

gice Küri, Ahtı ve Kuba olmak üzere başlıca üç diyalekti içine alır. Kuba diyalekti Azerbaycan'ın kuzeyinde, Ahtı ve Küri de Dağıstan'ın güneydoğusunda yaygındır. 1928 yılına kadar Arap, bu tarihten 1938'e kadar Latin ve 1938'den itibaren Kiril alfabesiyle yazılan Lezgice halen radyo ve televizyon yayınlarında, yazılı yayıncılıkta ve eğitim alanında kullanılmaktadır.

Cesur, muharip ve genelde uzun ömürlü olmalarıyla tanınan Lezgiler'in tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. Yüzyıllardır aynı bölgede yerleşmiş oldukları ve tarih boyunca başka devletlerin otoritesi altına girmeden serbest halde yaşadıkları bilinmektedir. Hazar denizinin kuzeyinden Kafkasya'nın güney taraflarına inmek isteyenlerle güneyden gelip kuzey bölgelelerine çıkmak isteyenlerin geçecekleri bir bölgede bulunmaları Lezgiler'i devamlı surette çeşitli akınlarla karşı karşıya bırakmış, fakat onlar varlıklarını koruma başarısını gösterdikleri gibi bazı komşularını da aralarına alarak eritmişlerdir. VII ve VIII. yüzyıllarda müslüman Arap savaşçılarınin bölgeye ulaşmalarıyla İslâm'la tanışan Lezgiler'in bir kısmı o dönemde müslüman olmuş, halkın hepsinin müslüman olması ise ancak XV. yüzyılda Şirvan Şahı Halil'in bölgeyi fethinden sonra gerçekleşmiştir. Bir ara Timur'un işgalinde kalan bölgeyi Osmanlı hâkimiyetine sokan Özdemiroğlu Osman Paşa ile Lezgiler arasında 1578'de bir antlaşma yapılmıştır. Buna göre Lezgiler Osmanlı padişahı adına hutbe okutacaklar, zaman zaman Kırım'dan gelecek 30.000 Tatar askerinin topraklarından geçmesine izin verecekler ve Osmanlılar'ın yanında savaşa katılacaklardı. Osmanlılar da "şemhal" adı verilen liderlerine dokunmayacak ve padişah ona iktidar alâmeti olan eşyayı gönderecekti.

XVIII. yüzyıla kadar Azerbaycan'daki Türk hanlıklarının etkisi altında kalan Lezgiler, 1775'te merkezi Kurak olan bağımsız Küri Hanlığı'nı kurdular. Ancak bu hanlık Lezgiler'in yaşadığı toprakların sadece bir bölümünü içine aldığından birçokları siyasi otoritenin dışında serbest bir hayat sürdürdüler; bazıları ise Kuba, Derbend ve Gazikumuk hanlıkları içinde bulunuyorlardı. Küri Hanlığı, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Rusya'nın himayesine giren Gürcüler'e karşı tavrı aldı ve Lezgiler, Osmanlı Devleti'nin destek ve teşvikleriyle 1784'te Çıldır'a kadar ilerleyip Tiflis hâkimi Iraklı Han'a büyük zarar verdikten sonra Ermenistan'a akınlar yaptılar. Fakat

Osmanlı Devleti'nin desteğini kesmek zorunda kalması üzerine bir yıl sonra ülkelerine döndüler. Küri Hanlığı 1812'de Rusya'nın himayesine girdi ve 1864'te hanlık yönetimine son verilerek toprakları Rusya İmparatorluğu'na bağlı bir idarî bölge haline getirildi. Şeyh Şâmil'in Ruslar'a karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadelesinde (1828-1859) önemli rol oynayan Lezgiler'in XX. yüzyılda Sovyet idaresi altında fazla bir etkinlikleri olmadı. Bugün Azerbaycan ve Dağıstan cumhuriyetlerinde varlıklarını sürdüren Lezgiler, 1965'ten beri birleşik ve otonom bir Lezgistan'ın kurulmasını istemektedirler. 1990'da Dağıstan Lezgileri "Sadval" ve 1991'de Azerbaycan Lezgileri "Samur" adlı hareketleri başlattılar. Önceleri silahlı tedhiş yolu seçildiyse de yeterli halk desteği sağlanamadı ve Çeçenistan örneği de göz önünde tutularak 2000'li yılların başından itibaren bağımsızlık isteğinden vazgeçilip daha çok kültürel ve sosyal haklar üzerinde yoğunlaşmaya gidildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 281, 294, 297; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, V, 22; *Géographie d'Aboulféda*, II/1, s. 94, 283-284, 299, 300; II/2, 145; Kadircan Kafli, *Şimali Kafkasya*, İstanbul 1942, s. 27-28; Şerafeddin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, İstanbul 1961, s. 17-20; Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul 1979, s. 8, 28-29, 82-86; Sh. Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London 1986, s. 138-143; H. Krag - L. Tunch, *The North Caucasus: Minorities at a Crossroads*, London 1994, s. 22-23; İsmail Özsoy, *Dağıstan'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi*, İzmir 1994, s. 51, 54, 60, 112; R. Wixman, "Lezgh", *EP* (Fr.), V, 734-735; Ahmad al-Shahi, "Lezgh", *Encyclopaedia of the World Muslims*, Delhi 2001, II, 840-843.



DAVUT DURSUN

LEZZET (الذّة)

Varoluşa uygun algıların
meydana getirdiği haz, maddî
veya mânevî doyum, zevk anlamında
psikoloji ve ahlâk terimi.

Sözlükte "hoşlanma, zevk alma" anlamındaki **lezzâz** (lezzâze) masdarından isim olan **lezzet** genellikle fizyolojik veya ruhi ihtiyaç ve arzuların karşılanması, insanın çeşitli melekelerinin kendi yetkinliğine doğru ilerlemesiyle hissedilen zevki ve bir tür mutluluğu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de geçtiği iki yerde uhrevî hazzı ifade etmektedir (es-Sâffât 37/46; ez-Zuhuruf 43/71). Terimin

Grekçe karşılığı **hêdonêdir**. Aynı kelimeden gelen **hedonizm** (hazcılık), mutluluğun kazanılması için temel ölçüt olarak hazların tatminini öngören bir ahlâk felsefesinin adıdır. Fârâbî'nin Epikuros'a nisbet ederek "fırkatû'l-lezze" (hedonistler) diye andığı bu ekol hakkında İslâm literatüründe sistematik bilgi yoktur. Hazcı ekolün öncü isimlerinden Aristip ve onun kurduğu Cyrene okuluyla ilgili olarak aktarılan bilgiler de hedonizm bağlamından uzak bazı değinmelerden ibarettir (Abdurrahman Bedevî, s. 139).

Hêdonê terimine dair ilk bilgiler Eflâtun'un diyaloglarında yer almaktadır. Burada Sokrat, hedonist fikirleri savunan sofist Callicles karşısında bedenî hazların süreklilik arz etmemesi sebebiyle mutluluk için ölçü alınamayacağını söyler. Söz konusu tartışmada ele alınan haz kavramı Crotonalı hekim Alcmaeon'dan beri (susama-su içme örneğinde olduğu gibi) tüketme (kenosis) ve yeniden doldurma (anaplerosis) kavramlarına dayandırılmaktadır. Bu açıklamaya göre bedendeki eksilmeler organizmada bir dengesizliğe yol açmakta, bunun sebep olduğu elem, eksilen öğeyi tamamlama veya tükenen öğeyi yeniden doldurma yönünde arzu ve zorlama meydana getirmekte, bedenin doğal dengesini yeniden kazanması da lezzet veya hazzı yol açmaktadır (Gorgias, 491^e-492^e).

Sokrat'ın hazcılığı reddederek akıl hayatın erdemlerini esas alan tutumuna karşılık öğrencisi Eflâtun, mutlu geçirilecek bir hayatın hem hazların hem de akıl hayatın gereklerini içeren hayat olduğunu savunmuştur (Philebus, 32^b-36^c). Ancak filozof bu sonuca ulaşırken hazların bedenî olduğu fikrinden giderek uzaklaşıp bunları bedenî hazların yalnızca bir aleti olarak tanımlamış, böylece hazların ruhî tabiatını veya akıl etkinliklerine dayalı hazların varlığını ön plana çıkarmıştır (a.g.e., 41^e, 51^e-52^a; The Republic, 584^c-585^{b-c}). Eflâtun'un çağdaşları arasında hedonist tutumun asıl temsilcisi Cyrene okulunun kurucusu olan Aristip'tir. Filozofa göre bütün etkinliklerimizin amacı hazzır ve bunu kavramak için içgüdülemize bakmak yeterlidir. Bedenin hazları ruhunkilerden daha iyidir, insanın ödevi de yalnızca şimdiki zamanda yaşanacak hazların peşine düşmektir.

Aristo, hedonizmin leh ve aleyhindeki fikirleri etraflıca inceledikten sonra kendi düşüncelerini ortaya koymuştur (Nicomachean Ethics, VII, 1152^b-1154^b; X, 1172^a-1175^b). Filozofa göre haz bir süreç değil

bir etkinliktir (energia). Dolayısıyla haz, “tabiata uygun olan karakteristik bir durumun engellenmemiş etkinliği” olarak tanımlanmalıdır. Tanıma göre haz, bir algı etkinliğinin peşi sıra gelen ve eğer özne yahut nesnedeki (meselâ hastadaki iştahsızlık gibi) bir eksiklik tarafından engellenmemişse bu etkinliği tamamlayan bir şeydir. Bütün insanlar hazzı ister; ancak bunun sebebi doğrudan doğruya hazlar değil insanların yaşamak istemesi ve hazların temel yaşama etkinliklerini tamamlayan bir öge olmasıdır.

Epikuros’un hedonist ahlâk felsefesi-ne göre haz ve eleme dair yaşantılara yol açan şey, aslında varlığımızın atomik düzeyindeki farklılaşma ve hareketliliğidir. Haz tabii olduğu için iyi, elem ise tabiata aykırı olduğu için kötüdür. Yukarıda anılan tüketme-yeniden doldurma teorisini benimsemiş olan Epikuros bu süreci tahlil ederken böyle süreçlere bağlı olmayan, sırf dengenin sağladığı durağan bir haz kavramına ulaşmıştır. Burada söz konusu olan denge durumu bedende elemin olmayışını, ruhun da tam bir sükûnet ve denge içinde bulunmasını ifade etmektedir. İnsan ruhunun çalkantılardan uzak olduğu bu durum Stoa felsefesinde bilgelik ideali olarak tanımlanmış ve “apatheia” (korku, arzu, haz ve elem gibi duygulardan uzak olma) terimiyle karşılanmıştır.

Saadet kavramını esas alan, akfî ve ahlâkî hayatın erdemini ve bunu gerçekleştirmek için bedenî hazların kontrol altına alınması gereğini ısrarla vurgulayan İslâm ahlâk filozofları bu meseleyle ilgili düşüncelerini geliştirirken lezzet kavramının tanımı ve değeri üzerinde durmuşlardır. Bilindiği kadarıyla lezzet kavramı etrafında ilk müstakil eseri kaleme alan filozof Ebû Bekir er-Râzî, *Fî Mâ’îyyeti’l-lezze* başlığını taşıyan ve günümüze bazı pasajlar halinde ulaşan kitabında lezzet ve elemi (bk. ELEM) birbirine bağımlı süreçler olarak kavramaktadır. Acıkma ve yeme örneğinde görüldüğü gibi lezzet elemden kurtulmanın bir sonucu ve devam ettirildiğinde yine eleme dönüşen bir süreçtir. Lezzet ve elemin olmadığı hissizlik durumu ise “tabiat” olarak adlandırılır (*Resâ’il felsefiyye*, s. 148-151). Lezzet ve elem süreçlerinin kendisinde son bulduğu bir hissizlik ve sükûnet durumu olarak tabiat, Epikuros felsefesindeki “ataraxia” ve Stoa felsefesindeki “apatheia” kavramına karşılık gelmektedir. Buna paralel olarak Râzî *et-Ṭıbbü’r-rûhânî*’de lezzeti “tabiata dönüş” şeklinde tanımla-

maktadır. Ancak her lezzetten önce mutlaka bir elem vardır, dolayısıyla kendi başına lezzet algısı yoktur (a.g.e., s. 36-38). Râzî, *es-Sîretü’l-felsefiyye*’de yaratılışın en yüksek gayesini bedenî lezzetlerin tatminine değil bilgi ve adalet erdemlerine bağlamış, ölümsüzlük âleminin kesintisiz lezzetlerini bu dünyadaki sonlu lezzetlere tercih etmenin anlamsız olduğunu söylemiştir (a.g.e., s. 101-102).

Fi’l-Lezzât ve’l-âläm adlı eserinde lezzeti kemal, idrak ve aşk kelimeleriyle karşılayan İbn Miskeveyh, kemalin gerçekleşmesini yetkinlik ve yetkinliğe ulaşmayı lezzet olarak tanımlamaktadır. Duyu ve akıl idraklerinden her birine özgü yetkinlik ve lezzetler söz konusudur. Her varlık tabii veya iradî biçimde kendi yetkinliğine doğru çekilir. Gerçek, sürekli ve mutlak lezzetin ilkesi olan Tanrı bütün varlıkların kendisine şevkle yöneldiği mutlak yetkinlik, mutlak iyidir. Her şey O’na âşikâk iken O yalnızca kendi yetkinliğine âşıktır. Tanrı kendi mutlak yetkinliğini bilmekle mutlak ve gerçek lezzeti algılamaktadır. İbn Miskeveyh, Ebû Bekir er-Râzî’ye ait “tabii duruma dönüş” şeklindeki lezzet tanımının metafizik varlıkların algısı bakımından geçerli olamayacağını, çünkü onlarda “tabiatın çıkış” diye bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Aynı tanım tabii âleme yönelik amaçlar için de açıklayıcı değildir. Çünkü oluş ve bozuluş süreçlerine bağlı olan tabii durumların değişkenliği, onları gerçek lezzetlerin standardı saymamız için yeterince istikrarlı değildir. Dolayısıyla bir organizma için lezzet, tabii duruma dönüşle değil kendine özgü yetkinlik ufkuna doğru yönelmekle meydana gelir.

Yetkinlik ve aşk kavramları arasındaki benzer bir ilişki *Risâle fi’l-ışk* adlı eserinde İbn Sînâ tarafından da kurulmuştur. Ancak filozofa göre hazzın meydana gelmesi için yetkinliğin sadece oluşması yetmez, algılanmış olması da gerekir. Aristo’da olduğu gibi lezzet algısı izler, yani lezzet uygun olanın algılanmasından ibarettir. Buradaki uygunluk algılayan güçle algılanan nesne arasındaki uygunluktur. Hastalık veya mizaç bozukluğu gibi bir sebeple engellenmediği sürece bu uygunluk lezzet doğurur. Algının duyular planında gerçekleşmesiyle hissi lezzet meydana gelir. Bir algı gücünün kendine has işlevini gerçekleştirmesi ona özgü iyiliğin gerçekleşmesiyle aynı şey olduğundan lezzet kendi gerçekleşme şartları içinde iyi bir şeydir. Akfî algı gücüne karşılık gelen uygunluk ise akletme (taakkul)

etkinliğidir. İnsan aklının mutlak iyi olan Tanrı’yı, bütün varlıkların var oluş sürecini ve kendi varlığını akletmesi akla özgü yetkinlik olup bu yetkinliğin algılanması da akfî hayata has lezzetleri meydana getirir. Hissî lezzetlerden birçok bakımdan üstün olan akfî veya ruhanî lezzetler gerçek mutluluğun da kaynağını oluşturur. Teolojik açıdan bakıldığında yetkinlik ve güzelliğin zirvesinde olan Tanrı kendini aklettiği için lezzetin de zirvesindedir. İbn Sînâ’nın felsefesinde akfî lezzetlerin varlığını ve hissi lezzetler karşısındaki tartışılmaz üstünlüğünü ortaya koyan fikirler, bir yandan bu dünyada gerçekleştirilecek entelektüel hayatın erdemlerini ön plana çıkarırken öte yandan ruhun uhrevî hayatta algılayacağı akfî lezzetlerin insan tasavvurunu aştığına işaret eder (geniş bilgi için bk. Durusoy, s. 172-180).

Lezzetin “tabii duruma dönüş” ve “uygun olanın algısı” şeklindeki alternatif iki tanımının daha sonra bu kavram etrafında gelişen tartışmalarda belirleyici olduğu görülmektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî ilk tanımın lezzeti, ikinci tanımın kavramın zıddı olan elemi açıklamada yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Nasîrüd-dîn-i Tûsî ikinci tanımla ilgili itirazı geçerli görmemiş ve üstadı İbn Sînâ’nın yaklaşımını savunmuştur. Ancak bu tartışmalar esas itibarıyla kavramın tahliline yönelik olarak gerçekleşmiş, klasik İslâm düşüncesinde mutluluk kavramına yüklenen anlam ve erdem fikrine atfedilen üstün değer sebebiyle adına hazzcılık denilebilecek felsefî bir ahlâk ekolü gelişme imkânı bulamamış, sadece erdemli olmak ve iyilik yapmaktan duyulan lezzetin ahlâkî hayat üzerindeki yapıcı tesirine dikkat çekmekle yetinilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Platon, *Gorgias*, 491^a-492^c (trc. Benjamin Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde), Oxford 1875, II, 367-369; a.mlf., *Philebus*, 31^b-36^a, 41^c, 51^a-52^a (a.e. içinde), IV, 73-80, 98-100; a.mlf., *Timaeus*, 64^c-65^b (a.e. içinde), III, 647-649; a.mlf., *The Republic*, 584^c, 585^{a-c} (a.e. içinde), III, 479-481; Aristotle [Aristo], *Nicomachean Ethics*, VII, 1152^b-1154^b; X, 1172^a-1175^b (trc. W. David Ross, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago-London 1972, II, 403-406, 426-430; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ’il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 36-38, 101-102, 148-151; Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular* (trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 1995, s. 78; İbn Miskeveyh, *Fi’l-Lezzât ve’l-âläm* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nuşûş fi’l-felsefe ve’l-‘ulûm ‘inde’l-‘Arab* içinde), Beyrut 1981, s. 98-104; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’ad* (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 110-

112; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (2), s. 369; Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye), s. 109; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telḥîṣu'l-Muḥaṣṣal* (a.e. içinde), s. 109-110; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York - London 1967, s. 75-78; Abdurrahman Bedevî, *el-Felsefetü'l-Kürinâ'iyye ev mezhebü'l-lezze*, Bingazi 1969, s. 131-152; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 172-180.



İLHAN KUTLUER

LÎÂN

(اللعان)

Kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesini ifade eden bir fıkıh terimi.

Sözlükte la'n "kovmak, Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak" mânasına gelir. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde kelime sözlük anlamında kullanılmıştır. Bu kökün türevlerinden olan liân ve mülâane de "karşılıklı lânetleşme" demektir. Fıkıh terimi olarak liân, karısının zina ettiğini veya doğan / doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğunu aynı tarzda yemin etmesidir.

Bir kimseyi zina suçuyla itham eden kişi iddiasını dört şahitle ispat etmek mecburiyetindedir. Bunu yapamadığı takdirde zina iftirası (kazf) suçunu işlemiş olur (bk. KAZF). Bunun tek istisnası, karısını zina yaparken gören veya evlilik içinde doğan / doğacak çocuğun kendisinden olmadığını bilen kocanın durumudur. Koca, hâkim huzurunda dört defa açık bir yeminle karısının zina yaptığını ileri sürer veya doğan / doğacak çocuğun kendisinden olmadığını söyler. Bu durumda kocaya kazf cezası verilmez. Kadın ise aynı şekilde zina isnadını dört yeminle reddeder ve o da zina eden kimse için öngörülmuş olan cezadan kurtulmuş olur. Konuyla ilgili Kur'an âyetleri (en-Nûr 24/6-9), Uveymir el-Aclânî'nin karısının zina ettiğini ileri sürmesi ve Hz. Peygamber'in, "Dört şahit getir, yoksa seni zina iftirasından cezalandırırım" demesi üzerine nâzil olmuş ve bu durumdaki kocanın liân yoluyla kazf, kadının da zina cezasından kurtulacağı hükmünü getirmiştir (Buhârî, "Talâk", 30). Bazı kaynaklarda hanımına zina isnat eden ve hakkında âyet inen kişinin Hilâl b. Ümeyye olduğu belirtilmektedir (bk. HİLÂL b. ÜMEYYE). Liân ka-

dının zina etmesi durumunda başvuru-
lan bir işlemdir. Kocanın zina etmesi halinde liâna başvurulmaz ve kocasını zina ile itham eden kadın ancak bunu dört şahitle ispat ederek kazf cezasından kurtulabilir.

Liân işleminin yapılabilmesi için zina isnadı anında kadınla erkek arasında geçerli bir evliliğin mevcut olması gerekmektedir. Belirtilen anda evlilikleri geçersiz (fâsid / bâtil) hale gelmiş veya sona ermişse bu durumda liân yapılmaz, erkek ispat edemediği bir zina isnadının cezaî sorumluluğunu üstlenir. Ancak Şâfiî ve Hanbelîler'e göre liân, zina sonucu olan çocuğun nesebinin reddi maksadıyla yapılmaktaysa bu durumda fâsid evlilikte de liâna başvurulur, bu yolla çocuğun nesebi reddedilir. Ric'î talâkla boşanmış kadın da iddet beklerken evli kabul edilir. Liânın gerçekleşmesi için kocanın karısının zina ettiğini görmesi, ancak bunu şahitlerle ispat edememesi gerekir. Dört şahitle ispat imkânının bulunması halinde böyle bir işlem yapılmaz; isnat edilen suç şahitlerin tanıklığıyla sabit olur. Şahitlerle ispat durumunda kadının suçsuzluğuna yönelik mukabil yeminlerle cezaî sorumluluktan kurtulması mümkün değildir.

Hanefîler'e göre liân kazf fiilinin yerine ikame edilebilen bir işlemdir ve bir tür şahitliktir; bu sebeple hangi kimselere karşı kazf suçu işlenebiliyorsa ancak o kimselere karşı liân söz konusu olabilir ve liânda şahitlikte aranan şartlar aranır. Diğer mezheplere göre ise liân kazften bağımsız bir işlemdir ve şahitlik değil bir yemin sayılır; dolayısıyla kazf suçunun oluşması için gerekli olan şartlar aranmadığı gibi şahitlikle ilgili hükümlere de bağlı değildir. Bu ayrımın önemli sonuçları vardır. Hanefîler'e göre daha önce zina ettiği sabit olan kadına -bu kadın muhsan sayılmayacağı için- kocası tarafından yöneltilecek böyle bir itham liân işlemini başlatmaz. Kadının köle veya gayri müslim olması durumunda da liân söz konusu değildir. Bu durumlarda ispat şartını yerine getirmeden karısına zina isnat eden kocaya ta'zîr cezası verilir. Kocanın kazf suçundan daha önce mahkûm olması halinde de şahitlik ehliyetini kaybettiği için liâna başvurulmaz. Ancak bu son durumda koca ikinci defa kazf suçunu işlemiş sayılır ve bu suç için öngörülen had cezasıyla cezalandırılır. Hanefîler'in dışındaki hukukçuların çoğunluğuna göre ise liân başlı başına bir işlem ol-

duğundan kadının müslüman veya hür olması şart değildir. Kocanın daha önce kazf suçundan mahkûm olması da sonucu etkilemez, liân işlemine başvurulur. Öte yandan liânın yapılabilmesi için zina iftirasına uğradığını ve onurunun zedelediğini iddia eden kadının mahkemeden liân prosedürünün uygulanmasını talep etmesi gerekir; mahkemenin re'sen böyle bir işlemi başlatması söz konusu değildir.

Liân işlemine hâkim huzurunda önce koca başlar ve dört defa, "Allah'ı şahit tutarım ki ben zina isnadında doğru söylüyorum" der ve beşinci olarak da, "Eğer zina isnadında yalancı isem Allah'ın lâneti benim üzerime olsun" sözüyle yeminini tamamlar. Ardından kadın dört defa, "Allah'ı şahit tutarım ki kocam bana zina isnadında yalan söylemektedir" der ve beşinci olarak da, "Eğer doğru söylüyorsa Allah'ın gazabı benim üzerime olsun" sözüyle liânı tamamlar. Eğer zina ürünü olan çocuğun nesebinin reddi söz konusu ise yeminleşme esnasında bu da açıkça belirtilir.

Koca karısına zina isnat ettikten sonra liândan kaçınırsa veya kadın kocasının zina isnadını reddeder, fakat yemine yaşıyorsa bu durumda Hanefîler ve Hanbelîler'e göre kocaya kazf ve kadına hemen zina cezası uygulanmasına gidilmeyip liândan kaçınan koca karısına iftira ettiğini kabul edinceye veya liân işlemine başlayıncaya kadar, kadın da kocasını tasdik edinceye veya liân işlemine başlayıncaya kadar hapsedilir. Kadın kocasını tasdik ederse Hanefîler'e göre kendisine yine de zina cezası verilmez. Zira bu tasdik dört defa ayrı ayrı, zina ettiğini açıkça itiraf etmedikçe suçun sabit olması için yeterli değildir; burada bir şüphe durumu söz konusudur ve cezanın verilmesine engel olur. Diğer mezheplere göre ise karı kocadan hangisi liândan kaçınırsa suçunu kabul etmiş sayılır ve gerekli cezaya çarptırılır.

Liân işleminin tamamlanmasından sonra Ebû Hanîfe'ye göre hâkim eşleri birbirinden ayırır, Hanbelîler de bu konuda aynı görüştedir. İmam Mâlik'e göre böyle bir tefrik kararına gerek olmaksızın evlilik kendiliğinden sona erer. İmam Şâfiî ise bu sona eriş için sadece kocanın liân yapmasını yeterli görür. Ayrılığın kendiliğinden olacağını söyleyenlere göre bu bir fesih, hâkim hükmüyle olacağını söyleyenlere göre ise bâin talâktır. Aralarında bazı farklı görüşler olmakla birlikte hukukçuların çoğunluğuna göre de eşler ar-