

# İSLAM ÖNCESİ ARAP AİLE YAPISININ HZ. PEYGAMBER VE HADİSLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Effects Of Pre-Islamic Family Structure Of The Arab On The Prophet Muhammad  
And Hadiths

**ZEYNEP CANAN KOÇAK**

DR.

z.canankocak@gmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article types**

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Geliş Tarihi / Received**

17 Ekim / October 2017

**Kabul Tarihi / Accepted**

10 Aralık / December 2017

**Yayın Tarihi / Published**

Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season**

Aralık / December

**Atıf/Cite as**

Koçak, Zeynep Canan. "İslam Öncesi Arap Aile Yapısının Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi- Effects of Pre Islamic Family Structure of The Arab on The Prophet Muhammad and Hadiths". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

**For Permissions**

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

**ÖZET<sup>1</sup>**

Kur'an'ın ifadesiyle, Hz. Peygamber'in, Arapların kendi içlerinden bir beşer olması, O'nun belirli bir zaman ve zemin ile ilişkili olduğu anlamına gelir. O, dünyaya göklerden inmiş ruhanî bir elçi olmadığı gibi, göklerde konuşulan ve yerle ilgisi olmayan bir dil ile de hitap etmemiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'in de her insan gibi coğrafi, tarihi, kültürel bağlarının bulunduğu ve bu bağların her insan gibi O'nun da kimliği ve yaşamı üzerinde etkili olduğuna işaret eder. Kanaatimizce bu coğrafi, tarihi, kültürel ilişkileri göz ardı ederek Hz. Peygamber'i anlama imkanı yoktur. Bu sebeple, bu makale, söz konusu arka plan ve bu arka planın Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki etkilerini, aile kültürüne dair örneklerle açıklamaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Peygamber, Hadis, Câhiliye, Aile, Kültür.

**ABSTRACT**

As the Holy Quran says, 'the prophet is a human from within the Arabs' means that he is place-related and time-related. As he was not a celestial came from the heaven, he did not speak a language which is used in skies but not on earth. Consequently, the prophet has geographical, historical and cultural relations like everybody and these relations are effective on life and hadiths of him. In our opinion, it is impossible to understand the prophet by ignoring these relations. Therefore, in this paper, we tried to explain the mentioned background and the effects of it to the prophet and his hadiths by examples about the family culture.

**Key Words:** The prophet, Hadith, Jahiliyya, Family, Culture.

**Giriş**

Arap toplumunun bir ferdi olan Hz. Peygamber, her insan gibi, bir kültür havzası içinde doğmuş ve onun içinde büyümüştür. Bir peygamber olarak görevlendirildiğinde, o havzadan yola çıkarak tebliğine başlamış, o zaman ve zeminde anlaşılabilir, uygulanabilir, gerekli ve geçerli hükümlerle mesajını iletmeye çalışmıştır. Bu durum, Hz. Peygamber'in o toplumun insanı olmasının doğal bir sonucu olmakla beraber, aynı zamanda getirdiği dinin o kültürle intibakını kuran, o kültürde karşılık bularak yaşanabilir hale gelmesini sağlayan bir âmil olmuştur.

İnsanlık tarihinin başından beri değişmeyen tevhid dininin, belli bir kültür ve o kültüre ait bir peygamber aracılığıyla gönderilmiş olması, bizim her bir ilahî din ve peygamberle, aynı dinin farklı zemin ve zamandaki yansımalarını gördüğümüz anlamına gelir. Maturidi'nin benzetmesiyle ifade edersek, aynı su farklı yataklardan akmaktadır. Bu durumda, gerek peygamberin gerekse getirdiği mesajın ne demek istediğini anlamının yo-

<sup>1</sup> Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Doktora Tezi olarak 2017 yılında savunulmuş olan "Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı çalışmadan üretilmiştir.

lu, onların, buldukları kültürde ne anlam ifade ettiklerini bilmekten geçmekte ve o kültürü bilmek zaruri bir şart olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bize 'Arap kültürü formundan' iletilmiş olan son dinin, içerdiği asıl mesaj ve kültürel motifler ancak böyle bir yöntem neticesinde ayırt edilebilir.

Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber ve hadisleri, -en azından- İslam öncesi Arap kültürü de dikkate alınarak incelenmelidir. Burada Araplardaki aile kültürü üzerinden yapılan okumanın farklı başlıklara da teşmil edilerek genişletilmesi, kanaatimizce, Hz. Peygamber ve hadislerin makasının anlaşılabilmesine ve güncel yaşama dokunabilmesine katkı sağlayacaktır.

### Ataerkil Arap Toplumunda Aile ve Kadın

Ataerkil toplum olan<sup>2</sup> Câhiliye Arapları için aile, önemli bir sosyal kurumdur.<sup>3</sup> Onların, korunaksız çöl şartlarında kendilerini güvende hissetmelerinin ve bu şartlarda geleceklerini garanti altına aldıklarını düşüncelerinin yolu öncelikle bu kurumdan geçtiği için, aileyle başlayan, soy ve kabileyile devam eden bu birlikteliğin onlar için önemi büyüktür.

Bu ataerkil toplumun küçük ölçekli yansımasını aile kurumu üzerinden izleyebiliriz. Erkek, toplumda olduğu gibi ailede de kendine özgü seçkin bir yere sahiptir. O, ailenin başkanı ve idarecisidir; yaşamından, rızkından ve işlerinden sorumludur.<sup>4</sup> Kendi ailesini ilgilendiren kan bedeli ve borçlanmalar ondan talep edilir. Sosyal sorumluluklarda o muhatap alınır. Çünkü etkin söz ve görüşe, belirleyici konuma sahip olan odur.<sup>5</sup>

Ataerkil bir aile yapılanması, kadının birçok alanda ikinci dereceye yerleşmesine hatta yerine göre yok sayılmasına neden olmuştur.<sup>6</sup> Evin reisi er-

<sup>2</sup> Watt, İslam öncesi Arabistan'da kayda geçen vakalarda, sosyal sistemin anaerkil bir temel üzerinde olduğuna dair çokça delil bulunduğunu söyler. Mesela erkeklerin ve kadınların, annelerinin kabilelerine mensup olduklarının kabul edilmesi bunun bir delilidir. Yine, hem kabileler hem de kişiler bir kadına istinaden anılır. Mülkiyetin anne tarafına ait olması ve dolayısıyla kadının ya da anasının ana bir, baba ayrı erkek kardeşi tarafından idare olunması da bir diğer delildir. Ayrıca evlilik kadın-mekânlıdır, yani kadınlar kendi ailesinin evinde ikamet eder ve kocaları onlara gelir. Hatta bir kadının birden fazla kocası bulunabildiği de Watt tarafından dile getirilir ki bu durum Arabistan'ın çoğuna hâkim olmakla beraber, ataerkil temele dayalı bölgeler de mevcuttur. Watt'ın belirttiğine göre, bu ataerkil sistemin en güçlü olduğu yer Mekke'dir, Medine ve başka yerlerde de bunun izleri vardır. Bkz. W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan, KURAMER, İstanbul, 2016, s. 317. Ayrıca bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Siyâsi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit vd., Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, I. 86.

<sup>3</sup> Adnan Demircan, *Câhiliye Arapları*, Beyân Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57.

<sup>4</sup> İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yayıncılık, İstanbul, 1998, I. 131.

<sup>5</sup> Derveze, I. 131.

<sup>6</sup> Necmettin Gökkır, "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Mevlüt Güngör, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı (İBBKSİDB), İstanbul, 2011, s. 404.

kek olduğu gibi ev içerisinde söz hakkı da ona aittir. Hatta çocuklarının terbiyesinden dahi kadın değil erkek sorumludur. Eşinin ve çocuklarının geçimini sağlamak erkeğin görevi olduğu gibi, ona itaat de kadının görevidir.<sup>7</sup> Dolayısıyla aile içinde kadın genel olarak erkeğe uyar, onun himayesinde ve sorumluluğu altındadır, onun emrine göre hareket eder. Kadının yararına olan hususlarda dahi kadını temsil eden erkektir.<sup>8</sup> Aynı durum çocuklar için de geçerlidir ki, onlar da babalarına itiraz etmek, onun işlerine karşı gelmek gibi bir hakka sahip değillerdir.<sup>9</sup>

Toplumda olduğu gibi ailede de erkeği ön plana çıkaran ve yetkileri ona veren Arap kültürü kendisini İslamî dönemde de gösterir. Kur'ân tarafından ailede riyaset bakımından üstünlüğü onaylanan erkeğin<sup>10</sup>, aile fertleri üzerindeki yetkileri hadisler tarafından da vurgulanır. Erkeğin mesuliyeti ailenin ihtiyaçlarını karşılamanın yanında<sup>11</sup> aileyi terbiye etme açısından da söz konusudur. Hatta aile fertlerinin bireysel dinî yükümlülükleri söz konusu olduğunda bile babanın terbiye mesuliyeti vardır. Zira o, yedi yaşına geldiği takdirde çocuğuna namaz kılmayı emreder, şayet çocuk on yaşına geldi ve bu konuda hassasiyet oluşmadıysa çocuğu dövme hakkına sahiptir.<sup>12</sup> Bu yönüyle erkeğin her bir aile ferdinden sorumlu olduğu,

<sup>7</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târîhi'l-'arabi kable'l-İslâm*, Câmiatu Bağdad, Bağdat, 1993, V. 528.

<sup>8</sup> Derveze, I. 131.

<sup>9</sup> Cevad Ali, V. 528.

<sup>10</sup> Nisâ, 4/34.

<sup>11</sup> Tirmizî, "Tefsir" (Tevbe), 10 (V. 273-274); ; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42 (II. 245).

<sup>12</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 26 (I. 133); Tirmizî, "Salât", 299 (II. 259). Hz. Peygamber'in söz konusu rivayette çocuğa karşı şiddete şartlı olarak izin verdiği görülsede hayatı boyunca böyle bir tutum sergilediği görülmemiştir. Dolayısıyla, dayanın o günün toplumunda normal karşılandığı ve bir ceza yöntemi olarak kullanıldığı için Hz. Peygamber tarafından zikredildiği fakat kendisinin toplumsal seviyenin de üzerinde sergilediği yaşam biçimi sebebiyle böyle bir şeye müracaat etmediği söylenebilir. Bununla beraber söz konusu rivayetin Hz. Peygamber'e ait olamayacağına iddia eden bir çalışma olarak bkz. Mustafa Ertürk, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli", *Marife*, 2002/2, Sayı: 2, ss. 53-79. Câhiliye Araplarında, erkeğin kadına karşı dayağa başvurması yadırganmaz. Fakat Hz. Peygamber'in bu tür bir davranışa başvurduğuna dair hiçbir nakil söz konusu değildir. Bunun yanında bu davranıştan rahatsız olduğu da açıktır. Zira, ailesini dayak yoluyla terbiye etmeye kalkan kimselerin, karılarını bir köle döver gibi döverek sonra onunla aynı yatağa girmelerini eleştirir; bkz. Müslim, "Cennet", 49 (IV. 2191). Hz. Peygamber'in kadınları dövmeye hususundaki sürekli tembihleri için ayrıca bkz. A. Kadir Evgin, "Şiddet İçerikli Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi", *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu-Bildiriler-*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş, 2008, s. 121; Nuri Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşılığı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 120-131. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'e gelerek kocasının kendisini dövdüğünden şikayetçi olan kadının kocasına Hz. Peygamber'in kisas yapılmasını murad ettiği fakat Nisâ süresi 4/34. âyetin Hz. Peygamber'in bu hükmünü tasdik etmediği kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1420/2000, VIII. 291; İmam Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-ü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûni Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, ss. 155-156. Toplumsal gerçekliğin, kadını dövdü diye kocaya aynı şekilde kisas uygulanmasını kaldıracak bir düzeye sahip olmadığı, vahyin bu şekilde nâzil olmasından anlaşılabilir.

çoban temsiliyle açıklanır. Çoban nasıl sürüsünden mesulse erkek de ailesinden mesuldür.<sup>13</sup>

Câhiliye döneminde kocanın kadın üzerindeki sahipliği ve otoritesi İslam'da da devam ettirildiği için kocaya itaatın gereği yine bazı rivayetlerde vurgulanır. Örneğin kocası kendisini yatağa davet edip de bunu reddeden kadının meleklerin lanetine uğrayacağı<sup>14</sup>, kadının evine kocasının izni olmadan hiç kimseyi alamayacağı<sup>15</sup> şeklindeki ifadeler Hz. Peygamber'den gelen rivayetler arasında yer almaktadır.

Örnek rivayetlerden durumun o günün Arap örf ve kültürü açısından hiç de yadırganmadığı anlaşılmaktadır. Hatta o günün şartları dikkate alındığında Hz. Peygamber'in bu ifadelerinin aile kurumunu olumlu yönde düzenlemek açısından gerekli olduğu bile söylenebilir. Fakat aynı şeyin bir Türk ailesi için ne kadar geçerli olabileceği tartışılır. Meşhur *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde, övülen bir kadının, kocası evde yokken gelen misafiri eve alıp karnını doyuran, onu güzelce ağırlayıp yola salan kadın olarak nitelendirildiği<sup>16</sup> göz önünde bulundurulursa, Türklerdeki ve Araplardaki kadın tiyolojileri arasındaki fark, iki kültür arasında kadın ve sorumluluklarına bakıştaki ayrımı açıkça ortaya koyar.

Eski Arap toplumunda erkeğin kadından daha üstün kabul edilmesi bir takım sebeplere dayanır. Örneğin çöl hayatının gereği olarak zamanlarını daima savaş ve mücadele içinde geçiren Araplarda, bir kabilenin nüfuz ve egemenliği, refah ve serveti, eli silah tutabilen bireylerinin sayısı ile doğru orantılıdır. Hangi kabile daha çok savaşçı çıkarırsa, ganimet mallarını en çok o kabile toplar ve çöl halkı üzerinde en büyük hâkimiyeti o kurar.<sup>17</sup> Bu sebepten, Araplar için erkek evladın çokluğu iftihar, nimet ve izzet vesilesidir. Erkek evlat ve mal sahibi olmak dünya hayatının zinetidir. İnsan erkek evladı sayesinde kendini ve hanesini müdafaa eder, mal ve hak kazanır.<sup>18</sup> Bir Arap'ın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktır. Çünkü bu takdirde diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini kalabalık ve güçlü ailenin fertleri kabul

<sup>13</sup> Buhârî, "Cum'a", 11 (II. 861-863); "Nikâh", 82 (XI. 5266-5267).

<sup>14</sup> Buhârî, "Nikâh", 86 (XI. 5279); Müslim, "Nikâh", 120-122 (II. 1059-1060).

<sup>15</sup> Buhârî, "Nikâh", 87 (XI. 5280); 112 (XI. 5309); Tirmizî, "Ridâ", 15 (III. 472-473).

<sup>16</sup> "Arvadlar dört cürdür: Birisi soy soldurandır, birisi toy doldurandır, birisi evin dayağıdır, birisi nece desen bayağıdır. Evin dayağı odur ki, çölden-bayırda eve bir konak gelse, eri evde olmasa, o gelen adamı yedirir, içirir, ezizler, yola salır. O cür arvad Ayişe, Fatime cinsidir, hanım. Onun uşağları sağ olsun. Ocağına bu cür arvad gelsin..."; bkz. Selçuk Kırbac, *Dede Korkut*, Şule Yayınları, İstanbul, 1999, s. 56.

<sup>17</sup> Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl. M. Mahfuz Söylemez vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 120.

<sup>18</sup> Cevad Ali, IV. 650.

ederler.<sup>19</sup> Tüm bunların bir neticesi olarak, erkek evlat-asabe ilişkisi aile ve kabile bağlarının temelini teşkil eder. Bundan ötürü kız çocuğuna sahip olmak utanılacak bir şeydir. Hatta bazı kabilelerde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü bilinmektedir.<sup>20</sup>

Araplar, yaşamasına izin verdikleri kızlarına yünden örülmüş bir cübbe giydirecek deve veya koyun güttürürler. Öldürmek istedikleri kızlarını altı yaşlarına geldiğinde güzel elbiseler giydirip akrabalarına götüreceklerini söyleyerek çölde önceden hazırladıkları çukura atar, üstünü toprakla örterler. Doğan doğmaz öldürdükleri de olur. Böyle bir durumda bilhassa doğurmak üzere olan kadın bir çukur kazar ve orada doğurur, doğan çocuk kız ise o çukura gömer, erkek ise alıp büyütür. Bunun yanı sıra bu durumu hoş karşılamayanlar da vardır. Meşhur şair Ferezdak'ın dedesi Sa'saa' bu şekilde diri diri gömülmek istenen kız çocuklarını satın alıp kurtarır.<sup>21</sup> Kureyşli Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in de bu uygulamaya karşı çıkarak kız çocuklarını himayesi altına aldığı aktarılmaktadır.<sup>22</sup>

Câhiliye Araplarının böyle bir davranış sergilemelerinde açlık korkusunun da etkisi vardır. Böyle bir durumda ailenin en değersiz ferdi feda edilerek bu tehlike savuşturulmaya çalışılır.<sup>23</sup> Onların bu davranışının bir diğer sebebi de kız çocuklarını yük olarak görmeleridir. Çünkü kız, her zaman ailesine ve kabilesine sorun getirebilir. Başına bir kötülük geldiğinde, sözgelemi sık sık meydana gelen kabile savaşlarında esir edilip satıldığında, ailesi bundan utanç duyacaktır. En iyi ihtimalle hiçbir sorun olmadan büyütüldüğünde evlenip başka kabileye giderse; kendi ailesine ve kabilesine doğrudan bir yarar sağlamayacaktır.<sup>24</sup>

Câhiliye Araplarında kadınlar erkeklerin şerefine merkezinde yer alırlar.<sup>25</sup> Kadının toplum tarafından gayr-ı ahlâkî kabul edilen bir davranış-

<sup>19</sup> Mustafa Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Mevlüt Güngör, İBBKSİDB, İstanbul, 2011, ss. 261-262.

<sup>20</sup> Mehmet Akif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1989, II. 198; Seyyid Muhammed Şükri el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahoâli'l-arab*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1314, III. 42. Bu adetin ne şekilde uygulandığıyla ilgili olarak bkz. Cevad Ali, V. 89-90.

<sup>21</sup> Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, ss. 122-123; Cevat Ali, V. 96; Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, thk. İlze Lihten Şitinz, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, ty., s. 141; Âlûsî, III. 46.

<sup>22</sup> Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 23 (VIII. 3582-3585); Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 150.

<sup>23</sup> Aydın, II. 198; Âlûsî, III. 44.

<sup>24</sup> Adnan Demircan, "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömme Adeti", *İstem*, 2004/2, Sayı:3, s. 18; *Câhiliye Arapları*, s. 59. Kadınların câhiliye toplumunda zemmedildiğini câhiliye şiiiri üzerinden açıklayan örnekler için bkz. Harun Ögmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 181-191.

<sup>25</sup> Tuğlu, s. 131.

ta bulunması ailesi için utanç verici bir durum kabul edilir.<sup>26</sup> Çünkü şeref ve haysiyete çok önem veren Câhiliye Arapları için, iffet ve namus genellikle kadının iffet ve namusu olarak anlaşılır, yani onlara göre iffetli ve namuslu olması gereken kadındır. Bu konunun erkekle ilgili yanı sıra, kadının namusunun bekçiliğini yapmasıdır. Bu yüzden, kişinin karısı, kızı ve annesi gibi mahremlerinin, yabancıların sözlü ya da fiilî tecavüz ve sataşmalarına maruz kalması da şeref ve haysiyeti haleldâr edici bir durumdur.<sup>27</sup> Tüm bunlar kız çocuklarının daha doğar doğmaz bir problem kaynağı olarak görülmelerine sebep olur. Bununla da kalmaz, üst statüye mensup olanların dışındakiler hariç gerek aile gerek toplum içerisinde, kız çocukları, hayatlarının devamında da aynı olumsuz tavrın muhatabıdır.

İslam'la beraber her ne kadar ataerkil dil devam etse de kız çocukları hususundaki bu algı ve zulüm engellenmeye çalışılır. Kur'an ve Hz. Peygamber kız çocuklarına uygulanan bu vahşete açıkça karşı çıkarlar.<sup>28</sup> Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in kız çocukları konusunda olumlu tutum geliştirmek için, pozitif ayrımcılık yaptığı da görülür. Zira erkek çocuk sahipleri için kullanılmamış olumlu ifadeler kız çocuk sahipleri için kullanılır. Mesela Hz. Peygamber, kız çocukları sebebiyle sıkıntı çeken kişi için o kızların âhirette cehennem ateşine siper olacağını buyurmuş<sup>29</sup>, kimin üç kızı olur da onları güzelce terbiye eder ve evlendirirse cennete gideceğini<sup>30</sup> ve kız çocuklarını güzel yetiştiren kişinin cennette kendisiyle beraber olacağını<sup>31</sup> müjdelemiştir.

Hız. Peygamber'in bu tutumu, içinde bulunduğu kültürün kız çocuklarına yönelik olumsuz yargısını kırmaya yönelik, olumlu ve gerekli olmakla beraber bir çeşit tepkisel davranış örneğidir. Şayet, Hz. Peygamber anaerkil kodlara sahip bir kültür içerisinde yaşamış ve kız çocuklarının erkek çocuklarından daha fazla rağbet gördüğü bir kültürü paylaşmış olsaydı, bu müjdenin belki de erkek çocuk sahiplerine verildiğini görecektik. Ya da toplum kız-erkek çocuk ayrımı yapmamış olsaydı, Hz. Peygamber'in bu tarz bir kelamda bulunmasına gerek kalmayacaktı.

Çölün karşı konulamaz şartlarına dayanabilmek için erkek kadar olma-

<sup>26</sup> Demircan, "Kız Çocuklarını Gömme Adeti", s. 26. Kız çocuklarını gömme adetinin arka planı, ayrıca konuyla alakalı bilgi ve rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Demircan, "Kız Çocuklarını Gömme Adeti", ss. 9-29.

<sup>27</sup> Ögmüş, s. 192.

<sup>28</sup> Tekvîr, 81/8-9; Buhârî, "Edeb", 6 (XIII. 5979); "İ'tisam", 3 (XV. 7154-7155).

<sup>29</sup> Buhârî, "Zekât", 10 (III. 1343-1344); Müslim, "Birr", 147 (IV. 2027).

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 131 (IV. 338).

<sup>31</sup> Müslim, "Birr", 149 (IV. 2027-2028).



sa bile kadının çabasına da ihtiyaç duyulmaktadır. Erkek savaşlarda yağma yaparken çadırda çocuklara bakmak, develeri sağlamak, hurma lifinden hasır, devenin yününden kıyafet örmek de kadına özgü görevlerdir. Bundan başka kabile bir baskına uğradığı zaman savaşçılara su taşımak, onları şirirlerle cesaretlendirmek, yaralıları tedavi etmek vazifeleri de kadınlara aittir. Fakat bu görevler kadınlara hukukî bir statü ve şeref getirmez.<sup>32</sup> Ahmet Emin'in de ifadeleriyle, kadınlar hayatın her türlü ihtiyaçlarını temin etmek üzere erkeklerle beraber çalışmalarına, odun toplayıp su taşımalarına, giyim eşyası dokuyup örüp dikmelerine, fikir ve akıl seviyesi itibarıyla her hususta erkeğe yakın bir derecede olmalarına rağmen bir konuda onlarla aynı durumda değildirler: Onlar savaşlarda erkeğin yerini tutamazlar. Savaş ise, onların fikrinde hayatta kalmanın temelidir. Dolayısıyla bu hal kadının derecesini erkeğinkinden aşağı çeker.<sup>33</sup> Bununla beraber, şehirde oturan ve ileri gelen ailelere mensup kadınların durumları çölde yaşayanlardan daha iyidir.<sup>34</sup>

Erkeğin, Araplar için hayatî öneme sahip yağma kültüründeki etkinliği onun her alanda daha fazla ve öncelikli hak sahibi olması sonucunu doğurur. Doğal olarak bu hâkim dil, aile kültürüne de nüfuz eder. Nikâh, aile içi karşılıklı yükümlülükler, boşanma, miras gibi ailevî durumlar da bu hâkim kanaat üzerinden işler. Günümüz ve kendi toplumsal kültürümüz açısından zaman zaman kabul edilemez gibi görünse de o günün kültürü ve gerçeği budur. Derveze, Kur'ân'ın bile onların gerçekliğini dikkate alarak bu hâkim erkek dili üzerinden Araplara hitap ettiğine, Âl-i İmrân sûresi 3/14. âyeti örnek gösterir. Zira bu âyette erkekler, *nâs/insanlar* kavramı ile ifade edilmiştir. Sanki dünya onlardan ibarettir. Kadınlar, çocuklar, mallar, zinet eşyası ve diğer nimetler sırf onların arzuları, istekleri için, onların gözlerini ve arzularını doyurmak için vardır.<sup>35</sup>

İçinde buldukları bu gerçeklikte, Arap için ekonomik refahın, nüfuzun, itibarın yolu bu yağma kültüründe tutunabilmekten geçtiği için aile ferdinin değeri de bu ihtiyaca katkısına oranla belirlenir. Dolayısıyla kadın doğurmadığı sürece aileden sayılmaz. Hatta kadın çocuk doğurmadan önce ölse kocası taziye edilmez. Çocuksuz kadın diyet vermeğe mahkûm

<sup>32</sup> Günaltay, s. 121; Cevad Ali, IV. 616.

<sup>33</sup> Ahmed Emin, *Fecrül-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976, s. 39. Ayrıca bkz. Çağatay, s. 121.

<sup>34</sup> Demirçan, *Câhiliye Arapları*, s. 59.

<sup>35</sup> Derveze, I. 134.



olursa bu diyeti kocası değil, kadının mensup olduğu aile verir.<sup>36</sup> Bu durum yalnızca kadına özgü bir tavır da değildir. Çünkü İbn Habîb (ö. 245/860)'in naklettiğine göre nasıl kız çocuklarının mirasta payı yoksa erkek çocuklarına da henüz ganimet toplayacak ya da ailesini koruyacak hale erişmedikçe mirastan pay verilmez.<sup>37</sup> Çünkü henüz bu hisseye katkısı olacak bir faaliyeti yoktur.

Câhiliyenin durumu genel olarak böyle olmakla beraber, aksi yönde bazı uygulamalar görülür. Örneğin, İbn Habîb, câhiliyede kız çocuğuna ilk miras bırakan kimse olarak Amir b. Cüşem b. Habîb'in adını kaydeder.<sup>38</sup> O, erkek evlatlarına bıraktığı mirasın yarısını kızına da bırakmıştır.<sup>39</sup> Nitekim Şâtîbî, buna binaen câhiliye döneminde Araplarda mevcut bulunan ve İslam tarafından benimsenen hükümler bulunduğunu söylerken mirasla ilgili bu hükmü de örnek verir.<sup>40</sup>

Cevad Ali'nin belirttiğine göre, bir adam ardında dört kız çocuğu bırakarak vefat etmiş, bıraktığı malını ise amcasının oğulları miras olarak almışlardır. Karısı Hz. Peygamber'e gelerek durumdan şikâyetçi olup içinde buldukları sıkıntılı hali anlatmış ve bunun üzerine Nisâ sûresi 4/7. âyet<sup>41</sup> nâzil olmuştur.<sup>42</sup> Yani kız çocuklarına bırakılacak mirasla ilgili hüküm, Âmir b. Cüşem b. Habîb'in hükmüne muvâfık olarak Kur'ân'da yer almıştır.<sup>43</sup>

Kız ve erkek çocuklarının mirasını eşitleyen bir yaklaşım ise Kur'ân tarafından sergilenmediği gibi, kanaatimizce Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında da sergilenmemiştir. Mal kazanımının en önemli yolunun savaşlardan ganimet elde etmeye dayanması ve kadınların bu hususta bir katkısının olmaması göz önünde bulundurulursa ikiye bir oranında yapılan bu paylaşımın o şartlar için makul bir düzenleme olduğu anlaşılır. Zira Üm-

<sup>36</sup> Çağatay, ss. 116-117; Günaltay, s. 108.

<sup>37</sup> İbn Habîb, s. 324. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed, Dâru Tayyibe, 1420/1999, II. 219; Taberî, VII. 599; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara 2003, I. 240; Abdülkerim Özyayın, "Arap -İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat-", *DİA*, Ankara, 1991, III. 321.

<sup>38</sup> İbn Habîb, s. 324.

<sup>39</sup> Cevad Ali, V. 565.

<sup>40</sup> Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, II. 75.

<sup>41</sup> Nisâ, 4/7: "Ana babanın ve yakın akrabasının miras olarak bıraktıkları mallardan erkeklere bir pay vardır. Aynı şekilde ana babanın ve yakın akrabasının miras olarak bıraktıkları mallardan kadınlar için de bir pay vardır. Evet, miras bırakılan mal ister az ister çok olsun, o malda kadın ve erkek için belirlenmiş paylar vardır."; Nisâ, 4/11: "Allah, çocuklarınızın alacakları miras konusunda erkek evlada kıza verilenin iki katı verilmesini tavsiye etmektedir..."

<sup>42</sup> Cevad Ali, V. 565-566. Nakledildiğine göre, vefat eden bu adam, Uhud günü Hz. Peygamber'le beraber savaşırken şehit düşmüş Sa'd b. Rebi'dir. Hz. Peygamber, Kur'ân hükmü nâzil olunca, kızların amcalarına birini göndererek, Sa'd'ın mirasından kızlarına ve karısına düşeni istemiştir. Bkz. Tirmizî, "Ferâiz", 3 (IV. 414-415).

<sup>43</sup> Cevad Ali, V. 565.

mü Seleme'nin erkekler savaşa çıkıp kendileri çıkamadığı için kadınların miraslarının yarım olduğundan Hz. Peygamber'e yakınması<sup>44</sup>, bu düzenlemenin nedeninin o gün için gayet anlaşılır olduğunu gösterir. Yine o günkü şartlarda, erkeğin ailenin bütün yükünü üstlenmiş olması, buna karşılık kadının hiçbir mâlî yükümlülüğünün bulunmaması, üstelik mehir gibi ayrıcalıklı bir mâlî hakka sahip olması da göz ardı edilmemelidir.<sup>45</sup>

### Evlilikte Söz Hakkı

İslam öncesi Arabistan'da yüksek statü sahibi kadınların kocalarıyla ilgili kararlar verme haklarının olduğu, onların evlenmeye zorlanmadıkları hatta boşanma haklarının da bulunduğu doğrudur. Fakat bu durum tüm kadınlar için geçerli değildir.<sup>46</sup> Bir baba kızını istediği kişi ile evlendirebilir, bunun için kızın veya erkeğin rızasını almaya gerek görmez. Hatta kızı almak için verilen mal da kıza değil kızın babasına, babası yoksa ondan sonra gelen diğer yakın akrabasına aittir.<sup>47</sup> Evlilikleri hakkında söz sahibi olmayan bu kadınların boşanma durumlarında da söz hakları yoktur, onlara aynen bir köleye davranıldığı gibi davranılır. Mesela onlardan birinin kocası ölürse, kocasının varislerinden biri o kadının üzerine bir örtü veya ona benzer herhangi bir şey atar ve artık o kadının sahibi sayılır. Adam ister onunla evlenir isterse de onun ölünceye kadar sahibi olur ve sonra da miras bırakır.<sup>48</sup>

Velâyet hakkı asabe akrabalara tanınmıştır; annenin çocukları üzerinde böyle bir hakkı yoktur. Velinin velâyeti altındaki kimseler üzerinde geniş hak ve yetkileri vardır; velî velâyeti altındaki çocuğu satabilir, rehin verebilir, miras ve himayeden mahrum edebilir hatta öldürebilir. Kız çocuklarını öldürme hakkına sahip olmaları bu dönemde velinin yetkilerinin genişliğini gösterir. Buna göre Arap toplumunda kadın ve çocukların statü-

<sup>44</sup> Tirmizî, "Tefsir" (Nisâ) 5 (V. 237); Taberî, VIII. 261.

<sup>45</sup> Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, TDV Yayınları, Ankara, 2014, s. 77 (Nisâ, 4/11, 1 no'lu dipnot).

<sup>46</sup> Nader Masarwah, "Marriage in Pre-Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife", *Sociology Study*, 2013/November, Volume 3, Number 11, s. 848; Ahmed Şevki Dayf, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., s. 72. Günaltay, özellikle Mekke, Yesrib ve Taif gibi yarı medeni bölgelerdeki eşraf kızlarının toplum içinde gayet mevki sahibi olduklarını, hatta bazı başkanların dirayetli kızlarının kabile içinde birçok erkekten daha muteber tutulduklarını söyler. Beni Adıyy b. Necar kadınlarından Selma bt. Amr, Kureyş kadınlarından Hatice bt. Huveylid, Hind bt. Utbe, Amre bt. Alkame el-Hârisiye, Medine kadınlarından Ümmü Umâre bt. Ka'b, Ümmü Hakim bt. el-Hâris ile meşhur Arap şairesi Hansa yüksek mevkiye sahip kadınlar olarak tarihte ünlenmişlerdir. Bkz. Günaltay, s. 122.

<sup>47</sup> Günaltay, s. 124; Cevat Ali, V. 531; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 56.

<sup>48</sup> Cevat Ali, V. 534; Masarwah, s. 848.

ri bir bakıma köleden çok farklı değildir. Bunların miras haklarının olmaması da bu tespiti doğrular.<sup>49</sup>

Hız. Peygamber tarafından velinin bu sınırsız yetkisinin sınırlandırılması yönelik adımlar atıldığı görülür. Mesela sorgusuz sualsiz kızlarını evlendirme gibi bir hak artık söz konusu değildir. Rivâyetlerin bize aktardığına göre, Hız. Peygamber, dul bir kadının evlendirilmesinde kendisinin açıkça fikrini söylemesini, bir kızın evlendirileceği zaman ise onun rızasının alınmasını şart koşar.<sup>50</sup> Bunun aksine davranılarak zorla evlendirilen dul bir hanımın şikâyeti üzerine ise Hız. Peygamber'in nikâhı reddettiği görülür.<sup>51</sup> Bununla beraber, cari kültürde asıl söz sahibi olarak görülen velinin otoritesini tamamen ortadan kaldıracak bir uygulamaya da gidilmez. Mesela, evlenecek kız ya da kadına velisiz evlenme yetkisi verilmez. Velisiz nikâhın olmayacağına ve nikâhlanan kadının nikâhının geçersiz sayılacağına dair hadisler bu durumu açıklar.<sup>52</sup> Bu velî otoritesinin köleler üzerinde de devam ettirildiği açıktır. Çünkü Hız. Peygamber, efendisinin izni olmadıkça evlenen kölenin nikâhını da geçersiz sayar.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Aydın, II. 198. Miras haklarının bulunmayışına dair bkz. İbn Habîb, s. 324.

<sup>50</sup> Buhârî, "Nikâh", 42 (XI. 5229-5230). Buhârî, bu konudaki rivâyetlere "Baba veya herhangi biri, rızası alınmadıkça bakire ya da dul kimseyi nikâhlayamaz" başlıklı bab altında yer verir. Muslim, "Nikâh", 66 (II. 1037); Tirmizî, "Nikâh", 18 (III. 415); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26 (II. 232-233).

<sup>51</sup> Buhârî, "Nikâh", 43 (XI. 5230-5231).

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20 (II. 229); Tirmizî, "Nikâh", 14 (III. 407-411). Velinin nikah şartı olup olmadığının mezhepler arasında tartışma konusu olduğu görülür. Genel olarak mezhepler veliyi bir nikah şartı olarak gerekli görürken Hanefiler duruma farklı yaklaşarak böyle bir şart ileri sürmezler. Bununla beraber Ebû Hanîfe'nin meseleye bu şekilde yaklaştığı fakat öğrencilerinden buna katılmayanların bulunduğu da bilinmektedir. Mezheplerin bu yöndeki farklı yaklaşımları için bkz. Salih Karacabey vd., "Fıkıhî Hadislerin Rivâyet Özellikleri Bağlamında 'Velisiz Nikâh Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (UÜİFD)*, 2012, Cilt: 21, Sayı: 1, ss. 33-48; Muhammet Âli Danişman, "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı:8, ss. 239-258; Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Velâyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı:2, ss. 101-116. Gerek Hız. Peygamber'den gelen ve her iki yoruma da açık kapı bırakan rivâyetler gerekse bunlara dayanarak mezheplerce ortaya konulmuş görüşler, söz konusu rivâyet ve hükümlerin içinde buldukları sosyo-kültürel duruma göre şekil aldıklarını düşündürmektedir. Kanaatimizce aksi yönde görülen nadir örnekler dışında, velinin evlendirilecek kız üzerinde tamamen yetkili olarak kabul edildiği ve dolayısıyla kıza danışmasının gerekli görülmediği bir sosyo-kültürel ortamda, Hız. Peygamber'in velinin otoritesini tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir tutumunun karşılık bulması ve kabul görmesi imkansızdı. Dolayısıyla velinin nikah için bir şart olarak öne sürüldüğü rivâyetleri bu açıdan düşünmek gerekmektedir. Bununla beraber Hız. Peygamber evlilikte kızın görüşünün alınmasını da şart koşarak onun rızası dışında davranılmayacağını belirtip velinin yetkilerine sınırlama getirmiş ve kurumda kadın lehine önemli bir adım atmıştır. Sosyo-kültürel ortam mezhep içtihatları üzerinde de etkili olmuştur ki, örneğin kadınların sosyal ortamdaki yerinin belirginleştiğini gördüğümüz Hanefiler cenâhında, bu konuda söz hakkı tamamen kadına verilip veliyeye gerek duyulmazken daha kırsal kesim mezhebi olan Şâfiler cenâhında ise toplum ve kültürdeki kadına yaklaşım sebebiyle velî bir nikâh şartı olarak görülmeye devam edilir. Sonuç olarak meselede ortaya konan hükümlerin asıl itibarıyla içinden çıktıkları toplumda evlilik kurumunun sağlıklı inşa edilmesi nasıl mümkünse ona yönelik konduğu ve toplumsal şartlar değiştiğinde mezhepler arasında hatta aynı mezhep içerisinde değişkenlik gösterdiği söylenebilir.

<sup>53</sup> Tirmizî, "Nikâh", 21 (III. 419-420); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 17 (II. 228).

## Nikâh Türleri

Nikâh Câhiliye Araplarında bugünkü gibi tek bir anlama sahip değildir. Onların nikâh olarak adlandırdıkları birbirinden farklı birliktelikler mevcuttur. Bunlardan biri bildiğimiz tarzdaki nikâhtır. Erkek tarafı kızın babasına yahut kardeşine veya amcası ve amcaoğullarına yani bizzat yakınlarından birine başvurarak kızı ister. Uygun cevap alınması durumunda kızın mehri tayin edilir. Kızı isteyen erkek kendi kabilesinden ise velisi kızı bazı tavsiyelerde bulunur, erkek evlatlara sahip olarak kabilenin sayı ve şerefini artırmasını temenni eder. Kız yabancı bir kabileye gidecek ise velisi, yine iyi geçinmeye dair tavsiyede bulunur, fakat bu sefer erkek evlat doğurup düşmanın sayısını çoğaltmamasını diler.<sup>54</sup>

Evliliğin meşrû ve muteber olması için, “Mehir” şarttır. Mehirsiz evlenme ayıp sayılır, mehirsiz evlenen kadın bir odalık olarak telakkî edilir. Mehir, genç kızın kendisine değil, velisine verilir. Bu dönemde evlenme, bir satın alma anlamı taşır. Yine bu devirde koca karısına, çeyizin dışında, *Sadak*, *Ecr* denilen bir şeref ücreti verir ve bu ücret kadının emrinde olur.<sup>55</sup> Bu evliliklerde ailelerin birbirine denkliliğine dikkat edilir.<sup>56</sup> Onlar için asil bir kadınla evli olmak onur sebebidir. Bununla beraber tek şart denklik değildir. Onlar için evlenilecek kadının akıllı olması da önemlidir.<sup>57</sup>

Nikâh olarak adlandırılan bir başka uygulama mut’adır. *Mut’a* belirli bir süre için anlaşılarak yapılan bir nikâh çeşididir.<sup>58</sup> Bu evlilikte yuva kurmak, çocuk edinmek gibi gaye yoktur. Nikâh genelde şehvet duygusunu tatmin için yapılır. Mut’a nikâhı, bilhassa yabancı bir memlekette geçici olarak bulunan erkekler tarafından akdedilir. Mut’anın yapılması için aile büyüklerinin iznine de gerek görülmez. Nikâh kıyıldıktan sonra kadın kendi ailesiyle kalır, kocasına bir çadır verilir, bu surette erkek kadının kabilesi içinde kaldıkça evlilik bağı devam eder. Kadın mut’a nikâhına son vermek istediği zaman çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce eşinden ayrılır. Bu çeşit evlilikten doğan çocuklar kadına ait olur ve ona nispetle “Filan kadının çocuğu” diye anılır. Mut’a nikâhı ile evlenenler belirlenmiş süre bitiminde boşamaya lüzum görmeden ayrılabilirler. Bazen mut’a nikâhı kıyılırken belirli bir süre konuşulmaz, taraflar karı-koca hayatı yaşamak istedi-

<sup>54</sup> Günaltay, s. 124; Âlûsî, II. 3.

<sup>55</sup> Ali Osman Ateş, “Asr-ı Saadet’te Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II. 57; Cevad Ali, V. 531.

<sup>56</sup> Bkz. Âlûsî, II. 3.

<sup>57</sup> Bu hususta örnek ve değerlendirmeler için bkz. Masarwah, ss. 850-852; İbn Habîb, s. 310.

<sup>58</sup> Cevad Ali, V. 536-537; Derzeve, I. 147.

ği sürece evlilik geçerli sayılır. Mut'a nikâhında süre bitince kadın gidebilir, bu durumda koca onu zorla yanında tutamaz. Bu tür evlilikte karşılıklı olarak verâset hakkı da yoktur.<sup>59</sup>

*Şığar*, iki erkeğin, mehirsiz olarak iki kadını karşılıklı değiştirmek suretiyle nikâhlanmasıdır. Câhiliye döneminde Arapların kızlarını ve kız kardeşlerini değiştirerek birinin kadınlık kıymetini ötekine mehir sayıp, ayrıca mehir vermeksizin nikâhlamaya *şığar* denilmektedir. Bir çeşit trampa nikâhı olan bu evlilik türünün kadınlık şerefini alçalttığı ortadadır. Çünkü bu nikâhta verilen kadın, alınan kadının yerine, alınan kadın da verilen kadının yerine mehir sayılır.<sup>60</sup>

*İstibda*, câhiliye döneminde soylu bir çocuk sahibi olmak için başvuru olan bir yoldur. Bu uygulama soy asabiyetine fazlaca önem veren Arap toplulukları arasında uzun bir müddet tatbik sahası bulmuştur.<sup>61</sup> Bir adam hamımasını hayız hali bittiği zaman bir başka adama gönderir ve onunla birlikte olmasını, ondan hamile kalmasını ister. Karılarını gönderdikleri adamlar ise toplumun ekâbir takımı, reisleri ya da kahramanlıkla meşhur olmuş kimseleridir.<sup>62</sup> Kadın, gittiği adamdan hamile kaldığı kesinleşinceye kadar kocasıyla ilişkide bulunmaz.<sup>63</sup>

*Haden*, câhiliye döneminde hür olduğu için zina yapamayan bir kadının, nikâhsız olarak bir erkekle metres hayatı yaşamasıdır. Zira bu devirde hür bir kadının zina yapması çok ayıp sayılmaktadır. Bu sebeple onlar gizli dost hayatıyla ilişkide bulunurlar. Böyle birliktelikler *Nikâh-ı Haden* olarak isimlendirilmiştir.<sup>64</sup> Nisâ sûresi 25. âyette “gizli dost edinmek”ten bahsedilirken bu nikâha işaret edilmiştir. Araplar için, gizli tutulduğu sürece bir kimsenin dost edinmesinde bir mahsur yoktur.<sup>65</sup>

On kişiden az olmaksızın birçok adamın aynı kadınla beraber olması şeklinde müşterek bir nikâh da mevcuttur. Bu birliktelik sonucu şayet kadın hamile kalırsa, doğurduğu zaman beraber olduğu adamların hepsini çağırır ve içlerinden hangisini isterse çocuğu onun adıyla anar. Bu durumda adı söylenen adamın çocuğu reddetme gibi bir hakkı yoktur.<sup>66</sup> Buna benzer bir diğer nikâh türünde ise kadın doğurduğunda, beraber olduğu

<sup>59</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 152; Günaltay, s. 126; Taberî, VIII. 176.

<sup>60</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 152. Daha fazla bilgi için bkz. Cevad Ali, V. 537-538; Günaltay, s. 125; Âlûsî, II. 5.

<sup>61</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 153. Daha fazla bilgi için bkz. Cevad Ali, V. 538-546.

<sup>62</sup> Bkz. Âlûsî, II. 4.

<sup>63</sup> Günaltay, s. 125; Buhârî, “Nikâh”, 37 (XI. 5219-5221).

<sup>64</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 153; Âlûsî, II. 5.

<sup>65</sup> Bkz. Âlûsî, II. 5.

<sup>66</sup> Bkz. Âlûsî, II. 4; Günaltay, s. 125.

adamlarla beraber bir de kaif<sup>67</sup> çağırır. Kaif çocuğun kime benzediğini söylüyorsa çocuk onun olur.<sup>68</sup> Bu birlikteliğe *Biğa nikâhı* adı verilir.<sup>69</sup>

Arapların nikâh hususunda yaptıkları en kötü şeylerden biri de üvey anneleriyle evlenme alışkanlıklarıdır. Bir Arap, karısını boşar veya ölürse, bu adamın büyük oğlu bu kadınla evlenmek istediğinde elbisesini o kadının üzerine atar, bu suretle *kaling* (mehr) vermeğe lüzum kalmadan o kadını nikâhına almış olur. Bu oğul isterse üvey annesini başkasıyla evlendirir ve mehrin kendisine verilmesini şart koşar. Hatta ölen kimsenin hayatta kalan oğlu küçük ise üvey anneyi, çocuk büyüyünceye kadar bekletip meseleyi onun halletmesine bırakabilirler. Kureyşlilere göre velînin o kadına sahip olması mubah olduğu halde Evs ve Hazrec kabilelerine göre mecburi sayılır; fakat kadın çabuk davranarak kendi kabilesine kaçabilirse bu esareten kurtulabilir. Şayet varis daha çabuk davranarak elbisesini üvey annesinin üzerine atmağa muvaffak olursa artık kadın nişanlanmış sayılır. Bu şekilde üvey annesiyle evlenen kimseye *dayzen* denir.<sup>70</sup> Bu evlilikten doğan çocuğa da *maktî* ve *makît* denir. Eş'as b. Kays, Muayt, Kinâne b. Huzeyme ve Ebû Amr b. Ümeyye câhiliye dönemi dayzenlerindedir.<sup>71</sup>

Bu tür beraberlikler toplumda görülse de Arapların ekseriyeti şereflerini muhafaza ve ailevî gayretleri sebebiyle çoğu birleşme şekillerini hoş görmezler.<sup>72</sup> İslam Dini ise, zaten toplumun çoğunda hoş karşılanmayan bu beraberlikleri kaldırır. Haden, istibda, biğa ve makt gibi beraberlikler, şıgar gibi kadınları değiştiren yapılan nikâhlar yasaklanır.<sup>73</sup> Mut'a nikâhı ise bir süre daha devam eder.

Bir İbn Abbâs rivâyetinden mut'anın o gün için zaruret gereği yapılan nikâh türü olduğu anlaşılır. O, câhiliyede, bir adamın yabancı bir memlekette gittiğinde, orada ne kadar kalacaksa o kadar süre için bir kadınla anlaş-

<sup>67</sup> Kavâf veya Kavvâf. "İz sürme; doğan çocuğun fizyonomisine bakarak nesebini tesbit etme" anlamlarına gelen kıyâfe işiyle meşgul olan kimselere verilen isim. Bkz. Mehmet Serhan Tayşi, "Kıyâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2002, XXV. 508.

<sup>68</sup> Bkz. Âlûsî, II. 4-5.

<sup>69</sup> Günaltay, s. 125; Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, Cilt: 49, Sayı: 3, s. 41.

<sup>70</sup> Çağatay, s. 124; Cevad Ali, V. 529; İbn Habîb, s. 325; Aydın, II. 198.

<sup>71</sup> Bkz. Günaltay, s. 126. Makt nikâhı ve bu nikâhı yapan Kureyşliler hakkında ayrıca bkz. İbn Habîb, s. 326-327; Demircan, "Nikâh", s. 35. Nikâh adı verilen bu tür beraberlikler için ayrıca bkz. Cevad Ali, V. 534-536; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 331-348; Öztürk, "Ahval-i Şahsiyye Hukuku", ss. 238-247.

<sup>72</sup> Hasan, I. 87.

<sup>73</sup> Buhârî, "Nikâh", 29 (XI. 5205-5206); Müslim, "Nikâh", 57-62 (II. 1034-1035); Tirmizî, "Nikâh", 30 (III. 431-432).

tüğünü, bu süre içerisinde kadının adamın eşyalarını korumakla beraber gerekli işlerini gördüğünü söyler.<sup>74</sup>

Neredeyse her türlü beraberliğe ruhsat veren câhiliye kültürünün etkisi ve bir kültürden birdenbire kurtulmanın sosyolojik olarak imkânsızlığı işbu mut'a rivâyetlerinde kendisini gösterir. Zira sahabe, savaş zamanlarında ailelerinden uzakta kalıp sıkıntıya düştükleri için Hz. Peygamber'e müracaatta bulunup çözüm yolları ararlar. Onlar için durumun problem arz ettiğini gören Hz. Peygamber mut'a yapmalarına izin verir.<sup>75</sup> Bununla beraber, ilerleyen zamanlarda muhtemelen toplumun da artık aile konusuna getirilen düzenlemeleri kabullenmesi kolaylaştığı için mut'anın Hz. Peygamber tarafından tamamen yasaklandığı görülür.<sup>76</sup>

Câhiliyede kızın velisinden istendiği, velisinin izniyle mehir karşılığında<sup>77</sup>, ilan edilerek<sup>78</sup> nikâhlandığı evlilik türü ise bu özellikleriyle aynen devam ettirilir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, bu hususta velinin otoritesi gelin adayının fikrine müracaat etmesi şartıyla korunur.<sup>79</sup> Kadınları mehir miktarı belirlenerek nikâhlamak onaylanır ve nikâh şartı olarak kabul edilir. Âyetler evlilikte kadına mehir verilmesinin üzerinde önemle durmaktadır.<sup>80</sup> Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in, İslam öncesi Hz. Hatice ile yaptığı evlilik de dâhil olmak üzere tüm evliliklerinde eşlerine mehir verdiğini biliyoruz.<sup>81</sup>

Câhiliyede uygulanan ve Hz. Peygamber döneminde devam eden nikâhla ilgili bir âdet de düğün yemeğidir. Nikâh töreninden sonraki gün, erkek tarafının eş, dost, yakınlarının yanında çevredeki fukarayı da davet ederek 'velîme' denilen bir ziyafet vermesi âdeti Hz. Peygamber tarafından da yerine getirilir.<sup>82</sup> Bu âdetin sahabeye de tavsiye edildiği anlaşılmaktadır.

<sup>74</sup> Tirmizî, "Nikâh", 29 (III. 430).

<sup>75</sup> Müslim, "Nikâh", 11 (II. 1022); Tirmizî, "Nikâh", 2 (III. 394). Mut'a izniyle ilgili olarak ayrıca bkz. Müslim, "Nikâh", 13, 14, 18-20 (II. 1022-1024).

<sup>76</sup> Müslim, "Nikâh", 21 (II. 1025). Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber Mut'a'yı artık kıyamete kadar yasaklar. Bununla beraber Mut'a'nın Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr döneminde devam etmekle beraber Hz. Ömer devrinde yasaklandığına dair rivâyetler de bulunmaktadır, bkz. Müslim, "Nikâh", 16, 17 (II. 1023). Şia'nın Hz. Peygamber'in mut'ayı yasakladığına dair rivâyetleri kabul etmeyerek bu tür nikâh geleneğini devam ettirdiği görülmektedir. Bu doğrultuda mut'a, tarafların bazı haklarını korumaya yönelik birtakım şartlar resmi olarak kayıt altına alınarak uygulanmaktadır. Şia'nın bu konudaki görüşleri ve uygulamaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Mut'a Nikâhı Üzerine Mülâhazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, Sayı: 9, ss. 153-170.

<sup>77</sup> Müslim, "Nikâh", 63 (II. 1035-1036).

<sup>78</sup> Tirmizî, "Nikâh", 6 (III. 398-399).

<sup>79</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20 (II. 229); Tirmizî, "Nikâh", 14 (III. 407-411).

<sup>80</sup> Bakara, 2/237; Nisâ, 4/4, 24, 25; Maide, 5/5.

<sup>81</sup> Bkz. Müslim, "Nikâh", 78 (II. 1042); Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka vd., Mısır, 1936, ss. 293-297.

<sup>82</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 1049; Cevad Ali, IV. 685; Nebi Bozkurt, "Asr-ı Saadet'te Evler ve Ev Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul,



Zira Hz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'ın nikâhlandığını öğrenince, en azından bir koyun keserek düğün yemeği vermesini ister.<sup>83</sup>

### Çok Eşlilik

Câhiliye döneminde erkekler, kabilenin temel gücünü oluşturduklarından dolayı erkek çocuk sayısının çokluğu, siyasî bakımdan güçlü olma ya yaradığı gibi sözü dinlenir olmak için de gereklidir. Ayrıca erkek çocukların fazlalığı, ekonomik bakımdan güçlü olmanın da sebeplerindedir. Bu gibi gerekçelerle Araplar hem ailenin hem de kabilenin nüfuzu için önem arz eden erkeklerin sayısını artırmak amacıyla, çok kadınla evlenmeyi önemsemektedirler.<sup>84</sup> Âlûsî (ö. 1857/1924)'ye göre de Arapların nikâha bu kadar rağbet etmelerinin sebebi evlat sahibi olmayı istemeleridir. Zira onlara göre, kimin çocuğu doğmamışsa kendisi de doğmamıştır.<sup>85</sup>

Demircan, Câhiliye Araplarında, genç erkeklerde tek eşliliğin yaygın olduğunu ifade etmekle beraber çok kadınla evliliklerin daha çok sosyal konumu ve ekonomik durumu iyi olan kişiler arasında, orta ve üzeri yaşlardaki erkeklerde görüldüğünü belirtir.<sup>86</sup> Çünkü evlilik masraflı bir iştir ve çok kadınla evlenmek isteyen erkeğin, böyle bir evliliğin getireceği maddî yükü kaldırabilecek ekonomik güçte olması gerekir. Kişinin ekonomik durumu yeni evlilikler yapmasını gerektirebilir. Çünkü maddî imkânı iyi olan bir erkeğin, çok erkek çocuğa sahip olmak istemesi doğaldır. Zira erkek çocukların çokluğu, kişinin nüfuzunu ve gücünü artırır.<sup>87</sup> Hanım sayısında

2006, IV. 309; Müslim, "Nikâh", 87-92.

<sup>83</sup> Müslim, "Nikâh", 79-81 (II. 1042). Câhiliye ve İslam döneminde nikâh adetleri ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Demircan, "Nikâh", ss. 21-42.

<sup>84</sup> Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Zamanında Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, 2003, Sayı:2, s. 25; Cevat Ali, IV. 634. Câhiliye insanının ferdi hayattaki değer ölçüsünü mal ve soy çokluğuna dayandırmasının çoğu defa Mekki sûrelerde eleştirildiği görülür. Kur'an, Mücadele sûresi 58/17'de dünya hayatını tercih etmenin, mal ve çoklukla övünmenin insanı cehenneme gitmekten alıkoymayacağını; A'lâ sûresi 87/16-17'de dünya hayatının gelip geçici bir yer olup, ahiret hayatının daha hayırlı ve ebedî olduğunu belirterek fert ve toplumu takvaya çağırır. Aynı çağrının sadece kendilerine değil daha önceki toplumlara da yapıldığını hatta İbrahim ve Mûsâ'ya gönderilen ilâhî sahilâhlerde de bu hükümlerin bulunduğunu yine A'lâ sûresi 87/18-19. âyetlerle ifade eder; bkz. Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, Ribat Yayınları, Konya, ty., s. 194-195.

<sup>85</sup> Bkz. Âlûsî, II. 9.

<sup>86</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 56-57. Demircan'ın belirttiğine göre, çok kadınla evliliğin, gerek Câhiliyede, gerekse Hz. Peygamber döneminde evliliklerin çoğunluğunu oluşturmamasının pratiğe dayanan bazı sebepleri vardı. Öncelikle, olağan koşullarda maddî imkânı yeterli olmayan biri, çok kadınla evlilik yapamazdı; böyle birisine kimse kız vermek istemezdi. Öte yandan kadın-erkek nüfusu arasında, erkeklerin aleyhine bir dengesizlik olmakla birlikte bu durum, erkeklerin çoğunun çok evlilik yapmasına imkân tanımazdı. O halde çok kadınla evliliğin tek kadınla evliliğe nazaran az olmasının sebebi ahlâkî gerekçelerden ya da çok kadınla evli olmanın kötü görülmesinden değil, imkânların elverişli olmamasındandı. Bkz. Demircan, "Çok Kadınla Evlilik", s. 31.

<sup>87</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 57; "Çok Kadınla Evlilik", ss. 30-31; Cevat Ali, IV. 634; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, KURAMER Yayınları, İstanbul, 2017, s. 240. Sahabe arasında hayatı boyunca tek eşli olanların yanında, birden fazla hanımla evlenenlerin de olduğu fakat bunların daha çok zengin ya da sosyal statüsü yüksek kişiler

bir sınırlama söz konusu değildir. Bir erkek istediği kadar hanımı nikâhı altına alabilir.<sup>88</sup>

Hamidullah, poligaminin, Hz. Peygamber devrinde bütün Arabistan'da pek yaygın ve herkesin benimsediği normal bir hayat tarzı olduğunu belirtirken, çok kadınla nikâhlanmaya dayanan evlilik bağ ve ilişkilerinin, değişik insan zümreleri ve bölükleri arasında dostluk ve ittifak bağlarının doğmasına vasıta teşkil ettiğini ifade eder.<sup>89</sup> Böylece kabileler ya da aileler arasında sosyal ilişkilerin geliştirilmesi ve kabileler arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılması için sıhriyet<sup>90</sup> yoluyla akrabalık tesis edilir.<sup>91</sup>

Kabilelerin mücadele ve savaşları genel olarak erkekler üzerinden devam ettiği için, erkekler ölüp kadınlar hayatta kalırlar. Diğer taraftan savaşlar sonunda kazanılan ganimetler yalnızca para ve maldan ibaret değildir. Elde edilen esirlerin pek çoğu da kadınlardan oluşur. Bu esirlerin paylaşımı da çok eşliliğe yol açar.<sup>92</sup>

Kocası ölen kadınların yakınlarından bir erkeğin himayesi altına girme ihtiyacı da çok evlilik sebeplerindedir. Toplum, bu evlilikleri makul gördüğü için daha önce hiç evlenmemiş ya da dul olan bir kadına, ikinci ya da üçüncü eş olarak evlilik önerisi yapılması garip karşılanmaz.<sup>93</sup>

Erkeklerin ilk evlilikten sonraki evlilikleri çoğu zaman kabile içindeki konumlarından dolayı yapıldığı için genel olarak ilk eşten sonra evlenilen kadınlar dul kadınlardır. Ancak evlilik, kabile ilişkilerini geliştirme amacı taşıyorsa genç bir kızın, yaşı ilerlemiş bir kabile ileri geleniyle evliliği, sık karşılaşılan bir durumdur.<sup>94</sup>

Görünen o ki, poligami Câhiliye Araplarının o günkü kültüründe yadığanan bir olgu değildir.<sup>95</sup> Hatta erkeklerin çok evlilik yapmasının, kadın-

olduğuna dair bkz. Abdurrahman Kurt, "Dinî Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", *UÜİFD*, 1999, Sayı: 8, Cilt: 8, s. 197.

<sup>88</sup> Cevad Ali, V. 547; Çağatay, s. 122.

<sup>89</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 669-670. Ayrıca bkz. Cevad Ali, IV. 634.

<sup>90</sup> Evlilik sebebiyle oluşan husumluk. Bkz. Hamza Aktan, "Sihriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2009, XXXVII. 111.

<sup>91</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 57; Cevad Ali, IV. 634.

<sup>92</sup> İsmail Yakıt, "Hz. Peygamber'in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dinî Analizi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (SDÜİF) IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, edt. Ali Çolak, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2002, s. 14.

<sup>93</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 57.

<sup>94</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 58.

<sup>95</sup> Watt, Arabistan'da, devam eden anaerkil kültür dolayısıyla poliandrik evlilikler yapıldığından da bahseder. Ona göre Hz. Peygamber'e kendini mehirsiz olarak sunan kadınların bu davranışı bölgede hala mevcut olan poliandrik beraberliklerin bir uzantısıdır. Hz. Peygamber'e kendisini mehirsiz olarak teklif eden ve nihayetinde onunla evlenen Meymüne bt. Hâris'in anasoy bir aileye mensup olduğuna dikkat çeken Watt, ayrıca Hz. Peygamber'in, Meymüne ile evliliği istisna olarak, bu tür beraberliklerinde bu kadınları, onlara ait evlerde ziyaret etmiş olmasını da söz konusu poliandri geleneğiyle açıklar. Zira bu tür evliliklerde kalınan yer erkeğin evi değil kadının evidir. Bkz. *Muhammed Medine'de*,

lar tarafından bile makul görüldüğüne dair örnekler mevcuttur. Mesela Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Habîbe'nin kendi kız kardeşiyle evlenmesini Hz. Peygamber'e teklif ettiği Buhârî'de rivâyet edilir.<sup>96</sup> Bu tür tekliflerin başka kimseler tarafından da Hz. Peygamber'e yöneltildiğini Hz. Peygamber'in "bana bir daha kız kardeşlerinizi teklif etmeyin" şeklindeki sözlerinden anlamak mümkündür.<sup>97</sup> Bunun yanı sıra, kendisini mehirsiz Hz. Peygamber'e sunan kadınlar hem Kur'an'ın konusu olmuş<sup>98</sup> hem de hadis ve siret kitaplarında isimleriyle zikredilmişlerdir.<sup>99</sup> İlgili rivâyetlerde Hz. Ayşe ve Enes b. Mâlik'in kızınının, kendisini Hz. Peygamber'e mehirsiz sunan kadınları ayıpladıkları görülür. Fakat rivâyetlerden anlaşılacağı üzere, onların ayıpladıkları şey, bir kadının evli bir adama böyle teklifte bulunması değil kendisini mehirsiz olarak sunmasıdır.<sup>100</sup>

Ne kitap ne de sünnet Câhiliye Arabı'nın bu yönde câri kültürünü değiştirir. Her ne kadar evlenilecek kadın sayısında bir sınırlamaya gidildiğine dair görüşler<sup>101</sup> varsa da bunlar tartışmalıdır.<sup>102</sup> Hanım sayısındaki tahdîd meselesinde farklı kanaatler olsa da çok eşliliğe Hz. Peygamber tarafından da devam edildiği malumdur. O, Hz. Hatice ile yaptığı evlilik süresince tek eşli olmakla beraber<sup>103</sup>, onun vefatından sonra birçok hanımla evlenir. Sevede bt. Zem'a, Ayşe bt. Ebu Bekr, Zeynep bt. Cahş, Ümmü Seleme, Ümmü Habîbe bt. Ebî Süfyân, Cüveyriye bt. Hâris, Safiye bt. Huyey, Zeynep bt. Huzeyme, Meymüne bt. Hâris, Hafsa bt. Ömer Hz. Peygamber'in nikâhlı eşleridirler.<sup>104</sup>

İbn İshâk (ö. 151/768), Hz. Peygamber'in Esmâ bt. Ka'b, Umre bt. Ye-

s. 448-449. Bunun yanında Watt'a göre, poliandrinin Kur'an tarafından hoş karşılanmadığı, evlenmeye güç yetiremeyen kimseye, bu tür beraberliklerde bulunan kadınlarla evlenmektense sabrın tavsiye edilmesinden ve mü'minlerin, tek eşli olmak isteyen kadınları bu tür beraberliklere zorlamalarının yasaklanmasından da anlaşılabilir. Bkz. age, s. 323-324, ilgili âyetler: Nisâ, 4/25; Nûr, 24/33.

<sup>96</sup> Buhârî, "Nikâh", 26, 27 (XI. 5201-5204).

<sup>97</sup> Buhârî, "Nikâh", 26, 27 (XI. 5201-5204).

<sup>98</sup> Ahzâb, 33/50.

<sup>99</sup> Buhârî, "Nikâh", 15 (XI. 5178-5180); 30 (XI. 5206-5207); 33 (XI. 5210-5212); Muhammed İbn İshâk el-Muttalibî, *es-Sîre*, thk. Süheyl Zekar, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1978, s. 269.

<sup>100</sup> Buhârî, "Nikâh", 30 (XI. 5206-5207); 33 (XI. 5210-5212); İbn İshâk, s. 269.

<sup>101</sup> Cevad Ali, V. 548; Çağatay, s. 122; Ateş, *Câhiliye ve Ehl-i Kitap*, s. 330.

<sup>102</sup> Söz konusu tartışma Nisâ süresi 4/3. âyet hakkındaki farklı görüşlerin yanında aynı hususa işaret eden rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. İlgili âyetin amacının evlenilebilecek kadın sayısını sınırlandırmak değil, yetim mallarını korumak olduğunu öne süren bir görüş için, bkz. Mustafa Yıldırım, "Nisâ Süresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *İslamî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Dinlerde Nikâh Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ömer Dumlu, İstanbul, 2012, ss. 533-546; Öztürk, "Ahval-i Şahsiyye Hukuku", ss. 249-250. Ayrıca tartışma konusu olan âyetle beraber bu konuda nakledilmiş hadislerin incelendiği bir çalışma olarak bkz. Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (HRÜİFD)*, 2000, Sayı:6, ss. 5-26.

<sup>103</sup> Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 77 (IV. 1889).

<sup>104</sup> İbn Hişâm, IV. 293.

zid isimli iki hanımla nikâh kıydığını fakat beraber olmadan onları boşadığını, yine ismini zikretmediği Gıfar'lı bir kadınla evlendiğini fakat kadının göğsündeki bir rahatsızlık sebebiyle Hz. Peygamber'in onu boşayıp ailesinin yanına geri gönderdiğini aktarır. İbn İshâk, başka bir rivâyette ise Tamîme bt. Vehb isimli kimsenin yeğeni ile nikâh kıyan Hz. Peygamber'in, kızın beraber olmak istememesi üzerine onu boşadığını nakleder. Ayrıca Abbâs'ın kızı Ümmü Habîb ergenliğe girince onu nikâhlamaya niyet eden Hz. Peygamber'in onunla evlenmeden vefat ettiği de İbn İshâk'tan gelen bilgiler arasındadır.<sup>105</sup>

Arap kültüründe çok eşe sahip olanların daha ziyade belli yaş ve nüfuz sahibi kişiler olduklarına dair bilgiler dikkate alınırsa Hz. Peygamber'in de neden gençlik zamanında tek eşli yaşamışken ileri yaşında çok evliliği tercih ettiği anlaşılabilir. Bunun yanında, o kültürde cari uygulamaların onun evlilikleri üzerinde daha fazla tesire sahip olduğu açıktır. Toplumun önde gelen kişileriyle ilişkileri sağlamlaştırmak amacıyla matuf olarak evlilikler yapılmasına dayalı geleneğin izi Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekr'in kızı Ayşe ile yaptığı evlilikte görülür.<sup>106</sup> Bunun bir diğer örneği de onun Hz. Ömer'in kızı Hafsa ile yaptığı evliliğidir. Hz. Peygamber, bu iki evlilik vasıtasıyla iki dostuna saygısını daha fazla gösterme ve onlarla daha da yakınlaşma imkânı bulur.<sup>107</sup>

Ümmü Seleme Uhud savaşı sırasında şehid olan Ebu Seleme'nin hanımıdır.<sup>108</sup> Yine Zeynep bt. Huzeyme de kocası Ubeyde b. Hâris b. Muttalib'i Bedir savaşı sırasında şehid vermiştir.<sup>109</sup> Ümmü Habîbe Habeşistan'a eşi Ubeydullah b. Cahş ile hicret etmiş, eşi vefat edince babası Ebû Süfyân'ın yanına da dönmemiş ve yalnız kalmıştır.<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in Ayşe dışındaki evliliklerinin dul kalmış hanımlarla olması, toplumda erkek ölümlerinin fazla olmasıyla yakından ilişkilidir.

Hz. Peygamber'in hanımları arasında öz amcakızı olan kimse yoktur. Yine Hz. Peygamber'in, aşireti olan Haşim boyundan bir hanımı da yoktur. Ancak Kureyş'in diğer boylarından hanımları vardır. Ebû Bekr'in kızı Ayşe, Teym boyundandır. Ömer'in kızı Hafsa, Beni Adiy boyundandır. Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe, Abdi Şems'ten; Ümmü Seleme ve Zema kızı

<sup>105</sup> İbn İshâk, ss. 267-268; Hz. Peygamber'in eşleri, cariyeleri ve birlikte olduğu diğer kadınlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Watt, ss. 447-454.

<sup>106</sup> Buhârî, "Nikâh", 11 (XI. 5172-5173).

<sup>107</sup> Derveze, I. 580.

<sup>108</sup> Müslim, "Cenâiz", 3 (II. 632).

<sup>109</sup> Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II. 680.

<sup>110</sup> İbn İshâk, s. 259; İbn Hişâm, ss. 294-295.

zı Sevde, Benî Amir'dendir.<sup>111</sup> Bu durum, evliliklerinde, Hz. Peygamber'in boylar arasında yakınlaşma amacı güttüğüne işaret eder. Bu amaca yönelik olduğu görülen başka evlilikler de söz konusudur.

Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme evliliğiyle İslam'a en büyük düşmanlık yapan Ebû Cehil'in kabilesi Mahzûn'un düşmanlığının önüne geçme, Ümmü Habibe evliliğiyle Ebû Süfyân ile arayı düzeltme niyeti taşındığı ifade edilir.<sup>112</sup> Âmir b. Sa'sa'a kabilesinden olan Zeynep bt. Huzeyme'nin ölümünden sonra, onun anne bir kardeşi olan Meymûne ile de evlenen Hz. Peygamber, bu evlilikleriyle Arabistan'ın en güçlü kabilesiyle ilişkileri düzeltmek amacı güder.<sup>113</sup>

Safiye, Hz. Peygamber'in Hayber savaşı sonrası evlendiği hanımıdır. Hz. Peygamber onu savaş ganimeti olarak alır, azad edip evlenir.<sup>114</sup> Rivayetlere göre, Hayber zaferle sonuçlanınca Hz. Peygamber'e gelerek kendisine ganimet olarak bir cariye isteyen Dihye b. Halife, izin üzerine gidip kendisine Safiye'yi seçer. Fakat Safiye'nin Kureyzâ ve Nadîr'in hanımlarından birisi olduğu ve onu Dihye'nin değil Hz. Peygamber'in almasının daha uygun olduğu söylenince Safiye Hz. Peygamber'in hissesine ayrılır.<sup>115</sup> Çünkü Araplardaki savaş örfüne göre, bir kabile herhangi bir ganimet elde ederse ganimet tüm kabileye aittir fakat ganimetin en iyisi kabilenin başkanı kimse onundur.<sup>116</sup> Bu âdetin gereği olarak Safiye'yi Hz. Peygamber'in alması uygun görülünce O da gereğini yerine getirir.

Savaş sonrası ganimet olarak ele geçirilmiş bir diğer hanım da Cüveyriye'dir. Mustalikoğullarından alınan esirler paylaştırıldığında başkasına düşen Cüveyriye, sahibiyile mükatebe akti yapar. Bu konuda Hz. Peygamber'den yardım istemeye geldiğinde Hz. Peygamber'in mükatebesini ödemesi karşılığında nikâhına girer.<sup>117</sup>

Çok eşlilik geleneğinin yalnızca Hz. Peygamber değil ashabı tarafından

<sup>111</sup> Derveze, I. 42.

<sup>112</sup> Mehmet Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkarması", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt:16, Sayı:1, s. 29.

<sup>113</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 679-680, 687. Hz. Peygamber'in evliliklerinin çoğunda kabileler arası ilişki kurma amacı güttüğünü ve bunda başarılı olduğunu açıklayan bir çalışma olarak bkz. Rıza Savaş, "Hz. Muhammed'in Çok Evliliğinin Siyasî Boyutu", *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, edt. İsmail Yakut, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2006, ss. 103-119; "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in Aile Hayatı ve Evlilikleri, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, I. 397-400.

<sup>114</sup> Buhârî, "Nikâh", 13 (XI. 5176-5177); 14 (XI. 5177); 61 (XI. 5247).

<sup>115</sup> Müslim, "Nikâh", 84 (II. 1044); Ebû'l-Hasan İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, VII. 168.

<sup>116</sup> Emin, s. 38.

<sup>117</sup> Ebû Dâvûd, "İtk", 2 (IV. 22); İbn Hişâm, s. 295.

da devam ettirildiği<sup>118</sup>, hatta çok kadınla evlenmenin bir iftihar vesilesi olarak anıldığı görülür. Örneğin Buhârî'nin naklettiğine göre, İbn Abbâs Said b. Cübeyr'e evli olup olmadığını sorar. Said b. Cübeyr evli olmadığını söyleyince de ona, hanımı çok olanın ümmetin en hayırlı kişisi olduğunu söyleyerek evlenmesini tavsiye eder.<sup>119</sup>

Görüldüğü üzere, günümüz dünyasında bir kadını ganimet olarak sahiplenmek ve aynı anda birden fazla kadınla evlenmek makul bir davranış olarak yorumlanmasa da Arap örfü bu davranışı yadırgamamıştır. Hz. Peygamber ise çok evlilik mevzuunda içinde bulunduğu kültürün, örfün gereği gibi davranmakta bir beis görmemiştir.

### Cariyeler ve Köleler

Câhiliye toplumu bünyesinde kölelik kurumu mevcuttur. Bir kimsenin köle olması onun anne ve babasının her ikisinin de köle olmasından kaynaklanabildiği gibi başka sebeplere de dayanabilir. Mesela bir savaşta özgürlüğünü kaydeden ve esir düşen kişi köle olabilir. Bir başka yerde köle olarak satılırken alınıp oraya getirilmiş de olabilir.<sup>120</sup> Çünkü esir tüccarları Habeşistan'dan ve komşu ülkelerden getirdikleri köle ve cariyeleri belli mevsimlerde kurulan panayırlara götürerek satarlar. Hatta Kureyş kabilesi, Adnânîler içerisinde esir ticareti ile meşgul olan kabilelerin en önemlisidir.<sup>121</sup> Bir bağış, hediye olarak gönderilen köleler de vardır.<sup>122</sup> Dolayısıyla Câhiliye döneminde bu insanların da -diğerleriyle aynı seviyede olmasalar da- ailede yeri vardır.

Köleler, Câhiliye Araplarında bir meta ve mal olarak satıldıkları gibi miras yoluyla da varise geçebilirler. Bazen hediye edilir veya gelin mehri olarak verilirler. Zanaat, ticaret ve savaşta kölelerden faydalanılır. Kölelerin bir de *kan* denilen bir sınıfı vardır<sup>123</sup> ki bunlar ziraatle uğraşır, toprakla beraber alınıp satılırlar. Arap toplumu köleleri aşağı bir sınıf saydığından onla-

<sup>118</sup> Bkz. Kurt, s. 197.

<sup>119</sup> Buhârî, "Nikâh", 4 (XI. 5163-5164).

<sup>120</sup> Bkz. Vecdi Akyüz vd., "Asr-ı Saadet'te Kölelik ve Cariyelik", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, İV. 179-181; Cevad Ali, VII. 455-456. Bu insanların bir mal gibi pazarlarda satıldığına dair bkz. Cevad Ali, VII. 453-454.

<sup>121</sup> Günaltay, s. 117. Bu insanlar pazarlardan alındıktan sonra nesillerinin devam etmesi için sahipleri tarafından evlendirilirler. At veya deve gibi hayvanların üremesi için yapılan bu türlü bir muamele ile kölelerin sayıları arttıkça sahiplerinin de malları artmış olur. Bkz. Cevad Ali, VII. 459.

<sup>122</sup> Bkz. Akyüz vd., IV. 179-181. Bu geleneğin bir göstergesi olarak Hz. Peygamber'e gönderilen hediye köleler hakkında, bkz. İbn Habîb, s. 98.

<sup>123</sup> Araplarda kölelerin vasıflarına göre aldıkları farklı isimler hakkında bilgi için bkz. Ali Hattal, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012, ss. 24-30.

rın cezalarını da hür insanların cezalarının yarısı olarak kabul eder.<sup>124</sup> Bunun yanı sıra câhiliyede kölelerin evlat edinildiği de bilinmektedir.<sup>125</sup>

Kölelik kurumundan dolayı Arap toplum yapısında kadınlar da iki sınıf oluştururlar: Hür kadınlar ve cariyeler. Bu iki kadın sınıfı arasında esaslı farklar mevcuttur. Arabın nazarında cariyesi ile dişi devesi arasında hiçbir fark yoktur. Onu da devesi gibi alıp satar. Hatta bazı Araplar genç ve güzel cariyeleri toplayıp sermaye olarak kullanırlar.<sup>126</sup>

Arap geleneği cariyelerden doğan çocukları da esir sayar. Yalnız bu çocukların zeki ve seçkin olmaları durumunda, babaları isterse onları kendi nesebine kabul ederek evlat ilan edebilir. Câhiliye döneminde köle ve cariyelerin yaşam koşulları oldukça güçtür. Kendilerine barbarca muamele edilir. Efendileri yaşamlarında kayıtsız şartsız söz sahibidir. Sahibi isterse köle veya cariyesini öldürünceye kadar döver, elini, kulağını, burnunu keser, gözünü çıkarır, hatta öldürür. Bu zulmü yapan şahsa karşı hiç kimse, hiçbir şekilde sorumluluk yüklemes. Çünkü Arap toplumunun örf ve geleneği kölelere hiçbir insanî hak tanımaz.<sup>127</sup>

Cariyeler, bir nikâh akdi olmaksızın efendisinin emir ve hizmetine bağlıdır. Efendi de cariyesinin şahsı üzerinde mülkiyet hakkına sahiptir.<sup>128</sup> Sayı sınırı olmaksızın kendi cariyelerinden dilediği kadarıyla, evlenmeden ve mehirsiz olarak ilişkiye girebilir. Çünkü bunlar kendisinin mallarıdır. Efendinin, cariyelerinden bir çocuğu olmamışsa, onları başkasına bağlayabilir ya da onlarla ilişkiye girecek birine satabilir. Bunun için cariyeleri boşaması da gerekmez.<sup>129</sup> Bunların yanında isterse başka biriyle nikâh akdi yapmasına izin verir.<sup>130</sup>

Kölelik-cariyelik kurumunun da o dönemin bir toplumsal gerçeği olduğu açıktır. Arapların nezdinde böyle bir kurumun varlığı, hayatın bir gereği olarak algılandığı için günümüzdeki gibi zulüm anlamına da gelmez. Dolayısıyla, zulme karşı adaleti savunmak amacıyla Hılfu'l-Fudûl topluluğunun kurulmasında öncülük etmiş Abdullah b. Cüd'an'ın aynı zamanda Kureyşli meşhur bir köle ve cariyeye taciri olması,<sup>131</sup> günümüz bakışıyla bir çelişki gibi görünse de o günün toplum kültürü açısından hiç de anormal değildir.

<sup>124</sup> Günaltay, s. 117.

<sup>125</sup> Akyüz vd., IV. 177.

<sup>126</sup> Günaltay, s. 121. Örneğin Abdullah İbn Cüd'an'ın köle ve cariyeye tüccarlığı yaptığına dair, bkz. Cevad Ali, IV. 96.

<sup>127</sup> Günaltay, ss. 117-118.

<sup>128</sup> Bkz. Akyüz vd., IV. 185.

<sup>129</sup> Derzeze, II. 146-147.

<sup>130</sup> Bkz. Akyüz vd., IV. 185.

<sup>131</sup> İbn Hişâm, I. 141-142; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesir, Hz. Peygamber'in Hayatı (es-



Kölelik ve cariyelik kurumu Hz. Peygamber döneminde de varlığını devam ettirir. Bizzat Hz. Peygamber'in kendisine ait cariyelerinin olduğu bilinmektedir: Reyhâne bt. Amr b. Huzâfe ve Mâriye bunlardandır. Mâriye, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in annesidir.<sup>132</sup> Hz. Peygamber'in İslam'a davet mektubu gönderdiği Mukavkıs, davete olumsuz yanıt vermekle beraber Hz. Peygamber'e hediyeler göndermeyi de ihmal etmez.<sup>133</sup> Gönderdiği hediyelerin arasında köle kadınlar da vardır. Hz. Peygamber, bu köle kadınlardan birini kendine alır ki o, Mâriye'dir.<sup>134</sup>

Reyhâne ise Medineli Yahudi kabilesi Kureyza'ya mensup bir hanımdır. Hicrî V. yılda bu kabileyle girilen savaşın sonunda, ganimet olarak Hz. Peygamber'in hissesine düşer. Bir süre sonra Müslüman da olan Reyhane'yi Hz. Peygamber nikâhlayarak hürriyetine de kavuşturmak ister fakat kendisi cariyeye olarak kalmayı tercih eder.<sup>135</sup>

Hz. Peygamber'in hayatında özellikle iki azatlı köleden söz edilir; Ümmü Eymen ve Zeyd b. Hârise. Her ikisi de İslam öncesinde köleleştirilmiş fakat Hz. Peygamber tarafından azat edilmiş kişilerdir.<sup>136</sup> Zeyd, risâlet öncesi Hz. Peygamber tarafından babasıyla beraber gidip gitmemekte serbest bırakıldığı zaman Hz. Peygamber'le kalmayı seçer. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun elinden tutup Kureyş'ten bir topluluğun yanına giderek "varis olarak da mevrûs olarak da bunun oğlum olduğuna şahit olunuz!" şeklindeki sözünü kendisini evlat edinir.<sup>137</sup>

Cariyelerin câhiliye Araplarında zaman zaman mehir olarak verildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Bu uygulamanın da Hz. Peygamber tarafından devam ettirildiği görülür. Zira rivâyetlerde, Safiye'yi azad edip hürriyetini ona mehir sayarak nikâh kıydığı belirtilen Hz. Peygamber'in,<sup>138</sup> hizmetindeki Rezine isimli bir hanımı ayrıca Safiye'ye cariyeye olarak verdiği de kayıtlarda yer almaktadır.<sup>139</sup>

Cemiyete mal olmuş; kökleşmiş bir kurumun, bir-iki maddeyle kaldırılması mümkün değildir. Kanunun emri ne derece sert yaptırımlara bağ-

*Sîretü'n-nebevîyye*, çev. Hanifi Akın, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 192; Günaltay, s. 117; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I. ss. 52-53; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Cüd'ân", DİA, Ankara, 1988, I. 93-94.

<sup>132</sup> İbn İshâk, s. 270; İbn Habîb, 98.

<sup>133</sup> Bu mektup için bkz. Muhammed Hamidullah, *Mecmu'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987, ss. 135-138.

<sup>134</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I. 316.

<sup>135</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 690.

<sup>136</sup> Mehmet Nadir Özdemir, "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimnâme*, 2010/2, XIX, s. 75.

<sup>137</sup> Akyüz vd., IV. 177.

<sup>138</sup> Buhârî, "Nikâh", 14 (XI. 5177); Müslim, "Nikâh", 85 (II. 1045).

<sup>139</sup> İbnü'l-Esîr, VII. 110.

lanırsa bağlansın, toplumun ortak tepkisi baskın geldi mi, hukukun acziyle karşılaşılar. Mevzii de olsa, hukukun uygulanamaması kamu vicdanındaki hukuka, kanuna saygı hissini kaldırır. Kur'an'ın köleliği ilk planda reddetmemesinin en önemli sebebi budur.<sup>140</sup> Bununla beraber bu kurumda birçok ıslahata gidildiği ve böylece köleliğin tedricen kaldırılmaya çalışıldığı görülür. Mesela, bu insanlara iyilikle muamelede bulunulması emredilerek<sup>141</sup> toplumda onlara karşı uygulana gelen eşitsizlik ve olumsuz tutum engellenmeye çalışılır, köle azad etmenin sarp bir tepeyi aşmak kadar mühim olduğu ifade edilerek<sup>142</sup> köle ve cariyelerin hürriyetlerine kavuşturulmaları teşvik edilir. Aynı şey Hz. Peygamber için de geçerli olmalıdır. Fakat bununla beraber bu kurumda birçok ıslahata gidildiği de görülür. Örneğin, Hz. Peygamber'in, elinin altında cariyesi olan bir adamın o cariyeyle ilim öğrettiği, ona terbiye verdiği sonra da onu azad ettiği ya da kendine eş aldığı takdirde sevabının iki katı olacağını buyurması<sup>143</sup> bunu gösterir. Köle azad eden kimsenin, kölenin her uzvuna karşılık kendi uzuvlarından birini de cehennemden kurtardığının<sup>144</sup> müjdelenmesi de aynı amaca yöneliktir.

Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin de cariyelerle birlikte bulundurulması mümkünken, Safiye'yi nikâhlayıp hanımları arasına kattığı görülür.<sup>145</sup> Hz. Peygamber, Hayber dönüşü savaş ganimeti olarak kendisine düşen Safiye'yi azad ederek, bunu ona mehir sayar ve onunla evlenir.<sup>146</sup>

Hz. Peygamber Bedir savaşında izlediği yöntemle de amacının bu kurumu devam ettirmek olmadığını gösterir. Hicretin 5. yılında Beni Mustalık Gazvesi'nde esir olarak ele geçirilen kadın ve çocuklar köle olarak Müslümanlara dağıtılır. Hz. Peygamber bunların içinden Cüveyriye ile nikâhlanınca sahabe de ellerindeki esirleri karşılıksız serbest bırakır. Yine Huneyn Gazvesi'nin ardından alınan ganimetler ve esirler Cirâne'de toplanır. Esirlerin kurtuluşu için gelen bir heyetin isteği üzerine Hz. Peygamber tüm esirleri karşılıksız serbest bırakır. Sahabe de paylarına düşen esirleri salıverirler.<sup>147</sup>

İslam öncesinden aktarılmış bir kurum olarak köle ve cariyelerin aile ve toplum içerisindeki durumları bu örneklerden anlaşılacağı üzere düzeltil-

<sup>140</sup> Akyüz vd., IV. 191.

<sup>141</sup> Nisa, 4/36.

<sup>142</sup> Beled, 90/13.

<sup>143</sup> Buhârî, "Nikâh", 13 (XI. 5174-5175); Müslim, "Nikâh", 86 (II. 1045).

<sup>144</sup> Müslim, "İtk", 21-24 (II. 1147-1148).

<sup>145</sup> Buhârî, "Nikâh", 13 (XI. 5174-5175).

<sup>146</sup> Buhârî, "Nikâh", 14 (XI. 5177).

<sup>147</sup> Özdemir, ss. 75-76.

meye çalışılır<sup>148</sup> ve bu yönde mühim adımlar atılır. Bununla beraber, toplumsal şartların gereği olarak bu kurumu tümüyle ortadan kaldırmak gibi bir davranış sergilenmez ve birtakım ıslahatlarla kurumdan yararlanılmaya devam edilir.

### Küçük Yaşta Evlilik

Câhiliye Araplarında evlilik yaşı konusundaki kabuller de günümüzdekinden farklıdır. Kızlar genellikle on iki yaşına basmadan evlendirilir.<sup>149</sup> Bu onlar için olağan bir durumdur. Zira Hz. Aışe'nin bir kız çocuğunun dokuz yaşına geldiğinde artık kadın sayıldığını ifade eden sözleri<sup>150</sup> o kültürde evlilik yaşından ne anlaşıldığını gösterir. Hatta bazı rivâyetler evlilik yaşı diye bir kavramın yani yaş hususunda bir alt sınırın dahi olmadığına işaret eder. Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlendiğinde henüz Ümmü Gülsüm buluş çağına dahi gelmemiş bir kız çocuğudur.<sup>151</sup> Hz. Ömer, onu babası Hz. Ali'den istediği zaman Hz. Ali henüz kızının yaşının çok küçük olduğunu söylese de Hz. Ömer onu görmek ister, görünce de evlenebilecek yaşta olduğuna dair fikrini Ali'ye bildirir ve böylece talep nikâhla sonuçlanır.<sup>152</sup>

Bünyamin Erul, Hz. Peygamber'in kızları Ümmü Gülsüm ve Rukiye'nin de Ebû Leheb'in iki oğlu ile yaptıkları ilk evliliklerinde henüz küçük yaşta oldukları kanaatindedir.<sup>153</sup> Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlilik ve nübüvvet yaşları göz önünde bulundurularak Rukiye ve Ümmü Gülsüm'ün nübüvvet öncesi Ebu Leheb'in iki oğluyla evlendikleri, peygamberlik ve Ebu Leheb hakkında ayet nazil olunca boşandıkları bilgileri<sup>154</sup> dikkate alındığında Erul'un kanaatinde haklı olduğu anlaşılır.

Hz. Peygamber'in bir diğer kızı Zeynep'in de evlilik yaptığı esnada küçük olduğu, hakkındaki bilgilerden anlaşılmaktadır. Hicretten 23 yıl ön-

<sup>148</sup> Hz. Peygamber'in, köle ve cariyelere iyilikle muamele edilmesi yönündeki tavsiyeleri, bu insanları özgürleştirmek için izlediği yollar ve konuyla ilgili örnek davranışları için ayrıca bkz. Hatalmış, ss. 50-61; Şafak Baran, *Felsefenin Gözüyle Kur'an'da Kölelik ve Cariyelik*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (SÜSBE), Doktora Tezi, Konya, 2006, ss. 339-366.

<sup>149</sup> Özeydin, III. 321.

<sup>150</sup> Tirmizî, "Nikâh", 19 (III. 418).

<sup>151</sup> Bkz. İbn Sa'd, VIII. 463.

<sup>152</sup> Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, my., Dâru Sadır-Dâru Beyrut, Beyrut, 1957, VIII. 464; İbn İshâk, ss. 248-249; Ebû'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, VIII. 465.

<sup>153</sup> Bünyamin Erul, "Hz. Aışe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar*, 2006, Cilt:19, Sayı:4, s. 641. Rukiye'nin 12 yaşlarında evlendiğine dair bkz. Reşadet Ahmedov, "Hz. Peygamber'in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları", *İhyâ Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017, Cilt:3, Sayı:1, s. 26.

<sup>154</sup> Bkz. İbn Sa'd, VIII. 36-39.

ce doğduğu ve teyzesi Hâle bt. Huveylid'in oğlu Ebû'l-As ile olan evliliğini İslam'dan önce ya da İslam'ın ilk yıllarında yaptığı bilgileri dikkate alındığında, Zeynep'in de on yaşlarındayken evlendiği ortaya çıkar.<sup>155</sup> Bu örnekler bize kız çocuklarının küçük yaşta evliliklerinin o kültürde anormal karşılanmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Küçük yaş evliliği yalnızca kız çocukları için geçerli değildir. Küçük yaşta kız çocuğuyla yine küçük yaşta bir erkek çocuğun nikâhlandığına dair kayıtlar mevcuttur. İbn İshâk'ın bildirdiğine göre, Ümmü Seleme'nin oğlu Seleme ile Hamzâ'nın kızı Hz. Peygamber tarafından evlendirilmişlerdir. Bu evlilik esnasında her ikisinin de yaşı küçüktür ve ikisi de bir araya gelmeden vefat etmişlerdir.<sup>156</sup>

Evliliklerde küçük yaşın garip karşılanmadığı bu kültür, Hz. Peygamber'in Hz. Ayşe ile evliliğinde kendini gösterir. Zira bu konuda tartışmalar olsa da<sup>157</sup> rivâyetlere göre Hz. Ayşe Hz. Peygamber'le evlendiğinde henüz oyun oynayan bir kız çocuğudur. Buhârî ve Müslim'in naklettiği rivâyetler, onun nişan yaşının altı, nikâh yaşının ise dokuz olduğunu haber verir.<sup>158</sup> Bu durum, o gün için o kadar normaldir ki kendisinden kızını isteyen Hz. Peygamber'e, "Ben senin kardeşinim ama!" diyen Hz. Ebû Bekr'in, 'kızının henüz evlilik için çok küçük olduğunu' söylemek aklına bile gelmez.<sup>159</sup>

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere küçük yaş evliliği, Arap toplumunda uygulana gelen bir âdettir. Bu âdeti uygulayan kimselerin yadırganması, böyle bir davranışa günümüzdeki gibi olumsuz bakılması söz konusu değildir. İşbu kültürün bir uzantısı olarak, Hz. Peygamber de küçük yaşta olan Hz. Aişe ile evlenmekte bir mahzur görmemiştir. Dolayısıyla bu evlilikten yola çıkarak küçük yaş evlilikleriyle ilgili tartışmaları din üzerinden yürütmek de bu yöndeki toplumsal sorunların din temelli olduğunu söylemek de anlamsızdır zira mevzunun dinden değil Arap toplumunun kültürel yapısından kaynaklandığı açıktır.

<sup>155</sup> Aynur Uraler, "Zeyneb", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 355; Ahmedov, s. 25. Küçük yaş evliliklerine dair daha fazla örnek için bkz. Ahmedov, ss. 641-642; Azimli, s. 35; Mustafa Öztürk, *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 44.

<sup>156</sup> İbn İshâk, s. 261; Azimli, s. 35.

<sup>157</sup> Hz. Ayşe'nin yaşıyla ilgili farklı görüşleri delilleriyle beraber ortaya koyan bir çalışma olarak bkz. Erul, agm.

<sup>158</sup> Buhârî, "Nikâh", 40 (XI. 5227); 60 (XI. 5246); Müslim, "Nikâh", 69-72 (II. 1038-1039). İbn Hişâm Ayşe'nin nişan yaşını yedi olarak kaydederken, nikâhlandığında dokuz ya da on yaşında olduğunu belirtir. Bkz. Erul, s. 293.

<sup>159</sup> Buhârî, "Nikâh", 11 (XI. 5172-5173).

## Talak

Câhiliyede bir erkeğin karısını boşaması onun haklarından biridir. Bu hakkını canı ne zaman isterse kullanabilir. Kadın için ise böyle bir hak söz konusu değildir.<sup>160</sup> Fakat o, kocasıyla anlaşmak suretiyle ona mal veya başka şeyler teklif ederek kendisini boşattırabilir ki bu talak çeşidine *hul' talak* denir.<sup>161</sup> Bunun dışında Câhiliye Arapları kadından üç şekilde ayrılır: talak, zıhar ve îlâ.<sup>162</sup>

Câhiliye döneminde bir kadını üç talakla boşama âdeti mevcuttur. Araplar bu boşama âdetini İbrahim Peygamber'in oğlu İsmail Peygamber'e dayandırırılar. Adam karısını tek talakla boşarsa, kadının talipleri içerisinde kadınla tekrar evlenmeye hak sahibi olan önceki kocası sayılır. Aynı şey iki talakla karısını boşadığında da söz konusudur. Fakat karısını üç talakla boşamışsa artık dönme imkânı yoktur.<sup>163</sup> Bu bilgilerin yanı sıra, câhiliyede bir adamın karısını istediği kadar boşadığı, iddet süresi dolmaya yakın tekrar onu aldığı ve aynı şeyi böylece tekrar ederek kadına eziyet ettiği de Hz. Aşşe'nin dilinden zikredilir.<sup>164</sup>

Bir adam karısını boşamak istediği zaman ona, "ipin artık boynunda", "serbest bırakılmış şu deve gibi özgürsün", "ailenin yanına dön" gibi ifadeler kullanır.<sup>165</sup> Bazen de kadına "Sen hürsün" diyerek onu boşadığını kasteder.<sup>166</sup>

Câhiliye döneminde, kadınların bir adamdan boşandıktan sonra iddet beklemedikleri bilinmektedir. Şayet kadın boşandıktan sonra evlenir de sonraki eşiyle evliliğinden sonra doğurursa, çocuğa önceki eşinden hamile kalmış olsa da çocuk sonraki eşin sayılır, çünkü bebek sonraki eşin döşğinde doğmuştur.<sup>167</sup> Kadınlar herhangi bir sebeple boşandıktan sonra bazen onlara eziyet olsun diye, onun başkasıyla evlenmesine bir müddet mâni olunur.<sup>168</sup>

<sup>160</sup> Cevad Ali, V. 552.

<sup>161</sup> Cevad Ali, V. 552; Âlûsî, II. 49.

<sup>162</sup> Bkz. Âlûsî, II. 50.

<sup>163</sup> İbn Habîb, s. 309; Âlûsî, II. 49.

<sup>164</sup> Tirmizî, "Talâk", 16 (III. 497).

<sup>165</sup> Cevad Ali, V. 548; Çağatay, s. 124.

<sup>166</sup> Cevad Ali, V. 549.

<sup>167</sup> İbn Habîb, s. 338.

<sup>168</sup> Çağatay, s. 121. Çağatay, İbn Habîb'in aksine, kadınların boşanma sonrasında da bir yıl iddet beklediklerini söyler. Hatta bu durumu fırsat bilen bazı adamların, boşadıkları kadınlara eziyet etmek amacıyla, kadının iddet zamanı tamamlanacağı sırada onu tekrar aldığını ve tekrar boşadığını, böylece bir yıl kabul edilen iddet müddeti yeniden başladığı için kadının başkasıyla da evlenemediğini belirtir. Ayrıca kocanın bu işi üç defa tekrar etmesi de mümkündür. Bkz. Çağatay, s. 121. Âlûsî de kadınların hem boşanma hem de kocalarının ölümü sonrasında, eşlerine ya da nikâha olan hürmetten dolayı iddet beklediklerini söyler. Bkz. Âlûsî, II. 50.

Kadın kocası öldüğünde bir yıl iddet bekler.<sup>169</sup> Ebu Seleme'nin kızı Zeynep'ten nakledilen rivâyete göre, bu süre içerisinde en kötü elbiselerini giyer, evinin en kuytu yerine çekilir. Koku sürünmez, süslenmez, temizlenmez. Tam bir sene dolunca, kadının yanına eşek, koyun ya da bir kuş cinsi hayvan getirilir, kadın o hayvanı vücuduna sürer. Bunun üzerine kadın kendini kapattığı odasından çıkar. Daha sonra eline deve tezeği verilen kadın, onu fırlatıp atar. Bu artık onun iddetinin bittiği anlamına gelir. Kadın artık temizlenip süslenebilir, taliplerine görünebilir.<sup>170</sup>

Bir diğer boşama türü olan *zıhar* ise adamın karısına onu boşadığını ima eden bazı ifadeler kullanmasıyla gerçekleşir. Örneğin adam, karısına “sen bana anamın sırtı gibisin”, “anamın karnı gibisin” gibi sözler söyleyerek onu boşar.<sup>171</sup> Bir diğer boşama ise, adamın karısıyla bir müddet beraber olmayacağına dair yemin etmesiyle meydana gelen *îlâdır*.<sup>172</sup> Adam bir ay, bir sene ya da iki sene ya da daha fazla bir müddet için kadını terk etmeye yemin eder.<sup>173</sup> Câhiliye Arabının bundan maksadı kadını boşayıp serbest bırakmak değil ona zarar vermektir. Adam, kadınla bir daha beraber olmayacağına dair yemin eder ve böylece kadını kendi istemediği gibi onun başkasıyla evlenmesini de engeller.<sup>174</sup>

Kocalar bazı zamanlar boşanmayı kadına zarar verme, onun mallarını elinden alma amacıyla kullanırlar. Ric'i boşanma yoluyla, bazen koca, bazen de kadının ailesi tarafından kadına malî yönden zarar verilir. Mesela koca, karısını kesin olmayan bir şekilde boşar. Böylece kadın, onun nikâhına bağlı olarak kalır. Adam kadını ne bırakır ne de güzel ve iyi ilişkiler içinde tutar. Ya da kadının ailesi onun kocasına dönüşüne engel olur. Bunu ondan bir miktar mal alabilmek için ya da kin saiki ile yaparlar.<sup>175</sup>

Hız. Peygamber döneminde talak hususunda düzenlemeler görmekle beraber, cari hukukun devam ettirildiğine şahit olduğumuz bazı uygulamalara da rastlarız.<sup>176</sup> Hız. Peygamber'e gelerek, yıllarca emek verdiği kocasının kendisini zıharla boşadığını söyleyen Havle bt. Sa'lebe'nin şikâyeti üzeri-

<sup>169</sup> İbn Habîb, s. 338.

<sup>170</sup> Buhârî, “Talâk”, 45 (XII. 5434-5435); Âlûsî, II. 50.

<sup>171</sup> Bkz. Âlûsî, II. 50.

<sup>172</sup> Bkz. Âlûsî, II. 50.

<sup>173</sup> Cevad Ali, V. 551-552.

<sup>174</sup> Vâhidî, s. 81.

<sup>175</sup> Derveze, II. 144.

<sup>176</sup> Câhiliye örfünün İslâmî dönemde ta'dil edilmekle beraber kullanıldığına değinen bir çalışma olarak bkz. Hasan Ali Görgülü, “Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm'ın Boşanmada Örf İtibar Etmesi”, *SDÜİFD*, 1999, Sayı:6, ss. 111-126. Görgülü, İslâm'ın hüküm koyarken örf ve âdete itibar etmesinin, yalnızca boşanmaya ve hatta Hız. Peygamber devrine has olmadığını da belirtir; bkz. agm., s. 123.

ne nâzil olan Mücâdele sûresi 58/3. âyetle, bu boşamanın hükmü kaldırılır.<sup>177</sup> Bununla beraber âyet nâzil oluncaya kadar Hz. Peygamber'in de zıharı bir boşama şekli olarak kabul ettiği hatta kadına bu şekilde hüküm verdiği nakledilir.<sup>178</sup>

Î'lâ şeklindeki boşama da devam eden uygulamalardandır. Bizzat Hz. Peygamber'in î'lâyâ başvurduğunu görmekteyiz. Fakat Hz. Peygamber, î'lâyı bir ay boyunca yaklaşmama şeklinde sınırlandırmıştır.<sup>179</sup> Câhiliye Araplarının, kadınlarını hem terk edip hem de başkalarıyla evlenmelerine mani olmak amacıyla süresiz olarak bırakmaları Kur'an tarafından reddedilerek î'lâ sûresi dört ay olarak sınırlandırılır.<sup>180</sup>

Evlilik hukukuna riayet edememekten çekinen çiftler için hul' yoluyla boşanma kapısı açık bırakılır. Bu durumda, kadının, mehrinden ya da malından bir kısmını kocaya vermesi şart koşulur.<sup>181</sup> İslam döneminde bu şekilde ilk boşama, bizzat Hz. Peygamber'in şahitliğiyle vukû bulur. Sâbit b. Kays ile Habîbe bt. Sehl'in birbirleriyle geçinememelerinden ötürü Hz. Peygamber Sâbit'in mehir olarak verdiği bahçeyi Habîbe'nin geri vermesi şartıyla onları ayırır.<sup>182</sup>

Boşama, İslam sonrası üç talakla sınırlandırılır ve bu yolla kadınlara eziyete son verilir.<sup>183</sup> Ataerkil dilin devamı sebebiyle boşama yine erkeğe ait bir hak olarak devam eder. Boşadıkları kadınların hukuku ile ilgili yükümlülüklerini erkeklere hatırlatan âyetler bunu açıkça gösterir.<sup>184</sup>

İddet bekleme İslam sonrasında da gerekli görülürken, sûresi, kocası ölen kadınlar için dört ay on gün,<sup>185</sup> boşanan kadınlar için üç âdet dönemi<sup>186</sup> ile sınırlandırılır. Şayet kadın hamile ise iddet sûresi doğumuyla sonlanır.<sup>187</sup> Bu düzenlemenin, o günkü anlayış gereği, nesep konusunda karışıklığın önüne geçmek amacı taşıdığı açıktır. Zira İbn Habîb'in câhiliye dönemindeki kadınların boşanma sonrasında iddet beklemedikleri ve kiminin önceki eşinden olan çocuğunu sonraki eşinin evindeyken doğurduğuna dair kaydı,<sup>188</sup> ayrıca iddet süresini belirlemeye yönelik Bakara 2/228. âyette

<sup>177</sup> Vâhidî, ss. 426-427.

<sup>178</sup> Taberî, XXIII. 220.

<sup>179</sup> Buhârî, "Nikâh", 92-93 (XI. 5286-5288); Müslim, "Talâk", 30-35 (II. 1105-1113).

<sup>180</sup> Bakara, 2/226.

<sup>181</sup> Bakara, 2/229.

<sup>182</sup> Taberî, IV. 552-555.

<sup>183</sup> Bakara, 2/229.

<sup>184</sup> Bakara, 2/229, 231; Talâk, 65/1, 2.

<sup>185</sup> Bakara, 2/234.

<sup>186</sup> Bakara, 2/228.

<sup>187</sup> Müslim, "Talâk", 56-57 (II. 1122-1123).

<sup>188</sup> İbn Habîb, s. 338.



kadınlara rahimlerinde olanı gizlememeleri uyarısı yapıldığı dikkate alınır, neşep hususunda Arap toplumunda problemlerin olduğu anlaşılır.<sup>189</sup> Âyet bu tür durumların önüne set koymak isterken Hz. Peygamber'in hâlihazırda var olan karışıklığı çözmek amacıyla başka bir çözüm ortaya koyduğu görülür. O, çocuğun firaş sahibine, yani annesi kimin nikâhı altındayken<sup>190</sup> çocuğu doğurduysa ona ait olduğunu buyurarak neşep tartışmalarına nokta koymaya çalışır<sup>191</sup>.

İslam öncesindeki uygulamalara benzer şekilde, kadının iddet dönemi boyunca hüznü bir hale bürünmesinin, süslenip güzel kıyafetler giymemesinin gerektiği hadislerde yer alır.<sup>192</sup> Görülen o ki, bazı düzenlemele- re gidilmekle beraber, o kültürün iddet dönemi içerisindeki bir kadından beklediği davranış biçimi de kısmen onaylanarak, aksi yönde tutumlar hoş karşılanmamıştır.<sup>193</sup> Zira söz konusu rivâyette eşi vefat eden kızının gözüne, gözündeki bir rahatsızlık sebebiyle sürme çekmek isteyen anneye Hz. Peygamber'in izin vermemesi buna işaret etmektedir.<sup>194</sup>

## Sonuç

Bebel, herhangi bir topluma, onun o zamana kadar geliştire geldiği toplumsal, siyasal ve dinsel düzeye pek ters düşmeyecek toplumsal, siyasal ve dinsel koşulları benimsetmenin nispeten kolay olduğunu, fakat aynı toplumu, ulaşılmış bulunduğu kültür düzeyinin daha altına inmeye ya da tersine, bu düzeyin birdenbire yapay bir sıçramayla daha üstüne çıkmaya zorlayarak ona bu koşulları dayatmanın ve benimsetmenin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü talep edilen benimsemenin gerçekleşebilmesi için, koşullar ile toplumun kültür düzeyi arasındaki farklılığın belli sınırları aşmaması gerektiğine zira koşullarla toplum düzeyi arasında uyumun olmadığı ve koşulların buna rağmen dayatıldığı toplumlarda ortaya çıkan kurumların ka-

<sup>189</sup> Rivâyetlerden de bu konudaki sıkıntıları anlamak mümkündür; bkz. Müslim, "Ridâ", 36 (II. 1070).

<sup>190</sup> 'Çocuğun, annesi kimin nikâhındayken doğduysa ona ait olduğu' ifadesini kullanmakla beraber, burada kastedilen 'cariyenin sahibi kim ise çocuğun ona ait olduğu'dur. Zira Hz. Peygamber'in, cariyeden doğan fakat babasının kim olduğu konusunda tartışma çıkan bir kimsenin durumu üzerine bu hükümde bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Ebû'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XII. 32-38.

<sup>191</sup> Buhârî, "İtk", 8 (V. 2337-2338); Müslim, "Ridâ", 36-37 (II. 1080-1081); Tirmizî, "Ridâ", 8 (III. 463).

<sup>192</sup> Buhârî, "Talâk", 45 (XII. 5434-5436); 47 (XII. 5438); 48 (XII. 5439); Müslim, "Talâk", 66-67 (II. 1167-1168).

<sup>193</sup> Daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Ateş, *Câhiliye ve Ehl-i Kitab*, ss. 368-371.

<sup>194</sup> Buhârî, Talâk, 45 (XII. 5434-5436); 46 (XII. 5436-5437); Müslim, "Talâk", 58, 60-61 (II. 1123-1126).

lıcı olmadığına dikkat çeker.<sup>195</sup> Bebel bu ifadeleri genel anlamda kullanmış olsa da konumuz açısından bakıldığında tespitinin haklılığı görülebilir.

İçinde yaşadığı toplumda var olan sıkıntıları çözmekle yükümlü bir peygamber olarak Hz. Muhammed, toplumun seviyesini aşan, toplumsal gerçeklikte karşılığı bulunmayan bir takım davranış ve söz modelleri ortaya koyarak başarı elde edemezdi. Hatta böyle bir örneklik gerçek hayatla uyum sağlamadığı için terk edilmeye mahkûm olurdu. Hz. Peygamber'in, karısını döven adama aynı şekilde kısas uygulanması hükmüne karşın, Kur'an'ın bu konuda kısası reddetmesinin altında yatan sebep de kanaatimizce budur.<sup>196</sup> İşte bu nedenle, aile ile ilgili ortaya koyduğu tutumlarda da Hz. Peygamber'in o günkü Arap'ın kültürel seviyesine uygun bir dil ve yöntem kullandığı anlaşılmaktadır. Bu, O'nun sunduğu tekliflerin yaşanabilir olmasını sağlamakla beraber, kendisinin o kültürün içinden çıkmış beşer bir peygamber olmasıyla da ilgilidir. Sonuç olarak, yukarıda vermeye çalıştığımız kesit ve örneklerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber, o kültürün bir insanı olarak, bazen o kültürün gereğince davranmış, bazen bir değişimin öncüsü olmuştur. O kültürü etkileyip bir dönüşüm sağlamakla beraber, kendi de o kültürden etkilenmiş ve bu yönde tavır sergilemiştir.

Hz. Peygamber'in değişik vesilelerle uygulamaya koyduğu muamelât'a dair bazı pratiklerin, günümüz İslam toplumunda uygulanmadığı müşahade edilebilmektedir ki bu durum değişen kültür ve şartlar ile beraber tabii olarak muamelât'a dair ihtiyaçların da değişmesinden kaynaklanmaktadır. Ataerkillik ile anaerkillik arasında gidip gelen toplumsal bünyenin ve buna dayalı olarak aile yapısının farklılaşması, kültürel, coğrafi ve ekonomik sebeplerle aile fertlerinin sosyal hayata katılımındaki değişkenlikler, farklı çağ, coğrafya ve milliyetlere mensubiyetten kaynaklı olarak birçok hususta yaklaşımların değişmesi doğal olarak günümüzün talep ve ihtiyaçlarını da değiştirmekte ve buna dayalı olarak Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu kültürde cevap veya çözüm niteliği taşıyan muamelât'a dair bazı pratikler günümüzde aynı fonksiyonu icra etmemektedir. İşte bu sebeple, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu uygulamaların kültürel temellerinin çözümlenmesi kanaatimizce onların günümüze aynen aktarılmasının gereklik gerektirmediği, şayet aktarılması gerekiyorsa bu durumda nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği konusunda bize sağlam fikirler verecektir.

<sup>195</sup> August Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman, Bordo-Siyah yayımları, İstanbul, 2012, s. 15.

<sup>196</sup> Bkz. Taberî, VIII. 291; Vâhidî, ss. 155-156.

## Kaynakça

- Ahmedov, Reşadet. “Hz. Peygamber’in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları”, *İhyâ Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017, Cilt:3, Sayı:1, ss. 22-37.
- Aktan**, Hamza. “Sihriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2009, XXXVII.
- Akyüz**, Vecdi - Ergin Nihat. “Asr-ı Saadet’te Kölelik ve Cariyelik”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV.
- Ali**, Cevad. *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘arabi kable’l-İslâm*, Câmîiatu Bağdad, Bağdat, 1993, I-X.
- Altıntaş**, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, Ribat Yayınları, Konya, ty.
- Âlûsî**, Seyyid Muhammed Şükrî. *Bulûğu’l-ereb fî marîfeti ahvâlî’l-arab*, Dârû’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut, 1314, I-III.
- Apak**, Adem. *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.
- Ateş**, Ali Osman. *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ateş**, Ali Osman. “Asr-ı Saadet’te Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II.
- Aydın**, Mehmet Akif. “Aile”, *DİA*, Ankara 1989, II.
- Azimli**, Mehmet. “Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı”, 2003, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, ss. 28-37.
- Baran**, Şafak. *Felsefenin Gözüyle Kur’ân’da Kölelik ve Cariyelik*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Konya, 2006, ss. 339-366.
- Bebel**, August. *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman, Bordo-Siyah yayınları, İstanbul, 2012.
- Bozkurt**, Nebi. “Asr-ı Saadet’te Evler ve Ev Hayatı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî’us-sahih (Sahih-i Buhârî ve Tercemesi)*, çev. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, I-XVI.
- Çağatay**, Neşet. *İslâm’dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957.
- Danışman**, Muhammet Ali. “İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı:8, ss. 239-258
- Dayf**, Ahmed Şevki. *Târîhu’l-‘edebi’l-arabî*, Dârû’l-Meârif, Kahire, ty.
- Demircan**, Adnan. “Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömme Âdeti”, *İstem*, 2004, Sayı:3, ss. 9-30.

- Demircan**, Adnan. “Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, Cilt:49, Sayı:3, ss. 21-42.
- Demircan**, Adnan. “Câhiliye ve Hz. Peygamber Zamanında Çok Kadınla Evlilik”, *İstem*, 2003, Sayı:2, ss. 9-32.
- Demircan**, Adnan. *Câhiliye Arapları*, Beyân Yayınları, İstanbul, 2015.
- Derveze**, İzzet. *Kur’ân’a Göre Hz. Peygamber’in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yayıncılık, İstanbul, 1998, I-II.
- Ebü Dâvûd**, Süleyman İbn el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, ty., I-IV.
- Emin**, Ahmet. *Fecrü’l-İslâm (İslâm’ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976.
- Ertürk**, Mustafa. “Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli”, *Marife*, 2002/2, Sayı: 2, ss. 53-79.
- Erul**, Bünyamin. “Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?”, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, Cilt:19, Sayı:4, ss. 637-649.
- Evgin**, A. Kadir. “Şiddet İçerikli Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi”, *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu-Bildiriler*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş, 2008, ss. 113-127.
- Fayda**, Mustafa. “Abdullah b. Cüd’ân”, *DİA*, Ankara, 1988, I.
- Gökkır**, Necmettin. “Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur’ân Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Mevlüt Güngör, İBBKSİDB, İstanbul, 2011, ss. 385-408.
- Görgülü**, Hasan Ali. “Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm’ın Boşanmada Örf İtibarı Etmesi”, *SDÜİFD*, 1999, Sayı:6, ss. 111-126.
- Günaltay**, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sd. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Hamidullah**, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara 2003, I-II.
- Hamidullah**, Muhammed. *Mecmu’atü’l-vesâ’iki’s-siyâsiyye li-ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfeti’r-râşide*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1987.
- Hasan**, İbrahim Hasan. *Siyâsi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, I-III.
- Hatalmış**, Ali. *İslâm Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012.
- İbn Habîb**, Ebû Cafer Muhammed. *Kitâbu’l-muhabber*, thk. İlze Lihten Şitinz,

Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ty.

**İbn Hacer**, Ebû'l-Fadl el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XII.

**İbn Hacer**, Ebû'l-Fadl el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, I-VIII.

**İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdü'l-Hafiz Şiblî, Mısır, 1936, I-IV.

**İbn İshâk**, Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî. *es-Sire*, thk. Süheyl Zekar, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978.

**İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer. *Hizmet Peygamber'in Hayatı (es-Siretü'n-nebeviyye)*, çev. Hanifi Akın, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2014.

**İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Sami b. Muhammed, Dâru Tayyibe, 1420/1999, I-VIII.

**İbn Sa'd**, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, my., Dâru Sadır-Dâru Beyrut, Beyrut, 1957, I-VIII.

**İbnü'l-Esîr**, Ebû'l-Hasan İzzeddin. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I-VIII.

**Kahraman**, Abdullah. "Mut'a Nikahı Üzerine Mülâhazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, Sayı:9, ss. 153-170.

**Karacabey**, Salih; Gül, Mutlu. "Fıkhi Hadislerin Rivâyet Özellikleri Bağlamında 'Velîsiz Nikâh Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *UÜİFD*, 2012, Cilt: 21, Sayı: 1, ss. 33-48.

**Keskin**, Yusuf Ziya. "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlili", *HRÜ-İFD*, 2000, Sayı:6, ss. 5-26.

**Kırbaç**, Selçuk. *Dede Korkut*, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.

**Köse**, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Velâyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı:2, ss. 101-116.

**Kurt**, Abdurrahman. "Dini Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", *UÜİFD*, 1999, Sayı: 8, Cilt: 8, ss. 183-214.

**Masarwah**, Nader. "Marriage in Pre-Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife", *Sociology Study*, 2013/November, Volume 3, Number 11, ss. 847-857.

**Müslim**, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac. *el-Câmi'us-sahih*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1955, I-V.

**Öğmüş**, Harun. *Câhiliye Döneminde Araçlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

- Özaydın**, Abdülkerim. “Arap –İslam’dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat-”, *DİA*, Ankara, 1991, III.
- Özdemir**, Mehmet Nadir. “İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber’in Köleliğe Yaklaşımı”, *Bilimnâme*, 2010/2, XIX, ss. 75-98.
- Öztürk**, Mustafa. “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, İstanbul, 2011, ss. 229-273.
- Öztürk**, Mustafa. *Câhiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Savaş**, Rıza. “Asr-ı Saadet’te Hz. Peygamber’in Aile Hayatı ve Evlilikleri, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, I.
- Savaş**, Rıza. “Hz. Muhammed’in Çok Evliliğinin Siyasî Boyutu”, *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. İsmail Yakıt, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2006, ss. 103-119.
- Şâtıbî**, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, I-IV.
- Şener**, Abdulkadir; Sofuoğlu, Cemal; Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, TDV Yayınları, Ankara, 2014.
- Taberî**, Ebû Ca’fer Muhammed İbn-i Cerîr. *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, I-XXIV.
- Tayşî**, Mehmet Serhan. *DİA*, Ankara, 2002, XXV.
- Tirmizî**, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatü Mustafa, Mısır, 1398, I-V.
- Tuğlu**, Nuri. *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam’ın Şiddet Karşıtlığı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.
- Uraler**, Aynur. “Zeyneb”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV.
- Vâhidî**, İmam Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâb-ü nüzüli’l-Kur’ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Watt**, W. Montgomery. *Hız Muhammed Medine’de*, çev. Süleyman Kalkan, KURAMER, İstanbul, 2016.
- Yakıt**, İsmail. “Hz. Peygamber’in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dinî Analizi”, *SDÜİF IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ali Çolak, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2002, ss. 13-30.
- Yıldırım**, Mustafa. “Nisâ Süresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi”, *İSAV Dinlerde Nikâh Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ömer Dumlu, İstanbul, 2012, ss. 533-546.