Mustafa ÖZTÜRK

Cahiliyeden İslamiyet'e
Kadın

ANKARA OKULU

Mustafa ÖZTÜRK

Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın

Tarihsel tecrübede neler olup bittiği meselesi bir tarafa, klasik tefsir kaynaklarında resmedilen kadın imgesine modern çağın zihniyet kalıpları içerisinde makul ve makbul bir yer bulmak pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple ya tefsir kaynaklarındaki muhtevayı kendi tarihlerinde okuyup anlamaya çalışmak ya da apolojiye sığınmak gerekmektedir. Bir üçüncü seçenek ise klasik tefsirlerdeki izahatı üreten zihniyeti benimsemektir. Ne var ki böyle bir yaklaşım, geleneği bir bakıma tarih-üstüleştirmek, hatta fetişleştirmektir. Bize göre ilk seçenek daha isabetlidir.



ANKARA OKULU YAYINLARI

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965 yılında Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'de Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'de Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. 2005'de "Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu.

Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı başkanı olarak görevini sürdüren ÖZTÜRK'ün çeşitli ilmî dergilerde yayımlanan seksen kadar makalesi ve ulusal-uluslararası sempozyumlarda sunulan otuz civarında tebliği bulunmaktadır. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul 2011) adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları da şunlardır: **(1)** *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003 **(2)** *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004 **(3)** *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 **(4)** *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 **(5)** *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005 **(6)** *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 **(7)** *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 **(8)** *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009 **(9)** *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010 **(10)** *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

Ankara Okulu Yayınları: 148

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Bizim Repro Ofs. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci basım: Ocak 2012

ISBN 978-9944-162-49-4

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Cahiliyeden İslamiyet'e
Kadın

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2012

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ **7**

İSLAM ÖNCESİ ARAP TOPLUMUNDA KADININ KONUMU **11**
Giriş 11
Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku 21
Evlilik (Nikâh) ve Çeşitleri 24
(1) Mut'a 30
(2) Şiğâr 33
(3) İstibda' 35
(4) Hıdn 35
(5) Makt 36
(6) Çok Kocalılık (Teaddüd-i Ezvâc) 38
(7) Çok Karılılık (Teaddüd-i Zevcât) 39
(8) Küçük Kızlarla Evlilik 42
Boşanma (Talâk) ve Çeşitleri 44
(1) Üç Talâk ve Hülle 47
(2) Zıhar Yoluyla Boşanma 49
(3) İlâ Yoluyla Boşanma 52
(4) Hul' (Muhâlea) Yoluyla Boşanma 54
İddet ve İhdâd 56
Nesep 58
Tebennî (Evlat Edinme) 62
Miras ve Vasiyet 65
Değerlendirme ve Sonuç 73

KLASİK TEFSİR LİTERATÜRÜNDE KADIN İMGESİ **77**
Giriş 77
Kadın: Yaratılış ve Kaburga Kemiği 78
Kadın: Şeytanla İşbirliği ve İhanet 86
Kadın: Şeytan ve Fitne 89
Kadın: Zayıflık ve Noksanlık 95
Kadın: Tesettür ve Teberrüc 99
Kadın: Kamu Görevi, Şahitlik ve Miras 106
Kadın: Zevcelik ve Annelik 117
Değerlendirme ve Sonuç 127

KUR'AN BAĞLAMINDA
TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN 133
Giriş 133
Nüzul/Tenzil Dönemindeki Arap Toplumu Hakkında
Birkaç Not 136
Kur'an Hitabında Durum-Değer
ya da Aslî-Fer'î Mesaj Ayrımı..... 139
Kur'an'ın Toplumsal Cinsiyetle İlgili Değersel
ve Durumsal Beyanları 149
Değerlendirme ve Sonuç 158

KAYNAKÇA 161
DİZİN 169

ÖN SÖZ

Kadın, modern zamanlarda İslam'ın yumuşak karnı olarak algılanan bir imgedir. İslam ve kadın kelimeleri bir arada zikredildiğinde, hemen ardından çok kere toplumsal cinsiyet meselesine atıfla eşitlik, hak, kamusal görünürlük gibi kelime ve kavramların telaffuz edilmesi bu imgenin bir sorunlar ve problemler yumağına işaret ettiğini gösterir. Bunun içindir ki İslam'da ve Kur'an'da erkek konusunu işleyen hemen hiçbir ilmî yayın bulunmamasına rağmen kadınla ilgili yüzlerce makale mevcuttur. Yine İslam'da erkek konusuna tahsis edilmiş ciddî-ilmî bir kitap mevcut olmamasına rağmen kadınla ilgili onlarca müstakil eser bulunmaktadır.

Modern literatürdeki bilgi, görüş ve değerlendirmelerden anlaşılacağı gibi bu konuyla ilgili tartışmalar, başta kadının tabiatı ve yaratılış özelliklerini anlatan rivayetler olmak üzere kadın-erkek ilişkisi, kadının toplumsal statüsü ve aile hayatıyla ilgili bazı hükümleri muhtevi ayetler ile bu ayetlerin klasik tefsirlerdeki yorumları etrafında odaklanmaktadır. Gerek İslam'ın kadın konusundaki yaklaşımını ilkellik olarak gören oryantalistik söylemlerin, gerekse bu söylemlere İslam dünyasından şu veya bu şekilde destek veren laikçi, çağdaşçı ve feminist çevrelerin kimi zaman tahkir ve tezyife varan tenkitleri karşısında birçok Müslüman araştırmacı bu konuda İslam'ı tezkiye amaçlı eserler kaleme almıştır. Temel amaç tezkiye olunca, söz konusu eserlerdeki dil ve üslup da ister istemez savunmacı (apolojik), hatta tarziye verici, özür beyan edici olmuştur. Oysa klasik İslamî literatürde böyle bir dil ve üslup kullanılmamıştır. Bu durum, din ve tanrı tasavvurundan pratik hayat tarzına değin hemen bütün alanlarda olduğu gibi kadın konusunda da modern dönemde çok köklü bir değişimin yaşandığını gösterir. Bu değişimin ne anlama geldiği, diğer bir ifadeyle, değişmenin iyi mi yoksa kötü yönde mi

gerçekleştiği meselesi önemli olmakla birlikte, bu mesele çalışmamızın ilgi alanında değildir. Bizi ilgilendiren husus, modern dönemde ve din bağlamında daha ziyade bir sorun olarak algılanan kadın imgesinin ilkin İslam öncesi dönemde, ardından klasik İslamî dönemde, son olarak da günümüzde nasıl algılandığı ve neye nasıl konu olduğudur.

Bu itibarla; kitaptaki ilk yazıda kadının İslam öncesi Arap toplumunda nasıl algılandığı ve hangi konumda bulunduğu meselesi açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Kevn ve fesat âleminde her şey zıddıyla kâim olduğu için, İslam öncesi dönemde kadının konumu da erkekle birlikte ele alınacak, bu bağlamda ahvâl-i şahsiyye hukukunu oluşturan evlilik, boşanma, iddet, nafaka, miras, nesep gibi konular üzerinde durulacaktır. Bütün bu konuların işlenişinde, İslam öncesi ile sonrası arasında mukayese imkânı sunması açısından İslamî literatüre de sıkça atıfta bulunulacaktır.

İkinci yazıda, İslam'ın klasik dönemlerinde, daha açık bir ifadeyle, Kur'an'ın nazil olduğu dönemden genellikle İslam dünyasında modernleşme çağı olarak kabul edilen 19. yüzyılın başına kadar geçen uzun zaman zarfında kadın algısının mahiyeti incelenecek ve bu konu kadınlarla ilgili meselelerden söz eden ayetlerin klasik tefsirlerdeki izahları bağlamında irdelenecektir. Çünkü Kur'an İslam'ın ilk ve aslî kaynağı olması hasebiyle, Müslümanlar tarihin her döneminde dine atıfla söyledikleri ve söylemek istedikleri her şeyi ona onaylama ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu sebeple, klasik dönem İslam dünyasındaki kadın algısıyla ilgili fotoğrafın en net şekilde görüleceği yer Kur'an tefsirleridir.

Üçüncü yazıda kadın konusu toplumsal cinsiyet, yani sosyal-kültürel açıdan kadın ve erkeğe atfedilen roller/sorumluluklar bağlamında ele alınacak ve bu bağlamda meseleye Kur'an zaviyesinden nasıl bakmak gerektiği üzerinde durulacaktır. Toplumsal cinsiyetin hayata adım atıldığı andan itibaren başlayan, isimden hitap şekline, oyuncaktan giysiye kadar birçok unsurun bileşiminden oluşan sosyalleşme/sosyalleştirme ve kültürel inşa ile ilgili olmasından dolayı

bu yazıda kadınların toplumsal düzen ve hukuk alanındaki konumlarını ilgilendiren ayetlerin modern dünyada nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili tekliflerde de bulunulacaktır. Son olarak şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki bu kitaptaki üç yazının ana izleği kadın olduğu için, teaddüd-i zevcât (çok karılılık) gibi bazı tartışmalı meselelere münasebet düştükçe yeniden değinme durumu hâsıl olacak ve bu da ister istemez tekrara yol açacaktır. Tekrar bir kusur olmasına rağmen söz konusu meselelere zorunlu olarak birkaç kez atıf yapılacaktır.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Mustafa ÖZTÜRK
Aralık 2011-ADANA

Giriş

Hicaz bölgesindeki Arap toplumunun İslam öncesindeki inanç, düşünce ve davranış tarzları İslamî dönemde "cahiliye" diye anılır. Cahiliye kelimesinin kolektif Müslüman bilinçteki anlam içeriği tamamen olumsuzdur. Çünkü bu kelime İslamî kaynaklarda zemmedici bir dille kavramlaştırılmıştır. Kelimenin Kur'an'daki kullanımı bu kavramlaştırmada belirleyici olmuştur. Zira cahiliye kelimesi Medine döneminde nazil olan dört ayette geçer ve bu ayetlerin tümünde zemme medar olan hususlara işaret eder. Âl-i İmrân 3/154. ayette münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin "cahiliye zannı"na benzediği belirtilir. Mâide 5/50. ayette haksızlık, adaletsizlik ve zulme atfen cahiliye hükmünden/idaresinden söz edilir. Ahzâb 33/33. ayette Hz. Peygamber'in hanımlarına, "*Geçmiş cahiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın.*" mealinde bir emir tevcih edilir. Feth 48/26. ayette cahiliye taassubundan söz edilir. Çeşitli hadislerde ise İslam öncesi dönemdeki birtakım kötü davranışlar ve âdetler cahiliye nitelemesiyle zemmedilir.[1]

Müslümanlar arasındaki yaygın inanış ve anlayışa göre cahiliye "ilimsizlik" anlamında cehalet ve karanlığın kol gezdiği bir çağdır. İslamiyet ise ilim ve aydınlık çağıdır, dolayısıyla cahiliyenin karşıtıdır. Hâlbuki cahiliye ilimsizlikten öte hilimsizliği ifade eden bir kavramdır. Çünkü cehl kelimesinin asıl karşıtı hilmdir. Muallâka şairlerinden Amr b. Külsûm'ün bir kasidesinde geçen *elâ lâ yechelenne ehadun aleynâ fe-nechele fevka cehli'l-câhilînâ* (Bakın, hiç kimse bize kibir-kurum satmaya, hamiyet taslamaya kalkmasın; yoksa biz kibir-kurum satmanın dik âlâsını yaparız) ifadesinde de olduğu gibi, cehl-

1 Bkz. Buhârî, "İman" 22, "Cenâiz" 39; "Menâkıb" 8; Müslim "Cenâiz" 29.

cehâlet kelimesi kibir, gurur, küstahlık, mutaassıplık, zorbalık, haddini bilmezlik, ihtiyatsızlık gibi anlamlar içerir. Hilm ise te'enni, ağırbaşlılık, itidallilik ve ihtiyatlılık gibi manalara gelir.[2]

Cehl-cehalet kelimesiyle ilgili bu semantik tahlili Kur'an'la şahitlendirmek de mümkündür. Mesela, Nisâ 4/17. ayette geçen ve meallerin çoğunda, "bilmeyerek kötülük yapanlar" şeklinde çevrilen *(li)llezîne ya'melûne's-sûe bicehâletin* ifadesi, neyin iyi neyin kötü olduğunu temyiz edememekten kaynaklanan bir kötülük/günah işlemeye değil, iyinin ve kötünün bilinmesine rağmen iradeye hâkim olamama ya da düşünüp tartmama sebebiyle kötülük/günah irtikâp etmek gibi bir manaya karşılık gelir.[3] Benzer şekilde, Furkân 25/63. ayetteki "câhilûn" (cahiller) kelimesi de bilgisizler değil, hilimsizler (densizler, kendini bilmezler, küstahlar) anlamına gelir.[4]

Cahiliye kelimesinin hadislerdeki kullanımına gelince, Hz. Peygamber birçok kez cahiliyeye menfi atıflarda bulunmuş, sözgelimi, "Ümmetim cahiliye devrinden kalma dört âdeti tamamen terk edemeyecektir. Bunlar asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızlara tevessülde bulunarak yağmur beklemek ve ölünün ardından yüksek sesle ağlamaktır." buyurmuş,[5] ama cahiliye döneminde hayırlı ve faziletli insanların mevcudiyetiyle ilgili beyanlar-

2 Bkz. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut trs., I. 15-17. Ayrıca bkz. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 69-70; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs., s. 251-279; a. mlf., *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Ankara 1997, s. 51-61; Nafiz Danışman, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *AÜİFD*, I-IV 1956 (1958), s. 192-197; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 17-19.

3 Bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, II. 29; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., IV. 78. Tarihsel süreçte "cehl/cehâlet" kelimesinin daha ziyade "bilgisizlik/ilimsizlik" anlamında kullanılır hâle gelmesinden olsa gerek bazı müfessirler bu yorumu ikinci sırada zikretmişlerdir. Bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, II. 37; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, X. 5.

4 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999, IX. 407-409.

5 Müslim "Cenâiz" 29.

da da bulunmuştur.[6] Ayrıca, İslamiyet'in zuhurundan önce Kureyş'e mensup bazı kabilelerin Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları ve bizzat kendisinin de iştirak ettiği hilfü'l-fudûl ittifakından övgüyle bahsetmiş, böyle bir ittifaka tekrar davet edilmesi hâlinde tereddüt göstermeden icabet edeceğini söylemiştir.[7]

Hilfü'l-fudûl örneğinin gösterdiği gibi İslam öncesi Arap toplumunda da fazilet sahibi insanların, güzel ahlâkî değerlerin bulunduğu, hatta bu tür sıfatlarla muttasıf birçok kişinin darb-ı mesellere konu olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu gerçeği cahiliye devrine ait şiirler, kıssalar ve meseller gibi muhtelif kaynaklarla çok daha müdellel kılmak mümkündür.[8] Binaenaleyh, cahiliye kelimesinin bilhassa Kur'an'daki menfi bağlamlarını dikkate alarak genelleme yapmak pek isabetli olmasa gerektir. Ayrıca, "sebebin hususîliği lafzın umumiliğine engel değildir" veya "sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir" şeklindeki usûl/tefsir kaidesinin özellikle Kur'an'ın tarih kaynağı olarak istimalinde gelişigüzel genellemelere meydan verdiği/vereceği şüphesizdir. Öte yandan bu husus dikkate alınmadığı takdirde, gerek bu çalışmaya konu olan ahvâl-i şahsiyye hukuku, gerek ibadetler ve sair dinî ritüeller, gerekse suçlar ve cezalar açısından cahilî Arap toplumundaki uygulamalarla Kur'an ve Sünnet'te vazedilen hükümler arasındaki benzerlik, hatta birçok konudaki aynîlik keyfiyetini izah etmek çok güçleşir.

Kabul etmek gerekir ki cahiliyeyi külliyen karanlık bir zihniyet dünyası olarak tasavvur ederken Kur'an'da ibtidaen şer'î hüküm isbatı denebilecek türden hemen hiçbir hükmün mevcut olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek, bilhassa ezber tekrarıyla kaim zihin konforunun bozulması açısından oldukça sıkıntılı bir durumdur. Dahası İslam'ı tebcil etmek gibi samimi bir niyete mebni de olsa bir taraftan cahiliyeyi topyekûn mezmum addedip diğer taraftan da Kur'an'ın söz konusu dönem-

6 Buhârî, "Enbiyâ" 8; "Menâkıb" 1.
7 İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 190, 317.
8 Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I. 18-147.

de mer'î olan birçok örf, âdet ve uygulamayı ya aynıyla ibka ya da ıslah yoluyla ibka ettiği gerçeğini kabullenmek çok garip bir ironi ve aynı zamanda büyük bir çelişki oluşturur. Bunun aksini savunmak ise -en azından bize göre- Cumhuriyet devri resmî ideolojisinin Osmanlı tanımlamasını hatırlatan bir yaklaşımı benimsemek olur.

Erken döneme ait kaynaklardan İbn Habîb'in (ö. 245/860) *el-Muhabber*'inde, geç döneme ait kaynaklardan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*'sında verilen bilgilere göre cahiliye devrindeki Araplarda göklerin, yerin ve bunlar arasında bulunan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancı mevcuttu. Kur'an'ın beyanıyla sabit olduğu üzere Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme tanıklık eden müşrikler de bu inanca sahipti.[9] Cahiliye devrinde, Allah'ın ezelde her şeyi takdir ettiği ve O'nun takdirinin önüne geçilemeyeceği inancı da mevcuttu. Hasen el-Basrî'nin ifadesine göre, "Cahiliye devrindeki Araplar hitabelerinde ve şiirlerinde kaderden söz etmişlerdir. Şeriat [İslam] bu konuda onların inançlarını teyidin ötesinde yeni bir şey söylememiştir."[10]

Cahiliye devrinde Arapların birçoğu -İbn Habîb'in ifadesine göre çoğunluğu- ölümden sonra diriliş, hesap ve cezaya inanırdı. Nitekim A'şâ, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Ahnes b. Şihâb et-Temîmî gibi şairlerin dizelerinde bu inancın sarih ifadeleri mevcuttur.[11] Cahiliye devrinde melekût âlemine de inanılır, hatta mele-i a'lâ ve hamele-i arştan söz edilirdi. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, cahiliye şairi Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın hamele-i arşla ilgili bir şiirini duyunca bu şiirin muhtevasını tasdik etmiştir.[12]

Arap yarımadasına putperestlik ve şirk inancını sokan kişi olarak anılan Amr b. Luhay el-Huzâî'den önceki dönemlere

9 Bkz. Lokman 31/25; Zuhruf 43/9, 87.
10 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 1992, I. 364. Buna benzer bir görüş Katâde'den de nakledilmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut trs., s. 127.
11 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut trs., s. 322-323.
12 Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, I. 365.

dair haberler Kus b. Sâide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Âmir b. Zarib, Ubeydullah b. Cahş gibi hikmet ve fazilet sahibi insanlarla ilgili nakiller İslamiyet'in zuhurundan önce birçok Arabın tevhid ve ahiret inancına sahip olduğunu söyler.[13] Mesela Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, "İşler alt üst olmuşken tek bir rabbe mi yoksa bin rabbe mi boyun eğeyim?! Lât'ı, Uzzâ'yı topyekûn terk ettim ben; basiret sahibi olan adam böyle yapar zaten." demiştir.[14] Hz Peygamber ise Ümeyye b. Ebi's-Salt hakkında, "Şiiri iman etti; fakat kalbi imana gelmedi." demiştir. Şah Veliyyullah'a göre bütün bu inançlar Hz. İsmail'in din ve şeriatından tevarüs edilmiştir. Bunun yanında cahiliye devri Arap toplumu Ehl-i Kitap'tan da (şer'u men kablenâ) bazı şeyler öğrenmiştir.[15]

Dinî ritüeller ve ibadetler konusuna gelince, cahiliye devrinde cünüplük sebebiyle gusül abdesti almak gerektiği bilinirdi. Abdest de bilinirdi. Dolayısıyla salât (namaz?) bilinen ve ifa edilen bir ibadet/ritüel idi. Ebû Zer el-Ğıfârî Hz. Peygamber'e gelip İslam'a girmeden üç sene önce namaz kılardı. Kus b. Sâide de namaz kılanlar arasındaydı.[16] Cahiliye devrinde zekât ve/veya sadaka da bilinirdi. Misafirler ve yolcular ağırlanır, zayıf ve düşkünlere yardımda bulunulur, fakir fukaraya sadaka verilir, sıla-ı rahim yapılır ve bu tür işleri yapanlar övgüyle anılırdı. Oruç ibadeti de bilinirdi. Kureyşliler İslamiyet'ten önce tazim ve kefaret için Aşure orucu tutarlardı. İtikafa çekilmek de onların malumu idi. Keza Araplar hac ve umreyle ilgili bütün menâsiki bilir, kurban keserlerdi; fakat bütün bu ibadetlere şirk bulaştırmışlardı.[17]

13 Bkz. Ebü'l-Hasen el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, Beyrut 1964, I. 65-75; Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb*, II. 244-282; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993, VI. 449-510.

14 Daha fazla örnek için bkz. İbrahim Ethem Polat, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1 (2001), s. 124-133.

15 Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, I. 366-367.

16 İslam öncesi döneme atfedilen "salât"ın müesses İslam'daki namaz ibadetiyle aynı olmadığı bilinmelidir. İhtimal ki cahiliye devrindeki "salât", kendisine dinîlik atfedilen ve dolayısıyla genel anlamda ibadet olarak icra edilen ritüelleri ifade etmektedir.

17 Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, I. 367-368.

Kur'an'da namaz emrinin birçok ayette *akîmu's-salât* şeklinde gelmesi ve bu ifade kalıbıyla namazı tevhid inancı temelinde dosdoğru şekilde kılmak (ikâme-i salât) gerektiğine dikkat çekilmesi, Bakara 2/196. ayetteki *ve-etimmu'l-hacce ve'l-umrete lillah* ifadesinde hac ve umre ibadetinin şirk unsurlarından arındırılıp sırf Allah'a adanarak yerine getirilmesinin istenmesi, kurban hususunda Allah'tan başka varlıkların adı anılarak (tehlil) kesilen hayvanların etini yemenin haram kılınması (Bakara 2/173; Mâide 5/3; En'am 6/145; Nahl 16/115) ve kurbanların kanlarını teberrüken Kabe'nin duvarlarına sürmenin bir şirk ritüeli olduğuna atfen, "*[Bilin ki] kestiğiniz kurbanların ne etleri ne kanları Allah'a ulaşır.*" (Hac 22/37) buyrulması hem bütün bu ibadetlerin cahiliye devrinde şu veya bu şekilde malum ve mevcut olduğunu hem de özünden ve asıl amacından saptırıldığını gösterir.

Zikri geçen ibadetlere ilaveten İslam öncesi dönemde cenaze namazı, cenazeyi kefenleme ve "*rahmetullahi aleyk*" (Allah'ın rahmeti üzerine olsun; -bugünkü tabirle- Allah rahmet etsin) duasıyla defnetme, üç talâkla boşama gibi ritüeller de vardı. Ayrıca, ceza hukukuyla ilgili olarak eşkıyalık (hirâbe) suçunu idamla, hırsızlık suçunu el kesmeyle cezalandırma örfü de mevcuttu.[18]

Bu bilgilerin ardından bazı zihinlerde, "Naslarla sübut bulan ahkâmın hemen hepsi İslam öncesi dönemde mevcut olduğuna göre Kur'an ve Sünnet insanlığa yeni denebilecek hiçbir şey getirmemiş midir?!" şeklinde bir istifham ve itirazın belirmesi kuvvetle muhtemeldir. Böyle bir istifham ve itiraza cevap olarak, Kur'an ve Sünnet'in ibda ve icat mahiyetinde değil, muhtemelen birçoğu Musevi/Yahudi şeriatına dayanan ve klasik fıkıh usûlünde "*şer'u men kablenâ*" diye kavramlaştırılan hükümlerle ilgili ıslah ve tadil tarzında yenilik getirdi-

18 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 309-328. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, s. 20-498; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003, s. 169-172; Fatih Duman, *İslâmiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006, s. 10-104.

ği söylenebilir. Bu noktada Kur'an'da "hanîf" diye ifade edilen[19] ve "tevhid"e karşılık gelen sahih inanç temelinde Allah'a teslimiyetin ve aynı zamanda selim fıtratın ifadesi olan hak dine (*İslam, ed-dîn, dîn-i kayyim, fıtratullah, sıbğatullah*) uygun olan ne varsa hepsi Kur'an ve Sünnet tarafından onaylanmış, buna mukabil söz konusu uygunluk ölçütüne aykırı biçimde özünden saptırılmış inanç ve uygulamalarda tadil yoluna gidilmiş, gerek tevhide gerek maruf kavramında ifadesini bulan meşru örfe ters düşen inanç ve uygulamalar ise tümden ilga edilmiştir.[20]

Asıl konuya geçmeden bir kez daha belirtmek gerekir ki Kur'an'ın İslam öncesiyle ilgili atıflarını genelleştirerek anlayıp yorumlamak, -kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesinden söz eden ayetlerin yorumunda olduğu gibi-, en azından tarihî vakıaya aykırılık gibi ciddi bir hataya yol açar. Bu husus, Kur'an ve Sünnet'teki ahkâmın hemen tamamıyla İslam öncesi dönemde mevcut olduğuna ilişkin bilgiler için de geçerlidir. Sonuçta tüm genellemeler risklidir ve çok kere yanlış hükümlere sebebiyet verir. Esasen cahiliye haniflik ve tevhid binasını zedeleyen unsurların peyda olduğu bir dönemdir; İslam ise bu binayı özgün ve aslî yapısına kavuşturmayı hedefleyen bir renovasyon dönemidir. Rûm 30/30-32. ayetler tam da bunu anlatır mahiyettedir:

> *[Ey Peygamber!] Şirkten uzak olarak bütün benliğinle dosdoğru inanca, Allah'ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancına bağlılığı sürdür (fe-akim vecheke li'd-dîni hanîfen). Allah'ın yarattığı saf yapıyı ve o yapıya özgü tevhid inancını kimsenin değiştirme hak ve yetkisi yoktur (fıtratellâhilletî fetarannâse aleyhâ lâ tebdîle li halkillâh). [O hâlde, Allah'ın yarattığı saflığı bozmaya, O'ndan başkasına ilahlık/tanrılık yakıştırmaya kalkmayın]. İşte hak/dosdoğru din budur (zâlike'd-dînü'l-*

19 Hanifler ve haniflik hakkında bkz. İmâd Sabbâğ, *el-Ahnâf*, Dımaşk 1998, s. 31-71; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 449-510; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", *AÜİFD*, cilt: 11, sayı: ? (1963), s. 82-92; Şaban Kuzgun,"Hanîf", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 33-39.

20 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 1 (2004), s. 61-76.

kayyimü). Ne var ki insanların çoğu [Mekke halkının müşrik çoğunluğu] bu gerçeği bir türlü anlamaz. [Ey Müminler!] Siz de şirkten arınmış olarak tüm kalbinizle Allah'a yönelin. O'na eş ve ortak koşmaktan sakının; namazı hakkıyla kılın ve sakın [kendilerine emredilen] tevhid dinini bozup/terk edip farklı inanç ve anlayışları benimseyen o müşrikler gibi olmayın. Onlardan her bir grup kendi inancı ve görüşü ile övünüp durur; [oysaki hepsinin inancı büsbütün batıldır].

Bu ayetlerde geçen *ed-dîn, hanîf, fıtrat, ed-dînü'l-kayyim* kavramları tevhid ve İslam'a delalet etmekte, dolayısıyla müşriklerin *ferrakû* -Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) kıraatine göre *fârakû*-[21] *dînehüm* diye ifade edilen fiilleri hak dini (Tevhid/İslam) bozmaya yahut ondan uzaklaşmaya karşılık gelmektedir.[22] Ayrıca, bu ayetler cahiliye devrinde şirkin aslî, tevhidin arızî olduğuna değil, bunun tersine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e şiddetle muhalefet edenler, bazı kaynaklarda bir kısmı "Kureyş'in zındıkları", diğer bir kısmı Hicr 15/90. ayete atfen "Muktesimûn" diye anılan ve Ebu Süfyan b. Harb, Übey b. Halef, Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil, Velid b. Muğîre, Ukbe b. Ebî Muayt, Nübeyh b. Haccâc, Münebbih b. Haccâc, Ebû Cehil Amr b. Hişam, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Ebû Kays b. Velîd, Kays b. el-Fâkih, Züheyr b. Ümeyye, Esved b. Abdülesed gibi isimlerden müteşekkil on beş yirmi kişilik bir gruptur.[23] Mekke dönemine ait ayetlerdeki "el-insân" kelimesinin medlulleriyle ilgili rivayetler tarandığında da yine bu isimlerle karşılaşılır.

Hz. Peygamber dönemindeki tüm Arap kabileleri arasında siyasî birlik olmadığı gibi dinî birlik de yoktu. Dolayısıyla dinî inanç ve uygulamalar kabileler arasında farklılık gösterirdi. Mesela hacla ilgili olarak Kureyş, Kinâne, Huzâa gibi kabileler Hums (Ahmesîler) diye anılırdı. Bu kabileler Hz. İsmail'in soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları ve Kabe'nin hizmetinde bulundukları için kendilerini diğer Arap kabilelerin-

21 Ebû Abdillah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XIV. 22.

22 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 2002, III. 413-414; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 300-303.

23 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 160-161.

den daha üstün bir mevkide görürlerdi. Bu anlayış doğrultusunda kendileriyle ilgili bazı imtiyazlı âdetler/gelenekler ve kurallar ihdas eden Humslar hacda ihrama girdikten sonra süt içmez, süt ürünleri yemez, avlanmaz, saç ve tırnak kesmez, kadınlara yaklaşmazlardı. Ayrıca, deve tüyünden yapılmış çadırlarda oturmaz, evlerine kapılarından girip çıkmaz, diğer Arap kabilelerinin kendileriyle bir olmadığı iddiasıyla Arafat'a ve Mina vadisine gitmez, güneş ufka yaklaşıncaya kadar Nemîre'de kalıp sonra Müzdelife'ye akın ederlerdi. Çünkü Arafat ve Mina harem sınırlarının dışındaydı. Buna karşılık Temîm, Mâzin ve Humeys gibi kabilelerden oluşan Hille grubu Arefe günü Arafat'ta vakfe yapar, ancak Kabe'yi ziyaret edecekleri zaman yanlarında yiyecek getirmez, sadece Humslardan aldıklarını yerlerdi. Bâbüsselâm'dan içeri girdiklerinde üzerlerindeki her şeyi çıkarırlar, elbiselerini soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı. Yine bunlar yalnız deri çadırlarda kalırlar veya evlerine kapı yerine gökle kendi aralarına bir perde edinmek istemedikleri için çatıdaki bir delikten girerlerdi. Öte yandan Hums ile Hille arasında yer alan ve Tıls diye anılan bir üçüncü grup daha vardı. Yemen, Hadramut, Ak, Acîb ve İyaz Araplarından oluşan bu grup ise Kabe'yi çıplak tavaf etmez, evlerine kapılarından girer ve Hille mensuplarıyla birlikte vakfe yaparlardı.[24]

Cahiliye devrine ait dinî inanç ve ritüellerdeki farklılık olgusu dikkate alındığında Kur'an'ın şirk olarak tavsif ettiği inanç tarzının bütün Araplar arasında kabul gören müesses bir dine karşılık gelmediği söylenebilir. Ayrıca, cahiliye devri Arap inancının en önemli meşruiyet dayanağı olan ve Kur'an'da kınanan "ataların dini"ne sahip çıkma anlayışının kabileye ait değerleri koruma refleksini yansıttığını, dolayısıyla dinin bizatihi din olmasından ziyade kabilenin dini olma-

24 Bakara 2/189, 197, 199 ve A'râf 7/28, 31. ayetler ile bazı hadislerde (Bkz. Buhârî, "Hac" 67; "Salât" 10) Hums ve Hille mensuplarının hacla ilgili bu âdetlerine atıfta bulunulmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillah İbn İshâk, *es-Sîre*, nşr. M. Hamidullah, Konya 1981, s. 75-80; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 178-179; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 189-195; 303-306; V. 463-471; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 357-372; Ateş, *İslâma Göre Câhiliye*, s. 136-137, 148-149, 157-158.

sından dolayı önemsendiğini söylemek de mümkündür. Bütün bunlar bir yana, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arap toplumu hakkında verdiği bilgilerin doğruluğu şüphe götürmez olmakla birlikte, genelleme yapmaya elverişli değildir. Çünkü Kur'an tevhid-şirk mücadelesinde taraftır; bu yüzden de tüm müşriklerle ilgili ahval ve şeraiti olduğu şekliyle anlamamıza imkân verecek tasvirler yapmamakta, bilakis söz konusu mücadeleden kesitler sunmaktadır. Kaldı ki Kur'an müşrikler hakkında konuşurken kendini paranteze alma ve nesnel tasvirler yapma iddiası da taşımamaktadır.[25]

Bununla birlikte Kur'an'daki anlatımların bütününden nüzul döneminde şirkin yaygın olduğu sonucuna varılabilir. Lakin risalet ve vahyi inkârda direnen müşrikler (kâfirler, mücrimler, zalimler) zümresinin kendi iktidar imkânlarını ve kabile değerlerini muhafaza için din dâhil her şeyi araçsallaştıran, atalarından devraldıkları inanç ve uygulamalara sadakati de bu yüzden İslam'ı red gerekçesi olarak sunan seçkinler ve zenginler (mele-mütref) sınıfına mensup olduğu ve bu sınıfın kendi kabileleri üzerinde söz sahibi bulunduğu dikkate alınınca Kur'an'ın nazil olduğu dönemde şirkin yaygınlık keyfiyetinin görece olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Günümüz Türkiye'sinde bilhassa Doğu ve Güneydoğu bölgesinde hüküm süren aşiret sistemi ve bu sistemin anılan bölgelerdeki seçmen davranışları üzerindeki etkisi, anlatmaya çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Zira nasıl ki bir aşiretin hemen bütün fertleri kendi liderlerinin desteklediği siyasi partiye oy vermekteyse, asabiyete dayalı Mekke toplumunda da kabile fertleri kendi reislerinin inanç tercihlerini benimsemektedir. Bu noktada aşiret mensuplarının oy verdikleri partinin siyasi çizgisi, seçim beyannamesi, vaatleri hakkındaki bilgileri hangi düzeydeyse, nüzul döneminde şirk inancını benimseyen kabile fertlerinin bu inanç hakkındaki bilgileri de aşağı yukarı aynı düzeydedir, denilebilir. Ezcümle cahiliye devri Arap toplumunda seçkin-

25 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Adnan Demircan, "Kur'ân'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem*, cilt: 2, sayı: 4 (2004), s. 57-61.

ler zümresi bir yandan şirk ve küfürde direnirken (keferû), bir yandan da sıradan insanları Allah yolundan engellemiştir (saddû an sebîlillah). Bu sebeple, söz konusu insanlar ister istemez anılan zümrenin izinden gitmiştir. Nitekim bu husus birçok ayette de açıkça ifade edilmiştir.[26] Özetle şunu söylemek mümkündür: Kur'an'ın nazil olduğu dönemde şirk her ne kadar yaygın olsa da aslî değil arızîdir; aslî olan ise haniflik ve tevhiddir. Kur'an'ın ibda mahiyetinde hükümler yerine büyük oranda cahiliye devrindeki hükümleri muhtevi olması da -vallâhu a'lem- bu sebeptendir.

Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku

Ahvâl-i şahsiyye tamlaması kişinin evlenme, boşanma, nafaka, nesep ve miras gibi konularla ilgili hâllerini ifade eden modern bir hukuk terimidir; dolayısıyla bu terimin ana başlıkta cahiliyeye atfen kullanılması konu ve muhteva itibariyledir.[27] Kahir ekseriyeti hadis, tefsir, tarih ve siyer kitaplarında yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla cahiliye devrinde müdevven hukuk kodları mevcut değildir. Bunun temel sebeplerinden biri İslam öncesi dönemin Arap toplumunda şifahi kültürün hâkim olmasıdır. Ahmed Emin (1886-1954) ve Cevâd Ali (1907-1987) gibi araştırmacıların tespitlerine göre söz konusu dönemde bildik anlamda hukuk yahut daha teknik bir terim olarak "fıkıh"a karşılık gelen bir kavram da yoktur. Buna mukabil toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar ve hükümler mevcuttur. Serbestlik ve yasak-

26 Bkz. A'râf 7/38-39; Ahzâb 33/67; Sebe 34/31-33.

27 Ahvâl-i şahsiyye terimi klasik dönem İslam hukuk terminolojinde mevcut değildir (Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-Üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1977, s. 12). Bu terim ve buna bağlı sistematik ayırım İslam dünyasında, Batı hukukunun etkisiyle 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış ve anılan tarihten itibaren şer'iyye mahkemelerinin görev alanı daha ziyade ahvâl-i şahsiyye ile sınırlandırılmıştır. Mehmet Akif Aydın, "Ahvâl-i Şahsiyye", *DİA*, İstanbul 1989, II. 192. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 14 (2009), s. 13-48; Münir Atalar, "Şer'iye Mahkemelerine Dâir Kısa Bir Tarihçe", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, sayı: 4 (1980), s. 303-328.

lık anlamında helal ve haram kavramlarının kullanıldığı da malumdur.[28]

İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'nın çok büyük bölümünde müesses bir siyasi yapı ve devlet nizamı olmadığı için yargı kurumları da yoktu. Hukuki hükümler ve uygulamalar atalardan tevarüs edilen örf ve âdetlere dayanırdı.[29] Bu anlamda sünnet kavramı cahiliye hukukunda önemli bir yere sahip olup genel hayat tarzını, atalardan devralınan örf ve ahkâmı, kabile ve fertlerin hukukunu tanzimle ilgili prensipler manzumesini ifade ederdi.[30] Öte yandan Hicaz bölgesinin çok büyük kısmında hayat tarzı gayet sade olduğu için hukukî nitelikli kurallar ve kaideler de hem az hem de basit tarzdaydı. Bu yüzden İslam öncesi Araplarda detaylı ve karmaşık hükümlerin varlığına rastlanmaz. Ayrıca, cahiliye Araplarında monoblok bir toplumsal gövdenin, dolayısıyla tüm Araplar arasında geçerli bir hükümler manzumesinin mevcudiyetine de tanık olunmaz. Çünkü Arapların önemli bir kısmı göçebe kabileler hâlinde yaşardı. Her kabilenin kendine özgü örfleri ve hükümleri vardı. Örfler ve hükümler kabilenin coğrafi ve kültürel mobilizasyonuna göre değişkenlik arz ederdi. Diğer bir deyişle, örf, âdet ve geleneklerdeki farklılık kabilelerin birbirlerine veya çöl hayatına yakın ve uzak olmasıyla ilgili bir keyfiyetti. Bununla birlikte kabilelerin örflerinde müşterek bazı unsurlar da bulunurdu.[31]

Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış biçimlerinin, kuralların, gelenek ve göreneklerin bütünü diye tanımlanan töre hukukuyla örtüşür mahiyetteki cahilî Arap hukukunda hak kavramı çoğu zaman kuvvet ve kudretle eşdeğer bir anlam ifade ederdi. Dolayısıyla kim kuvvetli, kim daha faz-

28 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 469-472.
29 Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 255.
30 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 479.
31 Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 255. Cevâd Ali'nin tespit ve değerlendirmesine göre bazı Arap kabileleri örf, âdet ve geleneklerini bugüne değin muhafaza etmişlerdir. Hatta günümüzdeki bazı Arap devletleri her ne kadar açıkça itiraf etmeseler de kendi içlerinde zuhur eden ihtilafların halli için yazılı olmayan atalar hukukunu uygulamaktadır. Bu hukuk genetik kodlarına işlemiş olduğundan onlar nazarında modern hukuktan daha evladır. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 478.

la silahlı güç ve taraftar sahibiyse, o haklı sayılırdı.[32] Moda tabirle hukukun üstünlüğünden ziyade üstünlerin hukukunun geçerli olmasında "mikro milliyetçilik" denebilecek asabiyet bağı çok büyük rol oynardı. Asabiyet temelde soy (nesep) birliğine dayandığından, aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık söz konusu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça zayıflardı. Bir kabilenin veya kabileden bir kişinin başka kabile tarafından -hangi sebeple olursa olsun- tecavüze uğramasını önleyen veya herhangi bir tecavüzün vukuu halinde bunun doğurduğu maddî ve manevi zararın telafisini sağlamaya sevk eden en önemli ve etkili amil asabiyet kanunu idi. Asabiyetin siyasi ve hukuki alanlardaki otorite boşluğunu doldurmak, can, mal ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönleri yanında aile, aşiret veya kabilenin hak ve menfaatlerine tecavüz etmek, onlara karşı şiddete başvurarak üstünlük sağlamak gibi olumsuz yönleri de vardı. Böyle bir asabiyet anlayışı Cündeb İbnü'l-Anber b. Temîm'e isnat edilen bir sözde, "Zalim de olsa mazlum da olsa [her hâlükârda] kardeşine yardım et!" (*unsur ehâke zâlimen ev mazlûmen*)[33] şeklinde dile getirilmiş, zamanla Arap atasözleri arasına giren bu ifade şifahi bir kanun olarak telakki edilmiştir.[34]

Cahiliye devrinde Eksem b. Sayfî, Âmir b. ez-Zarib, Damre b. Damre, Ğaylân b. Seleme, el-Akra' b. Hâbis, Hâşim b. Abdimenâf, Abdülmuttalib b. Hâşim, Ebû Tâlib b. Abdilmuttalib, Âs b. Vâil, Safvân b. Ümeyye gibi bazı kişiler kadı/hâkim (hukkâm) konumundaydı.[35] Bu kişiler ihtilaflı meseleleri müdevven hukuk kodlarına göre değil örf ve âdetlere veya kendi tecrübelerine ve kanaatlerine göre hükme bağlardı.[36] Bunun yanında, kabile reisleri ve ileri gelenler zümresi de önemli bir

32 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 484-485.
33 Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, Dımaşk 1955, II. 334.
34 Asabiyet hakkında geniş bilgi için bkz. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004, s. 17-55; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 392-398; Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA*, İstanbul 1991, III. 453.
35 Diğer isimler için bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I. 308-338.
36 Emin, *Fecrü'l-İslam*, s. 225.

yere sahipti.[37] Çözüm bekleyen sorunlar, hükme bağlanması gereken davalar Dârunnedve'de, Kabe'de veya eşraftan birinin evinde tertip edilen toplantılarda ele alınırdı. Esas itibariyle bir asiller (mele') meclisi olan Dârünnedve meclisinde savaş ve barışla ilgili önemli kararlar alınırdı. Nikâh merasimleri ve ergenlik çağına gelmiş genç kızların gömlek (dir') giyme törenleri de yine bu mecliste yapılırdı.[38] Öte yandan bir kabilenin fertleri arasında zuhur eden ihtilaf çoğunlukla o kabilenin ileri gelenleri tarafından çözüme kavuşturulur, ihtilaf farklı kabileler arasında baş gösterdiği takdirde ilgili kabilelerin ileri gelenleri toplanır ve tarafsız bir hakem tayin ederlerdi.[39]

Söz sahibi olma açısından kâhinler zümresi de cahiliye devrinde hatırı sayılır bir yer işgal ederdi. O devirdeki yaygın anlayış ve inanışa göre kâhinler ihtilafları çözer, rüyaları tabir eder, zina olaylarını belirler, kayıpları bulur, hırsızlık ve cinayet gibi olayları aydınlatırlardı. Ayrıca, bir kabileye savaş açılacağı zaman kâhinlere danışılır, toplumsal ihtilaflarda ve aile içi anlaşmazlıklarda onların hakemliklerine başvurulurdu.[40] Cahiliye devrinde kâhinlerin yanı sıra putlara hizmet işini üstlenen ve bir bakıma din adamı konumunda olan kişilerin verdiği hükümlere de itibar edilir, bu hükümlere muhalefet edenler örfü/töreyi çiğnemiş sayılırdı. En'âm 6/137. ayette geçen ve birçok müşriğe evlatlarını öldürmelerini gayet isabetli bir iş gibi gösteren "şürekâ"dan maksat bazı müfessirlere göre putların hizmetçileridir.[41]

Evlilik (Nikâh) ve Çeşitleri

Arap dilinde nikâh, zevâc, izdivac, tezevvüc gibi kelimelerle ifade edilen evlilik İslam öncesi Arap toplumunda çeşitlilik

37 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 480.
38 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, s. 120-121; T. H. Weir, "Dârünnedve", *İA*, İstanbul, III. 492-493.
39 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 469-483.
40 Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976, III. 29-34; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, Mısır trs., I. 420-423.
41 Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 357.

arz ederdi. Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından nakledilen Hz. Âişe hadisine göre bu dönemde dört tür evlilik mevcuttu. Bunlardan biri, bugün de yaygın olan meşru evlilikti. Buna göre bir kişi evlenmek istediği kızı veya kadını usulü dairesinde velisinden (babası, ağabeyi, amcası) ister, bu arada mehir takdir edilir ve böylece nikâh akdi gerçekleşirdi.[42] Evlilik daha ziyade kabile içerisinde (endogami) olurdu. Yabancı bir kadınla evlenmek pek hoş karşılanmaz, kız çocuklarının bilhassa amcaoğullarıyla evlenmeleri teşvik edilirdi.[43]

Cahiliye devri Araplarında farklı aşiretler ve kabilelere mensup olanlar arasında da evlilik ilişkisi kurulur ve bu ilişki aşiretler/kabileler arasında ülfet oluşturur, yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olurdu. Evlilik neslin, dolayısıyla nüfus ve taraftar sayısının çoğalması açısından da çok önemsenen bir müessese idi.[44] Bu yüzden, Araplar doğurgan kadınları tercih eder, kısırlık hoş karşılanmaz ve boşanma sebebi sayılırdı. Yine Araplar nazarında doğurgan çirkin kadın, kısır güzel kadından makbul addedilirdi. Evlilikte bakireler, özellikle küçük yaştaki kızlar tercih edilirdi.[45] Bekâret son derece önemli idi. Gelinin bakire olmadığı anlaşılınca ailesi kınanıp ayıplanır, aile de bu ayıptan kurtulmak için o kızı/kadını öldürürdü. Evlilik ebeveynin, özellikle babanın muvafakatiyle gerçekleşirdi. Kızın bu konuda velisine itiraz etmesi söz konusu değildi. Buna mukabil soylu ailelere mensup kızlar ve kadınlar görüş belirtme imkânına sahipti.[46]

42 Buhârî, "Nikâh" 36; Ebû Dâvûd, "Talâk" 33. Bu hadisteki ifadeler çok düzgün, olgun tanımlar/tanımlamalar içermekte ve bu keyfiyet hadis metninin en azından kısmî olarak sonraki zamanlarda düzenlenmiş ve aynı zamanda abartılı ifadeler eklenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

43 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 638. Cahiliye devrindeki bu geleneğin aksine ilk dönem İslam toplumunda evliliklerini daha ziyade exogamik (kabile dışı) olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit için bkz. Mehmet Birekul-Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Konya 2001. s. 141-142.

44 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 6-12; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 633-634.

45 Bu anlayış esas itibariyle İslam'da da kabul görmüştür. Konuyla ilgili hadisler için bkz. Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad 1353, VII. 80-82.

46 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 635-636.

Diğer taraftan evlilikte denklik/kefâet esastı. Hasep ve nesep yönünden üstün kabul edilenler kendileriyle aynı statüde olanlarla evlenirlerdi. Buna mukabil hasep ve nesep yönünden düşük olan (hecîn) kimseler de[47] ancak kendileriyle aynı toplumsal statüyü paylaşanlarla evlenirlerdi.[48] Hürlerin kölelerle, sözgelimi hür erkeklerin cariyelerle evlenmesi zül addedilirdi.[49] Bu anlayış özü itibariyle İslam'da da muhafaza edilmiştir. Nisâ 4/25. ayette hür kadınlarla evlenmeye mali gücü yetmeyenlerin, mümin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilmiş, ancak ayetin sonunda evlenmeyip bekârlığa sabretmenin daha hayırlı olduğunun altı çizilmiştir. Bu ayetin tefsirinde "Kim Allah'ın huzuruna temiz pak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin.", "Hür kadınlarla evlilik evin salahı, cariyelerle evlilik evin helakı/fesadıdır." gibi hadislerin yanı sıra "Hangi hür erkek cariye ile evlenirse kendi yarısını/çocuğunu köleleştirmiş olur." (Hz. Ömer), "Cariye ile evlenen kişi zinadan çok da farklı bir iş yapmış sayılmaz." (İbn Abbas), "Cariye ile evlenmek zina değilse de zinaya yakındır." (Saîd b. Cübeyr), "Cariye ile evlenmek leş, kan, domuz eti gibidir; ancak darda/zorda kalan için helaldir/mubahtır." (Mücâhid) gibi ilginç sözler nakledilmiştir.[50] Öte yandan fıkıh mezheplerinde ve bilhassa Hanefî ekolünde Arapların nesep konusundaki geleneksel bakış açıları ve ayrımları korunmuştur.[51]

47 Hecîn, anası cariye olan veya babası Arap anası farklı ırktan olan veyahut nesep ve hasep itibariyle babası anasından daha üstün olan kimseleri tanımlayan bir kelimedir. Bkz. Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Beyrut 2001, IV. 3725; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 2003; IX. 42; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 390-391.

48 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310.

49 Murat Sarıcık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜ-İFD*, sayı: 3 (1996), s. 65.

50 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, II. 268; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 98; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983, II. 492; Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, Beyrut 2010, II. 307; Ebü'l-Abbas İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010, II. 34; Şihâbüddîn Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005, III. 13. Mezkûr rivayetlerin hemen tamamı İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) tarafından bir başlık altında zikredilmiştir. Bkz. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989, III. 466.

51 Bu konuyla ilgili hadisler ve yorumlar için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII. 132-136; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî Ahkâmi'l-Mer'e*, Beyrut 1993, VI. 325-338.

Neslin soylu ve aynı zamanda sağlıklı olması için evlilikte hasep ve nesep unsuruna büyük önem atfeden cahiliye devri Arap toplumunda[52] öz anneler, kızlar, halalar ve teyzeler ile evlenmek haram sayılırdı. Bununla birlikte, Benî Temîm kabilesine mensup Hâcib b. Zürâre adlı kişinin tıpkı Mecusiler gibi öz kızıyla evlendiği belirtilmiş,[53] bu evlilik bazı şiirler ve kıssalara konu edilmiştir.[54] Ayrıca, Yunan tarihçi Strabon (M.Ö. 64 - M.S. 24) Yemen coğrafyasındaki bazı Arapların anneleriyle evlendiklerinden söz etmiş; fakat Cevâd Ali bunun üvey annelerle evlilik (nikâh-ı makt) olma ihtimaline dikkat çekmiştir.[55]

İslam öncesi dönemde sütannelik ve sütkardeşliği çok önemli bir yere sahipti.[56] Muhtemelen buna binaen bazı araştırmacılar cahiliye devrinde süt hısımlığının evlilik engeli oluşturduğunu söylemiştir.[57] İslamî dönemde bu konuyla ilgili sarih ve kesin hükümler vazedilmiş, gerek evlenilmesi haram olan kadınların tadat edildiği muharremât ayetinde (Nisâ 4/23), gerek "Nesep sebebiyle haram olanlar süt emme sebebiyle de haram olur."[58] hadisinde süt hısımlılığının evlilik engeli oluşturduğu bildirilmiştir. Kadının halası, teyzesi, erkek veya kız kardeşinin kızı üzerine ya da onlarla birlikte evlenilmesine de İslam'da yasak getirilmiştir.[59] Bütün bunlara ilaveten iki kız kardeşle aynı anda evli olmak ya da ikisini birlikte nikâh altında tutmak yine aynı ayette muharremât kapsamında sayılmış; ayrıca üvey annelerle evlenme geleneği de yasaklanmıştır.[60]

Mehir (sadak) cahiliye devrindeki Araplar nezdinde nikâh akdinin sıhhati için gerekli bir şarttı. Mehirsiz evlilik gayr-i

52 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 641-643.
53 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 69; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 52.
54 Bkz. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Kahire trs., X. 38. Bazı araştırmacılara göre Hâcib b. Zürâre hakkındaki bilgiler problemlidir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 544-545.
55 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 544.
56 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 643-644.
57 J. Chelhod, "Radâ", *The Encyclopaedia of Islam*, (new edition), Leiden 1954-2002, VIII. 362.
58 Buhârî, "Nikâh" 20; Müslim, "Radâ" 1; İbn Mâce, "Nikâh" 34.
59 Buhârî, "Nikâh" 27; Müslim, "Nikâh" 37-38.
60 Nisâ 4/22.

meşru, dolayısıyla zina ile eşdeğer sayılırdı. Nitekim Antere kıssasındaki ifadelerde, mehir ödenmeden evlenmeye zorlanan kadınlar bu tür evliliği onur kırıcı olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte cahiliyede şiğâr gibi mehirsiz evlilik türleri de mevcuttu. Bazı araştırmacılara göre cahiliyede mehir ile sadak arasında fark vardı. Mehir (başlık) evlenecek kızın/kadının ailesine ödenirdi. Sadak (hediye) ise bizzat kıza/kadına verilirdi. Muhtemelen İslamiyet'in zuhurundan kısa bir süre önce mehir kısmen de olsa kıza/kadına verilmeye başlanmıştır.[61]

Cahiliye devrinde mehir şeref ve itibar göstergesiydi. Esir statüsündeki kadınla evlilikte mehir söz konusu değildi. Mehir kızın velisine (babasına, kardeşine) ödenirdi. Veli mehri düğün masrafları için harcardı; fakat bunu sırf kendi hakkı olarak gören veliler de vardı. Kişinin, evlendirdiği kızına ait mehri kendisi için alması "hulvân" diye adlandırılır ve kimi Araplarca ayıp karşılanırdı.[62] Mehirde belli bir miktar yoktu. Miktar taraflar arasında anlaşmaya bağlıydı. Bu konuda genellikle erkeğin mali/maddi durumu dikkate alınırdı. Çoğunlukla aynî olarak ödenen mehrin miktarı bazen yüz, bazen yüz elli deveye ulaşırdı.[63]

Kısaca, cahiliye devrinde meşru/resmî evliliğin en temel unsurlarından biri olarak görülen mehir İslam teşriinde de tasvip edilmiştir. Bazı ayetlerde, kendileriyle evlenilen kadınlara mehirleri verilmesi gerektiği bildirilmiş,[64] birçok hadiste de bu konuyla ilgili hükümler zikredilmiştir. Ayrıca, klasik fıkıh kitaplarında sadak, saduka, mehr, nihle, farîda, ecr, alâik, ukr ve hibâ olmak üzere dokuz farklı isimle zikredilen mehir ile ilgili çok geniş bilgi, görüş ve değerlendirmelere yer verilmiştir.[65]

Cahiliye devrinde evlilik vesilesiyle merasim yapılırdı. Heffening'in verdiği bilgiye göre düğün merasimi erkeğin ka-

61 O. Spies, "Mehir", *İA*, İstanbul 1993, VII. 494.
62 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 579.
63 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 530-532.
64 Bakara 2/236-237; Nisâ 4/4, 24, 25.
65 Bkz. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad 1997, X. 97-190.

bilesinde veya evinde yapıldığında "urs", kadının kabilesinde veya evinde yapıldığında "umra" diye isimlendirilirdi. Düğün kimi zaman bir hafta sürer ve bu yüzden "usbû'" denirdi.[66] Bazı rivayetler düğünün Hz. Peygamber döneminde de yedi-sekiz gün sürdüğüne işaret etmektedir.[67] Araplar, gelin ve damada, "*bi'r-rifâi ve'l-benîn*" (Mutlu olun; bir yastıkta kocayın; oğullarınız olsun) diye dua ederlerdi.[68] Ancak Hz. Peygamber evlenen çiftlere, "Allah bu evliliği ikiniz için de bereketli kılsın; gönüllerinizi hayırla birleştirsin." diye dua etmiş,[69] bazı kaynaklarda, cahiliye devrinde kullanılan "*bi'r-rifâi ve'l-benîn*" ifadesinin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı da belirtilmiştir.[70]

Velîme (yemek ziyafeti) cahiliye devrindeki düğün merasimlerinin olmazsa olmazları arasında yer alırdı. Velîmetü'l-arûs denilen bu ziyafet damadın evinde verilir ve ziyafete eş-dostun yanı sıra fakir-fukara da davet edilirdi.[71] Bu gelenek İslam'da da kabul görmüş, Hz. Peygamber düğün hazırlığı yapan Abdurrahman b. Avf'a, "Bir koyunla da olsa ziyafet ver." demiş, ayrıca bazı rivayetlerde velimenin yedi-sekiz gün sürdüğü zikredilmiştir.[72] Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla cahiliye devrindeki düğün merasimiyle ilgili âdetlerin çok büyük bir kısmı İslamî dönemde de varlığını muhafaza etmiştir. Bununla birlikte, Şevvâl ayında evlenmeyi uğursuz saymak -ki bu inanç günümüzde "iki bayram arasında düğün yapılmaz" şeklindeki sözle halk arasında varlığını sürdürmektedir- gibi bazı batıl inanç ve uygulamalar kavlî ve fiilî sünnetle kaldırılmıştır.[73]

66 W. Heffening, "Nikâh (Düğün Merasimi)", *İA*, İstanbul 1993, IX. 261.
67 Ebû Zekeriyyâ en-Nevevî, *Şerhu Müslim*, Beyrut trs.. IX. 216-218.
68 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1965, I. 248-249.
69 Ebû Dâvûd, "Nikâh" 35; Tirmizî, "Nikâh" 7; İbn Mâce, "Nikâh" 23.
70 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV. 6; Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, Beyrut 1991, III. 186.
71 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 647. Âlûsî (ö. 1924) Arap toplumunda on altı çeşit velimeden söz etmiştir. Doğum, ölüm, akika, nişan, düğün, seferden dönüş gibi muhtelif vesilelerle tertip edilen bu velimelerden biri İslam'dan sonra ihdas edilmiştir. "Zü'l-huzâk" denilen bu velimenin Kur'an'ı hıfz eden kişi vesilesiyle tertip edildiği belirtilmiştir. Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I. 385-386.
72 Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut 2001, XX. 216-223.
73 Müslim, "Nikâh" 73.

Bu konu kapsamında şunu da belirtmek gerekir ki cahiliye devrinde erkeklerin çoğu ve bilhassa gençler -genellikle sanıldığının aksine- ailesinin rızasıyla tek kızla/kadınla evlenirdi.[74] Bilinen meşru evlilik dışındaki nikâhlar/birleşmeler şeref ve haysiyeti lekelediği düşüncesiyle genellikle hoş görülmezdi. Buna rağmen bir kısmı genel ahlak ve meşruiyet ölçüleriyle bağdaşmayan nikâh türleri de vardı. Belli başlılarına Hz. Âişe hadisinde işaret edilen bu nikâhlara bildik anlamda nikâh (evlilik) demek mümkün değildir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

(1) Mut'a

İslam öncesi Arap toplumunda cari olan nikâh türlerinden biri mut'a diye anılırdı. İslamî kaynaklarda, bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir ücret ya da bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları şeklinde tanımlanan[75] bu geçici nikâh bilhassa savaş ve sair sebeplerle yabancı bir beldeye gitmek ve orada geçici olarak ikamet etmek zorunda kalan erkekler tarafından akdedilirdi. Mut'a nikâhında velilerin muvafakatine gerek görülmezdi. Ayrıca, nikâh sırasında belirlenen süre dolduğunda talâk prosedürü işletilmez, doğrudan ayrılık gerçekleşirdi. Bu nikâhtan veraset hakkı da doğmazdı.[76] Nikâh kıyıldıktan sonra kadın kendi ailesi içinde kalır, kocasına bir mızrakla çadır verirdi. Böylece erkek, kadının kabilesi içinde bulundukça onların halîfi/müttefiki sayılır, evlilik bağı devam ettiği müddetçe bu kabile ile birlikte hareket ederdi. Kadın mut'a nikâhını sona erdirmek istediğinde çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce kendi kabilesine dönerdi. Bu evlilikten doğan çocuk kadına ait olur ve "filan kadının çocuğu" diye anılırdı.[77]

74 Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2 (2003), s. 17.

75 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X. 46; Ebü'l-Hasen el-Merğinânî, *el-Hidâye*, Mısır trs., I. 195; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-İcâz*, Kum 1413, s. 19; İbrahim Kafi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 174.

76 Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009, s. 274-275.

77 Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara 1997, s. 124; a. mlf., "Kable'l-İslam Araplarda İçtimai Aile", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 4 (1926), s. 91-92; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, s. 331.

Mut'a nikâhı Hz. Peygamber döneminde de uygulanmıştır. Ancak Ehl-i sünnet âlimlerine göre İslam'ın ilk yıllarında uygulanan bu nikâh bilahare Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmıştır. Şiî-İmâmî-Ca'ferî âlimlere göre ise mut'a nikâhı İslam'da yasaklanmamıştır. Bu nikâhın Kur'an'a dayandığı ve mubah olduğu görüşünde yalnız kalan İmâmiyye Şiası'na göre Nisâ 4/24. ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtûhünne ucûrahünne ferîdaten* ifadesi mut'a nikâhının meşruiyet delilidir. Bu ayetteki istimtâ' kelimesinden maksat mut'a nikâhıdır. Zira istimtâ' ve temettu' kelimeleri sözlükte intifa ve telezzüz (faydalanma ve zevk alma) manasına gelmekle birlikte şer'î örfte/lisanda bilhassa kadınlara izafeten geçici evlilik anlamında kullanılır.[78]

Bu görüşü İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Mücâhid, Süddî ve Saîd b. Cübeyr gibi sahabe ve tâbiûn müfessirlerine atfedilen birçok rivayetle destekleyen Şiî âlimler ilgili rivayetlerin bir kısmında Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr'in ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne* ibaresini *ilâ ecelin müsemmâ* (belirli bir süreye kadar) ilavesiyle okudukları bilgisine dikkat çekerler.[79] Buna mukabil Sünnî müfessirlere göre Nisâ 4/24. ayet mut'a nikâhıyla değil daimî nikâhla ilgilidir; dolayısıyla *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtûhünne ucûrahünne farîdaten* ifadesi, "Daimî nikâh yoluyla kendilerinden istifade etmenize mukabil kadınlara mehirlerini verin." anlamına gelmektedir.[80]

Sahih hadis mecmuaları ile klasik tefsir kitaplarında mut'a nikâhıyla ilgili birçok hadis ve rivayet mevcuttur. Bunlardan birkaçı şöyle sıralanabilir:

> Abdullah b. Mes'ûd rivayeti: Rasûlullah'la birlikte bir sefere çıkmıştık. Yanımızda eşlerimiz olmadığı için Rasûlullah'a,

78 Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, Beyrut 1997, III. 46; Muhammed Hüseyin Kâşifülğıtâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ*, Kum 1415, s. 254.

79 Bu bilgi Sünnî müfessirlerce de kaydedilmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.

80 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 15; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, II. 38; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 148-149; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 51; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 85.

"Kendimizi hadım edelim mi?" diye sorduk. Rasûlullah, "Hayır" dedi ve bize elbise/kaftan karşılığında kadınlarla sınırlı süreli evlilik yapma izni verdi. İbn Mes'ûd bu sözlerinin ardından, "*Ey Müminler! Allah'ın size helal kıldığı hoş nimetlerden kendinizi mahrum bırakmayın. Ama helal sınırını da aşmayın. Çünkü Allah sınırı aşanları sevmez.*" (Mâide 5/87) ayetini okudu.[81]

Câbir b. Abdillah ve Seleme b. el-Ekvâ' rivayeti: Rasûlullah'ın habercisi bize gelip, "Allah'ın elçisi kadınlarla mut'a nikâhı yapmanıza izin verdi." diye bir beyanda bulundu.[82]

Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti: "Bizler Allah'ın elçisi hayatta iken elbise/kaftan karşılığında mut'a nikâhı yapardık."[83]

Diğer bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in muta nikâhına birkaç kez izin verdikten sonra yasakladığı belirtilmiştir. İyâs b. Seleme'nin babasından nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber Evtâs gazvesinde mut'aya izin vermiş ve fakat üç gün sonra yasaklamıştır.[84] Sebre el-Cühenî, bizzat Hz. Peygamber'in kendilerine mut'a nikâhı için izin verdiğini, daha sonra "Kimin yanında mut'a nikâhıyla birlikte olduğu bir kadın varsa derhal o kadından ayrılsın." dediğini söylemiştir. Rebî b. Sebre ve babasından gelen başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasında mut'aya izin verdiği belirtilmiştir. Bu rivayete göre Mekke'de geçen on beş günlük süre zarfında mut'a nikâhı yapılmış ve Medine'ye dönüşten önce yine bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Yine aynı kişilerden nakledilen diğer bazı rivayetlere göre Veda haccı için yapılan yolculuk sırasında sahabiler kadınsızlıktan şikâyet etmişler, bu şikâyet üzerine Hz. Peygamber mut'a nikâhına izin vermiş ve fakat bir gün sonra kesin olarak yasaklandığını ilan etmiştir.[85] Mut'a nikâhının Umre-i Kazâ'da, Tebük yahut Huneyn seferinde yasaklandığından da söz edilmiştir.[86] Bütün bunların dışında mu'ta nikâhının ni-

81 Buhârî, "Tefsir" 5/9; Müslim, "Nikâh" 11; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 420.
82 Müslim, "Nikâh" 13; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 47, 51.
83 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 22.
84 Müslim, "Nikâh" 18.
85 İbn Mâce, "Nikâh" 44; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 404-405.
86 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire trs., VI. 155.

hai olarak Hz. Ömer tarafından yasaklandığı da -ki bize göre en isabetli görüş budur- belirtilmiştir.[87]

İslam âlimlerine göre mut'a nikâhında talâk, îlâ, liân, zıhar işlemleri söz konusu olmaz. Yine bu nikâhtan dolayı gerek erkek gerek kadın açısından muhsanlık sıfatı sübut bulmaz ve üç talâkla meydana gelen geçici evlenme yasağı ortadan kalkmaz. Erkekle kadın arasında birleşme olmamışsa erkeğin mehir ve nafaka ödeme yükümlülüğü yoktur. Birleşme vuku bulmuşsa aralarında hürmet-i müsâhere, yani her bir tarafın usul ve furûu ile diğer taraf arasında evlenme engeli hâsıl olur. Erkek bu nikâhın sahih olduğu inancını taşısın taşımasın kadının doğurduğu çocuk akit şüphesine binaen kendisine nisbet edilir.[88]

Mut'a nikâhı İslamî literatürde ceza hukuku açısından da değerlendirilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) mut'anın haram oluşu hususunda icma bulunduğu için, bu tür bir evlilik yapan kimsenin recmedileceğini söylemiştir. Şafiîlerce sahih sayılmayan, Mâlikîlerce zayıf kabul edilen bir ictihada göre de mut'a nikâhı yapan erkek ve kadına zina haddi uygulanır. Buna mukabil İmam Mâlik'e atfedilen bir görüşe göre mut'a nikâhı haram olmadığı için recm cezasından söz edilemez. Sünnî fıkıh ulemasının çoğunluğu konuya ilişkin ihtilaflardan doğan şüphe sebebiyle taraflara zina haddinin uygulanmayacağına, haram olduğunu biliyorsa tazir cezası verileceğine hükmetmiştir.[89]

(2) Şiğâr

Şiğâr iki erkeğin birbirlerinin velayeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesini ifade eden bir terimdir.[90] Cahiliye devrinde iki erkek, kızları ve kız kardeşleri gibi, velayetleri altında bulunan kadınları karşılıklı olarak alıp veriyor ve bu mübadelede iki taraf için de mehir söz

87 Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, s. 299-302.
88 Geniş bilgi için bkz. Zeydan, *el-Mufassal*, VI. 162-188.
89 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 87-88.
90 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 160.

konusu edilmiyordu.[91] Mehir kaldırıldığı yahut mehir açısından boşluk meydana geldiği için bu akit, sözlükte "kaldırmak, boş ve tenha olmak" anlamına gelen şiğâr kelimesiyle ifade ediliyordu.[92] "Ben kızımı seninle, senin kızını da kendimle evlendiriyorum." veya "Bana kızını vermen şartıyla kızımı sana veriyorum." şeklindeki sözle iki erkek tarafından akdedilen şiğâr nikâhında[93] kadınların cinselliğinden istifade mehir yerine geçiyordu. Diğer bir deyişle, mübadele edilen kadınlar birbirine mehir sayılıyordu.[94]

Bir nevi trampa nikâhı olarak da nitelendirilen şiğâr[95] bazı hadislerde yasak kapsamında zikredilmiştir. Ancak İslam âlimleri gerek "İslam'da şiğârın yeri yoktur." hadisinin gerek Hz. Peygamber'in bu nikâhı yasakladığıyla ilgili diğer hadislerdeki nehy lafzının[96] kesin anlamını tayinde ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler bu hadislerdeki ifadeleri mekruh manasında yorumlarken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimler şiğâr nikâhının haram olduğunu savunmuşlar ve fakat bu konudaki yasağın illetiyle ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[97]

İslam hukukunda ağırlıklı görüşün haram yönünde olmasına rağmen şiğâr nikâhına benzer evliliklere günümüzde umumiyetle ekonomik yönden zayıf olan halkı Müslüman bazı ülkelerle Türkiye'nin bazı bölgelerinde de rastlanmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da daha ziyade başlık sorununu aşmak için hem kızı hem oğlu bulunan iki ailenin çocuklarını karşılıklı evlendirmeleri "berdel" diye adlandırılmaktadır.[98]

91 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 537-538.
92 Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980, VII. 257.
93 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX. 153; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 5; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 537.
94 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX. 153; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 160.
95 Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, VII. 257.
96 Buhârî, "Nikâh" 28; Müslim, "Nikâh" 57-62.
97 Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX. 200-201; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX. 153-154; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, Beyrut 1987, V. 107-109; Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, Beyrut 1974, II. 278.
98 Hasan Güleç, "Şiğâr", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 142-143.

(3) İstibda'

Buhârî'nin naklettiği Hz. Âişe hadisindeki ifadelere göre cahiliye devrinde bir erkek temizlik dönemindeki karısına, "Filan kişiyle cinsel ilişkiye gir ve o adamdan hamile kal." derdi. Kadın o kişiden hamile kalıncaya değin karısına asla yaklaşmazdı. Erkeğin böyle tuhaf bir talepte bulunması, damarlarında asil kan taşıyan bir çocuğa sahip olma arzusundan kaynaklanırdı. Hadisteki ifadeye göre bu nikâh/ilişki istibda' diye anılırdı.[99] İstibda' nikâhından dünyaya gelen çocuk, söz konusu talepte bulunan adamın meşru oğlu kabul edilirdi.[100] Karısını kıskanmayan ve bu yüzden "deyyûs" diye anılan erkeklere[101] atfedilen bir diğer nikâh türü de karılarını değiştirme şeklinde gerçekleşen bedel nikâhıydı.[102]

(4) Hıdn

Cahiliye devrinde dost hayatı yaşamak şeklinde bir nikâh/ilişki türü de vardı. Kendisine erkek dost edinen kadınlar "zevâtü'l-ahdân" veya "müttehizâtü ahdân" diye anılırdı. İffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost edinmemeleri şartıyla cariyelerle evlenmeye izin veren Nisâ 4/25. ayetteki *muhsanâtin ğayra müsâfihâtin ve-lâ müttehizâti ehdân* ifadesi bu konuya atıfta bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) verdiği bilgiye göre müfessirlerin çoğu "müsâfehe"yi bir kadının dilediği erkekle yasak ilişki kurması, "hıdn" kelimesini ise sadece belli bir kişiyle dost hayatı yaşaması şeklinde yorumlamıştır. Cahiliye Arapları bu ikisi arasında fark gözetiyor, ilkini zina sayarken ikincisini (hıdn) bu kapsamda değerlendirmiyorlardı. Bu yüzden ayette hem sifah hem hıdn zikredilmiş ve ikisinin de yasak olduğu bildirilmiştir.[103]

Elmalılı Hamdi Yazır'ın bu paralelde verdiği bilgiye göre "Devr-i cahiliyede iki nevi zina vardı. Birisi umuma karşı açıktan kârhanecilik, diğeri de birini dost tutarak hususi bir

99 Buhârî, "Nikâh" 36.
100 Sarıcık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", s. 59.
101 Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 212.
102 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 5; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 537.
103 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X. 51-52.

surette gizlice zina etmek idi. Ve bunlar alelekser cariyelerle yapılırdı."[104] Bâğâyâ diye adlandırılan bu cariyeler evlerinin kapısına kırmızı flamalar asarlardı.[105] En'âm 6/151. ayetteki *ve-lâ tekrabu'l-fevâhişe mâ zahera ve-mâ betane* ifadesinin tefsirinde İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre cahiliye devrinde Araplar alenî olarak zina fiilini takbih ederler, gizlisaklı işlenmesi hâlinde sakınca görmezlerdi.[106] Bu yüzden, hür kadınlar açıktan zina fiilini göze alamaz, gizli dost edinme yoluna giderlerdi.[107] Cahiliye devrinde dost/metres hayatı yaşayan kadınlar da vardı. Bu kadınlar kocalarından başka bir veya birkaç erkekle ilişkiye girerlerdi. Daha ziyade kıtlık zamanlarında yiyecek temin etme yolu olarak görülen bu ilişki "damd" diye isimlendirilirdi.[108]

(5) Makt

Cahiliye devrinde üvey annelerle evlenmek yasak sayılmazdı. "*Ey Müminler! [Kocası ölen] kadınlara zorla varis olmanız size helal olmaz.*" (*yâ eyyühellezîne âmenû lâ yahillü leküm en terisû'n-nisâe kerhen*) mealindeki Nisâ 4/19. ayetin tefsirinde aktarılan bilgilere göre cahiliye devrinde evli bir adam öldüğü zaman, onun erkek yakınları (oğlu, kardeşi) dul kalan karısını terekeden sayar, diledikleri takdirde o kadınla kendileri evlenir, dilerlerse başkasıyla evlendirir veya evlenmesine mani olurlardı. Dul kadının üzerine elbisesini atan kişi (genellikle üvey oğul) o kadın üzerinde öncelikli hak sahibi olurdu. Şayet kadın üzerine elbise atılmadan babasının evine gitme imkânı bulursa özgürlüğüne kavuşurdu.[109]

104 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, II. 1331.
105 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Beyrut 1999, V. 19.
106 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 392. Hz. Peygamber'in kadınlarla yaptığı biat şartları arasında zina etmeme (Mümtehine 60/12) şartını duyarı Hind bint Utbe, "Ey Allah'ın rasûlü! Hür kadınlar hiç zina eder mi?!" diyerek şaşkınlığını dile getirmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 74.
107 Günaltay, "Kable'l-İslam Araplarda İctimâî, Aile", s. 90; a. mlf., İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri, hazırlayan: Cem Zorlu, *Marife: Bilimsel Birikim*, cilt: 1, sayı: 3 (2002), s. 197.
108 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 526; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 314.
109 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 69; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, II. 275.

Arap dilcisi İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846) üvey annelerle evliliğin sadece babanın ölümünden sonra değil, karısını boşamasından sonra da cari olduğunu belirtmiştir.[110] İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise üvey annelerle evlenme geleneğinin Ensar arasında bağlayıcı, Kureyş arasında ise mubah ve rızaya dayalı olduğunu söylemiştir.[111] İbn Abbas, Dahhâk ve İbn Zeyd'den gelen rivayetlerde de bu geleneğin Medine'de yaygın olduğuna işaret edilmiştir.[112] Öte yandan, Zührî ve Ebû Miclez'den aktarılan şu rivayette konuyla ilgili birkaç detaya daha yer verilmiştir:

> [İslam öncesi dönemde] Arapların âdetlerinden biri şöyleydi: Bir adam öldüğünde, dul kalan hanımının üzerine onun başka anneden olma oğlu yahut asabesinden en yakın konumda olan kişi elbisesini atardı. Böylece o kişi dul kadın üzerinde hem kadının kendisinden hem de velilerinden daha fazla hak sahibi olurdu. Dilerse mehir vermeksizin onunla evlenirdi. Dilerse başkası ile evlendirir ve fakat mehri kendisi alırdı. Dilediği takdirde de ölen kocasından kalan mirası kendisine özgürlük bedeli olarak versin diye kadına engel olur yahut mirasına konmak için ölünceye kadar onu yanında tutardı. Bu durum/sorun üzerine Nisâ suresi 19. ayet indi.[113]

Bazı müfessirlere göre Nisâ 4/19. ayetin nüzulünden sonra kimi Müslümanlar üvey anne ile evlenme geleneğini sürdürmüş ve bunun üzerine, "*Babalarınızın evli olduğu kadınlarla (üvey annelerinizle) sakın evlenmeyin.*" (*ve-lâ tenkihû mâ nekeha âbâuküm mine'n-nisâi*) mealindeki Nisâ 4/22. ayet nazil olmuştur. Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayetin tefsirinde bazı Arap kabilelerinin üvey annelerle evlenmeyi mutad hale getirdikleri bilgisini vermiş ve bu şekilde evlenenlere dair bazı isimler zikretmiştir.[114]

110 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, III. 2116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 501.
111 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 26.
112 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 648.
113 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 63. Bazı rivayetlere göre bu ayetin nüzul sebebi Kübeyşe bint Ma'n adlı kadının üvey oğlu tarafından nikâhlanmak istenmesidir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 647; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 26.
114 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 69.

Üvey anneyle evlilik Nisâ 4/22. ayette geçen makt kelimesine atfen "nikâh-ı makt", bu tür evlilikten doğan çocuk da "maktî" diye isimlendirilmiştir.[115] Yine bu evlilik klasik tefsir ve Arap dili sözlüklerinde "dayzen" diye de isimlendirilmiş ve Evs b. Hacer gibi bazı şairler bu evliliği Mecusilerce mubah sayıldığı söylenen ensest ilişkiye benzetmiştir.[116]

(6) Çok Kocalılık (Teaddüd-i Ezvâc)

Hz. Âişe hadisindeki ifadelere göre cahiliye devrinde bir kadının beş-on erkekle ilişkiye girdiği de olurdu. Kadın hamile kalıp doğurduğu zaman, aradan birkaç gece geçtikten sonra, ilişkiye girdiği erkekleri yanına çağırtırdı. Erkekler bir araya geldiğinde kadın, "Bildiğiniz gibi bu çocuğun dünyaya gelme sebebi sizsiniz." diye söze başlar ve ardından istediği kişinin ismini zikrederek, "Çocuk sendendir." derdi. Bunun üzerine o kişi ister istemez çocuğu kendi nesebine ilhak ederdi;[117] fakat çocuk kız olduğunda nesebe ilhak hususunda problem çıkardı.[118]

Yine Hz. Âişe hadisindeki ifadelere göre cahiliye devrinde kimi kadınlar çok sayıda erkekle ilişkiye girerlerdi. Bu işi yapan kadınlar fahişeydi. Bağâyâ diye anılan bu kadınlar kapılarına kırmızı flamalar asarlardı. Dileyen erkek onlarla ilişkiye girerdi. Kadın o erkeklerden birinden hamile kalıp çocuğu doğurunca adamlar toplanır, bu arada bir kâif çağrılır ve kâifin belirlemesi üzerine ilgili adam çocuğu kendi nesebine katardı. Böylece çocuk onun oğlu olarak anılırdı.[119]

115 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 32; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977, I. 515.

116 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 69; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, III. 2116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 501; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 328.

117 Buhârî, "Nikâh" 36.

118 Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, Medine 1968, VI. 264.

119 Buhârî, "Nikâh" 36. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 4-5. İslam tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda meşhur sahabi Amr b. el-Âs'ın Ebû Leheb, Ümeyye b. Halef, Ebû Süfyân ve Âs b. Vâil gibi birkaç erkekle birlikte olan bir cariyeden dünyaya geldiğinden söz edilmiş, bu bağlamda Hz. Hasan ve Ervâ bint Abdülmuttalib'in Amr b. el-Âs'a, "Senin babanın kim olduğu belli değil" mealinde sözler söyledikleri nakledilmiştir. Bkz. Ebû Ömer İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Kahire 1965, II. 119-120; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1987, III. 39.

Nesep âlimi Hişam b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204/819 [?]) *Mesâlibü'l-Arab* (*Kitâbü'l-Mesâlib*) adlı eserinde -ki bu eser Arapların kusurlarına dairdir- cahiliye devrinde "mâhûr/mevâhîr" diye anılan evlerinin kapılarına[120] flama asan on meşhur fahişenin ismini saymıştır.[121] Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) da tek tek isimlerini tadat ettiği bu fahişeler -ki bunların hepsi cariyedir- arasında yer alan[122] ve Ümmü Mehzûl diye anılan kadınla bir sahabi evlenmek istemiş ve bunun üzerine *ez-zânî lâ yenkihu illâ zâniyeten ev müşriketen* (zinakâr bir erkek, zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir/ilişkiye girer) ifadesiyle başlayan Nûr 24/3. ayet inmiştir.[123]

(7) Çok Karılılık (Teaddüd-i Zevcât)

İslam öncesi Arap toplumundaki nikâh türlerinden biri de erkeğin sosyal ve ekonomik durumuyla yakından ilgisi bulunan çok eşlilik ya da çok kadınla evlilikti. Cahiliye dönemi ile İslam'ın ilk yıllarında, genç erkekler arasında tek kadınla evlilik yaygındı. Yaş ilerledikçe kişinin, kabilesi içindeki konumuna paralel olarak taşıdığı sorumluluk ve ekonomik durumunun düzelmesi yeni evlilikler yapmasını mümkün, hatta gerekli hâle getirebiliyordu. Kimi zaman da genç bir erkek, evlenmesi yasak olmayan yakınlarından dul bir kadını ikinci eş olarak nikâhlayabiliyordu. Tatbikatı denetleyen bir mekanizma olmadığı için, örfü zorlamak her zaman mümkündü. Çok kadınla evliliğin ekseriyetle yaşı ilerlemiş erkekler tarafından yapılması, ikinci eş olan kadınların önemli bir kısmının

120 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 346; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 9.

121 Bu bilgi için bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 5.

122 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 182-183. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 262; Sa'lebî, *el-Keşf*, IV. 346.

123 Başka bir rivayete göre bu ayet Mersed b. Ebî Mersed adlı sahabinin Mekke'deki fahişelerden biri olan Anâk adlı kadınla evlenme isteğini Hz. Peygamber'e bildirmesi üzerine, diğer bir rivayete göre ise Ashâb-ı suffa hakkında inmiştir. Şöyle ki Ashâb-ı suffa diye anılan sahabiler muhacirlerden oluşuyordu. Bu yüzden Medine'de evleri ve aşiretleri yoktu. Mescidin suffasında ikamet ediyorlardı. Medine'de fahişelik yapan kadınlar vardı ve bu kadınlar birçok maddi imkâna sahipti. Ashâb-ı suffa iaşe ve ibate imkânına kavuşmak için bu kadınlarla evlenmek istediler. Bunun üzerine söz konusu ayet indi. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 261-262; Sa'lebî, *el-Keşf*, IV. 345-346; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 112-113; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, II. 262-263.

dul olduğuna işaret eder. Bununla birlikte evliliklerin bir kısmı kabile ilişkilerinin geliştirilmesini ya da kabileler arası sorunların giderilmesini amaçladığı için kabile liderlerinin genç kızlarla evlendikleri de olurdu. Bundan dolayı genç bir kadının yaşlı erkekle evlendirilmesi garip karşılanmazdı. Kabileler arasında ortaya çıkan ihtilafları sıhriyet yoluyla gidermek için ihtilaflı kişi ya da kabilelerin birbirlerinden kız alıp vermesi de tatbik mevkiinde olan bir durumdu. Bu yapı içinde erkeğin ikinci ya da üçüncü eş olarak bir kadına talip olması, hatta genç bir kızla evlenmesi yadırganmazdı. Bazen evlilik önerisi kadının babası ya da velisi tarafından yapılabilirdi. Asil bir kadınla evlenmeye ve bu vasıfta bir kadından çocuk sahibi olmaya önem verilir, kişinin kızını asil bir erkekle evlendirmesi de saygınlığın göstergesi olarak değerlendirilirdi.[124]

İslamî literatürdeki hâkim görüş ve değerlendirmeye göre cahiliye devrinde tek kadınla değil çok kadınla evlilik yaygındı ve teaddüd-i zevcât hususunda sınırlama yoktu. Dileyen erkek sekiz-on kadınla evlenebilirdi. Mesela Gaylân b. Seleme es-Sekafî'nin on karısı vardı. Gaylân Müslüman olduğunda Hz. Peygamber ona karılarından dördünü seçip diğerlerini bırakmasını emretmiş; aynı şeyi Kays b. Hâris el-Esedî'ye de söylemişti.[125] Mes'ûd b. Mu'attib, Mes'ûd b. Amr b. Umeyr, Urve b. Mes'ûd es-Sekafî, Süfyan b. Abdillah, Ebû Akîl Mes'ûd b. Âmir gibi şahıslar da çok sayıda kadınla evliydi. Ancak bu şahısların tümü Sakîf kabilesine mensup idi.[126]

İslam öncesi dönemde çok kadınla evliliğin yaygın olduğu fikri anılan isimlerle ilgili rivayetlere dayanmaktadır. Elimizde kesin rakam telaffuz etmeye elverişli bilgi yoksa da, İslam'ın ilk yıllarındaki olayları dikkate alarak Mekke ve Medine'de çok kadınla evliliğin sanılandan az olduğunu söylemek mümkündür. Gerçi Hz. Peygamber devrindeki meşhur isimlerden hareketle genellemeler yapıldığında monogaminin azlığına

124 Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2 (2003), s. 17.

125 Bkz. Ebû Dâvûd, "Talâk" 24-25; Tirmizî, "Nikâh" 33; İbn Mâce, "Nikâh" 40.

126 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 367; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 547-548.

hükmedilebilir. Fakat dikkatle incelendiğinde, Hz. Peygamber devrinde ve sonraki asırlarda çoğunluğu tek kadınla evlilerin oluşturduğu görülür. Nitekim tabakât kitaplarındaki bilgiler ışığında ilk Müslüman nesilden 671 aile üzerinde yapılan bir araştırmaya göre birden çok kadınla evli erkeklerin sayısı 129 (% 19,1), tek kadınla evli erkeklerin sayısı 542 (% 80,5) olarak tespit edilmiştir.[127]

Çok kadınla evlilik İslamî teşriide de kabul görmüştür. Bilindiği gibi Hz. Peygamber birçok kadınla evlenmiştir. Nisâ 4/3. ayette de çok kadınla evlilikten söz edilmiştir. Ancak bu ayette geçen *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesi müfessirlerin kahir ekseriyetince çok eşliliğin dört kadınla sınırlı olduğu yönünde izah edilmiştir. Öte yandan modern dönemde çok eşliliğin İslam'da ruhsat hükmü taşıdığı, bu konuda asıl hedefin tek eşlilik olduğu yönünde yorumlar yaygınlık kazanmış ve anılan ayetteki *fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fevâhideten* ifadesi ile Nisâ 4/129. ayetteki *ve-len testatîû en ta'dilû beyne'n-nisâi ve-lev harastüm* ifadesi bu yorumun Kur'an'daki delilleri olarak sunulmuştur.[128] Bu istidlale göre, "ilgili ayetlerde çok kadınla evlilik için eşler arasında adaleti ikame şartı koşulmuş, ancak bu şartı yerine getirmenin beşerî imkân dâhilinde olmadığı da belirtilmiştir. Bu sebeple, Nisâ 4/3. ayetteki ifade çok kadınla evliliğin sınırlandırılmasına, hatta ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Kur'an'a göre evlilikte ideal olan tek eşliliktir.[129]

Benzer bir yoruma göre Kur'an çok kadınla evliliği açıkça reddetmekte ve ona ancak istisnaî durumlarda ki -o da kadının muvafakati alınmak şartıyla- cevaz vermektedir.[130] Kur'an'dan böyle bir hüküm çıkarmanın isabetli olup olmadığını şimdilik paranteze alarak şunu belirtelim ki bu tür yorumlar modern döneme aittir. Kur'an'ın nazil olduğu dönem-

127 Birekul-Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 137-140.
128 Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, s. 330.
129 Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1, (1992), s. 54-55.
130 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 256.

den son bir-iki asra kadar geçen uzun zaman aralığında İslam uleması söz konusu ayetlerden böyle bir sonuç çıkarmamıştır. Modern dönemde, "Çok eşlilik İslam'da kural değil, istisnai durumlara mahsus bir ruhsattır. Aslolan tek eşliliktir." şeklindeki görüşün sıkça duyulmaya başlanması, bilhassa 19. yüzyıldan sonra Batı karşısında edilgen bir konuma düşmenin travmatik tezahürü olarak değerlendirilebilir, dolayısıyla bahis konusu görüş apolojik (savunmacı) olarak nitelendirilebilir.

(8) Küçük Kızlarla Evlilik

Cahiliye devrinde erkekler küçük kızlarla evlenmeyi tercih ederlerdi. Kızlar genellikle on iki yaşına basmadan evlendirilir ve ancak çocuk doğurduktan sonra aileye dâhil edilirdi. Çocuk doğurmadan ölürse kocasına baş sağlığı dilenmezdi.[131] Küçük kızlarla evlilik İslam hukukunda da tecviz edilmiştir. Nitekim Talâk 65/4. ayetteki *vellâî lem yahidne* (hayız görmemiş kadınlar) ifadesi klasik tefsirlerde, "çocuk denecek yaşta evlenip dul kalan ve hâlen âdet görme çağına ulaşmamış olan küçükler" şeklinde izah edilmiş, ayrıca bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak, Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'e hayızdan kesilen, küçük yaşta dul kalan, fakat henüz âdet görme çağına ulaşmayan ve bir de hamile olan kadınların iddet süreleri hakkında soru sorduğuna dair bir rivayet nakledilmiştir.[132] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bu ayetin küçük çocukları evlendirmenin cevazına delil teşkil ettiğini söylemiştir.[133]

Şelebî'nin verdiği bilgiye göre İslam mezheplerinin büyük çoğunluğu küçük kızları evlendirmenin caiz olduğu görüşünü benimsemiş ve bu görüşe mezkûr ayet delil gösterilmiştir. Çünkü bu ayette, âdet görmemiş kadınların iddeti üç ay olarak belirlenmiştir. İddet ancak sahih bir nikâh ve talaktan sonra söz konusu olduğuna göre küçük kızları evlendirmek

131 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV. 25.

132 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V. 351; Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, IV. 314; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 293; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XIX. 162.

133 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 2003, IV. 285.

caizdir. İslam hukukçuları arasında genel kabul gören bu görüşün aksine İbn Şübrüme (ö. 144/761), Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) gibi bazı âlimler küçük yaştaki kız ve erkek çocukların evlendirilmesini caiz görmemişlerdir.[134] Ancak Abdülkerim Zeydan'ın da belirttiği gibi naslar ve nüzul dönemindeki uygulama dikkate alındığında çoğunluğun görüşü kesinlikle daha isabetlidir.[135] Birçok rivayet Hz. Âişe'nin henüz 6-9 yaşlarında iken Hz. Peygamber'le evlendiğini söylemektedir.[136] Bu evlilik Hz. Peygamber'e mahsus değildir. Çünkü bazı hadis kitaplarında küçük kızlarla evlilikle ilgili müstakil başlık açılmış ve bu başlık altında bilhassa Hz. Ali'nin kızı Ümmü Külsüm'ün Hz. Ömer'le evliliğine dair ilginç rivayetler aktarılmıştır.[137] Öte yandan Hz. Peygamber, amcası Hamza'nın kızı ile Ebû Seleme'nin oğlunu her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiştir. Benzer şekilde Urve b. Zübeyr bir kardeşinin kızını diğer kardeşinin oğluyla her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiş, İbn Ömer de küçük yaştaki kızını Urve b. Zübeyr'e nikâhlamıştır.[138]

Sonuç olarak, cahiliye devrinde mevcut olan küçük yaştaki kızlarla evlenme geleneği İslam'dan sonra da varlığını sürdürmüş, İslam hukukçularının kahir ekseriyeti de bunu meşru kabul etmiştir. Vakıa budur; ancak bize göre bu gelenek dinî-ahlâkî bir nitelik taşımamakta, dolayısıyla dinî ahkâm kapsamında mütalaa etmek yerine kendi tarihsel ve kültürel bağlamında değerlendirmek daha uygun gözükmektedir. Bu arada, Talâk 65/4. ayetteki *vellâî lem yahidne* ifadesinin, fizyolojik bir sebepten dolayı âdet görmeyen ve/veya düzenli

134 Şelebî, *Ahkâmü'l-Üsre*, s. 127.
135 Zeydan, *el-Mufassal*, VI. 390.
136 Bkz. Ebû Abdillah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957, VIII. 58-61. Hz. Âişe'nin 18-19 yaşlarında evlendiği yolundaki görüşün sağlam dayanaktan yoksun olduğu hususunda bkz. Bünyamin Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4, (2006), s. 637-649.
137 Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, VI. 130-132; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV. 17; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 120.
138 Zeydan, *el-Mufassal*, VI. 390; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü ve Edilletüh*, Dımaşk 1989, VII. 179-180.

âdet görmeyen kadınlara delalet ettiği şeklindeki yorumların esas itibariyle apolojik (savunmacı) olduğunu ve sağlam bir mesnedinin bulunmadığını da belirtmek gerekir.

Boşanma (Talâk) ve Çeşitleri

İslam hukukunda, "belirli bir lafız ya da onun yerine geçen bir sözle nikâh bağının ortadan kaldırılması" şeklinde tarif edilen talâk cahiliye devri Arap toplumunda farklı şekillerde uygulanan bir prosedürdü. Bir erkek karısını boşamak istediğinde, "*habluki alâ ğâribik*" (ipin/yuların boynundadır; artık serbestsin), "*enti muhallâ kehâze'l-baîr*" (bağından çözülüp salıverilmiş şu deve gibi artık serbestsin), "*enti haliyyetün*" (artık serbestsin) gibi kinayeli sözler kullanır ve böylece talâk gerçekleştirdi.[139]

Boşanmayla ilgili bu tabirler göçebe Arapların kültürünü yansıtmaktadır. Zira talâk kelimesi deveye atfen "bağından kurtulmak, bağını çözmek" anlamına gelmekte, "tâligun" kelimesi ise serbest ya da başıboş bırakılmış deveyi ifade etmektedir.[140] Keza baîr, habl ve haliyye kelimeleri deve, ip/yular ve salıvermek gibi anlamlar içermektedir.[141] Boşanma sırasında telaffuz edilen bu kinayeli sözler İslamî dönemde de kullanılmıştır. İbn Ömer bu konuya dair şöyle demiştir: "Cahiliye devrinde bir adam karısına, 'enti haliyyetün' der ve bu söz üzerine kadın kocasından boşanmış olurdu. Bu söz İslam'da da [kinayeli] talâk ifadesi kabul edilir. Bir kişi talâk niyetiyle bu sözü telaffuz ettiğinde boşama gerçekleşir."[142]

Cahiliye devrinde boşama hakkı erkeğe aitti. Erkek karısına bir kez "Boşsun" (enti tâlikun) dediğinde evlilik nihai olarak sona ermez, dilediği takdirde karısına dönebilirdi. İkinci

139 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 548.
140 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 630.
141 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 549.
142 Ebü's-Saadât Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, Beyrut 2008, II. 67; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 211. Bu konuyla ilgili fıkhî görüş ve yorumlar için bkz. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahire 2004, II. 90-92.

boşamadan sonra da aynı şey geçerli idi. Fakat üçüncü boşamanın ardından eşine dönmesi mümkün değildi. Rivayete göre cahiliye devrinin meşhur şairlerinden A'şâ bir kadınla evlenmiş, fakat kadının yakınları dayak tehdidiyle A'şâ'yı boşanmaya zorlamışlardır. Bunun üzerine A'şâ kadını bir kez boşamış, ancak kadının yakınları A'şâ'yı ikinci ve üçüncü kez boşamaya icbar etmişlerdir.[143]

Üç talâk İslam teşriinde de tasvip edilmiş ve talâk sayısının üçe ulaşması fıkıhta "*beynûnet-i kübrâ*" ve/veya "*bâin talâk*" (büyük/nihai ayrılık) diye kavramlaştırılmıştır. Boşama yetkisinin erkeğe ait olması kuralı da İslamî dönemde muhafaza edilmiş, İslam uleması ilgili naslarda boşama yetkisinin prensip itibariyle erkeğe verildiğine ve bu yetkiyi kullanma hususunda hâkimin hükmüne gerek görülmediğine işaret edilmesini evlilik hukukunda erkek ve kadına yaratılışlarından gelen farklı yapı ve kişilik özelliklerine göre değişik görevler verilmesi ve evlilik hayatına taalluk eden sorumlulukların birinci derecede kocaya yüklenmesi şeklinde izah etmiştir.[144]

Cahiliye devrinde talâk yetkisi prensipte erkeğe ait olmakla birlikte bunun bazı istisnaları da vardı. Özellikle asil ailelere mensup kızlar/kadınlar nikâh akdi sırasında boşanma hakkının kendi ellerinde olma şartını öne sürebiliyordu; ancak bu durum kocanın boşama hürriyetine halel getirmiyordu. Rivayete göre Hz. Peygamber'in büyük dedesi ve Benî Hâşim'in atası Hâşim b. Abdümenaf, Yesrib'de/Medine'de Neccaroğulları'ndan Amr b. Zeyd b. Lebid'in kızı Selmâ bint Amr ile evlenmiş; asil bir aileye mensup olan Selmâ bint Amr boşanma konusunda hak ve yetki sahibi olma şartıyla bu evliliği kabul etmiştir.[145] İbn Habîb'in *el-Muhabber*'inde Fâtıma bint el-Harşeb el-Enmâriyye, Ümmü Hârice Amra bint Sa'd b. Abdillah, Mariye bint el-Caîd b. Darba, Âtike bint Mürre b. Hilal, Sivâ bint el-A'yes de talâk yetkisine sahip olan, dilediği takdirde bu yetkiyi kullanan kadınlar arasında zikredilmiştir.[146]

143 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 309-310.
144 H. İbrahim Acar, "Talâk", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 497.
145 Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1955, I. 137.
146 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 398-399.

İslam öncesi Arap toplumunda kadınlar hul' (muhâlea) yoluyla boşanma imkânına da sahipti. Bunun yanında, A'şâ örneğinde görüldüğü üzere, kimi zaman kadının ailesi ve yakın akrabası talâk hususunda kocayı tehdit eder ve ikrah altında boşanma gerçekleşirdi. Kızgınlık anında, şaka yoluyla ve sarhoş halde iken telaffuz edilen boşama sözleri bazı Araplar nezdinde geçerli sayılır ve bunun gerekçesi sözün ağızdan çıkmış olmasıyla izah edilirdi.[147] "Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar nikâh, talâk ve ric'attır."[148] hadisi cahiliye devrindeki bu anlayışla örtüşür niteliktedir. Hattabî'nin (ö. 388/998) verdiği bilgiye göre ilim ehlinin çoğunluğu da şaka yoluyla boşamanın, yani boşama niyeti bulunmaksızın talâk sözünü telaffuz eden kişinin boşamasının geçerli olduğu hususunda ittifak etmiş,[149] keza Hanefiler ve Hanbelîler boşama kastı olmadığı halde başka bir söz söylemek isterken yanlışlıkla talâk lafzını telaffuz eden kişinin bu sözünün kazaen geçerli olduğuna hükmetmiştir.[150]

Cahiliye devrinde üç talâkla nihai boşama uygulamasının yanında talâk hakkının sınırsız sayıda kullanıldığı da olurdu. Bir erkek karısını defalarca boşayabilir, dilediği takdirde ona dönebilirdi. Talâkı sınırlayan ayetler gelinceye değin bu uygulama Müslümanlar arasında da mevcuttu. Bazı kaynaklardaki bilgilere göre İbn Mes'ûd karısını sekiz kere boşamıştır.[151] Cahiliye devrindeki boşanmalarda iddet prosedürü yoktu. İslamî dönemde "iddet"le ilgili hükümler vazedilmiştir. Bunun yanında Talâk 65/1. ayetteki *yâ eyyühellezîne âmenû izâ tallaktümü'n-nisâe fe-tallikûhünne li-iddetihinne* ifadesiyle kadınların iddetleri gözetilerek boşanması emredilmiştir. Mukâtil b. Süleyman'ın naklettiğine göre bu ayet Abdullah b. Ömer, Ukbe b. Amr el-Mâzinî, Tufeyl b. Hâris b. el-Muttalib,

147 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 554.
148 Ebû Dâvûd, "Talâk" 9; Tirmizî, "Talâk", 9. Bu hadisin farklı varyantları için bkz. Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm*, Beyrut 1988, III. 335-336.
149 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III. 210. Ayrıca bkz. Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 263.
150 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II. 89-99; Merğinânî, *el-Hidâye*, I. 229-230.
151 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 573. [b-y-n maddesi].

Amr b. Saîd b. el-Âs gibi bazı muhacirlerin iddete riayet etmeden karılarını boşamaları ve şahitsiz olarak tekrar onlara dönmeleri sebebiyle nazil olmuştur.[152] Ayrıca meşhur bir hadisteki bilgilere göre İbn Ömer karısını hayızlı iken boşamış, fakat Hz. Peygamber bu boşamayı meşru saymamış, hanımına dönmesi ve onu temizlik dönemi içerisinde boşaması gerektiğini bildirmiştir.[153]

(1) Üç Talâk ve Hülle

İslam öncesi dönemde Araplar üç talâkla boşamanın neticesi olan nihai ayrılıktan sonra karı-kocanın tekrar bir araya gelmesini mümkün kılan bir çözüm yolu üretmişlerdir. Buna göre üç talâkla boşanmış kadının yabancı bir erkekle evlenmesi ve evlendiği kişiden ayrılması şartı koşulmuştur. Bu şart yerine getirildiğinde eski kocanın yeni bir nikâh akdiyle karısına dönmesi meşru kabul edilmiştir.[154] Bu uygulama -hilesiz, muvazaasız olmak şartıyla- Kur'an ve Sünnet tarafından da tasvip edilmiştir. Bakara 2/229-230. ayetlerde -ki Mâverdî'nin (ö. 450/1058) naklettiğine göre Urve b. Zübeyr bu ayetler hakkında, "Talâk hükmü A'şâ'nın talâkına muvafık nazil oldu." demiştir-[155] şöyle buyrulmuştur: "Erkeğin sonradan vazgeçebileceği iki boşama hakkı vardır. Bir veya iki boşama sonunda koca isterse eşini iyilikle yanında alıkoyar, isterse güzellikle onu serbest bırakır. Eğer serbest bırakırsanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız sizin için helal olmaz. Fakat karı-kocanın, Allah'ın evlilik hukukuyla ilgili hükümlerine uyamayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın belirlediği ölçüler, sınırlardır. Sakın bu ölçüleri/sınırları ihlal etmeyin. Zira Allah'ın belirlediği ölçüleri ihlâl edenler günahkârların ta kendileridir. Şayet koca, karısını üçüncü kez boşarsa, artık bundan sonra bu kadın ona helal olmaz. Ancak boşanan kadın başka

152 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 263.
153 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 122-123.
154 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 549-550.
155 Ebü'l-Hasen el-Mâverdî. *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut 1994, X. 112.

bir erkekle evlenir, o koca da kendisini boşarsa, [iddet süresi sona erdikten sonra] önceki kocasıyla -Allah'ın emirlerine uyarak geçinebileceklerini ümit ediyorlarsa- tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın açıkça ortaya koyduğu hükümlerdir; fakat bunu [evlilik ve ailenin kıymetini] bilen kimseler anlar."

Bu ayetlerdeki hükme göre bâin talâk gerçekleştiğinde karı-kocanın yeniden birleşmesi ya da kadının üç talâkla boşandığı kocasına tekrar dönebilmesi başka bir erkekle evlenmesi şartına bağlıdır. İslam hukukunda "hülle" diye kavramlaştırılan bu şart İslam öncesi dönemde hileli, muvazaalı biçimde yapılıyor ve fakat çirkin karşılanıyordu.[156] İslam cahiliye örfündeki talâkla ilgili uygulamaları büyük ölçüde ibka etmiş, ancak hülle konusunda ikinci evliliğin hilesiz, muvazaasız gerçekleşmiş olmasına önem atfetmiştir. Sahabeden Rifâa el-Kurazî karısını boşadığında kadın Abdurrahmân b. Zebîr'e nikâhlanmış, fakat zifafa girmeden Hz. Peygamber'e başvurarak eski kocasına dönüp dönemeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber yeni kocasıyla cinsî ilişkide bulunmadan bunun mümkün olamayacağını söylemiştir.[157]

Diğer taraftan Hz. Peygamber hülle yapan erkek ile kendisi için hülle yapılan erkeği Allah'ın lanetine uğramış kimseler olarak ilan etmiş (*leanellâhu'l-muhallile ve'l-muhallelü leh*), ayrıca hile yapanı "kiralık teke" olarak nitelendirmiştir.[158] Bununla birlikte üç talâkla boşanmış bir kadını, boşayan kocasına helal kılmak maksadıyla/şartıyla yapılan evliliğin hükmü İslam âlimleri arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Sonuçta İslam mezhepleri hüllenin dînen haram olduğunu ve hülle şartıyla yapılan evliliğin önceki kocaya helal oluşu sağlamayacağını belirtmişler, ancak bazı fakihler bu tür evlilikleri niyet açığa vurulmadığı sürece hukuken geçerli saymışlardır. Hukukî işlemlerde diyânî hüküm ile kazâî hüküm arasında fark gözeten bu yaklaşım tarzı hukuk tekniği açısından

156 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 550.
157 Buhârî, Talâk" 4; "Edeb" 68; Ebû Dâvûd, "Talâk" 49.
158 Ebû Dâvûd, "Nikâh" 15; Tirmizî, "Nikâh" 28; İbn Mâce, "Nikâh" 33.

savunulabilir olsa da tatbik mevkiine konuluş keyfiyeti açısından olumlu sonuç doğurmamış, dahası hülle evliliklerinin haram olmadığı, hatta dînen onaylanan bir çıkış yolu (hîle-i şer'iyye) olduğu yönünde bir anlayışın taraftar bulmasına zemin hazırlamış ve nihayet bu durum hem cahiliye dönemindeki uygulamanın İslamî dönemde de varlığını sürmesi hem de İslam karşıtı çevrelerin İslam hukukuna ağır eleştiriler yöneltmesi ve aynı zamanda hülle etrafında mizahi bir literatür oluşması gibi sonuçlar doğurmuştur.[159]

(2) Zıhar Yoluyla Boşanma

Cahiliye devrindeki boşama/boşanma türlerinden biri de "zıhar"dı. Aynı zamanda yemin hükmünde olan zıhar bir kişinin, karısını kendi anasına veya diğer mahremlerinden birine benzetmesiydi. Adam karısına, "Sen bana artık anamın sırtı/karnı/baldırı/ferci gibisin." veya "Sen bana artık kız kardeşimin, halamın, teyzemin sırtı gibisin." der ve bu suretle zıhar gerçekleşirdi. Daha ziyade erkekle karısı veya karısının akrabaları arasında husumet zuhur ettiğinde zıhara başvurulur ve bu uygulamada acelecilik, sorumsuzluk, ihtiyatsızlık, kendine hâkim olamama gibi saikler ön plana çıkardı.[160]

İbn Âşûr (ö. 1973) cahiliye devrindeki zıhâr âdetiyle ilgili şu tespitlerde bulunmuştur: "Öyle sanıyorum ki zıhar Yesrib/Medine ve çevresinde yaşayan Arapların uyguladıkları bir boşama usulüydü. Çünkü bu coğrafyadaki Araplar Yahudilerle iç içe yaşıyorlardı. Arap Yarımadası'nın Mekke, Tihâme, Necid ve diğer bölgelerinde yaşayan Araplar arasında zıharın bilindiğini sanmıyorum. Çünkü anılan bölgelerdeki Arapların sözlerinde zıhara benzer bir ifadeye rastlamadım. Zıhardan sadece Medine'de inen Mücâdile ve Ahzâb surelerinde söz edilmiş olması bu tezi güçlü kılan bir delildir (...) Bana öyle geliyor ki Yesribli Araplar zıharı kesin boşanmada tahrim hükmüne ilişkin bir vurgu/mübalağa ifadesi olarak icat ettiler. Çünkü onlar İslam'dan önce Yahudilerle iç içe yaşıyor ve onların örf, âdet ve geleneklerinden etkileniyorlardı. Yahudiler *nisâüküm*

159 Saffet Köse, "Hülle", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 477.
160 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 550-551.

bir erkekle evlenir, o koca da kendisini boşarsa, [iddet süresi sona erdikten sonra] önceki kocasıyla -Allah'ın emirlerine uyarak geçinebileceklerini ümit ediyorlarsa- tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın açıkça ortaya koyduğu hükümlerdir; fakat bunu [evlilik ve ailenin kıymetini] bilen kimseler anlar."

Bu ayetlerdeki hükme göre bâin talâk gerçekleştiğinde karı-kocanın yeniden birleşmesi ya da kadının üç talâkla boşandığı kocasına tekrar dönebilmesi başka bir erkekle evlenmesi şartına bağlıdır. İslam hukukunda "hülle" diye kavramlaştırılan bu şart İslam öncesi dönemde hileli, muvazaalı biçimde yapılıyor ve fakat çirkin karşılanıyordu.[156] İslam cahiliye örfündeki talâkla ilgili uygulamaları büyük ölçüde ibka etmiş, ancak hülle konusunda ikinci evliliğin hilesiz, muvazaasız gerçekleşmiş olmasına önem atfetmiştir. Sahabeden Rifâa el-Kurazî karısını boşadığında kadın Abdurrahmân b. Zebîr'e nikâhlanmış, fakat zifafa girmeden Hz. Peygamber'e başvurarak eski kocasına dönüp dönemeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber yeni kocasıyla cinsî ilişkide bulunmadan bunun mümkün olamayacağını söylemiştir.[157]

Diğer taraftan Hz. Peygamber hülle yapan erkek ile kendisi için hülle yapılan erkeği Allah'ın lanetine uğramış kimseler olarak ilan etmiş (*leanellâhu'l-muhallile ve'l-muhallelü leh*), ayrıca hile yapanı "kiralık teke" olarak nitelendirmiştir.[158] Bununla birlikte üç talâkla boşanmış bir kadını, boşayan kocasına helal kılmak maksadıyla/şartıyla yapılan evliliğin hükmü İslam âlimleri arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Sonuçta İslam mezhepleri hüllenin dînen haram olduğunu ve hülle şartıyla yapılan evliliğin önceki kocaya helal oluşu sağlamayacağını belirtmişler, ancak bazı fakihler bu tür evlilikleri niyet açığa vurulmadığı sürece hukuken geçerli saymışlardır. Hukukî işlemlerde diyânî hüküm ile kazâî hüküm arasında fark gözeten bu yaklaşım tarzı hukuk tekniği açısından

156 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 550.
157 Buhârî, Talâk" 4; "Edeb" 68; Ebû Dâvûd, "Talâk" 49.
158 Ebû Dâvûd, "Nikâh" 15; Tirmizî, "Nikâh" 28; İbn Mâce, "Nikâh" 33.

savunulabilir olsa da tatbik mevkiine konuluş keyfiyeti açısından olumlu sonuç doğurmamış, dahası hülle evliliklerinin haram olmadığı, hatta dînen onaylanan bir çıkış yolu (hîle-i şer'iyye) olduğu yönünde bir anlayışın taraftar bulmasına zemin hazırlamış ve nihayet bu durum hem cahiliye dönemindeki uygulamanın İslamî dönemde de varlığını sürmesi hem de İslam karşıtı çevrelerin İslam hukukuna ağır eleştiriler yöneltmesi ve aynı zamanda hülle etrafında mizahi bir literatür oluşması gibi sonuçlar doğurmuştur.[159]

(2) Zıhar Yoluyla Boşanma

Cahiliye devrindeki boşama/boşanma türlerinden biri de "zıhar"dı. Aynı zamanda yemin hükmünde olan zıhar bir kişinin, karısını kendi anasına veya diğer mahremlerinden birine benzetmesiydi. Adam karısına, "Sen bana artık anamın sırtı/karnı/baldırı/ferci gibisin." veya "Sen bana artık kız kardeşimin, halamın, teyzemin sırtı gibisin." der ve bu suretle zıhar gerçekleşirdi. Daha ziyade erkekle karısı veya karısının akrabaları arasında husumet zuhur ettiğinde zıhara başvurulur ve bu uygulamada acelecilik, sorumsuzluk, ihtiyatsızlık, kendine hâkim olamama gibi saikler ön plana çıkardı.[160]

İbn Âşûr (ö. 1973) cahiliye devrindeki zıhâr âdetiyle ilgili şu tespitlerde bulunmuştur: "Öyle sanıyorum ki zıhar Yesrib/Medine ve çevresinde yaşayan Arapların uyguladıkları bir boşama usulüydü. Çünkü bu coğrafyadaki Araplar Yahudilerle iç içe yaşıyorlardı. Arap Yarımadası'nın Mekke, Tihâme, Necid ve diğer bölgelerinde yaşayan Araplar arasında zıharın bilindiğini sanmıyorum. Çünkü anılan bölgelerdeki Arapların sözlerinde zıhara benzer bir ifadeye rastlamadım. Zıhardan sadece Medine'de inen Mücâdile ve Ahzâb surelerinde söz edilmiş olması bu tezi güçlü kılan bir delildir (...) Bana öyle geliyor ki Yesribli Araplar zıharı kesin boşanmada tahrim hükmüne ilişkin bir vurgu/mübalağa ifadesi olarak icat ettiler. Çünkü onlar İslam'dan önce Yahudilerle iç içe yaşıyor ve onların örf, âdet ve geleneklerinden etkileniyorlardı. Yahudiler *nisâüküm*

159 Saffet Köse, "Hülle", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 477.
160 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 550-551.

harsün leküm ayetinin tefsirinde de bahsi geçtiği üzere, erkeğin karısına arkasından yaklaşmasını yasak sayıyorlardı. Bu sebeple, zıhar ifadesinde zahr kelimesi kullanılmıştır. Dahası, Yesribli Araplar tahrimi çok ağır bir şekilde ifade etmek için arka (dübür) kelimesiyle ana arasında ilişki kurmuşlar ve böylece zıhar kişinin kendi anasıyla ters yönden ilişkiye girmesiyle eşdeğer bir çirkinliği ifade eden bir terim olmuştur.[161]

Cahiliye devrinde kesin boşanma sonucu doğuran zıhar İslam teşriinde de kendisine yer edinmiştir. Şu farkla ki Kur'an zıharı bir boşanma türü olarak belirlemek yerine kefaretle evliliğin devamını sağlama yoluna gitmiştir.[162] Mücâdile 58/1-4. ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: "[Ey Peygamber!] *Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden* [Havle binti Sa'lebe adlı] *kadının sözlerini Allah elbet işitti, duasını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür.* [Ey Müminler!] *Zıhar yoluyla,* [yani "Sen bana artık anam gibisin!" diyerek] *karılarını boşayan kimseler bilsinler ki böyle söylemekle o kadınlar kendilerinin anaları olmaz. Onların anaları kendilerini doğuranlardır. Şu hâlde, onlar* [karılarına, "Sen bana artık anam gibisin!" demekle] *çirkin ve asılsız bir söz söylemiş oluyorlar. Böyleyken, Allah size karşı çok affedici, çok bağışlayıcıdır. Karılarını "Sen bana artık anam gibisin!" diyerek boşayan, sonra da pişmanlık duyup bu sözlerini geri almak isteyen kimseler, bu karılarıyla ilişkiye girmeden önce bir köle azat etsinler. Yaptığınız yanlış işe ceza-kefaret olarak sizden istenen budur.* [Unutmayın ki] *Allah yaptığınız her şeyden haberdardır. Köle azat etme imkânı bulunmayan kimse, karısıyla ilişkiye girmeden önce peş peşe iki ay oruç tutsun. Buna da gücü yetmeyen kimse altmış fakiri doyursun. Bu hükümler, Allah'a ve elçisine iman ve itimadınızdaki samimiyeti göstermeniz içindir. Bütün bunlar Allah'ın belirlediği hükümlerdir.* [Bilin ki] *bu hükümleri reddedenler için acıklı/elemli bir azap vardır.*"

161 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII. 11.
162 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 551.

Bu ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili hadise özetle şöyledir: Ensardan Evs b. Sâmit, karısı Havle/Huveyle bint Sa'lebe'ye, "Sen bana annemin sırtı gibi ol; [sen bana artık anam gibi haramsın]." dedi. Fakat çok geçmeden söylediğine pişman oldu ve karısına dönüp onunla birlikte olmak istedi. Bu, İslamî dönemdeki ilk zıhar uygulamasıydı. Zıhar geleneğe göre kesin boşanma sonucu doğurduğundan Havle bu hadiseden sonra evlilik ilişkisini sürdürmek istemedi. Hz. Peygamber'e gelip bu sıkıntıya bir çare bulmasını istedi. Gençliğini kocası uğruna tükettiğini, ona çocuklar verdiğini ve fakat yaşlanınca itilip kakıldığını söyledi. Ancak Hz. Peygamber bu konuda ilahi bir emir almadığını, dolayısıyla problemi çözecek bir hüküm bildiremeyeceğini belirti. Kadın sıkıntısının giderilmesi için tekrar tekrar arz-ı halde bulunduysa da beklediği cevabı alamadı. Bu arada Allah'a yakarmaya başladı. Derken Mücâdile suresi 1-4. ayetler nazil oldu.[163]

Bu ayetlerden çıkan sonuçlar oldukça ilginçtir. Şöyle ki gerek bu ayetlerde gerek Ahzâb 33/4-5. ayetlerde belirtildiği üzere zıhar esnasında söylenen sözlerin bir gerçekliği olmadığı gibi şer'an geçerliliği de yoktur. Diğer bir deyişle zıhar sözleri boş, anlamsız ve yakışıksızdır; bu yüzden de dinî ve hukukî sonuç meydana getirme amacı Kur'an nazarında değer taşımaz. Bununla birlikte zıhar yapanın kefaret ödemesi, yani bir köleyi azat etmesi veya kesintisiz iki ay oruç tutma veya altmış fakiri doyurması gerekir. Sonuç olarak Kur'an zıharın evlilik bağını sona erdirme etkisini hükümsüzleştirmiş ve fakat bunu kefaret gerektiren bir yemin saymak suretiyle kısmen ibka etmiştir. Buna göre zıhar yapan erkek evliliğe son vermek istiyorsa normal boşanma usulünü izlemek durumundadır. Hem bu yola başvurmama hem de evlilik hayatına dönmeme, kadını mağdur eden ve zıharın cahiliye dönemindeki sonuçlarını doğuran bir durum olacağından Kur'an'ın getirdiği hükümle böyle bir uygulama bağdaşmaz. Bu durumda zıhara, belli bir süre içinde karı-koca ha-

163 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 410-411; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 3-6; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 318-321.

yatına dönülmemesi halinde evliliğin sona ermesi sonucunu doğuran îlâ prosedürü uygulanır. Nitekim îlâ ile ilgili Bakara 2/226-227. ayetlerin nüzulünden sonra zıhar lafzının îlâ kastıyla kullanıldığını gösteren örnekler mevcuttur.[164]

(3) Îlâ Yoluyla Boşanma

Cahiliye devrindeki boşanma yöntemlerinden biri de ilâ idi. Bu uygulamada erkek karısıyla cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin ederdi. Geniş bir zamana yayıldığı için bu yöntem daha ziyade kadını baskı altına almak, ona zarar vermek için kullanılırdı. Koca herhangi bir sebeple eşine kızdığında bir iki yıl veya daha uzun süreyle ona yaklaşmamaya yemin eder, süre bitiminde isterse yeni yeminle süreyi uzatırdı. Îlâ süresince evlilik bağı devam ettiğinden, kadın yeni bir evlilik yapma imkânı bulamazdı.[165]

İbn Abbas cahiliye devrindeki Arapların îlâ uygulaması hakkında şunları söylemiştir: Adam, karısından bir talepte bulunup kadın onun bu talebini reddettiğinde, bir sene veya iki ya da üç sene boyunca karısına yaklaşmamak üzere yemin ederdi. Ama bu yeminle ne boşanır ne de kocalık görevini yerine getirirdi. İslam gelince bu geleneği dört ayla sınırlandırdı. Bununla ilgili olarak Bakara 2/226. ayet indi.[166]

İzzet Derveze'nin (ö. 1984) verdiği bilgiye göre kocalar kızgınlık, nefret ya da başka bir gerekçeyle karılarına yaklaşmamaya yemin ederlerdi. Bazen kadının çok sayıda kız çocuğu doğurması da böyle bir sonuca yol açardı. Kocalar îlâ yaptıkları zaman karıları evde bir hizmetçi ve dadı gibi kalır, çocukların bakımını üstlenirdi. Bu şekilde cinsel ilişkiye girmeme-

164 Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2004, V. 198-199.

165 Kurtubî, *el-Câmi'*. III. 68; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 384.

166 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 256. Buna paralel olarak Saîd b. el-Müseyyeb de (ö. 94/713) şunları söylemiştir: Îlâ cahiliye döneminde insanların birbirlerine zarar verme vesilesiydi. Adam karısından hoşlanmaz, ama onun başkasıyla evlenmesini de arzu etmezdi. Bu yüzden karısına asla yaklaşmayacağına dair yemin eder ve böylece ondan uzaklaşırdı. Sonuçta îlâ yapan kişi ne kadını boşar ne de ona kocalık yapardı. Bu gelenek Müslümanlar tarafından da sürdürülünce Allah Bakara 2/226. ayeti indirdi. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 202; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI. 69; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 256.

ye yemin ettikleri kadınlar ne eş hükmünde olur ne de boşanmış sayılırlardı.[167]

Cahiliye dönemindeki îlâ geleneği tadil yoluyla İslam'da da kabul görmüştür. Bu konuyla ilgili olarak Bakara 2/226-227. ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: "*Karılarıyla ilişkiye girmemek üzere yemin eden kocalar dört ay beklemek zorundadır. Bu süre sona ermeden vazgeçip dönerlerse bunda bir sakınca yoktur. Şüphesiz Allah çok affedici, çok merhametlidir. Dört aylık sürenin sonunda eşlerinden ayrılmaya kesin karar verdikleri takdirde onları boşasınlar. Allah her sözünüzü işitir, her niyetinizi bilir.*"

Bu ayetler kadının mağduriyetini gidermek maksadıyla îlâya belirli bir sınır getirmiş, eşlerin birlikte yaşayıp yaşamayacaklarına karar verebilmeleri amacıyla yeterli bir deneme süresi olan dört aylık bir zaman içerisinde dönüş olmaması hâlinde bu durum ayrılık konusunda kararlılığa işaret ettiğinden, sürenin bitiminde evliliğe son verilerek eşin serbest bırakılması sağlanmıştır.[168] Diğer taraftan Hz. Âişe'den nakle-

167 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire 2008, VI. 407-408. Cahiliye devrinde kadına yönelik baskı boşanmadan sonraki süreçte de devam ederdi. Buna göre boşanmış kadının başka bir erkekle evlenmesine eski kocası engel olurdu. Kimi zaman da eski kocasıyla evlenmesine aile büyükleri/velileri engel olurdu. Bu geleneğin bazı sahabiler arasında da uygulanması üzerine Bakara 2/232. ayette, "[Ey Veliler!] Bir veya iki talâkla boşanan ve iddet sürelerini tamamlayan kadınlar, iyi geçinebileceklerine dair aralarında bir uzlaşma sağlarlarsa, onların ilk kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın. Allah'a ve kıyamet-hesap gününe inanan siz müminlere verilen öğüt budur. Nezih, şaibeden uzak bir aile hayatı yaşamak için gerekli olan budur. [Unutmayın ki] Allah hayrınıza ve faydanıza olacak hükümleri bilir ve fakat siz bilemeyebilirsiniz." buyrulmuştur.

168 İslam hukukuna göre îlâ kocanın eşine yaklaşmamak üzere Allah'a ve/veya O'nun örfen kasem için kullanılabilen sıfatlarına yemin etmesiyle gerçekleşir. Koca cinsî temastan uzak kalmayı kendisine ağır gelebilecek bir adağa yahut boşama gibi bir şarta bağlamak suretiyle de îlâ yapabilir. "Allah'a yemin ederim ki dört ay (altı ay veya bundan sonra, hayatta oldukça vb.) seninle cinsî temasta bulunmayacağım", "Seninle cinsî temasta bulunursam üzerime hac (yahut bir ay oruç tutmak) farz olsun"; "Seninle ilişkiye girersem evliliğimiz sona ermiş olsun gibi sözlerle îlâ gerçekleşmiş olur. Bunlar boşama olduğu gibi niyete bağlı olmaksızın sonuç doğuran ifadelerdir. Niyet şartıyla kinayeli ifadelerle de îlâ yapılabilir. Kocanın eşine dönmesi hâlinde kocanın diğer yeminlerde olduğu gibi bu durumda da ödemesi gereken kefaret on fakiri bir gün doyurmak veya giydirmek yahut bir köle azat etmektir. Eğer kendisi fakirse bu takdirde (peş peşe) üç gün oruç tutar. Hamdi Döndüren, "İlâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 61.

dilen rivayete göre Hz. Peygamber eşlerine îlâ yapmış ve böylece helali kendisine haram kılmıştır. Daha sonra bu yemininden dolayı kefaret vermiştir.[169] Hz. Peygamber'in îlâ yaparak eşlerinden bir ay uzak durma sebebi, onların ganimetten pay alma ve dolayısıyla daha refah yaşama yönünde birtakım isteklerde bulunmalarıdır.[170] Bu hadisenin ardından, "*Ey Peygamber!* [Ganimetten pay isteyen] *eşlerine de ki: "Şayet siz, dünyadaki üç günlük hayatı ve bu hayatın refah imkânları içinde yaşamayı istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi ödeyeyim, sonra da sizi boşayıp dilediğiniz hayatı yaşama imkânı vereyim. Yok, eğer siz Allah'ı, elçisini ve ahiretteki hayatın güzelliklerini istiyorsanız, bilin ki böyle güzel tercihte bulunanlarınız için Allah çok büyük bir mükâfat hazırlamıştır.*" mealindeki tahyîr ayeti (Ahzâb 33/28-29) nazil olmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber'in eşleri isteklerinden vazgeçmişler ve onunla sade bir hayat sürmeyi tercih etmişlerdir.[171]

(4) Hul' (Muhâlea) Yoluyla Boşanma

Daha önce belirtildiği gibi cahiliye devrinde talâk yetkisi prensip itibariyle erkeğe aitti. Erkek bu yetkiyi dilediği zaman kullanırdı. Buna mukabil kadının talâk yetkisi bulunmamakla birlikte kocasına belli bir bedel verip onu razı ederek karşılıklı anlaşma yoluyla boşanma imkânına sahipti. Bu uygulamada kadın ailesini, velisini veya başka bir kişiyi devreye sokar ve aracılar vasıtasıyla kocasına belli bir mal ödeme karşılığında boşanma isteğini/teklifini bildirirdi. Erkek teklifi kabul ettiğinde kadını boşar ve bu boşama yöntemine hul' denirdi.[172]

169 Bkz. Buhârî, "Nikâh" 91-92; Tirmizî, "Talâk" 21.

170 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 68.

171 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 288-289; Sa'lebî, *el-Keşf*, V. 103-104; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 467.

172 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 552. Hul' kelimesi "elbise" ile ilişkili bir manaya sahiptir. Daha açıkçası bu kelime sözlükte "elbiseyi çıkarmak, soyunmak" anlamına gelir. Mecazi olarak kadın erkeğin elbisesidir. Nitekim Bakara 2/187. ayette, "Onlar [karılarınız] sizin için elbise, siz de onlar için elbise mesabesindesiniz" (*hünne libâsün leküm ve-entüm libâsün lehünne*) buyrulmuştur. Bu itibarla hul' erkeğin elbisesini çıkarması, yani karısından ayrılması anlamına gelir. İslam hukukunda hul', kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulup boşanmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea denir.

İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Emâlî* adlı eserindeki kayda göre Arap tarihinde hul' yoluyla boşama geleneğini başlatan kişi Âmir b. ez-Zarib'dir. Şöyle ki Âmir, kızını kardeşinin oğlu Âmir b. el-Hâris b. ez-Zarib ile evlendirmiş, fakat zifaf sırasında kız kocasından hoşlanmamış ve bu sıkıntısını gelip babasına bildirmiş, babası da damada, "Seni hem eşinden hem malından ayıramam; ama kızımı kendisine verdiğin mehir mukabilinde senden ayırıyorum; [mehri de sana iade ediyorum]." demiştir.[173]

Cahiliye devrindeki hul' geleneği Kur'an tarafından da onaylanmıştır. Bakara 2/229. ayette, "*Fakat karı-kocanın, Allah'ın evlilik hukukuyla ilgili hükümlerine uyamayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de sakınca yoktur.*" buyrulmuştur. Rivayete göre sahabeden Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın karısı Habîbe bint Sehl kocasıyla geçinemediği, -başka bir rivayette- kocası tarafından dövüldüğü hususunda Hz. Peygamber'e şikâyette bulunarak evliliği sona erdirmek istediğini bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Habîbe'ye mehir olarak aldığı bahçeyi kocasına geri vermesi gerektiğini söylemiştir. Kadın ayrıca başka mal vermeyi teklif etmişse de Hz. Peygamber "Fazlasına gerek yok." demiş, bu arada Sâbit'e de bahçeyi geri almasını ve karısını boşamasını salık vermiştir.[174]

Bu hadiste anlatılan olay cahiliye devrindeki hul' geleneğinin İslamî dönemdeki ilk uygulaması kabul edilir.[175] Kaynakların çoğu bu uygulamayı Hz. Peygamber'in önerisiyle Sâbit'in karısını boşaması, bir kısmı da onun, kadının bahçeyi geri vermesi şartıyla aralarını ayırması ve Sâbit'in de bu kazâî hükme uyması şeklinde aktarır.[176] Sonuç olarak cahiliye devrindeki hul' uygulaması şu veya bu şekilde Kur'an ve Sünnet

173 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 49-50; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III. 321.
174 Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 308-311; Tirmizî, "Talâk" 10; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III. 317-320.
175 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 3; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III. 321.
176 Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII. 312-317.

tarafından tasvip edilmiş, ancak meselenin ahlâkî ve vicdânî boyutuna da dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber hul' yoluyla boşanmak isteyenlerin münafık kadınlar olduğuna işaret etmesinin yanında, durduk yere bu yolla boşanmak isteyen kadınlara cennetin kokusunun haram olduğunu belirtmiştir.[177]

İddet ve İhdâd

İbn Habîb cahiliye devrinde kadınların boşanma sonrasında iddet beklemediklerini belirtmiş, ayrıca kocalarının ölümünü müteakiben ilk birkaç ay içinde hamile olarak yeni evlilik yapıp sonraki kocalarının yatağında (nikâhı altında) doğum yapan kadınların isimlerini zikretmiştir.[178] Bu bilgiye istinaden denebilir ki İslam öncesi dönemde dul kadınların yeniden evlilik yapabilmeleri için iddet bekleme şartı yoktu. Dul kadın eski kocasından hamile ise doğurduğu çocuk yeni kocasının çocuğu sayılırdı. Kadın çocuğun eski kocasından olduğunu, ondan hamile kaldığını bilse dahi bu böyle olurdu. Mesela Sa'd b. Zeyd, Muaviye b. Ebî Bekr'den hamile kalan en-Nâkimiyye adlı bir kadınla evlenmiş ve Sa'sa adlı çocuğu Sad'ın nikâhı altında iken doğurmuştur. Sa'd ölünce öz oğulları Sa'sa'yı mirastan men etmişlerdir. İslam'ın ilk dönemlerinde de buna benzer uygulamalar olmuştur.[179]

Cahiliye devrinde boşanmış kadınlar için iddet söz konusu olmamakla birlikte kocası ölen kadınlar için yas tutma (ihdâd) âdeti vardı. Yas suresi bir yıldı. Kadın bu bir yıl içinde küçük bir odaya veya çadıra kapanıp en gösterişsiz elbiselerini giyer, yıkanmaz, koku sürünmez, saçlarını taramaz, safran gibi kokulu şeylerle boyalı elbise giymez, tırnaklarını kesmez, sürme çekmez, bu suretle tam bir matem havasına girerdi. Bir yılın sonunda eşek, koyun, kuş gibi bir hayvana dokunmak, eline bir tezek parçası alıp atmak gibi birtakım simgesel

177 Tirmizî, "Talâk" 11.
178 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338-340.
179 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 557.

davranışlarla yas süresinin sona erdiğini ilan eder ve böylece normal hayata dönerdi.[180]

Kur'an'da evliliği sona eren kadınların yeniden evlenebilmeleri için değişik durumlara göre beklemeleri gereken iddet süresinden ve bu süre zarfındaki bazı hak ve yükümlülüklerden ayrıntılı olarak bahsedilmiş;[181] fakat ihdâd/yas konusuna değinilmemiştir. Buna mukabil hadislerde Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının kocasından başka birinin vefatı üzerine üç günden fazla yas tutmasının helal olmadığı, ancak kocası için dört ay on gün yas tutabileceği bildirilmiştir. Yine bu konuyla ilgili bazı hadislerde kadının yas süresince sürme çekme, koku sürünme, ziynet takınma ve süslü elbiseler giyme gibi davranışlardan kaçınması gerektiği belirtilmiştir.[182] Kısaca Hz. Peygamber ihdâd konusunda cahiliye devrindeki uygulamayı büyük ölçüde tasvip etmiştir. Ayrıca sahabe ve tabiûndan ihdâdla ilgili çeşitli görüşler nakledilmiş, fıkıh kitaplarında da ihdâd esnasında kadınının neleri yapıp yapamayacağı hususunda detaylı bilgiler verilmiştir.

Özetle, İslam öncesi Arap toplumunda kocası ölen kadının bir yıl yas tutması hâkim bir gelenek olmakla birlikte boşanmış kadının iddet beklemesi gerekli görülmezdi. Daha önce de belirtildiği gibi hamile iken dul kalan ve kocasının ölümünden kısa bir süre sonra evlilik yapan kadının önceki kocasından

180 Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 403-404; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 557.

181 Bakara 2/234. ayetteki hükme göre kocası ölen kadın hamile değilse kamerî takvime göre dört ay on gün iddet beklemekle yükümlüdür. Boşanmış veya bir eksiklik sebebiyle nikâhı feshedilmiş kadınların beklemeleri gereken iddet hamile olup olmadıklarına ve bazı fizyolojik özelliklerine göre değişir. Hamile olanların iddeti doğumla sona erer. Hamile olmayıp hayız gören kadınlar Hanefiler ve Hanbelî mezhebindeki hâkim görüşe göre üç hayız süresince iddet bekler. Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirîlere göre bu durumdaki kadınların beklemeleri gereken süre üç temizlik müddetidir. Bu konudaki ihtilaf, "Boşanmış kadınlar üç kar' süresi beklesinler" (Bakara 2/228) mealindeki ayette geçen "kar'" kelimesinin ezdaddan olması, hem hayız hem temizlik anlamında kullanılmasıdır. Yaşının küçüklüğü sebebiyle hayız görmeyen veya yaşlılığı dolayısıyla hayızdan kesilmiş kadınların iddeti ise talâk, fesih veya tefrik tarihinden itibaren üç kamerî aydır (Talâk 65/4). İddet konusunda geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Acar, "İddet", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 466-471.

182 Buhârî, "Talâk" 46-49; Müslim, "Talâk" 58-67, Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 328-335.

doğuracağı çocuk kural olarak yeni kocanın nesebinde görülür, fakat bu durum ihtilaflara yol açardı. Kur'an'da kocalara hitaben, ölmeleri halinde geride bırakacakları eşleri için bir yıl süreyle evlerinden çıkarılmaksızın geçimlerinin sağlanması hususunda vasiyette bulunmaları tavsiye edilmiştir (Bakara 2/240). Bu hüküm cahiliye devrindeki ihdâd uygulamasıyla örtüşür niteliktedir. Nitekim birçok müfessir ayette belirtilen bir yıllık sürenin devrindeki ihdâd örfünün bir devamı olduğunu söylemiştir.[183] Ayrıca, klasik tefsir ve fıkıh kitaplarında Bakara 2/240. ayetteki süre ve nafaka vasiyetiyle ilgili hükmün yine aynı surenin 234. ayeti -ki nâsih olarak kabul edilen bu ayetin Mushaf tertibinde mensuh ayetten önce gelmesi dikkat çekicidir- ve mirasçılık konusunda yapılan düzenlemeyle (Nisâ 4/12) nesh edildiği de hâkim görüş olarak zikredilmiştir.

Nesep

Nesep, dar anlamda çocukla anne ve babası, geniş anlamda kişiyle usûlü (annesi-babası, nineleri-dedeleri) arasındaki soy bağını ifade eder. Cahiliye devrinde neseple ilgili temel prensip çocuğun babaya nisbet edilmesiydi. Arap toplumunun temelini aynı atadan gelmiş fertlerden oluşan aile teşkil ederdi. Bir Arabın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktı. Çünkü bu takdirde diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini bu çok çocuklu ve güçlü ailenin fertleri olarak kabul ederlerdi. Ailelerin bu şekilde birleşmesiyle çöl hayatının temelini oluşturan kabileler teşekkül ederdi. Asabiyet kabilenin ruhu idi ve Arap ancak kan bağına (nesep) dayalı bir idareyi tanırdı. Bazen nesep anneyle de başlayabilir, fakat aileden daima baba sorumlu olurdu. Akrabalık ilişkisi erkek akrabalar (asabe) yoluyla kurulurdu. Bu yönüyle eski Arap toplumu ataerkil bir yapıya sahipti. Corci Zeydan'ın ifadesiyle, "Araplarda asıl nesep asabiyeti sair medenî milletlerde oldu-

183 Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 118-119; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 236; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I. 279; İbn Âdil, *el-Lübâb*, IV. 242.

ğu gibi übüvvet, yani pedere intisaptan müteşekkil idi. Mamafih ümûmetin de (validelik tarafı) pek büyük bir ehemmiyeti vardı. Umumiyet itibariyle o devirde kadınlar yüksek bir mevkii tutkularından değil, mahza valide olmak haysiyetiyle alelekser evlenme yahut sıhriyet, asabiyet teşkiline büyük vesile teşkil ediyordu."[184]

Başta da işaret edildiği gibi cahiliye devrindeki Arapların dar anlamdaki neseple ilgili örfleri çocuğun babaya nisbet edilmesi prensibine dayanırdı. Bu sebeple, babaları bilinmeyen çocuklar "ibn ebîh" (babasının oğlu) klişesiyle babalarına nisbet edilirdi. Birçok erkekle birlikte olan kadının doğurduğu çocuk ya kadının ifadesi ya da kâifin tespiti üzerine babanın nesebine ilhak edilirdi.[185] İlhak edilen kimseye "deîy" denirdi. Bu kelime nesebi bozuk kimseleri nitelemenin yanında evlatlık manasında da kullanılırdı.[186] Deîy öz oğul gibi mirasçı kılınır, vefat ettiğinde de kendisini evlat edinen kişi ona varis olurdu.[187]

Nesebe ilhak etme (istilhak) kişinin, "Bu çocuğun öz babası benim" demesi veya çocuğun kendine ait olduğunu söylemesiyle gerçekleşirdi.[188] İlhak olunan kimse köle veya esir ise ilhak eden kimse onu "mevlâ" namıyla kendi nesebine dâhil ederdi. Cahiliye devrindeki meşhur istilhaklardan biri Benî Ümeyye'nin atası Ümeyye'nin Zekvan adlı kölesini kendi nesebine dâhil etmesidir. İslamî dönemdeki en meşhur istilhak

184 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV. 25.

185 Emevilerin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) de babası belli olmadığı için "Babasının oğlu Ziyad" diye anılmış, ancak Muaviye'nin birtakım kişilerin sözlerine/şahitliklerine istinaden onu kendi kardeşi kabul ettikten sonra "İbn Ebî Süfyân" (Ebû Süfyan'ın oğlu) ve/veya "İbn Ebî Muaviye" (Muaviye'nin babasının oğlu) diye anılmaya başlanmıştır. Rivayete göre Ziyâd, Ebû Süfyân'ın nesebine ilhak edildiğini bir mektupla Hz. Âişe'ye bildirmiş, fakat Hz. Âişe bunu kabul etmemiştir. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, III. 191-194; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV. 30-31; Neşet Çağatay, "Ziyâd b. Ebîh", *İA*, İstanbul 1993, XIII. 617-618.

186 Cahiliye devrinde bir kişinin babasından veya aşiretinden başkasına intisabı "di've" diye anılırdı. Bu gelenek İslamî dönemde yasaklanmıştır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 369.

187 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV. 31-32; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 358-360

188 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III. 236; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 558-559.

ise Emevîlerin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'in Ebû Süfyan'ın nesebine dâhil edilmesidir.[189]

Cahiliye devrinde kabileler arasında dostluk, dayanışma, himaye gibi amaçlarla yapılan ve hilf diye anılan ittifak yoluyla da nesebe ilhaklar olur ve bu suretle sunî/ca'lî bir nesep bağı (karâbet-i gayri sarîha) kurulurdu. Bu tarz hilfte bir kabileye sonradan katılanlar o kabile fertlerinin bütün haklarına sahip olurlar, fakat artık kabilelerinin adıyla değil sonradan katıldıklarının mevlâsı olarak anılırlardı. Araplar miraslarına konmak için kendilerine mensup mevalinin istilhakını arzu ederlerdi. Bazen mevali bu durumu fark eder ve istilhak teklifini kabule yanaşmazdı.[190] Cahiliye devrinde fertler arasında da hilf yapılırdı. Bu tür hilfte de halîf himayesine girdiği kişinin mevlâsı olarak anılırdı. Himayeci, himayesine aldığı kişiyi isterse kardeşliğe veya evlatlığa kabul edip nesebine dâhil ederdi.[191]

Diğer taraftan cahiliye devrinde efendileri/sahipleri ücret karşılığında cariyelere fuhuş yaptırır, onların kazandıkları paradan belli oranda pay (komisyon) alırlardı. Bu cariyeler zina ettikleri erkeklerden çocuk dünyaya getirdiklerinde, zina eden erkeklerden biri çocuğun kendine ait olduğunu iddia edince çocuğun nesebini ona katar ve bunu bir nevi nikâh sayarlardı. Ezvâc-ı tâhirattan Hz. Sevde'nin babası Zem'a b. Kays'ın da böyle bir cariyesi vardı. Bu cariye para karşılığında zina yapardı. Derken kadının hamile olduğu ortaya çıktı. Çocuğun Utbe b. Ebî Vakkas'a ait olduğu düşünülüyordu. Sonuçta Hz. Peygamber çocuğun nesebinin yatağa ait olduğunu bildirdi ve bu cahiliye örfünü ilga etti.[192]

189 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV. 30.

190 Mevâlî statüsü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV. 38-44; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 366-370.

191 Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 30. Daha geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, IV. 370-388.

192 Hattâbî, *Meâlimü's-Süneri*, III. 239. Meşhur sahâbî Sa'd b. Ebî Vakkas'ın kardeşi olan Utbe Uhud savaşında Hz. Peygamber'in dişini kıran kişidir. Kâfir olarak ölüp gitmeden önce kardeşi Sa'd'a, "Zem'a'nın cariyesinden doğacak çocuğu nesebine ilhak et" diye vasiyet etmiş, bu vasiyet üzerine Sa'd ilhak iddiasında bulununca Zem'a'nın oğlu Abd ona itiraz etmiştir. Hz. Peygamber bu ihtilafı, "Çocuk firaş sahibinindir" formülüyle çözmüş ve çocuğun Abd b. Zem'a'ya verilmesine hükmetmiştir. Azîmâbâdî. *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 365-366.

"Çocuk yatağa aittir." hükmü cariyeden doğan çocuğun efendiye ait olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle, cariyenin efendisi kimse çocuk da o kişiye aittir.[193] İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in, "İslam'da müsâ'ât yoktur (*lâ müsâ'âte fi'l-islâm*). Kim cahiliye döneminde zina etmişse, o çocuk kendi asabesine katılmıştır. Kim de zinadan doğan bir çocuğun kendine ait olduğunu iddia ederse [bilsin ki] çocuk da varis olamaz, kendisi de varis olunmaz." şeklindeki hadisi de "Çocuk yatağa aittir." hükmüyle aynı paraleldedir. Zira bu hadiste geçen müsâ'ât kelimesi zina anlamındadır. Bazı dilciler bu kelimeyi hür kadınlar için değil cariyeler için kullanmışlardır. Çünkü cariyeler efendileri için mesai/zina yaparlar ve bu yolla onlar adına para kazanırlardı. İslamî dönemde cariyeleri fuhuş sektöründe çalıştırma uygulaması yasaklandığı (Nûr 24/33) gibi müsâ'ât/zina yoluyla nesebin sübut bulması hükmü de kaldırıldı ve nesep efendiye ait kılındı.[194]

Mamafih nesep konusu İslam hukukunda birçok farklı görüşe konu olmuştur. Mesela nesep ikrarında bulunan kişilerin birden fazla olması durumunda İslam öncesi dönemde fizyonomik ve fizyolojik özelliklerinden hareketle insanlar arasındaki benzerlikleri tespit etmede (kıyâfe/kâiflik) uzman kişilerin bilirkişiliğine başvurma meselesi ihtilaflara yol açmıştır. Hanefîler ile İmâmiyye ve Zeydiyye fakihleri kıyâfenin cahiliye döneminde kaldığını, bu yolla hüküm vermenin zan ve tahmine dayandığını söylemişlerdir. Buna mukabil fukahanın çoğunluğu Hz. Peygamber'in bazı hadislerine atfen kıyâfenin İslam'da da geçerli olduğunu savunmuştur. İbn Kayyım'ın (ö. 750/1351) aktardığı bilgiye göre Hz. Peygamber'in, "Kadının doğurduğu çocuk şu şu özelliklerde olursa Hilal b. Ümeyye'den, yok eğer şu şu özelliklerde olursa Şerîk b. Semhâ'dandır." sözü ile Benî Müdlic kabilesine mensup bir kâifin Zeyd b. Hârise ile Üsame b. Zeyd'in ayaklarına bakıp "Üsame Zeyd'in oğludur." demesi ve Hz. Peygamber'in

193 İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, V. 427-428.
194 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III. 235; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 352-353.

bundan memnuniyet duyması kâiflik yoluyla nesep isbatının İslam'da meşru olduğuna delil teşkil eder.[195]

Sonuç olarak İslam cahiliye devrinin neseple ilgili hükümlerinin bir kısmını doğrudan ibka veya ıslah/tadil yoluyla ibka etmiş, bunun yanında zina mahsulü çocuğun nesebinin genetik babasına veya onu doğuran kadının istediği erkeğe nisbet edebilmesi, erkeğin meşru bir evlilik içinde doğmuş çocuğunun nesebini keyfi olarak reddedebilmesi gibi uygulamaları kaldırmıştır. Öte yandan kadın kölelerle başka kişilerin ancak nikâh akdiyle, efendilerinin ise birtakım hukuki sonuçlar doğuracak şekilde cinsel ilişki kurabilecekleri hükmü vazedilmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber Doğu Roma imparatorluğunun Mısır valisi Mukavkıs'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği hediyeler arasında yer alan Kıptî asıllı cariye Mâriye Hz. Peygamber'den İbrahim adlı bir çocuk dünyaya getirmesi üzerine azat olmuş, bir hadiste de, "Efendisinden çocuk dünyaya getiren her cariye efendisinin ölümünden sonra hür olur." ifadesine yer verilmiştir.[196] Bu hüküm yenilik kapsamında sayılabilir. Zira cahiliye devri Arap toplumunda efendilerinden çocuk dünyaya getiren cariyelerin "ümmü veled" namıyla diğer cariyelerden farklı bir statü kazandıklarına, efendilerinin ölümünden sonra hürriyetlerine kavuştuklarına dair bir bilgi mevcut değildir. Bu itibarla, ümmü veled statüsündeki cariyelerin ileride hürriyetlerinin kaybına sebep olacak satılma, hibe edilme, vasiyet olarak bırakılma gibi bir tasarrufa engel olunmasıyla ilgili uygulamanın Hz. Peygamber'in irşadıyla başladığını kabul etmek gerekir.[197]

Tebennî (Evlat Edinme)

İslam öncesi Arap toplumunda tebennî (evlat edinme) yaygın bir gelenekti. Nesebi başkasına ait olan kimseyi/çocuğu kendi evladı kabul etme anlamına gelen ve dolayısıyla aralarında usûl-furû ilişkisi bulunmayan kişiler arasında sunî ne-

195 İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, V. 418-420.
196 Bkz. İbn Mâce, "Itk" 2; Mâlik, "Itk" 6.
197 Hamza Aktan, "İstilâd", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 361.

sep oluşturmayı ifade eden tebennî cahiliyede çocuğun öz babasının veya vasisinin rızasıyla gerçekleşirdi. Öz baba çocuğunu evlatlık olarak verince onun üzerindeki tüm haklarından vazgeçerdi. Genelde evlat edinme işlemi ileride muhtemel bir anlaşmazlık çıkmaması için bir grup insanın tanıklığıyla gerçekleşirdi. Öte yandan tebennî miras, evlenme ve mahremiyetle ilgili sonuçlar doğururdu. Öncelikle evlat edinen kişi ile evlat edinilen kişi birbirine mirasçı olurdu. Çünkü evlatlık (deiy), kendisini evlat edinen ailenin bir ferdi olur ve o ailenin reisine atfen, "Filan oğlu filan" diye anılırdı.[198] Yine evlat edinen kişi, kendi öz evladında olduğu gibi, evlat edindiği kimsenin dul kalan eşiyle hiçbir şekilde evlenemezdi. Evlatlık da evlat edinen kişinin kızını, kız kardeşini, halasını, teyzesini kendisine eş olarak alamazdı. Kısaca baba-oğul arasındaki bütün hukuki işlemler evlat edinen kişi ile evlatlığı arasında aynen geçerli olurdu.[199]

Tebennî geleneği İslam'ın ilk yıllarında da (Mekke dönemi) sürdürülmüş, fakat Medine döneminde nazil olan Ahzâb suresindeki ayetlerle bu gelenek ilga edilmiştir. İlgili ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: Allah hiçbir insan için bir sinede iki kalp [tek bedende iki ayrı kişilik ve iki ayrı kimlik] yaratmamıştır. Dolayısıyla Allah, analarınıza benzeterek kendinize haram kıldığınız eşlerinizi sizin gerçek analarınız yerine koymamış, aynı şekilde evlatlıklarınızı da öz evlatlarınız saymamıştır. Bunlar [yani eşlerinize "Sen bana anam gibi haramsın." demeniz, evlatlıklarınıza "oğlum" diye hitap etmeniz], dillerinizde dolaşan boş laflardan ibarettir. Oysa Allah mutlak doğru olanı söyler ve böylece size neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterir. Evlatlıklarınızı bundan böyle kendi öz babalarının adlarıyla çağırın. Zira Allah nezdinde en doğru olan budur. Şayet onların öz babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, bu durumda da onlar [sizin evlatlarınız değil] din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Bu konuda yanılırsanız, [yani farkında olmaksızın onlara "oğlum, kızım" diye hitap ederse-

198 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 559.

199 H. İbrahim Acar, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006), s. 100.

niz] günah işlemiş olmazsınız; fakat bunu bilinçli ve kasıtlı yapmanız hâlinde günaha girmiş olursunuz. Bilin ki Allah çok affedici, çok merhametlidir![200]

Bu ayetlerdeki hükümler mucibince evlatlığın nesebi evlat edinen kişiye bağlanamaz. Ayrıca, aralarında mahremiyet ve mirasçılık ilişkisi de doğmaz. Nitekim Hz. Peygamber eski evlatlığı Zeyd b. Harise'nin boşadığı Zeyneb'le evlenmiş ve böylece evlatlık kurumunun bütün sonuçlarıyla geçerliliğini yitirdiğini göstermiştir. Bu tür bir uygulamanın cahiliye âdetinin etkisiyle yadırganabileceği veya istismar edilebileceği ihtimali karşısında, "*Muhammed sizin erkeklerinizden herhangi birinin babası değildir.*" (Ahzâb 33/40) mealindeki ayet nazil olmuştur.[201] Mamafih, Ahzâb 33/4. ayette bilerek ve isteyerek bir kişiyi öz babasına değil de kendisini evlat edinen kişiye nispetle çağırmanın günah olduğu açıkça belirtildiği halde bazı sahabiler tebennî nesebiyle çağrılagelmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) ayetteki sarih hükümle bağdaşmayan bu durumu şöyle izah etmiştir:

> Yasak hükmü Mikdad b. Amr gibi kendisini evlat edinen kişiye nispetle çağrılması/tanınması şöhret bulmuş kimseler için cari değildir. Mikdad çoğunlukla tebennî nesebiyle maruftu. Hatta bütün herkes tarafından Mikdad b. Esved diye tanınırdı. Esved b. Abdiyeğûs adlı kişi cahiliye döneminde onu evlatlık edinmiş ve bu kimlikle meşhur olmuştur. Bu ayet nazil olunca Mikdad, "Ben Amr'ın oğluyum." demiş ve fakat yine "Esved'in oğlu" diye anılagelmiştir. Onu Mikdad b. Esved diye çağıran/anan kimseler bunu bilerek yapmış olsalar dahi geçmiş nesillerden söz konusu kimseleri günahkâr sayan herhangi biri çıkmamıştır. Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim'in durumu da aynı şekildedir. Zira Salim de [ayetin nüzulünden sonra öz babasına değil] Ebû Huzeyfe'ye nisbet edilerek çağrılıyordu. Bunların dışında evlat edinilip öz babasından başkasına nisbet edilen ve tebennî nesebiyle ünlenen kimseler de aynı kategoridedir. Ancak Zeyd b. Hârise'nin durumu farklıdır. Onun, "Zeyd b. Muhammed" diye anılması caiz değildir. Bir kimse onu bu şekilde anarsa,

200 Ahzâb, 33/4-5.
201 M. Akif Aydın, "Evlat Edinme", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 528.

Allah'ın *ve-lâkin mâ teammedet kulûbukum* ayetinin mucibince günah işlemiş olur. Vallâhu a'lem.[202]

Bu yorum ilgili ayetlerdeki yasağın gerek sahabe dönemindeki uygulamada gerek bazı müfessirler nazarında kişiye (Zeyd b. Hârise'ye) özel bir hüküm gibi algılandığına işaret etmektedir. Buradan hareketle denebilir ki cahiliye devrindeki evlatlık kurumu bahis konusu ayetin nüzulünden sonra da tamamen ortadan kalkmamıştır. Hatta Hz. Peygamber döneminde süt emzirme yoluyla hısımlık oluşturulması ve böylece -tabir caizse- ilgili ayetteki yasak hükmünün arkasından dolanılması tarzında uygulamalar da olmuştur. Şöyle ki radâ bahsiyle ilgili meşhur bir hadisteki ifadelere göre Sehle bint Süheyl Hz. Peygamber'e gelerek daha önce evlatlığı olan Sâlim'i (Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim) oğlu gibi gördüğünü, ancak evlat edinmenin yasaklanması hükmünden sonra, buluğ çağını geçmiş olan Sâlim'le tek odalı bir evde beraber kalmalarının sıkıntı oluşturduğunu söylemiş, Hz. Peygamber de onu emzirmesini, böylece aralarında evlilik engeli teşkil eden süt hısımlığı oluşacağını belirtmiştir.[203] Hz. Âişe bu nebevî tavsiyeyi genel geçer bir hüküm olarak yorumlamış, fakat İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu bunun özel bir izin olduğu fikrini benimsemiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi bazı âlimler ise Sâlim'in durumunda olan herkesin bu ruhsatla amel edebileceğini söylemişlerdir.[204]

Miras ve Vasiyet

İslam öncesi Arap toplumunda miras hukuku iki ana unsura dayanırdı. Bunlardan ilki nesep, ikincisi muahede (ant-

202 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 80.

203 Mâlik, "Radâ" 12; Müslim, "Radâ", 26-31. Bazı âlimler bu emzirmenin keyfiyetiyle ilgili ilginç görüşler zikretmişlerdir. Buna göre Sehle bint Süheyl, Sâlim'i bildik şekilde emzirmemiş, muhtemelen sütünü bir kaba sağmış, Sâlim de bu kaptan içmiştir. Bu yorumu "güzel" addeden Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre ihtiyaçtan/zorunluluktan dolayı Sâlim'in Sehle'yi memesinden emmesinin kişiye özel muafiyet hükmünde görülmüş olması da mümkün ve muhtemeldir. Bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, X. 31.

204 İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakki'în*, Beyrut 1973, IV. 347.

laşma) idi. Nesep yoluyla verasette kadınlar ve küçük çocuklar mirastan mahrum bırakılırdı. Miras sadece eli silah tutan ve ganimet toplayan büyük erkeklere ait bir hak olarak telakki edilirdi. Antlaşma yoluyla veraset ise iki şekilde olurdu. Birinci hilf, ikincisi tebennî. Hilf usulünde, bir kişi diğerine, "Kanım senin kanın; canım senin canın. Sen bana varis olursun, ben de sana. Yine sen bana sahip çıkarsın ben de sana." der ve böylece aralarında ittifak tesis edilmiş olurdu. Buna göre hangisi diğerinden önce ölürse, sağ kalan, ölünün malından daha önce belirlenmiş payı alma hakkına sahip olurdu. Tebennî (evlat edinme) usulünde ise bir kimse başkasının oğlunu evlat edinirdi. Böylece çocuk öz babasının değil, kendisini evlat edinen kişinin oğlu olarak anılır ve aynı zamanda o kişinin varisi olurdu.[205]

Diğer taraftan verasette nesep esas itibariyle baba tarafından gelen erkek akraba ile erkek çocukları (asabe) ifade ederdi. Ölen kişinin büyük oğlu miras paylaşımında ilk sırada yer alırdı. Büyük olmanın ölçütü ise ata binme, kılıç kullanma, yani savaşma gücüne sahip olmaktı.[206] Bu vasıfta oğul bulunmadığında miras babaya, sonra dedeye intikal ederdi. Daha sonra sırasıyla erkek kardeş veya çocukları, amca veya çocukları gibi hısımlara intikal ederdi. İslam öncesi dönemin örfî miras hukukunda asabenin bu müstesna konumu esas itibariyle İslamî dönemde de muhafaza edilmiştir.[207] Daha açıkçası, fıkıh kitaplarında, "tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli pay sahibi mirasçılarla beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçı" şeklinde tarif edilen asabe vasfı İslam'da da verasetin en kuvvetli sebebi olarak kabul edilmiştir. Çünkü asabe vasfını taşıyan mirasçı tek başına kaldığı zaman bütün mirası alabilirken, derece itibariyle başta bulunan ashâbü'l-ferâiz mirasçıları bu vasıflarıyla mirasın tamamını alamamaktadır. Bunun yanında, İslam miras hukukundaki sebebî asabelik vasfı da cahiliye dönemiyle paralellik arz etmektedir. Şöyle ki bu kısma gi-

205 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 165.
206 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 562.
207 Joseph Schacht, "Miras", *İA*, İstanbul 1993, VIII. 354.

ren asabe miras bırakan şahsa (ölüye) kan bağı ve nesep ile değil azatlık sebebiyle bağlıdır. Bu durumda köleyi azat eden erkek veya kadın (mevla) eski kölesinin asabe veya ashâbü'l-ferâiz nevinden varislerinin bulunmaması halinde ona sebebî asabelik ile varis olur.[208]

Asabenin konumundan anlaşılmış olacağı gibi cahiliye devrindeki miras hukuku ataerkil bir yapıya sahipti. Buna göre erkek olmak, silah taşıma ve savaşma kudretine sahip bulunmak mirasçı olmanın en temel şartları arasında yer alırdı. Küçük evlat ile amcası bir arada bulunduğunda, miras amcanın olur, dolayısıyla küçük çocuk babasının mirasından pay alamazdı. Başta da belirtildiği gibi nesep bağı mirasta son derece önemli olmasına rağmen kız evlatlar ve kadınlar, "At binip kılıç kuşanmayan, ganimet topla(ya)mayan kimseler mirasçı olamaz." şeklinde bir gerekçeyle mirastan mahrum bırakılırdı.[209]

Cahiliye devrindeki bu anlayış İslam'ın ilk yıllarında da varlığını korumuştur. Rivayete göre ensardan Evs b. Mâlik ölünce amcaoğulları Suveyd ve Arfece mirasın tamamını almış, Evs'in karısı Ümmü Kücce ve üç kızını mağdur bırakmıştır. Bunun üzerine Evs'in hanımı Hz. Peygamber'e başvurmuş, Nisâ suresindeki miras ayetlerinin nüzulüyle bu mağduriyet ortadan kaldırılmıştır.[210] Uhud savaşında şehit düşen Sa'd b. Rebî'nin karısı ve iki kızı da miras konusunda mağdur edilmiş, Sa'd'ın erkek kardeşinin tüm mirası alması üzerine dul kadın Hz. Peygamber'e gelip durumu anlatmış, Hz. Peygamber, "Evine dön; muhtemelen Allah bu konuda bir hüküm bildirecektir." diye karşılık vermiştir. Bir süre sonra kadın yine gelip ağlamış ve bunun üzerine miras ayetleri nazil olmuştur. Ayetlerin nüzulünü müteakiben Hz. Peygamber Sad'ın kardeşini çağırıp, "Sad'ın iki kızına üçte iki, analarına sekizde bir pay ver. Geri kalan da senin." demiştir. Atâ'ya göre

208 Hayreddin Karaman, "Asabe", *DİA*, İstanbul 1991, III. 453.
209 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324.
210 Bu rivayetin farklı varyantlarında isimler farklı, fakat hadisenin özü aynıdır. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I. 358-359; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 617; Sa'lebî, *el-Keşf*, II. 240.

İslam'da ilk miras taksimi budur.[211] Taberî'nin naklettiği bir rivayete göre miras paylarıyla ilgili hükmü düzenleyen ayetler nazil olduktan sonra bazı erkek sahabiler kadınlar ve kızlara mirastan pay verilmesinden duydukları memnuniyetsizliği dile getirmişlerdir.[212]

Nikâh-ı makt meselesinden hatırlanacağı gibi, cahiliye devrinde kadınların mirasçı olmak bir yana bizzat kendilerinin mirasa konu teşkil etmesi söz konusu olmakla birlikte asil ailelere mensup kimi kadınların ölen kocalarının veya akrabalarının terekesinden pay aldıklarına dair rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu rivayetler kadınların mirastan mahrum bırakılmasının tüm kabilelere teşmil edilecek bir uygulama olmadığını, bilakis uygulamanın kabileden kabileye farklılaştığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.[213] Kadınlara mirastan pay vermemenin Medine'de cari olduğu, Mekke'deki kadınların ise az-çok miras aldıkları yönündeki tespitler de bu tezi doğrulamaktadır.[214] Ayrıca, cahiliye devrinde Zülmecâsid el-Yeşkûrî diye anılan Âmir b. Cüşem b. Hubeyb adlı kişinin kız çocuklarına bir, erkek çocuklarına iki pay verdiği belirtilmiştir. Nisâ 4/11. ayetteki *yûsîkümüllâhu fî evlâdiküm li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn* hükmü de bu uygulamaya muvafık/mutabık şekilde nazil olmuştur.[215] Gerek miras konusuyla ilgili bu bilgiler, gerek bazı kadınların talâk hususunda hak ve yetki sahibi olduklarına ilişkin veriler dikkate alındığında İslam öncesi Mekke'de kadının sosyal statüsünün Medine'ye göre daha iyi seviyede olduğunu, Medine'deki görece kötü seviyenin ise Yahudi etkisinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Bu kısa istitrattan sonra asıl konuya dönersek, cahiliye devrinde kölelerin mirastan pay alma hakları yoktu. Tam tersine köleler eşya (mütekavvim mal) olarak telakki edildi-

211 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 165.
212 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 616-617.
213 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 562-563
214 Maxime Rodinson, *Hz. Muhammed*, cev. Atilla Tokatlı, İstanbul 1968, s. 229.
215 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 565.

ği için, bizzat kendileri mirasa konu olurdu. Bununla birlikte mirasçı bırakmadan ölen azatlı kölenin eski efendisi bu kölenin bıraktığı malları tevarüs eder; efendi mirasçı bırakmadan vefat ettiğinde de azatlı köle mirasçı olurdu.[216] Araplarda kölelerle ilgili "sâibe" uygulaması da vardı. Bu uygulamaya göre efendisi köleye, "Senin üzerinde hiç kimsenin vela hakkı yoktur." veya "Sen sâibesin." yahut "Seni sâibe olarak azat ettim." veyahut "Artık saibe olarak hürsün." derdi. Bu köle ölür ve geriye mal bırakırsa malına mirasçı olunamazdı.[217] Çünkü sâibe işleminin neticesinde azat eden kişinin o köle üzerinde efendilik/sahiplik hakkı kalmazdı. Bu uygulama cahiliye devrinde, deveyi serbest bırakmak suretiyle haram/dokunulmaz kılma örfüyle paralellik arz ederdi. Bu örfe göre Araplar hastalıktan şifa bulmak, uzun bir yolculuktan selametle dönmek, savaşta galip gelmek veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilahları ve putları uğruna bir deve salıverir, bunu sâibe diye isimlendirirlerdi. Sâibe olan devenin sağılması, tüyünün kırkılması, sırtına binilmesi yahut yük yüklenmesi yasaktı. Bu vasıftaki hayvanın sütünü yalnızca kendi yavruları veya yolcular içebilirdi.[218]

Vasiyet konusuna gelince, cahiliye devrindeki hukukta vasiyet de mevcuttu. Buna göre bir kişi malının tümünü bir başkasına vasiyet edebilirdi. Vasiyette herhangi bir miktar tahdidi yoktu. Kişi malıyla ilgili olarak istediğine istediği kadar vasiyette bulunabilirdi. Çünkü vasiyet eden kişi malının tek sahibiydi, tabiatıyla dilediği gibi tasarrufta bulunabilirdi. Ancak bu durum bir taraftan varislerin mağdur edilmesi, diğer taraftan da hak sahibi olmayanların mirasa ortak olması gibi menfi sonuçlar doğururdu.[219]

Kur'an ve Sünnet'teki hükümler incelendiğinde cahiliye devrine ait miras uygulamalarından birçoğunun ibka edildiği görülür. Hatta İslam teşrii tarihiyle ilgili bilgilerden hareketle

216 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 567; Schacht, "Miras", *İA*, VIII. 354.
217 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 567-568.
218 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I. 322; İbn Adil, *el-Lübâb*, VII. 553.
219 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 561-562.

Mekke döneminde mirasla ilgili hukukî bir düzenleme yapılmadığını, hicrete kadar Arapların örfî hukukunun uygulandığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim bunu söyleyen müfessirler de vardır. Hatta bazı âlimler bir adım daha ileri giderek, [Ey Müminler!] *Biz gerek ana-babaya gerek akrabalara, miras bıraktıkları mallar hususunda vârisler belirledik.*[220] [Evlat ve kardeş edinme, diyet/tazminat ve miras sözleşmesi gibi] *bir anlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin.* [Unutmayın ki] *Allah her şeye şahittir.*" mealindeki Nisâ 4/33. ayetle Kur'an'ın cahiliye devrindeki miras hukukunu sabitlediğini söylemişlerdir.[221]

Cahiliye devrinde hilf ittifakına dayalı miras hukuku da benzer bir uygulamayla İslam hukukunda kendine yer edinmiştir. Zira Hz. Peygamber hicretten sonra muhacirlerle Ensar arasında bir tür hilf şeklinde kardeşlik (muâhât) bağı kurmuş[222] ve bu uygulama mucibince ensar ile muhacirler birbirlerine mirasçı olmuştur. Hatta ensardan Sa'd b. Rebî muâhât mucibince Abdurrahman b. Avf'a, "Bak, bu iki karımdan hangisi hoşuna gidiyorsa, söyle onu boşayayım; sonra onunla evlen." teklifinde bulunmuştur.[223] Muâhât yoluyla mirasçılık bir yoruma göre Enfal 8/75 ve Ahzâb 33/6. ayetlerle ilga edilmiştir. Daha açıkçası İslam hukukçularının çoğuna göre cahiliye devrindeki hilf yoluyla mirasçı olma geleneği İslam'da nesh edilmiştir. Hanefilere göre ise muvâlât/velâ akdiyle mirasçılık bazı kayıtlarla İslam'da da tecviz edilmiştir. Bu itibarla, Nisâ 4/33. ayetteki hüküm mensuh değildir. Dolayısıyla şartlarına uygun miras ve diyet/tazminat sözleşmesi (muvâlât akdi) geçerlidir.[224]

220 Bu ayetteki *mimmâ tereke* ifadesi *ve-li külli* lafzının sıfatı olarak da kabul edilebilir ve bu takdirde mana, "Biz, ana-babanın ve yakın akrabaların miras bıraktıkları/bırakacakları her mal için vârisler belirledik" şeklinde olur. Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1993, III. 247.

221 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 165.

222 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 554-555.

223 Buhârî, "Buyû'" 1; "Menâkıbu'l-Ensâr" 3; Tirmizî, "Bir" 22; Nesâî, "Nikâh" 84.

224 Hanefilerin içtihadına göre mevle'l-muvâlât mirasçılar arasında yer alır ve ashâbü'l-feraiz, asabe, mevle'l-itâka ve zevi'l-erhamın ardından varis olur. Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 145-148; Merğînânî, *el-Hidâye*, III. 271-275.

Diğer taraftan azatlı köle ile efendisinin birbirine varis olma hükmü de İslam teşriinde cahiliye devrindeki uygulamaya benzer şekilde düzenlenmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber mirasçı bırakmadan ölen bir kişinin mirasını azatlı kölesine vermiştir. İbn Ömer'den nakledilen bir hadise göre ise Hz. Peygamber, "Bir kimse köleyi azat eder ve o kölenin malı bulunursa, efendisi başka bir şart koşmadıkça o mal efendisine ait olur." demiştir.[225] Buna mukabil Hz. Peygamber azatlı kölelerle ilgili velâ hakkının satılmasını veya hibe edilmesini yasaklamış,[226] cahiliye devrindeki sâibe uygulaması, yani bir kölenin velâ hakkı hiç kimseye ait olmamak üzere azat edilmesi de Hz. Peygamber tarafından tasvip edilmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber velâ bağını nesep bağı mesabesinde görmüştür. Nesep bağı kopmadığına göre velâ bağı da kopmaz. Buna karşılık "İslam'da sâibe yoktur." hadisindeki nefy hükmünü mekruha hamlederek, "sâibe" uygulamasının caiz olduğunu söyleyen âlimler de olmuştur.[227] İslam teşriinde tebennî (evlat edinme) yoluyla mirasçılık da ilga edilmiştir. Çünkü evlatlık kurumu kaldırılınca bununla ilgili miras hükmü de kalkmıştır.[228]

Vasiyete gelince, İslam teşriinde vasiyet tasvip edilmiş ve hatta müfessirlerin çoğunluğuna göre, "[Ey Müminler!] *Size şu da farz kılındı: İçinizden biri ölüm döşeğine düşerse ve geride bırakacağı bir malı da varsa, ana-babasına, akrabasına örf ve teamüle uygun şekilde vasiyette bulunmalıdır. Bu, Allah'a itaatsizlikten sakınanlar için ifası zorunlu bir mükellefiyettir.*" mealindeki Bakara 2/180. ayetle vacip/farz kılınmıştır. Daha önce bahsi geçtiği gibi, cahiliye devrindeki miras taksimine göre ölenin (büyük) erkek çocukları varsa bütün mirası onlar alırdı. Erkek çocuğu olmayanın malı ise yakından uzağa doğru diğer erkek akrabaya (asabe) kalırdı. Bazen vasiyet yoluyla çocuklara, akrabaya ve arkadaşlara mal bırakıldığı da olurdu. Bu ayet cahiliyedeki uygulamadan farklı olarak baş-

225 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, IV. 72-73.
226 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, IV. 96.
227 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 246-247.
228 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 567.

ta ana-baba olmak üzere kadın-erkek ayrımı yapmadan bütün akrabaya vasiyet etmeyi zorunlu kılmıştır. Miras ayetlerinin (Nisâ 4/11-12) nazil olmasından sonra varisler ve payları belirlenmiş, pay sahibi olmayan akrabalar için vasiyet hükmü geçerliliğini korumuştur. Pay sahipleri (ashâb-ı ferâiz) ise hem ilgili ayetler hem de "Varise vasiyet yoktur." hadisiyle[229] vasiyet hükmünün dışında tutulmuştur.[230]

Sonuç olarak İslam miras hukukuna ilişkin ilk düzenlemeler Medine'ye hicretten sonra başlamış ve bu süreçte ilkin Ensar'la muhacirler arasında Hz. Peygamber tarafından tesis edilen kardeşlik (muâhât) mirasçılık sebebi kabul edilmiş, ayrıca bir yoruma göre Enfal 8/72. ayetle Mekkeli Müslümanların birbirlerine mirasçı olabilmeleri için hicret etme şartı getirilmiştir. Daha sonra başta ana-baba olmak üzere kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın akrabaya vasiyet etmenin gerekliliğine dair hüküm gelmiştir (Bakara 2/180). Diğer taraftan ağırlıklı yoruma göre Enfal 8/75 ve Ahzab 33/6. ayetlerde, akrabalık bağı bulunanların mirasçılık hususunda diğer mümin ve muhacirlerden önce geldiği hükmü vazedilmiştir. Bu arada miras payları belirtilmeksizin kadınların da mirasçı olacağı bildirilmiş; miras taksiminde hazır bulunan, fakat varis olmayan yakınlar, yetimler ve yoksulların gönlünün alınması tavsiye edilmiştir (Nisâ 4/7-8). Nihayet mirasçılar ve payları hakkında ayrıntılı açıklama içeren Nisâ 11-12. ayetler, daha sonra da çocuksuz vefat eden kimseye (kelâle) kimlerin mirasçı olacağını belirten Nisâ 4/176. ayet nazil olmuştur.[231] Bütün bu hükümlerin yanı sıra cahiliye devrindeki örfi hukuk sistemine ait birçok uygulama ıslah/tadil yoluyla İslam teşriinde korunmuştur.

229 Ebû Dâvûd, "Vasâyâ" 6; Tirmizî, "Vasâyâ" 5; Nesâî, "Vasâyâ" 5; İbn Mâce, "Vasâyâ" 6.

230 Vasiyet ayetindeki hükmün mahiyeti ve mensuh olup olmadığı hususunda farklı görüş ve yorumlar mevcuttur. Bizim tercih ettiğimiz yorum Hasen el-Basrî, Mesrûk, Tâvûs, Dahhâk, Müslim b. Yesâr, Taberî, İbn Hazm gibi âlimlerce savunulan görüş doğrultusundadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdüsselâm Arı, "Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34 (2008), s. 256-260.

231 Hamza Aktan, "Miras", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 143.

Değerlendirme ve Sonuç

Beşerî imkânların elverdiği ölçüde azami nesnellik kaygısı taşıyan, dolayısıyla kendini paranteze almak gerektiği inancına dayanan bir tefsir faaliyeti söz konusu olduğunda cahiliye devri kültürüne kayıtsız kalmak mümkün değildir. Nitekim erken dönemlere ait tefsir literatüründeki rivayet malzemesi incelendiğinde, sözgelimi Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı gözden geçirildiğinde cahiliye kültürüne atıfların tefsirde önemli bir yer tuttuğuna şahit olunur. Buna mukabil geç dönemlere ait literatürde bu atıfların nisbeten azaldığı ve ağırlıklı olarak zem vesilesiyle kullanıldığı fark edilir. Modern döneme gelindiğinde ise Kur'an ile cahiliye kültürü arasındaki ilişkinin tamamen menfi bağlamda kurgulandığı görülür.

Modern dönem İslam dünyasında tefsir, dinî ahkâmın kaynağının Kur'an'a indirgenmesi yönündeki kökenci söylemin güç kazanması ve bununla ilintili olarak Kur'an mesajını çağın idrakine sunmak için onu bugün inmiş gibi okumak gerektiği kanaatinin yaygınlık kazanması sürecinde paradigmatik bir değişime uğramıştır. Bu değişim çerçevesinde, Menar tefsirinin mukaddimesinde sarahaten ifade edildiği gibi, genelde klasik tefsir anlayışı, özelde bu anlayışın büyük önem atfettiği rivayet temelli bilgi malzemesi deyim yerindeyse itibarsızlaştırılmış, hatta esbâb-ı nüzul rivayetleri üzerinden Kur'an'ın nüzul tarihiyle ilişkisini kurmak onu tarihe gömmekle eşdeğer sayılmış; buna mukabil kimi zaman Batı karşısında mağlubiyetin derin travmasını yaşayarak, kimi zaman da siyasi idealizmin ve popülizmin cazibesine kapılarak Kur'an'ı demokrasi, laiklik, devlet nizamı, sosyalizm, toplumsal cinsiyet, kadın hakları, modern bilim ve teknoloji gibi güncel/aktüel sorunlar hakkında konuşturmak onun mesajını bugüne taşımak şeklinde algılanmıştır.

Kur'an tefsirinde ana istikamet ve hedefin bu şekilde tayin edildiği modern dönem 19. yüzyıla denk düşmektedir. Bu yüzyıl bir yandan İslam dünyasının Batı karşısında mağlubiyet gerçeğiyle çok dramatik şekilde yüzleştiği, diğer yandan da tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirme ara-

yışlarının zuhur ettiği bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Çok boyutlu ve sistematik olarak 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında bilhassa Hint alt kıtası ve Mısır coğrafyasında eşzamanlı olarak ortaya çıkan ıslah, tecdit, teceddüt projeleri incelendiğinde, İslam dünyasındaki çöküşle ilgili faturanın hemen tamamıyla tarihten tevarüs edilen din telakkisine (geleneğe) kesildiği görülür. Buna göre dinî gelenek kelimenin tam anlamıyla bir ayak bağıdır; modern dönemde İslam dünyasına yeni bir sayfa açmak için bu bağdan kurtulmak gerekir. Bunun için de İslam tek ve en sahih kaynağı olan Kur'an ekseninde yeniden inşa edilmelidir.

Ne var ki Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve tilmizleri tarafından kimi zaman uç noktalarda savunulan, Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimlerce daha ılımlı/itidalli bir kalıba sokulan bu anlayış ilmî olmaktan ziyade ideolojiktir. Bu ideolojinin adı ise genellikle Cemaleddin Efgânî ile başlatılan İslamcılıktır. Mehmet Akif Ersoy'un, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" dizelerinde ifadesini bulan İslamcı tefsir anlayışında tarih ve gelenek hem Kur'an'ın cihanşumül oluşuyla bağdaşmayan, hem de İslam'ı çağın idrakine söyletme imkânlarını azaltan unsurlar olarak algılanmış, dolayısıyla tefsirde istimaline sıcak bakılmamıştır. 20. yüzyıl boyunca genel manada İslamcılıktan (Pan-İslamizm) lokal ve yerel siyasal İslamcılıklara evrilen ve dil/söylem düzeyinde sekteryan bir hüviyet kazanan bu eğilim, İslam'ın ideal bir toplumsal nizam/düzen tesis etme imkânlarını dramatik/çarpıcı bir şekilde ortaya koyabilmek için, onun zuhur ettiği tarihsel-kültürel vasatı insanlığın tarihteki en karanlık çağı olarak tasvir etme yoluna gitmiştir. Bu romantik ve ideolojik tasvire göre İslam bu karanlık çağı bütünüyle lağvedip tarihe gömmüş, dolayısıyla cahiliyenin topyekûn ilga belgesi olarak algılanan Kur'an da insanlığa yepyeni mesajlar sunmuştur.

Bu söylemin türevlerine Kur'an ve tarihsellik tartışmalarında da rastlamak mümkündür. Zira bu tartışmalarda tarihüstülük -galat-ı meşhurla evrensellik- iddiasını savunan taraf

ya Kur'an'ın kendi nüzul tarihiyle ilişkisinin en müşahhas ve en çarpıcı delilleri mesabesinde olan birçok ayetteki ahkâmı, sözgelimi kölelik ve cariyelik gibi konularla ilgili ayetleri göz önüne getirmekten istinkâf etmekte, hatta kimi zaman Nisâ 4/25, Talâk 65/4 gibi ayetler gündeme gelmese diye içten içe dua etmekte ya da bu ayetleri on beş asırlık tefsir mirasını yok sayarak büyük ölçüde savunmacı ve tarziye verici bir üslupla modern duruma uyarlama gayreti içine girmektedir. Bu noktada, siyasal İslamcılığın radikal kanadı ise hiçbir ilmî ölçüte riayet etmeksizin, İslam adına ne söylemek istiyorsa Kur'an'a onu söyletmekte ve bunu yaparken de oldukça sekteryan ve sloganik bir dil kullanmaktadır.

Diğer taraftan İlahiyat çevrelerindeki hâkim eğilim Kur'an'la nüzul tarihi arasında doğrudan ve olumlu ilişki kurulmasını heretik bir yaklaşım olarak algılamaktadır. Fakat ne tuhaftır ki bu hâkim eğilim, tarihselci ve/veya modernist diye nitelendirdiği tarafa karşı kendisini gelenekten yana konumlandırmasına rağmen Kur'an'ı anlayıp yorumlamada geleneğe sadakatten ziyade modern verili durumun genel kabullerini dikkate almakta, Kur'an'ın söylediklerileyle modern dönemin hâkim değer yargıları arasında mübayenet söz konusu olduğunda, adeta modernite ye yaranmaya çalışırcasına Kur'an'ı modern durumun lehine yorumlamaya çalışmakta, bunu da İslam'ın ve Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu göstermek adına yapmaktadır.

Tarih-üstücü söylem açısından bakıldığında, bir yandan cahiliyeyi külliyen karanlık çağ olarak tasvir etmek, diğer yandan da bu çalışmadaki bilgilerle yüzleşmek deyim yerindeyse korkulu bir rüyadır. Bu yüzden, anılan söylem korkulu rüya görmemek için çok kere uyanık yatmayı yeğlemektedir. Oysa ideolojik ön kabuller paranteze alındığında, İslam'ın yüceliğini ispatın cahiliyeyi zemmetmekle kaim olmadığı, üstelik buna hiç ihtiyaç bulunmadığı gerçeği bütün çıplaklığıyla kendini göstermektedir. Kaldı ki cahiliye denen çağ, bu çalışmada sunulan verilerin de belgelediği üzere külliyen karanlık bir çağ değildir. Bilakis bu çağda Hz. İbrahim ve Hz.

İsmail'den tevarüs edilen tevhid ve haniflik güçlü bir şekilde varlığını muhafaza etmektedir. Kur'an bu hak dine muhalif inanç ve uygulamaları ortadan kaldırıp tevhid ve İslam binasını aslî hüviyetine kavuşturmak için gelmiştir. Bu yüzden de ahvâl-i şahsiyye hukukunda görüldüğü üzere, tevhid ve İslam ahlakına aykırı olmayan bütün uygulamaları ibka etmiştir.

Son olarak, en başta belirttiğimiz şu hususu bir kez daha vurgulamak gerekir: Kur'an'ın cahiliye dönemine yönelik ifadeleri genelleme yapmaya elverişli değildir. Aynı hüküm bu çalışmada sunulan bilgiler için de geçerlidir. Daha açıkçası, "Cahiliye devrinde evlilik şöyle, boşanma böyleydi." şeklindeki ifadeler, fıkıh usûlünün terminolojisiyle söylersek, tahsise uğramış âmm lafızlar gibi değerlendirilmeli, dolayısıyla cahiliye devrindeki ahvâl-i şahsiyye hukukuyla ilgili her uygulamanın istisnalarının mevcut olma keyfiyeti gözden uzak tutulmamalıdır.

KLASİK TEFSİR LİTERATÜRÜNDE KADIN İMGESİ

Giriş

Bu yazıda, kadınla ilgili olarak yaratılıştan başlamak üzere eksiklik ve fitne söylemi, tesettür ve teberrüc, zevcelik ve annelik, kamu görevi, şahitlik, miras gibi belli başlı konular ele alınacak ve bütün bu konularda temel bilgi kaynağı olarak klasik tefsirler kullanılacaktır. İslam dünyasındaki modernleşme tecrübesi genellikle 19. asrın başlangıcıyla tarihlendirildiği için, bu tarihten sonrasına ait tefsirlere prensip itibariyle aslî kaynak olarak başvurulmayacak, fakat gerek görüldüğünde atıflarda bulunulacaktır.

Diğer taraftan, klasik tefsir literatüründe gerek muhtelif dönemler gerekse muhtelif mezhepler ve ekoller arasında yorum ve yaklaşım farklarını tespit ve teşhis için, sözgelimi hem Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826), Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (ö. 280/894[?]), Taberî (ö. 310/923), İmâm el-Mâtüridî (ö. 333/944) gibi erken dönemlerde yetişmiş müfessirlerin tefsirlerine hem de geç dönemlerde yetişen ve Ehl-i Sünnet'in Kur'an ve yorum anlayışında derin izler bırakan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirlerin tefsirlerine müracaat edilecektir. Ayrıca Şiî gelenekten Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (ö. 538/1144), Mu'tezilî gelenekten Zemahşerî (ö. 548/1153), tasavvufî gelenekten İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi müfessirlerin tefsirlerinden de istifade edilecektir. Bütün bunların yanında İslam tefsir tarihinde şöhret bulmuş diğer birçok tefsirden de istifade yoluna gidilecektir.

Kadın: Yaratılış ve Kaburga Kemiği

Kur'an'da kadının yaratılış keyfiyetinden sarih olarak söz edilmez. Bununla birlikte Nisâ 4/1. ayette Allah'ın insanları bir tek nefsten halkettiği ve o nefsten de eşini (zevc) meydana getirdiği (*yâ eyyühe'n-nâsuttekû rabbekümüllezî halaqaküm min nefsin vâhidetin ve halaqa minhâ zevcehâ*) belirtilir.[1] Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre bu ayette geçen "nefs"ten maksat Âdem'dir. Dolayısıyla Âdem topraktan, eşi de (Havva) Âdem'den halkedilmiştir. Çünkü hâkim yoruma göre "*ve-halaqa minhâ*" ifadesindeki "hâ" zamiri "nefs"e racidir.

Merviyyât ağırlıklı klasik tefsirlerin hemen hepsinde Âdem'in eşinin nasıl ve ne sebeple yaratıldığı hakkında bilgi veren bazı rivayetler nakledilmiştir. İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Süddî gibi müfessirlerden gelen bu rivayetlere göre Âdem cennette yalnızlıktan sıkılmış, bunun üzerine Allah onu derin bir uykuya daldırmış ve bu esnada sol kaburga kemiğinden birini çıkarıp o kemikten Havva'yı yaratmış, kemiğin yerini de etle kapamıştır.[2]

Harcıâlem bir bilgi ve tespit kabilinden olmasına rağmen yine de belirtmek gerekir ki bu muhteva Tekvin'deki yaratılış

1 En'am 6/98. ayette de insanların tek nefisten yaratıldığı belirtilir (*ve-hüvellezî enşe'eküm min nefsin vâhidetin*) ve fakat bu ayette eşten/zevcten söz edilmez. Buna mukabil Zümer 39/6. ayette yaratılışla ilgili olarak hem tek nefisten hem de eşten söz edilir (*haleqaküm min nefsin vâhidetin sümme ce'ale minhâ zevcehâ*). Benzer bir ifadeye A'râf 7/189. ayette de yer verilir (*hüvellezî haleqaküm min nefsin vâhidetin ve-ce'ale minhâ zevcehâ*) ve bu ayette insanın kadın ve erkek olarak yaratılma sebebi, iki farklı cinsin birbiriyle huzur ve dinginlik bulması için" (*li-yesküne ileyhâ*) diye ifade edilir. Benzer bir ifade çoğul muhatap kipinde Rûm 30/21. ayette de zikredilir (*ve-min âyâtihî en haleqa leküm min enfüsiküm ezvâcen li-teskünû ileyhâ*).

2 Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Beyrut 1990, I. 345-346; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 267, III. 566; Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad 2003, I. 85, III. 853; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 103; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 63; Ebü'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, Beyrut trs., I. 43; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 127. Bu rivayetler dirayet kategorisinde değerlendirilen birçok tefsirde de zikredilmiştir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 3; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 207; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005, I. 253; Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, Beyrut 1997, I. 322.

anlatısıyla birebir örtüşmektedir. Zira Tekvin'in ikinci babında şöyle denilmektedir:

> *RAB Tanrı, "Âdem'in yalnız kalması iyi değil; ona uygun bir yardımcı yaratacağım." dedi... RAB Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi. Âdem, "İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir." dedi.*[3]

Görüldüğü gibi kaburga kemiğiyle ilgili rivayetlerdeki muhtevanın Yahudi kültürüne dayandığı müsellemdir. Nitekim İbn İshâk'ın (ö. 151/768) söz konusu rivayeti naklederken kullandığı "*fî-mâ beleğanâ an ehli'l-kitâbi min ehli't-tevrâtî*" (Tevrat ehli kitâbîlerden bize ulaşan bilgiye göre) ifadesi de[4] bu gerçeği daha da müsellem ve müdellel hâle getirmektedir.[5] Bu noktada kaburga kemiği anlatısının Sümer mitolojisine kadar uzanan bir geçmişe sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü Enki ile Ninhursag mitosuna göre ana tanrıca Ninhursag, her biri Enki'nin bedeninin hastalıklı bir bö-

3 Tekvin 2/18, 21-23. Bu ifadeler Tora-Bereşit'te modernist bir yaklaşımla şöyle izah edilmiştir: "Erkeğinkinin aksine, kadının vücudu topraktan alınmamıştır. Raşi'ye göre Adam'dan alınan kısım, kaburga kemiği değil, vücudunun diğer cephesidir. Midraş Adam'ın tek vücutta iki cephe, iki kısım şeklinde yaratıldığını belirtir. Buna göre Tanrı erkeğin bir cephesini ayırıp, bundan kadını inşa etmiştir. Böylece tek bir vücuttan iki insan oluşmuştur. Bu da erkek ve kadın arasındaki reddedilemez eşitliği temsil etmektedir (Hirsch)". (Moşe Farsi, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* (*1. Kitap Bereşit*), İstanbul 2002, I. 18). Bir Midraş pasajındaki izah da şu şekildedir: "Tanrı kadını başına buyruk olur diye erkeğin başından, göz zinası yapar diye gözünden, başkalarının konuşmasını gizlice dinler diye kulağından, dedikodu yapar diye ağzından, kıskanç olur diye kalbinden, hırsızlık yapar diye elinden, sürtük olur diye de ayağından yaratmamış, bilakis ağırbaşlı ve hayâlı olması için erkeğin en kapalı ve korunaklı yeri olan ve kolunun altında kalan kaburga kemiğinden yaratmıştır. Fakat Tanrı'nın onca çabasına rağmen kadın, yukarıda sayılan bütün bu olumsuz özellikleri kendinde toplamıştır. Bkz. *Genesis Rabbah*, 18:2. Nakleden: Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9 (2003), s. 27.

4 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 267, III. 566; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 79.

5 Bu konuda geniş çaplı bir mukayeseli çalışma için bkz. Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", s. 1-48.

lümünü iyileştirmek üzere işe başlayan sekiz şifacı/sağaltıcı tanrıça yaratır. Söz konusu hastalıklı bölümlerden biri tanrının kaburgasıdır ve kaburga ile uğraşması için yaratılan tanrıçanın adı, Kaburgaların tanrıçası anlamına gelen "Ninti"dir. Ne var ki Sümerce "ti" sözcüğü, "kaburga" kadar "hayat" anlamına da gelen çift anlamlı bir sözcüktür. Buna göre Ninti aynı zamanda "Hayatın tanrıçası" anlamına gelmekte ve dolayısıyla bu da İbrani cennet mitosunda Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan ve "Havva" (Hayat) diye adlandırılan kadına denk düşmektedir.[6]

İbn Kesîr (ö. 774/1373) kaburga kemiğinden yaratılış bağlamında kadının tabiatına dair ilginç ifadeler içeren rivayetler de nakletmiştir. Bir rivayete göre İbn Abbas, "Kadın erkekten yaratılmıştır. Tabiatıyla erkeğe karşı çok iştahlıdır. Erkek ise topraktan yaratılmıştır. Hâliyle o da toprak düşkünüdür. Bu sebeple kadınlarınızı hapsedin; onları sıkı gözetim altında tutun." demiştir.[7] Sahih nitelemesiyle Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadiste ise, "Kadın kaburga kemiğinden yaratıldı. Bu kemiğin en eğri kısmı uç/tepe kısmıdır. Onu düzeltmeye kalkışırsan kırarsın. Ondan yararlanırsan, eğri hâliyle yararlanırsın." şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir.[8]

Kurtubî (ö. 671/1273) bu hadisin, "Kadındaki eğriliği düzeltmeye kalkarsan onu kırarsın. Onun kırılması, boşanma-

6 Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002, s. 158-159.

7 İbn Abbas'a atfedilen bu ifadenin Tekvin'deki, "RAB Tanrı kadına, "Kocana istek duyacaksın", "RAB Tanrı Âdem'e, 'Sen topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin" (Tekvin: 3/16, 19) şeklindeki ifadelerle benzeşmesi dikkat çekicidir.

8 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 448. Hadis kaynaklarında Ebû Hureyre. Hz. Âişe, Semûre b. Cündeb gibi sahabilerden gelen ve çeşitli varyantlarıyla kadınlara güzel davranışları teşvik bağlamında zikredilen bu hadisle ilgili geniş değerlendirme için bkz. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, s. 253-263; Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, s. 53-61. Klasik tefsirler ve hadis şerhlerinde kadının kaburga kemiğinden yaratılışı maddî manada yorumlanmasına mukabil son dönemde bazı araştırmacılar ilgili hadislerdeki ifadelerin kadın cinsinin hassas, nazik ve kırılgan tabiatına işaret ettiği tarzında bir yorum geliştirmişlerdir. Bkz. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*, İstanbul 2001, s. 48-49, 221-222.

sıdır." şeklinde sona eren varyantını naklettikten sonra şu tuhaf fıkhî istidlale yer verilmiştir: "Bu bağlamda ilim adamları sakal, meme ve cinsel uzvu bakımından eşit şekilde hem erkek hem de kadına ait özellikler taşıyan hünsâ-i müşkilin mirasına kaburga kemiklerinin eksikliğini delil gösterirler. Eğer onun kaburga kemiklerinin sayısı kadının kaburga kemiklerinden eksik olursa, ona erkek payı verilir. Çünkü Havva, Âdem'in kaburga kemiklerinden yaratılmıştır."[9]

Kadının kaburga kemiğinden yaratıldığına ilişkin rivayetler Şiî-İmâmî gelenekte Ahbârî ekole mensup müfessirlerce de nakledilmiş, fakat bu nakiller arasında İmam Muhammed Bâkır'ın (ö. 117/735) farklı bir görüşüne de yer verilmiştir.[10] Diğer taraftan Sünnî tefsir literatüründe kadın ve kaburga kemiğinden yaratılışla ilgili rivayetlerden hareketle eğrilik ve eksiklik sonucuna ulaşan yaklaşımlar daha ziyade müteahhir dönemlerde zikredilmiştir. Bu durum tarihsel süreçte kadın algısının ataerkil bir dil dizgesi içinde değişime uğradığını ve bu değişimin Kur'an yorumlarına da yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kur'an'ın kadın ve yaratılış konusuyla ilgili beyanlarına dönersek, bize göre bu konuyla ilgili Nisâ 4/1, A'râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde geçen "nefs-i vâhide" terkibindeki "nefs" kelimesinin tek bir fert ya da birey olarak Âdem'e atfedilmesi pek isabetli değildir. Her şeyden önce, bu ayetlerde Âdem'den değil bir tek nefsten söz edilmektedir. Nefs kelimesi Arap dilinde ruh, can, hayat gibi anlamlara geldiği gibi bir şeyin kendisi, özü, cevheri gibi manalara da gelmektedir.[11] Bu açıdan bakıldığında "nefs-i vâhide" terkibinin, erkek ve dişi olarak insanın bir tek özden yaratıldığına işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca insanın özündeki temel maddenin toprak ve su olduğuna yönelik Kur'an ifadeleri dikkate alındığında erkeğin

9 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 448.

10 Ebü'n-Nasr el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 241; Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008, I. 304-305; Abdu Alî el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekâleyn*, Beyrut 2001, II. 6-7.

11 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970, s. 764-765; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 559-574.

de kadının da bu iki maddeden meydana geldiğini söylemek gerekir. Nitekim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) gibi Şiî-İmâmî müfessirler de İmam Muhammed Bâkır'ın (ö. 117/735), "Havvâ, Âdem'in yaratıldığı balçığın arta kalanından yaratıldı." şeklindeki sözünü nakledererek bu yorumun dikkate değer olduğuna işaret etmişlerdir.[12]

Nisâ 4/1. ayetteki "nefs" kelimesini tür, cins olarak yorumlamak, dolayısıyla erkek ve kadının türdeş olarak yaratıldığını söylemek de mümkündür. Nitekim Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfâhânî'nin (ö. 322/934) yorumu da bu istikamettedir. Ona göre mezkûr ayetteki "*ve-haleqa minhâ zevcehâ*" ifadesinde, "Eşini de aynı cinsten/türden yarattı." şeklinde bir mana kastedilmiştir. Tıpkı "*Allah size kendi cinsinizden eşler lütfetti.*" (Nahl 16/21), "*Allah, onlara kendi içlerinden/cinslerinden bir peygamber gönderdi.*" (Âl-i İmran 3/164) ve "*Andolsun, size içinizden bir peygamber geldi...*" (Tevbe 9/128) mealindeki ayetlerde geçen nefs/enfüs kelimelerinde olduğu gibi.[13]

Bu izah Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da isabetli görülmüş ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), "Havva Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı." şeklindeki yorumun daha doğru olduğu yönündeki görüşüne itiraz meyanında şunu söylemiştir: "Allah Teâlâ'nın Âdem'i topraktan yaratmaya kadir olduğu kesin olduğuna göre Havva'yı da topraktan yaratmaya pekâlâ kadirdir. Hâl böyle olunca Havva'yı Âdem'in bir kaburga kemiğinden yaratmasının ne anlamı olabilir?!"[14]

12 Tûsî, *et-Tibyân*, III. 99; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 6.

13 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 131. Modern dönemde Kâsımî (ö. 1914) gibi müfessirlerce de tercih edilen bu yorumun (Bkz. Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 2003, III. 7) teyidi, geleneksel yorumun tenkidi yönünde geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27 (2006), s. 1-20.

14 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 131. Râzî burada savunduğu görüşü A'râf 7/189. ayetin tefsirinde de şöyle formüle etmiştir: "Allah Âdem'i ibtidaen yaratmaya kadir olduğuna göre biz ne diye Havva'yı Âdem'in bir parçasından yarattığı görüşünü savunalım ki?! Keza biz niçin "Allah Havva'yı da ibtiaden yaratmıştır" demeyelim ki?!" Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV. 72.

Nefs kelimesiyle ilgili bütün bu yorumlar Nisâ 4/1 ve benzer içerikteki ayetlerde insanın ilk yaratılışından söz edildiği kabulüne dayanmaktadır. Çünkü Nisâ 4/1. ayet "*yâ eyyühe'n-nâs*" hitabıyla başlamakta ve gerek bu ayette gerek A'râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde ilâhî yaratma fiilinin nesnesi "küm" zamiriyle ifade edilmektedir. Daha ziyade geç dönemlere ait geleneksel yoruma göre Kur'an'daki "*yâ eyyühe'n-nâs*" şeklindeki müvâcehe hitaplarının muhatabı bütün insanlardır. Dolayısıyla Allah'ın "*haleqâküm*" (sizi yarattı) ifadesi de bütün insanoğluna müteallliktir. Ancak bize göre söz konusu ayetlerin hiçbirinde insanın ilk yaratılışından söz edilmemektedir. Çünkü birçok klasik tefsirde de belirtildiği gibi "*yâ eyyühe'n-nâs*" şeklindeki Kur'an hitapları, "Ey Mekke halkı" veya "Ey Kureyş halkı" manasına gelmektedir. Nitekim İbn Abbas, Nisâ 4/1. ayetteki "*yâ eyyühe'n-nâs*" hitabının Mekke halkına yönelik olduğunu belirtmiş[15] ve bu yorum Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından da tercih edilmiştir.[16] Öte yandan Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabî müfessirler "*yâ eyyühe'n-nâs*" hitaplarının Mekke halkına, "*yâ eyyühellezîne âmenû*" hitaplarının Medine halkına yönelik olduğunu söylemişlerdir.[17] Bütün bunların yanısıra Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü, Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı gibi temel fıkıh usûlü kitaplarında da Kur'an'daki müvâcehe hitaplarının lafzen umumi manaya delalet etmediği belirtilmiştir. Mesela Gazâlî âmm-hâss bahsinde şunları zikretmiştir:

> Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumîlik iddiasında bulunulamaz. Mesela bir adam, karşısında hazır bulunan tüm karılarına, "Sizi boşadım.", bütün kölelerine, "Sizi azat

15 Bkz. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, II. 3; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 28.

16 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006, I. 267.

17 Vâhidî, *el-Vasît* I. 97; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 105; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 75.

ettim." dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği kimseye hitap etmiş olur... Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde "*yâ eyyühellezîne âmenû, yâ eyyühe'l-mü'minûn*", "*yâ eyyühe'n-nâs*" gibi muhatap sigasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/zâid bir delille mümkündür. Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarda belirtilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı iktiza etmezdi. İlave delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumî mana içerir. Ancak bu içerme salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.[18]

Bizce de isabetli olan bu görüş dikkate alındığında, gerek Nisâ 4/1, gerekse benzer ifadeler içeren diğer ayetlerde ilk insan ve eşinin yaratılışından söz edilmediğini söylemek gerekir. Kaldı ki Kur'an'da geçen Âdem kelimesinin ilk insana mı yoksa insan soyuna mı işaret ettiği hususu da sarih değildir. Muhtemelen bu kelime bir ferde değil, bir varlık türü olarak insana delalet etmektedir. Nitekim İslam düşünce tarihinde bazı âlimlerin bu yönde görüş bildirdikleri de malumdur. Mesela, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) Allah'ın şu anki Âdem'den önce milyonla ifade edilebilecek sayıda Âdem yarattığını (*lekad haleqa elfe elfe âdeme*) söylemiş,[19] buna benzer bir görüş İmam Muhammed Bâkır ve meşhur mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.[20] Son dönemde ise Muhammed Abduh (ö. 1905) insanoğlunun tek bir atasının bulunmadığı, bilakis farklı atalardan çoğaldığı tarzındaki modern görüşlerin Kur'an'a ters düşmediğini söylemiştir.[21]

18 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs., II. 81-82.
19 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, IV. 150-151.
20 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., III. 348.
21 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 263-264.

Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/1. ayetteki "nefs" kelimesinin Âdem'e delalet ettiğine ilişkin geleneksel yorum aslında "Âdem ilk insandır." şeklindeki dogmatik inanca dayanmaktadır. Nitekim Abduh da aynen böyle söylemektedir. Ona göre müfessirlerin çoğunluğunca tercih edilen bu yorum ne ayetin nassına ne zahirine dayanmakta, dolayısıyla "Âdem insanlığın atasıdır." şeklindeki genel kabulden başka bir mesnedi bulunmamaktadır. Ayetin başındaki "*yâ eyyühe'n-nâs*" hitabının Mekke ve/veya Kureyş halkına yönelik olduğu nazar-ı dikkate alındığında, "*nefs-i vâhide*" terkibinin Adnan'a ve/veya Ya'rub ve Kahtan'a karşılık geldiği anlaşılır.[22] Nitekim Fahreddîn er-Râzî de A'râf 7/189. ayetteki hitabın Hz. Peygamber zamanında yaşayan Kureyş halkına yönelik olduğunu söylemiş ve bu ayette geçen "*min nefsin vâhidetin*" ifadesini, Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb'a hamletmiştir.[23]

Diğer taraftan Hucurât 49/13. ayetteki, "*yâ eyyühe'n-nâsü innâ haleqnâküm min zekerin ve ünsâ ve-ce'alnâküm şu'ûben ve kabâile*" ifadesi de Araplarla ilgili bir mana taşır. Daha açıkçası bu ayet genellikle sanıldığının aksine, insanoğlunun ilk ebeveyninden değil, genelde Arap özelde Kureyş halkının atalarından söz etmektedir. Keza ayetteki "şuûb" ve "kabâil" kelimeleri milletler ve halklara değil, müfessirlerin çoğunluğunca da belirtildiği gibi, Mudar, Rebîa, Ezd gibi boylar ile Benî Sa'd, Benî Temîm, Benî Âmir gibi alt kolları/kabileleri ifade etmektedir. Ayrıca bu ayetin neseple övünmeyi kınamak maksadıyla nazil olması da aynı noktaya işaret etmektedir.[24] Bütün bunlara ilaveten, İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) Nisâ 4/1. ayetin tefsirine girişte zikrettiği şu ifadeler, insan ve yaratılışla ilişkilendirilen ayetlerin aslında genel değil özel bir anlam taşıdığı gerçeğini teyit etmektedir: Allah gerek bu ayette, gerek Bakara 2/21 ve Fâtır 35/5 gibi diğer ayetlerde "*yâ eyyühe'n-nâsü*" şeklindeki kâfirlere yönelik tüm hitapları-

22 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 263-265.
23 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV. 71.
24 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 397; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 158; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 153; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 217.

nın ardından birliğinin hüccetlerini ve rubûbiyyetinin delillerini zikreder. Çünkü kâfirler/müşrikler rablerini hakkıyla tanıyıp bilmemişlerdir.[25]

Gelinen bu noktada denebilir ki söz konusu hitaplarla başlayan ayetlerin tüm insanlığı ilgilendiren bir mana ve muhteva ya sahip olduğu kuşkusuzdur. Nitekim "*yâ eyyühe'n-nâsü*" hitabıyla başlayan Bakara 2/21. ayetin ilk ve doğrudan muhatapları müşrik Araplar olmakla birlikte, dolaylı muhatapları bütün insanlardır. Bu mana ve muhteva aynı hitapla başlayan diğer bütün ayetlere de teşmil edilebilir. Ancak söz konusu hitapla başlayan ayetlerin evrensel mana ve mesajlar taşıması ayrı bir bahistir. Bizi burada ilgilendiren husus, insan ve yaratılış meselesidir. Kur'an'ın "*halaqaküm min nefsin vâhidetin*" şeklindeki ifadeleri genel olarak insanın yaratılışına değil, diğer toplumlar gibi Arapların da bir atadan ve/veya bir ana ve babadan meydana getirildiğine işaret etmektedir. Özet olarak, burada bahis konusu edilen ayetlerden hareketle insan soyunun ilk yaratılışı hakkında fikir beyan etmek pek isabetli gözükmemektedir. Buna mukabil, insan cinsinin toprak (*türâb*) ve sudan (*mâ'*) müteşekkil iki ana maddeden yaratıldığıyla ilgili ayetlerde geçen çamur (*tîn*), süzme çamur (*sülâle min tîn*), yapışkan çamur (*tîn lâzib*), kurumuş çamur (salsâl), porselen gibi ses çıkaran kurumuş çamur (*salsâl ke'l-fehhâr*), rengi siyahlamaya yüz tutmuş ve kokusu değişmiş çamur (*hame' mesnûn*) gibi farklı tabir ve terkiplerden hareketle ilk yaratılış hakkında tekâmül ve benzeri şeyler söylemek mümkündür; fakat sonuçta bütün bu tabir ve terkiplerin delaleti, "Marangoz masayı ağaçtan yaptı." ifadesindeki mücmellikten daha mübeyyin/mübeyyen değildir.

Kadın: Şeytanla İşbirliği ve İhanet

Klasik tefsirlerin bir kısmında Âdem ve Havva'nın cennetteki rahat ve huzurlu hayatlarının sona ermesine yol açan yasak ağaca yaklaşma suçunun Havva-Yılan-Şeytan işbirliğiyle iş-

25 Ebû Mansûr el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005, III. 3.

lendiğini bildiren rivayetlere yer verilmiştir. İbn Abbas, Süddî, Katâde, Vehb b. Münebbih gibi müfessirlerden gelen bu rivayetlere göre İblis cennete yılanın ağzında ve/veya karnında girmeyi başarmış, ardından yasak ağacın meyvesini yeme hususunda Havva'yı ayartmış, Havva da bilahare Âdem'i ayartmıştır. Âdem ve Havva yasak ağacın meyvesinden yiyince edep yerlerinin açıldığını fark etmişler ve bunun üzerine bir taraftan kaçıp saklanmaya, bir taraftan da ağaç yapraklarıyla örtünmeye çalışmışlar. Derken Allah, Âdem'e, "Benden mi kaçıyorsun?" diye sormuş, Âdem de, "[Bu çıplak hâlimle] senden haya ediyorum." diye karşılık vermiştir. Öte yandan Allah, Âdem'e, "Seni yaklaşmaktan men ettiğim ağacın meyvesinden yemeye sevk eden şey neydi?" diye sormuş, Âdem de, "Bana Havva yedirdi." diye cevap vermiştir. Allah, Havva'ya, "Peki sen niçin yedin?" diye sorunca, Havva, "Beni buna yılan teşvik etti." diye mazeret bildirmiştir. Bunun üzerine Allah Havva'yı cezalandırmış ve bu ilâhî ceza yüzünden kadın cinsi o gün bugündür hamilelik döneminde çok büyük sıkıntılar çekmek, zor doğum yapmak ve her ay regl olmak zorunda kalmıştır.[26]

Hiç şüphesiz bu rivayet malzemesi de Tekvin'deki anlatıya dayanmaktadır. Zira Tekvin'in üçüncü babında şu ifadeler yer almaktadır:

> *Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. Derken, günün serinliğinde bahçede yürürken RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. RAB Tanrı Âdem'e, "Neredesin?" diye seslendi. Âdem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim." dedi. RAB Tanrı, "Çıplak olduğunu sana kim söyledi? Yoksa sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" diye sordu. Âdem, "Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim." diye karşılık verdi. RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu.*

26 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 273-275; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 13; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 131-132, III. 429.

Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim." diye cevapladı... RAB Tanrı kadına, "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim; ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek." dedi.[27]

Bazı tefsirlerde, kadınların kocalarını aldatmalarını Havva -Şeytan işbirliğine bağlayanı hadis rivayetlerine de yer verilmiş ve bu bağlamda Hz. Peygamber'e atfen, "İsrailoğulları olmasaydı et kokmaz, yemek bozulmazdı. Keza Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasını aldatmazdı." şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu arada kimi müfessirler cennette Âdem'in men edildiği işi yapma hususunda şeytanın Havva'yı değil, Havva'nın şeytanı yönlendirdiğini söyleyenlerin mevcut olduğundan bile söz etmişlerdir.[28] Öte yandan Sa'lebî (ö. 427/1035), Kurtubî (ö. 671/1273) ve diğer bazı müfessirler, âdeta erkeği temize çıkarıp kadını mahkûm etmek istercesine, Âdem'in aklı başında biri olarak yasak meyveyi yemeye yanaşmadığı, bu yüzden Havva'nın ona şarap içirip sarhoş ettiği ve meyveyi ancak bu suretle yedirdiği yönünde bir rivayete yer vermişlerdir. Saîd el-Müseyyeb'e (ö. 94/712) isnat edilen bu rivayet bağlamında Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Havva'nın Âdem'e şarap içirip sarhoş etmesinin uzak bir ihtimal olmadığını söyleyenlerin varlığından da söz etmiştir.[29]

Buna mukabil başta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) olmak üzere birçok büyük müfessir yasak meyveden yeme suçunu Havva-Şeytan işbirliğine bağlamamış, aksine şeytanın Âdem ve Havva'yı birlikte ayarttığından söz etmiştir. Havva-Şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetler Ahbârî ekole mensup Şiî-İmâmî müfessirler tarafından da nakledilmiş,[30] ancak Usûlî ekole mensup müfessirler bu rivayetleri zikre değer görmemiş, hatta Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) şarap içirme rivayetini eleştirmiştir.[31] Taberî (ö. 310/923) ise yasak ağaçtan yeme hususunda mezkûr rivayetlerdeki içeriği teyit edecek

27 Tekvin: 3/6-16.
28 Hevvârî, *Tefsîr*, I. 99.
29 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 13.
30 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 89; Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, I. 143.
31 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 162.

bir delil bulunmadığını, bu konuda en doğrusunun Kur'an'da bildirilenlere muvafık bir görüş belirtmek olduğunu zikretmiştir. Buna göre şeytan Âdem ve Havva'ya vesvese vermiş ve böylece her ikisini de suça ortak etmiştir.[32] Bütün bu yorumlardan farklı olarak İbn Kesîr (ö. 774/1373) Havva-Şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetleri İsrailiyyat diye nitelendirmiştir.[33]

Havva'ya ihanet suçu yükleyen hadis rivayetlerine gelince, bu rivayetler klasik tefsirlerin yanında Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/874), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi meşhur muhaddisler tarafından da nakledilmiştir. Ebû Hureyre'den haber-i vâhid tarzında nakledilen bu rivayetlerdeki kadın tasavvurunun da Yahudi menşeli ve/veya İsrailiyat kökenli olduğunu söylemekte beis olmasa gerektir.[34] Rivayetlerin metniyle ilgili eleştirel bir değerlendirmeye göre kadınlar, ilk kadın Havva yüzünden kocalarına ihanet edip durmakta iseler de bu ihanetin kapsamı ya da Havva ile nasıl bir ilgisi olduğu konusunda hiçbir açıklayıcı bilgi yoktur. Hatta İsrailoğulları yüzünden etin ve yemeğin bozulması ile Havva yüzünden kadınların kocalarını aldatması gibi iki farklı konunun bir arada zikredilmesinin hikmeti de belli değildir. Bu iki örnek (İsrailoğulları/Havva) arasında Hıristiyanlıktaki aslî günah anlayışını hatırlatan bir benzerlikle suçların ferdîliği, ama cezaların bütün insanlığa teşmil edilmesi açısından bir paralelliğin kurulduğu sezilmektedir. Ancak hadis şarihleri bu paralellik üzerinde durmaktan ziyade iki ifadeyi birbirinden kopuk ve ayrı bağlamlarda kendi içinde bir bütünlük teşkil edecek şekilde yorumlama cihetine gitmişlerdir.[35]

Kadın: Şeytan ve Fitne

Havva'nın cennette şeytanla işbirliği yapıp Âdem'e ihanet ettiği yönündeki yaygın görüş ve inanışa paralel olarak birçok klasik tefsirde kadın cinsinin şeytan veya şeytanın kemendi

32 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 275.
33 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 80.
34 Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 327-335.
35 Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, s. 70.

olduğu şeklinde ifadelere yer verilmiştir. Mesela Kurtubî, "*Kadınlar, erkek evlatlar, yığınla biriktirilmiş altınlar, gümüşler, soylu atlar,* [koyun, keçi, deve gibi] *sağmal hayvanlar, bağlar-bahçeler* [dünyaperest] *insanlara çok cazip gelir. Hâlbuki bütün bunlar fânî hayatın gelip geçici nimetleridir. Asıl kalıcı nimetler ve güzellikler Allah katındadır.*" mealindeki Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde şunları zikretmiştir:

> Allah bu ayete kadınlardan söz ederek başladı. Bunun sebebi, insanların/erkeklerin nefislerinin kadınlara çokça arzu duymasıdır. Kadınlara çok arzu duyulmasının sebebi ise onların şeytan tarafından atılan birer kement olmaları ve aynı zamanda erkekleri yoldan çıkarmalarıdır. Nitekim Buhârî ve Müslim'in naklettikleri bir hadiste Rasûlullah, "Ben bu dünyadan göçüp gittikten sonra erkeklerin başına kadınlardan daha çetin bir bela/fitne bırakmadım." demiştir. Kadın fitnesi bütün fitnelerden daha korkunçtur. Kadınlarda iki, [erkek] evlatlarda tek fitnenin söz konusu olduğu söylenir. Kadınlardaki fitnenin ilki, akrabalık bağlarını kesmeye sevk eder. Çünkü kadın kocasına anneler ve kız kardeşlerle ilişkiyi kesme yönünde telkinlerde bulunur. İkinci fitne ise helâl-haram demeksizin mal biriktirme düşkünlüğüdür. Erkek evlatlardaki tek fitneye gelince, bu da onlar için mal biriktirme tutkusuna tekabül eder. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetine göre Rasûlullah, "Kadınlarınızı [dış dünyayla irtibat sağlamayı mümkün kılan, penceresi sokağa bakan] manzaralı odalarda/mekânlarda oturtmayın ve onlara yazı yazmayı öğretmeyin." buyurmuş, böylece erkekleri bu konuda uyarıp sakındırmıştır. Çünkü kadınların manzaralı odalarda/mekânlarda oturtulmasında erkeklere muttali olma durumu söz konusudur. Böyle bir durumda kadınları [namahremden] koruma ve gizleme tedbiri yoktur. Çünkü kadınlar manzaralı odalarda/mekânlarda iskân edildiğinde, kimi zaman erkekleri görür, bundan dolayı fitne ve bela zuhur edebilir. Ayrıca kadınlar erkekten yaratılmıştır. Bu yüzden kadın cinsi erkeğe çok düşkündür. Erkek ise şehvetli yaratılmış, kadın da erkeğin kendisinde sükûn bulduğu bir varlık kılınmıştır. Bu sebeple, erkek de kadın da birbiri için risklidir; ateşle barut gibidir. Kadınlara yazı yazmayı öğretme hususunda da böyle bir fitne, hatta daha tehlikeli bir fitne söz konusudur. [Kudâî'nin

(ö. 454/1062)] *Şihâbü'l-Ahbâr* adlı eserindeki bir hadiste Rasûlullah, "Kadınları aç ve açıkta bırakın ki evlerinde oturmak zorunda kalsınlar." buyurmuştur.[36]

Ebüssuûd'a (ö. 982/1574) göre insanlar/erkekler için cazip kılınan dünyevî metaların sayıldığı Âl-i İmrân 3/14. ayette ilk olarak kadından söz edilmesi, şehvetin kadın cinsinde çok daha derin ve köklü olmasıyla ilgilidir. Dahası, kadınlar şeytanın kementleridir.[37] İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi bazı mutasavvıf müfessirler de benzer bir yaklaşımla kadının şehvetle özdeş olduğunu söylemiş, ayrıca "Kadına âşık olmak Allah'ın zikrinden yüz çevirmektir; onların güzelliğine bakmak İblis'e tahsis edilmiş bir hissedir." gibi ifadelerin ardından Hz. Ali'ye atfen, "Ey insanlar/erkekler! Hiçbir hususta kadınlara itaat etmeyin." şeklinde bir söz nakletmiştir.[38]

Kadın cinsinin çok tehlikeli bir fitne veya şeytanın kemendi olduğu Tabersî (ö. 548/1153), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi farklı mezheplere mensup birçok müfessir tarafından da dile getirilmiştir.[39] Buna mukabil İbn Kesîr (ö. 774/1373) kadınlara yönelik ilginin iffet çerçevesinde olmak ve çoluk çocuğa karışmak amacına yönelik olması hâlinde matlub ve merğûb (istenen ve arzu edilen) kapsamında mütalaa edilebileceğini de söylemiş ve bunun ardından mümin, sâliha, itaatkâr ve doğurgan kadınları öven birtakım hadisler nakletmiştir.[40] Diğer taraftan baş-

36 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 20. Antik dönemdeki meşhur Yahudi filozoflarından biri olan ve Helenistik düşünceden önemli ölçüde etkilendiği kabul edilen Philo'ya göre Âdem'in cennetten düşüşüne sebep olan kadın tüm kötülüklerin anasıdır. Ayrıca "Tanrı'nın benzeri olarak yaratılan Âdem, asil, maskulin ve rasyonel bir unsur olan zihni, Havva ise düşük ve feminin karaktere sahip bedeni ve şehveti temsil eder. Bkz. Philo, *De Opificio Mundi*, s. 149-152, 165-167. Nakleden: Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı", s. 30.

37 Ebüssuûd Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut 2010, II. 96-97.

38 Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010, I. 295.

39 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II. 197; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., I. 323; Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004, I. 231; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 50.

40 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 351.

ta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî (ö. 310/923) gibi isimler olmak üzere Mâtüridî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 501/1201), İbn Cüzey (ö. 741/1340) gibi birçok müfessir Âl-i İmrân 4/14. ayetin tefsirinde kadın-fitne ilişkisi kurmamışlar, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler ise kadına yönelik arzunun fıtrîliğinden söz etmiştir.[41] Benzer şekilde Şiî-İmâmî müfessir Tûsî (ö. 460/1067) de şehvet ve arzunun Allah tarafından insanın doğasına kodlandığını söylemiş ve dolayısıyla insan tarafından bertaraf edilmesi mümkün olmayan bu arzunun kadınla ilgisine menfi bir içerik yüklememiştir.[42]

Bütün bu farklı görüş ve yorumların ardından Âl-i İmrân 3/14. ayetin başında geçen "en-nâs" kelimesinin bütün insanoğluna değil, kâfir insanlara işaret ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman'ın yorumu da bu yöndedir.[43] Taberî'nin, "Bu ayet, Rasûlullah'ın gerçek peygamber olduğunu pekâlâ bilip anlamalarına rağmen ona ittiba etmek yerine dünyaperestlik ve dünyevî liderlik tutkusuna ram olmayı yeğleyen Yahudileri kınamak maksadıyla nazil oldu."[44] şeklindeki ifadesi de "en-nâs" kelimesinin bütün insanlara delalet etmediğini destekler mahiyettedir. Ayrıca söz konusu ayette insanlara cazip kılınan şeyler arasında kadının zikredilmesi, "en-nâs" kelimesinin erkekler manasında kullanıldığını göstermektedir.

Diğer taraftan, erkek ile kadının birbirine cinsel istek ve arzu duyması, insan neslinin çoğalmasına vesile kılınan fıtrî bir duygudur. Bu sebeple, Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde kadınla fitne arasında özdeşlik ilişkisi kuran anlayışın, kadını cinsel bir obje gibi görmesi veya en azından böyle takdim etmesi hasebiyle marazi olduğu söylenebilir. Gerçi Teğâbun 64/14-15. ayetlerde kimi eşlerin/zevcelerin ve çocukların mümin erkekler için "düşman" ve "fitne" olduğu belirtilmiştir.

41 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*. VII. 170.
42 Tûsî, *et-Tibyân*. II. 411.
43 Mukâtil, *Tefsîr*. I. 266.
44 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*. III. 198.

Ancak bu ayetlerle ilgili nüzul sebepleri[45] dikkate alındığında, kadınlar ve çocuklar hakkında bir "fitne" genellemesi yapılamayacağı anlaşılır. Ayrıca gerek Enfâl 8/28 gerek Teğâbun 64/15. ayette geçen "fitne" kelimesi, bildik anlamda fitne ve fesattan ziyade denenme, sınanma (ibtila ve ihtibar) vesilesi manasındadır.[46] Dolayısıyla kadınlar ve çocuklar bu manada erkekler için fitne olduğu gibi erkekler de kadınlar ve çocuklar için fitne olabilir. İlgili ayetlerde fitnenin kadınlar ve çocuklara izafe edilme sebebi, nüzul döneminde İslam davetinin dışa dönük veçhesinde erkeklerin başrol oynaması, özellikle müminlerin kâfirlerle savaşması noktasında kadınlar ve çocukların zayıf halka konumunda olmasıdır.

Birçok klasik tefsirde Âl-i İmrân 3/14. ayette ilk olarak kadından söz edilmesi onun güçlü şehvetine ve fitne olma özelliğine bağlandığı gibi zina suçunun cezasını düzenleyen Nûr 24/3. ayete "*ez-zâniyetü*" (kadın zinakâr) kelimesiyle başlanması da yine kadının şehvetine, akıl noksanlığına ve aynı zamanda zina fiilinde başrol oynamasına ve davetkâr tavrına bağlanmıştır.[47] Buna mukabil diğer bazı tefsirlerde söz konusu ayete "*ez-zâniyetü*" (kadın zinakâr) kelimesiyle başlanmış olması, kadın cinsinin fettanlığıyla değil nüzul dönemindeki toplumsal durumla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, kadınların zinası daha yaygındı (*kâne fî zâlike'z-zemeni zina'n-nisâi efşâ*). Önde gelen Arapların fuhuş sektöründe çalışan cariyeleri vardı. Kimi cariyeler evlerinin kapısına flamalar asar ve bu işi açıktan yaparlardı.[48]

45 Bu ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili muhtelif rivayetler mevcuttur; ancak tüm rivayetlerdeki ortak tema bazı Müslüman erkeklerin Allah yolunda atacakları adıma hane halkı tarafından duygusal saiklerle engel olunmasıdır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 117-118; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 308; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 320; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 284; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 376.

46 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 251, XVIII. 94; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, Beyrut 1993, III. 239.

47 Bkz. Ebû Said Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, Beyrut 2003, II. 115; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII. 7; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, VI. 104. Bu yorum İbn Âşûr (ö. 1973) gibi bazı çağdaş müfessirlerce de tercihe şayan bulunmuştur. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII. 146.

48 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 161; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 107.

Bu açıklama isabetlidir; zira gerek hadis ve tefsir kitaplarında gerek İslam öncesi Arap tarihiyle ilgili eserlerde yer alan bilgiler cahiliye döneminde fuhuşun gerçekten çok yaygın olduğunu, bilhassa cariyelerin fuhuş işinde sermaye olarak kullanıldığını göstermektedir. Mesela Hz. Âişe'den nakledilen bir hadisteki ifadelere göre cahiliye devrinde bir kadının beş-on erkekle ilişkiye girdiği olurdu. Kadın hamile kalıp doğurduğu zaman, aradan birkaç gece geçtikten sonra, ilişkiye girdiği erkekleri yanına çağırtırdı. Erkekler bir araya geldiğinde kadın, "Bildiğiniz gibi bu çocuğun dünyaya gelme sebebi sizsiniz." diye söze başlar ve ardından istediği kişinin ismini zikrederek, "Çocuk sendendir." derdi. Bunun üzerine o kişi ister istemez çocuğu kendi nesebine ilhak ederdi;[49] fakat çocuk kız olduğunda nesebe ilhak hususunda problem çıkardı.[50]

İlginçtir, müfessirler birçok konuyla ilgili ayetleri tarihsel vasatta olup bitenlere atıfta bulunarak açıklama yoluna giderken, kadından söz eden ayetlerin tefsirinde çoğunlukla tarihüstücü bir yaklaşımla genelleme yapmayı tercih etmişlerdir. Mesela Hz. Yusuf ile Mısır Azizi'nin (Potifar) karısı arasında yaşanan hadise bağlamında zikredilen, "*Muhakkak ki siz kadınların fendi çok yamandır.*" (Yûsuf 12/28) ifadesi, ayartma ve aldatma hususunda kadınların şeytandan daha mahir oldukları tarzında izah edilmiş ve bu izaha Ebû Hureyre'den gelen, "Kadınların tuzağı, şeytanın tuzağından daha müthiştir." şeklindeki hadis rivayeti eklenmiştir. Bu bağlamda Kurtubî, Allah'ın Nisâ 4/76. ayette, "*Muhakkak ki şeytanın tuzağı pek zayıftır.*" buyurmasına mukabil, Yûsuf 12/28. ayette "*Muhakkak ki siz kadınların fendi çok yamandır.*" buyurduğunu, dolayısıyla kadınların şeytandan daha tehlikeli olduğu gerçeğinin bizzat Allah tarafından teyit edildiğini söylemiş, ama bu arada "*inne keydekünne azîm*" sözünün Allah'a ait olmadığına -ki bu söz kesinlikle Allah'a ait değildir- da işaret etmiştir.[51] Âlûsî (ö. 1270/1854) ise Kurtubî'nin bu tuhaf istidlalini ismen zikretmediği bir âlime nispet etmiş ve o âlimin, "Kadın-

49 Buhârî, "Nikâh" 36.
50 Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 264.
51 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 115.

lardan korktuğum kadar şeytandan korkmuyorum." şeklinde bir sözünü naklettikten sonra bu istidlalin doğruluğunu teyit meyanında, "Şeytan gizli kapaklı şekilde ayartır; kadınlar ise bu işi göz göre göre/yüz yüze yapar."[52] demiştir.

İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi bazı müfessirlerce de zikre değer görülen bu izahtan farklı olarak[53] Fahreddîn er-Râzî, "Allah insanoğlunu zayıf yaratmıştır. Böyleyken nasıl olur da kadının fendi çok müthiş diye tavsif edilir. Keza erkeğin fendi kadının fendinden daha baskın olduğu halde böyle bir tavsif nasıl izah edilebilir?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap verilebileceğini belirtmiştir: "İnsanın yaratılışı melekler, gökler ve gezegenlerin yaratılışlarına nisbetle zayıftır. Kadınların fendi ise [daha güçlü bir yaratılışa sahip olan] erkeklerin fendinden daha müthiştir. Bu iki ifade arasında bir çelişki yoktur. Ayrıca, kadınlar ayartma hususunda erkeklerin sahip olmadığı hile ve tuzaklara sahiptir. Bu yüzden onların hile ve tuzakları karşıt cinsi ayartma noktasında utanç doğurur ve fakat erkeklerde böyle bir durum söz konusu olmaz."[54]

Bu yorum, "erkeğin elinin kiri, kadının boynuna geçirin ipi" sözüyle özetlenebilir. Nitekim günümüz toplumunda da hükümferma olan anlayışa göre ırz, namus, iffet gibi ahlâkî değerler kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlama mucibince söz konusu değerlerin muhafazası kadına, kadının bekçiliği ise erkeğe aittir. Ahlâkî bekçiliği onur, haysiyet ve şeref kodlarıyla da pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit unsuru olması gayet tabiidir(!)

Kadın: Zayıflık ve Noksanlık

Şüphesiz kadın, erkeğe nispetle daha naif ve nazik, daha hassas ve kırılgan bir tabiata sahiptir. Ancak bunlar birer kusur ve eksiklik değil, yaratılış özellikleridir. Hatta kadını kadın yapan, onu cins-i latif kılan hususiyetlerdir. Ne var ki kadının doğasıyla ilgili bu özellikler bazı ayetlerin tefsirinde

52 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI. 415.
53 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, III. 272.
54 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII. 100.

birer nakisa olarak zikredilmiştir. Mesela Fahreddîn er-Râzî, Allah'ın kudret ve lütfunun bir göstergesi olarak insanların erkek-dişi olarak çift yaratıldığı ve çift yaratmadaki maksadın iki karşıt cinsin birbiriyle huzur ve dinginlik bulması şeklinde açıklandığı Rûm 30/21. ayetin tefsirinde, "Bu ayet kadınların yaratılışının tıpkı hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeylerin yaratılmasıyla aynı olduğunun delilidir. Dahası bu ayet, '*Allah yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı.*' (Bakara 2/29) mealindeki ayetle aynı manaya işaret eder. Bu demektir ki kadınlar kulluk ve mükellefiyet için yaratılmamıştır." şeklinde bir ifade serdettikten sonra şunları eklemiştir:

> Kadınların yaratılması biz erkeklere lütfedilen bir nimettir. Onlar biz erkekler için yaratılmıştır. Kadınların bizim için yaratılması ve mükellef kılınması, onlara biz erkeklerin mükellefiyeti gibi bir mükellefiyet yüklendiğine değil, [Allah'ın] bize yönelik nimetini tamamına erdirmeyi göstermeye yöneliktir. Bu hem nakil/nass, hem hüküm/hikmet hem de mana/illet açısından böyledir. Naklî delil, bu ve benzeri mealdeki ayetlerdir. Hükme/hikmete gelince, kadın cinsi erkeğin mükellef kılındığı birçok şeyle mükellef kılınmamıştır. Bu konudaki illet de şudur: Kadın, yaratılış itibariyle zayıf, cılız ve aynı zamanda ahmaktır. Bu yüzden kadın çocuğa benzer. Çocuk mükellef tutulmaz. Binaenaleyh, kadının mükellefiyete ehil olmaması gerekir. Ancak şu da var ki onlar mükellef kılınmasaydı Allah'ın biz erkeklere yönelik nimeti tamamlanmış olmazdı. Sonuçta mükellef kılındılar ki her bir kadın azaptan korksun ve kocasına itaat edip haramdan sakınsın. Kadınlar bu şekilde mükellef kılınmasaydı kesinlikle fesat zuhur ederdi.[55]

55 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV. 97. Bu tuhaf ifadelerin Şemseddîn el-Hûî'ye (ö. 637/1240) ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü *Mefâtîhu'l-Ğayb* tefsirinin otuzdan fazla yazma nüshası üzerinde yapılan bir incelemeye göre bu tefsirin Ankebût suresinden Yâsîn suresinin sonuna kadar olan kısmı Şemseddîn el-Hûî'ye, Muhammed suresinden Vâkıa suresinin sonuna kadar olan kısmı da Necmeddîn el-Kammülî'ye (ö. 727/1327) aittir. Bu tespite göre yukarıdaki ifadeler Fahreddîn er-Râzî'nin değil, *Mefâtîhu'l-Ğayb* üzerinde tetimme çalışması yapan Hûî'nindir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hayri Kaplan, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 369-373; Ali el-İmârî, "Hel Etemme'l-Fahru'r-Râzî Kitâbehû fi't-Tefsîr?", *Mecelletü'l-Ezher*, cilt: 38, sayı: 6 (1962), s. 539-546.

Orta Çağ Avrupasındaki "Kadının ruhu var mı yok mu?" tartışmasına damgasını vuran zihniyeti hatırlatan bu ilginç yorumun özeti şudur: Kadın aslında bir insan değil, tek başına gerçek insanı temsil eden erkeğin istifadesi için yaratılmış olan hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeyler gibi bir metadan ibarettir. Kadının görece mükellefiyeti ise erkeklerin bu metadan ağız tadıyla faydalanması içindir.

Bazı klasik tefsirlerde, müşrik Arapların kız çocuk sahibi olmaktan nefret ettiklerini, bununla birlikte erkek çocukları kendilerine, hor-hakir görüp insan yerine koymadıkları kız çocuklarını da Allah'a layık görmekten utanıp sıkılmadıklarını anlatan Zuhruf 43/15-17. ayetlerin ardından gelen ve gerçekte müşrik zihniyeti tasvir eden, "*Demek şimdi ben, süs-püs içinde büyütülecek/büyüyecek, büyüdüğü zaman da kendini savunmaktan bile aciz olacak bir kız çocuk sahibi oldum!' diye söylenir durur.*" mealindeki ayette kız çocuğuna atfedilen özellikler müfessirlerin çoğunluğu tarafından Allah'ın tavsifi olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla bu ayet de erkeğin faik, kadının dûn olduğu kabulüne mesnet kılınmıştır. Mesela Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde şunları zikretmiştir:

> Ayetteki "süs-püs içinde büyütülecek/büyüyecek" (*eve men yüneşşeü fi'l-hilyeti*) ifadesinde, kızların/kadınların eksikliğine dikkat çekilmek istenmiştir. Zira süs-püs içinde büyütülen kimse, zatı itibariyle eksik olur. Çünkü onun zatında böyle bir eksiklik olmasaydı, süslerle kendini tezyin etmeye ihtiyaç duymazdı. Allah kızların/kadınların noksan hâllerini bir diğer şekilde beyan etmek üzere, "Kendini savunmaktan aciz" buyurmuştur. Bu ilâhî beyanda kastedilen mana, kız/kadın cinsinin münakaşa ve münazaraya girmek durumunda kaldığında kendi meram ve maksadını ifade edemeyip acze düşmesidir. Bu acziyetin sebebi, kız/kadın cinsinin dil becerisine sahip olmaması, aklının kıt ve aynı zamanda tabiatı gereği aptal/ahmak olmasıdır. Bu yüzden, "Kadın, hüccetini ortaya koymak isteğiyle konuştuğunda, çoğu zaman kendi aleyhine hüccet olacak şeyleri söyler." denilir. İşte bütün bunlar, kadının tam manasıyla eksik olduğunu gösterir. Hâl böyley-

birer nakisa olarak zikredilmiştir. Mesela Fahreddîn er-Râzî, Allah'ın kudret ve lütfunun bir göstergesi olarak insanların erkek-dişi olarak çift yaratıldığı ve çift yaratmadaki maksadın iki karşıt cinsin birbiriyle huzur ve dinginlik bulması şeklinde açıklandığı Rûm 30/21. ayetin tefsirinde, "Bu ayet kadınların yaratılışının tıpkı hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeylerin yaratılmasıyla aynı olduğunun delilidir. Dahası bu ayet, '*Allah yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı.*' (Bakara 2/29) mealindeki ayetle aynı manaya işaret eder. Bu demektir ki kadınlar kulluk ve mükellefiyet için yaratılmamıştır." şeklinde bir ifade serdettikten sonra şunları eklemiştir:

> Kadınların yaratılması biz erkeklere lütfedilen bir nimettir. Onlar biz erkekler için yaratılmıştır. Kadınların bizim için yaratılması ve mükellef kılınması, onlara biz erkeklerin mükellefiyeti gibi bir mükellefiyet yüklendiğine değil, [Allah'ın] bize yönelik nimetini tamamına erdirmeyi göstermeye yöneliktir. Bu hem nakil/nass, hem hüküm/hikmet hem de mana/illet açısından böyledir. Naklî delil, bu ve benzeri mealdeki ayetlerdir. Hükme/hikmete gelince, kadın cinsi erkeğin mükellef kılındığı birçok şeyle mükellef kılınmamıştır. Bu konudaki illet de şudur: Kadın, yaratılış itibariyle zayıf, cılız ve aynı zamanda ahmaktır. Bu yüzden kadın çocuğa benzer. Çocuk mükellef tutulmaz. Binaenaleyh, kadının mükellefiyete ehil olmaması gerekir. Ancak şu da var ki onlar mükellef kılınmasaydı Allah'ın biz erkeklere yönelik nimeti tamamlanmış olmazdı. Sonuçta mükellef kılındılar ki her bir kadın azaptan korksun ve kocasına itaat edip haramdan sakınsın. Kadınlar bu şekilde mükellef kılınmasaydı kesinlikle fesat zuhur ederdi.[55]

55 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV. 97. Bu tuhaf ifadelerin Şemseddîn el-Hûî'ye (ö. 637/1240) ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü *Mefâtîhu'l-Ğayb* tefsirinin otuzdan fazla yazma nüshası üzerinde yapılan bir incelemeye göre bu tefsirin Ankebût suresinden Yâsîn suresinin sonuna kadar olan kısmı Şemseddîn el-Hûî'ye, Muhammed suresinden Vâkıa suresinin sonuna kadar olan kısmı da Necmeddîn el-Kammülî'ye (ö. 727/1327) aittir. Bu tespite göre yukarıdaki ifadeler Fahreddîn er-Râzî'nin değil, *Mefâtîhu'l-Ğayb* üzerinde tetimme çalışması yapan Hûî'nindir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hayri Kaplan, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 369-373; Ali el-İmârî, "Hel Etemme'l-Fahru'r-Râzî Kitâbehû fi't-Tefsîr?", *Mecelletü'l-Ezher*, cilt: 38, sayı: 6 (1962), s. 539-546.

Orta Çağ Avrupasındaki "Kadının ruhu var mı yok mu?" tartışmasına damgasını vuran zihniyeti hatırlatan bu ilginç yorumun özeti şudur: Kadın aslında bir insan değil, tek başına gerçek insanı temsil eden erkeğin istifadesi için yaratılmış olan hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeyler gibi bir metadan ibarettir. Kadının görece mükellefiyeti ise erkeklerin bu metadan ağız tadıyla faydalanması içindir.

Bazı klasik tefsirlerde, müşrik Arapların kız çocuk sahibi olmaktan nefret ettiklerini, bununla birlikte erkek çocukları kendilerine, hor-hakir görüp insan yerine koymadıkları kız çocuklarını da Allah'a layık görmekten utanıp sıkılmadıklarını anlatan Zuhruf 43/15-17. ayetlerin ardından gelen ve gerçekte müşrik zihniyeti tasvir eden, "*Demek şimdi ben, süs-püs içinde büyütülecek/büyüyecek, büyüdüğü zaman da kendini savunmaktan bile aciz olacak bir kız çocuk sahibi oldum!' diye söylenir durur.*" mealindeki ayette kız çocuğuna atfedilen özellikler müfessirlerin çoğunluğu tarafından Allah'ın tavsifi olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla bu ayet de erkeğin faik, kadının dûn olduğu kabulüne mesnet kılınmıştır. Mesela Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde şunları zikretmiştir:

> Ayetteki "süs-püs içinde büyütülecek/büyüyecek" (*eve men yüneşşeü fi'l-hilyeti*) ifadesinde, kızların/kadınların eksikliğine dikkat çekilmek istenmiştir. Zira süs-püs içinde büyütülen kimse, zatı itibariyle eksik olur. Çünkü onun zatında böyle bir eksiklik olmasaydı, süslerle kendini tezyin etmeye ihtiyaç duymazdı. Allah kızların/kadınların noksan hâllerini bir diğer şekilde beyan etmek üzere, "Kendini savunmaktan aciz" buyurmuştur. Bu ilâhî beyanda kastedilen mana, kız/kadın cinsinin münakaşa ve münazaraya girmek durumunda kaldığında kendi meram ve maksadını ifade edemeyip acze düşmesidir. Bu acziyetin sebebi, kız/kadın cinsinin dil becerisine sahip olmaması, aklının kıt ve aynı zamanda tabiatı gereği aptal/ahmak olmasıdır. Bu yüzden, "Kadın, hüccetini ortaya koymak isteğiyle konuştuğunda, çoğu zaman kendi aleyhine hüccet olacak şeyleri söyler." denilir. İşte bütün bunlar, kadının tam manasıyla eksik olduğunu gösterir. Hâl böyley-

ken, kızları Allah'a izafe edip O'nun çocukları olduğunu söylemek akıl kârı mıdır?![56]

Fahreddîn er-Râzî'ye göre Allah'a -hâşâ- bir çocuk izafe etmek söz konusu olsa, o çocuğun erkek olması gerekir. Çünkü erkek, kadından mutlak üstündür. Yok eğer biz kalkıp, "Allah kız çocukları kendisine evlat edindi, erkek çocukları da kullarına verdi." dersek, bu söz, "Kulun durumu Allah'ın durumundan daha üstün ve mükemmeldir." anlamına gelir. Ancak böyle bir düşünce aklın bedahetiyle merduttur.[57] Öte yandan, bu ayet süslenmenin kadınlar için mubah, erkekler için haram olduğuna delâlet eder. Çünkü Allah süslenmeyi ayıp ve noksanlığı mucip bir hususiyet olarak göstermiştir. Erkeğin süslenip püslenmeye çalışması, kendini rezil-rüsva etmesiyle eşdeğerdir. Oysa rezillik Müslüman erkek için haramdır. Çünkü Rasûlullah, "Mü'minin kendisini rezil-rüsva etmesi caiz değildir." buyurmuştur. Erkeğin süsü, Allah'a taat yolunda sabretmek ve takva ziynetiyle süslenmektir.[58]

Kısaca, halk arasında "Kadından Müslüman olmaz; bilakis kadın Müslümana lazımdır." sözüyle birebir örtüşen bu anlayış diğer birçok müfessir tarafından da benimsenmiştir. İbn Âdil (ö. 880/1476'dan sonra) ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirler Zuhrûf 43/18. ayetin tefsirinde, Fahreddîn er-Râzî'nin görüşlerini özetleyerek nakletmiş,[59] Beyzâvî, İbn Cüzey, Nesefî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd, İbn Acîbe, Âlûsî gibi diğer birçok müfessir ise kadının akıl ve/veya fikir noksanlığından söz etmişlerdir.[60] Sonuçta müfessirlerin hemen hepsi söz konusu ayette kadına atfedilen süs-püs içinde yetişme ve kendini savunmadan acze düşme ifadelerini Allah'a izafe ederek kadının bizzat Allah tarafından eksik bir

56 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 174.
57 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 173.
58 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 174.
59 Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XVII. 243; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III. 660.
60 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II. 370; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrut 1988, III. 115; Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, IV. 49; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IX. 363; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, VII. 312; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VII. 9; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XIII. 70.

varlık olarak görüldüğü neticesine ulaşmış ve bu eksikliği de akıl, fikir noksanlığına bağlamıştır. Hâlbuki siyak-sibak dikkate alındığında, ayette kadına atfedilen özelliklerin Allah tarafından değil, kız çocuk sahibi olduğunu duyunca öfkelenip yutkunan müşriğe ait olduğu ve/veya müşriklerin kızlar/kadınlar hakkındaki tasavvurunun ifade olunduğu fark edilir. Ayrıca "*evemen yüneşşeü fi'l-hilyeti*" ifadesinde kızların/kadınların değil, müşrikler tarafından süslenen putların kastedilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim İbn Zeyd ve Dahhâk gibi bazı müfessirlerin yorumu da bu yöndedir.[61]

Kadın: Tesettür ve Teberrüc

Kur'an'da kadının örtünmesinin niteliği ve biçimi hakkında çeşitli beyanlar yer alır ve bu konuya ilişkin temel beyanlar cilbâb, hımâr, hicâb gibi kelimeler ve kavramlar üzerinden yapılır. Cilbâbla ilgili olarak Ahzâb 33/59. ayette mealen, "*Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, dışarı çıkacakları zaman cilbâblarına bürünsünler. Onların* [hür kadınlar olarak] *tanınmaları ve dolayısıyla tacize uğramamaları açısından en uygun giyinme tarzı budur. Allah çok affedici, çok merhametlidir.*" buyrulur. Klasik tefsirlerin hemen hepsinde yer alan rivayetlere göre bu ayetin nüzul sebebi özetle şudur: Medine döneminde cariyeler (geceleyin) sokağa çıkar ve bazı utanmaz adamlar onlara lâf atıp rahatsız ederlerdi. Hür kadınlar da dışarı çıktıklarında cariye oldukları zannedilir ve bu yüzden tacize uğrarlardı. İşte bu sıkıntı üzerine Ahzâb 33/59. ayet nazil oldu ve ayette hür kadınların dışarı çıkarken cilbâb giymeleri emredildi, böylelikle cariye olmadıklarının anlaşılması hedeflendi.[62]

61 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 174; Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX. 155; Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, V. 220; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 48.

62 Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, Beyrut 1999, III. 51; Ebû Bekr el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, V. 245; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003, II. 171. Diğer bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber ve muhacirler Medine'ye hicret ettiklerinde ciddi imkânsızlıklar içinde yaşamak durumunda kaldılar. Öyle ki Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer muhacir kadınlar tuvalet ihtiyaçlarını

Bu ayette geçen cilbâb kelimesi farklı şekillerde açıklanmıştır. Bazı müfessirler "cilbâb"ı bütün bedeni saran giysi, kadının örtündüğü her şey olarak izah ederken, diğer bazı müfessirler bunu milhafe, mülâe, izâr, kamîs gibi kelimelerle izah yoluna gitmişlerdir. Aslında dış giysi ve/veya üstlük anlamına gelen cilbâb, doğrudan başörtüsü veya başörtüsünden geniş, ridadan dar olan ve kadının başını ve göğsünü örtmeyi sağlayan giysi şeklinde de izah edilmiştir.[63] Bahis konusu ayetteki "*zâlike ednâ en yu'rafne*" ifadesi ise klasik tefsirlerin hemen hepsinde, "hür kadınların cilbâb sayesinde cariye olmadıklarının anlaşılması" şeklinde izah edilmiştir. Buna göre cilbâb, sebeb-i nüzulle ilgili rivayetlerde sözü edilen taciz sorununu bertaraf etmek için sadece hür kadınların giymekle mükellef olduğu bir kıyafettir. Cassâs'ın (ö. 370/981) yorumuna göre ayetteki "*nisâi'l-mü'minîn*" (müminlerin kadınları) lafzının zahirinde kastedilen, sadece hür Müslüman kadınlardır. Binaenaleyh, cariyeler cilbâb giymekle değil, giymemekle mükelleftir. Nitekim Hz. Ömer bazı cariyeleri, "Hür kadınlara benzemeyin." diyerek cilbâb giymekten men etmiştir.[64]

Sonuç olarak denebilir ki klasik tefsirlerdeki izahlar cilbâbla ilgili hükmün Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Arap toplumunda hür Müslüman kadınların şeref ve itibarını ko-

karşılamak için zorunlu olarak dışarı çıkarlar, fakat dışarı çıktıklarında kendilerini cariye zanneden birtakım adamların sözlü sataşmalarına uğrarlardı. Bu problemin ortadan kalkması, yani hür kadınların cariyelerden ayırt edilmesi maksadıyla nazil olan Ahzâb 33/59. ayette cilbâb hükmü vazolundu. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III. 507; Taberî. *Câmiu'l-Beyân*, X. 332; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 132; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 482; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III. 543-544.

63 Mâverdî, *en-Nüket*. IV. 423-424; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III. 339; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, III. 265; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, VI. 504.

64 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*. V. 245; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II. 171. Cilbâb giyme emrinin cariyeleri değil hür Müslüman kadınları ilgilendirdiği konusunda İslam âlimlerinin görüş birliğine vardığı kaydedilir. Hz. Ömer'in cilbâbla başını örtmüş bir cariyeye fiilen müdahale ederek başını açtırması sonraki fakihler arasında kayda değer bir itiraz ve tartışma konusu olmamıştır. Buna mukabil İbn Hazm (ö. 456/1064) örtünme konusunda hür kadınla cariye arasında fark bulunmadığını savunmuş, bu görüş daha sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimlerce de savunulmuştur. Bkz. H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *DİA*, İstanbul 2011. XL. 541.

rumaya yönelik bir düzenleme olduğu noktasında birleşmektedir. Bu düzenlemeyle birlikte köle statüsündeki kadınlar/cariyeler, özgür kadınlardan tefrik edilmiş ve sonuçta hür kadınlar, toplumsal statülerini simgeleyen cilbâbları sayesinde tacizden kurtulmuşlardır. Cilbâbın toplum içerisinde hür kadınların tanınmalarını sağlayan ve onları tacizden koruyan simgesel bir üniforma ve zırh işlevi görmesi, bize o dönemin Arap toplumundaki hâkim değer yargıları hakkında da ilginç ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarından biri, dönemin Arap toplumunda cariyelerin hem fuhuşla ilgili kötü bir şöhrete sahip oldukları, hem de hür kadınlara nispetle sahipsiz ve savunmasız konumda bulunduklarıdır. Kuşkusuz bu durum, cariyelerin toplum içerisinde alınıp satılan bir mal muamelesi görmelerinden kaynaklanmakta ve bu muamele onların cinsel meta olarak kullanılmasına da imkân tanımaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin Nûr 24/31. ayetin tefsirinde zikrettiği şu ilginç ifadeler bunu teyit etmektedir:

> [Âlimler] ayetteki "*Kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini göstermesinler.*" ifadesinin sadece hür kadınlarla sınırlı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Zaten söz konusu ifadeden bu mananın kastedildiği açıktır. [Esasen] cariye bir maldır. Dolayısıyla alınıp satılırken incelenip araştırılmalıdır. Bu da ancak ona iyice bakılmasıyla olur. Ancak hür kadınlar için böyle bir şey söz konusu değildir.[65]

Kadınların örtünmesiyle ilgili hükümlerden biri de Nûr 24/31. ayette yer alır. Bu ayette mealen, "[Ey Peygamber!] *Mümin kadınlara da söyle, onlar da gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar; iffetlerini korusunlar. Zorunlu olarak görünenler dışında ziynet yerlerini de açmasınlar;* [örfe göre görünmesinde sakınca olmayan el ve yüz gibi uzuvları dışında güzellik ve çekiciliklerini teşhir etmesinler]. *Başörtülerini de göğüs ve gerdanlarını kapatacak şekilde örtsünler. Boy-pos, endam güzelliklerini göstermesinler.*" buyrulduktan sonra, ziyneti gösterme yasağı dışında tutulan kimseler sayılmıştır. Ayette geçen "hımâr" kelimesi birçok klasik tefsirde, "yakaya ka-

65 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII. 179.

dar uzanan başörtüsü" şeklinde izah edilmiştir.[66] Ayrıca erken döneme ait bazı tefsir kaynaklarında hımâr (başörtüsü) ile ilgili bu ayetin tıpkı cilbâb konusunda olduğu gibi hür kadınların cariyelerden ayırt edilmesini sağlamak için nazil olduğu da ileri sürülmüştür.[67]

Başörtüsü ayetinde geçen ve gizlenmesi emredilen ziynet, dış (*zînet-i zâhire*) ve iç (*zînet-i bâtıne*) olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte dış ve iç ziynetin neler olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Katade, Dahhâk, Hasen el-Basrî ve İbn Cübeyr gibi sahabe ve tâbiûn müfessirleri dış ziyneti elbise, sürme, yüzük, yüz ve el gibi muhtelif şekillerde açıklamışlardır.[68] Bunlardan İbn Mes'ud'a atfedilen "elbise" açıklaması pek kabul görmemiş, buna mukabil Hasen el-Basrî ve İbn Cübeyr'in yüz ve eller şeklindeki açıklaması Hanefî ve Mâlikî gelenekte tercihe şayan bulunmuştur. Şâfiî ve Hanbelî gelenekte ise ağırlıklı görüş, el ve yüz dâhil namaz dışında kadının bütün bedeninin avret olduğu yönünde oluşmuştur. İç ziynet ise genellikle küpe, gerdanlık, bilezik, halhal gibi şeylerle açıklanmıştır.[69]

Diğer taraftan ilgili ayette iç ziyneti gösterme yasağının istisnaları koca, baba, oğul, kayınpeder, üvey oğullar, kadının erkek kardeşleri, yeğenleri, kadınlar, kadının sahip olduğu köleler, cinsel arzusu kalmamış erkekler ve kadınların cinselliğini anlama seviyesinde olmayan çocuklar şeklinde tadat edilmiştir. Burada sayılan kimseler arasında yer alan kölelerin erkek olsalar bile efendisi konumundaki kadının iç ziynetini görmesinde sakınca olmadığı belirtilmiştir. Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye isnat edilen bu görüşün yanı sıra İbn Abbas ve Mâlik b. Enes'ten, "Bir erkek kölenin, efendisi olan kadının saçlarına bakmasından sakınca yoktur." tarzında bir gö-

66 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 153.
67 Hevvârî, *Tefsîr*, III. 174; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II. 57.
68 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 303-306; Mâverdî, *en-Nüket*, IV. 91; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 368; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 31; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152.
69 Apaydın, "Tesettür", *DİA*, XL. 540.

rüş de nakledilmiştir. Bu bağlamda bir kadının erkek kölesinin yanında göbekle diz kapağı arasındaki yerleri açık tutabileceği bile söylenmiştir.[70] Buna mukabil İbn Mes'ûd, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Sîrîn ve Ebû Hanife gibi âlimler, "Ayette sözü edilen kölelerden maksat erkek köleler değil, cariyelerdir. Binaenaleyh, erkek köle kadın efendisinin saçına bakamaz." şeklinde bir görüş bildirmiş[71] ve bu görüş Zemahşerî, İbnü'l-Cevzî gibi bazı müfessirlerce de tercih edilmiştir.[72] Ancak Sa'lebî, Vâhidî, Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî gibi diğer birçok müfessir "*mâ meleket eymânühünne*" ifadesinin zahirî olarak hem erkek hem kadın köleyi kapsadığı görüşünü benimsemiştir.[73]

Teberrüc meselesine gelince, Ahzâb 33/32 ve 33. ayetlerde Hz. Peygamber'in eşlerine şöyle hitap edilmiştir: "*Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın konumunda değilsiniz. Peygamber hanımına yakışır bir tutum içinde olmak isterseniz, yabancı erkeklere karşı edalı bir üslupla konuşmayın. Aksi halde, kalbi temiz olmayan kişiler yanlış ümide kapılabilirler. Bu yüzden, her zaman sade/doğal bir tarzda konuşun.* [Dışarı çıkmayı gerektiren bir durum olmadıkça] *evlerinizde vakarınızla oturun. Eski cahiliye devrinde olduğu gibi, süslenip püslenerek sokağa çıkmayın. Namazı hakkıyla kılın; zekâtı verin; Allah'a ve elçisine her daim itaat edin.*"

Bu ayetlerdeki hükümler çoğu müfessir tarafından Hz. Peygamber ve ezvâc-ı tâhirâta mahsus şekilde izah edilmiştir. Buna mukabil fıkıhçı kimlikleriyle temayüz eden Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî gibi müfessirler hükmü genele teşmil etmişler, ayrıca tüm Müslüman kadınların ev merkezli yaşamaları gerektiğini özellikle belirtmişlerdir. Kurtubî'nin izahına göre 33. ayetteki emir Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik olmakla birlikte diğer bütün Müslüman kadınları da bağlar ve

70 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, , III. 387-389; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV. 358.

71 İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV. 358; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIII. 181.

72 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 62; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 33.

73 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 368; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 316; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 155.

bu ayetteki "*vekarne fî buyûtikünne*" ifadesi kadınların evden dışarı çıkmamaları gerektiği manasını taşır.[74]

Ayette yasaklanan teberrücle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbnü'l-Cevzî bu konuyla ilgili altı görüş nakletmiştir. Buna göre teberrücten maksat; **(1)** Kadınların erkeklerle bir arada bulunması, onların arasına karışması (Mücâhid); **(2)** Kadının kırıtarak ve salınarak yürümesi (Katâde); **(3)**. Kadının kibir-kurum satarak yürümesi (İbn Ebî Necîh); **(4)** Kadının dekolte denebilecek bir kıyafetle arz-ı endam etmesi (Kelbî); **(5)** Başındaki örtüyü gelişigüzel bağlaması ve gerdanının açıkta kalması (Mukâtil); **(6)** Kadının pahalı elbise giymesi ve fakat bu elbisenin bedeni gizlemesi.[75]

Bu bağlamda İbn Atıyye (ö. 541/1147) ayette yasaklanan teberrücün ezvâc-ı tâhirâtın içine doğdukları ve kültürel ikliminde yetiştikleri cahiliye toplumundaki kadınlara özgü davranışlara tekabül ettiğini söylemiş,[76] Kurtubî ise konuyla ilgili tüm yorumları kapsayıcı olarak nitelendirdiği görüşünü, "Teberrücten maksat, cahiliye devrindeki kadınlar gibi salınarak yürümek, güzelliklerini erkeklere teşhir etmektir ve bu tür davranışlar şer'an caiz değildir." şeklinde ifade etmiş ve sonunda konuyu şöyle özetlemiştir: "Kadınlar evlerinde oturmalı, dışarı çıkmamalıdır. Ancak zaruri bir ihtiyaç hâsıl olduğunda süslenmeden ve tam tesettürlü olarak çıkmalıdırlar."[77]

74 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117. Ahzâb 33/33. ayetteki "vekarne" kelimesi farklı şekillerde okunmuştur. Ayrıca kelimenin anlamı hakkında iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan ilkine göre kelime "istikrar, oturma" anlamındadır; ikincisine göre ise "karartü bihî aynen" ifadesindeki gibi, "göz aydınlığı, sevinç ve mutluluk" manasındadır. Nehhâs (ö. 338/950) bu ikinci görüşü güzel diye nitelendirmiş (Bkz. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 313-314), ancak Şevkânî (ö. 1250/1834) kelimenin Ahzâb 33/33. ayetteki anlam ve kullanımının evde oturmakla ilgili olduğunu söylemiştir. Bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, IV. 278.

75 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 380-381.

76 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 384.

77 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî de *vekarne fî buyûtikünne* ifadesinin tefsirinde şöyle bir anekdot aktarmıştır: "Ben dünya üzerinde bin küsur beldeye uğradım, ama bu beldelerin hiçbirinde Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı yer olan Nablus'un kadınları kadar kendini sakınan ve iffetini koruyan bir kadın zümresine rastlamadım. Nablus'ta birkaç ay kaldım ve gündüz vakti sokakta -Cuma günleri hariç- bir tek kadına rastlamadım. Cuma günü geldiğinde kadınlar evlerinden dışarı

Hz. Peygamber'in eşlerinden bir talepte bulunulması ve/veya herhangi bir meselenin sorulması söz konusu olduğunda bunun yüz yüze şekilde değil, bir perde (hicâb) arkasından dile getirilmesi emrini muhtevi olan Ahzâb 33/53. ayetin tefsirinde de müfessirlerin çoğu, konuyu ezvâc-ı tâhirât özelinde izah etmişler, buna mukabil fakih müfessirler buradaki emri de umuma teşmil cihetine gitmişlerdir. Mesela İbnü'l-Arabî ve Kurtubî bu ayeti şöyle tefsir ederler: "Kadın bedeniyle ve sesiyle büsbütün avrettir. Bu avretin izhar edilmesi caiz değildir. Ancak zaruret ve zaruri bir ihtiyaç hâsıl olduğunda durum değişir. Bu zaruri ihtiyaç ise kadınla ilgili bir şahitlik veya kadının bedeninde ortaya çıkan bir rahatsızlık yahut cevabı ancak kadından alınabilecek bir soru olabilir."[78]

Kurtubî, Lokmân 31/6. ayette geçen "*lehve'l-hadîs*" tabirine yüklediği anlam çerçevesinde kadın şarkıcı dinlemenin hükmüyle ilgili olarak da Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerini nakletmiştir: "Kişinin kendi cariyesinden şarkı dinlemesi caizdir. Çünkü böyle bir cariyenin şarkısını dinlemede ne zâhiren ne bâtınen o kişiye haram olacak bir husus söz konusu değildir. Hâl böyleyken o cariyenin sesinden istifade edip lezzet alması niçin yasak olsun ki?! Mamafih kadının erkeklerin karşısında açılıp saçılması, mahremiyet perdesinin yırtılması ve çirkin sözlere kulak verilmesi caiz değildir. Şayet bu sınırlar aşılır ve helal olmayacak işler yapılırsa, o zaman böyle bir iş en başından yasaklanır ve kökünden sökülüp atılır". Bu konuda Ebü't-Tayyib et-Taberî de şunları söylemiştir: "Şâfiî mezhebine mensup âlimler, mahrem olmayan bir kadından şarkı dinlemeye cevaz vermemişlerdir. Bunun caiz olmadığı noktasında şarkıcı kadının hür veya cari-

çıkıyor ve hatta mescit onlarla dolup taşıyor. Namaz sona erince kadınlar cemaati derhal evlerinin yolunu tutuyor ve bir dahaki cumaya kadar dışarıda bir tek kadın bile gözüme ilişmiyor. Oysa diğer beldelerdeki kadınlar ziynetlerini sergilemek ve aynı zamanda her türlü fitneye davetiye çıkarmak suretiyle çarşı-pazar dolaşıyorlar". İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 569.

78 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 616; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 146. Ahzâb 33/53. ayette geçen ve "perde, kapı" gibi anlamlara gelen hicâb kelimesi, İslam toplumlarında görülen haremlik-selamlık uygulamasına da belli ölçüde menat oluşturmuştur.

ye olması fark etmez. İmam eş-Şâfiî de, "Bir kimsenin cariyesinden şarkı dinletmek için birtakım insanları bir araya toplaması düpedüz sefihliktir. Bu kimsenin şahitliği reddedilir." demiş, ardından daha ağır bir ifadeyle, böyle bir işin deyyusluk olduğunu söylemiştir.[79]

Nûr 24/60. ayette, tebberücle ilgili olarak, hayızdan kesilmiş, yaşını başını almış kadınların siyablarını çıkarmalarında sakınca bulunmadığı bildirilmiş ve fakat siyabı çıkarmanın teberrüc, yani kadınlığını sergileme kastı (*ğayra müteberricâtin bi-zînetin*) taşımaması gerektiği de belirtilmiştir. Bu ayette geçen *siyâb* (elbise), İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahabî müfessirlerce cilbâb ve rida olarak izah edilmiş[80] ve bu izah müfessirlerin kahir ekseriyetince de benimsenmiştir. Bazı klasik tefsirlerde ise yaşlı kadınların çıkarmalarında sakınca bulunmayan siyabın başörtüsü olduğu yönünde izahlara da yer verilmiştir.[81]

Kadın: Kamu Görevi, Şahitlik ve Miras

İslam hukukunda kadının yöneticilik ve hâkimlik gibi görevler üstlenmesinin caiz olup olmadığı meselesi öteden beri tartışılmıştır. Temel önermeleri nasların sarih delaletlerinden öte, toplumsal telakkiler ile sosyo-kültürel şartlara dayanan bu tartışmada aile hayatı ve karı-koca ilişkilerinden söz eden Bakara 2/228, Nisâ 4/32 ve 34 gibi ayetler birçok müfessir tarafından imamet (yöneticilik) ve hâkimlik gibi görevlerin erkeklere mahsus olduğu yönündeki hâkim görüşe delil gösterilmiştir. Bunun yanında Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kurtubî gibi fakih müfessirler ise Sebe halkının bir kadın tarafından yönetildiği bilgisini içeren Neml 27/23. ayeti doğrudan doğruya kadının kamu görevi yapamayacağı görüşüne mesnet göstermişlerdir. Bu ayetin tefsirine girişte, "Yönetimlerini kadına

79 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 39.
80 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 349-350.
81 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978; s. 308; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 195; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 203.

tevdi eden bir millet dirlik göremez."[82] şeklindeki delâleti tartışmalı hadisi nakleden İbnü'l-Arabî bunun ardından şunları söylemiştir:

> Mezkûr hadis kadının halife olamayacağı hususunda kesin hüküm bildiren bir nastır. Zaten bu konuda [Ehl-i Sünnet âlimleri arasında] görüş ayrılığı da yoktur. Gerçi Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den kadının hâkim olabileceği yönünde bir görüş nakledilmiştir; ancak Taberî'ye izafe edilen bu görüş sahih değildir. İhtimal ki bu görüş Ebû Hanife'ye atfedilen görüşle aynı mahiyettedir. Ebû Hânife'nin söz konusu görüşüne göre kadın şahitlik yapabildiği hususlarda hâkimlik de yapabilir; ancak bu, kadının her konuda hâkimlik yapabileceği anlamına gelmez. Keza kadın için, "Filan kadın hâkim olarak tayin edilmiştir." tarzında bir görev/yetki belgesi de düzenlenemez. Bununla birlikte cinayet davası ile nikâh akdi konusunda görevlendirilebilir. Ancak bu görevlendirme, kadının hakem tayin edilmesi ve tek bir meselede görüş bildirmesi şeklinde olur. Yoksa kadın kayıtsız şartsız hâkimlik yapamaz. Bunun delili, Rasûlullah'ın "Yönetimlerini kadına tevdi eden bir millet dirlik göremez." hadisidir. Ebû Hanife ve Taberî'ye atfedilen görüşün muhtevası kanaatimizce bundan ibarettir. Hz. Ömer'in bir kadını çarşı-pazar muhtesipliğiyle görevlendirdiği yönündeki rivayete gelince, bu rivayet sahih değildir ve kesinlikle itibar edilmemelidir. Dahası bu rivayet bid'atçilerin hadislere karıştırdıkları bir desiseden ibarettir.[83]

Bu görüşler Ehl-i Sünnet ulemasınca ittifakla benimsenmiştir. Hatta bu konuda icmadan bile söz edilmiştir. Şiî gelenekteki görüşler de Ehl-i Sünnet'le aynı paraleldedir. Ancak Hâricîler devlet başkanlığında cinsiyetin değil liyakatin esas olduğunu söylemişlerdir. Benzer şekilde birçok çağdaş Müslüman araştırmacı, her kamu görevi gibi, devlet başkanlığı ve hâkimlik için de en önemli şartın liyakat olduğunu göz önün-

82 Buhârî, "Meğâzî" 82, "Fiten" 18; Tirmizî, "Fiten" 75. Bu hadisin sübut ve delâlet yönünden tahlil ve tenkidi için bkz. Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001), s. 67-80; Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 374-383.

83 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 482. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII. 122-123.

de tutarak kadınların devlet başkanlığı dâhil her görevi üstleneceklerini, imamlığın ve ordu kumandanlığının bizzat devlet başkanı tarafından yapılmasının gerekmediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisi bütün zamanlar için geçerli bir hüküm bildirmekten ziyade kendi dönemiyle ilgili bir tespiti ifade etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber, o dönemde bir kadın tarafından yönetilen Sasani Devleti'nin uzun süreli olamayacağını haber vermiş ve nitekim öyle de olmuştur.[84]

Diğer taraftan İslam tarihinde birçok kadının devlet başkanlığı yaptığı malumdur. Bu kadınlardan biri, 1047-1138 yılları arasında Yemen'de hüküm süren Süleyhiler hanedanlığında bir süre devleti idare eden Hürre es-Süleyhiyye'dir. Keza Delhi'de Sultan Şemseddin İltutmuş'un 1236'da ölümünden sonra devleti dört yıl boyunca kızı Raziye Begüm yönetmiştir. Eyyûbî hükümdarı Necmeddîn Eyyûb'un eşi Şecerüddür de bir süre hükümdarlık yapmış ve adına hutbe okutturup sikke bastırmıştır. Ayrıca İran'da hüküm süren Türk Atabeyi Boz-aba'nın eşi Zâhide Hatun ile 1148-1286 yılları arasında İran'ın Fars bölgesinde hüküm süren Salgurlular hanedanlığında Âbiş Hatun da hükümdarlık yapmıştır.[85]

Kadının şahitliği meselesine gelince, borç akdiyle ilgili hükümleri düzenleyen Bakara 2/282. ayette, "*Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunmazsa rıza göstereceğiniz bir erkek ve iki kadını şahit tutun.*" buyrulmuştur. Birçok müfessire göre iki kadının şahitliğinin ancak bir erkeğin şahitliğine denk olması, kadının akıl ve/veya din açısından eksik olmasıyla ilgilidir.[86] Buna mukabil Mukâtil b. Sü-

84 Kadının devlet başkanlığı ve hâkimliği meselesi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi", s. 80-93; Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın Özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 276-278; Nejla Akkaya, "İslâm Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 230-240; Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10 (2003/1), s. 63-75.

85 M. Akif Aydın, "Kadın", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 91.

86 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 144; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 216; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I. 279; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII. 70.

leyman, Taberî, Mâtüridî, Zemahşerî gibi müfessirler bu ayetin tefsirinde kadınların akıl ve din noksanlığından söz etmemişlerdir.

İbn Kesîr kadınlardaki akıl ve din noksanlığına, "Kadın aklen ve dinen eksiktir." şeklinde özetlenebilecek bir hadis rivayetini delil göstermiştir.[87] İbn Cüzey (ö. 741/1340) ise bu ayetin kâfirler, çocuklar ve kadınların şahitliğini reddetme hususunda gayet sarih bir beyan içerdiğini söylemiştir.[88] Öte yandan Hanefî mezhebine mensup müfessirler kadının şahitliğinin hadler ve kısas dışındaki her alanda geçerli olduğunu söylerken,[89] Şâfiî müfessirler kadınların şahitliğini mali konularla sınırlandırmışlardır.[90] Buna göre denebilir ki Şâfiî gelenekteki bakış açısına göre kadınların şahitliği ilke olarak makbul değildir; mali konularda şahitlik etmeleri istisnai olup zarurete mebnidir. Hanefî gelenekteki bakış açısına göre ise kadınların şahitliğinin kabulü temel ilke, hadler gibi bazı konularda kabul edilmemesi istisnadır. Çünkü şahitlik ehliyetinin temeli müşahede, anlayıp kavrama ve eda edebilme yeteneğidir ve bu nitelikler kadınlarda da mevcuttur.

Fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup olan İbnü'l-Arabî şahitlik meselesine, "Allah erkeği kadına altı yönden üstün kılmıştır." ifadesiyle giriş yapmış, ardından bu altı hususu şöyle sıralamıştır: **(1)** Erkek kadının aslı/esası, kadın erkeğin fer'i/uzantısı kılınmıştır. Çünkü Allah'ın Kur'an'da beyan ettiği üzere kadın erkekten yaratılmıştır. **(2)** Kadın erkeğin eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Rasûlullah, "Kadın, erkeğin en eğri kaburga kemiğinden yaratıldı. Şayet kadındaki eğriliği düzeltmeye kalkışırsan, onu kırarsın. Yok eğer ondan istifade edeyim dersen, mevcut eğriliğiyle istifade edersin." buyurmuş ve "Kadının kırılmasından maksat, boşanmasıdır." demiştir. **(3)** Kadının dini eksiktir. **(4)** Kadının aklı eksiktir. Nitekim Hz. Peygamber, "Ben, aklı ve dini eksik olup da buna

87 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 335.
88 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 228.
89 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II. 231; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 140; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I. 583.
90 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 144; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 335.

rağmen basiret sahibi bir adamın aklını çelmeyi başarabilen varlık olarak bir tek siz kadınları gördüm." demiş, bunun üzerine kadınlar, "Dinimiz ve aklımızın eksik olmasından maksat nedir?" diye sorunca, Hz. Peygamber, "Kimi geceleri (regl sebebiyle) namazsız ve oruçsuz geçirenler siz kadınlar değil misiniz?! Keza sizden birinin şehadeti bir erkeğin şehadetinin yarısı sayılmıyor mu?!" şeklinde karşılık vermiştir.[91] **(5)** Kadının miras payı erkeğin payından eksiktir. Allah, "*Erkeğin miras payı iki kızın/kadının payı kadardır.*" (Nisâ 4/11) buyurmuştur. **(6)** Kadının gücü eksiktir. Nitekim kadın savaşamaz ve dolayısıyla ona ganimetten pay ayrılmaz.[92]

Bu altı maddenin ardından, "İşte bütün bu hususlar hikmetli manalar taşır." diyen İbnü'l-Arabî, "Peki, bütün bu sayılanlar kadının iradi olarak yapıp ettiği şeyler değil. Böyleyken nasıl olur da onun nakisaları kapsamında zikredilebilir?" şeklindeki manidar soruya da Eş'ârîliğin mutlak güç ve kudretle özdeş Allah tasavvurunu özetleyen şu ilginç cevabı vermiştir: "Allah'ın adaleti bu! Allah dilediğinin konumunu alçak dilediğininkini yüksek kılar. O nasıl dilerse öyle hükmeder. Dilediğini över, dilediğini yerer. Yapıp ettiklerinden dolayı O'na hesap sorulamaz. Ama insanlara hesap sorulur. Evet, durum budur. Allah mahlûkatı farklı konumlarda yaratmış, mertebelerini farklı kılmış ve bunu da bize açıklamıştır. Artık biz bunu biliyoruz, inanıp teslim oluyoruz."[93]

İbnü'l-Arabî gibi itikatta Eş'arî mezhebine bağlı olan Fahreddîn er-Râzî ise Nisâ 4/32. ayetteki "*ve-lâ tetemennev mâ feddalellahu bihî ba'daküm alâ ba'din*" ifadesine atıf yaparak erkeklerin kadınlar üzerinde otorite sahibi olduğunu söylemiş, ardından da erkeğin üstün kadının düşük/dûn konumda olduğunu şöyle gerekçelendirmiştir: "Bilinmelidir ki erkeklerin kadınlardan üstünlüğü birçok yönden hâsıl olan bir gerçektir. Üstünlükle ilgili hususiyetlerin bir kısmı haki-

91 Bu hadisin farklı varyantlarıyla ilgili geniş tahlil ve tenkit için bkz. Kâmil Çakın, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998), s. 5-30.

92 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 335.

93 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 336.

ki/özsel sıfatlardan, bir kısmı da şer'î/teklîfî hükümlerden müteşekkildir. Hakiki/özsel sıfatlar konusunda bilinmelidir ki bu sıfatlar ilim ve güç olmak üzere iki hususla ilgilidir. Kuşkusuz erkeklerin akılları ve bilgi birikimleri çok fazladır. Yine kuşkusuz erkeklerin zor işleri başarma kudretleri daha üst düzeydedir. İşte bu iki sebepten dolayı erkeklerin kadınlardan akıl, basiret ve kuvvet açısından üstünlükleri söz konusudur. Üstünlükle ilgili bu üç hususa şunlar da eklenebilir: Genellikle okuma-yazmayı erkeklerin bilmesi, binicilik ile atıcılıkta erkeklerin mahir olması, peygamberler ve âlimlerin erkekler arasından çıkması, namaz imamlığı ve devlet başkanlığı görevlerinin yine erkeklere ait olması, cihad, ezan, hutbe, itikâf, hadler ve kısasta ittifakla yalnız erkeklerin şahitliğinin geçerli olması, Şafiî'ye göre nikâhta da sadece erkeklerin şehadetinin makbul sayılması, mirasta pay fazlalılığı ve asabelik, gerek kasten gerek hataen adam öldürmede diyet ödemekle mükellef olma, kasâme, nikâhta velayet, talak, talaktan dönüş, birden çok kadınla evlenme ve doğan çocukların erkeklere nispet edilmesi. İşte bütün bunlar erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delâlet eder."[94]

"*Kocaların karıları üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde maruf/malum hakları vardır.*" mealindeki ifadenin ardından, "*Kocaların karıları üzerindeki hakları bir derece fazladır.*" (*ve-li'r-ricâli aleyhinne deracetün*) ifadesini muhtevi olan Bakara 2/228. ayetteki "derece" kelimesi de erkeklerin şu veya bu sebeple kadınlardan üstün konumda bulunduğunun delili olarak izah edilmiştir. Zemahşerî'ye göre "derece"den maksat, erkeklerin daha fazla hakka sahip olmaları ve aynı zamanda üstün konumda bulunmalarıdır.[95] Kurtubî'nin yorumuna göre ise kocanın derece kelimesiyle ifade edilen üstün konumu akıl, infak kudreti, diyet ödeme mükellefiyeti, miras ve cihad gibi hususlara taalluk eder. Kı-

94 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 71-72. Erkeklerin kadınlardan üstün olduğu hususlar arasında sarığın dahi zikredildiği başka bir liste için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 523-524; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 222. Burada zikredilen üstünlük sıfatları hemen hemen aynıyla Nisâ 4/34. ayetin tefsirinde de tadat edilmiştir. Bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 360.

95 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 366.

saca, derece kelimesi hem erkeğin kadından üstün olmasını iktiza eder hem de kocanın karısı üzerindeki hakkının kadının koca üzerindeki hakkından daha zorunlu olduğuna işaret eder. Bunun içindir ki Rasûlullah, "Ben bir kimseye Allah'tan başkasına secde etmeyi emredecek olsaydım, kesinlikle kadına kocasına secde etmesini emrederdim." buyurmuştur.[96]

Bütün bunlara ilaveten "derece" kelimesi, kadının kocaya itaat vazifesi, erkeğin daha akıllı olması, kadını boşaması ve/veya boşama hakkını elinde tutması, saygınlık sahibi olması, gerek imamet gerek kadılık ve gerekse şahitlik hususunda ehliyet ve salahiyet sahibi olması, evli olduğu hâlde ikinci, üçüncü kadınla evlenebilmesi, mirasta olduğu gibi ganimetten de fazla pay alması ve hatta sakallı olması şeklinde de izah edilmiştir.[97] Fahreddîn er-Râzî'ye göre erkeğin bütün bu hususlarda kadından daha üstün olduğu sabittir. Aslında kadın erkeğin elinde aciz bir esir gibidir. Bu yüzden Rasûlullah, "Kadınlara iyi davranın. Çünkü onlar sizin elinizin altında zavallı aciz konumdadır." buyurmuştur.[98]

İlginç olan husus, "derece" kelimesinin hemen bütün müfessirlerce erkeğin daha fazla hak sahibi olduğu yönünde izah edilmiş olmasıdır. Oysa bu kelimeye karı-koca ilişkisi bağlamında sorumluluk manası da yüklenebilir. Nitekim İbn Abbas "derece"yi kocanın karısına karşı sorumluluklarını yerine getirmesi ve onunla iyi geçinmesi yönünde bir teşvik şeklinde anlamış ve kocanın karısı üzerindeki haklarından fedakârlıkta bulunması şeklinde yorumlamıştır. Bu yorum Taberî ve İbn Atıyye gibi müfessirlerce de tercihe şayan bulunmuştur.[99]

96 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 83.

97 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 467-468; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 70; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 261; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 79; Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 83; İbn Âdil, IV. 125-127; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 199; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 170.

98 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI. 82.

99 Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut 2005, s. 50; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 468; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 68; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 306; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 342.

Klasik tefsirlerde söz konusu kelimenin ağırlıklı olarak "hak ve üstünlük" bağlamında izah edilmiş olması, esas itibariyle Kur'an'ın bu yoruma mesnet oluşturacak beyanlar içermesiyle de ilgilidir. Zira Ümmü Seleme ve/veya ensardan bazı kadınların, "Biz kadınlar gazveye iştirak edemiyoruz. Bu yüzden, biz kadınlara mirastan düşen pay erkeklerin aldığı payın yarısı kadar; keşke biz de erkek olsaydık..." şeklindeki serzenişleri üzerine nazil olan Nisâ 4/32. ayette[100] "*ve-lâ tetemennev mâ feddalellâhu bihî ba'daküm alâ ba'din*" şeklinde bir ifade zikredilmiştir. Bu ifadenin, "Ey mümin kadınlar! Allah'ın erkeklere siz kadınlardan daha fazla hak vermiş olmasından dolayı, 'Keşke biz de erkek olsaydık.' diye yanıp yakılmayın." şeklinde bir manaya geldiği açıktır. Keza, Nisâ 4/34. ayette "*er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ*" (erkekler kadınların/kocalar karılarının amiri/reisi konumundadır) buyrulmuş ve erkeklerin bu konumu "*bi-mâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'din ve-bimâ enfakû min emvâlihim*" şeklinde talil edilmiştir.

Bu ifadenin ilk kısmında geçen tafdil (üstün ve öncelikli kılma) toplumsal düzlemde erkeklerin kadınlara nispetle daha fazla sorumluluk yüklenmiş olmasıyla ilgilidir. Bunun delili, gerek mehir ödeme gerek evlilikte hane halkının geçimini üstlenme mükellefiyetinin "*ve-bimâ enfakû min emvâlihim*" ifadesinde erkeklere izafe edilmesidir. Sonuçta neresinden bakılırsa bakılsın, erkeklerin üstün ve öncelikli oluşu değerle değil, durumla ilgilidir; zira kavvamlık (reislik) konumunun gerekçelerinden biri olan infak (maddi harcama), mutlak surette erkeğin uhdesinde olan ve olması gereken bir şey değildir; bilakis bugünkü tarihsel ve toplumsal gerçeklikte tanık olunduğu üzere kadın da pekâlâ infak imkânına sahip olabilir; yani koca işsiz, karısı iş ve gelir sahibi olabilir. Böyle bir durumda kavvamlık rolünü kısmen de olsa kadının üstlendiği/üstleneceği izahtan varestedir.

100 Tirmizî, "Tefsir" 5; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 49-51; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 43; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 106; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 349.

Kadınla ilgili miras hukukuna gelince, Nisâ 4/7. ayette bu konuyla ilgili olarak mealen şöyle buyrulmuştur: "*Ana babanın ve yakın akrabanın miras olarak bıraktıkları malda erkeklerin payı vardır. Kadınlar da ana babanın ve yakın akrabanın miras bıraktıkları malda pay sahibidirler. Yani miras olarak bırakılan mal ister az ister çok olsun, o maldan erkeğe de kadına da belli bir pay ayrılmıştır.*"

Müfessirler bu ayetin tefsirinde İslam öncesi dönemin Arap toplumundaki miras uygulamasına atıf yapmışlar ve söz konusu dönemde savaşma kudreti bulunmayan kimselere, yani kadınlar ve çocuklara miras verilmediğinden söz etmişlerdir.[101] Yine bu ayetin tefsirinde Ümmü Kücce/Kühha adlı bir kadının kocası öldükten sonra üç çocuğuyla birlikte mağdur edilmesi, ölen kocasının Süveyd ve Arfece/Arfete adlı amcaoğulları tarafından bütün mirasa el konulması ve Hz. Peygamber'in bu duruma müdahalede bulunması olayından söz etmişlerdir.[102]

Miras hukukuyla ilgili olarak, "[Ey Müminler!] *Allah miras konusunda çocuklarınızın paylarıyla ilgili olarak size şunu emreder: Erkeğin miras payı, kızın/kadının alacağı payın iki katıdır. Eğer ölen kişinin çocukları sadece kız olup ikiden fazla iseler, bunlar mirasın üçte ikisini alırlar. Şayet mirasçı konumunda tek kız evladı varsa, mirasın yarısı ona aittir. Hayatta olan ana-babaya gelince, ölen kişinin bir kız ya da erkek çocuğu varsa, bıraktığı mirastan hem anası hem babası altıda bir pay alır. Ölen kişinin çocuğu yoksa ve ana-babası da hayatta olursa, mirasın üçte biri anaya verilir. Şayet ölen kişinin erkek ve kız kardeşleri varsa, ana mirasın altıda birini alır. Bütün bu payların miktarı, miras bırakan kişinin vasiyeti yerine getirildikten ve/veya hayatta iken ödeyemediği borçlar*

101 Vâhidî, *el-Vasît*, II. 14-15; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 396; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 12; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 31; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, II. 327.

102 Sebeb-i nüzulle ilgili rivayetin farklı varyantları için bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I. 358-359; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 604; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 2-7; Mâverdî, *en-Nüket*, I. 455; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 396-397; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 18; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 503; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 326; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 31.

ödendikten sonra belirlenir." mealinde hükümlerin vaz edildiği Nisâ 4/11. ayetteki "*li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn*" (erkeğin miras payı kızın/kadının miras payının iki katıdır) ifadesi erken dönemlere ait tefsirlerde erkeğin kadından üstünlüğü bağlamında yorumlanmamışken geç dönem tefsirlerde ifadenin söz dizimi dahi erkeğin üstünlüğüne delil gösterilmiştir. Mesela Zemahşerî "Allah Teâlâ niçin 'İki kızın/kadının miras payı bir erkeğin payı kadardır.' veya 'Bir kız/kadın bir erkeğin miras payının yarısını alır.' demedi de, 'Erkeğin miras payı iki kızın/kadının miras payı kadardır.' şeklinde bir ifade kullandı?" tarzında muhtemel bir soruya şöyle cevap verilebileceğini belirtmiştir:

> Allah, erkeğin üstünlüğünden dolayı ilkin onun payını beyan etmekle söze başlamış ve erkeğin miras payını kadının payının iki katı kılmıştır. Dahası, Allah, "*li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn*" (erkeğin payı iki kızın/kadının payı kadardır) ifadesinde, erkeğin kadından üstün olduğunu kastetmiştir. Oysa "*li'l-ünseyeyni mislü hazzi'z-zekeri*" (iki kızın/kadının payı bir erkeğin payı kadardır) şeklindeki ibarede kadının eksik olduğunu ifade maksadı vardır. Ancak erkeğin üstünlüğünü doğrudan beyan etme kastı, karşıt cinsinin noksanlığını beyan yoluyla ifade tarzından daha açıktır.[103]

Zemahşerî'nin bu şekilde cevapladığı soruya Fahreddîn er-Râzî de şöyle bir izah getirmiştir: Erkek, kadından daha üstün olduğu için Allah önce erkeği, sonra kadını zikretmiştir. Nitekim bir erkeğin miras payını, iki kadının payı olarak belirlemiştir. Diğer taraftan Allah'ın "*li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn*" ifadesi, erkeğin üstünlüğüne mutabakat, kadının noksanlığına iltizam yoluyla delalet eder.[104] Eğer Allah, "İki kızın/kadının miras payı bir erkeğin payı kadardır." şeklinde bir ifade kullanmış olsaydı, o zaman bu ifade kadının noksanlığına mutabakat, erkeğin üstünlüğüne iltizam yoluyla delalet

103 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 505.

104 Bir nesneyi/kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin/kavramın bütününe ve bütün yönlerine delalet etmesine mutabakat, bir lafzın doğrudan konusuyla birlikte zihnin bu konuyla ilişkilendirdiği başka bir manaya da delalet etmesine iltizam denir. Bkz. Cemil Salîba, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Beyrut 1982, I. 563.

ederdi. Bu sebeple Allah, faziletleri teşhir hususunda gösterilen çabanın, reziletleri teşhir çabasına tercih edilmesi gerektiğine dikkat çekmek için, "*li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn*" ifadesini kullanmayı yeğlemiştir. İşte bu yüzdendir ki Allah İsrâ 17/7. ayette, "*in ehsantüm ehsantüm li-enfüskiüm ve-in ese'tüm fe-lehâ*" (Allah'ın emirlerine uygun hareket ederseniz, bunun güzel sonuçlarını görürsünüz. Yok, eğer O'nun emirlerine karşı gelirseniz, bu isyankârlığın bedelini ödersiniz" buyurmuş ve bu ayette "ihsan" (iyilik etmek) kelimesini iki, "isâe" (kötülük etmek/günah işlemek) kelimesini bir kez zikretmiştir.[105]

Râzî'ye göre, "Hiç şüphesiz kadın dışarı çıkmaktan ve ortalıkta arz-ı endam etmekten acizdir. Zira kocası ve akrabaları onu evden dışarı çıkmaktan men eder. Ayrıca kadının aklı kıt, yanılgı payı çoktur. Üstelik erkeklerle bir arada bulunduğunda dedikodu mevzuu olur. İşte bütün bu sebeplere binaen kadın erkekten daha acizdir. Böyle olduğu için de miras payı erkeğin payından çok veya en azından eşit miktarda olması gerekir. Ama Kur'an'daki hüküm bu şekilde düzenlenmemiştir. Bu durumda, "Allah'ın kadına erkeğin miras payının yarısını vermesindeki hikmet nedir?" şeklindeki muhtemel bir soruya şöyle cevap verilir:

(1) Kadının harcaması az, erkeğin çoktur. Çünkü erkek karısı için de harcama yapar. Masraf ve harcaması çok olanın mala ihtiyacı da çok olur. **(2)** Erkek gerek yaratılış, gerek akıl, gerekse kadılık ve imamet gibi dinî makamlar/mansıplar açısından ve aynı zamanda bir kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı seviyesinde olması bakımından daha üstündür. Bu üstünlüklere sahip olan kimseye daha fazla miras verilmesi gerekir. **(3)** Kadının aklı az, şehveti çoktur. Kadın çok mal sahibi olduğunda her taraf fesada boğulur. Nitekim Allah, "*Hiç şüphesiz [kâfir] insan kendini müstağni görüp azar.*" (Alak, 96/6-7) buyurmuştur. Ancak erkeğin çok mal

105 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 168. Bu yorumun aynısı ve muhtasar varyantları için bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 213-214; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 328; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 297; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, II. 15.

sahibi olması böyle bir mahzur doğurmaz. **(4)** Erkek, aklının tam olması hasebiyle malını dünyada medh-i senaya, ahirette çok sevaba nail olmayı mucip şeylere, sözgelimi, hanlar-hamamlar yaptırma, dullar ve yetimlere destek olma gibi şeylere harcar. Bunu ancak erkek yapabilir. Çünkü erkek toplumla daha fazla iç içedir. Kadının toplumla ilişkisi ise oldukça azdır. Bu yüzden, kadın sahip olduğu malı-mülkü mezkûr yerlere harcayamaz. **(5)** Rivayete göre Ca'fer es-Sâdık'a kadın ve mal konusunda sorulunca, "Havva bir avuç buğday alıp onu yedi. Sonra bir avuç daha aldı ve fakat onu gizledi. Derken bir avuç buğday daha aldı ve onu Âdem'e verdi. Havva, kendi payını erkeğin payının iki katına çıkarınca, Allah durumu Havva'nın aleyhine çevirdi ve kadının miras payını erkeğin payının yarısı olarak belirledi."[106]

Kâfir insanla ilgili olduğunda en ufak şüphe bulunmayan Alak 96/6-7. ayetlerde "el-insan"a izafe edilen istiğna ve tuğyan (azgınlık) sıfatlarını kadına hamletmek suretiyle tefsirde istidlali şirazesinden çıkaran Fahreddîn er-Râzî'nin bu yorumları İbn Âdil ve Âlûsî gibi müfessirler nazarında da aynen kabul görmüştür.[107] Buna mukabil Mukâtil, Taberî, Hevvârî, Mâtüridî gibi müfessirlere ait tefsirlerde "*li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn*" ifadesi erkeğin fazilet ve üstünlüğü bağlamında izah edilmemiştir.[108]

Kadın: Zevcelik ve Annelik

Kur'an'da kadın ve aile konusuyla ilgili birçok ayet yer almaktadır. Bu ayetlerden büyük bir kısmı genelde talak ve iddet, özelde zıhar, îlâ, hul' gibi konulardan, bir kısmı mehir, evlilik ve muharremâttan, diğer bir kısmı ise karı-koca ilişkilerinden söz etmektedir. Mesela, Nisâ 4/34. ayette kadın-

106 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 168.
107 İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 213; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II. 426.
108 Kadının miras payı konusunda geleneksel anlayışın tenkidi için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın Özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 264-266.

erkek, daha doğrusu karı-koca ilişkisinde erkeklere kavvamlık sıfatı atfedilmektedir. Bazı rivayetlere göre bir sahabinin karısına tokat atması, kadının gelip durumu Hz. Peygamber'e şikâyet etmesi ve Hz. Peygamber'in, "Sen de ona bir tokat at." anlamına gelen bir ifadeyle meseleyi çözmek istemesi üzerine nazil olan bu ayetteki[109] kavvamlık başta İbn Abbas olmak üzere birçok müfessir tarafından, "reislik, yöneticilik, tedip salahiyeti" şeklinde izah edilmiş, bunun yanında bazı müfessirler, "kocanın karısını görüp gözetmesi, ona sahip çıkması, işlerini çekip çevirmesi ama aynı zamanda evinde oturtup dışarıya çıkmasına izin vermemesi" gibi manalar takdir etmişlerdir.[110]

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye göre kavvamlık üstünlükten kaynaklanır ve bu üstünlük üç hususa dayanır. Bunlardan ilki erkeğin kemâl-i akıl ve temyiz sahibi olması; ikincisi kemâl-i din sahibi olması, dolayısıyla cihada katılması, genel manada emir bi'l-marûf vazifesini yapması ve sair dinî hususlarda kemâl-i taat sahibi olmasıdır. Oysa kadınlar hem akıl hem din yönünden eksiktir ve bu gerçek Hz. Peygamber tarafından da beyan edilmiştir. Üçüncü husus ise erkeğin nikâhta mehir vermesi, nikâh sonrasında ise hane halkının geçimini üstlenmesidir.[111]

İmâm el-Mâtüridî (ö. 333/944) "*er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ*" ifadesinin velisiz nikâhın caiz olmadığına delil teşkil ettiğini söylemiş, ayrıca ayette kavvamlığın gerekçesi olarak zikredilen tafdil (üstün kılma) sıfatının yaratılışla ilgili olduğunu belirtmiştir. Buna göre erkekler ticaretle meşgul olmak, başka birçok işte çalışmak, uzak yerlere seyahat etmek gibi özelliklere sahiptir. Kadın bütün bunlardan acizdir. Bu yüzden Allah erkeklere kavvamlık, yani kadınlara sahip çıkmak, ihtiyaçlarını karşılamak görevi yüklemiştir.[112]

109 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 110.
110 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 59-60; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 148-149; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 523; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 60; Mâverdî, *en-Nüket*, I. 480; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 111; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 223.
111 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 531.
112 Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III. 157.

Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre erkeklerin/kocaların kavvamlığına gerekçe kılınan üstünlük (tafdil), biri vehbî, diğeri kesbî olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayetteki "*bi-mâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'din*" ifadesi üstünlüğün vehbî kısmıyla ilgilidir. Zira Allah erkekleri akıl, işbilirlik, güçlülük gibi çeşitli hususlarda kadınlardan üstün kılmış ve bu yüzden peygamberlik, imamet, velayet gibi makam ve mansıplar erkeklere münhasır kılınmıştır. Ayetteki "*ve-bimâ enfakû min emvâlihim*" ifadesi ise üstünlüğün kesbî kısmıyla ilgilidir. Çünkü erkek nikâh sırasında mehir ödemek, aile hayatında ise hane halkının masraflarını karşılamakla mükelleftir.[113]

Müfessirler Nisâ 4/34. ayette kadına izafe edilen ve kocanın üç farklı veya aşamalı tedip salahiyetine de gerekçe teşkil eden nüşûz kavramını genellikle "baş kaldırmak, dik başlı bir tavır sergilemek" şeklinde izah etmişler, bunun yanında bazı müfessirler kadının kocasına karşı soğuk ve mesafeli davranmasını da nüşûz kapsamında değerlendirmişlerdir.[114] Öte yandan kocanın tedip maksadıyla karısına nasihatte bulunması, genellikle Kur'an'daki ilgili beyanlar ve hükümler mucibince kadına sorumluluklarının hatırlatılması şeklinde izah edilmiştir. Ayrıca kocayla iyi geçinmek ve onun üstünlüğünü kabul etmek gerektiği yönünde telkinlerde bulunulmasından da söz edilmiş, bu arada Hz. Peygamber'e atfen, "Bir kimsenin başka bir kimseye secde etmesini emredecek olsaydım, kadının kocasına secde etmesini emrederdim.", "Herhangi bir kadın, kocasının yatağından ayrı olarak geceyi geçirecek olsa, sabahlayıncaya kadar melekler ona lanet eder." şeklindeki rivayetler de nakledilmiştir.[115]

Kadınları tedibin ikinci şekli olan ve ilgili ayette "*vehcürûhünne fi'l-medâci'i*" şeklinde ifade edilen hecr (yalnız bırakmak) İbn Abbas, İbn Cübeyr, İbn Ebî Talha, Atıyye el-Avfî gibi sahabe ve tâbiûn müfessirlerince cinsel boykot olarak izah

113 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 213.
114 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 363.
115 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112.

edilmiş[116] ve bu izah diğer birçok müfessir tarafından da ilk sırada zikredilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ise hecr/hücr ile ilgili dört ayrı uygulamadan söz etmiştir. Buna göre; **(1)** Kocanın cinsel ilişkiye girmeyip karısına sırtını dönerek yatması; **(2)** Cinsel ilişkiye girmesi ve fakat karısıyla konuşmaması; **(3)** Hem ayrı yatakta yatması hem de cinsel ilişkide bulunmaması; **(4)** Karısıyla konuşması ve cinsel ilişkide bulunması; fakat karısıyla birlikte olmak istediğinde ona karşı kaba bir dil kullanması.[117]

Taberî bütün bu yorumlardan farklı olarak hecr/hücr (hicrân/hücrân) kelimesine, "kadınları evde sıkıca bağlamak" şeklinde bir mana takdir etmiş ve bu ilginç mana takdirini kelimenin Arap dilindeki farklı anlam ve kullanımlarıyla ilgili lisanî şahitlerle temellendirme yoluna gitmiştir. Ayrıca kadına cinsel boykot uygulamak, dargın durmak ve konuşmamak gibi mana takdirlerinin isabetsiz olduğunu söyledikten sonra, Arap dilindeki "*hecera'l-baîr*" (deveyi bağladı) ifadesinden hareketle ayetteki "*vehcürûhünne*" ifadesinin, "Kadınları evlerde iple bağlayın" anlamına geldiği noktasında ısrar etmiştir.[118] Fakat İbnü'l-Arabî, Taberî'nin bu yorumunu "Kur'an ve Sünnet'i çok iyi bilen bir âlimin böyle bir hataya düşmesi gerçekten hayret verici." dedikten sonra uzun uzadıya eleştirmiştir.[119] Söz konusu yorum Zemahşerî tarafından da "Kalın kafalılara (sükelâ) has bir izah." şeklinde değerlendirilmiştir.[120]

Nisâ 3/34. ayette kocanın karısını tedip yollarının üçüncüsü olarak zikredilen "*vadribûhünne*" ifadesine gelince, müfessirler bu ifadenin "onları dövün" manasına geldiği hususunda ittifak etmişler, ayrıca Hz. Peygamber'in Veda hutbesindeki ifadelerine atfen dövmenin yaralayıp berelemeyecek şekilde (*ğayra müberrih*) gayet hafif, hatta sembolik denebilecek bir tarzda olması, ayrıca yüz gibi uzuvlara isabet etme-

116 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 65-66; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 76; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 48; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 628;
117 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 533.
118 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 68-69.
119 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 533-534.
120 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 524-525.

mesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.[121] Bunun yanında Atâ, kadının kocasına karşı gelse bile dövülemeyeceğinden söz etmiş ve fakat bu farklı yorum bazı müfessirlerce sübjektif olarak değerlendirilmiştir.[122]

Evlilik konusuyla ilgili ayetler arasında özellikle teaddüd-i zevcât (çok karılılık) meselesiyle ilişkilendirilen Nisâ 4/3. ayet öteden beri ilginç yorumlara konu olmuştur. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, bu ayetteki "*mesnâ ve sülâse ve rubâ'a*" ifadesi Sünnî müfessirler tarafından "iki, üç, dört" (dörde kadar) şeklinde yorumlanmış ve çok karılılığın dörtle sınırlı olduğu görüşü "*mesnâ ve sülâse ve rubâ'a*" ifadesiyle ilgili birtakım lingusitik izahlarla temellendirilmeye çalışılmıştır.[123] Ayrıca bu ayetin cahiliye devrindeki sınırsız sayıda ve/veya on civarında kadınla evlenme geleneğini ilga edip bunu dörtle sınırlandırdığı söylenmiş,[124] bu arada söz konusu ifadenin Şiîler ile bazı Zâhirîler tarafından 2+3+4=9 ve 2+2+3+3+4+4=18 şeklinde anlaşıldığı da zikredilmiştir.[125] Ne var ki Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî bu ayete istinaden dokuz kadınla evlenmenin cevazına hükmetmenin yanlış olduğunu söylemiş ve bu görüşünü icma'a aykırılıkla gerekçelendirmiştir.[126]

Haddizatında dörtten fazla kadınla evliliğin caiz olmadığı yönündeki hâkim görüş bu ayete değil, en fazla dört kadın-

121 Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III. 163-164; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 150; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 61; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 48; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 73; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 213; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 365; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 346; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 223, Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 113; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 628.

122 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 536.

123 Bu ifadenin öncesinde yer alan "fenkihû mâ tâbe leküm mine'n-nisâ" (O takdirde size helal olan ve hoşunuza giden başka kadınlarla evlenin.) şeklindeki ibarede kadınlardan cansız varlıklar için kullanılan "mâ" edatıyla söz edilmiş olması, Kâdî Beyzâvî tarafından kadının akıl yönünden noksan olmasına hamledilmiştir. Bu ilginç yorum Zemahşerî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi müfessirlerce de zikre değer görülmüştür. Bkz. Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 200; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 496; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 504.

124 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 346-347; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 7; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 10-14.

125 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 142; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 13.

126 Tûsî, *et-Tibyân*, III. 107.

la evliliğin caiz olduğu yönündeki birkaç hadis rivayetine ama daha çok da bu konuda oluşan icmaaya dayanmaktadır. Kaldı ki Nisâ 4/3. ayetteki "*mesnâ ve sülâse ve rubâ'a*" ifadesi çok eşlilikle ilgili bir sınırlama getirmediği gibi çok eşliliğin sayısal limitini düzenleyen bir hukukî hüküm de içermemektedir. Nitekim Hz. Âişe'den gelen rivayete göre yetim kızlar/dul kadınlar velilerinin himayesi altında bulunurlardı. Veliler gerek mallarından, gerek güzelliklerinden dolayı onlarla evlenmek, evlenirken de mehirlerini maruf/mutad olandan düşük miktarda vermek isterlerdi. Ayet söz konusu kişileri velayetleri altındaki kızlara/kadınlara böyle bir haksızlık yapmaktan nehyetmek maksadıyla indi.[127]

Bu bilgiye istinaden denebilir ki Nisâ 4/3. ayet mümin erkeklerin kaç kadınla evleneceği hükmünü düzenlememekte, bilakis dul kadınlar ve yetim kızlara mehir hususunda haksızlık/adaletsizlik yapılmaması gerektiğini tembihlemektedir. Bir önceki ayette yetimlerin mallarını yemenin çok büyük bir günah olduğunun belirtilmesi de bunu teyit etmektedir. Özetle Nisâ 4/3. ayette, "Himayeniz altında bulunan dul kadınlar ve yetim kızlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda adaletsizlikten/haklarını yemekten endişe ederseniz, [dünyada evlenilecek kadın tükenmediğine göre] onlarla değil, size helal olan ve hoşunuza giden başka kadınlardan biriyle evlenin. Hatta ikişer, üçer, dörder... kadınla evlenin." şeklinde bir mana kastedilmektedir. Bu ayetteki "*mesnâ ve sülâse ve rubâ'a*" ifadesinin tahdit içermediği kesindir. Nitekim aynı ifade Fâtır 35/1. ayette de geçmekte ve burada da tahdit ifade etmemektedir. Ne var ki müfessirlerin kahir ekseriyetince

127 Buhârî, "Tefsir, 4/1, "Nikâh" 19; Müslim, "Tefsir" 6-8; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 12; Nesâî, "Nikâh" 66; a. mlf., *Tefsîru'n-Nesâî*, Beyrut 1990, I. 361. Sebeb-i nüzulle ilgili bu rivayetin tarihî vaka ile örtüşmediği, buna mukabil Nisâ suresinin başında yer alan ayetlerin Uhud savaşından kısa bir süre sonra indiği, dolayısıyla ilgili ayetlerde bu savaşta şehit düşen birçok sahabinin geride bıraktığı dul kadınlar ve yetim kızlara sahip çıkılması, bunun da evlilik yoluyla sağlanması konusuna işaret ettiği söylenebilir (Bkz. Montgomery Watt, *Muhammad At Madina*, London 1972, s. 276-277). Bu tespit ve değerlendirme gayet makul olmakla birlikte Nisâ 4/3. ayetin çok eşlilikle ilgili bir hukuk kodu olarak algılanması ve bu yönde yorumlanması yine de pek isabetli gözükmemektedir.

en fazla dört kadınla evliliğin caiz olduğu yönündeki hadislerin etkisiyle,[128] Nisâ 4/3. ayetteki ifadeyi "dörde kadar" şeklinde yorumlamış, buna mukabil Fatır 35/1. ayetteki ifadeden, "*Melekler en fazla dört kanatlıdır.*" gibi bir sonuç çıkarmamışlardır.

Nisâ 4/3. ayetteki "*fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fevâhideten*" ifadesine gelince, bu ifade de müfessirlerin kahir ekseriyetince, "Şayet 'eşlerim arasında adaletli davranamam' endişesi taşıyorsanız, o zaman bir kadınla evlenin veya cariyelerinizle yetinin" diye yorumlanmış ve bu yorum, "İslam'da çok eşlilik istisnai hallere has bir ruhsattır. Aslolan tek kadınla evliliktir." şeklindeki modern savunmacı yaklaşıma da sağlam bir tutamak oluşturmuştur. Hâlbuki söz konusu ifade, Taberî'nin de uzun uzadıya izah ettiği gibi, "'Eşlerim arasında adaletli davranamam' endişesi taşıyorsanız, değil üç-dört kadınla, tek hür kadınla bile evlenmeyin; fakat böyle bir durumda cariyelerle yetinin." manasına gelmektedir. Şöyle ki Allah Nisâ 4/2. ayette yetimlerin malları hususunda titiz davranılmasını, Nisâ 4/3. ayette ise dul kadınlar ve yetim kızlara evlilik/mehir konusunda adaletsizlikten sakınmayı emretmiştir. Adaletli davranamama endişesi söz konusu olduğunda değil üç, dört kadınla evlenmek, bir tek kadınla dahi evlenmemeyi tembihlemiş, böyle bir durumda sosyal statü ve haklar açısından hür kadınlar düzeyinde olmayan cariyelerle evlenilmesini tavsiye etmiştir.[129]

"*İçinizden hür mümin kadınlarla evlenmeye maddi gücü yetmeyenler, elinizin altındaki mümin cariyelerinizle evlenebilirler... Mümin cariyelerle evlenme izni, zinaya düşme korkusu duyan bekârlar içindir. Ancak şu da var ki bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir.*" mealindeki Nisâ 4/25. ayet dikkate alındığında Taberî'nin "*ev-mâ meleket eymânüküm*" ifadesiyle ilgili izahının isabetli olduğu daha iyi anlaşılır. Çün-

128 Bu hadislerin sübut/senet yönünden illetli olduğu hakkında bkz. Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6 (2001), s. 10-22.

129 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 577-578.

kü bu ayette cariyelerle evlenmenin genel geçer bir izin değil, zinaya düşme korkusu yaşayanlara mahsus bir ruhsat olduğu (*zâlike li-men haşiye'l-anete minküm*), ayrıca "cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa sabretmek daha hayırlıdır" (*ve-en tasbirû hayrun leküm*) buyurulmuştur.

Diğer taraftan bu ayetin tefsirinde, "Kim Allah'ın huzuruna temiz pak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin.", "Hür kadınlarla evlilik evin salahı, cariyelerle evlilik evin helakı/fesadıdır." gibi hadislerin yanı sıra "Hangi hür erkek cariye ile evlenirse kendi yarısını/çocuğunu köleleştirmiş olur." (Hz. Ömer), "Cariye ile evlenen kişi zinadan çok da farklı bir iş yapmış sayılmaz." (İbn Abbas), "Cariye ile evlenmek zina değilse de zinaya yakındır." (Saîd b. Cübeyr), "Cariye ile evlenmek leş, kan, domuz eti gibidir; ancak darda/zorda kalan için helaldir/mubahtır." (Mücâhid) gibi ilginç sözler nakledilmiştir.[130]

Klasik tefsirlerin çoğunda kadın, zevce olarak erkeğin dûnunda ve aynı zamanda onun emri altında yaşamaya mahkûm/mecbur bir varlık olarak telakki edilirken, annelik söz konusu olduğunda, tabir caizse bir anda ağız değiştirilmiş, daha açıkçası kadının aklen ve dinen noksan bir şeytan işbirlikçisi olduğu unutularak, anne ve annelik yere göğe sığdırılamamıştır. Diğer bir deyişle, müfessirlerin çoğu kadını cinsiyet (sex) ya da genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikler açısından ötekileştirip itibarsızlaştırırken, annelik rolüyle ilgili toplumsal cinsiyet (gender) bağlamında yüceltmişlerdir. Mesela Kurtubî, Allah'tan başka hiçbir varlığa kulluk edilmemesi emrinden sonra ana-babaya iyilikten söz edildiği İsrâ 17/23. ayetin tefsirinde şunları aktarmıştır:

> Buhârî'nin es-Sahîh'indeki rivayete göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: Bir adam, Rasûlullah'a gelip, "İnsanlar arasında can-ı gönülden sevgi ve yakınlık bağı kurmam gereken kimdir?" diye sordu. Rasûlullah, "Annendir" buyurdu. Adam, "Annemden sonra kim?" diye sordu; Rasûlullah, "Annendir" buyurdu. Adam, "Peki annemden sonra kim?" diye sordu; Rasûlullah,

130 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II. 268; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 98; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 492; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, II. 34.

"Yine annendir?" buyurdu. Adam bir kez daha, "Peki sonra kim?" diye sordu; Rasûlullah bu defa, "Babandır" buyurdu. İşte bu hadis, anneye yönelik sevgi ve şefkatin baba sevgisinden üç kat fazla olması gerektiğine delil teşkil eder. Çünkü Rasûlullah üç defa "anne" demiş, dördüncü defada bir kez babadan söz etmiştir. Hadisten ulaşılan bu manaya pratik tecrübe de tanıklık etmektedir. Zira hamilelik sıkıntısı, doğum sancısı, süt emzirme ve büyütüp besleme meşakkati babanın değil hep annenin üstesinden gelmek durumunda olduğu zorluklardır. Dahası bu üç zorluğu göğüsleme noktasında baba sorumluluk sahibi değildir... Leys b. Sa'd'a ana-babaya itaatte hangisinin öncelikli olduğu meselesi sorulunca, anneye itaati emretmiş ve ebeveyne yönelik itaat ve iyiliğin üçte ikisinin anneye mahsus olduğunu ileri sürmüştür. Ebû Hureyre'den gelen hadis ise ebeveyne yönelik itaat ve iyiliğin dörtte üçünün anneye mahsus olduğunun delilidir. Yine bu hadis farklı görüşe sahip olanlara da karşıt bir delildir. Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eserinde belirttiğine göre ebeveyne yönelik iyiliğin dörtte üçünün annenin hakkı, dörtte birinin de babanın hakkı olduğu hususunda ilim adamları arasında hiçbir görüş ayrılığı yoktur.[131]

Cinsiyet söz konusu olduğunda kadını noksanlık, fettanlık, şeytanlık gibi sıfatlarla tavsif edip annelik söz konusu olduğunda adeta meleklik mertebesine yükseltmek ironik bir durumdur. Ancak müfessirlerin bu konuda başka bir alternatifleri de yoktur. Çünkü Kur'an'a bakıldığında kadın, annelik sıfatından bağımsız kimliğiyle ve bilhassa toplumsal düzen ve hukukî ilişkiler düzeyinde erkekten geri plandadır. Annelik rolünü üstlendiğinde ise erkekle eşit, hatta daha büyük bir saygınlık ve itibar sahibi olmaktadır. Aslına bakılırsa

131 Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 156. Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde ana-babanın çocuk dünyaya getirmesiyle ilgili olarak. "Ana-baba aslında kendi şehvetlerini tatmin etmek istemiş, bunun neticesinde çocuk dünyaya gelmiş ve böylece kendisini âfetler ve korkular âleminde bulmuştur. Hâl böyle iken, ana-baba çocuğa ne tür bir iyilikte bulunmuştur?" şeklinde bir soru sormuş, ardından Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/1057) ile ilgili şu anekdotu aktarmıştır: Ma'arrî'ye, "Senin mezar taşına ne yazalım?" diye sorulunca, "Bu [mezardaki vücut], babamın bana karşı işlediği bir cinayettir. Ama ben hiç kimseye karşı böyle bir cinayet işlemedim." diye yazın cevabını vermiştir. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX. 148-149.

bu sadece Kur'an'da değil pratik hayatta da böyledir. Nitekim günümüz toplumunda kadın denildiğinde, çok kere cinsiyetle ilgili güzellik, çekicilik, cinsellik, evlilik, eş, sevgili, aşk gibi özellikler, anne denildiğinde ise fedakârlık, cefakârlık, sevgi, merhamet ve pek tabii ki "Ana gibi yar, Bağdat gibi diyar olmaz" tarzında sözler akla gelmektedir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki klasik tefsirlerdeki kadın imgesi neredeyse bütün yönleriyle Judeo-Christian kültürdeki kadın telakkisiyle örtüşmektedir. Zira her gün sabah ibadetinde, "Rabbim! Beni kadın yaratmadığın için sana şükürler olsun." duasının okunduğu Yahudi gelenekte de kadının rolü kadim dönemlerden beri mevcut olan ataerkil toplum yapısına uygun biçimde şekillenmiş ve sosyal fonksiyonlar cinsiyete göre tesis edilmiştir. Bu gelenekte, kadının birinci görevi ve varlık sebebi çocuk doğurmak (Tekvin: 3/16) ve yuvaya bakmaktır. Kadının anne olarak çok özel bir yeri vardır ve ona mutlaka saygı gösterilmelidir (Levililer: 20/9). Yahudi din bilginlerine ait literatürdeki ifadelere göre kadının ibadetteki rolü ikinci derecededir. Kadın din görevlisi olamaz. Kadın Tevrat tetkiki yapamaz. Kadınların eğitimi faydadan çok zarara müncer olur. Kadınlar cemaatten sayılmaz ve cemaatle ibadete katılamaz. Kadınların şahitliği muteber değildir. Çünkü kadın cinsi aklen ve dinen eksiktir. Bununla birlikte son derece fettan, kurnaz, geveze, kıskanç, kavgacı ve baştan çıkarıcıdır. Bu yüzden kadınlarla bir arada bulunulmamalı, sokaklarda onlarla konuşulmamalıdır. Kadınlar ev merkezli yaşamalı ve kendilerini yabancı erkeklerden saklamalıdır.[132]

Hıristiyan gelenekteki kadın telakkisine gelince, Pavlus'a göre erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır. Bu yüzden kadınlar kocalarına mutlak sadakat ve bağlılık göstermek durumundadır. Mesih nasıl kilisenin başı işe erkek de kadının başıdır (Efesoslular'a: 5/22-24). Kadının kurtu-

132 Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2002), s. 97-121.

luşa ermesi, annelik görevini hakkıyla ifa etmesi, çocuk doğurup çocuklarını imanlı yetiştirmesiyle mümkündür (Titus: 2/4-5). Kadın bir şey öğrenmek isterse, kocasından sorup öğrenmelidir (I. Korintoslular'a: 14/33-36). Aslında kadının en iyi öğrenme yolu sükut ve itaattir (I. Timeteosa, 2:11-14). Bir kadın evinden üç kez çıkmalıdır. Vaftiz edildiği, evlendiği ve öldüğü gün.[133]

Değerlendirme ve Sonuç

Klasik tefsirlerde kadın imgesi hemen tamamıyla erkek üzerinden tasvir ve tarif edilmiş, bu çerçevede erkek asıl, kadın fer', erkek metbû, kadın tâbî şeklinde kategorik bir ayrım geliştirilmiştir. Öyle ki kadınlarla erkeklerin şu veya bu münasebetle bir arada zikredildiği hemen bütün ayetlerin tefsirinde erkeğin üstünlüğünden söz edilmiş, hatta Rûm 30/21. ayetin tefsirinde Fahreddîn er-Râzî veya Şemseddîn el-Hûî kadınların Allah'a ibadet için değil, erkeklere lütfedilen nimetlerin tamamına erdirilmesi için yaratıldığını, dolayısıyla yaratılış gayesi açısından kadınların hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeylerle aynı kategoride yer aldığını bile söylemiştir.

Müfessirlerin ekseriyetine göre Âdem topraktan, kadın da Âdem'den yaratılmıştır. Nisâ 4/1. ayetteki "*yâ eyyühe'nnâsüttekû rabbekümüllezî haleqaküm min nefsin vâhidetin ve-haleqa minhâ zevcehâ*" ifadesini bu paralelde izah eden müfessirler kadın ve kaburga kemiğiyle ilgili meşhur hadisle de istidlalde bulunmuşlardır. Buna mukabil Ebû Müslim el-İsfahânî kadının erkekle türdeş yaratıldığından söz etmiş; ancak bu yorum klasik dönemlerde pek rağbet görmemiştir.

Âdem ve eşinin cennette yasak ağaca yaklaşması ve bu konuda şeytan tarafından aldatılması, birçok müfessir tara-

133 Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzdüşümleri", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara 2007, s. 257-282; a. mlf., "Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hıristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, sayı: 14 (2005/1), s. 59-94.

fından Havva-Yılan-Şeytan işbirliği bağlamında izah edilmiştir. Buna mukabil Taberî gibi bazı müfessirler rivayete dayalı bu yorumlara itibar etmek yerine Kur'an'ın söylediğine uygun şekilde yasak ağaca yaklaşmanın müşterek bir suç olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Kesîr ise Havva-Yılan-Şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetleri İsrailiyât olarak nitelendirmiştir.

Gerek kadının kaburga kemiğinden yaratıldığıyla ilgili hadisler gerekse Havva'nın ihanetinden bahseden rivayetler temelde Yahudi kültürüne dayanmaktadır. Nitekim ilgili rivayet malzemesindeki muhteva hemen hemen aynıyla Tekvin'de de yer almaktadır. Ayrıca Taberî'nin İbn İshak'tan naklettiği rivayette bilgi kaynağı olarak Yahudilere atıfta bulunulmaktadır.

Kadın, biyolojik ve fizyolojik özellikleriyle tehlikeli bir varlık olarak tasvir ve telakki edilmiştir. Daha ziyade Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî gibi müteahhir dönemdeki müfessirler özellikle Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde kadını hem "aklı az, şehveti çok" diye özetlenebilecek şekilde tasvir etmişler hem de şeytanlık, fettanlık gibi menfi özelliklerle anmayı yeğlemişlerdir. Bu arada kadının aç ve açıkta bırakılması, evlerin manzaralı odalarında oturtulmaması yönünde tavsiyeler içeren ve hadis âlimlerince uydurma olduğu belirtilen birtakım rivayetleri de kendi tasvir ve telakkilerine mesnet göstermişlerdir. Buna mukabil Taberî, Mâtüridî gibi diğer bazı müfessirler ilgili ayetlerin tefsirinde bu tür yorumlara yer vermemişlerdir.

Kadının toplumsal düzen ve hukuk alanındaki konumuyla ilgili ayetlerde, sözgelimi şahitlik ve miras hukukuyla ilgili ayetlerin tefsirinde müfessirlerin çoğunluğu erkeğin üstün, kadının eksik olduğu meselesi üzerinde durmuşlardır. Erkeğin üstünlüğü temelde yaratılıştan gelen akıllılık, güçlülük gibi özelliklere, kadının eksikliği ise yine yaratılıştan gelen akıl noksanlığı, zayıflık ve acizlik gibi hususiyetlere bağlanmıştır. Bunun yanında kadının din yönünden eksikliği de vurgulanmış ve gerek aklen gerek dinen noksanlık hususunda Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler kullanılmıştır. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi bazı müfessirler kadının kendine ait fi-

illerin neticesi olmayan noksanlıklar üzerinden erkeği faik, kadını dûn bir varlık saymanın ne kadar doğru olduğu şeklindeki muhtemel bir itirazı, Eş'ârî gelenekteki Allah tasavvuruna paralel şekilde, "İlahi adalet böyle. O nasıl dilerse öyle yapar. Bize düşen iman ve teslimiyettir." şeklinde cevaplamıştır.

Karı-koca ilişkisiyle ilgili konulardan söz eden ayetlerin tefsirinde de erkeğin mutlak üstünlüğünden söz edilmiştir. Mesela Nisâ 4/34. ayette geçen kavvamlık ve tafdil vasıfları erkeğin yaratılıştan gelen akıllılık ve güçlülük gibi özelliklerinin yanında mirastan daha fazla pay alması, her konuda şahitliğe ehil olması, hatta sakalının bulunması ve sarık sarması gibi tuhaf üstünlük göstergeleriyle izah edilmiştir. Ayrıca kavvamlık vasfı müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından "reislik, yöneticilik, kocanın karısını tedip salahiyeti" şeklinde açıklanmıştır.

Kadın cinsiyet ya da biyolojik ve fizyolojik özellikleri itibariyle şeytânî bir varlık olarak tasvir edilirken, annelik rolü söz konusu olduğunda son derece saygın bir varlık olarak görülmüştür. Ebeveyne iyilik ve itaati emreden ayetlerin tefsirinde müfessirlerin kadın cinsi hakkında söyledikleri onca ağır sözü bir anda unutup anneyi yere göğe sığdıramamaları bir yandan Kur'an'ın ebeveyne iyilikle ilgili kesin emrine, diğer yönüyle de dünyaya çocuk, bilhassa erkek çocuk getiren kadının saygınlık kazanmasına bağlanabilir. Bununla birlikte, şeytanın kemendi olarak görülen kadın cinsinin annelik rolünü üstlenmesiyle adeta melek gibi telakki edilmesi yine de çok tuhaf bir ironidir.

Klasik tefsirlerde kadının hem eksik hem de tehlikeli bir varlık olarak tasvir edilmesine mukabil erkeğin üstün olduğu kadar da güvenilir bir varlık olarak görülmesi, esas itibariyle Judeo-Christian kültürdeki hâkim kadın telakkisiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Rivayet ağırlıklı tefsirlerde kadının yaratılışı, yasak ağaç ve cennetten düşüş gibi konular Tekvin'deki ifadelerle aynı paralelde açıklanmıştır. Kadının kamusal alandaki hareket imkânını naslar üzerinden olabildiğince kısıtlayan fıkhî tefsirlerde ise Rabbânî veya gelenek-

sel Yahudi hukukuyla temelde birleşen yorumlar ağırlık kazanmıştır.

Klasik tefsirlerdeki kadın imgesinin teşekkülünde Kur'an'daki beyanların da hatırı sayılır bir rol oynadığı, hatta müfessirleri cesaretlendirdiği söylenebilir. Çünkü Kur'an'da kadın özellikle toplumsal düzen ve hukuk bağlamında erkekten geri planda konumlandırılmıştır. İslamcı feminist söyleme göre bu konumlandırma Kur'an'ın ataerkil bir dile sahip olduğunun göstergesidir. Ancak bize göre kadının erkekten geri planda olması, vahyin nüzul vasatındaki, özellikle Medine dönemindeki toplumsal realiteyle ilgili durumu yansıtmaktadır. Bu itibarla, bir erkeğin dört kadınla evlenebilmesi, cariye edinebilmesi, boşanma hakkını elinde tutması, şahitliğinin iki kadının şahitliğine denk olması gibi Kur'an hükümleri dinî-ahlâkî bir değere değil, nüzul dönemindeki verili duruma atıfta bulunmaktadır.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Medine'deki Müslüman kitlenin Yahudilerle iç içe yaşayan bir toplum olduğu dikkate alındığında, diğer birçok konuda olduğu gibi kadın konusunda da etkileşimin inkâr edilemez bir gerçek olduğu anlaşılır. Bu etkileşim dolaylı olarak Kur'an'a da yansımıştır. Çünkü nesh tartışmasına konu olan birçok ayetten de açıkça anlaşılacağı gibi Kur'an ahkâmının vazedilişinde ilk hitap çevresindeki insanların sosyal ve toplumsal tecrübeleri dikkate alınmıştır. Kaldı ki fıkıh usûlünde "*şer'u men kablenâ*" (Bizden önceki ümmetlerin şeriatları) da delil sayılmıştır.

Müfessirler; *el-ibretü bi umûmi'l-lafz...* (sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir) şeklindeki kurala istinaden Kur'an'daki her beyanı konu ayırt etmeksizin tarihüstücü bir yaklaşımla anlayıp yorumladıklarından, durumla ilgili birçok hususa değer atfında bulunmuşlar, dolayısıyla tarihsel, toplumsal ve kültürel şartlarla mukayyet olanı mutlaklaştırmışlardır. Bunun yanında kendi tarihsel, kültürel ve hatta kişisel tecrübelerini de tefsire yansıtmışlardır. Bu noktada Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî gibi bazı müfessirlerin büsbütün ötekileştirici kadın algısının belli bir çağın ve kültürel çevrenin algısını yansıttığı kadar, Batı'daki Arthur Scho-

penhauer örneğine benzer şekilde, kendi hayat tecrübelerini yansıttığı da söylenebilir.

Klasik tefsirlerdeki kadın imgesi temelde itham edici ve ötekileştirici şekilde tasvir edilmekle birlikte bu tasvire asıl rengini veren yorumların daha ziyade itikatta Eş'arî, amelde Şâfiî ve Mâlikî mezhebine mensup müfessirlere ait olduğu görülmektedir. Buna mukabil itikatta Mâtüridî, amelde Hanefî müfessirlerin şahitlik meselesinde olduğu gibi kısmen daha mutedil bir çizgiyi temsil ettikleri söylenebilir. Bu görece farklılığın itikatta Eş'arîlik, amelde Şâfiîlik ve Mâlikîliğin daha ziyade Araplar arasında, Mâtüridîlik ve Hanefiliğin ise gayri Arap Müslüman halklar arasında yaygın olmasına, dolayısıyla Arap-Mevalî ayrımına işaret ettiği ileri sürülebilir. Bunun yanında, kadın algısındaki farklılığın müfessirlerin içinde yetiştikleri sosyo-kültürel çevreyle ilgili faktörlere bağlı olduğu da söylenebilir.

Mukâtil b. Süleyman, Taberî, Hevvârî, Mâtüridî gibi hicrî 2-4. asırlarda yaşayan müfessirlerin yorumlarında kadının şeytanla özdeş olduğu türünden ifadelere pek rastlanmamaktadır. Buna mukabil daha geç dönemlerde yaşayan ve Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışında derin ve köklü izler bırakan Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kâdî Beyzâvî gibi birçok müfessirin tasvir ettiği kadın imgesinin hemen hiçbir müspet tarafının bulunmadığına tanık olunmaktadır. Bu durum, tarihsel süreçte Müslümanların kadın tasavvurunun ötekileştirme yönünde tahavvüle uğradığını ve bu tahavvülün muhtemel sebeplerinden birinin özellikle Yahudiler ve Hıristiyanlarla uzun yıllar bir arada yaşama tecrübesinin kaçınılmaz kıldığı etkileşim faktörü olduğunu düşündürmektedir.

Geç dönemlere ait tefsirlerde kadınla ilgili olumsuz tasvir ve tariflerin zenginleştiği, hatta erkeğin kadından üstün oluşunu ispat uğruna gramatik tahlillere bile girişildiği görülmektedir. Bu keyfiyet, fıkıh tarihinde olan bitene benzer şekilde, tefsirde de ana hedef ve istikametin zaman içerisinde pratik fayda mülahazasından çok, İslam dünyasındaki sosyo-

kültürel iklimin genişleyip zenginleşmesine bağlı olarak teorik, hatta gereksiz konular ekseninde yön değiştirdiği şeklinde değerlendirilebilir. Sonuç olarak, tarihsel tecrübede neler olup bittiği meselesi bir tarafa, klasik tefsir kaynaklarında resmedilen kadın imgesine modern çağın zihniyet kalıpları içerisinde makul ve makbul bir yer bulmak pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple ya tefsir kaynaklarındaki muhtevayı kendi tarihlerinde okuyup anlamaya çalışmak ya da apolojiye sığınmak gerekmektedir. Bir üçüncü seçenek ise klasik tefsirlerdeki izahatı üreten zihniyeti benimsemektir. Ne var ki böyle bir yaklaşım, geleneği bir bakıma tarih-üstüleştirmek, hatta fetişleştirmektir. Bize göre ilk seçenek daha isabetlidir.

KUR'AN BAĞLAMINDA TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN

Giriş

Batı dünyasında yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyoloji, sosyal antropoloji ve psikoloji gibi bilimlerin temel ilgi ve araştırma alanlarından biri hâline gelen "cinsiyet" (sex) kavramı, insanın kadın ya da erkek olarak sahip bulunduğu genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri, "toplumsal cinsiyet" (gender) kavramı ise insana toplum tarafından yüklenen roller ve ödevleri ifade eder. Cinsiyet doğal durumla, toplumsal cinsiyet ise hayata adım atıldığı andan itibaren başlayan, isimden hitap şekline, oyuncaktan giysiye kadar birçok unsurun bileşiminden oluşan sosyalleştirme ve kültürel inşa ile ilgilidir. Çünkü cinsiyette belirleyici unsur doğa ve doğal durum, toplumsal cinsiyette ise kültür ve kültürel aidiyettir. Bu çerçevede "toplumsal cinsiyet" kavramı sosyal-kültürel yönden kadın ve erkeğe atfedilen roller/sorumluluklar olarak tanımlanabilir ve bu tanımlamaya ilaveten söz konusu kavramın popüler içermesinde kadın imgesinin başat unsur olduğu, erkeklik-kadınlık kategorilerini pekiştirip derinleştirmesinin yanında ağırlıklı olarak kadına sosyal/toplumsal alanda daha fazla yer, imkân ve hatta imtiyaz alanı açma talebi bağlamında kullanıldığı ve bu kullanım etrafında çoğu zaman hırçın bir üslupla retoriği güçlü bir mağdur dili oluşturulduğu da söylenebilir.

Günümüz Türkiyesi'nde toplumsal cinsiyet eksenli tartışmaların genel seyrine bakıldığında konunun ağırlıklı olarak kadının mağduriyeti ekseninde ele alındığı ve bu bağlamda kadının toplumsal statüsü, eğitim sorunu, siyasete katılımı, şiddete uğraması ve istismar nesnesi olması gibi hususlar üzerinde durulduğu görülür. Din ve dinî gelenek söz konusu olduğunda ise konunun bir sorunlar yumağı olarak ka-

dına münhasır kılındığına şahit olunur. Ayrıca, son dönemde "İslam'da Kadın" ve benzeri başlıklar altında telif edilen birçok eserin tanıklık ettiği üzere modern dönemde kadın İslam'ın yumuşak karnı olarak algılanır. Bu algının vuku ve şüyu bulmasında "yeni"nin terakki addedildiği modernitenin tazyiki, İslam'ın kadınla ilgili ahkâmını ilkellik olarak tanımlayan oryantalistik söylemin tesiri gibi hâricî faktörlerin yanında aşıyı kendinden yaparak modernleşmeyi öneren tecditçi İslam söyleminin öz eleştirisi ile "İslamcı feminist" söylemin çok kere kırıp dökerek meram anlatan bir dil geliştirmesi gibi dâhilî faktörlerden de söz edilebilir; ancak bütün bu faktörlerin tahlili bahsi diğerdir.

Vâkıa, genel olarak modern dönem İslam dünyasında, özel olarak günümüz Türkiyesi'nde toplumsal cinsiyetle ilgili tartışmaların odağında kadının yer aldığı, mevcut durum itibariyle kadınla ilgili tek tek sorunlardan çok bizzat kadının total bir sorun olarak algılandığı kuşkusuzdur. Bununla birlikte, dini ve dinî ahkâmı bütün yönleriyle sabit olarak gören, dinin bekasının sabitlikle kaim olduğunu düşünen ve bu yüzden dinî alandaki her yeni yoruma şüphe ve tereddütle yaklaşmayı salık veren gelenekçi anlayış nazarında İslam ve Müslümanların kadın konulu bir sorunları yoktur. Batı'nın bize bakmasından hareketle bizim kendimize bakmamızı zül addeden, dolayısıyla modernlik ve modernitenin tüm taleplerini en başından reddeden bu anlayışa göre dinde ve dinî gelenekte ne varsa hepsi yerli yerincedir; bu sebeple kadınla ilgili çağdaş sorular/sorunlar fıkhî tadilata bile konu olacak bir önemi haiz değildir. Kısaca, kadın konusunda naslar ne söylüyorsa, mantuku mucibince amel edilmesi gereken odur ve bütün mesele budur.

İslam'da kadın ve haklarıyla ilgili hiçbir sorun yoktur diyen, aksi yöndeki görüş ve düşünceleri Batılılaşma ve feminist söylemi içselleştirme olarak gören geleneksel anlayış, modern çağdaki verili durumu ve bu durumun beraberinde getirdiği sorunları, hatta "Biz kadınlar tarih boyunca hep ezilmişiz." diyen çok sayıda Müslüman kadın bulunduğu gerçeği-

ni görmezden gelmesi ve Müslüman kitleleri kendi tarihselliklerinden kopuk hâlde, tabir caizse vakumda yaşayan insanlar gibi telakki etmesi hasebiyle sorunludur. Buna mukabil İslam tarihinin aslında yanlış yorumlar tarihi olduğunu ve aynı zamanda tarihsel tecrübenin kadın düşmanlığı üzerine kurgulandığını savunan "İslamcı feminist" söylem ile modern durumu terakki addeden, dolayısıyla naslardaki ahkâm ile modernite arasında mübayenet zuhur etmesi hâlinde nassları modernitenin talepleri doğrultusunda yorumlamayı yeğleyen İslamcı modernist söylem de çok ciddi biçimde sorunludur. Zira "İslamcı feminizm" ya da daha doğru bir ifadeyle bir tarafı İslam'a bakan feminist söylemde din ve dinî ahkâmla sürtüşme derecesinde bir hesaplaşma söz konusudur. Daha ziyade erkekler tarafından temsil edilen modernist İslamcı söylemde ise modernitenin rızasını kazanmak adına bütün bir dinî geleneği yok saymak, hatta tevil marifetiyle çağdaş Kur'an'lar oluşturmak bile söz konusudur.

Bize göre toplumsal cinsiyet meselesinin günümüz İslam dünyasında ve dolayısıyla ülkemizde kadın merkezli tartışılması, buna karşılık konunun ana-baba ve akraba hukuku gibi daha derin insanî ilişkileri de muhtevi bir sosyal bağlar/bağlılıklar çerçevesinde ele alınmaması, üstelik İslam ve kadın diye başlanan çoğu söze "sorun" ve "hak" gibi kelimelerle devam edilmesinin mutad hale gelmesi kesinlikle modern zamanlara özgü bir durumdur. Daha açıkçası, İslam dünyasının klasik dönemlerinde kadın bugünkü şekliyle bir sorun olarak algılanmamıştır; ancak bu keyfiyet İslam tarihi boyunca kadın cinsine müteallik hiçbir sorunla karşılaşılmadığı anlamına gelmez; bilakis geçmiş dönemlerde kadının erkekle aşık atmak gibi bir iddiası bulunmadığı için, toplumsal ölçekte kayda değer bir sorun olarak görülmediği, hâliyle İslam'ın yumuşak karnı olarak telakki edilmediği anlamına gelir. Geçmiş ile günümüz arasındaki bu büyük algı farkı temelde İslam dünyasının ötekilerle ilişkisine merbuttur. Kabaca söylemek gerekirse, Osmanlı'nın üç kıtada sözünün geçtiği dönemlerde İslam dünyasındaki Müslüman fertlerin ve dolayısıyla Müs-

lüman kadınların sahip oldukları özgüven ile ondokuzuncu yüzyıldan bugüne Batı karşısında yaşanan çok yönlü mağlubiyet tecrübesi ve bu tecrübenin yarattığı derin travma (aşağılık kompleksi) ve özgüvensizlik arasındaki sosyolojik açı farkı dikkate alındığında, kadın sözcüğünün bugün niçin sorun ve hak gibi kelimelerle birlikte zikredildiği belli ölçüde anlaşılmış olur.

Kuşkusuz, bu siyakta daha başka şeyler de söylenebilir; fakat bizim buradaki temel ilgi ve izleğimiz kadın imgesinin modern dönem İslam dünyasında niçin müzmin bir sorun olarak algılandığı meselesini irdelemekten öte, güncel tartışmalarda kadın-erkek ilişkisine indirgenmiş ve dolayısıyla diğer birçok insânî boyutu ihmal edilmiş olan toplumsal cinsiyet konusuna Kur'an zaviyesinden bakmak ve Kur'an'ın bu konuda neler söylediğini ortaya koymaya çalışmaktır. Binaenaleyh bu yazıdaki temel maksat Kur'an'ın toplumsal cinsiyet konusuyla irtibatlandırılabilecek beyanlarının bugünkü tarihsel gerçeklikte neye atıfta bulunduğu meselesini açıklığa kavuşturmak ve aynı zamanda söz konusu beyanların aksiyolojik açıdan aynı başlık altında tasnif edilmesinin ve bütünüyle eşdeğer görülmesinin sağlıklı olup olmadığı ya da ne kadar sağlıklı olduğu hususunda makul ve müdellel bir görüş sunmaktır.

Nüzul/Tenzil Dönemindeki Arap Toplumu Hakkında Birkaç Not

Kur'an hitabının modern zamanlardaki muhataplara ne söylediğini doğru anlayıp kavramak için nüzul/tenzil döneminde ve/veya ilk hitap çevresinde neler olup bittiği hakkında sahih bilgi ve fikir sahibi olmak gerekir. Çünkü Kur'an zamandan ve mekândan bağımsız olarak boşluğa değil, belli bir tarihsel, toplumsal ve kültürel vasata nazil olmuştur. Bu gerçeklik ilâhî hitabın olgudan, dolayısıyla beşerî ahvâl ve şeraitten bağımsız olmadığı, insana rağmen insan için diye ifade edilebilecek bir muhteva taşımadığı anlamına gelir. Nitekim

Kur'an'ın kendine yönelik Arabîlik vurgusu da temelde bu hususla ilgilidir. Bu yüzden Kur'an'daki mana ve muhtevayı bugüne doğru tercüme edebilmenin temel şartı, onu öncelikle kendi tarihsel bağlamında okumaktır. Bu tür bir okumanın olmazsa olması, izah veya istidlal konusu olan ayetlere haberciliğin "beş n bir k" diye bilinen altı temel sorusuna benzer sorular yöneltip, "ne, nerede, ne zaman, nasıl, neden ve kim/kimler" diye formüle edilen bu soruların cevabını bulmaya çalışmaktır. Aksi halde anakronizm ve buna bağlı yanlış yorum kaçınılmazdır. Günümüzdeki yaygın kanaate göre Kur'an mesajını modern dünyanın idrakine sunmak, onu bugün nazil olmuş gibi okumakla mümkündür; oysa böyle bir okumanın neticesi/semeresi çok kere onu hiç konuşmadığı konularda konuşturmak şeklinde tezahür eder.

Sadede gelince, Kur'an'ın toplumsal cinsiyetle ilgili ne söylediğini ortaya koymak için, ilâhî hitabın ilk ve doğrudan muhatapları olan Arap toplumunun nüzul dönemindeki yapısal karakterine atfı nazar etmek gerekir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, İslamiyet'in zuhur ettiği dönemde Arap toplumu erkek egemen bir karaktere sahipti. Aynı atadan gelmiş fertlerden müteşekkil aile/kabile yapısına dayalı bu toplumda bir Arabın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktı. Çünkü bu sayede diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini bu çocuklu ve güçlü ailenin fertleri olarak kabul ederlerdi. Arap toplumundaki bu yapı dikkate alındığında hem Kur'an'da "erkek evlatlar"ın (benûn/benîn) dünyevî hayatın ziyneti/güzelliği ve aynı zamanda bir güç imgesi olarak zikredilme sebebi hem de Kur'an'ın bu konuyla ilgili beyanlarının değer içerikli değil durumsal nitelikli olduğu kendiliğinden anlaşılır. Daha açıkçası birçok ayette erkek çocuklardan ilk hitap çevresindeki Arap toplumunun ataerkil yapısına paralel şekilde söz edilmekte ve fakat bu paralellik olgusal/durumsal olanı yansıtmaktan fazla bir anlam içermemektedir.[1]

1 Bkz. Âl-i İmrân 3/14; İsrâ 6; Kehf 18/46; Mü'minûn 23/55; Şuarâ 267133; Kalem 68/14; Nuh 71/12; Müddessir 74/13.

İslam öncesi Arap toplumunun en temel yapı taşı "asabe" ve "asabiyet" kavramlarında ifadesini bulur ve bu iki kavramın umdesini baba/ata unsuru oluşturur. Zira cahiliye devrinde asabe kelimesi, "baba tarafından gelen erkek akraba ve erkek çocuklar topluluğu" anlamında kullanılırdı. Asabiyet ise bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhunu ifade ederdi.[2] Asabe verasette nesebin de en temel unsuruydu. Ölen kişinin büyük oğlu miras paylaşımında ilk sırada yer alırdı. Büyük olmanın ölçütü ise ata binme, kılıç kullanma, yani savaşma gücüne sahip olmaktı.[3] Bu vasıfta oğul bulunmadığında miras babaya, sonra dedeye intikal ederdi. Daha sonra sırasıyla erkek kardeş veya çocukları, amca veya çocukları gibi hısımlara intikal ederdi. İslam öncesi dönemin örfî miras hukukunda asabenin bu müstesna konumu İslamî dönemde de muhafaza edilmiştir. Daha açıkçası, fıkıh kitaplarında, "tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli pay sahibi mirasçılarla beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçı" şeklinde tarif edilen asabe vasfı İslam'da da verasetin en kuvvetli sebebi olarak kabul edilmiştir. Çünkü asabe vasfını haiz mirasçı tek başına kaldığı zaman bütün mirası alabilirken, derece itibariyle başta bulunan ashâbü'l-ferâiz mirasçıları bu vasıflarıyla mirasın tamamını alamamaktadır.

Asabenin konumundan anlaşılmış olacağı gibi cahiliye devrindeki toplumsal yapı ve bu yapının önemli bir parçası olan miras hukuku ataerkil bir hüviyete sahipti. Buna göre erkek olmak, silah taşıma ve savaşma kudretine sahip bulunmak mirasçı olmanın en temel şartları arasında yer alırdı. Nesep bağı mirasta çok önemli olmasına rağmen kız evlatlar ve kadınlar, "At binip savaşamayan, ganimet toplayamayan kimseler mirasçı olamaz." şeklinde bir gerekçeyle mirastan mahrum bırakılırdı.[4]

2 Asabiyet hakkında geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 392-398; Apak, *Asabiyet*, s. 17-55; Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA*, III. 453.
3 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 562.
4 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324.

Kur'an Hitabında Durum-Değer ya da Aslî-Fer'î Mesaj Ayrımı

Modern dönem İslam dünyasındaki hâkim anlayış ve inanışa göre Kur'an tümüyle mutlak hidayettir. Dolayısıyla onun tüm beyanları, hangi konuyla ilgili olursa olsun, mutlak hidayet kapsamında eşdeğer niteliktedir. Ancak bize göre bu anlayış hem problemli hem de problem üretmeye namzettir. Zira Kur'an bütün muhtevasıyla mutlak/tarih-üstü bir hidayet mesajı olarak kabul edildiğinde, bilhassa toplumsal düzen ve hukukla ilgili birçok ayetin modern dünyadaki reel/aktüel karşılığını bulmak ve bu konuda ikna edici bir izahta bulunmak pek mümkün olmaz. Mesela, "[Ey Müminler!] *Mümin kadınlar Mekke'den hicret ederek size geldiklerinde* [samimi olup olmadıklarını öğrenmek maksadıyla] *onları imtihana tabi tutun. Gerçi onların iman edip etmediklerini Allah çok iyi bilmektedir. Eğer gerçek iman sahibi olduklarına kanaat getirirseniz, onları kâfir/müşrik kocalarına geri göndermeyin. Çünkü artık bu kadınlar, kâfir/müşrik kocalarına helal değildir; aynı şekilde o kâfirler/müşrikler de bu kadınlara helal değildir. Lakin kâfir kocalarının vaktiyle bu kadınlara verdikleri mehri kendilerine iade edin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Bununla birlikte, gerek Mekke'den hicret etmeyip kâfir/müşrik olarak kalan gerek imandan sonra küfre dönen karılarınızla evliliğinizi sürdürmeyin. Fakat onlara verdiğiniz mehri kendileriyle evlenen kâfir erkeklerden isteyin. O kâfir erkekler de kendilerinden ayrılıp müminlerle evlenen karılarına verdikleri mehri onlarla evlenen müminlerden isteme hakkına sahiptirler. İşte Allah'ın hükmü budur. O aranızda böyle hükmediyor.*" mealindeki Mümtehine 60/10. ayette vazedilen evlilik ve mehirle ilgili ahkâmın bugün neye atıfta bulunduğu, tatbik keyfiyetinin nasıl olduğu/olacağı sorusuna makul bir cevap bulmak pek mümkün olmasa gerektir. Nitekim klasik dönemlerde bazı müfessirler bu ayetlerdeki ahkâmın nüzul dönemindeki şartlara, diğer bir deyişle o dönemde Müslümanlar ile müşrikler arasındaki karmaşık ilişkilere mahsus olduğu hususunda ilim ehlinin

icma ettiğini söylemişlerdir.[5] Benzer şekilde, "*Ey Müminler! Köle ve cariyeleriniz ile henüz ergenlik çağına ulaşmamış aile fertleriniz günün şu üç vaktinde, sabah namazından önce, öğleyin soyunup döküdüğünüz zaman ve bir de yatsı namazından sonra yanınıza girmek için izin istesinler. Çünkü bu üç vakit sizin için özel/mahrem zamanlardır. Diğer zamanlarda izin almadan yanınıza girip çıkmalarında bir sakınca yoktur; çünkü onlar birlikte yaşamak durumunda olduğunuz kimselerdir. İşte Allah size hükümlerini böyle bildiriyor. Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince edip eyleyendir.*" mealindeki Nûr 24/58. ayetteki isti'zan emrinin Müslüman toplumun geçen zaman zarfında maddi imkâna kavuşması ve kapısı, penceresi bulunan muhafazalı evlere sahip olması neticesinde menatını yitirdiği bizzat İbn Abbas tarafından dile getirilmiştir.[6]

Klasik tefsirlerde başka örnekleri de bulunan bu tarz yorumlar üzerinden anlatmaya çalıştığımız husus Kur'an'daki tüm beyanların aksiyolojik (değersel) açıdan aynı özellikte olmadığı gerçeğidir. Daha açık şekilde söylemek gerekirse, Kur'an'ın beyanları en genel çerçevede değersel ve durumsal olmak üzere iki temel kategoride ele alınabilir. En'âm 6/151-152 ve İsrâ 17/23-38 gibi bazı ayetlerde topluca zikredilen tevhide iman ve şirkten sakınmak, ana-babaya iyi davranmak, zinadan kaçınmak, Allah tarafından muhterem sayılan cana kıymamak, yetim malına el uzatmamak, ahde vefa göstermek, adalet ve hakkaniyetten şaşmamak, kibirden sakınmak gibi temel inanç ve ahlak normları ile Müslüman birey ve toplumun üst kimlik inşasıyla ilgili velayet, uhuvvet gibi umdeler bütünüyle değer içeriklidir. Toplumsal düzen ve hukukla ilgili beyanlar ise büyük ölçüde durumsal ve olgusal niteliklidir. Bu iki kategoriden ilki aslî mesaja müteallikti; dolayısıyla geçerliliği belli bir zaman ve toplumla sınırlı olmayan mutlak hidayettir; ikincisi ise fer'î mesajla ilgili olup zaman ve şartlarla mukayyet hidayet vasfını haizdir. Tam bu noktada, Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed

5 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV. 231; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 45.
6 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 414.

Taha'nın iki mesajlı İslam, iki mesajlı Kur'an nazariyesinden söz etmek gerekir.

1985 yılında Sudan'daki Numeyri rejimi tarafından irtidat suçlamasıyla idam edilen Muhammed Taha'ya göre Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemlerindeki nüzul sürecine paralel olarak iki farklı mana ve mesaj boyutu vardır. İlk mesaj Medine dönemine, ikinci mesaj Mekke dönemine aittir. Bu kategorik ayrımda dikkat edilmesi gereken husus, mesajla ilgili "birinci" ve "ikinci" nitelendirmesidir. Zira bu nitelendirmede kronolojik açıdan takdim-tehir söz konusudur. Zira tarihî süreç açısından bakıldığında ilk/birinci mesajın Mekke dönemine, ikinci mesajın Medine dönemi mesajı olması gerekir. Hâlbuki Taha'nın nazariyesinde birinci mesaj Medine dönemine, ikinci mesaj Mekke dönemine aittir. Buna göre denebilir ki "birinci mesaj" kavramlaştırması bidayeti/ibtidailiği ima eder. Daha açıkçası Taha'nın din anlayışında İslam'ın birinci mesajı şeriat ve şer'î ahkâma karşılık gelir. İkinci mesaj ise iman ve ahlak ilkelerini muhtevi olan nihai İslam ya da sabit/değişmez "eddîn"e tekabül eder. İslam'ın ve Kur'an'ın bu iki farklı mesajının aksiyolojik açıdan ayrıştırılması gerekir. Mamafih İslam geleneğinde din ile şeriat özdeş kabul edilmiştir. Oysa şeriat dinin kendisi olmadığı gibi onun aslî bir unsuru da değildir. Üstelik sabit değil değişkendir. Tarih-üstü değil tarihsel ve konjonktüreldir. Tüm zamanlar için hidayet vasfını haiz değildir.[7] Çünkü İslam şeriatına temel teşkil eden ve hemen tamamıyla Medine döneminde nazil olan ahkâm ayetlerindeki normatif içerik o dönemin tarihsel ve toplumsal şartlarıyla koşullu bir geçerliliğe sahiptir; dolayısıyla bugünün dünyasında lafzî mucibince tatbike elverişli değildir. Buna mukabil Kur'an'ın Mekke döneminde nazil olan ve tevhid inancı ile temel ahlâkî ilkeleri ortaya koyan ayetlerdeki mana ve muhteva sabittir, tarih-üstüdür. İslam'ın ana/asıl mesajı budur. Bu mesaj değişim ve dönüşüme açık değildir.[8] Tabiatıyla neshe konu olması da söz konusu değildir. Zira fer'î olan aslî olanı nesh edemez.

7 Mahmud Muhammed Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, Omdurman 1969, s. 14.
8 Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, s. 16-19.

Ne var ki tarihsel tecrübede Kur'an'ın aslî hükümleri fer'î hükümlerle mensuh kılınmıştır. Sözgelimi, infak ve tasadduk-la ilgili birçok ayetin zekât ayetiyle, hoşgörü ve toleransla ilgili birçok ayetin de bir tek seyf ayetiyle (Tevbe 9/5) nesh edildiği söylenmiştir. Oysa aslolan zekât değil mutlak infak ve tasadduktur. Çünkü infakın sınırı yoktur. Ayrıca infak fazilet, zekât vecibedir. Fazilet vecibeyle hükümsüz kılınamaz. Aynı şey cihad ve kıtâl ayetleri için de geçerlidir. Cihad ve kıtâl arızi/fer'î bir durumdur. Aslolan barış, bağışlama, hoşgörüdür. Lakin tarihsel tecrübede hâkim anlayış ters yönde oluşmuştur.[9] Bunun temel sebebi, Taha'nın sabit ve tarih-üstü olarak gördüğü "ed-dîn" ya da küçük "i" harfiyle yazılması gereken "İslam"ın şeriatla özdeş bir müesses dine dönüşmüş olmasıdır. Evet, Allah katındaki sabit/değişmez din, insanlık tarihi boyunca vahiy/kitap/peygamber vasıtasıyla farklı toplumlara farklı şeriatlar şeklinde somutlaşmıştır. Nitekim Kur'an'da, "[Ey Peygamber!] *Biz seni de bir şeriat üzere kıldık.*"[10] buyrulmak suretiyle vahiy geleneğindeki bu kuralın, Hz. Peygamber için de aynı şekilde işlediği belirtilmiştir. Bu itibarla, şeriat, evrensel bir mahiyete sahip olan *ed-dîn*'in zaman, mekân ve toplumsal yararlar göz önünde tutularak form kazanmasıdır, denebilir.

Bu görüşlerde ifadesini bulan ikili ayırım sabit din-değişken/dinamik şeriat diye de formüle edilebilir. Din asıldır, özdür, sabittir; şeriat ise dinin kendisi değil, onun bir cüz'ü, hatta mukaddimesidir.[11] Bu anlamda Allah katında bir tek din (*ed-dîn*) vardır. Tüm zamanlar ve tüm insanlar için geçerli olan bu din Kur'an'da "İslam" (Allah'a teslimiyet), "*dînullah*" (Allah'ın dini), "*ed-dînü'l-hak*" (gerçek din), "*es-sırâtu'l-müstakîm*" (doğru yol) gibi farklı kelime ve kavramlarla ifade edilir.[12]

Şeriat işte bu sabit dinin müesses hale gelmesi, hukuk ve siyasete girmesi, toplum teorisi haline gelmesidir. Şeriat,

9 Mahmud Muhammed Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969, s. 25-27.
10 Şûrâ, 42/13.
11 Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ*, s. 19-20.
12 Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, s. 16-19, 23-24.

vahiy ve peygamber aracılığıyla toplumun somut sorunlarını sabit din (ed-dîn) açısından çözer. Fakat şeriatın çözüm kabiliyeti, bütün zamanlar için nihai, ebedi ve evrensel ölçekte değil zamana ve mekâna, toplumsal yapıya, insanların etnik, antropolojik, demografik, sosyolojik yapısına bağlıdır. Özetle, Allah'a mutlak boyun eğiş (ibadet/ubudiyet) dindir; bunun ritüelleri şeriattır. Mirası adil şekilde paylaştırmak dindir; bunun hangi oranlarda paylaştırılacağı şeriattır. Adam öldürmenin, hırsızlığın, zinanın günah olarak nitelendirilmesi dindir; bu günahlara/suçlara hangi cezaların terettüp ettiği şeriattır.[13]

Bu noktada Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) Mekke ve Medine dönemlerinde teşrii kılınan hükümler arasındaki mahiyet farkına dair görüşlerini özetle aktarmakta fayda vardır. "Mekke döneminde teşrii kılınan hükümler genellikle mutlak olup herhangi bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Bu hükümler, selim fıtrat ve aklıselim sahibi insanlarca yapılagelen ve üstün ahlak ilkelerinin muktezası olan amellerle ilgilidir." diyen Şâtıbî'ye göre muhtaçlara yardım eli uzatmak, fakir fukaraya yardım için harcamada (infak) bulunmak ve bu harcamayı şeriatta belirlenmiş bir miktarla sınırlandırmaksızın yapmak, akrabalık ilişkilerini sürdürmek ve bu ilişkiyi yakın-uzak olmasına bakmaksızın tüm akrabaya teşmil etmek, komşu haklarını gözetmek, hatta toplumdaki herkesin hakkına riayet etmek, insanlar arasında ayırım yapmaksızın herkesin arasını bulmaya, sulhu hâkim kılmaya çalışmak, muhaliflerle kaba ve kırıcı tartışmalara girmemek, karşılık vermek gerektiğinde bunu mümkün olan en güzel tarzda vermek gibi davranışlar Mekke'de teşrii kılınan ve herhangi bir kayıt taşımayan olmayan mutlak hükümler kapsamında yer alır.

Medine devrindeki hükümlere gelince, bu hükümler genellikle birtakım olaylar ve arızî durumlar üzerine nazil olmuştur. İnsanlar arasında tartışma ve anlaşmazlıklara yol açacak hususlarda birtakım ruhsatlar ve hafifletici hükümler vazetme, bazı suçlarla ilgili cezalar koyma ve muamelât, evli-

13 İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999, s. 25-27.

lik, boşanma gibi konularda düzenlemeler yapma tarzındaki bu şerî ahkam cüz'iyyât kabilindendir. Küllî hükümler ise Mekke döneminde muhkem bir şekilde vazedilmiş ve sabitleşmiştir. Medine döneminde birçok yeni hüküm vazedilmesine rağmen, Mekke dönemine ait hükümler hiçbir değişim söz konusu olmaksızın geçerliliğini muhafaza etmiştir. Çünkü Mekke'de teşrii kılınan hükümler küllî, zarurî ya da daha güncel bir tabirle evrensel ve tarih-üstüdür. Bu özelliklerinden dolayı da zaman ve mekâna göre nesh ve değişime konu olabilecek nitelikte değildir. Çünkü nesh ve değişiklik, küllî değil cüz'î/fer'î hükümler için geçerlidir.

Fıkıh uleması bu iki farklı hüküm kategorisinden sadece Medine döneminde nazil olan cüz'î/fer'î hükümlerin tavzihi ve sınırlarının tespitiyle ilgilenmiştir. Çünkü bu hükümler tartışmaya, ihtilafa, nefsânî eğilimlere, kişisel mülahazalara ve arızî durumların muktezasınca amel etmeye açıktır. Bu sebeple fukahanın içtihatlarına konu olmakta, sınırlarının iyi belirlenmesi gerekmektedir. Hâlbuki Mekke'de nazil olan temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili hükümler hemen hiçbir izah ve içtihada ihtiyaç duyulmayacak kadar sarihtir. Dolayısıyla bu döneme ait küllî hükümlerin manasını ve maksadını her Müslüman rahatlıkla anlayabilir, mucebince amel edebilir.

Özetle, Mekkî hükümler azimet, Medenî hükümler ruhsat niteliğindedir. Bu hususu bir örnekle vuzuha kavuşturmak gerekirse, Mekke döneminde Allah mutlak infakı emretmiş, bunun miktarı konusunda farz-nafile gibi bir ayrım getirmemiştir. Ancak herkes zaruri ihtiyacından arta kalan malını infak edebilecek bir şuur ve takva bilincine sahip olmadığından, Medine döneminde infakla ilgili kayıtlayıcı hükümler vazedilmiş ve bu cümleden olarak, herkes için zorunlu olan mali ibadet "zekât" olarak belirlenmiş, ancak sınırsız infak hükmü de mükellefin tercihine bağlı olarak baki kalmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve ilk nesil Müslümanların çoğu Medine devrine ait ruhsatlardan ziyade Mekke'deki azimet hükümleriyle amel etmeyi, yani sadece zekâtla yetinmeyip hemen bütün maddi imkânlarını Allah yolunda sarfetmeyi

yeğlemiştir. Bu anlayış tasavvuf yolunun meşhur simalarınca da aynen benimsemiştir. Nitekim onlardan birine, "İki yüz dirheme ne kadar zekât düşer?" diye sorulduğunda, "Bizim anlayışımıza göre hepsi Allah yolunda sarf edilir; ancak siz [fukahanın] anlayışına göre iki yüz dirhemden sadece beş dirhem zekât vermek gerekir." diye cevap verir ve bu cevap Allah'ın rızasına nailiyeti mümkün kılacak Müslümanlığın Mekke dönemindeki azimet hükümleriyle amel etmeye bağlı olduğunu gösterir.[14]

Şâtıbî'nin bütün bu görüşlerine istinaden Mekke'deki hükümlerin küllî, aslî, zarurî ve değer yüklü, Medine devrine ait hükümlerin cüz'î, fer'î, arızî ve durumsal nitelikli olduğunu rahatlıkla söylemek, dolayısıyla "Mekke'de nazil olan hükümler sabit dini, Medine'de nazil olanlar ise dinamik ve değişken şeriatı oluşturur." görüşünü ileri sürmek mümkündür. Tam bu noktada Muhammed Taha'nın görüşlerine dönersek, İslam tarihinde Kur'an mesajının genellikle şeriat bağlamında anlaşıldığını, ancak bunun Kur'an'ın hedefleri açısından yanlış bir anlayış olduğunu söyleyen Taha, Mekke dönemine ait aslî ve küllî emirlerin göz ardı edildiği kanaatindedir. Hâlbuki Mekke döneminde nazil olan inanç ve ahlak hükümleri herhangi bir illete, zamana, mekâna ve belli bir tarihselliğe bağlı değildir. Buna mukabil Medine dönemine ait hükümler illete bağlıdır; zaman, mekân ve tarihsel olguyla koşulludur. Taha'nın konjonktürel olarak nitelediği bu hükümler kölelik, çok eşlilik gibi konularla örneklendirilebilir.[15]

Kur'an Mekke döneminde muhataplarına nihai İslam'ı hedef göstermiş ve buna paralel dinî-ahlakî hükümler vazetmiştir. Dahası Kur'an ilk Müslüman nesli Mekke döneminde Allah'a tam manasıyla ubudiyete davet etmiştir. Lakin muhatapların bu aslî davetin gereklerine harfiyen uyma istidadına sahip olmadıkları ya da zaman içinde mevcut potansiyellerinin zayıfladığı anlaşılınca Müslümanlık çıtası aşağıya

14 Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut 1997, IV. 585-594.

15 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 139-161.

çekilmiştir.[16] Sonuç olarak denebilir ki Taha'nın klasik nesh teorisini tersine çevirmeyi öneren iki mesajlı İslam nazariyesi Kur'an'daki ahkâmın değersel ve durumsal olmak üzere iki farklı kategoride ele alınması gerektiği fikrini müdellel kılmayı hedeflemektedir. Aslında bu husus bir tek ayet çerçevesinde bile müdellel kılınabilir. Mesela, Nisâ 4/25. ayette mealen şöyle buyrulmaktadır:

> İçinizden hür mümin kadınlarla evlenmeye maddi gücü yetmeyenler, elinizin altındaki mümin cariyelerinizle evlenebilirler. Allah sizin kadrinizi imanınızla bilir. Sonuçta hepiniz [Âdem'in çocukları olarak] birsiniz/mümin olarak hepiniz eşitsiniz. İffetli ve namuslu olmaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve aynı zamanda efendilerinin iznini alarak o cariyelerle evlenin; örfe uygun olarak mehirlerini de verin. Evlendikten sonra zina ederlerse, onlara verilecek ceza zina eden hür mümin kadınlara uygulanan [yüz sopa] cezasının yarısıdır. Mümin cariyelerle evlenme izni, zinaya düşme korkusu yaşayan bekârlar içindir. Ancak şu da var ki bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir.

Görüldüğü gibi bu ayet evlilik hukuku bağlamında hür-köle ayırımını onaylamakta ve bu ayırımı ceza hukukuna da yansıtmaktadır. Çünkü ayetin "*fe-in eteyne bi-fâhişetin*" ifadesiyle başlayan kısmında açıkça belirtildiği üzere, mümin cariyeler evli iken zina yaptıkları takdirde kendilerine tatbik edilmesi gereken ceza, hür mümin kadınlara tatbik edilen cezanın yarısı kadardır. Yani hür mümin kadınların zina cezası yüz celde ise cariyelerin cezası elli celde olmak durumundadır. Öte yandan ayetin "*zâlike limen haşiye'l-anete minküm*" kısmında cariyelerle evlilik ruhsatının genel geçer değil, cinsel dürtülerine hâkim olmakta zorlanan, dolayısıyla zina edip günaha girme korkusu yaşayan erkekler için geçerli olduğu bildirilmekte ve son olarak cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa

16 Taha'nın bu konuyla ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdülaziz Kıranşal, *Mahmud Muhammed Taha ve "İslâm'ın İkinci Mesajı" Nazariyesinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2011, s. 20-32.

sabretmenin çok daha hayırlı olduğu (*ve-en tasbirû hayrun leküm*) belirtilmektedir.

Kabul etmek gerekir ki bütün bu beyanlar/hükümler değer içerikli değil, vahyin nazil olduğu toplumsal vasattaki durumla/olguyla ilgilidir. Yok eğer Kur'an bütün beyanları ve hükümleriyle mutlak hidayettir denirse, o takdirde bu ayetteki hür-köle ayrımına dayalı ahkâmın evrensel mesaj ve değer skalasında neye karşılık geldiğini izah etmek gerekir. Ancak bu soruya/konuya makul bir izah getirmek en azından bizim için pek mümkün görünmemektedir. Hele de ayetin sonundaki, "cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa katlanmanız daha hayırlıdır." ifadesinin değer bağlamında izahı hiç mümkün değildir. Çünkü bu ifade, mümin sıfatını taşımalarına rağmen cariyelerin tabir caizse ikinci sınıf insan mesabesinde olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bu ifadenin tefsirinde nakledilen, "Kim Allah'ın huzuruna temiz pak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin.", "Hür kadınlarla evlilik evin salahı, cariyelerle evlilik evin helakı/fesadıdır." gibi hadisler ile "Cariye ile evlenmek zina değilse de zinaya yakındır." (Saîd b. Cübeyr), "Cariye ile evlenmek leş, kan, domuz eti gibidir; ancak darda/zorda kalan için helaldir/mubahtır." (Mücâhid) gibi ifadeler de[17] bunu teyit etmektedir.

Kur'an'ın durum içerikli beyanları değer içerikli kabul edildiğinde izahı gerçekten zor problemlerle yüzleşmek kaçınılmazdır. Buna mukabil söz konusu beyanlar ilk hitap çevresindeki toplumsal şartlar ve durumların bir yansıması olarak okunduğunda anlam ve yorumla ilgili birçok problem ortadan kalkar. Nisâ 4/25. ayetle ilgili bu tarz bir okuma çerçevesinde şu hususun tekrar hatırlatılması gerekir ki cahiliye devri Arap toplumundaki evlilik örfünde denklik/kefâet esastı. Hasep ve nesep yönünden üstün kabul edilenler kendileriyle aynı statüde olanlarla evlenirlerdi. Buna mukabil hasep ve nesep yönünden düşük olan (hecîn) kimseler de ancak ken-

17 Sa'lebî, *el-Keşf*, II. 268; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 98; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 492; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, II. 307; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, II. 34; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, III. 13.

dileriyle aynı seviyedekilerle evlenirlerdi.[18] Hürlerin kölelerle, sözgelimi hür erkeklerin cariyelerle evlenmesi zül addedilirdi. Öte yandan cariyeler genellikle fuhuş sektöründe çalışır, hatta iffetli yaşamak isteyen cariyeler efendileri/sahipleri tarafından bu işe zorlanırdı. Bu yüzden, Nûr 24/33. ayette, "*cariyelerinizi -hele de iffetlerini koruyarak yaşamak istiyorlarsa- üç beş kuruşluk dünya menfaati elde etmek için fuhşa zorlamayın.*" buyrulmuştur.[19]

Özetlersek, Nisâ 4/25. ayetten de anlaşılmış olacağı gibi Kur'an hüküm vazederken olguyu yok saymamakta, bilakis olgusal ve durumsal olanı dikkate almakta, fakat bu dikkate alışta değer atfı bulunmamaktadır. Zira Kur'an'ın değer atfettiği husus hür veya köle olmak değil, en genel çerçevede iman ve teslimiyet sahibi bir insan olmaktır. Bunun içindir ki bahis konusu ayetin ilk kısmında, "hür mümin kadınlarla evlenmeye maddi/mali gücü yetmeyenler mümin cariyelerinizle evlenebilirler." denildikten sonra, "*vallâhu a'lemü bi-îmâniküm ba'duküm min ba'din*" ifadesine yer verilmiştir. İşte değer yüklü ifade budur. Klasik tefsirlerdeki izahata bakıldığında, "*vallâhu alemü bi-îmâniküm*" ifadesi, "Allah katında sizi değerli kılan şey iman ve takvanızdır." şeklinde bir manaya karşılık gelmekte, "*ba'duküm min ba'd*" ifadesi ise "Sonuçta hepiniz Âdem'in çocuklarısınız." ve/veya "Hepiniz mümin olarak eşitsiniz." şeklinde bir anlam içermektedir.[20] İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) tarihsel arka planı yansıtan yorumuna göre bu ayetteki "*vallâhu a'lemü bi-îmâniküm ba'duküm min ba'din*" ifadesi, nesep ve hasebi üstünlük ölçütü sayan, anası cariye olan kimseyi hecîn diye aşağılayan Arap toplumuna, iman nokta-i nazarından bakıldığında hür ile kölenin eşit olduğunu bildirmektedir. Mamafih hür kadınlarla evlenme imkânı bulunması hâlinde cariyelerle evlilik kerih görülmüştür. Çünkü hür erkeğin cariyeden dünyaya gelen çocuğu nesep yönünden itibarsız olur. Ayrıca cariyeler erkeklerin işret âleminde

18 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310.
19 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 318-319; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 38.
20 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 56-57; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 93-97.

bulunmayı bir meslek olarak icra eder ve bu durum onlarla evlenecek erkeklere ağır gelir.[21]

İşte İslam'ın zuhur ettiği dönemin Arap toplumundaki bu tarihsel gerçeklik dikkate alındığında Kur'an'ın evlilik hukuku bağlamında bir yandan hür ile köleyi iman noktasında eşit sayarken diğer yandan niçin statü farkına göre hüküm tanzim ettiği sorusu cevabını bulmuş ve böylece ilâhî hitabın muhtevasındaki değer-durum ayrımı vuzuha kavuşmuş olur.

Kur'an'ın Toplumsal Cinsiyetle İlgili Değersel ve Durumsal Beyanları

Kur'an'da toplumsal cinsiyet konusuyla irtibatlandırılabilecek farklı beyanlar mevcut olup bunların bir kısmı değer içeriklidir. Burada söz konusu olan değerden maksat İslam (Allah'a teslimiyet) ve imandan oluşan üst değerlerdir. Bu değerler çerçevesinde toplumsal cinsiyet rolleri kadın-erkek kategorilerine göre değil, iman ve teslimiyet sahibi olup olmama ölçütüne göre belirlenir. Nübüvvetin on ikinci senesinde (621) Mekke'nin Akabe mevkii'nde bir grup Medineli Müslüman erkekle Hz. Peygamber arasında yapılan Birinci Akabe Biatı'ndaki şartların[22] Hudeybiye antlaşması ile Mekke'nin fethi arasındaki dönemde nazil olan Mümtehine suresi 12.

21 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 57.

22 Hz. Peygamber nübüvvetin on birinci yılına (620) rastlayan hac mevsiminde Yesrib (Medine) halkından bir grupla Akabe'de karşılaştı ve onlara İslam'ı tebliğ etti. Hazrec kabilesine mensup olan altı kişilik bu grup İslamiyet'i kabul edince Hz. Peygamber onlardan kendisini Yesrib'e götürüp himaye etmelerini ve böylece İslam dinini yaymasına yardımcı olmalarını istedi. Onlar da Evs kabilesiyle aralarında yıllardır süregelen savaşların yol açtığı düşmanlığın ortadan kalkacağını, bu yeni din vasıtasıyla iki kabile arasında birlik ve beraberliğin yeniden doğacağını ümit ettiklerini belirttiler. Medine'ye döndüklerinde Hazrec ve Evs kabilelerine İslam'ı anlatacaklarını söyleyerek ertesi yıl Hz. Peygamberle buluşmaya söz verdiler. Bu küçük Müslüman grubun Medine'de gösterdiği faaliyet sayesinde birçok kişi İslamiyet'i kabul etti. Bunlardan on Hazreçli ile iki Evsli Müslüman ertesi yıl Mekke'ye gelip Akabe'de Hz. Peygamber'le buluştular. Hiçbir şeyi Allah'a eş koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftira etmeyeceklerine, maruf olan hususlarda emre uyacaklarına dair Hz. Peygamber'e söz verdiler. Bkz. Ebü Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 2004, II. 55-60.

ayette mümin kadınlarla yapılması emredilen biat şartlarıyla[23] aynı olması bu gerçeğin en müşahhas delilidir. Bazı sahabilerin Birinci Akabe Biatı'nı anlatırken Mümtehine 60/12. ayetteki biat şartlarına atıfta bulunarak, "Biz Allah'ın elçisiyle kadınların biatı üzerine biat etmiştik."[24] demeleri calib-i dikkattir. Ayrıca Birinci Akabe Biatı'nın "*Bey'atü'n-Nisâ*" diye isimlendirilmesi en azından bir yönüyle bu sebepten, yani üst değerlere dayalı toplumsal cinsiyet rollerinde kadınla erkek arasında müsavat bulunduğu gerçeğinden olsa gerektir.

Diğer taraftan iki ayrı biattaki şartların aynı olması Kur'an'da kadının teklife muhatap birey olma noktasında erkekten ayrı tutulmadığını gösterir. Bu açıdan bakıldığında erkek neyse kadın da odur. Kur'an'ın toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin değer skalasında İslam ve iman gibi üst değerleri diğer bazı temel dinî-ahlâkî değerler takip eder. Bu konuda Ahzâb 33/35. ayetle istidlalde bulunulabilir. Bazı rivayetlere göre ezvâc-ı tâhirâttan Ümmü Seleme'nin, "Ey Allah'ın rasûlü! Kur'an'da hep erkeklerden söz ediliyor; buna mukabil biz kadınların esamisi okunmuyor." tarzında bir serzenişi üzerine nazil olan bu ayette[25] mealen şöyle buyrulmuştur:

> *Allah'a yürekten teslim olmuş erkekler ve kadınlar, gerçek manada iman etmiş erkekler ve kadınlar, Allah'a ibadet ve itaatte devamlılık gösteren erkekler ve kadınlar, Allah'a verdikleri itaat sözüne sadakat gösteren erkekler ve kadınlar, Allah yolunda karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklara göğüs geren erkekler ve kadınlar, Allah'a derin saygı ve bağlılık gösteren erkekler ve kadınlar, Allah yolunda mallarını harcayan erkekler ve kadın-*

23 Bu ayette mealen şöyle buyrulmuştur: "Ey Peygamber! Mümin kadınlar sana gelip Allah'a hiçbir şeyi asla ortak koşmayacaklarına, hırsızlık yapmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, [kız] çocuklarını öldürmeyeceklerine, gayri meşru çocuk dünyaya getirip kocalarına nisbet etmeyeceklerine, iyi ve yararlı işlerde sana karşı gelmeyeceklerine dair biat etmek istediklerinde onların bu biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlanma dile. Çünkü Allah çok affedici, çok merhametlidir". Bu ayetteki "velâ ye'tîne bi-bühtânin yefterînehû beyne eydîhinne ve ercülihine" ifadesi, bir kadının meşru çocuk sahibi olması ve bu çocuğu kendi kocasına nisbet etmesi manasına geldiği gibi iftira manasına da gelir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*; XVIII. 48.

24 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 353; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 49.

25 Bkz. Taberî. *Câmiu'l-Beyân* X. 300; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IX. 3133.

lar, oruç tutan erkekler ve kadınlar, iffetlerini koruyan erkekler ve kadınlar, Allah'ı çokça anan erkekler ve kadınlar var ya, işte Allah onlara mağfiret edecek ve çok büyük bir mükâfat verecektir.

Görüldüğü gibi bu ayette erkekler ile kadınlar Müslüman ve mümin olma ortak paydasından itibaren diğer bütün dinî-ahlâkî üst değerler noktasında ayrı ayrı ve fakat birbirine müsavi olarak zikredilmiştir. Toplumsal cinsiyet bağlamında sosyal ve siyasal bir bağ/bağlılık olarak "velayet"in de son derece önemli olduğunu belirtmek gerekir. Kur'an velayet noktasında da mümin kadınlar ile mümin erkekleri müsavi olarak zikretmektedir. Mesela Tevbe 9/71. ayetteki "*ve'l-mü'minûne ve'l-mü'minâtü ba'duhüm evliyâu ba'din*" ifadesi mümin erkeklerle mümin kadınların birbirlerine velayet bağıyla bağlı olduklarını bildirmektedir. Meallerde genellikle "dost/dostlar" diye çevrilen "veli/evliyâ" kelimesi bildik anlamda dostluğun ötesinde, sosyal ve siyasal birlikteliğin temel yapı taşına işaret eder. Bu anlamda velâyet/velilik kadın-erkek ayrımı söz konusu olmaksızın müminler topluluğundaki her bir ferdin yekdiğerine sahip çıkması, destek olması, koruyup kollaması, haklarını savunması ve birbirini temsil salahiyetini haiz olması gibi çok şümullü bir mana taşır. Yine velayet müminleri diğer inanç gruplarından, nüzul dönemindeki tarihsel şartlar muvacehesinde kâfirlerden tefrik ve temyiz eden bir üst kimliğe delalet eder. İbn Âşûr'un (ö. 1973) ifadesiyle, Müslümanlar arasındaki en kapsamlı/kuşatıcı yakınlık bağı (*el-luhmetü'l-câmia*) velâyetü'l-islamdır. Bu noktada erkeğiyle kadınıyla tüm müminler/müslümanlar eşittir.[26] Nitekim çeşitli ayetlerde, aynı yolun yolcusu, aynı davanın savunucusu olmaya atıfta bulunan "*ba'duhum min ba'd*" ve "*ba'duküm min bad*" ifadeleri de iman, teslimiyet, velayet gibi üst değerlerle ilgili eşitliği vurgular niteliktedir.

Kur'an toplumsal cinsiyet meselesini kadın-erkek ya da dişillik-erillik kategorilerinden çok daha geniş çerçevede ele almamızı, toplumsal cinsiyet rollerinde ana-baba, akrabalık

26 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X. 262.

hukuku gibi derin insanî ilişkileri de hesaba katmamızı telmih eden beyanlar da içerir. Birçok ayette, tevhide iman ve yalnız Allah'a kulluk emrinin ardından ana-babaya iyilik emrinin gelmesi manidar olsa gerektir.[27] Yine çeşitli ayetlerdeki ana-babaya iyilik ve hürmet emri de dikkate değerdir.[28] Bütün bunların yanında bilhassa Şûrâ 42/23. ayette geçen, "*kul lâ es'elüküm aleyhi ecran ille'l-meveddete fi'l-kurbâ*" ifadesi toplumsal cinsiyetin günümüzde ihmal edilen akrabalık hukukuyla ilgili boyutunu hatırlatması bakımından çok önemlidir. Zira Taberî'nin de belirttiği gibi bu ayette Hz. Peygamber'e, "Ey Kureyş halkı! Sizden tek isteğim ve beklentim, aramızdaki akrabalık hukukundan dolayı bana sevgi ve yakınlık göstermenizdir." demesi tembihlenmektedir.[29] Oysa bugün toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili tartışmalardaki argümantasyon erillik-dişillik karşıtlığından hareketle formüle edilmekte ve söz konusu tartışmalar hemen tamamıyla bu karşıtlık üzerinden yürütülmektedir. Hâl böyle olunca erkeğin baba, dede, amca, dayı, enişte gibi rolleriyle kadının ana, hala, teyze, yenge gibi rolleri zikre değer görülmemektedir. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Dr. Sarp Üner tarafından hazırlanan ve T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği* (Ankara 2008) başlıklı kitapçıkta da görüleceği gibi, güncel araştırmalar/çalışmalar ve tartışmalarda toplumsal cinsiyet meselesinin tamamen dişillik-erillik kategorilerine indirgenmesinde 2000'li yılların Türkiye'sine damgasını vuran AK Parti iktidarı ve bu iktidarla birlikte teşekkül eden sosyal/toplumsal vasatın, siyasi ve mali pastadan pay alma imkânına kavuşma ve bu imkânı daha da artırma olgusuyla doğrudan bağlantılı olarak Müslüman erkekleri liberalleştirici, Müslüman kadınları feministleştirici -belki her iki kategori için "şımartıcı ve eksen kaydırıcı" nitelemesi de kullanılabilir- etkisinin önemli bir rol oynadığı şüphesizdir.

Bu aktüel mesele bir tarafa, Kur'an'ın toplumsal cinsiyet konusuna değer yüklü atıfta bulunan bir diğer beyanı da eş-

27 Bkz. Bakara 2/83; Nisâ 4/36; En'âm 6/151; İsrâ 17/23.
28 Bkz. Ankebût 29/8; Lokman 31/14; Ahkâf 46/15.
29 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 145.

lerle ilgilidir. Bakara 2/187. ayetteki "*hünne libâsün leküm ve entüm libâsün lehünne*" ifadesi, cinsel yönden olduğu kadar genel çerçevede insanî ve ahlâkî yönden eşlerin birbirini tamamladıkları, dolayısıyla birbirlerine muhtaç oldukları gerçeğini gösterir. Çünkü eşlerin birbirleri için elbise mesabesinde olması, hem elbise gibi birbirine sarılıp sarmalaşmasına, hem de elbisenin ayıpları örtmesi, soğuk ve sıcaktan koruması gibi birbirinin kusurlarını setretmesi ve aynı zamanda iffeti muhafaza, fücurdan vikaye eylemesine delalet eder.[30] Özetle, ayetteki elbise istiaresinin de gösterdiği gibi eşler insanî olarak tek başlarına natamamdırlar, ancak birbirleriyle tamam olurlar. Tamamlayıcılık vasfı aynı zamanda fıtratın icabıdır. Rum 30/21. ayetteki "*ve-min âyâtihî en haleqa leküm min enfüskiküm ezvâcen li-teskünû ileyhâ ve ceale beyneküm meveddeten ve rahmeten*" (O'nun sınırsız kudret ve rahmetinin göstergelerinden biri de huzur ve dinginliğe kavuşasınız diye size kendi türünüzden eşler lütfedip aranızda sevgi ve şefkat peyda etmiş olmasıdır.) ifadesinde anlatılan husus da tam olarak budur.

Kur'an'ın toplumsal cinsiyet konusuyla ilgili durumsal/olgusal beyanlarına gelince, bu beyanların hemen tamamı toplumsal düzen ve hukukla ilgilidir. Daha açıkçası, günümüzde birçok tartışmaya konu olan çok eşlilik, kadının şahitliği, miras payı gibi konularla ilgili ayetlerdeki içerik değer yüklü değildir. Kaldı ki bütün bu konularla ilgili hükümler ibtidaen Kur'an tarafından da vazedilmiş değildir. Hatta denilebilir ki Kur'an'daki şer'î hükümlerin hemen tamamı, ibadetten muamelata, ukûbattan ahvâl-i şahsiyye kapsamındaki üç talak ve hülleye kadar İslam öncesi Arap toplumunda mevcuttur. İslam önceki dönemin örfi hukukunda mer'î olan pratiklerden tevhide ve temel ahlak normlarına aykırı olanlar Kur'an ve sünnet tarafından ilga edilmiş, sairleri ya ıslah yoluyla ya da doğrudan ibka edilmiştir.

Diğer taraftan, Kur'an toplumsal düzene ilişkin hükümlerinde reellik ve işlevsellik faktörünü öncelemiştir. Başka bir

30 Elmalılı, *Hak Dini*, I. 670.

deyişle, esasa müteallik olmayan hususlarda mevcut toplumsal yapının işleyiş düzenini esas almıştır. Bu noktada kadın-erkek ilişkilerinde örfî düzeni bozmamış, bilakis erkek egemenliğine dayalı toplum yapısını aynen korumuştur. O kadar ki bu durum karşısında Ensardan bazı kadınlar ile Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme gibi bazı eşleri, "Nedense Kur'an biz kadınlardan hiç söz etmiyor?" şeklinde serzenişte bulunmuşlardır. Ne var ki bazı rivayetlerde bu tür serzenişler üzerine nazil olduğu belirtilen Âl-i İmrân 3/195. ayette kadınların pratik hayatla ilgili hak taleplerine icabet yerine üst değerler noktasındaki müsavata atıfta bulunulmuştur. Zira ayetin ilk kısmındaki "*festecâbe lehüm rabbuhüm ennî lâ udîu amele âmilin minküm min zekerin ev ünsâ*" ifadesinde Allah'ın cinsiyet farkı gözetmeksizin tüm müminlerin emeklerinin karşılığını vereceği, salih amellerinin mükâfatını hiç eksiltmeyeceği, dolayısıyla amel terazisinde cinsiyet ayrımı gözetmeyeceği belirtilmiş ve husus "*ba'duküm min ba'din*" ifadesiyle teyit edilmiştir. Nitekim bu ifade bir yoruma göre "Hepiniz aynı dinin mensuplarısınız." manasına gelmekte, Dahhâk'in yorumuna göre ise "Tâat yönünden erkekleriniz neyse kadınlarınız da odur." şeklinde bir anlam içermektedir.[31]

Klasik tefsirlerdeki rivayetlere göre yine Ümmü Seleme'nin "Erkekler gazveye katılıyor, ama biz katılamıyoruz; bu yüzden bize mirastan onların aldıklarının yarısı kadar pay düşüyor." şeklindeki serzenişi üzerine nazil olan Nisâ 4/32. ayette de hemen hemen aynı hususa işaret edilmiştir. Zira nüzul sebebi dikkate alındığında bu ayetteki "*ve-lâ tetemennev mâ feddalellâhu bihî badaküm alâ badin*" ifadesinin, "Ey Mümin kadınlar! Allah'ın erkeklere siz kadınlardan daha fazla hak verdi diye keşke Biz de erkek olsaydık diye yanıp yakılmayın." gibi bir manaya geldiği anlaşılır. Ayetin bu kısmı kadınların toplumsal statüye yönelik taleplerine cevap mahiyetindedir; ancak bu cevap değersel değil, durumsal niteliklidir. Buna mukabil "*lirricâli nasîbün mimmâ iktesebû ve-linnisâi nasîbün mimmâ iktesebne*" ifadesi değer içeriklidir. Gerçi bu ifade "er-

31 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 203.

kekler de mirastan pay sahibidir, kadınlar da pay sahibidir" şeklinde anlayıp yorumlamaya müsaittir; fakat tercihe şayan yoruma göre burada kastedilen mana, "Erkekler de emeklerinin karşılığını alacaklar; kadınlar da emeklerinin karşılığını alacaklar." şeklindedir.[32]

Kuşkusuz bu ayette erkeklerin kadınlara tafdil edilmesi mutlak değil mukayyettir. Diğer bir deyişle, Allah'ın erkek müminleri kadın müminlere tafdil etmesi erkeğin erkek kadının kadın olması hasebiyle ontolojik bir üstünlük değildir. Bilakis bu üstünlük toplumsal örf ve gelenekle ilgilidir. Zira söz konusu ayetten iki ayet sonra Allah "*er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ*" buyurmakta, ardından kavvâmlık tafdille ilişkilendirilmektedir. Kurtubî'nin isabetli yorumuna göre bu tafdil erkeklerin kadınlardan daha fazla pay sahibi olmalarıyla ilgilidir.[33] İkincisi ise erkeğin gerek evlilik sırasında mehir vermesi, gerek hane halkının geçim işini üstlenmesiyle ilgilidir. Sonuçta neresinden bakılırsa bakılsın, tafdil değerle değil, durumla ilgili olup zaman ve zemine göre değişebilir niteliktedir.

Öte yandan Kur'an'ın hitabına doğrudan muhatap olan toplum erkek egemen bir toplum olduğu için, risalet misyonu da bu toplumsal yapıya paralel şekilde yürütülmüştür. Ümmü Seleme'nin "Erkekler gazveye iştirak ediyor; ama biz iştirak edemiyoruz." sözü de bu gerçeği teyit etmektedir. Tevhid mücadelesinin dışa dönük tarafı erkekler vasıtasıyla yürütülmekte, dolayısıyla toplumsal yapının bu veçhesinde kadınlar adına pozitif ayrımcılık tarzında düzenlemeler yapmak, işleyen düzenin aksamasına yol açacaktır. Bu yüzden Kur'an erkek-kadın ilişkisiyle ilgili toplumsal örf ve teamüller hususunda muhafazakâr davranmış, bu alanda radikal denebilecek herhangi bir düzenlemede bulunmamıştır. O kadar ki kocasından tokat yiyen Habîbe bint Zeyd adlı bir sahabi kadın babasıyla birlikte Hz. Peygamber'e gelip kocasını şikâyet etmiş, Hz. Peygamber de ona "Git, sen de kocana bir tokat at"

32 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 51.
33 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 111.

demiş ve fakat bunun üzerine kadının kocası tarafından tedip maksadıyla vurabileceğini bildiren ayet inince Hz. Peygamber, "Biz kendimizce bir hüküm belirttik; ama Allah başka bir hüküm vazetti." (*eradnâ emran ve erâdellâhu ğayrah*) mealinde bir söz söylemiştir.[34]

Nüzul sebebiyle ilgili bu rivayet birkaç yönden üzerinde durulmaya değer bir muhtevaya sahiptir. Evvela, ayetin nüzulüne sebep olan hadiseyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in verdiği hüküm ideale, Kur'an'ın hükmü reel ve aktüele denk düşmektedir. Bu noktada Sünnet'in Kur'an'dan daha üst düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Bu ifade provakatif addedilse de gerçekte öyle değildir. Bizim söylemek istediğimiz şey şudur: Sünnet, Kur'an'daki emir ve yasakların Peygamberce tatbikidir; Kur'an'daki ahkâm ise Peygamber de dâhil herkse içindir. Dolayısıyla Kur'an'daki hükümler umumun durumu dikkate alınarak vazedilmiştir; çünkü tüm Müslümanlar Hz. Peygamber duyarlılığında değildir; bu açıdan sünnet her zaman Kur'an'daki lafzî ahkamdan daha somut, daha üst düzey bir gerçekliğe tekabül eder. Kur'an, kocaları tarafından karılarına vurulabileceğinden söz ederken, Hz. Peygamber bu ruhsata başvurmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber'deki kemal vasfı bu ortalama Kur'an hükmünün daha üstünde bir mertebeye karşılık gelir. İhtimal ki *es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân* sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret etmektedir. Sonuç olarak, kadın-erkek ilişkisi bağlamında toplumsal cinsiyet meselesini dinî temelde irdelemek söz konusu olduğunda bunu Kur'an'daki lafzî talimatlar üzerinden değil, Hz. Peygamber'in tatbikatından faydalanmak gerekir.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki Kur'an kadının toplumsal statüsü ve erkekle ilişkisi hususunda eşitlik gibi hedef gözetmez; bilakis eşitsizliği ibka eder. Daha açıkçası Kur'an'ın bu konudaki hassasiyeti eşitlik değil, adalet ve hakkaniyete riayetle ilgilidir. Bu hususu müşahhas ve mü-

34 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 110.

dellel kılmak maksadıyla çok eşlilikle ayet üzerinde durulabilir. Nisâ 4/3. ayette de çok kadınla evlilikten söz edilmiştir. Ancak bu ayette geçen *mesnâ ve sülâse ve rubâa* ifadesi müfessirlerin kahir ekseriyetince çok eşliliğin dört kadınla sınırlı olduğu yönünde izah edilmiştir. Öte yandan modern dönemde çok eşliliğin İslam'da ruhsat hükmü taşıdığı, bu konuda asıl hedefin tek eşlilik olduğu yönünde yorumlar yaygınlık kazanmış ve anılan ayetteki *fe-in hiftüm ellâ ta'dilû fevâhideten* ifadesi ile Nisâ 4/129. ayetteki *ve-len testatîû en ta'dilû beyne'n-nisâi ve-lev harastüm* ifadesi bu yorumun Kur'an'daki delilleri olarak sunulmuştur.[35] Bu istidlale göre, "ilgili ayetlerde çok kadınla evlilik için eşler arasında adaleti ikame şartı koşulmuş, ancak bu şartı yerine getirmenin beşerî imkân dâhilinde olmadığı da belirtilmiştir. Bu sebeple, Nisâ 4/3. ayetteki ifade çok kadınla evliliğin sınırlandırılmasına, hatta ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Kur'an'a göre evlilikte ideal olan tek eşliliktir.[36]

Benzer bir yoruma göre Kur'an çok kadınla evliliği açıkça reddetmekte ve ona ancak istisnaî durumlarda ki -o da kadının muvafakati alınmak şartıyla- cevaz vermektedir.[37] Kur'an'dan böyle bir hüküm çıkarmanın isabetli olup olmadığını şimdilik paranteze alarak şunu belirtelim ki bu tür yorumlar modern döneme aittir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemden son bir-iki asra kadar geçen uzun zaman aralığında İslam uleması söz konusu ayetlerden böyle bir sonuç çıkarmamıştır. Modern dönemde, "Çok eşlilik İslam'da kural değil, istisnai durumlara mahsus bir ruhsattır. Aslolan tek eşliliktir." şeklindeki görüşün sıkça duyulmaya başlanması, bilhassa 19. yüzyıldan sonra Batı karşısında edilgen bir konuma düşmenin travmatik tezahürü olarak değerlendirilebilir, dolayısıyla bahis konusu görüş "apolojik" (savunmacı) olarak nitelendirilebilir.

35 Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, s. 330.
36 Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", s. 54-55.
37 Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", s. 256.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'ın cinsiyet ayrımına atıfta bulunmayıp iman ve Allah'a teslimiyet, velayet gibi üst değerler çerçevesinde müminler topluluğunu monoblok bir gövde olarak tanımlayan beyanları diğer bütün meselelerde olduğu gibi toplumsal cinsiyet meselesiyle ilgili tartışmalarda da mutlak hidayet referanslarıdır. Buna mukabil kadının toplumsal statüsüne müteallik beyanları nüzul/tenzil dönemindeki verili durumla ilgili olup değer içerikli değildir. Bu sebeple zamana, zemine göre illet ve menatını kısmen veya tamamen kaybetmeye elverişlidir. Nitekim daha önce de bahsi geçtiği üzere, ilk hitap çevresindeki sosyal şartlar ve durumlara paralel hükümler içeren bazı ayetlerdeki âhkamın zaman içinde kendisiyle amel edilme vasfını yitirdiği sahabe ve tâbiûn müfessirlerince de açıkça dile getirilmiştir. Ayrıca klasik nesh teorisindeki mensuh ayet kategorisi de fer'î ahkâmın zaman ve şartların değişimine paralel olarak işlevsizleştiği gerçeğinin en açık delilidir. Klasik dönemlerde "Bu ayetteki hüküm bugün uygulanmıyor" veya "Bu ayetin hükmü mensuhtur." demekte beis görülmezken böyle bir görüşün bugün Kur'an'a ihanet gibi değerlendirilmesi temelde saik meselesidir. Daha açıkçası klasik dönemlerde Kur'an'daki bazı hükümlerin menatını yitirdiği yönündeki görüşler, Müslüman toplumun kendi sosyal gerçekliğinin ve iç dinamiklerinin sevkiyle seslendirilmiştir. Ancak modern zamanlarda durum değişmiştir. Bugün bu tarz bir görüşü savunmanın en iyimser ifadeyle sakıncalı görülmesinde, son iki-üç asırdan bu yana Batı'nın bilgi ve değer üretim merkezi hâline gelmesi, sahip olduğu maddi güce paralel olarak bilgi ve değer ihraç etmesi çok önemli bir faktördür. Dolayısıyla Kur'an ahkâmının tarihselliğiyle ilgili görüşlerin son dönemde sıkça savunulur olmasında Batı kaynaklı modernitenin etkisini yok saymak mümkün değildir. Ancak toplumsal cinsiyet rollerinin kadın-erkekle sınırlı bir dar çerçeve içerisinde ele alınıp bu çerçeve içinde dinî referanslarla halledilmesini isteme eğiliminin de önemli ölçüde modernitenin tazyikinden etkilendiği inkâr edilemez bir gerçektir. So-

nuçta hem sorunlar, hem yorumların temel karakteristiği en genel çerçevede İslam dünyasının içinde bulunduğu durum ve konumla çok yakından ilgilidir. İslam dünyası çok yönlü olarak güç kazandığında, her bir Müslüman birey bu güçlenmeye paralel olarak özgüven kazanacak ve dolayısıyla bugün sorun olarak gördüğü şeyi o gün doğal bir durum olarak algılayacaktır. Bizce bugün toplumsal cinsiyet meselesi bağlamında tartışılan sorunlar en azından kısmen Müslümanların son iki, yüzyıldan bu yana Batı karşısında yaşadığı yenilmişlik ve aynı zamanda gecikmişlik probleminin bir semeresi gibi gözükmektedir. Toplumsal cinsiyet konusuyla ilgili olarak kadın-erkek arasındaki ilişkiler ve rollerin tanzimine gelince, bizce bu konuda esas alınacak referans naslardaki lafzî talimatlardan ziyade Müslüman toplumun tarihsel tecrübesi, ortak aklı (icma) ve istihsan diye kavramlaştırılan "iyi/güzel görme"ye dayalı çözüm üretme istidadıdır. Bu noktada gelenek nastan daha faydalı ve işlevsel olabilir; kaldı ki gelenek denen şey salt geçmişte olmuş bitmiş olan değil, bugün dahi üretilen bir şeydir. Diğer bir deyişle gelenek bir kalıntı değildir, yeniden inşa edilen, yeniden üretilen bir şeydir. Dolayısıyla modern Müslüman toplum bu yazıda sıkça sözü edilen üst değerlere sadakatle toplumsal cinsiyet meselesinde de kendi geleneğini pekâlâ üretebilir, üretmelidir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, Beyrut 1999.

Acar, H. İbrahim, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006).

"İddet", *DİA*, İstanbul 2000.

"Talâk", *DİA*, İstanbul 2010.

Ağırman, Cemal, *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*, İstanbul 2001.

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Akgündüz, Ahmet, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 14 (2009).

Akkaya, Nejla, "İslâm Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araştırmalar (Kadın özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Aktan, Hamza, "İstilâd", *DİA*, İstanbul 2001.

"Miras", *DİA*, İstanbul 2005.

Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut 2005.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut 1314.

Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004.

Apaydın, H. Yunus, "Tesettür", *DİA*, İstanbul 2011.

Arı, Abdüsselâm, "Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34 (2008).

Atalar, Münir, "Şer'iye Mahkemelerine Dâir Kısa Bir Tarihçe", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, sayı: 4 (1980).

Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996.

Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın, İstanbul 2000.

Aydın, M. Akif, "Ahvâl-i Şahsiyye", *DİA*, İstanbul 1989.

"Evlat Edinme", *DİA*, İstanbul 1995.

"Kadın", *DİA*, İstanbul 2001.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd, *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut 2001.

Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Şemsülhak Muhammed, *Avnü'l-Ma'bûd*, Medine 1968.

Bahrânî, Seyyid Hâşim el-Hüseynî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad 1353.

Birekul, Mehmet – Yılmaz, Fatih Mehmet, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Konya 2001.

Bozkurt, Nebi, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1992.

Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", *AÜİFD*, cilt: 11, sayı: ? (1963).

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993.

Chelhod, J., "Radâ", *The Encyclopaedia of Islam*, (new edition), Leiden 1954-2002.

Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982.

"Ziyâd b. Ebîh", *İA*, İstanbul 1993.

Çağrıcı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, İstanbul 1991.

Çakın, Kâmil, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998).

Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003.

Danışman, Nafiz, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *AÜİFD*, I-IV 1956 (1958).

Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980.

Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, Mısır trs.

Demircan, Adnan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2 (2003).

"Kur'ân'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem*, cilt: 2, sayı: 4 (2004).

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire 2008.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 1992.

Döndüren, Hamdi, "İlâ", *DİA*, İstanbul 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006.

Duman, Fatih, *İslâmiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin, *el-Eğânî*, Kahire trs.

Ebüssuûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut 2010.

Emîn, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969.

Emîr es-San'ânî, Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm*, Beyrut 1988.

Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 1 (2004).

Erul, Bünyamin, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4, (2006).

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.

Farsi, Moşe, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* (*1. Kitap Bereşit*), İstanbul 2002.

Fayda, Mustafa "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs.

Güleç, Hasan, "Şiğâr", *DİA*, İstanbul 2010.

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999.

Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara 1997.

"Kable'l-İslam Araplarda İçtimai Aile", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 4 (1926).

"İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri", hazırlayan: Cem Zorlu, *Marife: Bilimsel Birikim*, cilt: 1, sayı: 3 (2002).

Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9 (2003).

Gürler, Kadir, "Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dînî Araştırmalar,* cilt: 4, sayı: 11 (2001).

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Beyrut 1991.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut trs.

Heffening, W., "Nikâh (Düğün Merasimi)", *İA*, İstanbul 1993.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, I. Beyrut 1990.

Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2004.

Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002.

Huveyzî, Abdu Alî b. Cum'a, *Tefsîru Nûri's-Sekâleyn*, Beyrut 2001.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs.

Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, çev. Selâhattin Ayaz, Ankara 1997.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd*, Kahire 1965.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 2010.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad 2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut 1989.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah Muhammed, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, Beyrut trs.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1992.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed b. İshak, *es-Sîre*, nşr. M. Hamidullah, Konya 1981.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed, *İ'lâmü'l-Muvakki'în*, Beyrut 1973.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî*, Riyad 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978.

Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut trs.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, es-Sünen, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 2003.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahire 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadât Mecdüddîn Mübârek, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, Beyrut 2008.

İmârî, Ali, "Hel Etemme'l-Fahru'r-Râzî Kitâbehû fi't-Tefsîr?", *Mecelletü'l-Ezher*, cilt: 38, sayı: 6 (1962).

Kâdî el-Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 2003.

Kaplan, Hayri, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.

Karaman, Hayreddin, "Asabe", *DİA*, İstanbul 1991.

"Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâî*, Beyrut 1974.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 2003.

Kâşifülğıtâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ*, Kum 1415.

Keskin, Yusuf Ziya, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6, (2001).

Kılıç, Sadık, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27 (2006).

Kıranşal, Abdülaziz, *Mahmud Muhammed Taha ve "İslâm'ın İkinci Mesajı" Nazariyesinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2011.

Kırbaşoğlu, Hayri, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın Özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10 (2003/1).

Köse, Saffet, "Hülle", *DİA*, İstanbul 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Kuzgun, Şaban, "Hanîf", *DİA*, İstanbul 1997.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta'*, İstanbul 1992.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut 1994.

en-Nüket ve'l-Uyûn, Beyrut 2007.

Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Ali, *el-Hidâye*, Mısır trs.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-Zeheb*, Beyrut 1964.

Meydânî, Ebü'l-Fazl, *Mecmau'l-Emsâl*, Dımaşk 1955.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 2002.

Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1992. *Tefsîru'n-Nesâî*, Beyrut 1990.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut 1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Müslim*, Beyrut trs.

Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", *DİA*, İstanbul 1998.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009.
Polat, İbrahim Ethem, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: I, sayı: 1 (2001).
Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970.
Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Beyrut 1999.
Rodinson, Maxime, *Hz. Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul 1968.
Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004.
Sabbâğ, İmâd, *el-Ahnâf*, Dımaşk 1998.
Salîba, Cemil, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Beyrut 1982.
Sarıcık, Murat, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD*, sayı: 3 (1996).
Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006.
Schacht, Joseph, "Miras", *İA*, İstanbul 1993.
Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafi'l-Elfâz*, Beyrut 1993.
Spies, O., "Mehir", *İA*, İstanbul 1993.
Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983.
Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut 1997.
Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-Üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1977, s. 12.
Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs.
Neylü'l-Evtâr, Kahire trs.
Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah Muhammed b. Nu'mân, *Hülâsatü'l-İcâz*, Kum 1413.
Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.
Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
Taha, Mahmud Muhammed, *er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969.

el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn, Omdurman 1969.

Lâ İlâhe İllallah, Omdurman 1969.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Ulaş, Semra, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1, (1992).

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994.

Watt, Montgomery, *Muhammad At Madina*, London 1972.

Weir, T. H., "Dârünnedve", *İA*, İstanbul 1981, III. 492-493.

Yasdıman, Hakkı Şah, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2002).

"Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hıristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, sayı: 14 (2005/1).

"Yahudi-Hıristiyan kültüründeki kadın anlayışının İslâm kültüründeki izdüşümleri", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara 2007.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1965/1976.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufassal fî Ahkâmi'l-Mer'e*, Beyrut 1993.

Zeydan, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü ve Edilletüh*, Dımaşk 1989.

A
Abd 61
Abdullah b. Ömer 46
Abdurrahman b. Avf 29, 70
Abdurrahmân b. Zebîr 48
Abdülkerim Zeydan 43
Abdülmuttalib b. Hâşim 23
Âbiş Hatun 108
Acîb 19
Ahbârî 81, 88
Ahmed b. Hanbel 89
Ahmed Emin 21
Ahmesîler 18
Ahnes b. Şihâb et-Temîmî 14
Ahvâl-i şahsiyye 21
Âişe (Hz.) 80
Ak 19
Akabe Biatı 149, 150
Ali (Hz.) 43
Alkame b. Kays 83
Âlûsî 98, 117
Âmir b. Cüşem b. Hubeyb 68
Âmir b. ez-Zarib 23, 55
Âmir b. Zarib 15
Amr b. el-Âs 38
Amr b. Luhay el-Huzâî 14
Amr b. Saîd b. el-Âs 47
Amr b. Zeyd b. Lebid 45
Anâk 39
anakronizm 137
Antere 28
antropolojik 143
Arafat 19
Arap-Mevalî 131
Arefe günü 19
Arfece/Arfete 67, 114
Arthur Schopenhauer 130
asabe 66, 71, 138
asabiyet 138
Âs b. Vâil 18, 23, 38
Ashâb-ı suffa 39
ashâbü'l-ferâiz 67, 71
A'şâ 14, 45
atalar dini 19
Atıyye el-Avfî 119
Âtike bint Mürre b. Hilal 45

B
Bâbüsselâm 19
Bâğâyâ 36
bâin talâk 45
baîr 44
Batılılaşma 134
Benî Âmir 85
Benî Hâşim 45
Benî Müdlic 61
Benî Sa'd 85
Benî Temîm 85
berdel 34
beynûnet-i kübrâ 45
Beyzâvî 98
Buhârî 25

C
Ca'fer es-Sâdık 117
cahiliye 11
Cassâs 100
Cemaleddin Efgânî 74
Cevâd Ali 21, 27
cilbâb 99

cinsiyet 133
Corci Zeydan 58
Cumhuriyet 14
Cündeb İbnü'l-Anber b. Temîm 23

D

Dahhâk 72, 99, 154
damd 36
Damre b. Damre 23
Dârunnedve 24
dayzen 38
deîy 59
Delhi 108
demografik 143
dîn-i kayyim 17
dir' 24
di've 59
diyânî hüküm 48

E

Ebû Akîl Mes'ûd b. Âmir 40
Ebû Bekr el-Esamm 43
Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 33, 118
Ebû Ca'fer et-Tûsî 82, 88, 121
Ebû Cehil Amr b. Hişam 18
Ebû Dâvûd 25
Ebû Hanife 103
Ebû Hayyân el-Endelüsî 91, 98, 131
Ebû Hureyre 80, 89
Ebû Huzeyfe 64
Ebû İshâk eş-Şâtıbî 143
Ebû Kays b. Velîd 18
Ebû Leheb 38
Ebû Müslim el-İsfahânî 82, 127
Ebû Seleme 43
Ebû Süfyân 38, 60
Ebu Süfyan b. Harb 18
Ebû Tâlib b. Abdilmuttalib 23
Ebû Zer el-Ğıfârî 15
Ebüssuûd 91, 98
Ebü't-Tayyib et-Taberî 105
ed-dîn 18
ed-dînü'l-kayyim 18
Ehl-i Sünnet 107
Eksem b. Sayfî 23
el-Akra' b. Hâbis 23
endogami 25
Enki ile Ninhursag 79
en-Nâkimiyye 56
Ervâ bint Abdülmuttalib 38
Esved b. Abdiyeğûs 64
Esved b. Abdülesed 18
Eş'arî 131
Eş'arîlik 131
evlilik 123
Evs b. Hacer 38
Evs b. Mâlik 67
Evs b. Sâmit 51
Evs kabilesi 149
Evtâs gazvesi 32
Eyyûbî 108
Ezd 85

F

Fahreddîn er-Râzî 82, 117, 127, 128, 131
Fâtıma bint el-Harşeb el-Enmâriyye 45
feminist söylem 134
fıtrat 18
fıtratullah 17

G

Gaylân b. Seleme es-Sekafî 40
Gazâlî 83
Ğaylân b. Seleme 23

H
haber-i vâhid 89
Habîbe bint Sehl 55
Habîbe bint Zeyd 155
habl 44
Hâcib b. Zürâre 27
Hadramut 19
haliyye 44
hamele-i arş 14
Hamza 18, 43
Hanbelîler 46
Hanefiler 46
Hanefilik 131
hanîf 17, 18
haniflik 17
Hâricîler 107
Hâris el-Muhâsibî 125
Hasan (Hz.) 38
Hasen el-Basrî 72
Hâşim b. Abdimenâf 23, 45
Hatîb eş-Şirbînî 91, 98
Hattabî 46
Havle binti Sa'lebe 50
Hazrec kabilesi 149
hecîn 26
Hevvârî 117
hıdn 35
hımâr 99
Hıristiyan 126
hicâb 99
Hilal b. Ümeyye 61
hîle-i şer'iyye 49
hilf 60, 66
hilfü'l-fudûl 13
Hille 19
Hilm 12
hirâbe 16
Hudeybiye antlaşması 149
hul' 46, 117
hulvân 28
Humeys 19
Hums 18, 19
Humslar 19
Huzâa 18
hülle 48
Hürre es-Süleyhiyye 108

İ
İbn Abbâs 31, 119
İbn Acîbe 95, 98
İbn Âdil 98, 117
İbn Âşûr 151
İbn Cübeyr 119
İbn Cüzey 98
İbn Düreyd 55
ibn ebîh 59
İbn Ebî Necîh 104
İbn Ebî Talha 119
İbn Habîb 14, 45
İbn Hazm 72
İbn İshâk 79, 128
İbn Kayyım 61
İbn Kesîr 91, 128
İbn Mes'ûd 31
İbn Ömer 43
İbn Sîrîn 103
İbn Şübrüme 43
İbn Zeyd 99
iddet 46, 56
ihdâd 56
ihsan 116
îlâ 52, 117
İmâm el-Mâtüridî 118
İmam Muhammed Bâkır 81, 82
infak 142
isâe 116
İslamcı feminist 135
İslamcı feminizm 135
İslamcılık 74
İsmail (Hz.) 18

İsrailiyat 89, 128
istibda' 35
istilhak 59
istimtâ' 31
İyâs b. Seleme 32
İyaz 19
izâr 100
İzzet Derveze 52

J
Judeo-Christian 126, 129

K
Kabe 19
Kâdî Abdülcebbâr 82
Kâdî Beyzâvî 119, 131
Kahtan 85
kâifin 59
kâiflik 61
kamîs 100
karâbet-i gayri sarîha 60
Katâde 87
kavvamlık 113, 118, 129
Kays b. el-Fâkih 18
Kays b. Hâris el-Esedî 40
kazâî hüküm 48
kelâle 72
kıyâfe 61
Kinâne 18
Kisâî 18
Kudâî 91
Kureyş 18
Kureyş'in zındıkları 18
Kurtubî 124, 128, 131
Kusay b. Kilâb 85
Kus b. Sâide 15
Kühha 114

L
Lât 15
lehve'l-hadîs 105

M
Mahmud Muhammed Taha 140
makt 36, 38
maktî 38
Mâlikî 109, 131
Mâlikîlik 131
Mariye bint el-Caîd b. Darba 45
maruf 17
Mâtüridî 117, 128, 131
Mâtüridîlik 131
Mâzin 19
Mecusiler 27, 38
Medine 143
mehir 28, 117, 123
Mehmet Akif Ersoy 74
Mekke 49, 139, 143
mele-i a'lâ 14
Mersed b. Ebî Mersed 39
Mesih 126
Mesrûk 72
Mes'ûd b. Amr b. Umeyr 40
Mes'ûd b. Mu'attib 40
mevle'l-itâka 71
mevle'l-muvâlât 71
Mısır Azizi 94
Mikdad b. Amr 64
Mikdad b. Esved 64
milhafe 100
Mina 19
modernite 134
muahede 66
Muaviye b. Ebî Bekr 56
Mudar 85
muhâlea 46, 54
Muhammed Abduh 74
muharremât 117
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 84
Mukâtil b. Süleyman 117, 131

Mukavkıs 62
Muktesimûn 18
Musevi/Yahudi 16
Mushaf 58
muvâlât 70
Mücâhid 31, 124
Mücâhid b. Cebr 83
mülâe 100
Münebbih b. Haccâc 18
müsâ'ât 61
müsâfehe 35
Müslim 89
Müslim b. Yesâr 72
müttehizâtü ahdân 35
Müzdelife 19

N
Nablus 104
Nadr b. Hâris 18
nâsih 58
Neccaroğulları 45
Necid 49
Necmeddîn Eyyûb 108
nefs 81
Nemîre 19
Nesefî 98
nesh 58
nikâh-ı makt 27, 38
Ninti 80
Numeyri rejimi 141
Nübeyh b. Haccâc 18

O-Ö
oryantalistik söylem 134
Osman el-Bettî 43
Osmanlı 14, 135
Ömer (Hz.) 43, 124

P
Pavlus 126
Philo 91
Potifar 94

R
radâ 65
Raziye Begüm 108
Rebîa 85
Rebî b. Sebre 32
renovasyon 17
Reşid Rıza 74
ric'at 46
rida 100
Rifâa el-Kurazî 48

S
Sâbit b. Kays b. Şemmâs 55
Sadak 28
Sa'd b. Rebî 67, 70
Sa'd b. Zeyd 56
Safvân b. Ümeyye 23
sâibe 69
Saîd b. Cübeyr 31, 124
Saîd el-Müseyyeb 88, 103
Salgurlular 108
Sâlim 64
Sarp Üner (Dr.) 152
Sa'sa 56
Sasani Devleti 108
Sebe halkı 106
Sebre el-Cühenî 32
Sehle bint Sühey 65
Seleme b. el-Ekvâ' 32
Selmâ bint Amr 45
Semûre b. Cündeb 80
Sevde (Hz.) 60
seyf ayeti 142
Seyyid Ahmed Han 74
sıbğatullah 17
sifah 35
Sivâ bint el-A'yes 45

Strabon 27
Sudan 141
Sultan Şemseddin İltutmuş 108
Suveyd 67
Suyûtî 83
Süddî 31, 78, 87
Süfyan b. Abdillah 40
Süleyhîler 108
Sünnî 81
Süveyd 114

Ş
Şâfiî 131
Şâfiîlik 131
Şah Veliyyullah ed-Dihlevî 14
Şecerüddür 108
Şemseddîn el-Hûî 127
Şerîk b. Semhâ 61
şer'u men kablenâ 16, 130
Şevkânî 91
Şeybe b. Rebîa 18
şiğâr 28
Şiî 107
Şiîler 121
şürekâ 24

T
Taberî 72, 117
Tabersî 82, 91
tahyîr ayeti 54
talâk 44
tasadduk 142
Tâvûs 72
Teaddüd-i ezvâc 38
tebennî 62
teberrüc 104
Tekvin 128
temettu' 31
Temîm 19
Tevrat 126
Tıls 19
Tihâme 49
toplumsal cinsiyet 133
Tufeyl b. Hâris b. el-Muttalib 46
Tûsî 92
Türk Atabeyi Boz-aba 108

U
Ubeydullah b. Cahş 15
Ukbe b. Amr el-Mâzinî 46
Ukbe b. Ebî Muayt 18
ul' 54
umra 29
urs 29
Urve b. Mes'ûd es-Sekafî 40
Urve b. Zübeyr 43
usbû' 29
Usûlî 88
Utbe b. Ebî Vakkas 60
Utbe b. Rebîa 18
Uzzâ 15

Ü
Übey b. Halef 18
Übey b. Ka'b 31, 42
Ümeyye 59
Ümeyye b. Ebi's-Salt 14
Ümeyye b. Halef 38
Ümmü Hârice Amra bint Sa'd b. Abdillah 45
Ümmü Kücce 67, 114
Ümmü Külsüm 43
Ümmü Seleme 113, 154, 155
ümmü veled 62
Üsame b. Zeyd 62

V
Vâhidî 103
Veda hutbesi 120
Vehb b. Münebbih 87

velâ 70
velayet 151
Velid b. Muğîre 18
Velîme 29
Velîmetü'l-arûs 29

Y
Yahudi 126
Ya'rub 85
Yemen 19, 108
Yesrib 45

Z
Zâhide Hatun 108
Zâhirîler 121
zekât 142
Zekvan 59
Zem'a b. Kays 60
Zemahşerî 120
zevâtü'l-ahdân 35
zevi'l-erham 71
Zeyd b. Amr b. Nüfeyl 15
Zeyd b. Hârise 62, 64
zıhar 49, 117
zînet-i bâtıne 102
zînet-i zâhire 102
Ziyâd b. Ebîh 60
Züheyr b. Ümeyye 18
Zü'l-huzzâk 29
Zülmecâsid el-Yeşkûrî 68