal ve ekonomik seviyesine uygun, ortalama bir yaşantı seviyesini yakalama ve özellikle birden çok evlilik durumunda eşler arasındaki evlilik hayatının gerektirdiği her türlü konuda eşitliği gözetme anlamlarını bünyesinde barındıran bir mefhuma sahiptir. Bu meyanda “taaddüd-ü zevcât” ya da “polygamy” kavramlarıyla da ifade edilen çok eşle evlilik realitesi, İslâm dinine mahsus veya İslâm'la ortaya çıkmış bir uygulama olmayıp, tarihte yaşamış olan hemen hemen bütün toplumlarda ve önceki semavî dinlerde müşahede edilen sosyolojik bir olgudur. İslâmiyet'ten önceki Arap toplumlarında da aynı teamül erkeğin maddi gücüyle doğru orantılı olarak tatbik edilmekteydi.<sup>318</sup>

İslâm dini, mevcut din ve kültürlerde cari olan çok kadınla evlenme geleneğini sınırlayıp bir erkeğin dörde kadar kadınla evlenmesi konusunda yeşil ışık yakmış, bununla birlikte söz konusu durumu oldukça ağır bir takım şartlara bağlayarak tek eşle evliliği teşvik etmiştir.

Bu noktadan hareketle ifade edelim ki, eşler arasındaki adalet ve eşitlik şartını yerine getirme konusunda kendine güvenen bir kimse; savaştan sonraki süreçte erkek nüfusunda gözle görülür bir azalma olması, eşleri vefat eden kadınların toplumda çeşitli

<sup>315</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 182; C. XXX, s. 256; Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 105; C. V, s. 361.

<sup>316</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 224.

<sup>317</sup> Bkz. Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 588.

<sup>318</sup> Geniş bilgi için bkz. Döndüren, *a.g.e.*, ss. 260-263.

yönlere sorun teşkil etmesi, kadının tedavi edilmesi mümkün olmayan bir hastalığa yakalanması, kadının doğurganlık özelliğinin kaybolması, erkeğin uzun süreli çıktığı iş seyahatleri sebebiyle eşinden uzun süre ayrı kalması, erkeğin evlenememe halinde zinaya düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalması vb. durumunda birden çok evlilik yapabilir. Bu itibarla birden çok kadınla evlilik hüküm açısından farz, vacip veya sünnet kabilinden bir emir olmayıp, zikredilen bazı istisnaî durumlarda başvurulabilecek bir ruhsattan ibarettir.<sup>319</sup>

Çok evlilik meselesi Kur'an-ı Kerim'de Nisâ Sûresi'nin 3. ve 129. ayetleriyle düzenlenir. Ayetlerin içeriğinde dört kadınla evlenmeye serbestlik tanınmasına rağmen bu husus her bakımdan eşler arası adaletin gözetilmesi şartına bağlanmıştır. Bunun yanında, söz konusu ayetlerde adaletin sevgi bağlamında sağlanamayacağı, -hiç değilse- evliliğin diğer yönleri açısından tam anlamıyla yerine getirilmesinin gereği vurgulanır. Keza kadınlar arasında her bakımdan adaleti sağlayabilmek kolay değildir. Bu nedenle, sözü edilen ayetlerde bir eşle yetinilmesi bağlayıcı bir tavsiye olarak yerini almakta; bazı istisnaî durumlarda ise toplumun düzenini ve huzurunu temin maksadına binaen, birden fazla kadınla evlenebilme kapısı kapatılmamaktadır.<sup>320</sup>

Serahsî'nin konu ile alakalı ayetleri yorumuna gelince, Nisâ Sûresi'nde geçen *“Eğer (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil) size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”*<sup>321</sup> ayetini değerlendiren Şemsü'l-Eimme, kendilerini “kötülüğü terk edenler” olarak tanımlayıp Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in hilafetlerini reddeden ve sahabeye hakaret etmede bir sakınca görmeyen aşırı Şîî fırkası Râfızîlere göndermede bulunarak mevzunun mukaddimesini oluşturur. Çünkü Râfızîler, anılan ayetin *“Eğer (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil) size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın...”* bölümünün ifade ettiği zahirî anlamdan yola çıkarak aynı anda dokuz kadını nikâh altında tutmanın caiz olduğunu

<sup>319</sup> Döndüren, a.g.e., ss. 260-263.

<sup>320</sup> Başkan, a.g.e., s. 52.

<sup>321</sup> Nisâ, 4/3.

söylemektedirler. Onlara göre, ayette geçen “ikişer, üçer, dörder” kelimeleri birbirlerine atıf harfî olan “vâv” harfîyle bağlanmıştır. Nahiv kuralı gereği “vâv” harfinin “mutlak cem” (iki şeyi, bir hüküm altında toplama) ifade etmesi sebebiyle de söz konusu üleştirme sayılarının toplanması sonucunda dokuz sayısı elde edilmiş olur. Ayrıca Râfızîler, söz konusu görüşlerini desteklemek amacıyla Hz. Peygamber’in aynı anda dokuz kadını nikâh altında tutmasını delil gösterip Hz. Peygamber’e caiz olan bir uygulamanın ümmet için de aynı hükmü taşıyacağı aklî önermesini ileri sürerler.<sup>322</sup>

Serahsî, sözü edilen çıkarıma öncelikle, bahsi geçen yorum hakkında lafızdan kastedilen mananın anlaşılması noktasında Râfızîlerin kelimada acizlik içerisinde olduğunu söyleyen meşhur Arap dili ve tefsir âlimi Ferrâ’nın (ö. 207/822) mesele bağlamındaki tespitini ortaya koyarak cevap verir. Sonrasında ise ayette anlatılmak istenen mefhumun, zikredilen sayılardan birinin tercih edilmesi şeklinde hükme yansıyacağını<sup>323</sup> ve aynı hususun Fâtır Sûresi’ndeki “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a mahsustur. O yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.*”<sup>324</sup> ayetinde de dile getirildiğini belirterek iddiasını sürdürür. Müellifimiz, bahsi geçen ekolün, görüşünü temellendirmek için ortaya koyduğu, Hz. Peygamber’in aynı anda dokuz kadını nikâh altında tutması konusunda da bu durumun peygamberlik makamının üstünlüğünden kaynaklanması sebebiyle yalnızca Hz. Peygamber’e özgü olduğunu ifade eder.<sup>325</sup>

Bir erkeğin aynı anda dörtten fazla kadınla evlenememesinin pratik sonucu, geçici evlilik engelleri konusunda göze çarpmaktadır. Nitekim Serahsî, bir erkeğin dört kadınla evli iken onlardan birinden ayrılmadıkça başka bir kadınla evlenmesinin haram kılındığını ve bu durumun ayetteki “...ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın...” ibaresi ve dörtten fazla kadını aynı nikâh altında tutmanın haramlığı konusundaki icmâ ile sabit olduğunu söyler.<sup>326</sup>

Çok evlilik meselesinde günümüze kadar ulaşan uygulamanın aynı zamanda dörtten fazla kadını nikâhlama şeklinde cari olmadığını vurgulayan Serahsî, sözü geçen hususun Sünnet’ten delilinin ise Hz. Peygamber’in “*Köle iki kadınla evlenebilir ve*

<sup>322</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 160.

<sup>323</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.; Cessâs, *a.g.e.*, C. II, ss. 346-347.

<sup>324</sup> Fâtır, 35/1.

<sup>325</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, ss. 160-161.

<sup>326</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XXX, s. 289.

(kölenin) iki defa boşama hakkı vardır.”<sup>327</sup> hadisi olduğunu söyler. Kölenin sahip olduğu hak ve zimmetinde sabit olan sorumluluklar açısından hür bir insanla kıyaslandığında onun yarısına tekabül edeceği prensibinden hareketle, hadiste zikredilen kölenin iki kadınla evlenmesi realitesinin iktizâen, hür bir erkeğin aynı anda dört kadınla evlenebileceği anlamı taşıdığını ortaya koyar.<sup>328</sup>

Müellife göre nikâhta kadın yönünden belirli bir sayı sınırlaması getirilmesinin ana sebebi, erkeğin kadınlar arasında adaleti ve gece yaşantısını paylaşırma konusundaki eşitliği tesis etmesinin gerekli oluşundandır. Eşler arasında öngörülen eşitlikten maksat ise arkadaşlık, sohbet ve muhabbet amacıyla erkeğin hanımlarının yanında gecelemesidir. Fakat ilişkinin cinsel birliktelik boyutu bu kapsamda değerlendirilmez. Çünkü bahsedilen ilişkinin gerçekleşebilmesi için elzem olan arzulama duygusu kişiden kişiye değişkenlik arz eder.

Konuya medar olan eşler arasındaki adalet kavramı öncelikle, mefhum olarak “haksızlık yapmayınız” anlamındaki “...Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin...” ayeti ile sabittir. Sonrasında ise bu mefhum, Hz. Peygamber’in eşlerinden bazılarına daha fazla sevgi beslemeyi kastettiği, Hz. Âişe’den nakledilen; “Peygamber, hanımları arasındaki taksimde adaletli davranır ve şöyle dua ederdi: ‘Allah’ım! Bu, benim gücümün yettiği konudaki bir taksimdir. (Bu sebeple) gücümün yetmediği konularda beni sorumlu tutma!’”<sup>329</sup> rivayeti ve Ebu Hureyre’den aktarılan; “İki eşi olup da taksim konusunda birini ihmal ederek diğerine meyleden bir kimse, kıyamet günü bir tarafı eğik olarak huzura gelir.”<sup>330</sup> hadisinden dolayı Sünnet’le sabittir.<sup>331</sup>

Birden çok kadınla evlilik konusunda sayının artması halinde, sözü edilen adaletin sağlanması erkek açısından imkânsız hale gelir. Cariyelerle evlilik hakkında ise eşitliğin gözetilmesi zorunlu olmadığı için yukarıda verilen ayetin delaletiyle onlarla ilgili maktu bir sayı kısıtlaması bulunmamaktadır. Dolayısıyla hür bir erkek, nesep ya

<sup>327</sup> Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 603; Dârekutnî, *a.g.e.*, C. IV, s. 475; Hindî, *a.g.e.*, C. XVI, s. 543; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, C. III, s. 464; Zeyleî, *a.g.e.*, C. III, s. 227.

<sup>328</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 161; Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 347.

<sup>329</sup> Ebû Dâvûd, Nikâh, 39; Dârimî, Nikâh, 29; Beyhakî, *a.g.e.*, C. IV, s. 487; Dârekutnî, *a.g.e.*, C. IV, s. 475; Hindî, *a.g.e.*, C. VII, s. 129; Zeyleî, *a.g.e.*, C. III, s. 214.

<sup>330</sup> Ahmed b. Hanbel, C. XIII, s. 320; Dârimî, Nikâh, 25; Ebû Dâvûd, Nikâh, 39; İbn Mâce, Nikâh, 47; Nesâî, İşrâtü’n-Nisâ, 2; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 485; Zeyleî, *a.g.e.*, C. III, s. 214.

<sup>331</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 161, 217; Cessâs, *a.g.e.*, C. III, s. 271; Neseffî, *a.g.e.*, C. I, s. 330.

da süt emme sebebiyle kendisine mahrem olan kadınlardan olmaması koşuluyla -dörtten fazla- istediği kadar cariye edinebilir.<sup>332</sup> Bu itibarla ayetin “*Eğer (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil) size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın...*” kısmı, cariye ile evlenmeyi tecviz ettiğine göre, nassın ibaresinden hareketle hür erkeğin -özgür bir kadınla evli olmaması durumunda- cariye ile evlenmesi caiz olur. Aynı durum hür erkeğin özgür bir kadınla evlenmeye gücü yetmesi halinde de söz konusudur.<sup>333</sup>

Bir kimsenin hanımları kendisine tabi olduğundan dolayı onları koruma, gözetme, nafakalarını temin etme vb. görevler erkeğin sorumluluğundadır. Buna göre, eşlerin maddi ve manevi ihtiyaçlarını temin etmek için aralarında yapılan gün paylaşımında bakire-dul, eski-yeni eş arasında hiçbir ayırım yoktur.<sup>334</sup>

Serahsî, konunun alt yapısını oluşturan naslardan “*Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayışı düzeltir ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.*”<sup>335</sup> ayetini yorumlarken, İbn Abbâs’ın bahse konu ayet hakkında yapmış olduğu değerlendirmesini nakleder. İbn Abbâs’a göre, ayetin ilk bölümünden anlaşılması gereken mefhum sevgi konusundaki adalettir. Zira erkeğin eşleri arasında yapacağı gün taksimatı konusunda adaletli davranıp onlardan birinin izni olmaksızın daha fazla kalmak amacıyla diğerini tercih etmemesi gerekir.<sup>336</sup>

Hanefî müfessir Cessâs, ayetin “...*Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın...*” kısmı hakkında yaptığı analizde, erkeğin eşlerinden birini bırakıp diğerine yoğunlaşması halinde ortaya çıkacak tablonun, zaten Allah tarafından önceden bilindiğini ve ayetteki “askıda kalmış kadın” ibaresinin “ne eşi olan ne de olmayan kadın” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.<sup>337</sup> Ayetin zikredilen bölümü hakkında Neseî’ye müracaat ettiğimizde ise müellifin, erkeğin muhabbet beslemediği eşine zulmetmemesi ve kadının rızası olmadan

<sup>332</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 161, 217.

<sup>333</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, ss. 108-109; Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 349.

<sup>334</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, ss. 217-218.

<sup>335</sup> Nisâ, 4/129.

<sup>336</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 220; Cessâs, *a.g.e.*, C. III, s. 271; Neseî, *a.g.e.*, C. I, s. 330.

<sup>337</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. III, s. 271.



gün taksimatı hususunda eşi tarafından mağdur edilmemesi gerektiği hususunda yaptığı değerlendirmeleri dikkat çeker. Bununla birlikte erkeğin, eşlerinden birine büsbütün meyletmemesinin mümkün olduğunu ve hanımları arasında adalet noktasında zaafi olsa bile bu konuda aşırıya gitmemesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca Neseffî'nin, ayetin son kısmı ile ilgili yorumlarının Cessâs ile aynı paralelde olduğu gözlemlenir.<sup>338</sup>

### 3.1.4- Hanımına Karşı Makul Davranmak ve İyi Geçinmek

Evlilik birliğinin kocaya yüklediği sorumluluklardan biri de hanımına karşı iyi bir beraberliğin temelini atma, güler yüzlü, sabırlı ve ölçülü bir dostluk gösterme, meşru haklarını gasp etmeme, verdiğini gönül hoşluğuyla verme, eziyet etmeme vb. hususları içeren güzel muamelede bulunma mükellefiyetidir. Söz konusu sorumluluğun hedefi ise ailenin huzuru ve mutluluğudur. Çünkü eşler arasındaki iyi geçim, sevginin ve beraberliğin temelini oluşturur.

Aile saadetinin temeline vurgu yapan bu özellik, Kur'an-ı Kerim'de Nisâ Sûresi'nin 19. ayetinde ele alınır. Bahse konu ayette kocaya hitaben, hanımının hoşlanmadığı davranışlarına bile sabır göstererek onunla iyi geçinmesi emredilir. Zira evlilik hayatı karşılıklı sabır ve tahammülü gerektirir. Sözü edilen sabır ve tahammül de sevginin meydana getirdiği evlilik birlikteliğinin önemli hedeflerinden biri olan karşılıklı huzurun alt yapısını teşkil eder. Bundan dolayı kocanın dinin ve örfün hoş karşıladığı her durumda hanımına karşı anlayışlı ve sevgiye dayalı iyi geçimi benimsemesi, kadının da kocasına itaat edip ona karşı yükümlü olduğu vazifelerini ihmal etmemesi huzurlu aile yapısının oluşabilmesinde önemli etkenlerdendir.<sup>339</sup>

Serahsî'nin konuya ilişkin "*Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.*"<sup>340</sup> ayetini, eseri *el-Mebsût*'ta bir kimsenin,

<sup>338</sup> Neseffî, *a.g.e.*, C. I, s. 402; Zemahşerî, *a.g.e.*, C. I, s. 572.

<sup>339</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>340</sup> Nisâ, 4/19.

babasının hanımıyla evlenmesinin yasak oluşu bağlamında değerlendirdiği göze çarpar.<sup>341</sup>

Hanefî müfessir Cessâs ise ayetin “...*Onlarla iyi geçinin...*” bölümünün, erkeklerin eşleriyle iyi geçinme konusunda emir olarak algılanması gerektiğini belirtir. Müellife göre, ayette zikredilen “maruf” kavramı kapsamına kadının vazgeçilmez haklarından olan mehir, nafaka ve gün taksimatı ile ilgili sorumlulukların erkek tarafından yerine getirilmesi, kadına sözlü şiddette bulunmama, erkeğin eşlerinden birine meyledip diğerine yüz çevirmemesi, erkeğin eşine suçsuz yere somurtmayıp kaşlarını çatmaması vb. davranışlar girer.<sup>342</sup>

### 3.2- Kadının Eşine Karşı Sorumlulukları

Evlilik birlikteliğinin kocaya yüklediği mükellefiyetler olduğu gibi kadına yüklediği bazı görev ve sorumluluklar da vardır. Kocanın sorumlulukları hukukî, ahlakî ve ekonomik bir çerçeveye arz ederken, kadının kocasına karşı görevleri daha çok ahlakî ve hukukî bir görünümdeydir. Kocanın meşru isteklerini yerine getirmek, (itaat) aile ocağını ve namusunu korumak vb. hususlar evliliğin kadına yüklediği sorumluluklardandır. Bu görev ve yükümlülükler, Nisâ Sûresi'nin 34. ayetinde etkili ve öz bir üslupla dile getirilirken, Allah'ın kendilerini korumasına karşılık kadınların, kocalarının meşru isteklerine itaat etmeleri, onların evlerini ve namuslarını korumaları istenir.<sup>343</sup>

Serahsî'nin, konunun altyapısını oluşturan “*Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah çok yücedir, çok büyüktür.*”<sup>344</sup> ayetini

<sup>341</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 198.

<sup>342</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. III, s. 47; Neseî, *a.g.e.*, C. I, s. 343.

<sup>343</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>344</sup> Nisâ, 4/34.

değerlendirmesine gelince, müellifimiz ilk olarak bahse konu ayetin “*Erkekler kadınların koruyup kollayıcılarıdır...*” bölümünden yola çıkarak kadının eşine olan mutabaatını, namaz konusundaki seferilik örneğini vererek açıklar.<sup>345</sup> Sonrasında ise ayetin “*...Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar...*” kısmının, nikâh akdinin mali sonuçlarından biri olan nafakanın kocaya ait olması sebebiyle, erkeğin eşi üzerindeki yöneticilik ve koruyuculuk özelliğine delalet ettiğini belirtir.<sup>346</sup>

Yukarıda zikredilen ayeti nafaka bağlamında değerlendiren Serahsî, kadının meşru, maruf ve makul bir gerekçe olmaksızın nâşize (kocasına buğzeden, itaatkâr olmayan asi kadın) olması durumunda nafaka alamayacağını söyler. Müellife göre, ayette geçen “*...onları yataklarında yalnız bırakın...*” cümlesi sözü edilen yaptırıma delil teşkil etmektedir. Nafaka hususunda eşlerin her ikisinin aksine yalnızca kadının tek taraflı bir faydalanması söz konusu olduğundan dolayı öncelikle kadının bu hakkı engellenir. Fakat nâşize olan kadın, kocasına karşı olan hal ve hareketlerinde itaatkârlık gösterirse, ayetin “*...Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın...*” tümcesinin ifade ettiği mefhum sebebiyle nafakaya tekrar hak kazanır.<sup>347</sup>

Buraya kadar Serahsî'nin nikâh bağlamında eseri *el-Mebsût*'ta geçen ilgili ayetlere dair yapmış olduğu değerlendirmeleri, fukahâ ile mütekellimîn ekolünün usûl farklılıklarının ayetlerin yorumlarına olan yansımalarını da dikkate alarak ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda söz konusu ayetlere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşma adına zaman zaman kendilerinden referansta bulunduğumuz Cessâs, Neseffî gibi Hanefî müfessirlerin ele alınan ayetlere dair değerlendirmelerindeki mutabakat ve ihtilaf yönlerini bulup tespit etmenin amaçlanan gayeyi temin ettiği kanaatindeyiz.

Bu itibarla, Serahsî'nin nikâhla ilgili ayetlere getirdiği yorumları tespit edip analiz ettikten sonra müellifin talâka dair ayetler hakkındaki değerlendirmelerine geçebiliriz.

---

<sup>345</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. II, s. 106.

<sup>346</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 181.

<sup>347</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, ss. 186-187.

## II. BÖLÜM

### SERAHSÎ'NİN TALÂKA İLİŞKİN AYETLERİ YORUMU

#### 1- BOŞANMA

##### 1.1- Talâkın Tanımı ve Mahiyeti

Arapça bir kelime olan talâk; “tatlık” (boşama) manasında, mübalağa ifade eden bir isim olup<sup>348</sup> sözlükte, bir şeyin bağını çözerek serbest bırakmak anlamına gelir.<sup>349</sup> Terim olarak ise eşler arasındaki sahih nikâh bağının koca veya onun görevlendirdiği vekili tarafından yahut kadının müracaatı üzerine hâkimin kararıyla, boşamayı ifade eden açık ya da kapalı lafızlarla kesin veya cayılabilir biçimde çözülmesi durumudur.<sup>350</sup>

Buradan hareketle ifade edelim ki, İslâm Hukuku'nda boşama; kocanın boşaması, eşin ölümü, hâkime müracaat etme neticesinde hâkimin eşleri ayırması, kadının ödeyeceği bir bedel karşılığında boşanması, eşlerden birinin dinden çıkması ve şahitten yoksun olarak kocanın hanımına zina isnadında bulunması üzerine tarafların karşılıklı yeminleşerek lanetleşmeleri ile kesinlik kazanır.

Kur'an-ı Kerim'deki bütün talâk fiillerinin faili erkek olduğu için talâk yetkisi de ona verilmiştir. Ancak önceden anlaşılması durumunda bu hakkın kadına verilmesi de söz konusudur. Böyle olmadığı takdirde kadın ancak fidye vermek suretiyle boşanabilir. Kadın boşandıktan sonra iddet süresince kocanın evinde kalır ve nafakası koca tarafından karşılanır.

İslâm Hukuku kaynaklarında evliliğin çözülme süreci ve neticeleri “talâk”<sup>351</sup> başlığı altında incelenir. Bu ana başlık ilgili ayetler temelinde talâkın meşruiyeti, kapsamı ve neticelerini içeren alt başlıklarla şekillendirilir.

Kur'an-ı Kerim'in nikâh akdinin sonlandırılmasına ilişkin tavrı, onun evlilik kurumu için belirlediği çerçeve ile yakından ilgilidir. Kur'an'da evlilik birlikteliği,

<sup>348</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 2; İbn Hümâm, *a.g.e.*, C. III, s. 443.

<sup>349</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, C. X, s. 226; İsfehânî, *a.g.e.*, C. I, s. 523.

<sup>350</sup> Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 279; Hallâf, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>351</sup> Talâk kavramı özelde, erkeğin kadını boşamasını ifade etmesine rağmen genel anlamı itibarıyla kaynaklarda “boşanma” bölümünün ana başlığı olarak kullanılmaktadır. Bkz. Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 279; Hallâf, *a.g.e.*, s. 131.

karşılıklı huzurun mekâmı olarak ifade edilirken,<sup>352</sup> sözü edilen birlikteliğin korunması amacıyla, hoşlanılmayan durumlar olsa bile karşılıklı sabır ve anlayışla bunların aşılmasının gereği vurgulanır.<sup>353</sup> Evlilik ilişkisinin, kadından kaynaklanan sebeplerden dolayı bozulmaya yüz tuttuğu durumlarda ise yönetici konumunda olan erkeğe, bozulan bu ilişkinin tekrar düzeltilebilmesi için bazı tedricî tedbirler gösterilir.<sup>354</sup> Problemlerin çözümüne dair zikredilen önerilere rağmen, eşler arasındaki ilişki yine de düzelmezse bu takdirde Kur'an-ı Kerim, karı-kocanın arasının düzeltilmesi için her ikisinin de rıza gösterecekleri iki arabulucunun görevlendirilip problemin halli yoluna gidilmesi alternatifini gündeme getirerek karı-kocanın barıştırılmasının önemine atıfta bulunur.<sup>355</sup> Eğer bahsi geçen son tedbir de tarafların arasının düzelmesini sağlayamazsa bu durumda, belirli kayıtlara bağlı kalınmak suretiyle “talâk”ın gerçekleştirilmesinin uygunluğunu teyit eder.<sup>356</sup>

Kur'an-ı Kerim'de nikâhta olduğu gibi boşanmada da kurallar kesin olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla evlilik ve boşanma şakaya gelecek hususlardan değildir. Bu açıdan, üç talâk ile eşini boşayan bir kimsenin hanımıyla tekrar evlenebilmesinin belirli bir şarta bağlanması, evlilik kurumunun yozlaştırılmadan sağlıklı bir şekilde devamını sağlamak için atılmış bir adımdır. Zikredilen tekrar dönüş şartının, kocasından boşanan kadının başkasıyla sahîh bir evlilik akdi gerçekleştirmesine bağlanması da bahsi geçen sözleşmenin ne denli ciddiye alınması gerektiğine dair konulmuş bir kural olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde, Kur'an-ı Kerim'in talâk çerçevesinde ele aldığı meseleler, konunun girişinde zikredilen alt başlıklar bağlamında düzenlenecek ve Serahsî'nin söz konusu ayetlere ilişkin yorumu aktarılacaktır.

## 1.2- Talâkın Meşruiyeti ve Kapsamı

Kur'an-ı Kerim'de teferruatlı bir şekilde incelenen talâk konusu Bakara, Nisâ, Ahzâb ve Talâk Sûrelerinde doğrudan veya dolaylı olarak toplam 33 ayette zikredilmiştir. Medine'de nazil olan Talâk Sûresi'nde, boşamanın meydana gelme

---

<sup>352</sup> Rûm, 30/21.

<sup>353</sup> Nisâ, 4/19, 128.

<sup>354</sup> Nisâ, 4/34.

<sup>355</sup> Nisâ, 4/35.

<sup>356</sup> Başkan, *a.g.e.*, ss. 64-65.

şartları ile boşanma ve iddet durumunda takınılması gereken tavırdan bahsedilmektedir. Diğer sûrelerde ise sünnî talâk, cinsel temastan önce ve mehirsiz olarak boşama, îlâ, (erkeğin hanımına dört ay veya daha fazla yaklaşmayacağına dair yemin etmesi) zıhâr, (erkeğin eşine, onu kendisine haram kılmak maksadıyla “sen bana anamın sırtı gibisin” demesi) hul’, (kadının kocasına ödediği bir bedel karşılığında evlilik bağının sona ermesi) iddet gibi konulardan söz edilmektedir.

Hz. Peygamber’in sünnetine bakıldığında ise talâk ile alakalı birçok rivayetin bulunduğu göze çarpmaktadır. Konuya medar olan önemli nakillerden biri, talâkın ancak gerçek bir ihtiyaç söz konusu olduğunda uygulanabileceğini ifade eden “*Allah katında en sevilmeyen mubah, talâktır.*”<sup>357</sup> hadisidir.<sup>358</sup> Ayrıca Hz. Peygamber’in İbn Ömer için sarf ettiği “*(Boşamada) sünnet olan, temizlik süresinde başlaman ve her temizlik süresinde bir kez boşamandır. İşte bu, Allah Teâlâ’nın, kadınların boşanması için emrettiği sayıdır.*”<sup>359</sup> sözü ve Hz. Hafsa’yı boşayıp tekrar kendisine dönmesi,<sup>360</sup> boşama realitesinin varlığına ve dahi şekline ışık tutan diğer haberlerdendir.

Talâkın meşruiyeti bağlamında temas edilmesi gereken diğer bir sabite de lüzumu halinde boşamanın caiz olduğu hakkında İslâm bilginleri arasındaki icmânın varlığıdır.<sup>361</sup> Diğer taraftan söz konusu durum akılla da anlaşılabilir bir hadisedir. Çünkü eşler arası ilişki artık devam ettirilemeyecek bir seviyeye gelmişse, taraflara daha fazla zarar vermeme adına evlilik kurumunun sona erdirilmesi daha isabetli bir davranış olur.<sup>362</sup> Bu itibarla, İslâm dininin aile müessesesine önem vermesi ve evliliği sağlam bir güvence olarak nitelenmesi, ister istemez talâkın ancak aile hayatının sürdürülemez bir noktaya geldiği bir durumda kullanılabilir en son çare olarak görülmesini zorunlu kılmaktadır.<sup>363</sup>

Kur’an-ı Kerim’de kocanın hanımını boşaması, son çare olarak takdim edilirken, aynı zamanda belirli kayıt ve kurallara bağlı bir tasarruf olduğu da müşahede

<sup>357</sup> Ebû Dâvûd, Talâk, 4; İbn Mâce, Talâk, 1; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 527; Hindî, *a.g.e.*, C. IX, s. 661.

<sup>358</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Okur, *a.g.m.*, s. 8.

<sup>359</sup> Ahmed b. Hanbel, C. IX, s. 231; Buhârî, Talâk, 1; Dârimî, Talâk, 2; Ebû Dâvûd, Talâk, 5; Müslim, Talâk, 1; Nesâî, Talâk, 1; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 530; Dârekutnî, *a.g.e.*, C. V, s. 17; Zeyleî, *a.g.e.*, C. III, s. 221.

<sup>360</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, C. XXV, s. 271; Dârimî, Talâk, 2; Ebû Dâvûd, Talâk, 39; İbn Mâce, Talâk, 1; Nesâî, Talâk, 76; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 526; Taberânî, *a.g.e.*, C. XVII, s. 176.

<sup>361</sup> Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i’l-Muhtâr*, Matbaatü’l-Halebî, Kahire 1356/1937, C. III, s. 121.

<sup>362</sup> Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 280; Hallâf, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>363</sup> Okur, *a.g.m.*, s. 8.

edilmektedir. Buradan hareketle ifade edelim ki, İslâm Hukuku'na göre boşama için kullanılan sözler iki başlık altında incelenir. Bunlardan birincisi, boşanmadan başka bir anlama gelmesi mümkün olmayan, örfte de özellikle boşanma için kullanılan “seni boşadım”, “boşsun” gibi sözlerdir. Bahsi geçen ifadelere sarih (açık) sözler denir. Diğeri de boşanma anlamına gelebileceği gibi başka anlamlara da gelebilen sözlerdir. Bu tür ifadelere de kinayeli sözler denir. Açık sözlerle yapılan boşamalarda, boşayan kimsenin gerçekten boşama niyetine sahip olup olmadığı araştırılmaz. Zira her halükârda boşama hukuken gerçekleşmiştir. Kinayeli sözlerle yapılan boşamalarda ise Hanefîlere ve Hanbelîlere göre, boşayanın buna niyet etmiş olması ya da halin boşama iradesine delalet etmesi gerekir. Malikîler ve Şafîler ise bu durumda sadece niyete itibar edip halin delaletini dikkate almazlar.<sup>364</sup>

İslâm Hukuku'na göre talâk, dönülebilir olup olmamasına göre ric'î ve bâin talâk olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu bağlamda kocaya, yeni bir nikâha ihtiyaç olmadan boşadığı eşine dönme imkânı veren boşama türüne, dönülebilir boşama anlamında “ric'î talâk” denir. Ric'î talâktan bahsedebilmek için evliliğin cinsel birliktelik ile fiilen başlaması ve Hanefîlere göre boşamanın sarih sözlerle ve şiddet, mübalağa vb. ifade etmeyen bir tarzda yapılmış olması gerekmektedir. Ayrıca söz konusu boşamanın, üçüncü boşama olmaması da şarttır. Bu durumda koca, iddet süresi içerisinde dilerse eşine geri dönebilir. Bunun için yeni bir nikâh yapmaya ve yeni bir mehir ödemeye gerek yoktur. Bahse konu bu özelliğinden dolayı sözü edilen boşama türüne ric'î talâk denmiştir.

Geri dönme fiili, kocanın açık bir beyanla eşine geri döndüğünü söylemesiyle gerçekleşeceği gibi evlilik yaşamına fiilen geri dönmesiyle de olabilir. Dolayısıyla ric'î talâkta eşlerin birbirlerinden derhal ayrılmaları gerekli değildir. Geri dönüşün şahitlerle tespit edilmesi meselesine gelince bu husus, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) nakledilen bir görüşe, İbn Hazm'a (ö. 456/1064) ve bazı Şîî hukukçulara göre şarttır. Diğer mezhepler ise bunu şart olarak kabul etmezler, müstehap sayarlar.

Ric'î talâkta, evliliğin iddet süresince de devam ettiği kabul edildiğinden dolayı dönüş hakkının da bu süre içinde kullanılması gerekir. Bahsi geçen süre dönüş yapılmadan geçirilirse, iddetin bitimiyle ric'î talâk bâin talâka dönüşür. Dolayısıyla geri

---

<sup>364</sup> Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, ss. 294-296; Hallâf, *a.g.e.*, s. 138.

dönme için artık bâin talâkta aranan şartlar geçerli olur. Evliliğin iddet bitimine kadar devam edecek olması miras ve mehir hukuku açısından da önemlidir. Zira boşanmaya bağlı mehrin vadesi, iddet bitene kadar gelmediği gibi taraflardan birinin ölmesi durumunda, evlilik devam ettiği için sağ kalan eş diğerine mirasçı olur.<sup>365</sup>

Bâin talâk ise kocaya, boşadığı eşine ancak yeni bir nikâhla dönme imkânı veren boşama şeklidir. Söz konusu boşama, kocanın üçüncü boşaması ise tarafların bir araya gelmesi için artık yeni bir nikâh da yeterli olmadığından dolayı eşlerin arasında büyük ayrılık denilen “beynûnet-i kübrâ” meydana gelmiştir. Bu yeni durumda, kadının bir başkasıyla geçerli bir evlilik yapmadan ilk eşine dönmesi mümkün değildir.

Nikâh yapıp cinsel birliktelik gerçekleşmeden meydana gelen boşanmalar hul’ veya kocanın üçüncü boşama hakkını kullanarak yaptığı boşama, bâin talâk olarak değerlendirilir. Bunların dışında Hanefîlere göre, kocanın kinayeli sözlerle ve şiddet, mübalağa vb. ifade eden kelimelerle yaptığı boşamalar da bâin talâk olarak kabul edilir. Şafîî ve Hanbelî hukukçular, bu tür boşanmaların ric’î talâk olduğu görüşündedirler.

Bâin talâk ric’î talâkın aksine evliliğe derhal son verir. Bu sebeple, eşlerin birbirlerinden hemen ayrılmaları gerekir. Öte yandan evlilik kesin olarak sona erdiğinden, boşanmaya bağlı mehrin vadesi gelmiş kabul edilir ve boşanmış eşler artık birbirlerine mirasçı da olmazlar. Bunun tek istisnası, ölümcül bir hastalığa yakalanan kocanın eşini onun rızasını almadan bâin talâkla boşamasıdır. Bu durumda kocanın eşini mirasından mahrum etme niyetiyle boşadığı kabul edilir ve sözü edilen tasarruf, bir hakkın kötüye kullanımı olarak değerlendirildiğinden dolayı korunmaz. Böyle bir durumda boşanma her halükârda geçerlidir. Ancak koca öldüğünde, kadın sanki boşanmamış gibi kocasına mirasçı olur. Bunun geçerli olması için kocanın ölümünün, kadının iddet bekleme süresi içinde vuku bulması gerekir. Ahmed b. Hanbel’e göre, kadın ilk kocasının ölmesinden önce bir başkasıyla evlenmemiş ise ölüm kadının iddeti bittikten sonra da gerçekleşse kadın kocaya mirasçı olur. İmam Mâlik bu konuda daha da ileri giderek kadının başka bir erkekle evlenmiş olsa bile ilk kocasına mirasçı olabileceğini ifade etmektedir.<sup>366</sup>

Talâk mefhumu, sünnete uygun olup olmayışına göre de sünnî ve bid’î olmak üzere iki ana başlık altında mütalaa edilir. Talâkın sünnete uygun bir biçimde

---

<sup>365</sup> Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, ss. 312-315.

<sup>366</sup> Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, ss. 315-321.



gerçekleşmesi de sayı ve vakit yönünden sünnete uygunluğu çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu durumda talâkın sayı açısından sünnete uygun olan formu, hasen ve ahsen talâk olarak karşımıza çıkmaktadır. Hasen talâk, üç temizlik müddeti içerisinde her defasında bir talâk vermek suretiyle üç kez boşamaktır. Ahsen talâk ise temizlik müddeti içerisinde bir kez boşayıp iddet bitinceye kadar bir daha boşamamaktır. Ahsen talâk; dinen hoş karşılanmayan, ancak nikâh bağından kurtulmak amacıyla mubah kılınan talâkın, erkek tarafından taraflar arasındaki helalliği ortadan kaldırmayacak biçimde bir kere kullanılıp bununla yetinilmesi şeklinde de ifade edilmiştir.<sup>367</sup> Vakit yönünden sünnete uygun olan boşama ise kendisiyle cinsel ilişki kurulmuş kadın için geçerlidir. Bu da hayız dönemi bittiğinde kadını cinsel ilişkide bulunmaksızın boşama ile gerçekleşir. Çünkü erkeğin cinsel ilişkide bulunduğu bir dönemde eşini boşaması, iddet bekleyeceği sürede karışıklığa sebebiyet vereceğinden dolayı kadına yapılan bir zulümdür.<sup>368</sup>

Bu itibarla boşama fiili, öncelikle üç kademeli bir uygulama olarak ele alınır. Sözü edilen yaklaşımla karı-kocaya mevcut durumu tekrar gözden geçirip anlaşma zemini oluşturabilme imkânını sağlamak hedeflenir. Dolayısıyla erkeğin eşini boşayabilmesi, belirli aralıkta ve ayrı zamanlardaki üç boşama ile mümkündür.<sup>369</sup> Eğer koca, üçüncü boşamasını da gerçekleştirirse boşanma kesinlik kazanır ve karı-koca, kadın başka bir erkekle evlenip boşanmaksızın tekrar bir araya gelemezler.

Bahsi geçen hususlar Bakara Sûresi'nin "*(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle geçinmek ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız sizin için helal olmaz. Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır.*

---

<sup>367</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, ss. 3-4.

<sup>368</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 7.

<sup>369</sup> Kur'an ve Sünnet'e bakıldığında, erkeğin hanımını boşaması üç merhaleye yayılmış olmasına rağmen üç talâkın bir anda meydana gelmesi meselesinde görüş ayrılığına düşülmüştür. Bir kısım fukaha, Hz. Ömer'in uygulamasına dayanarak, aynı mecliste ve aynı temizlik müddetinde vuku bulan üç talâkın geçerliliğini kabul etmekte ise de bir kısım ulema, -özellikle de günümüz ilim adamları- kocanın bir anda üç talâkla karısını boşamasının, Kur'an ve Sünnet'in tavrına uymadığını ve dolayısıyla geçerli olamayacağını söylemektedirler. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Selahattin Eroğlu, "Talâk Hakkında Kur'an-ı Kerim'in Genel Tutumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, C. 28, ss. 161-165.

*Sakin bunları aşmayın. Allah'ın koyduğu sınırları kim aşarsa onlar zalimlerin ta kendileridir.” ve “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 günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir.”* mealindeki 229. ve 230. ayetleriyle belirlenmiştir.

Serahsî'ye göre talâk, kendisiyle fiilen ya da hükmen cinsel ilişkinin gerçekleştiği bir kadının iddetinin bitmesi, cinsel temasın olmaması durumunda ise iddetin mevcut olmayışı ve hul'da bedelin bulunmasıyla, kadının üzerindeki koca yetkisinin düşmesi bakımından mülkiyetin ortadan kalkması sonucunu doğurur. Bu açıdan talâk, nikâhla elde edilmiş mülkiyet üzerinde bir tasarruf olduğundan dolayı aslı itibarıyla mubahtır ve yukarıda bahsedilen ayette geçen “*(Dönüş yapılabilir) boşama iki defadır...*” ifadesinden hareketle iki keredir. Ayetteki talâk lafzının başında bulunan “elif-lâm” takısı da cins içindir. Dolayısıyla mubah olan talâkın iki kere olmasıdır. Talâkın üçüncü defa uygulaması ise müfessirlerin de mesele hakkındaki ihtilafları göz önünde bulundurularak konuya medar olan ayetteki “*...ya da güzellikle bırakmaktır...*” ifadesiyle zikredilmiştir. Nitekim sahabeden Ebû Rezîn el-Ukaylî, Hz. Peygamber'e “Kur'an'da iki talâkı biliyoruz, üçüncüsü nerededir?” diye sorunca, Hz. Peygamber de “*‘...ya da güzellikle bırakmaktır...’* ayetidir.” buyurmuştur.<sup>370</sup> Fakat âlimlerin çoğunluğu, üçüncü boşamanın açıklamasının, müteakip ayette geçen “*Eğer erkek, karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz...*” ifadesinde bulunduğunu belirterek, ayette hem talâkın hem de hükmünün zikredildiğini dile getirmişlerdir.<sup>371</sup>

Müellifimiz “*(Dönüş yapılabilir) boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle tutmak (geçinmek) ya da güzellikle bırakmaktır...*” ayetindeki “tutmak” kelimesini, erkeğin eşini iki defa boşamasından sonra henüz iddet beklerken tekrar kendisine dönmesi olarak yorumlar ve bunu desteklemek için de “*...Kocaları, bu süre içinde*

<sup>370</sup> Beyhakî, a.g.e., C. VII, s. 556; Dârekutnî, a.g.e., C. V, s. 7; İbn Ebî Şeybe, a.g.e., C. IV, s. 190.

<sup>371</sup> Serahsî, a.g.e., C. VI, s. 2, 5, 8-9.

*barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler...*<sup>372</sup> ayetini delil getirir.<sup>373</sup>

Serahsî, mefkûd bahsi bağlamında kaybolan kişinin hanımının durumuyla alakalı yaptığı değerlendirmelerinde, kocanın kendi başına geri dönmesi halinde eşini almaya daha fazla hak sahibi olduğundan bahseder. Müellif, sözü edilen ayetin “...ya iyilikle tutmak (geçinmek)...” kısmının delaletiyle, kocanın dönüşünün zımnen eşini nikâhında tutması anlamına geldiğini belirterek, nikâh mülkünün sahibi olan kocanın başkasının bilmesine ihtiyaç olmaksızın tek başına kendi mülkünü elinde tutabileceğini vurgular.<sup>374</sup>

Serahsî, eseri *el-Mebsût*'ta muhâlaa konusundan bahsederken, erkeğin boşama karşılığında eşinden mal almasının hükmü üzerine bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda müellif, geçimsizliğin kadından kaynaklanması durumunda “...Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur...” ayetinden istidlalde bulunarak erkeğin muhâlaa karşılığında, verdiği mehir miktarınca mal almasının meşru olduğunu belirtirken, bunun mehir miktarından fazla olmasının mekruh sonucunu doğuracağını söyler.<sup>375</sup>

Erkeğin hul' ya da bâin talâktan sonra iddet bekleyen eşini boşaması Serahsî'ye göre geçerlidir. Bu durum hul'un gündeme geldiği “...Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur...” ayetinin devamındaki “Eğer erkek, karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz...” ayetiyle sabittir. Zira ayetin başındaki “fâ” harfî vasliyye (bitiştirme) ve takibiyye (izleme) anlamını ifade eder. Bu itibarla bahse konu ayet, hul'den sonra gerçekleştirilen üçüncü talâkin geçerli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>376</sup>

Müellifimiz “Eğer erkek, karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz...” ayetiyle, Allah Teâlâ'nın evlenmeyi kadınlara dayandırdığını ve bunun kadının bizzat kendisinin nikâh akdini gerçekleştirme

---

<sup>372</sup> Bakara, 2/228.

<sup>373</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 13.

<sup>374</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. XI, s. 38.

<sup>375</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 183.

<sup>376</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 84.

noktasında yetki sahibi olduğuna delalet ettiğini söyler.<sup>377</sup> Talâk bağlamında sayının üç ulaşması durumunda ise kadını nikâha konu yapan helalliğin ortadan kalktığını savunan Serahsî,<sup>378</sup> aynı ayetten yola çıkarak, kadınla cinsel ilişki kurabilecek çağdaki bir çocuğun kurulan nikâh akdi sonucunda cinsel temasta bulunmasının böyle bir kadını, kendisini üç talâkla boşayan ilk kocasına helal kılacağını zikreder. Çünkü ona göre, ayette geçen zevç (koca) sözcüğü ergeni kapsadığı gibi ergenlik çağına girmemiş çocuğu da kapsar.<sup>379</sup>

Şemsü'l-Eimme Serahsî, boşanan bir kadının eski kocasıyla tekrar evlenmesi durumunda ortaya çıkan boşama hakkı ile alakalı yaptığı analizde, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un aksine İmam Muhammed'in anılan ayeti delil göstererek kocanın ilk boşamadan sonra kaç talâk hakkı kalmışsa, o kadar talâk hakkına sahip olacağına dair görüş belirttiğini nakleder. İmam Muhammed'e göre ikinci koca, üç talâkla meydana gelen haramlığın kalkması için son sınırdır. Zira ayette geçen “حَتَّى” (hattâ) edatı gaye ifade eder ve bahsedilen haramlığın üç kez yapılan boşamaya bağlanması sebebiyle, bir veya iki kere boşamayla haramlık gerçekleşmez.<sup>380</sup>

Kur'an-ı Kerim'in ele aldığı kesin boşanmalardan biri de kocanın, karısına dört şahitten yoksun olarak zina isnadında bulunması neticesinde karı-kocanın hâkim önünde yeminleşip lanetleşerek ayrılmalarıdır. Bu konu İslâm Hukuku kaynaklarında “liân”<sup>381</sup> başlığı altında incelenir. Kur'an-ı Kerim'de ise bu meselenin kapsamı “Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği; kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair, Allah adına dört defa yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defada da eğer yalancılardan ise Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını ifade etmesiyle yerine gelir. Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah'ı dört defa şahit getirmesi, (Allah adına yemin etmesi) beşinci defada da eğer

<sup>377</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 11.

<sup>378</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 2.

<sup>379</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 148.

<sup>380</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 95.

<sup>381</sup> Liân veya mülâane; karısının zina ettiğini veya çocuğunun kendisine ait olmadığını iddia eden ve bu iddiasını gerektiği şekilde ispat edemeyen koca ile karısının, mahkeme huzurunda özel bir şekilde yemin ve lanetleşmeleri üzerine hâkim tarafından evliliklerine son verilmesini ifade eder. Mülâane için erkeğin hür, akıllı ve baliğ; kadının da hür, akıllı, baliğ ve iffetli; her ikisinin de daha önce bir iftiradan sabıkalı olmamaları şarttır. Mülâane tamam olunca hâkim, karı-kocayı ayırır. Bu boşanma, Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre bir bâin talâktır. Ebu Yusuf ve diğer mezhep imamlarına göre ise taraflar birbirlerine ebedi olarak haram olurlar, hiçbir şartla bir daha evlenemezler. Geniş bilgi için bkz. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, C. I, ss. 376-377.

*kocası doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kadından cezayı kaldırır.*"<sup>382</sup> ayetlerinde belirtilir.

Serahsî, eşler arasındaki liânın İmam Şafî'nin; kocanın kendisinden olmayan bir çocuğu reddetmeye ihtiyaç duymasından dolayı meşru kılındığını söylemesinin aksine "Eşlerine zina isnat edip de..." ayeti ile sabit olduğunu ifade eder.<sup>383</sup> Serahsî konu hakkında yaptığı değerlendirmede, ayette anılan hükmün laneti yüklenmeyi bünyesinde barındırması nedeniyle, bir kimsenin eşine yapmış olduğu zina suçlamasının tam karşılığı olduğunu ve bunun da zina suçlamasının gereğinin liânla birlikte bir ceza olmadığını gösterme noktasında delil özelliği taşıdığını ileri sürer. Müellif, bununla ilgili ortaya koyduğu diyalektik çerçevesinde öncelikle, erkeğe liân dışındaki bir cezanın terettüp etmesi durumunda sözü edilen cezanın bir delil olmaksızın düşmemesi gerektiğini belirtir. Akabinde ise mülâne esnasında erkeğin sarf ettiği sözlerin zina suçlaması hüviyetinde olduğunu ifade ettikten sonra zina suçlamasında bulunmanın, bu suçlamanın gereği olan cezayı nasıl düşüreceği sorusunu karşı tarafa yönelterek muhatabı ilzam eder.<sup>384</sup>

Müellife göre kocanın liân yapması durumunda kadının da liân yapması gerekir. Koca liân yaptıktan sonra kadın liân yapmaktan kaçınırsa kendisine hapis cezası verilir. Aynı şekilde koca da liân yapmaktan kaçınırsa bu görevi yapana kadar hapsedilir. Zira bir kimse, üzerine borç olan ve vekilliğin geçerli olmadığı bir hakkı yerine getirmekten kaçınırsa söz konusu sorumluluğu yerine getirene kadar hapsedilir. Bu meyanda, liânla birlikte erkeğe ceza gerekmediği gibi kadına da gerekmez. Serahsî bu görüşünü, kişinin kendi lehine olan tanıklığının, şüphe ile sabit olan bir hakta bile başkası aleyhine başlangıçta delil olmazken şüphe ile düşen şeylerde evleviyetle delil olamayacağı önermesiyle temellendirir. Hal böyleyken İmam Şafî'nin, kocanın yanında üç tanık olduğu halde hanımının zina yaptığına tanıklık yapması durumunda, kadına ceza gerekmeyeceği yönündeki görüşünün yanı sıra kocanın tek başına yaptığı tanıklıkla kadına cezayı gerekli görmesini büyük bir çelişki olarak değerlendirir. Bu itibarla, konu ile ilgili ayetin "...kadından cezayı kaldırır." bölümünü kocanın liânıyla gerekli olan kamu cezasının düşmesi olarak yorumlayan İmam Şafî'ye mukabil müellifimiz, bahsi

---

<sup>382</sup> Nûr, 24/6-9.

<sup>383</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 46.

<sup>384</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 39.

geçen ayetin ifade ettiği hükmün zina cezasının aksine hapis cezası olarak anlaşılması gerektiği konusunda kapsamlı bir değerlendirmede bulunur.<sup>385</sup>

Serahsî “*Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince...*” ayetindeki şahitlik kavramıyla kastedilenin, mutlak olarak şahitliğe ehil olan kimseler olduğunu belirtip ayetteki istisnanın da istisnâ-i munkatı’ cinsinden olduğunu zikreder. Ayrıca müellife göre, ayetin devamındaki “...onların her birinin şahitliği...” ifadesiyle vurgulanmak istenen mefhum dini tanıklıktır ve bu da ancak şahitliğe ehil olan kişilerle gerçekleşir.<sup>386</sup>

Serahsî, Hanefî mezhebi imamlarının liân konusunda ortaya koydukları yaklaşımlardan bahsederken, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’un, eşler arasındaki liânın yemin anlamı içeren bir şahitlik olduğunu, İmam Muhammed’in ise içinde ceza anlamı bulunan bir yemin olduğunu ileri sürdüklerini nakleder. Bu bağlamda, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf “...onların her birinin şahitliği...” ayetiyle görüşlerini destekler. İmam Muhammed ise öncelikle liân kelimeleri içerisinde “Allah adına” ifadesinin yer aldığını ifade ederek bunun yemin olduğu aklî önermesini ortaya koyar. Sonrasında da liân konusunda erkek-kadın eşitken, şahitlik konusunda eşitliğin söz konusu olmadığını dile getirdiği söyleminin yanında, Hz. Peygamber’in “*Geçen yeminler olmasaydı, ben o kadına yapacağımı bilirdim!*”<sup>387</sup> hadisini delil getirir.<sup>388</sup>

Kur’an-ı Kerim’de ele alınan evliliği sona erdirici sebeplerden biri de kocanın dört ay veya daha fazla bir süre boyunca karısına yaklaşmayacağına dair Allah üzerine yemin edip yeminini bozmaksızın sözü edilen süreyi geçirmesi neticesinde vuku bulan boşama şeklidir. Bahse konu mesele İslâm Hukuku kaynaklarında “îlâ”<sup>389</sup> başlığı altında incelenir.

<sup>385</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 40.

<sup>386</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>387</sup> Ahmed b. Hanbel, C. IV, s. 36; Buhârî, Tefsîr, 219; Ebû Dâvûd, Talâk, 28; İbn Mâce, Talâk, 27; Nesâî, Talâk, 38; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 648; Dârekutnî, *a.g.e.*, C. IV, s. 419.

<sup>388</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 55-56.

<sup>389</sup> Erkeğin dört ay ve daha fazla bir süre boyunca karısına yaklaşmayacağına dair Allah üzerine yemin edip eşine yaklaşmayı ağır bir ibadete bağlamasına “îlâ” denir. İlâ yoluyla evliliğin sona ermesinin keyfiyeti hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebu Hanife ve ashabın çoğunluğuna göre, dört ayın sonunda kesin boşanma (bâin talâk) meydana gelir. Ayrıca hâkimin tefrik kararına ihtiyaç yoktur. İmam Şafîî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’e göre ise dört ay sonra erince koca, karısını boşar veya karısı hâkime başvurup tefrik talebinde bulunur. Her iki durumda da sadece ric’î talâk (bir boşama) meydana gelir. Geniş bilgi için bkz. el-Cezîrî, *a.g.e.*, C. IV, s. 407 v.d.; Döndüren, *a.g.e.*, ss. 435-438; Karaman, *a.g.e.*, C. I, s. 376.

Kur'an-ı Kerim, îlâ prensibini ortaya koymakla cahiliye döneminde cari olan ve kadınların aleyhine durum arz eden bir uygulamaya son vermiştir. Kur'an-ı Kerim'in belirli prensiplere bağladığı bu uygulamaya göre, erkek ya eşinin çok çocuk yapmasını önlemek ya da onu sevmediği halde sadece evinde tutup hizmetçi gibi çalıştırmak veya sırf ona işkence etmek için eşine yaklaşmayacağına dair yemin eder. Bu durumda erkek, eşiyile ilişki kurmadığı gibi onu serbest de bırakmaz. Dolayısıyla kadın, söz konusu tasarrufun sonucunda, evli olmasına rağmen dul gibi ortada kalmaktadır. İşte Kur'an-ı Kerim, cahiliye döneminde kadınların aleyhine kullanılan ve onların askıda kalmalarına sebep olan bu çirkin âdeti, belirli kayıt ve şartlara bağlayarak kadınların lehine çevirmiştir.<sup>390</sup>

Konunun alt yapısını teşkil eden “*Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”<sup>391</sup> ayetlerini yorumlayan Serahsî, sözlükte yemin anlamına gelen, ıstılahta ise erkeğin nikâhlı olduğu eşi ile cinsel ilişki kurmasına engel teşkil eden bir yeminden ibaret olan îlâ uygulamasının cahiliye döneminde fevrî hüküm ifade eden bir boşama sayıldığını; “*Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır...*” ayetiyle de sürenin bitmesinden sonraya ertelenen vadeli bir boşama haline getirildiğini söyler.<sup>392</sup>

Müellife göre erkek, eşine îlâ yaptıktan sonra dört ay dolmadan onunla cinsel ilişkide bulunursa, yemini bozma şartı gerçekleştiğinden dolayı yemin kefareti gerekli olur ve îlâ düşer. Çünkü îlâda erkeğin cinsel ilişki kurmayarak eşine zarar vermesi ve onu sıkıntıya sokması söz konusudur. Fakat erkeğin eşiyile cinsel birliktelik yaşamasıyla bu durum ortadan kalkar. Zira “...*Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir...*” ayetinde geçen “فَأُوَا” (fâû) ibaresiyile tefsir edilen rücu etme fiilinden maksat da budur. Dolayısıyla koca, eşiyile cinsel birliktelik yaşayınca hanımına zarar verme düşüncesinden de dönmüş olur. Bu meyanda, kocanın dönüşü îlâ süresi içinde gerçekleşir ve koca hanımına dönmeden süre dolarsa, kadın bir

<sup>390</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 73; Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 343.

<sup>391</sup> Bakara, 2/226-227.

<sup>392</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 19.

bâin talâkla boşanmış olur. Bunun dayanağı ise kuvvetle muhtemel İbn Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'den duyarak naklettiği “فَإِنْ فَأُؤُوا فِيهِنَّ” (fein fâû fihinne) “Eğer bu aylar içinde dönerlerse” şeklindeki müdreç kıraattir. Hal böyleyken bazı âlimlerin, müzakere edilen ayetin “...şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir...” kısmını, Allah Teâlâ'nın eşine dönen erkeğe bağışlama ve rahmet vadettiği şeklinde yorumlayarak kocaya kefarete gerekmeyeceği yönündeki görüşüne karşılık Serahsî “Allah boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefareti...”<sup>393</sup> ayetiyle cevap vererek kefaretin gerekli olduğunu belirtir.<sup>394</sup>

Kocanın dört aydan daha az bir süre hanımına yaklaşmayacağına dair yemin etmesi durumunda îlâ yapmış olacağını ileri sürerek “Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır...”<sup>395</sup> ayetiyle, îlânın yemin olduğunu ve yemini de dört aylık süre ile sınırlamanın ayete ilave yapmak olacağını savunan İbn Ebî Leylâ'ya (ö. 148/765) karşı da müellifimiz şu görüşü ileri sürer: Erkek dört aydan daha az bir süre hanımına yaklaşmayacağına dair yemin etmesi halinde kefarete ödemeksizin eşine yaklaşabilir. Bu durum, tıpkı erkeğin yemin etmeksizin hanımıyla cinsel ilişkiyi terk etmesi gibidir.<sup>396</sup> Buna ilaveten Serahsî, bir kimsenin yemin etmeksizin hanımına yaklaşmayacağını dile getirmesinin sonuç doğurmayacağını, ayetin ibaresinden anlaşılan mefhumun yemin olduğunu ve yemin olmaksızın sarf edilen böyle bir sözün, bağlayıcılığı olmayan bir vaat olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyip bu kişinin kefarete ödemediği eşine yaklaşabileceğini belirtir.<sup>397</sup>

Serahsî ilgili ayetten hareketle ayrıca kişinin, cariyesine veya ümmü veledine (kendisinden çocuğu olan cariyesine) yapmış olduğu îlânın geçerli olmayacağını savunur. Bu görüşüne gerekçe olarak öncelikle, cariye veya ümmü veledin erkeğin hanımı statüsünde olmadığını ve îlânın vadeli bir boşama olmasından hareketle cariyesinin boşamaya elverişli bir durum arz etmediğini ifade eder. Sonrasında ise îlânın

---

<sup>393</sup> Mâide, 5/89.

<sup>394</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 20-21.

<sup>395</sup> Bakara, 2/226.

<sup>396</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 22.

<sup>397</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 25.



esprisinin kadının hakkı olan cinsel birleşmeden men edilmesi olduğu halde cariyenin, efendisi üzerinde cinsel birliktelik hakkı bulunmadığını ileri sürer.<sup>398</sup>

Müellif, bahse konu ayet muvacehesinde îlânın süresi ile ilgili yapmış olduğu açıklamalarında, hür bir erkeğin yahut bir kölenin nikâhı altında bulunan hür bir kadının îlâ süresinin dört ay olduğunu zikreder. Ona göre, ayetteki “لِلَّذِينَ” (lillezîne) ism-i mevsûlü hem özgür olanları hem de köleleri içerir. Öte taraftan, îlâ süresinin Kur’an-ı Kerim’de “التَّرَبُّصُ” (et-terabbus) “bekleme” kelimesiyle anılmasından dolayı bahsi geçen sözcük sadece nikâha özgüdür. Bu itibarla, cariyenin îlâ süresi hür kadının yarısı yani iki ay olur.<sup>399</sup>

Serahsî’ye göre “Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar)...”<sup>400</sup> ayetindeki taksimat, kocanın dönüşünün îlâ süresi içinde, boşamaya kesin karar vermenin de söz konusu süreden sonra olduğuna delildir. Diğer bir ifadeyle, sözü edilen süre içinde erkeğin eşine dönmemesi, sürenin bitiminde boşama kararının doğal olarak gündeme geleceğine işaretler. Zikredilen ayetin “...Biliniz ki, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” bölümünü, Allah’ın kocanın îlâ yaptığını işittiği ve onun eşine yönelik zarar verme kastını bildiği şeklinde yorumlayan müellifimiz, ayette bahsedilen boşamanın kocaya dayandırıldığını ve bunun da hâkimin hükmüne gerek olmaksızın boşamanın koca tarafından gerçekleştirilebileceğine delil teşkil ettiğini ifade eder.<sup>401</sup>

Serahsî’nin îlâ gibi cahiliye dönemi adetlerinden olan zihar<sup>402</sup> uygulamasına kadınların lehine bir yön kazandıran Mücâdele Sûresi’nin “İçinizden kadınlarına zihar

---

<sup>398</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 31.

<sup>399</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, s. 33.

<sup>400</sup> Bakara, 2/227.

<sup>401</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 20-21.

<sup>402</sup> Zihar, cahiliye dönemindeki boşama şekillerinden biridir. Cahiliye döneminde bir kimse, hoşlanmadığı hanımına eziyet etmek için “Sen bana, anamın sırtı gibisin!” diyerek, eşiyile ilişki kurmadığı gibi onu serbest de bırakmazdı. Kur’an-ı Kerim, kadının tamamen aleyhine olan bahse konu çirkin âdeti tamamen kaldırmamakla birlikte, yerine getirilmesi zor kefaretlere bağlayarak kadının aleyhine olan bu durumu düzeltmiştir. Bu itibarla, kocası zihar yapan kadına, dört ay sonunda kocasının kefaret vermeye yanaşmaması durumunda hâkime müracaat edip ayrılabilme imkânı tanınmıştır. Ayrıca Kur’an-ı Kerim, böyle bir fiili çirkin ve yalan bir söz olarak niteleyip yemin kefaretinden daha ağır cezai müeyyidelere bağlamakla, benzer niyeti taşıyan erkeklere de gözdağı vermiştir.

Kur’an-ı Kerim’in, söz konusu çirkin âdeti tamamen kaldırmamasının hikmeti de böyle davranışların insanlardan kızgınlık anında sadır olabileceği realitesidir. Bu bağlamda, ziharın belirli kefaretlere bağlı bir hale getirilmesi, yaptığından pişman olan erkeklere, hanımlarına tekrar dönebilme imkânını sağlamaya yöneliktir. Geniş bilgi için bkz. el-Cezîrî, *a.g.e.*, C. IV, s. 431 v.d.; Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, ss. 341-342.

yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihar yaparlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce, peş peşe iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse, altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar, Allah'a ve Resulüne hakkıyla iman edesiniz diyedir. İşte bunlar, Allah'ın sınırlarıdır. Kâfirler için elem dolu bir azap vardır.”<sup>403</sup> mealindeki ayetlerine ilişkin yapmış olduğu değerlendirmede, zihar uygulamasının cahiliye döneminde bir boşama türü olduğunu ve İslâm'ın ziharın aslını kabul etmekle birlikte hükmünü, boşamadan kefaretle sona eren haramlığa naklettiğini, zihar ayetinin sebep-i nüzûlüne konu olan Havle bint Sa'lebe etrafında açıklamalarda bulunarak ortaya koyar. Müellifimiz “...sonra da söylediklerinden dönecek olanlar...” ayeti hakkında İmam Şafî'nin, zihar yaptıktan sonra boşama sözünü ağzına almamak ve Zahirî mezhebinin kurucusu olan Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) ziharın tekrarlanması şeklinde yapmış oldukları yorumların aksine bunun izahının iyilikle tutmak anlamına gelen cinsel ilişkiyi kastetmek olduğunu söyler.<sup>404</sup>

Serahsî'nin müzakere edilen ayet hakkında yapmış olduğu benzer bir yoruma göre, Allah Teâlâ'nın söz konusu buyruğundan maksat, kişinin sözünün gerektirdiği şeyin zıddını yapmasıdır. Bu durumda, kişinin sözünün gerektirdiği şey evlilik bağının sona ermesinin aksine eşinin kendisine haram olmasıdır. Bahse konu sözün gerektirdiği şeyin zıddı ise evlilik bağının devam ettirilmesi değil, eşler arasında helal olması istenen cinsel ilişkiyi kastetmektir.<sup>405</sup>

Müellife göre, zihar kefaretinde sıralamaya uyulması gerektiği ve bu konuda muhayyerlik olmadığı hususlarında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla “...eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce bir köle azat etmelidirler...” ayetinden hareketle, kefaretinin bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmakla veya oruç tutmakla ödemesi gereken bir kimse, kefaretinin yerine getirmediği eşiyse cinsel temasta bulunamaz.

---

<sup>403</sup> Mücâdele, 58/2-3-4.

<sup>404</sup> Serahsî, a.g.e., C. VI, s. 224.

<sup>405</sup> Serahsî, a.g.e., C. VI, s. 225.

Şayet kefareti ödemedi önce eşiyse cinsel ilişkiye girerse, Allah Teâlâ'dan bağışlanma diler ve haram olan bir fiile tevessül ettiği için kefareti ödeyinceye kadar bir daha eşiyse birliktelik kuramaz. Ancak işlediği bu günahdan dolayı kendisine kefareti gerekmez.<sup>406</sup> Zihar yapan kişiyse, ayet nedeniyle gereken gücü nispetindeki sorumluluk ise iki aylık süre içerisinde cinsel temasta bulunmamaktır. Böylelikle vacip yerine gelmiş olur. “*Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce, peş peşe iki ay oruç tutmalıdır...*” ayetinde zikredilen iki aylık orucun, cinsel ilişkienden önce tutulması gereğinin zorunlu sonucu da bu süre içerisinde cinsel ilişkide bulunmamaktır.<sup>407</sup>

Bu itibarla, erkeğin kefareti ödemediği sürece eşine yaklaşması haramdır ve bundan kaçınması gerekir. Bu meydana, kadının kocasını zihar kefareti ödemeye zorlama hakkı bulunduğundan dolayı mahkemeye başvurmasında hiçbir sakınca yoktur. Zira kadın, iyilikle nikâh altında tutulmayı yani cinsel ilişki hakkını elde etmiştir. Erkek ise zihar yapmak suretiyle kadının bu hakkını elinden almıştır. Bu sebeple kadının, sahip olduğu hakkı istemek amacıyla hâkime başvurması durumunda hâkim, kocayı kefareti ödemeye zorlar. Çünkü erkeğin eşini iyilikle nikâhında tutmasının başka bir yolu yoktur. Bu bağlamda erkek “...eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce...” ayeti sebebiyle kefareti ödeyinceye kadar eşine sarılamaz ve onu öpemez. Diğer taraftan sözü edilen haramlık, evlilik bağının sona ermesi ve haramlığın kefaretle ortadan kalkması dışındaki konularda boşama yoluyla gerçekleşen haramlık anlamındadır. Boşama yoluyla gerçekleşen haramlık ise ziharda olduğu gibi dokunma ve öpmenin haramlığını gerektirir.<sup>408</sup>

Serahsî, bir kimsenin; cariyesine, ümmü veledine ve müdebberesine (özgür kılınması hükmünü, kendi ölümüne bağladığı cariyesine) zihar yapamayacağını belirterek “*İçinizden kadınlarına zihar yapanlar...*” ayetinin istidlaliyle, söz konusu ifadenin cariyelerin aksine eşleri içine aldığını ve cariyenin boşamaya, dolayısıyla zihara konu olamayacağını söyler.<sup>409</sup> Bununla birlikte, bahse konu ayetten yola çıkarak özgür veya köle olan müslüman bir erkeğin, özgür müslüman bir cariye veya küçük yaştaki ya da ehl-i kitaptan olan eşine zihar yapabileceğini ifade eden müellifimiz, kölenin ehliyetli olma hususunda hür bir insan konumunda olduğunu, müslüman cariye,

<sup>406</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 225.

<sup>407</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. III, s. 84.

<sup>408</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 230.

<sup>409</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, ss. 227-228.

küçük yaştaki kız ve ehl-i kitaptan olan kadının da aynı şekilde helal olma noktasında bütün yönlerden hür bir kadın gibi muameleye tabi tutulacağını bildirir.<sup>410</sup>

## 2- TALÂKIN NETİCELERİ

Evlilik bağının kurulmasıyla, kadın ve erkeğin yerine getirmeleri gereken görev ve sorumluluklar olduğu gibi birlikteliğin çözülmesiyle de yürürlüğe giren ve taraflara terettüp eden bir takım yükümlülükler bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu bağlamda, kocasından herhangi bir sebeple boşanan kadına, belli bir süre beklemesi; erkeğe de söz konusu süre zarfında, boşanmış olduğu karısının nafakasını temin etmesi, -mehrini ödemiş ise- mehrini ödemesi, boşanmış olduğu hanımının gönlünü almak üzere bir teselli hediyesi vermesi gibi sorumluluklar yüklenmiştir. Dolayısıyla "talâkın neticeleri" başlığı altında, sözü edilen konuları içeren ayetlere ilişkin Serahsî'nin yorumları ele alınacaktır. Ancak boşanmanın koca tarafına yüklediği, -henüz vermemişse- belirlenen mehri hanımına verme, boşanmış olduğu hanımının gönlünü almak üzere vermesi gereken mut'a ve karısının beklemesi gereken süre boyunca nafakasını karşılama görevlerine ilişkin ayetlere dair Serahsî'nin yorumları daha önce ilgili başlıklar altında ele alındığından dolayı tekrarı önlemek amacıyla yeniden kaydedilmeyecek, sadece iddet konusunun sınırlarını belirleyen ayetlere ilişkin değerlendirmeleri tespit edilecektir.<sup>411</sup>

### 2.1- İddet

Kocanın ölümü, hanımını boşaması veya muhâlaa, liân ve zıhar sonucunda tarafların ayrılması ile birlikte kadının beklemesi gereken süreye "iddet" adı verilir. Kadının boşanma sürecindeki bu süreyi bekleme zorunluluğu, önemli sebep ve hikmetlere mebnîdir. Bahse konu sebep ve hikmetler şu şekilde sıralanabilir:

1- Kocaya, ric'î talâk (kesinleşmemiş boşama) ile ilişkiye girmiş olduğu karısını boşaması durumunda yeniden düşünme imkânı vermek ve koca olumlu yönde karar verirse evlilik hayatına kolayca dönebilmesini sağlamak.

---

<sup>410</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 231.

<sup>411</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 79.

2- Bâin talâk (kesinleşmiş boşanma) sonrası kadının hamile olup olmadığı şüphesini izale etmek.

3- Vefat eden kocanın hatırasına bağlılığını ispata yönelik olarak kadına fırsat vermek.<sup>412</sup>

Kur'an-ı Kerim, anılan sebep ve hikmetlere bağlı olarak iddet süresinin beklenmesini şart koşmuş ve iddetin keyfiyetine taalluk eden bütün yönleri tayin etmiştir. Şöyle ki, Talâk Sûresi'nin "*Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları, iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında, onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıksınlar. Bunlar, Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.*"<sup>413</sup> mealindeki ilk ayetinde, iddet süresinin gözetilmesi şart koşulurken, bu süreyi beklemenin hikmetine de vurgu yapılmaktadır.<sup>414</sup>

Serahsî'nin bahse konu ayet bağlamında meseleye yaklaşımına gelince, öncelikle ayetin talâk uygulamasının mubah olduğuna delil teşkil ettiği,<sup>415</sup> sonrasında ise hitabın Hz. Peygamber'in şahsına yönelik olmasına rağmen hükmün yalnızca O'na ait olmadığı müşahede edilmektedir. Zira sebebin hususî olması hükmün umumî olmasına mani değildir.<sup>416</sup>

Müellif hasen talâk bağlamında delil olarak ortaya koyduğu "...onları, iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın..." ayetini yorumlarken, talâk ve iddetin her ikisinin de sayılı olmasından hareketle Allah'ın boşamayı, iddetin karşılığı olarak ortaya koyduğunu ve her bir boşamanın bir iddete karşılık geleceğini ifade eder. Yaptığı açıklamanın daha da iyi anlaşılması adına bir temsille değerlendirmesini sürdüren Serahsî, bu durumun bir kimsenin başka bir şahsa "Şu üç adama şu üç dirhemi ver!" demesi gibi olduğunu söyleyerek, Hz. Peygamber'in İbn Ömer için sarf ettiği "(Boşamada) sünnet olan, temizlik süresinde başlaman ve her temizlik süresinde bir kez

<sup>412</sup> Geniş bilgi için bkz. Karaman, *a.g.e.*, C. I, s. 302.

<sup>413</sup> Talâk, 65/1.

<sup>414</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>415</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 3.

<sup>416</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. II, s. 46.

*boşamandır. İşte bu, Allah Teâlâ'nın, kadınların boşanması için emrettiği sayıdır.*"<sup>417</sup> hadisini referans verir. Ona göre, müzakere edilen ayetten maksat, talâkların iddet içindeki hayız sayısına göre dağıtılmasıdır. Ayrıca ayet kocalara hitap ederek iddeti saymalarını emretmekte ve bunun yararı "...Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır." ayetiyle belirtilmektedir. Çünkü boşama sonrasında koca, fikir değiştirerek hanımına tekrar dönebilir. Söz konusu durum da sadece boşamanın birer birer ve farklı zamanlarda vuku bulmasıyla mümkün olur.<sup>418</sup> Bu meyanda, ayette belirtilen "...yeni bir durum..." ifadesiyle kastedilen anlam, kadının rahminde olması muhtemel bir çocuğun varlığıdır.<sup>419</sup>

Serahsî "*...onları, iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın...*" ayetinin açıklamasında İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve İbn Ömer'den erkeğin, cinsel ilişkinin olmadığı bir temizlik döneminde kadını boşaması şeklindeki bir rivayeti aktararak konuyu derinlemesine tahlil eder. Buna göre boşama fiili, huyların uyuşmaması durumunda nikâh bağından kurtulmak için mubah kılınmıştır ve bu husus hayız dönemindeki boşama tavrıyla uyuşmaz. Zira kadının yaşadığı hayız süreci, erkek fitratının kadına karşı cinsel yönden istek duymadığı ve cinsel ilişkinin de yasaklandığı bir dönemdir. Dolayısıyla, anılan bu saikler erkeği, boşama yönünde bir eğilime yönlendirmiş olabilir. Erkeğin cinsel ilişkide bulunduğu temizlik döneminde de aynı durum söz konusudur. Çünkü erkek sözü edilen dönemde, kadından cinsel yönden istifade ettiğinden dolayı hanımına karşı hissettiği cinsel arzusu ilk günkü gibi değildir. Bu gibi hallerde, boşama davranışının huyların uyuşmamasından kaynaklandığı söylenemez. Buna mukabil, erkeğin cinsel ilişkide bulunmadığı temizlik dönemindeki eşine olan istek ve arzusu çok fazladır ve bu sebeple boşamaya yeltenemez. Çünkü kadının temizlik durumu, kocanın hanımına hem dinen hem de doğal olarak istek duyduğu bir dönemdir. Bu itibarla, erkeğin eşini boşaması, huyların uyuşmaması sebebiyledir ve boşama sadece bu nedenle helal kılınmıştır.<sup>420</sup>

Meselenin bir başka yönü de erkeğin eşini hayız döneminde boşamasında, kadının iddeti uzayarak karışıklık arz etmekte ve bu dönem, iddetten sayılmadığından

<sup>417</sup> Ahmed b. Hanbel, C. IX, s. 231; Buhârî, Talâk, 1; Dârimî, Talâk, 2; Ebû Dâvûd, Talâk, 5; Müslim, Talâk, 1; Nesâî, Talâk, 1; Beyhakî, *a.g.e.*, C. VII, s. 530; Dârekutnî, *a.g.e.*, C. V, s. 17; Zeyleî, *a.g.e.*, C. III, s. 221.

<sup>418</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, ss. 4-5.

<sup>419</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 33.

<sup>420</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 4, 7.

dolayı kadına zarar verme gündeme gelmektedir. *El-Mebsût* sahibi, dile getirdiği bu düşüncesini “...*Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın...*”<sup>421</sup> ayetiyle destekler. Ona göre, zifafa girilmemiş kadını hayız döneminde boşama hususunda iddet süresini uzatma hali gerçekleşmediğinden, konu hakkında bir sakıncanın varlığından söz edilemez. Ayrıca erkeğin eşine nikâh sebebiyle oluşan istek ve arzusu, kendisinden henüz cinsel yönden tatmin olmadan hanımının hayızlı olması sebebiyle azalacak değildir. Dolayısıyla, böyle bir durumda yaşanan boşama hadisesi, taraflar arasındaki karakter uyumsuzluğunun en önemli göstergesidir. Zifafa girilmiş kadına gelince erkek, cinsel yönden ihtiyaçlarını gidermiş ve hanımıyla cinsel birliktelik yaşama imkânını elde etmiş olduğundan, hayız döneminin aksine eşine sadece temiz olduğu dönemlerde arzu duyar hale gelmiştir. Bu durumda boşamanın helal olması “...*Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.*”<sup>422</sup> ayetinin delaletiyle pişmanlıktan emin olma koşuluna bağlıdır.<sup>423</sup>

Müellifimiz, boşama ve vefat iddetinin dışında iddet çeşitlerinden biri olan ve doğum yoluyla rahmin boş olduğunun en üst seviyede ortaya çıkmasındaki fonksiyonu ile iddetin temelini oluşturan hamilelik iddetinin varlığından bahsederken bunun hayızla veya aylarla iddet beklemede olduğu gibi sahip olunan talâkların, sünnete uygun olan şekliyle verilmesine zemin oluşturabileceğini söyler. Ona göre Allah Teâlâ “...*onları, iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın...*” ayetiyle, talâkın uygulanacağı zemini iddet olarak belirlemiştir.<sup>424</sup>

Serahsî anılan ayetin anlamını “iddetlerinden önce onları boşayınız” şeklinde değerlendirerek bu görüşünü, İbn Mes’ûd’un “لَقَبِلْ عِدَّتِهِنَّ” (li kubuli iddetihinne) “iddetlerinden önce” okuyuşunu zikrederek destekler. Buna dayanak babında, istişhat amacıyla dile getirdiği “رَبَّنْتَ الدَّارَ لِقُدُومِ الْحَاجِّ” “Hacılar gelecek diye evi süsledim” ve “تَوَضَّأْتُ لِلصَّلَاةِ” “Namaz için abdest aldım” ifadelerinde vurgulanan anlamın da “Hacılar gelmeden” ve “Namazdan önce” biçiminde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Çünkü ayette gündeme gelen iddet, talâk vermek için kastedilen vakittir. Bunun delili de

<sup>421</sup> Bakara, 2/231.

<sup>422</sup> Talâk, 65/1.

<sup>423</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, ss. 7-8.

<sup>424</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 11.

müzakere edilen ayette geçen ve vakit belirtmek için kullanılan “lâm” harfidir.<sup>425</sup> Dolayısıyla müellifimizin de müntesibi olduğu Hanefîler, talâk verme iddetinin temizlik dönemleri olduğunu, talâktan sonraki iddetin ise hayızla başladığını belirtirler.<sup>426</sup>

Serahsî'ye göre “...Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında, onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar...” ayeti, üç talâkla veya bir bâin yahut ric'î talâkla boşanıp iddet bekleyen bir kadının, gündüz ve gece evinden çıkamayacağına delalet eder. Ayrıca, iddet bekleyen kadının ihtiyaçları karşılandığından dolayı, gündüz veya gece dışarı çıkmasına da lüzum yoktur. Kocasını ölen kadın ise eşinin geriye bıraktığı malından kendisine ayrıca bir nafaka belirlenmemesi sebebiyle, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için gündüzleri dışarı çıkma gereği duyar. Fakat evinden başka bir yerde geceleyemez. Hul', îlâ, liân, kocanın dinden çıkması veya kocanın, karısının annesi ile yaptığı cinsel ilişki nedeniyle kocası ile arası ayrılan kadının hükmü de bu doğrultudadır. Çünkü sözü edilen ayrılıkların hepsi, kadının nikâhın bir gereği olarak nafaka alma hakkına sahip olduktan sonra koca tarafından meydana gelen nedenlere dayanır ve bu hak iddet devam ettiği sürece devam eder.<sup>427</sup>

İddet beklerken, kadının süknâ (barınma) hakkının mevcut olduğu konusunda net ve kesin bir üslupla ortaya konan “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun...”<sup>428</sup> ve “...onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın...”<sup>429</sup> ayetlerinin varlığı sebebiyle, din bilginlerinin bu mesele hakkında hiçbir ihtilafının olmadığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen ayetler, iddet bekleme sürecinde kadının barınma hakkının varlığına açıkça delalet etmektedir. Çünkü kadının nafaka ve barınma hakkı, tıpkı iddet beklemek gibi nikâh akdi sonucu sabit olan kazanımlardır. Bu itibarla, iddet bekleme durumunda kadının barınma hakkının devam etmesi, nafaka hakkının da mevcudiyetine delil teşkil eder. Kadının barınma hakkının sabit olmasıyla, kocanın onun üzerinde nikâh yoluyla elde ettiği kocalık hakkının da iddet süresince devam ettiği açıklık kazanır.<sup>430</sup>

<sup>425</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 14; C. XVIII, s. 2; Cessâs, *a.g.e.*, C. V, ss. 346-347; Nesefî, *a.g.e.*, C. III, s. 496; Mâturîdî, *a.g.e.*, C. X, ss. 49-50; Zemahşerî, *a.g.e.*, C. IV, s. 552.

<sup>426</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, ss. 14-15; Cessâs, *a.g.e.*, a.y.; Nesefî, *a.g.e.*, a.y.; Mâturîdî, *a.g.e.*, a.y.; Zemahşerî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>427</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 203; C. VI, s. 32.

<sup>428</sup> Talâk, 65/6.

<sup>429</sup> Talâk, 65/1.

<sup>430</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 202; Cessâs, *a.g.e.*, C. V, ss. 348-349; Nesefî, *a.g.e.*, C. III, s. 497.



Serahsî eseri *el-Mebsût*'ta "...Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında, onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar..." ayeti bağlamında yapılan değerlendirmeleri naklederek tercihte bulunur. Buna göre İbrahim en-Nehaî, (ö. 96/714) ayette geçen "فَاحِشَةٌ" (fâhişe) "hayâsızlık" kelimesinin, kadının evinden çıkması anlamına geldiğini söyler. Ebu Hanife de bu görüşü esas almıştır. İbn Mes'ûd'a göre söz konusu kelime, kadının zina etmesi sebebiyle cezası uygulanmak üzere evden çıkarılmasıdır. Ebu Yusuf da bu görüşü esas almıştır. İbn Abbâs ise bahse konu sözcüğün, kadının itaatsizlik etmesi ve kötü sözlü olup kocasının akrabalarına çirkin ifadelerde bulunması anlamına geldiğini söyler. Müellifimiz ortaya konan bu yaklaşımlardan, İbn Mes'ûd'un görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindedir. Ona göre İbn Abbâs "فَاحِشَةٌ" (fâhişe) "hayâsızlık" kelimesini evden çıkmama fiiline kayıtlamıştır. Hâlbuki bir şey kendisine sınır yapılamaz. İbrahim en-Nehaî'nin söyledikleri de ihtimal dairesindedir. Bu itibarla kadının evden çıkmasının illeti zina suçunu işlemiş olmasıdır.<sup>431</sup>

Serahsî, kadının eşi tarafından kendi evinden başka bir yerde boşanması halinde iddet beklemek için kocasının evine dönmesi gerektiğini belirtir. Çünkü kadının görevi, kendisine tahsis edilen evde ikamet etmektir. "...onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın..." ayeti de bu durumu gerekli kılmaktadır. Ayette zikredilen evin kadınlara nispet edilmesi ise kadının hali hazırda sözü edilen evde oturması sebebiyledir. Bu itibarla kadına düşen görev ve sorumluluk, anılan nispetten dolayı ayrılık vaktine kadar oturmakta olduğu evde ikamet etmesidir. Zira kadının geçici bir süreliğine oturduğu ev kendisine nispet edilemez. Bu durumda, dinin hakkını yerine getirebilmek için kadının kocasının evine dönmesi gerekir.<sup>432</sup>

Kur'an-ı Kerim'de iddet bağlamında yer verilen diğer ayetlerde de boşanan kadınların beklemeleri gereken süre, kendileriyle ilişki kurulup kurulmaması ve hayız görüp görmemeleri temelinde tayin edilir. Bakara Sûresi'nin 228. ayetinde, boşanmış kadınların iddet süresi üç kurû' olarak belirtilirken, Talâk Sûresi'nin 4. ayetinde, yaşlılıktan dolayı adetten kesilen ve küçüklüğü sebebiyle henüz adet görmeyen

<sup>431</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 32; Cessâs, *a.g.e.*, C. V, s. 349; Nesefî, *a.g.e.*, C. III, s. 497; Mâturîdî, *a.g.e.*, C. X, s. 51; Zemahşerî, *a.g.e.*, C. IV, s. 554.

<sup>432</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 34; Cessâs, *a.g.e.*, a.y.; Nesefî, *a.g.e.*, a.y.; Mâturîdî, *a.g.e.*, a.y.; Zemahşerî, *a.g.e.*, a.y.

kadınların iddet süreleri üç ayla sınırlanır. Hamile olanların iddetinin bitimi ise doğum sürecinin sonu olarak belirlenir. Ahzâb Sûresi'nin 49. ayetinde de kendileriyle ilişki kurulmaksızın boşanan kadınların iddet beklemlerine gerek olmadığı beyan edilir.<sup>433</sup>

Serahsî, Bakara Sûresi'nin “*Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları, bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>434</sup> mealindeki 228. ayetini değerlendirirken bu ayetin öncelikle, kadının hamile kaldıktan sonra rahmin ağzının bağlanarak içeriden veya dışarıdan olabilecek bir müdahaleye kapalı olmasından dolayı, kadının söz konusu dönemde gördüğü kanın, rahimden gelmediği gibi hayız kanı da olamayacağı aklî önermesine delil teşkil ettiğini ifade eder.<sup>435</sup> Sonrasında ise bahse konu ayetin, iddetin hayızla son bulduğu düşüncesine de dayanak oluşturduğunu ve ayette geçen “ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” (selâsete kurû') “üç kurû” ifadesindeki “kurû” lafzının hayız anlamında olduğunu belirtir.<sup>436</sup>

Müellif, sözü edilen ayetin “*Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler...*” cümlesini ele alırken, buradaki “beklerler” fiilinin “beklesinler” anlamında kullanıldığını belirterek sözü geçen kelimenin, haber kipi şeklinde zikredilmiş vücûb bildiren bir emir olduğunu söyler.<sup>437</sup>

Serahsî, konu bağlamında zikredilen “*(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle tutmak (geçinmek) ya da güzellikle bırakmaktır...*”<sup>438</sup> ayetindeki “tutmak” kelimesini erkeğin, eşini iki defa boşamasından sonra henüz iddet beklerken tekrar kendisine dönmesi olarak yorumlar ve bunu destelemek için de müzakere ettiğimiz “*...Kocaları, bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler...*”<sup>439</sup> ayetini delil getirerek ayeti ayetle açıklama yoluna başvurur. Bu

<sup>433</sup> Başkan, *a.g.e.*, ss. 84-85.

<sup>434</sup> Bakara, 2/228.

<sup>435</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. II, s. 20.

<sup>436</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. III, s. 153; C. VI, s. 13; Cessâs, *a.g.e.*, C. II, s. 57; Neseî, *a.g.e.*, C. I, s. 189.

<sup>437</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 195.

<sup>438</sup> Bakara, 2/229.

<sup>439</sup> Bakara, 2/228.

meyanda müellif, ayette zikredilen “ثَلَاثَةَ فُرُوءٍ” (selâsete kurû) “üç kurû” (hayız)” ifadesinden hareketle, adet gören kadınların iddet süresinin üç hayız müddeti olduğunu ve bu hükmün, üzerinde tevil yapılamayacak derecede katiyet arz ettiğini söyler. Buna göre kadın, üçüncü âdetinden temizlenmedikçe iddetini tamamlamış sayılmaz.<sup>440</sup>

*El-Mebsût* sahibinin ayette geçen “ثَلَاثَةَ فُرُوءٍ” (selâsete kurû) “üç kurû” (hayız)” lafzı hakkında nazara verdiği teknik değerlendirmeler ise dikkat çekicidir. Buna göre, sayıya bitişen cemî’ (çoğul) bir kelime kullanıldığında, sayılan şeyin en üst seviyesini ölçüt almak gerekir. Dolayısıyla boşama fiilinin kadının temizlik halinde mubah olması sebebiyle “kurû” kelimesi, -İmam Şafiî’nin ifade ettiği üzere- temizlik olarak anlaşıldığında, iddetin tamamlanması iki tam bir de yarım temizlik dönemi ile gerçekleşmiş olacaktır. Bu şekildeki buçuklu sayılar, kendisine rakam bitişmeyen çoğul kelimelerde doğru sonuç verebilir. Fakat bahse konu lafızda olduğu gibi rakamla bitişik olan çoğul isimde, sayılan vasfın eksiksiz olması gerekir. Bu da ayetteki “kurû” kelimesinin ancak hayız olarak anlaşılması durumunda mümkün olur. Bu durumda, iddetin tamamlanması üç tam hayız döneminin bitmesiyle gerçekleşmiş olur. Bunun delili de konuya medar olan ayetin “...*Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz...*” bölümüdür. Aynı zamanda, İbn Abbâs’ın ayeti tefsir ederken rahimlerde olanın hayız ve hamilelik olduğunu beyan etmesi de bahsi geçen görüşü destekler mahiyettedir. Diğer taraftan, hayız görmeyen kadınlarda ay hesabına geçilmiş olması, bu konuda asıl temel alınması gereken unsurun var olmayışı sebebiyledir. Bu durum da ayetteki “kurû” sözcüğü ile kastedilenin hayız olduğuna delalet etmektedir.<sup>441</sup>

Müellif, erkeğin ric’î talâk sonrasındaki iddet süresi içerisinde eşine dönmesi durumunda bir bedelin söz konusu olmadığını belirtir. Zira eşe geri dönüşle nikâhla elde edilen mülkiyet devam etmektedir. Bu sebeple erkeğin eşine geri dönüşünde kadının rızası dikkate alınmaz. Çünkü “...*Kocaları, bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler...*” ayeti kocayı, hanımını geri alma konusunda daha fazla hak sahibi kılmıştır. Bu bağlamda, ayette çoğulu kullanılan ve “eş/koca”

---

<sup>440</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 13.

<sup>441</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 14.

anlamına gelen “الْبُعْلُ” (el-be’l) kelimesi, ric’î talâk sonrasındaki evlilik bağının devam ettiğinin en önemli göstergesidir. Aynı zamanda, söz konusu lafzın mufâ’ale babındaki kullanımı olan “mubâ’ale” kelimesi de cinsel ilişki anlamına gelen bir ifadedir. Bu da ilgili ayetin, erkeğin hanımıyla cinsel ilişki yaşamasının meşru olduğuna dair işarete bulunduğunu göstermektedir.<sup>442</sup>

Serahsî iddet bağlamında ele aldığı Talâk Sûresi’nin “*Kadınlarınızdan, âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapmalarıyla sona erer. Kim, Allah’a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona işinde bir kolaylık verir.*”<sup>443</sup> mealindeki 4. ayetini değerlendirirken, öncelikle ayetin sebab-i nüzûlü hakkına bilgi verir. Buna göre, yukarıda yer verdiğimiz Bakara Sûresi’nin 228. ayeti nazil olduktan sonra sahabenin âdetten kesilmiş, henüz âdet görmeyen ve hamile olan kadın hakkında kendi aralarında konuşmaları ve konu hakkında şüpheye düşerek soru sormaları üzerine Talâk Sûresi’nin anılan ayeti inmiştir. Ayette, hayız görmeyen yaşlı kadın ile küçük çocuğun iddetinin üç ay olarak belirlendiği ve hamile kadının hayız görmeyeceği ve bundan dolayı, anılan kimselerin hayız gören bayanlar sınıfında değerlendirilemeyeceği beyan edilmektedir.<sup>444</sup> Bununla birlikte, dinî açıdan iddetin gündeme gelmesinin ana sebebinin evlilik olmasından hareketle, sözü edilen ayette küçük kızın iddetinin açıklanmasının küçük kız çocuğunun evlenebileceğine dair bir işaret olduğu göze çarpmaktadır.<sup>445</sup>

Müellifimiz, boşama ve vefat iddetinin dışında iddet çeşitlerinden biri olan ve doğum yoluyla rahmin boş olduğunun en üst seviyede ortaya çıkmasındaki fonksiyonu ile iddetin temelini oluşturan hamilelik iddetinin varlığından bahsederken, bunun maksat açısından hayızdan daha üstün olduğunu dile getirir. Bahse konu ayetin tefsirini, Bakara Sûresi’nin 228. ayeti ile yapan Serahsî, yukarıda değinilen sahabenin kendi aralarındaki hayız görmeyen kadın hakkındaki diyaloglarının, Bakara Sûresi’nin ilgili ayetinde geçen “ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” (selâsete kurû’) “üç kurû” ifadesindeki “kurû” lafzını, hayız

<sup>442</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 19; C. XI, s. 38.

<sup>443</sup> Talâk, 65/4.

<sup>444</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. II, s. 20; C. VI, s. 15, 127; Cessâs, *a.g.e.*, C. V, s. 351; Neseî, *a.g.e.*, C. III, s. 499.

<sup>445</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. IV, s. 212; C. VI, s. 12.

anlamında değerlendirdiklerini göstermesi açısından büyük önem arz ettiğini söyler.<sup>446</sup> İddetin hayızla son bulduğu önermesine dayanak oluşturan ve Serahsî'nin Bakara Sûresi'nin 228. ayetinin açıklaması sadedinde değerlendirdiği Talâk Sûresi'nin 4. ayetine göre, hayız görmeyen kadınlarda iddetin bitmesi ile ilgili olarak ay hesabına geçilir. Bu da iddetin son bulduğu asıl unsurun hayız olduğunu gösterir.<sup>447</sup>

Serahsî, üç temizlik müddeti içerisinde her defasında bir talâk vermek suretiyle, üç kez boşama anlamına gelen hasen talâk çerçevesinde açıklamalarda bulunurken, erkeğin hanımını üç talâkla boşamak istediğinde, birinci boşamanın üzerinden bir ay geçtikten sonra ikinci boşamanın, bundan bir ay sonra da üçüncü boşamanın gerçekleşmesi gerektiğini belirterek kadının iddetinin, ilk boşamadan itibaren üç ay olduğunu zikreder. Buna delil olarak da müzakere ettiğimiz Talâk Sûresi'nin 4. ayetini öne sürer.<sup>448</sup>

Müellife göre, kocası vefat eden hamile kadının iddeti doğum yapana kadardır. İbn Ömer ve İbn Mes'ûd da bu görüşü esas almışlardır. Hz. Ali ise böyle bir kadının, iki sürenin en uzununu kadar yani ya doğum yapana kadar ya da "*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*"<sup>449</sup> ayetinin delaletiyle dört ay on gün iddet beklemesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla bu konuda hüküm verilirken, ihtiyaten bahse konu iki ayet birleştirilerek sonuca ulaşılır. Hal böyleyken kadın, dört ay on günlük süreden önce doğum yaparsa evlenemez. Çünkü iddet temkinli hareket edilmesi gereken bir konudur. Fakat İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'dan sahih olarak rivayet edildiğine göre "*...Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapımlarıyla sona erer...*"<sup>450</sup> ayeti, yukarıda zikredilen Bakara Sûresi'nin 234. ayetini nesh etmiştir. Hz. Ömer de vefat eden kocası henüz yatağında yatarken hamile kadının çocuğunu doğurması durumunda iddetinin sona ereceğini söyler.<sup>451</sup>

Serahsî, Hz. Ali ve İbn Abbâs'tan yaptığı nakilden yola çıkarak, iddet bekleyen kadının karnında başka bir çocuk daha varken doğum yapması durumunda, o çocuğu da

<sup>446</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 15.

<sup>447</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. III, s. 153; C. VI, s. 14.

<sup>448</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 12.

<sup>449</sup> Bakara, 2/234.

<sup>450</sup> Talâk, 65/4.

<sup>451</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 31; C. XVII, s. 166; C. XXVIII, ss. 86-87.

doğurmadıkça iddetinin sona ermeyeceğini belirtir. Bu görüşünü ayetin “...doğum yapmalarıyla...” kısmıyla destekleyen müellifimiz çocuk kavramının, kadının karnındaki bütün fertlerin hepsine verilen umumî bir lafız olduğunu zikreder. Bu itibarla iddetin esprisi, rahmin boş olduğunu öğrenmek olduğuna göre, bu da kadının karnındaki çocukların hepsini doğurmadıkça gerçekleşmez.<sup>452</sup>

Serahsî'ye göre, boşanma sebebiyle iddet beklemekte olan kadın bir erkekle evlendikten sonra onunla cinsel ilişki yaşayıp boşanırsa, kadının birinci ve ikinci eşinden dolayı üç hayızla tek bir iddet beklemesi gerekir. Çünkü iki iddet vacip olursa bunlar birbirlerine dâhil olur ve aynı cins oldukları takdirde tek bir sürenin geçmesiyle sona ererler. Dolayısıyla iddet sadece bir süredir. Süreler de tıpkı borçların vadesi gibi ister bir kişi ya da ister toplulukla ilgili olsun tek bir zamanla sona erer. Bu meyanda “...Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapmalarıyla sona erer...” ayetinde iddet, ecel (süre) olarak isimlendirilmiştir. Aynı zamanda iddet, Allah Teâlâ tarafından “التَّرْبُصُ” (et-terabbus) “beklemek” kelimesiyle de ifade edilmiştir. Böylece beklemek fiili, sürenin nedeni olur. Bu noktada iki iddetten her birinin amacı üç hayızla gerçekleşir. Söz konusu amaç da kişinin, kadının rahminde kendi sperminin bulunmadığını öğrenmesidir.<sup>453</sup>

Serahsî'nin iddet bağlamında ele aldığı, Ahzâb Sûresi'nin “Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda, onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.”<sup>454</sup> mealindeki 49. ayeti ile ilgili değerlendirmelerine gelince müellifimiz bahse konu ayet çerçevesinde, İmam Muhammed'in ortaya koyduğu görüşü nakleder. Buna göre, bir erkeğin eşini ilk nikâhında ikinci talâkla boşadıktan sonra iddeti içerisinde tekrar kendisiyle evlenip cinsel ilişki yaşamadan tekrar boşaması halinde, kadına ikinci mehrin yarısı verilir ve kadın ilk iddetin devamını beklemek zorundadır. İmam Muhammed'in serdettiği görüşü tahlile tabi tutan *el-Mebsût* sahibi, ikinci nikâhta gerçekleşen boşamanın cinsel birliktelik öncesi vuku bulduğunu söyler. Çünkü ikinci akit, birinci akitten tamamen bağımsız bir biçimde kurulmuştur. Dolayısıyla, ilk nikâh akidinde gündeme gelen cinsel

<sup>452</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 41, 109; C. VII, s. 132.

<sup>453</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, ss. 41-42.

<sup>454</sup> Ahzâb, 33/49.

birliktelik ikinci akit için söz konusu değildir. Tam bu noktada muhatabın zihin dünyasına hitap eden Serahsî, sarîh ifadelerle meydana gelen boşamanın ikinci akitle ilgili olduğunu ve birinci nikâh akdinin yok hükmünde olduğunu ileri sürer. İmam Muhammed'in, ilk nikâh akdi sonucundaki iddetin geri kalan kısmını ihtiyaten beklemeyi gerekli gördüğü görüşüne atıfta bulunan müellif, bahsi geçen iddetin zaten gerekli olduğunu ve cinsel ilişkinin yaşanmadığı ikinci nikâhın yok hükmünde olduğunu belirtir.<sup>455</sup>

Serahsî, müzakere edilen ayetin “*Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur...*” bölümünün delalet ettiği anlamdan yola çıkarak, bir erkeğin cinsel ilişkiye girmediği veya sahîh halvette kalmadığı eşini dilediği zaman boşayabileceğini ifade ederek böyle bir durumda iddet beklemenin gerekli olmadığını beyan eder. Bununla birlikte bazı Hanefî bilginlerin sözü edilen ayetin Allah'ın kitabında bu şekilde geçmediğini ileri sürmelerine karşılık anılan söylemin yazardan kaynaklanan bir hata olduğunu savunur. Bunun yanında, erkeğin kadınla sahîh halvette kalması halinde kadının boşanma ve iddet durumunun tıpkı erkeğin cinsel ilişkiye girdiği kadının ahkâmı gibi olacağı tarzındaki ifadenin de burada zikredilmediğini söyler. Çünkü sahîh halvet, iddetin hükmü konusunda cinsel ilişki mesabesindedir. Aynı zamanda boşamada sünnet olan vakti gözetmek iddetle ilintili olduğundan dolayı boşama hususunda halvet de cinsel ilişki yerine geçer.<sup>456</sup>

Serahsî, bir kimsenin mehir belirlemeksizin evlenip cinsel ilişki gerçekleşmeden eşini boşaması durumunda kadının mut'aya hak kazanacağını vurgulayarak ele alınan ayetteki “*...onlara mut'a verin...*” emrinin vücûb için olduğunu ifade eder. Meselenin akîf gerekçesini, ayrılmanın nikâhın geçerli olmasından sonra boşama yoluyla gerçekleşmesi şeklinde açıklayan müellifimiz, boşanma durumunda tıpkı mehrin belirlendiği nikâhta olduğu gibi kadına mutlaka bir şey verilmesi gerektiğini dile getirir.<sup>457</sup>

Netice olarak, Serahsî'nin eseri *el-Mebsût*'taki talâka dair ayetleri yorumlarken, nikâh merkezli ayet değerlendirmelerinde kullandığı yöntemle benzer bir metodu takip

---

<sup>455</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 28.

<sup>456</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 16.

<sup>457</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. VI, s. 61; Cessâs, *a.g.e.*, C. V, s. 236; Neseffî, *a.g.e.*, C. III, s. 37.

ettiği söylenbilir. Bu itibarla aklî istidlallere oldukça yer vermesi, zaman zaman müzakere edilen ayeti başka bir ayetle tefsir etmesi, rivayetlere hatta mdre kıraatlere yer vermesi, müellifin tefsir yöntemine dair önemli veriler olarak karşımıza çıkmaktadır.



## SONUÇ

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'in en önemli özelliği hiç şüphesiz bir hidayet rehberi olmasının yanısıra çağlar üstü temel bir kaynak oluşudur. Düşünme ve kavrama yoluyla gerek bireysel gerekse toplumsal problemlere bu ilahi menbadan çözüm önerileri üreten fukaha, fıkıh anlayışlarını teşkil ederken her daim Yüce Kelam'ın bu vasfını kendilerine mi'yar edinmişlerdir. Dolayısıyla şer'î deliller bağlamında ilk sırada yerini alan "el-Kitâb"<sup>458</sup> özelde müellifimizin de mensubu olduğu Hanefî perspektifin genelde de bütün fikhî birikimin usûl ve furû' alanındaki en temel kaynağı olmuş, başka bir ifadeyle fikhın doktrinel bütünlüğünün adeta nirengi noktasını teşkil etmiştir. Binaenaleyh bir fıkıh perspektifinin temel yöntem anlayışı, ana çerçevesini el-Kitâb'ı anlama ve yorumlama biçimi temelinde kazanır. Bu gerekçelerden hareketle Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin el-Kitâb'ı anlama ve yorumlama biçiminin ana hatlarını ortaya koyabilmek üzere yaptığımız çalışmamızda ulaşılan sonuçlar şunlardır:

I- Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Serahsî'nin *el-Mebsût* isimli eseri Hanefî furû' fikhının en hacimli yapıtları arasındadır. Bu eserde takip edilen genel yöntem şu şekilde tasvir edilebilir: Serahsî bir mesele hakkındaki mezhebin imamlarının görüşlerini serdettikten sonra konuyla ilgili olarak mezhep içinde dile getirilen farklı görüşlere de zaman zaman yer verir. Buna ilaveten konunun Kur'an ve Sünnet'ten referanslarına ilişkin değerlendirmelerinden veya mezhebin kabul edilmiş prensiplerinden hareketle tercihte bulunur. Bu noktadaki belirleyici husus, müellifin mezhebin yerleşik normlarının dışında çokça tasarrufta bulunmamasıdır. Bununla birlikte Serahsî, mezhepteki belirli bir konu hakkındaki müftâ bih görüşü analiz ederken, öncelikle –yukarıda da belirtildiği üzere- Kur'an ayetlerinden, sonrasında da Sünnet ve diğer kaynaklardan yararlanarak söz konusu görüşü temellendirir. Bunun yanında Serahsî'nin bazı konular çerçevesinde ortaya koyduğu aklî çıkarımlar ve kullandığı diyalektik üslup, müzakere edilen bir meselenin vuzuha kavuşturulması noktasında dikkat çekici hususlar olarak görünmektedir.

II- Serahsî'nin referans verdiği ilgili ayetleri yorumlarken dile dayalı dakik bir analiz yöntemini tercih ettiği, tespit edilmesi gereken en önemli sonuçtur. Nitekim

---

<sup>458</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Thk.: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993, C. I, s. 279.

Hanefî-Mâtûrîdî çizginin ileri düzeyde metin/dil analizini merkeze alan genel yorum yöntemine sadık kalan bu anlayış açısından tefsir faaliyetini, ilgili ayetin nazmından çıkarılabilmesi muhtemel anlam ihtimallerini çok ince dil tahlilleri üzerinden kesinleştirmeye/sınırlamaya çalışan bir analiz çerçevesi olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim metin içerisinde de örnekleri üzerinden dikkat çekmeye çalıştığımız üzere, bazen bir edatın anlamı belirleyici vasfına kadar incelen metin/ibare analizine yoğunlaşmış hassasiyet oldukça ilgi çekici bir sonuç olarak vurgulanmalıdır. Ayrıca ilgili ayetler çerçevesinde aktarılagelen naklî birikimin de göz ardı edilmemiş olması, her analiz halesinin muhakkak sahih sünnet çerçevesiyle de desteklenmiş olması, keza gerektiğinde aklî çıkarımlarla da muhatap indinde boşluğu olmayan bir bütünlük inşasına yönelmiş metodik çaba dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu açıdan Serahsî'nin ilgili ayetleri yorumlama biçiminin sonradan genel tefsir yöntemi olarak da istikrar bulmuş metin analizini merkeze alan tefsir yöntemiyle örtüşen yönü gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır.

III- Serahsî'ye göre nikâh akdinin temel gayesi, cinsel yönden tatmin olmanın yanı sıra zinadan korunma, neslin çoğalması, korunması ve devamı, kadınların himaye edilmesi ve işlerinin yürütülmesi, iki ayrı cinsin kendilerine ait konularda birbirlerine karşı duydukları sevgi ve alaka ile mutlu olmaları, hayatın güçlüklerine karşı birbirlerine destek olarak bilinçli ve sürekli bir sorumluluk paylaşımını ve hayat arkadaşlığını gerçekleştirmektir. Bu ulvi gayelerin gerçekleşebilmesi adına evlenmenin hükmü konusundaki değerlendirmelerini serdederken, konunun sosyolojik boyutunu da gözeterek Serahsî'ye göre nikâh, kişinin kendisini nafîle ibadatlere adanmak suretiyle inzivaya çekilmesinden daha hayırlı bir fiile taalluk eder.

IV- Serahsî'ye göre Kur'an'da zikredilen evlenme engelleri, üzerinde herhangi bir yoruma gerek duyulmayacak şekilde açık ve net bir biçimde anlatılmıştır. Bunun akabinde müellif, evliliğin neticesi bağlamında değerlendirilen, erkeğin kadına ödemekle yükümlü olduğu mehrin vasfını tasvir ettikten sonra bunun dini yönden, taraflar arasında kurulan nikâh akdiyle yürürlüğe gireceğini zikreder. Buna ilaveten, kadının mehrini alıncaya kadar kocasını cinsel ilişkiden menedebileceğini, cinsel ilişki sonrası ise kendisine söz konusu mehri vermenin vacip olduğunu ve sözü edilen durumun, inkâr edilemeyecek bir biçimde Kur'an ayetleri ile açıkça ortaya konduğunu beyan eder.

V- Yine nikâh akdiyle sabit olup evliliğin koca tarafına yüklediği sorumluluklardan bir diğeri olan nafaka ise Serahsî'ye göre kadının, kendisini başka işlerden soyutlayarak tüm vaktini eşine hasretmesinden dolayı kocanın zenginlik veya fakirlik durumu göz önünde bulundurularak belirlenir. Bu açıdan müellif, kadının içtimaî seviyesine göre normal bir yaşam sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu ve kocanın da temin ile yükümlü olduğu şeylerin tümünü nafaka kavramı kapsamında değerlendirerek ve bunun çerçevesinin örf, adet ve günün şartlarına göre genişleyip daralabilecek nitelikte olduğunu ifade eder.

VI- Serahsî, birden çok kadınla evli olan bir erkeğin, her bakımdan eşleri arası adaleti gözetebilmesinin mümkün olamayacağını nassı merkeze alarak açıklar. Bu itibarla çok evlilik meselesinde günümüze kadar ulaşan uygulama, aynı zamanda dörtten fazla kadını nikâhlama şeklinde cari değildir. Bununla birlikte nikâhta, kadın yönünden belirli bir sayı sınırlaması getirilmesinin ana sebebi, erkeğin kadınlar arasında adaleti ve gece yaşantısını paylaşırma konusundaki eşitliği tesis etmesinin gerekli olduğundandır. Buna göre, bir kimsenin hanımları kendisine tabi olduğundan dolayı onları koruma, gözetme, nafakalarını temin etme vb. görevler erkeğin sorumluluğundadır. Bu durumda, eşlerin maddi ve manevi ihtiyaçlarını temin etmek için aralarında yapılan gün paylaşımında bakire-dul, eski-yeni eş arasında hiçbir ayırım yoktur.

VII- Serahsî'ye göre evlilik birliğinin kocaya yüklediği, eşine karşı güzel muamelede bulunma mükellefiyetine mukabil bahse konu birlikteliğin kadına da yüklediği bazı görev ve sorumluluklar bulunmaktadır.

VIII- Serahsî'ye göre nikâh akdinin bir sonucu olarak eşler arasında var edilen ülfet ve muhabbet artık devam ettirilemeyecek bir seviyeye gelmişse, taraflara daha fazla zarar vermeme adına son çare olarak evlilik kurumunun sona erdirilmesi daha isabetli bir davranıştır. Bu bağlamda, belirli kayıt ve kurallara bağlı bir tasarruf olan boşanmanın, sünnete uygun bir biçimde gerçekleştirilmesi gerekir.

IX- Evliliği sona erdirici sebeplerden biri olan ve kocanın karısına dört şahitten yoksun olarak zina isnadında bulunması neticesinde karı-kocanın hâkim önünde yeminleşip lanetleşerek ayrılmalarını ifade eden liân uygulaması müellifimize göre, laneti yüklenmeyi bünyesinde barındırması nedeniyle, bir kimsenin eşine yapmış

olduğu zina suçlamasının tam karşılığdır ve bu da zina suçlamasının gereğinin, liânla birlikte bir ceza olmadığını gösterme noktasında delil özelliğı taşıır.

X- Kur'an-ı Kerim'in ele aldığı kesin boşanmalardan biri olarak zikredilen ve kocanın dört ay veya daha fazla bir süre boyunca karısına yaklaşmayacağına dair Allah üzerine yemin edip yeminini bozmaksızın sözü edilen süreyi geçirmesi neticesinde vuku bulan boşama şekli olan îlâ uygulaması Şemsü'l-Eimme Serahsî'ye göre, cahiliye döneminde fevrî hüküm ifade eden ve sürenin bitmesinden sonraya ertelenen vadeli bir boşama türüdür. Buna göre erkek, eşine îlâ yaptıktan sonra dört ay dolmadan onunla cinsel ilişkide bulunursa, yemini bozma şartı gerçekleştiğinden dolayı yemin kefareti gerekli olur ve îlâ düşer. Çünkü îlâda, erkeğın cinsel ilişki kurmayarak eşine zarar vermesi ve onu sıkıntıya sokması söz konusudur.

XI- Müellifimize göre İslâm dini, îlâ gibi cahiliye dönemi adetlerinden olan ve bir erkeğın eşine “Sen bana anamın sırtı gibisin!” diyerek, onu kendisine haram kılması şeklinde tezahür eden zihar uygulamasının aslını kabul etmekle birlikte hükmünü, boşamadan kefaretle sona eren haramlığa nakletmiştir. Buna göre, zihar kefaretinde sıralamaya uyulması gerektiğinde ve bu konuda muhayyerlik olmadığında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bu itibarla, erkeğın kefareti ödemediğı sürece eşine yaklaşması haramdır ve bundan kaçınması gerekir.

XII- Serahsî; kocanın ölümü, hanımını boşaması veya muhâlaa, liân ve zihar sonucunda tarafların ayrılması ile birlikte kadının beklemesi gereken süreyi ifade eden iddet mefhumunun sayılı olmasından hareketle, Allah'ın boşamayı iddetle ilişkilendirdiğini ve her bir boşamanın, bir iddete karşılık geleceğini ifade eder. Buna göre boşama fiili, tarafların karakterlerinin uyuşmaması durumunda nikâh bağından kurtulmak için mubah kılınmıştır ve bu husus hayız dönemindeki boşama tavrıyla uyuşmaz. Zira kadının yaşadığı hayız süreci, erkek fitratının kadına karşı cinsel yönden istek duymadığı ve cinsel ilişkinin de yasaklandığı bir dönemdir. Ayrıca iddet bekleme durumunda kadının barınma hakkının devam etmesi, nafaka hakkının da mevcudiyetine delil teşkil eder. Kadının barınma hakkının sabit olmasıyla kocanın onun üzerinde nikâh yoluyla elde ettiği kocalık hakkının da iddet süresince devam ettiği açıklık kazanır.

Hanefî furû' fikhının en mufassal kaynaklarından biri olan *el-Mebsût* isimli eserdeki aile hukukuna taalluk eden ayetler bağlamında ortaya konan değerlendirmelerin, bir fakîhin “edille-i şer'iyye” sistematiğinin ilk sırasını teşkil eden

Kur'an'a yaklaşımlarını ortaya koyması yönünden oldukça kıymet arz ettiği aşikârdır. Bahse konu durum, bu çalışmanın öznesi konumunda olan Serahsî'nin iyi bir fakîh olmasının yanında, tefsir ilmi açısından da oldukça yetkin bir âlim olduğunu tebarüz ettirmektedir. Netice itibarıyla, Hanefî fıkıh geleneğini ve usûl literatürünü derinden etkileyen önemli simalardan biri olan Serahsî'nin, günümüz ilim dünyasındaki tesirini de her daim canlı ve sürdürülebilir tuttuğunu ifade etmek izahtan varestedir.

## KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr, *el-Musannef*, Thk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Akıntürk, Turgut, *Aile Hukuku*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2006.
- Aydın, M. Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, y.y., İstanbul 1985.
- el-Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1951.
- Başkan, Ömer, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- ....., *Şuabü'l-İmân*, Thk.: Dr. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh, *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk.: Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 2002.
- Carullah, Musa, *Hatun*, Haz.: Mehmet Görmez, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.
- el-Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk.: Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- el-Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed İvaz, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Dağcı, Şamil, "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1999, C. 39, ss. 175-232.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Thk.: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- ed-Dârimî, Abdurrahman b. el-Fadl Behrâm b. Abdissamed, *Sünenü'd-Dârimî*, Thk.: Nebîl Hâşim el-Gamrî, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 2013.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2008.

- Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Thk.: Muhammed Muhyiddîn Adülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut t.y.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *el-Ahvâlü'sh-Şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y.
- ....., *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y.
- Eroğlu, Selahattin, "Talâk Hakkında Kur'an-ı Kerim'in Genel Tutumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, C. 28, ss. 161-165.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmettin, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986.
- Gözübenli, Beşir, "İslam Aile Hukukunda 'İhsan' Kavramı Hakkında Bazı Mülahazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2008, S. 11, ss. 11-38.
- Güler, Ali, "İlk Yazılı Türkçe Metinlerde Aile ve Unsurları", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1993 C. 1, ss. 69-79.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1996.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *Ahkâmu'l-Ahvâli'sh-Şahsiyye fi'sh-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1938.
- Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", Çev.: Dr. Salih Tuğ, *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, ss. 15-25.
- ....., "Serahsî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, C. 36, ss. 544-547.
- Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve'sh-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1986.
- el-Hindî, Alâuddîn Ali b. Hüsâmüddîn İbn Kâdîhân el-Kâdirî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, Thk.: Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, Tunus 1978.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *el-Kitâbü'l-Musannef*, Thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Thk.: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr ale'l-Hidâye Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Thk.: Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Celâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1993.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, t.y.
- el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Thk.: Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, Dimeşk-Beyrut 1992.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- ....., *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996.
- el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmiyi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Mesnâ, Bağdat 1941.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslâm Hukukçuları*, Sevinç Matbaacılık, Ankara 1976.
- Kaya, Eyyüp Said, "el-Mebsût", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, C. 28, ss. 214-216.
- el-Kuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Thk.: Dr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cîze 1993.
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.



- el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, Thk.: Dr. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, Kahire 2004.
- el-Mergînânî, Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*, Thk.: Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- el-Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Matbaatü'l-Halebî, Kahire 1937.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar (Sahîhu'l-Müslim)*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, Thk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Mekteb'ül-Matbûâti'l-İslâmî, Haleb 1986.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddîn, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl)*, Thk.: Yûsuf Alî Bedîvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Okiç, M. Tayyib, "Serahsî'nin Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr'inin Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmet Münîb Ayıntâbî'nin Diğer Eserleri", *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, ss. 27-42.
- Okur, Kâşif Hamdi, "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2009/1, C. 8, S. 15, ss. 5-30.
- ....., *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları-Hâdimî Örneği*, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, ss. 21-30.
- Özaydın, Abdülkerim, "Karahanlılar", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, C. 24, ss. 404-412.
- Schacht, Joseph, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", Çev.: M. Esat Kılıçer, *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, ss. 7-13.

- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- ....., *el-Muharrer fî Usûli'l-Fıkh*, Thk.: Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- ....., *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, Thk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen eş-Şafiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- ....., *Usûlü's-Serahsî*, Thk.: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Tunus 1994.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsbâ b. Sevra b. Mûsâ b. ed-Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, Thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Tuğ, Salih, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *900. Ölüml Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1965, C. 63, ss. 43-60.
- Yıldız, Abdullah, "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Şanlıurfa 1998, S. 4, ss. 139-159.
- Yüksel, Nevzat, *Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Fihristi*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1990.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- ez-Zeyleî, Cemalüddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Thk.: Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

