

Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı

-Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği-

Mustafa ÖZTÜRK¹

Özet: Geleneksel İslam düşüncesinde Kur'an bütün muhtevasıyla tarih-üstü ve evrensel bir mesaj kabul edilir. Bu düşünceye göre Kur'an'daki her bir ayetin mana ve mesajı aksiyolojik açıdan aynı nitelikte ve dolayısıyla evrensel mahiyettedir. Kur'an'daki hiçbir ayete tarihsel bir mahiyet izafe edilemez. Çünkü Kur'an kıdem/ezelilik sıfatıyla muttasıf Allah'ın kelimidir. Bu sıfatla muttasıf olan Allah'ın kelamı da kadim olmalıdır. Binaenaleyh Kur'an ahkâmına tarih, toplum ve kültür gibi hadis unsurların temel oluşturması söz konusu değildir. Geleneksel Kur'an tasavvuru işte böyle bir içermeye sahiptir. Ancak bu tasavvur en azından bize göre yanlıştır. Her şeyden önce Kur'an baştan sona bütün muhtevasıyla tarih-üstü rehberlik vasfını haiz değildir. Çünkü Kur'an'ın özellikle toplumsal düzen ve hukukla ilgili ahkâmının ekseriyeti değersel değil durumsal/konjonktürel niteliklidir. Bu durumsallık ise doğrudan doğruya vahyin nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunun tarihsel, kültürel tecrübesi, dolayısıyla örf, âdet ve geleneğiyle ilgilidir. Bu sebeple, söz konusu hükümler tüm zamanlarda uygulanması gereken hukuk kodları olarak vazedilmediği gibi ilk defa Kur'an'la birlikte insanlık tarihinin gündemine girmiş de değildir. Bilakis hemen tamamı İslam öncesi Arap toplumunun pratiğinde mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an hükümleri, Cahiliye dönemi, Ahval-i şahsiyye hukuku.

* Bu makale 1-3 Temmuz 2011 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen "Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu" Sempozyumunda sunulan "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şeklidir.

1 Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Hicaz bölgesindeki Arap toplumunun İslam öncesindeki inanç, düşünce ve davranış tarzları İslâmî dönemde “cahiliye” diye anılır. Cahiliye kelimesinin kolektif müslüman bilinçteki anlam içeriği tamamen olumsuzdur. Çünkü bu kelime İslâmî kaynaklarda zemmedici bir dille kavramlaştırılmıştır. Kelimenin Kur’an’daki kullanımını bu kavramlaştırmada belirleyici olmuştur. Zira cahiliye kelimesi Medine döneminde nazil olan dört ayette geçer ve bu ayetlerin tümünde zemme medar olan hususlara işaret eder. Âl-i İmrân 3/154. ayette münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin “cahiliye zannı”na benzediği belirtilir. Mâide 5/50. ayette haksızlık, adaletsizlik ve zulme atfen cahiliye hükmünden/idaresinden söz edilir. Ahzâb 33/33. ayette Hz. Peygamber’in hanımlarına, “Geçmiş cahiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın.” mealinde bir emir tevcih edilir. Feth 48/26. ayette cahiliye taassubundan söz edilir. Çeşitli hadislerde ise İslâm öncesi dönemdeki birtakım kötü davranışlar ve âdetler cahiliye nitelemesiyle zemmedilir.²

Müslümanlar arasındaki yaygın inanış ve anlayışa göre cahiliye “ilimsizlik” anlamında cehalet ve karanlığın kol gezdiği bir çağdır. İslâmiyet ise ilim ve aydınlık çağıdır, dolayısıyla cahiliyenin karşıtıdır. Hâlbuki cahiliye ilimsizlikten öte hilimsizliği ifade eden bir kavramdır. Çünkü cehl kelimesinin asıl karşıtı hilmidir. Muallâka şairlerinden Amr b. Külsûm’un bir kasidesinde geçen *elâ lâ yeche-lenne ehadun aleynâ fe-nechele fevka cehli’l-câhilînâ* (Bakın, hiç kimse bize kibir-kurum satmaya, hamiyet taslamaya kalkmasın; yoksa biz kibir-kurum satmanın dik âlâsını yaparız) ifadesinde de olduğu gibi, cehl-cehalet kelimesi kibir, gurur, küstahlık, mutaassıplık, zorbalık, haddini bilmezlik, ihtiyatsızlık gibi anlamlar içerir. Hilm ise te’enni, ağırbaşlılık, itidallilik ve ihtiyatlılık gibi manalara gelir.³

2 Bkz. Buhârî, “İman” 22, “Cenâiz” 39; “Menâkıb” 8; Müslim “Cenâiz” 29.

3 Bkz. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu’l-Ereb fî Ma’rifeti Ahvâli’l-Arab*, Beyrut trs., I. 15-17. Ayrıca bkz. Ahmed Emîn, *Fecrû’l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 69-70; Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs., s. 251-279; a. mlf., *Kur’an’da*

Cehl-cehalet kelimesiyle ilgili bu semantik tahlili Kur'an'la şahtlendirmek de mümkündür. Mesela, Nisa 4/17. ayette geçen ve meallerin çoğunda, "bilmeyerek kötülük yapanlar" şeklinde çevrilen *(li)llezîne ya'melûne's-sûe bicehâletin* ifadesi, neyin iyi neyin kötü olduğunu temyiz edememekten kaynaklanan bir kötülük/günah işlemeye değil, iyinin ve kötünün bilinmesine rağmen iradeye hâkim olamama ya da düşünüp tartmama sebebiyle kötülük/günah irtikâp etmek gibi bir manaya karşılık gelir.⁴ Benzer şekilde, Furkân 25/63. ayetteki câhilûn (cahiller) kelimesi de bilgisizler değil, hilimsizler (densizler, kendini bilmezler, nobranlar, nadanlar) anlamına gelir.⁵

Cahiliye kelimesinin hadislerdeki kullanımına gelince, Hz. Peygamber birçok kez cahiliyeye menfi atıflarda bulunmuş, sözelimi, "Ümmetim cahiliye devrinden kalma dört âdeti tamamen terk edemeyecektir. Bunlar asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızlara tevessülde bulunarak yağmur beklemek ve ölünün ardından yüksek sesle ağlamaktır" buyurmuş,⁶ ama cahiliye döneminde hayırlı ve faziletli insanların mevcudiyetiyle ilgili beyanlarda da bulunmuştur.⁷ Ayrıca İslamiyet'in zuhurundan önce Kureyş'e mensup bazı kabilelerin Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları ve bizzat kendisinin de iştirak ettiği hilfü'l-fudûl ittifakından övgüyle bahsetmiş, böyle bir ittifaka tekrar davet edilmesi hâlinde tereddüt göstermeden icabet edeceğini söylemiştir.⁸

Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, çev. Selâhattin Ayaz, Ankara 1997, s. 51-61; Nafiz Danışman, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *AÜİFD*, I-IV 1956 (1958), s. 192-197; Mustafa Fayda, "Câhiliyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 17-19.

4 Bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve l-râbuh*, Beyrut 1988, II. 29; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., IV. 78. Tarihsel süreçte cehl kelimesinin daha ziyade "bilgisizlik/ilimsizlik" anlamında kullanılır hâle gelmesinden olsa gerek bazı müfessirler mezkur yorumu ikinci sırada zikretmişlerdir. Bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, II. 37; Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, X. 5.

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

6 Müslim "Cenâiz" 29.

7 Buhârî, "Enbiyâ" 8, "Menâkıb" 1.

8 İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 190, 317.

Hilfû'l-fudûl örneğinin gösterdiği gibi İslam öncesi Arap toplu-
munda da fazilet sahibi insanların, güzel ahlâkî değerlerin bulundu-
ğu, hatta bu tür sıfatlarla muttasıf birçok kişinin darb-ı mesellere
konu olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu gerçeği cahiliye devri-
ne ait şiirler, kıssalar ve meseller gibi muhtelif kaynaklarla çok da-
ha müdellel kılmak mümkündür.⁹ Binaenaleyh, cahiliye kelimesi-
nin bilhassa Kur'an'daki menfi bağlamlarını dikkate alarak genelle-
me yapmak pek isabetli olmasa gerekir. Ayrıca, "sebebin hususîli-
ği lafzın umumiliğine engel değildir" veya "sebebin hususîliğine de-
ğil lafzın umumiliğine itibar edilir" şeklindeki usûl/tefsir kaidesi-
nin özellikle Kur'an'ın tarih kaynağı olarak istimalinde gelişigüzel
genellemelere meydan verdiği/vereceği şüphesizdir. Öte yandan bu
husus dikkate alınmadığı takdirde, gerek bu çalışmaya konu olan
ahvâl-i şahsiyye hukuku, gerek ibadetler ve sair dinî ritüeller, gerek-
se suçlar ve cezalar açısından câhilî Arap toplumundaki uygulama-
larla Kur'an ve Sünnet'te vazedilen hükümler arasındaki benzerlik,
hatta birçok konudaki aynîlik keyfiyetini izah etmek çok güçleşir.

Kabul etmek gerekir ki cahiliyeyi külliyan karanlık bir zihniyet
dünyası olarak tasavvur ederken Kur'an'da ibtidaen şer'î hüküm isba-
tı denebilecek türden hemen hiçbir hükmün mevcut olmadığı gerçe-
ğiyle yüzleşmek, bilhassa ezber tekrarıyla kaim zihin konforunun bo-
zulması açısından oldukça sıkıntılı bir durumdur. Dahası İslam'ı teb-
cil etmek gibi samimi bir niyete mebni de olsa bir taraftan cahiliyeyi
topyekûn mezmum addedip diğer taraftan da Kur'an'ın söz konusu
dönemde mer'î olan birçok örf, âdet ve uygulamayı ya aynıyla ibka ya
da ıslah yoluyla ibka ettiği gerçeğini kabullenmek garip bir ironi ve
aynı zamanda büyük bir çelişki oluşturur. Bunun aksini savunmak
ise -en azından bize göre- Cumhuriyet devri resmî ideolojisinin Os-
manlı tanımlamasını hatırlatan bir yaklaşımı benimsemek olur.

Erken döneme ait kaynaklardan İbn Habîb'in (ö. 245/860) *el-Mu-
habber*'inde, geç döneme ait kaynaklardan Şah Velîyyullah ed-Dih-
levî'nin (ö. 1176/1762) *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*'sında yer alan bilgilere

9 Bkz. Âlûsi, *Bulûğu'l-Ereb*, I. 18-147.

göre cahiliye devri Arap toplumunda göklerin, yerin ve bunlar arasında bulunan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancı mevcuttu. Kur'an'ın beyanıyla sabit olduğu üzere Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme tanıklık eden müşrikler de bu inanca sahipti.¹⁰ Cahiliye devrinde, Allah'ın ezelde her şeyi takdir ettiği ve O'nun takdirinin önüne geçilemeyeceği inancı da mevcuttu. Hasen el-Basrî'nin ifadesine göre, "Cahiliye devrindeki Araplar hitabelerinde ve şiirlerinde kaderden söz etmişlerdir. Şeriat [İslam] bu konuda onların inançlarını teyidinde ötesinde yeni bir şey söylememiştir."¹¹

Cahiliye devrinde birçok Arap -İbn Habîb'in ifadesine göre Arapların birçoğu- ölümden sonra diriliş, hesap ve cezaya inanırdı. Nitekim A'sâ, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Ahnes b. Şihâb et-Temîmî gibi şairlerin dizelerinde bu inancın sarih ifadeleri mevcuttur.¹² Cahiliye devrinde melekût âlemine de inanılır, hatta mele-i a'lâ ve hamele-i arştan söz edilirdi. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, cahiliye şairi Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın hamele-i arşla ilgili bir şiirini duyunca bu şiirin muhtevasını tasdik etmiştir.¹³

Arap yarımadasına putperestlik ve şirk inancını sokan kişi olarak anılan Amr b. Luhay el-Huzâî'den önceki dönemlere dair haberler Kus b. Sâide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Âmir b. Zarib, Ubeydullah b. Cahş gibi hikmet ve fazilet sahibi insanlarla ilgili nakiller İslamiyet'in zuhurundan önce birçok Arabın tevhid ve ahiret inancına sahip olduğunu söyler.¹⁴ Mesela Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, "İşler alt üst olmuşken tek bir rabbe mi yoksa bin rabbe mi boyun eğeyim?! Lât'ı, Uzzâ'yı topyekûn terk ettim ben; basiret sahibi olan adam böyle yapar zaten." demiştir.¹⁵ Hz Peygamber ise Ümeyye b. Ebi's-Salt hak-

10 Bkz. Lokman 31/25; Zuhruf 43/9, 87.

11 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetü'llâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 1992, I. 364. Buna benzer bir görüş Katâde'den de nakledilmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 127.

12 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut trs., s. 322-323.

13 Dihlevî, *Hüccetü'llâhi'l-Bâliğa*, I. 365.

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

15 Daha fazla örnek için bkz. İbrahim Ethem Polat, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist

kında, “Şiiri iman etti; fakat kalbi imana gelmedi” demiştir. Şah Veliyyullah’a göre bütün bu inançlar Hz. İsmail’in din ve şeriatından tevarüs edilmiştir. Bunun yanında cahiliye devri Arap toplumu Ehl-i Kitap’tan da (şer’u men kablenâ) bazı şeyler öğrenmiştir.¹⁶

Dinî ritüeller ve ibadetler konusuna gelince, cahiliye devrinde cünüplük sebebiyle gusül abdesti almak gerektiği bilinirdi. Abdest de bilinirdi. Dolayısıyla salât (namaz?) bilinen ve ifa edilen bir ibadet/ritüel idi. Ebû Zer el-Ğıfârî Hz. Peygamber’e gelip İslam’a girmeden üç sene önce namaz kılardı. Kus b. Sâide de namaz kılanlar arasındaydı.¹⁷ Cahiliye devrinde zekât ve/veya sadaka da bilinirdi. Misafirler ve yolcular ağırlanır, zayıf ve düşkünlere yardımda bulunur, fakir fukaraya sadaka verilir, sıla-ı rahim yapılır ve bu tür işleri yapanlar övgüyle anılırdı. Oruç ibadeti de bilinirdi. Kureysliler İslamiyet’ten önce tazim ve kefaret için Aşure orucu tutarlardı. İtikâfa çekilmek de onların malumu idi. Keza Araplar hac ve umreyle ilgili bütün menâsiki bilir, kurban keserlerdi; fakat bütün bu ibadetlere şirk bulaştırmışlardı.¹⁸

Kur’an’da namaz emrinin birçok ayette *akîmu’s-salât* şeklinde gelmesi ve bu ifade kalıbıyla namazı tevhid inancı temelinde doğru şekilde kılmak (ikâme-i salât) gerektiğine dikkat çekilmesi, Bakara 2/196. ayetteki *ve-etimmu’l-hacce ve’l-umrete lillah* ifadesinde hac ve umre ibadetinin şirk unsurlarından arındırılıp sırf Allah’a adanarak yerine getirilmesinin istenmesi, kurban hususunda Allah’tan başka varlıkların adı anılarak (tehlil) kesilen hayvanların etini yemenin haram kılınması (Bakara 2/173; Maide 5/3; En’am 6/145; Nahl 16/115) ve kurbanların kanlarını teberrüken Kabe’nin duvarlarına sürmenin bir şirk ritüeli olduğuna atfen, “[Bilin ki] kes-

Yapı”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1 (2001), s. 124-133.

16 Dihlevî, *Hüccetüllâhi’l-Bâliğa*, I. 366-367.

17 İslam öncesi döneme atfedilen “salât”ın müesses İslam’daki namaz ibadetiyle aynı olmadığı belirtilmelidir. İhtimal ki câhiliye devrine ait salât bedensel bir ibadet ya da ritüeldir. Mahiyet ve keyfiyeti çok açık olmayan bu ritüeli “namaz” diye zikretmemiz ifade ve anlatım kolaylığı sağlaması içindir. Aynı husus İslam öncesi dönemle ilgili zekât için de geçerlidir.

18 Dihlevî, *Hüccetüllâhi’l-Bâliğa*, I. 367-368.

tiğiniz kurbanların ne etleri ne kanları Allah'a ulaşır" (Hac 22/37) buyrulması hem bütün bu ibadetlerin cahiliye devrinde şu veya bu şekilde malum ve mevcut olduğunu hem de özünden ve asıl amacından saptırıldığını gösterir.

Zikri geçen ibadetlere ilaveten İslam öncesi dönemde cenaze namazı, cenazeyi kefenleme ve "rahmetullahi aleyk" (Allah'ın rahmeti üzerine olsun; -bugünkü tabirle- Allah rahmet etsin) duasıyla defnetme, üç talâkla boşama gibi ritüeller de vardı. Ayrıca ceza hukukuyla ilgili olarak eşkıyalık (hirâbe) suçunu idamla, hırsızlık suçunu el kesmeyle cezalandırma örfü de mevcuttu.¹⁹

Bu bilgilerin ardından bazı zihinlerde, "Naslarla sübut bulan ahkâmın hemen hepsi İslam öncesi dönemde mevcut olduğuna göre Kur'an ve Sünnet insanlığa yeni denebilecek hiçbir şey getirmemiş midir?!" şeklinde bir istifham ve itirazın belirmesi kuvvetle muhtemeldir. Böyle bir istifham ve itiraza cevap olarak, Kur'an ve Sünnet'in ibda ve icat mahiyetinde değil, muhtemelen birçoğu Musevi/Yahudi şeriatına dayanan ve klasik fıkıh usûlünde "şer'u men kablenâ" diye kavramlaştırılan hükümlerle ilgili ıslah ve tadil tarzında yenilik getirdiği söylenebilir. Bu noktada Kur'an'da "hanîf" diye geçen²⁰ ve tevhide aykırı tüm inançlardan uzaklaşmayı ifade eden bir sahih inanç temelinde Allah'a teslimiyetin ve aynı zamanda selim fıtratın ifadesi olan hak dine (İslam, ed-dîn, dîn-i kayyim, fıtratullah, sıbğatullah) uygun olan ne varsa hepsi Kur'an ve Sünnet tarafından onaylanmış, buna mukabil söz konusu uygunluk ölçütüne aykırı biçimde özünden saptırılmış inanç ve uygulamalarda tadil yoluna gidilmiş, gerek tevhide gerek maruf kavramında ifadesini bulan meşru örfe ters düşen inanç ve uygulamalar ise tümünden ilga edilmiştir.²¹

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

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

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

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

[Ey Peygamber!] Şirkten uzak olarak bütün benliğine dosdoğru inanca, Allah'ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancına bağlılığı sürdür (fe-akim *vecheke li'd-dini hanifen*). Allah'ın yarattığı saf yapıyı ve o yapıya özgü tevhid inancını kimsenin değiştirme hak ve yetkisi yoktur (*fitratellâhilleti fetarannâse aleyhâ lâ tebdile li halkillâh*). [O hâlde, Allah'ın yarattığı saflığı bozmaya, O'ndan başkasına ilahlık/tanrılık yakıştırmaya kalkmayın]. İşte hak/dosdoğru din budur (*zâli-ke'd-dinü'l-kayyimü*). Ne var ki insanların çoğu [Mekke halkının müşrik çoğunluğu] bu gerçeği bir türlü anlamaz. [Ey Müminler!] Siz de şirkten arınmış olarak tüm kalbinizle Allah'a yönelin. O'na eş ve ortak koşmaktan sakının; namazı hakkıyla kılın ve sakın [kendilerine emredilen] tevhid dinini bozup/terk edip farklı inanç ve anlayışları benimseyen o müşriklar gibi olmayın. Onlardan her bir grup kendi hakikatinden memnundur; [hâlbuki hepsinin kendince hakikati batıldır].

Bu ayetlerde geçen *ed-dîn*, *hanîf*, *fitrat*, *ed-dînü'l-kayyim* kavramları tevhid ve İslam'a delalet etmekte, dolayısıyla müşriklerin *ferrakû* -Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) kıraatine göre *fârakû*²² *dînehüm* diye ifade edilen fiilleri hak dini (Tevhid/İslam) bozmaya yahut ondan uzaklaşmaya karşılık gelmektedir.²³ Ayrıca bu ayetler cahiliye devrinde şirkin aslî, tevhidin arızî olduğuna değil bunun tersine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e şiddetle muhalefet edenler, bazı kaynaklarda bir kısmı "Kureyş'in zındıkları", diğer bir kısmı Hicr 15/90. ayete atfen "Muktesimûn" diye anılan ve Ebu Süfyan b. Harb, Übey b. Halef, Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil,

22 Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, XIV. 22.

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

Velid b. Muğîre, Ukbe b. Ebî Muayt, Nübeyh b. Haccâc, Münebbih b. Haccâc, Ebû Cehil Amr b. Hişam, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Ebû Kays b. Velîd, Kays b. el-Fâkih, Züheyr b. Ümeyye, Esved b. Abdülesed gibi isimlerden müteşekkil on beş yirmi kişilik bir gruptur.²⁴ Mekke dönemine ait ayetlerdeki "el-insân" kelimesinin medlulle-riyle ilgili rivayetler tarandığında da yine bu isimlerle karşılaşılır.

Hz. Peygamber dönemindeki tüm Arap kabileleri arasında siyasî birlik olmadığı gibi dinî birlik de yoktu. Dolayısıyla dinî inanç ve uygulamalar kabileler arasında farklılık gösterirdi. Mesela hacca ilgili olarak Kureys, Kinâne, Huzâa gibi kabileler Hums (Ahmesîler) diye anılırdı. Bu kabileler Hz. İsmail'in soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları ve Kabe'nin hizmetinde buldukları için kendilerini diğer Arap kabilelerinden daha üstün bir mevkide görürlerdi. Bu anlayış doğrultusunda kendileriyle ilgili bazı imtiyazlı âdetler/gelenekler ve kurallar ihdas eden Humslar hacda ihrama girdikten sonra süt içmez, süt ürünleri yemez, avlanmaz, saç ve tırnak kesmez, kadınlara yaklaşmazlardı. Ayrıca deve tüyünden yapılmış çadırlarda oturmaz, evlerine kapılarından girip çıkmaz, diğer Arap kabilelerinin kendileriyle bir olmadığı iddiasıyla Arafat'a ve Mina vadisine gitmez, güneş ufka yaklaşınca kadar Nemîre'de kalıp sonra Müzdelife'ye akın ederlerdi. Çünkü Arafat ve Mina harem sınırlarının dışındaydı. Buna karşılık Temîm, Mâzin ve Humeys gibi kabilelerden oluşan Hille grubu Arefe günü Arafat'ta vakfe yapar, ancak Kabe'yi ziyaret edecekleri zaman yanlarında yiyecek getirmez, sadece Humslardan aldıklarını yerlerdi. Bâbüsselâm'dan içeri girdiklerinde üzerlerindeki her şeyi çıkarırlar, elbiselerini soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı. Yine bunlar yalnız deri çadırlarda kalırlar veya evlerine kapı yerine gökle kendi aralarına bir perde edinmek istemedikleri için çatıdaki bir delikten girerlerdi. Öte yandan Hums ile Hille arasında yer alan ve Tıls diye anılan bir üçüncü grup daha vardı. Yemen, Hadramut, Ak, Acîb ve İyaz Araplarından oluşan bu grup ise Kabe'yi çıplak tavaf etmez, evlerine kapılarından girer ve Hille mensuplarıyla birlikte vakfe yaparlardı.²⁵

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

25 Bakara 2/189, 197, 199 ve A'râf 7/28, 31. ayetler ile bazı hadislerde (Bkz. Buhârî, "Hac")

Cahiliye devrine ait dinî inanç ve ritüellerdeki farklılık olgusu dikkate alındığında Kur'an'ın şirk olarak tavsif ettiği inanç tarzının bütün Araplar arasında kabul gören müesses bir dine karşılık gelmediği söylenebilir. Ayrıca cahiliye devri Arap inancının en önemli meşruiyet dayanağı olan ve Kur'an'da kınanan "atalar dini"ne sahip çıkma anlayışının kabileye ait değerleri koruma refleksini yansıttığını, dolayısıyla dinin bizatihi din olmasından ziyade kabilenin dini olmasından dolayı önemsendiğini söylemek de mümkündür. Bütün bunlar bir yana, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arap toplumu hakkında verdiği bilgilerin doğruluğu şüphe götürmez olmakla birlikte genelleme yapmaya elverişli değildir. Çünkü Kur'an tevhid-şirk mücadelesinde taraftır; bu yüzden de tüm müşriklerle ilgili ahval ve şeraiti olduğu şekliyle anlamamıza imkân verecek tasvirler yapmamakta, bilakis söz konusu mücadeleden kesitler sunmaktadır. Kaldı ki Kur'an müşrikler hakkında konuşurken kendini paranteze alma ve nesnel tasvirler yapma iddiası da taşımamaktadır.²⁶

Bununla birlikte Kur'an'daki anlatımların bütününden nüzul döneminde şirkin yaygın olduğu sonucuna varılabilir. Ancak risalet ve vahyi inkârda direnen müşrikler (kâfirler, mücrimler, zalimler) zümresinin kendi iktidar imkânlarını ve kabile değerlerini muhafaza için din dâhil her şeyi araçsallaştıran, atalarından devraldıkları inanç ve uygulamalara sadakati de bu yüzden İslam'ı red gerekçesi olarak sunan seçkinler ve zenginler (mele-mütref) sınıfına mensup olduğu ve bu sınıfın kendi kabileleri üzerinde söz sahibi bulunduğu dikkate alınınca Kur'an'ın nazil olduğu dönemde şirkin yaygınlık keyfiyetinin görece olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Günümüz Türkiye'sinde bilhassa Doğu ve Güneydoğu bölgesinde hüküm süren aşiret sistemi ve bu sistemin anılan bölgelerdeki seçmen davra-

67; "Salât" 10) Hums ve Hille mensuplarının hacla ilgili bu âdetlerine atıfta bulunulmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh İbn İshâk *es-Sîre*, nşr. M. Hamidullah, Konya 1981, s. 75-80; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 178-179; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 189-195; 303-306; V. 463-471; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI. 357-372; Ateş, *İslâma Göre Câhiliye*, s. 136-137, 148-149, 157-158.

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

nışları üzerindeki etkisi, anlatmaya çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Zira nasıl ki bir aşiretin hemen bütün fertleri kendi liderlerinin desteklediği siyasi partiye oy vermekteyse, asabiyete dayalı Mekke toplumunda da kabile fertleri kendi reislerinin inanç tercihlerini benimsemektedir. Bu noktada aşiret mensuplarının oy verdikleri partinin siyasi çizgisi, seçim beyannamesi, vaatleri hakkındaki bilgileri hangi düzeydeyse, nüzul döneminde şirk inancını benimseyen kabile fertlerinin bu inanç hakkındaki bilgileri de aşağı yukarı aynı düzeydedir, denilebilir. Kısaca, cahiliye devri Arap toplumunda seçkinler zümresi bir yandan şirk ve küfürde direnirken (*keferû*), bir yandan da sıradan insanları Allah yolundan engellemiştir (*saddû an sebilillah*). Bu sebeple söz konusu insanlar ister istemez anılan zümrenin izinden gitmiştir. Nitekim bu husus birçok ayette de açıkça ifade edilmiştir.²⁷ Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür: Kur'an'ın nazil olduğu dönemde şirk her ne kadar yaygın olsa da aslî değil arızidir; aslî olan ise haniflik ve tevhiddir. Kur'an'ın ibda mahiyetinde hükümler yerine büyük oranda cahiliye devrindeki hükümleri muhtevi olması da -vallâhu a'lem- bu sebeptendir.

Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku

Ahvâl-i şahsiyye tamlaması kişinin evlenme, boşanma, nafaka, nesep ve miras gibi konularla ilgili hâllerini ifade eden modern bir hukuk terimidir; dolayısıyla bu terimin ana başlıkta cahiliyeye atfen kullanması konu ve muhteva itibariyledir.²⁸ Kahir ekseriyeti ha-

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

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

dis, tefsir, tarih ve siyer kitaplarında yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla cahiliye devrinde müdevven hukuk kodları mevcut değildir. Bunun temel sebeplerinden biri İslam öncesi dönemin Arap toplumunda şifahi kültürün hâkim olmasıdır. Ahmed Emin (1886-1954) ve Cevâd Ali (1907-1987) gibi araştırmacıların tespitlerine göre söz konusu dönemde bildik anlamda hukuk yahut daha teknik bir terim olarak "fıkıh" a karşılık gelen bir kavram da yoktur. Buna mukabil toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar ve hükümler mevcuttur. Serbestlik ve yasaklık anlamında helal ve haram kavramlarının kullanıldığı da malumdur.²⁹

İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'nın çok büyük bölümünde müesses bir siyasi yapı ve devlet nizamı olmadığı için yargı kurumları da yoktu. Hukuki hükümler ve uygulamalar atalardan tevarüs edilen örf ve âdetlere dayanırdı.³⁰ Bu anlamda sünnet kavramı cahiliye hukukunda önemli bir yere sahip olup genel hayat tarzını, atalardan devralınan örf ve ahkâmı, kabile ve fertlerin hukukunu tanzimle ilgili prensipler manzumesini ifade ederdi.³¹ Diğer taraftan Hicaz bölgesinin çok büyük kısmında hayat tarzı gayet sade olduğu için hukukî nitelikli kurallar ve kaideler de hem az hem de basit tarzdaydı. Bu yüzden İslam öncesi Araplarda detaylı ve karmaşık hükümlerin varlığına rastlanmaz. Ayrıca cahiliye Araplarında monoblok bir toplumsal gövdenin, dolayısıyla tüm Araplar arasında geçerli bir hükümler manzumesinin mevcudiyetine de tanık olunmaz. Çünkü Arapların önemli bir kısmı göçebe kabileler hâlinde yaşardı. Her kabilenin kendine özgü örfleri ve hükümleri vardı. Örfler ve hükümler kabilenin coğrafi ve kültürel mobilizasyonuna göre değişkenlik arz ederdi. Diğer bir deyişle örf, âdet ve geleneklerdeki farklılık kabilelerin birbirlerine veya çöl hayatına yakın ve uzak olmasıyla ilgili bir keyfiyetti. Bununla birlikte kabilelerin örflerinde müşterek bazı unsurlar da bulunurdu.³²

29 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 469-472.

30 Emin, *Fecrû'l-İslâm*, s. 255.

31 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 479.

32 Emin, *Fecrû'l-İslâm*, s. 255. Cevâd Ali'nin tespit ve değerlendirmesine göre bazı Arap kabileleri örf, âdet ve geleneklerini bugüne değin muhafaza etmişlerdir. Hatta günümüz-

Cahiliye devrinde Eksem b. Sayfi, Âmir b. ez-Zarib, Damre b. Damre, Ğaylân b. Seleme, el-Akra' b. Hâbis, Hâşim b. Abdimenâf, Abdülmuttalib b. Hâşim, Ebû Tâlib b. Abdilmuttalib, Âs b. Vâil, Safvân b. Ümeyye gibi bazı kişiler kadı/hâkim (hukkâm) konumundaydı.³³ Bu kişiler ihtilafli meseleleri müdevven hukuk kodlarına göre değil örf ve âdetlere veya kendi tecrübelerine ve kanaatlerine göre hükme bağlardı.³⁴ Bunun yanında, kabile reisleri ve ileri gelenler zümresi de önemli bir yere sahipti.³⁵ Çözüm bekleyen sorunlar, hükme bağlanması gereken davalar Dârünnedve'de, Kabe'de veya eşraftan birinin evinde tertip edilen toplantılarda ele alınırdı. Esas itibariyle bir asiller (mele') meclisi olan Dârünnedve meclisinde savaş ve barışla ilgili önemli kararlar alınırdı. Nikâh merasimleri ve ergenlik çağına gelmiş genç kızların gömlek (dir') giyme törenleri de yine bu mecliste yapılırdı.³⁶ Öte yandan bir kabilenin fertleri arasında zuhur eden ihtilaf çoğunlukla o kabilenin ileri gelenleri tarafından çözüme kavuşturulur, ihtilaf farklı kabileler arasında baş gösterdiği takdirde ilgili kabilelerin ileri gelenleri toplanır ve tarafsız bir hakem tayin ederlerdi.³⁷

Söz sahibi olma açısından kâhinler zümresi de cahiliye devrinde hatırı sayılır bir yer işgal ederdi. O devirdeki yaygın anlayış ve inanaşa göre kâhinler ihtilafları çözer, rüyaları tabir eder, zina olaylarını belirler, kayıpları bulur, hırsızlık ve cinayet gibi olayları aydınlatırlardı. Ayrıca, bir kabileye savaş açılacağı zaman kâhinlere danışılır, toplumsal ihtilaflarda ve aile içi anlaşmazlıklarda onların hakemliklerine başvurulurdu.³⁸ Cahiliye devrinde kâhinlerin yanı sıra

deki bazı Arap devletleri her ne kadar açıkça itiraf etmeseler de kendi içlerinde zuhur eden ihtilafların halli için yazılı olmayan atalar hukukunu uygulamaktadır. Bu hukuk genetik kodlarına işlemiş olduğundan onlar nazarında modern hukuktan daha evladır. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 478.

33 Diğer isimler için bkz. Âlûsî, *Buluğu'l-Ereb*, I. 308-338.

34 Emin, *Fecrû'l-İslam*, s. 225.

35 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 480.

36 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, s. 120-121; T. H. Weir, "Dârünnedve", *İA*, İstanbul, III. 492-493.

37 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 469-483.

38 Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976, III. 29-34; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhili*, Mısır trs., I. 420-423.

putlara hizmet işini üstlenen ve bir bakıma din adamı konumunda olan kişilerin verdiği hükümlere de itibar edilir, bu hükümlere muhalefet edenler örfü/töreyle çığnemiş sayılırdı. En'âm 6/137. ayette geçen ve birçok müşriğe evlatlarını öldürmelerini gayet isabetli bir iş gibi gösteren "şürekâ"dan maksat bazı müfessirlere göre putların hizmetçileridir.³⁹

Evlilik (Nikâh) ve Çeşitleri

Arap dilinde nikâh, zevâc, izdivac, tezevvüc gibi kelimelerle ifade edilen evlilik İslam öncesi Arap toplumunda çeşitlilik arz ederdi. Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından nakledilen Hz. Âişe hadisine göre bu dönemde dört tür evlilik mevcuttu. Bunlardan biri, bugün de yaygın olan meşru evlilikti. Buna göre bir kişi evlenmek istediği kızı veya kadını usulü dairesinde velisinden (babası, ağabeyi, amcası) ister, bu arada mehir takdir edilir ve böylece nikâh akdi gerçekleşirdi.⁴⁰ Evlilik daha ziyade kabile içerisinde (endogami) olurdu. Yabancı bir kadınla evlenmek pek hoş karşılanmaz, kız çocuklarının bilhassa amcaoğullarıyla evlenmeleri teşvik edilirdi.⁴¹

Diğer taraftan evlilikte denklik/kefâet esastı. Hasep ve nesep yönünden üstün kabul edilenler kendileriyle aynı statüde olanlarla evlenirlerdi. Buna mukabil hasep ve nesep yönünden düşük olan (hecîn) kimseler de⁴² ancak kendileriyle aynı toplumsal statüyü payla-

39 Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 357.

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

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

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

şanlarla evlenirlerdi.⁴³ Hürlerin kölelerle, sözgelimi hür erkeklerin cariyelerle evlenmesi zül addedilirdi.⁴⁴ Bu anlayış özü itibariyle İslam'da da muhafaza edilmiştir. Nisa 4/25. ayette hür kadınlarla evlenmeye mali gücü yetmeyenlerin, mümin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilmiş, ancak ayetin sonunda evlenmeyip bekârlığa sabretmenin daha hayırlı olduğunun altı çizilmiştir. Bu ayetin tefsirinde "Kim Allah'ın huzuruna temiz pak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin", "Hür kadınlarla evlilik evin salahı, cariyelerle evlilik evin helakı/fesadıdır" gibi hadislerin yanı sıra "Hangi hür erkek cariye ile evlenirse kendi yarısını/çocuğunu köleleştirmiş olur" (Hz. Ömer), "Cariye ile evlenen kişi zinadan çok da farklı bir iş yapmış sayılmaz" (İbn Abbas), "Cariye ile evlenmek zina değilse de zinaya yakındır" (Saîd b. Cübeyr), "Cariye ile evlenmek leş, kan, domuz eti gibidir, ancak darda/zorda kalan için helaldir/mubahtır" (Mücâhid) gibi ilginç sözler nakledilmiştir.⁴⁵ Öte yandan fıkıh mezheplerinde ve bilhassa Hanefî ekolünde Arapların nesep konusundaki geleneksel bakış açıları ve ayrımları korunmuştur.⁴⁶

Neslin soylu ve aynı zamanda sağlıklı olması için evlilikte hasep ve nesep unsuruna büyük önem atfeden cahiliye devri Arap topluluğunda⁴⁷ öz anneler, kızlar, halalar ve teyzeler ile evlenmek haram sayılırdı. Bununla birlikte, Benî Temîm kabilesine mensup Hâcib b. Zürâre adlı kişinin tıpkı Mecusiler gibi öz kızıyla evlendiği belirtilmiş,⁴⁸ bu evlilik bazı şiirler ve kıssalara konu edilmiştir.⁴⁹ Ayrıca,

43 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310.

44 Murat Sarıçık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD*, sayı: 3 (1996), s. 65.

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

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

47 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 641-643.

48 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 69; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 52.

49 Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, Kahire trs., X. 38. Bazı araştırmacılara göre Hâcib b. Zürâre hakkındaki bilgiler problemlidir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 544-545.

Yunan tarihçi Strabon (M.Ö. 64 - M.S. 24) Yemen coğrafyasındaki bazı Arapların anneleriyle evlendiklerinden söz etmiş; fakat Cevâd Ali bunun üvey annelerle evlilik (nikâh-ı makt) olma ihtimaline dikkat çekmiştir.⁵⁰

Mehir (sadak) cahiliye devrindeki Araplar nezdinde nikâh akdinin sıhhati için gerekli bir şarttı. Mehirsiz evlilik gayr-i meşru, dolayısıyla zina ile eşdeğer sayılırdı. Nitekim Antere kıssasındaki ifadelerde, mehir ödenmeden evlenmeye zorlanan kadınlar bu tür evliliği onur kırıcı olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte cahiliyede şîğâr gibi mehirsiz evlilik türleri de mevcuttu. Bazı araştırmacılara göre cahiliyede mehir ile sadak arasında fark vardı. Mehir (başlık) evlenecek kızın/kadının ailesine ödenirdi. Sadak (hediye) ise bizzat kıza/kadına verilirdi. Muhtemelen İslamiyet'in zuhurundan kısa bir süre önce mehir kısmen de olsa kıza/kadına verilmeye başlanmıştır.⁵¹

Cahiliye devrinde mehir şeref ve itibar göstergesiydi. Esir statüsündeki kadınla evlilikte mehir söz konusu değildi. Mehir kızın velisine (babasına, kardeşine) ödenirdi. Veli mehri düğün masrafları için harcardı; fakat bunu sırf kendi hakkı olarak gören veliler de vardı. Kişinin, evlendirdiği kıza ait mehri kendisi için alması "hulvân" diye adlandırılır ve kimi Araplarca ayıp karşılanırdı.⁵² Mehirde belli bir miktar yoktu. Miktar taraflar arasında anlaşmaya bağlıydı. Bu konuda genellikle erkeğin mali/maddi durumu dikkate alınırdı. Çoğunlukla aynı olarak ödenen mehrin miktarı bazen yüz, bazen yüz elli deveye ulaşırdı.⁵³

Bu konu kapsamında şunu da belirtmek gerekir ki cahiliye devrinde erkeklerin çoğu ve bilhassa gençler -genellikle sanıldığı gibi aksine- ailesinin rızasıyla tek kıza/kadınla evlenirdi.⁵⁴ Bilinen meşru evlilik dışındaki nikâhlar/birleşmeler şeref ve haysiyeti lekelediği

50 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 544.

51 O. Spies, "Mehir", IA, İstanbul 1993, VII. 494.

52 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 579.

53 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 530-532.

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

düşüncesiyle genellikle hoş görülmezdi. Buna rağmen bir kısmı genel ahlak ve meşruiyet ölçüleriyle bağdaşmayan nikâh türleri de vardı. Belli başlılarına Hz. Âişe hadisinde işaret edilen bu nikâhlara bildik anlamda nikâh (evlilik) demek mümkün değildir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

(1) Mut'a

İslam öncesi Arap toplumunda cari olan nikâh türlerinden biri mut'a diye anılırdı. İslâmî kaynaklarda, bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir ücret ya da bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları şeklinde tanımlanan⁵⁵ bu geçici nikâh bilhassa savaş ve sair sebeplerle yabancı bir beldeye gitmek ve orada geçici olarak ikamet etmek zorunda kalan erkekler tarafından akdedilirdi. Mut'a nikâhında velilerin muvafakatine gerek görülmezdi. Ayrıca, nikâh sırasında belirlenen süre dolduğunda talâk prosedürü işletilmez, doğrudan ayrılık gerçekleşirdi. Bu nikâhtan veraset hakkı da doğmazdı.⁵⁶ Nikâh kısıydıktan sonra kadın kendi ailesi içinde kalır, kocasına bir mızrakla çadır verirdi. Böylece erkek, kadının kabilesi içinde bulundukça onların halîfi/müttefiki sayılır, evlilik bağı devam ettiği müddetçe bu kabile ile birlikte hareket ederdi. Kadın mut'a nikâhını sona erdirmek istediğinde çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce kendi kabilesine dönerdi. Bu evlilikten doğan çocuk kadına ait olur ve "filan kadının çocuğu" diye anılırdı.⁵⁷

Mut'a nikâhı Hz. Peygamber döneminde de uygulanmıştır. Ancak Ehl-i sünnet âlimlerine göre İslam'ın ilk yıllarında uygulanan

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

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

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

bu nikâh bilahare Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmıştır. Şii-İmâmî-Ca'ferî âlimlere göre ise mut'a nikâhı İslam'da yasaklanmamıştır. Bu nikâhın Kur'an'a dayandığı ve mubah olduğu görüşünde yalnız kalan İmâmiyye Şiası'na göre Nisa 4/24. ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtühünne ucûrahünne ferîdaten* ifadesi mut'a nikâhının meşruiyet delilidir. Bu ayetteki *istimtâ'* kelimesinden maksat mut'a nikâhıdır. Zira *istimtâ'* ve *temettu'* kelimeleri sözlükte intifa ve telezzüz (faydalanma ve zevk alma) manasına gelmekle birlikte şer'î örfe/lisanda bilhassa kadınlara izafeten geçici evlilik anlamında kullanılır.⁵⁸

Bu görüşü İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Mücâhid, Süddî ve Saîd b. Cübeyr gibi sahabe ve tâbiûn müfessirlerine atfedilen birçok rivayetle destekleyen Şii âlimler ilgili rivayetlerin bir kısmında Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr'in ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne* ibaresini *ilâ ecelin müsemma* (belirli bir süreye kadar) ilavesiyle okudukları bilgisine dikkat çekerler.⁵⁹ Buna mukabil Sünnî müfessirlere göre Nisa 4/24. ayet mut'a nikâhıyla değil daimî nikâhla ilgilidir; dolayısıyla *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtühünne ucûrahünne farîdaten* ifadesi, "daimî nikâh yoluyla kendilerinden istifade etmenize mukabil kadınlara mehirlerini verin" anlamına gelmektedir.⁶⁰

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

Abdullah b. Mes'ûd rivayeti: Rasûlullah'la birlikte bir sefere çıkmıştık. Yanımızda eşlerimiz olmadığı için Rasûlullah'a, "Kendimizi hadım edelim mi?" diye sorduk. Rasûlullah, "Hayır" dedi ve bize elbise/kaftan karşılığında kadınlarla sınırlı süreli evlilik yapma

58 Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, Beyrut 1997, III. 46; Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-ğtâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kum 1415, s. 254.

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

60 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 15; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II. 38; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 148-149; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, X. 51; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 85.

izni verdi. İbn Mes'ûd bu sözlerinin ardından, "Ey Müminler! Allah'ın size helal kıldığı hoş nimetlerden kendinizi mahrum bırakmayın. Ama helal sınırını da aşmayın. Çünkü Allah sınırı aşanları sevmez." (Maide 5/87) ayetini okudu.⁶¹

Câbir b. Abdillâh ve Seleme b. el-Ekvâ' rivayeti: Rasûlullah'ın habercisi bize gelip, "Allah'ın elçisi kadınlarla mut'a nikâhı yapmanıza izin verdi" diye bir beyanda bulundu.⁶²

Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti: "Bizler Allah'ın elçisi hayatta iken el-bise/kaftan karşılığında mut'a nikâhı yapardık."⁶³

Diğer bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in muta nikâhına birkaç kez izin verdikten sonra yasakladığı belirtilmiştir. İyâs b. Seleme'nin babasından nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber Evtâs gazvesinde mut'aya izin vermiş ve fakat üç gün sonra yasaklamıştır.⁶⁴ Sebreye el-Cühenî, bizzat Hz. Peygamber'in kendilerine mut'a nikâhı için izin verdiğini, daha sonra "Kimin yanında mut'a nikâhıyla birlikte olduğu bir kadın varsa derhal o kadından ayrıl" dediğini söylemiştir. Rebî b. Sebreye ve babasından gelen başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasında mut'aya izin verdiğini belirtilmiştir. Bu rivayete göre Mekke'de geçen on beş günlük süre zarfında mut'a nikâhı yapılmış ve Medine'ye dönüşten önce yine bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Yine aynı kişilerden nakledilen diğer bazı rivayetlere göre Veda haccı için yapılan yolculuk sırasında sahabiler kadınsızlıktan şikâyet etmişler, bu şikâyet üzerine Hz. Peygamber mut'a nikâhına izin vermiş ve fakat bir gün sonra kesin olarak yasaklandığını ilan etmiştir.⁶⁵ Mut'a nikâhının Umre-i Kazâ'da, Tebük yahut Huneyn seferinde yasaklandığından da söz edilmiştir.⁶⁶ Bütün bunların dışında mu'ta nikâhının nihai olarak Hz. Ömer tarafından yasaklandığı da -ki bize göre en isabetli görüş budur- belirtilmiştir.⁶⁷

61 Buhârî, "Tefsir" 5/9; Müslim, "Nikâh" 11; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 420.

62 Müslim, "Nikâh" 13; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 47, 51.

63 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 22.

64 Müslim, "Nikâh" 18.

65 İbn Mâce, "Nikâh" 44; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 404-405.

66 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire trs., VI. 155.

67 Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, s. 299-302.

İslâm âlimlerine göre mut'a nikâhında talâk, îlâ, liân, zıhar işlemleri söz konusu olmaz. Yine bu nikâhtan dolayı gerek erkek gerek kadın açısından muhsanlık sıfatı sübut bulmaz ve üç talâkla meydana gelen geçici evlenme yasağı ortadan kalkmaz. Erkekle kadın arasında birleşme olmamışsa erkeğin mehir ve nafaka ödeme yükümlülüğü yoktur. Birleşme vuku bulmuşsa aralarında hürmet-i müsâhere, yani her bir tarafın usul ve furûu ile diğer taraf arasında evlenme engeli hâsıl olur. Erkek bu nikâhın sahih olduğu inancını taşıyın taşımasını kadının doğurduğu çocuk akit şüphesine binaen kendisine nisbet edilir.⁶⁸

Mut'a nikâhı İslâmî literatürde ceza hukuku açısından da değerlendirilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) mut'anın haram oluşu hususunda icma bulunduğunu için, bu tür bir evlilik yapan kimsenin recmedileceğini söylemiştir. Şafiîlerce sahih sayılmayan, Mâlikîlerce zayıf kabul edilen bir ictihada göre de mut'a nikâhı yapan erkek ve kadına zina haddi uygulanır. Buna mukabil İmam Mâlik'e atfedilen bir görüşe göre mut'a nikâhı haram olmadığı için recm cezasından söz edilemez. Sünnî fıkıh ulemasının çoğunluğu konuya ilişkin ihtilaflardan doğan şüphe sebebiyle taraflara zina haddinin uygulanmayacağına, haram olduğunu biliyorsa tazir cezası verileceğine hükmetmiştir.⁶⁹

(2) Şiğâr

Şiğâr iki erkeğin birbirlerinin velayeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesini ifade eden bir terimdir.⁷⁰ Cahiliye devrinde iki erkek, kızları ve kız kardeşleri gibi, velayetleri altında bulunan kadınları karşılıklı olarak alıp veriyor ve bu mübadelede iki taraf için de mehir söz konusu edilmiyordu.⁷¹ Mehir kaldırıldığı yahut mehir açısından boşluk meydana geldiği için bu akit, sözlükte

68 Geniş bilgi için bkz. Zeydan, *el-Mufassal*, VI. 162-188.

69 Kurtubi, *el-Câmi'*, V. 87-88.

70 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 160.

71 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 537-538.

“kaldırmak, boş ve تنها olmak” anlamına gelen şığâr kelimesiyle ifade ediliyordu.⁷² “Ben kızımı seninle, senin kızımı da kendimle evlendiriyorum” veya “Bana kızını vermen şartıyla kızımı sana veriyorum” şeklindeki sözle iki erkek tarafından akdedilen şığâr nikâhında⁷³ kadınların cinselliğinden istifade mehir yerine geçiyordu. Diğer bir deyişle, mübadele edilen kadınlar birbirine mehir sayılıyordu.⁷⁴

Bir nevi trampa nikâhı olarak da nitelendirilen şığâr⁷⁵ bazı hadislerde yasak kapsamında zikredilmiştir. Ancak İslam âlimleri gerek “İslam’da şığârın yeri yoktur” hadisinin gerek Hz. Peygamber’in bu nikâhı yasakladığıyla ilgili diğer hadislerdeki nehy lafzının⁷⁶ kesin anlamını tayinde ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler bu hadislerdeki ifadeleri mekruh manasında yorumlarken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimler şığâr nikâhının haram olduğunu savunmuşlar ve fakat bu konudaki yasağın illetiyle ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁷⁷

İslam hukukunda ağırlıklı görüşün haram yönünde olmasına rağmen şığâr nikâhına benzer evliliklere günümüzde umumiyetle ekonomik yönden zayıf bazı müslüman ülkelerle Türkiye’nin bazı bölgelerinde de rastlanmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da daha ziyade başlık sorununu aşmak için hem kızı hem oğlu bulunan iki ailenin çocuklarını karşılıklı evlendirmeleri “berdel” diye anlandırılmaktadır.⁷⁸

(3) İstibda’

Buhârî’nin naklettiği Hz. Âişe hadisindeki ifadelere göre cahiliye devrinde bir erkek temizlik dönemindeki karısına, “Filan kişiy-

72 Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980, VII. 257.

73 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX. 153; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 5; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 537.

74 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX. 153; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 160.

75 Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, VII. 257.

76 Buhârî, “Nikâh” 28; Müslim, “Nikâh” 57-62.

77 Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX. 200-201; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX. 153-154; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, Beyrut 1987, V. 107-109; Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, Beyrut 1974, II. 278.

78 Hasan Gülec, “Şığâr”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 142-143.

le cinsel ilişkiye gir ve o adamdan hamile kal" derdi. Kadın o kişiden hamile kalıncaya değin karısına asla yaklaşmazdı. Erkeğin böyle tuhaf bir talepte bulunması, damarlarında asil kan taşıyan bir çocuğa sahip olma arzusundan kaynaklanırdı. Hadisteki ifadeye göre bu nikâh/ilişki istibda' diye anılırdı.⁷⁹ İstibda' nikâhından dünyaya gelen çocuk, söz konusu talepte bulunan adamın meşru oğlu kabul edilirdi.⁸⁰ Karısını kıskanmayan ve bu yüzden "deyyûs" diye anılan erkeklere⁸¹ atfedilen bir diğer nikâh türü de karılarını değiştirme şeklinde gerçekleşen bedel nikâhıydı.⁸²

(4) Hıdn

Cahiliye devrinde dost hayatı yaşamak şeklinde bir nikâh/ilişki türü de vardı. Kendisine erkek dost edinen kadınlar "zevâtü'l-ahdân" veya "müttehizâtü ahdân" diye anılırdı. İffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost edinmemeleri şartıyla cariyelerle evlenmeye izin veren Nisa 4/25. ayetteki *muhsanâtin ğayra müsâfihâtin ve-lâ müttehizâti ehdân* ifadesi bu konuya atıfta bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) verdiği bilgiye göre müfessirlerin çoğu "müsâfehe"yi bir kadının dilediği erkekle yasak ilişki kurması, "hıdn" kelimesini ise sadece belli bir kişiyle dost hayatı yaşaması şeklinde yorumlamıştır. Cahiliye Arapları bu ikisi arasında fark gözetiyor, ilkini zina sayarken ikincisini (hıdn) bu kapsamda değerlendirmiyorlardı. Bu yüzden ayette hem sıfah hem hıdn zikredilmiş ve ikisinin de yasak olduğu bildirilmiştir.⁸³

Elmalılı Hamdi Yazır'ın bu paralelde verdiği bilgiye göre "devri câhiliyede iki nevi zina vardı. Birisi umuma karşı açıktan kârhanecilik, diğeri de birini dost tutarak hususi bir surette gizlice zina etmek idi. Ve bunlar alelekser cariyelerle yapılırdı."⁸⁴ Bâğâyâ diye adlandı-

79 Buhârî, "Nikâh" 36.

80 Sarıçık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", s. 59.

81 Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 212.

82 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 5; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 537.

83 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, X. 51-52.

84 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, II. 1331.

rılan bu cariyeler evlerinin kapısına kırmızı flamalar asarlardı.⁸⁵ En'âm 6/151. ayetteki *ve-lâ tekrabu'l-fevâhişe mâ zahera ve-mâ be-tane* ifadesinin tefsirinde İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre cahiliye devrinde Araplar alenî olarak zina fiilini takbih ederler, gizli-saklı işlenmesi hâlinde sakınca görmezlerdi.⁸⁶ Bu yüzden, hür kadınlar açıktan zina fiilini göze alamaz, gizli dost edinme yoluna giderlerdi.⁸⁷ Cahiliye devrinde dost/metres hayatı yaşayan kadınlar da vardı. Bu kadınlar kocalarından başka bir veya birkaç erkekle ilişkiye girerlerdi. Daha ziyade kıtlık zamanlarında yiyecek temin etme yolu olarak görülen bu ilişki "damd" diye isimlendirilirdi.⁸⁸

(5) Makt

Cahiliye devrinde üvey annelerle evlenmek yasak sayılmazdı. "Ey Müminler! [Kocası ölen] kadınlara zorla varis olmanız size helal olmaz" (*yâ eyyühellezîne âmenû lâ yahillü leküm en terisû'n-nisâe kerhen*) mealindeki Nisa 4/19. ayetin tefsirinde aktarılan bilgilere göre cahiliye devrinde evli bir adam öldüğü zaman, onun erkek yakınları (oğlu, kardeşi) dul kalan karısını terekeden sayar, diledikleri takdirde o kadınla kendileri evlenir, dilerlerse başkasıyla evlendirir veya evlenmesine mani olurlardı. Dul kadının üzerine elbisesini atan kişi (genellikle üvey oğul) o kadın üzerinde öncelikli hak sahibi olurdu. Şayet kadın üzerine elbise atılmadan babasının evine gitme imkânı bulursa özgürlüğüne kavuşurdu.⁸⁹ Arap dilcisi İbnü'l-A'râbi (ö. 231/846) üvey annelerle evliliğin sadece babanın ölümünden sonra değil, karısını boşamasından sonra da cari olduğunu be-

85 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, V. 19.

86 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 392. Hz. Peygamber'in kadınlarla yaptığı biat şartları arasında zina etmeme (Mümtetine 60/12) şartını duyan Hind bint Utbe, "Ey Allah'ın rasûlü! Hür kadınlar hiç zina eder mi?!" diyerek şaşkınlığını dile getirmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 74.

87 Günaltay, "Kable'l-İslam Araplarda İctimâi, Aile", s. 90; a. mlf., İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri, hazırlayan: Cem Zorlu, *Marife: Bilimsel Birikim*, cilt: 1, sayı: 3 (2002), s. 197.

88 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 526; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 314.

89 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 69; Ebüssüüd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, II. 275.

lirtmiştir.⁹⁰ İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise üvey annelerle evlenme geleneğinin Ensar arasında bağlayıcı, Kureyş arasında ise mubah ve rızaya dayalı olduğunu söylemiştir.⁹¹ İbn Abbas, Dahhâk ve İbn Zeyd'den gelen rivayetlerde de bu geleneğin Medine'de yaygın olduğuna işaret edilmiştir.⁹² Öte yandan, Zührî ve Ebû Miclez'den aktarılan şu rivayette konuyla ilgili birkaç detaya daha yer verilmiştir:

[İslam öncesi dönemde] Arapların âdetlerinden biri şöyleydi: Bir adam öldüğünde, dul kalan hanımının üzerine onun başka anneden olma oğlu yahut asabesinden en yakın konumda olan kişi elbisesini atardı. Böylece o kişi dul kadın üzerinde hem kadının kendisinden hem de velilerinden daha fazla hak sahibi olurdu. Dilerse mehir vermeksizin onunla evlenirdi. Dilerse başkası ile evlendirir ve fakat mehri kendisi alırdı. Dilediği takdirde de ölen kocasından kalan mirası kendisine özgürlük bedeli olarak versin diye kadına engel olur yahut mirasına konmak için ölünceye kadar onu yanında tutardı. Bu durum/sorun üzerine Nisa suresi 19. ayet indi.⁹³

Bazı müfessirlere göre Nisa 4/19. ayetin nüzulünden sonra kimi müslümanlar üvey anne ile evlenme geleneğini sürdürmüş ve bunun üzerine, "Babalarımızın evli olduğu kadınlarla (üvey annelerinizle) sakın evlenmeyin" (*ve-lâ tenkihû mâ nekeha âbâuküm mine'n-nisâi*) mealindeki Nisa 4/22. ayet nazil olmuştur. Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayetin tefsirinde bazı Arap kabilelerinin üvey annelerle evlenmeyi mutad hale getirdikleri bilgisini vermiş ve bu şekilde evlenenlere dair bazı isimler zikretmiştir.⁹⁴

Üvey anneyle evlilik Nisa 4/22. ayette geçen makt kelimesine atfen "nikâh-ı makt", bu tür evlilikten doğan çocuk da "maktı" diye isimlendirilmiştir.⁹⁵ Yine bu evlilik klasik tefsir ve Arap dili söz-

90 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, III. 2116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 501.

91 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II. 26.

92 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 648.

93 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 63. Bazı rivayetlere göre bu ayetin nüzul sebebi Kübeyşe bint Ma'n adlı kadının üvey oğlu tarafından nikâhlanmak istenmesidir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 647; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II. 26.

94 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 69.

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

lüklerinde “dayzen” diye de isimlendirilmiş ve Evs b. Hacer gibi bazı şairler bu evliliği Mecusilerce mubah sayıldığı söylenen enest ilişkiye benzetmiştir.⁹⁶

(6) Çok kocalılık (Teaddüd-i ezvâc)

Hiz. Âişe hadisindeki ifadelerle göre cahiliye devrinde bir kadının beş-on erkekle ilişkiye girdiği de olurdu. Kadın hamile kalıp doğurduğu zaman, aradan birkaç gece geçtikten sonra, ilişkiye girdiği erkekleri yanına çağtırdı. Erkekler bir araya geldiğinde kadın, “Bildiğiniz gibi bu çocuğun dünyaya gelme sebebi sizsiniz” diye söze başlar ve ardından istediği kişinin ismini zikrederek, “Çocuk sendendir” derdi. Bunun üzerine o kişi ister istemez çocuğu kendi nesebine ilhak ederdi;⁹⁷ fakat çocuk kız olduğunda nesebe ilhak hususunda problem çıkardı.⁹⁸

Yine Hiz. Âişe hadisindeki ifadelerle göre cahiliye devrinde kimi kadınlar çok sayıda erkekle ilişkiye girerlerdi. Bu işi yapan kadınlar fahişeydi. Bağâyâ diye anılan bu kadınlar kapılarına kırmızı flamalar asarlardı. Dileyen erkek onlarla ilişkiye girerdi. Kadın o erkeklerden birinden hamile kalıp çocuğu doğurunca adamlar toplanır, bu arada bir kâif çağrılır ve kâifin belirlenmesi üzerine ilgili adam çocuğu kendi nesebine katardı. Böylece çocuk onun oğlu olarak anılırdı.⁹⁹

Nesep âlimi Hişam b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204/819 [?]) Arapların kusurlarına dair *Mesâlibü'l-Arab (Kitâbü'l-Mesâlib)* adlı eserinde cahiliye devrinde “mâhûr/mevâhîr” diye anılan evlerinin ka-

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

97 Buhârî, “Nikâh” 36.

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

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

pılarına¹⁰⁰ flama asan on meşhur fahişenin ismini saymıştır.¹⁰¹ Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) da tek tek isimlerini tadat ettiği bu fahişeler -ki bunların hepsi cariyedir- arasında yer alan¹⁰² ve Ümmü Mehzûl diye anılan kadınla bir sahabi evlenmek istemiş ve bunun üzerine *ez-zânî lâ yenkihu illâ zâniyeten ev müşriketen* (zinakâr bir erkek, zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir/ilişkiye girer) ifadeyle başlayan Nur 24/3. ayet inmiştir.¹⁰³

(7) Çok eşlilik (Teaddüd-i zevcât)

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

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

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

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

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

nin geliştirilmesini ya da kabileler arası sorunların giderilmesini amaçladığı için kabile liderlerinin genç kızlarla evlendikleri de olurdu. Bundan dolayı genç bir kadının yaşlı erkekle evlendirilmesi garip karşılanmazdı. Kabileler arasında ortaya çıkan ihtilafları sıhriyet yoluyla gidermek için ihtilaflı kişi ya da kabilelerin birbirlerinden kız alıp vermesi de tatbik mevkiinde olan bir durumdu. Bu yapı içinde erkeğin ikinci ya da üçüncü eş olarak bir kadına talip olması, hatta genç bir kızla evlenmesi yadırganmazdı. Bazen evlilik önerisi kadının babası ya da velisi tarafından yapılabilirdi. Asil bir kadınla evlenmeye ve bu vasıfta bir kadından çocuk sahibi olmaya önem verilir, kişinin kızını asil bir erkekle evlendirmesi de saygının göstergesi olarak değerlendirilirdi.¹⁰⁴

İslamî literatürdeki hâkim görüş ve değerlendirmeye göre cahiliye devrinde tek kadınla değil çok kadınla evlilik yaygındı ve teaddüd-i zevcât hususunda sınırlama yoktu. Dileyen erkek sekiz-on kadınla evlenebilirdi. Mesela Gaylân b. Seleme es-Sekafî'nin on karısı vardı. Gaylân müslüman olduğunda Hz. Peygamber ona karılarından dördünü seçip diğerlerini bırakmasını emretmiş; aynı şeyi Kays b. Hâris el-Esedî'ye de söylemişti.¹⁰⁵ Mes'ûd b. Mu'attib, Mes'ûd b. Amr b. Umeyr, Urve b. Mes'ûd es-Sekafî, Süfyan b. Abdillâh, Ebû Akîl Mes'ûd b. Âmir gibi şahıslar da çok sayıda kadınla evliydi. Ancak bu şahısların tümü Sakîf kabilesine mensup idi.¹⁰⁶

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

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

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

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

rin oluşturduğu görülür. Nitekim tabakât kitaplarındaki bilgiler ışığında ilk müslüman nesilden 671 aile üzerinde yapılan bir araştırmaya göre birden çok kadınla evli erkeklerin sayısı 129 (% 19,1), tek kadınla evli erkeklerin sayısı 542 (% 80,5) olarak tespit edilmiştir.¹⁰⁷

Çok kadınla evlilik İslamî teşriide de kabul görmüştür. Bilindiği gibi Hz. Peygamber birçok kadınla evlenmiştir. Nisa 4/3. ayette de çok kadınla evlilikten söz edilmiştir. Ancak bu ayette geçen *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesi müfessirlerin kahir ekseriyetince çok eşliliğin dört kadınla sınırlı olduğu yönünde izah edilmiştir. Öte yandan modern dönemde çok eşliliğin İslam'da ruhsat hükmü taşıdığı, bu konuda asıl hedefin tek eşlilik olduğu yönünde yorumlar yaygınlık kazanmış ve anılan ayetteki *fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fevâhideten* ifadesi ile Nisa 4/129. ayetteki *ve-len testatû en ta'dilû beyne'n-nisâi ve-lev harastüm* ifadesi bu yorumun Kur'an'daki delilleri olarak sunulmuştur.¹⁰⁸ Bu istidlale göre, "ilgili ayetlerde çok kadınla evlilik için eşler arasında adaleti ikame şartı koşulmuş, ancak bu şartı yerine getirmenin beşerî imkân dâhilinde olmadığı da belirtilmiştir. Bu sebeple, Nisa 4/3. ayetteki ifade çok kadınla evliliğin sınırlandırılmasına, hatta ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Kur'an'a göre evlilikte ideal olan tek eşliliğdir."¹⁰⁹

Benzer bir yorumla göre Kur'an çok kadınla evliliği açıkça reddetmekte ve ona ancak istisnâî durumlarda ki -o da kadının muvafakati alınmak şartıyla- cevaz vermektedir.¹¹⁰ Kur'an'dan böyle bir hüküm çıkarmanın isabetli olup olmadığını şimdilik paranteze alarak şunu belirtelim ki bu tür yorumlar modern döneme aittir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemden son bir-iki asra kadar geçen uzun zaman aralığında İslam uleması söz konusu ayetlerden böyle bir sonuç çıkarmamıştır. Modern dönemde, "Çok eşlilik İslam'da kural değil, istisnai durumlara mahsus bir ruhsattır. Aslolan tek eşliliğdir" şek-

107 Birekul-Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 137-140.

108 Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, s. 330.

109 Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992), s. 54-55.

110 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 256.

lindeki görüşün sıkça duyulmaya başlanması, bilhassa 19. yüzyıldan sonra Batı karşısında edilgen bir konuma düşmenin travmatik tezahürü olarak değerlendirilebilir, dolayısıyla bahis konusu görüş apolojik (savunmacı) olarak nitelendirilebilir.

Diğer taraftan Nisa 4/3. ayetteki *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesinin çok eşlilikle ilgili bir sınırlamaya işaret etmediği de belirtilmelidir. Dahası ayet çok eşliliğin sayısal limitini düzenleyen bir hukukî hüküm içermemektedir. Hz. Âişe'den gelen rivayete göre yetim kızlar/dul kadınlar velilerinin himayesi altında bulunurlardı. Veliler gerek mallarından, gerek güzelliklerinden dolayı onlarla evlenmek, evlenirken de mehirlerini maruf/mutad olandan düşük miktarda vermek isterlerdi. Ayet söz konusu kişileri velayetleri altındaki kızlara/kadınlara böyle bir haksızlık yapmaktan nehyetmek maksadıyla indi.¹¹¹ Binaenaleyh, Nisa 4/3. ayet mümin erkeklerin kaç kadınla evleneceği hükmünü düzenlemekte, bilakis dul kadınlar ve yetim kızlara mehir hususunda haksızlık/adaletsizlik yapılmaması gerektiğini tembihlemektedir. Bir önceki ayette yetimlerin mallarını yemenin çok büyük bir günah olduğunun belirtilmesi de bunu teyit etmektedir. Özetle Nisa 4/3. ayette, "Himayeniz altında bulunan dul kadınlar ve yetim kızlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda adaletsizlikten/haklarını yemekten endişe ederseniz, [dünyada evlenilecek kadın tükenmediğine göre] onlarla değil, beğendiğiniz başka kadınlardan biriyle evlenin. Hatta ikişer, üçer, dörder... kadınla evlenin." şeklinde bir mana kastedilmektedir. Bu ayetteki *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesinin tahdit içermediği kesindir. Aynı ifade Fâtır 35/1. ayette de geçmekte ve burada da tahdit ifade etmemektedir. Ne var ki müfessirler en fazla dört ka-

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

dınla evliliğin caiz olduğu yönündeki hadislerin etkisiyle,¹¹² Nisa 4/3. ayetteki ifadeyi “dörde kadar” şeklinde yorumlamış,¹¹³ buna mukabil Fatır 35/1. ayetteki ifadeden, “Melekler en fazla dört kanatlıdır” gibi bir sonuç çıkarmamışlardır.

Kur’an’ın aslında tek kadınla evliliği hedef gösterdiği şeklindeki modern savunmacı yoruma mesnet gösterilen *fe-in hıftüm ellâ ta’dilû fevâhideten* ifadesi ise, “Şayet ‘eşlerim arasında adaletli davranmam’ endişesi taşıyorsanız, o zaman bir kadınla evlenin veya cariyelerinizle yetinin” manasına gelmekten öte, Taberî’nin (ö. 310/923) de uzun uzadıya izah ettiği gibi, “Eşlerim arasında adaletli davranmam’ endişesi taşıyorsanız, değil üç-dört kadınla, tek hür kadınla bile evlenmeyin ve fakat böyle bir durumda cariyelerle evlenin.” manasına gelmektedir. Şöyle ki Allah Nisa 4/2. ayette yetimlerin malları hususunda titiz davranılmasını, Nisa 4/3. ayette ise dul kadınlar ve yetim kızlara evlilik/mehir konusunda adaletsizlikten sakınmayı emretmiştir. Adaletli davranmama endişesi söz konusu olduğunda değil üç, dört kadınla evlenmek, bir tek kadınla dahi evlenmemeyi tembihlemiş, böyle bir durumda sosyal statü ve haklar açısından hür kadınlar düzeyinde olmayan cariyelerle evlenilmesini tavsiye etmiştir.¹¹⁴ “İçinizden hür mümin kadınlarla evlenmeye maddi gücü yetmeyenler, elinizin altındaki mümin cariyelerinizle evlenebilirler... Mümin cariyelerle evlenme izni, zinaya düşme korkusu duyan bekârlar içindir. Ancak şu da var ki bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir.” mealindeki Nisa 4/25. ayet dikkate alındığında Taberî’nin *ev-mâ meleket eymânüküm* ifadesiyle ilgili izahının isabetli olduğu daha iyi anlaşılır.

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

113 Ayetteki *mesnâ ve sülâse ve rubâ’a* ifadesi Şiiler ile bazı Zâhirîler tarafından 2+3+4=9 ve 2+2+3+3+4+4=18 şeklinde de yorumlanmıştır (Bkz. Taberî, *Mecmau’l-Beyân*, III. 9-10; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, IX. 142; Kurtubî, *el-Câmi’*, V. 13; Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, VI. 169-170). Ancak Şii müfessirler bu yorumun dokuz kadınla evliliğin caiz olduğu manasına gelmediğini, zira dörtten fazla kadınla evlenmenin icmaya aykırı olduğunu da belirtmişlerdir. Bkz. Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Beyrut trs., III. 10.

(8) Küçük kızlarla evlilik

Cahiliye devrinde erkekler küçük kızlarla evlenmeyi tercih ederlerdi. Kızlar genellikle on iki yaşına basmadan evlendirilir ve ancak çocuk doğurduktan sonra aileye dâhil edilirdi. Çocuk doğurmadan ölürse kocasına baş sağlığı dilenmezdi.¹¹⁵ Küçük kızlarla evlilik İslam hukukunda da tecviz edilmiştir. Nitekim Talâk 65/4. ayetteki *vellâ lem yahidne* (hayız görmemiş kadınlar) ifadesi klasik tefsirlerde, “çocuk denecek yaşta evlenip dul kalan ve hâlen âdet görme çağına ulaşmamış olan küçükler” şeklinde izah edilmiş, ayrıca bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak, Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'e hayızdan kesilen, küçük yaşta dul kalan, fakat henüz âdet görme çağına ulaşmayan ve bir de hamile olan kadınların iddet süreleri hakkında soru sorduğuna dair bir rivayet nakledilmiştir.¹¹⁶ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bu ayetin küçük çocukları evlendirmenin cevazına delil teşkil ettiğini söylemiştir.¹¹⁷

Şelebi'nin verdiği bilgiye göre İslam mezheplerinin büyük çoğunluğu küçük kızları evlendirmenin caiz olduğu görüşünü benimsemiş ve bu görüşe mezkûr ayet delil gösterilmiştir. Çünkü bu ayette, âdet görmemiş kadınların iddeti üç ay olarak belirlenmiştir. İddet ancak sahih bir nikâh ve talaktan sonra söz konusu olduğuna göre küçük kızları evlendirmek caizdir. İslâm hukukçuları arasında genel kabul gören bu görüşün aksine İbn Şübrüme (ö. 144/761), Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) gibi bazı âlimler küçük yaştaki kız ve erkek çocukların evlendirilmesini caiz görmemişlerdir.¹¹⁸ Ancak Abdülkerim Zeydan'ın da belirttiği gibi naslar ve nüzul dönemindeki uygulama dikkate alındığında çoğunluğun görüşü kesinlikle daha isabetlidir.¹¹⁹ Birçok rivayet Hz. Âi-

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

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

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

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

118 Şelebî, *Ahkâmü'l-Üsre*, s. 127.

119 Zeydan, *el-Mufasssal*, VI. 390.

şe'nin henüz 6-9 yaşlarında iken Hz. Peygamber'le evlendiğini söylemektedir.¹²⁰ Bu evlilik Hz. Peygamber'e mahsus değildir. Çünkü bazı hadis kitaplarında küçük kızlarla evlilikle ilgili müstakil başlık açılmış ve bu başlık altında bilhassa Hz. Ali'nin kızı Ümmü Külsüm'ün Hz. Ömer'le evliliğine dair ilginç rivayetler aktarılmıştır.¹²¹ Öte yandan Hz. Peygamber, amcası Hamza'nın kızı ile Ebû Seleme'nin oğlunu her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiştir. Benzer şekilde Urve b. Zübeyr bir kardeşinin kızını diğer kardeşinin oğluyla her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiş, İbn Ömer de küçük yaştaki kızını Urve b. Zübeyr'e nikâhlamıştır.¹²²

Sonuç olarak, cahiliye devrinde mevcut olan küçük yaştaki kızlarla evlenme geleneği İslam'dan sonra da varlığını sürdürmüş, İslam hukukçularının kahir ekseriyeti de bunu meşru kabul etmiştir. Vakıa budur; ancak bize göre bu gelenek dinî-ahlâkî bir nitelik taşımamakta, dolayısıyla dinî ahkâm kapsamında mütalaa etmek yerine kendi tarihsel ve kültürel bağlamında değerlendirmek daha uygun gözükmektedir. Bu arada, Talâk 65/4. ayetteki *vellâi lem yahidne* ifadesinin, fizyolojik bir sebepten dolayı âdet görmeyen ve/veya düzenli âdet görmeyen kadınlara delalet ettiği şeklindeki yorumların esas itibarıyla apolojik (savunmacı) olduğunu ve sağlam bir mesnedinin bulunmadığını da belirtmek gerekir.

Boşanma (Talâk) ve Çeşitleri

İslam hukukunda, “belirli bir lafız ya da onun yerine geçen bir sözle nikâh bağının ortadan kaldırılması” şeklinde tarif edilen talâk cahiliye devri Arap toplumunda farklı şekillerde uygulanan bir pro-

120 Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957, VIII. 58-61. Hz. Âişe'nin 18-19 yaşlarında evlendiği yolundaki görüşün sağlam dayanaktan yoksun olduğu hususunda bkz. Bünyamin Erul, “Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4 (2006), s. 637-649

121 Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, VI. 130-132; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV. 17; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 120.

122 Zeydan, *el-Mufassal*, VI. 390; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü ve Edilletüh*, Dımeşk 1989, VII. 179-180.

sedürdü. Bir erkek karısını boşamak istediğinde, “habluki alâ ğâribik” (ipin/yuların boynundadır, artık serbestsin), “enti muhallâ kehâze'l-baîr” (bağından çözümlüp salıverilmiş şu deve gibi artık serbestsin), “enti haliyyetün” (artık serbestsin) gibi kinayeli sözler kullanır ve böylece talâk gerçekleştirdi.¹²³

Boşanmayla ilgili bu tabirler göçebe Arapların kültürünü yansıtmaktadır. Zira talâk kelimesi deveye atfen “bağından kurtulmak, bağıni çözmek” anlamına gelmekte, “tâligun” kelimesi ise serbest ya da başıboş bırakılmış deveyi ifade etmektedir.¹²⁴ Keza baîr, habl ve haliyye kelimeleri deve, ip/yular ve salıvermek gibi anlamlar içermektedir.¹²⁵ Boşanma sırasında telaffuz edilen bu kinayeli sözler İslamî dönemde de kullanılmıştır. İbn Ömer bu konuya dair şöyle demiştir: “Cahiliye devrinde bir adam karısına, ‘enti haliyyetün’ der ve bu söz üzerine kadın kocasından boşanmış olurdu. Bu söz İslam’da da [kinayeli] talâk ifadesi kabul edilir. Bir kişi talâk niyetiyle bu sözü telaffuz ettiğinde boşama gerçekleşir.”¹²⁶

Cahiliye devrinde boşama hakkı erkeğe aitti. Erkek karısına bir kez “Boşsun” (enti tâlikun) dediğinde evlilik nihai olarak sona ermez, dilediği takdirde karısına dönebilirdi. İkinci boşamadan sonra da aynı şey geçerli idi. Fakat üçüncü boşamanın ardından eşine dönmesi mümkün değildi. Rivayete göre cahiliye devrinin meşhur şairlerinden A’sâ bir kadınla evlenmiş, fakat kadının yakınları dayak tehdidiyle A’sâ’yı boşanmaya zorlamışlardır. Bunun üzerine A’sâ kadını bir kez boşamış, ancak kadının yakınları A’sâ’yı ikinci ve üçüncü kez boşamaya icbar etmişlerdir.¹²⁷

Üç talâk İslam teşriinde de tasvip edilmiş ve talâk sayısının üçe ulaşması fıkıhta “beynûnet-i kübrâ” ve/veya “bâin talâk” (büyük/nihai ayrılık) diye kavramlaştırılmıştır. Boşama yetkisinin erkeğe ait

123 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 548. Ayrıca bkz. Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, I. 197.

124 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 630.

125 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 549.

126 Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*, Beyrut 2008, II. 67; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 211. Bu konuyla ilgili fikhî görüş ve yorumlar için bkz. Ebü'l-Velid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahire 2004, II. 90-92.

127 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 309-310.

olması kuralı da İslamî dönemde muhafaza edilmiş, İslam uleması ilgili naslarda boşama yetkisinin prensip itibariyle erkeğe verildiğine ve bu yetkiyi kullanma hususunda hâkimin hükmüne gerek görülmediğine işaret edilmesini evlilik hukukunda erkek ve kadına yaratılışlarından gelen farklı yapı ve kişilik özelliklerine göre değişik görevler verilmesi ve evlilik hayatına taalluk eden sorumlulukların birinci derecede kocaya yüklenmesi şeklinde izah etmiştir.¹²⁸

Cahiliye devrinde talâk yetkisi prensipte erkeğe ait olmakla birlikte bunun bazı istisnaları da vardı. Özellikle asil ailelere mensup kızlar/kadınlar nikâh akdi sırasında boşanma hakkının kendi ellerinde olma şartını öne sürebiliyordu; ancak bu durum kocanın boşama hürriyetine hâlel getiriyordu. Rivayete göre Hz. Peygamber'in büyük dedesi ve Benî Hâşim'in atası Hâşim b. Abdümenaf Yesrib'te/Medine'de Neccaroğulları'ndan Amr b. Zeyd b. Lebid'in kızı Selmâ bint Amr ile evlenmiş; asil bir aileye mensup olan Selmâ bint Amr boşanma konusunda hak ve yetki sahibi olma şartıyla bu evliliği kabul etmiştir.¹²⁹ İbn Habîb'in *el-Muhabber*'inde Fâtıma bint el-Harşeb el-Enmâriyye, Ümmü Hârice Amra bint Sa'd b. Abdillâh, Mariye bint el-Caîd b. Darba, Âtike bint Mürre b. Hilal, Sivâ bint el-A'yes de talâk yetkisine sahip olan, dilediği takdirde bu yetkiyi kullanan kadınlar arasında zikredilmiştir.¹³⁰

İslam öncesi Arap toplumunda kadınlar hul' (muhâlea) yoluyla boşanma imkânına da sahipti. Bunun yanında, A'sâ örneğinde görüldüğü üzere, kimi zaman kadının ailesi ve yakın akrabası talâk hususunda kocayı tehdit eder ve ikrah altında boşanma gerçekleştirirdi. Kızgınlık anında, şaka yoluyla ve sarhoş halde iken telaffuz edilen boşama sözleri bazı Araplar nezdinde geçerli sayılır ve bunun gerekçesi sözün ağızdan çıkmış olmasıyla izah edilirdi.¹³¹ "Üç şeyin ciddişi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar nikâh, talâk ve ric'attır"¹³² hadisi ca-

128 H. İbrahim Acar, "Talâk", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 497.

Ebü Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1955, I. 137.

130 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 398-399.

131 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 554.

132 Ebü Dâvûd, "Talâk" 9; Tirmizî, "Talâk" 9. Bu hadisin farklı varyantları için bkz. Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm*, Beyrut 1988, III. 335-336.

hiliye devrindeki bu anlayışla örtüşür niteliktedir. Hattabî'nin (ö. 388/998) verdiği bilgiye göre ilim ehlinin çoğunluğu da şaka yoluyla boşamanın, yani boşama niyeti bulunmaksızın talâk sözünü telaffuz eden kişinin boşamasının geçerli olduğu hususunda ittifak etmiş,¹³³ keza Hanefiler ve Hanbelîler boşama kastı olmadığı halde başka bir söz söylemek isterken yanlışlıkla talâk lafzını telaffuz eden kişinin bu sözünün kazaen geçerli olduğuna hükmetmiştir.¹³⁴

Cahiliye devrinde üç talâkla nihai boşama uygulamasının yanında talâk hakkının sınırsız sayıda kullanıldığı da olurdu. Bir erkek karısını defalarca boşayabilir, dilediği takdirde ona dönebilirdi. Talâkı sınırlayan ayetler gelinceye değin bu uygulama müslümanlar arasında da mevcuttu. Bazı kaynaklardaki bilgilere göre İbn Mes'ûd karısını sekiz kere boşamıştır.¹³⁵ Cahiliye devrindeki boşanmalarda iddet prosedürü yoktu. İslâmî dönemde "iddet"le ilgili hükümler vazedilmiştir. Bunun yanında Talâk 65/1. ayetteki *yâ eyyühellezîne âmenû izâ tallaktümü'n-nisâe fe-tallikûhünne li-iddetihinne* ifadesiyle kadınların iddetleri gözetilerek boşanması emredilmiştir. Mukâtil b. Süleyman'ın naklettiğine göre bu ayet Abdullah b. Ömer, Ukbe b. Amr el-Mâzinî, Tufeyl b. Hâris b. el-Muttalib, Amr b. Saîd b. el-Âs gibi bazı muhacirlerin iddete riayet etmeden karılarını boşamaları ve şahitsiz olarak tekrar onlara dönmeleri sebebiyle nazil olmuştur.¹³⁶ Ayrıca meşhur bir hadisteki bilgilere göre İbn Ömer karısını hayızlı iken boşamış, fakat Hz. Peygamber bu boşamayı meşru saymamış, hanımına dönmesi ve onu temizlik dönemi içerisinde boşaması gerektiğini bildirmiştir.¹³⁷

(1) Üç talâk ve Hülle

İslam öncesi dönemde Araplar üç talâkla boşamanın neticesi

133 Hattabî, *Meâlimü's-Sünen*, III. 210. Ayrıca bkz. Azimâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 263.

134 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II. 89-99; Merğînânî, *el-Hidâye*, I. 229-230.

135 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 573, [b-y-n maddesi].

136 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 263.

137 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 122-123.

olan nihai ayrılıktan sonra karı-kocanın tekrar bir araya gelmesini mümkün kılan bir çözüm yolu üretmişlerdir. Buna göre üç talâkla boşanmış kadının yabancı bir erkekle evlenmesi ve evlendiği kişiden ayrılması şartı koşulmuştur. Bu şart yerine getirildiğinde eski kocanın yeni bir nikâh akdiyle karısına dönmesi meşru kabul edilmiştir.¹³⁸ Bu uygulama -hilesiz, muvazaasız olmak şartıyla- Kur'an ve Sünnet tarafından da tasvip edilmiştir. Bakara 2/229-230. ayetlerde -ki Mâverdi'nin (ö. 450/1058) naklettiğine göre Urve b. Zübeyr bu ayetler hakkında, "Talâk hükmü A'sâ'nın talâkına muvafık nazil oldu" demiştir.¹³⁹ şöyle buyrulmuştur: "Erkeğin sonradan vazgeçebileceği iki boşama hakkı vardır. Bir veya iki boşama sonunda koca isterse eşini iyilikle yanında alıkoyar, isterse güzellikle onu serbest bırakır. Eğer serbest bırakırsanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız sizin için helal olmaz. Fakat karı-kocanın, Allah'ın evlilik hukukuyla ilgili hükümlerine uyamayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın belirlediği ölçüler, sınırlardır. Sakın bu ölçüleri/sınırları ihlal etmeyin. Zira Allah'ın belirlediği ölçüleri ihlâl edenler günahkârların ta kendileridir. Şayet koca, karısını üçüncü kez boşarsa, artık bundan sonra bu kadın ona helal olmaz. Ancak boşanan kadın başka bir erkekle evlenir, o koca da kendisini boşarsa, [iddet süresi sona erdikten sonra] önceki kocasıyla -Allah'ın emirlerine uyarak geçinebileceklerini ümit ediyorlarsa- tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın açıkça ortaya koyduğu hükümlerdir; fakat bunu [evlilik ve ailenin kıymetini] bilen kimseler anlar."

Bu ayetlerdeki hükme göre bâin talâk gerçekleştiğinde karı-kocanın yeniden birleşmesi ya da kadının üç talâkla boşandığı kocasına tekrar dönebilmesi başka bir erkekle evlenmesi şartına bağlıdır. İslam hukukunda "hülle" diye kavramlaştırılan bu şart İslam öncesi dönemde hileli, muvazaalı biçimde yapılıyor ve fakat çirkin karşılanıyordu.¹⁴⁰

138 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 549-550.

139 Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut 1994, X. 112.

İslam cahiliye örfündeki talâkla ilgili uygulamaları büyük ölçüde ibka etmiş, ancak hülle konusunda ikinci evliliğin hilesiz, muvazaasız gerçekleşmiş olmasına önem atfetmiştir. Sahabeden Rifâa el-Kurazî karısını boşadığında kadın Abdurrahmân b. Zebîr'e nikâhlanmış, fakat zifafa girmeden Hz. Peygamber'e başvurarak eski kocasına dönüp dönmeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber yeni kocasıyla cinsî ilişkide bulunmadan bunun mümkün olamayacağını söylemiştir.¹⁴¹

Yine Hz. Peygamber hülle yapan erkek ile kendisi için hülle yapılan erkeği Allah'ın lanetine uğramış kimseler olarak ilan etmiş (*leanellâhu'l-muhallile ve'l-muhallelü leh*), ayrıca hile yapanı "kiralık teke" olarak nitelendirmiştir.¹⁴² Bununla birlikte üç talâkla boşanmış bir kadını, boşayan kocasına helal kılmak maksadıyla/şartıyla yapılan evliliğin hükmü İslam âlimleri arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Sonuçta İslam mezhepleri hüllenin dinen haram olduğunu ve hülle şartıyla yapılan evliliğin önceki kocaya helal oluşu sağlamayacağını belirtmişler, ancak bazı fakihler bu tür evlilikleri niyet açığa vurulmadığı sürece hukuken geçerli saymışlardır. Hukukî işlemlerde diyânî hüküm ile kazâî hüküm arasında fark gözetilen bu yaklaşım tarzı hukuk tekniği açısından savunulabilir olsa da tatbik mevkiine konuluş keyfiyeti açısından olumlu sonuç doğurmamış, dahası hülle evliliklerinin haram olmadığı, hatta dinen onaylanan bir çıkış yolu (hîle-i şer'iyye) olduğu yönünde bir anlayışın taraftar bulmasına zemin hazırlamış ve nihayet bu durum hem cahiliye dönemindeki uygulamanın İslâmî dönemde de varlığını sürmesi hem de İslam karşıtı çevrelerin İslam hukukuna ağır eleştiriler yöneltmesi ve aynı zamanda hülle etrafında mizahi bir literatür oluşması gibi sonuçlar doğurmuştur.¹⁴³

(2) Zıhar yoluyla boşanma

Cahiliye devrindeki boşama/boşanma türlerinden biri de "zı-

140 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 550.

141 Buhârî, *Talâk* 4; "Edeb" 68; Ebû Dâvûd, "Talâk" 49.

142 Ebû Dâvûd, "Nikâh" 15; Tirmizî, "Nikâh" 28; İbn Mâce, "Nikâh" 33.

143 Saffet Köse, "Hülle", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 477.

har"dı. Aynı zamanda yemin hükmünde olan zihar bir kişinin, karısını kendi anasına veya diğer mahremlerinden birine benzetmesiydi. Adam karısına, "Sen bana artık anamın sırtı/karnı/baldırı/ferci gibisin" veya "Sen bana artık kız kardeşimin, halamın, teyzemin sırtı gibisin" der ve bu suretle zihar gerçekleşirdi. Daha ziyade erkekle karısı veya karısının akrabaları arasında husumet zuhur ettiğinde zihara başvurulur ve bu uygulamada acelecilik, sorumsuzluk, ihtiyatsızlık, kendine hâkim olamama gibi saikler ön plana çıkardı.¹⁴⁴

Cahiliye devrinde kesin boşanma sonucu doğuran zihar İslâm teşriinde de kendisine yer edinmiştir. Şu farkla ki Kur'an ziharı bir boşanma türü olarak belirlemek yerine kefaretle evliliğin devamını sağlama yoluna gitmiştir.¹⁴⁵ Mücâdile 58/1-4. ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, duasını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür. [Ey Müminler!] Zihar yoluyla, [yani "Sen bana artık anam gibisin!" diyerek] karılarını boşayan kimseler bilsinler ki böyle söylemekle o kadınlar kendilerinin anaları olmaz. Onların anaları kendilerini doğuranlardır. Şu hâlde, onlar [karılarına, "Sen bana artık anam gibisin!" demekle] çirkin ve asılsız bir söz söylemiş oluyorlar. Böyleyken, Allah size karşı çok affedici, çok bağışlayıcıdır. Karılarını "Sen bana artık anam gibisin!" diyerek boşayan, sonra da pişmanlık duyup bu sözlerini geri almak isteyen kimseler, bu karılarıyla ilişkiye girmeden önce bir köle azat etsinler. Yaptığınız yanlış işe ceza-kefaret olarak sizden istenen budur. [Unutmayın ki] Allah yaptığınız her şeyden haberdardır. Köle azat etme imkânı bulunmayan kimse, karısıyla ilişkiye girmeden önce peş peşe iki ay oruç tutsun. Buna da gücü yetmeyen kimse altmış fakiri doyursun. Bu hükümler, Allah'a ve elçisine iman ve itimadınızdaki samimiyeti göstermeniz içindir. Bütün bunlar Allah'ın belirlediği hükümlerdir. [Bilin ki] bu hükümleri reddedenler için acıklı/elemlî bir azap vardır."

144 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 550-551.

145 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 551.

Ziharla ilgili bu ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili hadise özetle şöyledir: Ensardan Evs b. Sâmit, karısı Havle/Huveyle bint Sa'lebe'ye, "Sen bana annemin sırtı gibi ol; [sen bana artık anam gibi haramsın]" dedi. Fakat çok geçmeden söylediğine pişman oldu ve karısına dönüp onunla birlikte olmak istedi. Bu, İslâmî dönemdeki ilk zihar uygulamasıydı. Zihar geleneğe göre kesin boşanma sonucu doğurduğundan Havle bu hadiseden sonra evlilik ilişkisini sürdürmek istemedi. Hz. Peygamber'e gelip bu sıkıntıya bir çare bulmasını istedi. Gençliğini kocası uğruna tükettiğini, ona çocuklar verdiğini ve fakat yaşlanınca itilip kakıldığını söyledi. Ancak Hz. Peygamber bu konuda ilahi bir emir almadığını, dolayısıyla problemi çözecek bir hüküm bildiremeyeceğini belirtti. Kadın sıkıntısının giderilmesi için tekrar tekrar arz-ı halde bulunduysa da beklediği cevabı alamadı. Bu arada Allah'a yakarmaya başladı. Derken Mücâdile suresi 1-4. ayetler nazil oldu.¹⁴⁶

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

146 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 410-411; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 3-6; İbn Kesir, *Tefsir*, IV. 318-321.

îlâ prosedürü uygulanır. Nitekim îlâ ile ilgili Bakara 2/226-227. ayetlerin nüzulünden sonra zihar lafzının îlâ kastıyla kullanıldığını gösteren örnekler mevcuttur.¹⁴⁷

(3) Îlâ yoluyla boşanma

Cahiliye devrindeki boşanma yöntemlerinden biri de îlâ idi. Bu uygulamada erkek karısıyla cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin ederdi. Geniş bir zamana yayıldığı için bu yöntem daha ziyade kadını baskı altına almak, ona zarar vermek için kullanılırdı. Koca herhangi bir sebeple eşine kızdığı anda bir iki yıl veya daha uzun süreyle ona yaklaşmamaya yemin eder, süre bitiminde isterse yeni yeminle süreyi uzatırdı. Îlâ süresince evlilik bağı devam ettiğinden, kadın yeni bir evlilik yapma imkânı bulamazdı.¹⁴⁸

İbn Abbas cahiliye devrindeki Arapların îlâ uygulaması hakkında şunları söylemiştir: Adam, karısından bir talepte bulunup kadın onun bu talebini reddettiğinde, bir sene veya iki ya da üç sene boyunca karısına yaklaşmamak üzere yemin ederdi. Ama bu yeminle ne boşanır ne de kocalık görevini yerine getirirdi. İslam gelince bu geleneği dört ayla sınırlandırdı. Bununla ilgili olarak Bakara 2/226. ayet indi.¹⁴⁹

İzzet Derveze'nin (ö. 1984) verdiği bilgiye göre kocalar kızgınlık, nefret ya da başka bir gerekçeyle karılarına yaklaşmamaya yemin ederlerdi. Bazen kadının çok sayıda kız çocuğu doğurması da böyle bir sonuca yol açardı. Kocalar îlâ yaptıkları zaman karıları evde bir

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

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

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

hizmetçi ve dadı gibi kalır, çocukların bakımını üstlenirdi. Bu şekilde cinsel ilişkiye girmemeye yemin ettikleri kadınlar ne eş hükümünde olur ne de boşanmış sayılırlardı.¹⁵⁰

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

Bu ayetler kadının mağduriyetini gidermek maksadıyla îlâya belirli bir sınır getirmiş, eşlerin birlikte yaşayıp yaşamayacaklarına karar verebilmeleri amacıyla yeterli bir deneme süresi olan dört aylık bir zaman içerisinde dönüş olmaması hâlinde bu durum ayrılık konusunda kararlılığa işaret ettiğinden, sürenin bitiminde evliliğe son verilerek eşin serbest bırakılması sağlanmıştır.¹⁵¹ Hz. Âişe'den

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

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

gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber eşlerine îlâ yapmış ve böylece helali kendisine haram kılmıştır. Daha sonra bu yemininden dolayı kefaret vermiştir.¹⁵² Hz. Peygamber'in îlâ yaparak eşlerinden bir ay uzak durma sebebi, onların ganimetten pay alma ve dolayısıyla daha refah yaşama yönünde birtakım isteklerde bulunmalarındır.¹⁵³ Bu hadisenin ardından, "Ey Peygamber! [Ganimetten pay isteyen] eşlerine de ki: "Şayet siz, dünyadaki üç günlük hayatı ve bu hayatın refah imkânları içinde yaşamayı istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi ödeyeyim, sonra da sizi boşayıp dilediğiniz hayatı yaşama imkânı vereyim. Yok, eğer siz Allah'ı, elçisini ve ahiretteki hayatın güzelliklerini istiyorsanız, bilin ki böyle güzel tercihte bulunanlarınız için Allah çok büyük bir mükâfat hazırlamıştır." mealindeki tahyîr ayeti (Ahzâb 33/28-29) nazil olmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber'in eşleri isteklerinden vazgeçmişler ve onunla sade bir hayat sürmeyi tercih etmişlerdir.¹⁵⁴

(4) Hul' (Muhâlea) yoluyla boşanma

Daha önce belirtildiği gibi cahiliye devrinde talâk yetkisi prensip itibarıyla erkeğe aitti. Erkek bu yetkiyi dilediği zaman kullanırdı. Buna mukabil kadının talâk yetkisi bulunmamakla birlikte kocasına belli bir bedel verip onu razı ederek karşılıklı anlaşma yoluyla boşanma imkânına sahipti. Bu uygulamada kadın ailesini, velisini veya başka bir kişiyi devreye sokar ve aracılar vasıtasıyla kocasına belli bir mal ödeme karşılığında boşanma isteğini/teklifini bildirirdi. Erkek teklifi kabul ettiğinde kadını boşar ve bu boşanma yöntemine hul' denirdi.¹⁵⁵

152 Bkz. Buhâri, "Nikâh" 91-92; Tirmizî, "Talâk" 21.

153 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 68.

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

155 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 552. Hul' kelimesi "elbise" ile ilişkili bir manaya sahiptir. Daha açıkçası bu kelime sözlükte "elbiseyi çıkarmak, soyunmak" anlamına gelir. Mecazi olarak kadın erkeğin elbisesidir. Nitekim Bakara 2/187. ayette, "Onlar [karılarınız] sizin için elbise, siz de onlar için elbise mesabesindeyiz" (*hünne libâsün leküm ve-entüm libâsün lehünne*) buyrulmuştur. Bu itibarla hul' erkeğin elbisesini çıkarması, yani karısından ayrılması anlamına gelir. İslam hukukunda hul', kadının belli bir bedel vermesi karşı-

İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Emâlî* adlı eserindeki kayda göre Arap tarihinde hul' yoluyla boşama geleneğini başlatan kişi Âmir b. ez-Zarib'tir. Şöyle ki Âmir, kızını kardeşinin oğlu Âmir b. el-Hâris b. ez-Zarib ile evlendirmiş, fakat zifaf sırasında kız kocasından hoşlanmamış ve bu sıkıntısını gelip babasına bildirmiş, babası da damada, "Seni hem eşinden hem malından ayıramam; ama kızımı kendisine verdiği mehir mukabilinde senden ayırıyorum; [mehri de sana iade ediyorum]" demiştir.¹⁵⁶

Cahiliye devrindeki hul' geleneği Kur'an tarafından da onaylanmıştır. Bakara 2/229. ayette, "Fakat karı-kocanın, Allah'ın evlilik hukukuyla ilgili hükümlerine uyamayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de sakınca yoktur." buyrulmuştur. Rivayete göre sahabeden Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın karısı Habîbe bint Sehl kocasıyla geçinemediği, -başka bir rivayette- kocası tarafından dövüldüğü hususunda Hz. Peygamber'e şikâyette bulunarak evliliği sona erdirmek istediğini bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Habîbe'ye mehir olarak aldığı bahçeyi kocasına geri vermesi gerektiğini söylemiştir. Kadın ayrıca başka mal vermeyi teklif etmişse de Hz. Peygamber "Fazlasına gerek yok" demiş, bu arada Sâbit'e de bahçeyi geri almasını ve karısını boşamasını salık vermiştir.¹⁵⁷

Bu hadiste anlatılan olay cahiliye devrindeki hul' geleneğinin İslâmî dönemdeki ilk uygulaması kabul edilir.¹⁵⁸ Kaynakların çoğu bu uygulamayı Hz. Peygamber'in önerisiyle Sâbit'in karısını boşaması, bir kısmı da onun, kadının bahçeyi geri vermesi şartıyla aralarını ayırması ve Sâbit'in de bu kazâî hükme uyması şeklinde aktarır.¹⁵⁹ Sonuç olarak cahiliye devrindeki hul' uygulaması şu veya bu şekilde

liğında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulup boşanmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea denir.

156 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 49-50; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III. 321.

157 Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 308-311; Tirmizî, "Talâk" 10; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III. 317-320.

158 İbn Hanbel, *el-Müsne'd*, IV. 3; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III. 321.

159 Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII. 312-317.

Kur'an ve Sünnet tarafından tasvip edilmiş, ancak meselenin ahlâkî ve vicdânî boyutuna da dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber hul' yoluyla boşanmak isteyenlerin münafık kadınlar olduğuna işaret etmesinin yanında, durduk yere bu yolla boşanmak isteyen kadınlara cennetin kokusunun haram olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰

Iddet ve İhdâd

İbn Habîb cahiliye devrinde kadınların boşanma sonrasında iddet beklemediklerini belirtmiş, ayrıca kocalarının ölümünü müteakiben ilk birkaç ay içinde hamile olarak yeni evlilik yapıp sonraki kocalarının yatağında (nikâhı altında) doğum yapan kadınların isimlerini zikretmiştir.¹⁶¹ Bu bilgiye istinaden denebilir ki İslam öncesi dönemde dul kadınların yeniden evlilik yapabilmeleri için iddet bekleme şartı yoktu. Dul kadın eski kocasından hamile ise doğurduğu çocuk yeni kocasının çocuğu sayılırdı. Kadın çocuğun eski kocasından olduğunu, ondan hamile kaldığını bilse dahi bu böyle olurdu. Mesela Sa'd b. Zeyd, Muaviye b. Ebî Bekr'den hamile kalan en-Nâkimiyye adlı bir kadınla evlenmiş ve Sa'sa adlı çocuğu Sad'ın nikâhı altında iken doğurmuştur. Sa'd ölünce öz oğulları Sa'sa'yı mirastan men etmişlerdir. İslam'ın ilk dönemlerinde de buna benzer uygulamalar olmuştur.¹⁶²

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

160 Tirmizî, "Talâk" 11.

161 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338-340.

162 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 557.

kım simgesel davranışlarla yas süresinin sona erdiğini ilan eder ve böylece normal hayata dönerdi.¹⁶³

Kur'an'da evliliği sona eren kadınların yeniden evlenebilmeleri için değişik durumlara göre beklemleri gereken iddet süresinden ve bu süre zarfındaki bazı hak ve yükümlülüklerden ayrıntılı olarak bahsedilmiş;¹⁶⁴ fakat ihdâd/yas konusuna değinilmemiştir. Buna mukabil hadislerde Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının kocasından başka birinin vefatı üzerine üç günden fazla yas tutmasının helal olmadığı, ancak kocası için dört ay on gün yas tutabileceği bildirilmiştir. Yine bu konuyla ilgili bazı hadislerde kadının yas süresince sürme çekme, koku sürünme, ziyet takınma ve süslü elbiseler giyme gibi davranışlardan kaçınması gerektiği belirtilmiştir.¹⁶⁵ Kısaca Hz. Peygamber ihdâd konusunda cahiliye devrindeki uygulamayı büyük ölçüde tasvip etmiştir. Ayrıca sahabe ve tabiûndan ihdâdla ilgili çeşitli görüşler nakledilmiş, fıkıh kitaplarında da ihdâd esnasında kadının neleri yapıp yapamayacağı hususunda detaylı bilgiler verilmiştir.

Nesep

Nesep, dar anlamda çocukla anne ve babası, geniş anlamda kişiy-le usûlü (annesi-babası, nineleri-dedeleri) arasındaki soy bağıını ifade eder. Cahiliye devrinde nesepile ilgili temel prensip çocuğun babaya

163 Azimâbâdi, *Avnû'l-Ma'bûd*, VI. 403-404; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 557.

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

nisbet edilmesiydi. Arap toplumunun temelini aynı atadan gelmiş fertlerden oluşan aile teşkil ederdi. Bir Arabın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktı. Çünkü bu takdirde diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini bu çok çocuklu ve güçlü ailenin fertleri olarak kabul ederlerdi. Ailelerin bu şekilde birleşmesiyle çöl hayatının temelini oluşturan kabileler teşekkül ederdi. Asabiyet kabilenin ruhu idi ve Arap ancak kan bağına (nesep) dayalı bir idareyi tanırdı. Bazen nesep anneyle de başlayabilir, fakat aileden daima baba sorumlu olurdu. Akrabalık ilişkisi erkek akrabalar (asabe) yoluyla kurulurdu. Bu yönüyle eski Arap toplumu ataerkil bir yapıya sahipti. Corci Zeydan'ın ifadesiyle, "Araplarda asıl nesep asabiyeti sair medenî milletlerde olduğu gibi übüvvet, yani pedere intisaptan müteşekkil idi. Mamafih ümûmetin de (validelik tarafı) pek büyük bir ehemmiyeti vardı. Umumiyet itibariyle o devirde kadınlar yüksek bir mevki tutuklarından değil, mahza valide olmak haysiyetiyle alelekser evlenme yahut sıhriyet, asabiyet teşkiline büyük vesile teşkil ediyordu."¹⁶⁶

Başta da işaret edildiği gibi cahiliye devrindeki Arapların dar anlamdaki nesep ile ilgili örfleri çocuğun babaya nisbet edilmesi prensibine dayanırdı. Bu sebeple, babaları bilinmeyen çocuklar "İbn Ebîh" (babasının oğlu) klişesiyle babalarına nisbet edilirdi. Birçok erkekle birlikte olan kadının doğurduğu çocuk ya kadının ifadesi ya da kâifin tespiti üzerine babanın nesebine ilhak edilirdi.¹⁶⁷ İlhak edilen kimseye "deîy" denirdi. Bu kelime nesebi bozuk kimseleri nitelemenin yanında evlatlık manasında da kullanılırdı.¹⁶⁸ Deîy öz oğul

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

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

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

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

gibi mirasçı kılınır, vefat ettiğinde de kendisini evlat edinen kişi ona varis olurdu.¹⁶⁹

Nesebe ilhak etme (istilhak) kişinin, "Bu çocuğun öz babası benim" demesi veya çocuğun kendine ait olduğunu söylemesiyle gerçekleşirdi.¹⁷⁰ İlhak olunan kimse köle veya esir ise ilhak eden kimse onu "mevlâ" namıyla kendi nesebine dâhil ederdi. Cahiliye devrindeki meşhur istilhaklardan biri Benî Ümeyye'nin atası Ümeyye'nin Zekvan adlı kölesini kendi nesebine dâhil etmesidir. İslâmî dönemdeki en meşhur istilhak ise Emevîlerin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'in Ebû Süfyan'ın nesebine dâhil edilmesidir.¹⁷¹

Cahiliye devrinde kabileler arasında dostluk, dayanışma, himaye gibi amaçlarla yapılan ve hilf diye anılan ittifak yoluyla da nesebe ilhaklar olur ve bu suretle sunî/ca'li bir nesep bağı (karâbet-i gayri sarîha) kurulurdu. Bu tarz hilfte bir kabileye sonradan katılanlar o kabile fertlerinin bütün haklarına sahip olurlar, fakat artık kabilelerinin adıyla değil sonradan katıldıklarının mevlâsı olarak anılırlardı. Araplar miraslarına konmak için kendilerine mensup mevalinin istilhakını arzu ederlerdi. Bazen mevali bu durumu fark eder ve istilhak teklifini kabule yanaşmazdı.¹⁷² Cahiliye devrinde fertler arasında da hilf yapılırdı. Bu tür hilfte de halîf himayesine girdiği kişinin mevlâsı olarak anılırdı. Himayeci, himayesine aldığı kişiyi isterse kardeşliğe veya evlatlığa kabul edip nesebine dâhil ederdi.¹⁷³

Diğer taraftan cahiliye devrinde efendileri/sahipleri ücret karşılığında cariyelere fuhuş yaptırır, onların kazandıkları paradan belli oranda pay (komisyon) alırlardı. Bu cariyeler zina ettikleri erkeklerden çocuk dünyaya getirdiklerinde, zina eden erkeklerden biri çocuğun kendine ait olduğunu iddia edince çocuğun nesebini ona katar ve bunu bir nevi nikâh sayarlardı. Ezvâc-ı tâhîrattan Hz. Sevde'nin

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

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

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

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

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

babası Zem'a b. Kays'ın da böyle bir cariyesi vardı. Bu cariye para karşılığında zina yapardı. Derken kadının hamile olduğu ortaya çıktı. Çocuğun Utbe b. Ebî Vakkas'a ait olduğu düşünülüyordu. Sonuçta Hz. Peygamber çocuğun nesebinin yatağa ait olduğunu bildirdi ve bu cahiliye örfünü ilga etti.¹⁷⁴

“Çocuk yatağa aittir” hükmü cariyeden doğan çocuğun efendiye ait olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle, cariyenin efendisi kimse çocuk da o kişiye aittir.¹⁷⁵ İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in, “İslâm'da müsâ'ât yoktur (*lâ müsâ'âte fi'l-islâm*). Kim cahiliye döneminde zina etmişse, o çocuk kendi asabesine katılmıştır. Kim de zinadan doğan bir çocuğun kendine ait olduğunu iddia ederse [bilsin ki] çocuk da varis olamaz, kendisi de varis olunmaz” şeklindeki hadisi de “çocuk yatağa aittir” hükmüyle aynı paraleldedir. Zira bu hadiste geçen müsâ'ât kelimesi zina anlamındadır. Bazı dilciler bu kelimeyi hür kadınlar için değil cariyeler için kullanmışlardır. Çünkü cariyeler efendileri için mesai/zina yaparlar ve bu yolla onlar adına para kazanırlardı. İslâmî dönemde cariyeleri fuhuş sektöründe çalıştırma uygulaması yasaklandığı (Nûr 24/33) gibi müsâ'ât/zina yoluyla nesebin sübut bulması hükmü de kaldırıldı ve nesep efendiye ait kılındı.¹⁷⁶

Hâl böyleyken, nesep konusu İslam hukukunda birçok farklı görüşe konu olmuştur. Mesela nesep ikrarında bulunan kişilerin birden fazla olması durumunda İslam öncesi dönemde fizyonomik ve fizyolojik özelliklerinden hareketle insanlar arasındaki benzerlikleri tespit etmede (kıyâfe/kâiflik) uzman kişilerin bilirkişiliğine başvurma meselesi ihtilaflara yol açmıştır. Hanefîler ile İmâmîyye ve Zeydiyye fakihleri kıyâfenin cahiliye döneminde kaldığını, bu yolla

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

175 İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, V. 427-428.

176 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III. 235; Azimâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI. 352-353.

hüküm vermenin zan ve tahmine dayandığını söylemişlerdir. Buna mukabil fukahanın çoğunluğu Hz. Peygamber'in bazı hadislerine atfen kıyâfenin İslam'da da geçerli olduğunu savunmuştur. İbn Kayyım'ın (ö. 750/1351) aktardığı bilgiye göre Hz. Peygamber'in, "Kadının doğurduğu çocuk şu şu özelliklerde olursa Hilal b. Ümeyye'den, yok eğer şu şu özelliklerde olursa Şerik b. Semhâ'dandır" sözü ile Benî Müdlic kabilesine mensup bir kâifin Zeyd b. Hârise ile Üsame b. Zeyd'in ayaklarına bakıp "Üsame Zeyd'in oğludur" demesi ve Hz. Peygamber'in bundan memnuniyet duyması kâiflik yoluyla nesep isbatının İslam'da meşru olduğuna delil teşkil eder.¹⁷⁷

Tebennî (Evlat edinme)

İslam öncesi Arap toplumunda tebennî (evlat edinme) yaygın bir gelenektir. Nesebi başkasına ait olan kimseyi/çocuğu kendi evladı kabul etme anlamına gelen ve dolayısıyla aralarında usûl-furû ilişkisi bulunmayan kişiler arasında sunî nesep oluşturmayı ifade eden tebennî cahiliyede çocuğun öz babasının veya vasisinin rızasıyla gerçekleşirdi. Öz baba çocuğunu evlatlık olarak verince onun üzerindeki tüm haklarından vazgeçerdi. Genelde evlat edinme işlemi ileride muhtemel bir anlaşmazlık çıkmaması için bir grup insanın tanıklığıyla gerçekleşirdi. Öte yandan tebennî miras, evlenme ve mahremiyetle ilgili sonuçlar doğururdu. Öncelikle evlat edinen kişi ile evlat edinilen kişi birbirine mirasçı olurdu. Çünkü evlatlık (deiy), kendisini evlat edinen ailenin bir ferdi olur ve o ailenin reisine atfen, "Filan oğlu filan" diye anılırdı. Yine evlat edinen kişi, kendi öz evladında olduğu gibi, evlat edindiği kimsenin dul kalan eşiyile hiçbir şekilde evlenemezdi. Evlatlık da evlat edinen kişinin kızını, kız kardeşini, halasını, teyzesini kendisine eş olarak alamazdı. Kısaca baba-oğul arasındaki bütün hukuki işlemler evlat edinen kişi ile evlatlığı arasında aynen geçerli olurdu.¹⁷⁹

177 İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, V. 418-420.

178 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 559.

179 H. İbrahim Acar, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zey-

Tebennî geleneği İslam'ın ilk yıllarında da (Mekke dönemi) sürdürülmüş, fakat Medine döneminde nazil olan Ahzâb suresindeki ayetlerle bu gelenek ilga edilmiştir. İlgili ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: Allah hiçbir insan için bir sinede iki kalp [tek bedende iki ayrı kişilik ve iki ayrı kimlik] yaratmamıştır. Dolayısıyla Allah, analarınıza benzeterek kendinize haram kıldığınız eşlerinizi sizin gerçek analarınız yerine koymamış, aynı şekilde evlatlıklarınızı da öz evlatlarınız saymamıştır. Bunlar [yani eşlerinize "Sen bana anam gibi haramsın." demeniz, evlatlıklarınıza "oğlum" diye hitap etmeniz], dillerinizde dolaşan boş laflardan ibarettir. Oysa Allah mutlak doğru olanı söyler ve böylece size neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterir. Evlatlıklarınızı bundan böyle kendi öz babalarının adlarıyla çağırın. Zira Allah nezdinde en doğru olan budur. Şayet onların öz babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, bu durumda da onlar [sizin evlatlarınız değil] din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Bu konuda yanılırsanız, [yani farkında olmaksızın onlara "oğlum, kızım" diye hitap ederseniz] günah işlemiş olmazsınız; fakat bunu bilinçli ve kasıtlı yapmanız hâlinde günaha girmiş olursunuz. Bilin ki Allah çok affedici, çok merhametlidir!¹⁸⁰

Bu ayetlerdeki hükümler mucibince evlatlığın nesebi evlat edinen kişiye bağlanamaz. Ayrıca aralarında mahremiyet ve mirasçılık ilişkisi de doğmaz. Nitekim Hz. Peygamber eski evlatlığı Zeyd b. Harise'nin boşadığı Zeyneb'le evlenmiş ve böylece evlatlık kurumunun bütün sonuçlarıyla geçerliliğini yitirdiğini göstermiştir. Bu tür bir uygulamanın cahiliye âdetinin etkisiyle yadırganabileceği veya istismar edilebileceği ihtimali karşısında, "Muhammed sizin erkeklerinizden herhangi birinin babası değildir" (Ahzâb 33/40) mealindeki ayet nazil olmuştur.¹⁸¹ Mamafih, Ahzâb 33/4. ayette bilerek ve isteyerek bir kişiyi öz babasına değil de kendisini evlat edinen kişiye nispetle çağırmanın günah olduğu açıkça belirtildiği halde bazı sahabiler tebennî nesebiyle çağrılmıştır. Kurtubî (ö.

nep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006), s. 100.

180 Ahzâb, 33/4-5.

181 M. Akif Aydın, "Evlat Edinme", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 528.

671/1273) ayetteki sarîh hükümle bağdaşmayan bu durumu şöyle izah etmiştir:

Yasak hükmü Mikdad b. Amr gibi kendisini evlat edinen kişiye nispetle çağrılması/tanınması şöhret bulmuş kimseler için cari değildir. Mikdad çoğunlukla tebennî nesebiyle maruftu. Hatta bütün herkes tarafından Mikdad b. Esved diye tanınırdı. Esved b. Abdiyeğûs adlı kişi cahiliye döneminde onu evlatlık edinmiş ve bu kimlikle meşhur olmuştur. Bu ayet nazil olunca Mikdad, "Ben Amr'ın oğluyum" demiş ve fakat yine "Esved'in oğlu" diye anılagelmiştir. Onu Mikdad b. Esved diye çağıran/anan kimseler bunu bilerek yapmış olsalar dahi geçmiş nesillerden söz konusu kimseleri günahkâr sayan herhangi biri çıkmamıştır. Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim'in durumu da aynı şekildedir. Zira Salim de [ayetin nüzulünden sonra öz babasına değil] Ebû Huzeyfe'ye nisbet edilerek çağrılıyordu. Bunların dışında evlat edinilip öz babasından başkasına nisbet edilen ve tebennî nesebiyle ünlenen kimseler de aynı kategoridedir. Ancak Zeyd b. Hârîse'nin durumu farklıdır. Onun, "Zeyd b. Muhammed" diye anılması caiz değildir. Bir kimse onu bu şekilde anarsa, *Allah'ın ve-lâkin mâ te-ammedet kulûbukûm* ayetinin mucibince günah işlemiş olur. Vallâhu a'lem.¹⁸²

Bu yorum ilgili ayetlerdeki yasağın gerek sahabe dönemindeki uygulamada gerek bazı müfessirler nazarında kişiye (Zeyd b. Hârîse'ye) özel bir hüküm gibi algılandığına işaret etmektedir. Buradan hareketle denebilir ki cahiliye devrindeki evlatlık kurumu bahis konusu ayetin nüzulünden sonra da tamamen ortadan kalkmamıştır. Hatta Hz. Peygamber döneminde süt emzirme yoluyla hısımlık oluşturulması ve böylece -tabir caizse- ilgili ayetteki yasak hükmünün arkasından dolanılması tarzında uygulamalar da olmuştur. Şöyle ki radâ bahsiyle ilgili meşhur bir hadisteki ifadelerle göre Sehle bint Süheyl Hz. Peygamber'e gelerek daha önce evlatlığı olan Sâlim'i (Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim) oğlu gibi gördüğünü, ancak evlat edinmenin yasaklanması hükmünden sonra, buluş çağını geçmiş olan Sâlim'le tek odalı bir evde beraber kalmalarının sıkıntı oluşturduğunu söylemiş, Hz. Peygamber de onu emzirmesini, böylece aralarında evlilik engeli teşkil eden süt hısımlığı oluşacağını belirtmiştir.¹⁸³ Hz. Âişe bu nebevî tavsiyeyi genel geçer bir hüküm olarak yorumlamış, fakat İslam âlim-

182 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 80.

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

lerinin büyük çoğunluğu bunun özel bir izin olduğu fikrini benimsemiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi bazı âlimler ise Sâlim'in durumunda olan herkesin bu ruhsatla amel edebileceğini söylemişlerdir.¹⁸⁴

Miras ve Vasiyet

İslam öncesi Arap toplumunda miras hukuku iki ana unsura dayanırdı. Bunlardan ilki nesep, ikincisi muahede (antlaşma) idi. Nesep yoluyla verasette kadınlar ve küçük çocuklar mirastan mahrum bırakılırdı. Miras sadece eli silah tutan ve ganimet toplayan büyük erkeklere ait bir hak olarak telakki edilirdi. Antlaşma yoluyla veraset ise iki şekilde olurdu. Birinci hilf, ikincisi tebennî. Hilf usulünde, bir kişi diğerine, “Kanım senin kanın; canım senin canın. Sen bana varis olursun, ben de sana. Yine sen bana sahip çıkarsın ben de sana” der ve böylece aralarında ittifak tesis edilmiş olurdu. Buna göre hangisi diğerinden önce ölürse, sağ kalan, ölünün malından daha önce belirlenmiş payı alma hakkına sahip olurdu. Tebennî (evlat edinme) usulünde ise bir kimse başkasının oğlunu evlat edinirdi. Böylece çocuk öz babasının değil, kendisini evlat edinen kişinin oğlu olarak anılır ve aynı zamanda o kişinin varisi olurdu.¹⁸⁵

Verasette nesep esas itibariyle baba tarafından gelen erkek akraba ile erkek çocukları (asabe) ifade ederdi. Ölen kişinin büyük oğlu miras paylaşımında ilk sırada yer alırdı. Büyük olmanın ölçütü ise ata binme, kılıç kullanma, yani savaşma gücüne sahip olmaktı.¹⁸⁶ Bu vasiyette oğul bulunmadığında miras babaya, sonra dedeye intikal ederdi. Daha sonra sırasıyla erkek kardeş veya çocukları, amca veya çocukları gibi hısımlara intikal ederdi. İslam öncesi dönemin örfî miras hukukunda asabenin bu müstesna konumu esas itibariyle İslamî dönemde de muhafaza edilmiştir.¹⁸⁷ Daha açıkçası, fıkıh kitap-

184 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, Beyrut 1973, IV. 347.

185 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, IX. 165.

186 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 562.

187 Joseph Schacht, “Miras”, *İA*, İstanbul 1993, VIII. 354.

larında, “tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli pay sahibi mirasçılarla beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalan alan mirasçı” şeklinde tarif edilen asabe vasfı İslam’da da verasetin en kuvvetli sebebi olarak kabul edilmiştir. Çünkü asabe vasfını taşıyan mirasçı tek başına kaldığı zaman bütün mirası alabilirken, derece itibariyle başta bulunan ashâbü’l-ferâiz mirasçıları bu vasıflarıyla mirasın tamamını alamamaktadır. Bunun yanında, İslam miras hukukundaki sebê asabelik vasfı da cahiliye dönemiyle paralellik arz etmektedir. Şöyle ki bu kısma giren asabe miras bırakan şahsa (ölüye) kan bağı ve nesep ile değil azatlık sebebiyle bağlıdır. Bu durumda köleyi azat eden erkek veya kadın (mevla) eski kölesinin asabe veya ashâbü’l-ferâiz nevinden varislerinin bulunmaması halinde ona sebê asabelik ile varis olur.¹⁸⁸

Asabenin konumundan anlaşılmış olacağı gibi cahiliye devrindeki miras hukuku ataerkil bir yapıya sahipti. Buna göre erkek olmak, silah taşıma ve savaşıma kudretine sahip bulunmak mirasçılığın en temel şartları arasında yer alırdı. Küçük evlat ile amcası bir arada bulunduğu zaman, miras amcanın olur, dolayısıyla küçük çocuk babasının mirasından pay alamazdı. Başta da belirtildiği gibi nesep bağı mirasta son derece önemli olmasına rağmen kız evlatlar ve kadınlar, “At binip kılıç kuşanmayan, ganimet toplama(ya)mayan kimse mirasçı olamaz” şeklinde bir gerekçeyle mirastan mahrum bırakılırdı.¹⁸⁹

Vasiyet konusuna gelince, cahiliye devrindeki hukukta vasiyet de mevcuttu. Buna göre bir kişi malının tümünü bir başkasına vasiyet edebilirdi. Vasiyette herhangi bir miktar tahdidi yoktu. Kişi malıyla ilgili olarak istediğine istediği kadar vasiyette bulunabilirdi. Çünkü vasiyet eden kişi malının tek sahibiydi, tabiatıyla dilediği gibi tasarrufta bulunabilirdi. Ancak bu durum bir taraftan varislerin mağdur edilmesi, diğer taraftan da hak sahibi olmayanların mirasa ortak olması gibi menfi sonuçlar doğururdu.¹⁹⁰

188 Hayreddin Karaman, “Asabe”, *DİA*, İstanbul 1991, III. 453.

189 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324.

190 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V. 561-562.

Kur'an ve Sünnet'teki hükümler incelendiğinde cahiliye devrine ait miras uygulamalarından birçoğunun ibka edildiği görülür. Hatta İslam teşriî tarihiyle ilgili bilgilerden hareketle Mekke döneminde mirasla ilgili hukukî bir düzenleme yapılmadığını, hicrete kadar Arapların örfî hukukunun uygulandığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim bunu söyleyen müfessirler de vardır. Hatta bazı âlimler bir adım daha ileri giderek, [Ey Müminler!] Biz gerek ana-babaya gerek akrabalara, miras bıraktıkları mallar hususunda vârisler belirledik.¹⁹¹ [Evlat ve kardeş edinme, diyet/tazminat ve miras sözleşmesi gibi] bir anlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselelere de paylarını verin. [Unutmayın ki] Allah her şeye şahittir." mealindeki Nisa 4/33. ayetle Kur'an'ın cahiliye devrindeki miras hukukunu sabitlediğini söylemişlerdir.¹⁹²

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

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

192 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, IX. 165.

zil olmuştur.¹⁹³ Bütün bu hükümlerin yanı sıra cahiliye devrindeki örfi hukuk sistemine ait birçok uygulama ıslah/tadil yoluyla İslam teşriinde korunmuştur.

Değerlendirme ve Sonuç

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

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

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

Kur'an tefsirinde ana istikamet ve hedefin bu şekilde tayin edildiği modern dönem 19. yüzyıla denk düşmektedir. Bu yüzyıl bir yandan İslam dünyasının Batı karşısında mağlubiyet gerçeğiyle çok dramatik şekilde yüzleştiği, diğer yandan da tarihin akışını yeniden müslümanların lehine çevirme arayışlarının zuhur ettiği bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Çok boyutlu ve sistematik olarak 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında bilhassa Hint alt kıtası ve Mısır coğrafyasında eşzamanlı olarak ortaya çıkan ıslah, tecdit, teceddüt projeleri incelendiğinde, İslam dünyasındaki çöküşle ilgili faturanın hemen tamamıyla tarihten tevarüs edilen din telakisine (geleneğe) kesildiği görülür. Buna göre dinî gelenek kelimesinin tam anlamıyla bir ayak bağıdır; modern dönemde İslam dünyasına yeni bir sayfa açmak için bu bağdan kurtulmak gerekir. Bunun için de İslam tek ve en sahih kaynağı olan Kur'an ekseninde yeniden inşa edilmelidir.

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

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

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

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

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

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

Kaynakça

- Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'e*, Beyrut 1993.
- Acar, H. İbrahim, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006).
- Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2 (2003).
- Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 256.
- Akgündüz, Ahmet, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 14 (2009), s. 13-48;
- Aktan, Hamza, "Miras", *DİA*, İstanbul 2005.
- Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996.
- Atalar, Münir, "Şer'îye Mahkemelerine Dâir Kısa Bir Tarihçe", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), sayı: 4 (1980), s. 303-328.
- Aydın, Mehmet Akif, "Ahvâl-i Şahsiyye", *DİA*, İstanbul 1989.
- Bünyamin Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4 (2006), s. 637-649.
- Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983.
- Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 2003.

- Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", *AÜİFD*, cilt: 11, sayı: ? (1963)
- Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993.
- Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982
- Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003.
- Danışman, Nafiz, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'î", *AÜİFD*, I-IV 1956.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980.
- Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, Mısır trs.
- Demircan, Adnan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2 (2003)
- Demircan, Adnan, "Kur'an'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem*, cilt: 2, sayı: 4 (2004), s. 57-61.
- Duman, Fatih, *İslâmiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş 2006.
- Ebü Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988.
- Ebü Abdullah İbn İshâk, *es-Sîre*, nşr. M. Hamidullah, Konya 1981.
- Ebü Abdullah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957.
- Ebü Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, Beyrut 1997.
- Ebü Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000
- Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut trs.
- Ebü Bekr el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, Beyrut 1974.
- Ebü Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989.
- Ebü Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 2003.
- Ebü Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Beyrut 1999.
- Ebü Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut trs.
- Ebü Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut trs.
- Ebü Hafis İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, Beyrut 1993.
- Ebü İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuh*, Beyrut 1988.
- Ebü Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995.
- Ebü Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.
- Ebü Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1955.
- Ebü Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, [baskı yeri ve tarihi yok]
- Ebü Ömer İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Kahire 1965.
- Ebü Zekeriyâ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, Beyrut trs.
- Ebü'l-Abbas İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Kahire trs.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987.
- Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut 1994.
- Ebü'l-Hasen el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Mısır trs.
- Ebü'l-Hasen el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab*, Beyrut 1964.

- Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994.
- Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 2002.
- Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977.
- Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahire 2004.
- Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, Medine 1968.
- Ebü'ssüüd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, Beyrut 2010.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Beyrut 2001.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Emîn, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969.
- Emîr es-San'ânî, *Sübûlü's-Selâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm*, Beyrut 1988.
- Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 1 (2004), s. 61-76.
- Fahredden er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.
- Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993.
- Güleç, Hasan, "Şiğâr", *DİA*, İstanbul 2010.
- Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri", hazırlayan: Cem Zorlu, *Marife: Bilimsel Birikim*, cilt: 1, sayı: 3 (2002).
- Günaltay, Şemseddin, "Kable'l-İslam Araplarda İçtimai Aile", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 4, 1926.
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara 1997.
- H. İbrahim Acar, "İddet", *DİA*, İstanbul 2000.
- H. İbrahim Acar, "Talâk", *DİA*, İstanbul 2010.
- Hamdi Döndüren, "İlâ", *DİA*, İstanbul 2000.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Ankara 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, Beyrut 1973.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, Beyrut 1987.
- İbrahim Ethem Polat, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüşha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1 (2001), s. 124-133.
- İbrahim Kafi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006.
- İmâd Sabbâğ, *el-Ahnâf*, Dimeşk 1998.
- İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004.
- Joseph Schacht, "Miras", *İA*, İstanbul 1993.
- Karaman, Hayreddin, "Asabe", *DİA*, İstanbul 1991.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Heyet, Ankara 2004.
- Kuzgun, Şaban, "Hanîf", *DİA*, İstanbul 1997.
- M. Akif Aydın, "Evlat Edinme", *DİA*, İstanbul 1995.
- Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut trs.
- Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, Beyrut 2008.
- Mehmet Birekul-Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Konya 2001.

- Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire trs.
- Muhammed Hüseyin Kâşifülgâtâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kum 1415.
- Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Kahire 2008.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr), Beyrut 1999.
- Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, İstanbul 1998.
- Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996.
- Neşet Çağatay, "Ziyâd b. Ebîh", *İA*, İstanbul 1993.
- O. Spies, "Mehir", *İA*, İstanbul 1993.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara 2009.
- Saffet Köse, "Hülle", *DİA*, İstanbul 1998.
- Sarıcık, Murat, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD*, sayı: 3 (1996).
- Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhî'l-Bâliğa*, Beyrut 1992.
- Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-Üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1977.
- Şemsüddîn ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1987.
- Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-Îcâz*, Kum 1413.
- Şihâbüddîn Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005.
- T. H. Weir, "Dârünnedve", *İA*, İstanbul.
- Ulaş, Semra, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992).
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad At Madina*, London 1972.
- Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6, (2001).
- Zeydan, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü ve Edilletüh*, Dımeşk 1989.

Abstract: The Temporal and Spatial Context of the Qur'anic Decrees: -The Case of the Civil Code in the Pre-Islamic Arab Society- The Qur'an with all its contents is acknowledged to be of a meta-historical and universal nature in the traditional Islamic thought. This thought holds that the meaning and message of every Qur'anic verse is of the same axiological nature and therefore universal. No historical character can be attributed to any Qur'anic verse because the Qur'an is the speech of God that is pre-eternal or supra-temporal. The speech of God with such nature should be pre-eternal, too. Thus, it is impossible that such temporal elements as history, society, and culture might underlie the Qur'anic injunctions. Such is the traditional conception of the Qur'an by the Muslims. This conception, however, is inaccurate, at least, in my opinion. First of all, not the whole Qur'an from the beginning to the end has the character of meta-historical guidance, for most of its injunctions, especially those concerned with social order and law, are of a conjunctural, and not axiological nature. And this nature is intimately related with the historical, cultural experience of the Arab soci-

ety in which the Qur'an was revealed, i.e., its custom and tradition. Therefore, neither are the injunctions in question promulgated as universal legal codes to be practiced in all times, nor did they first appear on the stage of human history with the Qur'an; on the contrary, almost all of them existed as a practice in the pre-Islamic Arab society.

Key Words: The Qur'anic decrees, The pre-islamic period, The civil code.