



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI DİN İŞLERİ YÜKSEK
KURULU'NUN KADIN İLE İLGİLİ VERDİĞİ FETVALARIN FIKIH VE
DEĞİŞİM OLGUSU BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ
(1965-2023 YILLARI KAPSAMINDA)**

GÖNÜL ÇAKAN

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ÜMMÜHAN ARK

BARTIN-2025



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NUN
KADIN İLE İLGİLİ VERDİĞİ FETVALARIN
FİKİH VE DEĞİŞİM OLGUSU BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ
(1965-2023 YILLARI KAPSAMINDA)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gönül ÇAKAN

JÜRİ ÜYELERİ

Danışman :

Üye :

Üye :

BARTIN-2025

KABUL VE ONAY

Gönül ÇAKAN tarafından hazırlanan “DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU’NUN KADIN İLE İLGİLİ VERDİĞİ FETVALARIN FIKIH VE DEĞİŞİM OLGUSU BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ (1965-2023 YILLARI KAPSAMINDA)” başlıklı bu çalışma, 22.07.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

Üye :

Üye :

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/.../2025 tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Zafer CEYLAN

Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr. Ümmühan Ark danışmanlığında hazırlamış olduğum “DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU’NUN KADIN İLE İLGİLİ VERDİĞİ FETVALARIN FIKIH VE DEĞİŞİM OLGUSU BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ (1965-2023 YILLARI KAPSAMINDA)” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

22.07.2025

Gönül ÇAKAN

ÖN SÖZ

Bu çalışma, modern dünyada kadına bakış açısının ve kadının konumunun değişmesiyle birlikte ortaya çıkan gelişmeler karşısında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir birim olan Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından kadınla ilgili verilen fetvalardaki değişiklikleri konu edinmektedir. İbâdet ve muâmelât alanında 1965-2023 yıllarını kapsayan bu fetvalardaki değişimler, fıkıh ve sosyal değişim olgusu üzerinden değerlendirilmiştir. Ayrıca bu değişimlerin gerekçeleri tespit edilmeye ve incelenmeye çalışılarak sosyo-ekonomik, kültürel ve teknolojik gelişmelerin toplumların zihinsel değişimindeki tesirlerinin dinî yaşantıya etkisi üzerinde durulmuştur. Zira fıkıhın durağanlıktan uzak ve değişken yapısının modern dünyadaki değişimlerle birlikte en çok kadının dini ve pratik hayatı üzerinde görünür hale geldiğini ifade etmek gerekir. Bu açıdan kadın dindarlığını anlama ve dini-fitri-rasyonel çözümler üretme noktasında fetvalardaki değişikliklerin gerekliliğini gözler önüne sermesi bakımından önem arz eden bu çalışmanın sonuçlanmasını lütfeden Allah'a hamdolsun.

Bu tez çalışmasının her aşamasında bilgi, tecrübe ve rehberliğiyle bana yön gösteren, akademik katkıları ve özverili desteğiyle süreci anlamlı kılan danışman hocam Doç. Dr. Ümmühan ARK'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Tez sürecinde her daim yanımda olarak desteklerini esirgemeyen sevgili eşime ve sabırlarıyla bana güç veren sevgili kızlarıma minnettarım.

Gönül ÇAKAN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

**DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NUN
KADIN İLE İLGİLİ VERDİĞİ FETVALARIN
FIKİH VE DEĞİŞİM OLGUSU BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ
(1965-2023 YILLARI KAPSAMINDA)**

Gönül ÇAKAN

**Bartın Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ümmühan ARK

Bartın-2025, sayfa: 234

Diyamet İşleri Başkanlığı'nın en yüksek karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu, oluşturulduğu andan itibaren mezhep veya farklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşım tarzı, verdiği kararlar ve fiilî tavrı itibarıyla dinî konularda çok önemli bir konuma sahiptir. Kurul'un çalışma esas ve usullerinde, dinî konularda vereceği karar, bildireceği görüş ve önerilerde İslâm dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihî tecrübesini, güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alması son derece önemlidir. Yapılan anket ve araştırmalarda toplumun %80,9'u Başkanlığın din ile ilgili yapmış olduğu açıklamalara, %76'sı da Diyanet yetkilileri tarafından verilen fetvalara güvendiğini ifade etmiştir. Kurul, fetvaları yayınlarken Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılıp yorumlanmasında tarihsel süreçte ortaya çıkmış görüş farklılıklarından ve bu tarihî-kültürel birikimlerle oluşmuş farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanmaktadır. Kurul üyeleri tarafından konu, tahrir metoduyla ele alınıp benzer meseleler incelenerek mezhep imamaları veya sonraki fakihler tarafından hükme bağlanan o görüşlerden hareketle güncel meselenin hükmüne ulaşılmaya çalışılmaktadır. Geleneksel fıkıh mirasımızda cevabı bulunmayan yeni meselelerde ise, Fıkıh Usulü ilkeleri daima devrede tutulmak suretiyle konu tahlil edilmekte,

uzmanlarla istişâreler yapılmakta, sonuca ulaşıldığından emin oluncaya kadar karar, mütalaa, fetva ve görüşler oluşturulup beyan edilmektedir. Bu anlamda Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kararları, doğrudan belli bir mezhebin değil Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kendi görüşlerini yansıtmaktadır.

Özellikle son yüzyılda kadına karşı bakış açısının değişmesi, birçok alanda kadın istihdamının artması ve kadının geçmişe oranla daha çok sosyal hayata katılımı bir gerçektir. Bu gerçeklik kadınların karşılaştığı fıkhi problemlere çözüm üretilmesi zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak günümüz kadın algısını, kadınlarla ilgili karşılaşılan fıkhi problemleri, bunlara nasıl çözüm üretildiğini ve bu çözümler de ahkâmın değişmesine yönelik faktörlerin hangisinin daha etkin ve daha kullanılabilir olduğunu, hükümlerdeki maslahatın ne derece uygulanabildiğini tespit ve analiz etmek üzere Başkanlığın resmi fetva kurulu değerlendirmeleri bir araya toplanmıştır.

Çalışmamız, Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından kadının bireysel ibâdet ve aile hayatı ile ilgili olduğu kadar, eğitimi, çalışması, seyahat etmesi gibi kamusal alanda var olmasını da kapsamakta, 1965 yılından günümüze kadar çeşitli sebeplerle gösterdiği değişikliklerin tespit edilmesini amaçlamaktadır. Meselâ klâsik fetva kitaplarında el, ayak gibi organlarının belirmiş olması şartı ile düşük yapan bir kadının lohusa sayıldığı ifade edilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu ise düşük yapan bir kadının lohusa olup olmadığının tespit edilmesini öngören hükmü, günümüz tıp ilminin teşhisine bırakmış ve tıbbın verilerine göre organları belli olsun olmasın düşenin cenin olduğu bilindiği için düşükten sonra görülen kan da lohusalık kanı (nifas) kabul edilmiştir.

Diğer yandan, kadının toplumun her alanında var olmasıyla birlikte, Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilâtında kadın yapılanması da önemli bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Değişen toplumsal yapı göz önünde bulundurulduğunda din hizmeti gibi özel bir alanda kadınların da yer alması bir ihtiyaç ve zorunluluk haline gelmiştir. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde farklı kademelerde çalışan kadın personel de istatistiksel verilere bağlı olarak araştırmamızın konusu olacaktır. 2000'li yıllardan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki kadın personel sayısının artışı, farklı daire ve müdürlüklerden hatta Diyanet İşleri Başkan yardımcılığına kadar kadın personel atamalarının yapılmış olması bu ihtiyacın bir göstergesidir. Yine 2007 yılında çıkarılan bir genelgeyle, kadınların camiye daha rahat ve daha güzel imkânlarla gelebilmelerinin sağlanması için camilerde kadınlarla

ilgili mekânlarda gerekli düzenlemelerin yapılması Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kadına karşı bakış açısındaki değişimi gözler önüne sermektedir. Ayrıca Başkanlığa bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun din alanında resmi ve ilmi anlamda söz sahibi olması hasebiyle Kurul'un görüşleri ayrıca önem arz etmektedir. Kurul'daki kadın sayısının tespitine ilaveten Kurul kararlarındaki etkisi de araştırılması gereken diğer bir konudur. Çünkü fitrat ve yaşantı bakımından kadın üyelerin, diğer kadınları anlaması ve problemlere çözüm bulması daha kolaydır. Toplumun diğer kesimini oluşturan kadınların, bireysel ve sosyal anlamda karşılaştıkları dinî soru ve sorunların cevaplanması konusunda Kurul'un zikredilen yıllar arasında verdiği fetvalar aracılığıyla fıkıh ve sosyal değişim arasındaki bağ ele alınmak suretiyle Türkiye'de resmi bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sergilediği tavır ve buna yönelik olarak yaptığı çalışmalar ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma da aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadın yapılanmasına verdiği önem ve hassasiyetin bir işareti olması bakımından, teşkilâtın kadın konusundaki zihniyet değişimi de yıllara göre değerlendirilecektir. Ayrıca günümüzde kadınlarla ilgili birçok dinî meselenin açıklığa kavuşmasında Başkanlığın kadınlarla ilgili meselelere kadınsal yaklaşımı ve çözümlemeleri, zamanın ve sosyal değişimin etkisi ile kadınlar hakkında verilen fetvalardaki olabilecek değişiklikler ve fetvalardaki değişimlerin arka planını anlama hakkında önemli bir boşluğun doldurulması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahkâmda değişim, Din İşleri Yüksek Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığı, fetva, İslam Hukuku, kadın.

Bilim Alanı Kodu: 60403

ABSTRACT

M.A. Thesis

**EVALUATION OF THE FATWAS ISSUED BY THE HIGH COUNCIL OF
RELIGIOUS AFFAIRS OF THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS ON
WOMEN WITHIN THE CONTEXT OF FIQH AND THE FACT OF CHANGE
(WITHIN THE SCOPE OF THE YEARS 1965-2023)**

Gönül ÇAKAN

**Bartın University
Graduate School
Department of Basic İslâmic Sciences**

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Ümmühan ARK

Bartın-2025, pp: 234

The Religious Affairs High Council, which is the highest decision-making and advisory body of the Presidency, has been in a very important position regarding "religious matters" since the establishment of the Directorate of Religious Affairs, in terms of its approach to different sects or religious understandings and practices, the decisions it has made, and its actual stance. It is extremely important that the Council's working principles and procedures take into account the basic sources and methodology of İslâm, its historical experience, and current demands and needs when making decisions, issuing opinions, and providing suggestions on religious matters. In surveys and studies, 80.9% of society has stated that they trust the statements made by the Presidency regarding religious matters, and 76% trust the fatwas issued by the officials of the Directorate of Religious Affairs. In the answers prepared by the Council, they benefit from the different views that have emerged during the historical process of understanding and interpreting the Qur'an and Sunnah, as well as from the views of the different sects formed with this historical-cultural accumulation. In issues addressed using the tahriç method, the rulings made by the sect imams or later jurists on similar issues are examined to reach a conclusion about the ruling on the current issue. In new matters where no answer is found in traditional fiqh heritage, the topic is carefully

analyzed by always applying the principles of Fiqh Usul, consulting with experts on the subject, and once they are sure of the result, they form and declare their decisions, opinions, fatwas, and views. In this sense, the decisions of the Religious Affairs High Council reflect its own views, not those of a particular sect.

It is an undeniable fact that today's perspective on women has undergone a significant transformation. The recognition of women's value in society, the increase in female employment across various sectors, and the growing participation of women in social life are clear indicators of this change. This evolving reality has also brought forth the necessity to address the fiqh-related issues that women face. As a result, it has become essential to examine contemporary perceptions of women, identify the fiqh problems encountered by women, explore how these issues are being addressed, and analyze which factors influencing the evolution of İslâmic rulings are more effective and applicable in producing solutions. Furthermore, the degree to which the principle of *maslaha* (public interest) is implemented in these rulings has been assessed. To this end, official fatwa council evaluations have been compiled and analyzed.

This study aims to identify the changes in fatwas issued by the High Council of Religious Affairs (Din İşleri Yüksek Kurulu) from 1965 to the present, particularly those concerning women—not only in terms of individual acts of worship and family life, but also their presence in the public sphere, including education, employment, and travel. For instance, classical books of fatwa traditionally state that a woman who miscarries is considered to be in the postpartum period (*nifas*) only if the expelled substance shows distinct human features such as hands or feet. In contrast, the High Council of Religious Affairs has revised this ruling by entrusting the determination of such matters to modern medical science. According to the Council, regardless of whether the expelled substance exhibits visible organs, it is now medically confirmed to be a fetus. Therefore, based on current medical knowledge, any bleeding that occurs following a miscarriage is considered postpartum bleeding (*nifas*).

On the other hand, with women's growing presence in all areas of society, the institutional inclusion of women within the Presidency of Religious Affairs has emerged as a significant reality. Considering the evolving structure of society, the involvement of women in religious services -a specialized field- has become both a necessity and an obligation. In this context, the participation of female staff at various levels within the Diyanet will be examined

through statistical data as part of this study. Since the early 2000s, the increasing number of women employed by the institution -including appointments across different departments and directorates, and even to the position of Deputy President- demonstrates this growing need. Additionally, a circular issued in 2007, which mandated the improvement of facilities for women in mosques to ensure they can attend more comfortably and with better conditions, reflects a clear shift in the institution's perspective on women. Moreover, as the High Council of Religious Affairs -affiliated with the Presidency- holds official and scholarly authority in religious matters, the views and decisions of the Council carry particular importance. In addition to identifying the number of female members within the Council, their influence on its decisions is another aspect that requires investigation. Given their innate and experiential proximity to women's realities, female members are more likely to understand and address the issues faced by other women. Through an analysis of the fatwas issued by the Council between the specified years, the study seeks to explore the relationship between İslâmic jurisprudence and social change. In doing so, it aims to reveal the attitudes and efforts of the Presidency of Religious Affairs -as an official institution in Turkey- in addressing women's religious inquiries and social concerns.

This study will also evaluate the evolving mindset of the Presidency of Religious Affairs concerning women, by examining how the institution's approach toward women has shifted over the years—an indication of the importance and sensitivity the Presidency places on women's institutional representation. Furthermore, it is expected that this research will help fill a significant gap in understanding the background of potential changes in fatwas related to women. These include the Diyanet's gender-conscious approaches and solutions to religious matters concerning women, as well as how temporal and social changes have influenced the content and reasoning behind such religious rulings. In doing so, the study seeks to shed light on how the Diyanet contributes to the clarification of many contemporary religious issues involving women.

Keywords: Change in İslâmic rulings, fatwa, Islamic Law, Presidency of Religious Affairs, Religious Affairs High Council, women.

Scientific Field Code: 60403

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	ii
BEYANNAME	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER.....	xi
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xiv
KISALTMALAR.....	xv
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve İlgili Çalışmalar	3
2. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN TARİHÇESİ VE TEŞKİLAT YAPISI.....	9
2.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Tarihçesi	10
2.1.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Teşkilât Yapısı	12
2.1.2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kadın Yapılanması.....	14
2.2. Din İşleri Yüksek Kurulu	17
2.2.1. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Tarihçesi	17
2.2.2. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Teşkilât Yapısı.....	18
2.2.3. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Görevleri	23
2.2.4. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Çalışma Esasları ve Fetva Vermedeki Usul ve İşleyişi.....	26
2.2.5. Din İşleri Yüksek Kurulu'nda Kadın Yapılanması	36
2.2.6. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetvalarında Kadın Personelin Etkisi.....	37
3. FIKIH VE SOSYAL DEĞİŞİM	40
3.1. Fıkıh ve Sosyal Değişim İlişkisi.....	40
3.1.1. İslâm Fıkhnın Değişime Uygun Olduğunu Gösteren Özellikleri	46
3.1.2. İslâm Fıkhnın Değişmesinde Etkin Olan Unsurlar	50
3.2. Zamanın Değişmesi ile Kadın Algısının Değişimi	61
3.3. Kadın ve Modernite Olgusu	68

4. DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NUN İBÂDET ALANINDA KADINLARLA İLGİLİ FETVALARI	71
4.1. Kadınlara Özel Haller	72
4.1.1. Vajinal Akıntı (Rutubetü'l-ferc)	73
4.1.2. Regl (Âdet/Hayız)	76
4.1.3. Menopoz (İyâs)	84
4.1.4. Lohusalık (Nifas)	87
4.1.4.1. Düşüklerdeki Lohusalık.....	93
4.1.4.2. Kürtaj (İskât-ı cenîn)	95
4.1.4.3. Süt Akrabalığı.....	103
4.1.4.4. Doğum Kontrol Yönteminde Spiral Kullanmak	105
4.1.5. Özür (İstihâze)	109
4.2. Tüp Bebek Yöntemi	112
4.2.1. Tüp Bebek Yöntemiyle Rahme Yerleştirilmiş Fazla Embriyonun İtlafi. 114	
4.2.2. Tüp Bebek Yönteminde Rahme Yerleştirilmeyen Fazla Embriyonun İtlafi.....	115
4.2.3. Kocanın Ölümünden Sonra Dondurulmuş Sperm veya Embriyonun Kullanılması.....	116
4.2.4. Sperm-Yumurta Bağışı, Taşıyıcı Annelik	117
4.3. Kadınların Özel Hallerinde İbadetleri.....	120
4.3.1. Namaz Kılması.....	120
4.3.2. Oruç Tutması.....	124
4.3.3. Tavaf Etmesi	126
4.3.4. Kur'ân Okuması.....	129
4.3.5. Kur'ân'a Dokunması	133
4.3.6. Camiye Girmesi.....	135
5. DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NUN MUÂMELÂT ALANINDA KADINLARLA İLGİLİ FETVALARI	143
5.1. Kadının Çalışması	143
5.2. Kadının Yönetici Olması	151
5.2.1. Kadının Hâkim Olması.....	151
5.2.2. Kadının Devlet Başkanı Olması	154
5.3 Kadının Şahitliği	161
5.4. Kadının Mirastaki Payı	167

5.5. Evlilik	175
5.5.1. Kadınların Gayri Müslim Erkek ile Evliliği	176
5.5.2. Küçüklerin Evliliği	181
5.5.3. Nikâhta Tescil	186
5.6. Kadının Boşanma Hakkı	188
5.7. Kadınların Mahremsiz Yolculuğu	196
6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	206
KAYNAKLAR.....	211



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil	Sayfa
No	No
2.1: Diyanet İşleri Başkanlığı kadın personel sayısı (1991-2024)	Hata!
tanımlanmamış.5	Yer işareti



KISALTMALAR

ADRB	: Aile Dinî Rehberlik Bürosu
ark.	: Arkadaşları
b.	: bin, ibn (Oğlu)
bk.	: Bakınız
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİYK	: Din İşleri Yüksek Kurulu
DİYKB	: Din İşleri Yüksek Kurul Başkanlığı
ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
H	: Hicrî
Hız.	: Hazreti
İSAV	: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
s.a.v.	: Sallahu Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
Trans.	: Translate
vd.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

1. GİRİŞ

Bu kısımda ilk olarak “Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun kadın ile ilgili verdiği fetvaların fıkıh ve değişim olgusu bağlamında değerlendirilmesi” isimli tezin konusu hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra yapılan tezin amacı ve önemi belirtilerek, tezin yöntemi ve tezde faydalanılan kaynaklar hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Araştırmanın Konusu

Gelişen ve değişen toplum yapısının etkilerini, sosyo-ekonomik alanda olduğu kadar kültürel ve dinî alanda da görmek mümkündür. Özellikle kadın ile ilgili olarak ibâdet ve muâmelât alanında pek çok soru zihinleri meşgul etmekte, zaman zaman bu konularda zikredilen farklı cevaplar ise dine ve din adamlarına yönelik bazı olumsuz düşünceler husule getirmektedir. Nitekim kadının sosyal ve kamusal alanda geçmişe nazaran daha aktif olması kadın dindarlığı açısından ibâdet ve muâmelât alanında birçok meseleyi de beraberinde getirmiştir. Bu durum meselelere dinî yaklaşımın yeniden ele alınması gibi bir zârureti ortaya çıkarmıştır. Yaşanmakta olan dönemin şartları, içinde bulunulan coğrafya ve kültür ile âlimlerin olaylara bakış açısında ve hükümlerde kendi devrinin özelliklerini yansıtan fetvaların oluşumuna zemin hazırlamaktadır.

Ülkemizde din alanında toplumu bilgilendirme ve aydınlatma görevi, 3 Mart 1924 tarihinde “Diyanet İşleri Reisliği” adıyla kurulan ve 1965 yılında çıkarılan 633 sayılı Kanun ile yeniden yapılandırılan Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilmiştir. Söz konusu kanun, araştırmamızın konusunu teşkil edecek olan Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu’nun yerine, üyeleri seçimle belirlenen Bakanlar Kurulu kararıyla atanan başkan ve üyelerden oluşan, Başkanlığın en üst karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu’nun kurulmasını da hükme bağlamıştır.

Çalışmamızın konusunu, halkın her alanda dinî ihtiyaçları için dinî en yüksek karar ve danışma organı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı çatısında özel yeri ve görevi olan Din İşleri Yüksek Kurulu’nun yıllar içerisinde kadınlar ile ilgili vermiş oldukları kararları oluşturacaktır. Bu fetvalar Genel Kurul tarafından ele alınıp hükme bağlanan kararlardır. Ayrıca yayınlanmış, halkın erişilebilirliğine sunulmuş, kitap haline getirilmiş ya da kendi

sitesinde karar olarak belirtilmiş fetvaların incelenmesinden oluşmaktadır. Ayrıca araştırmamızda Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilmiş olan kadınlara özel fetvaların son zamanlarda süratli bir şekilde değişen ve gelişen bilimsel-teknolojik, ekonomik ve sosyal-siyasi yapılanma içerisinde değişime açık olup olmadığı, yıllar içerisinde fetvaların değişip değişmediği, varsa değişim sebepleri incelenecektir. Çalışmada, Din İşleri Yüksek Kurulu’nun güncel olarak kadınlarla ilgili çeşitli meseleler hakkında sunmuş olduğu kararların yanı sıra; fetvalardaki değişimlerin zaman ve mekân açısından sebeplerini daha iyi anlama noktasında, klâsik dönemde mezhep müçtehitlerinin kadın konulu meselelere vermiş olduğu fetvalar ve aynı konu hakkında günümüz âlimlerinin görüşlerine de yer vermeye çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Günümüzde “İftâ Makamı” konumunda olan Din İşleri Yüksek Kurulu, Türkiye ve dünyada seçkin bir konuma sahiptir. Görüş ve önerileri, verdiği kararlar insanlar tarafından güvenilir kabul edilmektedir. 2015 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu’na ulaşan soru sayısı 26.080¹, iken, 2023 yılı verilerine göre Başkanlık, 516 tanesi resmî başvuru ile (<https://fetva.diyanet.gov.tr/>) ve e-Devlet platformu (<https://www.turkiye.gov.tr/>) aracılığıyla gelen 49.028 dinî soruya yanıt vermiştir. Aynı dönemde, 2012 yılından itibaren hizmet veren “Alo 190 Dinî Soruları Cevaplandırma Hattı” üzerinden ise 1.129.935 adet dinî soruya cevap sağlanmıştır. Ayrıca, Başkanlığa ait resmî web sayfalarından dinî sorulara ilişkin verilen cevaplar, 3.425.176 defa görüntülenmiştir.² Azımsanmayacak derecede olan bu rakamlar, vatandaşların problemlerinde Kurul’un cevaplarını ne kadar dikkate aldıklarını göstermektedir.

Dinî soru ve sorunların cevaplandırılmasında Kurul’un tercih edilir olması, Başkanlığın yaptığı çalışmaların benimsenmesi ve mânevî rehberlik ve danışmanlık kapsamında öncü bir kurum olduğunun göstergesidir. Kurul’un, “komisyon ictihadı” özelliği taşıyan kararlarında, kadın ile ilgili kararlardaki değişikliklerin göz önüne serilmesi bakımından bu çalışma bir ildir. Fetvalardaki değişimlerin ve gerekçelerinin sebeplerinin ortaya konulması kişilere din

¹ Mustafa Bülent Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/25-26 (Aralık 2017), 69.

² DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu*, (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2023), 45; Mehmet Ergün, *Fetva Usulü Bağlamında Alo Fetva*, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 6.

alanında güven vermesi bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu'nun almış olduğu kararlardaki değişiklikler; fıkıh konusunda gerçekleşen değişimlerin sebeplerini anlamada, kullanılan yöntemleri kavramada ve ulaşılan sonucun fıkıh kültürüne katkılarının değerlendirilmesinde oldukça önemlidir. Bu bağlamda, kadınlarla ilgili Kurul'a intikal edip sonuçlandırılan farklı tarihli kararları, fetvadaki değişikliğin dayandığı sebepler yönüyle halka yansıyan boyutuyla tespit etmeye çalıştık. Zaman içerisinde değişiklik yapılan kararların tahlili; dinin yaşanılabilir olmasını sağlaması ve modern çağla irtibatının kurulması ile "Ezmânın tağayyürünün ahkâmın tağayyürünü gerekli kıldığını" ve fikhî hükümlerin değişkenliğinin hayatla iç içe olmayı sağlaması bakımından önemli veriler sağlayacağı kanaatindeyiz.

Nitekim Kurul'a yöneltilen soruların önemli bir kısmı, kadınların özel halleriyle ilgiliyken diğer bir kısmı da günlük hayatla ilgili kadınların karşılaştıkları problemlerden kaynaklanmaktadır. Bir sorunun çözümlenmesinde, problemin öncelikle tespiti önemlidir. Tespit sonrasında teşhis konulup sonrasında tedavi uygulanır. Bu anlamda çalışmamızın kadınların modern hayatta karşılaştıkları sorun ve problemlerin belirginleşmesi ve daha sonra da giderilmesine yönelik çalışmalara kaynaklık edeceği düşüncesindeyiz. Fetvalardaki değişebilirliğin sebep ve sonuçları itibarıyla somut göstergesi olması açısından da bu çalışma önem arz etmektedir. Çünkü bu çalışmamızda kadın ile ilgili Kurul kararlarının yanı sıra bu konu hakkında klâsik dönemde mezheplerin görüşlerine ve çağdaş ulemânın yorumlarına da yer verilerek Kurul kararlarıyla bir kıyaslama imkânı orta çıkması arzu edilmektedir. Ayrıca kadınlarla ilgili Kurul kararlarının yer aldığı geçmiş çalışmalarla 2024 yılında basılan fetvaların kıyaslanmasının bu alandaki malumatın güncellenmesine katkıda bulunacağı düşüncesindeyiz.

1.3. Araştırmanın Yöntemi ve İlgili Çalışmalar

Tezimizin hazırlanma sürecinde, nitel araştırma yöntemleri kapsamında kütüphane araştırması, kaynak taraması ve web tabanlı araştırmalar gibi çeşitli veri toplama teknikleri kullanılmıştır. Elde edilen veriler titizlikle değerlendirilerek çalışmanın temellerini oluşturmuştur. Bu çalışmamızda özellikle Din İşleri Yüksek Kurulu kararlarıyla basılmış kaynaklardan ve bunların yanında diğer görsel ve yazılı kaynaklardan faydalanılmıştır. Ayrıca konular hakkında neşredilmiş kitaplar incelenmiştir. Günümüz görüşlerini yansıtan makalelerin yanı sıra, yazılan doktora ve yüksek lisans tezleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın

internet sitesinde yayınladığı fetvaları ve Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarının yaptığı açıklamalardan da faydalanılmıştır. Yöntem olarak, konu öncelikle klâsik dönemde ele alınıp bu konu hakkında verilen fetvalar daha sonra ise döneminin sözü geçen bilgisine güven duyulan âlimlerinin fetvalarına ve günümüz âlimlerinin bu konu hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Kurul’un yazılı ve görsel medyada geçmiş yıllara dair olan görüş ve kararları yine Kurul’un onayıyla yayınlanmış olan 2024 baskılı ‘Fetvalar’ kitabındaki fetvalarla kıyaslanarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. Öncelikle, birinci bölümde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Din İşleri Yüksek Kurulu hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölümde, sosyal değişim ve değişimin fetvalara yansımadaki sebepler üzerinde durulmuş; zamanla değişime uğrayan kadın algısı ve ataerkil bakış açısı da değerlendirilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde, Diyanet İşleri Yüksek Kurulu’nun fikhın ibâdet alanında kadınlarla ilgili fetvalarına, dördüncü bölümde ise, fikhın diğer kısmı olan muâmelât alanındaki kadın fetvalarına yer verilmiştir. Bölümler hazırlanırken faydalanılan kaynaklar; alana dair te’lif edilmiş kitaplar, doktora tezleri, yüksek lisans tezleri, akademik dergilerde yayınlanan çeşitli makaleler, sempozyum bildirileri ve sosyal medya paylaşımlarından oluşmaktadır. Bu kısımda kısaca zikredilen kaynaklara yer verilecektir.

a) Alana Dair Kitaplar: Konuyu araştırırken öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ve Din İşleri Yüksek Kurulu’nun yapısını, işleyişini ve Din İşleri Yüksek Kurulu’nun fetva vermedeki yöntem ve kriterleri hakkında bilgi toplanmış, Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen fetvalarda kadınların ne ölçüde rol aldığı araştırılmaya çalışılmıştır. Daha sonra kadınlarla ilgili olan fetvalar ibâdet ve muâmelât alanında ayrıştırılmış her biri için farklı kitaplar doktora ve yüksek lisans tezlerinden faydalanılmıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu’nun karar ve onayıyla yayınlanmış olan farklı yıllara ait İlmihal ve fetva kitapları karşılaştırmalı olarak incelenmiş, değişiklikler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda, temel olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nı tanımak için “*Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*” adlı kitap ve Halil Altuntaş’ın “*Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu*” isimli kitabından, Başkanlık ve Kurul’un yapısını hem de usul ve işleyişiyle ilgili bilgiler edinmede faydalandık. Fetvalar konusunda ise, birincil kaynaklarımız Din İşleri Yüksek Kurulu’nun onayıyla ilk defa 1995 yılında yayınladığı dönemin Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinden Lütfi Şentürk ve Seyfettin Yazıcı tarafından hazırlanan “*Diyanet Yeni İslâm İlmihali*

(müteakip baskılarda Diyanet İslâm İlmihali) adlı tek ciltlik İslâm İlmihali”, ilki 1997 yılı baskısı olan farklı yıllarda basılmış iki ciltlik “İslâm İlmihâlî”, 1995’te ilk basımı yapılan daha sonra ilave ve değişikliklerin yapıldığı farklı basım yıllarındaki “Fetvalar” isimli kitapları, günceli yakalamak adına 2024 yılı ilaveli gözden geçirilmiş “Fetvalar” kitabı, “Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular” ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan “Aile İlmihali” kitapları, yapılan dinî-istişâre toplantıları ve çeşitli kadın ile ilgili kitaplar olmuştur. Ayrıca, fıkıh kültürünü ve zaman içindeki değişimleri sorgulayabilmek adına, 1940’lı yılların bakış açısını yansıtmaları bakımından Mehmed Cemal Ögüt’ün “Kadın İlmihali” isimli eseri ve Fatih dersiamlarından Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Ömer Nasuhi Bilmen’in “Büyük İslâm İlmihali”, 1990’lı yılların bakış açısını yansıtan Faruk Beşer’in “Hanımlara Özel Fetvalar ve Kadın İlmihali” kitabı, çalışmada önemli bir yer teşkil etmektedir. Halil Günenç’in “Günümüz Meselelerine Fetvalar” isimli kitabı da başvuru olan önemli bir kaynaktır. Hayreddin Karaman’ın “İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri” ve “İslâm’da Kadın ve Aile” kitapları ve günümüz âlimlerin konularla ilgili kitapları ve makaleleri de görüş açımızı genişletmesi bakımından başvurduğumuz diğer kaynaklardandır. Kadının toplumdaki rolünün zaman içerisinde değişmesi bağlamında onunla ilgili olan hükümlerdeki değişikliklerin de olabileceği yönünde ahkâm da değişiklik meselesini anlamak için Mehmet Erdoğan’ın “İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi” isimli kitabı yol göstermiştir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Huriye Martı’nın, kadınla ilgili meseleleri ayet-i kerime ve sahih hadisler temelinde ele aldığı yazılarından oluşan “Hakları ve Saygınlığıyla İslâm’da Kadın” adlı kitabı, bu alanda ufuk açıcı katkılar sunmuştur.

b) Tezler: Fatih Kurt tarafından hazırlanan “Din İşleri Yüksek Kurulu’na İntikal Eden İnançla İlgili Soruların Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezinde, Din İşleri Yüksek Kurulu’nun fetvalarından hareketle inanca dair sorular analiz edilmiştir. Söz konusu çalışma, Kurul’a yöneltilen kelimî içerikli soruları inceleyerek, Türkiye’deki inanç problemlerini genel hatlarıyla ortaya koymayı amaçlanmıştır. Vildan Sali Duman’ın, “Fukaha’nın Kadın Tasavvurunun İctihadi Hükümlere Yansıması” adlı doktora tezinde Fukaha’nın yaşadığı dönemin kültürel ve coğrafi şartları çerçevesinde şekillenen kadın algısı ortaya konulmuş; bu algının bir yansıması olarak ortaya çıkan kadınla ilgili içtihadî hükümlerin nasıl oluştuğu incelenmiştir. İbâdet ve özel hukuk alanından aile hukuku, miras hukuku, kamu hukuku, ceza hukuku, yargılama hukuku gibi konularda kadınlarla ilgili verilen hükümler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışmamızda bu kaynaklarla birlikte

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun yıllara göre farklılaşabilen kararlarını araştırarak bu konudaki değişimi gözler önüne sermeye çalıştık. Güncel diğer bir çalışma da Şule Soyal Şenol'un "*Kadınların özel hallerini ilgilendiren rivayetlerin tahlili ve değerlendirilmesi*" adlı doktora tezidir.

c) Kadının ibâdet hayatını etkileyen özel hallerini anlayabilmek, tespit edebilmek bu durumlar ile ilgili fetvaları verme noktasında önem arz etmektedir. Gülsüm Soydan'ın "*Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*" adlı doktora tezinde, kadınların âdet döngüsüne ilişkin fikhî hükümlerin, güncel tıbbi ve toplumsal veriler ışığında eşzamanlı olarak ele alınmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Çalışmada bu bağlamda Din İşleri Yüksek Kurulu'nun ilgili kararlarına yer verilmiş ve bu kararların zaman içerisindeki değişimine dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu çalışmanın, Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından kadınların özel dönemlerine dair verilen fetvalarda, âdet döngüsünün belirlenmesine yönelik farkındalık oluşturacağı, standart süreler üzerinden genelleyici hükümler yerine kadının bireysel deneyimine uygun çözümler sunulmasına katkı sağlayacağı ve böylelikle kadınlara özgü hâller konusunda fetvalardaki değişikliğe önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Tez çalışmamızda faydalandığımız yüksek lisans tez çalışmaları da önemli yer teşkil etmektedir. İsmail Güler'in "*Diyanet İşleri Başkanlığı'na Sorulan Fetvalara Göre Türkiye'de Dinî Hayat*" adlı yüksek lisans tezinde, "İnançla İlgili Bulgular", "Dinî Pratik Boyutuyla İlgili Bulgular" ve "Aile Yapısındaki Değişmelerle İlgili Bulgular" tasnifi yapılarak Kurul'un vermiş olduğu fetvalar, sosyolojik açıdan incelenmeye çalışılmış ayrıca toplumsal değişimin dinî hayat üzerindeki etkisi ile ilgili istatistikî bilgiler verilmiştir. Yine Gülseren Kiraz'ın, din sosyolojisi alanında yaptığı "*Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği*" adlı yüksek lisans tezinde; din ve toplum ilişkileri, karşılıklı etkileşimleri, dinin değişimde oynadığı rolü ve toplumsal değişimin dinî hayat üzerindeki etkisi araştırılarak, Kurul'un almış olduğu kararlarda sosyal ve siyasi değişimlerin etkisinin olup olmadığı incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, Kurul kararlarında yıllara göre değişiklikler gözlenmiş olması bakımından, Kurul'un dönemin hassasiyetlerinden ve Kurul başkanının ve Kurul üyelerinin dini yorumlama biçimlerinin fetvayı etkilediğini göstermesi bakımından önemli bir çalışmadır. Özellikle ahkâmdaki değişikliklerin sebeplerini anlama noktasında, içinde bulunan sosyal ve siyasal ortam etkisinin fetvalarda meydana getirdiği değişimi, doğal bir değişim süreci olarak

anlamamız bakımından bize ışık tutan bir çalışmadır. Yine, Recepali Mafratoğlu'na ait *“Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şer’î Deliller”* adlı yüksek lisans tezi de Kurul’un kararlarında kullandığı şer’î delilleri, izlediği yöntemleri belirlemeye yönelik yapılan bir çalışmadır. Ahkâmındaki değişim ve sebeplerini anlama noktasında çalışmamıza ışık tutmuştur. Kelam alanında Hümeysra Malkoç’a ait olan *“Kadının Statüsü ile İlgili Görüşlerin Din ve Sosyal Değişme Bağlamında Analizi (2000 Sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kadınla İlgili Fetvaları)”* isimli yüksek lisans tezi Kahramanmaraş Müftülüğü’ne sorulan sorular değerlendirilerek yapılan bir çalışmadır. Kadınlarla ilgili kadının çalışması, şahitliği, mirastaki payı, eğitimi, boşanması gibi muâmelâtla ilgili birkaç bölüm ele alınmış bu konuda dönemin Kurul fetvaları paylaşılmıştır. Kevser Bulut’un *“İslâm Hukuku ve Tıpta Kadınlara Özel Haller”* isimli yüksek lisans tezi âdet döngüsü ve lohusalık hakkında fıkhi ve tıbbi bazı özet bilgiler içermesi bakımından önemlidir. Sümeyye Turan’ın, *“Kadının Özel Hallerinde İbâdet”* adlı yüksek lisans tezinde İslâm’ın ilk döneminden itibaren konuyla ilgili bilgiler verilmiş yalnız konularla ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu kararlarına değinilmemiştir. Tuba Yüksel’in *“Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarının İslâm Aile Hukuku Açısından Analizi”* adlı yüksek lisans tezinde ise 1965 sonrası evlilik ve boşanma ile ilgili Genel Kurul’ca görüşülüp karar verilen fetvalar ele alınmıştır. Ayrıca aile hayatı ile ilgili güncel meselelerden olan kürtaj, tüp bebek, doğum kontrolü, taşıyıcı annelik ve anne sütü ile ilgili konular ele alınıp analiz edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu çalışma Kurul’un ilgili konular hakkındaki fetvalarının sadece aile hukuku açısından ele alınması itibariyle çalışmamızdan ayrılmaktadır.

d) Makaleler: Din İşleri Yüksek Kurul’u hakkında Kurul başkanlığı da yapmış bulunan Şamil Dağcı’nın makalesi öncelikle faydalandığımız bir makaledir. Bu makalede fetva ve ilgili kavramlar hakkında değerlendirmeler yapılmasının ardından Osmanlı Devleti içinde yürütülen iftâ faaliyetlerinden başlayarak Kurul’un tarihçesine değinilmiştir. Kurul’un fetvaları kaynak, soruyu cevaplayan, soruyu soran vb. açılardan incelenmiştir. Diğer bir makale de Mustafa Bülent Dadaş’ın *“Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”* adlı makalesidir. Kurul’un tarihçesi, yapısı, görevleri, Kurul’a intikal eden sorular, fetva verirken takip edilen usul, Kurul’un fetva verirken kullandığı yöntemi, fetva metodu hakkında bilgiler veren makale Kurul’un karar verme mekanizmasını anlama noktasında faydalı olmuştur. 2022’de yayınlanan Fatih Yücel’in *“Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış: Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örnekliği”*

başlıklı makalesinde, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fıkıhın çeşitli alanlarına ve çağdaş meselelerine dair verdiği karar ve fetvaların, zamanın bozulması (fesâdü'z-zamân), mekânın değişkenliği, örf, bilgi düzeyindeki gelişmeler, toplumsal ihtiyaçların dönüşmesi ve umûmu'l-belvâ gibi sebepler doğrultusunda nasıl değiştiği incelenmektedir. Çalışmada ayrıca, değişikliğe konu olan fetvalar karşılaştırmalı olarak ele alınmakta; bu değişimlerin gerekçeleri analiz edilmekte ve Kurul'un bu süreçte metodolojik bir yaklaşım sergileyip sergilemediği sorgulanmaktadır. Çalışmada Kurul'un fetvalarındaki değişimler ele alınarak farklı alanlarda örneklendirmeler yapılmış yalnız kadınları ilgilendiren fetvalardaki değişimlerin bazılarında ipucu niteliğinde genel olarak bahsedilmiştir. Zamanın değişmesi, toplumsal yapının değişmesi, kadının değişmesi, kadına bakış açısının değişmesi kadının sosyal alanda daha görünür hala gelmesi bazı değişimleri zorunlu kılmaktadır. Yine Ümmühan Ark'ın *"İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasının İznine Bağlı İbadetleri ve Sosyo-Kültürel Arka Planı"* başlıklı makalesine ek olarak, *"Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın: İslâm Hukuku Üzerinden Bir Okuma"* adlı çalışması da II. Meşrutiyet sonrasında değişen dünyada ortaya çıkan "modern ve dindar kadın" algısını ele almıştır. Ark, düşünce ve olayların tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgularken, kadına tanınan hak ve özgürlüklerin, toplumların gelişmişlik düzeyi ve özgüvenleriyle doğrudan ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir. Kadının tesettürü, eğitimi ve kamusal alanda istihdamı gibi meselelerin, dönemin sosyal ve kültürel koşulları çerçevesinde analiz edilmesinin gerekliliğini ortaya koyan çalışma, kadın algısındaki zihinsel dönüşümün kolay ve hızlı bir biçimde gerçekleşmediğini de gözler önüne sermektedir.

2. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN TARİHÇESİ VE TEŞKİLAT YAPISI

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yapısına uygun olarak İslâm'ın doğru bir şekilde öğretilmesini ve uygulanmasını sağlamak amacıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra, 3 Mart 1924 tarihinde *Diyanet İşleri Reisliği* ismiyle kurulmuştur. Temel görevleri arasında, İslâm'ın öğretilmesi, ibâdetlerin düzenlenmesi, din hizmetlerinin yürütülmesi, camilerin bakımı ve yönetimi gibi konular bulunmaktadır. Kuruluşundan itibaren 1924-1965 yılları arasında İslâm'ın inanç ve ibâdet esaslarının uygulanmasını sağlamak ve dinî kurumları idare etmekle yükümlü olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na, 1965-1982 döneminde toplumu dinî alanlarda bilgilendirme görevi de verilmiş; 1982 sonrasında ise bu işlevlerine toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi teşvik etme misyonu da eklenmiştir.³

Diyanet İşleri Başkanlığı, geniş bir personel kadrosuyla Türkiye genelinde merkez, taşra ve yurtdışı teşkilâtıyla faaliyet göstermektedir. Taşrada; il ve ilçe müftüsü, müftü yardımcıları, vaiz, uzman, imam-müezzin, mânevî danışman gibi görevlilerden oluşan çekirdek kadroları ile camilerde ve Kur'ân kurslarında cami içi ve dışı din hizmetlerini; çeşitli kamu kurum ve kuruluşlarıyla imzalanan protokoller çerçevesinde, din eğitimi, sosyal ve kültürel içerikli din hizmetleri ile mânevî danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri yürütmektedir. Bu kapsamda; öğrenci yurtları, hastaneler, cezaevleri, sevgi evleri ve kadın konukevleri gibi farklı sosyal mekânlarda, gençler, hastalar, mahkûmlar, çocuklar, engelliler, mülteciler, şiddet mağdurları ve madde bağımlıları başta olmak üzere toplumun farklı kesimlerine yönelik dinî ve mânevî destek hizmetleri sunulmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı, din görevlileri için eğitim programları düzenlemekte ve İslâm ilimleri alanında yeterli bilgiye sahip olan personel yetiştirmeyi hedeflemektedir. Dinî kurslar, seminerler, yazılı ve görsel yayınlar aracılığıyla genel olarak halka din eğitimi sunmakla birlikte, dinî içerikli kitaplar, broşürler, dergiler, Diyanet TV ve radyo gibi diğer yayınlar aracılığıyla da topluma yönelik bilgilendirme çalışmaları yapmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir birim olarak Din İşleri Yüksek Kurulu ise, dinî konularda kararlar almak, dinî konularda rehberlik

³ Gülseren Kiraz, *Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23.

yapmak ve İslâm'ın doğru bir şekilde öğretilmesini sağlamak amacıyla Başkanlık merkez teşkilâtında kurulan bir üst kuruldur.

2.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Tarihçesi

4 Mayıs 1920 tarihinde kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti bünyesinde, “Şer’iyye ve Evkâf Vekâleti” adıyla yeni bir bakanlık ihdas edilmiştir. Her ne kadar bu kurumun görev tanımı, işleyiş esasları ve yetki alanları tam anlamıyla belirginleştirilmemiş olsa da Osmanlı Devleti’ndeki Şeyhülislâmlık makamının yetki ve fonksiyonlarına benzer bir konumda yapılandırıldığı anlaşılmaktadır. Şeyhülislâmlığın kurumsal devamı niteliğinde olan bu vekâlet, 1920 ile 1924 yılları arasında faaliyet göstermiştir. 1922’de de vekâletin kurumları oluşturularak, asli görev tanımları iftâ, kazâ, tâlim ve irşat olarak belirlenmiştir. 3 Mart 1924 tarihli ve 429 sayılı “Şer’iyye ve Evkâf ve Erkân-ı Harbiye Umumiye Vekâleti’nin İlğasına Dair Kanun” ile Şer’iyye ve Evkâf Vekâleti resmen lağvedilmiş, böylece din işlerine ilişkin yasama ve yürütme yetkisi Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükûmete devredilmiştir. Bu kanun ile, İslâm dininin inanç ve ibâdet esaslarına dair işlerin yürütülmesi ve dinî müesseselerin idaresi amacıyla Ankara’da Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.⁴ Bahse konu düzenleme, aynı zamanda Şer’iyye ve Evkâf Vekâleti’nin görevlerini devralan Diyanet İşleri Reisliği ile Vakıflar Umum Müdürlüğü’nün kuruluşunu hukuken mümkün kılan kuruluş kanunu olmuştur.⁵

Diyanet İşleri Reisliği’nin merkez ve taşra teşkilâtlarına ilişkin idarî yapılanması ilk kez 1927 yılı bütçe kanununda düzenlenmiştir. Kurumun teşkilât yapısını yasal çerçeveye kavuşturan ilk kapsamlı düzenleme ise, 14 Haziran 1935 tarihinde yürürlüğe giren 2800 sayılı “Diyanet İşleri Reisliği Teşkilât ve Vazifeleri Hakkındaki Kanun” olmuştur.⁶ 23 Mart 1950 tarihinde gerçekleştirilen bir düzenleme ile “Diyanet İşleri Reisliği”nin adı “Diyanet İşleri Başkanlığı” olarak değiştirilmiştir. Bu değişiklikte birlikte kurumun idarî görev ve sorumlulukları, “İslâm dininin inanç ve ibâdet esaslarına ilişkin işlerin yürütülmesi ve dinî kurumların yönetimi” olarak tanımlanmıştır. 1931 yılında yapılan bir düzenleme ile

⁴ İsmail Güler, *Diyanet İşleri Başkanlığına Sorulan Fetvalara Göre Türkiye’de Dini Hayat (1998- 2001 Fetvalarına Göre)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 13.

⁵ Halil Altuntaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2020), 29.

⁶ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe- Teşkilât- Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 25.

Diyanet'in yetki alanı, hutbe ve vaaz metnlerinin denetimi ile sınırlandırılmış; ancak 1950'de gerçekleştirilen yasal değişiklikle, daha önce Evkâf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş olan cami ve mescitlerin idaresi ile cami görevlilerine ilişkin kadrolar tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilmiştir.⁷ 1961 yılı anayasası ile de Başkanlık, anayasal bir kurum olarak düzenlenmiştir. Ayrıca özel bir kanun olan 154. madde⁸ ile de gösterilen görevleri yerine getirmesi öngörülmüştür.⁹ 1965 yılında Başkanlığa itikat ve ibâdet alanlarının yanında ahlâk ile ilgili işleri yürütme görevinin de verilmesiyle Başkanlığın görevlerinde önemli bir açılım yapılmıştır. 22 Haziran 1965 tarihinde kabul edilen ve 2 Temmuz 1965 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren 633 sayılı *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun*, kurumun hukuki çerçevesini yeniden düzenlemiştir. Bu düzenlemeyle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığına ilişkin mevcut mevzuat tek bir kanun altında toplanmış; teşkilât yapısına yeni görev alanları ve birimler eklenerek, dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde kurumsal kapasite genişletilmiştir.¹⁰ Bu kanun aynı zamanda araştırmamızın konusunu teşkil edecek olan Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu yerine üyeleri seçimle tespit edilen, Bakanlar Kurulu kararıyla tayin edilen Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olacak Din İşleri Yüksek Kurulu'nun oluşturulmasını sağlamıştır.¹¹ Yine 1978 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde ihdas edilen *Din Hizmetleri Müşavirliği* kadrosu aracılığıyla kurum, yurt dışında da teşkilâtlanma sürecini başlatma imkânı bulmuştur. Öte yandan, 1982 Anayasası'nda Diyanet İşleri Başkanlığı'na ilişkin yapılan tanımlamada kurumun, "laiklik ilkesi doğrultusunda, tüm siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalarak, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanunla belirlenen görevleri yerine getireceği" ifade edilerek,¹² anayasal düzeyde laiklik ilkesi vurgulanmıştır.

Başkanlığın teşkilât yapısı, 2010 yılında 633 sayılı Kanun'da yapılan kapsamlı değişikliklerle yeniden şekillendirilmiş;¹³ bu düzenlemeyle Başkanlık, genel müdürlük düzeyinden müsteşarlık seviyesine yükseltilmiş ve kurumsal anlamda önemli yapısal

⁷ Kiraz, *Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği*, 22.

⁸ Madde 154.- Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir. <https://www.anayasa.gen.tr/1961ay.htm>, (30.05.2024).

⁹ Altuntaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu*, 29.

¹⁰ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe- Teşkilât- Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 26.

¹¹ Altuntaş, 30.; <https://diyanet.tv/dini-gundem/video/din-isleri-yuksek-kurulu-ve-fetva-yontemi--dini-gundem-41-bolum>, (10.12.2024).

¹² Kiraz, 22.

¹³ Altuntaş, 30.

kazanımlar elde etmiştir.¹⁴ 2018 yılında Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne geçilmesinin ardından, özellikle 703 sayılı Kanun Hükmünde Kararname başta olmak üzere yapılan yasal düzenlemeler neticesinde Başkanlık, doğrudan Cumhurbaşkanlığı'na bağlanarak bugünkü idâri yapısına kavuşmuştur.¹⁵

Tarihi süreçte Diyanet İşleri Reisliğinin temel görevi: “İslâm dininin itikat ve ibâdet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dinî kurumları idare etmek” şeklinde tanımlanmıştır. 1931 yılında gerçekleştirilen bir düzenleme ile Başkanlığın yetki alanı hutbe ve vaaz metnlerinin denetlenmesiyle sınırlandırılmıştır. Ancak 1950’de gerçekleştirilen bir değişiklikle, daha önce Evkâf Umum Müdürlüğü’ne devredilen cami ve mescitlerin yönetimi ile bu yerlerde görev yapan personelin kadroları tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilmiştir. 1961 Anayasası, Diyanet’i genel idare içinde yer alan anayasal bir kurum olarak tanımlamış; 1965 yılında ise görev alanı “İslâm’ın inançları, ibâdetleri ve ahlâkıyla ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda bilgilendirmek ve ibâdet mekânlarını yönetmek” şeklinde genişletilmiştir. Her ne kadar görev tanımlarında değişiklikler yaşanmış olsa da “inanç ve ibâdet işlerini yürütmek ve dini kurumları yönetmek” temel fonksiyonlar olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁶ Günümüzde ise Diyanet İşleri Başkanlığı, “Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi”¹⁷ doğrultusunda görev ve sorumluluklarını yerine getirmektedir.

2.1.1. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Teşkilât Yapısı

1925-1926 yılları Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi'nde Diyanet İşleri Riyaseti Merkez Teşkilâtında; Reis, Hey’et-i Müşâvere, Memurin ve Sicil Müdüriyeti, Evrak Müdüriyeti, Müessesesât-ı Diniye Müdüriyeti ve Levâzım Müdüriyeti unvanları yer alırken 1927-1929 yılları arasında ise; Reis, Hey’et-i Müşâvere, Tedkik-i Mesâhif Heyeti, Memurin ve Sicil Müdüriyeti, Tahsisât Heyeti ve Levâzım Müdüriyeti unvanları bulunmaktadır.¹⁸

¹⁴ DİB, 2024-2028 Stratejik Plan, 20. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Detay/131/2024-2028-stratejik-plan%C4%B1>, (31.05.2024).

¹⁵ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2020*, (Ankara 2021), 9.

¹⁶ Kiraz, 58.

¹⁷ <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi.pdf>, (30.05.2024)8j.

¹⁸ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 314.

1927 yılı bütçe kanununda Diyanet İşleri Reisliği'nin merkez ve taşra teşkilâtlarının idâri yapısı ilk defa belirtilmiştir. 14 Haziran 1935 tarihinde yürürlüğe giren 2800 sayılı “Diyanet İşleri Reisliği Teşkilât ve Vazifeleri Hakkındaki Kanun”, kurumun ilk teşkilât kanunu olma özelliğini taşımaktadır.¹⁹ 1939 yılına gelindiğinde ise Diyanet İşleri Reisliği'nin merkez teşkilâtında yapısal bir yenilik olarak ilk defa “Reis Muavini” kadrosu ihdas edilmiş; aynı dönemde, Mushafları Tetkik Heyeti Reisliği'nin adı “Mushafları ve Dinî Eserleri Tetkik Heyeti Reisliği” şeklinde değiştirilmiştir.²⁰ 1950 yılında başta “Diyanet İşleri Reisliği”nin adı “Diyanet İşleri Başkanlığı” olmak üzere isim ve unvan değişiklikleri yapılmıştır. Reis muâvini unvanı Başkan Yardımcısı olarak, “Müşâvere Heyeti'nin” adı ise “Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu” olarak değiştirilmiştir. “Mushafları ve Dinî Eserler Tetkik Heyetleri Reisliği”nin adı da “Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı” olarak değiştirilmiştir.²¹

1965 yılında yürürlüğe giren 633 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun” kapsamında, Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı makamı iki kişiye çıkarılmış ve kurumun en üst düzey karar ve istişâre organı olarak Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı oluşturulmuştur. Bu düzenlemeyle birlikte, merkez teşkilâtında Teftiş Kurulu Başkanlığı, Hukuk Müşavirliği, Dinî Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi Başkanlığı ile Personel Dairesi Başkanlığı gibi yeni birimlerin kurulması da sağlanmıştır.²² Bu tarihten itibaren yapılanma sürecine giren Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979 yılında “Yurtdışı Din Hizmetleri Müşavirliği” kadrosu ihdas ederek yurtdışında da teşkilâtlanmasını sağlamıştır. Ayrıca, 1978 yılında deneme niteliğinde ilk defa Başbakanlık makamının onayı ile hac seferleri düzenleyen Başkanlık, 1979 yılında Hac Dairesi Başkanlığını kurmuştur.²³ 1984 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, kendisine tahsis edilen yeni kadrolar aracılığıyla kapsamlı bir teşkilât reformuna gitmiştir. Bu çerçevede, karar ve danışma süreçlerini yürütmek üzere Din İşleri Yüksek Kurulu ile Mushafları İnceleme Kurulu, denetim ve planlamadan sorumlu birimler olarak Teftiş Kurulu, Hukuk Müşavirliği ve Araştırma-Planlama-Koordinasyon Dairesi yapılandırılmıştır. Din hizmetlerinin icrası, eğitimi, yayın

¹⁹ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 319.

²⁰ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 319.

²¹ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 319.

²² DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 321.

²³ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler*, 352.

faaliyetleri, hac organizasyonu ve dış ilişkiler için özel daire başkanlıkları da oluşturulmuştur. Yardımcı birimler olarak da Personel Dairesi Başkanlığı, İdari ve Mali İşler Dairesi Başkanlığı, Savunma Uzmanlığı ve ayrıca Başkanlığa bağlı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Kurulmuştur. Ayrıca Başkanlık, yurt içi ve yurt dışı teşkilâtlanmasını genişleterek 67 il ve 582 ilçe müftülüklerinin yanı sıra 7 tane eğitim merkezi ile 16 tane çeşitli ülkelerde müşavirlik ve 17 tane de ataşelik kurmuştur.²⁴ Bu düzenlemeler, kurumun hem işlevsel çeşitliliğini artırmış hem de ulusal ve uluslararası düzeyde etkinliğini kurumsal olarak güçlendirmiştir.

22 Haziran 1965 tarihli ve 633 sayılı *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun*, 1 Temmuz 2010 tarihinde yürürlüğe giren 6002 sayılı Kanun ile yeniden düzenlenmiş ve bu düzenleme neticesinde Kurum yapısında kapsamlı değişikliklere gidilmiştir.²⁵ Bu süreçle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı hem merkez hem de taşra teşkilâtlarında yeni bir yapılanma modeline kavuşmuştur. 2023 yılına kadar teşkilât yapısı; Başkan ve beş Başkan yardımcısının yanı sıra Din İşleri Yüksek Kurulu, Mushafları İnceleme ve Kiraat Kurulu, Diyanet Akademisi, Rehberlik ve Teftiş Başkanlığı, Strateji Geliştirme Başkanlığı, Hukuk Müşavirliği, Din Hizmetleri Müşavirliği, İç Denetim Birimi Başkanlığı, Özel Kalem Müdürlüğü ve Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği gibi birimlerden oluşmaktadır. Ayrıca merkez teşkilâta bağlı olarak; Din Hizmetleri, Eğitim Hizmetleri, Hac ve Umre Hizmetleri, Dinî Yayınlar, Dış İlişkiler, İnsan Kaynakları ve Yönetim Hizmetleri Genel Müdürlükleri faaliyet göstermektedir. Başkanlık, yurtdışı teşkilâtında Din Hizmetleri Ataşelikleri; taşrada ise İl Müftülükleri, Dinî Yüksek İhtisas Merkezleri, Dinî İhtisas Merkezleri, Eğitim Merkezleri ve Kur'an Eğitim Merkezleri şeklinde genel bir merkezi teşkilât yapısı oluşturmuştur.

2.1.2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kadın Yapılanması

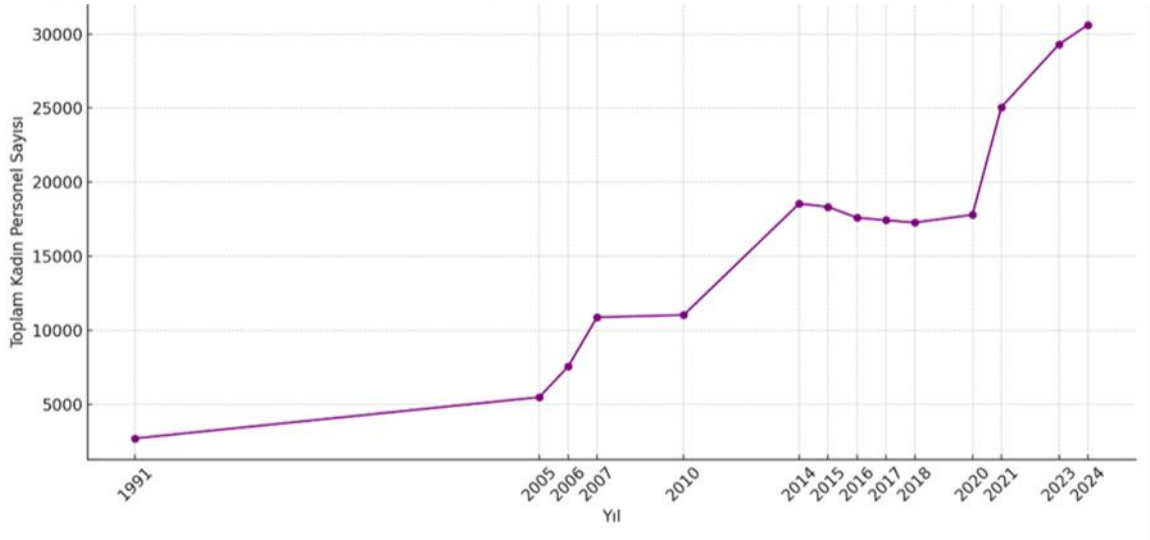
Toplumsal diğer yarısını oluşturan kadınların, fiziksel, psikolojik ve sosyal açıdan kendini geliştirememiş olması, toplumun doğrudan yarısının gelişmediğini gösterir. Toplumda huzur ve barışın en önemli temellerinden bir tanesi de hiçbir cinsi ötekileştirmeden karşılıklı

²⁴ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)* 365.

²⁵ DİB, *Stratejik Planı 2012-2016*, (Ankara 2012).

http://www.sp.gov.tr/upload/xSPStratejikPlan/files/qbwUy+diyanet_stratejik_plan.pdf, erişim, 30.05.2024

iletişim içinde olabilmektedir.²⁶ Allah'ın hükümlerinde ve ayetlerinde kadın ve erkeğin hep bir arada sayılması, üstünlüğün takvada olarak ifade edilmesi toplumu kalkındıracak olanın tek bir cins değil, her iki cinsin birlikte hareket ederek yapacağına işarettir. Diyanet İşleri Başkanlığı da topluma dinî ve kültürel anlamda yön veren, toplumda huzur ve barışı vizyon edinen, şu aile bireylerini kadın erkek ayırt etmeden yetiştirmeye çalışan bir kurumdur. Kurum içerisinde kuruluşunun ilk yıllarında toplumun yapısı gereği kadın personel diğer kurumlarda olduğu gibi yoktur ya da çok azdır. Fakat ülke olarak sosyal bir değişim yaşıdığımız 2000'li yıllardan itibaren kurumda da kadınların varlığından ve sosyal aktifliğinden bahsetmek mümkündür.



Şekil 2.1: Diyanet İşleri Başkanlığı kadın personel sayısı (1991-2024)

Yukarıda sunulan grafikten anlaşılacağı üzere, 1991-2024 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan kadrolu ve sözleşmeli kadın personel sayısında sürekli bir artış gözlemlenmektedir. Meselâ kadın personel sayısı 1991 yılında 2.715 iken, 2005 yılında 5.496'ya, 2006 yılında 7.571'e, 2007 yılında 10.892'ye ve 2010 yılında ise 11.041'e şeklinde artarak devam etmiştir. Aynı zamanda ilk defa 2005 yılında 2 tane kadın İl Müftü yardımcısı görevlendirilmiştir. 2010 yılında ise kadın vaiz sayısı 403 kadın Kur'an kursu öğreticisi sayısı 10.655, kadın il müftü yardımcısı 11 kişi olarak istatistiklere yansımıştır.²⁷

²⁶ DİB, *İslâm Kadın ve Toplum*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 39.

²⁷ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2020*, (Ankara 2021), 14-15.

2014 yılından 2018'e kadar kadın personel istihdamının yıllara göre dağılımı ise şu şekildedir. 2014 kadın il müftü yardımcısı sayısı 2016'ya kadar 8 tane olarak 2017'de ise 19'a 2018'de ise 44'e çıkmıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı ise 2014'ten 2018'e kadar sadece bir tanedir. 2014 yılından 2017'ye kadar sadece bir Daire Başkanı kadın iken 2018 yılında 7 tane kadın Daire Başkanı mevcuttur. 2014 yılında vaiz, uzman vaiz, baş vaiz, cezaevi vaizi gibi kadrolarda 2014 yılında 727 kadın vaiz sayısı 2018 de 840'a çıkmıştır. 2016 yılına kadar kadın murakıp bulunmazken 2018 yılında kadın murakıp sayısı 58'e ulaşmıştır. Kur'ân kursu öğreticisi ise 2014 yılında 17.710 iken 2018 de 16.242'ye düşmüştür. Yine din hizmetleri uzmanı olarak 2014 yılında 54 bayan görev alırken 2018 yılında bu sayı 31'e düşmüştür. Sayılardaki düşüşler kurum içi diğer kadrolara geçiş ile açıklanabilir. Kadın eğitim uzmanı 2014 yılında 8 kişiden 2018 yılında 13'e çıkmıştır. Öğretmen kadrolarında ise 2014 yılında 29'dan 2018 yılında 30'a çıkmıştır. Saydığımız görevlendirmelerin ya da unvanların dışında da Başkanlık'ta bayan istihdamı bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda 2014-2018 yılları arasında toplam olarak 2014 yılında 18.556; 2015 yılında 18.338; 2016 yılında 17.609; 2017 yılında 17.436; 2018 yılında 17.279 kadın personel görev yapmıştır.²⁸

2016 yılı Diyanet İşleri Başkanlığı personel istatistikleri çerçevesinde toplamda çalışan 17.886 bayan personelin; genel idâri hizmetlerde toplamda 153 olmak üzere 2 Başkanlık Müşaviri, 8 il müftü yardımcısı, 1 Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, 2 Hukuk Müşaviri, 1 Daire Başkanı; din hizmetleri sınıfında 666'sı müftülüklerde olmak üzere 693 vaiz ve cezaevi vaizi, 16.771'i müftülüklerde olmak üzere²⁹ 16.800 Kur'ân kursu öğreticisi olarak toplamda 17.495 bayan personel; eğitim-öğretim hizmetlerinde 31, sağlık hizmetlerinde 12, teknik hizmetlerde 22, yardımcı hizmetlerde 173 bayan personel çalışmıştır.³⁰

2020 yılı Diyanet İşleri Başkanlığı personel istatistikleri çerçevesinde kadın çalışan sayısı ise şu şekildedir: Merkezde 121³¹, müftülüklerde İl müftü yardımcısı olarak 68, vaiz ve cezaevi vaizi olarak 1.003, Kur'ân kursu öğreticisi olarak 15.638³², sözleşmeli Kur'ân kursu öğreticisi olarak 5.537, yurt dışında sözleşmeli olarak 190 kadın din görevlisi³³ olmak üzere

²⁸ DİB, *Kadın ve Aile Çalışmaları (2014 -2018)*. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 67.

²⁹ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2016*, (Ankara 2017), 55.

³⁰ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2016*, 22-23.

³¹ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2020*, (Ankara 2021), 43.

³² DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2020*, 70-71.

³³ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2020*, 28.

toplamda 17.805 kadın personelin çalıştığı³⁴ görülmektedir. 2021 yılı itibarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışan kadın personel sayısı toplamda 25.063'tür.³⁵ 2023 yılı kadın personel sayısı ise 29.311 olarak kayıtlara geçmiştir.³⁶ 2024 yılı itibarıyla kadın personel sayısı 30.614 olarak belirtilmiştir.³⁷

2.2. Din İşleri Yüksek Kurulu

Dinî konularda en üst düzeyde karar alma ve danışma mercii olarak görev yapan Din İşleri Yüksek Kurulu, tarihî kökleri Şeyhülislâmlık makamına kadar uzanan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde faaliyet göstermektedir. Kurul; aldığı kararlar, kamuoyuyla paylaştığı yazılı ve görsel mütalaalar ile yayınladığı fetvalar aracılığıyla, Türkiye'de güvenilir ve sahih dinî bilginin referansı konumundadır.

2.2.1. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Tarihçesi

1920-1923 yılları arasında faaliyet gösteren Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti döneminde, Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde "Fetva Heyeti" ile "Tedkikat ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti" adlarıyla iki önemli kurul teşkil edilmiştir. Bu yapılar, günümüzde Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yürütülen dinî soruları yanıtlama ve yayın faaliyetleri gibi işlevlerin ilk örneklerini temsil etmektedir. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan 429 sayılı kanunla Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti kaldırılarak, yerine başvekâlete bağlı Diyanet İşleri Reisliği ile Evkâf Umum Müdürlüğü kurulmuştur. Aynı yıl içinde Diyanet teşkilâtı bünyesinde "Heyet-i Müşâvere" adı verilen bir danışma kurulu oluşturulmuş, bu kurulun başkanlığını ise Diyanet İşleri Reisi üstlenmiştir. Heyetin ilk üyeleri arasında Mustafa Tevfik, Mehmet Şükrü, Mehmet Bahaeddin, Harun Hilmi, Hasan Efendi, Seyyid Taha ve Ahmet Hamdi Akseki gibi isimler yer almıştır.

23 Mart 1950 tarihinde yapılan 5634 sayılı yasa değişikliği ile "Heyet-i Müşâvere"nin adı "Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu" olarak değiştirilmiştir.³⁸ Ardından, 22 Haziran 1965'te kabul edilen 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri

³⁴ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2020*, 17.

³⁵ DİB, *2021 Yılı İdare Faaliyet Raporu*, (Şubat 2022), 29.

³⁶ DİB, *2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu*, (Şubat 2023), 20.

³⁷ DİB, *2024 Yılı İdare Faaliyet Raporu*, (Şubat 2025), 8.

³⁸ Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım," 8.

Hakkındaki Kanun ile söz konusu kurulun yerini, başkanlığın en yüksek karar alma ve danışma organı olarak teşkilât yapısına dâhil edilen Din İşleri Yüksek Kurulu almıştır. Kurul; 1920–1923 yılları arasında faaliyet gösteren Fetva Heyeti ile Tedkikat ve Te’lifat-ı İslâmiyye Heyeti’nden, 1924–1950 dönemindeki Heyet-i Müşâvere’ye, 1950–1965 yılları arasında görev yapan Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu’na ve nihayet 1965’ten itibaren günümüze kadar Din İşleri Yüksek Kurulu’na dönüşen bir gelişim süreci geçirmiştir. Bu süreçte kurul, isim değişikliklerinin yanı sıra yapısal dönüşümler de yaşayarak kurumsal kimliğini bugünkü hâline ulaştırmıştır. Kurul 1965 yılına kadar dinî danışma ve karar organı olarak kendisine gelen bireysel sorulara heyet üyeleri ile müzâkere ederek cevap vermiş, bu cevap Kurul kararı olarak başvuran kişilere gönderilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu, yalnızca Başkanlığın dinî alanlardaki danışma ve karar organı olarak değil, aynı zamanda temel hizmet birimlerinden biri olarak da çeşitli idâri görevler üstlenmiştir. Bu çerçevede, din görevliliği ve müftülük sınavlarının yapılması, başarılı adayların atanması ve ilgili personelin özlük haklarına ilişkin işlemlerin yürütülmesi gibi sorumluluklar Kurul tarafından yerine getirilmiştir.³⁹ Ancak, 2010 yılında gerçekleştirilen yasal düzenlemeyle Kurul’un görev alanında önemli bir değişiklik yapılmıştır. Bu düzenleme ile Kurul, artık yalnızca “Başkanlığın dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı” olarak tanımlanmış; böylelikle sadece dinî konularla sınırlı bir danışma misyonuna sahip bir yapı hâline getirilmiştir.⁴⁰

2.2.2. Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Teşkilât Yapısı

Din İşleri Yüksek Kurulu, dinî konularda kararlar almak, dinî konularda rehberlik yapmak ve İslâm’ın doğru bir şekilde öğretilmesini sağlamak amacıyla kurulan yüksek bir Kurul’dur. Din İşleri Yüksek Kurulu’nun görev, yetki ve çalışma esasları ilgili yönetmelik kapsamında belirlenmektedir. Üyeler, uzmanlar ve uzman yardımcılarından oluşan Kurul, kendisine kanunla tevdi edilen sorumlulukları, belirli alt komisyonlar aracılığıyla yerine getirmektedir. Bu komisyonlar arasında; Dinî Konuları İnceleme ve Soruları Cevaplandırma Komisyonu, Dinî Yayınlar Komisyonu, Dinî-Sosyo-Kültürel Oluşumlar Komisyonu, Din Hizmetleri Komisyonu, Din Eğitimi Komisyonu ile Araştırma, Geliştirme ve Dokümantasyon Komisyonu yer almakta ve Kurulun faaliyet alanlarına göre uzmanlaşmış yapılar olarak

³⁹ Dağcı, 9.

⁴⁰ Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 41; DİYKB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Fetvalar 1*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 34.

görev icra etmektedirler.⁴¹ 2024 yılında oluşturulan yeni ihtisas komisyonları aracılığıyla Din İşleri Yüksek Kurulu, görev alanlarını daha da çeşitlendirmiştir. Bu kapsamda faaliyet gösteren komisyonlar; İnançlar ve Dinî Oluşumlar Komisyonu, İbâdetler Komisyonu, İktisadî Hayat ve Sağlık Komisyonu, Sosyal Hayat Komisyonu ile Kur'ân-ı Kerim ve Meâl Komisyonu şeklinde yapılandırılmış olup, her biri kendi alanında Kurul'un danışma ve değerlendirme süreçlerine katkı sunmaktadır.⁴²

a) Kurul Üyeleri

1 Temmuz 2010 tarihinde 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun'un 5. maddesinde yapılan değişiklikle, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Başkanlığın dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı olduğu açıkça hükme bağlanmıştır. Kurul, toplam on altı üyeden oluşmaktadır. Bu üyelerden on ikisi, Diyanet İşleri Başkanı tarafından Aday Tespit Kurulu'nca belirlenen ve en az lisans düzeyinde dinî yükseköğrenim almış ya da dinî ilimlerde temayüz etmiş yirmi dört aday arasından seçilmekte; diğer dört üye ise ilahiyat fakültelerinden, yine Başkan tarafından belirlenmektedir. Kurul üyeleri Bakanlar Kurulu kararı ile resmen atanır. Başlangıçta yedi yıl⁴³ olarak belirlenen görev süresi, 2018 yılında yürürlüğe giren 141. madde değişikliğiyle beş yıla⁴⁴ indirilmiştir. Görev süresi sona eren üyelerin yeniden seçilme imkânı bulunmaktadır. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanı, Kurul toplantılarına katıldığında, doğal olarak Kurul'a başkanlık etme yetkisine sahiptir. Daha önce Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliklerinde, herhangi bir nedenle üye sayısının üçte dördün altına düşmesi durumunda boş kalan üyelikler için seçim yapılması öngörülmekteydi. Ancak 2018 yılında yapılan düzenleme ile bu yöntem değiştirilmiş; artık üyeliklerde herhangi bir sebeple boşluk meydana geldiğinde, Aday Tespit Kurulu tarafından belirlenen adaylar veya ilâhiyat fakültelerinde görev yapan öğretim üyeleri arasından, ilgili kontenjan dikkate alınarak otuz gün içinde yeni atama yapılması esas alınmıştır.⁴⁵ Kurula atanan üyeler, görevlerine başladıkları tarihten itibaren, yerlerine seçildikleri üyelerin kalan görev sürelerini tamamlamakla yükümlüdür. Görev süresi sona eren ve yeniden seçilemeyen üyeler ise,

⁴¹ Dadaş, 41; DİYKB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Fetvalar 1*, 34.

⁴² Dadaş, 41; DİYKB, *Fetvalar 1*, 34.

⁴³ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teskilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 48.

⁴⁴ <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>, (01.06.2024),

⁴⁵ <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>, (01.06.2024).

kazanılmış hak aylıklarına uygun başka kadrolara atanırlar. Din İşleri Yüksek Kurulu, kendi üyeleri arasından gizli oyla ve üye tam sayısının salt çoğunluğunun oyunu alarak, yedi yıllığına bir başkan ve bir başkan vekili seçmektedir.⁴⁶ Görev süresi dolan üyeler, yeniden seçilme hakkına sahiptir. Kurul, toplantılarını üye tam sayısının çoğunluğuyla gerçekleştirir; kararlar ise toplantıya katılanların oy çokluğu esasına göre alınır.⁴⁷

2001-2008 tarihleri arasında Mualla Selçuk⁴⁸ bir bayan olarak ilk defa Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğinde bulunmuştur.⁴⁹ 2008 yılında altıncı defa yapılan Kurul seçiminde Aday Tespit Kurul'una başvuru yapan bayan olmamıştır. 2015 yılı seçimlerinde aday tespit Kurul'unun oylaması sonucunda üçüncü sırada olan Ülfet Görgülü⁵⁰ de vardır. Bakanlar Kurulu'nun onayının ardından 16 kişinin Kurul üyeliği atamaları gerçekleşmiştir. Bu Kurul'da herhangi bir bayan yer almamıştır. Ülfet Görgülü ise uzman olarak görevine devam etmiştir.⁵¹ Bugün 2024 itibariyle Kurul üyeleri arasında bir bayan bulunmamaktadır. 14 üye ile hizmet vermektedir.

b) Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanlığı

1984 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu için toplam 25 adet uzman kadrosu tahsis edilmişken günümüzde bu sayı 100'e ulaşmıştır. 2018 yılı sonu itibariyle 46 uzman fiilen görev yapmaktadır.⁵² 2024 yılı itibariyle Din İşleri Yüksek Kurulu'nda 49 erkek ve 3 tane de kadın⁵³ olmak üzere 52 kişi Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı olarak fiilen görev yapmaktadır.⁵⁴

Kurul ihtisas komisyonlarının yardımcı elemanlarını oluşturan uzmanlar, başkan, başkan vekili ve komisyon başkanlarınca verilen görevleri yapmakla yükümlüdürler. Ayrıca

⁴⁶ 2018'deki değişiklikte kurul üyeleri 5 yıl süreliğine seçildiğine göre mevzuatta belirtilmese de kurul başkanlığı da 5 yıla çekilmiş olur.

⁴⁷ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 48.

⁴⁸ Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı'nda profesör olarak görev yapmaktadır.

⁴⁹ Altuntaş, 260.

⁵⁰ Halen Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü'nde profesör olarak görev yapmaktadır.

⁵¹ Altuntaş, 118, 122-123.

⁵² Altuntaş, 77.

⁵³ Hatice Nur Bölükbaşı, Gülsüm Soydan, Sena Uçar Taş

⁵⁴ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Personeller/1/din-isleri-yuksek-kurulu-uzmanlari>, (12.03.2024).

Kurul'un planladığı bütün etkinliklere katılmak ve katkı vermekle de sorumludurlar. Kendilerine yönlendirilen e-postaları cevaplandırmak için en fazla günlük mesâilerinin yarısını harcamalı geri kalan zamanda komisyon çalışmaları veya uzmanlık alan çalışmalarını yürütmekle sorumludurlar. Gerek telefon gerekse e-posta yoluyla kendilerine yöneltilen soruların cevaplandırılmasında Kurul'un karar, mütalaa ve onayladığı fetvayı esas alırlar. Kendilerine gelen onanmış bir fetva metni olmaması durumunda ise Kurul'un fetva politikası doğrultusunda cevap verirler. Bu yeni oluşturulan metin özgün bir konu ile ilgili ve yeterli donanımına sahipse komisyona sevk edilir. Onay aldıktan sonra uygun yetki düzeyindekilerin göreceği şekilde standart fetvaların arasında yayınlanır. Ayrıca yerine getirmiş oldukları görevleri altı aylık dönemler hâlinde raporlayarak Kurul Başkanlığı'na sunarlar.⁵⁵

c) Din İşleri Yüksek Kurulu Uzman Yardımcılığı

2010 tarihinde 6002 sayılı kanun ile Kurul uzman yardımcılığı kadroları tahsis edilmiştir. 2016 yılı itibari ile Din İşleri Yüksek Kurulu'nda sekizinci derecede 26 ve dokuzuncu derecede 26 adet olmak üzere toplam 52 adet uzman yardımcısı kadrosu bulunmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu'na uzman yardımcısı olarak atanabilmek için, ilgili mevzuatın 11. maddesinin birinci fıkrasında belirtilen niteliklerin taşınması zorunludur. Bu göreve atanacak kişilerin, en az üç yıl fiilen çalışacak olmaları da ayrıca aranan bir şarttır. Ayrıca, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzman Yardımcılığı görevinde bulunanlar, mesleki yeterlik sınavına katılabilmek için; Kamu Personeli Yabancı Dil Bilgisi Seviye Tespit Sınavı'ndan en az C düzeyinde başarı sağlamış ya da eşdeğerliliği kabul edilen uluslararası geçerliliğe sahip bir yabancı dil belgesine sahip olmalıdır. Ayrıca, olumlu sicil notuna sahip olmaları ve hazırlayacakları uzmanlık tezinin kabul edilmesi de sınava giriş için gerekli şartlardandır. Mesleki yeterlik sınavında başarı gösteren adaylar, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı unvanını almaya hak kazanırlar. Öte yandan, uzman yardımcılığına giriş için yapılan yarışma sınavında iki kez başarısız olan adaylar, bu sınava bir daha katılamazlar.⁵⁶ 2018 yılı itibariyle içlerinden biri bayan⁵⁷ olmak üzere iki uzman yardımcısı bulunmaktadır.⁵⁸ 2024 yılı

⁵⁵ Altuntaş, 77-78.

⁵⁶ <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>, (01.06.2024).

⁵⁷ Hatice Nur Bölükbaşı

⁵⁸ Altuntaş, 82.

itibariyle Din İşleri Yüksek Kurulu Uzman Yardımcılığında görev yapan ikisi bayan⁵⁹ ve yedi erkek olarak 9 kişi olarak görev yapmaktadırlar.⁶⁰

d) Kurul Mütercimleri

1965 yılından itibaren Kurul’a mütercim kadrosu tahsis edilmiştir. İşlerinde halen görevli olan bir bayan⁶¹ bulunmaktadır.⁶²

e) İhtisas Komisyonları

Din İşleri Yüksek Kurulu, bünyesinde yer alan çeşitli komisyonlar ve alt komisyonlar aracılığıyla, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kısa ve uzun vadeli temel hizmet politikalarını ve çalışma esaslarını belirlemede aktif rol oynamaktadır. Bununla birlikte, 633 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”un beşinci maddesi uyarınca kendisine verilen görev ve sorumlulukları da yerine getirmektedir. 30 Ocak 1966 yılında yapılan ilk Kurul seçiminden sonra farklı yıllarda yapılan Kurul seçimleri ile oluşturulan komisyonlar yıllar içerisinde değişikliğe uğramış farklı komisyonlar eklenmiştir. 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Kanunu’nda değişiklik yapılmasından sonra başkanlığın hizmet birimlerine uzmanlık kadrolarının tahsis edilmiştir.⁶³ 2024 yılı itibariyle Kurul; İnançlar ve Dinî Oluşumlar Komisyonu, İbâdetler Komisyonu, İktisadi Hayat ve Sağlık Komisyonu, Sosyal Hayat Komisyonu ve Kur’ân- ı Kerim ve Meâl Komisyonu olmak üzere beş ihtisas komisyonu ile çalışmaktadır.⁶⁴ İnançlar ve Dinî Oluşumlar Komisyonu biri bayan⁶⁵ olmak üzere toplam 22 kişiden oluşmaktadır.⁶⁶ İbâdetler Komisyonu ise 23 kişiden oluşmaktadır. Bu komisyonda üç bayan⁶⁷ görev yapmaktadır. İktisadi Hayat ve Sağlık Komisyonu ise 16 üyeden oluşmakta olup komisyonda bir bayan⁶⁸ görev yapmaktadır.⁶⁹ Sosyal Hayat Komisyonu toplam 15 kişiden oluşmakla birlikte

⁵⁹ Asiye Taşbent Türkoğlu, Nuriye Arslan

⁶⁰ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Personeller/1/din-isleri-yuksek-kurulu-uzmanlari>, (12.03.2024).

⁶¹ Nezaket Eltürk

⁶² Altuntaş, 83.

⁶³ Üçer, Cenksu. “Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusuna Yaklaşımı”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Aralık 2021), 679-680.; Altuntaş, 89-185.

⁶⁴ <https://fetva.diyanet.gov.tr/FetvaYontem>, (19.02.2024).

⁶⁵ Din Hizmetleri Uzmanı Feyza Korkmaz

⁶⁶ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/7/inanc-ve-dini-olusumlar-komisyonu>, (12.03.2024).

⁶⁷ Gülsüm Soydan, Nuriye Arslan ve Hümeysra Nur İşlek

⁶⁸ Hatice Nur Bölükbaşı

⁶⁹ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/9/iktisadi-hayat-ve-saglik-komisyonu>, (12.03.2024).

komisyon üyelerinin üç bayan⁷⁰ üyesi mevcuttur.⁷¹ 13 kişiden oluşan Kur'ân-ı Kerim ve Meâl Komisyonunda ise bayan çalışan bulunmamaktadır.⁷²

2.2.3. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Görevleri

Kurul'un görev ve yetkileri, 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un değişen 5. maddesi ile 703 sayılı Kanun Hükmünde Kararname'nin 141. maddesi çerçevesinde belirlenmiştir. İlgili düzenlemeler uyarınca Kurula tevdi edilen başlıca görevler şunlardır:

a) Dinî konularda rehberlik yapmak: İslâm dinînin temel ilkeleri doğrultusunda topluma rehberlik etmek ve sahih bir din anlayışının yerleşmesini sağlamak amacıyla, dinî konularda araştırmalar yapmak veya yaptırmak Din İşleri Yüksek Kurulu'nun başlıca görevleri arasındadır. Bu kapsamda yürütülen çalışmaların sonuçları Başkanlığa sunulmaktadır. Ayrıca Kurul, resmî kurumlar tarafından incelenmesi talep edilen dinî içerikli yayınları ücretsiz olarak değerlendirmekte; özel kişi ve kuruluşların başvuru yaptığı durumlarda ise bu yayınları belirli bir ücret karşılığında inceleyip mütalaa sunmaktadır.

b) İslâm'ın doğru öğretilmesi konusunda dinî araştırmalar yapmak: Kurul İslâm'ın temel prensiplerini korumak ve doğru bir şekilde öğretilmesini sağlamak amacıyla eğitim programları düzenleyebilir ve dinî kitaplar, yayınlar hazırlayabilir. Ayrıca Kurul, değerlendirilmesi talep edilen basılı, sesli ve görüntülü materyaller hakkında mütalaa sunma yetkisine sahiptir. Ayrıca dinî içerikli eserlerin telif ve tercümesini yapma veya yaptıрма görevi de Kurul'un sorumluluk alanına dâhildir. Bu çerçevede, telif, tercüme, inceleme ve araştırma çalışmalarını yürütmek üzere çeşitli inceleme ve araştırma grupları oluşturabilmekte; yurt içi ve yurt dışındaki uzman kişi ve kurumların bilgi ve birikiminden yararlanabilmektedir. Gerekğinde bu alanlarda hizmet alımı yoluna gidilerek elde edilen bulguları Başkanlığa sunmak görevleri arasındadır. Kurul, dinî alanlarda kapsamlı araştırmalar yapma yetkisine sahip olup, bu araştırmaların sonuçlarını toplumla paylaşmak amacıyla çeşitli platformlarda sunumlar gerçekleştirebilmektedir. Bu kapsamda, topluma rehberlik edecek vaaz ve hutbe örnekleri hazırlamak; Başkanlıkça değerlendirilmesi talep

⁷⁰ Sena Uçar Taş, Asiye Taşbent Türkoğlu, Ümmü Eymen Balbaba

⁷¹ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/8/ibadetler-komisyonu>, (12.03.2024).

⁷² <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/14/Kur'an-i-kerim-ve-meal-komisyonu>, (12.03.2024).

edilen basılı, sesli ve görüntülü eserleri inceleyerek yayımlanıp yayımlanmayacağına karar vermek Kurul'un görev alanına girmektedir. Ayrıca Kurul hem yurt içinde hem de yurt dışında İslâm dinine bağlı farklı dinî yorum çevrelerini, dinî-sosyal yapıları ve geleneksel dinî-kültürel oluşumları inceleyip değerlendirmekte; bu bağlamda bilimsel ve istişarî toplantılar, konferanslar ve çeşitli çalıştaylar düzenleyerek faaliyetlerini sürdürmektedir.

c) Fetva vermek: İslâm hukukunun ilkeleri çerçevesinde; dinin temel bilgi kaynakları, metodolojisi, tarihî birikimi ve çağın dinamikleri ile toplumsal ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak çeşitli meseleler hakkında görüş bildirme, fetva verme ve yöneltilen dinî soruları cevaplandırma görevini yürütmektedir. Kurul tarafından verilen bu fetvalar, toplumun dinî konulardaki tereddütlerini gidermek ve sahih bilgiye dayalı yönlendirme sağlamak amacı taşımaktadır. Bu doğrultuda Kurul, resmî kurum ve kuruluşlardan gelen taleplerin yanı sıra bireysel başvuruları da değerlendirmekte; www.kurul.diyanet.gov.tr, www.fetva.diyanet.gov.tr ve e-Devlet (www.turkiye.gov.tr) platformları aracılığıyla kendisine yöneltilen dinî soruları cevaplandırarak toplumu bilgilendirme görevini yerine getirmektedir. Örnek olarak Kurul 1930- 2000 yılları arasında 6749'u kitap ve dergi incelemesi; 2530 dinî, 1597 hukukî; 1264 idâri kararlardan, kalan diğer kısım ise değişik konularla ilgili toplam 20.260 karar vermiştir.⁷³ Yine 1966 yılında merkez taşra ve yurtdışı dâhil olmak üzere yılda 181 soru cevaplanmaya başlanmış yıllar içerisinde soru sayısında dalgalanmalar olmakla birlikte artış göstermiş 1985 de 1539 'a, 1997 de 3.015'e yükselmiş yine yıllar içinde dalgalanmalarla birlikte 2003 yılında 4.281'e, 2006 yılında 52.141'e, 2009 yılında ise 57.369'a çıkmıştır. 2011 Yılında ise, 168.487 dinî soru ile ilgili işlem gerçekleştirildiği hizmet envanterinde belirtilmiştir.⁷⁴ 2008 yılında İstanbul Müftülüğü bünyesindeki Fetva Odası'na yöneltilen toplam 18.547 dinî sorunun 10.592'si kadınlar tarafından sorulmuştur. Bu sayı, kadınlara özel hizmet veren Bayan Fetva Odası'na 2011 yılı itibarıyla yalnız başına 37.609 başvuru yapılmasıyla kayda değer bir artış göstermiştir. Aynı yıl içinde İstanbul Müftülüğü'ne toplamda ulaşan soru sayısının ise yaklaşık 80 ila 85 bin arasında olduğu bildirilmektedir.⁷⁵ Yine 2021 yılı verilerine göre Din İşleri Yüksek Kurulu, dijital platformlar üzerinden kendisine yöneltilen dinî sorulara yüksek düzeyde erişim sağlamıştır. Bu kapsamda, fetva.diyanet.gov.tr aracılığıyla 56.189, e-Devlet üzerinden ise

⁷³ Dağcı, 10.

⁷⁴ Coştu, Kâmil. "2012 -2015 Yılları Arasında Din İşleri Yüksek Kuruluna İntikal Eden Soruların Yaygın Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/ 2 (2017), 1080.

⁷⁵ Coştu, 1065.

29.140 başvuru alınmış ve bu soruların tamamı Kurul tarafından cevaplandırılmıştır. Ayrıca, 190 Dinî Soruları Cevaplandırma Hattı aracılığıyla 770.003 adet dinî bilgi talebi karşılanmıştır. Aynı yıl içinde “Mobil Fetva” uygulaması 38.250 kez indirilmiş; Kurul’un yayımladığı fetvalar ise e-Devlet, fetva.diyamet.gov.tr ve <https://goruntulufetva.diyamet.gov.tr> adresleri üzerinden toplamda 5.531.929 kez görüntülenmiştir. Ayrıca 373 bireysel başvuruya yazılı cevap verilmiştir.⁷⁶

d) Toplumsal ahlâk ve değerlere katkı sağlamak amacıyla faaliyet göstermek. Yurt içinde ve yurt dışında yürütülen dinî-ilmî faaliyetleri, yayınları ve dinî propaganda niteliği taşıyan çalışmaları düzenli olarak izleyerek; bu tür faaliyetleri değerlendirmeye tabi tutarak konferanslar düzenlemek ve çalışmalar yapmak ve ulaştığı sonuçları Başkanlığa sunmak.⁷⁷

e) Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kısa ve uzun vadeli temel hizmet politikalarının ve çalışma esaslarını belirleyerek bu kapsamda ilgili birimler tarafından hazırlanan teklifleri değerlendirerek görüş bildirmek. Ayrıca, Başkanlık teşkilâtının faaliyetlerine yönelik olarak ihtiyaç duyulan ve ilgili birimlerce hazırlanan kanun tasarıları, tüzükler, yönetmelikler ile plan ve programlardan Başkanlıkça uygun görülen metinleri inceleyerek, bu belgeler hakkında da görüş sunmak Kurul’un görevleri arasında yer almaktadır.

f) Din Şûrası’na ilişkin hazırlık çalışmalarını yürütmek; Şûra’ya sunulacak raporları ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüşlerini hazırlamak; Ayrıca Şûra’da alınan kararları derleyerek Diyanet İşleri Başkanı’na sunmak da Kurul’un görevleri arasında yer almaktadır.

g) Başkan tarafından Kurul’a verilen diğer konularda çalışma yapmak ve görüş bildirmek.

h) İlgili birim, kurum ve kuruluşlarla iş birliği içerisinde namaz vakitleri ile dinî gün ve gecelerin tespit ve ilan edilmesi, bu kapsamda, söz konusu takvimlerin belirlenmesi için gerekli bilimsel ve organizasyonel faaliyetleri koordine etmek, gerekli çalışmaları yürütmek.

i) Kamu kurumları, özel kişi ve kuruluşlardan gelen talepler doğrultusunda ya da doğrudan

⁷⁶ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *2021 Yılı İdare Faaliyet Raporu*, (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2022) 53.

⁷⁷ DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe- Teşkilât- Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*. 48-49.; Dadaş, 41-42.; DİB, *2021 Yılı İdare Faaliyet Raporu*, 30.; Altuntaş, 141- 143.

kendi inisiyatifıyla Kur'ân-ı Kerîm meâllerini inceleme veya incelettirmek 5. fıkranın (h) bendine göre gerçekleştirilen bu incelemeler neticesinde, söz konusu meâlin İslâm dininin temel esasları açısından sakıncalı olduğu Kurul tarafından tespit edilirse, Başkanlık yetkili mercie başvurarak ilgili eserin basım ve yayımının durdurulması, hâlihazırda dağıtılmış nüshalarının toplatılması ve imha edilmesi yönünde karar alınmasını talep edebilir. İnternet ortamında yapılan yayınlara ilişkin olarak da aynı usul uygulanır. Başkanlığın başvurusu üzerine yetkili makam, söz konusu dijital içeriğe erişimin engellenmesine hükmedebilir. Bu kararın bir örneği, uygulanmak üzere Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu Başkanlığı'na iletilir. Alınan kararlara ya da Başkanlığın başvurusunun reddine dair kararlara karşı, ilgili kuruma itiraz hakkı bulunmaktadır. Bu itiraz iki hafta içinde yapılmalı olup, itiraz neticesinde verilen karar kesindir. Ancak, söz konusu yayına ilişkin olarak toplatma, imha veya erişim engeli kararına itiraz edilmiş olması, alınan kararların derhâl uygulanmasını engellemez. Süresi içinde itiraz edilmediği ya da yapılan itiraz reddedildiği takdirde, Kurulun sakıncalı bulduğu meallerin toplatılması ve imhâsı kesinleşerek yürürlüğe konur.⁷⁸

2.2.4. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Çalışma Esasları ve Fetva Vermedeki Usul ve İşleyişi

Günümüzde Din İşleri Yüksek Kurulu, farklı uzmanlık alanlarına sahip çeşitli kadrolar aracılığıyla görevlerini yürütmektedir. Bu kapsamda Kurul; Kurul Başkanı, Başkan Vekili, Kurul üyeleri, uzmanlar ve uzman yardımcılarının yanı sıra, bünyesinde görevlendirilen Diyanet işleri uzmanları, astronomlar, vakit hesaplama uzmanları ve mütercimler gibi alanında yetkin ihtisas personelinde oluşmaktadır. Ayrıca Kurul Sekreteri ile sekreterlik bünyesinde görev yapan müdür, uzman, şef, memur, veri hazırlama ve kontrol işletmeni gibi idâri personel de Kurulun kurumsal işleyişine katkı sunmaktadır.⁷⁹ Kurul bünyesinde sorulan sorulara cevap niteliğinde hazırlanan fetva ve kararlar şu şekilde kategorize edilebilir:

a) Kararlar: Kurul uzmanlarınca yürütülen araştırmalar ve bu doğrultuda hazırlanan raporlar temelinde şekillenir. Bu kararlar, Kurul üyelerinin tamamının ya da çoğunluğunun ortak kanaatine dayanarak ulaşılan fikhî hükümlerdir. Diğer açıklama, mütalaa veya fetvalardan farklı olarak, bu kararlar Kurul'un kurumsal görüşünü yansıtan resmî ve bağlayıcı nitelikteki

⁷⁸DİB, 2021 Yılı İdare Faaliyet Raporu, 30.; <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.633.pdf>, (01.06.2024).

⁷⁹ Üçer, "Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusuna Yaklaşımı" 679.; Altuntaş, 69.

değerlendirmelerdir. Genelde tüm Müslümanlar için önemsenen ve güncel içerik taşıyan problemleri ve sorunları konu edinmektedir. Sonuç olarak varılan son ortak kanaati göstermektedir. Daha önce hakkında karar alınmış bir konuda görüş değişikliği gerektiğinde, mevcut karar üzerinde tashih yapmak yerine, aynı konuya ilişkin yeni bir karar alma yoluna gitmektedir. Bu uygulama, Kurul'un görüşlerinde zamanla ortaya çıkabilecek ilmî ve toplumsal gelişmelere dayalı değişiklikleri şeffaf biçimde yansıtmaya olanak tanımaktadır. Nitekim tüp bebek, taşıyıcı annelik gibi çağdaş meseleler, Kurul tarafından karara bağlanan konular arasında yer almaktadır.

b) Mütâlâalar: Hazırlanış süreçleri kararlarla benzerlik gösterse de mütâlâalar ele alınan meseleye dair o an ulaşılan değerlendirme ve kanaati yansıtan görüşlerdir. Bu yönüyle, ileride yeniden gözden geçirilmeye ve tartışılmaya açık konulara dair geçici nitelikte hüküm içeren fetvalardır. Aynı zamanda mütâlâalar Kurul'un üye sayısı salt çoğunluğu sağlamadığı zamanlarda başkanın ya da vekilinin imzasıyla paylaşılan görüşleri de ifade eder. Karar ve mütalaa ilişkisi bağlamında, üyelerin salt çoğunluğuyla kararların güncellenmesi gündeme gelebilmektedir.⁸⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu'nun resmî internet sitesinde; tüp bebek ve kök hücre gibi biyoteknolojik uygulamaların İslâmî açıdan değerlendirilmesi, yaşam destek ünitesinden çıkarılma kararı, Kur'ân-ı Kerim'in müzik eşliğinde okunması ile kurban ibâdetine dair Başkanlık görüşü şeklindeki mütâlâalara yer verilmektedir.

c) Komisyon Cevapları: Mektup ya da e-mail yoluyla Başkanlığa iletilen sorulara ilgili komisyon tarafından verilen cevap niteliğindeki fetvalardır.

d) Standart Fetvalar: Kurul tarafından alınan kararlar, verilen mütalaaalar ve komisyon görüşlerinden yararlanılarak oluşturulan ortak metin haline getirilmiş fetvalardır. Bu tür fetvalar, dayandıkları delilleri içermeleri sebebiyle "müdellel fetvalar" olarak da adlandırılmaktadır. İçeriğinde ilgili meselenin hükmüne kaynaklık eden ayetlere, hadislerle ve fıkıh âlimlerinin görüşlerine yer verilir. Standart fetvaların kapsamı yalnızca fikhî meselelerle sınırlı olmayıp, inanç ve ahlâka dair çeşitli konuları da bünyesinde barındırmaktadır.⁸¹

⁸⁰ Üçer, 690.

⁸¹ Dadaş, 37- 38.; Üçer, 690.

e) Görüş: Kurul'un, hem Başkanlık makamı ve merkez teşkilâtıyla taşra birimlerinden gelen soru, talep ve benzeri başvurulara verdiği yanıtları hem de kurum dışındaki çeşitli kamu ve özel kuruluşlardan iletilen benzer içerikli sorulara ilişkin verdiği cevapları kapsamaktadır.⁸²

2.2.4.1. Kurul'un Fetva Verirken İzlediği Yöntem

İnsanlar dinî bir konuda karşılaştıkları problemlere ya bilgi kaynaklarına bizzat kendileri başvurarak ya da bu sahanın uzmanlarından yardım isteyerek cevap bulmak isterler. İkinci yolu kullanmaları durumunda dinî literatüre göre soruyu sorana “müstefti”, cevaplayana “müfti”, verilen cevaba ise “fetva” adı verilmektedir. İctihadın bir fonksiyonu olarak fetva verme hadisesi müftünün hükmünü bildiği bir konuyu soran kişiye aktarmasıdır.⁸³ Kurul, kendisine tevdi edilen görevi ifa ederken toplumsal birlik ve bütünlüğü gözetten bir dil benimsemekte, siyasi tartışmalardan uzak durmaya özen göstermektedir. Fetvaların bağlayıcı bir yargı niteliği taşımaması, uygulamada bireyin vicdanına bırakılması ve yalnızca dinî rehberlik işlevi üstlenmesi, Kurul'un bu tarafsız tutumunu destekleyen önemli bir göstergedir. Nitekim karar ve fetvalar dikkatle incelendiğinde, kimi dönemlerde Kurul'un kendisini inanç, ibâdet ve ahlâk gibi alanlarla sınırladığı; muâmelâta dair meseleleri ise yargı mercilerine havale ettiği durumlara da rastlanabilmektedir.⁸⁴

2.2.4.2. Kurul'un Fetvada Esas Aldığı Kriterler

Kurul, dinî sorulara cevap hazırlarken üç ana kritere sahiptir. Bunlar kaynak açısından kriterler, soruyu cevaplandıran uzman açısından oluşan kriterler ve verilen fetvalar açısından oluşan kriterlerdir.

a) Kaynak Açısından Kriterler

Kurul'un “*Fetvalar I*” adlı kitabında fetva verirken esas aldığı bir kısım kriter şöyle açıklanmıştır:

Bilgiye dayanan bir otorite ve güce sahip olan Din İşleri Yüksek Kurulu, toplumun dinî meselelerine ilişkin çözüm arayışında aldığı kararlar, yayımladığı mütalaalar ve sunduğu

⁸² Üçer, 690.

⁸³ Altuntaş, 148.; Dağcı, 5.

⁸⁴ Dadaş, 44.

fetvalarla rehberlik etmektedir. Bu süreçte temel referans noktası Kur'ân ve Sünnet olup, doğrudan hüküm içermeyen durumlarda ise diğer şer'î delillere başvurulmaktadır. Kurul, İslâm'ın bütüncül yapısını kavrayan geniş perspektifli bir yaklaşım benimseyerek, temel dinî ilkeler doğrultusunda bilgi sunmayı amaçlar. Bu bağlamda, bireysel veya sıra dışı görüşleri öne çıkarmaktan, örfe dayalı ya da kişisel beyanları İslâm'ın evrensel ve değişmez hükümleri gibi takdim etmekten özellikle kaçınır. Fetva süreçlerinde Kur'ân ve Sünnet'in yanı sıra sahâbe sözleri, icmâ ve müçtehit imamların ictihadları da dikkate alınır. Kurul, Kur'ân'ın sahâbe ve Sünnet çerçevesi olmaksızın tam anlamıyla anlaşılmasının güçlüğü göz önünde bulundurur. Bununla birlikte, çağdaş meselelerin ve yeni toplumsal durumların yalnızca geleneksel kaynaklarla her zaman çözülemeyeceğini de kabul eder. Ancak bu tür durumlarda dahi salt akla dayalı yorumlar yerine, yine Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas eksenli bir yöntem izlemeyi esas alır.⁸⁵ Kurul, tarihi süreç içerisinde Kur'ân ve Sünnet'in yorumlanmasından ortaya çıkan, aralarında görüş farklılıkları olan mezheplerin görüşlerini de alternatif çözüm örnekleri olarak telakki etmektedir. Mezhebî farklılıkların tarihî ve kültürel planda önemli malzemeler içerdiğini kabul etmekte ve değer vermektedir. Buna rağmen Kurul'un aldığı kararlar, belirli bir mezhebin görüşlerini değil, doğrudan Kurul'un kendi yaklaşımını yansıtmaktadır.⁸⁶ Bu çerçevede fetva faaliyetlerini sürdüren Kurul, zaman zaman hem dinî hem de hukukî boyutlar taşıyan sorularla karşı karşıya kalmaktadır. Bu tür durumlarda, kazâ (yargı) ile fetva arasındaki ayrımı gözeterek hareket etmeye özen göstermekte ve verdiği fetvaların hukuken bağlayıcı değil, yalnızca dinî rehberlik mahiyetinde olduğunu açıkça ifade etmektedir. Böylelikle Kurul'un bu konulardaki açıklamalarının kabulü ya da reddi kişilerin bireysel dindarlığına ve vicdanına bırakılmış olmaktadır.⁸⁷

b) Soruyu Cevaplandıran Uzman Açısından Kriterler

Bir fetvada cevap veren uzmanın bakış açısı, aldığı dinî temel ve bilgi birikimi, bu konudaki bilimsel yeterliliği, soruya cevap bulma amacının gerçekleşmesi önem teşkil etmektedir. Bu bakımdan Kurul uzmanlarının “meslekî yeterliliğe sahip olmuş olması” gerekmektedir. Uzmanların belli alanlarda uzmanlaşmış ve meslekî formasyonunun güçlü olması

⁸⁵ DİYKB, *Fetvalar 1*, 34-35.; DİYKB, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 45-46.; DİYKB, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 47-48.; <https://fetva.diyaret.gov.tr/FetvaYontem>, (19.02.2024); Dağcı, 11-12.

⁸⁶ Altuntaş, 150.; Dağcı, 11.

⁸⁷ <https://fetva.diyaret.gov.tr/FetvaYontem>, (19.02.2024).; <https://diyanet.tv/dini-gundem/video/din-isleri-yuksekkurulu-ve-fetva-yontemi--dini-gundem-41-bolum>, (10.12.2024).

gerekmektedir. Bu bakımdan Kurul kurumlar arası iş bölümü çerçevesince alanında uzman kişilerden de faydalanmaktadır. Meslekî yeterlilik kriterlerinden sonra “özellikten uzak olmak kriteri” Kurul’un dikkat ettiği önemli diğer bir kriterdir. Soruyu cevaplayan uzman, cevabın dayandığı delilleri de kaynaklandırıp açıklar. Verilen cevaplar kişisel ya da nefsi değil; bilgiye dayanan kaynak gösterimi yapılan cevaplardır. “Sorunun hukukî, dinî niteliğini ve arka planını tanıma” olarak nitelendirebileceğimiz üçüncü kriterleri de konunun anlaşılması ve amacın gerçekleşmesi yönünden önemlidir. Çünkü sorulan soruların tıbbî, hukukî ekonomik, psikolojik yönü olabilir. Bu sebeple problemi tanımlama ve çözme aşamasında disiplinler arasında yardımlaşma ve görüş alışverişi gerekmektedir. Bu anlamda doktorlardan, ekonomistlerden, hukukçulardan problemin niteliği tanınmakta daha sonra problem tanımlanmakta ondan sonra da cevap aranmaktadır.⁸⁸

c) Verilen Fetvalar Açısından Kriterler

Kurul’a sorulan sorulara cevap verilirken objektif bir biçimde soru soranın eğitim düzeyi dikkate alınarak, toplumsal menfaatler gözetilerek cevap verilir. Kaynak olarak kullanılan ayet ve hadislerin, müctehitlerin görüşlerinin yer almış olduğu eserlerin, kaynakların mutlaka bulunması önemlidir. Verilen fetvaların uygulama aşamasında kişiye farklı görüşlerin sunulması ve fetvanın uygulanması noktasında bunun kişinin vicdanına bırakılması da ayrıca önem taşımaktadır.

Kurul tarafından hazırlanan fetvalar, bağlayıcılık açısından üçlü bir tasnife tabi tutulmaktadır: Sadece Hanefî mezhebine ait görüşe yer verilen fetvalar; mezhepler arası herhangi bir tercihte bulunmaksızın farklı görüşlerin birlikte sunulduğu fetvalar ve nihayetinde çeşitli görüşler arasından birinin tercih edildiği fetvalar. Kurul kararlarının fetva niteliğinde değerlendirilmesi durumunda ise, bu görüşlere uyulup uyulmaması tamamen soruyu yönelten bireyin tercihinin bırakılmaktadır. İftâ ile kazâ arasındaki temel fark da burada ortaya çıkmakta; yargı kararlarının bağlayıcı niteliğine karşın fetvalar, dinî rehberlik amacı taşıdıkları için birey açısından zorunluluk arz etmemektedir. Fetvaya uyup uymama sorumluluğu, kişinin vicdanı ve iradesine bırakılmıştır.⁸⁹ Kurul kendisine sorulan sorularda soru soranın keyfiyetini de dikkate alır. Uzmanlarca hazırlanan cevaplarda olayın gerçekleşmiş olup olmaması, içinde bulunulan sosyal ve psikolojik şartlar ve kişinin eğitim

⁸⁸ Altuntaş, 151.

⁸⁹ Altuntaş, 154.

düzeyi dikkate alınarak cevap verilmektedir. Kurul'un verdiği cevaplarda toplumsal menfaatlerin gözetilmesi hususu da önemli bir ilkedir. Kurul'un fetvalarında toplumsal yararı gözetmek temel ilkelerden biridir. Bu doğrultuda, kamu yararının tanımı ve tespiti konusunda mümkün olduğunca nesnel bir yaklaşım sergilenmekte; maslahat-zaruret dengesinin korunmasına özel önem verilmektedir. Cevapların hazırlanmasında bireysel değerlendirmeler yerine kolektif bir çalışma yöntemi benimsenmekte, böylece objektiflik ilkesi kurumsal düzeyde hayata geçirilmektedir. Bu kolektif tutum, sadece alt komisyonlar düzeyinde değil, Kurul'un genel oturumlarında da titizlikle uygulanır. Gerek duyulduğunda farklı disiplinlerden uzmanlarla iş birliğine gidilmesi ve bilimsel danışma mekanizmalarının devreye sokulması da bu yaklaşımın bir sonucudur. Başkanlık tarafından düzenlenen şûra, sempozyum, toplantı ve benzeri etkinlikler de bu nesnel tutumun somut yansımalarıdır. Kurul'un gündemine alınan kararların dayandığı ayet, hadis ve diğer gerekçeler ise karar metnlerinin ayrılmaz bir unsurunu oluşturur. Bu süreçte klâsik fıkıh kaynaklarına özel bir önem atfedilir.⁹⁰ Kurul meselelere karşı fetva yöntemini belirlerken, verdiği fetvaların hem geçmişte fakihler tarafından tartışılmış klâsik meseleler hem de güncel problemlere yönelik meseleler olmak üzere iki farklı bölümde ele almıştır.

2.2.4.2.1. Klâsik Meselelerde Fetvalar

Din İşleri Yüksek Kurulu'na yöneltilen soruların önemli bir bölümü, klâsik dönem fakihleri tarafından daha önce ele alınmış ve hakkında hüküm bildirilmiş meselelerden oluşmaktadır. Bu tür sorulara cevap verirken Kurul, genellikle ilgili konuda geçmişte ortaya konmuş görüşleri nakletmekle yetinir. Bu nakledilen hükümlerin, Kurul'un kendi ictihadıyla oluşturulmadığı varsayımıyla hareket edilmekte ve hemen yeni bir ictihad sürecine girilmemektedir. Söz konusu görüşlerde çoğunlukla Hanefî mezhebinin ictihadları esas alınmaktadır. Ancak soru yönelten kişi başka bir mezhebin görüşünü talep ettiğinde veya Hanefî mezhebinin yaklaşımının uygulanmasında ciddi güçlükler bulunduğu, diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilir; bu durumda genellikle herhangi bir tercihte bulunmaksızın farklı yaklaşımlar birlikte sunulur. Örneğin, sürekli abdest problemi yaşayan bir kişinin yaşadığı güçlükler göz önüne alındığında, Kurul, Mâlikî mezhebinin "özür sahibi kimsenin abdesti, sadece özrü dışında abdesti bozan bir unsur gerçekleştiğinde bozulur vaktin girmesi ya da çıkmasıyla değil" şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. Bu yöntemle

⁹⁰ Altuntaş, 151-153.

Kurul, fetva talep eden kişilere alternatifler sunarak bireysel tercihlere imkân tanımayı amaçlamaktadır.⁹¹

Bazı konularda Hanefî mezhebine ait bir görüşün dayandığı illetin (hükmün gerekçesi) zamanla değiştiği ve bu gerekçeye temel teşkil eden bilginin, modern tıp veya teknolojik gelişmeler ışığında artık geçerliliğini yitirdiği anlaşılırsa, Din İşleri Yüksek Kurulu fetvasında bu durumu dikkate alarak diğer mezheplerin görüşlerini tercih edebilmektedir.⁹² Bu duruma örnek olarak, düşük yapan kadının lohusa sayılıp sayılmayacağı meselesi verilebilir. Klâsik fıkıhta bu durum, düşen ceninin el veya ayak gibi organlarının belirip belirlenmediğine göre değerlendirilirken; günümüzde, tıbbî veriler sayesinde düşen varlığın cenin olup olmadığı organ oluşumuna bakılmaksızın belirlenebildiğinden, doğum sonrası görülen kan lohusalık kanı olarak kabul edilmektedir.⁹³

Kurul'un, ibâdetler ile helâl ve haramlara dair verdiği fetvalarda, mevcut farklı görüşlerden birini tercih etme yetkisini müsteftîye bırakması, çoğunlukla fetva talebinde bulunan kişinin daha büyük bir güçlkle karşılaşmaması amacıyla yapılmaktadır. Nitekim boşanma konusuna dair Kurul'a, müftülöklere ve bu müftülöklere bağı Aile Dinî Rehberlik Bürolarına (ADRB) yöneltlen soruların yoğunluğu, klâsik fıkıhta yaygın olan görüşün uygulanmasının pratikte ailevî problemleri çözmede yetersiz kalması gibi nedenlerle Kurul, zaman zaman geçmişte şâz veya icmâya aykırı kabul edilmiş görüşleri tercih edebilmektedir.⁹⁴ Bu duruma örnek olarak, aynı anda verilen birden fazla boşama beyanı verilebilir. Kurul, bu konuda üç talakla boşamanın kesinleşeceğini savunan mezheplerin görüşlerinden farklı olarak, aynı anda ve aynı temizlik süresi içinde verilen üç boşama ifadesinin yalnızca bir talak olarak değerlendirileceğı yaklaşımını benimseyerek alternatif bir görüşe yer vermektedir.⁹⁵

2.2.4.2.2. Güncel Meselelerde Fetvalar

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun güncel meseleleri ele alış tarzı, günümüzde "heyet ictihadı" veya "kolektif ictihad" olarak bilinen yöntemle benzerlik göstermektedir. Bu yöntemde, belli

⁹¹ Üçer, 705.

⁹² Dadaş, 50.

⁹³ Üçer, 705.

⁹⁴ Dadaş, 58.

⁹⁵ Üçer, 705-706.

bir alanda uzmanlaşmış ilim adamlarının ilgili konuda ictihad yapması yeterli sayılmakta, her alanda derin bilgi sahibi olmaları şart koşulmamaktadır. Uzmanlar, bireysel çalışmalarının sonuçlarını diğer üyelerle paylaşarak ortak bir değerlendirme süreci yürütür. Bu şekilde ulaşılan ortak kararlar, bireysel ictihadlara kıyasla daha sağlıklı kabul edilir. Ancak bu yöntemin geçerli sayılabilmesi için heyette yer alan kişilerin ictihad ehliyetine sahip olmaları ve ele alınan konuda usulüne uygun bir ictihad gerçekleştirmiş olmaları gerekmektedir. Bu ilke, Din İşleri Yüksek Kurulu için de geçerlidir.⁹⁶ Fıkıh âlimlerinin güncel fikhî meselelerde genel olarak Tahric ve İnşâî metod olmak üzere iki metot izlediği söylenebilir.

a) Tahric Metoduyla Yapılan İctihat: Tahric yöntemi, ele alınan güncel meseleyle doğrudan ilgili olmasa da benzer özellikler taşıyan klâsik fıkıh örneklerinden hareketle hüküm üretmeyi amaçlar. Bu yöntemde, mezhep imamlarının ya da sonraki fakihlerin geçmişte hükme bağladığı benzer vakalar incelenerek, mevcut meseleye dair çıkarımlarda bulunulur. Örneğin, klâsik kaynaklarda bir kimsenin değerli bir taşı yuttuktan sonra vefat etmesi hâlinde, bu taşın çıkarılması amacıyla cesedinin yarılmasına cevaz verilmiş olması; ihtiyaç ve zaruret gerekçesiyle ölü bedeni üzerinde tasarrufta bulunulabileceğini gösteren bir ictihattır. Bu görüşten yola çıkılarak, günümüzde zaruret kapsamına giren organ nakli konusunda da vefat etmiş bir kişinin vücuduna müdahale edilebileceği yönünde hükme ulaşmak mümkündür. Bu durum, tıbbî bir meselede klâsik fıkıh örneklerinden yola çıkılarak tahric yoluyla sonuca varılması anlamına gelmektedir.

b) İnşâî İctihat: Bu tür ictihadın amacı, klâsik fukahânın görüşlerinden doğrudan hüküm tahric etmeksizin; İslâm hukukunun maslahat, ihtiyaç, zarûret, seddü'z-zerâî ve kolaylaştırma gibi genel ilkelerini esas alarak yeni bir hükme ulaşmaktır. Tahric yöntemiyle yapılan ictihad ile İnşâî ictihad, birbirine alternatif olarak değerlendirilmemelidir. Aksine, aynı meselede her iki yöntemin birlikte kullanılması mümkündür. Günümüzde karşılaşılan bir problem, geçmişte fakihlerin karşılaştığı meselelerle benzerlik taşıyorsa, öncelikle o klâsik hükümden yararlanılır. Ardından, mesele bağımsız biçimde değerlendirilerek, fıkıh usulü çerçevesindeki genel ilkeler doğrultusunda tutarlılığı gözetilen yeni bir hüküm oluşturulabilir. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu'nun güncel meselelere ilişkin kararlarına bakıldığında hem Tahric hem de İnşâî ictihad yöntemlerinin birlikte kullanıldığı

⁹⁶ Dadaş, 59.

görülmektedir.⁹⁷

Bu anlamda Kurul, klâsik fıkıh mirasında doğrudan cevabı bulunmayan yeni konuları, bu mirasın usul ve vizyonuna bağlı kalarak değerlendirir. Kitap ve Sünnet'in anlam ve amacı doğrultusunda hareket eder, fikhî ilkelerle meseleyi analiz eder. Gerekli durumlarda uzman görüşlerine başvurur ve yeterli kanaate ulaştığında karar, mütalaa veya fetva şeklinde görüşünü kamuoyuyla paylaşır.⁹⁸

2.2.4.3. Kurul'un Dinî Sorulara Cevap Hazırlamada Esas Aldığı Kriterler

Klâsik fıkıh literatüründe “fetva”, bir müftünün, kendisine yöneltilen dinî bir mesele hakkında delillere dayalı olarak verdiği ilmî cevabı ifade eder. Bu cevaplar, bağlayıcı olmamakla birlikte, bireylerin dinî sorumluluklarını yerine getirmelerinde rehberlik işlevi görür. Din İşleri Yüksek Kurulu ise, modern dönemde bu geleneksel rolü kurumsal bir yapı içerisinde sürdürmektedir. Ancak Kurul, verdiği cevaplarda “fetva” yerine “karar” terimini kullanmayı tercih etmektedir. Bu tercihin, içerik bakımından klâsik fetva geleneğini devam ettirmesine rağmen, biçim ve kurumsal kimlik açısından farklılaşma çabasıyla ilişkili olduğu görülmektedir.⁹⁹ “Karar” kavramının benimsenmesi, bir yandan laik devlet sistemine entegre bir dinî otorite olmanın gereği olarak, öte yandan da geleneksel müftülük kurumlarından kurumsal ve kavramsal anlamda ayrışma iradesi olarak değerlendirilebilir. Bu durum, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun hem dinî otorite olma fonksiyonunu sürdürme, hem de anayasal sistem içindeki meşruiyetini koruma stratejisinin bir yansımasıdır.

Din İşleri Yüksek Kurulu, verdiği karar, mütalaa, fetva ve görüşlerde hem lafız hem de anlam açısından tutarlılığa büyük önem vermektedir. Kurul, kolaylaştırıcı ve anlaşılır bir usul benimseyerek, toplumsal birlik ve beraberliği pekiştirecek birleştirici bir dil kullanmayı amaçlamaktadır. Değerlendirmelerinde olay ve olgulara objektif bir yaklaşım sergilemeye çalışırken, soruyu yönelten bireyin eğitim düzeyi ve belirtilmiş ise mezhebî kimliğini göz önünde bulundurarak, karşılaşılan problemlere çözümler geliştirmektedir. Ayrıca, Kurul, İslâmi kimlik bütünlüğünü koruma ve güçlendirme amacını taşımanın yanı sıra, kapsamlı

⁹⁷ Dadaş, 60.

⁹⁸ Üçer, 706; Yaman, Ahmet. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi, *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti's-Su'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye*, cilt: I/1(2019), 64- 66.

⁹⁹ Kiraz, 4.

bir dünya görüşü oluşturma yönünde çaba göstermektedir. Bu kapsamda, bireyin din ve dünyaya ilişkin anlam arayışlarına yanıt vermek üzere çalışmalar yaparak hem bireysel hem toplumsal hem de kamusal çıkarları dengeli bir şekilde gözetmektedir.¹⁰⁰

Din İşleri Yüksek Kurulu, bilgi temelli ve ilmî niteliğe sahip bir otorite olarak, aldığı kararlar, verdiği mütaalar ve fetvalarla toplumun karşılaştığı dinî meseleleri Kur'ân ve Sünnet doğrultusunda çözümlemeye çalışmaktadır. Ancak Kur'ân ve Sünnet'te doğrudan hüküm bulunmayan konularda, İslâm hukukunun diğer kaynaklarına -sahâbe uygulamaları, icmâ ve müctehit imamların içtihatlarına- başvurulmakta; ayrıca İslâm'ın genel ilkeleri ve temel ruhu da dikkate alınarak hüküm üretilmektedir. Kurul, bu çerçevede sadece geleneksel bilgi birikimiyle yetinmeyip, çağdaş hayatın getirdiği yeni durumları ve dinî uygulamalarda ortaya çıkan güncel sorunları da dikkate almakta; her meselenin geçmiş birikimle birebir çözülemeyebileceği gerçeğini göz önünde bulundurarak¹⁰¹ dinamik bir yaklaşım benimsemektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu, mezhepler arasındaki farklı görüşleri alternatif çözüm yolları olarak değerlendirmekte ve bu zengin mirastan mümkün olduğunca faydalanmaktadır. Ancak klâsik meselelerde çoğunlukla Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınır; zira toplumun %80' lik büyük bir kısmı bu mezhebe mensuptur. Bununla birlikte, bazı durumlarda Hanefî görüşü dışında kalan yaklaşımlar da benimsenebilmektedir.¹⁰² Özellikle geçmişte hükme bağlanan ancak günümüzde yeniden ele alınma ihtiyacı doğuran konularda, farklı mezheplerin görüşleri sunulmakta ve gerektiğinde çoğunluk görüşü dışında tercihler yapılmaktadır. Örneğin, klâsik fıkıhta babası dedesinden önce vefat eden çocuk (dede yetimleri) hakkında onun miras hakkı bulunmazken, Kurul bu çocukların gözetilmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁰³ Kurul, yalnızca klâsik meselelerle değil, yeni ortaya çıkan pek çok konuyla da ilgilenmekte; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi asli delillerin yanı sıra maslahat, zarûret, örf ve benzeri tâli delilleri de dikkate almakta, fıkıh başta olmak üzere çeşitli disiplinlerden yararlanarak hem Tahric hem de İnşâî ictihad yöntemlerini birlikte kullanmaktadır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 47; Üçer, 709.

¹⁰¹ <https://kurul.diyanket.gov.tr/FetvaYontem>, (14.03.2024).

¹⁰² Üçer, 705.

¹⁰³ Üçer, 705-706.

¹⁰⁴ Üçer, 699, 700,706; Yaman, *Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi*, 64-66.

Karar ve fetvaların hazırlanma süreci, öncelikle konunun bir uzmana veya uzman yardımcısına verilmesiyle başlar. İlgili kişi, konuya ilişkin raporunu hazırlayarak alt komisyon birimine sunar. Bu aşamada konu detaylı şekilde incelenir, tartışılır ve rapor şekillendirilir. Ardından, rapor üst komisyona gönderilir; burada üye ve uzmanlar görüşlerini sunar, gerekirse çekincelerini belirtir ve tartışmalar yapılır. Rapor uygun bulunursa, komisyon kararı olarak benimsenir ve gerekçesiyle birlikte Kurul’a iletilir. Kurul, meseleyi değerlendirip karara bağladıktan sonra, kararı “Kurul kararı” olarak ilan eder. Bu süreçte ortaya çıkan kararlar, belirli bir mezhebin değil, Din İşleri Yüksek Kurulu’nun ortak görüşünü temsil eder. Bu da günümüzde yaygınlaşan “heyet içtihadı” veya “kolektif ictihad” uygulamasının Kurul tarafından başarıyla yürütüldüğünü göstermektedir.¹⁰⁵ Yalnız farklı dönemlerdeki Kurullar, farklı usul ve yöntemler takip edebilmektedir. Bunun başlıca nedeni, üyelerin seçimle belirlenmesi ve görev sürelerinin sonunda yerlerini yeni üyelere bırakmalarıdır. Bu değişim, üyelerin bilgi birikimi, liyakati ve olaylara yaklaşım tarzındaki farklılıkları sebebiyle Kurul’un kararlarında dönemsel yöntem farklılıklarına yol açabilmektedir. Ayrıca, baştan itibaren sabit bir yöntemin Kurul’un hareket alanını daraltacağı düşüncesiyle belirli bir usul çerçevesi oluşturma fikrine mesafeli durulması da Kurulların farklı usul ve yöntemler takip etmesinin sebepleri arasında sayılabilmektedir.¹⁰⁶

2.2.5. Din İşleri Yüksek Kurulu’nda Kadın Yapılanması

Kurul üyeleri, Kurul uzmanları, uzman yardımcıları, mütercimler ve komisyon üyelerinden oluşan Kurul yapısında kadınların aktif olarak rol alması sağlanan eğitim ve imkân eşitliğinin getirdiği yetişmişlik düzeyiyle alâkalı olduğu gibi ve bu görevlere talip olmakla da ilgilidir. Kadınların eğitim olanaklarından faydalanması ve kamuda daha görünür hale gelmesiyle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altında görev yapan kadın sayısı günden güne artmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu’nda ise Kurul üyesi olarak 1965 sonrasındaki Kurul oluşturma çabalarından itibaren 2001 yılına kadar üyeler arasında bayana rastlanmamıştır. 2001-2008 tarihleri arasında ise Mualla Selçuk, bir bayan olarak ilk defa Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğinde bulunmuştur.¹⁰⁷ 2008 yılı 6. kez yapılan Kurul seçiminde aday tespit Kurul’una başvuran hiçbir bayan olmamıştır. Komisyonlarda da bayarlardan yoktur. 2015 yılı 7. Kurul seçimlerinde aday tespit Kurul’unun oylaması

¹⁰⁵ Üçer, 710.; Dağcı, 11.

¹⁰⁶ Dadaş, 49-50.

¹⁰⁷ Altuntaş, 260.

sonucunda 101 aday arasından 24 kişi arasına Ülfet Görgülü de vardır. Bakanlar Kurulu'nun onayının ardından 16 kişinin Kurul üyeliği atamaları gerçekleşmiştir. Bu Kurul'da herhangi bir bayan yer almamıştır. Ülfet Görgülü ise uzman olarak görevine devam etmiştir.¹⁰⁸ 2024 itibariyle de Kurul üyeleri arasında bir bayan bulunmamaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı olarak 2024 yılı itibariyle 52 kişiden üçü bayan¹⁰⁹ uzman olarak fiilen görev yapmaktadır.¹¹⁰ 2024 yılı itibariyle Din İşleri Yüksek Kurulu uzman yardımcılığında ise dokuz kişiden ikisi bayan¹¹¹ olarak görev yapmaktadırlar.¹¹² Kurul mütercimleri arasında da bir bayan¹¹³ mütercim görev yapmaktadır.¹¹⁴ İhtisas komisyonları beş komisyon halinde çalışmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere İnançlar ve Dinî Oluşumlar Komisyonunda bir,¹¹⁵ İbâdetler Komisyonunda üç,¹¹⁶ İktisadi Hayat ve Sağlık Komisyonunda bir,¹¹⁷ Sosyal Hayat Komisyonunda üç¹¹⁸ bayan görevli çalışmaktadır. Kur'ân-ı Kerim ve Meâl Komisyonunda ise bayan bulunmamaktadır.¹¹⁹

2.2.6. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetvalarında Kadın Personelin Etkisi

Diyanet İşleri Başkanlığı, kadın istihdamını artırmak ve kadınların dinî alanlarda daha aktif rol almasını teşvik etmek için çeşitli adımlar atmaktadır. Bunlar arasında şunlar yer almaktadır:

a) Kadın Personel Alımları: Diyanet İşleri Başkanlığı, kadın personel alımlarını artırarak, kadınların kurum içinde istihdam edilmesini sağlamaktadır. Kadınlar; merkez teşkilâtında Diyanet İşleri Başkan yardımcısı ve daire amirlikleri olmak üzere Din İşleri Kurul'unda uzman ve yardımcıları, başkanlık vaizi, din hizmetleri uzmanı ve diğer birtakım memurluklar da taşrada ise; Müftü yardımcısı, vaiz, murakıp, Kur'ân kursu öğreticisi, din görevlisi, mânevî danışman gibi çeşitli pozisyonlarda çalışabilmektedirler.

¹⁰⁸ Altuntaş, 118, 122, 123.

¹⁰⁹ Hatice Nur Bölükbaşı, Gülsüm Soydan ve Sena Uçar Taş

¹¹⁰ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Personeller/1/din-isleri-yuksekkurulu-uzmanlari> (erişim, 12.03.2024).

¹¹¹ Asiye Taşbent Türkoğlu, Nuriye Arslan

¹¹² <https://kurul.diyanet.gov.tr/Personeller/1/din-isleri-yuksekkurulu-uzmanlari>, (erişim, 12.03.2024).

¹¹³ Nezaket Eltürk

¹¹⁴ Altuntaş, 83.

¹¹⁵ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/7/inanc-ve-dini-olusumlar-komisyonu>, (12.03.2024).

¹¹⁶ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/8/ibadetler-komisyonu>, (12.03.2024).

¹¹⁷ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/9/iktisadi-hayat-ve-saglik-komisyonu>, (12.03.2024).

¹¹⁸ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/8/ibadetler-komisyonu>, (12.03.2024).

¹¹⁹ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Komisyonlar/14/Kur-an-i-kerim-ve-meal-komisyonu>, (12.03.2024).

b) Eğitim Programları: Diyanet İşleri Başkanlığı, kadınlar için özel eğitim programları düzenleyerek, onların dinî bilgi ve becerilerini artırmaya yönelik çalışmalar yapmaktadır. Bu programlar aracılığıyla kadınlar, dinî eğitimlerini almış ve görevlerini daha etkin bir şekilde yerine getirebilecek duruma gelmektedirler.

c) İdari Kadrolara Bayanların Atanması: Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde en başta merkez teşkilât yapısında Diyanet İşleri Başkan yardımcısı ve daire amirlikleri olmak üzere Din İşleri Kurulu'nda uzman ve yardımcıları, başkanlık vaizi, din hizmetleri uzmanı ve diğer birtakım memurluklarda, taşrada ise; müftü yardımcısı, vaiz, murakıp, Kur'ân kursu öğreticisi, din görevlisi, mânevî danışman gibi çeşitli pozisyonlarda kadınların dinî liderlik rollerini üstlenmeleri teşvik edilmektedir. Bu sayede kadınlar, dinî konularda danışma, rehberlik ve hizmetler sunma gibi görevleri yerine getirebilmektedirler.

d) Toplumsal Farkındalık: Diyanet İşleri Başkanlığı, toplum içinde kadınların dinî alanda aktif rol almasını teşvik etmek amacıyla çeşitli etkinlikler düzenlemekte ve kadın istihdâmına yönelik farkındalık oluşturma çalışmaları yapmaktadır.

Başkanlık, kadın istihdâmını artırarak kadınların dinî hayatta daha fazla yer almalarını sağlamaya çalışmaktadır. Bu bakımdan kadın personel istihdâmının son yıllarda arttığı gözlemlenmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nda bayan sayısının artması yetişmişlik seviyesiyle birlikte kız çocuklarının okutulması ve ilmi çalışma yapabilme kabiliyetlerinin artmasıyla ve eşit olanakların sağlanması ile doğru orantılıdır. Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğinde bayan üye bulunması da bir zarûrettir. Kurul'da uzman olarak görev yapan Ülfet Görgülü ve Gülsüm Soydan'ın özellikle kadınlar ile ilgili ilmi çalışmaları, Kurul'un kadınların özel halleriyle ilgili kararlarında yön verici olmuştur.

Taşrada ise bayanlarla daha çok iç içe olan, dinî bilgileri verme ve Kur'ân öğretimi noktasında onlara rehberlik eden Kur'ân kursu öğreticileri, bayanların sorularına cevap vermektedir. Müftülükler bünyesinde kurulan Alo 190 hatlarında fetva vaizlerinin sorulan sorulara bir bayan olarak cevap vermesi, soru soran ve soruyu cevaplayanın bayan olması sebebiyle, problemin ve sorunun anlaşılması ve çözümü noktasında kolaylık sağlamaktadır, ADRB'lerde gerek telefonla gerekse yüz yüze olarak aile ile ilgili meselelerin konuşulup rehberlik edilmesi ve sonuca bağlanmasında ADRB vaizlerinin ve kadın personelin bilfiil

Çalıştığı görülmektedir. Bu durumlarda gerek vaizlerin gerekse Kur'ân kursu öğreticilerinin vermiş oldukları fetvalar standart fetvalardır. şayet konu hakkında standart fetvalar yoksa Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarına telefonla bağlanarak ya da e-posta aracılığıyla probleme cevap bulmaya çalışılır. İşte burada Din İşleri Yüksek Kurulu teşkilât yapısında kadın çalışanlara olan ihtiyaç bir kez daha ortaya çıkmaktadır.



3. FIKIH VE SOSYAL DEĞİŞİM

Modern dünyada hızla değişen sosyal, ekonomik ve kültürel dönüşümler karşısında, dinî hükümlerin esnekliği ve sürekliliği dikkatle analiz edilmelidir. Fıkıh ve sosyal değişim arasında kurulan bağlar ile fıkıh sahası dinamik bir yapı kazanmaktadır. İslâm hukuku da sabit ilkeleri kadar değişime açık yönleriyle bu dönüşüm karşısında dikkatle incelenmesi gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde hem İslam'ın evrenselliği hem de toplumun ihtiyaçları arasında denge kurulması sağlanacaktır.

3.1. Fıkıh ve Sosyal Değişim İlişkisi

Arapça kökenli “din” kavramı, farklı bağlamlarda “örf ve adet”, “ceza ve karşılık”, “mükâfat”, “itaat”, “hesap”, “boyun eğme”, “hâkimiyet ve galibiyet”, “saltanat ve mülkiyet”, “hüküm ve ferman”, “makbul ibâdet”, “millet” ve “şeriât” gibi çeşitli anlamlar taşımaktadır. Bu anlam çeşitliliği ışığında din, insanın Allah’a, diğer insanlara ve çevresindeki varlıklara karşı ilişkilerini düzenleyen; bu ilişkiler temelinde hayatını yönlendiren ve davranışlarına esas oluşturan kurallar sistemidir.¹²⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır din kavramını, “*akıl sahiplerini kendi güzel arzuları ile bizzat hayır ve nimete sevk eden ilâhi bir nizam*”¹²¹ şeklinde tarif ederken; Muhammed Abduh ise “*insanın kâinattaki varlıkları müşâhede ederek duyular üstü ilâhî gerçekleri kavramasıdır*” biçiminde tanımlar.¹²² Genel olarak İslâm bilginleri İslâm inançlarını göz önünde bulundurarak din kelimesini; akıl sahibi insanları kendi iradeleriyle onları iyiliğe ve hayırlı olan davranışlara yönlendiren ilâhî bir hukuk ve yaşam düzeni, kanunlar bütünü olarak tanımlamışlardır.¹²³

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar hak ya da batıl dinsiz bir toplum görülmemektedir. Aslında bunun sebebi de dinî duygunun fitri bir özellik olarak insanın özünde yer almasından kaynaklanmaktadır. İnsan, kendi varlığına dair bilinç kazanmasıyla birlikte bu dinî şuurunu geliştirmiştir.¹²⁴ Dinin temelini, Allah’a iman ve bu imana dayalı

¹²⁰ DİB, *İlmihali 1 (İman ve İbâdetler)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 1.

¹²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10 cilt (İstanbul: Azim Matbaacılık, 1994), 1/93.

¹²² Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Hasan Düzgün (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 45.; Günay Tümer, “‘Din’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9 /321*. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din>, (04.06.2024).

¹²³ DİB, *İlmihali 1 (2006)*, 4.

¹²⁴ DİB, *İlmihali 1 (2006)*, 7.

inanç sistemi oluşturur. Dinin ikinci unsuru olan ibâdetler ise Tanrı'ya itaatin biçimsel ifadesi olarak kabul edilir. Tapma ve tapınma eylemi olan ibâdetler, vahiy kaynaklı olup, Tanrı'ya itaatin bir inanç ve kanaat gereği ifadesidir. Dinin üçüncü temel unsuru ise ahlâktır. İnanç ve ibâdet, insan ile Tanrı arasındaki dikey, metafizik bağın teorik ve pratik yönlerini oluştururken; ahlak, bu bağın dünyevi plandaki yansıması olarak, insanın tüm tutum ve davranışlarına şekil verir.¹²⁵ Din, temel olarak bir inanç meselesi olmakla birlikte, yalnızca inançtan ibaret değildir. Aynı zamanda bireyin dünyevi yaşamını düzenleyerek ahlâkî, hukukî ve sosyal normlar çerçevesinde insan davranışlarına yön verir. Bu nedenle dini, sadece kişinin inandığı varlıkla arasındaki vicdanî bir ilişki olarak görmek eksik bir yaklaşım olur. Bu açıdan din; iman esasları, ibâdetler, ahlâkî prensipler ve toplumsal düzeni içine alan kapsamlı ve bütüncül bir yapıdır. Bu yapı, ilâhi kaynaklı olması sebebiyle değişmez ve evrensel niteliktedir.

Sözlük anlamıyla “bir şeyi bilmek, derinlemesine anlamak ve kavramak” anlamına gelen fıkıh terimi, özellikle İmam Şâfiî'ye atfedilen “*dinin amelî hükümlerini belirli delil ve kaynaklardan çıkararak elde edilen bilgi*” tanımıyla yaygınlaşmıştır.¹²⁶ Bu yönüyle fıkıh, Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerde yer alan vahiy kaynaklarına dayanması sebebiyle¹²⁷ ilâhi bir nitelik taşır. Ancak fıkıh, insan aklının da etkin olduğu yorum ve değerlendirmeleri içeren bir disiplin olarak da ortaya çıkar. Bilginler, istihzan, istislah, örf ve kıyas gibi metotları, akli değerlendirme çerçevesinde ele alarak çeşitli problemlere çözüm yolları geliştirmişlerdir. Bu çerçevede fıkıh terimi için, Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere icmâ, kıyas ve diğer şer'î deliller temel alınarak gerçekleştirilen çeşitli icthatlar sonucunda ortaya çıkan amelî (pratik) hükümlerin bütünüdür, diyebiliriz. Bu yönüyle fıkıh, yalnızca bir hukuk sistemi değil, aynı zamanda dinî hayatın pratiğe aktarılmasında rehberlik eden dinamik bir bilgi alanıdır. Kur'ân'daki emir ve yasaklar, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahâbe kavilleri, fakihlerin hüküm çıkarmasında temel referans noktalarını teşkil eder. Fakihler, bu kaynaklar doğrultusunda bireyin ve toplumun karşılaştığı sorunlara yönelik dinî çözümler üretmeyi amaçlamışlardır. Bu bakımdan Raşit halifeler dönemi başta olmak üzere Kur'ân ve sünnet kaynaklı olmasa da fikhin temel prensip ve kurallarına uygun olarak akla ve günün şartlarına hitap eden hukuki değişiklikler yapıldığını da görmekteyiz. Kamu düzenini sağlamak,

¹²⁵ DİB, *İlmihali 1* (2006), 16-18.

¹²⁶ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/ 1.

¹²⁷ Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/2.

adâleti tesis etmek ve zaruretleri ortadan kaldırmak amacıyla bazı şer'î hükümlerin uygulanmasının ertelendiği ya da geçici olarak askıya alındığı örnekler, İslâm hukuk tarihinde özellikle Hz. Ömer döneminde açık biçimde gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Müellefe-i Kulûb'a zekât payı verilmemesi, bir defada söylenen üç talakın geçerli sayılarak caydırıcı ve disipline edici bir yaptırım hâline getirilmesi, diyet miktarlarının deve fiyatlarındaki artış göz önünde bulundurularak esnetilmesi, kıtlık zamanlarında hırsızlık suçunun cezası olan el kesme uygulamasının durdurulması ve esnaf ile zanaatkârların, kusurları olmasa bile iş yerlerinde kaybolan müşteri mallarından sorumlu tutulması gibi uygulamalar, dönemin toplumsal ihtiyaçlarına ve olağanüstü koşullarına göre verilmiş ictihatlarla örnek teşkil eder.¹²⁸ Bu tür uygulamalar, İslâm hukukunun sabit ilkeleri ile toplumsal maslahat arasında denge kurma çabasını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Hayatın kaçınılmaz bir gerçeği olarak değişim, her toplumun yapısal dinamikleri içerisinde farklı nitelik ve niceliklerde ortaya çıkan evrensel bir olgudur. Zamanla fizikî çevre koşullarında yaşanan dönüşümler, teknolojik ilerlemeler ve sanayileşme gibi unsurlar değişimin doğal biçimlerini oluştururken; ihtilâl, inkılâp veya planlı dönüşüm programları yoluyla gerçekleştirilen değişimler ise bilinçli müdahale sonucu meydana gelen yapay süreçlerdir. Bu bağlamda, kendiliğinden gelişen sosyal değişimler “organik”, planlı ya da zorlayıcı yollarla gerçekleştirilenler ise “mekanik” değişim biçimleri olarak tanımlanır.¹²⁹ Bugün de modern çağ, teknolojik, ekonomik ve toplumsal değişimler, İslâm hukukunun klâsik dönemlerinde görülmeyen pek çok yeni meseleyi gerek organik gerekse mekânîk değişimlerle yaşamakta ve yeni problemler ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda fıkıhın, sabit dinî ilkeleri esas alarak ancak zamanın ruhuna uygun yeni ictihatlarla geliştirilmesi zaruridir. Organ nakli, genetik müdahaleler, tüp bebek uygulamaları gibi konular, zarûret, maslahat ve kul hakkı gibi temel fikhî ilkeler ışığında yeniden ele alınma zarurietini ortaya çıkarmıştır. Yine faizsiz bankacılık, kripto para, dijital sözleşmeler gibi yeniliklere klâsik fıkıh çerçevesinde değerlendirilmeler yapılarak alternatif çözümler üretilmelidir. Tıp ilminin ilerlemesiyle kadınlara özel haller ve onlarla ilgili olan meselelerin açığa kavuşturulması, kadının sosyal hayatta görünürlüğünün artmasıyla birlikte ortaya çıkan problemlerin çözümü de sağlanmalıdır. İlâhî iradenin bir tezahürü olan kurallar bütününe ifadesi dinin sabit, zaman, mekân ve beşerî şartların değişimi kaçınılmaz olduğuna göre, “din ile sosyal değişme

¹²⁸ Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/5.

¹²⁹ Kiraz, 8.

arasındaki bağ nasıl olmalıdır?”, “Dinin sosyal değişme karşısında tutumu nedir?” sorularına cevap aranması gerekmektedir.

Tevhidin özelliği, dinî kuralların bağlayıcılığı ile benzer inançları paylaşan bireylerden oluşan sosyal bir cemaat yaratmasıdır. Dindar kişi hem dinine hem de toplum kurallarına uyar.¹³⁰ Böylece din, bireyin özel ve sosyal hayatına yön vererek kamusal bir nitelik kazanır ve kültüre dönüşür. Başlangıçta iniş bağlamındaki kültürle uyum sağlamak amacıyla kendi ifadelerini bu kültüre uygun hale getiren Din, zamanla gelenekleşerek nesiller boyunca aktarılır. Kültür, dinî bir karakter kazandıktan sonra, din hayatın her alanına nüfuz eder ve kültürün ayrılmaz bir unsuru olur. Bu süreç uzun zaman alır. Dinî dil, başlangıçta indığı kültürün kelimelerini kullanmak zorunda kalırken, zamanla bu kelimelere yeni anlamlar katar. Böylece din, kültürel öğeler aracılığıyla şekillenir ve somut bir yaşam gerçekliği haline gelir¹³¹ ve farketmeden şuur dinin etrafında şekillenir. Sosyal değişme karşısında dinin aldığı tavır, literatürde genel olarak üç ana başlık altında kategorize edilmektedir. Toplumsal yapının yeniden inşasında kurucu ve dönüştürücü bir güç olarak etken, dinin toplumsal değişim karşısında tepkisiz ya da pasif bir duruş sergilediği edilgen; ya da toplumsal değişimi tehdit olarak algılayarak mevcut düzenin ve geleneksel değerlerin korunması yönünde tavır aldığı, hatta kimi zaman değişimin önünü kesmeye çalıştığı değişimi engelleyici şeklindeki bu üç yaklaşım, farklı tarihsel dönemlerde ve farklı dinî geleneklerde çeşitli biçimlerde tezahür etmiştir.¹³² Bu bakımdan dinî kuralların değişimi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Birinci grup, İslâm hukukunun değişime ihtiyaç duymadığını savunur. İkinci görüşe göre ise İslâm yalnızca iman ve ahlâktan ibarettir; hukuk alanında dinin yeri yoktur diye düşünmektedir. Üçüncü ve dengeli yaklaşım ise, metodik bir çerçevede değişimi kabul etmekle birlikte, İslâm’ın hukuki gelişmelere uyum sağlama şartıyla evrensel bir nitelik taşıdığını öne sürmektedir.

Birinci görüşe göre, Mecelle’de yer alan “Ezmânın tebeddülü ile ahkâmın da tagayyüre uğraması”¹³³ ilkesi, zamanın değişmesiyle birlikte örf ve adete dayalı cüz’i hükümlerin

¹³⁰ Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9 /321.

¹³¹ Ümmühan Ark, “İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasının İznine Bağlı İbâdetleri ve Sosyo-Kültürel Arka Planı”, *International Social Sciences Studies Journal* 109 (Mart 2023),6257.

¹³² Kırız, 9.

¹³³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l Hükkam Şerhu Mecelleti’l-Ahkam*, (İstanbul: 1314),1/102; Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, (İstanbul: Hikmet Yayınları,1985), 39. madde; Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Külli Kâideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 112.

değişmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Zira zamanla insanların ihtiyaçları, örfleri ve yaşam biçimleri değiştikçe, delile dayanmayan bu tür hükümler de değişir. Ancak küllî, yani genel ve mutlak hükümler her zaman sabit kalır. Bu nedenle “ihtilaf-ı zamanî” (zamanla değişen hükümler) ile “ihtilaf-ı burhanî” (delile dayanan hükümler) arasındaki ayrım iyi yapılmalıdır. Kısaca bu görüşe sahip olanlar, zamanla değişen hükümler sadece örf ve adet temelli olanlardır; nas ve genel hükümler ise değişmez. Cüz’i hüküm olan delile dayanmayan örf ve adet kaynaklı hükümler değişebilir. Değişimin temel faktörleri zaman, mekân ve örf-adettir şeklinde belirttikleri genel kaideleri kabul etmişlerdir.

Ahkâmın değişmesi konusunda ikinci görüşün özellikleri olarak şunlar söylenebilir: Dünya tarihinde bir hukuk normunun değişmeden kaldığı görülmemiştir Kanunlar, insanların ahlâkî değerleri ve ihtiyaçları doğrultusunda oluşturulur. İhtiyaçlar ise eski kanuna göre çözülemezler. Hiçbir kanun ebedi bir hareket düsturu olamaz. İhtiyaçlar değiştikçe mevcut kurallar yetersiz kalır. Dolayısıyla hükümlerin zaman ve zemine bağlı olarak değişmesi zorunludur. Bu yaklaşımda “değişmezlik ilkesi” dışında tüm hükümler değişebilir. Küllî kaideler bile istisna değildir. “La yünkeru tagayyuru’l-ahkâm bi tagayyürü’l-ezman” gibi küllî kaideler ve “İslâm’ı yücelten her kanun asıl İslâm kanunudur” gibi maddeler¹³⁴ çerçevesinde Şer’î kanunlar, Kur’ân ve sünnetin belirlediği normlarla birlikte, tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak şekillenir. Bu nedenle icthatlarla oluşturulan fikhî hükümler ve fetvalar da dahil olmak üzere tüm hüküm, ayet ve hadisler tarihseldir. Bu anlamda toplum ve şartların değişimine göre bu hükümlerde değişmelidir.¹³⁵

Ahkâmın değişmesi konusunda üçüncü görüşe göre ise; hukukî hükümlerde değişim zorunludur, çünkü değişim, hukukun canlılığını ve evrensel geçerliliğini sağlar. Fakat burada değişmeden kastedilenin ne olduğu, değişiminin boyutlarının neler olacağı, İslâm hukukunun zamanın değişimine göre ihtiyaçlara cevap verip verilemeyeceği, oluşan yeni problemlerin sebepleri, İslâm hukukunun değişime ne kadar açık olduğu ya da ahkâmında değişikliğe müsait olan özelliklerinin var olup olmadığı, bu anlamda teşrî döneminden itibaren İslâm hukuku kaynaklarının değişime açıklıkları, İslâm hukukunun kaynaklarının mâhiyeti ve bağlayıcıları, ahkâmdaki değişimin sahasının sınırlarının ne olacağı, bu saha

¹³⁴ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 4 – 6.; Yüksel Salman, “Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (Ekim 2018), 100.

¹³⁵ Ahmet Yaman, *Müslüman ve Din*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 54.

sınırlaması yapılırken hangi yollara başvurulacağı, tarihî süreç içerisinde bu şekildeki ahkâm da uygulanan değişikliklerin olup olmadığı, bunlar karşısında alınan tavırların ne olduğu ile ilgili problemlerin de cevap bulması gerekecektir.¹³⁶

Bu konudaki görüşlerden birisine göre; fıkhîta yer alan hükümler arasında hem tarihsel olarak zaman ve mekânâ bağlı hem de evrensel olarak her zaman geçerli nitelikte hükümler vardır. Fıkhî hükümlerin öncelikle taabbüdî değil tâ'lili nitelikte değerlendirilmesi gerekir. Özellikle ibâdetlerle, haram ve helâllerle ve ayet ve sahih hadislerde belirtilen sayı ve miktarlarla ilgili hükümler, prensip olarak değişime kapalıdır. Bunun dışında kalan diğer fıkhî hükümler ise, temel amaçları ve dayanakları dikkate alınarak değişime açık olabilir.¹³⁷ Ayrıca yoruma açık alanlarda olmak üzere, daha önce verilen fetvalar zaman, mekân, koşullar, örf, bilgi, ihtiyaçlar ile siyasi, ekonomik ve sosyal şartlardaki değişikliklere bağlı olarak değişebilir. Ayrıca, dinî literatürde “umûmü'l-belvâ” olarak adlandırılan, toplumun genel olarak etkilendiği ve yaygın şekilde karşılaşılan zorunlu durumlar da fetvaların değişimini etkileyen faktörler arasında sayılmaktadır.¹³⁸

Diğer bir görüş ise; insan, Allah'tan bağımsız ve kendi kendine yeterli bir varlık değildir. Sınırlı bilgi kaynaklarına dayanarak ilahi bilgiyi sorgulamak yerine, sahip olduğu bilgileri ilâhi ölçütlerle değerlendirmesi gerekir. Ayetler ve hadisler bize, evrensel ve zaman üstü hükümlerle, belli bir zamana ve bölgeye özgü olan hükümleri ayırt etme imkânı sunar. Bu rehberlik doğrultusunda, karşılaşılan olay ve durumlar dikkatle incelenmeli; ilâhi irade ve insan tabiatına uygun çözümler üretilmelidir. İhtiyaçlar farklılaşıp şartlar değiştiğinde değişimin gereğini yerine getirmek de ilâhi iradeye uygun bir davranış olur. Bu yüzden, fıkhnın hayatla iç içe olması ve İslâmî değerlerin toplumsal yaşama yön verebilmesi için, fakihin sürekli olarak hayat ile ilâhi kaynaklar arasında aktif bir köprü görevi üstlenmesi gerekir. Değişmeyen temel ilkeler korunarak, vahyin terbiyesinde yetişmiş akıl ve düşünce yetenekleri, farklı meseleler karşısında İslâm'ın genel prensipleri çerçevesinde yeni çözümler üretebilmelidir. Bu bağlamda hükümlerinin değişmesi, ictihad müessesesinin işlerliğinin doğal bir sonucudur.¹³⁹ Müslüman bireylerin ve toplumların, değişen zaman ve

¹³⁶ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 99; İsmet Kalkan, “Hükümlerde Değişimle İlgili Yapılan Bazı Yorum ve Değerlendirmelere Usûlî Bir Yaklaşım”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27, (Aralık 2021), 100-101.

¹³⁷ Yaman, *Müslüman ve Din*, 55.

¹³⁸ Yaman, *Müslüman ve Din*, 57.

¹³⁹ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, VII.

olaylar karşısında karşılaştığı problemlere karşılık yeni icthatlara ihtiyaç duyması hayâtî bir meseledir ve bu ihtiyaç insanlık var oldukça devam edecektir.¹⁴⁰

3.1.1. İslâm Fıkının Değişime Uygun Olduğunu Gösteren Özellikleri

İslâm hukukunun değişime açık olduğunu gösteren özellikleri esnek olması, evrensel bir yapıya sahip bulunması, kolaylık ve zarûret prensiplerini dikkate alması, çevre ve koşullara uyum sağlama ilkesi ile hem lafzın hem de maksat ve menfaatin gözetilmesi şeklinde sıralanabilir. Esneklik ile “mürunet” olarak tabir edilen kavram ile değişmez özün, farklı ortamlara göre farklı şekiller almasını temin eden bir özellik kastedilir. İslâm hukukunun esnekliğinde ise yeni olaylar karşısında dinin ideal tatbikini uygularken Şârî’in maksatları ve kaynakların özellik olarak incelenmesi gerekmektedir. Göz ardı edilmemesi gereken Şârî’in hukukta gözetdiği maksatlardır. Daha sonra İslâm hukukunda adaletin temini, zulmün giderilmesi, maslahata itibar, kolaylaştırma, zorluğu giderme, zarûrete itibar prensibi gibi maksatların tabiatından kaynaklanan bir esnekliğin olduğundan bahsedilmektedir. Bu kaynaklar incelendiğinde, Kur’ân ve sünnetin ardından gelen temel referansların; yapıları gereği esneklik taşıyan kıyas, istislâh, istihsân, istishâb, örf, sahâbe görüşü, Medinelilerin uygulamaları, umûmü’l-belvâ gibi içtihadî metotları kapsadığı görülmektedir. Ayrıca, devletlerarası hukuk kapsamında mütekâbiliyet esasları, muahedeler, uluslararası anlaşmalar, hakem kararları, idâri talimatlar, önceki uygulamalar, akitler, vakıflarda vakfedenin belirlediği şartlar ve diğer ülkelerin ekonomik ve idâri tecrübelerinden faydalanma gibi çeşitli unsurlar da bu kapsamda değerlendirilmekte; böylece geniş ve çok yönlü bir kaynak çerçevesi ortaya çıkmaktadır. Bu kaynak zenginliği esnekliği sağlamada önemli etkindir.

Kur’ân-ı Kerîm’de muâmelâtla ilgili hükümlerin genel dağılımına bakıldığında; aile hukukuna dair yaklaşık 70, borçlar hukukuna dair 70, yargı hukukuna dair 13, ceza hukukuna ilişkin 30, idare hukukuna dair 10, devletlerarası hukuka yönelik 25 ve devletin gelir-gider yapısıyla ilgili iktisadî hükümlere dair yaklaşık 10 ayet bulunduğu, bu bağlamda toplamda yaklaşık 317 ahkâm ayetinin muâmelât sahasına ait olduğu ifade edilebilir. Buna karşın, ibâdetlerle ilgili ahkâm ayetleri toplamın yalnızca yaklaşık %28’lik bir kısmını oluşturmaktadır. Bu oranlar, Kur’ân’ın bazı konularda ayrıntılı düzenlemeler getirdiğini,

¹⁴⁰ Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 32.

bazı alanlarda ise yalnızca temel ilkeleri belirlediğini göstermektedir. Özellikle muâmelât alanında Kur’ân’ın detaylı hükümler vermeyerek bir kısmı insan akıl ve içtihadına bırakılmış “meskûtun anı” yani üzerinde sükût edilmiş kanuni boşluklar bıraktığı alanlar görülmektedir. Bu hususta Hz. Peygamber’in “Allah bazı şeyleri farz kılmıştır, onları ihmal etmeyiniz; bazılarını da yasaklamıştır, bu sınırları aşmayınız; bazı konularda ise unuttuğu için değil, size olan merhameti sebebiyle sükût etmiştir, onları da araştırmayınız” şeklindeki hadisi dikkat çekicidir. Nitekim Kur’ân’ın birçok alanda doğrudan düzenlemeye gitmeyerek hüküm koyma yetkisini insan aklı, ilmi ve tecrübesine bırakması, İslâm hukukuna önemli bir esneklik ve dinamizm kazandırmıştır.¹⁴¹ Ahkâmın değişmesi tabiri, bir konuda nas bulunup bulunmadığına bakılmaksızın, hüküm ya da uygulamalarda zamanla ortaya çıkan farklılık ve dönüşümleri ifade edecek şekilde tanımlanabilir. Buna göre:

- a) Hz. Ömer döneminde atlara da zekât konulması gibi, hüküm alanında yaşanan gelişmeler,
- b) Teravih namazının cemaatle kılınması ya da zât-ı ırkın mi’kât olarak belirlenmesi gibi ibâdetlerde yapılan düzenlemeler,
- c) “Mal” kavramında olduğu gibi, menfaat ve soyut hakları da kapsayacak şekilde kavramsal genişlemeler,
- d) Nisap, fakirlik, zenginlik ve ihtiyaç gibi kavramların içeriğinde zamanla yaşanan anlam değişiklikleri,
- e) Hz. Ömer’in Sevad arazilerine dair uygulamasında¹⁴² olduğu gibi, bazı hükümlerden taşınmaz malları ganimet kapsamı dışında tutmak suretiyle yapılan muhteva daraltmaları,
- f) Çok evlilik ve boşama gibi mubah alanlara sınırlamalar getirilmesi, örneğin bu işlemlerin hâkim iznine bağlanması,
- g) Siyasi gerekçelerle, zekât fonundan Müellefe-i Kulûb’a pay ayrılmasının durdurulması veya ehl-i Kitap kadınlarla evliliğin yasaklanması gibi hükmün uygulanmasının ertelenmesi veya askıya alınması,
- h) Aynı mecliste verilen üç talâkın üç boşama sayılması yönündeki görüşten vazgeçilip yeniden bir boşama sayılması gibi asli hükme dönüş örnekleri,
- i) Zekâtın kölelere ayrılan hissesinin, köleliğin ortadan kalkmasıyla birlikte fiilen uygulama alanını kaybetmesi,

¹⁴¹ Erdoğan, 39-44; Salman, “Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku”, 82.

¹⁴² Hz. Ömer döneminde Irak toprakları fethedildikten sonra bu toprakların eski sahipleri elinde bırakılarak onlardan haraç alınması ve bu toprakların savaşa katılanlar arasında paylaştırılmamasıdır.

j) Nesih, Teşrî', Tedrîc ve geçiş dönemi fikri uygulamaları, bazı telfik örnekleri ve yabancı kültürlerden yapılan iktibaslar, gibi örnekler dikkate alındığında, hüküm değişikliğinin ne denli geniş bir yelpazeyi kapsadığı açıkça görülmektedir.¹⁴³

Vahye dayalı hükümler ve içtihadî hükümler konusundaki ahkâmın değişmesi ile ilgili olarak, önce şeriât ve fıkıh kelimelerinin manaları çok iyi bilinmeli ve kavram haritalarının çok iyi çıkarılması gerekir. Şeriât, itikadî ve ahlâkî hükümleri de içine alması yönüyle fıkıhtan ayrılırken; fıkıh ise, yalnızca naslara dayanan hükümleri değil, aynı zamanda içtihadî yorumları da kapsamı bakımından şeriâttan farklılık arz eder. Genel olarak şeriât ile fıkıhın örtüştüğü ahkâm alanı değişime kapalı kabul edilirken, fıkıhın rey ve ictihada dayanan kısmı ise zaman ve şartlara bağlı olarak değişime açık bir niteliğe sahiptir. Şeriât ve fıkıhın örtüştüğü sahada ise ahkâmı; sübut ve delâleti kat'î olanlar, sübutu kat'î, delâleti zannî olanlar, delâleti kat'î fakat sübutu zannî olanlar hem sübutu hem de delâleti zannî olanlar şeklinde dört farklı bölüme ayırabiliriz. Delâleti kat'î olan hükümler yoruma kapalıdır. Meselâ turizm artsın diye içki ve fuhuşa izin vermek haram olur. Delâleti zannî olan hükümler ise ictehad ve yoruma açıktır.

Genel ve özel hükümler konusunda ise; teşrî niteliği genel olan hükümlerin değişime kapalı olduğu kabul edilirken, özel teşrî niteliği taşıyan hükümlerin ise çoğunlukla belirli bir olay veya duruma özgü olması sebebiyle değişebilir nitelikte olduğu görülmektedir. Bu sebeple, genel ve özel ahkâm türlerinin birbirine karıştırılmaması zarurî bir gereklilik arz eder. Bütün ümmeti bağlayan ve değişmeyen, genel teşrî niteliğindeki hükümler kıyamete kadar bâkidir. Cüz'î olaylarla ve siyasetle ilgili ahkâm ise maslahata tabidir. Maslahatı gerçekleştirecek şekilde zaman ve mekâna göre değişiklik gösterebilir. Meselâ “cilbab” kelimesi ile o dönemdeki arapların giydikleri belli bir elbise şekli olarak kastediliyor ise genel teşrî bir hükmü sağlayamaz ama “cilbâb” kelimesiyle çarşaf, ferace, ehram, pardösü, atkı gibi kadınların dışarı çıkarken giydikleri dış örtüler kastediliyorsa, bu durumda ilgili ayetin genel bir teşrî hüküm içerdiği kabul edilir. Buna göre, kadınların bulundukları coğrafi ve kültürel çevrelerde yaygın olan dış giysileri tercih etmeleri yeterli olacak; yani her bölgede, orfe uygun biçimde giyilen dış örtü bu hükmün kapsamına dâhil edilecektir.

¹⁴³ bk. Erdoğan, 143-150.

Fürû-i fıkıh açısından ahkâmın değışebilirliğı incelendiğinde hükümlerin genel olarak dört ana başlık altında incelendiğı görölmektedir. Bunları ibâdetlere dair hükümler, miktarı belirlenmiş sabit hükümler, helâl ve haramla ilgili düzenlemeler ile muâmelâta ilişkin hükümle olarak belirtebiliriz. Bunlardan ibâdetlerde ahkâmın değışmesiyle ilgili Hz. Ömer döneminde teravih namazının cemaatle kılınması, sabah ezanında “esselâtu hayrun minen nevm” ibaresinin Bilal-i Habeşî tarafından ezana eklenmesi, Hz. Ömer döneminde Zatü’l-ırk’ın Iraklılara mi’kat olarak belirlenmesi, zekât toplama usulleri ve yeni zekât matrahlarının ortaya çıkmasıyla birlikte başta atlara olmak üzere zekât düşmesi gibi örnekler değerlendirildiğinde, İbadetlerin mahiyetine ve özüne ilişkin hükümlerin değışime kapalı olduğu; değışikliğin ise yalnızca ibâdetlerin edası sırasında getirilen bazı düzenlemelerle veya vesilelerle sınırlı kaldığı ifade edilebilir.

Belirlenmiş miktarlarla ilgili hükümlere bakıldığında, bu alanda farklı kategoriler ortaya konulmuştur. Namazın rekât sayıları, miras payları ve ceza hadleri gibi miktarları sabit olan ve herhangi bir eksiltme ya da artırmaya açık olmayan hükümler bunların başında gelir. Bunun yanında, taharette üç kez yıkama gibi hem artırılması hem de azaltılması mümkün olan uygulamalar da mevcuttur. Mürtedin tövbeye davet edilmesi için verilen üç günlük süre gibi, artırılamayan ancak kısaltılabilen süreler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Tavafin yedi şavttan oluşması veya mükâtebe alışverişinde en az iki taksit şartı gibi hükümler ise, eksiltilemeyen fakat artırılabilen miktarları ifade eder. Öte yandan, şer’î bir hükmün belirli bir alt veya üst sınır koymaksızın serbestlik tanıdığı alanlarda, bu hükümlerin yoruma ve gerektiğinde değışikliğe açık olduğu görölmektedir. Ancak bu istisnalar dışında kalan, yani miktarı kesin olarak belirlenmiş olan hükümlerin “mukadderat” kapsamında değerlendirilerek değışime ve yoruma kapalı olduğu ifade edilmiştir.

Helâl ve haramlar konusuna gelince; İslâm dini bu yetkiyi yalnızca Allah’a tahsis etmekte ve helâli haram, haramı da helâl kılma fiilini şirke eşdeğer saymaktadır. Bu nedenle bir hüküm doğrudan helâl veya haram niteliğı taşıyorsa, zamanla bu hükmün değıştirilmesi mümkün değildir. Bunlar ancak zarûret hallerinde ve zarûret miktarınca değıştirebilirler. Yalnız haram ve helâl konularında hükmü naslarda belirlenenlerin dışında kalan şeyler konusunda ise “eşyada asıl olan ibâhadır”¹⁴⁴ prensibi gereğince helâl ve mübah olması gerekmektedir. Bu anlayış İslâm hukukuna büyük bir esneklik kazandırır. Hakkında nass

¹⁴⁴ Şâtibî, elMuvâfakât fî usûli’s-şerîa, thk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleyman), Dâru İbn Affân, Suudi Arabistan el-Huber 1417/1997, I/ 59.

bulunmayan hususları istishâba dayanarak helâl kabul etmek, hem Hz. Peygamber döneminde henüz bilinmeyen ve başka bölgelerde mevcut olan yiyecek, içecek ve benzeri unsurları, hem de zaman içinde ortaya çıkan veya ileride çıkabilecek maddeleri mubah kılma sonucunu doğuracaktır. Bu yaklaşım, haram sınırını daraltmak suretiyle İslâm hukukuna evrensel bir nitelik kazandırmaktadır. Ancak burada istishâb temelindeki kararın evrenselliğini temin edecek unsur, Arap örfü değil, her coğrafyanın her yörenin kendi örfü olacaktır.

İslâm hukukunda değişikliklerin çoğunlukla muâmelâtla ilgili hükümler üzerinde odaklandığı konusunda genel bir fikir birliği bulunmaktadır. Muâmelât ile ilgili konular çeşitli açılardan ele alınmalıdır. Teşriye dayanan taabbüdî hükümler, küllî kaideler, teorik prensipler ve hedef belirleyici yönergeler değişikliğe tabi değildir. Bununla birlikte, zaman ve mekân koşullarına bağlı olarak uygulamayı gerektiren hükümlerde değişiklik yapılması mümkündür. Örneğin, borç ilişkilerinde şahitlik ve yazılı kayıt tutulması zorunluluğu, kefâletin kabul edilmesi ve rehin sisteminin benimsenmesi gibi hükümler, hakların korunması ve güvence altına alınması ilkesini yansıtmaktadır. Bu ilkenin uygulanması gerekliliğinde teşrî dönemindeki uygulamalarla sınırlı kalınmamalı; aynı amacı gerçekleştirecek yeni yöntemler de öncekilerin yanında ya da onların yerine geçebilmelidir.¹⁴⁵

3.1.2. İslâm Fıkhnın Değişmesinde Etkin Olan Unsurlar

Ahkâmın değişmesi konusunda teşrî dönemi sonrası sahâbe döneminden başlamak üzere verilen örnekler, aşağıda bahsedilecek unsurların ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Bu değişimde zaman ve mekân gibi iki önemli sebebi dikkate alarak Şâri'in maksadının anlaşılması, günümüz hukuk problemlerine ışık tutması ve İslâm hukukunun dinamik yapısı açısından oldukça önemlidir. İbn Kayyım (ö. 751/1350), ahkâmıda değişim gerekçelerini; zaman, mekân, durum, adet ve niyet unsurları çerçevesinde özetlemiştir. İbn Abîdîn (ö.1250/1836) ictihad ve reye dayalı fıkhi meselelerin aslında çoğunluğunun örften kaynaklandığını, hükümlerin çoğunun örfün değişmesi, zarûretin ortaya çıkması, umûmü'l-belvâ gibi gerekçelerle zamanla değişim gösterdiklerini belirtmiştir. Çağdaş dönem fıkıh

¹⁴⁵ bk. Erdoğan, 110-134. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 309-313; Salman, 94-97.

çalışmaları yapanlar, bu klâsik görüşlerden yola çıkarak fetvada meydana gelen değişimin gerekçelerini; “*fesâdü’z-zaman (genel ahlâkın bozulması), mekân, örf, durum, bilgi ve ihtiyaçların değişimi ile umûmü’l-belvâ, maslahat-ı mürsele*”¹⁴⁶ şeklinde sıralarken diğer bazıları da “*fesâdü’z-zaman, dış etkenler, siyasi etkenler, iktisadi etkenler, bilim ve teknolojik gelişmeler, coğrafi faktörler ve örf*” gibi unsurlardan söz etmiştir. Bunlardan ikinci kısımda sayılanlara aşağıda kısaca yer verilecektir.

a) Fesâdü’z-Zamân

Fesâdü’z-zamân kavramı fukâha tarafından genel ahlâkın bozulmasını ifade etmek için kullanılmış olup ahkâmın değişmesinin sebepleri arasında sayılmıştır. Zamanın değişmesi ile ilâhi vahyin terbiyesinden uzaklaşma, maddi refahın artması, siyasilerin tutum ve davranışları sayılabilir. Daha ilk dönemlerden itibaren fitnenin yaygınlaşması nedeniyle kadınların camiye gidip gitmemesi meselesi tartışılmış; Kur’ân öğretimi ve ilim tahsili için gönüllü hizmet edenlerin azalması üzerine, bu hizmetlerin ücret karşılığında yapılmasına izin verilmiştir. Yine, esnafın açgözlülüğü ve karaborsacılığı önlemek için narh uygulamasına cevaz verilmiştir. Aile birlikteliği koruma noktasında boşama olayında dinî hassasiyetin zayıflaması sebebiyle oluşabilecek zararları önlemek amacıyla, bir anda verilen üç talak birden geçerli sayılmıştır.¹⁴⁷ Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu’nun, nişan sırasında kıyılan dinî nikâhın nişanın bozulması ve erkeğin kadına zarar verme amacıyla boşamaya yanaşmaması durumunda nasıl sonlanacağına ilişkin soruya verdiği cevap, resmi tescilin önemini vurgulamaktadır. Kurul, hem kadın ve erkeğin haklarını koruma çabası içinde olmakta, hem de resmî statü kazanmadığı için erkekler tarafından istismar edilen dinî nikâhların hakemler aracılığıyla sona erdirilmesini sağlayarak¹⁴⁸ kadının yeni bir evlilik yapmasının önündeki engelleri kaldırmayı hedeflemektedir. Bu durum, fesâdü’z-zaman kavramına verilebilecek somut örneklerden biridir.

b) Dış Etkenler

Hz. Peygamber’den sonra Arap yarımadası dışına yayılan fetih hareketleri sonucunda,

¹⁴⁶ Fatih Yücel, “Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği”. *Diyanet İlmî Dergi*, 58/3 (2022), 1135-1136; Salman, 87-92.

¹⁴⁷ Salman, 87.

¹⁴⁸ DİYKB, *Fetvalar* (2021), 412, 413, 441.; Yücel, “Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış”, 1440.

fethedilen bölgelerde yaşayan halkların İslâm'ı benimsemesi, bu bölgelerde İslâm hakimiyetinin kalıcılığını sağlamış ve dünya siyaset ile ekonomik dengelerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Söz konusu fetihler, İslâm egemenliğindeki topraklarda büyük bir ekonomik canlanmaya da zemin hazırlamıştır. Bu durum refahın artmasına ve fiyatların yükselmesine sebebiyet vermiş, teşebbüs ruhunun o zamana kadar görülmedik bir şekilde artması ise yeni ticaret yöntemlerinin geliştirilmesine ve ticaretin yeni coğrafyalara açılmasına imkân sağlamıştır. İdareciler, yeni iktisadi ve siyasi koşulların gerektirdiği alanlarda, İslâm'ın genel prensiplerine uygun olmak kaydıyla, yabancı kültür ve medeniyetlerden faydalanmışlardır.

c) Siyasi Etkenler

Konuyu birkaç madde ile açıklamak mümkündür. Aşağıda kısaca bunlara yer verilecektir. Şura İctihadının Giderek Ortadan Kalkması ve Dinî Siyasi Birliğin Bozulması: Âl-i İmrân Suresi 159. ayet¹⁴⁹ münasebetiyle Hz. Peygamber, istişâreye büyük önem vermiştir. Kendisinden sonra gelen Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer döneminde de istişâre son derece önemli bir yer teşkil etmiş, özellikle şura heyetleri, meselelerin çözümünde hatta Hz. Osman'ın halife seçiminde bile etkili olmuştur. Hz. Osman döneminden itibaren şura heyetleri birtakım hoşnutsuzluklara sebep olmuş, Hz. Ali'nin zamanındaki iç savaşların sonrasında Şîa ve Havaric gibi fırkaların doğmasına yol açmıştır. Hariciler, kendilerine haklı göstermek için halifenin Kureyşiliği şartını aramazlar. Şîi çevreler, siyasi davalarını desteklemek amacıyla, peygamberlerin de miras bırakacağı anlayışını benimsemiş; bu bağlamda Hz. Fatma'yı ön plana çıkarabilmek için miras hukukunda karabetin (akrabaya öncelik verme) asabe (erkek soy) üzerindeki üstünlüğünü savunmuşlardır. Ayrıca, anne ve baba tarafından olan amcaoğlunun, sadece baba tarafından olan amcaya üstün tutulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Aksi takdirde, hilafetin kendileri tarafından kabul edilen meşru varisi Hz. Ali yerine, Hz. Abbas'a intikal edeceği sonucuna varılmıştır. Bu nedenle, Şîa tezlerini desteklemek amacıyla icmâyı delil olarak kabul etmemiş ve bazı durumlarda hadis uydurma yoluna gitmiştir. Hilafetin, saltanat rejimine dönüşmesi süreci ve veliaht tayini usulünün oluşturulması sürecinde istila yoluyla elde ettiği hilafeti Muaviye, oğlu Yezid'i veliaht tayin ederek saltanata dönüştürmüş, onun adına berat almıştır. Bundan sonra hilafet, varis

¹⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/159: “Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etraftan dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever”

bırakmak suretiyle devam etmiş ve İslâm hukukunun tabiatını değiştirmiştir. Böylece ardı arkası gelmeyecek bir geleneği başlatmıştır. Muaviye'nin kılıç zoruyla oğluna biat almasını bazı otoriteler yanlış bulurken, Muaviye'yi haklı görenler, onun amme maslahatının gereği bunu yaptığını ifade etmiştir. Böylece Muaviye'nin sebebiyet verdiği bu olaylar neticesinde halife olma yollarına seçim, istihlâf ve şura yanında istilâ ve veliahtlık usulleri de eklenmiştir.

Siyasi Eğilimin Fıkha Etkisi: Hz. Peygamber'in vefatından sonraki Hulefa-i Raşidin döneminde fıkıh henüz sistematik ve teorik bir yapıya tam anlamıyla kavuşmamış; daha çok ameli (pratik) nitelikteydi. Müslümanlar, karşılaştıkları meselelerde Kitap, Sünnet ve sahâbenin rey ictihatlarına dayanarak hüküm veriyorlar; bu da benzer durumlar için uygulamada örnek teşkil eden fikhî kaidelerin oluşmasına zemin hazırlıyordu. Ancak Emevîler dönemine gelindiğinde, önceki döneme kıyasla dinî hayatta bir gevşeme gözlenmiş ve bu durum siyasi anlayışla yakından ilişkilendirilmiştir. Özellikle Arap milliyetçiliğinin siyasetlerinin temelini oluşturduğu bu dönemde, dinî ilkelere riayet edilmesi zaman zaman zayıflamıştır. Örneğin, Ebû Derda'nın rivayetine göre Muaviye, İslâm'da yasaklanmış bir ticaret şeklini benimsemiş ve Ebû Derda'nın Hz. Peygamber'in bu tür uygulamaları menettiği hatırlatmasına rağmen, bu durumu sakıncalı görmemiştir. Benzer bir başka örnek de zina ettiği bilinen oğlu Ziyad bin Ebîh'i nesebine geçirmesi, “zina eden mahrum olur” hadisine aykırı bir tavır olarak eleştirilmiş, ancak Muaviye bu ikazlara kulak asmamıştır. Bu ve benzeri örnekler elbette ki hukuki hayata tesir etmiştir. Abbasîler döneminde ise ictihad ruhunun zayıflaması belirginleşmiş, kadılar belirli bölgelerde belli mezheplerin görüşlerine göre hüküm vermek zorunda kalmışlardır. Yöneticiler, kadıları kendi istekleri doğrultusunda karar almaya zorlamış; bu durum, dönemin önemli âlimlerinden Ebû Hanîfe ve İmam-ı Mâlik gibi şahsiyetlerin bile şiddetle karşı karşıya kalmasına yol açmıştır.

Mezhep Hukukunun Ön Plana Çıkması Serbest İctihattan Resmi Fetvaya Geçiş: Başlangıçta, Emevîler dönemi dâhil olmak üzere Abbasîler'e kadar kadıların hüküm verirken tam bir özgürlük alanına sahip oldukları ve her birinin ictihadına dayanarak karar verdiği görülmektedir. Bu durum, hukukun gelişimi ve ictihad geleneğinin yerleşmesi açısından önemli olmakla birlikte, aynı şehirde aynı olaylara ilişkin farklı hükümlerin verilmesi nedeniyle hukuki karışıklıklara da yol açabilmekteydi. Bu bakımdan Abbasi halifelerinden Mansur, İbnü'l Mukaffa'nın önerisi doğrultusunda hukukta kanunlaştırma sürecini başlatmak istemiş ve İmam-ı Mâlik'in “Muvatta” adlı eserini resmî bir kanun kitabı olarak

kabul ettirmeyi planlamıştır. Ancak İmam Mâlik, bu öneriyi, ihtilafın rahmet olduğu ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve halifeyi bu düşünceden vazgeçirmiştir. Mecelle'ye kadar resmi bir kanun kitabı oluşturulamamakla birlikte, Abbasîler döneminden itibaren kadıların dört büyük mezhepten birine bağlı kalarak hüküm vermeleri teşvik edilmiş; böylece içtihadı dayalı esnek İslâm hukuku uygulamasından, mezheplerin taklidine dayanan statik bir hukuk anlayışına doğru kademeli bir geçiş yaşanmıştır. Kadılar, davalının mezhebine muhalif hüküm vermekten menedilmişlerdir. Her ne kadar kadıların belirli bir mezhep doğrultusunda hüküm vermeye zorlanması hukukta istikrar ve uygulamada birlik sağlamışsa da bu durum diğer yandan icihad ruhunun zayıflamasına, fıkıhın donmasına ve taklit ile taassubun hâkimiyet kazanmasına neden olmuştur.

d) Ekonomik Sebepler

İslâm hukukunda hükümlerin değişmesine neden olan iktisâdî amiller arasında para arzının artışı, yeni mübâdele araçlarının ortaya çıkması, nisap miktarlarında görülen oransal değişiklikler, iktisadi değere sahip yeni malların ortaya çıkışı, refah düzeyindeki artış, finansman ve kredi ihtiyaçları ile beklenmedik durumlar önemli yer tutmaktadır. Suriye, Irak ve İran'ın fethiyle birlikte Medine'ye ulaşan fey gelirlerinde ciddi artış yaşanmış, bu durum Hz. Ömer'in divan teşkilâtını kurmasına ve gelirlerin yıllık olarak paylaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni uygulamalarla birlikte Hz. Ömer, İslâm'a hizmet esasına dayalı bir atıyye sistemi¹⁵⁰ oluşturmuş, zekât tahsili ve dağıtımında da yeniliklere gitmiştir. Bu devlet ve güç anlayışına uygun bir gelişmedir. Yine hata ile öldürme diyeti, Hz. Peygamber döneminde katilin akilesi tarafından ödenirken, Hz. Ömer bu yükümlülüğü devletin üstlenmesini sağlayarak divan eliyle karşılanmasını sağlamıştır. Bu gelişmeler, ekonomik şartlardaki değişimin hüküm yapısına doğrudan etki ettiğini göstermektedir.

Öte yandan, Hz. Peygamber döneminde yalnızca altın ve gümüş kullanılırken, ilerleyen dönemlerde fels, poliçe, çek ve kâğıt para gibi yeni mübadele araçları kullanılmaya başlanmış; bu da fikhî düzenlemelerin güncellenmesini zorunlu kılmıştır. Benzer şekilde, zekâtta nisap olarak belirlenen mallar ve bunlar arasındaki değer dengesi zamanla değişmiş; Bir miskal altının dirhem karşılığının artması ve deve fiyatlarındaki yükseliş, o dönemde en az bir yıllık asgari geçim miktarı olarak belirlenen 200 dirhem gümüşün, değişen ekonomik

¹⁵⁰ Beytülmâl'den belirli kişilere düzenli maaş veya ödenek verilmesi sistemidir.

koşullar altında artık bir haftalık geçim masraflarını dahi karşılamaktan uzaklaşmasına yol açmıştır. Bu durum, nisap ölçülerinin yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmıştır. Yine Hz. Ömer döneminde at fiyatlarının yükselmesi üzerine “40 koyundan bir koyun zekât alıyoruz da attan niye bir şey almıyoruz” diyerek, her attan bir dinar zekât alınmasını emretmiştir. Ekonomideki değişiklikler zekât ölçüsü ile ilgili olarak birtakım değişiklikleri yapmayı zorunlu hale getirmiştir. İktisadi değere sahip yeni malların teşri dönemi sonrasında ortaya çıkması, mal kavramının sınırlarının genişlemesine yol açmış; buğday, arpa ve hurma gibi geleneksel malların yanında, zamanla telif ve tercüme hakları gibi soyut iktisadi değerler de mal kategorisinde değerlendirilmiştir. Refah seviyesindeki artış da sosyal ve fikhî hükümlerde değişikliğe sebep olmuştur. Hz. Peygamber döneminde elek gibi en basit ev eşyaları bile refah göstergesi sayılırken, daha sonraki dönemlerde asli ihtiyaçlar yeniden tanımlanmış; Ömer b. Abdülaziz ev, hizmetçi ve savaş atı gibi unsurları aslî ihtiyaç kapsamında değerlendirmiştir. Bugün de aslî ihtiyaçlar tekrar gözden geçirildiğinde elbette ki mevcut durumdaki ihtiyaçlar Hz. Peygamber devrinde belirlenen ihtiyaçlardan farklı olacaktır. Ayrıca finansman ve kredi ihtiyacı gibi zarûretler, İslâm hukukunda yeni işlem türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuş; daha önce gayrimeşru kabul edilen bazı işlemler, farklı şekillerde meşrulaştırılmıştır. Bey‘bi‘l-vefa (geri almak şartı ile satım), bey‘bi‘l-istiğlal (kiralama şartıyla satım), müstear rehin (ödünç rehin) gibi yeni şekil ve isimler altında caiz kabul edilmiştir. Ayrıca yangın, sel ve kıtlık gibi olağanüstü durumlarda zekâtın toplanması ve dağıtımında farklı uygulamalara gidilmiş, Hz. Ömer döneminde divan belgelerinin yanmasıyla birlikte haraç topraklarının statüsünde değişiklikler meydana gelmiştir. Tüm bu gelişmeler, iktisadî değişimlerin fikhî hükümlerde esneklik ve yeniden değerlendirme ihtiyacını beraberinde getirdiğini ortaya koymaktadır.

e) Bilim ve Teknolojideki Gelişmeler

Teknolojinin gelişmesi ile yeni ufuklar açılmakta hayatın akışı hızlanarak devam etmektedir. Dolayısıyla bu gelişmeler hukuka da yansımakta beraberinde getirdiği yeni problemler hukuki çerçevede çözümleri gerektirmektedir. Zira bilimsel ve teknolojik gelişmeler zaman ve mekân unsuruna dayalı uygulama gerektiren hükümleri değiştirmekte ve nasların yorumuna bir esneklik getirmektedirler. Rey ve içtihadı dayanan hükümlerin bir kısmı, müçtehidin içinde bulunduğu toplumun bilgi düzeyi, deneyimleri, algıları ve değer yargılarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu tür hükümlerin, nassların evrenselliğini zedeleyeceği yönünde herhangi bir eleştiri söz konusu olmamaktadır; zira ictehad , değişen şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda

hüküm üretme sürecidir. Örneğin, telefon, internet gibi iletişim araçlarının yaygınlaşması, akitlerde “meclis” kavramına esneklik getirilmesine imkân sağlamaktadır. Ayrıca, ispat gerektiren durumlarda sadece şahitlerin beyanına dayanmak yerine, video ve ses kayıtları ile parmak izi gibi teknolojik delillerin kullanılması, şahitlik müessesesine yönelik uygulamalarda önemli bir genişleme ve esneklik yaratmaktadır.

f) Coğrafi Faktörler

İnsanların yaşadığı mekânların farklılığı ve iklim özellikleri, bu hükümlerin ilk oluşum aşamasında etkili olarak, bölgeden bölgeye farklılık göstermelerine sebep olabilir. Bazı nasların yorumlanması ve anlaşılmasında mekân ve iklim şartlarının dikkate alınması gerekliliği, somut bir gerçektir. Bu duruma en iyi örnek, namaz vakitlerinin kutuplar veya kutuplara yakın bölgelerde hesaplanarak belirlenmesidir.

g) Örf

Ahkâmın değişmesine tesir eden amiller arasında örfün kabul edilmesi aslında vakıanın sosyal bir gerçeklik olarak kabullenilmesinden kaynaklanır. Yöreden yöreye farklılık gösteren sosyal ve örfî kabuller ile ihtiyaçların dikkate alınması zarurîdir. Bu bakımdan ahkâmın değişiminde örfün en temel işlevi, nasların örfle bağlantılı ve örfle bağlı olarak değerlendirilmesi hususunda ortaya çıkar.¹⁵¹

Çağdaş ulemâdan Yusuf el-Karadâvî ‘nin fetvanın değişmesi konusundaki görüşlerine yer vermek de uygun olacaktır. Karadâvî, içtihada açık hükümlerin değişebileceği konusunda görüş birliği bulunduğunu fıkhnın ancak bu şekilde canlı ve dinamik kalabileceğini benimsemiştir. Karadâvî, fetvanın değişimine olanak tanıyan temel ilkeler olarak zaman, mekân, durum ve örfle ek olarak altı yeni unsur daha ilave ederek bunları malumatın değişimi, insanların ihtiyaçlarındaki değişiklikler, insanların kudret ve imkânlarındaki farklılıklar, umûmül-belvâ, toplumsal, iktisadi ve siyasi şartların değişimi ile görüş ve

¹⁵¹ bk. Erdoğan, 153-235; İbrahim Özdemir, “Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014),22-24; Ahmet Yaman, ‘Fıkhnın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim’, *Diyanet İlmî Dergi*, 50/2 (2014),12-20; Salman, 87-92.

düşüncelerdeki değişim olarak tespit etmiştir.¹⁵² Bunlara aşağıda kısaca yer verilecektir:

Zamanın ve Mekânın Değişimi: İnsanın düşünce ve davranışları üzerinde çevresel faktörlerin önemli ve göz ardı edilemez bir etkisi bulunmaktadır. Kırsal bölgelerdeki yaşam koşulları ile şehir merkezlerindeki hayat tarzı ya da daru'l-İslâm ile daru'l-harp arasındaki şartlar birbirinden belirgin şekilde farklılık arz etmektedir. Yine sıcak ve soğuk iklimlere göre de fetvalar değişebilir. Meselâ kuzey kutup bölgesinde teyemmüm yapmak durumunda kalan bir kişinin durumu örnek verilebilir. Toprak bulması imkânsız olan kar ve buz yığınları arasında karın bu insanlar için toprak hükmünde olması kaçınılmazdır.¹⁵³

“Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” sözü, ahkâmın değişimi hususunda en temel ilkelerden biri olarak kabul edilir. Karadâvî, zaman kavramından kastın aslında eşyanın değişimine bağlı olarak insan üzerinde etkili olan yeni faktörlerin ortaya çıkması olduğunu vurgulayarak, değişen unsurun zaman değil insan olduğunu belirtir. Bu bağlamda örnek olarak, Ömer b. Abdülaziz'in Medine valiliği döneminde yargılamalarda bir şahit ve yeminle hüküm vermesi gösterilirken, Dımaşk'ta bulunduğu dönemlerde ise ahlaki bozulmanın artması nedeniyle bir şahit ve bir yeminle yetinmediği ifade edilmektedir. Karadâvî zamanın değişimiyle ilgili verdiği bir fetvada, insanların ahlâkının bozulduğu bu zamanda evliliğin tescilinin gerekliliğini savunur. Hakların korunabilmesi ve çocuğun nesebin sübutunda herhangi bir sorun çıkmaması için nikâh akdinin resmi olarak kayıt altına alınmasını gerekli görür. Oysaki bilindiği üzere nikâh akdinin rükünleri ve şartları arasında tescil bulunmamaktadır.¹⁵⁴ Bu konuda günümüz âlimlerinin ve Din İşleri Yüksek Kurulu'nun evlilik akdinin tescilinin yanı sıra boşanmanın da tescilli olup olması noktasında içtihadî çalışma yapmaları bir gerekliliktir.

Şartların ve Örfün Değişimi: Hayatın çeşitli dönemlerinde darlıktan genişliğe, hastalıktan sağlığa, seferden ikamete, savaştan barışa, yaşlılıktan gençliğe kadar birçok farklı durum ve şartlar ortaya çıkar. Bu çeşitlilik içinde Hz. Peygamber'in, oruçlu genç bir kişinin eşini öpmesine izin vermemesi, ancak yaşlı bir kimsenin eşini öpmesine müsaade etmesi, bu

¹⁵² Yusuf Karadâvî, *Mûcibâtü Tegayyürî'l-Fetvâ fî Asrinâ*, (Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme), 39; Fatih Çınar, “Karadâvî'ye Göre Fetvanın Değişmesine İmkân Veren Unsurlar”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 155-156.

¹⁵³ Karadâvî, *Mûcibâtü Tegayyürî'l-Fetvâ fî Asrinâ*, 43-44.; Çınar, “Karadâvî'ye Göre Fetvanın Değişmesine İmkân Veren Unsurlar”, 157.

¹⁵⁴ Karadâvî, *Mûcibâtü Tegayyürî'l-Fetvâ fî Asrinâ*, 60; Çınar, 159-160.

durumlardaki esneklik ve şartlara göre hüküm vermeye örnek teşkil eder. Duruma göre fetvanın değişmesi ise; bir fiilin işlenmesinin öncesi ve sonrasında bıraktığı etkiye göre fetvanın değişebileceğini de bize göstermektedir. Karadâvî, talak konusunda yemin meselesine ilişkin olarak, eşinin belirli bir davranışı gerçekleştirmesi ya da terk etmesi üzerine yapılan talak yemini konusu değerlendirildiğinde, yemin edilen durum gerçekleşmemişse sorulan soruya cevap vermemekte; ancak gerçekleşmişse, talak üzerine yapılan yeminin geçerli olmadığı yönündeki fetvasını¹⁵⁵ örnek gösterilmektedir. Dolayısıyla bir olay hakkında olay olmadan önce ve olay olduktan sonra verilen fetvalar zarûret ve maslahat gereğince farklılık arz edebilirler.

Örf kaynaklı ahkâmın değişmesi konusunda Hanefî mezhebinde pek çok örnek vardır. Mütêâhhir Hanefî fakihleri, mütêkaddimlerin örfü dayalı olarak verdikleri birçok fetvayı, örfün değişmiş olması sebebiyle dikkate almamışlardır. Bu duruma bir örnek olarak, Ebû Hanîfe'nin, namazda kıraat okuma hususunda güçlük çeken Farisilerin dilleri alışınca kadar kıraatı Farsça okumalarına izin vermesi ve daha sonra bu fetvadan dönülmesi gösterilebilir. Karadâvî ise, yolda bir şeyler yemenin ahlâki değerlere zarar verdiği gerekçesiyle bazı fakihlerin bu kişilerin şahadetini kabul etmediklerini belirtir. Günümüzde ise, hızlı hayat temposu içinde insanların yolda hafif yiyecekler tüketmesinin olağan bir durum halini aldığı, hatta içinde bulunduğumuz asrın “sandviç asrı” olarak adlandırıldığı vurgulanarak; bu nedenle yolda bir şeyler yemenin kişilerin şahadetine herhangi bir zarar vermeyeceği, dolayısıyla önceki fetvanın yeni örf doğrultusunda iptal edilebileceği¹⁵⁶ ifade edilmektedir. Böyle bir gerekçeyle kişiden şahitlik yapma hakkının düşürülmesi, hakların zayi olmasına ve birçok davanın geçersiz şahitlikten dolayı düşmesine neden olur. Klâsik fetva anlayışına göre, paranın elden elden ödenmesi şartı gereğinden banka çekleriyle gerçekleştirilen ticari işlemlerin yasaklanması beklenir. Ancak Karadâvî, günümüzde telefon, internet ve faks gibi iletişim araçları vasıtasıyla ticari işlemlerin yapıldığını; hatta evlilik akdinin bile bu yollarla gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Pandemi dönemiyle birlikte daha da yaygınlaşan sanal ortamdaki akitler, yeni bir gelişme olmakla birlikte, geçmişte elçi ve mektupla akit yapılmasının sanal akitlerin zeminini hazırladığı da aşîkârdır.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Karadâvî, Mûcibâtü Tegayyüri'l-Fetvâ fî Asrinâ, 64; Çınar, 161.

¹⁵⁶ Karadâvî, Mûcibâtü Tegayyüri'l-Fetvâ fî Asrinâ, 72.

¹⁵⁷ Karadâvî, Mûcibâtü Tegayyüri'l-Fetvâ fî Asrinâ, 70-71; Çınar, 163.

Bilginin ve İhtiyaçların Değişimi: Karadâvî'ye göre fakihin zayıf olarak bildiği bir hadisin, daha sonra sahih olduğuna kanaat getirmesi ile verdiği hüküm sonradan değişebilir. Yine teknolojik yenilikler, bilgiye ulaşımın kolaylığı, tecrübe paylaşımlarının çokluğu, çevrenin değişimi gibi hususlar da malumatın değişimini etkiler. Edinilen bilginin değişimi ile ilgili fetvanın değişimi söz konusudur. Şöyle ki kendisi Karadâvî, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin "Ahkâm-u Ehl-i Zimme" adlı eserini inceledikten sonra, Müslüman olmasına rağmen eşi küfür üzerinde kalan kadının evliliğinin ayrılması gerektiği yönündeki geleneksel fetvasını değiştirmiştir. Ona göre, hâkim evliliği ayırmadıkça bu evlilik bağları devam edecektir.¹⁵⁸ Ayrıca geçmiş dönemlerde tahsiniyyat kapsamında değerlendirilen bazı unsurların, günümüzde asli ihtiyaç niteliği kazanması mümkündür. Zekât nisabının belirlenmesinde, zarûret arz eden bu yeni ihtiyaçların dikkate alınması gerekmektedir. Karadâvî, durumun değişmesine bir örnek olarak hac esnasında âdet gören kadınları göstermektedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'ye atfen, insanın kudretinin ötesinde olan şartların sâkıt olacağını belirtir. Buna göre, hayızlı kadınların ziyaret tavafını temizlik ve abdest şartı aranmaksızın yerine getirebileceği ifade edilmektedir. Zira yapılan yolculuk, önceden planlanmış ve düzenli bir şekilde hareket edilmesini gerektirmektedir; dolayısıyla kadın, hayızlı olmasına rağmen ziyaret tavafını eda eder. Aynı zamanda âdet geciktirici ilaçların kullanılmasının da buna çözüm olabileceğini belirtir.¹⁵⁹

Yine başı açık ya da sakalı olmayan erkeklerin şahitlerinin dinin kabul edilemeyeceği yolundaki fetvaların bugün geçerli olması mümkün değildir.¹⁶⁰ Karadâvî, bazen bilgide bir değişiklik olmamasına rağmen tecrübe ve olgunluğun artmasıyla birlikte müçtehidin görüşünün değişebileceğini savunur. Hz. Ömer ve İmam Şâfiî'nin Mısır'da verdiği fetvalardaki değişimlerin arkasında yatan sebeplerden bazısı da bunlardır.¹⁶¹ Fıkıh alanında yapılacak olan değişiklikler, taklitten uzak ve güncel dinî meselelere İslâmî normlar açısından çözüm bulabilecek mahiyette olmalıdır. Aynı zamanda fetvalardaki değişiklikler bireysellikten uzak, doğru bilgiye dayalı yapılmalıdır. Çevrenin, şartların, coğrafyanın ve zaman içerisinde değişmesiyle birlikte, edinilen bilgilerin farklılığı ile insanların ihtiyaçlarının farklılığı, bilgiye ulaşmadaki imkânların genişliği çerçevesinde değişen görüş ve fikirler tekrar ele alınmalıdır. Bu anlamda müçtehitlere büyük görevler düşmektedir.

¹⁵⁸ Karadâvî, Mûcibâtü Tegayyüri'l-Fetvâ fî Asrinâ, 76-77; Çınar, 164.

¹⁵⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkı'in, 3/20-23.; Çınar, 166.

¹⁶⁰ Karadâvî, Mûcibâtü Tegayyüri'l-Fetvâ fî Asrinâ, 93-94.; Çınar, 167.

¹⁶¹ Karadâvî, Mûcibâtü Tegayyüri'l-Fetvâ fî Asrinâ, 104.

Yusuf Ziya Yörükân¹⁶² fetva kurumunun iki temel işlevinden söz eder. Bunlardan ilki, dinin genel hükümlerini özel ve somut olaylara tatbik etmektir; ikincisi ise, ortaya çıkan yeni problemlere, belirli bir usul çerçevesinde örf, maslahat, kolaylık ve ruhsat esaslarını dikkate alarak çözüm üretmektir. Ayrıca bu sorumluluğu üstlenen kişi ya da kurumlar, zamanın ihtiyaçlarına ve şartlarına göre problemleri çözmekle mükelleftir.¹⁶³

Bu anlamda özellikle kadınların toplumdaki yeri ve kadınlara karşı bakış açısının değişimiyle birlikte kadınlarla ilgili tarihi süreçte verilmiş olan fetvaların da tekrar değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim daha önce zikredilen Din İşleri Yüksek Kurulu’nun oluşumundan önceki değişim aşamalarına bakıldığında, siyasetteki değişmelerle dinî yapılanma alanındaki gelişme ve değişmelerin de paralellik arz ettiği görülür. Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte Türkiye’de gerçekleştirilen önemli yeniliklerden biri, Şer’iyye ve Evkâf Nezareti’nin kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasıdır. Halifelik makamının ortadan kaldırılması sonrası ortaya çıkan fetva verme boşluğu, bu yeni kurum aracılığıyla doldurulmaya çalışılmıştır. Bu gelişme hem dinî otoritenin yeniden yapılandırılması hem de devletin laikleşme sürecine uyum sağlama yönünde atılmış önemli bir adım olarak görülebilir.

Din İşleri Yüksek Kurulu’nun kadınlarla ilgili verdiği kararlar, toplumsal cinsiyet eşitliği, kadın-erkek hakları ve pozitif ayrımcılık gibi güncel sosyal tartışmaların etkisini yansıtmaktadır. Kurul, toplumdaki kadın algısında yaşanan değişimleri göz ardı etmeyerek, bu toplumsal zihniyet dönüşümüyle uyumlu kararlar almaktadır.¹⁶⁴ Yine Kurul, ayet, hadis, kıyas ve icmâ gibi temel delillerle düzenlenmiş konularda gelenekteki klâsik yaklaşımı sürdürmüştür. Ancak, Mecelle’de yer alan “*ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz*” ilkesini, örf, âdet ve bilgi gibi değişkenlere bağlı olarak ictihatların zamanla değişebileceği anlamında yorumlamıştır.¹⁶⁵

Din İşleri Yüksek Kurulu, birçok fetvasında fetvanın değişim gerekçelerinden biri olan “durumun değişmesi” faktöründen hareketle, zarûret, hacet ve umûmül-belvâ gibi etkenleri de dikkate alarak sorulara çözüm üretmiştir. Hac ibâdeti konusunda genel olarak özellikle

¹⁶² 20 Mayıs 1943’te Riyâsetin Müşavere Heyeti üyeliğine tayin edildi. Bir müddet Diyanet İşleri ikinci reisliği görevinde bulundu.

¹⁶³ Yücel, 1137.

¹⁶⁴ Kiraz, 82.

¹⁶⁵ Yücel, 1134.

de bayanların özel halleriyle ilgili fetvaların tamamında bu esneklik görülebilir. Tedavi çerçevesinde verdiği fetvalar da güncel ve bilimsel yeni verilerle çözüm bulması noktasında bu grup içinde değerlendirilebilir. Kanser tedavisi sürecinde yumurtaları hasar görülebilecek hastaların bu gibi tıbbi zorunluluk durumunda ileride çocuk sahibi olabilmeleri için yumurtalarının dondurulmasına izin verdiği fetvalar buna örnek gösterilebilir.¹⁶⁶ Dolayısıyla Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kadınlarla ilgili konulardaki genel yaklaşımı, topluma rehberlik eden bir misyon üstlenerek çağdaş anlayışa uygun kararlar vermek şeklinde tezahür etmektedir. Özellikle son yıllarda miras ve şahitlik meselelerinde eşitlikçi bir duruş sergilemesi; ayrıca geleneksel din âlimlerinin aksine küçük yaştaki bireylerin evlendirilmesini evlilik kurumunun sağlığı açısından uygun bulmaması, bu modern tutumun açık göstergeleri olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁷

3.2. Zamanın Değişmesi ile Kadın Algısının Değişimi

İnsan hayatına giren her yenilik sosyolojik olarak beraberinde diğer değişimleri de getirir. Toplumun alışkanlıkları, davranış kalıpları, olaylara verdikleri tepkiler, o toplumun gelişimine paralel olarak değişmiştir. Dünya bir değişim yaşarken insanların algıları, görüşleri her alanda değişirken elbette ki kadın ve kadına bakış açısı da değişmiştir. Kadının hakları konusunda genel kabul gören evrenselci ve kültürcü yaklaşım olarak iki tür yaklaşım ortaya çıkmıştır. Evrenselci yaklaşım, kadınların Birleşmiş Milletler tarafından belirlenen uluslararası sözleşmelerde yer alan tüm haklardan eşit şekilde yararlanması gerektiğini savunmakta ve kadın haklarının genel geçer, evrensel normlara dayandığını ileri sürmektedir. Buna karşılık, kültürcü yaklaşım ise kadın haklarının toplumların kültürel, sosyal ve tarihsel yapıları doğrultusunda şekillendiğini öne sürerek, her toplum için aynı hakların geçerli olmasını kabul etmemekte ve hakların kültürel bağlama göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁶⁸ Toplumlara şekillendiren etkenler içinde, içinde yaşanılan coğrafya, iklim, tarihi ve kültürel miraslar, savaşlar, ekonomik güç, din, dil, örf ve adetler, teknolojik gelişmeler ve eğitim gibi faktörler yer almaktadır. Bunlar içerisinde dinler ve dinî algılar toplumların kadına bakışında ayrıca önemli bir tesire sahiptir. Nitekim Cahiliye devrinde, Yahudilik ve Hristiyanlık ile İslâmiyet'teki kadına bakış açıları arasında önemli farklar vardır. İslâm'ın ilk dönemlerindeki pek çok etken ve ataerkil yapı sebebiyle

¹⁶⁶ Yücel, 1143.

¹⁶⁷ Kiraz, 82.

¹⁶⁸ Şafak Kaypak, Mehmet Kahraman, "Türkiye'de Kadının İnsan Hakları ve Anayasal Yansıması", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/33 (2016), 303.; Kiraz, 73.

kadına bakış açısı şu andan oldukça farklıdır. Bu bağlamda bugün kadınla ilgili verilen fetvaların birtakım değişiklikler arz etmesi normaldir. Tarihi süreç içerisinde içtihadî hükümler verilirken, içinde bulunulan sosyal ve kültürel çevrenin etkisinde kalınacağı bir gerçektir. Tarihi süreç içerisinde ataerkil yapıda yaşayan fukahânın kadın ile ilgili meseleleri ele alışı da bu anlayış doğrultusunda olmuştur.

Farklı kültürler ve dinler içerisinde kadın ve toplumsal cinsiyet kavramlarının anlaşılma biçimleri incelendiğinde, oldukça çeşitlilik arz eden tablolarla karşılaşmaktadır. Her ne kadar dinler kadın meselesine ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirmiş olsalar da din yorumcularının çoğu zaman geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini koruyucu ve destekleyici bir tutum sergiledikleri görülmektedir. İnsanlık tarihinin çeşitli dönemlerinde din, maalesef kadına yönelik şiddet ve hak ihlallerini meşrulaştıran bir araç olarak kullanılmıştır. Örneğin, Hinduizm’de Tanrı genellikle eril bir figür olarak betimlenmekle birlikte, kadınların çeşitli işlerde çalışmasına izin verilmekle beraber mal mülkiyeti konusunda kısıtlamalar söz konusudur. Kadınlar elde ettikleri gelirleri genellikle baba, eş veya oğullarına teslim etmek zorunda kalmaktadır. Hinduizmin kutsal metinlerinden Vedalar’da, kadının kocasını, özel niteliklere sahip olmasa bile, adeta tanrılaştırması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁶⁹ Budizm kutsal metinlerinde ise kadınlar olumsuz bir şekilde tasvir edilmekte; nefret dolu, öfkeli ve zehirli olmakla suçlanarak yılan sembolüyle ilişkilendirilmektedir. İlk dönem Budizm’de, Buda’nın kadınları dinî topluluğa kabul etmediğine dair rivayetler bulunmakta ve Budizm’i benimseyen kadınlar sebebiyle bu dinin uzun ömürlü olamayacağı yönünde bazı iddialar ortaya atılmıştır. Ancak Budizm tarihinde zamanla kadınlara dair farklı yorum ve yaklaşımlar gelişmiştir. Buda’dan yaklaşık iki asır sonra ortaya çıkan Hinayana Okulu, kadınlara karşı olumsuz ve kısıtlayıcı bir tutum benimserken; Mahayana Okulu, cinsiyet farkı gözetmeksizin herkesin aydınlanmaya ulaşabileceği fikrini savunarak daha kapsayıcı ve olumlu bir perspektif sunmuştur.¹⁷⁰

Yahudilikte, sabah edilen dua sırasında erkeklerin, kendilerini kadın olarak yaratmadıkları için Tanrı’ya şükretmeleri, kadınlara yönelik bakış açısının önemli bir göstergesidir. Geleneksel Yahudi inancında, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı kabul edilir ve kadın, ev işleri yapmak, çocuklarına bakmak ve kocasının ihtiyaçlarını karşılamak gibi rollerle değer kazanırken, dinî anlamda ayrı bir statüye sahip olmadığı savunulur.

¹⁶⁹ Nazife Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 4 (Kasım 2010), 64.

¹⁷⁰ Kiraz, 70-71.; Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, 64.

Günümüzde ise Yahudi toplulukları içinde kadınların konumuna ilişkin farklı yorum ve uygulamalar gözlemlenmektedir. Hristiyanlık inancında ise, yasak meyveyi yiyerek ilk günahı işleyen kadın olarak kabul edilmesi, kadının olumsuz bir imajla anılmasına yol açmıştır. Geleneksel Hristiyanlıkta kadın, günahın yeryüzüne inişinin sebebi ve yaratılış itibarıyla kötülüğün kaynağı olarak görülmüştür. Bu görüş doğrultusunda, kadınların dinî ibâdet mekanlarına girmesine bile olumlu bakılmamış; kadınların, Havva'nın çocukları olmaları sebebiyle, doğaları gereği bilinçli ya da bilinçsiz olarak erkekleri yanlış yola sevk edebilecekleri düşünülmüştür.

İslâm dünyası açısından bakıldığında ise İslâm öncesi cahiliye Arap dünyasında bir kişinin kız evladı olduğunda Nahl suresi 58. ve 59. ayetlerde belirtildiği üzere üzüntüsünden yüzü simsiyah kesilip içi öfkeyle dolardı. Halktan utanır, gizlenir, köşe bucak kaçır, çocuğunu diri diri toprağa gömmekten geri durmazlardı. Ayrıca kadınlara mirastan pay da verilmezdi. Eski Türk toplumlarında, tarihçiler genellikle kadının toplum içerisinde konumu açısından saygın ve etkin olduğunu belirtmektedir. Örneğin, Kutluğ Han'ın vefatının ardından eşi Bilge Hatun'un oğullarının velisi olarak devlet yönetiminde aktif bir rol üstlenmesi, kadının siyasi alandaki etkisini göstermektedir. Ayrıca, kadınların kocalarından ayrı olarak mal edinebilme hakkına sahip olmaları da ekonomik bağımsızlıklarına işaret eder. İslâm inancında ise, erkeklere tanınan temel haklar -yaşam hakkı, barınma hakkı, mal edinme ve bu mallar üzerinde tasarruf etme hakkı- kadınlara da eşit şekilde verilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de, insanın kadın ya da erkek olmasından ziyade Allah'a kul olması esas alınmış ve doğuştan gelen bir günahın varlığına dair herhangi bir inanç kabul edilmemiştir. Buna rağmen, Kur'ân'da açıkça yer almamasına karşın, bazı din âlimleri kadınları “fitne” olarak nitelendirerek onların sosyal hayattaki varlıklarını sınırlayıcı yorumlar yapmışlardır.¹⁷¹ Bu düşünsel yapının oluşması hakkında İslâm'ın ilk döneminde kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olduğu, kadınların erkekler kadar özgür olduğu belirtilmektedir. Ancak fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında elde edilen varlıklı ve güzel kadınlar, özellikle cariyelerin sayısının artması ve ekonomik refahın yükselmesiyle birlikte, Abbasiler döneminde cinselliği konu alan geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bu süreçte İslâm teolojisinde kadın ve erkek, başlangıçta kardeş ve birbirleri için veli olarak tanımlanırken, zamanla cinsiyet temelli farklılaşmalar gelişmiştir. Sonuç olarak, kamusal ve özel alanlar kadın ve erkek arasında net bir şekilde ayrılmış ve bu ayrım toplumsal cinsiyet rollerinin şekillenmesinde

¹⁷¹ Kiraz, 72.

etkili olmuştur¹⁷² şeklinde açıklama yapılmaktadır. Bahsi geçen âlimler, kadının erkeğe mutlak itaatini savunmuş ve “insana secde etmek mümkün olsaydı, kadının erkeğe secde etmesini emrederdim” şeklinde bir ifadeyi hadis olarak aktarmışlardır. Oysa İslâm inancında tevhid, temel değer olarak kabul edilir ve Allah’a secde etmek, saygının en yüksek biçimidir. Bu nedenle, secdenin kadın ile erkek arasındaki saygı ilişkisini göstermek amacıyla kullanılması, dinin özüne aykırı bir yorumdur.¹⁷³ Söz konusu anlayışların kültürel bağlamda şekillenmiş olması makul karşılanabilirken, bunların dinî hükümler olarak kabul edilmesi ciddi bir yorum ve algı yanlısıdır.¹⁷⁴

Hz. Peygamber’in vefatının ardından yaşanan değişimi ortaya koymak adına, Abdullah b. Ömer’in itirafı dikkat çekicidir. O Peygamber hayattayken vahyin inmesi ve uyarılma endişesi nedeniyle eşlere karşı olumsuz davranışlardan kaçındıklarını, Peygamberin vefatından sonra bu çekinceler ortadan kalktığı için insanların serbestçe hareket etmeye başladığını¹⁷⁵ belirtmiştir. Zamanla Kur’ân merkezli anlayıştan uzaklaşılmasıyla birlikte, kadınların kamusal hayattan dışlanması süreci başlamış; bu yaklaşım, zayıf ve uydurma hadislerle meşrulaştırılarak kısa sürede yaygınlık kazanmıştır. Kadınların mescide gitmelerinin engellenmesi ve fitneye yol açacakları düşüncesiyle sokağa çıkmalarının kısıtlanması, zamanla onları tamamen görünmez hale getirmiştir. Oysa kadınların yalnızca eve ve ev işlerine uygun bir role indirgenmesi, onların Kur’ân’ın muhatap aldığı bilinçli, sorumlu ve düşünen bireyler olmasını engelleyerek psikolojik rahatsızlıklara yol açabilir. Ayrıca, toplumda fesadın önlenmesi sadece kadınların sorumluluğunda olmamalı, erkekler de en az kadınlar kadar bu konuda hassasiyet göstermelidir. Günümüz dünyasında iletişim ve teknolojinin ulaştığı seviye göz önüne alındığında, kadınları evde izole etmenin fitne sorununu çözmeyeceği de açıktır.¹⁷⁶

Tüm bu zihniyetin ve tartışmaların bir yansıması olarak, Batı’da kadınlar yükseköğretime ancak 19. yüzyılın son çeyreğinde, 1870 ve 1880’li yıllarda kabul edilmeye başlanmıştır. Lisansüstü eğitim alanında ise kadınların eşit haklara ulaşmaları 1960’lardan 1980’lerin

¹⁷² Ark, “Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın”, 86; Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 79.

¹⁷³ Kiraz, 72.

¹⁷⁴ Ark, “İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasının İznine Bağlı İbâdetleri”, 6264.

¹⁷⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmet Naim. 13 (Ankara: Gaye Matbaacılık. 1987), “Nikah”, 81.

¹⁷⁶ Necla Yasdıman Demirdöven, “Kocanın Hakları Bağlamında “Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı” İle İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları, *Ekev Akademi Dergisi* 18 /60 (2014), 432.

sonlarına dek gecikmiştir. Ayrıca Amerikan kadınları, oy kullanma ve tam vatandaşlık haklarına ancak 1921 yılında kavuşabilmiştir.¹⁷⁷ 1972 yılında ABD'de "istihdamda fırsat eşitliği" yasasının kabul edilmesiyle ilk defa kadınlar işe girme, ücret alma ve işte yükselmeleri noktasında erkeklerle eşit görülmeye başlanmıştır.¹⁷⁸ 1975 yılı ise Birleşmiş Milletler tarafından "Uluslararası Kadınlar Yılı" olarak ilan edilmiştir. Ardından 1980 yılında, Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) BM tarafından üye devletlerin onayına sunulmuştur. Bu sözleşme, kadın haklarının ancak kadın-erkek eşitliği temelinde anlam kazanabileceği anlayışına dayanmaktadır. Sözleşmeye taraf olan ülkelerden, kadınların insan haklarını erkeklerle eşit düzeyde kullanabilmeleri için gerekli düzenlemeleri yapmaları ve bu eşitliği sürekli olarak gözetmeleri beklenmektedir.¹⁷⁹ Bu eşitlik politikaları diğer Avrupa ülkeleri dâhil olmak üzere toplumların tümünde yer almaya başlarken dünyadaki bu gelişmeler Türk-İslâm dünyasında da farklı etkilere sebep olmuştur.

Osmanlı döneminde kadın haklarına yönelik gelişmelerin kökeni Tanzimat dönemine kadar uzanır. Bu dönemde mahrem ve mahrem olmayan alanlar arasındaki sınırlar ve toplumsal düzenlemeler sarsılmaya başlamış, kadının toplumsal yaşamı hızlı bir dönüşüm sürecine girmiştir. Her ne kadar kadınların siyasal hakları üzerine çeşitli tartışmalar yapılmış olsa da bu süreçte kadının esas yerinin aile içi rollerle sınırlı olduğu anlayışı baskın şekilde öne çıkmıştır.¹⁸⁰ Meşrutiyet döneminde kadınların toplumsal yaşamda daha görünür hale geldikleri ve çeşitli kadın derneklerinin kurulmaya başlandığı görülmektedir. İkinci Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte başlayan modernleşme hareketlerinin merkezinde yine kadın meselesi önemli bir yer tutmuştur.¹⁸¹ Bu dönemde kadının giyimi, eğitime erişimi, çalışma yaşamına katılımı, evlilik ve boşanma gibi hususlarda farklı görüş ve tartışmalar ortaya çıkmıştır.¹⁸² Bu gelişmelerin somut örneklerinden biri, 1873 yılında ilk kadın öğretmen, 1883'te ise ilk kadın yöneticinin atanmasıdır. 1914 yılına gelindiğinde ise İstanbul'da yalnızca kız öğrenciler için özel bir fakülte açılmış; 1921 yılında ise Edebiyat Fakültesi'nde kız ve erkek öğrencilerin birlikte ders görmelerine olanak tanınmıştır.¹⁸³ Kadınların kamusal

¹⁷⁷ Ümmühan Ark, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın: İslâm Hukuku Üzerinden Bir Okuma", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Aralık 2018), 84.

¹⁷⁸ Özge Kaçar, *Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Konumu: Türkiye'de Yakın Zamanlardaki Değişimi Anlamak*, (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 70.

¹⁷⁹ Kaypak- Kahraman, "Türkiye'de Kadının İnsan Hakları ve Anayasal Yansıması", 305.

¹⁸⁰ Ark, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın", 86.; Kiraz, 73-74.

¹⁸¹ Ark, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın", 85.

¹⁸² Ark, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın", 88.

¹⁸³ Kaçar, *Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Konumu: Türkiye'de Yakın Zamanlardaki Değişimi Anlamak*, 60.

alandaki görünürlüğünün artması, erkek merkezli dinî anlayışa karşı bir itiraz niteliği taşımaktadır.¹⁸⁴ Bu bağlamda Fatma Aliye'nin yazılarında, İslâm'ın kadınlara diğer dinlerden geri kalmayan haklar tanıdığı ve kadınlara din çerçevesinde çeşitli imkânlar sunduğu düşüncesi dikkat çeker. Ancak, kadınlara teorik düzlemde tanınan hakların zaman içerisinde geleneksel yapılar nedeniyle uygulamada karşılık bulmakta zorlandığı da gözlemlenmiştir.¹⁸⁵

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, kadınların eğitim ve toplumsal yaşama katılımı açısından önemli reformlar gerçekleştirilmiştir. 1924 yılında yürürlüğe giren Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile kız ve erkek çocuklarına eşit eğitim hakkı tanınarak karma eğitim sistemine geçilmiştir. Ardından, 4 Ekim 1926 tarihinde İsviçre Medeni Kanunu'ndan uyarlanarak kabul edilen Türk Medeni Kanunu ile çok eşlilik yasaklanmış ve evlenmelerde resmî nikâh zorunlu hale getirilmiştir. Aynı kanun kapsamında, miras hukukunda kadın ve erkek arasında eşitlik sağlanmıştır. Siyasal alanda yapılan düzenlemelerle de kadınların kamusal hayattaki görünürlüğü artırılmıştır. 1930 yılında kadınlara belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanınmış; 1933'te kadınlar bu hakkı ilk kez kullanarak belediye ve ihtiyar meclislerinde temsil edilme imkânı bulmuştur. 1934 yılında ise kadınlara milletvekili seçimlerinde hem seçme hem de seçilme hakkı verilmiş; nihayet 1936 yılında 22 yaşını dolduran her kadın ve erkeğin milletvekili olabilmesinin önü açılmıştır.¹⁸⁶ 1950'li yıllarda Türkiye'de yaşanan kırsaldan kente göç hareketleri, toplumsal yapıda önemli değişimlere neden olmuştur. Bu göç süreci yalnızca ulusal kimlik üzerinde değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet kimliği üzerinde de etkili olmuş; özellikle kadınların eğitim olanaklarına erişimi, iş gücüne katılımı ve sosyal rollerinde belirgin dönüşümler meydana gelmiştir.¹⁸⁷ 1980'li yıllarda ise Türkiye'deki ekonomik liberalleşme süreci ve demokratikleşme yönündeki gelişmeler, kadınların insan hakları bağlamında daha bilinçli bir konuma gelmelerini sağlamış; kadınların toplumsal alanda daha görünür ve seslerinin daha duyulur olmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Türkiye'nin 1985 yılında "Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Kaldırılması Sözleşmesi"ni (CEDAW) onaylaması, kadın haklarının uluslararası normlar çerçevesinde güvence altına alınması açısından önemli bir adım teşkil

¹⁸⁴ Ark, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın", 87.

¹⁸⁵ Ark, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın", 88.

¹⁸⁶ Hümeysra Malkoç, *Kadının Statüsü ile İlgili Görüşlerin Din ve Sosyal Değişme Bağlamında Analizi 2000 Sonrası Diyanet İşleri Başkanlığının Kadınlara İlgili Fetvaları*. (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2009), 12; Kaypak- Kahraman, 307.

¹⁸⁷ Kaçar, 63.

etmiştir.¹⁸⁸ 20. yüzyılın fikir hareketlerinin etkisiyle Cumhuriyet döneminde kadın haklarının gelişim süreci, sadece ulusal düzeyde gerçekleştirilen devrimlerle sınırlı kalmamış; Türkiye'nin Birleşmiş Milletler'e üyeliği ve sonrasında uluslararası insan hakları normlarını benimsemesi, ayrıca Avrupa Birliği'ne uyum süreci çerçevesinde gerçekleştirilen reformlarla birlikte, küresel gelişmelerin de etkisiyle şekillenmeye ve ilerlemeye devam etmektedir.¹⁸⁹

Kadın haklarının korunması açısından uluslararası düzeyde en önemli gelişmelerden biri, Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen ve üye ülkelerin imzasına açılan “Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi” (CEDAW) olmuştur. Türkiye'nin de taraf olduğu bu sözleşme, kadınların karşılaştığı tüm hukuki ve kültürel ayrımcılık biçimlerinin ortadan kaldırılmasını hedeflemektedir. Günümüzde kadın haklarını korumak ve geliştirmek amacıyla birçok uluslararası kuruluş faaliyet göstermekte; özellikle kadına yönelik şiddet, çocuk yaşta evlilikler gibi temel sorunlarla mücadele edilmekte; ayrıca kadınların eşit işe eşit ücret, güvenli yaşam, barınma, seçme ve seçilme gibi temel haklardan eşit biçimde yararlanabilmeleri için küresel çapta politikalar geliştirilmektedir.¹⁹⁰

Kadının toplum içerisindeki yeri ve konumu, kültürel yapılara göre farklılık arz etmektedir. Din, söz konusu statünün şekillenmesinde en temel referans kaynaklarından biri olarak öne çıkmaktadır. Kadın ve erkek rollerine dair sahih bir din dili oluşturulabilmesi için, mevcut kültürel kabullerin çağın toplumsal koşulları çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi önem arz etmektedir. İlahi irade ve Hz. Peygamber'in uygulamaları da dikkate alındığında, kadın-erkek ilişkilerindeki denge ve kadına yönelik sosyo-kültürel yaklaşımlarda meydana gelen olumlu dönüşümler doğrultusunda, yeni hüküm ve yorumlara ulaşmanın mümkün olduğu.¹⁹¹ ifade edilebilir. Geleneksel dinî yorumların, vahyin indiği dönemin sosyo-kültürel şartlarını yansıtmaması, zamanla ataerkil yaklaşımları besleyen bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Oysa modern çağda, kadının fitratından kaynaklanan rollerini yerine getirebilmesine olanak sağlayan, aynı zamanda tarihsel tahrifatlardan arındırılmış dinî yorumlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tür yaklaşımlar sayesinde kadının toplumsal rolü yeniden ve daha adil biçimde tanımlanabilecek; böylelikle kadın, üretken biçimde toplumsal

¹⁸⁸ Kaçar, 78; Kaypak -Kahraman, 307.

¹⁸⁹ Kiraz, 74; Kaypak-Kahraman, 308-309.

¹⁹⁰ Kiraz, 73; Kaypak-Kahraman, 312.

¹⁹¹ Ark, İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasının İznine Bağlı İbâdetleri, 62-65.

hayata katılabilecek ve dengeli bir yaşam sürmesinin önündeki engeller ortadan kalkabilecektir.¹⁹² Modernleşme sürecinde yaşanan değişim, en belirgin etkisini kadınlar üzerinde göstermiştir. Kamusal alandaki varlığı, kıyafet tercihleri, eğitim düzeyi ve dinî pratiklere katılımı gibi konular sürekli gündemde olmuştur.¹⁹³

3.3. Kadın ve Modernite Olgusu

Türkiye’de modernleşme tartışmaları daha çok kadın üzerinden yapılmış, modernleşme projeleri onun kıyafetinden zihniyet dünyasına kadar birçok alanda şekillendirilmiştir. Toplumda bir tarafta kadının geleneksel dindarlığın dışına çıkmasını çağdaşlık, modernlik ve sekülerlik ile özdeşleştirenler, diğer yanda İslâm’ın çağdaş ve modern olduğunu savunanlar var olmuştur ki bunu yine kadının konumu ve İslâm’ın ona verdiği değer üzerinden temellendirmişlerdir. Böylece İslâm’ın modernliğe uygunluğu kadın üzerinden meşrulaştırılmaktadır. Bu bağlamda modernleşme tartışmalarında en önemli meselelerden biri de kadının kamusal alandaki varlığı olmuştur.¹⁹⁴ Kadının toplumsal hayattaki konumu ve itibarı tarihsel süreç içerisinde dalgalı bir seyir izlemiştir. Toplamların sosyo-kültürel yapıları ve tarihsel dinamikleri doğrultusunda kadın ile erkek arasındaki toplumsal iş bölümü farklılık göstermiş; bu roller zamana, mekâna ve kültüre bağlı olarak sürekli biçimde değişmiştir. Eski Türk toplumlarında kadın, erkekle eşit haklara sahip bir birey olarak toplumsal yapıda etkin bir rol üstlenmişken, İslâmiyet’in kabulü ve özellikle Arap kültürünün etkisiyle bu eşitlikçi konumdan kademeli olarak uzaklaşmıştır. Sanayileşme süreciyle birlikte ise kadın, geleneksel rollerinin ötesine geçerek erkeklerle birlikte iş gücüne katılmaya başlamış; bu durum, kadın kimliğinin modern toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden şekillenmesine yol açmıştır.¹⁹⁵

Osmanlı toplum yapısında kadınların konumu uzun süre durağan bir yapı arz etmiş, ciddi değişim hareketleri ise Tanzimat Fermanı ile başlamış ve Meşrutiyet döneminde ivme kazanmıştır. Ancak bu süreçte iyi niyetle atılan adımlar, kadınlara somut hak ve statü kazandırma açısından sınırlı kalmıştır.¹⁹⁶ Öte yandan, 1980’li yıllardan itibaren özellikle

¹⁹² Ark, Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın, 111.

¹⁹³ Ejder Okumuş, “Kadın Dindarlığın Sosyolojisi-Bir Giriş Denemesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/1 (Mart 2020), 139.

¹⁹⁴ Okumuş, “Kadın Dindarlığın Sosyolojisi-Bir Giriş Denemesi”, 143-144.

¹⁹⁵ Malkoç, “Kadının Statüsü ile İlgili Görüşlerin Din ve Sosyal Değişme Bağlamında Analizi”, 30.

¹⁹⁶ Malkoç, 11.

muhafazakâr ve dindar çevrelere mensup kadınların eğitim hakkını kullanma ve iş hayatına katılma talepleri, Türkiye’de kadınların kamusal alanda daha görünür hale gelmesini sağlamış; bu da toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin önemli dönüşümleri beraberinde getirmiştir.¹⁹⁷

Aslında Kur’ân merkezli anlayış, kadına hak ettiği değeri vererek, her türlü hukuki işlemde kadınların ehliyet sahibi olmasını sağlamış; kadınlara kendi malları üzerinde tasarruf yetkisi, ticaret yapma, dava açma ve takip etme, vekâlet verme, eğitim alma ve verme hakkı tanımıştır. Ayrıca, izni olmadan evlendirilememesi ve boşanma hakkına sahip olması gibi düzenlemelerle kadını toplumda hak ettiği konuma yükseltmiştir. İslâmî sosyal sistemin en önemli kazanımlarından biri de kadınlara tanınan ekonomik bağımsızlıktır; çünkü İslâm, kadınlara mülk edinme ve mal varlıklarını kendi adına yönetme hakkı vermiştir. Ancak buna rağmen, toplum genellikle kadının bu haklarını yeterince takdir etmemekte ve erkek egemen tutumlar bu durumu pekiştirmektedir.¹⁹⁸ Toplumda kadının çalışmasına yönelik tutumların yalnızca dinî inançlardan kaynaklanmadığı ve bunda esas olarak geleneksel cinsiyet rollerinin etkili olduğu tespit edilmiştir. Dinî yönelimi yüksek bireylerin, geleneksel cinsiyet rollerine daha fazla katılım gösterdiği görülmüştür. Bununla birlikte, cinsiyet rollerinin belirlenmesinde esas belirleyici toplumun değer yargılarıdır.¹⁹⁹ Günümüzde değer yargılarını oluşturan din, dil, kültür, örf, ortak coğrafya gibi etkenler etkisini kaybetmekle birlikte internet ağları ve sosyal kitle iletişim araçları ile değer yargılarımız bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir dejenerasyona uğramaktadır. Kitle iletişim araçlarında kadınların temsil biçimleri çeşitli kalıplar etrafında şekillenmektedir; bunlar arasında şiddete maruz kalan mağdur kadın, korunmaya muhtaç zavallı figür, cinsel obje olarak sunulan kadın, idealize edilmiş iyi ya da kötü anne, ön yargılarla biçimlenen kötü eş, aile yapısını tehdit eden yuva yıkan kadın ve tüketim odaklı kadın profilleri yer almaktadır.²⁰⁰ Kadın ile ilgili bu değer yargıları özellikle görsel medya ile yaygınlaşmaktadır.

Modern dönemde kadının toplumda görünür hale gelmesi birtakım problemleri de meydana getirmiştir. Bu problemler kadının kendisi kadar çevresindeki bireyleri de ilgilendirmektedir. Bu problemlerin genel olarak kadınların başta eğitim olmak üzere bazı

¹⁹⁷ Malkoç, 36.

¹⁹⁸ Malkoç, 28.

¹⁹⁹ Yıldız Kuzgun-Seher A. Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dinî Yönelim Arasındaki İlişki”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37 /1(2004), 25.

²⁰⁰ Kaçar, 83.

imkânlardan yoksun bırakılması ile ilgili olduğu söylenebilir. Zira günümüzde gelişmiş ülkelerde dahi okuryazarlık sorununun tamamen çözülemediği görülmektedir. Örneğin, kadınlar arasında okuma-yazma bilmeyenlerin oranı Yunanistan'da %4, Portekiz'de %19, İspanya'da ise %7'dir. Türkiye'de ise bu oran, 1990 yılı verilerine göre %28,9 gibi daha yüksek bir düzeydedir.²⁰¹ 2023 TÜİK verilerine göre ise 25 yaş ve üzerindeki nüfusun bitirilen eğitim düzeyine göre dağılımında okuma yazma bilmeyen kadın sayısı %5,4'e, erkeklerin okuma yazma bilmeyenlerin oranı ise %0,8'e inmiştir.²⁰² Zaman içerisinde kadına ilişkin geleneksel tutumlar, toplumsal cinsiyet ve feminizm alanındaki tartışmaların yoğunlaşmasıyla birlikte giderek daha eşitlikçi bir bakış açısına evrilmiştir. Özellikle kadının eğitimi, şahitlik hakkı ve çocuk yaşta evlilik gibi konularda modern hukuki standartlara uygun yaklaşımların benimsenmesi dikkat çekicidir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun engellilerin imameti, kadın hakları ve çocuk yaşta evlilikler gibi konularda verdiği kararlar arasındaki değişim, Müslüman-Türk toplumunun doğal bir dönüşüm süreci içerisinde bulunduğu işaret etmektedir.²⁰³

Toplumsal kalıp yargıların değişmesiyle birlikte bu toplumun içerisinde yetişen kişilerin de kadına bakış açısı değişecektir. Kadını sadece tüketen değil üreten bir birey olarak kabul edebilmek, erkeğe verilen maddi ve mânevî olanakların ayırım yapılmadan kadınlara da sunulmuş olması kadınların gelişimine dair engellerin ortadan kaldırılması açısından önemlidir. Ayrıca İslâm fıkhnın kadınlarla ilgili kısımlarının değişebilirliği noktasında bunda etkili olan unsurların iyice anlaşılıp pratiğe dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu konuda doğru bir din dili kullanabilmek için kadın ve erkek rollerine ilişkin kültürel kabullerin, çağın toplumsal koşulları çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerektiği bilinciyle hareket eden Din İşleri Yüksek Kurulu'nun, bünyesinde kadın üye sayısının artması da bu çabanın önemli bir gösterge olacaktır.

²⁰¹ Zuhâl Arslan, *Fetva Sorularına Yansıyan Kadın Problemleri: Konya-İstanbul Örneği*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 11-12.

²⁰² Türkiye'de İstatistiklerle Kadın: 2024 Yılına Bakış, 8.

²⁰³ Kiraz, 100.

4. DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NUN İBÂDET ALANINDA KADINLARLA İLGİLİ FETVALARI

Diyanet İşleri Başkanlığı, çeşitli konularda dinî hükümleri açıklamak ve topluma rehberlik etmek amacıyla fetvalar yayınlamaktadır. Kadınlarla ilgili olarak -gelen sorulara cevaben veya duyulan ihtiyaca binâen- Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilmiş bazı fetvalar şu başlıklar altında toplanabilir.

a) Kadınların İbâdetleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, kadınların namaz, oruç, hac gibi ibâdetleri ve bu ibâdetlerini etkileyen kadınlara ait haller ile ilgili olarak detaylı bilgiler içeren gerek basılı gerek görsel fetvalar yayınlamaktadır. Bu fetvalarda, kadınların ibâdetlerini nasıl yerine getirecekleri ve dinî sorumlulukları konusunda rehberlik sağlanır.

b) Kadınların Giyim Kuşamı: Diyanet İşleri Başkanlığı, kadınların giyim kuşamı konusunda da çeşitli fetvalar yayınlamaktadır. Bu fetvalarda, kadınların örtünme ve giyim tarzlarıyla ilgili dinî prensiplere uygun olarak nasıl hareket etmeleri gerektiği açıklanır.²⁰⁴

c) Kadınların Aile İçindeki Rolü: Diyanet İşleri Başkanlığı, kadınların aile içindeki rolüne ilişkin çeşitli görsel ve basılı yayınların dışında gerek yazılı gerekse Alo 190 hattından sorulan sorulara sözlü cevap niteliğinde fetvalar da yayınlamaktadır. Bu fetvalarda, kadınların evlilik, anne-babalık, eşler arası ilişkiler gibi konularda dinî sorumlulukları hakkında bilgi ve tavsiyeler verilir.

d) Kadınların Eğitimi ve İstihdamı: Modernitenin kadınları daha görünür kılması ve sosyal hayatta kadınların rollerinin artması, kadın eğitimi ve istihdamıyla ilgili birçok dinî problemi de beraberinde getirmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı bu bakımdan karşılaşılan problemlere cevap niteliğinde fetvalar yayınlamaktadır. Bu fetvalarda, kadınların eğitim almalarının önemi, çalışma hayatına katılmalarını dinî açıdan değerlendirmenin yanı sıra ibâdetlerini yapmada karşılaştıkları zorluklara çözüm önerileri sunma gibi konulara da yer vermektedir.

²⁰⁴ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/2471/tesettur-ile-ilgili-karar>, (07.03.2025); Yücel, 1151.

Yukarıda zikredilen konularla ilgili bu fetvalar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmî web sitesinde veya diğer dinî yayın organlarında, yayınlanan hutbe metinlerinde, yazılı açıklamalar veya uzmanlar tarafından verilen cevaplarda bulunabilir. Ancak, bu fetvaların güncel olup olmadığını ve belirli bir konuda yapılan açıklamaları netleştirmek için Diyanet'in resmi kaynaklarına başvurulması önemlidir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun karar ve fetvaları incelendiğinde, özellikle muâmelât alanındaki bazı fetvalarda belirli usul ve esaslar çerçevesinde önemli değişikliklerin yapıldığı ve bu yönüyle Kurul'un değişime kapalı bir yaklaşım sergilemediği anlaşılmaktadır. Nitekim tıbbî meselelerle ilgili fetvalarda, konunun uzmanı hekimlerin görüşlerine başvurulması, dinî hükümlerin güncel bilgi ve bilimsel gelişmeler doğrultusunda yeniden değerlendirilebileceğini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.²⁰⁵

Aşağıdaki bölümlerde Fıkıhın en önemli konularından birisi olan ahkâmın/fetvanın değişmesi konusu özellikle toplumsal hayatta daha aktif rol alan kadını ve kadın ile ilgili konuları kapsamı bakımından ele alınacaktır. Bu bağlamda fıkıhın iki temel başlığı olan ibâdet ve muâmelât alanına dair bir tasnife gidilerek konuyu ele almak uygun olacaktır. İbâdetler bahsinde kadının ibâdetlerini yapması ile ilgili fetvalar kadınların özel halleri ile birlikte ele alınacaktır. Muâmelât alanı ise daha çok kadının sosyo-ekonomik hayattaki yeri ile ilgili fetvaları kapsamaktadır. Bu fetvalar, Kurul'un zamanla gördüğü gereklilik üzerine değişiklik yaptığı noktalara ve gerekçelerine odaklanarak değerlendirilecektir.

4.1. Kadınlara Özel Haller

Fıkıh literatüründe yer alan kadınlara ait özel haller, çoğunlukla ilmihal kitaplarının “Tahâret” bölümü kapsamında ele alınmakta; “hayız”, “nifas” ve “istihâze” başlıkları adı altında incelenmektedir. Bu süreçte ibâdetler konusunda kadınların fiziksel ve ruhsal ihtiyaçları gözetilerek, ibâdetlerde kolaylık ve birtakım muafiyetler sunulmuştur. Modern dönemde kadınlara ait olan bu özel hallerin kadınsı fitrattan kaynaklanması ve Kur'ân'da ezâ olarak ifade edilmesiyle birlikte bu hallerin bir hastalık olarak algılanıp algılanmaması bakımından farklı yorumlara yol açmış kadınların özel hallerinde ibâdet edip edemeyeceği

²⁰⁵ Yücel, 1149.

tartışılır hale gelmiştir. Bu başlık altında kadınlardan gelen günlük akıntı, hayız ve nifas halleri, hayızlı veya lohusa olan kadının namazı, orucu, tavaf yapması, ezberden ya da yüzüne Kur’ân okuması ve dokunması, cami ve mescitlere girmesi gibi konular alt konu başlıkları olarak incelenecektir.

4.1.1. Vajinal Akıntı (Rutubetü’l-ferc)

Şeffaf renkte, hafif belirgin olmayan bir kokuya sahip olan, yumurtlama dönemi dışında hafif yapışkan; yumurtlama sırasında kaygan ve uzayabilen bir kıvama dönen vajinal akıntı fıkıh kaynaklarında “Rutubetü’l-ferc” olarak ifade edilmektedir. “Normal ıslaklık” diye ifade edilen bu akıntı, kadın sağlığı için gereklidir ve genellikle vajinanın doğal işleyişinin bir parçasıdır. Akıntı ölü hücreleri, bakterileri ve diğer atıkları dışarı atarak vajinanın temiz kalmasını sağlar. Akıntı, vajinal flora adı verilen sağlıklı bakterilerle birlikte bu dengeyi koruyarak enfeksiyon riskini azaltır. Çeşitli enfeksiyonlar, gebelik, âdet dönemi, menopoz gibi hormonal değişikliklerin etkisi, bazı antibiyotikler, aşırı yıkaması veya deodorant, sabun, parfüm gibi kimyasal ürünlerle temizlenmesiyle vajinal flora dengesinin bozulması, cinsel aktivite sonrası ya da cinsel yolla bulaşan enfeksiyonlar vajinal akıntıyı artırabilir.²⁰⁶

Fıkıh literatüründe kadınlardan gelen vajinal akıntının tahirliği ve abdeste etkisine odaklanan bir çalışmada, el-Mevsûatü’l-fıkhiyye’nin “necâset” maddesinden yapılan nakilde Ebû Hanîfe’ye göre, kadının iç ferç bölgesinden gelen akıntı vücuttaki diğer doğal salgılar gibi temiz kabul edilmektedir. Ancak Ebû Yûsuf ve Muhammed bu akıntının necis olduğunu belirtmişlerdir. Dış ferçten gelen akıntı ise her üç İmam'a göre de temizdir. Ayrıca üçü de necasetin bulunduğu yerden ayrılmadığı sürece namaza engel teşkil etmeyeceği kanaatindedir. Mâlikî mezhebinde bu tür akıntının temiz olduğunu savunanlar bulunsa da tercih edilen görüş bunun necis olduğu yönündedir. Şâfiî mezhebinde ise güçlü görüşe göre bu tür rutubet ter gibi değerlendirilmekte ve temiz kabul edilmektedir; ancak diğer görüş, çıkış yerinin necâset mahalli olması nedeniyle bu akıntının necis olduğunu savunur. Hanbelî mezhebinde de iki farklı yaklaşım bulunmakta olup, sahih sayılan görüşe göre kadının menisi gibi ferçten gelen rutubet de temizdir; diğer görüş ise bu akıntının necis

²⁰⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=R0VBFznYGa8>, (13.01.2025); <https://drnerminkosus.com/vajinal-akinti/>, (13.01.2025).

olduğudur.²⁰⁷ Görüldüğü üzere mezhepler arasında kadının fercindeki akıntının temiz ya da necis olduğuna dair farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan bazıları da bunun bir özürlülük hali olduğunu belirtmiştir.

Büyük İslâm İlmihali'nde kadından gelen akıntının abdesti bozacağı, bu bakımdan tampon ya da bez tarzı şeylerle bu yaşlığın dışarıya çıkmasının engellendiği takdirde abdestin bozulmayacağı; tampon veya bez yaş olarak dışarıya çıkması veya çıkarılması durumunda abdestin bozulacağı zikredilmekte ve ıslaklık dışarıya çıkmadıkça abdestin bozulmayacağı²⁰⁸ belirtilmektedir.

Bununla birlikte kadınlardan gelen akıntıyı bir özür olarak kabul eden görüşler de vardır. Kadınlarda beş çeşit akıntı görülür: idrar, adet kanı, lohusalık kanı, istihâze kanı ve renksiz ya da beyaz renkli olan akıntı. Beyaz veya renksiz akıntı, hemen hemen tüm kadınlarda normal kabul edilen ve varlığı halinde abdesti bozabilen bir durumdur. Evli kadınlarda bu akıntı, bekarlara kıyasla daha sık görülmektedir. Bu tür akıntı tamponla engellenirse, kişi özürlü sayılmaz; böylece abdesti korunmuş olur ve istediği zaman, istediği sayıda namaz kılabilir. Hatta evli kadınların, adet dönemlerinde tampon kullanmaları sünnet; diğer zamanlarda ise müstehap kabul edilmiştir. Abdestli iken çıkarılan tampon üzerinde akıntı birikmişse, tamponun çıkarılması abdesti bozar. Ancak tampon olmasaydı dışarı çıkmayacak kadar az miktardaki ıslaklık abdesti bozmaz. Akıntı tampon ile engellendiğinde ise abdeste herhangi bir zarar gelmez. Yalnız pamuk gibi bir şeyle dışarı çıkması önlenabiliyorsa bu özür olarak kabul edilmez. Böyle bir durumda akıntı dış fercin dışına çıktığında abdestin ve kişi namazda ise namazının da bozulacağı belirtilir. Akıntının zaman zaman meydana gelmesi ve her namaz vakti bir namazı kılmaya yetecek miktarda olmaması halinde, akıntının olmadığı zamanlarda abdest alınarak namaz kılınması gerekir. Ancak akıntı, o namaz vaktini kılmayı engelleyecek kadar yoğun ve sürekli ise ve daha sonra her namaz vaktinde en az bir kez ortaya çıkıyorsa, bu durumda kişi “özür sahibi” sayılır. Özür sahibi kişi, her vakit girdiğinde taze bir abdest alarak istediği sayıda namaz kılabilir. Öte yandan, akıntı pamuk veya tampon kullanımı ile engellenebiliyor ve bunların kullanımı zararlı değilse, bu durumda kişi özür sahibi sayılmaz; çünkü akıntı pamuğun

²⁰⁷ Rahmi Yaran, “Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tâhirlîği ve Abdeste Etkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 /1(2013), 13.

²⁰⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi 1992), 86.

dışına taşmadığı müddetçe abdesti bozulmaz.²⁰⁹

Sağlıklı bir kadında sürekli olarak meydana gelen vajinal salgının, tıpkı gözyaşı ve tükürük gibi temiz olduğu ve dışarı çıkması ile giysilere bulaşmasının abdesti bozmayacağı, ayrıca yıkanmasının da zorunlu olmadığı yönünde görüşler de bulunmaktadır. Bu bağlamda çağdaş bazı âlimler, hastalığa bağlı olarak ortaya çıkan ve normal salgıdan farklı özellikler gösteren akıntının ise necis olduğunu, dışarı çıkması halinde abdesti bozacağını ve elbiseye bulaştığında temizlenmesi gerektiğini vurgulayarak normal ve enfeksiyonlu akıntıyı birbirinden ayırmaktadırlar.²¹⁰ Diğer bir grup âlim ise, vajinanın doğal salgısının ve bu salgının vajina dışına çıkmış halinin, ağız ve burun salgıları gibi dinen temiz sayıldığını belirtir. Bu görüşe göre, söz konusu salgının bulaştığı yer necis olmaz ve abdesti de bozamaz. Abdesti bozan durumların iradi olarak kontrol edilebilen vücut fonksiyonları kaynaklı olduğunu ifade eden âlimler, hastalık nedeniyle salgının renk ve kokusundaki değişikliklerin iradi kontrol dışı olduğundan dolayı bu değişikliklerin necaset hükmü doğurmayacağını ileri sürerler. Örneğin, burun salgısının nezle, grip veya sinüzit gibi hastalıklara bağlı olarak renk, koku ve kıvam değiştirmesi, hükmü değiştirmedığı gibi, vajinal salgının hastalığa bağlı değişiklikleri de aynı şekilde değerlendirilir. Ancak, salgıya karışan kanama, yara veya iltihabın varlığı durumunda, burundaki benzer bir durum için uygulanan hüküm geçerli sayılmalıdır.²¹¹

Görüldüğü üzere kadından gelen her türlü akıntının her halükârda abdesti bozacağı ile verilmeye başlanan fetvalar daha sonra bunun bir özür olarak kabul edilmesi ve engellendiği takdirde abdesti bozmayacağı yönünde ivme kazanmış daha sonra ise bu akıntıların normal olduğu ve dışarı çıkmasının abdesti bozmayacağı fakat normalin dışında olduğunda abdesti bozacağı ya da bir özür durumunun oluşacağı belirtilmiştir. Son dönemlerde ise akıntının renk ve kokusunda değişiklik olsa bile bunun burun akıntısına benzetilerek abdesti bozmadığı yönündeki görüşün giderek daha fazla gündeme geldiği görülmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu ise bu konuda 2017’de verdiği kararla ilgili tıp uzmanları ile yapılan müzakere ve görüşmeler sonucunda kadınlardan gelen beyaz akıntının rahimden değil daha aşağıdan gelmekte olduğunu; kan, irin ve idrar gibi herhangi

²⁰⁹ İbn Âbidîn, *Menhelü'l-Vâridîn*, Resâil içerisinde, 1–84; Faruk Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, (İstanbul: Bilge Matbaacılık, 2005), 105; Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, 21-22

²¹⁰ <https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00035.htm>, (13.01.2025).

²¹¹ Yaran, “Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tâhirliliği ve Abdeste Etkisi”, 16.

bir necis madde ile karışmadığını; bu haliyle söz konusu akıntının burun akıntısı, kulak akıntısı ve tükürük gibi değerlendirilmekte olduğunu; bu nedenle burun, kulak akıntısı ve tükürük ile normal şartlarda abdest bozulmadığı gibi şehvet ve hastalık sebebiyle olmadıkça beyaz, kokusuz ve berrak olan vajinal akıntının da abdesti bozmadığı; bu vajinal akıntının çamaşıra bulaşmasının da namaza engel olmadığını belirtir.²¹² Yalnız burada “hastalık sebebi olmadıkça” ibaresi önemlidir ve daha sonra yayınlanan 2019 ve 2024 ‘Fetvalar’ kitabında bu kısım çıkartılmıştır.²¹³ 2022 Kurul kararı ile vajinal akıntıdan dolayı herhangi bir tampon veya pet kullanma zorunluluğunun olmadığı da belirtilmiştir.²¹⁴

4.1.2. Regl (Âdet/Hayız)

Hayız (hayz) kelimesinin sözlük anlamı “suyun taşması” veya “kanın akması” şeklindedir. Fıkıh literatüründe ise, ergenlik dönemine girmiş sağlıklı bir kadının rahminden menopoza kadar düzenli aralıklarla gelen kan akışını ifade etmektedir. Âdet kanaması, kadınlarda dölyatağının iç yüzeyini kaplayan endometriyum tabakasının, yumurtanın döllememesi ve yumurtalık hormon salgısının kesilmesi sonucunda parçalanarak kanla birlikte dışarı atılması sürecidir.²¹⁵ Bu durum, herhangi bir hastalık (özür) veya lohusalık hali olmaksızın rahimden gelen kan²¹⁶ olarak da tanımlanır. Fıkıh kültüründe hayız halini bazı din âlimleri hakiki pislik; bazıları da abdesti, guslü yenilemeyi gerektiren hallerden hükmi kirlilik olarak nitelemişlerdir.²¹⁷ Özellikle Yahudi kültürünün etkisiyle İslâm öncesinden zihinlerde kalan kadının hayız döneminde pis bir varlık olduğu algısı, kimi zaman doğru olmayan kıyaslar, tıbbî incelemelerin yetersizliği neticesinde mânevî bir kirlilik hâli olarak algılanmaktadır.²¹⁸

²¹² Altuntaş, 153; DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 49; DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 185; <https://kurul.diyanet.gov.tr/cevap-ara/104/kadinlardan-gelen-beyaz-ve-kokusuz-akinti-abdesti-bozar-mi>, (26.03.2024).

²¹³ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 98; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 124-125.

²¹⁴ <https://kurul.diyanet.gov.tr/cevap-ara/1244/namazın-gecerliliği-icin-vajinal-akinti-sebebiyle-tampon-ped-vb-kullanmak-gerekir-mi>, (13.01.2025).

²¹⁵ Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/51; DİB, *İlmihal I*, 211; Gülsüm Soydan, *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 4-5; TDV, Türkiye Diyanet Vakfı, Aile İlmihali, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 247.

²¹⁶ DİB, *İslâm İlmihali*, 124; M. Cemal Ögüt, *Kadın İlmihali*, (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım Eren Ofset, 2001), 29.

²¹⁷ M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 28-30.

²¹⁸ Gülsüm Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 11.

Kadınlara ait özel haller onların hem aile hem ibâdet hem de sosyal hayatlarını etkileyen önemli bir konudur. Hayız ve benzeri durumlar, başlangıç ve bitiş yaşları ile asgarî ve azamî süreleri açısından kadından kadına farklılık gösterebilir. Bu farklılıklar; fiziki yapı, genetik özellikler, çevresel ve iklimsel koşullar, kullanılan ilaçlar veya doğum kontrol yöntemleri ile psikolojik etkenler gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen klâsik fıkıh âlimleri, bu hallerin mahiyeti, süresi, başlangıç ve bitiş zamanları ile düzeni gibi hususlarda genel ölçütler belirleyerek çeşitli hükümler üretmişlerdir.

Hayızın başlangıç yaşı konusunda mezheplerde genel olarak Hanefî 9, Mâlikî 13, Şâfiî 9, Hanbelî 9 şeklinde; hayızın bitiş yaşı olarak ise Hanefî 55, Mâlikî 50, Şâfiîlere göre 62 yaş, Hanbelîlere göre 50 yaş sınırları kabul edilmektedir.²¹⁹ Aile İlmihali'nde²²⁰ ise hayızın başlama ve bitiş yaşı konusunda mezhebî bilgiler verilmesinin yanında bu konuda tıp ilminde konunun uzmanları tarafından âdet çağı ve dönemiyle ilgili bilgiler alınıp fetvaların buna dayandırılması gerektiği bilgisi yer almıştır. Hayız müddeti konusunda ise mezheplerin farklı yorumları mevcuttur. Hanefî mezhebine göre hayızın en kısa süresi üç gün üç gece²²¹, en uzun süresi ise on gün olarak belirlenmiştir.²²² Şâfiî mezhebinde ise en kısa hayız süresi bir gün bir gece²²³, en uzun süresi ise on beş gün²²⁴ olarak kabul görmüştür. Mâlikî mezhebinde hayızın en kısa süresi için belirli bir sınır öngörülmemiştir; bu nedenle bir anlık kanama dahi hayız sayılabilir.²²⁵ Bununla birlikte, Mâlikîler de âdetin âzamî süresi olarak on beş günü esas almıştır.²²⁶ Hanbelî mezhebi ise en kısa sürenin bir gün bir gece olduğunu²²⁷, en uzun sürenin ise on beş ila on yedi gün arasında

²¹⁹ Abdurrahman Cezîrî, *Dört Mezhep Fıkıhı*, çev. Hasan Ege, (İstanbul: Bahar yayınları, 1976), 1/146-147; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 87.

²²⁰ TDV, Aile İlmihali, 249.

²²¹ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 54.

²²² Cezîrî, *Dört Mezhep Fıkıhı*, 1/146; Serahsî, *El-Mebcut*, nşr. Mustafa Cevat Akşit (Gümüşev Yayıncılık, 2016), 3/137.

²²³ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 57.

²²⁴ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 62.

²²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l -Müctehid ve Nihâyetü'l-Mukteşid*. thk.: Abdulmecid Tu'me el-Halebî. 4 Cilt. (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 1418/1997), 1/56.

²²⁶ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 63.

²²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî- Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. (Riyad: Dâru'l- Alemlî'l-Kütüb, 1999.), 1/389.

değişebileceğini²²⁸ ifade etmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), hayız ve temizlik süreleriyle ilgili olarak alt ve üst sınırların belirlenmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre, bu konuda Kur’ân ve Sünnet’te herhangi bir kesin sınırlama bulunmadığından, her kadının durumu kendi biyolojik yapısına göre değerlendirilmelidir.²²⁹

İki âdet arasındaki asgâri temizlik dönemi hakkında ise genel kabul Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerde on beş gün; Hanbelî mezhebinde ise muhtar olan görüşe göre on üç gündür. Görüldüğü üzeri mezhepler arasında kadınların hayız müddeti ve temizlik müddeti arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu sürelerden farklı zamanlarda ve miktarlarda kanama görenler özellikle oruç, hac ve umre gibi ibâdetlerini yapma noktasında sorunlar yaşamakta bu konuda Din İşleri Yüksek Kurul’una sorular sormaktadırlar.

Ömer Nasuhi Bilmen’in İlmihali’nde, Hanefî mezhebinin hayız süresi açısından belirlediği âzami ve asgâri sınırlar dikkate alınarak, üç günden az veya on günden fazla süren kanamalar istihâze (özür) kanı olarak değerlendirilmiştir.²³⁰ Ayrıca, "Aile ile İlgili Sıkça Sorulanlar" adlı eserde, âdet günleri düzenli olan kadınların bu günlerden önce veya sonra gördükleri renkli sıvı ve akıntıların özür kanı kapsamında olduğu ve âdet kanı sayılmadığı belirtilmiştir. Düzeni olmayan kadınlarda ise, kan renginde olmayan bulanık akıntıların ister âdet günlerinin başında ister sonunda olsun, hayız kanı kabul edilmesi gerektiği; eğer bu akıntı on günden fazla sürerse, kadının özür sahibi sayılacağı²³¹ ifade edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı İlmihal kitabında ise istihâze kanının âdet ve lohusalık dışındaki kanamalar olduğu belirtilmiş; bu tür kanamalarda her kadının kendi deneyim ve kanaatinin önemli olduğu, nihai kararın ise tıbbi değerlendirmeye göre verilmesi gerektiği²³² vurgulanmıştır. Güncel fetvalarda ise, düzenli olarak üç günden az veya on günden fazla kanaması olan kadınların adet sürelerinin belirlenmesinde, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin âzami ve asgâri hayız gün sayıları aktarıldıktan sonra tıbbî muayene sonucuna göre, düzenli olarak üç günden az ve on günden fazla süren kanamaların âdet olarak kabul edilmesinin

²²⁸ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 64.

²²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, thk.: ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme‘u’l-Melik Fehd, 1416/1995), 19/237; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 64-66.; Tuğba Duru, “Hayız ve Nifas Dönemleri ile İlgili Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların İslâm Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (Haziran 2024), 565.

²³⁰ Cezîrî, 1/14; Bilmen, 94.

²³¹ DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 172.

²³² DİB, *İlmihal*, 215.

uygun olduđu²³³ fetvası verilmiştir. Aslında İbn Teymiyye'nin görüşü burada yerine oturmaktadır. Çünkü âdet halinin alt ya da üst süresini din değil de kişinin vücudunun belirlediği anlaşılmaktadır.

Yine “bir kadın normal âdeti bittiği halde daha sonra âzami süresi bitmeden leke görürse ne yapması gerekir?” sorusuna, Büyük İslâm İlmihali'nde yer alan bilgilere göre, hayız süresi içinde gelen kan tamamen kesilmedikçe âdet hâlinin sona erdiğinden söz edilemez. Bu süreçte görülen kanın siyah, kırmızı, sarı ya da yeşilimsi renklerde olabileceği gibi, bulanık veya toprak rengi tonlarında olması da mümkündür. Buna karşılık, âdet süresini tamamlayan bir kadından gelen akıntının beyaz ve berrak olması, hayız hâlinin sona erdiğinin göstergesi olarak kabul edilmektedir. Âdet günlerinin değişebilirliği ihtimali üzerinden de her ay 5 gün âdet gören bir kadının buna ilâve olarak 2 veya 3 gün daha kanama görmüş olması ile bunların hepsinin âdetten sayılacağını çünkü hayız gün sayısı olarak âzami 10 günü geçmediği belirtilmekle birlikte normalde 5 gün âdet gören bir kadının birdenbire gördüğü kanama günü 10 günden fazla olursa o ilk 5 günden sonraki kanamaların özür kanaması olacağı bilgisi verilmiştir.²³⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu'nun önceki fetvalarında, konuya ilişkin olarak yalnızca Hanefî mezhebinin görüşüne yer verilmiş; buna göre, kadının gördüğü lekeler âdetin âzami süresi olan 10 gün (240 saat) içinde kesilirse, bu lekeler de hayızdan sayılır. Ancak bu lekeler 10 günlük sürenin sonunda da devam ederse, bu durumda âdetin dışına çıktığı kabul edilerek, akıntı istihâze yani özür kanı hükmünde değerlendirilir ve bu hâlde yapılan ibâdetler geçerli kabul edilir.²³⁵ Güncel fetvalarda ise, âdet süresi tamamlandıktan sonra gusleden bir kadında tekrar görülen lekelerin durumu değerlendirilirken önceki fetvalara ilaveten farklı mezheplerin görüşlerine de atıf yapılmıştır. Buna göre, Mâlikî mezhebinde âdet kanamasının sona erdiği kanaatiyle alınan gusülden sonra görülen birkaç damla kan veya lekenin sadece namaz abdestini bozduğu, ancak hayız sayılmadığı belirtilmiştir. Hanbelî fakihlerin bir kısmı ise, bir lekenin hayız kapsamında değerlendirilebilmesi için önceki âdet kanamasına bitişik olması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Ayşe ve Hz. Ali'den, bu tür lekelerin

²³³ DİYKB, *Tıp ve Sağlık Alanında Fetvalar*, 55; DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 102; DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 129.

²³⁴ Bilmen, 89-90.

²³⁵ DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 332.

âdetten sayılmayacağına dair bazı rivayetler nakledilmiş; ihtiyaç halinde bu görüşlere göre de amel edilebileceği²³⁶ fetvada belirtilmiştir.

“Âdet kanaması on günden fazla süren bir kadının ibâdet hayatını nasıl düzenlemesi gerektiği” sorusuna ilişkin olarak Din İşleri Yüksek Kurulu, her kadının âdet süresinin kişisel farklılıklar gösterebileceğini ve bu sürenin zamanla değişebileceğini ifade etmiş; bu bağlamda Hanefî mezhebinin görüşlerini esas alarak açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre, düzenli bir âdet döngüsüne sahip olan bir kadının kanaması normal âdet günlerini aşarak devam eder ve bu süre on günü geçmezse, tüm bu günler hayız (âdet) kapsamında değerlendirilir. Ancak kanama on günü aşarsa, kadının önceki düzenli âdet süresi esas alınır ve on günü aşan süre içerisindeki kanamalar istihâze (özür) kanı kabul edilir. Örneğin, âdeti genellikle altı gün süren bir kadının, bu sürenin ardından da kanaması devam ederse ve bu kanama toplamda on günü geçmezse, altı günü aşan günler de hayızdan sayılır. Fakat aynı kadının kanaması on günü aşar ve örneğin on iki gün sürerse, sadece ilk altı gün hayız olarak kabul edilir; kalan altı günlük süre ise istihâze²³⁷ kapsamında değerlendirilir. Bu durumda onuncu günden sonraki günlerde görülen kan, özür kanı sayıldığı için kadın bu günlerde namaz kılmakla ve oruç tutmakla yükümlüdür. Ayrıca, düzenli âdet günlerinden sonra (örneğin altı günü aştıktan sonra) ibâdetlerini terk etmişse, bu eksiklikleri kaza etmesi gerekir.²³⁸

Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 30.11.2022 tarihli güncel fetvasında, mutat âdet süresinden sonra kanamanın devam etmesi ve bu durumun tekrarlayıcı nitelik taşıması hâlinde, dinî hükmün belirlenmesinde uzman bir doktorun muayenesine başvurulmasının daha isabetli olacağı²³⁹ vurgulanmıştır. Bu ifade, âdet süresinin mezheplerce belirlenen geleneksel zaman dilimleri yerine, bireysel ve tıbben tespit edilen verilere göre değerlendirilmesi gerektiği yönünde bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

²³⁶ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 399-400; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 46-47.

²³⁷ Mevsilî, *El-İhtiyâr li Ta’lîl-i-Muhtâr*. thk.: Şuayb Arnavut- Ahmet Muhammed Berhum -Abdüllatif Hırzullah. (Beyrut: Daru’r- Risaleti’l- Arabiyye, 1430/2009), I, 99.

²³⁸ M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 38; Bilmen, 89; DİYKB, Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar, 57-58; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 102.

²³⁹ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 128-129; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 69-70; <https://kurul.diyanket.gov.tr/cevap-ara/112/âdet-kanamasi-on-gunden-fazla-suren-bir-kadin-ibâdetlerini-yerine-getirmede-nasil-hareket-etmelidir>, (18.01.2025).

Kesintisiz kanaması olan bir kadının hayız durumunun tespitiyle ilgili olarak *İslâm İlmihali*' nde, on günden fazla süren kanamaların istihâze²⁴⁰ kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Hayız, nifas ve istihâze gibi farklı kan türlerinin birbirinden ayrıştırılmasında fıkıh âlimlerinin belirlediği süreler genel ve pratik ölçütler sunmakla birlikte, bu konuda her kadının kişisel deneyimi ve kanaatinin de dikkate alınması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca, bu tür durumlarda nihai belirlemenin tıp biliminin verilerine dayanarak yapılmasının daha isabetli olacağı²⁴¹ vurgulanmıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun da önceki fetvalarında Hanefî mezhebinin görüşü özetlenmiştir. Âdet kanamasının on günden uzun sürmesi hâlinde ergenlikten önce de bu şekilde kanaması olanlara her aydan 10 gün âdet, temizlik müddetini 20 gün olarak kabul edip 20 günü istihâze olarak kabul edildiği; âdet olduktan sonra sürekli kan gören bir kimsenin geçmiş mutadını hatırlıyorsa(mübtetie) mutat süresini esas alması gerektiğini; düzenli âdet gördükten sonra geçmişteki mutadını unutmuş kişilerin(mütehayyire) ise âdetli veya temiz olduğuna hükmedilmediği ve ibâdetler konusunda ihtiyatlı davranması gerektiği bildirilmiştir. Ayrıca bu durumda olan bir kadının dinî yükümlülükleriyle ilgili olarak verilen fetvada, bu durumda olan kadının mescide giremeyeceği, Kur'ân okuyamayacağı ve cinsel ilişkiye giremeyeceği belirtilmiş; ayrıca her namaz vakti için gusûl abdesti alarak namazını eda etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Söz konusu fetvada Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin konuya ilişkin görüşlerine de yer verilmiş; kadının Hanefî veya Şâfiî mezhebine göre amel etmesinin hem kendisi hem de ailesi açısından çeşitli güçlükler doğurabileceği ifade edilerek, bu tür zorlukların önüne geçebilmek adına Hanbelî veya Mâlikî mezheplerinin görüşleri doğrultusunda hareket etmesinin daha uygun olacağı kanaati belirtilmiştir. Mâlikî mezhebinin bu konudaki görüşü, mütehayyire kadının hayız ile istihâzeyi ayırt edebildiği takdirde buna göre davranmasıdır. Hanbelî mezhebinde ise kendisinin önceki veya akrabalarının âdetine bakılarak zannı galip üzere 6-7 güne âdet diğer günleri için de istihâze olarak kabul ederek hayatına devam eder şeklindedir. Daha sonra da tereddütlerin giderilmesi noktasında uzman doktorların teşhislerinden yararlanabileceği belirtilmiştir.²⁴² Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 15.03.2023 yılındaki fetvasında ise bu durumda devamlı kanaması olan kişinin üç hali olduğunu; ilk durumda ergenlikten önce de kanaması olan ergenlikten sonra da kanaması devam eden kişinin

²⁴⁰ DİB, *İslâm İlmihali*, 128.

²⁴¹ DİB, *İlmihal I*, 215.

²⁴² DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 104-105.; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 121.

Hanefî'ye göre her aydan 10, diğer 20 günün de özür olarak kabul etmesini diğer bazı fakihlere göre ise 6-7 gün âdet diğerlerinin özür kabul edilmesi şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini söylerken; ikinci durum olarak düzenli âdet gördükten sonra kanaması kesilmeden devam eden kişinin durumudur ki bu geçmişteki âdetini hatırlıyorsa (mübtedie) mutadına göre hareket eder, üçüncü durum olarak da düzenli âdet gördükten sonra yine de kanaması kesilmeyen fakat âdet gününü unutan kadın için (mütehayyire) bu kadınların genelde âdet sürelerinin 7 gün olduğu hasebiyle bunun 7 gün olarak kabul edilmesinin uygun olacağını, bu konuda Hanbelî mezhebinin görüşünün kabul edildiğini bildirmektedir. Ayrıca dinî hükmün uzman doktor teşhisinden sonra verilmesi gerektiği²⁴³ belirtilmiştir.

Âdeti bitip daha on beş gün geçmeden yeniden kanaması başlayan bir kadının ibâdet hayatı ile ilgili sorusuna ise *Kadın İlmihali* kitabında iki kan arasını ayırma konusunda kanamalar arasının, temizliğin en az müddeti olan 15 günden az olursa onun peş peşe gelen kan hükmünde olduğunu, bu surenin eksik fasid temizlik olarak nitelendirildiğini, bu kan 10 günden fazla devam etmezse bunun hayız, eğer 10 günden yahut her zamanki âdetten fazla gelirse özür kanı olarak kabul edilmeli²⁴⁴ denmiştir. *İslâm İlmihali* kitabında ise iki ay hali arasındaki temizliğin en kısa süresinin 15 gün olduğu, temizlik süresinin en uzun hakkında belirli bir sınırın olmadığı²⁴⁵ belirtilerek Hanefî mezhebinin görüşünü nakletmiştir. İlmihal kitabında Hanefî mezhebine göre hayız süresinin en az üç, en fazla on gün; iki adet arasındaki temizlik süresinin ise en az on beş gün olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu rakamların, esasen mükelleflerin karşılaştığı durumlara pratik çözümler sunma amacı taşıdığı görülmektedir. Günümüzde ise kadınların âdet dönemi ve bu döneme ilişkin fizyolojik süreçler, tıbbî bilgiler ışığında daha net şekilde anlaşılabilirdiğinden, bu alandaki dinî hükümlerin alanında uzman kişilerin tespitlerine dayandırılması gerektiği²⁴⁶ belirtilmektedir.

Klâsik fıkıh literatüründe, iki adet arasındaki temizlik süresinin asgârî on beş gün olduğu genel bir kaide olarak yer almaktadır. Bu süreden önce meydana gelen kanamalar ise özür

²⁴³ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 130- 131; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 121; <https://kurul.diyaret.gov.tr/cevap-ara/117/kanamasi-hic-kesilmeyen-bir-kadinin-âdet-durumu-nedir>, (19.01.2025).

²⁴⁴ M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 131.

²⁴⁵ DİB, *İslâm İlmihali*, 124.

²⁴⁶ DİB, *İlmihal I*, 212.

kanı olarak değerlendirilmekte ve ibâdetlerin yerine getirilmesine engel teşkil etmemektedir. Hanbelî mezhebi bu asgarî temizlik süresini on üç gün olarak kabul ederken, bazı Mâlikî fakihlerce bu sürenin sekiz, on, on yedi²⁴⁷hatta beş gün²⁴⁸ gibi farklı sürelerle ifade edildiği görülmektedir. Tıpla ilgili dinî sorulara cevap verilen *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* adlı eserde de bu konuya Hanefî mezhebi perspektifinden yaklaşılmış; on beş günden daha kısa sürede meydana gelen kanamaların özür kapsamında değerlendirilerek, ilgili kişilerin ibâdet yükümlülüklerini yerine getirmelerinde bir sakınca bulunmadığı ifade edilmiştir.²⁴⁹

İki adet arasındaki asgarî temizlik süresinin on beş gün olarak belirlenmesi, esasen düzenli ovülasyonu olan kadınlar için geçerli bir ölçüt olabilir. Ancak ilk âdet dönemlerinden sonraki birkaç yıl içinde ve menopoz öncesi süreçte ovülasyonun düzensiz ya da hiç gerçekleşmemesi nedeniyle temizlik süreleri kısalabilmektedir. Bu durum, üreme çağının sınırlarında tıbbî olarak normal kabul edilmekte ve gerekli durumlarda hormon tedavileri ile düzenli adet döngüsü sağlanabilmektedir. Bu çerçevede, fıkhîta belirlenen sürelerin yalnızca ovülasyonu bulunan kadınlar esas alınarak tespit edilmiş olması pek mümkün görülmemektedir.²⁵⁰ Dolayısıyla, temizlik süresinin değerlendirilmesinde sabit gün sayılarına bağlı kalmaktan ziyade, kadının yaşadığı fiziksel belirtiler, kişisel kanaati, alışkanlığı (mutadı), yaşı ve doktor teşhisi gibi unsurların öncelik taşıdığı ifade edilmektedir. Bu bakımdan gerek tıbbî değerlendirme gerekse kadının kendi mutat hâli ve kanaati dikkate alındığında, adet olduğu kuvvetli bir kanaatle bilinen bir kanama, on beş günlük temizlik süresi tamamlanmamış olsa bile, fikhî açıdan hayız kabul edilebileceğine²⁵¹ dair görüşler mevcuttur. Din İşleri Yüksek Kurulu, 07.12.2022 tarihli güncel fetvasında, farklı görüş ve tıbbî değerlendirmeleri de göz önünde bulundurarak, bir adet dönemi sona erdikten sonra henüz on beş gün geçmemiş olsa bile, meydana gelen kanamanın alanında uzman bir hekim tarafından hayız olarak teşhis edilmesi hâlinde, bu durumun fikhî açıdan da hayız kabul edilebileceğini²⁵² belirtmiştir.

²⁴⁷ Cezîrî, 1/147; Bilmen, 88.

²⁴⁸ Cezîrî, 1/147; Bilmen, 92; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 77.

²⁴⁹ DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 60.

²⁵⁰ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 77-148.

²⁵¹ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 77, 146, 147.

²⁵² DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 132. <https://kurul.diyenet.gov.tr/cevap-ara/1251/âdeti-bittikten-sonra-on-bes-gun-gecmeden-yeniden-kanamasi-baslayan-bir-kadin-ibadetlerine-devam-edebilir>, (20.01.2025).

H. Peygamber, hayız kanının karakteristik özelliğini “bilinen ve koyu renkte” olması şeklinde tanımlamış, süresinin ise genellikle altı ila yedi gün arasında gerçekleştiğini²⁵³ bildirmiştir. Bu temel nitelikler, tüm mezheplerce kabul görmüş olup, aynı zamanda modern tıbbi bulgularla da örtüştüğü için hayızla ilgili sabit hükümler arasında değerlendirilmektedir. Buna karşın, hayız kanının diğer renkleri, temizlik ve hayız süresinin alt ve üst sınırları ile kesintili kanamalar gibi hususlarda sahih rivayetlere ve icmâya dayalı net bir belirleme bulunmamaktadır. Bu sebeple fıkıh âlimlerinin, zaman zaman zayıf rivayetlere dayanarak hüküm verdikleri; bunun yanı sıra günümüzde sosyal olgu olarak değerlendirilebilecek örf, istikrâ ve temyiz gibi yöntemlerden faydalanarak ictihatta bulundukları görülmektedir.²⁵⁴

4.1.3. Menopoz (İyâs)

Belli bir yaşın üzerindeki kadınların artık hayız görmemesi dinî-hukukî bağlamda “âyis” ya da “âyise” olarak adlandırılmaktadır. Bu terim, hayızdan ümidin kesildiği kadınları ifade eder.²⁵⁵ Menopoz süreci ise üç evrede değerlendirilir: İlki, premenopoz evresidir; bu dönem menopozdan yaklaşık üç ila beş yıl önce başlayarak âdet döngüsünde düzensizliklerin görüldüğü safhadır. İkincisi, perimenopoz evresi olup genellikle menopoz belirtilerinin başladığı, son âdetten bir yıl öncesiyle bir yıl sonrasını kapsayan süredir. Üçüncü evre olan menopoz, kadının son âdet kanamasını görmesinden sonra en az on iki aylık bir süre boyunca âdet görmemesiyle başlar.²⁵⁶ Bu sürecin devamına ise postmenopoz

²⁵³ Ebû Dâvûd Süleyman b. el- Eş’ as b. İshak es-Sicistani el -Ezdi, Sünen-i Ebi Davud. thk.: Şuayb Arnavut, 7 Cilt, (Beyrut: Darü’r- Risaleti’l- Alemiyye, 2009), Tahâret 111/287; Tirmizî, *es-Sünen*, thk.: Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), Tahâret 105/ 128. Hadis, Hamne b. Caşş adındaki bir kadın, âdet süresini sorduğunda Hz. Peygamber: “Allah’ın takdirine göre altı ya da yedi gün âdet görür, sonra gusledip 24 ya da 23 gün ve gece (sürecek olan temizlik döneminde) namaz kılar. Bu senin için yeterli olur. Kadınların âdet vaktinde hayız görmeleri ve temizlik dönemlerinde de temiz kalmaları süresine göre her ay böyle yap.” cevabını vermiştir; Abdurrahman Haçkalı, “Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafe Etmesi ve Mescide Girmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V: İbâdetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler*, TDV Yayınları, Ankara 2012, 287.

²⁵⁴ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 146-147.

²⁵⁵ Yusuf Vehbi Yavuz, “Ayise”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/253.

²⁵⁶ <https://www.birunihastanesi.com.tr/saglik-rehberi/adan-zye-menopoz-donemi>, (20.01.2025).

denilmektedir. Tıbben menopoza, ardışık on iki ay boyunca âdet görmeme durumu olarak tanımlanmakta olup, bu durum genellikle ortalama 52 yaş civarında ortaya çıkmaktadır.²⁵⁷

Esasen âdetten kesilme yaşı hormonal durumlar, kişinin bünyesi, yaşadığı coğrafya, iklim, ırk ve kişinin sosyo-ekonomik duruma göre farklılık göstermektedir. İslâm hukukçuları bulundukları bölge ve edindikleri tecrübeler ışığında ayiseliğin(iyas) başlangıç yaşı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fukaha menopoza girme yaşı ile ilgili olarak elli ile yetmiş yaşları arasında değişen farklı görüşler ileriye sürmüşlerdir ki bunların en yaygını ise altmış ikidir.²⁵⁸ Hanefî fıkıh literatüründe menopoza yaşıyla ilgili olarak elli ile altmış arasında değişen çeşitli görüşler yer almakla birlikte, bu görüşlerin ortalaması kabul edilen elli beş yaş esas alınarak fetva verilmiştir.²⁵⁹ Bununla birlikte, âdet döngüsünün seyrekleşmesinin iddet süresini gereksiz yere uzatmaması amacıyla zaman zaman elli yaş esas alınarak da fetva verildiği olmuştur. Ayrıca, kadının yaşadığı coğrafi bölgedeki kadınların genel durumu ya da yaşıt akrabalarının biyolojik süreçleri gibi sosyo-kültürel unsurlar da menopoza ilgili fikhî hükümlerin belirlenmesinde etkili olmuştur.²⁶⁰ İmam Şâfiî, menopoza halinin belirlenmesinde belirli bir yaş sınırı koymak yerine, kadının akrabalarının biyolojik durumunu esas almıştır.²⁶¹ Daha sonraki Şâfiî mezhebi âlimleri ise bu konuda bir yaş sınırı olup olmayacağı hususunda ihtilafa düşmüş; bazıları altmış veya altmış iki yaşını sınır olarak benimsemiştir. Bununla birlikte Şâfiîler arasında, iklim koşullarının da âdet döngüsünü etkileyebileceği ve bu sebeple bazı kadınların ömür boyu hayız görebileceği görüşü de savunulmuştur. Bu bağlamda, yaşanan coğrafyanın sıcak ya da soğuk oluşuna göre hayız süresinin farklılık gösterebileceği ifade edilmiştir.²⁶² Mâlikî mezhebinde menopoza yaşı için elli yaş zikredilmiş olsa da âdet kanamasına benzeyen her türlü kanamanın, hangi yaşta olursa olsun, âdet olarak değerlendirilebileceği ifade edilmiştir. Elli yaş ve üzerindeki kadınların gördüğü kanamalar, kadınlara danışılarak değerlendirilir; eğer bunun âdet kanı olduğuna kanaat getirilir veya bu konuda şüphe duyulursa, söz konusu kanama âdet olarak kabul edilir. Ancak bunun âdet olmadığına dair

²⁵⁷ Hakan Seyisoğlu, 99 Sayfada Menopoz Söyleşi: Dilek Kaykılar, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Eylül 2006), 1-2; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 144.

²⁵⁸ Kevser Bulut, *İslâm Hukuku ve Tıpta Kadınlara Özel Haller* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 66.

²⁵⁹ Cezîrî, 1/146; M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 34.

²⁶⁰ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 143.

²⁶¹ Yavuz, “Ayise”, 4/253.

²⁶² Cezîrî, 1/146; Bulut, *İslâm Hukuku ve Tıpta Kadınlara Özel Haller*, 68.

kesin bir kanaat varsa, bu durumda istihâze kanı sayılır. Ayrıca yetmiş yaşın menopoza için sınır kabul edildiği görüşü de mevcuttur. Bunun yanında, herhangi bir yaş sınırı zikredilmeksizin artık âdet görmesi beklenmeyen kadınların menopoza girmiş sayılacağı da belirtilmiştir.²⁶³ Hanbelî mezhebinde menopoza yaşı genellikle elli olarak kabul edilmekle birlikte, Arap kadınlarının fizyolojik yapılarının daha dirençli olduğu düşüncesiyle bu sınırın altmış yaş olarak belirlendiğine dair görüşler de bulunmaktadır. Bu çerçevede bazı âlimler, elli yaşından sonra görülen kanamaların âdet olarak değerlendirileceğini, ancak altmış yaşından sonraki tekrar eden kanamaların artık âdet sayılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Öte yandan İbn Teymiyye, menopoza yaşı için belirli bir sınır koymanın gerekli olmadığını savunmuştur.²⁶⁴

Yukarıda detaylarıyla ifade edilen mezhebî icthatlar değerlendirildiğinde hayızdan kesilme yaşı konusunda mezhepler arasında ortak ve kesin bir yaş sınırının bulunmadığı, bu hususta genelleştirilebilecek bir görüş birliğinden söz etmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bugün Türkiye’de ortalama menopoza yaşı kırk beş olarak belirlenmiştir. Genel olarak Kurul’a gelen soruların yoğunluğu, menopoza öncesi dönemlerle ilgilidir. Bu dönemin inişli çıkışlı bir yapı arz etmesi kafaları karıştırmakta ve kadınlar ibâdetlerini yapma noktasında bazı çekinceler taşımaktadır. Bu bakımdan Din İşleri Yüksek Kurulu’nun fetvalarında, menopoza süreci ile menopoza dönemi arasında açık bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Buna göre, menopoza süreci içerisinde meydana gelen kanamalar hayız kabul edilebilecekken, bir yıl boyunca hiç âdet görülmemesiyle birlikte menopozun kesinleşmesinden sonra ortaya çıkan kanamalar ise istihâze kapsamında değerlendirilmekte ve bu doğrultuda özür hükümlerine tabi tutulmaktadır. Daha önce 2010 yılı Kurul kararları doğrultusunda basılan İslâm İlmihali’nde 55 yaşından sonra gelen kanın hayız kanı olmadığı belirtilmiş ve iyas yaşı olarak Hanefî mezhebi kriter alınarak belirlenmiştir. Oysaki önemli olan kadının menopoza girip girmediğinin tespiti ki bunun sadece yaş ile sınırlandırılması ve buna göre fetva verilmesi, her kadının beden yapısının farklı olması hasebiyle sonuç açısından doğru olmayabilir. Zira Din İşleri Yüksek Kurulu, 14.12.2022 tarihli fetvasında, menopoza geçiş sürecinde bulunan kadınların, kanamalarının mahiyetini belirlemek amacıyla bir kadın hastalıkları ve doğum uzmanına başvurmalarının uygun olacağını ifade etmiştir. Söz konusu kanamanın hayız mı yoksa istihâze mi

²⁶³ Cezîrî, 1/146; Bulut, 67. Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, 212.

²⁶⁴ Cezîrî, 1/146; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 144; Bulut, 67.

olduğunun uzman hekim tarafından tespit edilmesi ve ibâdetlerin buna göre düzenlenmesi gerektiği²⁶⁵ vurgulanmıştır. Son olarak Din İşleri Yüksek Kurulu 15.03.2023 kararı ile de menopoza dönemindeki kanamalar hakkında uzman doktorun kararından sonra kesintisiz bir yıl âdet görmeyen kadını menopoza girmiş olarak kabul ederek ve menopoza dönemine giren kadınlardan devamlı kanama gören kadınlar için bunun özür olduğunu ve buna göre hareket edilmesi gerektiğini, görülen kanamanın devamlı olmaması halinde ise sadece geldiği anda abdestin bozulacağı fetvasını vermiştir²⁶⁶ Ayrıca Diyanet TV’de, “Sıkça Sorulan Sorular” programında menopoza döneminde kadından gelen akıntının hac veya umre görevlerine engel olup olamayacağı yönündeki soruya, tespitin kadın doğum uzmanı doktorlar tarafından yapılmasının uygun olacağı ve ona göre hareket edilmesi gerektiği cevabı verilmiştir.²⁶⁷

4.1.4. Lohusalık (Nifas)

"Nifas" kelimesi, sözlükte kadının doğum yapması ve doğum sonrasında rahim ile üreme organlarının normal işlevine dönmesi için gereken süre anlamına gelir. Fıkıh terimi olarak ise, doğumdan sonra kadının rahminden gelen kan sebebiyle bazı özel dinî hükümlere tâbi olduğu dönemi²⁶⁸ ifade eder. Bu kavrama tıp ve fıkıh literatüründe farklı yaklaşımlar getirilmiştir. Tıp bilimi, hayızda olduğu gibi, rahmin gebelik öncesi fizyolojik durumuna dönmelerini esas alırken; fakihler, nifas süresinin belirlenmesinde rahminden dışarıya kanın çıkışını esas almışlardır. Bu nedenle, tıbbî açıdan nifas, rahmin eski haline kavuşmasıyla sona ererken; fikhî açıdan, kan gelmesinin sona ermesiyle son bulur.²⁶⁹ Bu bakımdan nifas kanı, doğum sonrasında kadının rahminden gelen ve cinsel organ yoluyla dışarıya çıkan kanı ifade etmekte; aynı zamanda bu kanama ile birlikte oluşan hükmî kirlilik²⁷⁰ durumu da bu kavram kapsamında değerlendirilmektedir.

Doğumdan sonra kadının rahminden gelen kana nifas denirse doğumun başlamasıyla birlikte gelen kanamaların hükmünün ne olacağı sorusuna bir cevap gerekmektedir. Bütün

²⁶⁵ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 131-135; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 107; DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 184.

²⁶⁶ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 107; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 135.

²⁶⁷ Diyanet TV, Sıkça Sorulan Sorular, Hüseyin Arı, <https://www.youtube.com/watch?v=WORjP1PruHs>, (16.01.2025).

²⁶⁸ Hacı Mehmet Günay, “Nifas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/79.

²⁶⁹ Soydan, *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 21.

²⁷⁰ DİB, *İslâm İlmihali*, 127; DİB, *İlmihal I*, 214; TDV, *Aile İlmihali*, 253; M. Öğüt, *Kadın İlmihali*, 43.

fakihlere göre nifasın süresi doğumdan sonra başlar. Hanefî mezhebine göre çocuğun vücudundan bir kısmının (örneğin baş, kol veya bir uzuv) annenin rahminden çıkmasıyla doğum başlar. Doğumun gerçekleşme şekline bağlı olarak, nifas kanının başlangıcı da farklı şekillerde değerlendirilir. Bebek normal pozisyonda doğuyorsa, göğüs bölgesinin çıkışı; ters doğum durumunda ise, yani bebek ayaklarıyla geliyorsa, bu durumda göbek hizasının dışarı çıkışı esas alınır. Bu noktadan itibaren görülen kanama, nifas kanı olarak kabul edilir. Buna karşılık, gebelik sürecinde görülen kanamalar ile doğumda çocuğun büyük bir kısmı henüz çıkmadan önce meydana gelen kanamalar, fıkıh açısından istihâze kapsamında değerlendirilir. Bu tür kanamalar, on gün boyunca sürse dahi, hayız hükmüne girmez ve aynı şekilde özür kabul edilir.²⁷¹ İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre, hamilelik durumunda da kadın hayız görebilir ve doğumdan önce görülen kanamalar hayız kapsamında değerlendirilir. Ancak Şâfiî mezhebine göre, nifas kanı yalnızca çocuğun tamamen doğumundan sonra gelen kanla sınırlıdır; doğum öncesinde veya doğum sırasında çocukla birlikte gelen kan nifas sayılmaz. Buna karşılık Hanbelî mezhebine göre, doğumla birlikte gelen kanın yanı sıra, doğumdan iki ya da üç gün önce başlayan ve doğum sancılarının eşlik ettiği kanamalar da nifas kapsamında kabul edilir.²⁷²

İşaretlerinin gelmiş olması doğum olarak nitelendirilemese de normal doğumlarda sürecin başlamasıyla birlikte kadında sancıya eşlik eden su ya da kan olmak üzere birtakım akıntıların geleceği de bir gerçektir. Bazı doğumların kolay bazı doğumların ise iki-üç gün süren sancılı ve kanamalı bir zamandan sonra gerçekleşmiş olması bu süre zarfında kadının ibâdet ile mükellefiyeti noktasında önem arz etmektedir. “Namaz vakti girdiğinde doğum suyu ya da kanaması gelen kadın, doğum gerçekleşmediği takdirde o namaz vakti ile sorumludur, kılması üzerine farzdır” gibi fetvaların²⁷³ doğumun başlama süreci ve devamında sancıların sıklaşmasıyla yaşanan ezâyâ ek olarak doğum suyu ve kanamalar düşünüldüğünde tekrar değerlendirilmeye muhtaç olduğu söylenebilir.

²⁷¹ Esad Muhammed Said Es-Sağırıcı, *Delilleri ile Hanefî Fıkıhı*, çev. Heyet, (İstanbul: Polen Yayınları, 2008), 119; DİB, Mehmet Keskin, *Büyük Şâfiî İlmihali*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 70; Günay, “Nifas”, 79; M. Öğüt, *Kadın İlmihali*, 48.; İbn Rüşd, *Bidayetü'l- Müctehit*, 1/41.

²⁷² Cezîrî, 1/149; Bilmen, 94; Günay, 79-81.

²⁷³ Sosyal medya platformlarında dile getirilen bu fetvalarda doğum başlama nişanesi olan doğum suyu veya doğumdan önce gelen kanama ile lohusalığın başlamayacağı, Hanefî mezhebinin görüşü olan çocuğun yarısından fazlasının ya da tamamının dışarı çıkması ile başlayacağı görüşü yaygındır. Duruma göre güç yetirilebiliyorsa namazın tamamını şayet güç yetirilemiyorsa sadece namazın farzları kılınmalıdır. O anki takat bunu belirler. Kadının böylesine hassas bir anda namazını eda etmesine engel bir durum söz konusu değildir. Böyle bir durumda bile namazın ihmal edilmemesi dinimizde namaza gösterilen önemi göstermekle birlikte hem de ondaki huşunun farklı olacağı söylenmektedir. <https://fetvameclisi.com/fetva/dogum-sancilari-basladiginda-vakit-namazlarini-nasil-kilmaliyiz>, (23.01.2025)

Tıbbî olarak doğumun başlaması ise; sancıyla birlikte doğum suyunun gelmesi, kanamanın başlaması gibi herhangi bir bulguyla olabilir. Gerçek doğum eylemi sancısı kişi yatsa da istirahat etse de devam eden 20 dakika aralıklarla başlayan ve gitgide aralığı düşen sancılardır. Doğum, bebeğin içinde bulunduğu kesenin herhangi bir sancı yokken de yırtılıp suyun boşalması ile başlayabileceği gibi doğrudan kasılmalarla ve kanamayla da başlayabilir.²⁷⁴ Gerçek doğum eylemi sancısıyla kasılmalar düzenli ya da ritmik olarak üç-beş dakika aralıklarla oluşuyor ve en az iki saat boyunca devam ediyorsa doğum yaklaşmış demektir. Doğumun yakında başlayacağının bir belirtisi olarak düzenli rahim kasılmaları birkaç gün içerisinde başlar ve suyun gelmesi ile en geç 24 saat içerisinde doğum tamamlanır.²⁷⁵ Anlaşıyor ki doğum olayı birdenbire gerçekleşen bir olay değil; süreç olarak yaşanan bir durumdur. Bu süreç çok kısa olabileceği gibi uzun da sürebilir ve belirtiler kişiden kişiye değişebilir.

Araştırmada Din İşleri Yüksek Kurulu'nun doğumun başlama sürecinden itibaren gelen kanamalar ve doğum tamamlanıncaya kadarki süredeki ibâdetlerle ilgili herhangi bir fetvasına rastlayamadık. Yalnız “Hamilelik sürecinde görülen kanamanın hükmü nedir? Bu durumda ibâdetler yerine getirilebilir mi?” şeklindeki sorular, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvalarında ele alınan konular arasındadır. Kurulun değerlendirmesine göre, hamile bir kadının yaşadığı kanama, özür kanı hükmündedir ve vücudun herhangi bir yerinden gelen kan gibi değerlendirilir. Bu tür kanamalar guslû gerektirmez; sadece abdesti bozar. Kanama devamlılık arz ediyorsa, bu durumda genel özür hükümleri uygulanır. Buna göre, sürekli kanama yaşayan hamile bir kadının, her namaz vakti girdiğinde yeniden abdest alması gerekir ve bu abdest, başka bir sebeple bozulmadığı sürece o vaktin sonuna kadar geçerlidir.²⁷⁶ 2024 yılına ait *Fetvalar* adlı eserde ise, bu hükme Mâlikî mezhebinin görüşü de eklenmiştir. Mâlikîlere göre, özür hâlindeki bir kimsenin abdesti, vakit çıkınca değil, ancak özür dışında abdesti bozan başka bir sebep ortaya çıktığında bozulur. Bu görüşe dayalı olarak, özür halinin kişiyi aşırı derecede zorlaması ve sık sık abdest alma imkânının kısıtlı olması gibi durumlar göz önünde bulundurularak, Mâlikî mezhebinin bu kolaylaştırıcı içtihadı ile amel edilebileceği²⁷⁷ ifade edilmiştir. Ancak burada sorunun daha

²⁷⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=vKyRNZP9DwA>, (23.01.2025)

²⁷⁵ <https://tahatakamaz.com/dogum-belirtileri-nelerdir/>, (23.01.2025)

²⁷⁶ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 105.

²⁷⁷ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 132.

çok, doğum başlamasıyla birlikte görülen kanamalarla değil, doğumun başlamasından önceki süreçte ve normal gebelik süreci içerisindeki gelen kanamalarla ilgili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda diğer fetvalardaki gibi nifasın başlama vakti konusundaki görüşler, tıp ilminin verilerine göre teyit edilmeli ve fetvalar buna göre değerlendirilmelidir.

Doğumdan sonra başlayan nifas süresi bakımından da mezhepler farklı görüşler ileriye sürmüşlerdir. Hanefîlerde nifasın asgari süresi hakkında farklı görüşler olsa da âzami süresinin 40 gün olduğu konusunda ittifak vardır.²⁷⁸ Nifasın en az müddeti yoktur, çocuk doğuran kadın hiç kan görmediği gibi bir gün de görebilir. Çocuk doğuran bir kadından kan çıkmamışsa Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bu nifas sayılmaz. Bu itibarla kadının gusletmesi gerekmez yalnız abdest alması yeterlidir. Fakat İmam Azam'a göre ihtiyat olarak gusletmesi lazımdır. Şâfiîler nifasın asgâri süresini belirlememekle birlikte bunun ortalama 40 gün, âzami süre olarak ise altmış gün olduğunu kabul etmektedirler. Doğumdan sonra kanama olmazsa guslû de gerekli görmezler. Mâlikî mezhebine göre nifasın alt sınırı bulunmamaktadır; dolayısıyla çok kısa süreli, hatta bir anlık kanama dahi nifas olarak değerlendirilebilir. Mezhep içerisinde nifasın âzami süresi konusunda ise farklı görüşler mevcuttur. İmam Mâlik'in ilk görüşü, lohusalık süresinin en fazla altmış gün olduğu yönündedir. Ancak mezhep kaynaklarında, İmam Mâlik'in bu görüşünden daha sonra vazgeçtiği ve nifas süresine dair kesin bir üst sınır belirlemenin uygun olmadığını ifade ettiği nakledilmektedir. Bu çerçevede, lohusalık süresinin dinî bir sınırla tayin edilmekten ziyade, kadınların bireysel durumlarına ve uzman hekimlerin değerlendirmelerine göre belirlenmesinin daha isabetli olacağı görüşüne yer verilmektedir. Son olarak Hanbelîler doğumdan sonra gelen kanın nifas sayılabilmesi için, çocuğun insan yaratılışında olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Zira onlar bebeğin alaka veya nutfе halindeyken düşmesinden sonra gelen kanı, nifas olarak kabul etmemektedirler. Nifas hâlinin asgârî bir süresi ya da belirli bir miktarı bulunmamaktadır. Bu yaklaşıma göre, doğumdan hemen sonra gelen tek bir damla kan dahi nifas sayılır. Ancak lohusalığın en uzun süresi konusunda mezhep genelinde kabul gören görüş, bu sürenin kırk gün ile sınırlı

²⁷⁸ Soydan, *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 23.

olduğudur. Onlara göre lohusalığın asgari süresi ve miktarı yoktur. Doğumdan sonra bir damla kanama da olsa lohusalıktır. Lohusalığın âzami süresi ise kırk gündür.²⁷⁹

Kısaca Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre nifasın âzami süresi kırk gün iken, Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri bu sürenin altmış gün olabileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu âzami süreler tamamlanmadan da nifas kanı sona erebilir. Bu durumda fiilî durum esas alınmakta; kanamanın kesilmesiyle birlikte lohusalık hâli de dinî açıdan son bulmuş sayılmaktadır.²⁸⁰ Bilmen İlmihali’nde ise, nifasın en uzun müddeti İmam Mâlik’e göre 70 gün, İmam Şâfiî’ye göre 60 gün veya çok kere 40 gündür.²⁸¹ Pek çok görüş ayrılıklarının olduğu bu konuda kesin bir asgârî ve âzami süre belirlemek oldukça zordur. Nifas fizyolojik ve tıbbi bir olay olduğundan bunun en kısa ve en uzun süresinin belirlenmesi konusunda yine tıbbın ve konunun uzmanlarının görüşü esas alınmalıdır.²⁸² Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu lohusalık süresi ile ilgili gelen soruya, (12.07.2017 tarihli kararıyla) her kadın için farklı lohusalık sürelerinin olabileceği, belirtilen alt ve üst sınırlar dışındaki kanamaların özür kanı olduğu ve âzami kırk gün dolmadan lohusalığı biten kadınların gusûl abdesti alarak ibâdetlerine başlayabileceği²⁸³ yönünde cevap vermiştir. 2024 ‘Fetvalar’ kitabında da aynı fetva paylaşılmıştır.²⁸⁴

Doğum sonrası kanamaların devam etmesi halinde bunun lohusalık kanı, âdet kanı ve özür kanı mı olduğu, bunların ayırt edilip edilememesi noktasında problem yaşarlar. Lohusa olan bir kadının kanı 40 günü geçse daha önce yapmış olduğu doğumlardaki mutadına bakılır. Önceki lohusalığında bir ay kan görmüş ise lohusalık âdeti bir ay kabul edilir. Bu mutadından fazla olarak gördüğü kan özür kanıdır. Şayet böyle bir mutad yoksa nifasın en çok müddeti olan 40 günü beklemesi gerekir. 40 günden fazla gelen kanlar özür kanıdır.²⁸⁵ Diyanet İlmihal’inde ise fakihlerin, nifas için en uzun süre koymalarının ve bu süreden sonra akan kanın özür kanı olarak saymalarının yararlı olacağını düşünmüş olmalarının, bu

²⁷⁹ Cezîrî, 1/148-149; Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 86-87; Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi, 21-24.

²⁸⁰ DİB, *İlmihal I*, 214.; TDV, *Aile İlmihali*, 253; Duru, 566.

²⁸¹ Bilmen, 91.

²⁸² DİB, *İlmihal I*, 214.; TDV, *Aile İlmihali*, 253.

²⁸³ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/118/lohusalik-suresi-ne-kadardir-bu-surede-yapilamayanibadetlerin-durumu-nedir>, (29.05.2024); DİB, *Fetvalar (2024)*, 131.

²⁸⁴ DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 131.

²⁸⁵ M. Öğüt, *Kadın İlmihali*, 48.

belirlemeleri ile onların kültür ve tecrübe birikimlerini yansıttıkları²⁸⁶ belirtilmiştir. Ayrıca belirlenen bu sürelerden sonra gelen kanı nifas kanı değil özür kanı sayılacağı belirtilmiştir.

Lohusalık müddetinin bitmesinin ardından kadının normal âdet döngüsünün ne zaman başlayacağı kişiden kişiye farklılık göstereceği bir gerçektir. Bu konuda yapılan açıklamalar doğrultusunda doğum sonrası ilk âdet döneminin ne zaman başlayacağı konusunda net bir bilgi verilemez, çünkü bu süre kişiden kişiye değişecektir. İster sezaryen istersen normal doğum yapılmış olsun anne emzirmiyor ise 4-8 ya da 6 ile 8 hafta içerisinde âdet kanaması başlayabilir. Bu konuda emzirmeyen annelerin yüzde yetmişinin 3 ay içerisinde âdet görmeye başladığını, emziren annelerin ise tipik olarak yaklaşık %40' ının 6 ay âdet görmediğini, bu sürenin 2 aydan 18 aya kadar bu sürenin uzayabileceğini; bu değişimlerin sebebinin ise vücut kitle endeksinden, beslenme kalitesinden, alınan enerjiden emzirme yoğunluğu ve periyodundan bebeğe ek besin verilmesinden kaynaklanabileceği²⁸⁷ belirtilmektedir. Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan bir kaynaktaki, doğum sonrası yumurtlamanın emzirmeyen kadınlarda genellikle 70–75. günlerde başladığı belirtilmekle birlikte, bu sürecin bazı durumlarda 27. gün gibi daha erken bir zamanda da gerçekleşebileceği ifade edilmektedir. Emziren kadınlarda ise yumurtlamanın 6. aya kadar gecikebildiği, âdet döngüsünün ise emzirmeyenlerde 7–12. haftalar arasında, emziren kadınlarda ise genellikle 36. haftada yeniden başladığı bilgisi verilmektedir. Ayrıca bazı uzman görüşlerine göre, emzirme gerçekleşmediği takdirde âdetlerin dört hafta hatta iki hafta gibi kısa bir süre içinde yeniden başlayabileceği de dile getirilmektedir. Bu veriler, lohusalık süreci ve doğum sonrası âdet döngüsünün her kadının biyolojik yapısına göre değişiklik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu kadar bireysel farklılık gösteren bir süreç için sabit asgarî veya azamî süreler belirlemek, her kadının yaşadığı gerçekliği yansıtmayabilir. Bu çerçevede, lohusalık dönemini takip eden âdetin kırk gün içerisinde dahi başlayabileceği dikkate alındığında, öncelikle uzman hekim görüşüne başvurulması; bu imkân yoksa, kanamanın niteliği, vücutsal belirtiler ve kadının kendi kanaatinin esas alınarak hüküm verilmesi daha isabetli²⁸⁸ görülmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun ise bu konuda net bir kararı bulunamamıştır.

²⁸⁶ DİB, *İlmihal I*, 214.

²⁸⁷ <https://www.ayseduman.com/dogumdan-sonra-âdet-duzensizligi/>, (22.01.2025);

<https://www.youtube.com/watch?v=C2RIKwCtDQo>, (22.01.2025)

²⁸⁸ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 88.

4.1.4.1. Düşüklerdeki Lohusalık

Gebeliğin 20. haftasından önce veya 500 gr. ya da daha altında olan embriyo veya fetüsün rahmin dışına çıkartılarak sonlandırılmasına düşük denir.²⁸⁹ Gebeliğin ilk 12 haftasında ortaya çıkan düşüklere erken düşük; Gebeliğin 12-20. haftaları arasındaki düşüklere de geç düşük denir. İlk 13 haftada düşüklerin %80'inden fazlası meydana gelir. Bu sürede en fazla risk ise ilk 8 haftada olup, bu gebelik haftasından sonra düşük şansı giderek azalmaktadır. Özellikle 4-5 haftalık çok erken gebeliklerde rahim içindeki doku hacmi az olduğundan rahim kasılmaları ile gebelik materyali tam olarak dışarı atılabilir. Rahim içinde gebeliğe ait bir materyal kalmadığı vajinal ultrasonla ile tespit edilebildiği zaman çoğu kez başka bir müdahaleye gerek kalmaz. Düşükten sonra kanama da kendiliğinden azalmaya başlar.²⁹⁰

Düşüklerden sonra gelen kanamaların lohusalık kanı olarak sayılıp sayılmayacağı konusunda fıkıh kültüründe farklı fetvalar verilmiştir. Düşükle sonuçlanan gebeliklerde, ceninin el, ayak, parmak gibi organlarının belirgin hale gelmiş olması durumunda bu düşük, doğum hükmünde değerlendirilir ve kadın lohusalık hükümlerine tabi olur. Ancak cenine ait herhangi bir uzvun belirginlik kazanmadığı durumlarda, düşüğün ardından gelen kanama üç gün boyunca devam eder ve bu kanamadan önceki son hayızla arasında en az on beş günlük bir temizlik süresi bulunursa, bu durumda söz konusu kanama hayız olarak kabul edilir. Şayet bu iki şarttan biri gerçekleşmez, yani kanama üç gün sürmez veya arada on beş günlük temizlik süresi bulunmazsa, o zaman bu kanama istihâze kapsamında değerlendirilir.²⁹¹ Öte yandan, düşükte cenine ait el, ayak, tırnak, saç gibi organların hiçbir şekilde ayırt edilemediği durumlarda ise, kadın lohusa sayılmaz. Çünkü çocuğun azalarını tamamlanması için 4 ay kadar bir zamana ihtiyaç vardır yani 4 aydan evvel azaları tamam olmadığı gibi ruhunun da olmadığı düşünülmektedir.²⁹² Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait ilmi halde ise normal doğumla veya el, ayak gibi uzuvları belirmiş olan bir çocuğun düşmesiyle nifas halinin meydana geldiği ve daha önceki dönemdeki düşükler için nifas hükümleri uygulanmaz şeklinde ifade edildiği görülür.²⁹³ Bu konuda farklı ve kabul olunan görüş olarak Türkiye Diyanet Vakfı Aile İlmihali'nde normal doğumla veya el, ayak gibi

²⁸⁹ Ayşe Şenoğlu vd, "İstenmeyen Gebelikler ve İsteyerek Yapılan Düşüklerin Değerlendirilmesi", *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 28/4 (Aralık 2019), 301.

²⁹⁰ <https://www.meteitil.com.tr/dusuk-abortion-turleri>, (22.01.2025)

²⁹¹ DİB, *İslâm İlmihali*, 127; Bilmen, 91.

²⁹² M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 43.

²⁹³ DİB, *İlmihal I*, 214-215.

uzuvları belirmiş olmasa da hangi haftada olursa olsun ceninin düşmesiyle nifas hali meydana gelir²⁹⁴ görüşü yer almıştır.

Din İşleri Yüksek Kurulu ise 07.12.2022 tarihli kararında düşük yapan kadının lohusalık durumu hakkında mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra, bu icthatların, ceninin sadece el, ayak gibi organlarının belirgin hale gelmesiyle tanınabildiği dönemlerde verildiğine dikkat çekmiştir. Ancak günümüzde, tıbbın gelişmesiyle birlikte rahimden gelen materyalin hangi gelişim aşamasında olduğu ve cenin niteliği taşıyıp taşımadığı hekimler tarafından net bir şekilde belirlenebilmektedir. Bu nedenle, düşen materyalin organları görünür olmasa dahi cenin olduğu tıbben kesinlik kazanmışsa, bu durumda düşüğün ardından gelen kanama lohusalık kanı olarak²⁹⁵ kabul etmiştir.

Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu'nun güncel fetvalarında, dış gebelik²⁹⁶ ile birlikte boş gebelik²⁹⁷ ve mol gebelik²⁹⁸ gibi durumlar da değerlendirilmiş; bu tür gebeliklerde hamilelik sürecinde meydana gelen kanamalar istihâze kapsamında, gebeliğin herhangi bir aşamada sonlandırılmasından sonra görülen kanamalar ise nifas kapsamında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, düşük sonrası görülen kanamaların âdetle bağlantılı olarak ortaya çıkması, ovulasyonun yeniden başlamasına bağlıdır. Bu nedenle düşükten sonra gerçekleşen kanamalar, genellikle doğum sonrası lohusalık süresi kadar uzun sürmeyebilir. Bu süreç, kadından kadına değişiklik gösterebildiği gibi, süresi de önceden net biçimde kestirilememektedir. Bu nedenle kadınların düşük sonrasındaki dönemi tıbbî kontrol altında geçirmeleri tavsiye edilmektedir. Ancak henüz bir hekim teşhisi bulunmadığı durumlarda, kadının kanamanın rengi, süresi, vücutsal belirtileri gibi unsurları dikkate alarak kendi kanaatıyla hareket etmesi önünde dinî bir engel yoktur.²⁹⁹

²⁹⁴ TDV, *Aile İlmihali*, 254.

²⁹⁵ DİYKB, *Fetvalar I*, 95.; <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/120/dusuk-yapan-bir-kadindan-gelen-kanin-hukmu-nedir>, (29.05.2024); DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 106; DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 174.

²⁹⁶ Dış gebelik, döllenmiş yumurtanın olması gerektiği ve beklendiği gibi rahim içindeki dokularda değil vücudun diğer bölgelerindeki dokulardaki bu durumun en çok görüldüğü yer fallop tüpleridir, tutunması ve buralarda gelişmeye başlamasıdır. <https://drgamzeczaglar.com/dis-gebelik-belirtileri-tedavisi/>, (27.01.2025); DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 106.; DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 133-134.

²⁹⁷ Boş gebelik, gebelik kesesini oluşturan amnion kesesi ve plasenta oluşurken bu yapıların içinde bir bebek bulunmamasıdır. <https://www.meteitil.com.tr/dusuk-abortion-turleri>, (22.01.2025); DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 134.

²⁹⁸ Mol gebelik, Döllenme esnasında meydana gelen genetik bir hata sonucu rahim içinde anormal bir dokunun büyümesidir. <https://www.drfilizak.com/mol-gebeligi-nedir>, (27.01.2025); DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 134.

²⁹⁹ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 83.

Fetvanın bilginin değişmesi prensibince değişebileceğine dair en güzel örneklerden biri Din İşleri Yüksek Kurul'unun düşük ilgili verdiği fetvadır. Kurul, organları belli olmasa da cenin olduğu tıbben bilinen düşüğün ardından gelen kanın, nifas kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁰⁰

4.1.4.2. Kürtaj (İskât-ı cenîn)

“Cenne” kökünden türeyen ve sözlükte “örtmek, saklamak, gizlemek” manalarına gelen “cenin” kavramı, henüz annesinin rahminde bulunan çocuğu ifade eder.³⁰¹ Klâsik fıkıh literatüründe “İskât-ı cenîn”, modern Arapça’da ise *ichaz*, *ilka*, *tarh*, *inzâl* ve *imlâs* terimleriyle ifade edilen kavram; anne rahmindeki embriyo ya da fetüsün gelişimini tamamlamadan, yaşama yetisi ortadan kaldırılarak düşürülmesini ifade eder.³⁰² Bu işlem, rahim içindeki ceninin bilinçli bir müdahaleyle imha edilmesi veya hayatiyetine son verilerek rahmin dışına çıkartılması³⁰³ olayıdır. Kur’ân’da ve hadislerde sıklıkla insan canına kasten müdahale, cinayet olarak kabul edilmekte ve sarîh bir şekilde yasaklanmaktadır. Ancak kürtajdan -ceninin kasten öldürülmesinden- bahseden bir ayet veya hadis bulunmamaktadır. Bu sebeple gebeliğin sonlandırılması; birçok farklı açıdan fikhî ve tıbbî olarak tartışılmış ve hâlen tartışılmaya devam etmektedir.³⁰⁴

Günümüzde bu konu normal şartlarda ceninin kürtaj edilmesi, zinadan oluşan ceninin kürtaj edilmesi, tecavüz sonucu oluşan ceninin kürtaj edilmesi, özürlü ceninin kürtaj edilmesi şeklinde farklı boyutlarıyla da tartışılmaktadır. İslâm, insan hayatının kutsallığına, canın muhafazasına büyük önem veren bir dindir. Mâide sûresinin 32. âyet meâlinde “*Kim bir canı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de bir canı diriltirse bütün insanları diriltmiş gibidir.*” şeklinde zikredilen husus, canı koruma hususunda açık bir vurgu içermektedir. Korunması gereken beş temel unsur olarak belirlenen zarûriyyât-ı

³⁰⁰ Yücel, 1147-1148.

³⁰¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 71; Hatice Kübra Akcan, *Yusuf El-Karadâvi’nin Kadınlara İlişkin Görüşleri*. (Batman: Batman, Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2024), 121.

³⁰² Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 213-322; Akcan, *Yusuf El-Karadâvi’nin Kadınlara İlişkin Görüşleri*, 121; Ümmü Eymen Balbaba, “Fikhî Açıdan Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- III* (İstanbul 2016), 74; İbrahim Tüfekçi, “İslâm Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Ocak 2014), 133.

³⁰³ Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 79.

³⁰⁴ Tüfekçi, “İslâm Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”, 132; Akcan, 122.

dinîyeden biri sayılan insanın canı, Allah tarafından verilmiş bir emanettir ve bu nedenle muhafaza edilmelidir. Anne karnındaki cenin, eksik vücub ehliyetine sahip olmasına rağmen insan olarak kabul edilmiş ve haklı bir sebep bulunmadıkça kasten ona müdahaleye izin verilmemiş bir bakıma insanın anne karnındayken de hayatı koruma altına alınmıştır.³⁰⁵

İslâm bilginlerince kürtaj meselesi ruh üfürülmeden önce ve ruha üfürüldükten sonra olmak üzere iki açıdan tartışılmıştır. İslâm hukukçuları arasında, dokunulmaz olan bir nefsi haksız yere katletmek olacağı gerekçesiyle cenine ruh verildikten sonra gebeliği sonlandırmanın kesinlikle haram olduğu konusunda genel bir ittifak vardır.³⁰⁶ “Sizden her biriniz yaratılışı annesinin karnında 40 günde toplanır, sonra bu sürede orada yapışkan pıhtı olur, sonra bu sürede orada bir çiğdem et halinde bulunur sonra da melek gönderilir ve ona ruh üfler.”³⁰⁷ Hadiste yer alan “bu sürede” kelimesinden kastın, “bir bu kadar daha sürede” olduğu düşünülmüş ve ruhun üfürülmesinin 120 günde olduğu anlaşılmıştır. Fakihler de hüküm ve fetvalarını, dönemin bu mevcut bilgileri ve imkânları çerçevesinde şekillendirmişlerdir.

Ruh üflenmeden önce gebeliğin sonlandırılması konusunda mezheplerin hem kendi içlerinde hem de birbirleri arasında farklı yaklaşımlar benimsedikleri görülmektedir. Bu bağlamda, *birinci görüşe göre* cenine henüz ruh üflenmediği sürece kürtaj mutlak anlamda caizdir. Bu görüşü savunanlar, ruh üflenmeden önce ceninin henüz tam anlamıyla canlı bir insan olarak kabul edilemeyeceğini gerekçe göstermektedir. Hanefî mezhebinden bazı fakihler, Mâlikî âlimlerinden İbn Rüşd ve bazı Hanbelîler bu görüştedir.³⁰⁸ *İkinci görüş ise* kürtajın sadece ilk kırk gün içinde caiz olabileceğini savunur. Mâlikîlerden el-Lahmî, Şâfiîlerden Ebû İshak el-Mervezî ve bazı Hanbelî fakihler bu görüşü benimsemişlerdir. Hanbelî mezhebinde, cenin henüz şekillenmemiş ve bir et parçası hâlindeyken yapılan kürtaj, pıhtı hâlindeki kanın düşürülmesi gibi değerlendirilmekte; bu

³⁰⁵ Akcan, 124.

³⁰⁶ Akcan, 13; DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı* 5, 687.

³⁰⁷ Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Sahîh, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kader”, 1.

³⁰⁸ Müsfir B. Ali B. Muhammed El-Kahtani, “İslâm Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü”, çev. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 458; DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı* 5, 686.

nedenle cinayet sayılmamakta ve herhangi bir cezaî sorumluluk doğurmamaktadır. Dolayısıyla bu aşamada yapılan kürtaj, Hanbelîlerce açık bir şekilde caiz görülmektedir.³⁰⁹ Diğer bir görüşe göre, cenin gebeliğin başlangıcından itibaren yüz yirmi günlük oluncaya kadar yani cenine ruh verilmediği süreçte kürtajın câiz olduğudur. Bu görüş sahipleri, cenin üzerinde organların yaratılışına dair herhangi bir belirti olmadığı sürece cenini canlı olarak kabul etmedikleri için onu düşürmenin haramlığını vurgularlar. Dolayısıyla organların belirginleşmeye başladığı an itibarıyla kürtajın haram olduğunu savunurlar.³¹⁰ *Üçüncü görüşe göre ise* kürtaj, yalnızca ruh üflenmeden önce ve geçerli bir mazeret bulunması hâlinde caiz kabul edilmektedir. Bu görüş, Hanefî mezhebinin çoğunluğu ile bazı Şâfiî fakihler tarafından benimsenmiştir. Buna göre, ruh üflenmeden önce makbul bir gerekçe varsa gebelik sonlandırılabilir. Ancak bu görüşü savunanlar arasında, hangi durumların geçerli mazeret sayılacağı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler, annenin süt emziren bir çocuğunun bulunması, hamilelik sebebiyle süttan kesilme riski ve babanın süttanne tutacak maddi imkânlarla sahip olmaması gibi durumları caiziyet gerekçesi olarak ileri sürerken; bazı Şâfiî fakihler ise yalnızca gebeliğin zina sonucunda meydana gelmiş olmasını geçerli bir mazeret olarak kabul etmektedir.³¹¹ Bunlara ilaveten olarak kürtaj mutlak olarak haramdır şeklinde *dördüncü bir görüş* ortaya çıkmıştır. Mâlikîlerin muteber görüşü Şâfiîlerin ve Zâhirîlerin çoğunluğu bu görüştedir. Bu görüşü benimseyenler arasında İmam Gazzâlî, İbn Teymiyye, İbn Receb el-Hanbelî ve İbnü'l-Cevzî gibi önemli âlimler de yer almaktadır. Söz konusu yaklaşımı savunanlar, görüşlerini nutfenin rahme yerleşmesini, bu aşamadan itibaren şekillenme sürecine girmesini ve ruhun üflenmesine hazırlık safhasına ulaşmasını esas alarak temellendirmektedirler.³¹²

Mezheplerin kendi içinde yaklaşımları da kürtaj konusunda farklılıklar arz eder. Hanefî mezhebinde bu konuda üç temel görüş öne çıkmaktadır. İlk görüşe göre, döllenme anından itibaren cenine müdahale haramdır. İkinci görüşte, gebeliğin başlangıcından itibaren ruh üfleninceye kadar, yani yüz yirmi günlük süre dolmadan önce kürtajın caiz olabileceği ifade edilmiştir. Üçüncü görüş ise, gebeliğin ilk kırk günü içerisinde kürtaja izin verilebileceğini belirtir. Ancak bu yaklaşımda, fitrata müdahale söz konusu olduğundan dolayı bu işlem "mekruh" olarak değerlendirilmiş; kırk güne kadar olan müdahaleler

³⁰⁹ El-Kahtani, "İslâm Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükümü", 458.

³¹⁰ Akcan, 121.

³¹¹ El-Kahtani, 459; DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı 5*, 687.

³¹² El-Kahtani, 458-459; DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı 5*, 688; Tüfekçi, 137-138.

tenzihen mekruh, kırk ile yüz yirmi gün arasında yapılan müdahaleler ise *tahrimen mekruh* olarak yorumlanmıştır. Buna göre, kürtaj bu sürede kesin haram değilse de dinen hoş karşılanmamaktadır. Ancak yüz yirmi gün tamamlandıktan sonra, herhangi bir geçerli mazeret bulunmaksızın yapılacak müdahale, açıkça haram sayılmış ve “bir cana kıymak” olarak değerlendirilmiştir.

Hanefî mezhebinin çoğunluğu ile bazı Şâfiî âlimler, kürtajın yalnızca ruh üflenmeden önce ve ciddi bir özre dayanarak caiz olabileceği görüşündedir. Örneğin, annenin sağlığı üzerinde ciddi bir tehdit oluşması veya emzirdiği bir çocuğun aklıktan ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalması durumlarında kürtaja izin verildiği aktarılmaktadır. İbn Vehbân da annenin emzirdiği çocuğu besleyememesi hâlinde ve baba maddi olarak sütanne tutamayacak durumdaysa, ceninin düşürülmesine cevaz verilebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca annenin frengi, kanser, felç veya kalp infarktüsü gibi önemli bir hastalığı olduğu durumlarda zarûret kapsamına alınarak böyle bir durumda kürtaja cevaz verilmiştir.³¹³

Şâfiî mezhebinde de kürtaj meselesine dair üç farklı yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, İmam Gazzâlî’nin de savunduğu görüştür. Gazzâlî, döllenme anının hayatın başlangıcı olduğunu vurgular ve bu evrede cenine müdahaleyi cinayetle eşdeğer kabul ederek kürtajı kesin olarak haram sayar. Mezhep içinde yer alan ikinci görüş, gebeliğin ilk kırk günü içinde kürtajın caiz olduğunu öne sürer. Üçüncü yaklaşım ise cenine ruh üflenmeden önce, yani gebeliğin yüz yirmi günü tamamlanmadan yapılan kürtajın caiz olabileceğini savunmaktadır. Mâlikî mezhebinde ise genel kanaat, gebeliğin kırkinci gününden sonra cenine müdahalenin haram olduğu yönündedir. Her ne kadar bazı fakihler bu süreden önce gerçekleştirilen kürtajın mubah veya mekruh olabileceğini ileri sürmüşse de mezhepte ağırlıklı görüş, bu eylemin başından itibaren haram kabul edilmesi gerektiği yönündedir. Hanbelîlerde de bu konu ihtilaflıdır. Sadece ilk 40 günde helâl bir yöntemle cenini düşürmek caizdir. Bu konuda Hanefîler gibi düşünürler döllenmeden itibaren 120 gün içinde cenini düşürmek caiz, ondan sonra kesinlikle haramdır.³¹⁴ İbn Teymiyye ve İbnü’l-Cevzî’nin de içinde olduğu yaklaşıma göre, söz konusu 40 gün değil zigot evresi ceninin gelişim aşamalarından biridir ve bu aşamada cenin, alaka ve mudğa evreleriyle benzerlik gösterir. Dolayısıyla, alaka ve mudğa evrelerindeki cenini düşürmek caiz olmadığı gibi, zigot evresindeki cenini düşürmek de caiz değildir. Bu görüş, Hanbelî

³¹³ Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, 359; Akcan, 121-123., Balbaba, 75; Tüfekçi, 135.

³¹⁴ Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, 361; Akcan, 121-123., Balbaba, 75; Tüfekçi, 139.

mezhebinde tercih edilirken, Zahirî mezhebi de benzer bir görüşü savunur. Modern dönem İslâm hukukçuları ise konu hakkında iki yaklaşım sergiler. Bunlardan birinci grup, gebeliğin ilk günlerinde gerçekleştirilecek kürtajın caiz olduğunu söyler. Bu gruptan sayılan Mustafa ez-Zerkâ gebeliğin ilk dört ayını iki döneme ayırmaktadır. Bu dönemlerde bazı fıkıh bilginlerine göre, ceninin hiçbir organının belirlenmediği durumda kocanın izniyle düşürülmesinin caiz olduğunu belirtir. Çünkü bu aşamada henüz insani niteliklerini kazanmamıştır. Buna karşılık, ceninin bazı organlarının belirlenmesi durumunda ise bütün fıkıh bilginlerinin görüşüne göre düşürülmesinin yasak hale geldiğini ifade eder. Benzer bir görüşü savunan Bûtî, cenine ruh üflenmesini esas alarak, gebeliğin ilk kırk gününde veya cenine ruh üflenmeden önce kürtajın gerçekleştirilebileceğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, bir kadının gebeliğinin ilk anından itibaren üzerinden kırk gün geçmeden cenini düşürmesi caizdir. Bûtî'ye göre, bu konuda en doğru hükmü Şâfiî ve Hanefî fakihleri ittifakla vermiştir. Vehbe Zuhaylî'nin de içinde bulunduğu çağdaş bilginlerin büyük çoğunluğuna göre ise, döllenme anından itibaren kürtaj yoluyla cenini düşürmek haramdır. Zuhaylî, gebeliğin başladığı andan itibaren kürtaj yapmanın dinen câiz olmadığını savunur. Zira bu işlem, ceninin yaşama hakkına saldırıdır. Genel olarak Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe göre, döllenme anından itibaren anne karnındaki cenine meşru bir gerekçe bulunmaksızın müdahale edilmesi caiz değildir. Şâfiî mezhebinde ise Hanefîlerin zaruret kapsamında değerlendirdiği bazı durumların varlığı hâlinde, gebeliğin ilk kırk günü içinde kürtaja izin verilebilir. Mâlikî mezhebi ise ceninin henüz kırkinci günden az olsa bile o düşürülmesini caiz görmemekte, bu tür bir müdahaleyi yasaklamaktadır. Hanbelî mezhebinde ise kırkinci günden sonra kürtaja cevaz verilmemektedir. İslâm hukukçularının ceninin hangi aşamada alınabileceğine dair görüşleri genel hatlarıyla bu şekilde özetlenebilir.³¹⁵ Canlı bir insanı öldürmenin hükmü, Kur'ân ve Sünnet gibi kesin delillerle sabitken; ceninin ne zaman canlandığına dair bilgi ise zannî niteliktedir. Fakihler, ulaşabildikleri bilimsel verilere dayanarak hüküm verirler ve bu tür veriler de kesin değil, zannîdir. Klâsik fıkıh literatüründe ceninin 120. günde canlandığı kabul edilerek buna göre hükümler geliştirilmiştir. Ancak canlanmanın 40. günde gerçekleştiği yönündeki bilimsel kanaat ağır bastığında ve hüküm “canlıya yönelik müdahale” esasına dayandırıldığında, doğal olarak fikhî değerlendirmenin sınırı da 40 güne çekilmiş olmaktadır.³¹⁶ Bu bilgiler bugün artık tıp ilminin araştırmalarına bırakılmıştır. Tıp ilmi ceninin döllenmeden itibaren ayrı bir canlılıkta olduğunu, safha safha oluştuğunu, ilk birkaç haftadan itibaren

³¹⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, IV, 2647; Akcan, 121-123; Balbaba, 76; Tüfekçi, 141-142.

³¹⁶ Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, 368.

organlarının oluşmaya başladığını, hatta kalp atışlarının hissedildiğini, değişik aşama ve süreçlerden geçerek bebeğin oluştuğunu ortaya koymuştur.³¹⁷ Daha 22 günlükken ceninin kalbinin atmaya başladığı, 24- 25 günlükken göz ve kulakla ilgili ilk oluşumlar ile kol ve bacak tomurcuklarının oluştuğu, daha 4 haftalık iken gözdeki lens tabakasının oluştuğu, 6 haftalık iken el ve ayak parmaklarını ayıran dokuların ve dış kulak taslağının oluştuğu, hatta özel aletlerle beyin dalgalarının alınabildiği, 8 haftalıkken sinir sistemi oluşmuş olduğu için ağrıyı ve acıyı hissedebildiği, yüzünün artık belirginleşmeye başladığı ve kalp atışının kayıt edilebildiği, dokuzuncu haftada ise göz kırıp dilini oynatabildiği açıkça tespit edilmiş durumdadır.³¹⁸ Din İşleri Yüksek Kurulu, günümüz tıbbî verilerine dayanarak erkek spermi ile kadın yumurtasının birleştiği, yani döllenmenin gerçekleştiği andan itibaren hayatın başladığını kabul etmektedir. “Kürtaj yaptırmak caiz midir?” sorusuna verdiği yanıtta Kurul, bu aşamadan itibaren Allah tarafından verilen temel yaşam hakkına, anne ve baba dâhil hiçbir kimsenin müdahale etme yetkisine sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda, annenin hayatını koruma gibi haklı ve kesin bir zaruret bulunmadıkça gebeliğin sonlandırılması caiz olmadığı³¹⁹ şeklinde cevap vermiştir.

Zinadan dolayı kürtaj konusunda ise Kurul; annenin hayati tehlikesi gibi açık, kesin ve meşru bir zaruret bulunmadıkça ceninin kürtaj yoluyla alınmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Kurul, gebeliğin gayrimeşru bir ilişkiden kaynaklanmış olmasının, bu hükmü değiştirmeyeceğini vurgulamıştır.³²⁰ Tecavüz sonucu oluşan gebeliğin sonlandırılması konusun da ise Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurul’u, temel yaklaşımını 1952 tarihli kararında, “*Ne suretle olursa olsun bir zaruret ve özür bulunmadıkça ceninin ıskatı caiz değildir.*” ifadesiyle ortaya koymuş³²¹; dolayısıyla annenin hayatını tehdit eden durumlar dışında gebeliğin sonlandırılmasına izin vermemiştir. Ancak Bosna-Hersek’teki savaş sırasında, çok sayıda Müslüman kadının sistematik olarak tecavüze uğradığı ve bu

³¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=1UN63UpIfxM> , (29.01.202); DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 83.

³¹⁸ Ahmet Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021),133.

³¹⁹ DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 53; DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 518.; DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 595.; <https://www.youtube.com/watch?v=upd3hudl3ga>, (28.01.2025); DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 78.; DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 82.

³²⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, Fatih Mehmet Aydın, <https://www.youtube.com/watch?v=dlwshlhzzsg> , (28.01.2025); DİB., *Aile Sıkça Sorulanlar*,79.; Tuba Yüksel, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarının İslâm Aile Hukuku Açısından Analizi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 111.

³²¹ Necmi Uyanık, “DP Dönemi DİB Müşavere Kurulu Kararları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (Haziran 2016), 104-105; Kiraz, 80.

kadınların bir kısmının esir kamplarında gebe bırakıldığı trajik olaylar yaşanmıştır. Savaş sonrası ortaya çıkan bu istisnai durum karşısında Din İşleri Yüksek Kurulu'na fetva talebi yöneltilmiş; Kurul 14.01.1993 tarihli ve 4 sayılı kararıyla bu olayları sıradan kürtaj vakalarından ayrı değerlendirmiştir. Kararda, konunun yalnızca bireysel değil, aynı zamanda İslâm toplumunun onuru ve bölgedeki varlığını koruma bağlamında da ele alınması gerektiği vurgulanmış; annenin hayatını ve sağlığını tehlikeye atmamak kaydıyla, zorla tecavüz sonucu hamile kalan Müslüman kadınların kendi rızalarıyla ilaç veya tıbbi müdahale yoluyla gebeliklerini sonlandırmalarına çoğunluk görüşüyle istisnai olarak izin verilmiştir.³²² Kurul'un kararında, yasal süreden ya da anne- çocuk sağlığından ziyade Boşnaklara yönelik etnik soykırımın önüne geçilmesini, canın önemli olması kadar neslin korunmasının gerekliliğin önemli olduğu vurgusu ortaya çıkmıştır. *Aile Sıkça Sorulanlar* kitabında ise bu konu hakkında Kurul'un hangi safhada olursa olsun annenin hayati tehlikesi olmadıkça bebek aldırılmayacağını, tecavüz sonucu oluşmuş hamileliğin bu hükmü değiştirmeyeceğini tecavüz sonucu oluşan gebeliklerde de kürtajın caiz olmadığını³²³ belirtilmiştir.

Özürlü ceninin kürtaj edilmesi konusunda ise çocuğun engelli doğacak olması sebebiyle- zarûret kapsamında değerlendirilip- bu durumun ceninin kürtaj edilmesi için geçerli bir sebep olup olmaması noktasında gelen bir soruya Din İşleri Yüksek Kurulu, yaşam hakkının döllenme anı ile başladığını ifade ederek, annenin hayatını koruma durumu dışında gebeliğin herhangi bir yolla sonlandırılmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Buna göre, doğacak çocuğun fiziksel veya zihinsel engelli olacağı kesin olarak tespit edilse bile, annenin hayati tehlikesi söz konusu değilse kürtaj caiz değildir.³²⁴ Ayrıca bu durumda yapılan bir müdahalenin kişileri mesul kılacağı da belirtilmiştir. Anne karnındaki çocuğun da hayattaki çocuğun da sakat olmuş olsa dahi hayatta kalma hakkı vardır. Bu durumun tek istisnası, annenin hayatının ciddi bir tehlike altında bulunması hâlidir. Çocuk alınmadığında annenin hayatı tehlikede olacaksa ancak alınır. Çocuğun ölü doğacak olması ya da sakat doğacak olması ihtimalleri üzerinden kürtaj yapılamaz bunlar sadece risklerdir. Zira böyle doğma ihtimali olduğu söylendiği halde sağlam doğan çocuklar da vardır. Bir kadının gebelik testi pozitif çıktığı andan itibaren artık ona müdahale edilmez. Annenin

³²² Yücel, 1146; Kiraz, 78-79; DİYKB, *Fetvalar (1995)*, 79-81; Balbaba, 81; Akcan, 126; Tüfekçi, 146.

³²³ DİB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 79; Yüksel, 111.

³²⁴ DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 78.

hayatı söz konusu olmadığı müddetçe cenine hiçbir şekilde müdahale edilmemelidir³²⁵ şeklinde açıklamalar yapılmıştır. Down sendromlu olan bir çocuğun alınıp alınamayacağı ile ilgili “Diyanete Soralım” programında sorulan bir soruya; erkeğin spermi ile kadının yumurtası birleşip de rahim duvarına yerleştiği andan itibaren artık o bir canlı olduğu belirtildikten sonra anne rahmine intikal eden ceninin tahliye edilmesinin caiz olmadığı, özürlü insanların da yaşamaya hakkı olduğu³²⁶ belirtilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu’nun net kararı olarak; ceninin anne rahmine tutunduğu andan itibaren artık onun bir birey olduğunu ruhun üflenip üflenmemesi ya da kalp atışının olup olmaması bizi ilgilendirmedigini anne rahmine yerleştiği andan itibaren onun dokunulmazlığının oluştuğunu, doktorlar %100 engelli dese bile bu çocuğun alınması söz konusu olmadığını belirtmektedir. Bunun tek istisnasının bu çocuğun anne karnında durması halinde annesinin ölümüne, annesinde kalıcı bir hasara yol açacaksa o zaman cenin feda edilebilir. Bu konuda çocuğun da gayrı meşru olup olmaması da önemli değildir³²⁷ vurgusu yapılmıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu, kemoterapi görmesi gereken hamile bir kadının bebeğini aldırmasının caiz olup olmadığına ilişkin soruya verdiği yanıtta; ayet ve hadislerdeki genel ilkelere göre ceninin, meşru bir gerekçe olmaksızın düşürülmesinin dinen caiz olmadığını belirtmiştir. Kurul, anne karnındaki çocuğun da yaşam hakkının koruma altında olduğunu vurgulamış, annenin hayatını doğrudan tehdit eden tıbbî bir zaruret bulunmadıkça kürtaja izin verilemeyeceğini ifade etmiştir. Öte yandan, istenmeyen gebeliklerin önlenmesi amacıyla doğum kontrol yöntemlerine başvurma ise caiz olduğu belirtilmiştir. Buna göre kemoterapi görmesi gereken kanserli bir kadının karnındaki bebeği aldırması ancak annenin hayati bir tehlikeye maruz kalmasının kesinleşmesi ve bunun da uzmanlarca tespit edilmesi halinde söz konusu olabilir³²⁸ şeklinde cevap verilmiştir. Bu konuyla ilgili, 5 Ocak 2022 tarihinde yayımlanan haberde, İzmir’de 18 haftalık hamileyken meme kanseri teşhisi konulan bir kadının, gebelik sürecinde ameliyat geçirip beş kür kemoterapi tedavisi almasına rağmen sağlıklı bir kız çocuğu dünyaya getirdiği bildirilmiştir.³²⁹ Bu olay, kemoterapi sürecinde olan hamile bir kadının tedavi görürken bebeğini aldırmandan sağlıklı

³²⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı İdris Bozkurt, <https://www.youtube.com/watch?v=G3Ino9dUCEs>, (28.01.2025)

³²⁶Diyanet İşleri Başkanlığı Başkanlık Müşaviri Zeki Sayar; <https://www.youtube.com/watch?v=8rPIDEW0JXc>, (28.01.2025)

³²⁷Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanvekili Fatih Mehmet Aydın, <https://www.youtube.com/watch?v=dLwsHLHzZsg>, (28.01.2025)

³²⁸ DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 56-57.

³²⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=rRIYAlxoydY>, (28.01.2025)

bir doğum gerçekleştirdiğinin sadece bir örneğidir. Bu konuda bilimsel araştırmalar ve bulgular önem taşımaktadır.

4.1.4.3. Süt Akrabalığı

Din İşleri Yüksek Kurulu “*Süt haramlığının delili nedir? Süt akrabalığının oluşma şartları nelerdir?*” sorusuna 12.07.2017 tarihli kararında Kur’ân-ı Kerim’deki Nisa Suresi 23. ayet ile sütanneler ve sütkardeşlerle evlenmenin yasaklandığını belirterek süt akrabalığının mahremiyet oluşturacağına, süt gelmeyen memeyi emmekle süt akrabalığının oluşmayacağı belirtilmiştir.³³⁰ Fetvalarda bu konu hakkındaki sorulara Hanefî, Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre şartlar belirtilerek cevap verilmiştir. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, çocuğun hayatının ilk iki yılı içinde az veya çok fark etmeksizin bir kadından süt emmesi, süt akrabalığının oluşması için yeterli kabul edilmektedir. Bu nedenle, ilk iki yaşta aynı kadından en az bir kez süt emmiş olan çocukların birbirleriyle evlenmeleri dinî açıdan caiz görülmemektedir.³³¹ Âlimler Hanefî ve Mâlikî’lerde süt akrabalığın oluşması için süt emme çağında yani ilk iki yılda bir damla sütün mideye ulaşmasını yeterli görürler. Şafîî ve Hanbelîler ise, süt akrabalığının oluşabilmesi için çocuğun ilk iki yaş içerisinde, doyuncaya kadar ve kendiliğinden bırakması şartıyla, aynı kadından ayrı ayrı beş defa süt emmesi gerektiğini söylemektedir.³³² Ayrıca, *Fetvalar* kitabında süt akrabalığı nedeniyle oluşan mahremiyetin ölçüsü ele alınırken, süt akrabalığı ile nesep akrabalığı arasında mahremiyet bakımından herhangi bir fark olmadığı vurgulanmıştır. Bakma, dokunma, bir arada bulunma ve birlikte seyahat etme gibi hususlarda nesep akrabaları için geçerli olan kuralların, aynı şekilde süt akrabaları için de geçerli olduğu ifade edilmiştir.³³³ Bir kadının farklı doğumlarda emzirdiği iki çocuk sütkardeş olur mu? sorusuna ise ister aynı doğumda ister başka doğumlarda olsun bir kadından süt emme müddet içinde süt emen çocukların birbiriyle süt kardeş olacağı belirtilerek doğum yapmış kadının sütüne vurgu yapılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de kendisinden süt emilen kadınlardan “sütanne”, aynı kadından süt emen çocuklardan da “sütkardeş” diye bahsedildiği³³⁴ belirtilmiştir. İlaçla gelen anne sütünün akrabalık bağı oluşturmasıyla ilgili 20 Aralık 2023 tarihli ve 109 no’lu Kurul fetvasında, herhangi bir

³³⁰ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 428; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 36.

³³¹ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 428.

³³² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/309

³³³ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 517; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 430.

³³⁴ DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 44; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 429; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 516.

sebeple bir kadının sütünü süt çağındaki bir çocuğun emmesi durumunda, emen çocuk ile emziren kadın ve belli derecedeki yakınları arasında süt akrabalığının oluşacağı belirtilmiştir. Doğum yapmamış bir kadının, ilaç veya hormonal iğne gibi yöntemlerle süt üretmesi halinde ise, bu sütün oluşumunda kadının biyolojik etkisinin bulunmadığı; dolayısıyla kadının kocasının süt baba olarak kabul edilmeyeceği, ancak emen çocuğun üvey babası sayılacağı ifade edilmiştir. Bu bağlamda, süt çocuk ile üvey baba arasında tesettür gibi mahremiyet kurallarının geçerli olacağı belirtilerek bu hükümlerin geçerlilik kazanmasında eşler arasında cinsel ilişkinin gerçekleşmiş olmasına göre değişeceği vurgulanmıştır. Ayrıca, süt akrabalığı hükümlerinin yalnızca koca ile sınırlı olduğu ve onun diğer eşlerinden olan çocukları ve diğer akrabalarını kapsamadığı³³⁵ belirtilmiştir.

“Süt bankasından alınan süt ile süt akrabalığı oluşur mu? Sütlerin karışmış olması bu hükmü etkiler mi?” sorusuna Din İşleri Yüksek Kurulu, süt akrabalığının yalnızca doğrudan memeden emme ile değil, kadından sağılmış sütün içilmesiyle de meydana gelebileceğini belirterek cevap vermektedir. Buna göre, süt bankasından temin edilen sütlerin emme çağındaki çocuklara verilmesi durumunda süt akrabalığı oluşur. Sütlerin karışmış olması bu hükmü değiştirmez; zira bu durumda süt veren tüm kadınlarla sütü içen çocuklar arasında süt akrabalığı meydana gelir. Bu nedenle, karışıklıklara ve dinen haram sayılan evliliklere sebebiyet verilmemesi için, süt bankasına süt bağışlayan kadınların ve süt verilen çocukların kimlik bilgilerinin kaydedilmesinin şart oluşu ve bu sürecin büyük bir titizlikle yürütülmesi gerektiği³³⁶ belirtmektedir. Son yıllarda anne sütünün kanser hücrelerini öldürdüğü bu amaçla kanser tedavisinde kullanılabilirliği noktasında açıklamalar ve haberler yapılmaktadır.³³⁷ Tedavi ve kozmetik amaçlı anne sütünün kullanılması konusunda ise Kurul 2020 tarihli kararında anne sütünün tedavi edici bir ürün olduğu ispat edilmediği sürece amacı dışında kullanılmasının caiz olmadığını, anne sütünün yeni doğan bebeğin beslenmesi için yaratılmış bir gıda maddesi olduğunu³³⁸ belirtmektedir.

³³⁵ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1303/dogum-disinda-kendiliginden-veya-ilac-yoluyla-gelen-sut-mahremiyet-olusturur-mu>, (01.02.2025)

³³⁶ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 429; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 516.; DİYKB, *Aile sıkça sorulanlar*, 38; Yüksel, 119.

³³⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=PWYmbIOM-a0&t=13s>, (02.02.2025)

³³⁸ DİYKB, *Tip ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 21; <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1233/anne-sutunun-tedavi-veya-kozmetik-amacli-kullanilmasi-caiz-midir>, (02.02.2025); <https://www.youtube.com/watch?v=CWTaOUMOq9E>, (02.02.2025), 4.36.sn.

4.1.4.4. Doğum Kontrol Yönteminde Spiral Kullanmak

Eşlerin istedikleri zamanda ve istedikleri sayıda çocuk sahibi olabilmeleri amacıyla başvurdukları gebeliği önleyici yöntemler, doğum kontrolü olarak tanımlanmaktadır. Ancak kadının yumurtası ile erkeğin sperminin birleşerek döllenmesinden sonra gebeliğin sona erdirilmesi, doğum kontrolü kapsamında değerlendirilmez; bu durum çocuk düşürme ya da kürtaj olarak nitelendirilir.³³⁹ Doğum kontrol yöntemi olarak kullanılan en ucuz, uzun vadeli ve etkili yöntemlerden birisi de spiral olarak bildiğimiz rahim içi araçları olan RİA'dır. Rahim içi araçlar (RİA), yapısal özelliklerine göre bakırlı ve hormonlu olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Bakırlı RİA'nın temel kullanım amacı gebeliği önlemektir. Hormonlu RİA ise doğum kontrolünün yanı sıra, bazı jinekolojik hastalıkların tedavisinde ve menopoz döneminde görülebilen düzensiz veya yoğun kanamaların azaltılması ya da tamamen durdurulması amacıyla da kullanılmaktadır. Ancak her iki tür RİA da özellikle ilk kullanım dönemlerinde düzensiz vajinal kanamalara veya lekelenmelere neden olabilmektedir. Her iki spiralin temel işlevi, sperm ile yumurtanın buluşmasını engellemektir; bu başarısız olduğu durumlarda ise döllenmiş yumurtanın rahme tutunmasını önleyerek etki göstermektedir.³⁴⁰ Klinik gözlemlere göre, bakırlı spiral âdet öncesi ve sonrası uzun süreli lekelenmelere neden olurken; hormonlu spiral ise kanamayı azaltmakta, ancak düzensiz ya da sürekli lekelenme şeklinde kanamalara yol açabildiği anlaşılmaktadır.³⁴¹

Gebeliği önlemeye yönelik ilaç kullanımı ya da spiral taktırmanın, meşru bir mazeretin bulunması halinde dinî açıdan sakıncalı olmadığı³⁴² belirtilmiştir. Nitekim İbn Âbidîn'in, "kadının kocasının izniyle rahminin ağzını kapatma hakkı vardır" şeklinde naklettiği ifadeyle, spiral uygulamasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Ancak bazı âlimler ise bu tür müdahalelerin mahremiyet boyutuna dikkat çekerek, geçerli bir mazeret bulunmaksızın spiral taktırmanın caiz olmayacağını; çünkü bu işlemin kadının avret mahallinin, bir başka kadına dahi olsa, açılmasına neden olduğunu ve bunun da dinî mahremiyet ilkeleriyle çeliştiğini ifade etmişlerdir.³⁴³ Bazıları ise eşlerin mahrem olan yerlerine üçüncü şahısların

³³⁹ DİB, *İlmihal II*, 133-135.

³⁴⁰ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 98.

³⁴¹ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 99.

³⁴² Güneş, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 2/186.

³⁴³ Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, 349; Beşer, *Hanımlara Özel İlmihal*, 295.

muttali olmasını da sakıncalı bulmakla birlikte buna ilave olarak gebeliği önlemekle birlikte bazen bunu yapamayıp rahimde oluşan zigotun parçalanıp düşmesine sebebiyet vermesi sebebiyle spiral gibi aletlerin kullanılmasını caiz görmemektedir.³⁴⁴ DİYKB tarafından yayınlanan *Aile Sıkça Sorulanlar* kitabında da spiralın, yalnızca döllenmeyi engellemekle kalmayıp, nadiren de olsa döllenmiş hücrenin rahme yerleşmesini engelleyici etki gösterebilmekte olduğuna ilişkin değerlendirmelere yer verilmiştir. Ayrıca bu uygulama sırasında kadının mahrem bölgelerine gözle ve elle müdahale edilmesi gerektiğinden, zaruret bulunmadıkça spiral yönteminden kaçınılmasının daha uygun olacağı³⁴⁵ belirtilmektedir. TDV *İlmihali'nde*, vajinaya gebeliği önleyici bir maddenin yerleştirilmesinin mümkün olduğu ifade edilmekle birlikte, gebeliği önleyici yöntemlerle başlamış bir gebeliğin sonlandırılması arasında açık bir ayrım yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Döllenmiş yumurtanın imhası ya da vücuttan atılmasını sağlayan yöntemlerin ise, doğrudan çocuk düşürme kapsamında değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Spiral uygulamasının temelde gebeliği önlemeye yönelik olduğu bilinmekle birlikte, bazı durumlarda döllenmeyi engellemek yerine rahimde teşekkül etmiş embriyoyu dışarı atma işlevi gördüğü de ifade edilmiştir. İslâm hukukçuları tıbbî ve dinî zarûret bulunması durumu hariç döllenmiş yumurtanın izale edilmesini büyük günah olarak saymışlar ve bu tip yöntemleri doğum kontrolü olarak değerlendirmekten uzak kalmışlardır.³⁴⁶

Din İşleri Yüksek Kurulu, 25.09.2020 tarihli kararında, sağlık açısından zararlı olmamak kaydıyla spiral kullanımının doğum kontrolü yöntemi olarak dinen sakıncalı olmadığını ifade etmiş; ancak bu uygulamanın mahremiyet ilkelerine aykırı şekilde gerçekleştirilebileceği ve döllenmiş yumurtanın rahme tutunmasına engel olabileceği ihtimali nedeniyle kullanımının uygun olmadığı³⁴⁷ yönünde fetva vermiştir. Öte yandan, *Fetvalar* adlı eserde, sağlık açısından bir zarar teşkil etmemesi şartıyla, deri altına yerleştirilen hormon düzenleyici implantlar, kondom gibi gebeliği önleyici yöntemlerin dinî bakımdan caiz olduğu belirtilmiş; annenin hayatı tehlikede olmadıkça kürtaj ve benzeri

³⁴⁴ Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*, 126.

³⁴⁵ DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 75.

³⁴⁶ DİB, *İlmihal II*, 135.

³⁴⁷ DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulanlar*, 75; <https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/1261/spiral-kullanmak-caiz-midir>, (22.10.2024)

uygulamalarla gebeliğin sonlandırılmasının ise caiz görülmediği ifade edilmiştir. Bu bağlamda spiral, doğum kontrol yöntemi olarak ilgili eserde açıkça zikredilmemiştir.³⁴⁸

“Bir kadının spiral kullanımı nedeniyle âdet öncesinde gördüğü lekelenmelerin hükmü nedir?” sorusuna Din İşleri Yüksek Kurulu, kadının âdet düzeninde mutad olarak önce leke, ardından kanama görülüyorsa bu lekelerin de âdet kapsamında değerlendirileceğini belirtmiştir. Spiral kullanan kadınlarda da benzer şekilde, eğer kanamadan önce düzenli olarak leke görülüyorsa, bu lekelenmelerin âdet hükmünde olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte, spiral kullanımına bağlı olarak âdet günlerinde değişiklik gözlemlenmesi durumunda, ilgili kadınların bir uzman hekime başvurmalarının uygun olacağı³⁴⁹ şeklinde cevap verilmiştir. Bazı Kurul uzmanları, spiral kullanımına bağlı yan etkiler dikkate alındığında, kadının yaşadığı tüm kanama ve lekelenmeleri yalnızca standart süreler içerisinde yer alıyor diye doğrudan âdet olarak değerlendirme yaklaşımının ihtiyatlı olmadığını savunmaktadır. Spiral nedeniyle meydana gelen hormonal ya da fiziksel değişimlerin etkisiyle onuncu gün civarında gerçek âdet kanamasının başlaması ihtimali söz konusu olabilir. Bu nedenle, bakırlı spiral kullanan kadınların temyiz ehliyetine sahip bireyler olarak, spiral kaynaklı kanama ve lekelenmeleri âdet kanamasından ayırt etmeye gayret etmeleri gerektiği ifade edilmektedir. Bu açıdan, spiral kullanımından önceki mutad âdet süresini esas almaları veya genel kabul gören ortalama yedi günlük âdet süresini ölçü olarak belirlemeleri, daha ihtiyatlı ve isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, kanama ve lekelenmelerin düzenli olarak on beş gün içerisinde sona erdiği gerekçesiyle bunların tamamının âdet kapsamında değerlendirilmesinin de doğru bir çözüm olmayacağı ifade edilmektedir. Zira bu durumda temizlik süresi kısalacak ve kısa bir süre sonra yeniden âdet kanaması başlayacaktır. Özellikle âdetten önce bir-iki günü aşan süreyle devam eden veya aralıklı şekilde görülen lekelenmeler mevcutsa, bu durumda âdet başlangıcı, kesin kanaat oluşturan yoğun kanama veya belirgin lekelenmelere göre belirlenmelidir. Âdetin tespiti sürecinde, yalnızca zamanlama değil, kanamanın niteliği ile birlikte vücutta meydana gelen fiziksel belirtilerin de dikkate alınması önemlidir. Hormonlu spiral, salgıladığı hormonlar sayesinde rahim iç tabakasının kalınlaşmasını engellediğinden, bu yöntemi kullanan kadınlarda âdet kanaması ya önemli ölçüde azalmakta ya da tamamen kesilmektedir. Hormonlu spiralın neden olduğu lekelenmeler, rahmin kalınlaşmasından kaynaklanan kırılma kanaması değil; aksine, rahim iç tabakasının

³⁴⁸ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 518.; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 594.; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 52.

³⁴⁹ DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 55.

incelmesi sonucu ortaya çıkan çekilme kanamasıdır. Bu nedenle, düzenli olarak ve semptomlarla birlikte görülen az miktardaki lekelenme tarzındaki kanamalara âdet hükmü verilmemesi için bir gerekçe bulunmamaktadır. Ayrıca, sürekli ya da düzensiz lekelenmelere rağmen, âdet olabilecek düzende ve sürede lekelerin yoğunlaştığı belirli bir zaman dilimi mevcutsa, mümeyyiz (ayırt edici temyiz ehliyetine sahip) kadınların bu dönemde âdet hükümlerine göre hareket etmeleri, yaşadıkları duruma daha uygun olacaktır. Bununla birlikte, hormonlu spiral kullanan ve ayırt edilebilir düzenli bir âdet dönemi olmayan; sürekli veya düzensiz lekelenme yaşayan ancak belirgin semptom göstermeyen kadınların, temyiz (ayrım) imkânlarının sınırlı olması nedeniyle, hormonlu spiral kullanımının âdet kanamasını kesici etkisi göz önünde bulundurularak bu lekeleri âdet olarak kabul etmeleri zorunlu değildir görüşü³⁵⁰ ileri sürülmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu, 2022 yılında yayımladığı 82 no'lu kararında, âdet döneminden önce görülen lekelenmelerin hormonal değişikliklerden kaynaklanabileceğini ve doktor kararıyla bu lekelerin âdet kanaması olmadığını tespit edilmesi durumunda, âdet günleri düzenli olan kadınların bu günlerden önce ve sonra yaşadığı lekelenmelerin özür kanaması olarak kabul edilmesi gerektiği³⁵¹ fetvasını vererek kadınlara özel durumlardaki durum değerlendirmesinin doktorlara ait olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, 01.11.2023 tarihli ve 90 no'lu kararında ise, spiral kullanan kadınlarda âdet döneminde genellikle önce leke, sonra kanama görülmesi durumunda lekelerin âdet hükmünde sayılacağı ifade edilmiştir. Spiral nedeniyle âdet öncesi ve sonrası düzenli olarak, on günü geçmeyen lekelenmelerin de âdet kapsamında kabul edildiği belirtilmiştir. Ancak, âdet öncesi veya sonrası görülen lekelerin âdet kanaması olmadığı kesinleşirse, bu lekeler âdet kanaması değil, özür kanaması olarak değerlendirilir.³⁵² Kurul, bu fetvalarıyla kadınların âdet dönemi tespitinde temyiz yapmasına dikkat çekmiştir.

³⁵⁰ Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 100.

³⁵¹ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/115/âdet-doneminden-once-baslayan-lekelenmenin-hukmu-nedir>, (02.02.2025); DİYKB, *Fetvalar* (2019), 103; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 130.

³⁵² <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1250/spiral-nedeniyle-âdet-oncesi-ve-sonrasi-gorulen-lekelenmelerin-hukmu-nedir>, (02.02.2025); DİB, *Hac ve Umre ile İlgili Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2025), 138.

4.1.5. Özür (İstihâze)

Rahim içindeki damarlardan, hayız ve nifas dönemleri dışında, ayrıca herhangi bir hastalık veya yapısal bozukluk nedeniyle gerçekleşen kanamaya istihâze, diğer bir ifadeyle özür kanı denilmektedir. Bu terim, kadının adet ve lohusalık dışındaki tüm kanamalarını kapsayan genel bir kavram olarak kullanılmaktadır. Fıkıh ilminde hayız 3 günden az ve 10 günden fazla olan kanamalar ile hayız yaşı olan 9 yaşından evvel gelen kanamalar; nifas ise 40 günden fazla, menopoza girdikten sonra veya hamileyken gelen kanamalar özür kapsamındadır.³⁵³ Klâsik fıkıh literatüründe mezheplerin farklı yorumları doğrultusunda ortaya konulan ayrıntılı açıklamalar, dönemin bilgi birikimi ve tecrübeleri çerçevesinde şekillenmiş olup, aynı zamanda uygulamada kolaylık sağlayan bazı pratik ölçütler de içermektedir. Ancak günümüzde tıbbın gelişmesiyle birlikte, söz konusu kanamaların niteliğini belirlemek hem daha kolay hem de daha güvenilir hale gelmiştir. Bu nedenle, dinî hükümlerin belirlenmesinde tıbbî verilerden yararlanmak, daha isabetli ve sağlıklı bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.³⁵⁴

Tıp literatüründe “anormal uterin kanamalar” başlığı altında ele alınan durumlar, yalnızca hayızın oluşumuna dair süreci değil, aynı zamanda hayızın düzenli hâle gelmesi ve başka bir duruma dönüşmesi gibi meseleleri de kapsamaktadır. Düzensiz kanamalar; ritim bozukluğu, kanama miktarında azalma ve artma, kanama süresinin artması ya da kısalması ve bunların dışındaki sebepsiz kanamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. 35 günden daha uzun süren aralıklarla meydana gelen düzensiz kanamalar Oligomenore; 21 günden daha az süren kısa aralıklarla oluşan kanamalara Polimenore olarak isimlendirilerek ritim bozukluğu kanamaları sayılırlar. Östrojenin az salgılanmasından kaynaklanan âdet kanamasının az miktarda olması Hipomenore ve kanamanın normal sürede fakat şiddetli olan kanamaya da Hipermenore yani kanama miktarındaki bozukluklar olarak isimlendirilirler. Kanama süresine göre de uzamış veya kısalmışsa kanama şiddetli ve uzun süreli olursa Menoraji; bir kesilip bir başlayan sürekli olan düzensiz aralıklarla meydana gelen kanamalara da Metroraji adı verilir. Bunların dışında da Fıkıh ilmine göre temizlik döneminde görülen yumurtlama dönemindeki Ovülasyon Kanaması, Premenstrüel Kanama denilen âdet kanaması öncesinde görülen hafif kanamalar, sıklıkla rahim içi araç

³⁵³ M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 54; Bilmen, 94-95; DİB, *Aile İlmihali*, 255; DİB, *İlmihal I*, 215.

³⁵⁴ Salim Ögüt, “İstihaze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/334.

(RİA) ve hormonal bozukluklara bağı (endokrin) olarak ortaya çıkan Spotting Lekelenme şeklinde kanamalar, Jüvenil Kanama olarak isimlendirilen ilk âdet ve hemen sonrasında görülen çoğunlukla yumurtlama olmadan gelen kanamalar, özür niteliğindeki kanamalardır.³⁵⁵

İlmihal kitaplarında genellikle Hanefî mezhebinin görüşü esas alınarak, hayız süresinin en az 3, en fazla 10 gün olduğu; iki âdet dönemi arasındaki temizlik süresinin ise en az 15 gün olması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca 9 yaşından önce veya 55 yaşından sonra görülen kanamalar, Hanefî mezhebine göre istihâze kanı olarak değerlendirilir.³⁵⁶ Buna karşılık, Hanefîler dışındaki üç mezhebin âlimleri, bilgi ve tecrübeye sahip olan kadının, gördüğü kanın mahiyetini ayırt edebilme kabiliyetine dayanarak karar vermesi gerektiğini savunmuşlardır.³⁵⁷ Din İşleri Yüksek Kurulu, 15.03.2023 tarihli ve 35 numaralı fetvasında, kanaması hiç kesilmeyen kadınlara ilişkin üç farklı durumu ele almıştır. İlk durumda, ergenlik çağına ulaşmadan önce kanaması başlayan ve ergenlikten sonra da kesintisiz kanamaya devam eden kız çocuğuna ilişkin değerlendirmede, Hanefî mezhebine göre bu kişi için her ay on gün hayız, kalan yirmi gün ise özür olarak kabul edilir. Diğer bazı fakihler ise kadınlar arasında yaygın olan âdet süresinin altı veya yedi gün olması sebebiyle her ayın yedi gününü hayız, geri kalanını ise özür kanaması olarak değerlendirmiş ve ibâdet düzeninin buna göre şekillendirilmesini uygun görmüşlerdir. İkinci durum, daha önce düzenli bir âdet döngüsüne sahip olup kanaması sonradan kesintisiz hale gelen ve geçmişteki âdet süresini hatırlayan kadınla ilgilidir. Bu durumda kadının, geçmişteki mutad hayız ve temizlik sürelerine göre hareket etmesi gerektiği belirtilmiştir. Örneğin, geçmişte her ay beş gün hayız ve yirmi gün temizlik dönemi yaşayan bir kadın, sürekli kanama yaşasa bile her ayın beş gününü hayız, yirmi gününü temizlik olarak kabul ederek ibâdetlerine bu ölçüde yön verecektir. Üçüncü olarak, mütehayyire konumunda olan, yani geçmişte düzenli âdet gördüğü hâlde şu anda hem kanaması kesilmeyen hem de önceki âdet süresini hatırlamayan kadınların durumu ele alınmıştır. Bu konuda mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunsada kadınlar arasında genel kabul gören ortalama yedi günlük âdet süresinin esas alınmasının uygun olacağı ifade edilmiştir. Ayrıca, bu tür belirsizliklerin

³⁵⁵ Kazım, Arısan. *Kadın Hastalıkları (Jinekoloji)*, (İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1991), 266-267; Mülazım, Yıldırım. *Klinik Jinekoloji*, (Ankara: Çağdaş Medikal Kitapevi, 2002), 31-35; Bulut, 61.

³⁵⁶ DİB, *İslâm İlmihali*, 128.

³⁵⁷ Öğüt, “İstihaze”, 335.

giderilmesi amacıyla uzman hekimlerin tıbbî değerlendirmelerinden yararlanılabileceği³⁵⁸ belirtilmiştir.

Bu fetvanın daha önceki halinde, birinci durumda olan kız hakkında diğer fakihlerin görüşlerine de yer verilmiş olup 6-7 gün âdet, diğer günleri özür kabul edebileceği bilgisi de verilmiştir. Mütehayyire kadın hakkında ise bu kadının âdetli veya temiz olduğuna hükmedilemeyeceğinin yani devamlı özür olacağı Hanefî ve Şâfiî'nin görüşünün bu yönde olduğu, Mâlikî mezhebine göre ise kadının kanaatinin dikkate alındığı, Hanbelî mezhebinde ise genelde âdetinin 6-7 gün sürdüğü baz alınarak ya da kendisinin veya akrabalarının âdetine bakılarak üstün gelen kanaate göre tespit edileceği diğer günlerin de istihâze kabul edileceği bilgisi yer almıştır. Ayrıca Hanefî ve Şâfiîlere göre hareket edildiğinde zorlukların olacağının aşikâr olduğu böyle durumlarda Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinin görüşü doğrultusunda hareket edilebileceği söylenerek bu konuda uzmanlara teşhislerinden de yararlanılabileceği belirtilmiştir.³⁵⁹

Diğer yandan Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvalarında, tedavi amacı taşımadıkça doğum kontrol hapları ve âdet geciktirici ilaçların kullanımı genel olarak tavsiye edilmemektedir. Bununla birlikte, söz konusu ilaçların kullanımı sonucunda ortaya çıkan kanama ve lekelenmelere ilişkin farklı fikhî değerlendirmelere yer verildiği görülmektedir. Bir fetvada, âdet geciktirici ilaç kullanılmasına rağmen, âdetin sona ermesinden itibaren on beş gün geçtikten sonra gelen ve en az üç gün süren, âdet kanı niteliğindeki bir kanamanın, hayız olarak kabul edileceği belirtilmiştir. Bu durumda kadın, ilaca rağmen âdetli sayılmıştır. Ancak uzman görüşlerine dayanılarak verilen başka bir fetvada, bu tür ilaçların yan etkisi olarak âdet dönemi dışında da âdet kanamasına benzer lekelenmelerin görülebileceği; fakat bu lekelerin gerçek hayız kanaması niteliği taşıması nedeniyle fıkhen istihâze kapsamında değerlendirilmesi ve bu doğrultuda amel edilmesi gerektiği³⁶⁰ ifade edilmiştir. Başka bir fetvada ise, kadının âdet geciktirici ilaç kullanmasına rağmen mutad âdet günlerinde meydana gelen kanamaların, ilacın etkisine bakılmaksızın âdet

³⁵⁸ <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/117/kanamasi-hic-kesilmeyen-bir-kadinin-âdet-durumu-nedir>, (06.03.2024); DİYKB, *Fetvalar* (2024), 104, 130, 131.

³⁵⁹ DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 58-60; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 104.

³⁶⁰ <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/650/âdet-geciktirici-hap-kullandigi-halde-yine-de-leke-goren-bir-kadin-namaz-oruc-ve-tavaf-gibi-ibâdetleri-yapabilir-mi>, (02.02.2025); DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 57.

kanaması hükmünde değerlendirileceği ifade edilmiştir.³⁶¹ Kanaatimizi belirtmek gerekirse özür konusunda bir kadın kendisini daha iyi bilir. Ayrım yapamıyorsa kendi mutadını göz önüne alır. Gördüğü kanamaların tıbbi verileri ışığında değerlendirilmesiyle âdet veya lohusalıkla ilgili olduğu tespit edildiğinde bunların dışında kalan kanamaların özür sayılacağı yönündedir. Son fetvalara bakıldığında genel olarak Kurul'un görüşünün de bu işi uzmanlara bırakmak gerektiği yönünde olduğu görülmüştür.

4.2. Tüp Bebek Yöntemi

Ailenin kuruluş amaçlarından birisi de çocuk sahibi olarak nesli devam ettirmek ettirmek ve bu suretle kültürel ve sosyal değerlerin devamını sağlamaktır. Bazen anne ya da babadan kaynaklanan bir takım sağlık problemleri sebebiyle doğal yollardan gebelik mümkün olmamaktadır. Böyle durumlarda tüp bebek yöntemi ile erkeğin spermi alınıp laboratuvar ortamında kadının yumurtası ile döllendirilir. Daha sonra da kadının rahmine konularak hamilelik sağlanmaktadır. Eşlerin çocuk sahibi olmaları noktasında tüp bebek yöntemi tıbbi bir tedavi şeklidir. 1970'li yıllarda gündeme gelmiş olup özellikle İngiltere ve İsrail tarafından geliştirilen bu yöntemde 1980'den itibaren de başarılı sonuçlar alınmıştır.³⁶²

Din İşleri Yüksek Kurulu, 1978 yılında aldığı bir kararda, doğal yollarla çocuk sahibi olamayan evli çiftlerin tüp bebek yöntemine başvurmalarının dinen caiz olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu hüküm, işlemin hem anne-baba hem de doğacak çocuğun fiziksel, ruhsal ve zihinsel sağlığına zarar vermediğinin tıbben ortaya konulması ve kullanılan sperm, yumurta ile embriyonun geliştiği rahmin yalnızca evli çifte ait olması şartına bağlanmıştır. Kurul, eşler dışındaki bir kişinin sperm, yumurta veya rahminin kullanılmasının, insan onurunu zedelediği ve zinaya yakın unsurlar içerdiği gerekçesiyle caiz olmadığını da özellikle vurgulamıştır. Benzer şekilde, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Mecma'ü'l-Fıkhî'l-İslâmî de 12-17 Ekim 1986 tarihlerinde Amman'da düzenlenen toplantısında, eşlerin kendi spermi ve yumurtasıyla gerçekleştirilen dış döllenme sonucu oluşan embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesiyle ya da iç döllenme yöntemiyle spermin doğrudan eşin rahmine aktarılmasıyla yapılan uygulamaların, tedavi amaçlı olması ve dinî

³⁶¹ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 103; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 129.; <https://kurul.diyabet.gov.tr/Cevap-Ara/114/âdet-geciktirici-ilac-kullanip-kesik-kesik-leke-goren-bir-kadin-âdetli-sayilir-mi>, (02.02.2025); Soydan, *Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhî Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi*, 102.

³⁶² Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, 350.

ilkelere aykırı olmaması sebebiyle meşru kabul edildiğini belirtmiştir.³⁶³ 20.05.1992 tarihli Din İşleri Yüksek Kurulu kararına göre yine gebeliğin doğal yolla gerçekleşmesi mümkün olmadığı durumlarda tüp bebek tedavi yöntemiyle sperm, yumurta ve rahmin evliliği fiilen devam eden aynı karı kocaya ait olması, bu işlemin gerek anne ve baba gerekse doğacak çocuğun maddî, ruhî ve aklî sağlığı üzerinde olumsuz bir etkisinin tıbben sabit olmaması şartıyla tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olmaları caizdir³⁶⁴ şeklinde fetva verilmiştir. Ayrıca Kurul 2020 yılındaki kararında Tüp bebek uygulaması esnasında yumurta alımı ya da embriyo transferinden sonra hastaya ve bu işlemi uygulayanlara gusül abdesti almanın gerekmediğini³⁶⁵ belirtmiştir.

Nikâh bağı bulunmayan kişiler arasında gerçekleştirilen tüp bebek uygulamasının ahlâkî ve dinî açıdan uygun olmadığı Kurul'un 2002 tarihli kararında ifade edilmiştir. Kararda, bu tür bir uygulamanın insanlık onurunu zedeleyici nitelikte olduğu ve zina unsurları taşıdığı gerekçesiyle caiz olmadığı³⁶⁶ belirtilmiştir.

Tüp bebek yönteminde laboratuvar ortamında tek bir embriyo değil embriyolar üretilmektedir. Bu durum, artan embriyoların dondurulması, imha edilmesi, tıbbî araştırmalarda (kök hücre, klonlama vb.) kullanılması ya da yalnızca bu tür deneysel çalışmalar için embriyo üretilmesi gibi etik ve fikhî tartışmaları beraberinde getirmektedir. Özellikle çocuk sahibi olma amacı dışında kalan veya farklı maksatlarla laboratuvar ortamında elde edilen embriyoların dinî hükmü değerlendirilirken, bazı temel sorular gündeme gelmektedir: “İnsan hayatı ne zaman başlar?”, “Hayat, ruhun üflenmesiyle mi yoksa embriyonun rahme tutunmasıyla mı başlar?”, “Sperm ve yumurtanın döllenmesi hayatın başlangıcı sayılır mı?”, “Embriyonun hukuki-dinî dokunulmazlık hakkı var mıdır?” ve “Embriyonun itlâfı, kürtaj meselesiyle doğrudan ilişkilendirilebilir mi?” gibi sorular üzerinden farklı görüşler değerlendirilmektedir. Öncelikle bu konuda fikhî açıdan ceninin durumu nedir? konusu açığa kavuşturulmalıdır. Tıbbi terminolojide insan yavrusunun gelişim aşamaları zigot,³⁶⁷ embriyo³⁶⁸ ve fetüs³⁶⁹ kavramlarıyla ifade

³⁶³ Faruk Beşer, “İlkah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22/115-117.; TDV, *Aile İlmihali*, 89.

³⁶⁴ TDV, *Aile İlmihali*, 88-90; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 54; DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 593; DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 517-518.

³⁶⁵ DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı” (Erişim 31 Ocak 2025).

³⁶⁶ DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 80.

³⁶⁷ Zigot: Sperm ile yumurtanın döllenmesiyle oluşan hücredir.

³⁶⁸ Embriyo: 5-7 günlük bir süreçte rahme tutunan yedi günlük organizmaya verilen isimdir.

³⁶⁹ Fetüs: Embriyonun sekizinci haftadan sonraki ismi.

edilmektedir. Konu hakkında görüşler zigotla birlikte insan olma potansiyeline sahip canlının oluştuğu ya da rahme yerleştiği andan itibaren dokunulmazlığının başladığı yönünde farklılaşmıştır. Bazılarına göre embriyonun dokunulmazlığının başlangıç zamanı; insan varlığının teşekkülü,³⁷⁰ bazılarına göre ise ana rahmine tutunmakla başladığı an³⁷¹ olduğu için embriyolar, bu aşamalardan itibaren korunması gereken varlıklardır.³⁷² Bu nedenle de embriyoların bu aşamalardan itibaren korunması gerektiği savunulmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu ise fıkıh terminolojisinde anne rahmindeki bebek için “cenin” teriminin kullanıldığını belirtmekte; günümüz tıbbî bilgileri ışığında ister laboratuvar ortamında ister anne rahminde oluşmuş olsun, sperm ve yumurtanın döllenmesiyle meydana gelen embriyonun, organları henüz gelişmemiş olsa da insan olma potansiyeli taşıyan bir canlı olduğunu ve bu sebeple hayat hakkına sahip olduğunu vurgulamaktadır.³⁷³ Buna göre, anne rahmine tutunmanın yaklaşık yedinci gün civarında gerçekleştiği kabul edildiğinden, bu aşamada ilaç veya benzeri yöntemlerle rahmin tahliyesi sonucu embriyonun imha edilmesi durumunda, kürtaj hükmünün uygulanmayacağı görüşünün hâkim olduğu belirtilmektedir. Ayrıca tüpte oluşturulan embriyonun yok edilmesinin kürtaj sayılmadığı, ancak bu tür eylemlerin insan onurunu ve ahlâkî değerleri ilgilendirmesi halinde yalnızca ta‘zîr kapsamında suç teşkil edebileceği³⁷⁴ görüşü paylaşılmaktadır. Konu aşağıda üç ayrı başlık altında detaylandırılacaktır.

4.2.1. Tüp Bebek Yöntemiyle Rahme Yerleştirilmiş Fazla Embriyonun İtlaflı

Tüp bebek uygulamalarında başarı şansını artırmak amacıyla genellikle birden fazla yumurta döllenmektedir. Bu döllenmiş hücrelerden en sağlıklı ve gelişime en uygun olanı seçilerek anne rahmine transfer edilir. Geriye kalan embriyolar ise, duruma göre ya isteğe bağlı olarak dondurulmakta ya da imha edilmektedir. Bu tarz uygulamalarda ilk embriyo transferinin başarısız olması durumunda, daha önce döllenmiş ve dondurularak saklanmış diğer embriyolar devreye alınmaktadır. Bu süreç, ihtiyaç fazlası embriyoların bir süre sonra imha edilmesini gündeme getirmektedir. Öte yandan, yöntemin başarı oranını artırmak

³⁷⁰ Saim Yeprem

³⁷¹ Hayrettin Karaman

³⁷² Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, 121; Mehmet Dirik, “İslâm Fıkıhında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2013), 88.

³⁷³ DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 87-88; <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1224/fikhi-acidan-cenin-durumu-nedir>, (31.01.2025)

³⁷⁴ Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, 115, 131-132; Dirik, “İslâm Fıkıhında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler”, 87.

amacıyla rahme birden fazla embriyo transferi yapılmakta; bu da çoğul gebeliklerin meydana gelmesine neden olmaktadır.

Çoğul gebeliklerde ceninlerden bir ya da birkaçının hayatının sonlandırılması konusu hayatın korunması prensibi ile ilgilidir. Bazı âlimler tüp bebek uygulamasında çoğul gebeliği önleme noktasında sayıyı düşürmek için ceninlerden bir kısmının hayatının sonlandırılmayacağı görüşündedir.³⁷⁵ Bu görüşe ilave olarak tüp bebek uygulamalarında, tıbben gerekli olan en az sayıda yumurtanın döllemesi tercih edilmelidir. Böylece gereksiz yere fazla embriyo oluşturulmaktan ve bu embriyoların dondurulmasından kaçınılarak, fazla embriyoların imhası gibi etik ve hukukî sorunların önüne geçilebileceği³⁷⁶ görüşü de belirtilmektedir.

2020 yılı 559815 no'lu Kurul fetvasında, İslâm'ın korumasını emrettiği beş temel değerden biri olan yaşama hakkının, sperm ve yumurta hücrelerinin döllemesiyle başladığı kabul edilmektedir. Bu aşamadan itibaren, annenin hayatını tehdit eden durumlar dışında gebeliğin sonlandırılması caiz görülmemektedir. Ancak çoğul gebeliklerde, yaşama potansiyeli olmayan bir cenine müdahale edilerek diğer sağlıklı ceninlerin yaşamının korunması mümkündür. Tüm ceninlerin sağlıklı olduğu durumlarda ise bir canın yaşatılması için diğerinin öldürülmesinin dinen kabul edilemez olduğu³⁷⁷ vurgulanmıştır. Bu fetva, klâsik fıkıhta ceninin dört aydan önce alınabileceği yönündeki görüşün aksine, hayatın dölleme anından itibaren başladığını ve bu dönemde ceninin dokunulmazlığının gözetilmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁷⁸

4.2.2. Tüp Bebek Yönteminde Rahme Yerleştirilmeyen Fazla Embriyonun İtlafi

Din İşleri Yüksek Kurulu, 04.12.2017 tarihli kararında, embriyonun ilk oluşum aşamasından itibaren potansiyel bir insan olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamış ve bu bağlamda yaşam hakkının korunmasının önemine dikkat çekmiştir. Bu çerçevede, tüp bebek uygulamalarında döllemiş ancak kullanılmayan embriyoların imha edilmesini,

³⁷⁵ Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*, 128.

³⁷⁶ Diyanet TV, Diyanete sorulm, Mehmet Kapukaya; <https://www.youtube.com/watch?v=dbAEcocxDeA>, (31.01.2025)

³⁷⁷ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 519; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 55; DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 84.; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 595; <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1225/cogul-gebeliklerde-ceninlerden-bir-ya-da-birkacinin-hayatının-sonlandırılması-caiz-midir>, (31.01.2025)

³⁷⁸ Yücel, 1148.

embriyonun hayatına son vermek anlamına geldiği gerekçesiyle dinî bakımdan sakıncalı bulunduğunu ifade etmiştir. Bunun için işin en başında rahme yerleştirilecek kadar yumurta döllemesini dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. Kurul, fazla embriyoların dondurulması ya da daha sonra aynı çiftin evliliği fiilen sürdüğü takdirde annenin rahmine transfer edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda, söz konusu embriyoların başka kişiler tarafından kullanılmasını engellemek amacıyla, dondurma işleminin zaruret prensibi çerçevesinde sonlandırılabilirliğini³⁷⁹ açıklamıştır. Bu konuda tedavi için ne kadar embriyo ihtiyaç varsa o kadar embriyo üretilmesine dikkat edilmesi tavsiye edilirken böyle bir durumda olan kişiler için daha sonra çocuk edinmeyi düşünmüyorsa bunların itlâf edilebileceği³⁸⁰ açıklaması yapılmıştır. Bazı âlimler ise herhangi bir sebeple rahme yerleştirilmemiş embriyolara tıbbî atık muamelesinin yapılamayacağını; bunun yerine, laboratuvar ortamında doğal olarak yaşamsal faaliyetlerini yitirmeleri beklenerek, sonrasında saygı gösterilerek mezarlığa defnedilmeleri gerektiğini³⁸¹ ifade etmektedirler.

4.2.3. Kocanın Ölümünden Sonra Dondurulmuş Sperm veya Embriyonun Kullanılması

Tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olma sürecinde, kocaya ait olan ve o daha hayattayken alınmış olan spermin, ölümünden sonra eşine nakledilmesi meselesi, modern dönemin ortaya çıkardığı tartışmalı konular arasında yer almaktadır. Bu konuda, “ölen bir erkeğin sperminin kullanılması dinen caiz midir?” ve “bu işlem sonucunda doğacak çocuğun hukuki-dinî statüsü ne olacaktır?” soruları gündeme gelmektedir. Bu konuda sperm sahibi öldüğü için kadının artık onun eşi sayılmayacağı; dolayısıyla bu yolla doğan çocuğun ölen adama nispet edilemeyeceği ve ona mirasçı olamayacağı görüşünde olanlar bulunduğu gibi söz konusu spermin zina yoluyla elde edilmediğine dikkat çekerek, bu yolla doğan çocuğun biyolojik babasına ait sayılması ve ona varis olması gerektiği görüşüne sahip olanlar da³⁸² mevcuttur.

³⁷⁹ DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 90; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 55; <https://kurul.diyabet.gov.tr/Cevap-Ara/1333/tup-bebek-yonteminde-rahme-yerlestirilmeyen-fazla-embriyolarin-yok-edilmesi-caiz-midir>, (01.02.2025)

³⁸⁰ Diyanet TV, Diyanete sorulm, Mehmet Kapukaya; <https://www.youtube.com/watch?v=dbAEcocxDeA>, (31.01.2025)

³⁸¹ Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*, 127.

³⁸² Hatib Eş-Şirbini, *Muğnil- Muhtac*. (Mısır: 1933), 3/384; Halil Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*,

(İstanbul: İlim Yayınları, 1990), 2/155.

Bu konuda Kurul 2009 tarih ve 2009/08 sayılı kararını 2019/19 no’lu kararıyla değiştirmiştir. 2009/08 sayılı kararda Kurul iki tarafın karşılıklı istek ve onayları ile nikâh bağı mevcut iken başlanan işlemlerde dondurulmuş sperm ya da embriyonun kadının rahmine nakledilmesi işleminin kadının iddet süresi içerisinde gerçekleştirilmesi şartıyla cevaz vermiştir. Bu durumda vefat iddeti bekleyen kadının iddetinin doğum iddetine dönüşeceğini, bu cevazın İslâm dininin “kolaylık” ve “maslahatları gözetme” ilkelerine dayanılarak verildiğini belirtmişlerdir.³⁸³

2019 tarihli Kurul kararında ise tüp bebek tedavisinin 04.12.2017 tarihinde 111007 no’lu kararlarla alınan “Tüp Bebek ve Embriyo” ile alakalı Kurul fetvalarında, embriyonun rahme yerleştirilebilmesi için evliliği fiilen devam eden çifte ait olması şart koşulduğuna vurgu yapılarak, taraflardan birinin ölümü ile evlilik aktinin sona erdiği belirtilmiştir. Böyle bir olayda İslâm miras hukuku açısından çeşitli sakıncaların doğabileceği ifade edilmektedir. Zira embriyonun oluşumundan önce babanın vefat etmiş olması hâlinde, bu yöntemle dünyaya gelen çocuğun babasının mirasından mahrum kalması ya da mevcut varislerin miras paylarının azalması veya tamamen ortadan kalkması gibi ihtimaller ortaya çıkabilmektedir. Bu durum ise, miras taksimi açısından varisler arasında adaletsizlik ve dengesizlik oluşmasına yol açabileceği belirtilmiştir. Ayrıca kadının anne olma arzusuna yeni bir evlilikle ulaşması mümkündür. Bu bakımdan, iddet süresi içerisinde bile olsa evlilik sürecindeyken dondurulmuş spermlerin veya embriyoların kadın tarafından kullanılmasının dinen caiz olmadığı sonucuna varılmıştır. Aynı hükmün, evliliğin boşanma yoluyla sona ermesi durumları için de geçerli olduğu³⁸⁴ vurgulanmıştır.

4.2.4. Sperm-Yumurta Bağı, Taşıyıcı Annelik

Rahmi bulunmayan ya da yumurta üretimi yetersiz olan kadınlar; genetik hastalıklar, erken menopoz, onkolojik tedaviler veya ileri yaş gibi çeşitli sebeplerle çocuk sahibi olma imkânından mahrum kalabilmektedir. Bu durumda bazı kadınlar, başka bir kadının rahmini ya da yumurtasını kullanarak çocuk sahibi olmayı talep edebilmektedir. Evli bir çiftin üreme hücrelerinden oluşturulan embriyonun, üçüncü bir kadının rahmine yerleştirilmesi

³⁸³ Yüksel, 115; DİYK “Tüp Bebek Yapmak Üzere Hayatta İken Erkekten Alınan Spermin Vefatından Sonra Eşine İlkahı” Konulu Kararı, 2009/8.

³⁸⁴ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38334/dondurulmus-sperm-veya-embriyonun-kocanin-olumunden-sonra-kullanilmasi>, (18.02.2024); DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 90- 91.

suretiyle gerçekleştirilen taşıyıcı annelik uygulamasında, rahmini geçici olarak kullandıran kadınla -ücret karşılığında ya da gönüllü olarak- doğum sonrası bebeği biyolojik annesine teslim etme şartına dayalı bir anlaşma yapılmaktadır.³⁸⁵ Günümüzde yapılan araştırmalarda taşıdığı bebeğe taşıyıcı kadın tarafından herhangi bir genetik geçişin olmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte, taşıyıcı anne ile bebek arasında fizyolojik ve psikolojik hiçbir etkileşimin bulunmadığını söylemek mümkün değildir. Gebelik süreci boyunca bebeği besleyen ve doğumla dünyaya getiren kişi taşıyıcı annedir. Her ne kadar taşıyıcı kadın, kendi üreme hücrelerini kullanmamışsa da bebeği rahminde taşımış ve doğurmuş olması sebebiyle annelik şüphesi taşımaktadır. Taşıyıcı annelik uygulaması doğan çocuk ile ilgili kişiler arasında karmaşık bir ilişki ağı oluşmasına yol açmaktadır. Uygulama sonucunda aile ve akrabalık bağlarında muğlaklık meydana gelebilmekte, isimlendirme konusunda karışıklıklar ve kimliğe dair sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Özellikle yumurtanın yabancı bir kadından temin edilmesi durumunda ise kadının genetik özelliklerinin embriyoya aktarılması sebebiyle nesebin karışması riski doğmaktadır.³⁸⁶

Söz konusu uygulamada, aile mahremiyeti de arkaya atılarak karı-koca arasında kalması gereken üreme sürecine, üçüncü bir kadının üreme hücresi veya rahmi aracılığıyla dâhil olmasıyla, özel alan geniş kitlelere açılmaktadır. Embriyonun üçüncü bir kadının rahmine transferi sırasında mahrem bölgelerin açılması, söz konusu kadının beden mahremiyetini zedeleyen bir durum olarak değerlendirilmektedir. Taşıyıcı annelik ve yumurta bağı, tıbbi tedavi kapsamında değerlendirilemeyeceği için, bu durumlarda zaruret ilkesi de geçerlilik kazanmayacaktır. Ayrıca gebelik süresince taşıyıcı kadın ile çocuk arasında kurulan duygusal bağ göz ardı edilemeyecek bir gerçeklik taşımaktadır. Taşıyıcı annenin, hamilelik ve doğum sürecinde güçlü bir bağ kurduğu bebeği doğumun hemen ardından teslim etmesinin beklenmesi, onu derin bir psikolojik baskıya maruz bırakmak anlamına gelmektedir. Buna ek olarak, taşıyıcı annenin gebelik süresi boyunca kendi ailesinden uzak kalması, eşleriyle ilişkilerine yasak getirilmesi gibi uygulamalar, bireysel özgürlüklerin kısıtlanmasına ve kadının onurunun zedelenmesine neden olmakta; ruhsal anlamda baskılayıcı bir etki oluşturmaktadır.³⁸⁷ Böyle bir durumda çocuğun gerçek annesin kim olduğu ile ilgili tartışmalarda, çocuğu doğuranın anne olduğu, yumurta hücresi veren

³⁸⁵ Ülfet Görgülü- Zekiye Demir, “Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi -Dinî Perspektiften Bir Değerlendirme-”, *Journal of Analytic Divinity* 7/1 (Haziran 2023), 11.

³⁸⁶ Görgülü-Demir, “Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi- Dinî Perspektiften Bir Değerlendirme”, 18.

³⁸⁷ Görgülü-Demir, 20.

kadının da anne olduğu belirtilmiştir. Ayrıca taşıyıcı annelik yapan bakire veya kocasız bir dul kadın olması halinde taşıyıcı annelik yapan da hücreyi verenin de anne sayıldığı yalnız taşıyıcı annelik yapan kadının evli olması durumunda, kocasından gebe kalma ihtimali bulunduğundan, embriyodaki yumurta başka bir kadına ait olsa bile taşıyıcı kadının biyolojik anneliği konusunda kesinlik sağlanamaz. Bu nedenle, nesebin karışması riski göz önüne alındığında, bu tür bir uygulama dinî açıdan haram olduğu³⁸⁸ belirtilmiştir.

Din İşleri Yüksek Kurulu, 11.09.2014 tarihli toplantısında, genetik özellikler içeren organ, doku ve benzeri unsurların başkalarına naklinin caiz olmadığına dair genel ilke doğrultusunda, rahmin genetik bilgi taşıyıp taşımadığı konusunda uzmanlar arasında görüş ayrılıklarının bulunduğunu belirtmiştir. Bu belirsizlik nedeniyle, kesin kanaate ulaşıncaya kadar şüpheli durumlardan kaçınılması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca Kurul, rahim nakli uygulamasının dinin mahremiyetin korunması, evlilik kurumu, nesebin muhafazası, bireysel kimliğin korunması, ruh ve beden sağlığı ile insan onuru gibi temel ilkeleri ihlal etme riski taşıdığı gerekçesiyle dinî açıdan caiz olmadığını beyan etmiştir. Haram kabul edilmesine rağmen taşıyıcı annelik yoluyla dünyaya gelen bir çocuğun nesebinin ve velayetinin, sperm ve yumurta sahibi evli çiftte ait olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte, çocuğun onu rahminde taşıyıp doğuran kadına karşı annelik şüphesi doğurması sebebiyle mahrem sayılacağı ifade edilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu bu hükmü gerekçelendirirken, taşıyıcı annelik uygulamasında ceninin rahmine yerleştirildiği kadının, sperm sahibi erkekle nikâh bağı içinde bulunmadığını, dolayısıyla bu durumun Kur’ân’da yer alan “ırzları koruma” ilkesine aykırılık teşkil ettiğini belirtmiştir. Ayrıca, bu uygulamanın İslâm’da meşru kabul edilen sütannelik ile kıyaslanamayacağını, zira sütannelikte nesep karışıklığı riski bulunmazken, taşıyıcı annelikte böyle bir riskin mevcut olduğunu vurgulamıştır. Kurul, Mekke merkezli el-Mecma’u’-Fıkhiyyu’l-İslâmî’nin 1984 yılında gerçekleştirilen dördüncü dönem toplantısında, nikâhlı ikinci eşin rahmine embriyo naklini onaylamış olmakla birlikte, bir yıl sonraki toplantısında nesebin karışması şüphesi ve ikinci eşin kocasından doğal yolla gebe kalma ihtimalinin bulunması nedeniyle bu görüşten vazgeçildiğini belirtmiştir. Ayrıca, bu tür durumlarda doğan çocuğun nesebi, miras, nafaka, hidâne ve diğer ilgili hukukî hükümler bakımından sperm ve yumurta sahibi olan evli eşler üzerinden sabit kabul edileceği kararlaştırılmıştır.³⁸⁹

³⁸⁸ Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 2/156.

³⁸⁹ DİYKB, *Tip Ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 71.; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 54.; Yüksel, 112-113, 116-117.; <https://www.youtube.com/watch?v=jL7ehvfYCUK>, (31.01.2025) ; <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar->

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun taşıyıcı anneliğin dinen caiz olmadığına ilişkin kararında, meselenin fiziksel ve ruhî sağlığın korunması ilkesi açısından da değerlendirilmiş olması dikkat çekicidir. Kararda, annelik duygusunun çocuk üzerindeki sahiplik ve öncelik iddiası yaratmasının, iki kadını arasında kalmak zorunda kalan çocuğun psikolojik bölünmüşlük yaşaması ve vicdanî sorumluluk baskısı altında kalmasının, çocuğun ruhsal olarak derinden zarar görmesine yol açacağı³⁹⁰ vurgulanmıştır. Kurul'un 2020/559815 numaralı fetvasında ise, üreme organları ve rahim naklinin caiz olup olmadığı konusu genetik özellik taşıyıp taşıyamama açısından ele alınmıştır. Söz konusu kararın sonucu, nakil sonrası rahmin genetik kodu taşımaya devam edip etmediğine dair kesin bir bilginin bulunmaması nedeniyle, rahim bağıışı ve naklinin caiz görülmediği yönündedir. Kurul, bu fetvada bilimsel veriler doğrultusunda hareket edildiğini ve böyle bir konuda fetvanın ancak tıbbî bilgi birikimiyle netleşebileceği ve değişebileceği hususuna³⁹¹ dikkat çekmiştir.

4.3. Kadınların Özel Hallerinde İbadetleri

İnananlar için Allah'ın rızasına uygun yaşayabilmek en büyük emeldir. Bu bakımdan Allah rızasını kazanma yolunda ibâdetler, kişi için önem arz etmektedir. Yalnız kadınların özel hallerinde ibâdetlerini yapamamış olmaları bir eksiklik gibi hissedilmekte ve günümüz dünyasında kadınlar ve âlimlerce sorgulanmaktadır. Aşağıda bu konular hakkında görüşlere yer verilerek Din İşleri Yüksek Kurulu'nun karar ve fetvaları paylaşılacaktır.

4.3.1. Namaz Kılması

Kur'ân-ı Kerim'de, hayız veya nifas hâlindeki bir kadının namaz kılıp kılamayacağına dair açık ve doğrudan bir hüküm yer almamaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan rivayetler konu hakkında bilgi verirler. Klâsik dönem fıkıh literatüründe, namazın sahih olması için abdestin şart koşulduğu, hayız hâlindeki kadınların ise bu dönemde hem abdestsiz olmaları hem de namazla yükümlü sayılmamaları sebebiyle namaz kılmalarının caiz olmadığı yönünde görüş birliği içinde bulundukları; bu bakımdan âdetli bir kadının

Mutalaa-Cevap/4482/tasiyici-annelik-uygulamasi-ve-boyle-bir-yolla-dogan-cocugun-annesi-nesebi-mirasi-mahremiyeti-ve-velayetinin-dini-hukmu-hakkinda, (01.02.2025)

³⁹⁰ Görgülü-Demir, 22.; Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*, 129.

³⁹¹ Yücel, 1148.

namaz kılması durumunda, bu ibâdetin geçersiz olacağı ve dinen yasak bir fiil işlemiş sayılacağını kabul ettikleri nakledilmektedir.³⁹²

Konuyla ilgili günümüzde çağdaş fıkıh bilginleri arasında farklı görüş ve tartışmalar mevcuttur. Bazıları bu konunun Kur'ân'da açık ve net olarak yasaklanmadığını, bu konudaki uygulamaların İsrâiliyattan kaynaklandığını belirtmektedirler. Ayrıca ilgili hadislerin kaynak olarak kabul edilip edilmeme noktasında farklı görüşlere de sahip oldukları da görülmektedir. Bazıları regl dönemini abdestsizlik hali olarak görmez ve âdetin namaza engel olmadığını³⁹³ söylemektedirler. Bazıları bunun bir ruhsat olduğunu bu dönemlerinde kadınların isterlerse ibâdet yapabileceğini isterlerse de yapmayabileceğini belirterek seçimi kadına bırakmıştır.³⁹⁴ Bazıları ise regl ve nifasın bir ezâ olduğunu, ezânın ise namaza engel olmadığını belirterek âdetli bir kadına abdestsiz ya da cünüp olarak hükmedilemeyeceğini bu bakımdan da namaz kılabilir düşüncesinde olduğunu³⁹⁵ açıklamaktadır. Bazı fıkıh bilginleri ise Kur'ân'da açıkça sınırlandırılmayan bir hususun sonradan sınırlandırılmayacağını ve Kur'ân'a aykırı düşen rivayetlerin sahih hadis olarak kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, Yahudilik ve diğer kültürlerden gelen bazı geleneklerin zamanla Arap toplumuna sirayet ederek hadis formuna büründüğü, Kur'ân'ın ibâdet yapmama gibi önemli bir durumu kapalı bırakmayıp bunu belirteceğini, bu bakımdan Kur'ân'a dönmek gerektiğini³⁹⁶ belirtir. Hayız hâlinin hem fiziksel bir rahatsızlık oluşturduğu hem de namazın şartlarından olan taharetle bağdaşmadığı yönündeki geleneksel görüşlere rağmen, bazı yaklaşımlar, nasıl ki hasta ya da yolcu olan kimseler Ramazan ayında oruç tutmakla yükümlü olabiliyorsa, hayız hâlindeki bir kadının da hem oruç tutabileceğini hem de namaz kılabilceğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, eğer istihâze ya da hayız kanı iki namaz vakti arasında kesilecek kadar durabiliyorsa ve kadın bu sürede temizlenerek ibâdetini yerine getirebilecek durumda ise, bu durumda sürekli bir engelden söz edilemeyeceği için ruhsatla değil, azimetle (asli yükümlülükle) hareket edilmesinin mümkün olduğu³⁹⁷ belirtilmektedir.

³⁹² DİYYK'nın 22.01.1998 tarih ve 4 sayılı kararı; Maftaoğlu, 44; Haçkalı, "Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafl Etmesi ve Mescide Girmesi", 286-288; İsa Atçı, "İslâm Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Namaz ve Oruç Örnekleri". *Eskiye* 53, (Haziran 2024), 758.

³⁹³ <https://www.youtube.com/watch?v=32JQpPwOP3M>, (11.02.2025)

³⁹⁴ Öztürk, *Kur'ân'daki İslâm*, 429; <https://www.youtube.com/watch?v=TMgfzRqDww>, (11.02.2025)

³⁹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=TqWazq8jGXg>, (11.02.2025)

³⁹⁶ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, (İstanbul: KUBA, Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı, 1997), 8/ 17.

³⁹⁷ Ateş, *İslâm'da Güncel Tartışmalar*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002), 302- 316; Vildan Sali Duman, *Fukaha'nın Kadın Tasavvurunun İctihadı Hükümlere Yansıması*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 146-147; Feryal Taslaman ve Caner Taslaman, *İslâm ve Kadın*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 138.

Konuyla ilgili farklı bir görüş ise; dinî hükümlerin zamanında yerine getirilmesinin sonradan telafi edilmesine kıyasla daha kolay olduğunu, borçlu olma düşüncesinin -maddi ya da mânevî- kadınları psikolojik olarak olumsuz etkilediğini ifade etmektedir. Bu nedenle, hayızlı kadınlara dair fikhî hükümlerinin Kur'ân ekseninde yeniden değerlendirilmesi gerektiği³⁹⁸ savunmaktadır. Bu görüşlerle birlikte kadınlara yönelik bazı yasakların kaynağının İsrâiliyat olduğu, Kur'ân'da bu yasaklara dair açık bir hüküm bulunmadığı, dolayısıyla bu kısıtlamaların fikhî ve aklî bir temele dayanmadığı ileri sürülmektedir. Ayrıca, kadınların Kur'ân'da tanınan kolaylıklardan faydalanarak oruçlarını daha sonra kaza edebilecekleri, ancak bu dönemde mescide girmelerinin, Kur'ân okumalarının, oruç tutmalarının ve namaz kılmalarının engellenmesinin ciddi bir hata olduğu vurgulanmakta; İsrâiliyatın özellikle kadın konusundaki olumsuz etkisinin sanıldığından çok daha derin olduğunu dile getirenler de bulunmaktadır.³⁹⁹ Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurul'unun onayıyla basılan ilmihalde, hayız ve nifasın abdestsizlik gibi hükmî kirlilik olarak kabul edildiği bundan dolayı bu durumda olan kadının namaz kılmasının namaz ibâdetinin ifası engel bir mazeret olarak sayıldığı noktasında fakihlerin görüş birliğinde⁴⁰⁰ oldukları belirtilmiştir. Başkanlığın İslâm İlmihali'nde maddeler halinde âdet ve lohusa olan kadınlara haram olan şeyler olarak namaz kılmak, oruç tutmak, Kur'ân okumak, Kur'ân'a el sürmek, camiye girmek, Kâbe'yi tavaf etmek, cinsel ilişkide bulunmak zikredilmiştir. Namaz konusunda Tirmizî'de geçen “*ay hâli olduğun zaman namazı bırak ay hali sona erince gusûl yap ve namazını kıl*” hadisi ise kaynak olarak verilmiştir.⁴⁰¹ Bu yedi maddeye ilave olarak bu hallerde bulunan kadınların yasak olan yerlerine temas etmek maddesini ve kadınların sadece namaz değil tilavet secdesi, şükür secdesi olmak üzere bunları da yapamayacakları⁴⁰² kaynaklarda belirtilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarında kadınların hayız ve nifas hallerinde yapamayacakları şeyler olarak cinsel ilişkide bulunma, namaz kılma ve oruç tutma, Kâbe'yi tavaf etme, gerekmedikçe cami ve mescitlere girme, özel hallerinde kadınların Kur'ân-ı Kerim'e dokunma ve okuma konularına yer verir. Namaz konusunda Buhârî ve Müslim de geçen

³⁹⁸ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, (Ankara: Atay Yayıncılık, 1993), 27- 28; Duman, *Fukaha'nın Kadın Tasavvurunun İçtihamı Hükümlere Yansıması*, 149.

³⁹⁹ Taslaman, *İslâm ve Kadın*, 137-140.

⁴⁰⁰ DİB, *İlmihal I*, 212.

⁴⁰¹ DİB, *İslâm İlmihali*, 128; Beşer, *Hanımlara Özel İlmihal*, 167-172.

⁴⁰² M. Öğüt, *Kadın İlmihali*, 63-64; Bilmen, 92; İsa Atcı, “İslâm Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Namaz ve Oruç Örnekleri.” *Eskiye* 53 (Haziran 2024), 759.

hadisler delil olarak getirilmiştir.⁴⁰³ 2024 “*Fetvalar*” kitabında ise, âdet ve lohusalık halindeki kadınların Hz. Peygamber döneminde namaz kılmadıkları ve oruç tutmadıkları konusunda sahâbe ittifakının olduğu, bu konuda müçtehitlerin görüş birliği içerisinde olduklarına özellikle vurgu yapılmıştır.⁴⁰⁴

Namazın geçerliliği için gerekli olan taharet şartı, hayız hâlindeki kadının bu dönemde hükmen temiz sayılmaması nedeniyle namaz kılamayacağı yönündeki yorumlarla açıklanmaktadır. Ancak bu tür açıklamalar, söz konusu yasağın hikmetine dair yapılan aklı değerlendirmelerdir; dolayısıyla bu hükmün illeti olarak kabul edilemezler. Aynı şekilde, hayız döneminde kılınamayan namazların sonradan kaza edilmemesinin, kadına zorluk çıkarmaması amacına dayandığı yönündeki görüşler de şer’î bir delile değil, aklı yorumlara dayanmaktadır. Bu hükümlerin asıl illetleri bilinmemekte olup, uygulama Hz. Peygamber döneminden itibaren bu şekilde uygulanmaya gelmiştir.⁴⁰⁵ Sürekli rahim kanaması geçiren Fâtıma bint Hubeyş’in durumunu Hz. Peygamber’e arz ederek, bu hâl sebebiyle namazı terk edip etmeyeceğini sorması üzerine, Hz. Peygamber’in bu kanamanın hayız değil, damar kaynaklı özür kanaması olduğunu belirtmesi; hayız günleri geldiğinde namazı bırakmasını, bu süre geçince ise yıkanıp namaza devam etmesini⁴⁰⁶ tavsiye etmesi, konunun fikhî çerçevesini belirleyen önemli bir rivayettir. Benzer şekilde Hamne bint Cahş’tan nakledilen başka bir rivayette, kendisinin yoğun ve uzun süreli âdet gördüğünü ve bu durumun ibâdetlerini engellediğini belirterek Resûlullah’a danıştığı; Hz. Peygamber’in ise ona “*Altı ya da yedi gün hayız say, sonra guslet ve yirmi üç ya da yirmi dört gün boyunca namazını kıl, orucunu tut*”⁴⁰⁷ şeklinde yol gösterdiği aktarılmaktadır. Her iki hadis de Hz. Peygamber döneminde kadınların hayız hâlinde namaz kılmadıklarına dair açık bir uygulamayı ortaya koymaktadır. Özellikle Fâtıma bint Ebû Hubeyş’e dair rivayet, hem istihâze kanamasına dair fikhî hükümlere ışık tutmakta hem de hayız hâlinde namazın terk edileceğine dair doğrudan bir delil sunmaktadır.⁴⁰⁸ Şayet bu durumlarda da namaz kılınıyor olsaydı kadınların tekrar tekrar Hz. Peygamber’e gidip bu konu hakkında soru sormalarına gerek kalmazdı. Bu soruları sormaları, ibâdet yapmada tereddüde

⁴⁰³ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 98; <https://kurul.diyabet.gov.tr/Cevap-Ara/105/kadinlarin-âdet-veya-lohusalik-hallerinde-yapamayacaklari-seyler-nelerdir>, (11.02.2025)

⁴⁰⁴ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 125.

⁴⁰⁵ Turan, *Kadının Özel Hallerinde İbâdet*, 21.

⁴⁰⁶ Buhârî, “Hayz” 8; Buhârî “Vudu”, 63; Müslim, “Hayz” 62; Huriye Martı, *Hakları ve Saygınlığıyla İslâm’da Kadın*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 56.

⁴⁰⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 11.; Arif Ulu, “Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2012), 13-23.

⁴⁰⁸ Turan, 19.

düştüklerini ve bu durumda onların namaz kılmadığının Hz. Peygamber tarafından da bilindiğini göstermektedir.

4.3.2. Oruç Tutması

Hayız hâlindeki kadının namaz kılması veya kılamaması hususunda Kur'ân'da doğrudan bir nas bulunmadığı gibi, oruç ibâdetine ilişkin de açık bir hüküm yer almamaktadır. Ancak bu meseleye dair açıklamalar sünnet kaynaklı olup, fıkıh literatüründe hadisler esas alınarak değerlendirilmiştir. Nitekim klâsik dönem İslâm hukukçuları, hayız durumundaki kadının farz ya da nafil oruç tutmasının câiz olmadığı yönünde icmâ etmişlerdir.⁴⁰⁹ Yukarıda değindiğimiz gibi âdet ve nifas durumlarında kadınların namaz kılabileceklerini kabul edenler bu durumda oruç tutabileceklerini de kabul etmektedirler. Hz. Ayşe “*bize âdet gördüğümüz zaman oruçları kaza etmemiz emrolunduğu halde namazları kaza etmemiz emir olunmadı*” sözüyle Hz. Peygamber'in bir emrinden bahseder. Âdetli kadın tutamadığı orucu niçin kaza ediyor da kılamadığı namazı kaza etmiyor diye soran bir kadına ise “*sen Haruri misin?*”⁴¹⁰ diyerek sert bir üslupla azarladığı rivayetler arasında geçmektedir. Haruri olarak nitelendirilen grup ibâdete aşırı derecede düşkünlükleri ile tanınan “Kur'ân bize yeter” diyerek sünnet çizgisinin dışında kalan bir gruptur. Hz. Ayşe'nin bu sert tavrı adetliyen namaz kılmamak ve oruç tutmamak şeklindeki hükmün sünnete uygun olduğunu göstermek içindir. Ayrıca Hz. Ayşe Ramazan ayında tutamadığı oruçların kazasını bazen bir yıl kadar erteleyerek bir sonraki yılın Şaban ayında yerine getirdiğini⁴¹¹ ifade etmektedir. Bu rivayet, kadınların hayız dönemlerinde Ramazan oruçlarını tutmadıklarını gösteren bir delil niteliğindedir.

Âdet hâlindeki kadının oruçla ilişkisine dair hadislerin tenkit ve tahlilini konu edinen bir çalışmada, ilgili rivayetler detaylı şekilde incelenmiş ve bunların sened açısından farklı seviyelerde değerlendirildiği görülmüştür. Bu inceleme sonucunda, rivayetlerden birinin zayıf, birinin hasen ve diğerlerinin sahih olduğu kanaatine varılmıştır. Adîy b. Sâbit'ten nakledilen “*İstihâza gören kadın, âdet gördüğü günlerde namazı bırakır, sonra yıkanır,*

⁴⁰⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/62, 2/46; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 19; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/223; Atıcı, “İslâm Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Namaz ve Oruç Örnekleri”, 760; Haçkalı, 289.

⁴¹⁰ Buhârî, “Hayz”, 1/233; Müslim, “Hayz”, 69.

⁴¹¹ Nesai, “Sıyam”, 34; Ulu, *Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili*, 42; Martı, *Hakları ve Saygınlığıyla İslâm'da Kadın*, 57.

her namaz vaktinde abdest alır, oruç tutar ve namaz kılar” şeklindeki rivayetin⁴¹² zayıf kabul edilmesinin daha isabetli olacağı⁴¹³ sonucuna ulaşılmıştır. Hamne bint Cahş’tan aktarılan ve önceki bölümlerde de zikredilen rivayet⁴¹⁴ ise hasen olarak değerlendirilmiştir.⁴¹⁵ Hz. Ayşe’den gelen sahih rivayetlerden birinde, bir hanım veya Muâze isimli bir kişinin kendisine “*Kadın temizlendiğinde hayız hâlindeyken kılamadığı namazları kaza eder mi?*” şeklindeki sorusu üzerine Hz. Ayşe’nin, “*Sen Haruri misin? Biz Rasûlullah zamanında hayız olurduk, temizlenince yalnızca orucu kazâ etmemiz emredilir, namazı kazâ etmemiz emredilmezdi*”⁴¹⁶ şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir. Bu rivayetin sahih bir isnada sahip olduğu sonucuna ulaşılmış⁴¹⁷ ve kadınların hayız döneminde oruç tutmalarının caiz olmadığına dair hem teorik hem de pratik düzeyde bir anlayışın yerleşik olduğu tespit edilmiştir. İncelenen rivayetlerden, sahâbe kadınlarının bu konuda bilgi sahibi oldukları ve bu doğrultuda amel ettikleri, bu nedenle de âdet hâlindeyken oruç tutup tutmama meselesine dair ayrıca bir soru sorma ihtiyacı duymadıkları anlaşılmaktadır. Aynı durumun Tâbiûn dönemi kadınları için de geçerli olduğu söylenebilir. Ayrıca âdetli kadının oruç tutup tutmaması şayet kendi isteğine bırakılacak olsaydı sahâbeden günümüze kadar âlimler, bu konuda âdet günlerinde keffâret orucuna ara verilmemesi gerektiğini⁴¹⁸ belirtirlerdi.

Din İşleri Yüksek Kurulu, özel günlerinde bulunan bir kadının namaz kılması ve oruç tutmasının dinen haram olduğu yönünde fetva vermiştir. Bu hâlde ifa edilen namaz ve oruçların geçerli sayılmayacağı belirtilmiş, klâsik dönem fakihlerinin de bu konuda ittifak içinde oldukları ifade edilmiştir. Âdet süresince kılınmayan namazların kaza edilmesi gerekmediği, oruçların ise temizlik sonrası kaza edileceği hususunda mezhepler arasında görüş birliği bulunduğu aktarılmıştır. Bu icmânın temelini Hz. Peygamber’in hadislerine ve sahâbe dönemindeki uygulamalara dayandığı vurgulanmakta; özellikle Hz. Ayşe’nin, kendisine yöneltilen bir soru üzerine, Resûlullah döneminde hayız hâlinde tuttukları oruçları sonradan kaza etmekle yükümlü kıldıklarını, fakat kılınmayan namazları kaza

⁴¹² Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. el-Câmi‘ul kebir. 6 Cilt, thk.: Beşşar Avvel el-Ma‘rûf, Beyrut: Dâru’l-Garbi‘l-İslâmî, 1998), “Tahâret”, 94.

⁴¹³ Ulu, 6-12.

⁴¹⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 111; Haçkalı, 292.

⁴¹⁵ Ulu, 13-22.

⁴¹⁶ Nesai, “Sıyam”, 69; Haçkalı, 290.

⁴¹⁷ Ulu, 27-40; Arı, Abdüsselam, “Âdetli Kadının Oruç tutabilir mi?” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 37(Nisan 2021), 8.

⁴¹⁸ Haçkalı, 292; Ulu, 45.

etmekle mükellef olmadıklarını⁴¹⁹ ifade ettiği aktarılmaktadır.⁴²⁰ Kurul'un âdet süresince kadınların oruç tutmamaları konusundaki fetvalarında herhangi bir değişiklik görülmemiştir.

4.3.3. Tavaf Etmesi

Hayız veya nifas hâlindeki kadının Kâbe'yi tavaf edemeyeceğine dair rivayetlerden biri Hz. Ayşe vasıtasıyla nakledilmiştir. Hz. Ayşe, Hz. Peygamber ile birlikte hac yolculuğuna çıktıklarını ve Şerif mevkiine ulaştıklarında hayız olduğunu ifade eder. Bunun üzerine yaşadığı üzüntüyü şöyle dile getirmektedir: *“Hz. Peygamber yanıma geldiğinde ağlıyordum. ‘Neden ağlıyorsun?’ diye sordu. Ben de ‘Vallahi bu yıl hacctemek istemiyorum’ dedim. O da ‘Galiba hayız oldun’ dedi. ‘Evet’ deyince şöyle buyurdu: ‘Bu, Allah’ın Âdemoğullarının kadınlarına yazdığı bir durumdur. Hacıların yaptığı her şeyi yap, ancak temizleninceye kadar Kâbe’yi tavaf etme’*”⁴²¹ Hz. Peygamber'in söz konusu ifadesi ile hayız hâlindeki kadının tavaf dışında hac menâsikinin tamamını ifa edebileceğini; ancak tavafin temizlik şartına bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Mekke'den ayrılmadan temizlenecek olan kimsenin tavafini sonraki günlere ertelemesinde bir sakınca görülmemektedir.⁴²² Asıl problem ziyaret tavafi yapamadan Mekke'den ayrılmak zorunda olan hayızlı kadın üzerinde ortaya çıkmaktadır. Fıkıh âlimlerinin kahir ekseriyetinin görüşü hayızlı kadının yapacağı tavafin geçersiz olacağı yönündedir. Bunun yanında tavaf yapmaları hâlinde tavafinın geçerli olup ilave bir yükümlülüğünün olmayacağını söyleyenler de vardır.

Hanefî mezhebine göre, tavaf için abdest farz değildir. Tavafi hayızlı yani abdestsiz yapmak günah olmakla birlikte geçerli olur. Fakat vacibin terki sebebiyle bir kurban kesilmesi gerekir. Yahut tavafin iadesi yapılır. Bu durumda ise kurban cezası düşer.⁴²³ İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin çoğunluğuna göre Kâbe'yi tavaf için abdest

⁴¹⁹ Buhârî, “Hayz”, 1/233; Müslim, “Hayz”, 69; Ebû Dâvûd, “Tahara”105; Ulu, 27-44.

⁴²⁰ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 98; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 120; DİB, *İslâm İlmihali*, 128; DİB, *İlmihal I*, 213; <https://goruntulufetva.diyaret.gov.tr/ramazan-ve-orucla-ilgili-diger-konular/kadinlar-ozel-gunlerinde-oruc-tutabilirler-mi>, (29.05.2024)

⁴²¹ Buhârî, “Hayz” 7; Nesâî, “Menâsik”, 58; Tirmîzî, “Hac”, 98; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünen*, thk.: Şuayb Arnavut – Âdil Mürşid, (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009) “Hac”, 36.

⁴²² Martı, 58.

⁴²³ DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı V*, 267; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I/49; Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 1/286; Akcan, 35; Turan, 34.

şarttır. Abdestsiz farz veya nafil, hac ve umre içinde olsun veya olmasın tavaf yapmak haramdır. Dolayısıyla hayızlı bir kadının yapacağı tavaf geçersiz olur. Temizlendikten sonra yapması gerekir. Mâlikî mezhebine ait bazı kaynaklarda ifade edildiğine göre, hayız hâlindeki bir kadın temizlenmeden önce Mekke'den ayrılmak zorunda kalacaksa, kanamanın durduğu ve henüz yeniden başlamadığı temizlik aralığını bekler. Bu süre zarfında guslederek tavafını yerine getirir ve bu şekilde yaptığı tavaf nedeniyle herhangi bir ceza gerekmez.⁴²⁴ Konu hakkında Ahmed b. Hanbel'den aktarılan çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bir rivayetinde tavaf için abdestin şart olduğu aktarılırken abdestsiz yapılacak tavafın geçerli olacağına dair rivayet de aktarılmaktadır. Fakat hayızlı kadının tavafının mutlak olarak geçersiz olduğunu net olarak ifade eder. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyım, hayız hâlindeki kadının zorunlu sebeplerle yaptığı tavafın geçerli olacağını savunurlar. Onlara göre, değişen toplumsal koşullar dikkate alındığında, âdetli bir kadının Mekke'de bekletilmesi yerine, zaruret ilkesine dayanarak tavafta temizlik şartı aranmaz; dolayısıyla kadın hayızlı iken yaptığı tavaf geçerli sayılır.⁴²⁵ Bu yaklaşım, Mecelle'de yer alan “*Hâcet, umumî olsun husûsî olsun, zarûret menzîlesine tenzîl olunur*”⁴²⁶ şeklindeki genel fikhî kaide çerçevesinde değerlendirilmektedir. Nitekim zaruret hâlinde birtakım haramların mubah hale geleceği bilinmektedir. Bu bağlamda, farz olan ziyaret tavafı, kişinin önüne çıkan bir engel sebebiyle yapılamadığında düşebilir; kişi tavafı yerine getirmemiş olsa da haccı geçerli kabul edilir. Her ne kadar normal şartlarda tavaf için temizlik şartı bulunsa da olağan dışı durumlarda hükmün değişebileceği kabul edilir. Böyle bir durumda, tavafın vaktinden önce yapılmasından ziyade, temizlik şartı ihlal edilerek zamanında yapılması daha uygun görülmektedir.⁴²⁷ Konu üzerine kabul edilebilir iki ichtihadın bulunduğu görüşünde olan âlimler vardır. Bunlardan ilki bu halde olan birinin Mekke'de kalması zorluk ve sıkıntıya sebep olacağından tavafını hayızlı olarak yapabileceği görüşüdür. Diğerisi ise zarûrete binâen tavaf sorumluluğunun düşmesi ile haccının geçerli sayılmasıdır. Bu bakımdan o, temizlik günlerine kadar bekleme imkânı olmayan bayanlar için İbn Kayyım'ın görüşünün isabetli olduğudur.⁴²⁸ Konu hakkında Karadâvî'ye göre ise İbn Teymiyye'nin görüşü desteklenir nitelikte olup bir kadının, hayızdan dolayı farz tavafı yapamayacağı durumlarda o kadının ve yanındakilerin sıkıntıya ve zorluğa düşmemesi için, temizlikle ilgili tedbirleri aldıktan sonra kadının farz tavafı

⁴²⁴ Zuhaylî, *El-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, III/ 222; Akcan, 35.

⁴²⁵ Haçkalı, 295.

⁴²⁶ Mecelle, md. 32. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, 1/88-89.

⁴²⁷ Akcan, 36; Turan, 39-41.

⁴²⁸ Akcan, 37.

yapması câizdir. Bu şekilde tavaf etmek zorunda kalan kadının kefâret vermesi gerekmez. O kadına ve yanındakilere zorluk çıkarmamak için bu ruhsatla amel edilebilir. Günümüzde bu şekilde sürekli yenilenen ihtiyaçları görüyoruz. Fakîhin, fetvalarında yenilenen ve değişen bütün bu ihtiyaçları göz önünde bulundurması gerekir.⁴²⁹

Bir diğer görüşe göre hayız hâli bitmeden Mekke'den ayrılmak zorunda olan kadınlara ilişkin açıklamasında öncelikle özel hâli devam eden bir kadının bu hâlinin bitimine kadar Mekke'den ayrılışının geciktirilmesi için şartlar zorlanmalıdır. Bunun mümkün olmaması hâlinde İslâm hukuk ekollerinin meseleye yönelik ictihatlarından biri tercih edilmek durumundadır. Farz olan ziyaret tavafını yaptıktan sonra hayız hâli başlayan ve Mekke'den ayrılma zorunluluğu olan bir bayanın vacip olan veda tavaflı yükümlülüğü düşer. Hayız hâli devam ettiği için veda tavafını yapamadan Mekke'den ayrılmak durumunda olan bir bayanın bu yüzden herhangi bir cezaî yükümlülüğü bulunmamaktadır.⁴³⁰

İslâm İlmihali'nde âdet ve nifas halinde olan kadının Kâbe'yi tavaf edemeyeceği⁴³¹ diğer bir İlmihal kitabında ise bu durumda olan kadınların temizleninceye kadar Mekke'de beklemeleri böyle bir durum söz konusu değilse Hanefîlere göre tavaf yapılmasının geçerli olmasıyla birlikte ceza kurbanı kesilmesi gerektiği⁴³² belirtilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu, hayız hâlinde iken ziyaret tavafı yapma durumunda kalan kadınların durumunu yetkililere bildirmesi ve Hanefî, Şâfiî veya Mâlikî mezheplerinden birinin görüşüyle yetkilinin vereceği cevaba göre amel edilmesi gerektiği şeklindedir. Hanefî mezhebine göre tavaf için taharet şartı farz olmayıp vacip kabul edildiğinden, hayız hâlinde yapılan ziyaret tavafı geçerli sayılmakla birlikte mekruh kabul edilir. Bu durumda en uygun olan, temizlik sonrası tavafın iade edilmesidir. Ancak kadının bu tavafı tekrar yapma imkânı bulunmazsa, hayızlı olarak tavaf yaptığı için ceza kurbanı kesmesi gerekir. Bu kurban deve veya sığır cinsinden olmalıdır. Şayet kadın daha sonra temizlenip tavafı iade ederse, bu durumda ceza düşer. Şâfiî mezhebinde ise taharet, tavafın rûknü kabul edildiğinden, hayız hâlinde yapılan bir tavafın hiçbir kısmı geçerli sayılmaz. Bu durumda tavafın tamamen yeniden yapılması zorunludur. Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine göre ise, kadının kanaması kesilir ve bunun temizlik olduğuna kanaat getirirse, gusledip tavafını yapabilir.⁴³³ Bu

⁴²⁹ Akcan, 38.

⁴³⁰ DİB, *Hac ve Kadın*, 70-71; Akcan, 36.

⁴³¹ DİB, *İslâm İlmihâl*, 130.

⁴³² DİB, *İlmihal I*, 213.

⁴³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/ 345; DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 332-333; Turan, 43.

meselede farklı bir yorum da İbn Teymiyye'ye aittir. Ona göre, kadının kendi iradesi dışında gerçekleşen bir durum sebebiyle hac ibâdetinde eksiklik yaşaması hâlinde, kendisine ceza yüklenmemesi gerekir.⁴³⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yayımlanan 2024 tarihli *Fetvalar* kitabında, hayız hâlinde ziyaret tavafı yapmak zorunda kalan kadınlarla ilgili soruya 2023 yılı Kurul kararı doğrultusunda açıklamalar getirilmiştir. Bu açıklamalarda, öncelikle mezheplerinin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiş; ardından zarûret hâlinde bu görüşlerden biriyle amel edilebileceği ifade edilmiştir. Fetvada dikkat çeken hususlardan biri, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen ve kadının hayız hâli devam ederken Mekke'den ayrılma zorunluluğu bulunması durumunda yaptığı ziyaret tavafının geçerli olacağı yönündeki görüştür. Zarûret sebebiyle yapılan ibâdetin geçerli sayılacağı ve herhangi bir ceza kurbanı gerektirmeyeceği ifade edilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu, ihtiyaç hâlinde bu tür zarurî durumlara binaen, söz konusu görüşle amel edilebileceğini⁴³⁵ belirtilmiştir. Günümüzde hac organizasyonları çerçevesinde uçakların gidiş-dönüş tarihleri önceden kesin olarak belirlenmekte, bu tarihlerde bireysel değişiklik yapılmasına çoğu zaman imkân bulunmamaktadır. Dolayısıyla, âdetli bir kadının ziyaret tavafını bayram günlerinden sonraya erteleme imkânı bulunmadığında, zarûret ilkesinden hareketle farklı çözüm yollarının benimsenmesi gerekebilmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun ilgili fetvasında da belirtildiği üzere, tavafını temiz olduğu kısa bir zaman dilimine denk getirerek yapması ya da bu da mümkün değilse hayız hâlindeyken tavafını gerçekleştirmesi ve zaruretin varlığı nedeniyle ceza gerekmezsin hac ibâdetinin tamamlaması fetvası ile amel edilebilir.

4.3.4. Kur'ân Okuması

İslâm bilginleri, Kur'ân'da hayız ve nifas hâlindeki kadınların Kur'ân okuyup okuyamayacağına dair açık bir hükmün bulunmaması nedeniyle bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerden birine göre, kadınların hayatlarının beşte biri niteliğinde olan önemli bir kısmını oluşturan bu dönemde, Allah ile bağlarını sürdürebilecekleri ibâdetlerden menedilmelerinin uygun olmadığını, bu sebeple hayızlı kadının Kur'ân'a dokunmasının ve onu okumasının caiz olduğunu⁴³⁶ söylerken bir grup ise

⁴³⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 4/197; İbn Teymiyye, *Mecmu'ul- Fetevâ*, 26/ 198; Turan, 44.

⁴³⁵ DİYKB, *Fetvalar* (2024),400; <https://kurul.diyar.net.gov.tr/Cevap-Ara/653/âdeti-bitmeden-mekmeden-ayrilmak-zorunda-kalan-kadin-bu-haliyle-ziyaret-veya-umre-tavafini-yapabilir-mi>, (12.02.2024); Haçkalı, 295.

⁴³⁶ Taslaman, 140.

dokunmak haramdır ama bakabilir, dokunmadan okuyabilir görüşündedir. Bazıları ise dokunamaz ve Kur’ân’dan hiçbir şey okuyamaz görüşünü dile getirmektedir.⁴³⁷

Bazı görüşlere göre, Kur’ân gibi temel bir kaynağın, ibâdetlerin terkine dair böylesine önemli bir konuda sessiz kalması düşünülemez. Bu yaklaşıma göre, “*Cinsel ilişkinin yasaklanması açıkça belirtilmişken, namaz, oruç ve Kur’ân okuma gibi diğer ibâdetlere dair herhangi bir yasaklama yer almamaktadır. O hâlde Allah katında cinsel ilişki bu ibâdetlerden daha mı önemlidir ki yalnızca onun yasağı açıkça ifade edilmiştir?*” şeklindeki bir sorgulamayla Kur’ân’a aykırı düşen düşünce ve uygulamalardan uzak durulması gerektiği savunulur. Bu görüşü benimseyenler ayrıca, hayız hâlindeki kadınların ibâdetlerine engel olduğuna dair rivayetleri sıhhat açısından eleştirmekte ve bu kadınların özel günlerinde de ibâdetlerini sürdürdüklerini, mescitlerden uzak kalmadıklarını ifade eden hadislerin bulunduğunu da dile getirmektedirler.⁴³⁸ Hayızlı iken kadınların Kur’ân okuyamayacağı görüşü, fıkıh literatüründe kıyas, sahâbe kavli ve örf gibi çeşitli delillere dayanılarak benimsenmiştir. Bu konuda zikredilen hadisler ise genel olarak zayıf kabul edilmekle birlikte, görüş sahipleri tarafından dayanak olarak kullanılmıştır.

Hadislerin sened tenkidi açısından yapılan genel değerlendirmede, hayızlı kadının Kur’ân okuyamayacağına dair tek delil olarak gösterilen Abdullah b. Ömer rivayeti “*Cünüp ve hayızlı olan kimse Kur’ân’dan bir şey okumasın*”⁴³⁹ illetli ve zayıf bulunmuş, bu nedenle ahkâm açısından muteber bir delil olarak kabul edilmemiştir. Bu hadisin zayıf olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁴⁰ Buna karşılık Ali b. Ebî Tâlib’den nakledilen ve “*Resûlullah’ı Kur’ân okumaktan cünüplük hâli dışında hiçbir şey alıkoymazdı*”⁴⁴¹ şeklindeki rivayet hasen derecesinde değerlendirilmiş, cünüp kimsenin Kur’ân okuyamaması konusunda delil teşkil etmiştir. Hayızlıların Kur’ân’a dokunamayacağına dair Amr b. Hazm’ın mektubu rivayeti ise zayıf, Hz. Ayşe rivayeti ise sahih olarak tespit edilmiştir. Hz. Ayşe’nin rivayeti, Resulullah’ın herhâlde Allah’ı zikrettiğini bildirmesi bakımından önem taşımaktadır. Sonuç itibariyle, “*Kadınlar hayızlı iken Kur’ân okuyamaz*” ve “*Mushaf’a dokunamaz*”

⁴³⁷ M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 78-79; Bilmen, 92.

⁴³⁸ Taslaman, 138; Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 8/19.

⁴³⁹ Tirmizî, “Tahâret”, 98.

⁴⁴⁰ DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı V*, 340.

⁴⁴¹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 92; Nesâî, “Tahâret”, 175; İbn Mâce, “Tahâret”, 105.

şeklindeki hükümlerin zayıf rivayetlere dayandığı anlaşılmıştır.⁴⁴² Buna rağmen, Zayıf olsa da görüşlerine dayanak olarak kullandıkları bu hadislerin yanında fukaha kıyas, sahâbe kavli, örf ve istihsan gibi ek delillerle görüş oluşturmuşlardır. Hanefî mezhebine göre, hayızlı bir kadının Kur'ân okuması caiz değildir⁴⁴³; Kur'ân'dan niyetle bir ayetten daha az dahi olsa bir cümlecik telaffuz etmesi hoş karşılanmaz. Bununla birlikte, Kur'ân öğretmenliği yapan kadınların kelimeleri tek tek söylemek suretiyle görevlerini yerine getirmelerinde bir sakınca görülmemiştir. Ayrıca, dua ve zikir anlamı taşıyan ayetlerin bu maksatla okunması da mübah kabul edilmiştir.⁴⁴⁴ Şâfiî mezhebinde ise hayızlı kadının Kur'ân okuması haram sayılır. İbn Ömer'den nakledilen hadis, hayızlı kadınların kıraatinin caiz olmadığına delil olarak gösterilir.⁴⁴⁵ Bu nedenle, hayızlı bir kadının Kur'ân'dan tek bir harfî dahi telaffuz etmesi uygun görülmez; ancak Mushaf'a gözle bakarak okuması meşru kabul edilir.⁴⁴⁶ Hanbelî mezhebi de benzer şekilde, hayızlı kadının Kur'ân okumasını yasaklar.⁴⁴⁷ Ancak, ayetin bir kısmını veya bir ayetten az cümleciklerin okunmasının Kur'ân'ın mucizesine zarar vermediği ve onun yüksek değerine saygısızlık olarak görülmeceği gerekçesiyle mübah olduğunu ifade edenler olduğu İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerden unutmaya tehlikesi halinde hayızlının Kur'ân okuyabileceği görüşünde olanlar da vardır.⁴⁴⁸ Mâlikî mezhebinde ise, hayızlı kadının istihsan prensibine dayanarak Kur'ân okuması caizdir. İmam Mâlik cünüplük ile hayız halinin birbirinden farklı şeyler olduğunu düşündüğü için cünüp bir kimsenin bu haldeyken Kur'ân okumasını caiz görmez. Çünkü cünüp kişinin bu halden kısa bir zaman içinde temizlenmesi mümkündür. Hayızlı kadının durumu ise başkadır. Hayız döneminin uzun sürer ve hemen temizlenme imkânı da yoktur.⁴⁴⁹ Bu bakımdan Mâlikîler kanın kesilmesiyle başlayan ve gusülle sona eren dönemi cünüplük hali saymakta ve bu süreçte Kur'ân okumanın caiz olmadığını belirtmektedir. Bu yaklaşım, cünüplüğün iradî bir durum olmasına karşın, hayzın iradî olmayan bir hâl olması nedeniyle her iki durumu farklı değerlendirmekten kaynaklanır. Ayrıca, uzun süren hayız döneminde Kur'ân okumaktan menedilmenin kişinin Kur'ân bilgisini unutmasına yol açabileceği endişesi de bu görüşün

⁴⁴² Şule Soyal Şenol, "Kadınların Özel Hallerinde Kur'ân Okuması ve Kur'ân'a Dokunması ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (Mart 2018), 143-147-152.

⁴⁴³ Merginâni, *El-Hidâye*, 1/ 167.

⁴⁴⁴ Yavuz, "Hayız", 17/ 52-53; Yunus Keleş, "Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'ân-I Kerim'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 435.

⁴⁴⁵ Nevevî, *El-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut, ty. 1/ 340; Cezîrî, 1/108.

⁴⁴⁶ Yavuz, "Hayız", 17/ 52-53.

⁴⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/387.

⁴⁴⁸ Cezîrî, 1/109; Yavuz, "Hayız", 17/ 52-53.

⁴⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/55; Cezîrî, 1/107.

temel gerekçeleri arasındadır. İbn Hazm ve diğer bazı âlimler de cünüp ya da hayız ayrımı yapmadan bu kişilerin Kur'ân okuyabileceğini belirtmişlerdir.⁴⁵⁰ İbn Kayyım ise hayızlı ve cünüp olanlar Kur'ân'dan hiçbir şey okumasın rivayetinin ise sahih olmadığını dolayısıyla böyle bir yasağın söz konusu olmadığını söylemektedir.⁴⁵¹

2010 Din İşleri Yüksek Kurulu kararı ile yayınlanan İslâm İlmihali'nde hayız ve nifas hâlindeki kadınlara haram olan şeyler arasında Kur'ân okumak ve Kur'ân'a el sürmek maddeleri de yer almaktadır. 2002 tarihli Din İşleri Yüksek Kurulu kararında, öğretme amacıyla Kur'ân'ın harf harf veya kelime kelime öğrenilebileceği, ayrıca dua kastıyla bazı ayetlerin okunabileceği belirtilmiştir. Kur'ân eğitim ve öğretiminin aksamaması amacıyla, ihtiyaç duyan öğretici ve öğrencilerin, hayızlı veya lohusa olan kadınların mushafa el sürmeksizin ezberden ya da yüzünden Kur'ân okuyabileceklerine dair İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e ait görüşe uyabilecekleri⁴⁵² ifade edilmiştir.

Günümüzde ise bu konu hakkında görüş farklılıkları dile getirildikten sonra Kur'ân eğitim ve öğretiminin aksamadan devam edebilmesi için Mâlikî mezhebinin görüşüyle amel edilebileceğini belirtilmektedir. Bununla beraber günümüzde Kur'ân eğitim ve öğretimi için farklı öğretim metotlarının olduğu, sadece okuyarak değil tablet, cep telefonu, bilgisayar gibi cihazlardan dinleyerek harf çıkış yerlerine dikkat ederek, ayetleri kelime kelime bölerek çalışmanın ihtilaftan kaçınmak için ihtiyatlı bir yöntem olabileceği ifade edilmektedir.⁴⁵³ Hayızlı bir kadının Kur'ân okumasının haram olduğu şeklinde bir hüküm verilirken, kadının Kur'ân ile olan meşguliyeti, araştırmacı oluşu, öğretici ya da öğrenci olma gibi durumlar değerlendirilmeli, hadislerin sahihlik dereceleri ön plana çıkartılmalı, cünüplük hali ile hayız durumunun birbirinden farklı durumlar olup olmadığı konusu açığa kavuşturarak hayızlı kadın ile cünübün aynı hükümlere tâbi tutulup-tutulmama noktasının tekrar gözden geçirilmesi gerekir.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Yavuz, "Hayız", 17/52-53; DİB, *İlmihal* I/213; Ali Akpınar, "Mushaf'a Abdestsiz Dokunma Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (Haziran 2001),18; Keleş, "Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'ân-I Kerim'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler", 436.

⁴⁵¹ Duman, 145.

⁴⁵² DİB, *İslâm İlmihali*,130; DİB, *İlmihal* I,213.

⁴⁵³ DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 62-63; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 99-100; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 126-127.

⁴⁵⁴ Şule Soyal Şenol, *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, (Konya: Palet Yayınları, 2024), 96.

4.3.5. Kur'ân'a Dokunması

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, abdestsiz kişinin Kur'ân'a doğrudan dokunması haramdır. Bu hüküm, Kur'ân'a bitişik olan cilt, kenarındaki beyaz kısım ve satırlar arasındaki alanlar için de geçerlidir. Ancak Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre, abdestsiz bir kimsenin Kur'ân'a bitişik olmayan kılıfına veya Kur'ân'ı muhafaza eden elbisesinin yeni kısmına dokunması caizdir.⁴⁵⁵ Mâlikî mezhebinde ise, İmam Mâlik Kur'ân'a olan saygıdan dolayı abdestsiz bir şekilde Kur'âna dokunulamayacağını söylemektedir.⁴⁵⁶

Hayızlı kadının Mushaf'a dokunması, Kur'ân okuması gibi, çoğunluk fakihler tarafından caiz görülmemektedir. Bu görüş, Vakıa Suresi'nin 79. ayeti ile "*Kur'ân'a temiz olandan başkası dokunmaz*"⁴⁵⁷ ve "*Cünûp ve hayızlı kimse Mushaf'tan hiçbir şeye dokunamaz*" hadislerine dayandırılmaktadır.⁴⁵⁸ Mezheplerin açıklamalarına göre, Hanefî mezhebinde hayızlı bir kadının Mushaf'a doğrudan, yani kılıfsız olarak dokunması yasaktır. Ancak Mushaf'ın kılıfı, kendisine dahil olmadığından, hayızlı kadının sadece kılıfa dokunması mübah kabul edilmektedir. Buna karşılık, hayızlı kadının elbisesinin yeni kısmıyla Mushaf'a dokunması mekruh sayılır; çünkü elbise, sahibine bağlıdır ve eliyle dokunmakla aynı hükme tabidir.⁴⁵⁹ İbn Hümâm da elbisenin yeni ile Mushaf'a dokunmanın tahrimen mekruh olduğunu belirtmiş, bunun namazda elbisenin üzerindeki necasetin namaza engel olmasıyla benzerlik taşıdığını, elbisenin sahibine tabi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁰

Şâfiî mezhebinde, hayızlı kadının Mushaf'a doğrudan veya cildine dokunması kesinlikle haram kabul edilir. Mâlikî mezhebinde ise, İmam Mâlik, abdestsiz kişinin Mushaf'a dokunmasının caiz olmadığını; bunun Mushaf'ın kirlenme ihtimali ve Kur'ân'a saygı gereği mümkün olmadığını ifade eder. Hanbelî mezhebinde de Vakıa Suresi'nin 77-80. ayetleri ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler delil gösterilerek, hayızlı kadının Mushaf'a el sürmesi yasaklanmıştır.⁴⁶¹ Öte yandan, İbn Hazm ve bazı fakihler, söz konusu

⁴⁵⁵ Şenol, *Kadınların Özel Hallerinde Kur'ân Okuması ve Kur'ân'a Dokunması ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, 138.

⁴⁵⁶ Turan, 58-59.

⁴⁵⁷ Muvatta, Ku'ran, 1.

⁴⁵⁸ Serahsî, *El-Mebsut*, 3/ 152.

⁴⁵⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/169; Turan, 58.

⁴⁶⁰ İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, 1/169; Turan, 58; M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 88.

⁴⁶¹ Turan, 58-59; Duru, 56-59; M. Ögüt, *Kadın İlmihali*, 87.

ayette geçen “kitap” ifadesinin Kur’ân değil Levh-i Mahfuz’a işaret ettiğini, ilgili hadisin sahih sayılamayacağını savunur. Ayrıca, “temiz olanlar” ifadesinin melekler veya müminler olarak yorumlanmasının daha doğru olduğunu belirterek, hayızlı ve cünüb kişilerin Kur’ân’a dokunmalarında sakınca görmemişlerdir. Bu ayetlerin, bağlam, indiği ortam ve lafız açısından Allah katındaki Kur’ân’ın niteliğini açıklamak için indiği; hüküm vermek amacı taşımadığı değerlendirilir.⁴⁶² Mâlikîler ve diğer mezheplerden bazı fakihler ise hayızlının Mushaf’ı cildinden tutarak ya da içinde bulunduğu çantanın askısıyla taşıyabileceği şeklindeki görüşlerinin yanında öğretmen ve öğrencilerin zarûrete binâen onu eline alıp dokunmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶³

Kadınların özel hallerinde Mushaf’a dokunması ile ilgili rivayetler değerlendirilmesi neticesinde “hayızlıların Kur’ân’a dokunamayacağına” delil olarak gösterilen bu rivayetlerin sahih olmadığı tespit edilmiştir. Bu görüşü ispatlamak için sahih hadislerin gösterilmesine ihtiyaç vardır.⁴⁶⁴ Yalnız hadislerin tamamının zayıf olduğunu farz etsek bile, uzmanların zayıf rivayetleri, hasen li gayrihi mertebesinde saymış olmaları haramlığa delil olabilecek güçte olmasa da, kerahet ve müstehaplık gibi ihtiyati hükümlere delil olabilecek güçtedir.⁴⁶⁵ Bu bakımdan Kur’ân’ın abdestsizlik ya da hayız durumunda ele alınması, taşınması, okunması eğitim ve öğretim durumunda olduğu gibi ancak mazeret durumlarında hasretmek daha iyi olacaktır.

Din İşleri Yüksek Kurulu ise bu konu hakkında mezhebî görüş farklılıklarını dile getirdikten sonra Hanefî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri ile Mâlikî mezhebindeki ağırlıklı görüşe göre cünüb, hayız veya nifas hâlindeki kimselerin Mustaf’a dokunmalarının caiz olmadığını dile getirerek delillerini belirtmiş⁴⁶⁶ herhangi bir yorumda bulunmamıştır. 2021 yılına ait Din İşleri Yüksek Kurulu kararında, Kur’ân-ı Kerim’in ezberden abdest olmaksızın okunabileceği hususunda İslâm âlimleri arasında bir görüş ayrılığı bulunmadığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte, Kur’ân’ın Allah kelâmı olması hasebiyle, ezberden okunsa dahi abdestli olmanın uygun ve tavsiye edilen bir tutum olduğu vurgulanmış ve

⁴⁶² Akpınar, 92-106; DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – V*, 344; Keleş, 429.

⁴⁶³ Yavuz, “Hayız”, 17/ 52-53; Keleş, 434.

⁴⁶⁴ Şenol, “Kadınların Özel Hallerinde Kur’ân Okuması ve Kur’ân’a Dokunması ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, 152; Şenol, “Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, 102; Akpınar, 81-109.

⁴⁶⁵ Keleş, 448.

⁴⁶⁶ DİYKB, *Tip ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 62. DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 99; DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 126.

tavsiye edilmiştir.⁴⁶⁷ Kurul uzmanlarınca, ulemânın çoğunluğuna göre Kur'ân okuyacak kişinin Mushaf'tan abdestli olmasını, ezberden okuyacaksa abdestli olmasına gerek olmadan okuyabileceği fakat âdet halinde olan kadının ise Kur'ân'ı okuyamayacağını, ona dokunamayacağını belirtilir.⁴⁶⁸ Yine 2021 Kurul kararıyla cep telefonu, bilgisayar gibi elektronik cihazlarda yer alan Kur'ân metinlerinin ve sesli kayıtlarının doğrudan Mushaf hükmünde değerlendirilemeyeceği belirtilerek söz konusu cihazlara abdestsiz olarak dokunulmasında dinî açıdan bir sakınca bulunmadığı ve bu yolla Kur'ân-ı Kerîm okunabileceği ifade edilmiştir. Bununla birlikte, Kur'ân okumanın daha faziletli bir şekilde yerine getirilmesi adına, elektronik cihazlardan okunurken de abdestli olunması tavsiye edilmiştir.⁴⁶⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu'nun internet sitesinde bu fetvaya ek olarak 2017 Kurul kararıyla Kur'ân'a abdestsiz dokunulmaması hususunda ümmet genelinde ortak bir kanaat ve adeta amelî bir sünnet olduğu ifade edilmektedir. Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olması nedeniyle, ona abdestsiz dokunulmaması gerektiği; bunun Kur'ân'a gösterilmesi gereken saygının bir gereği olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca, Kur'ân'a abdestsiz dokunmanın ve taşımanın ancak eğitim ve öğretim gibi zorunlu durumlar veya mazeretler kapsamında yapılması gerektiği⁴⁷⁰ belirtilmiştir. Zira Kur'ân'ın Müslümanlar katında ayrı bir yeri vardır. O sıradan bir kitap değil, Allah kelâmı olan bir kitaptır. Okunması ise ibâdettir. Kur'ân okumaya ibâdet hazırlığı içinde girilmesi, okuma adabına riayet edilip saygı gösterilmesi, maddî ve mânevî hazırlık yapılması ondan tam olarak istifade edilebilmeyi sağlar. Yalnız abdest alma işini de Kur'ân okumaya engel olarak görmemek zarûretlerin haramları mubah kıldığını unutmamak gerekir.

4.3.6. Camiye Girmesi

Hz. Peygamber, hicretin hemen ardından mescidi bir eğitim ve öğretim seferberliğinin merkezi hâline getirmiştir. Onun döneminde cami faaliyetleri, yaş, cinsiyet veya toplumsal statü ayrımı yapılmaksızın tüm Müslümanları kapsayacak şekilde yürütülmüştür. Ancak günümüzde erkeklerin ibâdet ve eğitim amacıyla camiye ilişkilerini büyük ölçüde sürdürdükleri gözlemlenirken, çeşitli sebeplerle kadınların camiye katılım oranlarının

⁴⁶⁷<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1108/abdestsiz-olan-bir-kimse-ezberden-Kur'an-i-kerim-okuyabilir-mi;> (24.02.2025)

⁴⁶⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=fOG6GBLEuSw> , (24.02.2025)

⁴⁶⁹[https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1114/cep-telefonu-ve-bilgisayar-gibi-cihazlardan-Kur'an-okurken-abdestli-olmak-gerekir-mi,](https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1114/cep-telefonu-ve-bilgisayar-gibi-cihazlardan-Kur'an-okurken-abdestli-olmak-gerekir-mi;) (24.01.2025)

⁴⁷⁰<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/782/Kur'an-i-kerime-abdestsiz-dokunmak-caiz-midir> , (24.02.2025)

istenen düzeyde olmadığı ve camide yürütülen eğitim faaliyetlerinden yeterince faydalanamadıkları anlaşılmaktadır.⁴⁷¹ Oysaki “Allah’ın kadın kullarını mescitlerden alıkoymayın”⁴⁷² ve “Sizden birinizin eşi mescide gitmek için izin istediğinde onun mescide gitmesine engel olmasın”⁴⁷³ rivayetlerine baktığımızda Hz. Peygamber tarafından kadınların gece -gündüz cemaate teşvik edildiğini görüyoruz. Günümüzde kadınlar, iş hayatından sosyal alanlara kadar toplumun pek çok kesiminde aktif roller üstlenmelerine rağmen camiyle olan bağlarının zayıf kalması, İslâm toplumları açısından dikkat çeken ve üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Çünkü kadınları camilerden uzak tutmak, onları dinî ve kültürel yönden cehalete terk etmek demektir. Bu bakımdan camilerin sadece topluca namaz kılmak için değil aynı zamanda Kur’ân eğitimi almanın yanında farklı dinî-sosyal ve kültürel etkinlikler yapılması için kullanılan özel bir yer olduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca bugün tarihi ya da modern camilerin turistik ziyaret anlamında gezip görülmek için de kapılarını herkese açtığı görülmektedir. Yine bugün camiler güvenlik, bakım, onarım ve temizlik alanında bir kadın için de iş yeri olmasının yanı sıra doğal afetlerde herkesin sığınacağı bir barınak haline gelmiştir.

Günümüzde İslâm bilginleri, Kur’ân’da hayız hâlindeki kadının mescide girip giremeyeceğine dair açık bir nassın bulunmaması sebebiyle bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden biri, zarurî durumlar haricinde hayızlı kadının mescide girmesinin caiz olmadığını savunurken; bir diğer görüş, ihtiyaç hâlinde mescitte beklemenin yasak, ancak mescitten geçmenin caiz olduğunu belirtmektedir. Bazı âlimler ise, mescide girmenin mutlak anlamda caiz olduğunu ifade ederken, kimileri de mescidi kirletmeyeceğinden emin olunması kaydıyla ihtiyaç doğrultusunda girişin caiz olabileceğini dile getirmiştir.⁴⁷⁴ Bazıları hayızlı kadının camiye girmesinin haram⁴⁷⁵ olduğunu savunurken, bazıları ise bu dönemde olan kadınların mescitlere girmesini, Kur’ân okumasını, oruç tutmasını ve namaz kılmasını engellemenin düzeltilmesi gerekli önemli bir hata olduğu⁴⁷⁶ görüşündedir. Yine bir diğer grup, kadınların sosyo-kültürel etkinliklerden, Kur’ân kurslarında eğitim görmekten ve vaaz dinlemenin faydalarından mahrum bırakılmalarının isabetli olmayacağı⁴⁷⁷ kanaatindedir.

⁴⁷¹ DİB, *Cami Kadın ve Aile*, 48.

⁴⁷² Buhârî, “Cuma”, 13; Buhârî, “Nikâh”, 116.

⁴⁷³ Buhârî, “Ezan”, 162; Müslim, “Salât”, 134-135.

⁴⁷⁴ Haçkalı, 296-297.

⁴⁷⁵ Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 1/73-74.

⁴⁷⁶ Taslaman, 140.

⁴⁷⁷ Atcı, 764.

İslâm fıkhnına göre, hayız ve lohusalık hâlindeki kadınlar bazı ibâdet ve dinî uygulamaları yerine getiremezler.⁴⁷⁸ Hayızlı ve cünüp kimseler için mescide girmenin caiz olmadığını⁴⁷⁹ bildiren hadis esas alınarak, bu hâlde olan kişilerin mescide girip orada kalmalarının caiz olmadığı konusunda genel bir görüş birliği bulunmaktadır. Ancak zaruret veya geçerli bir mazeret hâlinde mescidin içinden geçmelerine izin verildiği kabul edilmektedir.⁴⁸⁰ Hanefiler, Mâlikîler ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile Hanefî görüşünü nakleden bazı günümüz İslâm hukukçuları⁴⁸¹ hayızlı, lohusa veya cünüp kişilerin mescide ve ona bitişik alanlara girmelerini caiz görmemekte; ancak mescidin bahçesi ile cenaze namazı kılınan yerleri bu hükmün dışında tutmaktadırlar.⁴⁸² Bu görüş, Hz. Ayşe'den nakledilen ve Hz. Peygamber'in, mescid-i Nebvî'ye kapısı açılan sahâbeye, kapılarını başka yöne çevirmelerini emrettiğini ve “*Ben hayızlı ve cünüp olan kimseye mescidi helâl kılmadım*”⁴⁸³ buyurduğunu aktaran hadise dayandırılmaktadır. Bu rivayete dayanarak Kâsânî, hayızlı ve cünüp kişilerin mescide girmelerinin açıkça yasaklandığını ifade eder.⁴⁸⁴ Ancak bu hadisin sıhhati konusunda farklı görüşler bulunmaktadır: Zeylaî hadisi hasen kabul ederken, Buhârî zayıf olduğunu, İbn Rüşd ise bu rivayetin aslının bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁸⁵

Hz. Ayşe'nin “*Hz. Peygamber bana, mescide girip, üzerinde namaz kıldığı seccadeyi getirmemi söyledi. Ben hayızlı olduğumu söyledim. Bunun üzerine o, hayız halinin elinle ne alakası var, elin necis değil ki! buyurdu*”⁴⁸⁶ sözü ile Hz. Meymune'nin “*Bizden birisi hayız halinde olduğu halde hasırı seccadeyi götürüp mescide sererdi*”⁴⁸⁷ rivayetlerinden hareketle, Şâfiî mezhebi, hayız hâlindeki kadınların ihtiyaç durumlarında mescide girmelerinin caiz olduğunu savunmuştur. Şâfiî mezhebine mensup Müzenî (ö. 264/878)⁴⁸⁸

⁴⁷⁸ Ali Yüksek, “İslâm Fıkhnına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41 (Ocak 2017), 83.

⁴⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Taharet” 92; Tirmizî, “Taharet”, 26.

⁴⁸⁰ Yavuz, “Hayız”, 17/52-53.

⁴⁸¹ Fahrettin Atar, Hamdi Döndüren, Şevket Topal

⁴⁸² Yüksek, “İslâm Fıkhnına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, 83.

⁴⁸³ Ebû Dâvûd, “Tahare”, 94.

⁴⁸⁴ Yüksek, “İslâm Fıkhnına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, 86.

⁴⁸⁵ İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, 1/ 48.

⁴⁸⁶ Müslim, “Hayız”, 3; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 105; Tirmizî, “Ebvâbu't-Tahare”, 101.

⁴⁸⁷ Nesâî, “Taharet”, 153.

⁴⁸⁸ Yemenî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2000, 1/ 251.

ve İbnü'l-Münzir (ö. 318/930)⁴⁸⁹ ile Zâhirîler⁴⁹⁰ de cünüp, hayızlı ve lohusa kadınların mescide girmelerinde bir sakınca bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir görüşte ise, bu durumdaki kişilerin mescide girmelerinin caiz olduğu, ancak abdest alarak girmelerinin müstehap kabul edildiği belirtilmiştir.⁴⁹¹ Zâhirî fakihlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) ise, Kur'ân okumak, tilavet secdesi yapmak, Mushaf'a dokunmak ve Allah'ı zikretmenin abdestli ya da abdestsiz, cünüp veya hayızlı kişiler için de caiz olduğunu ileri sürmüştü; bu tür ibâdetlerin hayırlı ve sevap kazandırıcı fiiller olduğunu, yasak olduğunu iddia edenlerin bu görüşlerini delillendirmeleri gerektiğini⁴⁹² savunmuştur. Karşıt görüşte olanlar, mescide girmenin yasak olduğuna dair ileri sürülen delilleri ya rivayetlerin sıhhatinin zayıf olması ya da hükme açıkça delâlet etmemeleri gerekçesiyle kabul etmemekte; kendi ictihatlarını destekleyen sahâbe ve tâbiîn uygulamalarına da atıfta bulunmaktadır.⁴⁹³ Hz. Ayşe'den nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in eşlerinden biri özür hâlindeyken mescidi kirletmemek amacıyla altına minder sererek onunla birlikte itikâfa girmiş ve namaz kılmıştır. Bu rivayet, mescide girmenin asıl olarak kirletme endişesiyle hoş karşılanmadığını; ancak gerekli temizlik tedbirleri alındığında bu durumun caiz görülebileceğini ortaya koymaktadır. Yine Hz. Ayşe'den gelen başka bir rivayette, bir Arap mahallesinde yaşayan siyahi bir cariye'nin azat edilmesinin ardından Hz. Peygamber'in yanına gelerek Müslüman olduğu ve daha sonra mescitte kalmaya başladığı bildirilmektedir.⁴⁹⁴ Bu kadının yaklaşık altı ay kadar mescitte kaldığı göz önünde bulundurulduğunda en az bu süre zarfında beş defa âdet olduğu kabul edilmelidir.

Bazı çağdaş araştırmacılar, hades hâlindeki kişilerin mescitlere girmesinin mutlak biçimde yasaklandığını ileri sürmenin, bu konudaki nasların bağlamını ve gerekçesini göz ardı etmek anlamına geleceğini ifade etmektedir. Onlara göre, mescitlere girişin amacının - ibâdet veya ziyaret gibi- göz önünde bulundurulması önemlidir. Bu çerçevede, hayız hâlindeki bir kadının mescidi kirletme ihtimali bulunmadığı sürece camiye ziyaret etmesinde veya mescitte düzenlenen dinî bir merasimi izlemesinde herhangi bir sakınca

⁴⁸⁹ İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf alâ Mezahibi'l-Ulemâ*, Tah. Ebû Hammad sağır Ahmed el-Ensari, (Mektebetü mek-tebi's-sakafiyye, İmârat, 2004,) 1/ 302.

⁴⁹⁰ İbn Kudâme, el- *Muğnî*, 1/201; Nevevî, *el-Mecmu'*, 2/ 184.

⁴⁹¹ Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 1/ 117.

⁴⁹² İbn Hazm, el-*Muhallâ*, (Mısır: Daru'l-Fikr, 1970), 1/77- 81.

⁴⁹³ Yüksek, "İslâm Fıkına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", 88.

⁴⁹⁴ Yüksek, "İslâm Fıkına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", 90.

bulunmadığı görüşü savunulmaktadır.⁴⁹⁵ Ayrıca birçok çağdaş İslâm hukuku bilgininin yaklaşımları⁴⁹⁶ ile Başkanlığın Güncel Dinî Konular İstişare Toplantısı Sonuç Bildirgesi'nde ittifakla aldığı karar da bu yöndedir.⁴⁹⁷ Bir fetvanın dinî açıdan sağlam delillere dayanması ve Allah'ın maksadına uygun olmasının yanında halkın ihtiyaçlarını da karşılaması gerekir. Bilindiği üzere, camiden başka uygun bir salonun bulunmadığı kenar mahalle ve köy gibi yerleşim yerlerinde, kadınlara yönelik vaaz, Kur'ân eğitimi ve ilmiyal öğretimi gibi, ehil kişilerden alınması gereken dinî bilgi ve becerilerin kazandırılması, artık genel bir ihtiyaç seviyesine ulaşmıştır. Bu bakımdan farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanarak mescide girişin meşruiyetine dair bir hüküm çıkarılması, söz konusu ihtiyacı karşılayacak nitelikte olacaktır. Kaldı ki, mescide girişin yasak olduğunu savunan görüş açısından bakıldığında dahi, günümüz şartlarında bu yasağın kaldırılabilceğini ifade etmek, "genel ihtiyaç zaruret sayılır" ve "mahzurlar zaruret durumlarında mübah hale gelir" şeklindeki fikhî kaideler çerçevesinde değerlendirildiğinde fetvaya dayanak teşkil edebilecektir.⁴⁹⁸

Bu konuyla ilgili olarak âdet ve nifas hallerinde kadınların mescitlere-camilere giremeyeceği⁴⁹⁹ net olarak belirtilmiştir. Bu durumda olan kadınların zarûret olmadıkça mescit ve camilere girmelerinin haram olduğu⁵⁰⁰ fetvası verilmiştir. Yalnız Hz. Peygamber'in bayram namazı kılınması için âdetli kadınları da namazgâha davet ettiği⁵⁰¹ hadisi şerifi de vererek âdet halinde olan kadınların mescide girmeleri caiz olmasa da namazgâhlara gitmelerini de bir mahsur olmadığını namazgâhın yalnız namaza mahsus olmayan bir yer olduğunun altını çizmektedir.⁵⁰² Sadece namaz kılınan bir yer ile namaz ile diğer kolektif işlerin yapıldığı yerlerin birbirinden farklı değerlendirilmesi gerektiğinin altı çizilmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu ise bu konu hakkında 2005 yılı kararıyla yazılan İlmiyal'de âdetli kadının mescide girip orada kalması hakkında Hanefiler de dahil fakihlerin çoğunluğuna

⁴⁹⁵ Yüksek, "İslâm Fıkhiına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", 93.

⁴⁹⁶ DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı 1*, 298, 341, 345, 353; Yüksek, "İslâm Fıkhiına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", 93.

⁴⁹⁷ DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı 1 'Sonuç Bildirgesi'*, İstanbul, 15-18 Mayıs 2002, Md. 20, 785; DİB, *İlmiyal 1/ 213*; Yüksek, "İslâm Fıkhiına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", 94.

⁴⁹⁸ Yüksek, "İslâm Fıkhiına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", 93-94.

⁴⁹⁹ Bilmen, 92.

⁵⁰⁰ M. Ögüt, *Kadın İlmiyalı*, 91.

⁵⁰¹ Buharî, "İdeyn", 15; Müslim, "Salatu'l -Ideyn", 10; Tirmizî, "Cuma", 36.

⁵⁰² M. Ögüt, *Kadın İlmiyalı*, 92- 93; Martı, 58-59; Yılmaz, 50.

göre bunun caiz olmadığını bu konuda hayızlı kadının cünüp kimse gibi kabul edildiğini ihtiyaç halinde mescide girebileceği⁵⁰³ belirtirken 2010 Kurulu kararıyla basılan İslâm ilmihalinde ise camilerin kutsal bir mekan olduğu o bakımdan özel hallerinde olan kadınların ibâdet maksadıyla camiye giremeyeceği ancak düşman yırtıcı hayvan ve soğuktan korunmak veya zorunlu ihtiyaçlar için camiye girebileceği⁵⁰⁴ bilgisi paylaşılmıştır. 2019 yılı “Fetvalar” kitabında ise bu durumda olan bayanların gerekmedikçe cami ve mescitlere giremeyeceği maddesi paylaşıldıktan sonra “âdetli ve lohusa kadın camiye girebilir mi?” sorusuna dair yapılan ayrıntılı açıklamalarda, hayız ve nifas hâllerinin İslâm’da hükmî kirlilik sayıldığı ve bu durumun birtakım ibâdetlere engel teşkil ettiği ifade edilmiştir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre, bu hallerdeki kadınların camiye girmeleri caiz değildir. Bu görüş, camilerin birer ibâdet mekânı oluşuna dayandırılmakta; Hz. Peygamber’in, “Ben hayızlı ve cünüp olanın mescide girmesini helâl görmüyorum,”⁵⁰⁵ ve “Mescit, hayızlı ve cünübe helâl değildir”⁵⁰⁶ şeklindeki hadislerine atıfla temellendirilmektedir. Bununla birlikte, fetvada diğer mezheplerin ve Zâhirîlerin bu konudaki farklı görüşlerine de yer verilmiş; ihtiyaç hâlinde bu görüşlerle amel edilebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca, söz konusu hükümlerin yalnızca mescit olarak inşa edilmiş ve içerisinde itikâf yapılmasının sahih olduğu alanlar için geçerli olduğu belirtilmiş; mescidin avlusu veya müştamilâtında yer alıp zaman zaman cemaate katılmanın mümkün olduğu alanların, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde yer alan sahih görüşe göre mescidin hükmüne tâbi olmadığı⁵⁰⁷ bilgisi de paylaşılmıştır. 2024 “Fetvalar” kitabında ise aynı fetva birkaç kelime farklılıklarıyla tekrar yayınlanmıştır.⁵⁰⁸

Bugün caminin fonksiyonları açısından değerlendirildiğinde bu fetva insanların ibâdetlerine engel olunmadığı müddetçe diğer sosyal kültürel faaliyetler içinde özellikle farklı yapılandırmaların olduğu bölümlere hiç tereddütsüz girmesinde sakınca olmadığı gerektiğinde ise zarûret hâlinde ibâdet mahalline bile diğer mezheplerin görüşleriyle hareket edilerek girilebileceği sonucuna bize ulaştırmıştır. Ayrıca bu konuyla ilgili yöneltilen bir soruya verilen yanıtta, deprem, sel gibi zaruret durumlarında ya da dinî, sosyal ve kültürel ihtiyaçların varlığı hâlinde; temizlik kurallarına, cami adabına ve

⁵⁰³ DİB, *İlmihal* 1/213.

⁵⁰⁴ DİB, *İslâm İlmihali*, 130.

⁵⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 94

⁵⁰⁶ İbn Mâce, “Tahâra”, 126

⁵⁰⁷ DİYKB, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 63-64; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 100.

⁵⁰⁸ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 125-127.

camilerin manevî atmosferinin korunmasına riayet edilmesi şartıyla, hayız hâlindeki kadınların camilere girmelerinin ve mescitlerde bulunmalarının caiz olacağı⁵⁰⁹ cevabı verilmiştir. Ayrıca âdetli kadınla mescit arasındaki ilişkide ihtiyaçların belirleyici olduğu, kadının mecburiyet karşısında âdetliyken de camide bulunmasının mümkün olduğu, diğer zamanlarda ise sınırlara dikkat etmesinin uygun olacağı⁵¹⁰ belirtilmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarıyla, makul ve selim fitrata uygun yorumlara kapı aralayarak toplumsal anlamda bireylerin dinî problemlerine sağlıklı bir biçimde hizmet etmektedir. Değişen toplum yapısıyla kadınların karşılaştığı sorunlar ile bunların çözümüne yönelik klâsik fıkıhta cevabı olmayan ya da verilen cevapların yeterli olmaması durumunda kadın ile ilgili problemlere yönelik yeni arayışları gerekli kılmıştır. Tüp bebek, taşıyıcı annelik gibi güncel konuların yanında; kadınların özel halleri ve bu durumlarında namaz, oruç, Kur'ân-ı Kerim okuma ve O'na dokunma, Kâbe'yi tavaf, camiye girme gibi birtakım ibâdetleri yapıp yapamayacakları Kurul'a gelen sorular aracılığıyla cevaplanmıştır.

Kadınlara özel hallerle ilgili bilimsel verilerin göz önüne alınması bu konudaki fetvaların güncellenmesini gerekli kılmıştır. Özellikle namaza engel durumların bilimsel veriler ışığında değerlendirilip tespit edilmesi ile ilgili fetvalar kadınların ibâdet hayatını kolaylaştırmıştır. Âdet ve nifas hallerinde bu günlerin tespitinin kadının kendisinin rutini ve uzman doktor görüşleri çerçevesinde şekillenecek olması, klâsik fıkıhtaki gün sayısının her zaman geçerli olamayacağını göstermiştir. Ayrıca menopoz öncesindeki dönemdeki düzensizliklerin kadının ibâdet hayatını etkilemesi açısından kadın doğum uzmanı doktorlar tarafından verilen bilgiye göre kadının hareket etmesi gerekliliği fetvası ile kürtaj konusunda yaşama hakkının kadın yumurtasının erkek spermi ile döllenmeye başlamasıyla birlikte olduğunu kabul etmesiyle herhangi bir dönemde gebeliğe son verilmesinin caiz olmadığı açıklaması Kurul'un son bilimsel verileri kullandığını göstermektedir. Kurul'un tavaf konusunda ise mezhebî görüşler dile getirildikten sonra Mekke'de kalma imkânı olmayan kadınların âdetli olarak yaptığı tavafın geçerli olacağı, zarûretten dolayı da herhangi bir ceza gerekmeyeceği görüşü dikkat çekicidir. Hayızlı bir kadının Kur'ân okuyup okumaması ile ilgili olarak kadının Kur'ân'la olan meşguliyetinin önemli olduğunun, bu konuda Mâlikî mezhebinin görüşüyle amel edilebileceğinin belirtilmiş

⁵⁰⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=-3OaV89Bvhk> , (20.01.2025)

⁵¹⁰ Martı, 59.

olması; camiye girip girmeme konusunda ise mecburiyet karşısında camide bulunmanın mümkünlüğü, diğer zamanlarda ise sınırlara dikkat edilmesi gerektiğinin paylaşılması zarûret prensibinin fetvalarda kullanıldığını göstermektedir. Kurumsal açıdan verilen bu fetvalar ile özellikle internet ortamında dolaşan gayri resmî görüşlerin etkisi azaltılmış; fetvada sağlanan birlik ile kadınların ibâdet hayatlarında istikrar ve düzen sağlanarak kollektif ictihat ruhu yaşatılmıştır.



5. DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NUN MUÂMELÂT ALANINDA KADINLARLA İLGİLİ FETVALARI

Giriş kısmında belirtildiği üzere bu bölümde fıkıhın ibâdetler ve muâmelât şeklinde ifade edilen genel ayrımından yola çıkarak muâmelât alanında kadının fiilleri konusuna yer verilecektir. Günlük hayatta kadının çalışması, yönetici olması, şahitliği, miras paylaşımındaki durumu gibi konular ayrı ayrı başlıklar ele alınacak ve Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvaları doğrultusunda değerlendirilecektir.

5.1. Kadının Çalışması

Toplum hayatında çok önemli bir rolü olan kadınlar -aynı erkekler gibi- kendisi, ailesi, içinde yaşadığı toplum için bir hizmeti yerine getirirken, buna karşı bir ücret alsın ya da almasın çalışıyor demektir. Geçmişte tarım toplumunda sadece kendi evinde, tarlasında, bahçesinde çalışıp hanesine bakan kadın bundan hiçbir ücret almamasına rağmen çalışmaya devam etmiştir. 1950'lerden bu yana sanayileşmeyle birlikte gelen şehirleşme ve yaşam standartlarının değişimi kadının gelir getirici fabrika, hastane, okul gibi herhangi bir iş ve hizmetin yapıldığı bir yerde çalışmasını âdeta zorunlu hale getirmiştir. Osmanlı döneminde kadının ev dışındaki çalışma biçimleri incelendiğinde, özellikle kırsal alanlarda ücretsiz tarımsal üretime katılımının yaygın olduğu görülmektedir. Tanzimat döneminden itibaren ise kentli ve ekonomik açıdan daha iyi durumda bulunan gayrimüslim kadınların okullarda; kent merkezlerinde düşük gelirli kadınların atölyelerde, kırsal bölgelerde ise genellikle ev ortamında ücret karşılığı halı ve kilim dokuma faaliyetleriyle çalışma hayatına adım attıkları görülür.⁵¹¹ İlerleyen zamanlarda ise birtakım farklı sebeplerle de kadınlar çalışma hayatına girmişlerdir. 1999 yılında yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, konfeksiyon sektöründe çalışan kadınların %19,9'u geçim zorlukları nedeniyle, %46,9'u ise becerilerini kullanmak için çalışmaya başladıklarını ifade etmektedirler.⁵¹² Ayrıca kadınların sadece maddî kaygılardan dolayı değil; topluma faydalı olmak, hayata değer katma mutluluğunu yaşamak, bir işe yaramak için çalışmak istedikleri de bir gerçektir.

⁵¹¹ Zekiye Demir, "Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular", *Dini Araştırmalar* 21/15-12 (Aralık 2018), 86.

⁵¹² Kuzgun-Sevim, 14.

Bu bağlamda burada “Kadının ailesi ve evi dışında herhangi maddî bir kazanç için çalışmasının önünde dinî bir engel var mıdır?” ve “Bu konuya bakış açısında zaman içinde değişim söz konusu olmuş mudur?” sorularına cevap aranarak DİYK’nun konuya bakış açısı ortaya konulmaya çalışılacaktır. İş dünyasında çalışan kadınların sağlık, güvenlik, taciz, ücret farklılığı, psikolojik baskı, yıpranma, izin, çocuk bakımı gibi birtakım problemlerle karşı karşıya olduğu; dinî hassasiyete sahip olanların bunlara ilave olarak örtünme, ibâdet, halvet, iş seyahati, kocasının izni, ihtilat gibi ekstra problemlerinin olduğu da bir gerçektir. Ülkemizde kadının çalışmasına etki eden faktörleri inceleyen çalışmalar yapılmaya devam etmektedir. Bu araştırmalarda en başta eğitim eksikliği, kocanın kadının çalışmasına karşı yaklaşımı, çocukların bakımı ve ev işlerinin yerine getirilmesindeki problemlerin olduğu gözlenmektedir.⁵¹³ Bu gibi problemlerin kadının çalışması konusundaki verilen fetvaları da etkilediği bir gerçektir. Bu bakımdan İslâm hukukçularının kadının çalışma hayatına katılması noktasında farklı düşünce biçimlerine sahip oldukları görülmektedir. İnsanî haklar dikkate alındığında kadının çalışmasının bir hak olduğu ve elinden alınmaması gerektiğini vurgulayanlar olduğu gibi kadının yuvasını ihmal etmesinden korkan, toplumda erkeklerin işsiz kalmasından endişe duyanlar da vardır. Ayrıca kadının ekonomik ve mânevî açıdan özgürleşmesiyle birlikte toplumsal beklentilerin değişmesi sonucu erkeklerin kadınlar üzerindeki yaptırım gücünün zayıflaması da ataerkil anlayışta bir problem olarak algılanmaktadır.

Kadın işsizliğinin nedenlerini ele alan bir çalışmada, bu nedenler olgusal ve yargısal olmak üzere iki ana grupta incelenmiştir. Olgusal nedenler arasında, genel işsizlik oranının yüksekliği, kadınların aynı işi yapan erkeklere kıyasla daha düşük ücret alması gibi ücret eşitsizliği, kadınlarda eğitim ve beceri eksiklikleri ile çocuk sahibi kadınlar için kreş ve yuva imkânlarının yetersizliği sayılmaktadır. Yargısal nedenler ise, kadının hem kendisini hem de erkeği aile içi rollerle -özellikle annelik ve babalık rolleriyle- tanımlaması, ev içini kendine ait bir alan, ev dışındaki kamusal alanı ise erkeğe özgü bir alan olarak görmesi ve bu anlayışa dayalı bir değer sistemi inşa etmesi şeklinde özetlenebilir. Kadının istihdamına yönelik bu tür toplumsal değer yargılarının yanı sıra, geleneksel din anlayışının bazı kuralları ve uygulamaları da bireylerin bu konudaki yargılarını şekillendirmede etkili olmaktadır.⁵¹⁴ Bu bakımdan kadının kamu da çalışmasıyla ilgili verilen fetvalarda,

⁵¹³ Kuzgun-Sevim, 18.

⁵¹⁴ Kuzgun-Sevim, 18.

müçtehitlerin zihnî arka planını oluşturan olgusal, yargısal ve dinî neden başlıklarını iyi okumak gerekmektedir.

Bazı İslâm âlimleri, kadının kamusal alanda çalışabilmesini belirli şartlara bağlamışlardır. Bu şartlar arasında; eşinden izin alması, tesettür kurallarına riayet etmesi, mahremiyet sınırlarını gözetmesi (ihtilat), çalışma ortamının kadının yaratılış özelliklerine uygun olması, toplumun kadınla ilgili yerleşik kabullerine aykırı düşmemesi, ailevi sorumluluklarını ihmal etmemesi ve vefat iddeti süresinde bulunmaması gibi hususlar yer almaktadır. Bu koşulların bazıları doğrudan dinî nasslara dayanmakla birlikte, bir kısmı yoruma açık olup sosyal ve kültürel bağlamdan etkilenmektedir.⁵¹⁵ Kadının kamusal alanda çalışırken aile saâdeti için kocasının veya velisinin iznine gerek duyulduğunu savunanların delili Nisâ Suresi 34.⁵¹⁶ ayettir.⁵¹⁷ Bu ayete göre bir ailenin nafakasını temin etme görevi kocaya verilmiştir. Kadın nafaka teminiyle sorumlu değildir. Ayette geçen nüşûz kelimesi ise genel olarak kadının nikâh akdinin gerektirdiği hususlarda kocasına isyan ettiği konuları içine alan ve nafakayı düşüren sebeplerden sayılan bir kavramdır. Nüşûza sebebiyet veren konular dört maddede özetlenebilir. Bu maddelerde ilk olarak; kadının kocasının izni ve onayı olmadan bir işte çalışması, İkinci olarak, bazı durumlarda kadının eşinin istediği yerde ikamet etmeyi kabul etmemesi, başka bir şehre taşınması ya da yolculuk esnasında eşine refakat etmemesi gibi hususlar dile getirilmektedir. Üçüncü olarak ise, kadının eşinin cinsel birliktelik talebine izin vermemesi, evlilik hukukuna aykırı bir davranış olarak değerlendirilmektedir. Belirlenen bu üç sebep, dört mezhebin farklı açılardan kabul ettiği fakat ayrıntılarda ittifak etmediği konu başlıklarıdır. Dördüncü madde ise dört mezhebin nüşûz olarak ittifak ettiği bir konudur ki; bu konu kocadan izinsiz evden çıkış konusudur. Dört mezhebe göre, geçerli bir mazereti olmaksızın eşinin izni olmadan evden çıkan kadın "nâşize" sayılır ve bu durum devam ettiği sürece, yani tekrar kocasının evine dönünceye kadar nafaka hakkını kaybeder.⁵¹⁸ Kadının evinin dışında çalışması konusunda birinci maddede yer alan kocasının rızası olmadan bir işte çalışması

⁵¹⁵ Duman, 205-206.

⁵¹⁶ “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.”

⁵¹⁷ Duman, 207; Faruk Beşer, *İslâm’da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, (İstanbul: Nun Yayıncılık 2009), 183.

⁵¹⁸ Y. Demirdöven, “Kocanın Hakları Bağlamında “Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı” İle İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları”, 421.

ve dördüncü madde olan kocadan izinsiz evden çıkış maddeleri hem kadının aile saadeti hem de çalışmasının caizliği açısından önemli maddelerdir. Mezheplere göre, kadına evde çalışırken “kendisini zayıf düşürmeyecek ve güzelliğine zarar vermeyecek bir işi evde yapması konusunda izin varken, koca zararlı olacak bir şeyden onu engelleyebilir.”⁵¹⁹ Yalnız kadının devlet memurluğu gibi kamusal görevlerde ya da ev dışı bir meslekte çalışması, klâsik fıkıh anlayışına göre, kocasının iznine bağlıdır. Eğer koca, eşinin dışarıda çalışmasını istemez ve onun evde kalmasını talep ederse; buna rağmen kadın bu izne aykırı şekilde evden çıkarak çalışmaya devam ederse, bu durum "nüşûz" olarak değerlendirilir.⁵²⁰

Kadının nafaka ile sorumlu olmaması onun dışarda çalışmaması anlamına gelmemelidir. Ya da çalıştığı takdirde eşinin ona karşı sorumluluğu olan nafakanın üzerinden düşmesi de tartışmaya açık bir konudur. Şunu da belirtmek gerekir ki; kadının dışarıda çalışması aile içi problemlere de yol açabilmektedir. İstanbul, Ankara, İzmir ve Adana’da ikamet eden 1125 kadınla gerçekleştirilen bir araştırmanın sonuçlarına göre, katılımcıların %95’i kadınların çalışma hayatına katılımının gerekli olduğuna inandıklarını ifade etmiştir. Ancak aynı grubun %74’ü, eşleri ya da babalarının kendi çalışmalarına gönüllü olarak izin vermeyeceklerini belirtmiştir.⁵²¹ Kadının dışarıda çalışmasının evde geçimsizliğe sebep olacağını düşünenlere rağmen günümüzde, kadının aile ekonomisine desteği, ekonomik bir zorunluluktan kaynaklanıyor ise erkekler tarafından kadının çalışması sorun olarak görülmemektedir. Kadının çalışmasının aile içi geçimsizlik üzerindeki etkisini inceleyen bir araştırmanın sonuçlarına göre, toplumun %83,3’ü -erkeklerin %75,5’i ve kadınların %86,1’i- kadının çalışmasının ailevi geçimsizliğe yol açmadığını belirtmiştir. Bu bulgular, toplum nezdinde kadının çalışma hayatına katılımının önemli bir ihmal ya da geçimsizlik nedeni olarak görülmediğini ortaya koymaktadır.⁵²²

İslâm tarihine baktığımızda Hz. Peygamber’in eşleri arasında çalışıp gelir kazananları da mevcuttur. Meselâ Hz. Hatice iyi bir tüccar, Hz. Zeynep bint Cahş iyi bir deri ustasıdır. Onlar çalıştıkları için Hz. Peygamber onlardan ne nafakayı kesmiş ne de onların çalışmasını engellemiştir. Yine sahabe hanımlardan Şifa el-Adeviyye, Medine pazarında bir görevli olarak karşımıza çıkar. Kayle el-Enmariyye tüccar, Muleyke Ümmü’s-Saib es-

⁵¹⁹ Vehbe Zuhaylî, “İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi”, 10, (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 98.

⁵²⁰ İbn Abîdîn, *Reddû’l-Muhtar ale’d-Dürri’l-Muhtar*, 3/ 577; Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî’l-Mer’e ve’l-Beyti’l-Müslim fî Ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, 7/ 165-166; Y. Demirdöven, 421.

⁵²¹ Kuzgun-Sevim 18.

⁵²² Demir, “Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular”, 90.

Sakafıyye, Esmâ bint Muharribe ve Havla bint Tuveyt ise attar olarak çalışıyor olması da Peygamber döneminde kadınların çalışabildiğinin göstergesidir. Erkeğin üretici, kadının tüketici gözüyle bakıldığı ataerkil bir yapıya sahip olan bir sosyal ortamda dahi üretenler arasında kadınların da olması ilgi çekicidir. Buna göre, bir kadının çalışması, meslek edinmesi ve ilim tahsil ederek bu bilgi ve becerilerini uygulamaya koyma isteği karşısında, Müslüman erkeğin bu duruma izin verip vermeme hakkının temelini dinî hükümlerden ziyade, büyük ölçüde kültürel kodlar ve bireysel tercihlerde aramak gerekir.

Erkek ya da kadın her Müslümanın amelini öncelikle Allah'a kulluk çerçevesine oturtması gerekir. Erkek veya kadının hangi işlerde çalışması gerektiği, kadın ile erkek arasındaki iş bölümü bağlayıcı metinlerde belirlenmemiştir. Bu örf ve adete, fayda ve maslahata bırakılmıştır.⁵²³ Konuya ilişkin bir çalışmada, kadının aile ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla eşine destek olmak için çalışmasının caiz olduğu konusunda genel bir uzlaşa bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bu durumun evli bir kadının dinî ya da hukukî bir yükümlülüğü olup olmadığı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Öte yandan, kadının kamu görevinden menedilmesini açık ve bağlayıcı bir nassın desteklemediği ifade edilmiştir. Bu çerçevede, kadına kamu görevi verilmesi meselesi, kadın ve erkeğin yaratılış farklılıkları ve bu farklılıkların doğurduğu sonuçlar göz önünde bulundurularak; zaruret ve ihtiyaç durumlarında, işi ehline verme ilkesi⁵²⁴ çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Konuyla ilgili bir başka görüşe göre; kadının kamusal alanda çalışması aslında bir ihtiyaca bağlıdır ve bu anlamda en iyi çalışma yeri onun içi evidir. Fakat evinin dışında çalışması da şartlara ve yeni ihtiyaçlara bağlıdır. Kadının; ibâdet, hürriyet, hak ve adalet içinde yaşamak için gerekli ortak gereksinimlerde erkekle eşit haklara sahipse çalışma hayatında bulunması onun için bir haktır. Dolayısıyla iffet ve namusunu korumak kaydıyla kadının fizyolojik ve ruhî yapısına uygun herhangi bir işte çalışması sünnete aykırı değildir.⁵²⁵ Yani kadının çalışması ve çalıştırılması konusunda İslâm'ın kadın ile erkek arasında fark gözetmediğini söylemek mümkündür.⁵²⁶

⁵²³ Hayrettin Karaman, *İslâm da Kadın ve Aile*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 95.

⁵²⁴ Sıdıka Apalı, *İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği ve Hakimliği ile İlgili Yaklaşımların Değerlendirilmesi*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 133-134; Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/4, (Ekim 1991), 291.

⁵²⁵ İSAV, *Sosyal Hayatta Kadın* (Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 66-82; Duman, 210.

⁵²⁶ Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 2/162-163.

O halde isabetli bir biçimde kadının meşru bir işte çalışıp para kazanmasının değişmez ölçüler olarak naslarla belirlenmesinden ziyade bir örf meselesi olduğunu, kendisine bakacak kimsenin bulunmaması, kocasının zarurî ihtiyaçlarını karşılamaması ya da karşılayamayacak durumlarda olması gibi zarûret durumlarında kadının dışarda çalışabileceği söylenebilir.⁵²⁷

Türkiye’de gerçekleştirilen bir araştırmada, kadınların çalışma hayatından uzak durmalarının başlıca nedenleri arasında; çocuk bakımının aksaması, ev düzeninin bozulması, ev işlerinin ihmal edilmesi gibi ailevî sorumluluklarla ilgili kaygıların yanı sıra, iş ortamında yabancı erkeklerle bir arada bulunmanın toplumsal olarak olumsuz algılanması yer almaktadır.⁵²⁸ Öte yandan, 1998-2008 yılları arasında 187 ülkede yapılan kapsamlı bir çalışmada, kadın istihdamının ekonomik büyüme üzerindeki etkisi incelenmiş; elde edilen bulgular, kadınların iş gücüne katılımı ile ülke gelişimi arasında doğrusal bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, kadın istihdamındaki artışın ekonomik kalkınma ve büyüme üzerinde olumlu ve doğrudan bir etki yarattığı sonucuna ulaşılmıştır.⁵²⁹

02.06.2003 tarihli 'Kadınların İş Hayatında Yer Almaları Konusunda' Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı'nda, İslâm'da insanî noktada erkek ve kadın arasında herhangi bir ayrımın bulunmadığı vurgulanmıştır. Kurul mükellefiyet açısından her iki cinsin de eşit derecede Yüce Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olduğunu belirtmiştir. Yeryüzünü imar ve kulluk görevinde erkek veya kadın ayrımı olmaksızın tüm insanların sorumlu olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca İslâm'ın temel hak ve sorumluluklar açısından kadın ve erkek ayrımı yapmadığı kadın olmanın hak ehliyetini ve fiil ehliyetini sınırlayan bir neden olmadığı özellikle belirtilmiştir. Kadınların sahip olduğu hakların ihlal edilmesi durumunda mahkemeye başvurma haklarının bulunduğu da kararda ifade edilmiştir. Karar da ayrıca, İslâm'a göre kadının kural olarak ev içinde ve dışında çalışabileceği; ailesinin ihtiyaçlarını karşılama konusunda kocasına yardımcı olabileceği ve aile hayatında eşlerin rollerinin durum ve şartlara göre değişebileceği ifade edilmiştir. Önemli olanın evlilik içerisinde ihtiyaçların karşılanması ve bireylerin imkân ve kabiliyetlerine uygun olan sorumluluklarını üstlenmesi olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra kadınların malî ve

⁵²⁷ Beşer, *İslâm'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 148-152; Duman, 210.

⁵²⁸ Kuzgun-Sevim, 16.

⁵²⁹ Demir, 94.

ticarî alanlarda erkeklerle eşit konumda oldukları, ticaret ve borçlar hukuku alanında erkeklerin sahip oldukları bütün hak ve yetkilere sahip bulundukları belirtilmiştir. İnsanlar arası ilişkilerde ve ticarî hayatta genel ilkelere riayet edildiği sürece erkek ve kadın olsun herkesin helâl ve meşru yollardan kazanç elde etme hakkına sahip olduğu⁵³⁰ açıklaması yapılmıştır.

2015 yılı içerisinde Kurula, kadının ücretli işte çalışması da dahil olmak üzere aile hayatına dair toplam 2.958 soru yöneltilmiştir.⁵³¹ Bu sorulara verilen yanıtlarda, İslâm'da erkeklerle tanınan temel hak ve hürriyetlerin kadınlara da eşit derecede tanındığı; kadın olmanın, hak ve fiil ehliyetini kısıtlayan bir sebep teşkil etmediği özellikle vurgulanmıştır. DİYK'nun bu açıklamaları Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadınların iş hayatında etkin bir şekilde rol alabileceği yaklaşımını ortaya koymaktadır. İslâm'da kadının çalışma şartlarını açıklanırken tesettüre riayet edilmesi, ihtilaftan kaçınması, kocanın veya velinin izni, meşru ve fitratına uygun bir işte çalışması, evini ve çocuğunu ihmal etmemesi gibi başlıklar sayılmıştır.⁵³² Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu'na yöneltilen sorulardan biri de “*Kadının çalışması eşinin iznine mi bağlıdır?*” sorusudur. Bu soruya 11.09.2014/29 Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı onayı ile baskıya verilen *Aile Sıkça Sorulanlar* isimli kitapta cevap olarak kocanın ekonomik gücüyle orantılı olarak eşinin mesken, nafaka, giyim-kuşam gibi ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olduğu, bunun evlilik akdinden doğan bir sorumluluk olduğu, nafaka temin etme sorumluluğunun kocaya ait olduğundan kadının çalışma zorunluluğu olmadığı vurgulanmıştır. “*Bununla birlikte, İslâm'a göre kadın kural olarak ev içinde ve dışında çalışabilir; ailesinin ihtiyaçlarını sağlamada kocasına yardımcı olabilir. Şartlara ve ihtiyaçlara göre aile hayatında eşlerin rollerinin değişmesi de mümkündür. Önemli olan hayatın huzur ve düzen içinde geçmesi, ihtiyaçların karşılanmasında bireylerin imkân ve kabiliyetlerine uygun sorumlulukları dengeli şekilde üstlenmeleridir*” şeklinde açıklama suretiyle fakihler konuyla ilgili ayet⁵³³ ve

⁵³⁰ DİYK'nın 24.10.2002 tarih ve 193 sayılı kararı.; Malkoç, 38-40; Recepali Mafratoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şer'i Deliller*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2012), 31

⁵³¹ Demir, 97.

⁵³² Mustafa Baktır, “İslâm'da Kadının Çalışma Şartları”, *Sosyal Hayatta Kadın (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi)*, İslâmî İlimler Araştırmaları Vakfı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 121-129.

⁵³³ “Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah'a itaatkârdır; Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) baş kaldırmaktan endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövdün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.” Nisâ, 4/34.

hadislerden⁵³⁴ hareketle kadının kocasının meşru isteklerine itaat etmesini gerekli görmüşlerdir. “*Bu çerçevede kadının çalışması da eşinin iznine tabidir*”⁵³⁵ açıklaması yapılmıştır. Evliliğin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için erkeğin yanı sıra kadının dışarıda bir işte çalışmak isteyip ya da istememesi daha evliliğin ilk kurulum sürecinde konuşulması ve çözüme kavuşturulması gereken bir konudur. Evliliğin ilerleyen süreçlerinde çalışma koşullarının kadına uygun olması ve en önemlisi de kadının bunu isteyip istememesi ile bu konu karşılıklı anlayış ve yardımlaşma bir takım değer yargılarındaki değişim ölçülerinde şekillenebilir.

Çalışan kadınların karşılaştığı önemli sorunlardan biri, elde ettikleri maaş üzerinde söz sahibi olup olmadıklarıdır. Bu konuda “*Çalışan bir kadının kazancını eşinin alıp kullanması ve kadına bu konuda söz hakkı tanımaması dinen doğru mudur?*” sorusuna ilişkin Din İşleri Yüksek Kurulu “İslâm’da bireysel mülkiyet esastır. Bu nedenle aile fertlerinden -kadın, erkek ya da ergin, aklı başında çocuklar- her biri, kendi çalışması sonucu elde ettiği gelir üzerinde tam mülkiyet hakkına sahiptir. Kadının kendi kazandığı para veya miras yoluyla edindiği mal tamamen kendisine aittir ve mülkiyeti altındadır. Genel kural olarak, kişi hayatta olduğu sürece malını istediği şekilde kullanma yetkisine sahiptir. Ancak, aile bütçesine katkı sağlamak amacıyla çalışan bir kadın, evinin huzurunu gözeterek kazancını aile ihtiyaçlarına yönlendirmeli ve ekonomik bağımsızlığını eşiyle bir rekabet unsuru haline getirmemelidir. Aynı şekilde erkek de eşine ait olan bu parayı izinsiz kullanmamalıdır”⁵³⁶ şeklinde cevap vermiştir.

Toplumsal olarak bugün geline nokta, kadının çalışması konusu normalleşmiş ve içselleştirilmiştir.⁵³⁷ Bu konuda Kurul’un 2015 yayınlanan *Aile Sıkça Sorulanlar* kitabında yer alan kadının çalışmasıyla ilgili olan sorulara aynı kitabın 2020 yılında yayınladığı dördüncü baskısında yer verilmemesi kadının çalışmak için eşinden izin alma gibi bir sorumluluğunun olmadığı noktasında değerlendirmelerimizi güçlendirmiştir. Günümüzde, iş hayatında kadının artık ötekileştirilmeden; sahip olduğu avantajlar, dezavantajlar, güçlü

⁵³⁴ “Bir kadın kocası yanındayken onun izni olmadan oruç tutamaz. Kocasının izni olmadan bir kimseyi evine alamaz.” (Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 7; “Nikâh”, 86; Müslim, “Zekât”, 84); “Bir koca karsını yatağına çağırır da -karısı gelmezse- sabaha kadar ona melekler lanet eder.” (Müslim, “Nikâh”, 122); “Eğer bir kimseye secde edilmesini emredek olsaydım, Allah, kadınlara karşı erkeğe bir hak verdiği için ona secde etmelerini emrederdim.” (Tirmizî, “Radâ”,10).

⁵³⁵ DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 93-94.

⁵³⁶ DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular*, 87.

⁵³⁷ Demir, 105.

ve zayıf yönleriyle birlikte kabul görmesi zorunlu hale gelmiştir. Özel hayat bağlamında ise, ev içi sorumluluklar ve annelik fonksiyonlarına ilişkin yükümlülüklerin, ebeveynlik sorumluluğu çerçevesinde kadın ve erkek arasında eşit şekilde paylaşılması gerekmektedir. Bu paylaşılması gereken yükümlülüklerde dengenin sağlanması oldukça önemlidir. Kadının dışarıda çalışmak için zorlanmaması, zorunda bırakılmaması, çalışıp çalışmama noktasında eğitim olanaklarının her iki cins için sağlanması ve çalışma şartlarında alt yapıların oluşturulması hazırlandıktan sonra bu seçimin kadına bırakılması ve eşler arasında karşılıklı anlayışla konunun çözümü daha uygundur.

5.2. Kadının Yönetici Olması

Bu bölüm kadının hâkim olması ve devlet yöneticisi olması bakımından iki başlık altında ele alınacaktır.

5.2.1. Kadının Hâkim Olması

Kadının devlet yönetiminde söz sahibi olması ve yargı alanında hâkim olarak çalışması toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın hakları konularında önemli bir tartışma konusudur. Günümüzde, birçok ülkede az da olsa kadınların bu alanlarda başarılı bir şekilde çalıştıkları ve liderlik pozisyonlarında bulundukları görülmektedir. Aynı zamanda bu iki konu İslâm'da da kadının kamu görevi ile ilgili olarak en fazla tartışılan konular olarak karşımıza çıkar.

Kadının hâkimlik yapıp yapamayacağı konusunda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. *Birinci görüşe göre* kadın, hiçbir dava veya mahkemede hâkim olarak görev alamaz. Bu kanaat, çoğunluğu oluşturan müçtehitlere aittir; ancak bu görüşün dayandığı açık ve kesin bir naklî delil mevcut değildir. Bu sonuca daha çok kadının fizyolojik ve toplumsal özellikleri, dinî sorumlulukları ve devlet başkanlığı görevine uygun görülmemesi gibi gerekçelerle ulaşılmıştır. Başvurdukları kıyas yöntemi ihtilafların temelinde yer almaktadır. Konuyu imamet, yani en yüksek devlet başkanlığı makamı ile kıyaslayanlar, kadınların yargı görevine getirilmesini uygun görmemişlerdir. Buna karşılık, meseleyi kadınların şahitlik yapabildiği alanlara kıyas edenler, bu alanlarda hâkimlik yapmalarını da meşru kabul etmişlerdir; dolayısıyla kısas ve had cezaları dışındaki davalarda kadınların

hâkim olabileceğini savunmuşlardır. Ayrıca fetva verme meselesi ile kıyas edenler ise, bu benzerlikten hareketle kadının tüm alanlarda hâkim olabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁵³⁸ Bu değerlendirmeler ikinci görüşün temelini de oluşturmaktadır. *İkinci görüş* ise, kadınların şahitlik edebildiği alanlarda hâkimlik yapmalarının da caiz olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre, ceza davaları dışında kadınların hâkim olarak görev yapmasında dinen bir sakınca yoktur. Bu görüş, Hanefî mezhebine mensup müçtehitlerle İbn Hazm tarafından benimsenmiştir. Söz konusu âlimler, kadının devlet başkanlığı görevini üstlenememesinin hâkimlik yapmasına engel teşkil etmediği kanaatindedir. *Üçüncü görüşe* göre kadın, dava türü ya da mahkeme ayrımı yapılmaksızın her alanda hâkimlik yapabilir. Bu görüş, Taberî ve Hasan el-Basrî gibi bazı erken dönem müçtehitler tarafından savunulmuştur. Onlara göre, ictihad yetisine sahip olan ve fetva verebilen bir kadının yargı görevini üstlenmesi de doğaldır. Nitekim Hz. Peygamber ile Dört Halife dönemlerinde kadınların yargı yetkisiyle görevlendirildiği örnekler mevcuttur. Örneğin, Şifâ bint Abdullah ve Semra b. Muhekkân'ın pazarda meydana gelen ticarî uyuşmazlıkları çözümlediği ve aynı zamanda pazarın denetiminden sorumlu oldukları bilinmektedir. Bu uygulamalar, kadınların hâkimlik görevini üstlenmesinin dinî açıdan bir engelle karşılaşmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu görevin kadınlara verilmesi, şer'î bir yasaktan ziyade, toplumsal ihtiyaç, öncelikler ve diğer pratik şartlar çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁵³⁹

Mezhepler açısından konuya bakılacak olursa Hanbelîler kadının hâkimliğini mutlak olarak caiz görmeyenlerin başında gelmektedir. Hanbelîler yargı makamına atanmada erkek olmayı şart koşmuşlardır. Burada davanın keyfiyetiyle ilgilenmemişler, hadd davası, kadının şahitliğinin caiz olduğu bir dava olup olmaması ya da erkeklerin muttali olduğu bir dava olup olmaması arasında bir fark gözetmeyip, kadın olmayı esas almışlardır. Şâfiîler ise kadının hâkimliğini mutlak olarak caiz görmezler. Mezhepte galip olan görüş budur. Ancak bir kısım Şâfiîler, zarûret durumlarında yani hâkimlik için gerekli şartları taşıyan erkeklerin bulunmadığı zamanlarda, kadınların hâkimlik makamına atanmasını caiz görmüşlerdir. Mâlikî mezhebinde ise bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Genel kabul gören görüşe göre, kadının yargı makamına atanması mutlak olarak caiz değildir. Bunun zıddı olan diğer bir görüş ise kadının yargı makamına atanması mutlak olarak caiz olduğudur. Bazı âlimler ise kadının hâkimliğine şartlı olarak cevaz vermektedir. Bu görüşe

⁵³⁸ Arif Ali Arif, *Fıkıh Kültürümüz ve Çağın Gerçeği Açısından Kadının Yargı Makamına Atanması*, çev. Sahip BEROJE, *Journal Of İslâmic Research*, 22/2 (2011), 120.

⁵³⁹ Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 86.

göre, kadının şahitliğinin caiz olduğu konularda hâkimliği de caiz görülmektedir.⁵⁴⁰ Hanefilere gelince onlar malî konularda kadının hâkimliğini caiz görürler fakat haddler ve kısas davalarında hâkimliğini caiz görmezler.”⁵⁴¹ Zâhirîler ise kadının hâkimliğini mutlak olarak caiz görürler. İster hadd ve kısas davaları ile ilgili olsun, ister diğer davalar için olsun durum aynıdır. Kadının şâhitliğinin caiz olduğu ya da olmadığı bir konu ile ilgili olsun, ister erkeklerin muttali olabileceği bir konu olsun ister olmasın, kadının hâkimliği mutlak olarak caizdir. Bu görüşe katılanlar arasında İbn Hazm, Taberî, Hasan-ı Basrî, İbn Abdisselam’ın tefsirine göre Mâlikîlerden İbnu’l-Kasım ve harîciler de vardır. Kadınların şahitlik yapabildiği dava türlerinde hâkimlik de yapabileceği görüşünü benimseyen Hanefiler ve İbn Hazm’ın yanında Taberî ve Hasan-ı Basrî gibi İslâm bilginleri de kadınların hâkim olmasına hiçbir dinî engelin bulunmadığını kabul etmişlerdir.

Çağdaş İslâm hukuk bilginlerinden kadının yargı makamına atanmasını caiz görenler; M. Said Ramazan el-Butî, Yusuf el-Kardavî, Abdulkerim Zeydan, el-Kâdî Semir Aliye, Abdülhalim Ebû Şukke’dir.⁵⁴² Aslında bu problem, İslâm’ın başlangıcında araştırma konusu yapılmış, tartışılan bir problem değildir. Hz. Peygamber devrinden itibaren kadınların az sayıda da olsa çeşitli özel ve kamu işlerinde çalıştıkları, önemli görevler üstlendikleri bilinmektedir. Kadının öğretmenlik, doktorluk ve hemşirelik gibi görevler üstlenmesinin caiz olduğunda ciddi bir ihtilaf mevcut değilken hâkimlik ve üst düzey yöneticilik yapmasının cevabı konusunda hayli farklı görüşlerin bulunması bu yönde bir gelenek veya kadınların bu yönde bir eğiliminin bulunmayışıyla yakından ilgilidir. Kadının hâkimlik makamına atanıp atanmaması daha sonraki zamanlarda sosyal yapının değişmeye başlamasıyla ortaya çıkmış içtihadî bir meseledir. Bu açıdan zaman ve zeminin değişimiyle fukâha arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Klâsik dönem İslâm hukukçuları, olgusal ve yapısal birtakım sebeplerle içinde bulundukları toplumsal yapı, bilgi düzeyi, kültürel anlayış ve dönemin genel tecrübeleri doğrultusunda, kadınların hâkimlik yapmasının uygun olmadığı kanaatine varmışlardır. Ancak kadınların hak ve yetkilerini fiilen kullanmaları ve toplumsal hayata aktif şekilde katılmaları, esasen sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarla yakından ilişkilidir. İslâm, bu bağlamda temel hak ve ilkeleri belirlemekle yetinmiş, detaylı düzenlemeleri ise Müslüman toplumların tarihsel gelişimine

⁵⁴⁰ Arif, Fıkıh Kültürümüz ve Çağın Gerçeği Açısından Kadının Yargı Makamına Atanması, 121; Kadir Gürler, “Kadının Yöneticiliği Meselesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/11 (Haziran 2001), 85.

⁵⁴¹ Arif, 122.

⁵⁴² DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1999), 322; DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006), 322-323.

bırakmıştır. Bu nedenle kadınların kamusal görevlerde yer almalarını sınırlandıran görüşler, çoğunlukla ilgili dönemin İslâm âlimlerinin bireysel bilgi birikimi, kültürel çevresi ve yaşanan toplumsal sıkıntıların etkisiyle şekillenmiştir. Bu sınırlamalar, aynı zamanda o dönemde kadınlara yönelik ihtiyaç duyulmaması ve toplumsal endişeler gibi faktörlerden de beslenmiştir. Oysa hâkimlik ve yöneticilik gibi önemli kamu görevlerinde esas olan, görev ehliyetidir. İslâm'ın üstünlüğü takvaya bağlayan yaklaşımı çerçevesinde, görev dağılımında cinsiyet, ırk veya yaş gibi unsurlar değil, liyakat ve ehliyet ilkesi esas alınmalıdır. Dolayısıyla bu tür görevleri yerine getirebilecek niteliklere sahip olan bireylerin, kadın ya da erkek olmalarına bakılmaksızın söz konusu görevlere getirilmeleri gerekliliği üzerinde durmak gerekmektedir.⁵⁴³

5.2.2. Kadının Devlet Başkanı Olması

Kadının devlet başkanlığı ile ilgili klâsik kaynaklardaki temayülün olumsuz yönde olduğu belirtilmektedir. Cürcânî (ö.398/1007), İbn Hazm (ö.456/1045), Ebû Ya'îlâ (ö.458/1065), Beğavî (ö.516/1122), İbn Arabî (ö.543/1148), Beyzâvî (ö.685/1287), Teftazânî (ö.792/1390), Kemâl b. Ebî Şerîf (ö.906/1501) ve Münâvî (ö.1031/1622) gibi pek çok âlim, devlet başkanlığı makamı için erkek olma şartını açıkça dile getirmiştir.⁵⁴⁴ Bu bağlamda en sık başvurulmuş delil, Ebû Bekre'den rivayet edilen “*İşlerini bir kadına havale eden toplum asla iflah olmaz*”⁵⁴⁵ hadisi olmuştur. Bu rivayetin farklı şekillerde yorumlanmasına dayanarak geliştirilen icthatlara göre, bir kadının halife ya da devlet başkanı olabileceğini savunmak oldukça güç, hatta imkânsız görülmüştür. Nitekim çoğunluk görüşü kadınların devlet yönetimi ve yargı gibi kamu görevlerinde bulunamayacağı yönündedir. Bu görüşü savunanlar, yalnızca söz konusu hadise değil, aynı zamanda İslâm ceza hukukunda kadınların özellikle cinayet ve had suçlarında şahitliklerinin kabul edilmemesini; kadınların kan görmeye ya da şiddet içerikli olaylara dayanamayacağı gibi, nesnel dayanaklardan yoksun, genellikle kültürel algılara dayalı gerekçelerle desteklemişlerdir.⁵⁴⁶ Ancak bu hadisin doğru anlaşılabilmesi için, yalnızca lafzına değil, aynı zamanda hadisin söylendiği tarihsel bağlam ve toplumsal koşullar da dikkate alınarak yorum yapılması

⁵⁴³ DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1999), 322; DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006), 322-323.

⁵⁴⁴ Gürler, “Kadının Yöneticiliği Meselesi, Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi”, 81.

⁵⁴⁵ Buhârî, “Megazî”, 82, “Fiten”, 18 (12/122); Tirmizî, “Fiten”, 75; Ahmed b. Hanbel, *El-Miisned*, 5, (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005), 43, 47, 51.

⁵⁴⁶ Gürler, “Kadının Yöneticiliği Meselesi”, 87.

gereklidir. Hicretin yedinci yılında komşu ülkelere gönderilen davet mektuplarından İran hükümdarının olumsuz tepki vermesi ve mektubu yırtması Hz. Peygamber'i elbette ki üzmüştür. Hükümdarın oğlunun aynı yıl babasını ve kardeşlerini iktidar hırsıyla öldürüp kendisi de kısa bir süre sonra ölmüştür. İktidara geçecek erkek kalmaması sebebiyle hicretin dokuzuncu senesinde devlet başkanlığına hükümdarın kız kardeşi geçmiştir. Resulullah bu haber karşısında “Yönetimini (işlerini) kadına teslim eden bir kavim iflah olmaz”⁵⁴⁷ buyurmuştur. Dolayısıyla bu rivayet, aslında Sâsânîler döneminde başa geçen yeni hükümdarın yönetimde başarı sağlayamayacağına ve Sâsânî Devleti'nin beklenen istikrar ve refaha ulaşamayacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla hadiste yer alan ifade, kadınların yönetici olamayacağına dair evrensel ve mutlak bir hüküm taşımamakta⁵⁴⁸; belirli bir tarihteki somut bir siyasî duruma yönelik değerlendirme niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu hadisin ortaya çıkış zamanı da kritik edilmelidir. Bu hadis, söylendiği iddia edilen olaydan yıllar sonra, Cemel Savaşı sonrasında hatırlanmıştır. Hz. Ali'nin halife olmasından sonra Hz. Osman'ın katillerini bulma konusunda yeterli emeği sarf etmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Onu eleştirenlerin başında da Hz. Ayşe gelmektedir. Bu kaos ortamı savaş kararı alınmasıyla neticelenmiştir. Hz. Ayşe, bu süreçte taraftarları ile Basra'ya gelmiş ve kendine daha fazla taraftar toplamak amacıyla toplantılar yapmış, görüşmelerde bulunmuştur. Kureyş kabilesinden birçok sahâbenin yanında Talha ve Zübeyr de Hz. Ayşe'nin tarafında yer almış onun yanında savaşmışlardır. O sırada bu sahâbelerden hiçbiri Hz. Ayşe'ye böyle bir hadisi hatırlatarak itiraz etmemişlerdir. Hatta bu hadisi naklettiği iddia edilen Ebû Bekre bile savaşta tarafsız kalmayı seçmiştir. Eğer söz konusu rivayet, kadınların yönetici olamayacağına dair genel ve bağlayıcı bir hüküm ifade etseydi, Ebû Bekre'nin bu durumu açıkça dile getirerek, Hz. Ayşe'nin yanında yer almanın Peygamber'in buyruğuna aykırı olduğunu belirtmesi beklenirdi. Zaten olay sırasında, sahâbelerin tartıştığı konu komutanların cinsiyeti değil tarafların haklılığıdır. Hz. Ayşe'nin kadın olması sebebiyle liderlik yapamayacağı yönünde bir tartışma, o dönemin şartlarında gündeme bile gelmemiştir. Bir de Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan hadis ve fıkıh kültüründe özel bir yere sahip olan Hz. Ayşe'nin böyle önemli bir konuda kadın olarak liderlik yapıp yapamayacağını bilmemiş olması akla pek mantıklı gelmemektedir. Ayrıca Ebû Bekre niçin savaş neticeleninceye kadar beklemiştir. İslâm tarihine ilk iç savaş ve ilk fitne hareketi olarak bu savaştan sonra Ebû Bekre'nin kadınların yönetici olmamaları

⁵⁴⁷ Buhârî, “Megazî”, 82, “Fiten”, 18 (12/122); Tirmizî, “Fiten”, 75 (12/122)

⁵⁴⁸ DİB, *Hadislerle İslâm Hadislerin Hadislerle Yorumu*, (İstanbul: Dini Yayınlar Genel Müdürü Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı 2020), 4/236.

gerektiğine dair hadisi hatırlamış olması, Hz. Ayşe'ye dolaylı yoldan yapılan saldırılara zemin hazırlamaktan öteye geçmemiştir. Bu da bu hadisin siyasî gerekçelerle uydurulduğu göstermektedir.⁵⁴⁹ Söz konusu hadisler, sened yapıları ve ravilerinin güvenilirliği gibi kriterler açısından çeşitli eleştirilere tabi tutulmuştur. Özellikle zikredilen rivayetin yalnızca Ebû Bekre tarafından nakledilmiş olması ve ferd-i mutlak (tek raviye dayanan) bir haber niteliği taşıması, eleştirilerin merkezinde yer almıştır. Ayrıca bu rivayetin farklı varyantlarında yer alan râvîlerin de cerh ve ta'dil açısından tenkitlere maruz kaldığı⁵⁵⁰ belirtilmektedir.

Buhârî'den aktarılan “*İşlerini bir kadına bırakan toplum asla felah bulmaz*” ve “*İşleriniz kadınlara kalırsa, yerin altı sizin için üstünden daha hayırlıdır*” gibi rivayetler doğrultusunda, kadınların toplumsal liderlik ve yöneticilik görevlerine uygun olmadığını ileri süren görüşler mevcuttur. Bununla birlikte, kadınların yönetici olmaması gerektiğini ifade eden bazı rivayetlerin uydurma olduğu yönünde ciddi şüpheler de dile getirilmiştir.⁵⁵¹ Hatta “*Kadınlara danışın, söylediklerinin tersini yapın*” şeklindeki ifadeler, zamanla birer atasözü hâline gelmiş ve bu tür yaklaşımlar, doğru kararın kadın görüşlerinin zıddını uygulamakla mümkün olacağı gibi cinsiyetçi bir anlayışı beslemiştir. Oysa bu tür söylemler, Hz. Peygamber'in eşleriyle istişârede bulunduğunu açıkça ortaya koyan güvenilir hadislerle çelişmektedir ve bu durum, söz konusu rivayetlerin güvenilirliği ve bağlayıcılığı konusunda yeniden değerlendirme yapılmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca Mekke'nin fethedildiği yıl Resûlullah'ın Ümmü Hanî'ye⁵⁵², “*Ey Ümmü Hânî, senin eman verdiğin kişiye biz de eman vermişizdir.*” demesi, dokunulmazlık gibi bir konuda Resulullah'ın bir kadına duyduğu güveni gösterir. Bir kimseye dokunulmazlık vermek ya da onun can güvenliğini teminat altına almak, esasen hem hukukî hem de siyasî bir işlemdir. Bu tür bir teminatın bizzat Hz. Peygamber tarafından, siyasal otorite sıfatıyla tanınmış olması, söz konusu güvenceyi veren kişinin bu alanda yetkili ve ehil bir kimse olarak kabul edildiğini göstermektedir.⁵⁵³

⁵⁴⁹ Taslaman, *İslâm ve Kadın*, 60-61.

⁵⁵⁰ DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1999), 322; DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006), 322-323.

⁵⁵¹ Taslaman, *İslâm ve Kadın*, 60-62.

⁵⁵² Resûlullah'ın amcası Ebû Tâlib'in kızı.

⁵⁵³ DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1999), 322; DİB, *İlmihali 2 (İslâm ve Toplum)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006), 322-323.

Kur'ân'da kadınların yönetici olmamalarını gerektiren bir tek hüküm, hatta en ufak bir ima bile bulunmamaktadır. Bilakis Kur'ân, Sebe Melikesi'nden övgü ile bahseder. Sebe Melikesi'nin Hz. Süleyman'ın teklifine karşılık danışma Kurul'unu toplantıya çağırmasını ve gösterdiği basiretli tavrını anlatır. Ayrıca Kur'ân'da, Firavun gibi birçok erkek yönetici de eleştirilmektedir. Bu da bize gösterir ki erkek olsun kadın olsun her cinsten hem iyi hem kötü yöneticiler çıkabilir. Kur'ân Nisa Suresi 58. ayeti⁵⁵⁴ ile yöneticiliğin erkeğe veya kadına verilmesini değil ehline verilmesi gerektiğinden bahseder.⁵⁵⁵ Ehl-i sünnet âlimleri Sebe Melikesi olayını, Fatma Cinnah Hanım'ın Pakistan Cumhurbaşkanlığı'na adaylığını desteklemek için delil olarak ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in Sasani Kraliçesi ile ilgili olarak ifade etmiş olduğu sözlerinin, İranlılara gelecek bir belanın mucizevi bir şekilde önceden haber verilmesi şeklinde olduğunu ve bu ifadelerin belli bir yasağı ifade etmediğini söyleyenler de⁵⁵⁶ bulunmamaktadır. Kurtubî'nin halifelikle ilgili olarak ileri sürmüş olduğu şartları, aslında Kur'ân'dan alınmış kriterler olmayıp, tarihsel şartlar içinde birtakım olaylara dayanılarak varılmış hükümler olarak niteleyenler ise, Kur'ân'da kadının devlet başkanı olamayacağına yönelik bir kanıt bulunmadığını; buna karşılık Sebe Melike'sinin güzel vasıflarla anlatılmasının, bir kadının da devlet başkanı olabileceğine dair işaret olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁷ Görüldüğü üzere, kadının kamu yönetimi ve yargı gibi fiziksel sorumluluk içeren görevlerden uzak tutulmasına ilişkin tartışmalar, çoğunlukla bağlayıcı ve açık naslara değil; örf, adet, toplumsal ihtiyaçlar ve içinde bulunulan dönemin sosyo-kültürel ve ekonomik koşullarına dayanmaktadır. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in "...felah bulmaz" şeklindeki sözünü de mutlak bir hüküm olarak değil, tarihsel bağlamı içinde değerlendiren bir yaklaşım olarak benimsemek gerekmektedir.⁵⁵⁸

Geleneksel ve modern dönemin İslâm âlimleri, söz konusu rivayet karşısında takındıkları tavırlar ya da üzerinde yaptıkları değerlendirmelerden dolayı üç kategoriye ayrılmaktadır. Bu hadise göre, çoğunluğu oluşturan grup üst kademe yönetimde kadının görevlendirilmesinin yasak ya da uygun olmadığını ileri sürer. Diğer bir grup ise hadisin sadece devlet başkanlığında kadının görevlendirilmediğini bunun dışındaki yönetim

⁵⁵⁴ "Şu bir gerçek ki, Allah size emanetleri, onlara ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor. Allah size bu şekilde ne güzel öğüt veriyor. Allah duyar, görür."

⁵⁵⁵ Taslaman, 61-62.

⁵⁵⁶ Gürler, 87.

⁵⁵⁷ Gürler, 88; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1988), 1/ 140-141; DİB, *Hadislerle İslâm*, 4/ 236-237.

⁵⁵⁸ Gürler, 88; Hayreddin Karaman, *İslâm'ın ışığında Günün Meseleleri*, (İstanbul, Nesil Yayınları, 1992), 3/ 303, 305-306.

organlarında kadının görevlendirilmesinin engellemediğini savunur. Bazıları ise bu hadisin devlet başkanlığı da dâhil olmak üzere, yönetimin tüm kademelerinde kadının görev almasını engellemediğini ileri sürenler ki, bunlar söz konusu rivayeti söylendiği bağlama göre değerlendirerek farklı bir biçimde anlamlandırma ve okuma çabasına girişmişlerdir. Yapılan tüm bu değerlendirmeler, haberin tarihen sabit olduğu varsayımı üzerine yapılmaktadır.⁵⁵⁹

Kadının kamu görevini yerine getirmede üst yönetim kademelerinde Devlet Başkanlığı da içinde olarak diğer kamu görevlerini yapabileceğini savunanlar da vardır. Tevbe Suresi 71.⁵⁶⁰ ayet açık bir şekilde ve hiçbir sınır getirmeden mümin erkekler gibi mümin kadınlara da velayet hakkını getirmekte erkekler gibi kadınlara da toplumda değerlerin korunmasına kontrol ve temin vazifesi vermektedir. Kadının bu vazifeyi hem kadınlara hem de erkeklerle karşı yerine getirmek durumunda olduğunu da “her biri diğerinin velisidir” ifadesi ile belirtilmektedir. Ayrıca Neml Suresi 41-44. ayetler⁵⁶¹ arasında Belkıs yönetiminden bahsedildiğinde, onun aleyhinde hiçbir şey söylememekte; hatta bilgisi, ileri görüşlülüğü, yönetim becerisini gösteren sözleri ve davranışları nakledilmektedir. Ayette ülkeyi kadının yönetmesinin doğuracağı kötü sonuçlar hakkında bir işaret bile yer almamaktadır. Yine Cemel Vakası olarak bildiğimiz Hz. Ayşe ve Hz. Ali arasında yapılan siyasi muhalefet hareketinde Hz. Ayşe’nin yanında yer alan büyük sahâbeler de vardır. Ayrıca devlet başkanı erkek de olsa bazı görevlerine yetişemediği için başkalarına da görevlendirme yaptırabilir. Kadın da devlet başkanı olarak imamlık ve komutanlık gibi görevleri yardımcıları ya da görevlendireceği diğer erkeklerle yaptırabilir. Bu deliller İslâm’da kadının gerektiğinde kamu görevi yapmasını yasaklayan açık, kesin ve bağlayıcı bir nassın mevcut olmadığını göstermektedir. Aksine bu kapıyı aralayan deliller mevcuttur ancak tarih boyunca kadının kamu görevlerinde nispeten az istihdam edilmiş devlet başkanlığı görevinde ise hiç bulunmamış olması vakıası doğuya ve Müslümanlara mahsus değildir.

⁵⁵⁹ Gürler, 89; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1998), 336.

⁵⁶⁰ “Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kırlarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir”.

⁵⁶¹ “Onun tahtını tanıyamayacağı bir hale getirin; bakalım gerçeği anlayacak mı yoksa anlamayanlardan mı olacak?” dedi. Kraliçe geldiğinde, “Senin tahtın da böyle mi?” diye soruldu. “Tıpkı o!” dedi ve ekledi: “Biz bundan önce hakkınızda bilgi sahibi olmuş ve çağrınıza boyun eğmiştik. Onu, daha önce Allah’tan başka taptığı şeyler saptırmıştı. Çünkü o inkârcı bir kavimden. Ona, “Köşke gir” denildi. Kraliçe salonu görünce, onu oraya toplanmış su sandı ve eteğini topladı. Süleyman, “Bu, billûrdan yapılmış bir köşkün şeffaf zeminidir” diye uyardı. Kraliçe, “Rabbim, ben gerçekten kendime zulmetmişim! Artık Süleyman’la beraber âlemlerin rabbi olan Allah’a teslim oldum” dedi.”

Bütün dünyada geçmişte ve günümüzde bu uygulamanın hâkim olduğu görülmektedir. Allah erkek ve kadına birbirini tamamlayan farklı özellik ve kabiliyetler vermiştir. Bu cümleden devlet başkanlığında öncelik erkeklere aittir. Bu görevin gerektirdiği fitri donanım daha ziyade erkekler de vardır. Bununla beraber ihtiyaç ve zarûret bulunursa kadınlar için de açıktır.⁵⁶² Kadının devlet başkanı ya da üst düzey yönetici olamayacağını çoğunluk kabul etse bile bu bir ictihad olmaktan öteye geçemez. Aksine ictihatlar da bulunduğu göre bu, İslâm ümmeti için bir maslahat meselesidir. Müslümanlar değişik zamanlarda maslahatlarına uygun olan ictihadı almakta serbesttirler. Bundan dolayı, bir yerde kadının böyle bir görev üstlenmesi uygun görülürse, bunun İslâm hukuku açısından bir engeli yoktur.⁵⁶³

Din İşleri Yüksek Kurulu bu konu hakkında yukarıda bahsettiğimiz konuları âdetâ özetleyerek, kadının kamu görevlerinde yer almasına ilişkin kısıtlayıcı görüş ve hükümlerin, doğrudan dinî naslardan değil, fakihlerin içinde bulundukları sosyo-kültürel ve ekonomik şartların etkisiyle ortaya çıktığını ifade etmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber döneminden itibaren kadınların hem özel alanda hem de kamu hizmetlerinde çeşitli görevler üstlendiklerine dikkat çekilmiştir.

Kadınların hâkimlik ve devlet başkanlığı gibi görevleri üstlenemeyeceklerine dair görüşlerin, klâsik dönem İslâm âlimlerinin yaşadıkları dönemin bilgi birikimi, kültürel yapısı ve tecrübelerine dayandığı ifade edilmiştir. Oysa İslâm'da esas olan, bir görevi layıkıyla yerine getirebilecek niteliklere sahip olunmasıdır. Cinsiyet, yaş veya renk gibi unsurlar üzerinden ayırım yapmak İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Diğer görevlerde olduğu gibi, bu tür yüksek sorumluluklarda da esas olan liyakattir. Bu bağlamda, gerekli fitrî donanıma ve yetkinliğe sahip kadınların, devlet başkanlığı dâhil olmak üzere çeşitli yönetim görevlerini üstlenmelerinde dinî açıdan bir engel bulunmadığı; ayrıca İslâm'da kadının kamu görevinde bulunmasını açık, kesin ve bağlayıcı bir nasla yasaklayan bir hükmün mevcut olmadığı⁵⁶⁴ belirtilmiştir.

⁵⁶² Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 86-91.

⁵⁶³ Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 90; Beşer, *İslâm'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 134.

⁵⁶⁴ DİYK'nın 24.10.2002 tarih ve 193 sayılı kararı; Malkoç, 38- 40; Mafratoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararaları Ve Dayandığı Şeri Deliller*, 31, 40.

İslâm'da kadınların yönetici olarak rol alması konusunun, dinî kaynaklar ve tarihsel uygulamalar doğrultusunda çeşitli yorumlara ve uygulamalara açık olduğu görülmektedir. Kadınların liderlik pozisyonlarında yer alması, dinî öğretinin yanı sıra kültürel ve toplumsal bağlamlarla da şekillendiği açıktır. Kadın yöneticilerin dünyada daha az olmasının ise birçok karmaşık nedeni vardır. Bu nedenler toplumsal, kültürel, ekonomik ve yapısal faktörlerin birleşiminden oluşabilir. Yöneticilik niteliklerine sahip, toplumun dinamiklerini iyi analiz edebilen, gerekli eğitimi almış ve meslekî gelişimini sürdüren, olayları yakından takip eden ve kişisel donanımını tamamlamış kadınlar da başarılı bir yönetici olma potansiyeline sahiptir. Dünyada bulundukları bölgede ve küresel arenada etkili politikalar izleyerek toplumlarına yön veren Angela Merkel,⁵⁶⁵ Kaja Kallas,⁵⁶⁶ Şeyh Hasina,⁵⁶⁷ Erna Solberg,⁵⁶⁸ Cristina Fernández de Kirchner,⁵⁶⁹ Michelle Bachelet,⁵⁷⁰ Indira Gandhi,⁵⁷¹ Margaret Thatcher,⁵⁷² Vigdis Finnbogadóttir,⁵⁷³ Benazir Butto,⁵⁷⁴ Megawati

⁵⁶⁵ Almanya'nın ilk kadın şansölyesi ve 16 yıl boyunca Avrupa'nın en güçlü siyasi figürlerinden biri olarak kaldı. https://tr.wikipedia.org/wiki/Angela_Merkel, (09.10.2024)

⁵⁶⁶ Estonya'nın ilk kadın başbakanı ve ülkesinin dijital dönüşümdeki rolüne katkıda bulunan önemli figürlerden biridir. https://en.wikipedia.org/wiki/Kaja_Kallas, (09.10.2024)

⁵⁶⁷ Bangladeş'in en uzun süre görev yapan başbakanıdır. Ülkede ekonomik büyüme ve altyapı hizmetlerine odaklanmış, eğitim, sağlık ve cinsiyet eşitliği alanında önemli adımlar atmıştır. https://tr.wikipedia.org/wiki/%C5%9Eeyh_Hasina_Vecid, (09.10.2024)

⁵⁶⁸ Norveç'in muhafazakâr parti lideri olarak sekiz yıl başbakanlık yaptı. Küresel sorunlar, ekonomik büyüme, göç ve büyümenin sürdürülebilirlik yığınları güçlü bir liderlik sergilemiştir. https://tr.wikipedia.org/wiki/Erna_Solberg, (09.10.2024)

⁵⁶⁹ Arjantin'in iki dönem devlet başkanlığını yapmış ve mevcut ülke siyasetinde etkili bir isimdir. Ekonomiyi canlandırma politikaları ve sosyal reformlarıyla biliniyor. https://en.wikipedia.org/wiki/Cristina_Fern%C3%A1ndez_de_Kirchner, (09.10.2024)

⁵⁷⁰ Şili'nin ilk kadın devlet başkanıdır. iki ayrı dönem görev yaptıktan sonra Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiseri olarak görev yaptı. https://en.wikipedia.org/wiki/Michelle_Bachelet, (09.10.2024)

⁵⁷¹ Hindistan'ın ilk ve tek kadın başbakanıdır. Gandhi, Hindistan'da sosyalist politikalar ve ekonomik reformlar uygulamış, tarım reformlarına hız kazandırmıştır. https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0ndira_Gandi, (09.10.2024)

⁵⁷². "Demir Leydi" lakabıyla bilinen, İngiltere'nin ilk kadın başbakanı ve modern tarihin en etkili siyasi figürlerinden biridir. Serbest piyasa ekonomisini, kişiselleştirme ve güçlü muhafazakarlık politikalarıyla tanınmıştır. https://en.wikipedia.org/wiki/Margaret_Thatcher, (09.10.2024)

⁵⁷³ İzlanda da dünyanın demokratik olarak halk tarafından seçilen ilk kadın cumhurbaşkanıdır. İzlanda'nın kültürel zenginliğini ve eğitim sisteminin gelişmesi konusunda önemli adımlar atmıştır. https://en.wikipedia.org/wiki/Vigd%C3%ADs_Finnbogad%C3%B3ttir, (09.10.2024)

⁵⁷⁴ Pakistan da Müslüman bir ülkenin ilk kadın başbakanı olarak tarihe geçti. Pakistan'da demokratik reformlar yapmaya çalıştı ve kadın hakları için mücadele etti. https://tr.wikipedia.org/wiki/Benazir_Butto, (10.10.2024)

Sukarnoputri,⁵⁷⁵ Atifete Jahjaga,⁵⁷⁶ Roza Otunbayeva,⁵⁷⁷ Tansu Çiller⁵⁷⁸ gibi isimler dünyada ve İslâm dünyasında kadınların da siyaset ve toplumsal alanlarda önemli roller üstlenebileceğini göstermektedir.

Nitekim günümüz Türkiye'sinde kadınların karar alma ve üst düzey görevlerdeki temsiliyet oranı zaman içerisinde artış göstermiştir. Dışişleri Bakanlığı verilerine göre, kadın büyükelçi oranı 2011 yılında %11,9 iken, 2023 yılı itibarıyla %27,3'e yükselmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde ise 2023 yılı sonunda 599 milletvekilinden 119'unu kadınlar oluşturmaktadır; bu da %19,9'luk bir orana tekabül etmektedir. 2007 yılında bu oran %9,1 seviyesindeydi. Benzer şekilde, yükseköğretim kurumlarında görev yapan kadın akademisyen oranında da kayda değer bir artış gözlenmektedir. 2010–2011 öğretim yılında profesör kadrosundaki kadın oranı %27,6 iken, bu oran 2022–2023 öğretim yılında %33,9'a çıkmıştır. Doçent unvanına sahip kadın akademisyen oranı da aynı dönemler arasında %32,2'den %40,8'e yükselmiştir. Ayrıca TÜİK'in Hane halkı İşgücü Araştırması verilerine göre, özel sektörde üst ve orta düzey yönetici pozisyonlarında görev yapan kadın oranı 2012 yılında %14,4 iken, 2022 yılında %19,6'ya ulaşmıştır.⁵⁷⁹ Bu veriler, kadınların yönetsel alanlarda giderek daha görünür hâle geldiğini ortaya koymaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda ise kadın yönetici sayısı yukarıya doğru bir ivme göstermektedir. Diyanet İşleri Başkan yardımcısı olmak üzere, daire başkanlarının, büro amirlerinin ve taşrada müftü yardımcılarının sayısının artması, Başkanlığın bu konuda fiili fetvasını da göstermektedir.

5.3 Kadının Şahitliği

İslâm'da kadının şahitliği konusunda mezheplerin görüşleri, bazı farklılıklar göstermektedir. Bu konuda en çok tartışılan ayetlerden biri, Bakara Suresi 282. ayette⁵⁸⁰

⁵⁷⁵ Endonezya'nın ilk kadın cumhurbaşkanıdır. Ülkesinde önemli bir figür olan Sukarno'nun kızıdır. Endonezya'nın demokratikleşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. https://en.wikipedia.org/wiki/Vigd%C3%ADs_Finnbogad%C3%B3ttir, (09.10.2024)

⁵⁷⁶ Kosova'nın ilk kadın Cumhurbaşkanıdır ve Kosova'da Müslüman bir ülkelerde kadın lider olarak görev yapmıştır. https://en.wikipedia.org/wiki/Atifete_Jahjaga, (10.10.2024)

⁵⁷⁷ Kırgızistan'ın ilk kadın cumhurbaşkanı ve Müslüman çoğunluğa sahip bu ülkelerde demokratik geçiş yönünde liderlik yapmıştır. https://tr.wikipedia.org/wiki/Roza_Otunbayeva, (10.10.2024)

⁵⁷⁸ Türkiye'nin ilk ve tek kadın başbakanıdır. Çiller, merkez sağın lideri olarak ekonomik reformlara ve güvenlik politikalarına odaklandı. PKK'nın ABD yönetimi tarafından terörist örgütler listesine alınmasını sağlamıştır. https://tr.wikipedia.org/wiki/Tansu_%C3%87iller, (10.10.2024)

⁵⁷⁹ <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2023-53675>, (05.09.2024)

⁵⁸⁰ “Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi

geçen borç ilişkilerinde iki erkek şahit ya da bir erkek ve iki kadın şahit getirilmesi hükmüdür. Bu ayetten yola çıkarak mezhepler, şahitlik konusunda çeşitli hükümler ortaya koymuşlardır.

İslâm hukukunda şahitlik kavramı doğru sözlü olarak bilinen bir kişinin, bir hakkın veya suçun ispatı için, mahkemede veya tarafların karşısında bildiği gerçekleri aktarmasını şehâdet ederim ifadesini kullanarak haber vermesidir. Şahit ise ismi fail kalıbında doğrulayan, olayı gören, ispat eden kişi demektir. Kadının şahitliğinin geçerliliği konusu cinsiyet farklılığı; kadın-erkek eşitliği, dinin tarihsellik bağlamından kopamayıp modern yaşama ayak uyduramaması yönüyle eleştirilmiş ve çokça tartışılmıştır.⁵⁸¹

Kadının şahitliği konusunda problemler ve mütalaalar bir erkek şahit yanında iki kadın şahit bulunması, kadının tek başına şahitliğinin kabul edilip edilmemesi, erkeklerin olduğu bir durumda kadınların şahitliğinin geçerli olup olmayacağı ve kadının şahitliğinin hiçbir durumda geçerli olmayacağı gibi konular üzerinde gerçekleşmektedir.⁵⁸² İslâm hukukunda kadının şahitliği konusunda İslâm hukukçuları üç gruba ayrılmaktadır. Müdâyene ayeti olarak bildiğimiz Bakara Suresi 282. ayet ile ilk dönem fukahâsı tarafından kadının şahitliğinin kabullenilmiş⁵⁸³ olması kadın için bir inkılap sayılır. Bu ayet nazil olmamış olsaydı, kadınların mallar vs. gibi konularda şahitliği diye bir olgu, İslâmî gelenekte yer alması mümkün olmayacaktı. Ayrıca ayette erkeğin kadınla desteklenmesinin niye erkeğin eksikliğine de işaret kabul edilmediğinin tartışılması gerekmektedir.⁵⁸⁴

Yalnız kadının her konuda şahitlik edebileceği görüşünde olan hukukçular sınırlı sayıdadır. Bunlar münferit görüş beyan eden hukukçulardır. Ceza hukuku dışında kadınların

dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar. Az olsun, çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan usanmayın. Bu, Allah katında adaletle daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir. Yalnız, aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa, onu yazmamanızdan ötürü üzerinize bir günah yoktur. Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günahkârca bir davranış olur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah, size öğretiyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”

⁵⁸¹ Duman, 229.

⁵⁸² Duman, 232.

⁵⁸³ Duman, 232.

⁵⁸⁴ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2001), 154; Apalı, 30.

şahitliğini kabul eden Ebû Hanîfe ve Hanefî hukukçular, malî konuda şahitlikle ilgili Bakara Suresi 282. ayete dayanmakta ancak, diğer konuları malî konulara kıyas etmemektedir. Ayette illet, bir kadının diğer kadına hatırlatması yani unutma şüphesidir. “Şüphelerle haddleri düşürür” küllî kaidesine dayanarak, kadında var olan unutma şüphesinin, kadınların ceza hukuku konularında şahitlik etmelerini engellemekte olduğu görülmektedir.⁵⁸⁵ Unutkanlığın sebebi hafıza zafiyetinin sebep olduğu unutma, umursamazlık ya da ilgi duymamanın sebep olduğu unutkanlık, kasten unutma, şeklinde üç sebebe dayandırılabilir. Hafıza zafiyeti ve kasten unutma erkek şahitler için de şahitliğini kabul olmaması için zaten bir kusurdur. Şahitliğin geçerli sayılabilmesi için şahitte birtakım niteliklerin bulunması zorunludur. Buna göre şahidin akıl sağlığının yerinde olması, ergenlik çağına ulaşmış bulunması, hür ve Müslüman olması, adaletli bir kişiliğe sahip olması, fıkla (açık günahkârlıkla) tanınmaması, hafızasının güçlü olması, olay anında görme ve konuşma engelinin bulunmaması, baskı altında olmaması, şahitliği sonucunda şahsî bir çıkar elde edecek durumda olmaması, sık hata yapan biri olarak tanınmaması ve şahitlik edeceği kişiyle aralarında düşmanlık bulunmaması gibi şartlar aranmaktadır.⁵⁸⁶ Kadının şahitliğinde ikinci bir kadının varlığı ayetten de yola çıkarak unutma sebebiyledir. Bu sebep umursamazlıktan ya da o konuya ilgi duymamaktan kaynaklanabilir. İslâm hukuk usulünde “İllet ortadan kalkınca hüküm de ortadan kalkar” kuralından hareketle ne zaman kadın ekonomik faaliyetlerin içinde yer alırsa o konu hakkında bilgi ve tecrübe birikimi de oluşursa unutma sebebi de ortadan kalkacaktır. Şahitliğinin desteklenmesi yönündeki engel de bu şekilde kalkmış olur.

*“Kadınlar, akıl ve din bakımından noksandırlar. Dinî ve aklı bakımından noksanlıkları, onların şahitliğinin yarım olmasıdır”*⁵⁸⁷ şeklindeki rivayet kadının şahitliğinin bir erkekten neden farklı olduğuna dair mezhep görüşlerinin temelini oluşturur. Kadının bazı konularda, özellikle ağır cezalarda, şahitliğinin kabul edilmemesi bu hadise dayanarak yorumlanır. Ayet ve diğer hadislerden yola çıkarak bu konuda mezhebî farklılıkların ortaya çıktığı muhakkaktır. Hanefîlere göre ise; kadının şahitliği özellikle hukukî konularda (ticaret, borçlar vb.) geçerli kabul edilir. Ancak bir erkek şahit yerine iki kadının şahitliğinin gerektiği durumlar vardır. Bu yorum, Bakara Suresi 282. ayetteki ifadenin yorumuna

⁵⁸⁵ Apalı, 178.

⁵⁸⁶ Duman, 230; <https://www.eskieserler.com/Eski/Eserler/Makale/9/Kadinin-Sahitligi-ve-Kadin-Erkek-Esitligi-Meselesi.asp?LID=TR&ID=9>, (22.10.2024)

⁵⁸⁷ Buhârî, "Hayız", 6,1/224; Müslim, "İman", 34.

dayandırılır. Ceza hukuku, özellikle kisas ve hadler gibi ağır cezaları gerektiren durumlarda kadının duygusal olmaları işleri tespit etme de yetersiz olmaları, unutma ve gaflet sebebiyle şahitliği kabul edilmez. Yalnız Ata b. Ebi Rebağ ve Hammad b. Ebû Süleyman ise had ve cinayet suçlarında erkeklerle birlikte kadınların şahitliğini kabul etmektedir.⁵⁸⁸ Hanefî mezhebinde, aile hukuku, miras, boşanma ve nikâh gibi konularda ise kadının şahitliği geçerli kabul edilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular, kadınların şahitliğine ilişkin olarak özellikle Bakara Suresi'nin 282. ayetini temel delil olarak kabul etmektedirler. Kur'ân'da bu konuya dair başka bir ayetin bulunmaması ve sünnette yer alan bazı uygulamalarda doğum gibi olaylarda tek bir kadının şahitliğinin geçerli sayılması; ayrıca kadınların özel mahremiyet alanlarına dair meselelerde, erkeklerin doğrudan bilgi sahibi olmalarının sakıncalı görülmesi nedeniyle kadınların şahitliğine başvurulması, kadınların şahitliğini bu iki alanla -yani doğum gibi tıbbi olaylar ve mahremiyet içeren durumlarla- sınırlı tutmuştur.⁵⁸⁹

Şâfiî mezhebine göre de ticarî meselelerde iki erkek veya bir erkek ve iki kadın şahit gerekmektedir. Kisas ve had cezalarında kadınların şahitliği geçersizdir. Bu tür cezalarda yalnızca erkeklerin şahitliği kabul edilir. Aile hukuku meselelerinde, örneğin nikâh akdinde bir erkek ve iki kadın şahit gereklidir. Ancak, kadının özel olarak kadınlara has konulardaki şahitliği (örneğin doğum gibi) kabul edilir ve burada erkeklerin şahitliği gerekmez. Mâlikî mezhebi de ticarî ilişkilerde kadının şahitliğini kabul eder, ancak bir erkek ve iki kadın şahit getirilmesi gerektiğini belirtir. Ceza hukuku gibi daha ciddi meselelerde ise kadının şahitliği geçerli değildir. Ancak zina iftirası gibi bazı konularda, kadınların şahitliği kabul edilebilir. Kadınların yalnızca kadınları ilgilendiren meselelerde şahitliği geçerli sayılır. Bu da kadınlara has durumlar hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlar. Hanbelî mezhebi de kadınların ticaret, borç ve nikâh gibi konularda şahitliğini kabul eder. Bir erkek ve iki kadın şahit uygulaması geçerlidir. Kisas ve had cezalarında kadınların şahitliği geçerli değildir. Yalnızca kadınlara özgü konularda ise kadınların şahitliği kabul edilir.

İbn Hazm, kadınların şahitliğine ilişkin değerlendirmelerinde, Bakara Suresi 282. ayetinde geçen “iki erkek veya bir erkekle iki kadın” ifadesini esas alarak, bu lafızdan hareketle zina suçunda dört erkek şahit yerine sekiz kadının şahitliğinin kabul edilebileceği sonucuna

⁵⁸⁸ Duman, 233.

⁵⁸⁹ Apalı, 178.

varmıŖtır. Oysaki böyle bir uygulama yoktur. İbn Hazm ayette sebep aramamaktadır. Nass böyledir ve nassın kabulü gerekir Ŗeklinde dŖnmektedir. Rivayetleri de sünnet kapsamında Kur’ân’ın tamamlayıcısı olarak kabul eder ve onların zâhiriyle amel etmeyi tercih etmektedir.⁵⁹⁰ Tabiin fakihlerinden Zhre (.124/742) Bakara 282’deki hükmün malî konulara tahsis edildiğini söyler. Onun “Ne Hz. Peygamber ne de sonraki halifeler döneminde kadınların had suçlarında Ŗahitliđi caiz grlmemiŖtir” Ŗeklindeki rivayetini esas alan arkasındaki fukaha da had ve kısas davalarında kadının Ŗahitliđinin geçerli olmayacağını savunmaktadır.⁵⁹¹

Buraya kadar ifade edilenlerin zeti olarak denilebilir ki mezheplerin kadının Ŗahitliđi konusundaki farklı grŖleri, Kur’ân-ı Kerim’deki Ŗahitlik ayetleri, Hz. Peygamber’in hadisleri ve fakihlerin kıyaslarına dayanmaktadır. Bu deliller, özellikle ticaret ve aile hukuku meselelerinde kadının Ŗahitliđinin kabul edilmesiyle sonuçlanırken, ceza hukuku ve had cezaları gibi ciddi meselelerde kadının Ŗahitliđinin daha sıkı kurallara bağlanması sebep olmuŖtur. Kadınların nikâhta Ŗahitlik yapmasına iliŖkin mesele, “*Veli ve iki adalet sahibi Ŗahit olmadıkça nikâh geçerli olmaz*”⁵⁹² anlamındaki hadisle hükme bađlanmıŖtır. Ancak bu rivayette, Ŗahitlerin cinsiyetine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Hanefi mezhebine göre ise, nikâh akdinin geçerli olabilmesi için ya iki erkek ya da bir erkek ile iki kadının Ŗahitlik etmesi gerekir. Buna karŖılık, yalnızca bir kadının Ŗahitliđi ile kıyılan bir nikâh geçerli kabul edilmez.⁵⁹³ Sonuç olarak, ticaret, borç ve medeni meselelerde kadının Ŗahitliđi konusunda Hanefi, Ŗâfiî, Mâlikî ve Hanbeli mezheplerinde kadının Ŗahitliđi geçerlidir. Ancak iki kadın bir erkek yerine geçer. Sadece kadınlara özgü meselelerde ise kadının Ŗahitliđi tek başına yeterli görülür. Bu konuda mezhepler arasında grŖ birliği vardır. Kadınların Ŗahitliđi, kadınlara özgü meselelerde kabul edilir ve erkek Ŗahit aranmaz. Ceza hukuku ve ağır cezalarda kadının Ŗahitliđi daha sınırlıdır. Âlimlerin çoğu, ceza hukuku alanında kadının Ŗahitliđini ya hiç kabul etmemekte ya da çok sınırlı koŖullarda kabul etmektedir. Ŗâfiî, Hanbeli ve Mâlikî mezhepleri, ceza hukuku konusunda kadının Ŗahitliđini kabul etmezler. Özellikle zina, hırsızlık, kısas gibi konularda sadece erkek Ŗahitlerin olması gerektiğini savunurlar. Hanefi mezhebi, ceza hukuku meselelerinde kadının Ŗahitliđini genel olarak kabul etmese de bazı sınırlı durumlarda (rneğin zina

⁵⁹⁰ Apalı, 178.

⁵⁹¹ Duman, 233.

⁵⁹² Tirmizi, “Nikâh”, 15.

⁵⁹³ Duman, 234-235.

suçlamasında dört kadın şahit) kadının şahitliğine başvurulabileceği görüşündedir. Aile hukuku konusunda ise nikâh, boşanma, miras gibi ailevî meselelerde kadının şahitliği tartışmalıdır. Aile hukukunda kadının şahitliği kabul görmüştür. Nikâh ve boşanma meselelerinde Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri, aynı görüştedir. Nikâh akdinde bir erkek ve iki kadın şahit olması gerekir. Miras konusunda kadının şahitliği kabul edilir, ancak iki kadının bir erkeğin yerini alması gerektiği görüşü benimsenir.

Din İşleri Yüksek Kurulu ise bu mesele hakkında 02.06.2003 tarihli kararında bildirdiği üzere kadının şahitliği konusunda, Bakara suresi 282. ayetinin,⁵⁹⁴ tek bir kadının şahitliğini geçersiz kılmadığını, aksine alacak işlemlerinde güvenceyi artırmak amacıyla bir erkek yerine iki kadının şahit tutulmasının önerildiğini belirtmiştir. Bu ayetten, tek bir kadının mahkemede şahitlik yapmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. İki kadından birinin unutmaya ihtimaline karşı, diğerinin hatırlatıcı işlev görebileceği ifade edilerek, bu durumun da kadının bireysel şahitliğini geçersiz kılmadığı, bilakis geçerli kıldığı vurgulanmıştır.

Şahitlikte asıl amaç, adaletin sağlanması ve hukukun işlerliğinin teminidir. Nitekim yalnızca kadınların şahitliğiyle sabit olabilecek durumlarda, tek başına kadın şahitliğinin geçerli olduğu İslâm âlimlerinin ittifakıyla kabul edilmiştir. Bu durum, İslâm hukukunda hak veya suçun hangi yollarla ispatlanabiliyorsa, o yolların geçerli delil sayıldığını göstermektedir. Kur'ân'da şahitlikle ilgili diğer ayetlerde⁵⁹⁵, kadın-erkek ayrımına gidilmemiştir. Her ne kadar bazı âlimler, ayetlerdeki erkek çoğul sigasına dayanarak yalnızca erkeklerin şahitliğinin geçerli olduğunu ileri sürmüşse de dilbilimciler ve İslâm âlimleri Arapçada erkek çoğulunun kadınları da kapsadığını belirtmişlerdir. Bu bağlamda, ayetlerde geçen "şahit" ifadesi yalnızca erkekleri değil, kadınları da kapsamaktadır. Kadının şahitliğinin erkekle eşdeğer olduğunu gösteren delillerden biri de Nûr Suresi'nin 6-9. ayetleridir.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ el-Bakara, 2/282: "Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir."

⁵⁹⁵ en-Nisa, 4/15: "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin..."; el-Maide, 5/106: "Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir. Yahut seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder..."; et-Talak, 65/2: "Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca onları güzelce tutun yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki adil kimseyi şahit tutun. Şahitliği Allah için dosdoğru yapın..."; en-Nur, 24/4: "Namuslu kadınlara zina isnad edip de sonra da dört şahit getiremeyenlere, seksen değnek vurun..."

⁵⁹⁶ "Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, "eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını" söylemesidir. İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun, şahitliğin geçerli sayıldığı konulara dair verdiği bazı standart fetvalardan 12.07.2017 tarihli karar incelendiğinde, kadın ve erkeğin şahitliğini eşit gören önceki kararlar örtüşmeyen ifadelerle yer verildiği dikkat çekmektedir. Örneğin, nikâh akdine dair fetvada, Hanefî ve diğer mezheplerin şahitlik konusundaki görüşlerine yer verilmiş, ancak kadınların şahitliği erkeklerle eşit kabul ediliyorsa, iki kadının şahitliğiyle nikâhın geçerli olabileceğine dair bir yorumda bulunulmamıştır.⁵⁹⁷ Benzer bir yaklaşım, evlilik sonrası çiftin sütkardeş olduğunun anlaşılmasıyla ilgili verilen fetvada da görülmektedir. Bu fetvada, Hanefî mezhebine göre süt mahremiyetinin sabit olabilmesi için en az iki erkek ya da bir erkek ve iki kadının şahitliği gerektiği, Şâfiî mezhebinde ise dört kadın şahidin zorunlu olduğu belirtilmiştir. Ancak Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Mayıs 2024 tarihli gözden geçirilmiş *Fetvalar* kitabında, Şâfiî mezhebine göre bu hususun iki yetişkin erkek, bir erkek iki kadın veya dört kadın şahitle ispat edilebileceği eklenmiş olmakla birlikte,⁵⁹⁸ kadın ve erkeğin şahitliğini eşit gören önceki kararlar uyumlu açık bir ifade yer almamaktadır.⁵⁹⁹ Bu tür örnekler, kadınların şahitliğiyle ilgili olarak Kurul tarafından daha önce alınan kararların, sonraki Kurul üyeleri ve uzmanları tarafından tam anlamıyla benimsenmediğini ve uygulamaya yansıtılmadığını göstermektedir.⁶⁰⁰

5.4. Kadının Mirastaki Payı

İslâm miras hukukunun temel ilkeleri, Nisa Suresi 11-13 ve 176. ayetleriyle⁶⁰¹ belirlenmektedirler. Kur'ân ayetleri, miras paylaşımında eşler, anne-baba, çocuklar ve

söyleyenlerden olduğuna Allah'ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır. Kadının beşinci tanıklık ifadesi, "eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah'ın gazabına uğramayı dilemesi" olacaktır."

⁵⁹⁷ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/803/nikahta-sahitligin-hukmu-nedir>, (28.05.2024); DİYKB, *Fetvalar* 1. 429.; DİYKB, *Fetvalar*, 417.; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 433.; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 521.

⁵⁹⁸ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 518.

⁵⁹⁹ DİYKB, *Fetvalar* 1, 469.

⁶⁰⁰ Dadaş, 66.

⁶⁰¹ en-Nisa, 4/11: "Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona varis olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten veya borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir." en-Nisa, 4/12: "Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarıdır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarıdır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilm

kardeşlerin paylarını ayrıntılı biçimde belirlerken; dede ve nine gibi bazı yakın akrabaların mirasçılığı ise sünnet aracılığıyla düzenlenmiştir. Sünnet, yalnızca mirasa engel teşkil eden durumları açıklamakla kalmamış; aynı zamanda bazı *hacb*⁶⁰² durumlarını, *velâ* yoluyla⁶⁰³ miras geçişini ve kız kardeşlerin diğer kızlarla birlikte mirasçı olduklarında nasıl bir sıralama ile ve hangi oranlarda pay alacaklarını da açıklığa kavuşturmuştur.⁶⁰⁴ Nisâ Suresi'nin 11. ayetinde erkek ve kız çocukların yanı sıra anne ve babanın mirastaki payları belirtilmiş, hemen ardından “hangisinin size fayda bakımından daha yakın olduğunu bilemezsiniz” ifadesiyle ilahî takdirin hikmetine dikkat çekilmiştir. Aynı surenin 12. ayetinde ise, çocuk sahibi olan veya olmayan eşlerin ve erkek-kız kardeşlerin miras hisseleri düzenlenmiş; “Kimse zarar görmesin. Bu, Allah'ın hükmüdür. Allah her şeyi bilir.” ifadeleriyle miras paylaşımının ilahî adalet esasına dayandığı ve nihai düzenleyicinin Allah olduğu vurgulanmıştır. Nisâ Suresi'nin 176. ayetinde, babası ve çocuğu bulunmadan vefat eden bir kimsenin geride bıraktığı mirasın nasıl paylaşılacağı ayrıntılı biçimde açıklanmıştır. Ayetin devamında yer alan “*Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor*” ifadesiyle, insanların miras konusunda hata yapabilecekleri hatırlatılmış ve bu sebeple paylaşım esaslarının açık ve detaylı bir şekilde ayetlerle belirlendiği bildirilmiştir. Ayrıca Nisâ Suresi'nin 13. ayetinde yer alan “*İşte bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah'a ve Rasûlü'ne itaat ederse, Allah onu altından ırmaklar akan cennetlere koyar.*” ifadesiyle, miras taksiminde belirlenen hisselerin Allah tarafından konulmuş sınırlar olduğu belirtilmiş; bu farklılıkların hikmetini insan aklının kavramasının mümkün olmayabileceğine dikkat çekilmiştir.⁶⁰⁵ İslâm hukukunda mirasçılığın kan hısımlığı ve evlilik bağı olmak üzere iki temel sebebi vardır. Ayrıca ölenin geride bıraktığı mal ve haklar; teşhiz ve tekfin masraflarının karşılanması, borçların belli bir sıraya göre ödenmesi, vasiyetin (terikenin üçte birini aşmamak kaydıyla) yerine getirilmesinden sonra mirasçılara intikal eder. İslâm miras hukukunda ölen kişinin geride bıraktığı maldan

sahibidir.” En-Nisa, 4/13: “Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kazanç budur.” en-Nisa, 4/ 176; “Senden fetva isterler. De ki: "Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse olur de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunudur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona varis olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.”

⁶⁰² Daha yakın akrabasının uzak akrabayı mirastan mahrum bırakması.

⁶⁰³ Âzat olmaktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmi akrabalık bağı.

⁶⁰⁴ Ali Özek, “*Kur'ân'da Kadınlara Ait Hükümler, Haklar, Vecibeler*”, Sosyal Hayatta Kadın, 2005, 63; Alparslan Alkış, “İslâm Hukukunda Miras Hisselerin Şer'i Dayanakları”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2021), 348-349.

⁶⁰⁵ Alkış, “İslâm Hukukunda Miras Hisselerin Şer'i Dayanakları”, 373.

yakın akrabalarından başlanmak üzere hepsine pay verilmeye çalışılmış miras belli kişilerin tekeline bırakılmamıştır. Hatta kadın ve çocuk gibi sesini güçlükle duyurabilen ve bir takım hak ihlalleri yaşıyabilen kişilerin haklarının korunmasına da özellikle dikkat edilmiştir. Ayette belirtilen “...erkeğın hakkı iki kadın payı kadardır...”⁶⁰⁶ ifadesi, cahiliye döneminde mirastan hiçbir şekilde pay verilmeyen kız çocuğının, erkek çocuk gibi mirasa ortak olduğunu vurgulamak içindir, zannedilenin aksine erkeğın kadından üstünlüğünü vurgulamak için değildir. Ayrıca bu vurgu kıyamete kadar hiçbir beşerin Kur’ân’ın lafzını değıştirmeye gücü yetmeyeceğinden hiçbir Müslümanın da bir kadının sahip olduğu miras hakkından ve payından mahrum etme hak ve yetkisi olmadığının ferman niteliğinde ilan eden net bir vurgudur.⁶⁰⁷ Böylelikle İslâm, kadının mirastan pay almasını açık bir şekilde güvence altına alarak öncelikle kadına mirastan pay alma hakkı tanımıştır. Bu durum toplumsal haklardan yoksun bırakıldığı bir dönemde kadına verilen değerin açık bir yansıması olarak kabul edilebilir. Kadının miras payı konusunda her ne kadar kadın ve erkek arasında bir dengesizlik varmış gibi görünse de arkasındaki sosyal ve ekonomik yapı göz önüne alındığında, bu paylaşımanın kadınların korunması ve toplumda bağımsız bir statüde olmalarını sağlamak gibi maksatlara mebni olduğu görülür. Ayrıca kadının evlendiğın zaman erkekten mehir alması ve kadının nafakasının öncelikle babasına o da yoksa kardeşlerine ve birinci derecedeki akrabalarına, evlendikten sonra da kocasına ait olmuş olması mirastaki paylaşımın külfet-nimet dengesi üzerine kurulduğunu göstermektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu, 17.10.2002 tarihinde, Dinî Soruları Cevaplandırma Komisyonu tarafından hazırlanan “Kadınların Şahitlik ve Mirastaki Durumları” başıklı raporu g r ş m ş; ardından 02.06.2003 tarihinde alınan kararda, kadın-erkek eşıtlığı konusunda önemli değerlendirmelere yer verilmiştir. Buna göre, ontolojik bakımdan, dinî sorumluluk, hukukî ehliyet ve temel hak ve özgürlükler açısından kadın ile erkek arasında herhangi bir ayırım bulunmadığı vurgulanmıştır. Toplumların sosyal ve kültürel yapısının, özellikle ataerkil aile düzeninin, kadına dair farklı anlayışların ortaya çıkmasına yol açtığı belirtilmiş; bu nedenle Kur’ân ayetlerinin hem laf  anlamının hem de indirildiği sosyo-kültürel bağlamın yanı sıra, taşıdığı amaç ve değerlerin de göz önünde bulundurulması gerektiği ifade edilmiştir. Kur’ân’ın temel ilkeleri ve Hz. Peygamber’in kadınlara yönelik

⁶⁰⁶ en-Nisa, 4/176.

⁶⁰⁷ İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Kız Chocuğının Mirastaki Payının Cinsiyet ile Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 372.

genel tutumu çerçevesinde, kadını aşağılayan veya onu temel hak ve özgürlüklerden yoksun bırakan haber ve rivayetlerin ya bağlamından koparıldığı ya da uydurma olduğu dikkate alınarak, kadın ile erkek arasında sosyal ve dinî hayattaki hak ve sorumluluklar bakımından bir ayrımın bulunmadığı sonucuna varılmıştır.

Miras konusunda ise, kardeşler arasında kadınların payının erkeklere göre daha az olmasının, İslâm'daki malî yükümlülüklerin genellikle erkeğe verilmiş olmasından kaynaklandığı; ancak kadının ihtiyacının daha fazla olduğu ya da erkeğin malî sorumluluğunun azaldığı durumlarda, tarafların karşılıklı rızasıyla miras paylaşımında farklı düzenlemelere gidilebileceği belirtilmiştir.⁶⁰⁸ Ayrıca kararda, kadının mirasta erkek gibi hak sahibi olduğu açıkça belirtilmiş; kadına her durumda erkeğin yarısı kadar pay verildiği yönündeki itirazların, ayetlerin yüzeysel veya kasıtlı yorumlanmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Kadını aşağılayan rivayetlerin ya bağlamından koparıldığı ya da uydurma olduğu ifade edilerek, kadın ile erkek arasında hak ve sorumluluk bakımından bir ayrım bulunmadığına dikkat çekilmiştir. Zira bu durum yalnızca kız ve erkek kardeşin birlikte mirasçı olması hâlinde geçerlidir; diğer mirasçılık durumlarında farklı oranlar söz konusudur. Örneğin, Nisa Suresi 11. ayete göre, ölenin çocukları varsa anne ve babanın her birine altıda bir miras düşmektedir; burada anne ve baba eşit pay almaktadır. Aynı şekilde bu ayet ile, çocuk yoksa anneye üçte bir verildiğini de ifade etmektedir. Nisa Suresi 12. ayette ise, anne baba ve çocuğun olmadığı sadece bir kız veya erkek kardeşin bulunması hâlinde bunların her birine eşit pay verileceği belirtilmiştir. Böylelikle kararda, Kur'ân'da kadına her durumda erkeğin yarısı kadar pay verildiği yönündeki genellemenin geçersiz olduğu bu iddiasının doğru olmadığı bir kez daha özellikle belirtilmektedir.⁶⁰⁹

Din İşleri Yüksek Kurulu, kız ve erkek kardeşlerin birlikte mirasçı olduğu durumlarda erkeğe iki, kıza bir hisse verilmesinin gerekçelerini dört temel noktada açıklamaktadır. İlk olarak, İslâm hukukunda erkeğe; eşinin, annesinin, kızının ve kız kardeşinin nafakasını temin etme yükümlülüğü verilmiştir. Buna karşılık kadının geçimi, erkek akraba sayılan baba, koca, oğul, erkek kardeş gibi kişilerin sorumluluğundadır ve çoğu durumda kadın, kendisi dışında kimsenin geçiminden sorumlu tutulmaz. Bu nedenle, malî yükümlülük esas alınarak, “*külfet nimete göredir*” ilkesi çerçevesinde erkeğe daha fazla pay verilmesi adalet

⁶⁰⁸ DİYK'nın 17.10.2002 Tarih ve 188 Sayılı Kararı; Malkoç, 52-54.

⁶⁰⁹ Maftaoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şer'î Deliller*, 30.

ilkesine uygun görülmüştür. İkinci olarak, kadın sahip olduğu mal üzerinde tam tasarruf hakkına sahiptir ve herhangi bir malî yükümlülük altına girmesi başkalarının geçimini sağlaması gibi bir sorumluluğu bulunmaz. Erkek ise, ailesinin geçimini sağlamakla sorumlu tutulduğundan, mirastan eşit pay alması durumunda bu durum erkek aleyhine bir dengesizlik oluşturacaktır. Üçüncü olarak, evlilik akdi sırasında erkek, eşine mehir vermekle yükümlüdür. Kadın ise bu hakkı doğrudan elde eder. Bu da erkeğin ekonomik yükümlülüklerini artıran bir başka unsurdur. Dördüncü olarak, boşanma durumunda kadının iddet süresi boyunca nafakası, barınma, giyim ve sağlık gibi ihtiyaçları koca tarafından karşılanır. Buna karşılık kadının eşine yönelik böyle bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Bu sebepler doğrultusunda Kurul, mirasın kadın ve erkek kardeşler arasında farklı oranlarda paylaşılmasının, toplumsal sorumluluklar ve malî yükümlülükler dikkate alındığında adil bir uygulama olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, kadının mirastaki hissesi sadece cinsiyet temelli değil, murisle olan akrabalık derecesine göre de farklılık arz edeceğini belirtmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 2017 yılında internet sitesinde dijital olarak yayımladığı fetvası ve aynı yıl onayıyla basımı gerçekleştirilen *Fetvalar* adlı eserde, kadınların mirastan alacakları paylar akrabalık derecelerine göre ayrıntılı biçimde açıklanmıştır. Buna göre, vefat edenin kızı olarak mirasçı olan kadın, erkek kardeşleriyle birlikte bulunuyorsa erkek kardeşin payının yarısını alır. Eğer erkek kardeşi yoksa ve kız tek ise mirasın yarısını alır. Birden fazla kız çocuğu olması durumunda ise kızlar mirasın üçte ikisini birlikte paylaşır. Vefat edenin torunu konumundaki bir kız çocuğu (oğlunun kızı), eğer vefat edenin çocukları yoksa ve kendisi tek ise mirasın yarısını alır; birden fazla kız torun varsa üçte ikisini paylaşırlar. Eğer erkek torun ile birlikte bulunuyorlarsa, miras erkek ve kız torun arasında erkeğe iki, kıza bir oranında taksim edilir. Vefat edenin öz kızıyla birlikte bulunan kız torunun payı ise altıda bir olarak belirlenmiştir. Ancak vefat edenin öz oğlu da bulunuyorsa, kız torun mirastan pay alamaz. Anne baba bir kız kardeş, vefat edenin kızı ya da kızlarıyla birlikte mirasçı olduğunda, kız çocukları kendi hisselerini aldıktan sonra, kalan miras üzerinden pay alabilir.⁶¹⁰ Bununla birlikte, vefat edenin babası veya oğlu hayatta ise, bu durumda kız kardeş mirastan pay alamaz.⁶¹¹ Vefat edenin baba bir kız kardeşi ise, anne baba bir kız kardeş bulunmadığı takdirde onların yerine geçerek aynı oranda mirasçı olur. Mirasçı olan kadının anne bir kız kardeş olması durumunda, şayet

⁶¹⁰ Buhârî, "Feraiz", 12 (6741-6742).

⁶¹¹ en-Nisa, 4/176.

yalnızsa mirastan altıda bir pay alır; birden fazla anne bir kardeş varsa (erkek veya kadın), birlikte üçte bir oranında pay alırlar. Ancak vefat edenin çocukları, babası ya da dedesi hayatta ise anne bir kardeşler miras hakkı elde edemezler. Kadın, vefat edenin annesi konumundaysa, mirastan alacağı pay çocuğun altsoyu (çocukları) veya birden fazla kardeşi varsa altıda bir; bu kişiler bulunmadığında ise üçte bir oranındadır. Vefat edenin eşi ve babası ile birlikte mirasçı olduğunda, eşin payı ayrıldıktan sonra, annenin kalan mirasın üçte birini alma hakkı vardır. Eğer mirasçılar arasında eş ve dede bulunuyorsa, annenin miras oranı kalan mirasın değil, tüm mirasın üçte biri olarak belirlenir. Kadın mirasçı, vefat edenin ninesi (anneanne ya da babaanne) ise, annenin bulunmaması şartıyla altıda bir oranında miras alır. Ancak vefat edenin babası hayattaysa yalnızca babaannesine, annesi hayattaysa hiçbir ninenin mirastan payı verilmez. Kadının eş olarak mirastan alacağı pay ise, vefat edenin çocukları varsa sekizde bir; çocukları yoksa dörtte bir oranındadır.⁶¹²

2003 yılında çıkan kararla bunu kıyasladığımızda 2019 fetvanın klâsik öğretileri esas aldığını, erkek-kadın eşitliği konusunda genel sınırların ortaya konulmuş olduğu görülür. Oysaki özellikle kadının çalışma hayatına girmesiyle birlikte aile bütçesindeki öneminin artması, kadının mal kazanımındaki emeğinin göz ardı edildiği düşüncesini ve eşleri öldükten sonra bu malların kazanılmasında hiçbir emeği olmayan kişilere de mirastan pay verilmesi konusu tartışmalara yol açmıştır. Öncelikle şunu hatırlamak gerekir ki İslâm hukukunda, evlilik süresince malların birlikte kazanılması durumunda kadının miras hakkı, yine genel miras paylaşım kurallarına göre belirlenir. Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu, “ölen kişi mallarını eşiyle beraber çalışıp kazanmışsa, bu durumda hayatta kalan eşin hakkı nedir?” sorusuna; aile bütçesine katkı sağlayanların açık ve somut bir biçimde belirtilmesi, malların kazanılması sırasında bunun resmiyete kazandırılmasının daha sonra çıkabilecek tartışmaların önüne geçebileceğini belirtmiştir. Şayet bu katkılar birbirinden ayrışamayacak nitelikte olursa ya da nikâhtan sonra ortak bir çabayla mallar kazanılmışsa kişilerin harcadıkları mesai, risk ve ailedeki temsil yetkisine göre adalet ölçüsü ile ayrılması gerekir. Bu tür durumlarda, mal paylaşımına ilişkin değerlendirme yapılırken resmî belgeler ve kayıtların yanı sıra aileyi yakından tanıyan kişilerin şahitliğine de başvurulabilir. Eğer tarafların katkı oranlarını belirlemek mümkün değilse ve kazanca dair emek ile riskin eşit olduğu görülüyorsa, malların eşit biçimde bölüştürülmesi uygun kabul edilebilir. Ancak, çalışmanın ağırlıklı sorumluluğunun kocada olduğu tespit edilirse, aile

⁶¹²DİYKB, *Fetvalar* (2019), 465-466; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 68-69; <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/905/kadinin-mirastaki-durumu-nedir>, (18.11.2024)

içinde elde edilen gelir ve mal varlığı aile reisi konumundaki kocaya ait sayılmakta ve paylaşım da bu esas üzerinden yapılmaktadır. Bu yaklaşıma göre, kadının ev içi emeği ve katkısı ise aile bütünlüğünün bir sonucu olarak, destek mahiyetinde ve karşılıksız bir bağış (teberru) kapsamında değerlendirilir. Kul hakkını ilgilendiren diğer alanlarda olduğu gibi miras paylaşımı konusunda takva bilinci, adalet ve hakkaniyetten ayrılmama diğerkâmlık, doğruluk ve ahiret kaygısı gibi dinin temel kaideleri her zaman hatırlanmalı ve buna göre davranmaya gayret edilmelidir⁶¹³ denilmiştir.

İslâm miras hukukunda dede yetimine (babası dedesinden önce vefat eden çocuk) miras verilmesi ise geleneksel asabiyet düzenine aykırı gibi görünse de âlimler ve modern hukukçular tarafından adalet ve hakkaniyet ilkesi çerçevesinde değerlendirilmiş olup torunların ekonomik ve sosyal açıdan korunması, aile içi adaletsizliğin önlenmesi bakımından, Kur’ân-ı Kerim’in zayıfların korunmasına yönelik genel prensiplerinden hareketle mirastan pay verilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu, “*Dede yetimi, dedesinin vefatıyla ona mirasçı olabilir mi?*” sorusuna verdiği cevapta, öncelikle halk arasında kullanılan “dede yetimi” ifadesinin, İslâm miras hukukunda ölenin erkek çocuklarıyla birlikte, daha önce vefat etmiş çocuklarının oğul ya da kız torunlarını ifade ettiğini belirtmiştir. Kurul, bu bağlamda klâsik fıkıh literatüründe yer alan “yakın akrabanın, daha uzak olanı mirastan engellemesi” kuralını hatırlatarak⁶¹⁴, ölenin çocukları hayattayken torunların mirasçı olamayacağını ifade etmiştir. Buna karşın bazı İslâm hukukçuları, dedeleri hayattayken babaları vefat eden torunların mağdur olmamaları gerektiğini savunmuşlardır. Bu çerçevede, dedenin, vefat etmiş olan evladının mirastaki payına denk gelecek bir miktarı -ancak tüm malvarlığının üçte birini aşmamak kaydıyla- torunlarına vasiyet etmesini gerekli görmüşlerdir.⁶¹⁵ Bu görüşe göre, söz konusu vasiyet, dinen vâcip (zorunlu) kabul edilmekte; dede böyle bir vasiyette bulunmadan vefat etmişse, mirastan o payın torunlara bırakıldığı varsayılmaktadır. Kurul ayrıca, dede yetimlerinin mirastan pay almasının, Nisâ Suresi 8. ayette yer alan, “Miras taksimi sırasında, vâris olmayan yakınlarla da bir şeyler verilmesi” tavsiyesiyle uyumlu olduğunu ifade ederek,⁶¹⁶ bu durumdaki torunlara mirastan pay verilmesini caiz gördüğünü belirtmiştir. Mirastan İslâm’ın genel

⁶¹³ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 474; DİYKB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 62; <https://kurul.diyabet.gov.tr/Cevap-Ara/929/olen-kisi-mallarini-esiyle-beraber-calisip-kazanmis-ise-bu-durumda-hayatta-kalan-esin-hakki-nedir>, (18.11.2024)

⁶¹⁴ Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 5/94-95; Cürcânî, *Şerhu’s-sirâciyye*, 85-86.

⁶¹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/353-354; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/137-138)

⁶¹⁶ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 554-555.

kurallarına göre pay alması mümkün olmayan dede yetimine hakkaniyet ve adalet ölçüsünde pay verilmesi gerektiği fetvası çıktığına göre bu durum eşi ölen bir kadının da mirastan alacağı payın özellikle ortak kazanılmış mallar konusunda değişebileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak, İslâm'a göre miras payları, mirasçının kim olduğuna, akrabalık derecesine ve toplumsal sorumluluklarına göre değişir. İslâm'da erkek, evin geçiminden ve ailesinin malî ihtiyaçlarından sorumludur. Bir erkek, eşinin, çocuklarının, hatta ailesindeki diğer muhtaç kişilerin geçimini üstlenir. Bu yükümlülükler, erkeğin mal varlığının büyük kısmını başkalarının ihtiyaçlarına harcamasını gerektirir. Kadın ise mal varlığı üzerinde tam bağımsızdır. Kadın, kendi kazancı ve mirası üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve bunu ailesine harcamak zorunda değildir. Dolayısıyla, mirasta aldığı pay kendi ihtiyaçları için tamamen kendine ayrılmıştır. Ayrıca her zaman erkeğin iki, kadının bir pay alması durumu geçerli değildir. Örneğin, anne ve baba çocukları yoksa aynı payı alır veya anneanne ve dede gibi bazı akrabalarda paylar eşit olabilir. Bu durum, miras sisteminde kadınlara tamamen dezavantaj sağlayan bir düzenleme olmadığını gösterir. İslâm'da miras paylaşımında erkek ve kadının farklı pay alması, adaletsizlikten ziyade yükümlülüklerin farklı olmasıyla açıklanır.

Günümüzde kadının iş hayatında daha fazla yer alması, bazı ailelerde ekonomik yükün iki taraf arasında paylaşılması gibi toplumların ihtiyaçları ve yaşam şartları değişmesi neticesinde bu konudaki yorumlar da çeşitlenmiş, bu sistemin yeniden ele alınması gerektiğini savunan görüşler ortaya çıkmıştır. Ortak kazanılan mal, doğrudan kadının emeğiyle elde edilmişse veya evlilik birliği süresince kadının büyük katkısı olmuşsa, bu durum göz önüne alınarak daha adil bir paylaşım yapılması gerektiği görüşünü savunan olmuştur. Bu konulardaki anlayış farklılıkları o çağın âlimlerinin kabullerine ve anlayışına, sosyal statü anlayışı ve toplum içinde kadına verilen statüye göre değişkenlik arz edeceği bir gerçektir. Kurul'un son dönem fetvalarında, kadının kazancına ilişkin olarak resmî belge ve kayıtların yanı sıra aileyi yakından tanıyan kişilerin bilgi ve tanıklıklarına başvurulmasının, elde edilen mal varlığının kadına ait olduğunun tespiti açısından önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu tür bir tespit mümkün olmadığında ve kazançta emek ile riskin taraflar arasında eşit olduğu görülüyorsa, malların eşit şekilde paylaştırılabileceği yönündeki yaklaşım, dikkat çekici bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

5.5. Evlilik

Evlilik müessesesi hem birey hem de toplum için mânevî, ahlâkî ve sosyal açıdan büyük bir öneme sahiptir. Evlilik ile eşler birbirine ahlâkî ve mânevî destek sağlayarak sağlıklı bir toplumun kurulmasında rol alırlar. Ayrıca evliliğin taraflara karşılıklı hak ve sorumluluklar yükleyen bir sözleşme olduğu unutulmamalıdır. Ancak evliliğin geçerli olabilmesi için birtakım şart ve unsurların bir araya gelmesi gerekir. Evliliğin unsurları arasında evlilik akdi esnasında iki tarafın da olması, evliliğe dair irade beyanlarını ifade etmeleri yer almaktadır. Evliliğin kurulma şartları olarak da bu evlilik akdinde ilk olarak evlenmeye ehil olan kişilerin irade beyanlarını aynı toplantıda (meclis birliği) vermeleri gerekir. Ayrıca evlenecek kişilerin arasında evlenme engellerinin olmaması, evlilik akdini geciktirici veya bozucu bir şartın mevcut olmaması gibi şartları vardır. Evlenme engelleri devamlı evlenme engeli ve geçici evlenme engeli olarak ikiye ayrılır. Devamlı evlenme engeli olarak kan akrabalığı, evlenmeden doğan akrabalık, süt akrabalığı gibi akrabalıklar; başkasının eşi olma, iki akraba ile birden evlenme, üç defa boşama, din farkı gibi maddeleri de geçici evlenme engelleri arasında sayılmaktadır. Arasında evlenme engeli olan kişilerin yaptıkları evlenmeler geçersiz kabul edilmiştir.⁶¹⁷ Evlenme engelleri arasında bulunan din farkı konusunda; Müslüman bir erkek, Müslüman olmayan fakat Ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenebilir. Müslüman bir erkek, ruhsatlar çerçevesinde Ehl-i kitaptan kadınlarla evlenebilir. Müslüman bir kadın, Ehl-i kitap dahi olsa gayrimüslim bir erkekle evlenemez.

Müslüman bir kadının da Ehl-i kitap bir erkekle evlenebileceği şeklinde günümüzde birtakım farklı görüşler bulunmaktadır. Kadınların Müslüman olmayan erkeklerle evlenememe konusunda Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmesinin mümkün olmasının kadınlara tanınmaması konusu yaşadığımız çağda kadınların aile içerisindeki rolünün daha baskın olması hasebiyle tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini söyleyen âlimler de vardır. Bu açıdan bakıldığında, sedd-i zerâi kapsamında Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap da olsa Müslüman olmayan kadınlarla evlenmesinin mümkün olup olmaması da tartışılmalıdır. Biz de bu konudaki görüşleri ve Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görüşlerini ele almaya çalışacağız.

⁶¹⁷ TDV, *Aile İlmihali*, 21-42; DİB, *İlmihal 2* (2006), 203-217.

5.5.1. Kadınların Gayri Müslim Erkek ile Evliliği

Kur'ân Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenemeyeceğini Bakara Suresi, 221⁶¹⁸ ve Mümteherine Suresi, 10⁶¹⁹ ayetlerinde bildirilir. Klâsik İslâm Hukuku anlayışında, bu ayetlere dayanılarak Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi kesin bir şekilde yasaklanır. Bu görüş Hanefî, Şafiî, Hanbelî ve Mâlikî arasında da ittifakla kabul edilmiştir. Ancak daha sonra gelen Mâide Suresi 5. ayeti,⁶²⁰ iffetli olan Ehl-i kitap kadınlar hakkında bu yasağı kaldırmış ve bunlarla evliliği mübah kılmıştır. Müslüman kadınların ise kitap ehliyle evlenmeleri konusunda sükût edilmiş asla izin verilmemiş, haramlık devam etmiştir⁶²¹ bu ayetteki yemekle ilgili hüküm iki taraflı olarak açıklandığı halde, evlilikle ilgili hükmün tek taraflı olarak açıklanması hüküm çıkarma anlamında önemli bir husustur. Müslüman kadının Ehl-i kitap mensubu bir erkekle evlenmesini yasaklayan hükmü ortadan kaldıran herhangi bir ayet ya da sahih hadis bulunmadığına göre, bu konuda genel kural geçerliliğini korumaktadır. Bu genel kurala göre ise, Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesi caiz değildir. Bunun sebebi olarak eşlerin birbirine tesirinde erkeğin daha etkili olması ve aksinin seyrek görüldüğü düşüncesi zikredilir.⁶²² Ayrıca hadis kaynaklarında yer alan rivayetler Kur'ân ayetlerini destekleyici niteliktedir. Müslüman kadınların, inanç farkı gözetmeksizin herhangi bir gayrimüslim erkekle evlenmeleri, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren uygun görülmemiştir. Bu yaklaşımın temelinde, böyle bir evliliğin özellikle kadının ve doğacak çocukların dinî, ahlâkî, sosyal ve kültürel gelişimleri açısından birtakım olumsuz sonuçlar doğurabileceği endişesi yer almaktadır.⁶²³

Bir kadının, dinî inancını ve ibâdetlerini özgürce yerine getirebileceği bir evlilik yapması durumunda, bu evliliğin İslâm'a aykırı olmayabileceği görüşü de bulunmaktadır. Klâsik

⁶¹⁸ "Müşrik erkeklere iman edinceye kadar kızlarınızı nikâhlaymayın..."

⁶¹⁹ "Mümin kadınlar kafirlere helal değildir, kafirler de onlara helal değildir."

⁶²⁰ "Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir. Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, ahirette de hüsrana uğrayanlardanır."

⁶²¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/ 167; Ali Aslan Topçuoğlu, "Yahudilik-Hristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (Nisan 2010), 105.

⁶²² Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3, (İstanbul: Nesil Yayınları 1996), 375; Topçuoğlu, "Yahudilik-Hristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı", 105.

⁶²³ Topçuoğlu, 109-110.

dönem İslâm bilginlerinin sosyal şartların etkisiyle bu konuda olumsuz hüküm verdikleri, Ehl-i kitap erkeklerle evliliğin kesin bir şekilde yasaklanmadığı; ancak böyle evliliklerde dikkatli olunması gerektiğinin ima edildiği ileri sürülmektedir.⁶²⁴ Bu sebeple Müslüman kadınların Ehl-i kitap mensubu erkeklerle evlenebileceğini savunan azınlık bir görüş de mevcuttur. Bu görüş özellikle Batı'daki Müslüman topluluklar arasında daha sık gündeme gelmiştir. Modern dünyada kadınların haklarının korunması ve dinî özgürlüklerin sağlanması, kadının sosyal hayattaki aktivitesi, aile içi etki dengelerini değiştirmiştir. Hatta kadın çocukların eğitiminde kocadan daha çok etkin olması hasebiyle eşi ve ailesi üzerinde daha etkili olabilmektedir. Hristiyan bir kadın kendi dinine ait olan ritüelleri aile hayatlarının içine sokabilmek de çocuğun dinî eğitiminde kendisiyle birlikte onu kiliseye götürerek çocuğunu dinî bakımdan etkileyebilmektedir. Aynı zamanda İslâmiyet'te yasak olan domuz eti, şarap gibi yasak maddelerin ailenin beslenmesinde kullanılması elbette ki çocuk üzerinde etki edecektir. Bunlar karşılaşılabilecek problemlerden sadece bazılarıdır. Müslüman bir erkeğin, Ehl-i kitap dahi olsa, Müslüman olmayan bir kadınla evlenmesi durumunda karşılaşılabilecek sorunlar, gelecekte doğabilecek olumsuzluklar açısından, Müslüman bir kadının Ehl-i kitap bir erkekle evlenmesinde beklenen olumsuzluklarla eşdeğerdir denilebilir

Kur'ân ı Kerim erkekler için ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi aslında şarta bağlamıştır.⁶²⁵ Hür, iffetli ve muhsan olma önemli olan bir şarttır. Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin erkeklere verilen şartlı bir ruhsat olduğunu, gerektiğinde bu ruhsatın kullanılmasına izin verilmediği Hz. Ömer dönemindeki uygulamadan anlaşılmaktadır. Hz. Ömer, döneminde Ehl-i kitap kadınlarla evliliklerin artması ve bunun sonucunda Müslüman kadınlara yönelik ilginin azalması sebebiyle, toplumsal düzende oluşabilecek zararları önlemek amacıyla sahâbelerin Ehl-i kitap kadınlarla evliliklerine karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Bu kapsamda, sahâbelerden Ehl-i kitap olan eşlerini boşamaları istenmiş; Huzeyfe b. el-Yemân hariç diğerleri bu çağrıya uymuştur. Huzeyfe b. el-Yemân ise böyle bir evliliğin haram olup olmadığını sormuş; Hz. Ömer, "*Ehl-i kitap kadınlarla evlilik haram değildir, ancak ahlâkî açıdan bozuk olanlardan endişe ediyorum.*" şeklinde cevap vermiştir. Bir diğer rivayette ise Hz. Ömer, "*Ehl-i kitap kadınlarla evliliklerin güzellikleri sebebiyle*

⁶²⁴ Hüseyin Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar 1*, Atay Yayıncılık, Ankara 1993, 58-59; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân'daki İslâm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları 2008), 312-313; Topçuoğlu, 109.

⁶²⁵ "... sizden önce kitap verilenlerin hür ve iffetli kadınları -zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın ve mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir..."

yaygınlaşması ve Müslüman kadınlara rağbetin azalmasından endişeliyim”⁶²⁶ ifadesini kullanmıştır. Bunun üzerine Huzeyfe b. el-Yemân, kısa bir süre sonra Yahudi olan eşini boşamıştır.⁶²⁷ İbnü’l Hümam (ö. 861/1457), Hz. Ömer’in Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi haram kabul etmediğini; ancak böyle bir evlilikte annenin aile içinde belirleyici bir konumda olması nedeniyle çocuğun eğitimi üzerinde olumsuz etkiler oluşturabileceğini ifade eder. Bu bakımdan annenin İslâm’a aykırı telkinlerde bulunma ihtimali ve bunun aile düzenine zarar verebilecek sosyal ve ahlakî sonuçlar doğurması, Hz. Ömer’in sahâbelerin bu tür evliliklerine karşı çıkmasının sebebidir yorumunu yapar.”⁶²⁸ Hz. Ömer’in, Ehl-i kitap kadınlarla evlenen sahâbelere yönelik olumsuz tutumunun, muhtemelen toplumsal bir zararın önüne geçme kaygısından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilk dönem İslâm âlimlerinden Atâ’dan aktarıldığına göre, Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe ihtiyaç veya zaruret durumlarında bir ruhsat verildiği, ancak bu gerekçeler ortadan kalktığında söz konusu ruhsatın da geçerliliğini yitirmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁶²⁹ Farklı din mensuplarının kuracağı ailelerde, çocukların eğitimi konusunda ortaya çıkabilecek görüş ayrılıkları, aile içi uyumu olumsuz yönde etkileyebilir. Ayrıca evliliğin genel hükümleri, boşanma süreci ve velâyet hakkının kullanımı gibi hususlarda da taraflar arasında anlaşmazlıkların yaşanması muhtemeldir.⁶³⁰ Ayrıca bu tür bir hükmün verilmesinin altında yatan gerekçe, Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap bir kadınla evlenmesi hâlinde, hem kendisinin inanç açısından fitneye düşme riskinin bulunması hem de doğacak çocukların Yahudi veya Hristiyan inancı doğrultusunda yetişme ihtimaliyle ilgili duyulan endişedir.⁶³¹

Bazı İslâm bilginleri ise Yahudilerin Hz. Üzeyir ve Hristiyanların, Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu olarak kabul etmelerinden dolayı müşrik olduklarını dile getirerek Müslüman erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmeyeceklerinden dolayı bugün Ehl-i kitap olarak bilinen ama üzerlerinde müşrik vasıfları bulunan Ehl-i kitabın kadınlarıyla evlenmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmektedirler.⁶³² Abdullah b. Ömer’e Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap bir kadınla evlenmesinin hükmü sorulduğunda, şu şekilde yanıt vermiştir: “Allah, müşrik kadınlarla evlenmeyi Müslüman erkeklere haram kılmıştır. Bir kadının, Allah’ın bir kulu

⁶²⁶ İbn Kesîr, 1/ 257.

⁶²⁷ Topçuoğlu, 98.

⁶²⁸ İbnü’l-Hümâm, 3/ 230; Topçuoğlu, 99.

⁶²⁹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz -Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 192; Şevket Topal, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Seddi Zerâir*, (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 155; Topçuoğlu, 99.

⁶³⁰ Topçuoğlu, 100; Acar, 40.

⁶³¹ Sabunî, 2/ 52; Topçuoğlu, 95- 117.

⁶³² el-Mâide 5/18; et-Tevbe 9/30-31; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/316-317.

olan İsa'yı Rab kabul etmesinden daha büyük bir şirk bilmiyorum.” Bu ifadesiyle İbn Ömer, Ehl-i kitap kadınlarla evliliği caiz görmediğini ve bunu şirk kapsamında değerlendirdiğini ortaya koymuştur.⁶³³

Müslüman olmayan çiftlerden birisinin Müslüman olması halinde evliliklerinin durumu ise tartışılmalıdır. Erkek Müslüman olur kadın henüz Müslüman olmamış ise aralarında evlenmelerine haram kılan bir ilişki bulunmama şartıyla ki bunun içerisinde kadının Ehl-i kitap olma şartı vardır, evlilik devam eder. Fakat kadın Müslüman olur kocası henüz Müslüman olmamış ise evlilik bağının durumu tartışılmıştır. İbnü'l Kayyım bu konuda dokuz farklı ichtihad tespit etmiştir. Bunlardan başlıcaları şunlardır: Zâhirî mezhebine göre, karı ya da koca Müslüman olunca evlilik bağı derhal sona erer. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, taraflardan biri Müslüman olduğunda zifaf gerçekleşmemişse evlilik sona erer; zifaf gerçekleşmişse, kadının iddet süresi boyunca evlilik devam eder. Bu süre içinde erkek Müslüman olursa evlilik sürer; olmazsa iddet sonunda evlilik sona erer. Mâlikî mezhebi, her iki tarafın da Müslüman olması hâlinde iddetin uygulanacağını, iddet süresince kadına Müslüman olması teklif edilip kabul etmezse evliliğin sona ereceğini belirtir. Böyle bir teklif yapılmadan iki ay geçtikten sonra evlilik bağı kopar. Hanefiler ise, Müslüman olmayan tarafa Müslüman olması teklif edilir; kabul ederse evlilik sürer, reddederse hâkim evliliğe son verir; hâkim karar vermezse evlilik devam eder görüşündedir. İbnü'l-Kayyım ve İbn Teymiyye'ye göre, iddet süresince karşı tarafa Müslüman olması teklif edilir; eğer kabul ederse evlilik devam eder. Kadın Müslüman olup erkek reddederse, kadın iddet bitene kadar erkeğin Müslüman olmasını bekler; iddet sonunda başka bir evlilik yapabilir ya da kocasının Müslüman olmasını bekleyebilir. Erkek Müslüman olursa, iddet bitse bile evlilik bağı devam eder ve yeni bir nikâha gerek kalmaz.⁶³⁴ Bu konudaki bu farklı görüşlerden hangisinin uygulanacağı konusunda İslâm mahkemelerine getirilecek olan davalarda eşlerin ayrılıp ayrılmamasını devlet başkanına ait bir salahiyet olduğunu dile getirenler⁶³⁵ de vardır. Yine bir Müslüman kadının gayrimüslim bir kimseyle evli olduğu takdirde erkeğin dini ne olursa olsun mutlak surette onu bırakmak zorunda olduğunu, hiçbir surette onunla yaşamasının caiz olmadığını⁶³⁶ ileri sürenler de mevcuttur. Din İşleri Yüksek Kurulu ise bu konuda 2002 yılındaki fetvasına

⁶³³ Buhârî, “Talâk”, 18 (5/62); Topçuoğlu, 95.

⁶³⁴ Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/ 383-386; DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*, Özyurt Matbaacılık, Ankara 2018, 157-158.

⁶³⁵ Karaman, *İslâm Hukuku*, 3, 383-386.

⁶³⁶ Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 2/229.

göre gayr-i Müslimlerle evlilik konusuna ilişkin olarak, İslâm bilginleri arasında Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenemeyeceği hususunda görüş birliği (icmâ) bulunduğunu belirtmiştir. Ancak, eşlerden birinin Müslüman olması halinde, tarafların isteğine bağlı olarak evliliğin devam ettirilebileceği yönünde de karar vermiştir.⁶³⁷ Aralık 2013'te altıncısı yapılan güncel dinî meseleler istişâre toplantısında Ehl-i kitap olan evli çiftlerden kadının Müslüman olması durumunda evliliği devam ettirip ettirmeme ile ilgili kararın kadının kendisine bırakılması görüşünün, mevcut evlilikleri kurtarma ve koruma adına isabetli olduğunu, ancak Müslüman bir kadının Ehl-i kitap erkekle yaptığı evliliği geçerli saymanın, "böyle bir evliliğin olamayacağına dair icmâ bulunduğu" görüşüyle çeliştiği dile getirilerek Kurul kararının tekrar gözden geçirilmesi gerektiği⁶³⁸ söylenmiştir.

Bilginin değişmesiyle fetva değişir. Bu değişim fakih açısından ve olaylar açısından gerçekleşebilir. Değişen her iki durumdan dolayı da fetva değişebilir. Kadının toplumdaki etki oranının artmasıyla Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesinin önünün açılması mümkün olabileceği gibi Müslüman olan bir erkeğin Ehl-i kitap dahi olmuş olsa müslüman olmayan bir kadınla evlenmesinin yasaklanması da söz konusu olabilir. Din İşleri Yüksek Kurulu Müslüman kadınların Ehl-i kitap dahi olmuş olsa gayr-i Müslim erkeklerle evlenmemesi yönündeki fetvası⁶³⁹ ile Müslüman erkeklerin Müslüman kadınlarla evlenmesinin tavsiye etmiş olması dinî, nesli ve kültürü korumak adına bir adım olarak görülmelidir.⁶⁴⁰

Eşlerden birinin mürtet olması halinde Müslüman kadının boşanması gerektiğini aksi takdirde günah işleyeceği⁶⁴¹ dile getirilmektedir. Böyle bir durumda daha önceden kurulmuş bir evlilik de bile din değiştirmesi (İslâm dışına çıkılması) durumunda evlilik bağının bozulması gerektiği yönünde bir fetva⁶⁴² var ise böyle bir evliliğin Müslüman bir kadın açısından hiç kurulmaması en güzel olanıdır. Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu

⁶³⁷ DİYK'nın 09.12.2002 tarih ve 227 sayılı kararı; Maftaoğlu, 44; Kiraz, 77; DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*, Ankara 2018, 159., 413; Yücel, 1146.

⁶³⁸ DİB, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*, 159.

⁶³⁹ DİB, *Aile ile İlgili Sıkça Sorulanlar*, 34-35; TDV, *Aile İlmihali*, 25; https://www.youtube.com/watch?v=e-G8CX11_9c, (09.12.2024)

⁶⁴⁰ DİB, *Aile İlmihali*, 24; <https://www.youtube.com/watch?v=LDL6fW9JW3k>, (09.12.2024)

⁶⁴¹ Hüseyin Kayapınar 2014 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu başkanlığına seçilmiştir. <https://www.youtube.com/watch?v=auRoFvCu4M4>, (09.12.2024)

⁶⁴² DİYKB, *Fetvalar (2024)*, 531-532; DİYKB, *Fetvalar (2019)*, 444; TDV, *Aile İlmihali*, 119; <https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/868/dinden-cikmayi-gerektiren-sozleri-elfaz-i-kufru-soylemenin-nikaha-etkisi-nedir>, (10.12.2024)

ise *Fetvalar* adlı kitapta Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap kadınla evliliğine izin verildiği fakat aile huzuru ve toplumsal uyum açısından Müslüman kadınların eş olarak seçilmesinin daha uygun olduğu, Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenemeyeceği konusunda icmâ oluştuğunu belirtmiştir.⁶⁴³ 2024 basımı '*Fetvalar*' kitabında ise eş seçiminde erkeklere yönelik aile huzuru ve toplumsal uyum açısından Müslüman bir kadının evlenmeye daha uygun olduğuna ilave olarak neslin korunması amacı da eklenerek evlilikte Müslüman hanımların tercih edilmesi tavsiyesi yapılmıştır. İslâm bilginleri arasında Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenemeyecekleri konusunda herhangi bir görüş ayrılığı olmadığı da tekraren vurgulanmıştır.⁶⁴⁴ Bu durumda Din İşleri Yüksek Kurul'unun İslâm dininden dönen eş ile evlilik bağının koparılması gerektiği görüşü eşlerden birinin Müslüman olması hâlinde evliliğin sürdürülebileceği fetvası ile çelişkili gibi gözükmemektedir. Asıl olan elbette ki son fetvadır ki, o da kadın açısından din farkı evliliğe engeldir ve Müslüman erkeklerin Müslüman kadınları eş olarak seçmesinin daha uygun olduğudur.

5.5.2. Küçüklerin Evliliği

Evlilikte yaş konusu, tarım ya da sanayi toplumuna göre değişiklik gösterebilir. Bu çalışma biçimleri toplumun yapısı, dini, kültürü ve tarihsel bağlamları üzerinde tesir eder. İçinde bulunduğu dönemin toplumsal düzeniyle ilgili olan evliliklerde yaş konusunun bugünün dünyası için ne kadar bağlayıcı olduğu tartışılır. İslâm fıkıh tarihinde, fukahânın bu konuda farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Çoğunluk evliliğin geçerli sayılabilmesi için ergenliğin şart bulunmadığını, veli veya bunun vekili tarafından evlendirilen küçüğün nikâhının sahih olduğunu belirtir. Talak Suresi 4. ayette⁶⁴⁵ geçen âdet görmeyenlerden kastın küçükler olduğu yorumundan hareketle evlendirme görevinin veliler üzerinde olan bir sorumluluk olması sebebiyle -çocuğunun dengi birisi bulunduğu onu kaçırmamak için evlendirilmeli görüşünden hareket ederek- küçük yaşta velileri tarafından evlendirilenlerin evliliklerinin geçerli olabileceğini söylerler. İbn Şübrüme, Osman el-Bettî ve Ebû Bekir el-Esam gibi bazı âlimler ise, bulûğ çağına ulaşmamış çocukların evlendirilmesini geçerli saymamış ve bu tür evlilikleri hukuken bağlayıcı kabul

⁶⁴³ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 415-416.

⁶⁴⁴ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 503-504.

⁶⁴⁵ "Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapımlarıyla sona erer. Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa Allah ona işinde bir kolaylık verir."

etmemişlerdir. Talak Suresi 4. ayette geçen âdet görmeyenlerden kastın büyüdüğü halde âdet görmeyenler oldukları yorumlarını yaparlar. Nisa Suresi 5. ve 6. ayetteki⁶⁴⁶ küçüklüğün sona ermesinin rüşd çağına girmek olduğu yorumumdan da yola çıkarak velileri tarafından daha küçük yaşta evlendirilen çocukların nikâhlarının geçersiz olduklarını söylemişlerdir.⁶⁴⁷ Ayrıca “*her bulûğa eren*⁶⁴⁸ *evliliğe hazır mıdır? Temyiz*⁶⁴⁹ *kabiliyetine sahip olmayan çocuğun kendi irade beyanıyla evlenmesi geçerli midir?*” soruları tartışılmıştır. Temyiz çağındaki çocuğun evlenmesinin Hanefilere göre sahih fakat velisinin iznine bağlı olduğu, bulûğ çağındaki çocuğun ise tabii alametler meydana gelmesi şartıyla evlenmesinin uygun olduğu şayet tabii alametler meydana gelmemişse 15 yaşına gelmiş olma şartıyla velisinin iznine ihtiyaç duymadan evlenebileceği ile ilgili dönemin anlayışını yansıtan görüşler mevcuttur. Bulûğa ermiş kişilerin istemedikleri bir evliliğe zorlanıp zorlanmayacakları konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe’ye göre bulûğ çağındaki bir kızı rızası olmadan hiç kimse evlendiremez. Kızın rızası alınmadan yapılan nikâh batıl olur⁶⁵⁰ şeklinde farklı görüşler ortaya konulmuştur.

Görüldüğü üzere fıkhıta evlilik için net bağlayıcı bir yaş belirtmek zordur. Tarihte, Hz. Peygamber’in dönemi de dâhil olmak üzere, evlilik yaşı toplumlara ve şartlara göre farklılık göstermiştir. İslâm İlmi hali kitabında 16 yaşına giren çocuklarını bir engel yoksa evlendirmeye çalışması anne babanın görevleri arasında sayılmıştır.⁶⁵¹ Aslında orada verilen bu yaş o zamanın şartlarının gerektirdiği en asgâri yaştır. Evliliğin hukukî ve ahlakî esaslarını belirleyen ayet ve hadisler incelendiğinde, bunların öncelikle yetişkin bireyleri hedef aldığı ve bireylere önemli sorumluluklar yüklediği anlaşılmaktadır. İslâm’ın temel ilkelerine göre, evlilik için fiziksel, duygusal ve zihinsel olgunluk şarttır. Küçük yaşta evlenme ya da evlendirme ise İslâm’ın ruhundan ziyade genellikle geleneklerin ve kültürel uygulamaların bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysaki evlilikte olgunluk ve ona rıza prensip olarak çok önemlidir.

⁶⁴⁶ “Allah’ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezle vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.” En-Nisa, 4/ 6: “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin...”

⁶⁴⁷ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 299-300.

⁶⁴⁸ Fukahanın çoğunluğuna göre, bulûğ yaşının başlangıcı erkekte 12, kızda 9; sonu ise her ikisi için de 15’tir. Ebû Hanîfe’ye göre, kız için 17, erkek için 18 bulûğ çağının sonu olduğu görüşündedir.

⁶⁴⁹ Temyiz, 7 yaşından bulûğ çağına kadar devam eden dönemdir.

⁶⁵⁰ Karaman, *Mukayese İslâm Hukuku*, 303-304.

⁶⁵¹ Bilmen, 577.

Evlenmenin unsur ve şartlarına bakıldığında evliliğin geçerlilik şartları arasında ikrahın olmaması tam da bu konuyu ilgilendirmektedir. Tarafların rızasını esas alınması ve her iki tarafın da kendi iradesiyle bu kararı vermiş olmalarını beyan etmeleri evlilik akdini oluşturan temel öğeler arasındadır. Bu bakımdan İslâm dininde, zorla evlilik kesinlikle yasaktır. Bunun hem Nisa Suresi, 19. ayetinde⁶⁵² hem de Hz. Peygamber'in "*dul kadının izni alınmadan, bekâr kızın da rızası olmadan nikâh kıyılmaz*"⁶⁵³ hadisinde açıkça belirtildiğini görüyoruz. Bu durumda özellikle kız çocuklarının zorla evlendirilmesi gibi uygulamaların İslâm'ın emirlerinden değil, kültürel, geleneksel ya da toplumsal baskılardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Günümüzde birçok ülke, evlilik yaşı genellikle 18 yaş olarak belirlemiştir. Bu yaş, bireylerin fiziksel, duygusal ve sosyal olarak olgunlaştığı kabul edilen bir sınırdır. Ancak bulûğ çağı ile birlikte biyolojik olarak çocuk sahibi olabilme kapasitesine sahip olunması bir evlilik için yeterli değildir. Evlilik, sadece biyolojik bir birliktelik değil, aynı zamanda sosyal, psikolojik ve ahlâkî sorumluluk içeren eşler arasındaki büyük bir sözleşmedir. Bu yönüyle çocuk yaşta evlilikler genellikle özellikle kız çocuklarının mağduriyetine yol açabilir. Erken gebelik gibi fiziksel zararlar ve riskler, duygusal sarsıntı gibi psikolojik sorunlar, çocuğun eğitiminin ve gelişiminin engellenmesi gibi sosyal sorunlar ile saymakla bitiremeyeceğimiz olumsuz sonuçlara yol açabilir. Ülkemizde evlenme yaşı asgari olarak, Medeni Kanun'da belirtildiği üzere 18 yaş olarak kabul edilmiştir. Bu yaşta olan bireyler, kendi rızalarıyla evlenebilirler ve velilerinin izni gerekmez. 17 yaşını doldurmuş kişiler, anne ve babalarının ya da yasal vasilerinin izni ile evlenebilirler. 16 yaşını doldurmuş kişiler, "olağanüstü durumlar" söz konusu olduğunda, mahkeme kararıyla evlenebilirler. Bu istisnai durum, hukukî olarak sıkı bir denetime tabidir ve hâkimin onayını gerektirir.⁶⁵⁴ Hâkim, bireyin fiziksel ve ruhsal durumunu, evlilik için gerekli olgunluğu taşıyıp taşımadığını değerlendirir. 16 yaşın altındaki evlilikler kesinlikle yasaktır ve bu tür evlilikler geçersizdir. Ayrıca, bu yaşta evlilik yapılması durumunda, Türk Ceza Kanunu'na göre ağır yaptırımlar uygulanır. 16 yaşından küçük bir bireyle evlilik, genellikle çocukların cinsel istismarı kapsamında değerlendirilir. Çocuk yaşta evlilik, rıza olsa bile hukuken geçersizdir ve cezalandırılır.⁶⁵⁵ Evlilikten önce resmî nikâh yapılması, çocuğun yaş sınırına uygunluğu ve rızası yasal

⁶⁵² en-Nisâ 4/19. "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir."

⁶⁵³ Buhârî, "Nikah", 42. (11/298); Müslim, "Nikah", 66.

⁶⁵⁴ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>, TCK, 124. Madde, (11.12.2024)

⁶⁵⁵ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> (TCK Madde 103-104), (11.12.2024)

olarak zorunludur. Türk Ceza Kanunu Madde 103'e göre⁶⁵⁶ basit cinsel istismar durumunda 8 yıldan 15 yıla kadar hapis cezası; tehdit, şiddet, kandırma, vs. gibi nitelikli istismar durumunda ise 16 yıldan fazla hapis cezası vardır. Türk Ceza Kanunu 104. maddesine⁶⁵⁷ göre reşit olmayan 15 yaşını doldurmuş ancak 18 yaşını doldurmamış bireylerle cinsel ilişki durumunda, kişi rıza verse bile ilişki, "reşit olmayanla cinsel ilişki" olarak değerlendirilir ve cezalandırılır. Bunun cezası en az 2 yıl ile 5 yıl arasında hapis cezasıdır. Rıza olsa bile, bu tür bir durum suç olarak değerlendirilir. Çünkü 15 yaşını doldurmamış bireylerin rızası yasal olarak geçersizdir. Bu tür ilişkiler günümüzde hem yasal olarak hem de ahlâkî ve toplumsal açıdan kabul edilemez olup her durumda, çocukların korunması ve haklarının gözetilmesi birinci önceliktir.

Kurulun 'küçüklerin evlendirilmesi' konusundaki kararları incelendiğinde, zaman içinde önemli yaklaşımsal değişikliklerin meydana geldiği dikkat çekmektedir. 1965 yılı ve öncesine ait kararlarda, henüz evlilik çağına ulaşmamış bireylerin veli izniyle evlendirilebileceği yönünde hükümler yer almakta iken; 2000 yılı ve sonrasında kadın haklarına dair tartışmaların etkisiyle bu tür evliliklere karşı daha eleştirel bir tutum geliştirildiği görülmektedir.⁶⁵⁸ Örneğin, 1965 yılında yöneltilen bir soruya verilen yanıtta, bulûğ çağına erişmemiş bireylerin anne-babaları tarafından evlendirilmesinin, Medeni Kanun'dan önce 1912 yılında yapılmış olması sebebiyle geçerli sayıldığı⁶⁵⁹ belirtilmiştir ki bu noktada Medeni Kanun'a yapılan vurgu dikkat çekicidir. Daha önceki bir tarihe, 1957 yılına ait bir kararda ise, velisinin izniyle 10 yaşında evlenen bir kız çocuğunun evlilik sonrası süreci anlayabilecek düzeyde olması, evliliğin sorumluluklarını taşıyabilmesi ve bu evliliğin ebeveyn rızasına dayalı gerçekleşmiş olması gibi gerekçelerle bu evliliğin dinî açıdan uygun olduğu ifade edilmiştir. Kararda, çocuğun evlilik sorumluluklarının bilincinde olması ve evliliği sürdürebilecek zihinsel ve duygusal yeterliliğe sahip olması gerektiği⁶⁶⁰ özellikle vurgulanmıştır.

⁶⁵⁶ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5237.pdf>, (14.12.2024)

⁶⁵⁷ <https://www.mevzuat.gov.tr/>, (14.12.2024)

⁶⁵⁸ Kiraz, 77.

⁶⁵⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları, 1965, 513; "Adı geçenler yaş itibarıyla örfen evlenme çağında olmamakla beraber bulûğ ermemiş olsalar dahi her ikisinin anne babaları tarafından medeni kanun'un neşrinden evvel 1912 yılında kıydırılan nikâh dinen sahihtir." Kiraz, 75.

⁶⁶⁰ "...eğer bu kız o yaşta iken nikâh ne demek olduğunu biliyor ve akıbetini seçecek kadar da akıllı ve mümeyyiz ise onun bu nikâhı baba veya anası gibi en yakın velisinin izin ve icazetine bağlı olarak sahih ve nafiz olduğunun, bu kızın tevkil ettiği vekili tarafından vuku bulan nikâhı dahi bu hükme tabi bulunduğu..." Kiraz, 77.

12.04.2012 tarihinde DİYK, “Küçüklerin Evlendirilmesi” konusunu görüşmüştür. İnsan hakları hareketlerinin Türkiye ve dünyada güç kazandığı, kadınların çalışma ve sosyal hayatın içerisinde daha aktif yer aldığı, evlilik yaşlarının arttığı bir dönemde Kurul en başta çocuk yaşta evlendirecek olanların hukuk nazarında eda ehliyetleri açısından eksik oldukları vurgusunu yaparak kesinlikle velilerinin izni ve onayı olmadan evlenemeyeceklerini bildirmiştir. Ayrıca Nisa Suresi 6. ayetin işaretiyle nikâh için belli bir olgunluğun gerekli olduğu ve bu olgunluğun çocuk yaşta olan kişilerden beklenemeyeceği belirtilmiştir. Evliliğin esas hedefleri arasında sağlık nesiller yetiştirmek ve huzur içerisinde birlikte yaşamak vardır. Bu bakımdan evliliğin daha çok yetişkin bireyler arasında yapılması gerektiği; evliliğin her iki tarafa sorumluluk yüklemesi bakımından kişilerin bu bilinçte olması gerektiği ifade edilmiştir. Günümüz şartlarında daha kendilerine bakabilme kabiliyetine bile sahip olmayan çocukların evlendirilmesi, onları hem ekonomik açıdan bir başka bireyin sorumluluğunu üstlenmeye zorlamakta hem de biyolojik ve psikolojik olarak taşıyamayacakları bir yükü karşı karşıya bırakmaktadır. Bu tür evlilikler, çocukların eğitim haklarından mahrum kalmaları ve çocukluk dönemlerini sağlıklı bir şekilde yaşayamamaları gibi temel hak ihlallerine yol açabileceği gerekçesiyle, uygun görülmemiştir.⁶⁶¹ Yalnız bu vurgulara rağmen açıkça bunun caiz olmadığı ifade edilmemiştir. Sadece bu tarz evliliklere karşı çıkılmıştır.⁶⁶² 2018 yılının ilk cumasında Diyanet İşleri Başkanı’nın bizatihi kendisinin verdiği ve Türkiye’deki her camide irad edilmesi istenilen hutbede “*kendine, Rabbine ve çevresine karşı henüz sorumluluk bilincinde olmayan bir çocuğun evliliğe zorlanması dinî ve ilmî hiçbir meşruiyetinin, hiçbir temelinin olmadığı; yuva kurmanın, eş ve anne olmanın anlamını idrak etme rüştüne erişmemiş bir kızın evlendirilmeye çalışılmasının asla kabul edilemez bir durum olduğu*” tüm Türkiye’ye bildirilmiştir.⁶⁶³ 2019 tarihli Din İşleri Yüksek Kurulu kararlarında yer alan fetvaya göre, evlenecek tarafların karşılıklı rızası bulunmadan yapılan nikâhların geçerli sayılmayacağı⁶⁶⁴ açıkça ifade edilmiştir. Bu konu, 2024 yılında yayımlanan *Fetvalar* kitabında da “*Tehdit altında yapılan nikâh geçerli midir?*” başlığı altında ele alınmış; anne-baba veya veliler tarafından yapılan tehditler, diğer tehdit türleriyle aynı hukukî çerçevede değerlendirilmiş ve ayrıca özel bir başlık açılmasına gerek görülmemiştir. Söz konusu fetvada, Osmanlı dönemine ait Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin

⁶⁶¹ Kiraz, 77; <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/4372/kucuklerin-evlendirilmesi>, (26.03.2024)

⁶⁶² Kiraz, 77.

⁶⁶³ <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11171/cuma-hutbesi-dunyadaki-cennetimiz-aile>, (14.12.2024)

⁶⁶⁴ TDV, *Aile İlmihali*, 31; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 419.

de tehdit altında yapılan nikâhları geçersiz saydığına atıfta bulunularak, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bu yaklaşımı benimsediği⁶⁶⁵ bir kez daha tekraren bildirilmiştir.

5.5.3. Nikâhta Tescil

Aile hukuku, kişinin özel hayatını ve tercihlerini ilgilendirmektedir. Bu bakımdan özel hukuk sınırları içerisinde yer alır. Şehirleşme ve toplumsal hayatın daha karmaşık bir hal aldığı çağımızda aile hayatına yönelik toplumsal birtakım yasal düzenlemelere ihtiyaç hissedilmiştir. Bazı konuların tarafların dinî ve vicdanî sorumluluklarına bırakılması, zayıf, bilgisiz, tedbirsiz kimselerin güçlü tarafın insafına bırakılması anlamına gelebilmektedir. Hukukun ve kamu düzeninin görevlerinden birisi de hakkın ihlal edilmesi durumunda güçsüzü ve mazlumu korumaktır. Allah ile kul arasındaki olan konular kişinin vicdanına bırakılabilirse de sosyal yönü bulunan, kul hakkıyla ilişkili konu ve olaylarda genel, objektif ve toplumsal sağduyunun onaylayacağı çözümlere yönelmek gerekir.

Nikâhın tescilinin şart koşulması da benzer çekinceler sebebiyle ortaya çıkmıştır. Mazlumun korunması ve hakların güvence altına alınmasını sağlamak üzere DİYK aynı zamanda fıkıhta fesad-ı zaman olarak adlandırılan genel ahlâkın bozulmasını da gerekçe göstererek evlilik gibi önemli bir kurumun korunması adına önemli bir fetvaya imza atmıştır. Bu karar, fetvanın zamanın ve şartların değişimiyle değişebileceğinin de güzel bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu, 18.06.2015 tarihli ve 2015/12 sayılı mütalaasında, nikâh akdinde aleniliğin öncelikle şahitler aracılığıyla ya da nikâhın ilan edilmesi yoluyla sağlandığını ifade etmektedir. Küçük ölçekli topluluklarda bu durum, aynı zamanda nikâhın fiilen kayıt altına alınması işlevini de görebilir. Ancak Kurul, günümüz toplum yapısı dikkate alındığında, nikâhın varlığının ispatı ve tarafların haklarının korunması açısından yalnızca iki şahidin yeterli olmayacağını, bu amaçların ancak nikâhın resmî tesciliyle sağlanabileceğini vurgulamaktadır. Mehir, nafaka, mesken ve miras gibi temel konularda tarafların mağduriyetinin önlenmesi için nikâhın resmiyete kavuşturulması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu karar, tarafların nikâh akdiyle yüklendikleri sorumlulukların gerektiğinde devletin yetkili organları aracılığıyla zorla yerine getirilmesine imkân tanınması bakımından son derece yerinde bir yaklaşım⁶⁶⁶ olarak değerlendirilmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* adlı eserinde gizli nikâh

⁶⁶⁵ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 506.

⁶⁶⁶ Yücel, 1139; DİYKB, *Fetvalar* (2019), 416.

meselesini değerlendirirken, yalnızca iki şahidin haberdar olduğu bir nikâhın alenilik şartını karşılamayacağını belirtmiştir. Tarafların aileleri ve yakın çevrelerinin bilgilendirilmediği bir nikâh akdinin, gizli nikâh niteliğinden çıkamayacağını ifade eden Kurul, bu bağlamda ilgili rivayeti, nikâhta aleniliğin ve resmî tescilin gerekliliğine delalet eden bir unsur olarak yorumlamıştır. Hz. Ebû Bekir'in gizlenmesi şartıyla yapılan nikâhı geçersiz saydığını belirterek aleniyet niteliği taşımayan böyle bir akdin dinî nikâhın ve İslâm'ın aile hayatıyla ilgili genel ilkelerine aykırı olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁷ Ayrıca nikâhın tescili şart mıdır? sorusuna cevap olarak da tescil gibi bir şartın bu konuyla ilgili naslarda olmasa da vadeli borç ve hakların yazıyla tespit edilmesi şahit bulundurulmasını bildiren Bakara Suresi 282. ayetin⁶⁶⁸ delâletiyle nikâhın da bir akit olması münasebetiyle tescil edilmesinin uygun ve kadın haklarının korunması bakımından önemli olduğuna dikkat çekilmiştir.⁶⁶⁹

Bugün gelişen teknolojik araç ve gereçler sayesinde, dünyanın farklı yerlerindeki insanlar aynı anda ortak bir platformda herhangi bir zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın bir araya gelebilmektedirler. İletişim teknolojileri ile zaman ve mekân algısı da değişmiş bu durum insan zihnini farklı biçimde dönüştürmüştür.⁶⁷⁰ Meselâ nikâh konusunda fizikî olarak aynı yerde olmamasına rağmen sanal ortamda bir araya gelen kişilerin verdikleri nikâh akitlerinin geçerliliği de tartışmaya açılmalıdır. Ayrıca resmi nikâh olmadan tarafların yaptığı böyle bir nikâhın geçerli olmayacağı konusuna dikkat çekilerek nikâhta tescilin önemi vurgulanmalıdır.⁶⁷¹ Zira her ne kadar sanal ortamda meclis birliği sağlanmış olsa da arka planda ikrahın olup olmaması, tarafların gerçek şahıslar olup olmaması, şahitlerin olaya vukufiyet dereceleri ve resmî olarak evliliğin onaylanmamış olmasından dolayı nikâhın geçerliliği şüphelidir.

⁶⁶⁷ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 418-419; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 506; https://www.youtube.com/watch?v=_mJITFKosFc, (17.12.2024)

⁶⁶⁸ “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. ... Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar...”

⁶⁶⁹ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 416; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 504; <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/801/nikahin-tescili-sart-midir>, (28.05.2024); <https://goruntulufetva.diyanet.gov.tr/evlilik-nikah-/gizli-nikahin-hukmu-nedir>, (10.12.2024); <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/802/resmi-nikah-kiydirmali-midir>, (28.05.2024)

⁶⁷⁰ İbrahim Sığın, *Dijital Yeni Dünya*, (İstanbul: Motto Yayınları, 2020), 68.

⁶⁷¹ <https://www.youtube.com/watch?v=-CM4KTjihWs>, (17.12.2024)

5.6. Kadının Boşanma Hakkı

Kur'ân öğretileri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ailenin korunması ve devamlılığına özel bir önem verildiğini göstermektedir. Dinî açıdan boşanmanın hoş karşılanmamasına rağmen aile huzuru ve saadetinin devamlılığının mümkün olmadığı durumlarda boşanma yolu açık tutulmuştur. İslâm hukukunda boşanma talak terimi ile ifade edilir. Talak sistematik olarak evliliğin, yeni bir nikâh akdine gerek kalmaksızın yeniden devam ettirilip ettirilemeyeceği kıstasıyla Ric'î⁶⁷² ve Bâin;⁶⁷³ kitap ve sünnete uygun olup olmaması açısından da Sünnî⁶⁷⁴ ve Bid'î⁶⁷⁵ olmak üzere ikiye ayrılır.⁶⁷⁶ Boşayıp boşayıp tekrar evlenerek boşamanın suistimal edilmesini önlemek ve bunun kadına bir zulüm haline dönüşmemesini engellemek için boşamaya âzamî bir sınır da getirilmiştir. Aynı ayrı veya beraberce karısını 3 defa boşayan bir kimsenin iki taraf tekrar istese bile kadının üçüncü bir şahıs ile evlilik yapmadıkça ve bu evlilik ölüm ve boşanma ile sona ermedikçe tekrar bir araya gelmelerine imkân da tanımamıştır.⁶⁷⁷ Ancak dikkat edilmesi gereken konu, boşama ile ilgili hükümlerin sözlü ve ataerki kültürün Kur'ân'a örfî bir yansıması olmasıdır. Bu sebeple kocanın çoğu defa herhangi bir merciye başvurmaksızın yaptığı sözlü boşama geçerli sayılmıştır. Erkek tarafından tek taraflı olarak boşama yapılabileceği gibi her iki tarafın anlaşarak evlilik birliğine son vermeleri de boşama kabul edilmiştir. Sözlü kültürün ve örfî uygulamaların bir yansıması olarak talak ile ilgili ayetlerin iyi anlaşılması sebebiyle uygulamada birçok problemler gündeme gelmektedir.

Talak konusundaki en önemli mağduriyet alanlarından biri, erkeğin bir oturumda veya aynı temizlik süresi içerisinde üç boşama hakkını bir defada kullanmasıdır. Günümüzde çeşitli sosyal ve hukukî sorunlara yol açan bu uygulamanın temelinde, erkeklerdeki dinî bilgi eksikliği, evlilik ve boşanma konularında yeterli bilinç düzeyine ulaşılmamış olması ve dinî duyarlılıkların zayıflaması gibi etkenler yatmaktadır. Klâsik fıkıh literatüründe, bir defada verilen üç talakın hükmü hakkında dört farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. *Birinci görüşe göre*, bir anda verilen üç talak geçersizdir. Bu görüş, Hişam b. el-Hakem, Ca'fer es-

⁶⁷² Kocaya boşadığı hanımına iddeti içerisinde yeni bir nikah akdine gerek olmadan dönme imkânı veren talâktır.

⁶⁷³ Yeni bir mehir ve yeni bir nikah akdi olmadıkça evliliğe tekrar dönüş imkânı bırakmayan boşama şeklidir.

⁶⁷⁴ Erkeğin hanımını, zevci ilişkisinin gerçekleşmediği temizlik (tuhr) döneminde bir talâkla boşamasıdır.

⁶⁷⁵ Kur'ân ve sünnete aykırı olarak hayız içinde veya temizlenince birleştikten sonra yahut da bir temizlik içinde birden fazla boşamak.

⁶⁷⁶ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* 1/358-360.

⁶⁷⁷ TDV, *Aile ilmi hali*, 150.

Sâdık, İbn-i Aliyye, İmam Bâkır gibi isimlerle birlikte, İmamiyye, Mu'tezile ve Zâhiriyye mezhepleri tarafından savunulmuştur. *İkinci görüş ise* çoğunluğu temsil etmektedir. Bu görüşe göre, tek seferde verilen üç talak geçerli olup üç ayrı boşama olarak değerlendirilir. Bu görüşü savunanlar arasında sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre ile müctehid imamlardan Evzâî, Nehâî, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes ve Şâfiî yer almaktadır.⁶⁷⁸ Aynı şekilde, çağdaş âlimlerden Zâhid el-Kevserî, Ömer Nasuhi Bilmen, Said Ramazan el-Bûtî ve Vehbe Zuhaylî de bu görüşü benimsemiştir. *Üçüncü görüş ise*, söz konusu talakın yalnızca bir boşama sayılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımı sahabeden Abdurrahman b. Avf ve İbn Abbas, tabiînden Tâvûs ve İbn İshak ile İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî gibi sonraki dönem âlimleri savunmuştur.⁶⁷⁹ Günümüzde ise Yusuf el-Karadâvî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Muhammed Ebû Zehrâ, Süleyman Ateş ve Halil İbrahim Acar gibi pek çok ilahiyatçı bu görüşe yönelmiş ve bu yaklaşım son dönemde daha fazla benimsenmeye başlamıştır. *Dördüncü görüş ise* talakın geçerliliğini cinsel birliktelik ile ilişkilendirmektedir. Buna göre, eğer boşama zifaktan önce gerçekleşmişse sadece bir talak sayılır; zifaktan sonra olmuşsa üç talak olarak kabul edilir. Bu görüş, İshak b. Rahaveyh, Atâ, Tâvûs, Hasan-ı Basrî ve Said b. Cübeyr gibi fakihler tarafından dile getirilmiştir.⁶⁸⁰ Başkanlığın 2006 yılında yayınladığı İlmihal'de üç boşama hakkının aynı anda ve aynı ay içerisinde kullanılması konusunda bunlardan ilk üç görüşe yer verilmiş, dördüncü görüşten bahsedilmemiştir.⁶⁸¹ Bunun yanında talak hakkının sadece kocaya ait görülmesi ve boşanmanın bir tehdit vasıtası olarak kullanılması neticesinde ailelerin dağılması, kadın ve çocukların bu süreçte olumsuz etkilenmesi gibi toplumsal gerçeklerden hareket edilmesinin gerekliliği vurgulanarak toplumsal gerçekliğe dayalı makul ve sağduyulu çözüm önerilerinin ortaya koymanın kaçınılmaz bir sorumluluk olduğunu ve bu sorumluluğun da objektif usullere havale etmekle mümkün olabileceği kaleme alınmıştır.⁶⁸²

Birden fazla boşamanın aynı anda gerçekleşmesiyle ilgili olarak, “*Üçten dokuz kadar boş ol*” diyen bir kişinin eşinin kaç talakla boşanmış sayılacağı sorusuna cevaben Din İşleri

⁶⁷⁸ Serahsî, *el- Mabsût*, 6/57; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/243; Ali Yüksek, *İslâm Aile Hukukunda Boşanma Çeşitleri ve Üç Talak*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 78; Cemile Yavuz –Yunus Araz, “İbn Teymiyye’nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 369.

⁶⁷⁹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/362; Yüksek, *İslâm Aile Hukukunda Boşanma Çeşitleri ve Üç Talak*, 78; Yavuz – Araz, “İbn Teymiyye’nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri”, 369-370.

⁶⁸⁰ Yüksek, *İslâm Aile Hukukunda Boşanma Çeşitleri ve Üç Talak*, 78.

⁶⁸¹ DİB, *İlmihal 2* (2006), 228.

⁶⁸² Akcan, 59; https://www.youtube.com/watch?v=n__yH0zXQxc (34.10-35.50), (26.11.2024)

Yüksek Kurulu, konuyla ilgili iki ve üçüncü görüşleri zikretmiş; özellikle üçüncü görüş doğrultusunda, aynı anda veya aynı temizlik süresi içerisinde verilen üç talakın tek bir talak sayılacağını ifade etmiştir. “*Bir defada iki veya üç talakla boşamanın hükmü nedir?*” sorusuna verilen 2022 tarihli cevabında da Kurul yine bu iki görüşü dile getirmiş; üçüncü görüş lehine İbn Abbas’tan aktarılan rivayetleri⁶⁸³ delil olarak sunmuştur. Sonuç olarak Kurul, “aynı anda yapılan veya ric‘at gerçekleşmedikçe verilen boşamaların tek talak sayılacağı” hükmünü net bir şekilde benimsemiştir. Buna göre, boşama ric‘î ise taraflar iddet süresi içinde yeni bir nikâha gerek kalmaksızın evliliklerini sürdürebilir; boşama bâin ise veya iddet süresi sona ermişse, tarafların karşılıklı rızalarıyla yeni bir nikâh akdi yapılarak evliliğin devamı mümkündür şeklinde de Kurul tarafından açıklama yapılmıştır. Görüldüğü üzere Kurul fetvanın değişmesinde fesâdü’z -zaman etkisinden dolayı bu konuda dört mezhebin görüşü ile değil de azınlık ulemânın görüşüne göre fetva vererek aileyi ve çocukları koruma amacını gütmüştür.⁶⁸⁴

Bu fetvalarda fukahânın çeşitli görüşleri aktarılmış, ancak dört mezhebin ortak kabul ettiği genel görüş yerine, daha az yaygın ve şaz sayılabilecek bir görüş tercih edilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu, talakın şarta bağlanması meselesinde özellikle İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim’in görüşünü esas alan bir mütalaa yayımlamıştır.⁶⁸⁵ Yine boşanmayla ilgili bazı diğer hususlarda da Kurul, bu iki fakihin görüşlerini öncelikli kabul etmiş olsa da ancak kadının âdetli olduğu dönemde boşanmasının sünnete uygun olmamakla beraber dört mezhebe göre geçerli sayıldığını belirtmiştir. Kurul, bu görüşün daha güçlü delillere dayandığını gerekçe göstererek tercih etmiştir.⁶⁸⁶ 2019 basımlı “*Fetvalar*” kitabında İbn Teymiyye, *Mecmu’ul- Fetevâ*⁶⁸⁷ kaynağını vererek âdet döneminde yapılan boşanmaların geçersiz olduğu savunan âlimlerin de olduğunu de belirtmiş fakat fetvanın çoğunluğa göre verildiği söylenmiştir.⁶⁸⁸ 2024 yılında yayımlanan “*Fetvalar*” kitabında ise, âdet döneminde yapılan boşanmanın bid‘î talak olduğunu ve bunu geçersiz sayan âlimlerin

⁶⁸³ “Hz. Peygamber devrinde, Hz. Ebûbekir’in devrinde ve Hz. Ömer’in hilâfetine ilk iki senesinde üç talâk bir talâk sayılırdı” ve “Rûkâne, karısını bir mecliste üç talâk ile boşamıştı ve bunun için çok üzülmüyordu. Hz. Peygamber ona, “Onu nasıl boşadın? diye sordu. Rûkâne “üç talâk ile boşadım” dedi. Resulullah ona, “Tek mecliste mi?” dedi. O da “evet” cevabını verdi. Bunun üzerine Resulullah “O bir talâktır. İstersen ona dönebilirsin”

⁶⁸⁴ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 434; <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/841/bir-defada-iki-veya-uc-talakla-bosamanin-hukmu-nedir>, (27.11.2024); Yücel, 1140.

⁶⁸⁵ DİB, *Diyanet Aylık Dergi* 284, Ağustos 2014, 77-78.

⁶⁸⁶ Dadaş, 56-57; DİYKB, *Fetvalar*, 458; (<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/856/âdet-doneminde-olan-kadini-bosamak-gecerli-midir>), (27.11.2024),

⁶⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmu’ul- Fetevâ*, 33/81.

⁶⁸⁸ DİYKB, *Fetvalar* (2019), 440.

bulunduğunu ifade ettikten sonra; çoğunluğun görüşüne uygun olarak, âdetliyen eşini boşayan kimsenin usulüne uygun davranmadığı için günahkâr olmakla birlikte bu şekildeki boşamaların geçerli olduğu yönündeki fetva⁶⁸⁹ yinelenmiştir.

Günümüz koşullarında kadının iddet zamanını nerede ve nasıl geçirmesi gerektiği konusu da değerlendirilmesi gerekmektedir. Sözlükte “saymak”, “beklemek” ve “belirli bir sayı” anlamlarına gelen “iddet” kelimesi, fıkıh terminolojisinde; eşi vefat eden, boşanan veya evliliği sona erdirilen bir kadının, yeniden evlenmeden önce mutlaka beklemesi gereken süreyi ifade eder.⁶⁹⁰ Ayrıca eski kocasından gebe bulunup bulunmadığının da belli olduğu bir dönemdir. Kadının durumuna ve taşıdığı bazı niteliklere göre iddet altı çeşide ayrılmaktadır. Talak veya fesih ile evliliği sona eren kadının iddeti, kocasının ölümü ile evliliği sona eren kadının iddeti, hamile kadının iddeti, küçüklükten veya yaşlılıktan dolayı hayız görmeyen kadınların iddeti, normal ergenlikte olduğu halde hiç hayız görmeyen kadının iddeti, Müslüman olmayan kadının iddeti olarak kadının farklı durumlarına göre bu süre farklılık gösterir. Ölüm iddeti bekleyen kadının iddet süresi gebeyse doğumla veya çocuğun düşmesi ile, gebe değilse 4 ay 10 gün sonra bitmiş olur. Kocasının ölümünden başka bir sebeple dul kalmış yani boşanmış veya nikâh fesih gibi kadınların iddet müddetleri ise gebeliklerine, hayız âdeti görüp görmediklerine göre farklılık arz etmektedir.⁶⁹¹ Nikâhın yapılmasına rağmen cima yapılmadan gerçekleşen boşanmalarda kadının bekleyeceği bir iddet zamanının olmadığı⁶⁹²; âdetten kesilmiş veya âdet görmeyen kadınların iddet sürelerinin üç ay olduğu; boşanmış hamile kadınların ise yapacakları doğumla iddetlerinin sona ereceği⁶⁹³ bildirilmektedir. Yaşlanmaktan dolayı hayızdan kesilmiş kadınlarla henüz âdeti görmeye başlamamış küçük yaşta çocukların iddetleri üç ay sonunda biter. Temizlik müddeti yani hayızdan kesilme yaşı olarak kabul edilen 55-60 yaşlarına gelmediği halde hayız görmemeye başlamış kadınların iddetleri ise Mâlikilerce bir yıldır. Hanefilerce ise böyle bir kadının hayızdan kesilme yaşına kadar iddeti bitmez yani kadın 55-60 yaşına gelinceye kadar iddet nafakası alır ve buna binâen de başka bir kocaya varamaz. Son Osmanlı nafaka kanunu da bu esasa göre hazırlanmıştır.⁶⁹⁴ Ayrıca

⁶⁸⁹ DİYKB, *Fetvalar* (2024), 527.

⁶⁹⁰ Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2017), 107.

⁶⁹¹ Ruhi Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, (İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996), 76.

⁶⁹² el-Ahzâb, 33/49.

⁶⁹³ et-Talâk, 65/4.

⁶⁹⁴ Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, 77; Fatma Çitli, *İslâm Hukukunda Nafakanın Mahiyeti ve Kapsamı*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2021), 67.

Müslüman olmayan bir kadın da açıklamaya çalıştığımız iddet sürelerinden hangi kapsama girer ise tıpkı bir Müslüman kadın gibi bu sürelerde iddet bekler.⁶⁹⁵ “... *Apaçık bir hayasızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır...*”⁶⁹⁶ ve “*O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun...*”⁶⁹⁷ ayetlerinin emri gereğince kadın iddetini koca evinde tamamlar. Ric’î talakla boşanmış bir kadın iddet süresince kocasının evinde ya da kocasının temin ettiği başka bir evde kalabilir. Bu süreç içerisinde de nafaka tamamı ile kocaya aittir. Bir ya da iki bain talakla boşanan kadınların da nafaka temini iddet bitimine kadar kendilerini boşayan kocalarına aittir. Hanefilere göre kocanın iddet bekleyen karısının yiyecek, giyecek ve mesken gibi ihtiyaçlarını gidermesi gerekirken diğer mezheplere göre koca yalnız mesken ihtiyacını gidermek durumundadır.⁶⁹⁸ Bain talakta ise evlilik bağı kopmuş olacağından eşlerin birbirinden faydalanmaları caiz değildir. Evin aynı odasında da kalamazlar ayrı odalarda kalmaları gerekir. Ev içerisinde mahremiyet sınırlarına dikkat edilmesi şarttır.⁶⁹⁹ Evin buna müsait olmaması veya eşlerin bunu göz ardı etme ihtimalinin bulunması durumunda iddet bitene kadar kocanın evi terk etmesi uygun olur.⁷⁰⁰

İddet süresi içerisinde kadının evinden çıkıp çıkamamasıyla ilgili yapılan açıklamalarda⁷⁰¹ herhangi bir zarûret durumu varsa gündüz ve gece fark etmeksizin evinden ayrılabilceği belirtilmiştir. Ayrıca günümüzde hamile olmadığı kesinleşmiş bir kadının iddet süresi içinde yeni bir evliliğine izin verilip verilmemesi, iddet süreleri ve yasakları hakkında sorulan sorulara da hamilelik tespit edilsin ya da edilmesin fizyolojik, psikolojik ya da sosyolojik sebeplerin yanı sıra özellikle bu sürelerin nassla sabit olduğunu yeni bir evlilik için beklenilmesi gerektiği, iddet süresi içerisinde kadının nasıl davranması gerektiğini ve zarûreten ihtiyaçlarını karşılamak için evden çıkabileceğini, güvenlik açısından bir sıkıntı yoksa ölüm iddetini beklerken kendi evini tercih etmesinin önemli olduğu⁷⁰² değerlendirilmesi yapılmıştır.

⁶⁹⁵ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 111.

⁶⁹⁶ et-Talâk 65/1.

⁶⁹⁷ et-Talâk 65/6.

⁶⁹⁸ Halil İbrahim Acar, *Ana Hatlarıyla İslâm Aile Hukuku*, (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 259.

⁶⁹⁹ Serahsî, *El-Mebsut*, 6 (No. 41).

⁷⁰⁰ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 253.

⁷⁰¹ Fatih Mehmet Aydın, 2022 tarihinde, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanvekili olarak seçilmiştir. https://www.youtube.com/watch?v=FrE9d_UiWRA_, (28.11.2024)

⁷⁰² Mehmet Kapukaya, 2015 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğine seçilmiştir. <https://www.youtube.com/watch?v=Feec9LZBC7k>, (28.11.2024)

Günümüz İslâm hukukçuları tarafından tartışıl原因en konulardan biri de boşanan taraflara maddî ve mânevî tazminat ödenme konusudur. Evlilik birliğini sona erdirmede kadının boşanmayı istemesi ve mahkeme kararıyla boşanma talep etmesinde⁷⁰³ mahkeme kararıyla tazminat olarak nitelendirilebilecek bir bedelin erkeğe veriliyor olmasının yanında Kur’ân’ı Kerim’de belirtilen “....gelin size bağısta bulunayım ve güzellikle salıvereyim...”⁷⁰⁴ “...onları zengin kendi çapına, fakir kendi çapına uygun bir şekilde faydalandırın...”⁷⁰⁵ “....Boşanan kadınları haksızlıktan sakınanlara bir borç olmak üzere uygun bir surette faydalandırma vardır...”⁷⁰⁶ ayetlerine dayanarak boşanmadan dolayı maddî kayba uğrayan kadınların bu kayıplarının tazmin edilmesinin gerektiği kanaati⁷⁰⁷ belirtilmektedir.

Sebebin ne olduğuna bakılmaksızın genel bir prensip olarak, “hiç kimseye maddî ve mânevî zarar verilemez” prensibini benimseyen İslâm hukuku, şayet böyle bir zarar orta çıktıysa bunun telafisini göz ardı etmez. Maddî zarar, ödenmeyen mehrin boşanma ile kadına ödenmesi, iddet içerisinde nafakasının temini, maddî tazminat kapsamında mahkemenin takdir edeceği tazminat ile ya da devletin hazinesinden kadına ödenek ayrılması ile telafi edilebileceğini söyler. Fakat mânevî zararların telafisi daha zordur. Bu konuda önemli olan evlilik birliğinin sona ermesi halinde taraflardan birinin mânevî olarak mağduriyetinin tespit edilmesidir. Manevî zarar, bir kimsenin hukuken koruma altına alınmış şahsî varlığında, kendi iradesi dışında meydana gelen eksilme ya da bozulmayı ifade eder. Bu bakımdan bireyin şahsiyetini oluşturan ve hukuken tanınan mânevî değerlerin ihlali neticesinde ortaya çıkan objektif nitelikli kayıplar ve eksilmeler, manevî zararın kapsamına girer. İslâm hukuk doktrininde tartışılan görüşler ile günümüz şartları birlikte değerlendirildiğinde, boşanma sebebiyle tarafların manevî tazminat talebinde bulunabilmesi için bazı şartların oluşması gerekmektedir. Bu şartlar arasında, boşanma sürecinde ya da sonrasında taraflardan birinin kişilik haklarının açık bir biçimde ihlale uğramış olması; taraflardan en az birinin kusurunun ya hiç bulunmaması ya da önemsiz

<https://www.youtube.com/watch?v=z55Vh7rKOCw>, (28.11.2024); DİYKB, *Fetvalar* (2019) 446.; DİYKB, *Fetvalar* (2024), 533.

⁷⁰³ Hul’ : Mahkeme yoluyla kadının boşanması.

⁷⁰⁴ el-Ahzâb 33/28.

⁷⁰⁵ el-Bakara 2/236.

⁷⁰⁶ el-Bakara 2/241.

⁷⁰⁷ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 260-261.

düzeyde olması; ayrıca boşanmanın gerçekleşmesinde diğer eşin ciddi ve belirgin bir kusurunun bulunması yer almaktadır.⁷⁰⁸

Boşanmanın ardından kadınların karşılaştığı bazı kültürel ve ekonomik zorluklar dikkat çekicidir. Boşanan bir kadın hem maddî hem de mânevî açıdan çeşitli sıkıntılarla karşı karşıya kalabilmektedir. Boşanma sonrası oluşan kültürel ve sosyal baskılar, kadının kendi ailesi ya da eski eşinin ailesi tarafından maruz kalabileceği sözlü veya fiilî dışlayıcı tutumlar, toplumsal itibar kaybı, ekonomik refah seviyesinin düşmesi ve evlilikle birlikte elde edilen sosyal statünün kaybedilmesi bu zorluklar arasında yer alır. Ayrıca boşanmış kadınlar ile erkekler arasında toplum tarafından yapılan muamelede eşitsizlik bulunmakta; kadınlar, çocuklarıyla ilgili yaşadıkları duygusal çıkmazlar ve psikolojik bunalımlar nedeniyle daha derin etkiler hissedebilmektedir.⁷⁰⁹ Bu problemlere dayalı olarak boşanmış kadınlarda anksiyete⁷¹⁰ başta olmak üzere birçok psikolojik sorunların görülmekte olduğu, yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Boşanmanın ardından boşanan kadın ve çocuklarının anksiyete düzeylerinin yüksekliği, boşanma öncesi ve sonrası süreçlerinin sebep olduğu stres vb. olumsuz etkilerin göstergesidir. Çünkü bu dönemde boşanmanın duygusal zorluklarının yanı sıra maddi koşulların değişmesi de hem anne hem de çocuk için anksiyeteyi arttıran faktörlerdendir.⁷¹¹ Bu bakımdan mânevî zararlar mânevî tazminatı gerekli kılmakta ve belli şartlar içerisinde boşanmadan dolayı manen mağdur olmuş tarafın mânevî tazminat talep etme hakkı doğmaktadır.

Türk Medeni Kanunu'nun 174. maddesi⁷¹² boşanma durumunda kusursuz olan ya da daha az kusurlu bulunan eşe, mânevî tazminat talep etme hakkı tanımaktadır. Bu hükme göre, boşanmaya neden olan olaylar sonucunda kişilik hakları ağır biçimde ihlal edilen taraf, kusurlu eşten uygun bir miktarda mânevî tazminat talebinde bulunabilir. Evlilik birliğinin sona ermesi, eğer kusursuz veya daha az kusurlu eşin kişilik haklarını ciddi biçimde

⁷⁰⁸ Kahveci, 261.

⁷⁰⁹ Asiye Bozkurt, “Boşanma Sürecinde ve Sonrasında Kadın”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi* 1/2(Eylül 2021), 107.

⁷¹⁰ Anksiyete: Kişinin endişe, kaygı ve korku gibi duygulara karşı aşırı ve kontrol edilemeyen tepkiler vermesine neden olan yaygın görülen psikolojik bir hastalıktır.

⁷¹¹ Nilgün Öngider, “Anksiyete Düzeyleri Açısından Boşanmış ve Evli Anneler ile Çocuklarının incelenmesi”, *Noropsikiatri Arsivi* 48, (2011), 69.

⁷¹² TMK. Madde 174-Mevcut veya beklenen menfaatleri boşanma yüzünden zedelenen kusursuz veya daha az kusurlu taraf, kusurlu taraftan uygun bir maddî tazminat isteyebilir. Boşanmaya sebep olan olaylar yüzünden kişilik hakkı saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan manevî tazminat olarak uygun miktarda bir para ödenmesini isteyebilir.

zedelemişse, mahkeme bu talebi dikkate alarak mânevî tazminata hükmedebilir.⁷¹³ Mânevî zarara yol açan fiiller arasında beden veya ruh bütünlüğünün ihlali, kötü muamele, sosyal çevrede küçük düşürme, kişinin onur ve saygınlığını zedeleme, suç işleme, ahlaka aykırı bir yaşam sürme, özellikle yaşlılık dönemine giren eşi terk etme, asılsız suçlamalarda bulunma, evlilik mahremiyetine dair bilgileri ifşa etme ve bu bilgilerin dedikoduya dönüştürülerek yayılması, eşe karşı sevgisiz ve ilgisiz davranma, sadakatsizlik gösterme ve eşin millî ya da dinî duygularına saldırıda bulunma gibi durumlar sayılmaktadır.⁷¹⁴

İslâm hukukundaki hiç kimseye ne maddî ne de mânevî zarar verilemez prensibince, boşanan kadının boşanma ile içine gireceği maddî ve mânevî zararlardan dolayı eşin bunu tazmin ile yükümlü kılınması ve bunun mahkeme kararınca verilmiş olması da İslâm'ın ruhuyla özdeşleşen bir davranıştır. Dikkat edilmesi gereken husus, maddî ve mânevî zarar olarak kabul edilen durumların doğru bir biçimde tespit edilmesidir. Karşı tarafa verilen maddî ve mânevî tazminatlar hâkimin verdiği tazir cezası olarak görülmeli ve taraflar mağdur edilmemelidir.

Din İşleri Yüksek Kurulu bu konudaki cevabı net olarak Aile hukuku ile ilgili olmasa da “mahkemenin hükmettiği tazminatı almak caiz midir?” sorusuna, 2017 yılında kanunlara uygun olarak yapılan bir akitte mahkemeye sunulan gerçek delil ve beyanlar ile ispatlanan durumlarda İslâm'ın kesin kurallarıyla çelişmemek koşuluyla “mahkemenin kabul ettiği tazminatı kişilerin alması caizdir” açıklamasını yapmıştır.⁷¹⁵ Yine 2017 yılında yayınlanan “boşanan kadının malî hakları nelerdir?” sorusuna verilen fetvada boşanan kadına mehrin tamamının verilmesini boşanma talebi kadından değil de tek taraflı erkekten kaynaklandığın da ise mehrin yanında mut'a denilen bir hediye de verilebileceğini belirtmiştir. Mehrin belirlenmediği durumlarda ise mehr-i misilin verilmesini, zıfaf gerçekleşmeden meydana gelen boşanmalarda ise kadına mehrin yarısını, mehr belirlenmeyen durumlarda mut'a denilen hediye kabilinden bir şey vermesi gerektiğini belirtir. Kurul, mut'anın miktarını, erkeğin sahip olduğu maddî imkânlar çerçevesince örf ve adete göre mehri mislin yarısını geçmeyecek derecede olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Kurul, mahkeme tarafından belirlenen tazminat miktarının "mehri misil" in yarısını aşması

⁷¹³ Kahveci, 262.

⁷¹⁴ Kahveci, 263.

⁷¹⁵ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1307/mahkemenin-hukmettigi-tazminati-almak-caiz-midir>, (28.11.2024)

ve bu miktarın fahiş olarak değerlendirilmesi durumunda, kadının bu miktarın tamamını almasının haksız kazanç anlamına gelebileceğini ifade etmiştir. Bu durumda, kadının fazla olan kısmı eski eşine iade etmesi gerektiği belirtilmiştir. Ancak tarafların karşılıklı rızaya dayalı olarak mut'a miktarını birlikte belirlemeleri durumunda, bu miktarın mehri mislin yarısını aşmasında dinen bir sakınca bulunmadığı da özellikle belirtmiştir.⁷¹⁶ Bu fetvada İslâm hukukunda yer alan mut'anın mânevî tazminat kapsamında değerlendirilebileceği görüşü kuvvet kazanmaktadır.

5.7. Kadınların Mahremsiz Yolculuğu

İlk zamanlarda bir yerden başka bir yere yer değiştirmeler iklim şartları ve barınma gibi temel ihtiyaçlardan, hayatta kalma mücadelesinden başlasa da bugün bunların yanı sıra yeni yerler, yeni kültürler keşfetmek ve tatil amaçlarıyla da yapılır hale gelmiştir. İslâm dini kişinin istediği bir yerde oturmasına ve istediği bir yere gitmesine izin vermiştir. Kur'ân'ı Kerim'de geçmiş ümmetlerden ibret alınması ve Allah'ın kudretinin anlaşılıp tezekkür edilebilmesi için yeryüzünde seyahat etmenin teşvik edildiği görülmektedir. Yalnız fıkhîta "Seferîlik" diye ifade edilen kişinin yolculuğa çıktığında namaz, oruç gibi bazı ibâdetlerde hafifletme veya kolaylaştırma yönü bulunan özel hükümlerin bulunması yolculuğun meşakkatli ve zorluklarının bulunduğunu gösterir. Bir yolculukta insan, ister tek başına isterse başkalarıyla olsun hırsızlık ve dolandırıcılık gibi insanlardan kaynaklı tehlikelerle, yolculuk esnasında hastalanma, yaralanma ya da ölüm gibi sağlık açısından risklerle karşı karşıyadır. Tek başına çıkılan yolculuklarda ise bu riskler daha da artmaktadır. Ayrıca kişi yalnız olduğu için yalnızlık hissinden kaynaklı stres ve güven problemi de yaşayabilmektedir. Tek başına yolculuk yapan bir kadın ise bunlara ilave olarak taciz ve tecavüze uğramak gibi ya da bunların korkularını yaşamak gibi ilave riskler taşır. Bu gibi risklerden dolayı olsa gerek Hz. Peygamber'in sadece kadınların değil aslında erkeklerin de yalnız başına yolculuğa çıkmalarını uygun görmemiştir. "Bir yolcu şeytandır. İki yolcu iki şeytandır ama üç tanesi cemaat olur"⁷¹⁷ sözleri yolculuğun tehlikeli ve zor olduğunu hatta yolculuk konusunda en az üç kişi ile çıkılması gerektiğini bize anlatır. Yine Hz. Peygamber'in "eğer insanlar yalnız başına kalmanın ne olduğunu benim gibi bilselerdi

⁷¹⁶ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/880/bosanan-kadinin-mali-haklari-nelerdir>, (27.11.2024)

⁷¹⁷ Ebû Dâvûd, "Cihat", 86; Muvatta, "İsti'zan", 12.

bir gecelik yola tek başına asla gitmezlerdi”⁷¹⁸ sözü tek başına yolculuğun hoş olmadığını ortaya koymaktadır.⁷¹⁹ Erkeğin bile yalnız yolculuğunun eleştirildiği ve tehlikeli görüldüğü bir ortamda kadının yalnız başına yolculuk yapması elbette ki hoş karşılanmayacaktır.

Kadının yalnız başına yolculuğuyla ilgili yorumlarda Kur’ân-ı Kerim ayetleri değil Hadis-i Şerifler çıkış noktasıdır. “Müslüman bir kadının mahremi yokken bir günlük yolculuğa çıkması helâl değildir”,⁷²⁰ “Kadının yanında mahremi yokken üç günlük yola çıkması”,⁷²¹ “Kadın iki gün sürecek bir yola yanında kendi mahremi ya da kocası yokken çıkması”,⁷²² “Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadının yanında babası veya kocası veya erkek kardeşi ya da bir mahremi yokken üç günlük ya da daha fazla bir yolculuğa çıkması helâl olmaz”,⁷²³ “Hiçbir kadın yanında kocası ya da bir mahremi yokken bir berîdlik”⁷²⁴ yolculuğa çıkması”,⁷²⁵ şeklindeki hadisler tek başına kadının yolculuk yapmamasıyla ilgili sahih hadislerdir. Bu açıdan fıkıh kültüründe kadının mahremsiz bir şekilde yolculuk yapması doğru kabul edilmemiştir. Hz. Peygamber’in kadının yalnız başına yolculuk yapmasını yasaklaması konusunda bunun bir illete dayandığını ve bu hadisi şeriflerde tarihîlik, mahallîlik ve şahsîliğin söz konusu⁷²⁶ olduğunu kabul edenler olduğu gibi bunun taabbudî bir hüküm olduğunu dile getirerek, 90 km uzağa mahremsiz gidemeyeceğini ileriye sürenler de vardır. Bu durumda âlimlerin görüşleri, hac ibâdeti dâhil olmak üzere kadın mahremsiz yolculuk yapamaz ve güvenliğin sağlanması durumunda mahremsiz yolculuk yapılabilir şeklinde ikiye ayrılmıştır. Fukahânın çoğunluğu, bir kadının mahremi olmadan üç günden fazla sürecek bir yolculuğa çıkmasının caiz olmadığı konusunda görüş birliği içindedir. Ancak bu görüş birliği, yalnızca hac ve umre gibi ibâdet yolculukları söz konusu olduğunda ihtilaflı hale gelmiştir. Bu ihtilafta esas alınan temel ölçütler yolculuk mesafesi ve güvenlik durumu olmuştur. Fakihlerin çoğu, hükmün illeti olarak güvenliği esas almış ve fetvalarını bu doğrultuda şekillendirmiştir. Özellikle Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde, güvenlik durumu ne olursa olsun, hac ibâdeti dâhil olmak üzere, bir kadının mahremsiz olarak üç günü aşan bir mesafeye yolculuk yapması caiz görülmemiştir.

⁷¹⁸ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl. Sünenü'd-Dârimî. thk.: Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. (Riyad: Dâru'l-muğnî, 1420/1999), “İsti’zan”, 47.

⁷¹⁹ Faruk Beşer, *Seferîlik Açısından Kadınlar, Seferîlik ve Hükümleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 343; Duman, 214.

⁷²⁰ Müslim, “Hacc”, 420; Beşer, *Seferîlik Hükümleri*, 337.

⁷²¹ Müslim, “Hacc”, 417; Beşer, *Seferîlik Hükümleri*, 337.

⁷²² Müslim, “Hacc”, 415; Beşer, *Seferîlik Hükümleri*, 337.

⁷²³ Müslim, “Hacc”, 423; Beşer, *Seferîlik Hükümleri*, 337.

⁷²⁴ Berîd: 1 berîd 4 fersaktır. (1 fersah = 1,848 x 3 = 5,544 m). 1 Berîd: 5544 x 4 = 22.176 km’dir.

⁷²⁵ Beşer, *Seferîlik Hükümleri*, 337.

⁷²⁶ Beşer, *Seferîlik Hükümleri*, 339-359.

Hanefilere göre, hac yolculuğu ile diğer yolculuklar arasında bir fark gözetilmeksizin, 90 km veya daha uzak mesafelere ister genç ister yaşlı olsun, kadının mahremi ya da eşi bulunmadan gitmesi halinde haccın farz olma şartları gerçekleşmiş sayılmaz.⁷²⁷ Yalnız yanında mahremi bulunan kadını Hanefî mezhebine göre koca farz olan hac konusunda engelleyemezken Şâfiî mezhebine göre engelleyebilir. Ancak izinsiz gitmişse haccı sahihtir. Çünkü kadın için haccın sıhhat şartları arasında kadının yanında kocası ya da bir mahreminin bulunması gibi bir şart yoktur. Bu şart eda şartları arasındadır.⁷²⁸ Buna rağmen hacca giden kadın günahkâr kabul edilmekle birlikte haccı da kabul görmektedir. Ayrıca İbn Abîdîn zamanının bozulmasını gerekçe göstererek Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un kadının bir günlük yola gitmesinin dahi mekruh olduğunu söylediklerini belirtmektedir.⁷²⁹ Hanbelî mezhebine göre, bir kadının hac yolculuğuna çıkabilmesi için mesafenin uzun olup olmamasına bakılmaksızın yanında eşi veya mahrem bir yakınının bulunması şarttır. Ahmed b. Hanbel, bir kadının hac ibâdetini yerine getirecek maddî imkânâ sahip olması durumunda bile, eğer yanında bir mahremi yoksa haccın o kadın için farz olmayacağını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, kadınların kocalarının otoritesi ve idaresi altında bulunmaları sebebiyle, uzun yolculuklara çıkabilmeleri, kocalarının iznine ve niyetine bağlı kılınmıştır. Bu bakımdan örneğin 90 kilometrelik yolculuk mesafesi aşıldığı hâlde koca niyetini hâlâ beyan etmemişse, kadının seferîlik hükümlerine kendiliğinden tâbi olacağı söylenmiştir.⁷³⁰

Güvenliğin sağlanması durumunda mahremsiz yolculuk yapabilir görüşünü savunanlar ise illet olarak güvenlik sorununun çözülmesini gerekli görürler. Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin çoğunluğu, “*Gitmeye yol bulabilenlerin o evi (Kâbe'yi) ziyaret etmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır*”⁷³¹ ayetinin genel ifadesinden hareketle, yeterli güvenlik şartlarının sağlanması durumunda, bir kadının mahremsiz olarak hac yolculuğuna çıkabileceğini kabul etmektedir. Şâfiî mezhebine göre, farz olan hac ibâdetini yerine getirmek isteyen bir kadın, güvenilir en az üç kadından oluşan bir grup ile hac yolculuğuna çıkabilir. Ancak nafîle hac gibi farz dışındaki hac ibâdetlerinde, kadının yanında eşi veya mahrem bir yakını bulunması şart koşulmuştur. Mâlikî mezhebine göre ise kadın, mesafe sınırlaması

⁷²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 2/87.

⁷²⁸ Ark, “İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasına Bağlı İbâdetleri”, 6261.

⁷²⁹ Duman, 214-215.

⁷³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/228-229; Cezîrî, 1/148-150; Ark, “İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasına Bağlı İbâdetleri”, 6262.

⁷³¹ Âl-i İmrân 3/97.

olmaksızın, güvenilir bir kadın topluluğu ile hac yolculuğuna çıkabilir ve hac ibâdetini eda edebilir.⁷³² Kadının mahremsiz de olsa hacca gidebileceğini savunanlar, Hz. Ömer'in tertib ettiği son haccında onun Hz. Peygamber'in hanımlarının yanlarına Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ı göndererek kendilerinin yanlarında mahremleri olmaksızın hac yapmalarını sağlaması olayını delil göstermektedirler.⁷³³ Yalnız Hz. Peygamber'in hanımları müminlerin anneleri olduğu için, mahrem şartı yerine geldiğinden, bu rivayetin kadın yolculuğuna delil alınamayacağı belirtilmiştir. Fakat Ebû Said el-Hudri'nin kadınların mahremsiz yolculuk yapamayacağına dair fetva verdiğini duyan Hz. Ayşe'nin *"Her kadının mahremi yoktur (ki!)"* diye tepki göstermesinin kadınların mahrem bulamadıkları durumların olacağını ve o zaman, gerekirse yolculuk yapabileceğini ima ettiğini bildirir.⁷³⁴

İslâm İlmi-hali'ne göre, hac yolculuğu en az on sekiz saat süreceksa, kadının yanında kocası ya da mahremi olan bir erkek bulunmalıdır. Böyle bir refakatçisi olmayan kadının haccetmesi farz kabul edilmez. Buna karşılık, mahremi bulunan bir kadının hac ibâdetine gitmesini kocasının engellemesi caiz değildir. Zira farz olan bir ibâdetin ifası, kocanın eş üzerindeki haklarından önce gelir.⁷³⁵ Çağdaş İslâm âlimlerinden Yusuf el-Karadâvî, kadınların tek başına yolculuk yapmalarına dair yasağın, rivayetlerin ortaya çıktığı dönemin ulaşım imkânları ve güvenlik şartları bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Karadâvî'ye göre, bu rivayetler hayvanlarla yapılan uzun, ıssız ve tehlikeli yolculukların yaygın olduğu, toplumsal güvenliğin zayıf olduğu bir bağlamda söylenmiştir. Böyle bir ortamda kadına fiilen bir zarar gelmese bile, itibarının zedelenmesi gibi riskler söz konudur. Bu nedenle İslâm hukukunun temel prensiplerinden biri olan "illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalkacağı" kaidesine atıfla, günümüz şartlarında kadınların ulaşım ve güvenlik açısından daha elverişli koşullarda seyahat edebildiğini, dolayısıyla bu yasağın mutlak bir şekilde uygulanmasının gerekli olmadığı ifade edilerek kadının güvenli şekilde yolculuk yapabildiği bir zamanda bu tür yasakların sürdürülmesi, bağlamından koparılarak hadislerin yorumlanması anlamına gelir ve bu da sünnetin ruhuna aykırıdır. Bu uygulamanın Hadis'e muhalefet etmek olarak algılanmaması gerektiğini de

⁷³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 2/87; Cezîrî, 1/146.

⁷³³ Buhârî, "Cezâu's-Sayd", 39; Ark, "İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasına Bağlı İbâdetleri", 6261; Duman, 216.

⁷³⁴ Osman Şahin, "Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükmü", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 375.

⁷³⁵ Bilmen, 456; Ark, "İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasına Bağlı İbâdetleri", 6261.

eklemektedir.⁷³⁶ Aslında anlaşılıyor ki, fakihlerin koydukları kuralların nihaî gayesi kadını korumaktır. Karadâvî, mahremsiz yolculuğun haram olduğunu benimseyenlere karşı, yolculuğun mahremsiz yapılmamasını seddi'z-zerâi kapsamında değerlendirir. İhtiyaç anlarında bu türden bir hükmün uygulanabilir olacağını ifade etmektedir. Emniyetin hissedildiği ve gerekli önlemlerin alındığı bir ortamda kadının farz olan hac ibâdetini yerine getirmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.⁷³⁷ Yolculuğun uzun sürmesi, hayvan sırtında gerçekleşmesi ve çöl gibi sert iklim şartlarının getirdiği zorluklar; can güvenliği ve yol emniyeti gibi önemli risklerin yanında, kadının kişiliğini, iffetini ve onurunu zedeleyebilecek kötü zanlar ve dedikoduların da oluşmasına yol açabilecek endişeler mevcuttur. Öte yandan, Hz. Peygamber'in yolculuğa kadının tek başına çıkmasından ziyade aslında önemli olanın kişinin yol güvenliğinin olması gerektiğine dair arzu ve beklentisini anlatan hadis oldukça önemlidir. Buna göre Adiy b. Hatim'in rivayetine göre; Hz. Peygamber'in huzurunda iken bir adam gelerek yol kesme, insan kaçırma ve çapulculuktan dert yandı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Ya Adiy eğer ömrün olursa devesine binip Hire'den tek başına yola çıkan bir kadının yol boyunca Allah korkusu dışında hiçbir korku hissetmeden ta Kâbe'yi ziyarette geldiğini göreceksin"* dedi. Adiy b. Hatim yıllar sonra, *"ben Hire den çıkıp korkmadan Kâbe'yi tavaf etmeye gelen bir kadını bizzat gördüm"*⁷³⁸ demiştir. Hadisin diğer bir rivayetinde ise Hz. Peygamber'in sözü üzerine Adî'nin *"acaba o zaman Tay kabilesinin eşkıyaları nerede olacak?"* diye kendi kendine sorduğu da söylenmektedir. Dolayısıyla, dönemin şartları göz önüne alındığında yol kesicilik ve yol güvenliğini tehdit eden unsurların varlığından söz etmek mümkündür. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in kadının tek başına yolculuk yapmasının menedilmesine dair rivayetleri, bu güvenlik ve emniyet koşulları bağlamında değerlendirmek gerekir. Böyle bir dönemde dahi Hz. Peygamber'in bir kadının Yemen'den Şam'a kadar tek başına güven içinde yolculuk yapabilmesini temenni etmesi, ümmete yüklenen yolculukta yol güvenliğinin sağlanması noktasında büyük bir hedeftir. Hire denilen yer Irak'ın güneyinde, Küfe yakınlarında ve Mekke'ye 1200 km. uzaklıkta bulunmaktadır. Yine rivayetteki *"Allah'tan başka bir şeyden korkmama"* ifadesi dikkat çekicidir. Yol ve binitlerin yolcular açısından güvenli olmasının yanında bir kadına karşılaşılabileceği herhangi bir problem karşısında kendisine yardım edebilecek diğer yolcuların da bulunması beklenen endişeleri

⁷³⁶ Karadâvî, *Fetâvâ 'l-Muâsıra*, 1/350-353; Ark, "İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasına Bağlı İbâdetleri", 6261-6262; Duman, 217; Akcan, 48.

⁷³⁷ Akcan, 49.

⁷³⁸ Buhârî, "Menakıb" 22; Buhârî, "Menâkıb", 107; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 30/196; Beşer, *Seferilik ve Hükümleri*, 342.; DİB, *Hadislerle İslâm*, 4/237.

gidermesi bakımından önemlidir. Bu durumda kadının yalnız başına yolculuğa çıkmasında bir sakınca yoktur.⁷³⁹

İlmihallerde hanımların seyahat hakkına getirilen kısıtlama ve sınırlamalar tamamen toplumsal huzur ve güvenlikten kaynaklandığı söylenebilir. Herhangi bir şekilde yol güvenliği olmaması hâlinde, kadınların mahremlerine sorumluluk yükleyerek, onların seyahat eden kadınlarının yanlarında olmalarını ve kadınların rahat ve güvenli bir şekilde yolculuk yapmalarının teminini sağlamaları istenmektedir. Buna örnek olarak, kendisi savaşa katılmak gayesiyle orduya yazılan Hz. Peygamber'in hanımların tek başına yolculuk yapmaması gerektiğine dair hadisini duyunca hanımının hac yapmak üzere yolculuğa çıkmak isteğini dillendiren sahâbeye, Hz. Peygamber'in "Hanımınla yola çık"⁷⁴⁰ buyurması, gösterilebilir. Eşinin hacca gitme isteğinin cihat gibi değerli bir amel için mazeret kabul edilip kişinin kendisine izin verilmesi, kadının yaptığı yolculuklarda mahremlerine sorumluluk yüklendiğinin apaçık bir göstergesidir.⁷⁴¹

Kadın-erkek ayırt etmeksizin bir yolculukta beklenen riskler her zaman vardır. Önemli olan bu riskleri önceden görüp ona göre önlem alabilmektir. Bu bakımdan günümüzde yolculuklarda ya da günlük hayatta güvenlik amacıyla tasarlanmış, çok kullanışlı mobil uygulamalar bulunmaktadır.⁷⁴² Ayrıca ülkemizde yaygınlaştırılmaya çalışılan KADES⁷⁴³ uygulaması da son derece önemlidir. Bu tarz güvenlik uygulamaları kadın ya da erkek olsun yalnız başına seyahat eden kişiler için güven içinde yolculuk yapmasını sağlayacak

⁷³⁹ Ülfet Görgülü, *Kadın ve Siyaset-Fıkhi Bir Bakış*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 195; Akcan, 46.

⁷⁴⁰ Buhârî, "Nikâh", 111; Müslim, "Hacc", 74 (No. 1341); Akcan, 40.

⁷⁴¹ DİB, *Hadislerle İslâm*, 4/237-238; Ark, "İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasına Bağlı İbâdetleri", 6261-6262.

⁷⁴² Noonlight, bSafe, life360 bunlardan bazılarıdır. Noonlight, kullanıcılarına acil durum yardımı sunar. bSafe, Kullanıcılarının güvenliğini sağlamak için konum takibi, acil durum (SOS) butonu, yapay zekâ destekli sesli aktivasyon, ses ve video kaydı gibi çeşitli özellikler sunmaktadır. Life360, Konum paylaşımı ile canlı konum seçilen kişilerle paylaşabilir ve onların konumları da görülebilir. Acil durum uyarısı ile tek tuşla aile veya belirlenen kişilere acil bir durumda bildirim gönderilebilen bir uygulamadır. Uygulama ile "Çevre" adı verilen gruplar oluşturabilir ve bu gruplar içindeki herkesin konumu görülebilir. Sistem çarpışma bildirimi ile araçla seyahat ederken kaza durumunda otomatik olarak yardım çağrısı göndererek bir güvenlik çemberi oluşturur.; <https://appmaster.io/tr/blog/kisisel-guvenlik-uygulamasi-gelistirme>, (06.01.2025); <https://www.apeaksoft.com/tr/change-location/review-life360/>, (06.01.2025)

⁷⁴³ Kadına şiddet olaylarının önüne geçebilmek ve kadınlara yardım edebilmek amacıyla sadece kadınların kullanımı için geliştirilmiş bir programdır. Akıllı telefon kullanıcısı bir kadın, Google Play Store ve Apple Store uygulamasından indireceği "Kadın Destek Uygulaması (KADES)" ile, acil durumlarda cihazın konum bilgisini açarak, tek bir tuşla Acil Çağrı Merkezine ulaşabilir. Daha sonra yardım çağrısının yapıldığı olay yerine en yakın jandarma ekibi veya kolluk kuvvetleri sevk edilerek olaya müdahale sağlanmaktadır.; <https://www.siviltoplum.gov.tr/corum/kadin-destek-uygulamas-kades>, (06.01.2025)

gayreti ve çabayı arttırması açısından önemli olduğu kadar yolculuğun güvenliğini sağlama açısından da önemlidir.

Kadınların mahremsiz olarak hac yolculuğuna çıkıp çıkamayacaklarına dair Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvalarında zaman içinde farklı yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. 1954 tarihli kararda, malî imkânı ve bedenî sağlığı yerinde olan, ayrıca iddet süresi içinde bulunmayan bir Müslüman kadının, eşi veya başka bir mahremiyle birlikte farz olan haccı yerine getirmesinin vacip olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte, kadın eşi veya mahremi olmaksızın hacca giderse bu hac geçerli kabul edilmekle birlikte, Hanefî mezhebine göre harama yakın mekruh sayılacağı ifade edilmiştir.⁷⁴⁴ Bu fetvada, Hanefî görüşü esas alınarak hac geçerliliği kabul edilse de bu durum hoş karşılanmamaktadır. 1963 tarihli başka bir kararda ise Kurul, Hanefî mezhebinin görüşüne ilave olarak Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin hükümlerine de yer vermiştir. Bu karara göre, Hanefiler kadının mahremsiz olarak hac yapmasını kerahatle caiz görürken, Şâfiî ve Mâlikîlere göre yanında güvenilir kadın yol arkadaşları varsa – hatta Şâfiî mezhebine göre yol güvenliği sağlandığında yalnız başına da – hacca gidebileceği⁷⁴⁵ ifade edilmiştir. Böylece Kurul, diğer mezheplerin icthatlarını da dikkate alarak daha esnek bir bakış açısı ortaya koymuştur. Ancak 1966 yılında yayımlanan karar, daha önceki yaklaşımlara kıyasla daha katı bir tavır sergilemektedir. Bu kararda, haccın ifasının şartlarından birinin kadının yanında mahrem bir yakınının bulunmasının gerekli olduğu belirtilmiş ve bu gerekçeyle, yanında mahremi bulunmayan bir kadının hacca gitmekle yükümlü olmadığı⁷⁴⁶ ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, mahremsiz kadının hac sorumluluğunun oluşmadığı anlayışına dayanmaktadır. Kurul'un sitesinde⁷⁴⁷ yer alan 2017 yılında verilmiş kararında ise önceki yaklaşımları birleştiren bir bakış açısı sunulmuştur. Hanefî mezhebine göre kadının mahremsiz olarak hacca gitmesi uygun görülmemekle birlikte, eşi tarafından izin verilen bir kadın, güvenli bir hac organizasyonu ve Şâfiî ya da Mâlikî mezheplerini taklit ederek mahremsiz bir şekilde hac ibâdetini yerine getirebilir. Bu görüş, yol güvenliği, mezhep taklidi ve eşin rızası gibi unsurların dikkate alındığını göstermektedir.

⁷⁴⁴ Kiraz, 77.

⁷⁴⁵ Kiraz, 77.

⁷⁴⁶ DİYK'nın 05.03.1966 tarih ve 2 sayılı kararı; Maftaoğlu, 32; Kiraz, 78.

⁷⁴⁷ <https://kurul.diyanet.gov.tr/>

Umre ibâdeti için ise, umre nafîle bir ibâdet olması hasebiyle kocasının izni olmadan bir kadın yanında başka mahremi olsa bile, umreye gidemeyeceği belirtilmiştir.⁷⁴⁸ İlgili kararda, farklı mezheplerin mahremsiz hac konusunda olumlu yaklaşımlarına yer verilmiş olmakla birlikte, nihai değerlendirmede Hanefî mezhebinin içtihadının esas alındığı anlaşılmaktadır. 2024 “Fetvalar” kitabında yer alan “Evli bir kadın, kocasının iznini almadan veya yanında mahremi olmadan hac ya da umreye gidebilir mi?” sorusuna yine 2017 yılındaki Kurul fetvası ile cevap verilerek konu, eşin rızası açısından ele alınmıştır. Erkeğin karısına hac veya umre için izin verdiği veya evli olmayan, mahreminin kendisine eşlik etmeyi reddettiği, yanında mahremi bulunma gibi bir imkân bulamayan kadınların hac veya umreye mahremsiz gidip gidememe sorusuna ise cevap olarak yapılan açıklamalarda; kadının ister hac olsun, isterse başka bir yere yolculuğa çıkmasının aynı olduğu, önemli olanın kadın yalnız başına yolculuk konusundaki hadislerde cem ve tevfi⁷⁴⁹ yapılması ve en son söylenen hadisin geçerli olacağı teknik bilgisi verilerek yolculuğa izin vermeyen bu hadislerin kadının can ve mal güvenliğinin sağlanma noktasında değerlendirilmesi gerektiği söylenmiştir. Bu açıklamalarda Adiyy b. Hâtim’in rivayeti hatırlatılarak buna göre, tek başına yolculuğa çıkan kadının yaptığı yanlış olsaydı Hz. Peygamber mutlaka bunun yanlışlığını dile getirirdi denilmiştir. Dolayısıyla can, mal ve namus güvenliği sağlandığında ister hac ister umre, isterse başka herhangi bir yer olsun kadının yalnız başına yolculuğunun olabilirliğine dikkat çekilmiştir.⁷⁵⁰

2022 yılında, iki kız kardeşin mahremsiz umreye gidip gidememe konusunda sordukları bir soruya, “güvenli bir kafilede mahremsiz yolculuk yapabilirler”⁷⁵¹ şeklinde cevap verilmesi can, mal ve namus güvenli sağlandığı takdirde kadınların mahremsiz yolculuk yapabileceği sonucunu vermiştir. Hac ve umreye gitme uygulamalarında fiiliyatta böyle bir zorunluluğun olmaması da fetvanın uygulandığının göstergesidir. Kadınların mahremsiz olarak hacca gitmelerine dair Kurul kararlarında zamanla ortaya çıkan değişim, yalnızca fikhî yorum farklılıklarından ibaret değildir. Bu değişimde, Kurul üyelerinin zaman içinde farklı kişilerden oluşması ve bu kişilerin dinî hükümleri yorumlama

⁷⁴⁸ Kiraz, 78; <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/645/evli-bir-kadin-kocasinin-iznini-almadan-veya-yaninda-mahremi-olmadan-hac-veya-umreye-gidebilir-mi>, (16.03.2024); DİB, *Aile Sıkça Sorulanlar*, 66- 67.

⁷⁴⁹ Birbirine zıt gibi görünen iki hadisi uzlaştırmayı, hadislerden birini geçersiz kılmayıp iki hadisi de aynı anda kullanmayı esas alan bir çözüm yoludur; İsmail Lütfi Çakan, “Cem ve Te’lif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/287

⁷⁵⁰ Diyanet TV, *Diyanete Soralım*, Tahir Tural, Mayıs 2022; https://www.youtube.com/watch?v=7ZoHW_26ZSA, (06.01.2025)

⁷⁵¹ Diyanet TV, *Diyanete Soralım*, Fatih Mehmet Aydın, Mayıs 2022; <https://www.youtube.com/watch?v=w8r6MLr42po>, (06.01.2025)

biçimlerinin çeşitlilik arz etmesi⁷⁵² kadar, yol güvenliğindeki iyileşmeler, kadınların eğitim düzeyindeki artış ve özgüven gelişimi ile toplumsal ve kültürel farklılıklar etkili ve belirleyici olmuştur. Bugün kadınların yalnızca ibâdet değil ticaret, konferans, ilmî toplantı, ziyaret, seyahat gibi gerekçelerle yolculuk yapmaları bir ihtiyaç ve gerekliliktir. Kadınların yolculuklarında devamlı bir mahremini bulundurması fiiline mümkün değildir. Bu açıdan, Müslüman toplumların, kadınların tek başlarına güvenli biçimde seyahat edebilmelerine imkân tanıyacak sosyal ve yapısal düzenlemeleri gerçekleştirme yönünde çaba göstermeleri, dikkate değer bir sorumluluk olarak öne çıkmaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun muâmelât alanında kadınlarla ilgili fetvaları değerlendirildiğinde kadının çalışması noktasında erkek ya da kadın ayrımı gözetmeksizin helâl ve meşru yollarla gelir elde etme hakkına sahip olduğu açıklaması ile kadınların çalışma hayatında etkin bir şekilde rol alabileceği yaklaşımı ortaya konulmuştur. Kadının hâkim ve yönetici olması konusunda da benzer biçimde ırk, cins ve yaşa göre bir ayrım yapılmayacağı, işi ehline verme prensibince bu görevi hakkıyla yapabilecek kişilere bu görevlerin verilmesinin uygun olacağı üzerinde durulmuştur. 2003 yılında verilen kararda, kadının şahitliği erkeğinkine eşit sayılmıştır. Ancak daha sonraki fetvalarda, kadın ile erkeğin şahitliğini eşit tutan bu kararlar uyumlu olmayan bazı ifadelerin yer aldığı tespit edilmiştir. Bunun sebebinin önceki kurulu üyeleri ile sonraki üyeler arasındaki görüş farklılıkları olması muhtemeldir. Kadının mirastaki payı konusunda kadının konumuna göre alacağı farklı miras payları bildirilmiştir. Karı-koca arasındaki ortak kazanılan mallar konusunda ise son dönem fetvasında ortak kazanılan mallar ayrışamayacak nitelikte ise kadının ya da erkeğin bu konuda resmî işlem ve kayıtlarla birlikte aileyi yakından tanıyanların şahitlikleri ile paylaşımı yapılabileceği, kazançtaki emek ve risk eşit ise malları eşit olarak paylaşılabilmesi belirtilmektedir. Müslüman kadınların gayr-i Müslim erkeklerle evlenme noktasında kadınların Ehl-i kitap olsa dahi Müslüman olmayan erkeklerle evlenmemesi yönündeki fetvası ile Müslüman erkeklerin de Müslüman kadınlarla evlenmesini tavsiye etmiş olması dini ve nesli koruma adına atılmış bir adım olarak görünmelidir. Kız çocuklarının küçük yaşta evlendirilmesi konusunda ise yıllar içerisinde değişkenlik gösteren fetvalar mevcuttur. Son olarak evlenecek olanların karşılıklı rızalarının bulunmadığı bir nikâh geçerli olamaz diyerek zorla yapılan nikâhların geçerli olmadığı belirtilmiştir. Nikâh tescili ile ilgili olarak evlilik gibi bir önemli bir

⁷⁵² Kiraz, 78.

kurumun korunması, genel ahlâkın bozulması ve dinî hassasiyetlerin azalmasından dolayı nikâhın bir akit olması münasebetiyle nikâh akdinin varlığının ispatı ve tarafların hukukunun korunması için resmi olarak kayıt altına alınması uygun görülmüş ve kadın haklarının korunması bakımından önemli olduğuna dikkat çekilmiştir. Aileyi koruma adına değişen fetvalardan birisi de aynı temizlik süresi içerisinde verilen üç talakın bir talak olarak kabul edilmiş olmasıdır. İddet bekleyen kadınların durumları ile ilgili ise herhangi bir zarûret durumu varsa gündüz ya da gece fark etmeksizin evinden çıkabileceği yalnız evlilik için bugün bilimsel olarak hamile olmadığı tespit edilmiş olsa bile fizyolojik, psikolojik ya da sosyolojik sebeplerden dolayı iddet süresinin beklenmesi gerektiği belirtilmiştir. Boşanmalar sonrasında maddi ya da mânevî tazminat alma konusunda ise kanunlara uygun olarak yapılan bir akitte mahkemeye sunulan gerekçeler ve beyanlar ile ispatlanan durumlarda İslâm'ın kesin kuralları ile çelişmemek koşuluyla mahkemenin kabul ettiği tazminatı kişilerin alması caiz görülmüştür. Kadınların mahremi bulunmaksızın yolculuğunda ise fetvalar farklılıklar arz etmektedir. Hac ile başka bir yere yolculuk aynı değerlendirilmişse de haccın bir ibâdet olması hasebiyle geçerliliği de tartışma konusu olmuştur. Böyle bir kadının Hac ile mükellef olmadığı şayet yaptıysa kerâhetle bunun caiz olduğu görüşleri dile getirildikten sonra 2017 yılında güvenilir bir toplulukla can, mal ve namus güvenliği sağlandığı takdirde mahremsiz hacca gidebileceği bildirilmiştir. Kurul kararlarında yıllara göre meydana gelen farklılıkların sebepleri olarak zaman içerisinde Kurul üyelerinin farklı kişilerden oluşması ve dini yorumlama konusunda farklı tavırlara sahip olmaları, toplumsal zihniyet değişimiyle günün şartlarının ve gelişmelerin farklılaşması, zarûretler, bilimsel gelişmeler, maslahat anlayışı sayılabilir.

6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din hizmeti veren Din İşleri Yüksek Kurulu, kararların tek bir kişiye ait olmaması ve alt komisyonlarında konunun incelenip mütalaa edilmesi ile bir Kurul çalışması olması sebebiyle, inşâî ictihad müessesesinin önemli bir örneğini oluşturmaktadır. 1965 yılına kadar Din İşleri Yüksek Kurulu'na yöneltilen sözlü ve yazılı dinî sorulara verilen yanıtların tamamı Kurul'un doğrudan imzasını taşıırken, bu tarihten sonra ise cevapların büyük ölçüde Kurul bünyesindeki Dinî Sorulara Cevap Komisyonu tarafından verildiği ve söz konusu komisyonun imzasının öne çıktığı görülmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu karar ve fetvalarının hazırlanma süreci şu aşamalardan oluşur: Öncelikle konu, bir uzman ya da uzman yardımcısına verilir. Uzman, ilgili konuda bir rapor hazırlar ve bunu alt komisyonun incelemesine sunar. Alt komisyonda rapor detaylı şekilde tartışılır ve şekillendirilir. Ardından konu, üst komisyonda üye ve uzmanların görüşleri alınmak üzere değerlendirilir; gerektiğinde çekinceler dile getirilir ve tartışmalar yapılır. Eğer rapor uygun bulunursa, komisyon kararı olarak kabul edilir ve gerekçesiyle birlikte Kurul'a iletilir. Son aşamada Kurul meseleyi görüşüp karara bağlar; kararın mahiyetine göre "Kurul kararı" olarak kabul edilip ilan edilir. Kararlar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın internet sitesinde veya Mobil Fetva Uygulamaları aracılığıyla halkın bilgisine sunulur ya da Din İşleri Yüksek Kurulu'nun onayıyla kitap halinde yayımlanır.

Kurulun vermiş olduğu karar, mütalaa ve fetvalarında Kur'an ve sünnet en temel kaynaktır. Bunun yanında Kurul sahâbe kavli, icmâ ve müçtehit imamların ictihatları ile külli kaidelerden de yararlanmaktadır. Fıkıhî açıdan taabbüdî hükümlerde değişiklik söz konusu değildir. Taabbüdî hükümlerin dışında insanların günlük yaşamındaki işlemler ve ilişkilerle ilgili konularda, Kur'an ve Sünnet'in temel prensiplerine aykırı olmamak koşuluyla; zamanın, mekânın ve şartların değişmesi, zaruretlerin ortaya çıkması, genel toplumsal sıkıntılar, bilimsel gelişmeler, örf ve adetlerdeki farklılıklar gibi faktörler ile bu değişen koşullara uyum sağlamak adına Kurul'un fetvalarını güncellediği onları sosyal gerçekliğe uyumlu hale getirdiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan zaman zaman klâsik fetvalardan ayrıldığı da olmuştur. Kurul, karar oluşturma sürecinde kullandığı bu delillerden hareketle özellikle kadınlarla ilgili sorunların çözümüne katkıda bulunmuştur.

Karar süreçlerinde öncelikle sorunun tanımlanması yapılmakta, ardından farklı görüşler ve bunların dayandığı deliller detaylı şekilde incelenmektedir. Bu değerlendirme sürecinde Kur'ân, Sünnet, icmâ, sahâbe sözleri, örf, ictihatlar ve bilimsel veriler gibi hem temel (aslî) hem de yan (fer'î) kaynaklar dikkate alınarak nihai hükme ulaşılmaktadır. Meselenin çözümüne yönelik var olan klâsik görüşleri de zikreden Kurul müsteftiye tercih imkânı da sunmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanı ve Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinin alan bilgisi ve dinî yorumlama yaklaşımları, Kurul kararları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Her ne kadar Kurul'un üyeleri arasında kadın yer almasa da kadınlara ilişkin alınan kararlarda toplumun kadına bakış açısında meydana gelen değişimleri dikkate aldığı ve toplumsal cinsiyet eşitliğini göz ardı etmeksizin, toplumsal değişimle uyumlu sonuçlara ulaştığı gözlemlenmektedir. Ancak cinsiyetin kadınlarla ilgili kararlar üzerinde etkileri belirgin değildir. Çünkü alınan kararlarda kadın ya da erkek olmak değil, ehliyet ve liyakat sahibi olmak önemlidir. Yalnız kadınlarla ilgili meseleleri kadınların daha iyi anlayıp yorumlayabilmesi açısından Kurul üyeliklerinin ya da uzman kadrolarında kadın sayısının artırılması önemlidir. Çünkü Din İşleri Yüksek Kurulu'nda asıl üye olarak sadece bir defa bir kadının yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu kadın uzman sayısının arttırılmaya çalışıldığı alımlardan ve tahsis edilen yeni kadrolardan anlaşılmaktadır.

Son yıllarda kadın Kurul uzmanlarının kadın gözüyle kadın ile ilgili olan konularda Kurul'a bilimsel veriler ışığında yapmış olduğu çalışmaları ve raporlarının kadının özel halleriyle ilgili fetvaların değişmesinde etkili olduğu görülmüştür. Özellikle tıp ve sağlık alanındaki bilgiler ışığında kadınlara özel hallerin belirginleşmesi, istihâze durumlarında teşhisin konulması gibi konularda Kurul'un modern gelişmeleri yakından takip ettiği, konunun uzmanları ile temasta olunmasını teşvik ettiği, kadın ile ilgili sorunların en doğru biçimde çözülmesi gayretinde olduğunu göstermektedir. Hayız ve nifas döngüsünde gün tespitinin yapılmasında, meselenin dar kalıplara sokulmasının yanlışlığı tıp ilminin desteğiyle de ortaya çıkmıştır. Kadınlara ilişkin hayız, nifas ve istihâze konularındaki fetvaların güncellenmesi, bu tür bilimsel çalışmalar ve gelişmeler sayesinde mümkün olmuştur. Özellikle dış gebelik, boş gebelik, mol gebelik gibi hamilelik sürecinde ortaya çıkan kanamaların istihâze kapsamında değerlendirilmesi; ayrıca bu gebeliklerin herhangi bir aşamada sonlandırılması sonrası görülen kanamaların lohusalık sayılması gibi yaklaşımlar,

bilginin gelişmesiyle fetvaların da değişebileceği prensibinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Ayrıca düşük neticesinde gelen kanın organları belli olsun ya da olmasın düşenin cenin olduğunun tıbben bilindiği takdirde düşükten sonra görülen kanın da lohusalık kabul edilmesi de Kurul'un tıbbî verilere önem verdiğini göstermektedir. Bu konularda olduğu gibi bilgideki değişiklikler fetvaların değişimini gerekli kılmaktadır.

Fıkıhın muâmelât alanında Kurul olarak kadının çalışma hayatına katılımını ve ekonomik yaşama katkısını, toplumsal yapıda meydana gelen dönüşümlerle şekillenen örfi uygulamalar çerçevesinde meşru görmesi; hâkim ve yönetici olmasında fırsat eşitliği sağlandığında ehil olan kadın ya da erkeğin önemli pozisyonlarda görev alabileceğini belirtmesi de fikrî açıdan önemli bir gelişmedir. Ayrıca zikredilen konuda sarîh bir ayetin olmamasına ve hadisin tarihî bir vakiya taalluk ettiğine dair açıklamaları ufuk açıcıdır. Bizzat Diyanet İşleri Başkanlığı çatısında başta Diyanet İşleri Başkan yardımcılarının birinin ve birçok daire başkanının kadın olması, her ilde müftü yardımcılarının birinin kadın olması fiilî anlamda bu kararın uygulandığını da gösterir. Kurul'un şahitlik ile ilgili geleneksel din âlimlerinin aksine kararlarında eşitlikçi bir tutum benimsemesi de sosyolojik değişikliklerin fetvaya yansımaları açısından önemlidir. Yine küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili kararlarında bazı değişikliklere rağmen genel olarak konuyu seddi-i zerâi çerçevesinde değerlendirmesi oldukça önemlidir. Zira yaşın küçüklüğü sebebiyle fiziksel ve psikolojik hazır bulunuşluğun oluşmayacağını ve bu durumun evlilik kurumu açısından birçok problem doğuracağını savunarak Medeni kanuna paralel hareket etmesi, konunun istismara açık yönleri sebebiyle oldukça önemli bir tutumdur.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun, klâsik fıkıh kaynaklarında doğrudan karşılığı bulunmayan modern çağın meselelerine ilişkin aldığı kararlarda ictihad mekanizmasını aktif biçimde kullandığı görülmektedir. Kurul, bu süreçte bilimsel verileri ve zaruret durumlarını dikkate alarak şer'î maksatlara en uygun çözüme ulaşmayı hedeflemiştir. Nitekim kürtaj, spiral gibi doğum kontrol yöntemleri ve tüp bebek tedavisinde döllenmiş embriyonun itlafı gibi meselelerde zaruret ilkesi doğrultusunda değerlendirmeler yapılmıştır. Aynı şekilde Kurul'un maslahat ilkesine de sıklıkla başvurduğu; toplum açısından ciddi sakıncalar doğurabilecek durumlarda ise tavizsiz bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Genel olarak bakıldığında, Kurul'un kararlarında İslâm hukukunun temel amaçlarını gözettiği ve gerektiğinde önceki fetvalarını da bu doğrultuda yenileyerek değişikliğe gittiğini söylemek mümkündür. Kocasını ölmüş bir kadının, eşinin dondurulmuş sperminden daha sonra

hamile kalmasıyla ilgili fetvasında değişikliğe gitmesi bu açıdan önemlidir. Kurul, tüp bebek yapmak üzere hayatta iken erkekten alınan spermin vefatından sonra eşine ilkâhı konusunda karar verirken kıyas işlemine başvurmuştur. Buna göre konu ile ilgili hadis ve sahâbe kavline dayandırdığı “kadınının iddet müddeti içinde olduğu için ölen kocasının cenazesini yıkayabileceği” hükmüne kıyasla iddet müddeti içinde olan kadına ölen eşinin sperminin ilkâhını caiz kabul etmiştir. Fakat daha sonra bunun yanlış bir kıyas olduğunu ve mefsedet gereği, çocuğun miras gibi hakları bakımından bunun uygun olmadığını belirterek fetva değişikliğine gitmiştir. Annenin hayatı söz konusu olmadığı müddetçe kürtağın izin verilmediği fetvalarda, Bosna-Hersek Savaşı'nda düşman askerleri tarafından hamile bırakılan kadınlara bu iznin verilmiş olması da zarûret ve mefsedet kapsamında fetva değişikliğinin olduğunu gösterir. Aynı zamanda sperm ya da rahim bağı gibi mefsedete götüren durumlarda, ceninin rahme meşru yollar dışında yerleştirilmesini haram kabul eden Kurul, bu görüşünü “rahimlerde asıl olan haramlıktır” ilkesine dayandırarak, bu tür konularda tavizsiz bir yaklaşım benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kadınların hacca mahremsiz gitmeleri ile ilgili kararlardaki değişikliklerin ise mefsedet ilkesinin yanısıra Kurul üyelerinin değişmesiyle fetvaların değişiminin mümkün olabileceğine işaret edebilir. Ayrıca kadınların hac, umre ya da diğer yolculuklarda yol güvenliklerinin sağlanması durumunda fetvanın değişim gerekçelerinden biri olan “durumun değişmesi, yol güvenliği” faktörlerinden hareketle zarûret, hacet ve umûmü'l-belvâ gibi etkenleri de dikkate alarak sorulara çözüm üretmiştir. Hac ibâdetinde genel olarak özellikle de bayanların özel halleriyle ilgili fetvaların tamamında zarûret prensibi ile esneklik sağlanmıştır.

Son olarak belirtmek gerekir ki karşılaşılan problemlere makul ve fitrata uygun dinî çözümler üretilebilmesi, dinin yaşanabilirliği ve fıkın dinamikliği açısından oldukça önemlidir. Dinin hayatla beraber akması ve bir hayat tarzı olarak kabul görmesi bu hususla yakından ilişkilidir. Çalışmaya konu olan kadın ile ilgili meselelerde dinî tavır ve tutumlar sosyolojik değişimlerin bu alanda daha açık ve görünür olması sebebiyle toplum nezdinde hassasiyetle takip edilmektedir. Kurul'un nikâh konusunda sergilenen ve resmiyeti dikkate alan kararının talak ile ilgili olarak da gösterilmesi bu konuda ortaya çıkan birçok problemin çözümünü kolaylaştıracağı düşünülmektedir. Ayrıca kadınlara ait özel hallerin cünüplükten ayrı tutulması, doğum işaretlerinin nifas sayılıp sayılamayacağı ya da nifastan

sonra görülen kanamaların âdet ya da özür sayılmasıyla ilgili konularda daha net fetvalara ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir.



KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed. Tevhid Risâlesi. çev. Hasan Düzgün. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Acar, Halil İbrahim. Ana Hatlarıyla İslâm Aile Hukuku. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Ahmed b. Hanbel. El-Müsned. çev. Rifat Oral. 6 Cilt, Konya: Ensar Yayıncılık, 2005.
- AK, Filiz. Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı. Erişim 27 Ocak 2025. <https://www.drfilizak.com/mol-gebeligi-nedir>, (27.01.2025).
- Akcan, Hatice Kübra. Yusuf El-Karadâvî'nin Kadınlara İlişkin Görüşleri. Batman: Batman, Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Akpınar, Ali. "Mushaf'a Abdestsiz Dokunma Meselesi". Cumhuriyet Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi, 5/1 (Haziran 2001), 81-109. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/223875>.
- Ali Haydar Efendi. Dürerül Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam. 4 Cilt, İstanbul: 1314.
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Miras Hisselerin Şer'i Dayanakları". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/1 (Haziran 2021), 341-375. https://dergipark.org.tr/tr/pub/k7auifd/issue/63296/899317#article_cite
- Altuntaş, Halil. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Apalı, Sıdika. İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği ve Hâkimliği ile İlgili Yaklaşımların Değerlendirilmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- AppMaster. "Noonlight veya bSafe gibi bir Kişisel Güvenlik Uygulaması Nasıl Geliştirilir?". Erişim 6 Ocak 2025. <https://appmaster.io/tr/blog/kisisel-guvenlik-uygulamasi-gelistirme>.
- Arı, Abdüsselam. "Âdetli Kadının Oruç tutabilir mi?" İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 37 (Nisan 2021), 1-38 http://www.İslâmhukuku.com/Uploads/Sayilar/ihad_37_BASKI164.pdf
- Arısan, Kazım. Kadın Hastalıkları (Jinekoloji), 3.bs., İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1991.
- Arif, Ali Arif. Fıkıh Kültürümüz ve Çağın Gerçeği Açısından Kadının Yargı Makamına Atanması, çev. Sahip BEROJE, Journal Of İslâmic Research, 22/2(2011), 118-36. <https://www.İslâmiarastirmalar.com/wp-content/uploads/2023/11/4-18.pdf>.

- Ark, Ümmühan. “İlmihaller Bağlamında Kadının Kocasının İznine Bağlı İbâdetleri ve Sosyo-Kültürel Arka Planı”. *International Social Sciences Studies Journal*, 109 (Mart 2023), 6256-6267.
https://sssjournal.com/?mod=makale_tr_ozet&makale_id=68951.
- Ark, Ümmühan. “Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın -İslâm Hukuku Üzerinden Bir Okuma-”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2018), 77-116.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/deuifd/issue/40848/493127>.
- Arslan, Zuhâl. *Fetva Sorularına Yansıyan Kadın Problemleri Konya İstanbul Örneği. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.*
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.*
- Atay, Hüseyin. *Kur’ân’a Göre Araştırmalar. 3 Cilt. Ankara: Atay Yayıncılık, 1993.*
- Atcı, İsa. “İslâm Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Namaz ve Oruç Örnekleri.” *Eskiye* 53 (Haziran 2024), 747-773.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3626321>
- Ateş, Süleyman. *İslâm’da Güncel Tartışmalar. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002.*
- Ateş, Süleyman. *Kur’ân Ansiklopedisi. İstanbul: (KUBA) Kur’ân Bilimleri Araştırma Vakfı, 1997.*
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.*
- Atv Haber. “Kanser tedavisinde anne sütü- Atv Haber 17 Ekim 2018”. Youtube. 17 Ekim 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=PWYmbIOM-a0&t=13s>, Erişim 2 Şubat 2025.
- Ayşe, Ayden vd. “İstenmeyen Gebelikler ve İsteyerek Yapılan Düşüklerin Değerlendirilmesi”, *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 28/4 (Aralık 2019), 300-305.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/aktd/issue/49548/474072>.
- Balbaba, Ümmü Eymen. “Fıkıhî Açısından Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- 3 (İstanbul 2016)*, 69-83.
- Baktır, Mustafa. “İslâm’da Kadının Çalışma Şartları”, *Sosyal Hayatta Kadın*. 2005.
- Berkî, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye). İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.*
- Beşer, Faruk. *İslâm’da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2009.*
- Beşer, Faruk. *Hanımlara Özel İlmihal. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.*

- Beşer, Faruk. Hanımlara Özel Fetvalar. İstanbul: Bilge Matbaacılık, 2005.
- Beşer, Faruk. “İlkah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 22/115-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Beşer, Faruk. “Seferîlik Açısından Kadınlar”, Seferîlik ve Hükümleri (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi). İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997, 337-344.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük İslâm İlmihali. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi. 1992.
- Biruni Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi. “A’dan Z’ye Menopoz Dönemi”. Erişim 20 Ocak 2025. <https://www.birunihastanesi.com.tr/saglik-rehberi/adan-zye-menopoz-donemi>.
- Bozkurt, Asiye. “Boşanma Sürecinde ve Sonrasında Kadın”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi 1/2 (Eylül 2021), 97-114. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2339502>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), el-Cami’u’s-sahih: el-Cami’u’l-müsnedü’ssahihu’l-muhtasar min umuri Rasulillahi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyamih thk.: Muhammed Züheyr b. Nasır enNasır, Beyrut: Daru Tavki’n-Necat, 1. baskı, I-IX, 1422
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, çev. Ahmet Naim. 13, Ankara: Gaye Matbaacılık. 1987.
- Bulut, Kevser. İslâm Hukuku ve Tıpta Kadınlara Özel Haller. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Cengiz, Prof. Dr. Hüseyin. “Doğum Sonrası Âdet Döngüsü (Doğumdan Sonra Ne Kadar Süre Sonra Âdet Oluruz?)”. Youtube. 3 Kasım 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=C2RIKwCtDQo>, Erişim 22 Ocak 2025.
- Cezîrî, Abdurrahman. Dört Mezhep Fıkhı. çev. Hasan Ege. İstanbul: Bahar Yayınları, 1976.
- Coştu, Kâmil. “2012 -2015 Yılları Arasında Din İşleri Yüksek Kurul’una İntikal Eden Soruların Yaygın Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10/ 2 (2017), 1061-1081.
- Çaha, Ömer. Sivil Kadın. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Cem ve Te’lif”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 7/287, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Çınar, Fatih. “Karadâvî’ye Göre Fetvanın Değişmesine İmkân Veren Unsurlar”. Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9/1(Haziran 2023), 145-176. <https://search.trdizin.gov.tr/tr/yayin/detay/1183284/Karadavie-gore-fetvanin-degismesine-immkan-veren-unsurlar>.

- Çitli, Fatma. İslâm Hukukunda Nafakanın Mahiyeti ve Kapsamı. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dadaş, Mustafa Bülent. “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 13/25 -26 (Aralık 2017), 37- 74. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/47057/591697>
- Dağcı, Şamil. “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım”. Diyanet İlmi Dergi 38/4(Ekim-Kasım-Aralık 2002), 5-20. https://isamveri.org/pdfdrd/D00033/2002_c38/2002_c38_4/2002_c38_4_DAGCIS.pdf
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl. Sünenü'd-Dârimî. thk.: Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-muğnî, 1420/1999.
- Demir, Zekiye. “Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu’na Gelen Sorular”. Dinî Araştırmalar 21/15-12 (Aralık 2018), 81-106. <https://doi.org/10.15745/da.476747>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Stratejik Planı 2012-2016, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012. Erişim 30 Mayıs 2024. http://www.sp.gov.tr/upload/xSPStratejikPlan/files/qbwUy+diyanet_stratejik_plan.pdf.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 31 Ocak 2025. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1267/tup-bebek-yonteminde-yumurta-alimi-veya-embriyo-transferi-sebebiyle-gusul-gerekirmi#:~:text=T%C3%BCp%20bebek%20uygulamas%C4%B1nda%20yumurta%20al%C4%B1m%C4%B1,i%C5%9Flemi%20uygulayanlara%20gus%C3%BCI%20almak%20gerekmez>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Cuma Hutbesi: “Dünyadaki Cennetimiz: Aile”. Erişim 14 Aralık 2024. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11171/cuma-hutbesi-dunyadaki-cennetimiz-aile>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Uzman Yardımcısı ve Uzman Yeterlikleri”. Erişim 12 Mart 2024. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/uzman-yardimcisi-ve-uzman-yeterlikleri>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı görev ve Çalışma Yönergesi”. Erişim 30 Mayıs 2024. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât Şeması”. Erişim 30 Nisan 2024. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/TeskilatSemasi/4>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2024-2028 Stratejik Plan, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024. Erişim 31 Mayıs 2024.

<https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Detay/131/2024-2028-stratejik-plan%C4%B1>.

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı 2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023. Erişim 4 Mart 2024. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/22/Faaliyet-Raporlari>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021 Yılı İdare Faaliyet Raporu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri 2020, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2021.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı Kadın ve Aile Çalışmaları (2014-2018), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı 4, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Özyurt Matbaacılık, 2018.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı istatistikleri 2016, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Strateji Geliştirme Başkanlığı Hizmete Özel, 2017.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu'ndan, Diyanet Aylık Dergi (79-90) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ağustos 2014.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cami Kadın ve Aile, Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2013.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, İslâm İlmihali, Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2013.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-V: İbâdetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler, TDV Yayınları, Ankara 2012. <https://www2.diyanet.gov.tr/dinisleriuyukseKurulu/Documents/G%C3%9CNCEL%20D%C4%B0N%C4%B0%20MESELELER%20V.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009-2013 Stratejik Plan, Aralık 2008. Erişim 31 Mayıs 2024. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2009-2013%20Stratejik%20Plan.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, İslâm Kadın ve Toplum, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlmihali 1, (İman ve İbâdetler) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlmihali 2 (İslâm ve Toplum), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı 1, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlmihali 1, (İman ve İbâdetler), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlmihali 2, (İslâm ve Toplum), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilât-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Dirik, Mehmet. “İslâm Fıkhdında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler”. İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 22 (Ekim 2013), 45-62. https://isamveri.org/pdfdrg/D02533/2013_22/2013_22_DIRIKM.pdf.
- DiyanetTV. “Kadınlar muayyen günlerinde camiye girebilir mi? - Mehmet Kapukaya”. Youtube. 14 Mart 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=-3OaV89Bvhk>, Erişim 20 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Kadınlar muayyen günlerinde camiye girebilir mi? - Mehmet Kapukaya”. Youtube. 14 Mart 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=-3OaV89Bvhk>, Erişim 20 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Hangi durumlarda hamileliğin sonlandırılması caizdir? - Zeki Sayar”. Youtube. 10 Ocak 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=8rPIDEW0JXc>, Erişim 28 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Abdestsiz Kur’ân okunur mu? - Mehmet Kapukaya”. Youtube. 10 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=cP8i9UFIMvY>, Erişim 24 Şubat 2025.
- DiyanetTV. “Kadınlar Umreye ya da Hacca Yalnız Gidebilir mi? - Dr. Fatih Mehmet Aydın”. Youtube. 13 Mayıs 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=w8r6MLr42po>, Erişim 6 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Çocuğun engelli doğacak olması kürtaj yaptırmak için sebep olabilir mi? - İdris Bozkurt”. Youtube. 7 Mart 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=G3Ino9dUCEs>, Erişim 28 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Dondurulmuş Embriyoların İmha Edilmesinin Sakıncası Var mıdır? - Mehmet Kapukaya”. Youtube. 27 Aralık 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=dbAEcocyDeA>, Erişim 31 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Kadınlar Yanlarında Mahremleri Olmadan Hac ya da Umreye Gidebilir mi? - Tahir Tural”. Youtube. 3 Mayıs 2022. https://www.youtube.com/watch?v=7ZoHW_26ZSA, Erişim 6 Ocak 2025.

- DiyanetTV. “Kalp atışı olmayan gebeliği sonlandırmak caiz midir?”. Youtube. 14 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=dlwshlhzzsg> ,28 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Kalp atışı olmayan gebeliği sonlandırmak caiz midir?”. Youtube. 14 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=dLwsHLHzZsg>, Erişim 28 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Menapoz Dönemindeki Kadından Gelen Akıntı Hac Veya Umre Görevlerine Engel Midir?”. Youtube. 5 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=WORjP1PruHs>, Erişim 16 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Tüp bebek yönteminde başkasına ait sperm, yumurta, embriyo ya da rahmin kullanılması caiz midir?”. Youtube. 25 Kasım 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=131TFOSdI78>, Erişim 31 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “Yumurtalık Nakli”. Youtube. 1 Nisan 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=jL7ehvfYCUk>, Erişim 31 Ocak 2025.
- DiyanetTV. “İddet nedir? Eşi vefat eden kadın için iddet yasakları nelerdir? - Mehmet Kapukaya”. Youtube. 29 Eylül 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=Feec9LZBC7k>, Erişim 28 Kasım 2024.
- DiyanetTV. “Ailelerin bilgisi olmadan yapılan dinî nikah geçerli olur mu?”. Youtube. 3 Mart 2020. https://www.youtube.com/watch?v=_mJITFKosFc, Erişim 17 Aralık 2024.
- DiyanetTV. “İddet nedir? Eşi vefat eden kadın için iddet yasakları nelerdir? - Mehmet Kapukaya”. Youtube. 29 Eylül 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=Feec9LZBC7k>, Erişim 28 Kasım 2024.
- DiyanetTV. “İddet yasakları nelerdir? - Dr. Fatih Mehmet Aydın”. Youtube. 14 Ocak 2022. https://www.youtube.com/watch?v=FrE9d_UiWRA, Erişim 28 Kasım 2024.
- DiyanetTV. “Kadın Neden İddet Bekler?”. Youtube. 28 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=z55Vh7rKOCw>, Erişim 28 Kasım 2024.
- DiyanetTV. “Müslüman kadın gayrimüslim bir erkekle evlenebilir mi?”. Youtube. 8 Kasım 2019. https://www.youtube.com/watch?v=e-G8CX11_9c, Erişim 9 Aralık 2024.
- DiyanetTV. “Müslüman Kimse Gayrimüslim Biri ile Evlenebilir mi?”. Youtube. 25 Aralık 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=LDL6fW9JW3k>, Erişim 9 Aralık 2024.
- DİYYK “Tüp Bebek Yapmak Üzere Hayatta İken Erkekten Alınan Spermin Vefatından Sonra Eşine İlkâhı” Konulu Kararı, 2009/8.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Fıkhi açıdan ceninin durumu nedir?”. Erişim 31 Ocak 2025. <https://Kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1224/fikhi-acidan-cenin-durumu-nedir>.

- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Abdestsiz olan bir kimse ezberden Kur’ân-ı Kerîm okuyabilir mi?”. Erişim 24 Şubat 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1108/abdestsiz-olan-bir-kimse-ezberden-Kur’ân-i-kerim-okuyabilir-mi>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Âdet geciktirici hap kullandığı hâlde yine de leke gören bir kadın namaz, oruç ve tavaf gibi ibâdetleri yapabilir mi?”. Erişim 2 Şubat 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/650/âdet-geciktirici-hap-kullandigi-halde-yine-de-leke-goren-bir-kadin-namaz-oruc-ve-tavaf-gibi-ibâdetleri-yapabilir-mi>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Âdet geciktirici ilaç kullanıp kesik kesik leke gören bir kadın âdetli sayılır mı?”. Erişim 2 Şubat 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/114/âdet-geciktirici-ilac-kullanip-kesik-kesik-leke-goren-bir-kadin-âdetli-sayilir-mi>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Âdeti bittikten sonra on beş gün geçmeden yeniden kanaması başlayan bir kadın ibâdetlerine devam edebilir mi?”. Erişim 20 Ocak 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/cevap-ara/1251/âdeti-bittikten-sonra-on-bes-gun-gecmeden-yeniden-kanamasi-baslayan-bir-kadin-ibâdetlerine-devam-edebilir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Anne sütünün tedavi veya kozmetik amaçlı kullanılması caiz midir?”. Erişim 2 Şubat 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1233/anne-sutunun-tedavi-veya-kozmetik-amacli-kullanilmasi-caiz-midir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Cep telefonu ve bilgisayar gibi cihazlardan Kur’ân okurken abdestli olmak gerekir mi?”. Erişim 24 Ocak 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1114/cep-telefonu-ve-bilgisayar-gibi-cihazlardan-Kur’ân-okurken-abdestli-olmak-gerekir-mi>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Doğum dışında kendiliğinden veya ilaç yoluyla gelen süt, mahremiyet oluşturur mu?”. Erişim 1 Şubat 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1303/dogum-disinda-kendiliginden-veya-ilac-yoluyla-gelen-sut-mahremiyet-olusturur-mu>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kadınlardan gelen beyaz ve kokusuz akıntı abdesti bozar mı?”. Erişim 18 Ocak 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/cevap-ara/112/âdet-kanamasi-on-gunden-fazla-suren-bir-kadin-ibâdetlerini-yerine-getirmede-nasil-hareket-etmelidir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kanası hiç kesilmeyen bir kadının âdet durumu nedir?”. Erişim 19 Ocak 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/cevap-ara/117/kanamasi-hic-kesilmeyen-bir-kadinin-âdet-durumu-nedir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kur’ân-ı Kerîm’e abdestsiz dokunmak caiz midir?”. Erişim 24 Şubat 2025. <https://Kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/782/Kur’ân-i-kerime-abdestsiz-dokunmak-caiz-midir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Taşıyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dinî Hükmü

Hakkında”. Erişim 1 Şubat 2025. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4482/tasiyici-annelik-uygulamasi-ve-boyle-bir-yolla-dogan-cocugun-annesi-nesebi-mirasi-mahremiyeti-ve-velayetinin-dini-hukmu-hakkinda>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Tesettür ile İlgili Karar”. Erişim 7 Mart 2025. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/2471/tesettur-ile-ilgili-karar>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Tüp bebek yönteminde rahme yerleştirilmeyen fazla embriyoların yok edilmesi caiz midir?”. Erişim 1 Şubat 2025. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/1333/tup-bebek-yonteminde-rahme-yerlestirilmeyen-fazla-embriyolarin-yok-edilmesi-caiz-midir>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kur’ân-ı Kerim ve Meâl Komisyonu”. Erişim 12 Mart 2024. [https://Kurul.diyamet.gov.tr/Komisyonlar/14/Kur’ân-i-kerim-ve-meal-komisyonu](https://Kurul.diyamet.gov.tr/Komisyonlar/14/Kur'an-i-kerim-ve-meal-komisyonu).

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. <https://Kurul.Diyamet.Gov.Tr/Cevap-Ara/104/Kadinlardan-Gelen-Beyaz-Ve-Kokusuz-Akinti-Abdesti-Bozar-Mi>, (26.03.2024)

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Âdet döneminde olan kadını boşamak geçerli midir?”. Erişim 27 Kasım 2024. [https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/856/âdet-doneminde-olan-kadini-bosamak-gecerli-midir](https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/856/adet-doneminde-olan-kadini-bosamak-gecerli-midir).

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Âdeti bitmeden Mekke’den ayrılmak zorunda kalan kadın bu hâliyle ziyaret veya umre tavafını yapabilir mi?”. Erişim 12 Şubat 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/653/âdeti-bitmeden-mekkedden-ayrilmak-zorunda-kalan-kadin-bu-haliyle-ziyaret-veya-umre-tavafini-yapabilir-mi>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Bir defada iki veya üç talakla boşamanın hükmü nedir?”. Erişim 27 Kasım 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/841/bir-defada-iki-veya-uc-talakla-bosamanin-hukmu-nedir>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Boşanan kadının mâli hakları nelerdir?”. Erişim 27 Kasım 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/880/bosanan-kadinin-mali-haklari-nelerdir>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanları”. Erişim 12 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Personeller/1/din-isleri-yukseK-Kurulu-uzmanlari>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeleri”. Erişim 12 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Personeller/4/din-isleri-yukseK-Kurulu-uyeleri>.

DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Dinden çıkmayı gerektiren sözleri (elfâz-ı küfrü) söylemenin nikaha etkisi nedir?”. Erişim 10 Aralık 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/868/dinden-cikmayi-gerektiren-sozleri-elfaz-i-kufu-soylemenin-nikaha-etkisi-nedir#:~:text=Hanef%C3%AE%20mezhebine%>.

- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Dondurulmuş Sperm veya Embriyonun Kocanın Ölümünden Sonra Kullanılması.” Erişim 18 Şubat 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38334/dondurulmus-sperm-veya-embriyonun-kocanın-olumunden-sonra-kullanilmasi>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Düşük yapan bir kadından gelen kanın hükmü nedir?”. Erişim 29 Mayıs 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/120/dusuk-yapan-bir-kadından-gelen-kanin-hukmu-nedir>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Evli bir kadın, kocasının iznini almadan veya yanında mahremi olmadan hac veya umreye gidebilir mi?”. Erişim 16 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/645/evli-bir-kadın-kocasının-iznini-almadan-veya-yanında-mahremi-olmadan-hac-veya-umreye-gidebilir-mi>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Fetva Yöntem”. Erişim 14 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/FetvaYontem>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Fetva Yöntem”. Erişim 19 Şubat 2024. <https://fetva.diyamet.gov.tr/FetvaYontem>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “İbâdetler Komisyonu”. Erişim 12 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Komisyonlar/8/ibadetler-komisyonu>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “İktisadî Hayat ve Sağlık Komisyonu”. Erişim 12 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Komisyonlar/9/iktisadi-hayat-ve-saglik-komisyonu>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “İnanç ve Dinî Oluşumlar Komisyonu”. Erişim 12 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Komisyonlar/7/inanc-ve-dini-olusumlar-komisyonu>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kadının mirastaki durumu nedir?”. Erişim 18 Kasım 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/905/kadinin-mirastaki-durumu-nedir>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Küçüklerin Evlendirilmesi”. Erişim 26 Mart 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/4372/kucuklerin-evlendirilmesi>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Lohusalık süresi ne kadardır? Bu sürede yapılamayan ibâdetlerin durumu nedir?”. Erişim 29 Mayıs 2024.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Mahkemenin hükmettiği tazminatı almak caiz midir?”. Erişim 28 Kasım 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/1307/mahkemenin-hukmettigi-tazminati-almak-caiz-midir>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Nikâhın tescili şart mıdır?”. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/801/nikahin-tescili-sart-midir>.

- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Nikâhta şahitliğin hükmü nedir?”. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/803/nikahta-sahitligin-hukmu-nedir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Ölen kişi mallarını eşiyle beraber çalışıp kazanmış ise, bu durumda hayatta kalan eşin hakkı nedir?”. Erişim 18 Kasım 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/929/olen-kisi-mallarini-esiyle-beraber-calısip-kazanmis-ise-bu-durumda-hayatta-kalan-esin-hakki-nedir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Resmi nikâh kıydıran kimse ayrıca dinî nikâh kıydırmalı mıdır?”. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/802/resmi-nikah-kiydıran-kimse-ayrıca-dinî-nikah-kiydırmalı-midir>.
- DİYYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Spiral kullanmak caiz midir?”. Erişim 22 Ekim 2024. <https://Kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/1261/spiral-kullanmak-caiz-midir>.
- DİYYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Hac ve Umre ile İlgili Fetvalar Din İşleri Yüksek Kurulu. (Yy.) Cafer Tayyar Doymaz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2025.
- DİYYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar Gözden Geçirilmiş İlaveli Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024.
- DİYYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Tıp ve Sağlıkla ilgili Fetvalar, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- DİYYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Aile Sıkça Sorulanlar, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- DİYYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Fetvalar, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- DİYYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Fetvalar, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- DİYYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Fetvalar 1, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Duman Sali, Vildan. Fukâha'nın Kadın Tasavvurunun İctihâdî Hükümlere Yansıması. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Duman, Ayşe. Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı. “Vajinal Akıntı Abdest Bozar Mı? İslâmi Mantığa Göre Nasıl Olmalı? Burun Akınca Abdest Bozulur Mu?”. Youtube. 10 Temmuz 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=cP8i9UFIMvY>, Erişim 13 Ocak 2025.
- Duman, Ayşe. Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı. “Doğumdan Sonra Âdet Düzensizliği”. Erişim 22 Ocak 2025. <https://www.ayseduman.com/dogumdan-sonra-âdet-duzensizligi/>.

- Duru, Tuğba. “Hayız ve Nifas Dönemleri ile İlgili Bâtıl İnançlara Dayalı Uygulamaların İslâm Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi”. Diyanet İlmî Dergi 60/1 (Haziran 2024), 557-588. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3551908>.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el- Eş’ as b. İshak es-Sicistani el -Ezdi. Sünen-i Ebî Dâvûd ve Tercemesi, çev. İbrahim Koçaşlı, 5 Cilt, İstanbul: Millî Gazete Yayınları,1983.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el- Eş’ as b. İshak es-Sicistani el -Ezdi. Süneni Ebi Dâvûd thk.: Şuayb Arnavut, 7 Cilt, Beyrut: Darü’r- Risaleti’l- Alemiyye, 2009.
- El-Kahtani, Müsfir B. Ali B. Muhammed vd. “İslâm Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü”. çev. Abdullah Kahraman, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/1 (Haziran 2008), 439-484.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Ergen, Muhammed Fatih. “Dinî Gündem”. Diyanet TV. 30 Eylül 2021. <https://diyanet.tv/dinî-gundem/video/din-isleri-yuksek-Kurulu-ve-fetva-yontemi-dinî-gundem-41-bolum>. Erişim 10 Aralık 2024.
- Ergün, Mehmet. Fetva Usulü Bağlamında Alo Fetva, Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Esad, Muhammed- Es-Sağırcı, Said. Delilleri ile Hanefî Fıkhi, çev. Heyet, İstanbul: Polen Yayınları, 2008.
- Eski Eserler. “Kadının Şahitliği ve Kadın Erkek Eşitliği Meselesi”. Erişim 22 Ekim 2024. <https://www.eskieserler.com/Eski/Eserler/Makale/9/Kadinin-Sahitligi-ve-Kadin-Erkek-Esitligi-Meselesi.asp?LID=TR&ID=9>.
- Fetva Meclisi. “Doğum sancıları başladığında vakit namazlarını nasıl kılmalıyız?”. Erişim 23 Ocak 2025. <https://fetvameclisi.com/fetva/dogum-sancilari-basladiginda-vakit-namazlarini-nasil-kilmaliyiz>, (23.01.2025)
- Fetva Meclisi. “İlaçla sağlanan süt hormonuyla sütannelik olur mu?”. Erişim 26 Mart 2024. <https://fetvameclisi.com/fetva/ilacla-saglanan-sut-hormonuyla-sutannelik-olur-mu>.
- Görgülü, Ülfet- Demir, Zekiye. “Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi - Dinî Perspektiften Bir Değerlendirme-”. Journal of Analytic Divinity 7/1 (Haziran 2023), 9-28. <https://doi.org/10.46595/jad.1266651>.
- Görgülü, Ülfet. “Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Tıbbî Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme.” Fıkıh ve Biyoetik: İslâm Hukuku Bakımından Tıbbî Konularda Karar Verme Süreci-2. 181-195, İstanbul: İsar Yayınları, 2021.

- Görgülü, Ülfet (ed.). Aile İlmihali. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Görgülü, Ülfet. Fıkıhta Cenin Hukuku. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Görgülü, Ülfet. Kadın ve Siyaset- Fıkî Bir Bakış. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Görüntülü Fetvalar. “Gizli nikâhın hükmü nedir?”. Erişim 10 Aralık 2024. <https://goruntulufetva.diyamet.gov.tr/evlilik-nikah-/gizli-nikahin-hukmu-nedir>.
- Görüntülü Fetvalar. “Kadınlar özel günlerinde oruç tutabilirler mi?”. Erişim 29 Mayıs 2024. <https://goruntulufetva.diyamet.gov.tr/ramazan-ve-orucla-ilgili-diger-konular/kadinlar-ozel-gunlerinde-oruc-tutabilirler-mi>.
- Güler, İsmail. Diyanet İşleri Başkanlığına Sorulan Fetvalara Göre Türkiye’de Dinî Hayat (1998- 2001 Fetvalarına Göre). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Günay, Hacı Mehmet. “Nifas”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 33/79-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Güneç, Halil. Günümüz Meselelerine Fetvalar. 1-2. İstanbul: İlim Yayınları, 1990.
- Gürhan, Nazife. “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,4, (Kasım 2010), 58-80. https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat/issue/11239/134322#article_cite
- Gürler, Kadir. “Kadının Yöneticiliği Meselesi, Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi”. Dinî Araştırmalar 4/11 (Haziran 2001), 67-94. https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4448/61275#article_cite.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafe Etmesi ve Mescide Girmesi”, Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı-V: İbâdetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler, Ankara: TDV Yayınları, 2012, 283-298.
- Hatib Eş-Şirbini, *Muğnil- Muhtac ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc* , 20 Cilt, Mısır: 1933.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, Meâlimü’s-Sünen, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- hayrettinkaraman.net. “Kürtaj Hakkı”. Erişim 30 Ocak 2025. <https://www.hayrettinkaraman.net/makale/0222.htm>.
- hayrettinkaraman.net. “Soru-(035) Kadından gelen akıntının hükmü, özür.” Erişim 13 Ocak 2025. <https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00035.htm>,

- hayrettinkaraman.net. “Soru-(492) Kadınlardan gelen beyaz akıntı konusunda uzun bir ilmi tartışma” Erişim 13 Ocak 2025. <https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00492.htm>.
- HT Bilim Tarih Felsefe. “‘Kadınlar Regl Halinde İken İsterlerse Namaz Kılabilir, İbâdet Edebilir’ Yaşar Nuri Öztürk Anlattı”. Youtube. 8 Ağustos 2024 Nisan 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=TMgfnzRqDww>, Erişim 11 Şubat 2025.
- HT Hayat. “Anne karnında hafta hafta bebek gelişimi”. Youtube. 15 Aralık 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=1UN63UpIfxM>, Erişim 29 Ocak 2025.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ahmed, Mısır: el-Muhallâ, Daru'l-Fikr, 1970.
- İbn'ül- Hüâm, Kemâlü'd-din Muhammed b. Abdü'l-Vahid es-Sivasi, Şerhu Fethi'l Kadir ale'l- Hidâye Şerhi Bidâyeti'l- mübtedi. 10 Cilt, Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l- 'âlemîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kesir, Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri. 16 Cilt, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Muğnî. thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî- Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt, Riyad: Dâru'l- Alemlî'l-Kütüb, 4. Basım, 1419/1999.
- İbni Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünen-i İbn-i Mâce Tercüme ve Şerhi, çev. Haydar Hatipoğlu, 10 Cilt, İstanbul: Kahraman Neşriyat, 1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887), Sünen, thk.: Şuayb Arnavut – Âdil Mürşid, yy.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, el-İşrâf alâ Mezahibi'l-Ulemâ, thk.: Ebû Hammad sağır Ahmed el-Ensari, Mektebetü mek-tebi's-sakafiyye, İmârat, 2004.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mukteşid. thk.: Abdulmecid Tu'me el-Halebî, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 1418/1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. Mecmu'ul- Fetevâ. 37 Cilt, thk.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmeu'l-melik Fahd, 1995.
- İSAV, İslâmi İlimler Araştırman Vakfı, Seferîlik ve Hükümleri (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi). İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- İSAV, İslâmi İlimler Araştırman Vakfı, Sosyal Hayatta Kadın (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi). İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996

- İtil, İsmail Mete. Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı. “Düşük (Abortus) Türleri”. Erişim 22 Ocak 2025. <https://www.meteitil.com.tr/dusuk-abortion-turleri>.
- Kaçar, Özge. Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Konumu: Türkiye’de Yakın Zamanlardaki Değişimi Anlamak. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kahveci, Nuri. İslâm Aile Hukuku. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kalkan, İsmet. “Hükümlerde Değişimle İlgili Yapılan Bazı Yorum ve Değerlendirmelere Usûlî Bir Yaklaşım”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27, (Aralık 2021),85-109. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1973554>
- Karadâvî, Yusuf. Fetâvâ’l-Muâsıra, 4, Kuveyt: Dârü’l-Kalem, 5 Cilt, Basım, 1990.
- Karadâvî, Yusuf. Fi Fıkhi’l-Ekalliyâtî’l-Müslime. Kahire: Dâru’ş-Şürûk, 2001.
- Karadâvî, Yusuf. Mûcibâtü Tegayyüri’l-Fetvâ Fî Asrinâ. Kahire: Mektebü’l-Emâneti’l-Âmme, 2007.
- Karaman, Hayreddin. İslâm Hukukunda İçtihat. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. Mukayeseli İslâm Hukuku.3 Cilt, İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 13/ 1-14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. İslâm’da Kadın ve Aile. İstanbul: Ensar neşriyat, 1995.
- Karaman, Hayreddin. İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, 3 Cilt, İstanbul, Nesil Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayreddin. “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, İslâmî Araştırmalar Dergisi 5/4, (Ekim 1991), 284-291. <https://www.İslamiarastirmalar.com/wp-content/uploads/2023/11/6-15.pdf>
- Kaypak, Şafak- Kahraman, Mehmet. “Türkiye’de Kadının İnsan Hakları ve Anayasal Yansıması” Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 13/33 (2016), 298-315. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/183441>
- Keleş, Yunus. “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur’ân-ı Kerim’e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler”. İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 17 (2011), 427-450. https://isamveri.org/pdfdrg/D02533/2011_17/2011_17_KELESY.pdf.
- Keskin, Mehmet. Büyük Şâfiî İlmihali. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

- Kiraz, Gülseren. Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Köşüş, Nermin. “Vajinal Akıntı”. Erişim 13 Ocak 2025. <https://drnerminkosus.com/vajinal-akinti/>.
- Kudûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed. Muhtasarü'l-Kudûrî. çev. Süleyman Fakir. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Kur'ân Yolu Meâli. (Haz.) Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrııcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Kurt, İsmail. “Kadınlarla ilgili fermanlar” Sosyal Hayatta Kadın, Tartışmalı İmi Toplantılar Dizisi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996. 311- 315.
- Kuzgun, Yıldız- Seher A. Sevim. “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dinî Yönelim Arasındaki İlişki”. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 37/1 (2004), 14-27. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/509201>.
- Mafratoğlu, Recepali. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şer'î Deliller. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik. Muvattaü'l- İmam Mâlik. thk.: Muhammed Fuat Abdülbaki. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985.
- Malkoç, Hümeysra. Kadının Statüsü ile İlgili Görüşlerin Din ve Sosyal Değişme Bağlamında Analizi 2000 Sonrası Diyanet İşleri Başkanlığının Kadınla İlgili Fetvaları. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Martı, Huriye (ed.). Hac ve Kadın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.
- Martı, Huriye. Hakları ve Saygınlığıyla İslâm'da Kadın. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. El-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr El-İhtiyâr Metn-i Muhtar Tercümesi, çev. Celâl Yeniçeri, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1978.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. El-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr. thk.: Şuayb Arnavut- Ahmet Muhammed Berhum -Abdüllatif Hırzullah. Beyrut: Daru'r- Risaleti'l- Arabiyye, 1430/2009.
- Muhammed Tâhir b. Âşûr. İslâm Hukuk Felsefesi. çev. Vecdi Akyüz -Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, çev. Ahmed Davudoğlu, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1977.

- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn, thk.: Yusuf Kemal el-Hût, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref, el -Ezkar. Beyrut: Dar'u İbni Hazm, 1421/2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Şeref, el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb, Beyrut, ty.
- Okumuş, Ejder. "Kadın Dindarlığının Sosyolojisi – Bir Giriş Denemesi". Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 20/1 (Mart 2020), 129-164. <https://doi.org/10.33415/daad.666995>.
- Öğüt, M. Cemal. Kadın İlmihali. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım Eren Ofset, 2001.
- Öğüt, Salim. "İstehâze". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 23/ 334-335, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Öngider, Nilgün. "Anksiyete Düzeyleri Açısından Boşanmış ve Evli Anneler ile Çocuklarının İncelenmesi". Noropsikiatri Arşivi 48/1(2011), 66-70. <https://search.trdizin.gov.tr/tr/yayin/detay/120886/anksiyete-duzeyleri-acisindan-bosanmis-ve-evli-anneler-ile-cocuklarinin-incelenmesi>.
- Özaşar, Mehmet vd. (ed.). Hadislerle İslâm Hadislerin Hadislerle Yorumu, 7 Cilt. İstanbul: Dinî Yayınlar Genel Müdürü Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı, 2020.
- Özaşar, Mehmet Emin. Hadisi Yeniden Düşünmek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Özcan, Ruhi. İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.
- Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (Aralık 2014), 19-42 <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162864>
- Özek, Ali. "Kur'ân'da Kadınlara Ait Hükümler, Haklar, Vecibeler". Sosyal Hayatta Kadın, Ensar Neşriyat, 2005. https://isamveri.org/pdfdrg/D146734/2005/2005_OZEKA.pdf.
- Öztürk, Yaşar Nuri. Kur'ân'daki İslâm. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2008.
- PeakSoft. "Life360 Nedir ve Aile Takip Uygulaması Hakkında Bilmeniz Gerekenler" Erişim 6 Ocak 2025. <https://www.peaksoft.com/tr/change-location/review-life360/>.
- Salman, Yüksel. "Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (Ekim 2018), 71-103. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2848088>

- Sağlık. “Ertesi gün hapı ne zaman kullanılır?”. Youtube. 26 Haziran 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=dYOk0eYrZHE>, Erişim 29 Ocak 2025.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l- Eimme Muhammed b. Ahmet b. Ebi Sehl, Şemsüddin, el-Mebsût, I-XXX, (nşr.) Mustafa Cevat Akşit, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2016.
- Seyisoğlu, Hakan. “99 Sayfada Menopoz” (Söyleşi: Dilek Kaykılar). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Eylül 2006.
- Sığın, İbrahim. Dijital Yeni Dünya. İstanbul: Motto Yayınları, 2020.
- Sorularla İslâmiyet. “Kısır olan bir bayanın ilaçla sütünün gelmesi ve bu sütü içen bebeğin süt evlat olması mümkün müdür?”. Erişim 26 Mart 2024. <https://sorularlaİslâmiyet.com/kisir-olan-bir-bayanin-ilac-la-sutunun-gelmesi-ve-bu-sutu-icen-bebeg-sut-evlat-olmasi-mumkun-mudur-2>.
- Soydan, Gülsüm. Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbî ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Soydan, Gülsüm. Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Sönmezer, Meltem. “Bebek Geliyor! Doğumun Başladığını Nasıl Anlarım? (Dr. Meltem Anlatıyor)”. Youtube. 8 Temmuz 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=vKyRNZP9DwA>, Erişim 23 Ocak 2025
- Şahin, Osman. “Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü”. İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 34 (Ekim 2019), 359-387. https://isamveri.org/pdfdrd/D02533/2019_34/2019_34_SAHINO.pdf.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Ğırnâtî el-Mâlikî (ö. 790/1388), el-Muvâfakât fî usûli’ş-şerîa, 7 Cilt, thk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleyman, Dâru İbn Affân, Suudi Arabistan el-Huber 1417/1997
- Şenol Soyal, Şule. Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi. Konya: Palet Yayınları, 2024.
- Şenol Soyal, Şule. “Kadınların Özel Hallerinde Kur’ân Okuması ve Kur’ân’a Dokunması ile İlgili Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi”. Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 8/1 (Mart 2018), 129-155. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/772666>.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Sistemi. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”. Erişim 1 Haziran 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>

- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Sistemi. “Türk Ceza Kanunu”. Erişim 11 Aralık 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Sistemi. “Türk Medeni Kanunu”. Erişim 11 Aralık 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>.
- T.C. İçişleri Bakanlığı Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. “Kadın Destek Uygulaması (KADES)”. Erişim 6 Ocak 2025. <https://www.siviltoplum.gov.tr/corum/kadin-destek-uygulamas-kades>
- Takmaz, Taha. Kadın Hastalıkları Doğum ve Tüp Bebek Uzmanı. “Doğum Belirtileri Nelerdir?”. Erişim 23 Ocak 2025. <https://tahatakmaz.com/dogum-belirtileri-nelerdir/>.
- Taslaman, Feryal-Caner, Taslaman. İslâm ve Kadın. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. el-Câmi‘ul kebîr. 6 Cilt, thk.: Beşşar Avvel el-Ma‘rûf, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. Sünen-i Tirmizî Tercemesi, çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, 6 Cilt, İstanbul: Yunus Emre Yayınevi
- Topal, Şevket. İslâm Hukuk Düşüncesinde Seddi Zerâir, Ahenk Yayınları, Van 2007.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. “Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslâm Hukuku’na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı”. Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 10/2 (Nisan 2010), 79-120. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4495/61918>.
- Tuksal Şefkatli, Hidayet. Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2001.
- Turan, Sümeyye. Kadının Özel Hallerinde İbâdet. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Tüfekçi, İbrahim. “İslâm Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 45/45 (Ocak 2014), 111-54. <https://doi.org/10.15370/muifd.97216>.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. “İstatistiklerle Kadın, 2023”. Erişim 5 Eylül 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2023-53675>.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. “İstatistiklerle Kadın, 2024”. Erişim 16 Mayıs 2025. https://www.tuik.gov.tr/media/announcements/istatistiklerle_kad%C4%B1n2024.pdf
- Tümer, Günay. “Din”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 9/312-320, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. Erişim 4 Haziran 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din>.

- Türk Anayasa Hukuku Sitesi. “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”. Erişim 30 Mayıs 2024.
<https://www.anayasa.gen.tr/1961ay.htm>.
- Türkçe Kur’ân Mealleri. “Nisâ Suresi 34. Ayet”. Erişim 26 Haziran 2024.
<https://www.Kur’ânmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=34>.
- Ulu, Arif. “Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (Aralık 2012), 1-50.
https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2755/36738#article_cite.
- Uyanık, Necmi, “DP Dönemi DİB Müşavere Kurulu Kararları Üzerine Bir Değerlendirme”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 37 (Haziran 2016), 85-112.
https://isamveri.org/pdfdrg/D01610/2015_37/2015_37_UYANIKN.pdf
- Üçer, Cenk. “Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusuna Yaklaşımı”. E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 14/2 (Aralık 2021), 662-723.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/issue/67230/1031365>.
- Vav TV. “Anne Sütünün Tedavi ve Kozmetik Amaçlı Kullanılması Caiz mi? | Dr. Hüseyin Kayapınar Vav TV”. Youtube. 19 Eylül 2024.
<https://www.youtube.com/watch?v=CWTaOUMOq9E>, Erişim 02 Şubat 2025.
- Vav TV. “Taşıyıcı annelik caiz mi? | İslâm'ın Işığında Günümüz Meseleleri (249. Bölüm)”. Youtube. 26 Nisan 2022. https://www.youtube.com/watch?v=L_h2McM-Ulk, Erişim 1 Şubat 2025.
- Vav TV. “Eşim ateist, evli kalmam doğru mu? | İslâm'ın Işığında Günümüz Meseleleri (251. Bölüm)”. Youtube. 28 Nisan 2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=auRoFvCu4M4>, Erişim 9 Aralık 2024.
- Vav TV. “İnternet üzerinden nikah kıyılabilir mi? | Soru- Cevap”. Youtube. 26 Ağustos 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=-CM4KTjihWs>, Erişim 17 Aralık 2024.
- Vikipedi. “Angela Merkel”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Angela_Merkel.
- Vikipedi. “Atifete Jahjaga”. Erişim 10 Ekim 2024.
https://en.wikipedia.org/wiki/Atifete_Jahjaga
- Vikipedi. “Benazir Butto”. Erişim 10 Ekim 2024.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Benazir_Butto
- Vikipedi. “Cristina Fernández de Kirchner”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://en.wikipedia.org/wiki/Cristina_Fern%C3%A1ndez_de_Kirchner.
- Vikipedi. “Erna Solberg”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Erna_Solberg.

- Vikipedi. “İndira Gandhi”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0ndira_Gandi .
- Vikipedi. “Kaja Kallas”. Erişim 9 Ekim 2024. https://en.wikipedia.org/wiki/Kaja_Kallas.
- Vikipedi. “Margaret Thatcher”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://en.wikipedia.org/wiki/Margaret_Thatcher
- Vikipedi. “Michelle Bachelet”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://en.wikipedia.org/wiki/Michelle_Bachelet.
- Vikipedi. “Roza Otunbayeva”. Erişim 10 Ekim 2024.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Roza_Otunbayeva,
- Vikipedi. “Şeyh Hasina Vecid”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://tr.wikipedia.org/wiki/%C5%9Eeyh_Hasina_Vecid .
- Vikipedi. “Tansu Çiller”. Erişim 10 Ekim 2024.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Tansu_%C3%87iller
- Vikipedi. “Vigdís Finnbogadóttir”. Erişim 9 Ekim 2024.
https://en.wikipedia.org/wiki/Vigd%C3%ADs_Finnbogad%C3%B3ttir
- Yaman, Ahmet. Ahlâk ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yaman, Ahmet. Müslüman ve Din. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Yaman, Ahmet. “T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Yöntemi”, el-Mecelletu’l İlmiyyetu’l-Muhakkemetu li-Riaseti’ş-Şu‘uni’d-Diniyyeti’t-Turkiyye, I/1(2019), 62-98.
- Yaman, Ahmet. İslâm Aile Hukuku. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. “Fıkhnın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”. Diyanet İlmî Dergi, 50/2 (2014), 7-21.
- Yaran, Rahmi. “Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tâhirlîği ve Abdeste Etkisi”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 44/1 (2013), 5-18
https://isamveri.org/pdfdrq/D00072/2013_44/2013_44_YARANR.pdf
- Yasdıman Demirdöven, Necla. “Kocanın Hakları Bağlamında Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı ile İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları”, Ekev Akademi Dergisi 18 /60 (2014), 415-448.
- Yavuz, Cemile – Araz, Yunus. “İbn Teymiyye’nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (Mart 2021), 356-380. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/149>

- Yavuz, Yunus Vehbi. “Hayız”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 17/51-53, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur’ân Dili, 10 Cilt, İstanbul: Azim Matbaacılık, 1994.
- Yemenî, Yahyâ b. Ebi’l-Hayr, el-Beyân fî Mezhebi’l-İmâmi’ş-Şâfiî, Dâru’l-Minhâc, Beyrut, 2000.
- Yıldırım, Mustafa. Mecelle’nin Küllî Kâideleri. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Mülazım, Klinik Jinekoloji, 3. bs., Ankara: Çağdaş Medikal Kitapevi, 2002.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet ile Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/1 (Haziran 2018), 347-376. <https://doi.org/10.18505/cuid.404670>.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. “Kadından yönetici olur mu?” Erişim 4 Eylül 2024. <https://www.hurriyet.com.tr/kadindan-yonetici-olur-mu-352182>.
- Yücel, Fatih. “Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örnekliği”. Diyanet İlmi Dergi 58/3 (2022), 1125-1156.
- Yücel, Gamze Sinem. “Dış Gebelik Nedir? Belirtileri Nelerdir? Laparoskopik Ameliyatı”. Erişim 27 Ocak 2025. <https://drgamzeczaglar.com/dis-gebelik-belirtileri-tedavisi/>
- Yüksek, Ali. İslâm Aile Hukukunda Boşanma Çeşitleri ve Üç Talak. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yüksek, Ali. “İslâm Fıkhiına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41 (Ocak 2017), 77-97. https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/27300/287403#article_cite.
- Yüksel, Tuba. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarının İslâm Aile Hukuku Açısından Analizi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Zeydan, Abdülkerim. Fıkıh Usulü. çev. Ruhi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. “İslâm Fıkhi Ansiklopedisi”. çev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy ve ark, 10 Cilt, İstanbul: Risale Yayınları, 2012.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû, Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, t.y., 10 Cilt.