

Kur'an Hükümlerinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi

-Boşanma Örneği-

Tuncer NAMLI*

Öz Bu makalede eşlerin boşanmasıyla ilgili Kur'an hükümleri ele alınarak bunların Hz. Peygamberin sünnetinde ve Müslümanların örfündeki yansımaları izlenmeye çalışılmıştır. Talâk, tefrik, îlâ ve zihar gibi boşanmayla ilgili kavramlar semantik yöntemle incelenirken; bunların sünnet, örf ve teamüller içerisinde uğradıkları kavramsal değişimler süreç analiziyle yeniden okunmaya çalışılmıştır. Rivayetler ayetlerle karşılaştırılarak nasların zahirî alanı belirlenmeye çalışılmış, yapılan tartışmalar üzerinden içtihatların delillerle ve delillerin gösterdiği hedeflerle uyumu test edilmeye çalışılmıştır. Geleneksel örf ve telakkilerin naslar karşısında oynadığı olumlu ve olumsuz rollere paralel olarak kavram ve telakkilerde meydana gelen istihalelerin izi sürülmüştür. Nasların reel ve ideal önerileriyle örf ve teamüllerin sunduğu veriler birlikte ele alınarak ahlakî ve sosyolojik temele oturan bir İslam hukuk telakkisinin imkânı aranmıştır.

Anahtar kelimeler: Ahlak, aile hukuku, talâk, tefrik, îlâ, zihar ve boşanma.

An Essay on Jurisprudential Verses from the Perspective of Sociology of Law -The Case of Divorce-

Abstract The reflections of Koranic rules in the Prophet's sunna and Muslims' conventions have been tried to track by considering the Koranic rules related with divorce-ment of spouses in the present study. While the terms related with divorce such as 'talak', 'convention' and 'precedents' are examined in semantic method, their conceptual changes through sunna, convention and precedents have been tried to be reexplained via process analysis. Apparent space of the dogmas have been tried to be determined by comparing rumors with verses of the Koran, and by these discussions the harmony of interpretations with evidences and targets referred by evidences has been tried to be tested. The conversions in concepts and viewpoints paralleled with positive and negative roles the traditional conventions and precedents play against dogmas have been tried to track. The probability of Islamic Law perception based on moral and sociological values has been sought by considering the data presented by real and ideal proposals of dogmas together with convention and precedents.

Keywords: Morals, family law, talâk, tefrik, îlâ, zihar and divorce.

* Anadolu İlahiyat Akademisi; Avrupa İslam Üniversitesi Doktora Öğrencisi; tuncer_namli@hotmail.com

Giriş: Kur'an Hükümlerinin Ahlakî ve Hukukî Niteliği

Kur'an, insanlar arasında hükmedilmek üzere hak ile gönderilen ve en doğru yola ileten son ilahi Kıtaptır.¹ Kur'an hükümleri, tevhid dininin iman ve ahlak esaslarıyla bütünlük oluşturan son halkası olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümler; inanç, ibadet ve ahlak olmak üzere üç aşamalı bir tasnife tabi tutulur; hükümler yorumlanırken iman ve ahlaka atıflar yapılır. Kur'an, insanın itikadî cephesini bilinç üzerine kurmuş ve bütün esasları ile tanzim etmiş, amelî hayatı düzenleyen ahlakî onunla temellendirmiş, sınırlı sayıdaki amelî hükümleri ise bu sağlam zemin üzerine oturmuştur. Bu, Kur'an hükümlerinin doğal ve realiter bir düzlemde seyrettiğini gösterdiği gibi evrensel ve sürekli oluşunun da en açık ifadesidir.²

Ahlâkın, ibadetleri de kapsayacak şekilde inancın hayata dönük yüzünü temsil eden ve görünür hale getiren bir yapı arzettiğini düşünmek mümkündür. Risaletin ilk döneminde inen Kalem suresinin ilk ayetlerinde risalet ve dinin ahlakla birlikte ele alınması bu sıkı ilişkiyi ortaya koyduğu gibi;³ “*Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.*”⁴ hadisi de bunu teyid etmektedir. Cibril hadisindeki tanımına bakılırsa her şeyi en güzel şekilde icra etmek anlamına gelen ihsan kavramı, inançtan ibadete, ibadetten ahlaka, ahlaktan hayatın tüm boyutlarına sinmesi gereken özen ve derinliğe ışık tutmaktadır. Bu izlenim, hesabı verilebilir bir hayatı bilinçli bir şekilde yaşamayı ifade eden dinin anlamıyla da önemli ölçüde örtüşmektedir. Dolayısıyla ahlâk da din gibi çok boyutludur; İnsanın Allah'la ilişkisi bağlamında veya metafizik boyutta inanç ve ibadetlerdeki içtenlik ve samimiyet anlamını içerdiği gibi, insanın-insanla ilişkisi bağlamında veya dünyevî boyutta Tanrı inancının ve O'na olan sevginin, O'nun kullarına da gösterilmesi ve onların hukukunun ihlâl edilmemesi anlamını da içerir.⁵

Bu anlamda ahlak, inançla hukuk arasındaki bağı kuran bir pozisyona sahiptir. Bir bakıma ahlak, inancı davranışa dönüştüren, hukuka temel ve canlılık kazandıran vicdanî bir dinamiktir. Nasların dünyevî ve uhrevî cezalar öngörmesi, bu ilişkiye işaret etmektedir. İnsanların birbirleriyle ilişkilerini normatif olarak düzenleyen hukuk, biçimsel olarak dinin tanımı ve unsurları içinde yer alması da din ve ahlak ile çok sıkı bir ilişkiye sahiptir.⁶ Bundan dolayı hukuk sosyologları da bu iki disiplinin format olarak birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamakla birlikte ahlakî hukukun kaynağı kabul etmişlerdir.⁷

Kur'an'ın beşerî münasebetleri düzenlemeye dönük amelî ilkeler koyan “ahkâm ayetleri”, konu itibarıyla sistematik bir kanun metni mesabesinde inmemiştir. Kur'an'ın üslûbu gereği, dinamik bir süreçte, bazen peş peşe, bazen de itikadî ve ahlâkî konular, hatta kıssalar arasında yeri geldikçe zikre-

dilmiştir. Bu öneri ve ilkeler, bir yönüyle yeni oluşmakta olan İslam toplumunun evrensel stratejisini çizmeyi, bir yönüyle de iç ahengini, motivasyonunu ve temel niteliklerini belirlemeyi hedeflemiştir.⁸ Bir başka ifadeyle kurucu zihniyet oluşturmayı ve ona donanım kazandırmayı önceleyen bu yöntem, insanı dinamik ve üretken hale getirdiği gibi kurulacak sisteme de dinamizm ve gelişme istidadı kazandırmıştır.⁹

Kur'an, cahiliye Arap toplumunu itikadî ve ahlakî anlamda dönüştürmeyi ve ilahî kıstaslara dayalı medenî bir toplum oluşturmayı hedeflediği için hükümlerini bir değişim süreci ve bir ıslah modeli çerçevesinde vaz'etmiştir. Bu nedenle her konuda olduğu gibi kadın ve aile telakkisinde de önemli bir zihniyet değişikliği gerçekleştirmiştir. Hedeflediği değişimi bilinç, inanç ve ahlak bileşkesinde ele alan Kur'an'ın psiko-sosyal bir değişim öngördüğünü ve bunu indirdiği dönemde teori-pratik dengesi çerçevesinde gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle Kur'an hüküm koyarken insan ruhunun derinliklerinde anlamını bulacak şekilde psikolojik bir botutta seslenmiş; buna mukabil hayatın akışında somut yansımaları bulacak şekilde sosyolojik bir zemine de oturtmuştur. Bu durum, hukukun sosyolojik boyutuyla psikolojik boyutunun aynı karede buluşturulması şeklinde değerlendirilebilir.

Kur'an bütün öğretisini mantıkî bir tutarlılık içinde, fakat öncelikle hitap ettiği muhitin dil ve tecrübe birikimi ve algı düzeyi çerçevesinde ve ikna edici bir yöntemle vaz' ederken zulmü ortadan kaldırmayı, hak ve adaleti gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve bu doğrultuda insanı dinamik bir misyonun aktif öznesi yapmıştır.¹⁰ Böylesi bir vizyonla donattığı insanı nasları uygulamakla yetkili ve yükümlü kılarken, kendisine bırakılan bilinçli boşluğu gösterilen hedefler doğrultusunda doldurmaya yöneltmiştir. Ancak İslam bu sahayı nasların motive ettiği bir zihniyetin uhdesine tevdi ettiği için bu tamamen seküler bir alan olarak düşünülemez. Çünkü Kur'an ve Sünnet'in nasları dinin iki asli delili görüldüğü gibi, bunlar üzerinde akıl yürütme ve aklın öngördüğü metot ve yöntemler de şer'î delil olarak kabul edilmiştir.¹¹ Bu durum, İslam'ın olgusal bir zemine oturan ve fitrî din ya da ahlakla çatışmayan tabii bir hukuk hedeflediğini ve bu yönüyle de pozitivist hukuktan ayrıldığını göstermektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse Kur'an, hukuk uzmanlarına hazır hukuk metinleri sunmamış, ahlakî veya hukukî bir takım kaideler sunmanın ve yol göstermenin yanısıra onlara önemli bir alan bırakmış ve çok önemli bir sorumluluk yüklemiştir. Özellikle konumuzla ilgili Kur'an hükümleri, evliliği ve onun uzantısı olan akrabalık ilişkisini tabii bir olgu olarak yaratılış temelinde, imanî ve ahlakî bir çerçevede ele aldığı için çözüm önerilerinde de bu noktadan hareket etmiştir.¹² Kur'an, aile kurumuna ilişkin düzenlemeler yaparken, bunun meşru bir düzlemde nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin ahlakî ve hukukî

hükümler getirmiştir. Kur'an ve Sünnetin bu konudaki önceliği, tarafların bu sorumluluğu üstlenebilecek ve dengeli şekilde götürebilecek kıvama getirilmesi ve hukukî-tüzel kişiliklerin zihniyet dünyasının geliştirilmesidir. Bu gerçekleştikten sonra hukukî kurallar ve kanunî müeyyidelere daha az ihtiyaç duyulur.¹³ İhtiyaç hissedilen hukuk metinlerini ve kanunî müeyyideleri de zaten bu zihniyetin mümessilleri sistemleştirir ve uygular.

Fıkıh tarihine bakıldığında nasların ve gösterdikleri hedeflerin ulema tarafından değerlendirildiğine, nasları yorumlarken örf ve teamülleri esas aldıklarına ve bir takım maslahatları gözettiklerine şahit oluyoruz ki bunlar hukuk sosyolojisi açısından önemli argümanlardır. Ancak içtihat ve icraatların bütüncül bir sistem dâhilinde gerçekleştiğini söylemek müşkil görünmektedir. Aile hukuku ile ilgili telakki ve uygulamalar zaman zaman Kur'an'ın gerisine düşmüş, Kur'an ve sünnetin kadın konusundaki öğretileri ile tarihte ve günümüz toplumlarında egemen olan yaklaşım, düşünce ve uygulamalar arasında derin farklar ortaya çıkmıştır.¹⁴

Dolayısıyla nasların yeniden okunması ve bu çağın hak, hukuk ve adalet telakkileri doğrultusunda yeniden değerlendirilmesi bir asırdan fazla bir süredir konuşulur hale gelmiştir. Örneğin, hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi gibi sosyal bilimlerin verilerinden istifade edilmesi gerektiği, meşrutiyet döneminde konuşulup Cumhuriyetle birlikte gündemden düşmüştür.¹⁵ Ancak halen ihtiyacın ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Bu konudaki suskunluk, ya ihtiyaca cevap verecek girişimi riskli görmekten ya da cevabı orta çağda üretilmiş fıkıh literatüründe aramakla yetinmekten kaynaklanmış olabilir. Oysa Müslüman hukukçuların geliştireceği hukuk bu çağda yaşayan insanların sorunlarını çözmeyi hedeflemek zorundadır. Bu bakımdan gelecekteki fıkımızın verileri kadar, 20. yüzyılın başlarında Batı dünyasında yaşanan tabii hukuk rönesansı da İslam hukukçuları için bir hayli teknik ve tecrübî veriler sunmaktadır.¹⁶ İslamî nasların insana bıraktığı alanın doldurulması yönünde ihtiyaç duyduğumuz verilerin önemli bir kısmı da yaklaşık bir asırdır hukuk sosyologlarının hazırladığı eserlerde hazır beklemektedir.¹⁷ Üstelik hukuk sosyologlarının geliştirdiği yöntem ve teknikler, İslam fıkıhındaki icma, içtihat, istihsan, örf ve maslahat prensipleriyle ciddi paralellikler arz etmektedir.

Örneğin Cardozo, hukukta ne mutlak bir objektivizmin ne de mutlak bir sübjektivizmin yeri olmadığına, bu iki müfrit görüş arasında orta bir yol tutulması gerektiğine dikkat çekerken, felsefi, tarihi, ve teamülî metodların faydalı olmakla birlikte kifayetsiz kalacaklarını, onun için, bunların yerine sosyolojik metodun tercih edilmesi zaruretinin doğacağını belirtir.¹⁸ Ancak ona göre Sosyolojik metod, diğer metodları dışlayan değil, kucaklayan bir yöntemdir. Çünkü Cardozo, hukukun gelişmesinde rol oynayan elemanları

veya sevkedici kuvvetleri hatırlatırken; “felsefe veya mantık”, “tarih veya tekâmülün sevkedici kuvveti”, “örf, âdet veya gelenek”, “adalet ve sosyal refah hakkındaki kanaatler ve günün kıymet telâkkileri” gibi esasları sosyoloji içerisinde değerlendirmektedir.¹⁹ Tarihî metodun, hâkime, mazinin hukukunu öğretmekle halin hukukuna hâkim olma hususunda yardım edeceğini, ancak bu metodu kullanırken, mazinin incelenmesi neticesinde halin ve hale dayanan istikbalin hukukunu felce uğratmamaya dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan Cardozo, hukukta nihaî kat'iyetlere varmanın ümit edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre hukuk, dinamik bir niteliğe sahip olmak zorundadır. Bir nesil için faydalı ve makbul olan hukuk kaideleri, diğer bir nesil için eksik ve faydasız olabilir. Zamanın ihtiyaç ve menfaatleri, hukuku daima değişmeye zorlayacağından, ne kadar mükemmel tesis edilirse edilsin, her hukuk kaidesi ve emsal, zaman zaman kontrol edilmeli, gayesine el'an hizmet edip etmediği araştırılmalıdır.²⁰

Hukuk sosyolojisi konusunda özellikle Roscoe Pound'un belirlediği prensipler, günümüz hukukçularının bigâne kalamadığı tespitler içermektedir. Örneğin Pound, Sosyolojik Hukuk İlmi mensuplarının hususiyetlerini şöyle özetlemektedir:

[a] Hukukun mücerret muhtevasından ziyade, hayattaki tahakkukuna ve işleyişine bakmak.

[b] Hukuku, insanın akli gayretleriyle ıslah edilebilecek sosyal bir müessese telâkki etmek ve bu kabil gayretleri destekleyecek ve idare edecek en müessir vasıtaların keşfini hukukçular için bir vazife saymak.

[c] Hukukun müeyyidesinden ziyade, hizmet ettiği sosyal gayeler üzerinde durmak.

[d] Kanun hükümlerini, sabit kalıplar olarak değil, sosyal bakımdan adalete götürecek rehberler telâkki etmek.

[e] Nihayet, çalışmalarında pragmatik felsefeden ilham almak.²¹

Pound, Hukuk Sosyolojisinin konusunu ve çalışma programını ise şu şekilde özetlemiştir:

[a] Her şeyden önce hukukî müessese ve nazariyelerin cemiyetteki fiilî sosyal neticelerini ve tesirlerini incelemek.

[b] Kanun vazı'ına, hukukun hazırlanmasında yardım etmek üzere sosyolojik tetkikler yapmak.

[c] Kanun kaidelerini müessir kılacak vasıtaların neler olabileceğini araştırmak.

[d] Sosyolojik esaslara müstenid bir hukuk tarihi araştırması yapmak.

[e] Müşahhas ferdî ihtilâflarda, kanunun hakkaniyete uygun bir tatbikini sağlamak. Bunun için kanun maddelerini, hâkimi âdil neticeye sevk edecek umumî rehber prensipler telâkki ederek, davada tarafların taleplerini müessir bir şekilde karşılayabilmesi için hâkime serbesti tanımak.

[f] Nihayet, bütün bu hususların birer vasıta teşkil ettiğini, esas maksadın, hukukun kendi gayesini müessir bir şekilde tahakkuk ettirmesine yardım etmek olduğunu kabul ederek, hukukun gaî (teleolojik) bir tetkikini yapmak.²²

Bu kısa değerlendirmeden hareketle Kur'an hükümlerinin genel karakteristiği ve hukuk sosyolojisinin genel prensipleri arasında paralellikler kurulabileceğini kısaca söyleyebiliriz. Konuyla ilgili ayetleri bu çerçevede, teorik-pratik dengesi içerisinde ve hedeflenen psiko-sosyal değişim modeli bağlamında analiz etmenin açıklayıcı olacağı kanaatindeyiz.

Boşanmayla İlgili Ayetlerin Analizi ve Önerdiği Değişim

Kur'an, evliliği ideal bir kurum olarak teşvik etmekle birlikte evlenmenin mahkûmiyete dönüşmesine fırsat vermemiş, ne kadar üzücü olsa da ayrılığın kaçınılmaz olduğu durumlarda boşanmayı tabii bir olgu olarak kabul etmiş ve tarafları mağdur etmeyecek adil düzenlemeler getirmiştir. Kuran'ın evlilik konusunda olduğu gibi boşanma konusunda getirdiği hükümler de ahlakî öncelikli ve olgu merkezlidir. Olgusal durumu ıslaha en acil sorunlardan başladığı için de bu konuda inen ilk ayetler, evlilikle ilgili ayetler değil, boşanmayla ilgili ayetlerdir. Hatta boşanma konusuyla ilgili ayetlerin ilki de tek yanlı bir yetkiyle kullanılan ve talâktan daha hakkaniyetsiz olan "ilâ" sorunuyla ilgili olanıdır.²³

İslam fıkhdında "ilâ" diye meşhur olan bu kavram, cahiliye Arap geleneğinden kalma bir yemin şeklidir. Kadını boşamayan ve eş muamelesi de yapmayan fakat ondan uzak durmaya yemin eden erkeklerin böylesi girişimleri yasaklanmıştır.²⁴ Ayet bu şekilde yemin eden erkeğe, kadınların bekleme süresine de zemin teşkil edecek şekilde dört ay bekleme süresi koyarak ahlakî bir yaptırım getirmiştir.²⁵ Fakat devamındaki ayetlere göre bu sürenin sonunda evliliğe iyilikle geri dönmek veya boşanmak tarafların isteğine bırakılmıştır.²⁶ Aynı ayette erkeğin boşama girişiminde bulunduğu eşine geri dönme hakkı zikredildikten sonra kadınların sorumluluk sahibi oldukları kadar hak sahibi de olduklarının altı çizilmektedir. Cümle bağlamı içerisinde değerlendirilirse böyle bir girişime muhatap olan kadının kocasına geri dönüp dönmeme noktasında serbest bırakıldığı görülebilir.²⁷

Kur'an, evliliğin sürdürülmesi çabasını önemseydiği için boşanan eşlerin tekrar bir araya gelmesini de onaylamaktadır. Zorunlu hallerde kadının boşanma isteğini olağan karşılayan ayetler, onun fidye vererek kocasını boşanmaya razı etmesine de olumlu bakmaktadır. Ancak bundan önce erkeğin yaptığı masrafları boşanma esnasında kadından geri alması da haram kılınmaktadır. Üstelik kadın, kocasına geri dönüp dönmeme konusunda muhayyer bırakılmaktadır.²⁸ Bir sonraki ayette, tek yanlı bir talâk yetkisiyle boşanmış kadınların bile salıverilmeyip zorla tutulduğuna işaret edilmektedir.²⁹ Hatta daha sonra gelen bir ayette, zifafa girilmemiş kadınları boşayıp da iddet bekletme zorbalığı eleştirilerek, onların nafakalarının verilip iyilikle salıverilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.³⁰ Ancak o toplumdaki haksız tutumlar, kocalarla sınırlı değildir. Boşanmış olan kadının yakınları da onun kocasına geri dönmeye engel olabilmektedir. Kadının hayatı üzerinde kendisinden başka herkesin söz sahibi olması eleştirilmektedir. Dahası bu haksız uygulamaların düzeltilmesi, Allah'a ve ahiret gününe imanla ilişkilendirilmektedir.³¹

Daha sonra, ayrılmış eşlerin hukukuna yönelik hassas prensipler gelmektedir ki konuyla doğrudan ilgili olanlara değinmekle yetiniyoruz. Ayrılan kadının çocuğunu emzirmesi konusunda taraflara gücünün üzerinde sorumluluk yüklenmemesi, iki tarafın da çocuk yüzünden zarar görmemesi ve bütün kararlarda Allah korkusunun ve ahlakî erdemlerin gözetilmesi öğütlenmektedir.³² Ayrıca kocaları ölmüş kadınların bekleme süreleri (iddet)³³ belirlenmekte ve süreleri dolunca kendileri için uygun olanı yapmalarında bir günah olmadığı bildirilerek³⁴ istedikleri evliliği yapmakta serbest olduklarına işaret edilmektedir.³⁵ Her hükmün sonunda olduğu gibi burada da taraflara Allah'a karşı sorumluluk bilinci öğütlenmekte ve öğütler bir yargı yetkilisine değil de taraflara verilen ahlakî öğütler çerçevesinde seyretmektedir.³⁶ Kadına ödenecek mihir konusunda erkeğin de kadının da dilerlerse haklarından feragat edebilecekleri bağışlamanın takva (şuurlu bir davranış) olduğuna ve güzel ilişkinin korunması gerektiğine dikkat çekilmektedir³⁷ ki bunlar Türkiye'deki nişandan dönme olaylarında da uygulanabilecek ahlakî ölçülerdir.

Kur'an'ın konuyla ilgili hükümlerinin bireysel ve toplumsal olaylar ve acil ihtiyaçlar çerçevesinde indiğini gösteren önemli bir gösterge de aynı konuyla ilgili farklı hükümlerin ilerleyen süreçlerde inmeye devam etmesidir. Talâk suresi, bu konuya hemen hemen aynı vurgularla ek hükümler ve farklı açıklamalar getirmiştir. Biz bu nedenle bu ayetleri Nisa suresindeki ayetlerden önce ele almayı uygun gördük. Ancak ayetlerin daha önce gelen hükümleri teyit etmenin yanısıra insanların duyarlılığını artırma amacı güttüğü de sezilmektedir.³⁸

Talâk suresindeki ilk ayetlerin³⁹ Hz. Peygambere hitapla başlayıp o üslupla devam etmesi, boşanmanın taraflarından çok, idarî ve kazaî yetkiye sahip

olan üçüncü tarafın ön plana çıkarıldığını göstermektedir.⁴⁰ Kadınları boşama noktasında kocaların uymaları gereken ahlakî inceliklere dikkat çekilmektedir. Erkeğe ve kadına, pişman olup evliliğe devam etme imkânını ortadan kaldıran bir defada üç boşamaya kalkışmak veya kadını evden zorla çıkarmak veya kadının evi terk etmesi gibi ölçüsüz davranışlar açıkça yasaklanmaktadır. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus, söz konusu ayetlerin her iki tarafa yüklediği sorumluluktur.⁴¹ Ayetler iddet bekleyen kadınların evden atılma yasağı ile sınırlandırılabilirse de, boşanmamış kadının açık bir iffetsizlik yapmadığı sürece zorla evden atılmasını, yani boşanmasını da ayetin kapsamı içerisinde değerlendirmeye bir engel yoktur. Çünkü bu hakkı, boşanmamış bir eşin, boşanmış eşten daha çok hak ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca ayetlerde kadının ay halinin gözetilmesi ve temizlik halinde cinsel ilişkiye girmeden boşama gibi sünnet talakın nitelikleri belirlenmektedir.⁴²

Kur'an'ın "ilâ" ve "talâk" konusundan sonra ele aldığı konunun "zihar" sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Zihar sözünün anlamsızlığına kısaca değinen fakat açıklayıcı bir hüküm bildirmeyen Ahzab suresinin 4. ayeti, hicretin 5. yılında ve Nisa suresinden önce inmiştir. Her ne kadar Mevdudî, bir takım haklı gerekçelere dayanarak Nisa suresinin Ahzab'dan önce indiğini söylese de Hz. Osman Mushafındaki sıralamanın aksini gösteren bir sıralama elimizde mevcut değildir. Adını zihar tartışmasından alan Mücadele suresi ise Ahzab'dan da Nisa'dan da sonra inmiştir.⁴³ Dolayısıyla Ahzab suresi 4. ayette değinilen konunun devamı ve açılımı niteliğindedir. Bu kronolojik sıralama da Kur'an'ın, önemli ve acil sorunları öncelikle ele aldığı bir gösterge kabul edilebilir.

"Zihar" kavramı, erkeğin, eşini annesinin sırtına (bedenine) benzeterek yemin etmesi anlamındadır. Cahiliyeden kalma bu geleneğe göre bir koca, eşini cezalandırmak kastıyla; "*Artık sen benim için annemin sırtı gibisin!*" derdi ve o kadın o erkeğin annesi gibi değerlendirilirdi. Bu yemini eden erkek, "ilâ"da olduğu gibi, kadına eş muamelesi yapmaz, eşi gibi davranmaz, fakat boşayıp özgürlüğüne de kavuşturmazdı.⁴⁴ Kur'an, bu telakkiyi asılsız bir töre olarak değerlendirmekte, daha sonra da kınamaktadır.⁴⁵ Bu ayette Allah, ziharın temelsizliğini ortaya koymakla yetinmiş, ayrıntılı hükmü Mücadele suresinin ilk ayetleri ininceye kadar ertelemiştir.⁴⁶ Hatta bu ayetlerdeki uyarıların önemi, toplum tarafından yeterince anlaşılamadığı için bu hükümlerin daha ayrıntılı bir şekilde vurgulandığını söylemek de mümkündür.⁴⁷ Söz konusu ayetlerde ziharın anlamsızlığı ve çirkinliği vurgulandıktan sonra zihar yapmış olan erkeklerin eşlerine dönme haklarının olduğu, fakat bu cahiliye yeminini yapmaları ve sözlerini bozmak zorunda kaldıkları için kefarete cezası ödemeleri gerektiği öngörülmüştür.⁴⁸ Rivayetlere göre bu ayet bireysel bir hadise

üzerine inmiş görünse de o dönemde bu suçu işleyen erkeklerin sayısı bir hayli çoktur.⁴⁹

Boşanma konusunda Kur'an'ın en radikal hükümleri Nisa suresinde gelmiştir. Bakara suresinde gelen talâkla ilgili ayetleri ve kadınlara verdiği hakkı daha da genişleten hükümler bu surede ele alınmıştır. Önce ailede barışı sağlayacak temel esaslar, hak, sorumluluk ve yetkiler hatırlatılmakta, geçimsizlik hallerinde takip edilecek yol ve yöntemler belirlenmekte, sonra da ayrılığın kaçınılmaz hale geldiği durumlarda boşanma gündeme gelmektedir.⁵⁰ Ancak, eşlerin kendi sorunlarını çözmede yetersiz kalmaları halinde hâkime gitmeden önce aile içi bir hakem heyeti belirleyip ona başvurmaları, boşanmadan önceki son çözüm önerisi olarak öngörülmektedir. Evliliği sürdürmeye dönük bütün yollar denendikten sonra uyumsuzluğun sürmesi halinde ise nihai çözüm olarak başvurulmuş boşanmaya dair hükümler gelmektedir. Nisa suresinin bazı ayetlerinde talâk kelimesi zikredilmeksizin eşlerin karşılıklı olarak ayrılmasından açıkça söz edilmektedir.⁵¹ Söz konusu ayetlerde daha önce gelen hükümlerin, özellikle bu surenin, 1-14 ve 32-35. ayetlerinde açıklanan yetim kızlarla ve kadınlarla ilgili hükümlerin uygulanmadığı hatırlanmakta ve bununla ilgili tekit ve ek açıklamalar getirilmektedir.⁵²

Ayrıca Nisa 127-130. ayetlerde kadının kocasından beklentilerini konu alan genel anlamlı bir anlaşmadan söz edildiği açıktır. Fakat âlimler kadınların yapacakları anlaşmayı, kocalarının kendilerine nasıl adaletli davranması gerektiği veya kendisine ne kadar zaman ayıracağı ve ilgi göstereceği gibi sulhun içeriği ile sınırlamaya çalışmışlardır.⁵³ Ancak, kadının kocasıyla arasını ıslah edecek bir anlaşma yapmasına cevaz veren 128. ayet ile kadın erkek ayrımı yapılmaksızın eşlerin ayrılma kararını onaylayan 130. ayet arasında bağlantı kurulamamıştır. 130. ayetteki açık ifadeye göre kadın, kocanın çok evliliği karşısında evliliğe devam edip etmemekte serbesttir, isterse ayrılabilir.⁵⁴

Ayetlerden Çıkarılan Fıkhî Hükümlerin Değerlendirilmesi

Ayetlere genel olarak bakıldığında boşama konusunda birtakım hükümler getirilirken cahiliyeden kalma uygulamaların tasvir edildiği ve eleştirildiği görülmektedir. Buna paralel olarak hemen her ayette erkeklere boşanma konusunda hakkaniyet, adalet ve duyarlılık içinde davranmaları ve zulmetmemeleri yönünde ahlakî çağrılar yapılmaktadır. Neredeyse bütün ayetlerde görülen ortak hedef, cahiliyeden kalma adaletsiz tutumların ıslah edilmesi, tarafların mağdur edilmesini önleyecek yeni bir bilinç ve adalet sistemi oluşturulmasıdır. Bütün bunlara paralel olarak Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde Kur'an'ın vaz'ettiği hükümlerin ve öngördüğü hassasiyetlerin önemli ölçüde gözetildiği de açıkça görülmektedir.

Kadına Hak Veren ve Ayrılmayı Kurumlaştıran Ayetler

Kur'an'da öncelikle güçsüz, zayıf ve mağdurların hakları ele alınarak, onların haklarının gözetilmesi Allah'a karşı duyarlı olma ölçüğünde emredilmiştir. Ayrıca, onlara haksızlık yapma ihtimali olan güçlülerin duyarlılığı geliştirilerek hem haksızlığın kaynağının kurutulması, hem de zayıfların haklarının daha güçlü bir kesim tarafından savunulması hedeflenmiştir. Bu zayıf kesimin başında da her zaman olduğu gibi öksüzler ve kadınlar gelmektedir. Bazı ayetler bu iki zümreyi öylesine iç içe ele almıştır ki bu nedenle yetim kelimesini kadın anlamında değerlendirenler bile olmuştur.⁵⁵ Kur'an'ın bu tutumu nedeniyle kadınların haklarını gözetme konusunda önemli bir hassasiyet gelişmiş ve incek bir ayetin eleştirisine muhatap oluruz endişesiyle Müslümanlar, kadınlara karşı davranış konusunda ciddi kaygılar taşımaya başlamışlardır. Ancak bu gerçeği dile getiren Hz. Ömer, Allah Rasülü dünyadan göçtükten sonra o hassasiyetin kaybolduğuna da işaret etmektedir.⁵⁶

Bakara 228. ayette kadınların sorumlulukları kadar haklarının da olduğuna vurgu yapılmasına ve konu talâk olmasına rağmen ayetin hükmü, parçacı ve lafızcı bir yöntemle ele alınarak miras, vasiyet, cihat vb. konularla ilişkilendirmeye çalışmış; rasyonel ve sosyolojik değerlendirmeler yapılamamıştır. Ric'i talakla eşini boşayan erkeğin geri dönmek istemesi halinde kadının istemese de bunu kabul etmek zorunda olduğu savunulabilmiştir.⁵⁷ Hatta kadına mahkemeye başvurma hakkı veren Bakara 229. ayetin Nisa 20. ayetle neshedildiğini savunanlar bile olmuştur.⁵⁸ Aynı ulemanın kadınla erkek arasındaki yetki farkı konusunda hayli genellemeci davrandığı da görülmektedir.⁵⁹ Öyle ki kadının kocasına zina iftirasında bulunması durumunda had uygulanacağına, fakat aynı iftirayı erkek yaptığında "liân" (lânetleşme) uygulanacağına hükmeden ve bu ayrımı kadınla erkek arasındaki hak farkının kapsamına dâhil edenler bile vardır. Ancak bu bilgileri veren Taberî, ayette geçen hak vurgusunun iki tarafı da kapsadığına ve iki tarafın da zarar görmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁶⁰

Talâk suresi 1 ve 2. ayetlerin yöneticiye seslenerek, kadını iki şahit huzurunda boşamayı emretmesi⁶¹ ve "sünnet talâk"ın kadını temizlik döneminde, cinsel ilişkiye girmeden ve iki şahidin huzurunda boşamayı önermesi⁶² ve Hz. Peygamberin bu kurallara uymayan boşamayı feshetmesi⁶³ kazaî boşama ve akit hukuku açısından önemli bir gelişmedir. Bu uygulama, nikâh akdi gibi talâkın da iki tarafın iradesiyle gerçekleşecek şekilde kazaî/kurumsal bir nitelik kazandığını göstermektedir. Genel kanaatlerin aksine mahkeme kararıyla boşanmayı hem nasların maksadının gerçekleştirilmesi, hem de tarafların zarar görmemesi açısından daha yerinde bulan anlayış tarih boyu hep var olagelmıştır.⁶⁴ Nikâh ile boşanma, bir akdin iki farklı boyutunu oluşturması bakımından da aralarında denklem sorunu olmaması gerekir. Çünkü evlilik

akdi, iki tarafın karşılıklı rızasıyla anlam kazanmaktadır; devamı da aynı akit mantığının devamıyla sağlıklı olabilir ve iki tarafın iradesini geri çekmesiyle sona erer. Ya da taraflardan biri şartları yerine getiremediğinde karşı tarafın güveni yıkılır ve akitteki iradesini geri çekerse akit tek taraflı feshedilmiş olur. Vakıa bunu gerektirdiği halde akdin kurulma aşamasında taraflardan birine talâk adı altında kayıtsız şartsız akdi feshetme yetkisi verip diğer tarafın iradesini dikkate almamak, taraflardan birinin hakkını ihlal anlamının da ötesinde, akdin sıhhatini daha kurulma aşamasında tartışılabilir hale getirebilir.⁶⁵

Fakat ulema, Talâk 2. ayetin öngördüğü iki şahit şartının ayrılık için mi, yoksa erkeğin kadına geri dönmesi durumunda mı gerekeceği konusunda ihtilaf etmiştir. Âlimler ilk dönemlerde hem boşanma hem geri dönme esnasında şahit bulundurmaya ayetin kapsamında değerlendirirken,⁶⁶ sonraki dönemlerde Malikîler talâkta şahit bulundurmanın ayetin kapsamına girmediğini söylemişler, Hanefiler her iki durumda da şahit bulundurmanın gereğine işaret etmiş, fakat mendub olduğunu söylemişlerdir. Şafîî ve Hanbelîlerse iki şahit bulundurmanın geri dönme durumunda vacip, ayrılma durumunda mendub olduğuna hükmetmişlerdir.⁶⁷ Dolayısıyla ayet kadının ayrılması noktasında devreden çıkarıldığı gibi, şahit bulundurma emri de yakın ifadedeki ayrılma izniyle değil, uzak ifadedeki kadına dönme izniyle ilişkilendirilmiştir.

Özellikle Nisa suresi 130. ayetteki açık ifadeye göre kadın, kocanın çok evliliği karşısında evliliğe devam edip etmemekte serbesttir, isterse ayrılabilir. Nisa suresi 128. ayette kadına verilen anlaşma hakkına 130. ayetteki ayrılık seçeneğini dâhil edenler ilk dönemlerde azımsanmayacak kadar çoktur. Fakat 129. ayette ele alınan evliliğe devam etme seçeneğini anlaşmaya dahil edip de 130. ayetteki ayrılık seçeneğini görmezden gelenlerin sayısı daha sonraki dönemlerde artmıştır. Eşlerin ayrılması seçeneğini anlaşmaya dahil edenlerin başında Hanefilerin görüşlerine değer verdiği İbrahim en-Nehaî olmasına rağmen,⁶⁸ sonraki dönemlerde Hanefî tefsirciler ayetin eşlerin ayrılmasından kastının talâk olduğunu söylemekle yetinmişler, fakat ayrıntıya girmemişlerdir.⁶⁹ İmam Malik, ayette kastedilen ayrılığın boşanma olduğunu savunurken, sonraki dönem Malikî fakihleri bunun bedenen uzaklaşma olduğuna hükmetmişlerdir.⁷⁰ Şafîîler ise İmam Malik gibi bu ayete dayanarak kadının da erkek gibi ayrılma hakkının olduğuna hükmetmişlerdir.⁷¹ Tefsircilerin bu tutumu, fikhî ekollerin tutumunu aksettirmesi bakımından önemli olduğu gibi kadına ayrılma hakkı tanıyan hükümlerin talâk kavramıyla ilgili yorumlar üzerinden ötelendiğini göstermesi bakımından da önemlidir.

Bunlardan hareketle ayetlerin ve sünnetteki uygulamanın boşanmayı da evlilik gibi kurumsal bir niteliğe kavuşturmayı hedeflemesi ve adil bir yargı kararıyla boşanmayı gündeme getirmesi, kadının mağduriyetinin önlenmesi ve adaletin sağlanması açısından çok önemli bir gelişme olarak değerlendirilebi-

lir. Sahabe döneminde mahkeme yoluyla boşanmadan söz edilmesine karşın sonraki süreçlerde tefriki talâk saymayan ve boşanmayı adli bir takip olmaksızın erkeğin tek taraflı boşamasına indirgeyen telakkilerin ön plana çıktığı görülmektedir.⁷² Bakara 227. ayetin tefsiri konusunda Mevdudî'nin aktardığı bilgiler bu açıdan önemlidir. Eşine “ilâ” yapan kocanın dört ay içerisinde karısına dönmemesi halinde verilecek karar konusunda ileri sürülen görüşlerden birisi şudur: “Hz. Aişe, Ebu'd-Derda ve birçok Medineli fakih, dört ayın sonunda meselenin mahkemeye götürülmesi gerektiği ve hâkimin ya kocaya tekrar karısına geri dönme veya karısını boşama emri verebileceği görüşündedirler. Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Ömer'in bu görüşü desteklediklerini gösterir nitelikte hükümleri vardır. Bu görüş, İmam Malik ve İmam Şafî tarafından da kabul edilmiştir.”⁷³ İbn Rüşd'ün verdiği bilgiler de Mevdudî'nin verdiği bu bilgileri yaklaşık ifadelerle doğrulamaktadır.⁷⁴ Bilhassa talâka karşın eşlerin ayrılması deyimini güçlendiren Bakara 227, Nisa 130 ve Talâk 2. vb. ayetler, bu görüşe temel teşkil etmiş olmalıdır. Fakat yaşanan tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla ulemanın boşanmayı talâk kelimesine indirgemeye çalışması ve mahkeme yoluyla boşanmanın talâk olup olmadığı tartışmasına girişmesi geleneksel telakkilerdeki kırılmaları ele vermektedir.

Kurumlaşmadan Sapma ve Talâk Kavramında Yaşanan Kırılmalar

Âlimlerin çoğu mahkemenin eşleri ayırmasını talâk sayarken birçoğu da talâk değil, nikâhın feshi olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁵ Her şeyden önce bu tartışma, mahkemenin vereceği kararın erkeğin tek taraflı gerçekleştireceği talâkla mukayese edildiğini ve hatta talâkın kapsamına dâhil edilmeye çalışıldığını göstermesi bakımından ilginçtir. Buharî ve Müslim'de yer alan rivayetlere göre Hz. Aişe; “Allah Rasulü bizî (boşanma konusunda) serbest bıraktı. Biz de Allah ve Rasulünü tercih ettik.” demiştir. Rivayetlerden birinin sonunda Mesruk, Hz. Aişe'nin, söz konusu muhayyerliğin talâk olup olmadığını bilmediğini söylediğine yer vermiştir.⁷⁶ Ücret ödeyerek boşanma (muhaleara) olayına delil getirilen Sabit bin Kays'ın karısının kocasından ayrılması örneğine ve İbni Abbas'tan gelen rivayetlere bakıldığında söz konusu boşanmayı talâk olarak değerlendiren ifadeler yer aldığı gibi Hz. Peygamberin eşlerin ayrılığına hükmetmesi (tefrik) olarak değerlendiren ifadeler de yer almaktadır.⁷⁷ Dolayısıyla rivayetlerdeki dil, sahabe döneminde talâk ile tefrik arasında sonuç bakımından fark olmadığını, bu farkın sünnette yer almayıp sahabe döneminden itibaren başlayan bir tartışmanın ürünü olduğunu göstermektedir. Bu da eşlerin mahkeme huzurunda karşılıklı olarak ayrılmalarının talâk kadar olgusal bir gerçeklik kazandığını gösteren önemli bir ipucudur.

Lağvedildiğine (nesh) inanılan “ilâ” ve “zihar” gibi cahiliye boşamalarının

daha sonraki dönemlerde, talâk sayılabildiğine bakılırsa,⁷⁸ talâkın ne kadar esnek bir düzlemde ele alındığı görülebilir. Bu da talâkın genel bir boşanma mı, yoksa boşanma türlerinden sadece bir tanesi mi olduğu sorusunu akla getirmektedir. Yapılan tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla erkeğin kadını tek taraflı boşamasına talâk denmektedir⁷⁹ ve boşanma olgusu da talâktan ibaret görülebilmektedir.⁸⁰ Bu noktada ciddi bir kavram kargaşasının gündeme geldiği açıktır. Eğer durum gerçekten böyleyse ya boşanma talâktan ibaret görülmemelidir ya da talâk kelimesi tercüme edilirken mutlak bir boşanma olarak değerlendirilmemelidir. Eğer talâk genel bir boşanma ifadesi olarak değerlendirilecekse bu, talâkın erkeğe özgü bir boşama olmadığı anlamına gelir. Çünkü kadına, mahkemeye başvurarak boşanma (muhâlea) hakkının verilmesi onun boşanmada söz sahibi olduğu anlamına gelir ki bu olgu mahkeme kararıyla boşanmayı talâkın kapsamı içerisine dâhil edecektir. Yok, eğer bu, talâk sayılmayacaksa talâktan ayrı bir boşanma biçiminin varlığı kanıtlanmış olmaktadır. Çünkü mahkemenin boşaması, talâk sayılmasa bile eşlerin ayrılması veya daha açık bir ifade ile boşanmaları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mahkemenin verdiği boşanma kararının nikâhın feshi anlamına gelmesi sonucu değiştirmemektedir. Eğer talâk erkeğe özgü boşamanın bir ifadesi ise ve mahkeme kararı talâk sayılmayacaksa bu durumda eşlerin mahkeme kararıyla boşanması, erkeğin tek taraflı yetki kullanarak eşini boşaması anlamındaki talâk çerçevesinde nasıl değerlendirilecek? sorusunu akla getirmektedir.

Mevcut verilerden hareketle ifade edecek olursak, Kur'an ve sünnetin boşanmayı talâka indirmediği, mahkeme kararı olsun veya olmasın eşlerin karşılıklı boşanmasını onayladığı, Hz. Peygamberin de yönetici kimliği ile bunu uyguladığı ve bir bakıma mahkemeyi devreye soktuğu açıkça anlaşılmaktadır. Fakat Kur'an ve sünnetin toplumsal dönüşüm ve ıslah evresinde ortaya koyduğu bu hükümlerin daha sonraki evrelerde toplumda yaşayan geleneksel talâk telakkileriyle uyuşturulmaya çalışıldığı hissedilmektedir. Çünkü varılan sonuçlar, Kur'an'ın gösterdiği hedeflerin yakalanmasından çok, kültürel telakkilerin ön plana çıkarıldığı habercisi gibidir. Örneğin, ayetler o toplumdaki olağan boşanma gerçeğinden söz ettiği için erkeklerin boşaması (talâk) açıkça tasvir edilmekte ve "*kadınları boşadığımız zaman*" veya "*boşadığımız kadınlar*" türü ifadeler kullanılmaktadır. Olguyu tasvir etmekten ibaret olan bu tür ifadeler, yorumsal çabalarla kadınların boşama ve boşanma hakkının olmadığına delil getirilmiştir. Örneğin, Yazır, bu ifadelerden hareketle erkeğin boşamasının şer'î olacağını, aksi takdirde ayrılığın şer'î olmayacağını savunmakta ve buna da bir rivayeti delil getirmektedir: "*Talâk, baldırı tutanıdır.*"⁸¹ Yazır'ın ifadelerinden dilsel kalıpların yorumu yoluyla şer'î bir hüküm ve boşamanın erkeğe has bir yetki olduğunun çıkarıldığı ve olayın talâk kelimesinin dilsel kullanımıyla sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca varılan mutlak sonuç, erkeğe verildiği düşünülen talâk yetkisini kimsenin

sınırlayamayacağı yönündedir. Tasvir amaçlı bu talâk lafızlarını, diğer ayetlerdeki ayrılığa dair açık hükümleri ve sünnetteki uygulamaları göz ardı edecek şekilde “Erkekler kadınları boşasın.” şeklinde değerlendirmek, fikhî açıdan sorunlu bir içtihat olduğu gibi bu içtihadî sonuç üzerinden “Kadınlar erkekleri boşayamaz.” diye bir hüküm çıkarmak daha da müşkil bir görüntü arz etmektedir.

Üstelik bu çıkarımı desteklemek için delil getirilen “*Talâk, baldırı tutandır.*”⁸² rivayeti, kadının boşamasını mı, yoksa üçüncü şahısların koca adına kadını boşamasını mı yasaklamaktadır, net olarak anlaşılamamaktadır. Kaldı ki ele aldığımız ayetler ve hadisler ışığında değerlendirildiğinde ve içerdiği üsluba bakıldığında bu rivayetin hadis mi, yoksa o topluma özgü bir deyim mi olduğu kuşku görünmektedir. Dahası bunun, nasların uygulamasından doğan bir örf mü, yoksa cahiliyeden kalma örfün deyimsel bir ifadesi mi olduğunu ayırmak da zordur. Kaldı ki örften doğan bir hükmü o toplumun uygulaması, sosyal bir realite olarak değerlendirilebilir ve bunda şaşılacak bir durum yoktur. Ancak bu durum, naslara aykırı bir örfün kullanımını ve hatta onu Kur’an ve sünnet dayandırmak için delil ihdas etme gayretini mazur gösteremez. Çünkü bu rivayet esas alındığında ve boşama erkeğin talâkına hasredildiğinde Kur’an’ın açıkça cevaz verdiği muhaleanın cevazından söz etmek bile imkânsız hale gelmektedir. Dolayısıyla Kur’an ve sünnetin açık hükümlerine aykırı bir şekilde varlığını sürdüren dar anlamlı bir talâk anlayışının da tıpkı *ilâ* ve *zihar* gibi, cahiliyeden kalma bir örf olduğunu söylemek mümkündür.⁸³ Daha da vahim olanı, Kur’an öncesi kültürün eseri olan böyle bir talak telakkisinin nassın emriymiş gibi değerlendirilerek ebediyen uygulanacak bir dinî ve hukukî prensibe dönüştürülmesi, Kur’an ve sünnetin açıkça cevaz verdiği tefrikin bile böylesi bir telakkinin içerisinde kaybedilmesini beraberinde getirmektedir.

Oysa ayetler, zihar gibi çirkin uygulamaları kaldırırken talâkı bütünüyle kaldırmayıp realist bir yaklaşımla onu olgusal bir gerçeklik olarak kabul etmiş; dönüştürmeye ve ıslah etmeye çalışmıştır. Ancak bununla yetinmeyip eşlerin karşılıklı anlaşma yoluyla ayrılmalarını da tanzim ederek mevcut boşanma olgusunu sağlıklı bir zemine kavuşturmuş görünmektedir. Kur’an’ın sivil anlamda seyreden talâk olgusunu ahlakî olarak tanzim etmenin yanısıra ihtilaf vukuunda veya tek yanlı ve keyfi boşamaların söz konusu olduğu durumlarda mahkemeyi devreye soktuğu anlaşılmaktadır.⁸⁴ Bugünkü anlamda bütün organlarıyla teşekkül etmese de o gün için oldukça özgün ve orijinal sayılabilecek bir tarzda idarî-kazaî girişimlerin teşvik edilip gelişmesine önayak olduğu açıktır. Ancak bu gelişmenin tıkandığı evrelerde erkeğin mutlak egemenliğinin tipik ifadesi olan talâkın geleneksel anlamına geri döndürülmeye çalışıldığı fark edilmektedir.

Kadının Ayrılma Talebinin Engellenmesi

Tarihsel uygulamalara ve tartışmalara bakıldığında kadının boşanma hakkının, mahkeme kararıyla fidye ödeyerek ayrılma (muhalea) olgusuyla sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁵ Ancak tefsirci ve fıkıhçıların kadınlara verilen bu hakkı bütünüyle tanıdıklarını ve kullandıklarını söylemek de zordur. Talâkın erkeğe özgü bir yetki olduğu kanaatini korumak ve güçlendirmek için kadının mahkemeye başvurma (muhalea) hakkı bile yok edilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Hz. Peygambere nispet edilen şu sözün kötüye kullanılması söz konusudur: “Herhangi bir sıkıntı yokken kocasından talâk (boşanmak) isteyen kadına cennet kokusu haram olur.”⁸⁶ En iyimser yaklaşımla bu rivayet, kadının zorunlu hallerde boşanmak isteyebileceğini göstermektedir. Üstelik hadisler sadece kadının hakkını keyfi olarak kullanmasını çirkin bulmamakta ve bunu erkekler için de söz konusu etmektedir: “Helaller arasında Allah’a en sevimsiz geleni talâktır.”⁸⁷ Fakat rivayetleri tek yanlı ele almak isteyenler bununla yetinme niyetinde olmadıkları için ayetlerin verdiği cevaza rağmen “muhalea” isteğinde bulunan kadınların münafık olduğunu dile getiren rivayetler ihdas etmişlerdir.⁸⁸

Bakara 229. ayetin açık ifadelerine bakılırsa talâk konusunda kadın ve erkeğin iki taraf kabul edildiği, kadına verilmiş olan şeylerin boşanma esnasında geri alınmaması gerektiği, kadının erkeği boşanmaya razı etmek için aldığı mihri gönüllü olarak geri vermesinde sakıncanın olmadığı açıklanmaktadır. Yani “muhalea” ile ilgili ayetler, mihrin iadesini boşanma hakkının şartı değil, kadının gönüllü olarak ödemesinin cevazı yönünden dile getirmektedir.⁸⁹ Ayrıca örnek olayda kadının kocasına verdiği bahçe, boşanma hakkının bedeli değil, evlenirken nikâh bedeli olarak aldığı mihrin iadesidir. Parası iade edilen koca, müşrik olduğu için kadınlara verilen mihri geri almanın helal olmadığını dile getiren 2/Bakara 229 ve 4/Nisa 20. ayetler o kişiyi bağlamaktadır. Dolayısıyla buradaki mihr iadesinin cevaz bağlamından çıkarılarak kadının mahkeme yoluyla boşanabilmesinin şartı sayılması ve hakkın bununla sınırlandırılması tipik bir aşırı yorum örneğidir.⁹⁰ Çünkü Hz. Ömer’in devlet başkanı veya bir hâkim kararı olmaksızın yapılan muhalea anlaşmasına cevaz verdiği bilinmektedir. Ayrıca Hz. Osman’ın, kadının saç bağından başka bir malı olmasa da böyle bir anlaşmayı ve ayrılmayı gerçekleştirebileceğine hükmetmesine bakılırsa⁹¹ o dönemde boşanmak isteyen kadının hiç malı olmadığı durumda bile ve mahkeme kararı olmadan ayrılabilirdiğini göstermektedir.

Hanefiliğin bunu zorlaştırması neticesinde Osmanlı döneminde bazı Hanefî kadınların Şafiî fetvalarını uygulamaya yöneldiklerine şahit olunsa da, çoğunlukla mahkemelerin kısıtlamaları sürdürdüğü için mağdur kadınların nadiren de olsa padişaha başvurduğu ve davanın divanda görüşülerek kazaskerlerin kararlarıyla çözülebildiği bilinmektedir.⁹² Kaldı ki kadının, ulemayı bile kuşa-

tan çevre ve kamuoyu baskısını aşırp mahkemeye başvurmasının ne kadar zor olacağını tahmin etmek güç değildir. Mustafa Sabri Efendi'nin değerlendirmelerinde bunun izlerini görmek mümkündür. Söz konusu değerlendirmeye göre erkekler yaratılışları gereği kadınlardan üstündür. Çok evlilik gibi talâk konusunda da tek yetkili olmaları gerekir. Aksi halde üstünlükleri sona erer.⁹³ Yani onların bu yetkisine ne mahkeme ne sultan karışmaya kalkışmamalıdır.

Bu tür kırımların halk katmanlarındaki yansımaları daha da belirgindir ve kadına değer veren örfler toplumun önemli bir kesimi tarafından anlaşılabilir hale gelmiştir. Nitekim geleneksel Arap kültürü içerisinde yetişen Kadı İbn Batuta'nın Kuzey Türk illerini dolaşırken onların kadınlara verdiği değeri ve hatta erkeklerin kadınları kendilerinden daha üstün tuttıklarını görünce şaşırması ve bir anlam verememesi bu açıdan önemli bir örnektir.⁹⁴ Buradan bir genelleme çıkarmak ve istisnaları görmezden gelmek elbette tasvip edilemez. Kimi Türk topluluklarında da benzeri ön kabuller halen yaşayabilmektedir. İbn Batuta'nın gözlemi, en azından o dönem kültürlerindeki baskın karakteri yansıması ve toplumsal örf ve geleneklerin yorum üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla bugün halen kadına şiddetin kaynağı olarak gösterilen töre olgusu, bu tarihsel süreçlerin ürünü olarak değerlendirilebilir. Veya naslara bakışın ve fikhî telakkilerin halk katmanlarındaki nispi yansıması olarak değerlendirilebilir.

Üç Talâk Telakkisinin Gelişim Seyri

Ayetlerin öngördüğü üç talâk sürecinin yorumlanış biçimi de birtakım kırımlardan azade değildir. Bakara 229. ayet ve Talâk suresinin ilk ayetlerindeki öneriler, benzeri değerlendirmelere konu olmuştur. Örneğin, ayetlerin açık önerileri doğrultusunda uygulanan sünnetteki boşama şekli, kadının âdet dönemindeki psikolojik durumunu göz önünde bulundurması, kadına saygısızlık anlamına gelecek bir istismara meydan vermemesi ve de iki şahitle sonucu kesinleştirmeye çalışması bakımından anlamlı ve hassas bir uygulamadır.⁹⁵ Rivayetlere göre Sünnet talâk, kadını temizlik halinde ve ilişkiye girmeksizin iki şahit huzurunda boşamaktan ibarettir.⁹⁶

Fakat bu açık öneriler, farklı zamanlarda üç ayrı boşama değil de üç aşamalı tek bir boşama şeklinde ele alınmış, "hasen" veya "mendub boşama" diye farklı bir kategori oluşturularak üç ay süren bir talâk törenine dönüştürülmüştür. Erkeğin, üç talâkın her birini bir temizlik müddeti içerisinde dillendirerek geri dönüş imkânı olmamak üzere kadını üç ay süren bir boşamayla salıvermesi şeklinde sistemleştirilmiştir.⁹⁷ Bu görüşte olanlar, düşüncelerini genel olarak İbn Ömer hadisine dayandırmışlardır: İbn Ömer karısını hayız halindeyken boşamış, Hz. Ömer olayı Hz. Peygambere anlattığında, Pey-

gamber Efendimiz, ona; “*Oğluna emret, eşine geri dönsün ve onu temizleninceye kadar bekleysin. Sonra tekrar bayız görüp temizlenir, sonra ister onu yanında tutar, isterse boşar*” demiştir.⁹⁸ Hadiste üç talâkın zikredilmediği açıktır; sadece iki âdet sürecinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bir boşamanın üç aşamasını mı, yoksa üç farklı zamandaki üç ayrı boşamanın adabını mı anlattığı açık değildir.

Oysa şu hadis, hasen veya mendub sayılan talâkın dayandırıldığı hadisteki kapalılığı gidermekte ve üç ayrı boşamanın tasviri olduğunu göstermektedir. Rivayete göre Rukane eşini boşar ve bunu Hz. Peygambere haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber eşini ona geri döndürür. Daha sonra Rukane ikinci boşamasını Hz. Ömer döneminde, üçüncü boşamasını da Hz. Osman döneminde gerçekleştirerek bayın talâkla evliliği sonlandırır.⁹⁹ Dolayısıyla hasen veya mendub diye ihdas edilen bu talâk türü, sünnet talâkla mukayese edildiğinde o günün şartlarında bile bidî bir talâk olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁰ Kadının iradesini yok sayan böyle bir boşama biçimini, hak ve hukuk telakkilerinin geliştiği günümüz dünyasına taşımak kolay anlaşılabilir bir durum olmadığı gibi İslâmî nasların saygınlığına da gölge düşürebilir.

Bu yaklaşım, talâkı bir boşanma girişimi olarak görmeyip de bir boşanmanın aşamalarını dile getiren tılsımlı bir lafız olarak algılamının ürünü gibi görünmektedir. Çünkü bu anlayış, talâkı olgusal bir boşanma girişimi olarak gören ve talâk lafzı kaç defa söylenirse söylensin bir boşama kabul eden Hz. Peygamberin uygulamasını görmezden gelmiş ve bir defada söylenen üç talâk lafzını üç ayrı boşama saymıştır.¹⁰¹ Ne derece doğrudur bilinmez, fakat Hz. Ömer uygulamasına dayandırılan bir defada üç talâkla boşamanın ebedileştirilmesiyle hasen veya mendub talâk diye bilinen bu boşanma türleri de anlamını yitirmiş ve ayetlerin hükmünden geriye sadece âdet hali içerisinde boşama anlamındaki fasit boşamayla ilgili olanı kalmıştır.¹⁰² Üç talâkı bir çırpıda söyleyerek boşamayı İmamiyye'nin kabul etmemesi ve Sünnîlerin ebedileştirmesi siyasî spekülasyonları çağrıştırmaktadır.¹⁰³ Dolayısıyla cahilî kültürün tek yanlı ve sorumsuzca boşama geleneği neredeyse geri dönmüştür. Oysa talâkı üçle sınırlayan ayetler, cahiliye döneminde erkeklerin kadınları keyfî olarak sınırsız sayıda boşayıp geri almasını sınırlamak üzere gelmiştir.¹⁰⁴

Bu lafızcı tutum, evlenirken kadına talâk hakkı verme geleneğinin de kökenini oluşturmaktadır. Üç ayrı boşama girişiminin tılsımlı bir cümlenin üç defa tekrarlanmasına dönüşmesi sonucu, kadının önceden talepte bulunması ve erkeğin de izin vermesi şartıyla bu cümleyi kadının da kullanabileceğine hükmedilmiştir.¹⁰⁵ Ancak bu durum, sorunun çözümsüz hale getirilmesi neticesinde tarafların evlenirken boşanmayı konuşması gibi gariplikleri ortaya çıkarmıştır.

Zıharın İslamî Nitelik Kazanma Süreci

Yorumsal yabancılaşma, “zıhar” kefaretiyle ilgili tartışmalarda da fark edilmektedir. Âlimler, Mücadele 3. ayetin lafızlarını, 2. ayetin açık lafızlarıyla örtüşmeyen yorumlara tabi tutmuşlardır. Aslında 2. ayet, cahiliye yeminini çirkin ve anlamsız bulmakla ve kadının kocasına anne olmadığını dile getirmekle kadının kocaya geri dönmeyişinin haram olmadığına açıkça hükmetmiş olmaktadır.¹⁰⁶ Bundan dolayı 3. ayet kocanın evliliği sürdürmesine müsaade etmiş ve yaptığı çirkin yeminden dönme cezası olarak da kefaret cezasını öngörmüştür. Çünkü “ilâ” gibi “zıhar”ın da cahiliyeden kalma çirkin bir gelenek olduğu ayetlerde ve rivayetlerde açıkça dile getirilmiştir.¹⁰⁷ Hatta ayetlerin böyle bir yemin etmeyi haram kıldığını söylemek bile mümkündür. Çünkü Allah çirkin şeyleri haram kıldığı gibi,¹⁰⁸ en masum yeminlerin bile fesat aracı haline getirilmesini kınamıştır.¹⁰⁹ Üstelik kadınlarına yaklaşmama ya yemin edenlerle (ilâ) ilgili ayetten önce, Allah adına yapılan masum ve meşru yeminlerin bile iyiliğe engel yapılmamasının altını çizmiş¹¹⁰ ve Tahrim 1. ayette de bu ayete atıf yapmıştır.

Ayrıca bu ayetler “ilâ”dan bahseden ayetlerle birlikte ele alınarak “ilâ”daki iddetle bu ayetlerdeki keffaretler, her iki olay için de uygulanabilir. Çünkü yeminin şekli farklı olsa da her ikisi de kadına yaklaşmamak için yapılan bir yemindir. İbrahim en-Nehâî, Şabî, İbn Şihab ez-Zührî, İbn Sîrin ve Şu’be eşinden uzaklaşmak üzere yapılan her türlü yemini “ilâ” kapsamında değerlendirmişlerdir.¹¹¹ Üstelik “ilâ” yemini yapanlarla ilgili olarak kasten yapılan yeminlerin sorumluluk doğurduğu da vurgulanmaktadır.¹¹² Dolayısıyla böyle bir bağlantı kurulması halinde erkeğin eşine dönmesine engel kabul edilmeyen ve lağvedilen yemin sadece zıhar olmayacak ve “ilâ”yı da bu kapsama dahil edecektir. Ayrıca keffaret cezası da zıharla sınırlı kalmayacaktır.

Fakat bütün bunlara rağmen “ilâ”nın kitapla ve sünnetle sabit olduğunu dile getiren fikhî yargılar çağdaş metinlerde halen varlığını sürdürebilmektedir.¹¹³ Eğer delil getirilen ayet ilâ’yı onaylıyorsa devamında Allah’ın bağışlamasından söz eden ifade neyin bağışlanmasından bahsetmektedir? Yapılan yorumlarda kocanın yemin ederek eşini kendine haram etmesiyle kavramsal anlamda dinin haram kılmasının birbirine karıştırıldığını görmek mümkündür. Örneğin, Tahrim suresi 1. ayet konusunda böyle bir yaklaşım sergilendiği açıkça görülmektedir. Hz. Peygambere; “*Allah’ın sana helal kıldıklarını eşlerinin boşnutluğunu kazanmak için neden kendine haram ediyorsun?*” sorusu, eşlerini memnun etmek için helal gıda maddelerini yememe kararı bağlamından çıkarılmış ve eşlerini kendisine haram kılmaya dönüştürülmüştür. Ayrıca burada kişinin bir şeyi yapmama kararı anlamındaki haramlık, kavramsal anlamda haram kılma olarak değerlendirilebilmiş ve “ilâ” konusuna dâhil edilerek ele alınmıştır.¹¹⁴

Oysa İbn Abbas'tan gelen bir rivayet, bunun kavramsal anlamda dinin vaz'ettiği bir haram olmadığına işaret etmektedir: *“Erkek karısını kendisine haram ettiğinde bu, kefarete ödemesi gereken bir yemindir.”*¹¹⁵ Kaldı ki bu tür kişisel bir tahrimin yemin olup olmadığı da spekülatiftir.¹¹⁶ Sonraki süreçlerde bu açık ifadeler dönüştürülerek zıharın kadını kocaya dinen haram ettiği sanılmış ve keffarete ise yeminden dönmenin değil de haram olan kadına geri dönmenin karşılığı sayılmıştır. Dolayısıyla kefaretin, haram olan kadına dönme eylemini helal kıldığı zehabına varılmış ve çirkin yeminden dönmek cezasız bırakılmıştır.¹¹⁷ Hz. Peygamberin Havle'ye, kocasına dönmesinin haram olduğunu söylediğine dair aşırı ilaveler bu yanılığın etkili olmuştur.¹¹⁸

Çünkü konuyla ilgili rivayetler aynı olayda birleşse de ayrıntıda ciddi farklılıklar arz etmektedir. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber, Havle'ye, sadece bu konuda kendisine bir hüküm gelmediğini söylemiş ve vahiy o esnada gelmiştir. Bazı rivayetlere göre ise Hz. Peygamber Havle'ye, kocasının kendisine dönmesinin haram olduğunu söylemiş, Havle ise defalarca gelip hak talep etmiş, daha sonra da bu ayetler inmiştir.¹¹⁹ İkinci grup rivayetlerde yer alan haram sayma iddiaları, Ahzab 4. ayetin inişine tanık olan Hz. Peygamberin birikimiyle bağdaşmamaktadır. Bu ayete rağmen Hz. Peygamberin zıharı kesin bir boşama olarak nitelemesi ve mağdur kadının kocasına dönmesini haram sayması mümkün değildir.¹²⁰

Bu tür yorumlarla İslam'ın öngördüğü bir yemin şekline bürünen cahiliye ürünü “ilâ” ve “zıhar”,¹²¹ fıkıhta farklı zeminlerde ele alınmış olsa da içerik itibarıyla birleşerek ebediyen kullanılabilir ve haramı helal yapacak bir meşruyet aracına dönüştürülmüştür. Erkeğin sinirlendiği herhangi bir konuda “şart olsun” veya “sen benim annemsin” türü ifadeler kullanarak eşini boşaması meşru hale gelmiş,¹²² ulema bu yapay soruna çözüm üretmek için kılı kırk yaran sözde şer'î hileler aramıştır. Oysa karısına kız kardeşim diyen insanları duyduğunda Hz. Peygamber, bunu çirkin bulduğunu söyleyerek onları nehyetmiş, fakat bu tür tutumları boşama olarak değerlendirmemiştir.¹²³

Cahiliye algılarını tasvir eden bu tür ifadelerden şer'î hüküm çıkarma girişimlerini başka ayetlerin tefsirinde de görmek mümkündür.¹²⁴ Genelde tefsirciler, müşriklerin kız çocuğuna bakışını tasvir eden ayetin son cümlesini Allah'ın yargısıymış gibi değerlendirmişler ve ipek giymenin, altın takmanın kadın için mubahlığına ve erkek için haramlığına delil getirmişlerdir.¹²⁵ Hatta kadının doğuştan aklının kıt ve ahmaklığına delil getirenler bile olmuştur.¹²⁶ Oysa Mekki olan ayette müşriklerin kız çocuklarına bakışındaki ayrımcı tutum tasvir edilmektedir. Eğer buradan fikhî bir hüküm çıkarılacaksa öncelikle ayrımcılığı meşru görmenin çirkin bir tutum olduğu hükmü çıkarılmalıydı. Dolayısıyla evliliğin sona erdirilmesi konusunda kadının iradesini yok

sayan bu tür yeminler, ayetlerin açık hükümlerinden hareketle boşama sayılmayarak yemin eden kocaya ayetlerin öngördüğü ahlâkî kefarete cezaları pekâlâ uygulanabilir ve hatta gerektiğinde de ağırlaştırılabilir.

Verilen Hakların Kaybedilmesi ve Nasların Kamusal Alandan Dışlanması

Kur'an, kadının din ve siyaset alanında bile irade ve söz sahibi olmasının önündeki engelleri kaldırmaya dönük hükümler getirmiştir. Mümtehine 12. ayet, kadınların dinî ve siyasî konularda biat etme isteğini onların tercihine bırakırken biatlarının alınmasını Hz. Peygambere emretmektedir.¹²⁷ Bu durum, toplumsal kararlara katılımın özgür iradeye dayanması gerektiğini ortaya koyarken maruf ölçüler dâhilinde Hz. Peygambere ve diğer insanlara biat ve itaatin de şartlarını belirlemektedir.¹²⁸ Ayetler kadının sosyal hayata katılımında bu kadar toleranslı davranırken âlimlerin çoğu, kadının doğrudan kendisini ilgilendiren hayatî kararlara katılıp katılmaması konusunda bile nasların tanıdığı hakları çok görmüştür.

Talâk konusuyla doğrudan ilgili olan Bakara 232 ve 240. ayetleri, bazı hadislerden de yararlanarak¹²⁹ kadının nikâhta söz sahibi olduğuna ve hatta kendi kendine evlenebileceğine delil getiren Hanefîlerin aynı ayetleri boşanma konusunda delil olarak kullanmamalarını anlamak zordur. Nisa 130. ayet gereği kadının boşanma hakkını teslim eden Şafîîlerin, bazı rivayetleri delil getirerek¹³⁰ böyle bir nikâhı geçersiz saymalarını anlamak da bir o kadar zordur.¹³¹ Hatta bazı Şafîîlerin nikâhı emreden Nisa 3 ve 25. ayetleri delil getirerek nikâhın farz ve hatta mendub bile olmadığına hükmettikleri ve cariyelerden faydalanmayla aynı düzleme indirgedikleri de bir başka çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³²

Bir kadının ailesinden habersiz evlenmesi, kararların sıhhati ve ailenin saygınlığı açısından sıkıntılı görülebilirse de ideal aile açısından bir erkeğin aynı şekilde evlenmesi de hoş karşılanmayabilir.¹³³ Ancak bu, erkek olsun kadın olsun evlilik ve boşanma gibi kendi hayatı üzerine yapacağı bir sözleşmede irade ve söz sahibi olmasından farklı bir durumdur. Bu hakkın kısıtlanması akit hürriyeti açısından ciddi bir sıkıntı olduğu gibi evlenirken bu hakkın tanınıp boşanırken tanınmaması daha da ciddi bir sıkıntıdır. Çünkü bazı tarihsel süreçlerde kadınların fitne gerekçesiyle sokağa çıkmasının bile yasaklanabildiği göz önüne alınırsa gönüllü bir müessese olarak kurulan evliliğin, şiddetli geçimsizlik ve kavgaların mağduru olan kadınlar açısından mecburiyet gereği sürdürülecek bir yapıya dönüştüğü fark edilebilir.¹³⁴

Öte yandan bazı hadislerde boşanmanın bizatihi kerih/çirkin bir mubah olarak nitelenmesinden hareketle¹³⁵ kadının boşanma hakkının kısıtlanması aile müessesesinin korunması açısından faydalı görülebilir. Ancak boşama konusunda erkeğe tanınan mutlak yetkinin Kur'an ve sünnet tarafından sınırlandırılmasına rağmen korunmaya çalışılması aileyi koruma reflekslerinin devre dışı kaldığını göstermektedir. Aileyi koruma adına bu yetkinin kısıtlanması yönünde 1917 tarihli Aile Kararnamesine kadar bir adım atılamamış olması,¹³⁶ örfün oluşturduğu tek yanlı kamuoyu baskısını akla getirmektedir. Zaten bu tür tarihsel yorumlar, tarihî gelişmelere ayak uyduramamış olmalı ki 1917 tarihli "Hukuk-u Aile Kararnamesi" kadının boşanmak için mahkemeye dava açabileceğine hükmetmiştir.¹³⁷

Meşrutiyet aydını ve özellikle *İctimaiyyat* ekolünün mensupları, birtakım yenilikler yapmanın gereğini hissetmiş ve nasların yeniden yorumlanarak çok evliliğin yasaklanabileceğini savunmuşlardır.¹³⁸ Fakat bu düşünce, ulema ve İslamcı aydınlardan ciddi tepkiler almıştır. Tartışmaların şekilciliğe mahkûm edildiğine dikkat çeken Mahmut Esad Seydişehrî, asıl sorunun kadınların eğitim ve öğretimi konusundaki eksiklikten kaynaklandığına vurgu yaparak erkekleri eğitimsiz ve tutsak olan bir toplumun kadınlarına özgürlük istememinin bir bakıma lüks olduğunu dile getirmiştir. Bir hakkın yürürlük derecesinin bilinmekle mütenasip olduğunu, bilinmeyen bir hakkın mevcut olmadığını, sadece kadınlara değil, erkeklere de hürriyet vermek isteyenlerin, onlara hak ve vazifelerini anlatmaları gerektiğini hatırlatmıştır.¹³⁹ Ancak ulemanın tutucu tavrı nedeniyle çabalar bir sonuç vermemiş, fıkıhla birlikte nasların öngördüğü adil hükümler uygulama sahasından uzaklaştırılmıştır.

Cumhuriyet döneminde, Medeni Kanunun kabulüyle birlikte kadın ve erkeğin evlenme ve boşanma hakkı kanunî bir nitelik kazanarak eşitlenmiştir. Ancak geleneksel telakkilere duyulan tepki ve ideolojik bir yaklaşımla nikâh ve aile gibi kurumlar bütün manevi ortam ve telkinlerden arındırılarak sade ve resmî bir şekil şartına bağlanmış, bunun sonucu yeni nesillerin gözündeki saygın yerini önemli ölçüde kaybetmiştir. Aslında bu durum, hukukî niteliğini kaybeden bir yaklaşımın yerini, dinî niteliğini kaybeden bir yaklaşıma bırakmasından başka bir şey değildir. Yöntem ve yorumun akliliğini kaybettiği durumlarda varılan sonuçlar da inandırıcılığını yitirmektedir. Dolayısıyla naslardan çıkarılan yanlış sonuçlar, nasların dayandığı ahlakî ve itikadî zemini de tartışılır hale getirebilmekte ve sağlıklı cevaplar üretilmesine de engel olmaktadır. Modern dönemde İslam dünyasının başına gelen en önemli sorunlardan birisi belki de budur.

Sonuç

Boşanmayla ilgili naslar genel olarak değerlendirildiğinde oldukça özgün hükümler getirdiği görülebilmektedir. Ancak nasların içeriği ve o naslar üzerinde cereyan eden tartışmalar mukayese edildiğinde arada ciddi farklılaşmaların yaşandığı ve bunun sonucunda kadınları mağdur eden bir telakkinin ortaya çıktığı fark edilmektedir. Örneğin, uyuşmazlıkların son raddeye geldiği ve hatta erkeğin eve nafaka getirmediği, uzun süre ortadan kaybolduğu durumlarda bile kadına boşanma hakkı tanımayan fikhî değerlendirmeler, Kur'an'ın ve sahih sünnetin açık hükümlerinin değil, ancak söz konusu yaklaşımların ürünü olabilir.¹⁴⁰

Naslar üzerine yapılan yorumlar nasların gerisine düştüğü gibi, nasları da yerli geleneklerin gerisine düşürmüştür. Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların bu konudaki duyarlılığı kaybolmuş, zihniyet değişmiş, Müslüman toplumlarda kimi zaman Kur'an öncesi kadın telakkileri, İslamî görünüme bürünerek varlığını sürdürebilmiştir. Kadim din ve kültürlerin Müslüman toplumlara tesiri, yerleşik kültür ve geleneklerin dine baskın çıkması, dinî metinlerin yanlış anlaşılması ve yanlış yorumlanması yanında Müslümanların ahlakî zaafı da bu tür düşüncelerin kökleşmesine zemin teşkil etmiştir.¹⁴¹

Bardakoğlu'nun iç içe üç halkadan oluşan tasnifi doğrultusunda bir değerlendirme yapılacak olursa, birinci halkada yer alan ve sistemin özünü oluşturan nasların nesnel bir okumaya tabi tutulduğunu söylemek bile zordur. Kur'an'ın ıslahçı, dönüştürücü ve zihniyet oluşturu ruhunun gözden kaçırılması sonucu nasların algılanması ve yorumlanmasından oluşan ikinci halkadaki içtihatların tutarlı bir bütünlük oluşturduğunu ve hatta naslarla uyum içerisinde seyrettiğini söylemek de zordur. Bütün bu sorunlar nedeniyle Allah'ın insana bıraktığı bilinçli boşluğu dolduran ve üçüncü halkayı teşkil eden beşerî hükümlerin yerli yerinde kullanıldığını söylemekse daha da zor ve hatta imkânsız görünmektedir.¹⁴²

Yorumsal süreçler gözleendiğinde hangi alan mevrîd-i nas, hangi alan değildir, birbirine karışmıştır. Bu şekilde üretilen yargıların, yerli ve yabancı geleneklere ait argümanlarla desteklenerek nas konumuna yükseltildiği veya nasların fikhî fetva konumuna indirildiği, hatta kırılmalara açık süreçlerin malzemelerine dönüştürüldüğü ve nasların gösterdiği hedeflerin kaybedilip adeta sürecin tersine çevrildiği bir açmazla karşı karşıya kalabiliyoruz. Üstelik söz konusu yapay naslar halen halkın elindeki dua ve vaaz kitapları içerisinde yaşamaya ve sözde dinî değer üretmeye devam etmektedir.¹⁴³ Daha da vahimi, nasların açık hükümlerinin önüne geçirilen beşerî yargıların naslara dönmek isteyen girişimleri engelleyici bir rol üstlenmiş olmasıdır.

Kur'an'ın belirlemeleri haricinde kalan hususların yetkili mercilerin takdir ve uygulamasına bırakıldığı, Müslüman toplumların tarihsel tecrübe ve geleneğinin bundan daha farklı yorumlara imkân verecek bir zenginlik taşıdığı açıktır.¹⁴⁴ Konuyla ilgili İslamî nasların içerdiği hükümler, ucu açık hükümlerdir¹⁴⁵ ve dolayısıyla insanların iradesine geniş bir alan açmıştır. Fakat bu alanı, sistemsiz bir şekilde bireylerin veya hâkimlerin tercihine bırakmak veya bütünüyle yasaklamak yerine, hukukun ve hukuk vâzî'lerinin sistematik yapılandırmasına tevdi etmek, daha tutarlı görünmektedir. Hukuk vâzî'leri da gelenek ve ideolojileri kutsamak yerine İslam'ın ideal ve realiter prensipleri ile bireysel ve toplumsal maslahatları ve mefsedetleri gözetmek durumundadırlar.

Hukukçu, toplumun ahlak, örf ve benzeri değer hükümlerini alır ve ondan hukuk metinleri inşa eder. Bunu yaparken felsefe, sosyoloji, psikoloji ve hatta bütün sosyal bilimlerin verilerinden istifade eder.¹⁴⁶ Ancak örf ve adetlerin menfi normlar yaratması da söz konusu olabilir¹⁴⁷ ki, İslam âlimlerinin örfü sahih ve fasit şeklinde ikiye ayırması bu bakımdan anlamlıdır. Nasların ruhu ve gösterdiği hedefler kaybedildiğinde onların uygulanmasından doğması beklenen sahih örf ve teamüllerle, nasları hedefinden saptıracak fasit telakkiler birbirine karışabilir. Dolayısıyla değerlendirmelerin ilahî ve beşerî ölçüler arasındaki dengeyi koruyan bir sistem dâhilinde yapılması gerektiği açıktır. Çünkü Müslüman toplumlar için ilahî naslar, hukuk sosyologlarının hukuk kaynağı olarak gördüğü örf ve teamüllerden daha derin bir anlam ifade etmektedir.

Aslında nasların teamülünden doğacak örf, nasların oluşturmayı hedeflediği zihniyet dönüşümü ve onun şartlara ve ihtiyaçlara paralel olarak üreteceği çözümler son derece önemlidir. Dolayısıyla nas-yorum-örf dengesini öne çıkarmak zorunludur ve bundan istifadenin yadırganacak bir tarafı yoktur. Hatta komşu ve yabancı kültürlerden istifade etmek de önemli bir imkân olarak değerlendirilebilir. Ancak örfün bir toplumun inanç, değer ve telakkilerinin ürünü olduğunu, tarihte ve günümüzde birtakım yabancılaşmalara maruz kalabileceğini ve tarihî yanlışları koruyarak olumlu gelişmelere engel olabileceği ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir. Bu durum örf ve teamüllerin ideal naslar gibi değerlendirilmemesini ve hatta her iki değer de hukuka olduğu gibi taşınmamasını gerektirir. Çünkü değerlerin özü ve ruhuyla halk düzeyindeki algılanış biçimleri aynı olmayabilir ve hukukçu bu verileri hukuk sistematığı ve kanun metinleri içerisinde taşıırken hukukçu vizyon ve nosyonunu yansıtmak zorundadır. Aksi takdirde halk hikâyeleriyle hukuk metinleri arasında fark kalmayacağı gibi hayatın gerisine düşmüş örfî değerlerin nas gibi dokunulmazlık kazanmasına da yol açabilir.

Bu karmaşa, hem fikhın hem de çağdaş hukuk sosyolojisinin kaynağı kabul edilen örfün güvenilirliğini de kuşkulu hale getiren bir olgudur. Gerçi örf,

nasların uygulanmasında yol gösterici olmanın yanısıra yozlaşma karşısında muhafız görevi üstlenen bir role de sahiptir. Ancak bugün yeni yabancılaşmalar karşısında koruyucu görevi üstleniyor görünse de geleneksel yabancılaşmalar konusunda sabıkalı olduğu için onun neyi koruduğu tartışılabilir hale gelmiştir. Bu tür örf ve teamüllerin nasların gerçek mesajlarını yakalamanın ve geleneği yenilemenin önünde ciddi bir engel oluşturduğu açıkça görülmektedir.

Örfün hukukî değeri, beşerî üretimlerden istifadeyi kaçınılmaz kılmaktadır ve bugün boşanma konusunda eşlerin haklarını koruma ve adaleti sağlama yönünde yeni teamüller ve telakkiler oluşmuştur. Hatta kimi yeni telakkiler, bütünüyle olmasa bile ayrımcı tarihsel telakkilere göre daha adil ve nasların ruhuna daha uygun görünmektedir.¹⁴⁸ Ancak bu yeni telakkilerin güvenilirliğini test edebileceğimiz ölçüler maalesef belirsiz ve karmaşık bir haldedir. Çünkü örfi kodlarımız kendisiyle birlikte nas algımızı da belirsiz ve karmaşık hale getirmiştir. Fitne algısı yeni kuşular üretirken geleneksel nas ve delil algılarımız halen karmaşık durumunu sürdürmektedir.¹⁴⁹ Bu durum, hukuk sosyolojisi alanında yapılması gereken çalışmaları engelleyen en önemli problematik olarak değerlendirilebilir.

İçinde yaşadığımız toplumda birbirini yalanlayan iki ayrı nikâh türünün varlığı ve boşanma konusunda pozitif hukuk sistemiyle dindar telakkiler arasında yaşanan uyumsuzluk, tek yanlı ve yüzeysel yaklaşımların çözebileceği sorunlar olarak görünmemektedir. Dolayısıyla nasları da, örfü de, çağın ruhunu da yeni baştan bütüncül bir okumaya girişmemiz kaçınılmaz görünmektedir. Bunu yaparken nassın ve aklın söylediklerini takip etmekten, nasları ve hayatı bütün olarak gözlemlemekten ve mukayeseli okumalar yapmaktan başka bir yolumuzun olmadığı açıktır. Nas ve olayların anlamsal izini süreç analiziyle takip ederek zihniyet dünyamızda ve kavram setimizde meydana gelen kırılmaları gözden geçirmemiz zorunlu görünmektedir.

Çünkü sadece Türkiye değil, diğer İslam ülkeleri de ağır ağır batı standardında bir evlenme-boşanma sistemine doğru kaymaktadır ve bu durum yeni gelişmelere paralel olarak yeni yabancılaşmaların da habercisi gibidir. Bu, nasların ruhunu yakalayıp hayata taşımak ve hayatı o ruh doğrultusunda yönlendirmek yerine, İslam fihhının geleneksel yapısını aynen korumakta ısrar etmenin ve artık Müslümanların zihniyetlerinin de dönüştüğünü görmemenin bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Sırf geleneksel nikah-talak telakkilerini yaşatmak ve işletmek adına bu global zihniyet dönüşümüne set çekip suyu mecrasının dışına taşımak ne kadar mümkündür, ciddi anlamda düşünülmesi gerekir? Gelişmeleri görmezden gelerek kontrolü bütünüyle kaybetmek yerine, süreci doğru okuyup inisiyatif almak ve sağlıklı bir şekilde yönetmek daha isabetli bir yöntem olamaz mı?

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim, "Talâk", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 39.
- Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara, 2010, Fecr Yayınevi.
- Atar, Fahrettin, "Muhalea", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 30.
- Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1985.
- Bardakoğlu, Ali, "Kur'an ve Hukuk", *Kur'an Ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul, 1998.
- Beşer, Faruk, "İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi", *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara, 2011.
- Buharî, ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail (H. 194-256) *Sabihu'l-Bubar'i*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- Cassas, ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Razî (Ö. H. 370), *Abkamu'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Davutoğlu, Ahmet, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul 1998.
- Döndüren, Hamdi, "İlâ", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 22.
- Duman, Zeki, *Beyanü'l-Hak*, Ankara, Fecr Yayınevi, 2006.
- Ebu Davud, Süleyman bin Eşas es-Sicistani (H. 202-275), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2000.
- Gökalp, Ziya, "Fıkıh ve İctimaiyat", *İslam Mecmuası*, I/40; "İctimai Usul-ü Fıkıh", I/3; "İctimai Usul-ü Fıkıh", I/3;
- Görmez, Mehmet, *Türkiye V. Dini yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2012.
- Gürkan, Ülker, *Sosyolojik Hukuk İlmi*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1961.
- İbn Atıye, Gazi ebu Muhammed Abdulhak bin Galip el-Endülüsî (Ö. H. 542-6), *el-Mubarrerü'l-Veiciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Batuta, Muhammed bin Abdillâh et-Tancî (1304-1369), *Tuhfetu'n-Nüzzar fi Garâibi'l-Emsar ve'l-Acaibi'l-Esfar (Büyük Dünya Seyahatnamesi)*, Terc. Muhammed Şerif Paşa, Sadleştirme Mümin Çevik, İstanbul, Yeni Şafak Kültür Armağanı, tarihsiz.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, c. 20/1, 2, İstanbul, Çağrı yay. 1992.
- İbn Mace, ebi Abdillâh Muhammed (H. 209-273), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- İbn Rüşd, ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed (H. 595), *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, Dâr'u-Kahraman, 1985.
- Kazanlı Halim Sabit, "İctimai Usul-ü Fıkıh Münasebetiyle" *İslam Mecmuası*, I/145, II/418.
- Kur'an'ı-Kerim, Mealler şahsıma aittir. Herhangi bir meal kullanılmamıştır.
- Kurtubî, ebu Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Ensarî (Ö. H. 671), *el-Cami' li-Abkami'l-Kur'an*, Beyrut, Dar'u-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002.
- Mahmud Esad, "Tesettür'ü-nisvan meselesi hakkında son söz", *Sebülü'r-Reşad*, II/sayı 279, s. 289.
- Malik bin Enes, *el-Muvatta' el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, c. 20/1, 2, İstanbul, Çağrı yay. 1992.
- Mansurizade Said, "Şeriat ve Kanun" *Daru'l-Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası VIII*, s. 604; "Cevazın Ahkam-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 10, s. 295; "Teaddüd-ü Zevcat İslamiyet'te Men' Olunabilir", *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 8, s. 233.
- Razî, Fahrettin Muhammed bin Ömer (H. 543/1149-606/1220), *Mejatihu'l-Gayb*, Heyet çevirisi, İstanbul, Huzur Yay. 2002.
- Taberî, ibn Cerir (Ö. H. 310), *Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995.

- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed el-Basrî (Ö. H. 364-450), *en-Nüket ve'l-Ujûn*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Mevdudî, ebu'l-Alâ, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul, İnsan yay. 1991.
- Mustafa Sabri, "Din'i-İslam'da Hedefi-Münakaşa olan Mesailden Teaddüd'ü-Zevcat", *Beyanü'l-Hak*, I/226. "Din'i-İslam'da Hedefi-Münakaşa Olan Mesailden Talâk" *Beyanü'l-Hak*, I/595 vd, II/628.
- Mustafa Şeref, "İçtimâî Usul-ü Fıkah Nasıl Teessüs eder?", İslam Mecmuası, I/162.
- Müslim, ebu'l-Huseyn en Neysaburî (H. 206-261), *Sahib*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- Nesefî, ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmed (H. 701), *Medarikü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil*, (*Mecmuatun min et-Tefasir*) Beyrut, Matbaatü'l-Amire, 1320.
- Özdeş, Talip, *Kur'an ve Cinsiyet Ayırmalığı*, Ankara, Fecr Yay. 2005.
- Öztürk, Mustafa, "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi", *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2011,
- Sarmış, İbrahim, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, İstanbul, Düşün Yay. 2010.
- Tirmizî, ebu İsa Muhammed (H. 200-279), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- Topçuoğlu, Hamide, *Hukuk Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1969.
- Topçuoğlu, Hamide, *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, Ankara, İstiklal Matbaacılık, 1953.
- Yaman, Ahmet, *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2012.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Çelik-Şura Yay. 1993.
- Zemahşerî, Mahmud bin Ömer (V. H. 528), *el-Keşşaf an Hakaik-i Gavami'zî't-Tenzil ve Uyûn'l-Ekavil fi Vucubihî't-Te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Tarihsiz

Notlar

- ¹ 4/Nisa 105; 17/İsra 9.
- ² Ali Bardakoğlu, "Kur'an ve Hukuk", *Kur'an Ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul, 1998, S. 39-41.
- ³ 68/Kalem 1-15.
- ⁴ Malik bin Enes, *el-Muvatta' el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, İstanbul, Çağrı yay. 1992, Hüsnü'l-Hulk, 8; Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, İstanbul 1992, 2/381.
- ⁵ A. Bardakoğlu, *age*, S. 39-43.
- ⁶ A. Bardakoğlu, *age*, s. 39-41.
- ⁷ Ülker Gürkan, *Sosyolojik Hukuk İlmi*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1961, s. 25-33, 97-116.
- ⁸ A. Bardakoğlu, *age*, s. 41
- ⁹ Ahmet Davutoğlu, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul 1998, s. 50-52.
- ¹⁰ 2/Bakara 143; 4/Nisa 135, 136; 7/Araf 28, 29; 5/Maide 8, 42.
- ¹¹ A. Bardakoğlu, *age*, s. 40, 41.
- ¹² 4/Nisa 1. "İnsanların ve eşlerinin aynı nefisten yaratılması" ifadesi, Hz. Adem'den eşinin yaratılması şeklinde değerlendirenler olsa da ayetin anlamı geneldir, muhatapların eşleriyle aynı nefisten/candan yaratıldığından söz etmektedir. Dolayısıyla ayet, her cinsin var olmak için karşı cinsle muhtaç olmasına işaret etmektedir (3/Alî-İmran 195; Fahrettin er-Razî, Muhammed bin Ömer (H. 543/1149-606/1220), *Mefatihu'l-Gayb*, Heyet çevirisi, İstanbul, Huzur Yay. 2002, c. 7, s. 310, 311; ebu'l-Alâ el-Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul, İnsan yay. 1991, c. 1, s. 327).
- ¹³ 4/Nisa 32-34; A. Bardakoğlu, *age*, s. 42; Ahmet Yaman, *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, DİB yay. s. 149-152; İbrahim Sarmış, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, İstanbul, Düşün Yay. 2010, s. 84-87.

- 14 Mehmet Görmez, *Türkiye V. Dini yayımlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2012, s. 15-24.
- 15 Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimaiyat", *İslam Mecmuası*, I/40; "İctimai Usul-ü Fıkıh", I/3; Kazanlı Halim Sabit, "İctimai Usul-ü Fıkıh Münasebetiyle" *İslam Mecmuası*, I/145, II/418; Mustafa Şeref, "İctimai Usul-ü Fıkıh Nasıl Teessüs eder?", *İslam Mecmuası*, I/162.
- 16 Hamide Topçuoğlu, *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, Ankara, İstiklal Matbaacılık, 1953, s. 74-195.
- 17 Ü. Gürkan, aynı yer.
- 18 Ü. Gürkan, age, s. 103-110.
- 19 Ü. Gürkan, age, s. 99.
- 20 Ü. Gürkan, s. 99,102.
- 21 Ü. Gürkan, age, s. 46.
- 22 Ü. Gürkan, age, s. 46-48.
- 23 2/Bakara 226, 227).
- 24 Zeki Duman, *Beyanü'l-Hak*, Ankara, Fecr Yay. 2006, c. 3, s. 81.
- 25 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Çelik-Şura Yay. 1993, c. 2, s. 79; Z. Duman, aynı yer.
- 26 2/Bakara 228.
- 27 Talip Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Ankara, Fecr Yay. 2005, s. 194.
- 28 2/Bakara 229, 230; 4/Nisa 20.
- 29 2/Bakara 231.
- 30 33/Ahzab 49.
- 31 2/Bakara 232.
- 32 2/Bakara 233.
- 33 65/Talâk 4.
- 34 2/Bakara 234.
- 35 2/Bakara 228.
- 36 2/Bakara 235
- 37 2/Bakara 236, 237.
- 38 Mevdudî, age, c. 6, s. 357.
- 39 65/Talâk 1-7.
- 40 Halil İbrahim Acar, "Talâk", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 39, s. 498.
- 41 65/Talâk 1, 2.
- 42 Mevdudî, age, c. 6, s. 359-370.
- 43 Mevdudî, age, c. 6, s. 151
- 44 Z. Duman, age, c. 3, s. 437; Hamdi Döndüren, "İlâ", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 22, s. 61.
- 45 90/33/Ahzab 4.
- 46 58/Mücadele 2; Ali bin Muhammed el-Maverdî el-Basrî (V. H. 364-450), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971, c. 4, s. 371, 372; Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî (V. H. 528), *el-Keşaf an Hakaik-i Gavami'î't-Tenzil ve Uyûn'l-Ekavil fi Vucubi't-Te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kitabî'l-Arabî, Tarihsiz, c. 3, s. 520-522.
- 47 58/Mücadele 1-4.
- 48 Nesefî, ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmed (H. 701), *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (*Mecmuatun min et-Tefasir*) Beyrut, Matbaatü'l-Amire, 1320, C. 6, s. 195, 196.

- 49 Maverdî, age, c. 5, s. 487, 488; Mevdudî, c. 6, s. 157-159
- 50 4/Nisa 32-35.
- 51 4/Nisa 127-130.
- 52 Razî, age, c. 8, s. 343; Mevdudî, age c. 1, s. 411-413; Yazır, age, c. 3, s. 31, 32.
- 53 İbn Atıye, Gazi ebu Muhammed Abdulhak bin Galib el-Endülüsi (Ö. H. 546), *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, c. 2, s. 119-121; Razî, age, c. 8, s. 349; M. H. Yazır, age, c. 3, s. 32.
- 54 Razî, age, c. 8, s. 353, 354; M. H. Yazır, age, c. 3, s. 34.
- 55 4/Nisa 2-3; M. H. Yazır, c. 2, s. 464.
- 56 Buharî, *Sahib*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, hadis no 4813; Faruk Beşer, "İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi", *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2011, s. 106.
- 57 İbn Cerir et-Taberî (Ö. H. 310), *Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995, c. 2, s. 615-616; Razî, age, c. 5, s. 202; T. Özdeş, age, s. 193.
- 58 Fahrettin Atar, "Muhalef", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 30, s. 400.
- 59 T. Özdeş, age, s. 193, 194; İ. Sarmış, age, s. 84-87.
- 60 Taberî, aynı yer.
- 61 H. İ. Acar, age, s. 498.
- 62 Buharî, Talâk, 1; İbn Mace, ebi Abdillâh Muhammed (H. 209-273), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 1, no: 2020.
- 63 Buharî, Talâk 1; H. İ. Acar, age, s. 499
- 64 Sahabeden Hz. Ali, İmran bin Husayn, tabiinden Ata, İbn Sirin, İbn Cüreyc ve çağdaş bazı âlimler bu kanaattedir (H. İ. Acar, age, s. 498).
- 65 T. Özdeş, age, s. 194, 195.
- 66 Taberî, age, c. 14, s. 175.
- 67 Ebu Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Ensari el-Kurtubi (Ö. H. 671), *el-Cami' li-Abkamu'l-Kur'an*, Beyrut, Dar'u-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002, c. 9/18, s. 103; Ebu Bekir Ahmed bin Ali el-Cassas (Ö. H. 370), *Abkamu'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, c. 3, s. 609, 610.
- 68 Taberî, age, c. 4, s. 415, 416.
- 69 Cassas, age, c. 2, s. 354, 355; M. H. Yazır, age, c. 3, s. 34.
- 70 İbn Atıye, age, c. 2, s. 121; Kurtubi, c. 3/5, s. 279.
- 71 Razî, age, c. 8, s. 353, 354;
- 72 F. Atar, age, s. 399, 400; H. İ. Acar, age, 496, 497.
- 73 Mevdudî, age, c. 1, s. 177.
- 74 İbn Rüşd, ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed (H. 595), *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesad*, İstanbul, Dâr'u-Kahraman, 1985, cüz 2, s. 83.
- 75 Razî, age, c. 5, s. 215, 216; F. Atar, aynı yer; H. İ. Acar, aynı yer.
- 76 Buharî, Talâk, 5, no 5262, 5263; Müslim, ebi'l-Huseyn Müslim bin Haccac en Neysaburî (H. 206-261), *Sahib*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 4/25, no: 3685.
- 77 Buharî, Talâk, 12, no: 5273, 5276.
- 78 Kurtubi, age, 9/17, s. 175.
- 79 Malik, age, Talak 70.
- 80 H. İ. Acar, age, 496, 497.

- 81 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 374
- 82 M. H. Yazır, aynı yer.
- 83 Kurtubî, ilâ ve zıharî cahiliyeden kalma bir uygulama olarak değerlendirirken (age, c. 9/17, s. 175), F. Atar, muhaleanın cahiliye döneminde var olan bir uygulama olduğuna yer vermektedir (*Age*, s. 440; İbn Hanbel, age, IV, 3).
- 84 T. Özdeş, age, s. 197.
- 85 T. Özdeş, aynı yer.
- 86 Ebu Davud, Süleyman bin Eşas es-Sicistani (H. 202-275), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 18, no: 2226.
- 87 Ebu Davud, Talâk, 3.
- 88 Taberî, age, c. 2, s. 634; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed (H. 200-279), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 11; İbn Hanbel, III, 9369.
- 89 2/Bakara 229; T. Özdeş, age, 193-197.
- 90 F. Atar, age, s. 400-402.
- 91 Buharî, Talâk, 10-11.
- 92 M. Akif Aydın, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985, s. 114-122, 144-148.
- 93 Mustafa Sabri, "Din'i-İslam'da hedefi münakaşa olan mesâilden teddüd'ü-zevcat", *Beyanü'l-Hak Mecmuası*, I/226 vd; "Din'i-İslam'da hedefi münakaşa olan mesâilden Talâk" age, I/595 vd, II/628.
- 94 İbn Batuta, Muhammed bin Abdillâh et-Tancî (1304-1369), *Tubfetu'n-Nûzgar fî Garâibi'l-Emsar ve'l-Acaibi'l-Esfar (Büyük Dünya Seyahatnamesi)*, Terc. Muhammed Şerif Paşa, Sadeleştirme Mümin Çevik, İstanbul, Yeni Şafak Kültür Armağanı, tarihsiz, s. 246.
- 95 H. İ. Acar, age, s. 499.
- 96 Buharî, Talâk, 1; İbn Mace, Talâk, 1, no: 2020.
- 97 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 376; Mevdudî, age, c. 6, s. 363; Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2000, s. 147-152; T. Özdeş, age, 195, 196.
- 98 Buharî, Talâk, 1, no: 5251; Müslim, Talâk, 1, no: 3652; Ebu Davud, Talâk, 4, no 2179.
- 99 Ebu Davud, Talâk, 14, no 2206.
- 100 H. İ. Acar, age, s. 499.
- 101 Müslim, Talak 15, 17; Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara, 2010, Fecr Yayınevi, s. 35.
- 102 H. İ. Acar, aynı yer.
- 103 Buharî, Talâk, 1; H. İ. Acar, aynı yer.
- 104 Tirmizî, Talâk, 16, no: 1192.
- 105 H. İ. Acar, age, s. 497.
- 106 Neseî, age, C. 6, s. 195, 196.
- 107 Kurtubî, age, c. 9/17, s. 175.
- 108 16/Nahl 90.
- 109 16/Nahl 94.
- 110 2/Bakara 224, 225.
- 111 Taberî, age, c. 2, s. 570.
- 112 2/Bakara 224-227.

- 113 H. Döndüren, age, s. 61.
- 114 Tirmizî, Talâk, 21, no: 1201; Mevdudî, age, c. 6, s. 392-397.
- 115 Müslim, Talâk, 3/19, no: 3677.
- 116 Mevdudî, aynı yer.
- 117 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 175, 176; Mevdudî, age, c. 6, s. 154-159.
- 118 M. H. Yazır, aynı yer; Mevdudî, aynı yer.
- 119 Mevdudî, c. 6, s. 154-158.
- 120 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 173-176
- 121 Kurtubî, age, c. 9/17, s. 175.
- 122 H. İ. Acar, age, s. 498; H. Döndüren, age, c. 22, s. 61.
- 123 Ebu Davud, Talâk, 17, no: 2210, 2211.
- 124 43/Zuhruf 17, 18.
- 125 Cassas, age, c. 3, s. 512, 513; Mevdudî, age, c. 5, s. 266.
- 126 Razî, age, c. 19, s. 508, 509.
- 127 60/Mümtehine 12.
- 128 Taberî, age, c. 14, s. 101-103; Cassas, age, c. 3, s. 590; Mevdudî, age, c. 6, s. 256.
- 129 “*Dul kendisine danışılmadan, bakire de izni alınmadan evlendirilemez.*” (Buharî, no: 4766).
- 130 “*Kadın, bir başka kadını da kendisini de evlendiremez.*” (Darakutnî, Daru’l-Mehasin, III/277’den naklen F. Beşer, age, s. 111). “*Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse nikâhı batıldır, batıldır, batıldır.*” (Tirmizî, I, 294, no. 1017).
- 131 F. Beşer, age, s. 112.
- 132 Razî, age, c. 7, s. 329-332.
- 133 A. Yaman, age, s. 149-152.
- 134 Mustafa Öztürk, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi”, *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara DİB Yay. 2011, s. 45-91; Özdeş, age, s. 193, 194.
- 135 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 374.
- 136 H. İ. Acar, age, s. 498.
- 137 M. A. Aydın, age, s. 198.
- 138 Mansurizade Said, “Şeriat ve Kanun” *Daru’l-Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, VIII, s. 604 vd; “Cevazın Ahkam-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 10, s. 295 vd; “Teaddüd-ü Zevcat İslamîyette Men’olunabilir”, *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 8, s. 233 vd.
- 139 Mahmud Esad, “Tesettür-ü-nisvan meselesi hakkında son söz”, *Sebilü’r-Reşad*, II/sayı 279, s. 289.
- 140 M. A. Aydın, age s. 114-124, 144-148; T. Özdeş, age, s. 199, 200.
- 141 M. Görmez, age, s. 15-24.
- 142 A. Bardakoğlu, age, 40, 41.
- 143 M. Görmez, age, s. 15-24.
- 144 A. Bardakoğlu, age, s. 42
- 145 M. Görmez, age, s. 15-24.
- 146 H. Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1969, s. 87-89.
- 147 H. Topçuoğlu, age, s. 61, 76, 154; Ü. Gürkan, age, s. 97, 103.
- 148 T. Özdeş, age, s. 195-200.
- 149 M. Öztürk, age, s. 55-61.