

yatçılar tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Makaleleri genelde *el-Meşriğ* dergisinde yayımlanmış, bazı makaleleri *el-Meserre* (Harîsa) ve *el-Kitâb* (Kahire) adlı dergilerde neşredilmiştir. Bu arada telif eserlerinin yanı sıra pek çok tahkik yapmıştır.

Eserleri. 1. *Hazâ'inü'l-kütüb fi Dimaşık ve davâhîhâ* (I-IV, Kahire 1902; Dimaşık 1982). Müellif Şam ve çevresindeki Sidnâyâ, Ma'lûle ve Yebürüd'daki kütüphaneleri incelediği bu eserin Zâhiriye Kütüphanesi'nde mevcut kitapların bir listesini de eklemiştir. 2. *Habâya'z-zevâyâ min târihi Sidnâyâ* (Harîsa 1351/1932; Trablus 1982). Zeyyât, Vatikan'daki çalışmaları esnasında kaleme aldığı bu eserinde, Kudüs'ü ziyaret eden hıristiyan hacıların önemli uğrak yerlerinden olan ve kutsal kabul edilen tarihi kiliselerle manastırların yer aldığı Şam'ın kuzeyindeki Sidnâyâ şehrinin tarihini incelemiştir. 3. *eş-Şalîb fi'l-İslâm* (Harîsa 1357/1938; Cunye 2005). Hıristiyanlık'ta hacın ortaya çıkışı ve tarihi üzerine yapılmış önemli bir çalışmadır. 4. *el-Hizânetü's-şarkıyye, ebhâs ve emâli fi târihi's-Şark ve âdâbihî* (I-IV, Beyrut 1355-1368/1936-1948; Trablus 1999). Eserde müellifin *el-Meşriğ* dergisinde çıkan makaleleri bir araya getirilmiştir. Bu makalelerden bazıları şunlardır: "eş-Şayrâfe fi'l-İslâm ve iflâsuhüm min ilhâhî'n-nâsi fi ahzi emvâlihîm" (XXXV/4 [1935], s. 491-496); "Fennü't-tabh ve işlâhî't-ça'âm fi'l-İslâm" (XLI/1 [1947], s. 1-26); "el-Cevâli ev cizyetü rü'ûsi'n-naşârâ fi'l-İslâm" (XLI/2 [1947], s. 145-156); "Haşâişu Ba'lebek kadîmen fi's-şinâ'a ve z-zirâ'a" (XLI/2 [1947], s. 157-170); "el-Varâka ve'l-varrâkûn fi'l-İslâm" (XLI/3 [1947], s. 305-350); "el-Esmâ' ve'l-künâ ve'l-elkâbû'n-naşrâniyye fi'l-İslâm" (XLII/1 [1948], s. 1-21); "et-Teşeyyûc li-Mu'âviye fi ahdi'l-'Abbâsiyyîn" (XLII/1 [1948], s. 28-38); "Târihu kuğâti'l-Endelüs li-Ebi'l-Hasan en-Nübâhî neşerehû Levi-Provençal" (XLII/3 [1948], s. 461-474); "Rakşu'l-kuğât ve'l-vüzerâ ve'l-ümerâ ve lehvühüm fi mecâlisihîm ve halvetihîm" (XLIII/3 [1949], s. 503-511); "Mu'cemü'l-merâkib ve's-süfûn fi'l-İslâm" (XLIII/3 [1949], s. 321-364); "Şuhufü'l-kitâbe ve şinâ'atü'l-varâk fi'l-İslâm" (XLVIII/1 [1954], s. 1-30; XLVIII/3 [1954], s. 458-498; XLVIII/4 [1954], s. 625-653); "el-Mer'etü'l-gulâmiyye fi'l-İslâm" (L/2 [1956], s. 153-192); "el-Lihâ fi'l-İslâm" (L/6 [1956], s. 722-738; LII/6 [1958], s. 678-695; LIII/4-5 [1959], s. 551-556); "Luğatü'l-ħadâre fi'l-İslâm" (LXIII/4-5 [1969], s. 423-542). 5. *ed-Diyârâtü'n-Naşrâniyye fi'l-İslâm* (Dimaşık 1357/1938;

Beyrut 1999). Eserin ilk bölümünde genel olarak manastırlar, ikinci bölümde de Şam ve çevresindeki manastırlar anlatılır. 6. *er-Rûm el-Melkiyyûn fi'l-İslâm* (Harîsa 1373/1953). Melkâiyye mezhebinin ortaya çıkışı ve tarihiyle ilgilidir. 7. *el-Varâka ve şinâ'atü'l-kitâbe ve mu'cemü's-süfûn* (haz. Gâde Yûsuf Hûrî, Beyrut 1992). Müellifin yine *el-Meşriğ* dergisinde çıkan, kâğıt ve kitap üretimine istinsahı ve malzemelerine dair iki makalesiyle gemi isimleri ve çeşitlerine dair bir makalesinden oluşur. 8. *Simâtü Ehli'l-kitâb fi'l-muşannefâti'l-'Arabiyye* (Beyrut 1992). İslâm dünyasında yaşayan hıristiyan ve yahudilerin gysileri, taklaları, resim ve ikonaları, künye ve lakapları, ibadethaneleri, fırkaları ile ödedikleri vergilerin ele alındığı bu eser de önce *el-Meşriğ* dergisinde yayımlanmıştır (XLIII [1949], s. 225-247). 9. *el-Mer'e fi'l-Câhiliyye* (Kahire 1317/1898). 10. *el-Cemâl fi Dimaşık ve şühûdühü 'inde'l-Garbiyyîn* (Beyrut 1370/1950).

Zeyyât'ın *el-Meşriğ* dergisinde tanıtıp bazı parçalarını neşrettiği eski metinler arasında Şemseddin İbn Tolun'un *Darbû'l-hûta 'alâ cemî'i'l-Güta*, İzzeddin İbn Şeddâd'ın *ed-Dürü'l-müntehab*, İbnü'l-Adîm'in *Tezkire*, İbnü'l-Mibred'in *Kitâbü'l-Hisbe, Nüzhetü'r-rifâk*, Ebü Ali et-Tenûhî'nin *Nişvârü'l-muhâğara*, Makrîzî'nin *el-Muĥaffâ* adlı eserleriyle Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin *Târihu ĥavâđişi'z-zamân ve enbâ'ih ve vefeyâti'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâ'ih* adlı bugüne kısmen ulaşan eserinin Paris Bibliothèque Nationale'deki nüshası bulunmaktadır. Müellif, Saîd b. Bitrîk'in *et-Târihu'l-mecmû'unu* L. Şeyho ve B. Carra de Vaux ile birlikte neşretmiştir (*Eutychi Patriarchae Alexandrini Annales*, I-II, Paris 1906-1909; Beyrut 1906-1909).

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, I, 993-994; Zirikî, *el-A'lâm*, II, 167; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, I, 526; İskender Lükâ, *el-Hareketü'l-edebiyye fi Dimaşık: 1800-1918*, Dimaşık 1976, s. 62, 99, 234; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşıkiyyîn*, Beyrut 1398/1978, s. 423-424; Yûsuf Es'ad Dâğır, *Meşâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye*, Beyrut 1983, II, 437-439; Abdülkâdir Ayyaş, *Mu'cemü'l-mü'ellifine's-Süriyyîn fi'l-kami'l-işrin*, Dimaşık 1405/1985, s. 231-232; Habîb Süyûfî, "Habîb Zeyyât (1871-1954)" (Habîb Zeyyât, *Simâtü Ehli'l-kitâb fi'l-muşannefâti'l-'Arabiyye*, nşr. Gâde Yûsuf Hûrî içinde), Beyrut 1992, s. 139-144 (*el-Meserre*, XL, Harîsa / Lübnan 1954, s. 216-222'den naklen); İsa Fettûh, *Min a'lâmi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-ħadîs*, Dimaşık 1994, s. 62-67; a.mlf., "ez-Zeyyât (Habîb)", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşık 2004, X, 462-463; a.mlf., "ez-Zeyyât, Habîb b. Nikola", *Mv.AC*, XI, 367-370.



ZİHÂR

(الظهار)

Kocanın, karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "sırt, arka, yüzey" gibi anlamları bulunan *zahr* kelimesiyle ilişkili olan *zihâr* terimi kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Kelime bu anlamda fiil kalıbıyla Kur'an'da üç yerde (*el-Ahzâb* 33/4; *el-Mücâdile* 58/2-3), hadislerde ise pek çok yerde (Wensinck, *el-Mu'cem*, "zhr" md.) geçmektedir.

Câhiliye Arapları arasında bir boşama şekli olarak bilinen uygulama genelde, "Sen bana annemin sırtı (zahr) gibisin" cümlesiyle yapıldığından *zihâr* adını almıştır. Bu benzetmede bakılması haram olan başka bölge ve organların değil de sırtın kullanılmasının sebebi hakkında değişik yorumlar yapılmıştır. Sırtın cinsel beraberlikten istiare olduğu (Ahmed b. Muhammed *el-Feyyûmî*, s. 147) ya da geçimsiz ve itaatsiz olan kadına kocasının sırtını dönerek onu bırakması dolayısıyla bu isimle anıldığı söylenmiştir (Kâsım el-Konevî, s. 162). Bir başka açıklama ise burada yahudi geleneğinin etkili olduğu yönündedir. Buna göre Yahudilik'ten kadına arkadan yaklaşma yasağını öğrenen Araplar, *zahr* kelimesiyle erkeğe en yakın mahrem olan anneyi bir araya getirerek vurgulu ve kesin bir ayrılık ifadesi geliştirmişlerdir (M. Tâhir İbn Âşûr, XXVIII, 11). Ancak Mus'ab b. Zübeyr'den evlenme teklifi alan Âişe bint Talha'nın, "Eğer onunla evlenirsem benim babamın sırtı gibidir" dediği dikkate alınırsa (Dârekutnî, III, 319) kelimenin seçiminde yahudi geleneğinin etkili olduğu iddiası zayıflamaktadır. Câhiliye toplumunda erkekler eşlerine ya da eşlerinin akrabalarına kızdıkları zaman onları cezalandırmak için *zihâr* yapar, böylece tekrar bir araya gelemeyecek şekilde onlardan ayrılmış olurlardı (Cevâd Ali, V, 550-551). Fakat sanıldığı gibi aksine *zihâr* çok yaygın bir uygulama haline gelmemiştir. Hatta bazı müellifler *zihâr*'ın Mekke ve Necid civarlarında bilinmediğini söyler (M. Tâhir İbn Âşûr, XXVIII, 11). Her ikisi de Medine'li olan Evs b. Sâmî ile hanımı Havle bint Sa'lebe arasında geçip *zihâr*la ilgili âyetlerin inmesine sebep teşkil eden olayın Medine döneminin geç yıllarında meydana

ZİHÂR

gelmesi. İbn Abbas'ın da belirttiği gibi bunun müslümanların karşılaştığı ilk zihâr oluşu (Taberî, XXVIII, 3) bu çirkin davranışın çok yaygın olmadığını göstermektedir.

Zihâr hakkındaki anlayışı kökten değiştirip konuyla ilgili hükümlerin gelmesine vesile olan olay şöyle gelişmiştir: Evs bir şeye kızarak eşi Havle'ye zihâr yapmıştı. Böyle bir durumun evliliğin sona ermesi ve kadının desteksiz kalması anlamına geldiğini bilen Havle haksızlığa uğradığı gerekçesiyle Hz. Peygamber'e başvurmuş ve ondan bir çare bulmasını istemişti. Konuyla ilgili henüz bir vahiy gelmediği için geleneksel uygulamanın devamı yönünde görüş bildiren Resûl-i Ekrem ile tartışan Havle bu defa Allah'a yakarmış ve bir vahiy göndererek kendisini bu sıkıntıdan kurtarmasını niyaz etmişti. Çok geçmeden de el-Mücâdile sûresinin zihârî düzenleyen şu âyetleri inmiştir: "Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah elbette işittir. Allah ikinizin karşılıklı konuşmasını duyuyordu. Çünkü Allah her şeyi işitir ve görür. Sizden eşlerine zihâr yapanlar bilsinler ki eşleri asla onların anneleri değildir. Onların anneleri kendilerini doğuran kadınlardır. Bu kocalar çok çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Allah kuşkusuz affedicidir, bağışlayıcıdır. Eşlerine zihâr yapıp sonra dediklerinden dönenlerin onlarla temasa geçmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size verilen öğüt budur. Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır. Buna imkân bulamayan temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri doyurur. Bu, Allah'a ve resulüne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kâfirleri ise elem veren bir azap beklemektedir" (el-Mücâdile 58/1-4) Böylece daha önce inen "... Allah kendilerine zihâr yaptığınız eşlerinizi anneleriniz kılmamıştır ..." âyetiyle (el-Ahzâb 33/4) başlayan süreç tamamlanmış oluyordu. Zihâra dair hükümlerin eksenini oluşturan bu âyetlerle söz konusu çirkin benzetmenin boşama sayılmayacağı ve ağır bir kefâret ödemek şartıyla karı-koca ilişkisinin devam edebileceği bildirilmiştir.

Şartları. Zihârın gerçekleşmesi için gerekli rükün ve şartlar konusunda fakihler birçok açıdan ihtilâf etmişlerdir. Benzetilen organla ilgili ihtilâflar yanında benzetilen eşin (muzâher minhâ), kendisine benzetilen kadının (muzâher bihâ) nitelikleri, benzetilen kocanın (muzâhir) bazı özellikleri ve zihârın şartlı olup olamayacağı hu-

susu ile kefâretinin ayrıntılarında derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zihârda, benzetilen organla ilgili ihtilâfta bu organa bakılmasının mubah olup olmaması ve beden bütününe ifade edip etmemesiyle saygı ve iltifat amaçlı kullanımlara konu olup olmaması ölçü alınır. Benzetilen şey meselâ el, ayak gibi beden bütününe çağrıştırmayan bölümler veya saç, tükürük, göz yaşı gibi hükmen parça sayılardan olursa Hanefîler zihârın gerçekleşmeyeceğini söylerken Mâlikîler'le bazı Şâfiîler (Nevevî, VI, 238) aksi görüştedir. Fakihler kadınların sırtı dışında karın, baldır gibi bakılması haram olan yerlerine benzetmeyi ittifaqla zihâr sayarken baş ve yüz gibi mahremler tarafından bakılması câiz olan yerlere benzetmeyi Mâlikîler zihâr sayar. Hanefîler saymaz, Hanbelîler ise o parçanın ayrılmayacak ölçüde bedene bitişik olup olmamasını ölçü olarak meselâ göz yaşı, diş, saç ve tırnak gibi vücuttan ayrılabilenlere benzetmenin zihâr sayılmayacağını söylerler. Şâfiîler'in değerlendirme ölçütleri daha farklıdır. Onlar el, ayak, göğüs, saç, cinsel organ gibi saygı veya iltifat ifadelerine konu olmayan organlara benzetmeyi doğrudan, diğerlerini ise niyete bağlı olarak zihâr kapsamına almışlardır. Ca'ferîler ve Zâhirîler ise sadece sırta benzetmeyi önemsemişlerdir. "Sen bana tıpkı domuz gibisin" cümlesindeki gibi haram nesnelere benzetme çoğunluk tarafından zihâr sayılmamıştır. Böyle bir benzetmeyi Hanefîler sözü söyleyenin niyetine göre talâk veya ilâ kabul ederken Mâlikîler'de bâin talâk veya zihâr olarak değerlendirme yönünde iki yaklaşım vardır. "Sen bana annem gibisin" cümlesindeki gibi içinde zihâra delâlet eden bir kelime bulunmayan kinayeli ifadeleri cumhur söyleyenin niyetine göre zihâr, talâk veya lağv hükümlerine tâbi tutarken Mâlikîler zihâr saymıştır. Eşine "kız kardeşim" diye hitap eden birine, Hz. Peygamber'in kendisini azarlamakla birlikte zihâr hükümlerini uygulamaması (Ebû Dâvûd, "Talâk", 16) cumhurun görüşünü desteklemektedir.

Ca'ferîler'in de dahil olduğu çoğunluğa göre benzetmenin zihâr olabilmesi için kendisine benzetilenin kadın olması şarttır. Ancak sonraki bazı Hanbelîler erkeğe benzetmeyi de zihâr kabul etmişlerdir (Buhârî, IV, 321). Benzetilenin kadın olması şartındaki genel ittifaqa rağmen bu kadının niteliğindeki görüş ayrılıkları vardır. Kendisiyle evli olmadığı yabancı bir kadınla karısının kız kardeşi ya da teyzesi gibi aralarında geçici evlenme engeli bulunan bir ka-

dına benzetme büyük çoğunlukça zihâr sayılmazken Hanbelîler'de doğrudan, Mâlikîler'de ise niyete bağlı olarak zihâr kapsamında değerlendirilmiştir. Zâhirîler ve Zeydîler ise anne dışındaki kadınlara benzetmeyi zihâr saymamışlardır.

Benzetmenin zihâr sonucu doğurması için karı ile koca arasındaki evliliğin hâkikaten veya hükmen devam ediyor olması gerekir. Hükmen devamlılık ric'î talâk iddeti süresince söz konusu olur. Buna göre taraflar arasında nikâh bağı yoksa ya da aradaki nikâh fâsîd veya bâtil ise zihâr yapılamaz. Çünkü bu durumlarda cinsel ilişki haram olduğundan bu ilişkiyi haram hale getirmek demek olan zihâr anlamsız olur. Aynı şekilde bâin talâk iddeti bekleyen ve muhâle yoluyla ayrılan kadın zihâra konu olamaz. Çünkü bu durumlarda evlilik sona ermiş olduğundan cinsel ilişki de zaten haram hale gelmiştir. Cumhur karının zimmî, küçük, hasta veya cinsel ilişkiye engel bedenî kusurlara sahip olmasını zihâra engel görmemiştir. Buna karşılık Ebû Sevr gibi bazı müctehidler, kendisiyle cinsel ilişkinin mümkün olmadığı kadınlarda zihâr yapılamayacağı görüşündedir. Bu konudaki önemli bir ihtilâf noktası da kendisiyle henüz evlenilmemiş olan yabancı bir kadın üzerindeki zihâr işlemidir. Yukarıdaki âyette geçen "eşlerine" ifadesine ve nikâhtan önceki talâkın geçerli olmayacağını bildiren hadise (Buhârî, "Talâk", 9; Ebû Dâvûd, "Talâk", 7; İbn Mâce, "Talâk", 17) dayanan cumhur yabancı bir kadına zihâr yapılamayacağı görüşündedir. Bazı sahâbe ve tâbiîn fakihleriyle birlikte Mâlikî ve Hanbelîler ise aksi fikirdedir. "Seninle evlenirsem sen bana annemin sırtı gibi olasin" cümlesindeki gibi şarta bağlı zihâr uygulaması ise cumhur tarafından zihâr sayılırken Şâfiî, Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre zihâr değildir. Cumhur, şartmeşrût zorunlu bağlantısı yanında Hz. Ömer'in benzer bir olayda zihâr hükümlerini uygulamasına dayanırken diğerleri, bu kadının âyette geçen "eşlerine" kelimesine dahil olmayışı ile yukarıda geçen nikâhtan önce talâkın olamayacağını bildiren hadisi esas almışlardır.

Zihârın geçerli ve bağlayıcı olabilmesinin bir başka şartı da benzetmeyi yapan kocanın öncelikle tam edâ ehliyetine sahip olmasıdır. Fakihler bu kuralı, "Talâkı sahih olanın zihârı da sahihtir" ilkesiyle özetlemişlerdir. Bu ilkenin ayrıntılarında, yani kimlerin boşamasının geçerli sayılacağındaki görüş ayrılıkları aynen zihâra da yansımıştır. Buna göre çocuk, deli, bunak,

baygın ve uyku halinde olan kimselerin zihârı herhangi bir hüküm ifade etmez. Baskı altında bulunanın zihârı, bunun fes-hi mümkün olmayan sözlü tasarruflardan olduğu gerekçesiyle Hanefîler’ce geçerli görülürken cumhur tarafından ehliyet eksikliğine bağlı olarak hükümsüz sayılmıştır. Zihâr kastı olmadan ağızdan yanlışlıkla zihâr lafzı çıkmasını diyâneten olmasa bile kazâen zihâr kapsamına alan Hanefîler’e karşılık çoğunluk buna katılmamıştır. Kasıt dışı veya helâl maddelerle meydana gelen sarhoşluklardaki zihârın geçerli olmayacağına görüş birliği varken bilinçli olarak haram maddeler kullanma yoluyla sarhoş olanların zihârı konusunda farklı icthadlar yapılmış, çoğunluk, suçun sonucuna katlanması ve caydırıcı olması bakımından sarhoşun zihârını geçerli kabul etmiştir. Buna karşılık Tâvûs b. Key-sân, Leys b. Sa’d, İshak b. Râhûye, Ebû Sevr, Müzenî ve Tahâvî gibi müctehidlerle Ca’ferî, Zeydî ve Zâhirî mezhepleri böyle bir zihârı hükümsüz kabul etmiştir. Ciddi olmayan veya şaka yollu zihâr tasarrufu ise genellikle geçerli sayılmıştır.

Zihâr ehliyeti bağlamında gayri müslimle karısının zihârı da ilginç tartışma konuları arasındadır. İlgili âyetteki “sizden” vurgusuna önem veren ve zihârın sonucunda gündeme gelecek olan kefâretin ibadet olması yönüyle gayri müslimlerce edâsının sahih olmayacağından hareket eden Hanefî, Mâlikî ve Zeydîler gayri müslimlerin zihârının geçerli sayılmadığı görüşündedir. Bunun yanında Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî ve Ca’ferîler söz konusu düzenlemeyi yapan âyetlerin genel anlam ifade ettiği, kefâret olarak oruç tutmaları sahih olmasa bile köle âzadı ve fakirleri doyurma seçeneklerini tercih edebilecekleri gibi gerekçeler yanında talâkının geçerli olmasının zihârını da muteber hale getireceği ilkesinden hareketle gayri müslimlerin zihârına da hüküm bağlamışlardır. Öte yandan her ne kadar Ebû Bekir İbnü’l-Arabî karının kocasına zihâr yapma ehliyetine sahip olmadığı hususunda icmâ bulunduğunu iddia etse de (*Ahkâmü’l-Kur’ân*, IV, 189) durum böyle değildir. Cumhur karının kocasına zihâr yapmasının anlamsız, dolayısıyla geçersiz olacağını belirtirken Nehâî, Hasan-ı Basrî, Zührî ve Hasan b. Ziyâd gibi müctehidler geçerli saymışlardır. Bu iki görüş arasında Evzâî, Ebû Yûsuf ve Ahmed b. Hanbelî karının zihârını kocasını kendisine haram kılma yeminini içerdiğinden dolayı konuyu yemin çerçevesinde değerlendirip kadını yemin kefâ-

retiyile sorumlu tutmuşlardır (krş. Abdülkerîm Zeydân, VIII, 287).

Çeşitleri. Zihâr süreyle kayıtlı olup olmaması bakımından muvakkat ve ebedî, bir şarta bağlı olup olmaması açısından muallak ve müneccez diye ayrılmıştır. Herhangi bir süreyle sınırlanmadığı takdirde ebedî olacağına görüş birliği içinde olan fakihler muvakkat zihâr konusunda farklı düşünmüşlerdir. İbn Ebû Leylâ ve Leys b. Sa’d’a göre vakitle kayıtlanan benzetme zihâr sayılmaz. Bunun yanında Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, İshak İbn Râhûye ve Ebû Sevr ile Mâlikîler, kadınla cinsel ilişkiyi haram hale getirmesi açısından zihârı talâka benzeterek tıpkı onun gibi muvakkat olamayacağını ileri sürmüş, zikredilen sürenin dikkate alınmayıp böyle bir zihârın ebedî nitelikte değerlendirileceğini kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımlara karşılık Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Zeydî mezhepleri sürenin geçerli olduğunu, bu süre içinde cinsel birleşmenin haram olduğunu, ilişki kararlılığı olursa öncesinde kefâret ödenmesi gerektiğini, sürenin bitimiyle de zihâr hükmünün kalkacağını ve dolayısıyla kefâret sorumluluğu olmadan ilişkinin helâl duruma geleceğini söylemişlerdir. Çoğunluğun bu icthadı bazı sahâbî uygulamalarına dayanmaktadır. Muallak zihâra gelince cumhur talâka kıyasla bunun da geçerli olacağını kabul ederken Ca’ferîler zihârın ancak müneccez olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Sonucu. Zihârın ilk sonucu kefâret ödemeden önce cinsel ilişkiyi haram hale getirmesidir. Bu ilkesel tutumun ayrıntılarında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İlgili âyetteki “... onlarla temas etmeden önce ...” ifadesini genel anlamda cinsel yakınlaşmanın bütün aşamaları olarak yorumlayan Ebû Hanîfe, Evzâî ve Mâlikî dokunma, öpme, kucaklama gibi bütün cinsel içerikli eylemlerin yasak kapsamına girdiği görüşündedir. Şu kadar var ki yapılması halinde tövbe gerektiren bu ön fiiller ayrı bir kefâret gerektirmez. Süfyân es-Sevrî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbelî’ye göre ise birleşme dışındaki ön fiiller mubahtır.

Zihârın ikinci sonucu kocanın ya kefâret sorumluluğunu yerine getirerek evliliği devam ettirmesi ya da eşini boşamasıdır. Bu seçeneklerden birini tercih etmeyen koca mahkemece takip edilir ve bazı zorlama ve tedbirlerle zihâr sonuçlandırılır. Meselâ zihârın üzerinden dört ay geçmiş ve bu arada bir tercih yapılmamışsa Sevrî ve Şâfiî’ye göre îlâ hükümleri uygulanır. Mâlikîler, kefârete gücü yetmeyen muzâhirin karısına boşanmak üzere mah-

kemeye başvurma hakkı tanımıştır. Böyle bir durumda kadı hemen boşanma kararı verir ve bu bir ric’î talâk sayılır. Eğer muzâhir kefârete güç yetirebiliyorsa kadının mahkemeye başvurusu üzerine îlâ süresi olan dört ay beklenir. Bu süre içinde de gereği (kefâret veya boşama) yapılmamışsa evlilik mahkemece sonlandırılır.

Zihârın en önemli sonucu kefârettir. Bir kölenin hürriyetine kavuşturulması, buna imkân bulunmadığında peş peşe iki ay oruç tutulması, buna da güç yetirelmiyorsa altmış fakirin doyurulması şeklinde sıra gözetilerek yerine getirilecek olan kefâretin sebebi konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zeydîler ve Ca’ferîler’in de içinde bulunduğu çoğunluk zihârdan sonraki cinsel ilişki kararlılığının gerçek sebep olduğunu söylerken Şâfiîler boşamanın olmaması dolayısıyla ortaya çıkan dönme iradesini, Mücâhid b. Cebr ve Tâvûs ise bizzat zihâr tasarrufunun kendisini kefâret sebebi diye belirlemişlerdir. Âyetteki “... sonradan dediklerinden dönenler ...” ifadesini zihârın ikinci defa yapılması şeklinde yorumlayan Zâhirîler ise kefâretin zihâr eyleminin ikinci defa tekrarı halinde gerekli duruma geleceğini ileri sürmüşlerdir.

Birden fazla zihâr yapılması halinde birçok tâbiin müctehidiyle birlikte Mâlikî ve Hanbelîler tek kefâret gerekeceğini söylemişlerdir. Buna karşılık Hanefî ve Şâfiîler eğer tekit amacı taşııyorsa her bir zihârın ayrı kefâret gerektireceği kanaatinde idirler. İhtilâf noktalarından biri de boşamanın kefâreti düşürüp düşürmeyeceğidir. Hangi çeşidi ve hangi sayıda olursa olsun boşamanın kefâreti asla düşürmeyeceği görüşünün benimseyen Hanefîler, Hanbelîler, Zâhirîler ve Zeydîler kadının başka bir erkekle evliliğinden sonra zihâr yapan ilk kocayla tekrar evlenmesi halinde bile zifaktan önce kefâretin ödenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Şâfiîler boşamayı takip eden iddet içindeki rücûlarda kefâretin gerekli olduğu, iddet bittikten sonra ise bu sorumluluğun ortadan kalkacağı görüşündedir. Bu konuda boşama sayısına önem veren Mâlikîler bir veya iki boşamada kefâretin iddetle bir ilişkisi olmadan asla düşmeyeceğini, bunun ancak üçüncü boşamada söz konusu olacağını ifade etmişlerdir. Ca’ferîler ise talâkın bâin olması halinde kefâreti gerekli görmemişlerdir.

Yerine getirilmesi bakımından genel hatlarıyla yemin dışındaki diğer kefâretlerle aynı hükümlere tâbi olan zihâr kefâretinin kendine özgü bazı ayrıntıları da bulunmaktadır. Meselâ bu yükümlülük eğer oruç

ZİHÂR

tutmak suretiyle ifa ediliyorsa arada yapılan cinsel ilişki Hanefî ve Mâlikîler'e göre ara verilmeksizin tutulması ilkesini bozar ve orucu yeniden başlatır. Çünkü ilgili âyette "... temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar ..." buyurulmuştur. Fakat aynı âyette altmış fakirin doyurulması seçeneğinde bu ayrımı zikredilmediği için doyurma işlemi bitmeden önceki cinsel ilişki iyi bir davranış olmamakla birlikte kefareti etkilemez. Gerek karının gerek kocanın ölümü cumhura göre kefareti düşürür. Zeydiler ve Zâhîrîler'le birlikte Katâde, Tâvûs, Zührî, Mücâhid ve Şa'bî gibi müctehidler ise taraflardan birinin ölümünün bu yükümlülüğü düşürmeyeceği kanaatinde. Hatta bunlara göre zihâr yapan kişi hanımını boşasa bile yine de kefaretle sorumlu olur.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehzîbü'l-üçâ, "zhr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "zhr" md.; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, V, 395-409; Sahnûn, *el-Müdevvene*, III, 49-83; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Kahire 1373/1954, XXVIII, 1-11; Cessâs, *Ahkkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1993; III, 631-638; İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduru-hü'l-fakih* (nşr. M. Cafer Şemseddin), Beyrut 1994, III, 336-342; Dârekutnî, *es-Sünen* (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî), Kahire 1386/1966, III, 319; İbn Hazm, *el-Muhalâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/1988, IX, 189-201; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstîsbâr* (nşr. M. Ca'fer Şemseddin), Beyrut 1991, III, 264-274; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetü'l-mezheb* (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Beyrut-Cidde 1408/2007, XIV, 471-575; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkkâmü'l-Kur'an* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1408/1988, IV, 184-197; Kâsânî, *Bedâ'î*, III, 229-237; Muvaqqakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1404/1984, VIII, 3-38; Nevevî, *Ravzatü'l-İtâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 235-252; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münir*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmîyye), s. 388; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehâr* (nşr. Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî), San'a 1409/1988, III, 226-240; Kâsim el-Konevî, *Enisü'l-fukahâ' fi tarîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ'* (nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk el-Kübeysî), Cidde 1407/1987, s. 162; Buhûfî, *Keşşâfü'l-kınâ'* (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, IV, 321-339; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Serhi'l-kebir* (nşr. M. Abdullah Şâhin), Beyrut 1996, III, 364-392; Şevkânî, *Nejlü'l-evtâr*, Kahire, ts. (Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmîyye), VI, 258-267; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 550; Bilmen, *Kamus*², II, 310-324; Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Beyrut 1413/1993, VIII, 287-317; Ali Ahmed Kalîsî, *Ahkkâmü'l-üsrê fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*, San'a 1414/1993, II, 171-188; M. Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1997, XXVIII, 10-22; Hasan Ali Görğülü, "Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm'ın Boşanmada Örf İtibarı Etmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1999), s. 111-126; "Zihâr", *Mu.F.*, XXIX, 189-210.



AHMET YAMAN

ZINDIK

(الزندیق)

Âlemin kadim olduğunu ileri süren,
Allah'ı yahut Allah'ın birliğini
ve âhireti inkâr ettiği halde
inanmış gibi görünen
kimseleri ifade eden bir terim.

Pehlevî dilinde *zendik*, orta dönem Farsça'sında *zendig* şeklinde geçer. Kelime, milâdî III. yüzyılın sonlarından itibaren Sâsânîler'in Maniheiztler'le mücadeleleri sırasında Budist, Brahmanist, yahudi ve hıristiyan gibi din mensuplarına ve zendiklere uyguladıkları baskı dolayısıyla, en yüksek dereceli Zerdüşti din büyüğü kabul edilen Kirdîr'in övünmesinde görülür (Ph. Gignoux, s. 60). Zındık bu dönemde nur ve zulmet ilâhlarına inanan Maniheiztler'i nitellemek üzere kullanılıyordu. V. yüzyılda Ermeni hıristiyan yazarı Eznik, Maniheiztler'le yaptığı polemik "Maniheizm'e mensup kimse" anlamında zendik kelimesini kullanmış ve kelime orta dönem Farsça'sı ile yazılan Zerdüşti din kitaplarında yer almıştır (*EP* [İng.], XI, 510). Müslümanlığın doğu ülkelerine yayılması neticesinde Arapça'ya geçen kelime *zındık* şeklinde telaffuz edilmiş, çoğulu *zenâdika*, masdarı *zendeka* olarak tesbit edilmiştir. Kelime önceleri Maniheiztler'i nitelerken daha sonra çeşitli mânalarda yorumlanmıştır (*Lisânü'l-'Arab*, "zndk" md.). Arapça sözlüklerde zındığın aslının "zendigiray" (âlemin ebediliğine inanan kimse) olduğu, "zind" biçiminde de kullanıldığı, kelime Mecûsî Manî'ye ait kitabın ismi iken zamanla zındî ve zındığın ortaya çıktığı (*Tâcü'l-'arûs*, "znd" md.), zındığın "senevî" yahut "düalist" anlamına geldiği, nur ve zulmet inançlarını benimseyip Allah'a ve âhiret gününe inmayan kimseleri ifade ettiği belirtilmektedir (Lane, III, 1258; krş. Mes'ûdî, I, 250-251).

İlk dönemlerde İslâm toplumuna katılan İranlılar, çok eskiden başlayan din ve devlet tecrübeleri dolayısıyla toplum seviyesinin üzerinde yer alıyordu. Abbâsî Halifesi Mansûr'un tabibi Hasîb, Hıristiyanlığı benimsemiş görünmesine rağmen bir zındıktı. Sonraları zındıklar çeşitli baskılara mâruz kalınca dinî inançlarını İslâm perdesi altında gizlemeye çalışmış, buna ihtiyaç duymadıkları zamanlarda ise düalist ve uygulamalarını ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Eski İran ailelerinden gelen bu kişiler, Arap karşıtı Şuûbîler'le aynı yolu izleyip Fars dinî düşüncesi ve geleneklerinin yeniden canlandırılması

arzusuna sahipti, bu yüzden de içinde yaşadıkları İslâm toplumuna karşı reaksiyon gösteriyorlardı. Bunların arasında İslâm'ın emir ve yasalarını sert ve katı kabul eden, aslında dine karşı olmakla birlikte görünüşte serbest düşünceli kişiler gibi davrananlar da vardı.

Uygurlar 762'de Maniheizm'i devlet dini olarak kabul edince Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın emriyle 163'te (779) Maniheizt zındıklara karşı başlatılan sistemli baskı ardından gelen halife Hâdî-İlêhakk'ın son dönemine kadar (170/786) devam ettirilmişti. Halife Mehdî bu sebeple Dîvânü'z-zenâdika'yı kurmuş, buraya "sâhibü'z-zenâdika" (arîfü'z-zenâdika) unvanlı bir görevli tayin etmiş, haklarında yapılan tahkikat neticesinde suçu sabit görülenler hapis veya ölüm cezasına çarptırılmıştır (Taberî, VIII, 167). Bu durum, zındıkları takıyye uygulamaya sevkettiği gibi eski inanç ve kültürlerine daha çok bağlanmalarına da yol açmıştır. İslâm tarihçileri, Bâtîni İsmâiliyye dahil bazı aşırı mezheplerin ortaya çıkmasında önemli etkenlerden birinin, zındıkların İslâm karşısında eski İran kültürünü hâkim kılmak amacıyla faaliyette bulunmaları olduğunu belirtmektedir (meselâ bk. Bağdâdî, s. 284, 293).

Zındıklar değişik mezheplere mensup müellifler tarafından farklı sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Buna göre zındık Allah'ın varlığını kabul etmeyen Muattıla'ya, hayır-şer, nur ve zulmetin yaratıcıları olarak iki ilâhın varlığına inanan Seneviyye'ye, mallarda ve kadınlarda ortaklığı savunan Mezdekiyye'ye, âdil bir imamın bulunmaması yüzünden insanın sadece hayatını sürdürebilecek kadar dünyadan faydalanmasını öngören Abdekiyye'ye, ruhların semavî âleme bakıp cennetleri müşahede ederek mânevî lezzet aldıklarına inanan Rûhâniyye'ye (Fikriyye) mensup kimseleri niteler (Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, s. 91-95). Öte yandan Mâlikî mezhebine mensup Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'e dil uzatan kimseyi de zındık sayar (*eş-Şifâ*², II, 549-551); İbn Teymiyye de aynı görüşe katılır (*eş-Şârimü'l-meslûl*, s. 3-4, 298, 353). Çağdaş müelliflerin yaptığı sınıflandırma ise şöyledir: 1. Zındık, zâhîren İslâm'a bağlanmış görünmekle birlikte nur ve zulmet gibi birbirine zıt iki prensibe dayanan Maniheizm'e, Mezdekiyye ve Mecûsîliğe mensup olan kimsedir; Abbâsiler döneminde kelime bu anlamda kullanılmıştır. 2. Müslümanlığı ortaya koyup küfrünü gizleyen kişidir. Bunlar İslâm'ın ilk döneminde daha çok münafık diye anılmıştır. 3. Hiçbir