



**KADINLARLA İLGİLİ BAZI TEFSİR
PROBLEMLERİNİN TARİHSELLİK BAĞLAMINDA
İNCELENMESİ**

Esmâ TURAN

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

2024

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

KADINLARLA İLGİLİ BAZI TEFSİR PROBLEMLERİNİN TARİHSELLİK
BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Esmâ TURAN

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

Bayburt-2024

KABUL VE ONAY

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL danışmanlığında Esma TURAN tarafından hazırlanan “Kadınlarla İlgili Bazı Tefsir Problemlerinin Tarihsellik Bağlamında İncelenmesi” başlıklı bu çalışma, 02.05.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

Üye : Doç. Dr. Numan ÇAKIR

Üye : Doç. Dr. İbrahim TETİK

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

Doç. Dr. Murat KUL
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL danışmanlığında hazırlamış olduğum “Kadınlarla İlgili Bazı Tefsir Problemlerinin Tarihsellik Bağlamında İncelenmesi” 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.

02.05.2024

Esma TURAN



ÖN SÖZ

Tez çalışmam boyunca benden anlayış, destek ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL'a, tezime verdikleri kıymetli desteklerinden dolayı Doç. Dr. İbrahim TETİK hocama ve Doç. Dr. Numan ÇAKIR hocama, tefsir alanını sevmeme daha lise yıllarımda vesile olan lise öğretmenim Ayten GÜRSOY'a, tüm hocalarıma, maddî manevî benden desteklerini esirgemeyen, daima bana sabır ve sebat gösteren değerli eşim Mehmet TURAN'a, tezimin bitmesini bekleyerek onunla oyunlar oynamam için gözleri yollarda kalan biricik oğlum Metehan TURAN'a, aileme ve tez yazımında her türlü desteğini benden esirgemeyen Ayşe AVŞAR hocama teşekkür ederim.

Esma TURAN

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KADINLARLA İLGİLİ BAZI TEFSİR PROBLEMLERİNİN TARİHSELLİK BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Esma TURAN

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

Bayburt- 2024, Sayfa: 92

Felsefî bir kavram olarak tarihsellik ve tarihselcilik meselesi 16. ve 19. yüzyıllar arasında tarih ilminin tekrardan şekillenerek gelişme ve değişim gösterdiği bir süre içerisinde ortaya çıkarak ilk kez Almanya’da zikredilen bir konu olmuştur. Bu, tarih ilminden ne anlaşılması gerektiği felsefî tartışmalar sürecine bağlı birtakım kavramların hasıl olduğu bir dönemdir. Tarihsellikten kastedilen şey tarihe ait olanın metodunu anlama yöntemidir. Önce Batı dünyasında ortaya çıkan ve sonra Hint alt kıtalarına kadar yayılan ve nihayet İslâm dünyasına da ulaşan tarihsellik meselesi Türkiye’de henüz yeni yeni yankı bulmuştur. Müslüman tarihselcilerin kendilerine referans olarak gösterdikleri Fazlurrahman vb. düşünürler, Kur’ân-ı Kerîm’in tarihsel olduğunu söyleyerek Kur’an’ın kendi tarihi içinde anlaşılması ve yaşanan dünyanın şartlarına göre yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Kadınların şahitliği, mehir hakları, tek evlilik yapmaları, erkeklerden daha az miras almaları ve dövülmeleri gibi meseleler tarihsellik tartışmalarına konu olmuş ve günümüze göre yeniden yorumlanması gerektiği savunulmuştur. Bu çalışmada geleneksel ve modern dönem tefsirlerinin konuyla ilgili ayetlere bakışları ortaya konulmaya çalışılmış, tarihselcilerin argümanları da buna göre değerlendirilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm, metin ve hitap şekliyle tarihsel olarak kabul edilse bile hükümleri evrenseldir ve sonsuza kadar geçerlidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, tarihsellik, Kur’an’ın tarihselliği, Fazlurrahman, modernizm, çok eşlilik, miras.

ABSTRACT

M. SC. THESIS

AN EXAMINATION OF SOME INTEGRATIVE PROBLEMS RELATED TO WOMEN IN THE CONTEXT OF HISTORICITY

Esma TURAN

Bayburt University

Graduate School

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Doctor Lecturer Resul ERTUGRUL

Bayburt-2024, Page: 92

As a philosophical concept, the issue of historicity and historicism emerged in a period in which the science of history was reshaped, developed and changed in the period between the 16th and 19th centuries, and became a subject mentioned for the first time in Germany. This is a period in which a number of concepts related to this process emerged as a process of philosophical discussions about what should be understood from the science of history. What is meant by historicism is the method of understanding the method of what belongs to history. The issue of historicity, which first emerged in the Western world, then spread to the Indian subcontinent and finally reached the Islamic world, has only recently found an echo in Turkey. Fazlurrahman etc., which Muslim historicists use as their reference. Thinkers have argued that the Quran is historical and that it should be understood within its own history and reinterpreted according to the conditions of the world in which we live. Issues such as women's testimony, dowry rights, not being able to have multiple marriages, receiving less inheritance from men, and being beaten have been the subject of historicity debates and it has been argued that they should be reinterpreted according to today's times. In this study, the views of traditional and modern period commentators on the relevant verses have been tried to be revealed, and the arguments of historicists have been evaluated accordingly. Even if the Holy Quran is considered historical in its text and address, its provisions are universal and valid forever.

Keywords: Commentary, historicity, the historicity of the Qur'an, Fazlurrahman, modernism, polygamy, inheritance.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	II
BEYANNAME	III
ÖN SÖZ	IV
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
Araştırmanın Amacı.....	1
Araştırmanın Metodu.....	1
Araştırmanın Kaynakları	2
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1.TARİHSELLİK	4
1.1. TARİHSELLİĞİN TANIMI	4
1.1.1.Tarihselliğin Kelime ve Terim Anlamı	4
1.2. TARİHSELLİK TARTIŞMALARININ ORTAYA ÇIKIŞI.....	6
1.2.1. Klasik İslâm Yenilikçilerine Göre Tarihsellik	6
1.3. TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİNİN FİKRÎ ALT YAPISININ OLUŞUM SÜRECİ	8
1.3.1. Fazlurrahman’a Göre Tarihsellik Meselesi.....	9
1.3.2. Roger Garaudy'e Göre Tarihsellik Meselesi	10
1.3.3. Muhammed Arkoun’a Göre Tarihsellik Meselesi.....	11
1.3.4. Gelenekçilere Göre Tarihsellik	12
1.4. KUR’ÂN-I KERÎM’İN TARİHSELLİĞİ MESELESİ.....	12
İKİNCİ BÖLÜM.....	14
2. KADINLARLA İLGİLİ BAZI TEFSİR PROBLEMLERİNİN TARİHSELLİK BAĞLAMINDA İNCELENMESİ.....	14
2.1. KADINLARLA İLGİLİ HUSUSLARIN TARİHSELLİĞİ	14
2.1.1. Kadının Tek, Erkeğin Çok Evlilik Yapılabilmesi	15
2.1.2. Mehir	31
2.1.3. Nüşûz ve Kavvâm.....	41

2.1.4. Kadının Mirastaki Payı.....	50
2.1.5. Kadının Şahitliği.....	69
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	85
ÖZ GEÇMİŞ	92



KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
ed.	: Editör
öl.	: Ölüm tarihi
sad.	: Sadeleřtiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	: ve diğlerleri



GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Modern dünyanın çağdaş tartışmaları arasında yer alan konulardan olan ve güncelliğini yitirmeyen konularından biri tarihsellik konusudur. Batıda on yedinci yüzyılda ortaya çıkan bu düşünce İslâm dünyasında da kendine bir yer bulmuş ve Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarını başlatmıştır. Bu tartışma ile ilgili yaptığımız araştırmalarda hem Batı'da hem de ülkemizde Kur'an'ın tarihselliği ile ilgili yapılan çalışmalarda özellikle kadınlarla ilgili âyetlerin tarihsellik meselesi ile ele alındığını gördük. Tefsir alanında kadınlarla alakalı âyetlerde tarihsellik, eşitlik, Kur'an'ın kadına verdiği hakların güncelliği çerçevesinde, Kur'an'ın tarihselliği ekseninde derli toplu bir çalışma yapılması kanaatine vardık. Kur'an'da tarihsellik meselesi nasıl bir karşılık bulmaktadır? Kadınlarla ilgili birtakım âyetler tarihsel olup hükümsüz müdür? Kur'an, kadını erkeğe aynı hakları vermiş midir? sorularına yanıt aradığımız çalışmamızın bu konu hakkında bizimle aynı cevapları arayan herkese ve Temel İslâm Bilimleri alanına katkı sunmasını amaçladık.

Yüksek Lisans Çalışmamızda bu konu iki ana başlık altında incelenmiştir. Birinci bölümde tarihsellik kavramı ve tartışmaları işlendi. İkinci bölümde de birinci bölümün ışığında Kur'an'daki kadınlarla ilgili birtakım âyetlerin 'tarihsel değil evrensel' olduğu temellendirilmeye çalışıldı. Amacımız özellikle kadınlarla ilgili âyetlerin tarihselliği meselesine İslâmî bir cevap bulma kaygısıdır.

Araştırmanın Amacı

Konusu güncel bir tartışma olan çalışmamızdan her kesim ve yaş grubundan insanların faydalanması için çaba gösterilmiştir. Tarihsellik, Kur'an-ı Kerim'in tarihselliği meselesi ve kadınlarla ilgili hükümler hakkında geçmişten günümüze bir bakış açısı sunularak Kur'an-ı Kerim'in perspektifinden yeniden ele alınıp değerlendirilmiştir. Tarihsellik tartışmalarıyla ilgili meseleler bu çalışmamızda kadınlarla ilgili hükümlerle sınırlı tutulmuştur. Tarihsellik meselesi daha çok felsefenin alanı ve güncel bir konu olması sebebiyle kendi alanımızın sınırlarında kalınarak açıklanmaya gayret edilmiştir.

Araştırmanın Metodu

Çalışmamızda literatür taraması yöntemi kullanılmış, âyet ve mealler tarandıktan sonra, konu hakkında yayımlanan başlıca kitap, tez, makale ve yorumlar incelenmiş, konunun alt yapısı bu eser incelemesi doğrultusunda oluşturulmuştur. Konunun rahat anlaşılabilmesi için

öncelikle tez çalışmamızın ana kavramı olan tarihsellik, ansiklopedi ve sözlüklerden araştırılarak okuyucunun tarihsellik nedir sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır. Tefsir alanında yapılan bir çalışma olması nedeniyle ana kaynak Kur'ân-ı Kerîm ve tefsirlerin yanında felsefe, fıkıh gibi ilimlerden de yararlanılmıştır. Konu güncel kaynaklar ile de günümüze uygun bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Kaynakları

Temel İslâm Bilimleri alanına baktığımızda çalışmaların genelde “Kur'ân'ın tarihselliği”, “Kur'ân tefsirinde tarihselci yöntem” ya da “Kur'ân ilimleri” konularında yoğunlaştığını, “tarihsellik ve kadın” veya “kadınlarla ilgili âyetlere tarihsel bakış” anlamında pek fazla çalışma yapılmadığına şahit olduk. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu'nun “Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler” adlı makalesinde bu konuya dair önemli bilgilere yer verdiğini gördük. Kaynakları kullanırken ilk kaynaklar başta olmak üzere güncel kaynaklar ve sosyal medya kaynaklarından yararlanmaya dikkat ettiğimiz çalışmamızda, temel kaynağımız Kur'ân-ı Kerîm olmuştur.

Çalışmamızda Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî'nin (ö. 150/767) *et-Tefsîrû'l-kebîr. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gâvâmi'zî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 597/1201) *Kur'an-ı Kerim Tefsiri Zadül'l-Mesir Fi İlmi't-Tefsir*, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî'nin (ö. 606/1210) *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Nesefî Tefsiri*, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dîmaşkî el-Hanbelî'nin (ö. 751/1350) *Bedâi'ut-tefsîr*, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî'nin (ö. 774/1373) *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'şûr*, Ebû Bekr Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Yahyâ b. Mekrem el-Hüseyinî et-Taberî el-Mekkî'nin (ö. 1033/1624) *Taberî Tefsiri*, Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî'nin (1849-1905) *Tefsîrû'l-Menâr (asıl adı Tefsîrû'l-Kur'âni'l-*

hakîm), Elmalılı Muhammed Hamdi'nin (187-1942) *Hak Dini Kur'an Dili*, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî'nin (1906-1966) *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Ömer Nasuhi Bilmen'in (1883-1971) *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin (1903-1979) *Tefhîmü'l-Kur'an*, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (1904-1981) *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an*, Muhammed Esed (Leopold Weiss)'in (1900-1992) *Kur'an Mesajı (The Message of the Qur'ân)*, Süleyman Ateş'in (1933) *Kur'an-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsîri*, Mustafa İslamoğlu'nun (1960) *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal-Tefsir ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an-ı Kerîm Meali*'nden yararlanılmıştır.

Çalışmada Fazlurrahman'ın *Ana Konularıyla Kur'an, İslâm, İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleceğin Değişimi)*, *İslâmî Yenilenme Makaleler II-IV*, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* adlı eserlerinden, Mustafa Öztürk'ün *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine -Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-*, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* adlı eserlerinden, Yaşar Nuri Öztürk'ün *Kur'an'daki İslam* ve *Kur'an'ı Kerim Meali* adlı eserlerinden, Amine Vedûd-Muhsin'in *Kur'an ve Kadın* adlı tarihsel eserlerden yararlanılmıştır.

Çalışma ile ilgili yazılan makale, tez ve bildiriler taranarak kaynak gösterilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili internet siteleri, YouTube kanalları, sosyal medya platformları ve e-dergilerden de yararlanılıp kaynak gösterilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.TARİHSELLİK

Günümüz tefsir tartışmalarının arasında yer alan konulardan birisi de hiç şüphesiz ki tarihsellik meselesidir. Bazı konular tarihi seyir içerisinde kabul görürken, tarihsellik gibi bazı konular da üzerinde konuşulmaya devam edilmiştir. Modern dönemde -çeşitli nedenlerden dolayı- birtakım hükümlere karşı geliştirilen farklı yaklaşım tarzlarından biri olan nassların metin-tarih bağlamında ele alınmasını ifade eden bu yaklaşım¹ İslâm dünyasında ne kadar kabul görebilmiştir? Halbuki daima bir yenilik süreci içerisinde olan modern dünyada Kur’ân’ı anlamak için yeni yorumların ortaya çıkmaya devam edeceği de yadsınamaz bir gerçektir.

1.1. TARİHSELLİĞİN TANIMI

Tarihsel kelimesi sıfat olarak tarihe dair, tarihle ilgili, tarihî², isim olarak ise tarihsel olma durumu ve tarihîlik³ anlamında kullanılır. Lügat anlamı olarak tarihsellik: Tarihsel olanın varlık oluşu, zamanla birlikte tarihsel şartlar ve tarihe bağlı olarak gelip geçici oluşu (mesela törenin tarihsel olması), tarihsel açıdan hakikati (mesela Hz. İsa’nın varoluşçuluk felsefesinde tarihsel oluşu), insanın içinde bulunduğu özel durum, insan varoluşunun temel yasası⁴ olarak tanımlanmaktadır.

Tarihi seyir içerisinde ilk defa 19. yüzyılda Hegel tarafından tarihin tinsel izahı olan bir öğreti⁵ olarak karşımıza çıkmaktadır. Zihinsel faaliyette bulunurken insanın kendi yetenek ve imkânlarıyla tecrübe etmiş olduğu bir durumla/tarihle bir fikri ifade etmesidir.⁶ Bir görüşe göre 19. yüzyılda olunmasına rağmen tarihsellik için tam ve yeterli bir tanımlama yapılamamıştır ve tarihsellik kavramı tarihsel görelilik, evrimcilik ve tarihsel teoloji ile denk tutulmuştur.⁷ Ancak bu şekildeki bir yaklaşım tarihselliğe net bir tanım verilmesine engel olmuştur.

1.1.1.Tarihselliğin Kelime ve Terim Anlamı

Tarihe ait olan, tarihle ilgili olaylar olarak daha önce tanımı yapılan bu kelime, tarih ilmi alanında kullanılan teknik bir ıstılahtır. E. Bayer “tarihsel olayların olgusallığı” olarak açıklar.

¹ Recep Demir, “Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 35.

² *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Tarihsel” (Erişim 11 Şubat 2024).

³ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Tarihsel” (Erişim 4 Şubat 2024).

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), “tarihsellik”, 160-161.

⁵ *Wikipedia*, “Tarihselcilik”, (Erişim 16 Şubat 2024).

⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1996), 15.

⁷ Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 116.

Hegel, tarihsel kelimesini felsefi manada kullanan ilk filozof olmuştur.⁸ Kur'an'ın tarihselliği meselesinde ise zamana bağlı olarak Kur'an hükümlerinin de değişebileceği iddiasını savunan bir kavramdır.⁹

Tarihsellik terim anlamı ise birçok tarifi olması hasebiyle üzerinde ortak bir tanım yapılması güç olan bir kelimedir. Ancak genel olarak tarihsel olanın meydana geliş şekli, tarihe bağlı olma, tarihsel olma şartı, zamana bağlı olma veya gelip geçici olma ve Hz. İsa'nın tarihselliği gibi tarihsel olarak var olma olgusu olarak tanımlanabilir.¹⁰

Tarihsellik kavramı Hegel'e göre geçmişte olup biten bir olayın etkisini hala devam ettirmesi ve sürekli tarihsel bir etki olarak iki şekilde anlaşılmaktadır.¹¹ Wilhelm Dilthey ise tarihselliği felsefi açıdan temellendirerek epistemolojik bir kategori çerçevesinde açıklar. Ona göre tarihsellik var olanı anlamaktır. Anlamanın ise çağa uygun bir şekilde tinsel-tarihsel/topumsal/kültürel bir bütünlük olduğunu ifade eder. Bir olayın, bir parçanın veya bir eserin anlaşılmasının ancak içinden çıktığı dönemin tarihsel koşul, bağlam ve mana bütünlüğü ile mümkün olacağını belirtir.¹²

Tarihselliği hermeneutik tarih kavrayışı olarak tanımlayan C. Prantl, tarihe akılcı bir yöntem ile eğilip tarihi genel bir yoruma tabi tutmakla mutlak noktadan bakılabileceğini izah eder. Bu mutlak noktayı ise akla uygun bir şekilde daima sorgulama, her zaman yorumlama ve mütemadiyen sorgu düzeyinde kalma olarak yorumlar. Tüm bu varsayımlar neticesinde mutlak noktadan iş gören tutuma tarihsellik adını vermektedir.¹³

Troeltsch, tarihselliği din anlayışından hareketle eleştirisel bir yaklaşım ile ele alarak açıklar. Her dinin kendi tarihselliği içerisinde değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan dini tecrübelerin tarihselliği olarak izah eder. Onun tarih felsefesine göre insan tarihsel olan her oluşumun içerisinde var olarak kendi tarihselliğini bireysel tecrübe, dinî anlayış, psikolojik süreç ve mutlak değerleri neticesinde ortaya çıkarır. Her dogmanın belli bir tarihselliği yansıttığını ve dinlerin tarihsel gerçekliğini anlamada dogmalardan faydalandığını ifade eder.

⁸ Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul*, 31.

⁹ Zeki Keskin, *Tarihsel Addedilen Ayetlerin Evrenselliği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 5.

¹⁰ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 171.

¹¹ Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul*, 31.

¹² Selcen Yıldırım Altun, "Wilhelm Dilthey Felsefesinde "Anlama" Kavramı ve Dolayimleri", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (Aralık 2021), 18.

¹³ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 35.

Dinin, içerisinde bulunduğu toplum ve kültürden bağımsız olamayacağını, toplumun teolojik anlamda değışim ve dönüşümünün dinin ait olduğu tarihsellik ile mümkün olduğunu savunur.¹⁴

Batı düşünce sistemine ait olan tarihselliğin pek çok manaya geldiği aşıkardır. Tarihsellik kavramı, içerisinde doğup büyüdüğü toplumun şartları neticesinde bir bütün oldukları ve birbirilerinden bağımsız değerlendirmenin mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır.

1.2. TARİHSELLİK TARTIŞMALARININ ORTAYA ÇIKIŞI

17. yüzyılda Batı dünyasında ortaya çıkan tarihsellik hareketi 19. yüzyıla gelindiği zaman birtakım İslâmî çevreleri de etkisi altına alarak yayılmaya devam etmiştir. İslâm modernizminin yansımaları ve etkileri sonucunda tarihsellik Müslümanlara da tesir etmiştir.¹⁵ İlk olarak Hindistan ve Mısır’da ortaya çıkan ve İslâm dünyasındaki durgunluk ve geriliği ortadan kaldırmak amacıyla akıl ve bilimin ışığında taklitten uzaklaşıp Kur’ân’ı yeniden yorumlayarak Müslüman hayatına canlılık katan İslâm modernizmi hareketinin neticesinde¹⁶ “tarihsellik” ideolojisi şekillenmiştir.

İslâm son ilahî din olduğu için kusursuz ve mükemmeldir. İndiği toplumun sorunlarına çözüm üretmekle kalmayıp Kur’ân’da geçmişteki ümmetlerin kıssaları anlatılarak geleceğe de yön verdiğinden dolayı çağları aşan ilahî bir hitaptır. Ancak ilk dönem müslümanları ile modern dünyadaki müslümanların vahyî ve aklî bilgileri değerlendirmelerindeki teori ve pratik arasındaki var olduğu iddia edilen din ve bilim uyumsuzluğu şeklindeki düşünce¹⁷ Kur’ân’ın tarihselliği meselesine zemin hazırlamıştır.

İslâm hukukunun çağın sorunlarına çözüm noktasında yetersiz kaldığını düşünen birtakım araştırmacılar kendilerine bir yol ve yöntem tutma girişiminde bulunarak tarihsellik meselesini açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Bu hedef doğrultusunda klasik İslâm yenilikçileri ve gelenekselcilerin bu meseleyi ele alış tarzları neticesinde tarihsellik meselesinin fikrî alt yapısı ve zemini oluşmuştur.

1.2.1. Klasik İslâm Yenilikçilerine Göre Tarihsellik

Klasik İslâm yenilikçilerine göre Kur’ân, bir süreç dâhilinde hayatlarını devam ettiren bir grubun meşgul oldukları problemlere hitap etmenin ötesine geçemeyerek modern dünya

¹⁴ Merve Reyhan Baygeldi, *Ernst Troeltsch Düşüncesinde Din ve Toplum*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 40-44.

¹⁵ Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 301.

¹⁶ bk. Demirci, *Kur’ân Tarihi*, 303-304.

¹⁷ Mevlüt Uyanık – Kaşif Hamdi Okur, *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 178.

hayatının akışı içerisinde insanların karşı karşıya kaldıkları problemlerin çözümü noktasında bir çözüm sunamadığından dolayı içermiş olduğu hükümler yönüyle “tarihsel” dir.¹⁸

İslâm hukukun sorunları çözmede yetersiz kaldığı şeklindeki görüşüne dayanarak Klasik İslâm yenilikçileri meseleye Batı’nın benimsemiş olduğu ilkelerle yaklaşarak Kur’ân’ın aklın ışığında tekrardan yorumlanması kanaatinde dirler. Onlar bu yolla Müslümanların içinde bulundukları durgunluk ve çağa ayak uyduramama gibi problemlerin ortadan kaldırılacağı düşüncesi içerisinde olmuşlardır. Çünkü Klasik İslâm yenilikçilerine göre İslâm âlemindeki buhranın nedeni cehaletin baş göstermesiyle ortaya çıkan kopukluk ve siyaset marazlığına kapılmaktan kaynaklıdır.¹⁹

İslâm modernizmi ve tarihselliğin birbirine katılarak ortaya çıkan melez düşünce sistemi İslâm tarihselciliği²⁰ olarak tanımlanır. Buradan hareketle yenilikçilerden olan Cemaleddin Afgani (öl. 1315/1897), Seyyid Ahmet Han (öl. 1347/1928) ve Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) bir takım çözüm önerisinde bulunmuşlardır.

Cemaleddin Afgani, İslâmî şuurun uyanışını gerçekleştirerek İslâm dünyası arasında bağımsız bir birlikteliğin oluşması gayreti içerisinde olan fikir adamlarından²¹ biridir. Afgani, İslâm dünyasında modernizmin ortaya çıkmasına uygun ortam yaratan ve temelde kelâm ve felsefeyi uzlaştırmayı hedefleyen geleneğin temsilcileri arasında sayılması nedeniyle “akidenin aklılığı” ilkesi üzerinde durarak meseleye siyasî bir şekilde yaklaşmıştır.²² Afgani’nin bu yaklaşımı onun 19. yüzyıldaki yeni düşünce hareketinin mihenk taşlarından birinin olduğunun delili niteliğindedir. Cemaleddin Afgani, İslâm dünyasını durağanlaştıran sebebin bilgisizlik olduğunu vurgulayarak bu sorunun ortadan kaldırılmasıyla hedefe varılacağı kanaatinde olmuştur.

Seyyid Ahmet Han bu yenileşme çabası hususunda modern bilimden kopmamak gerektiğini savunmuştur. Ona göre daima bir işleyiş içinde olan kâinat düzeninin yüceliğine bir zarar getirmemek amacıyla gerek şekilsel gerekse ihtimal dahilinde olsun herhangi bir mucizenin mümkünlüğü söz konusu olamaz. Fakat Ahmet Han’ın meselenin çözümüne dair teklifi “İslâm kültüründeki cihad, çalışma, mesih ve mehdi kavramlarını kullanarak, iki din arasında bir sentez yapmak şeklinde olmuştur.”²³

¹⁸ Demirci, *Kur’ân Tarihi*, 301-302.

¹⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 253.

²⁰ Şevket Kotan, “Tarihsellik: Tarihte Olmak ya da Tarihsiz Olmak”, *Milel ve Nihal* 16/2 (Aralık 2019), 258.

²¹ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemaleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/456-466.

²² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 268.

²³ Uyanık – Okur, *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, 183.

Endonezyalı oryantalist, çağdaş İslâm düşünce hayatının araştırmacılarından biri olan J.M.S. Baljon'a²⁴ göre Seyyid Ahmed Han üşengeç ve pasif halde olan İslâm dünyasının modası geçmiş ve manasız olarak nitelenmemesi için, Kur'ân hakikatlerinin her çağa uyabileceğini söyleyerek kendini verdiği Kur'ân araştırmalarının neticesinde ilk on yedi sûreyi içeren altı ciltlik Kur'ân tefsirinin ilk kısmının neşredildiği 1880 yılı modern Kur'ân tefsirinin başlama tarihi olabilir.²⁵

Muhammed Abduh, meselenin çözümü hususunda eğitim odaklı bir çıkış yolu aramıştır. Abduh, ahlâkî emirlerin aklî temeller üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunarak²⁶ gerçeklere ulaşma noktasında Kur'ân'ı aklın başrol üstlendiğini ön plana çıkarmıştır. Muhammed Abduh, Ahmet Han'dan farklı olarak mucizeyi inkâr etme yolunu tercih eder. Abduh, tıpkı Seyyid Han gibi çalkantılı bir halde olan toplumunu canlandırmak ve İslâmî ilkeleri yeniden değerlendirmek amacıyla 1987 yılında *Risâletü't-tevhîd* isimli İslâmî kelâm kitabını kaleme aldı.²⁷ Abduh'a göre İslâm âlemindeki çalkantıları bertaraf etmek için Kur'ân'ı taklitçilikten arındırıp ilk dönemindeki saf haline indirerek, aklın ve çağdaş bilimlerin ışığında yeni bir dini tefekkür şarttır.²⁸

Klasik İslâm yenilikçileri bu meseleye farklı açılardan yaklaşımlarına rağmen ortak bir noktada birleşebilmişlerdir. Zira onlar adalet ve ahlâk çizgisinden dışarı çıkmamak kaidesiyle aklın vahiy ve bilimle uzlaşma halinde olması gerektiği hususunda hemfikirdirler.

1.3. TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİNİN FİKRÎ ALT YAPISININ OLUŞUM SÜRECİ

Klasik İslâm yenilikçilerinin yaklaşımlarının akabinde tarihsellik ideolojisi devamlı tartışılarak nihayetinde fikrî bir zemine oturtulmuştur. Başta Fazlurrahman olmak üzere Roger Garaudy, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî en önemli temsilcileri arasındadır.

Tarihsellik meselesinden kaynaklı zihin bulanmalarını bertaraf etmek isteyen bu şahsiyetler İslâmî bir çözüm noktasında hemfikir olmalarına rağmen bu çözüme giden yolda ittifak kuramayıp farklı metotlar öne sürerek meseleyi kendi yaklaşım tarzları ile ele almışlardır. İçlerinden Fazlurrahman, İslâm modernizmini klasik bularak sunmuş olduğu metotlar ile diğerlerinden ayrılmaktır.

Bu temsilcilerin meseleye yaklaşımları şu şekilde ele alınmıştır:

²⁴ Hayatı ve eserleri hakkında bk. İsmail Çalışkan, "Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Batılı Yaklaşımda Değişim ve Baljon (1919-2001) *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Ekim 2003), 19-28.

²⁵ J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994),

²⁶ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 16-17.

²⁷ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 17.

²⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 150.

1.3.1. Fazlurrahman'a Göre Tarihsellik Meselesi

Fazlurrahman, İslâm modernizmi düşüncesine eleştirel bir üslup ile yaklaşarak tarihsellik meselesine yeni bir perspektif kazandırmayı başaramıştır. Klasik İslâm yenilikçilerinin aksine meseleyi sistematik hale getirmiştir. Fazlurrahman Kur'ân-ı Kerîm'in değiştirilemezliğini savunarak İslâm hukuku ve şeriatının Kur'ân'a muhalefet olmayan düşüncelerle değiştirilmesini, Kur'ân'ın birtakım özel hükümlerinden hareketle ahlâkî ve manevî olguları yeniden tesis edebilmek amacıyla bu değiştirilemezlik prensibinin birtakım özel durumlarda genişletilebilirliğini²⁹ savunmaktadır. Bu amaç neticesinde Kur'ân ve sünneti tekrar yorumlama yolunu tercih ederek onlara güncellik kazandırmaya çabalamıştır. Dolayısıyla Fazlurrahman Kur'ân-ı Kerîm'i tarihsel olarak görerek Müslümanların modern dünya içerisinde içine düşmüş oldukları buhrandan kurtulabilmelerinin yolunun bu yeni yorumlamadan geçtiğini savunmaktadır.

Fazlurrahman, Kur'ân-ı Kerîm'in bir metin haline gelmesini sağlayan lafız ve hitap türünün indirildiği döneme has olduğunu ve dolaylıyla lafız ve mâna yönüyle tarihsel bir hitap olduğundan hareketle Kur'ân'ın muhteviyatının da tarihsel olması gerektiğini³⁰ ifade etmektedir. Mamafih o, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği toplumun ticaret ile hemhal olmaları hasebiyle muzdarip oldukları mevzuların çözümü hususunda uygun nasların mevcut olduğunu³¹ belirtmektedir.

Fazlurrahman Kur'ân'ın ihtiva ettiği hükümler ve lafız itibariyle tarihsel olduğu iddiasını ortaya koymuştur. Zira bu tarihsellik peygambere indirildiği süreçle alakalı bir zaman dilimini kapsamaktadır. Fazlurrahman, Kur'ân'ın tarihsel olmasının günümüz insanlarına değil, vahye muhatap olunan dönemin muasırlarına bir mükellefiyet yüklediği tarihsel bir dönemi kapsayan tarihsel çözümleme ve düzenleme olarak delillendirir.³² Bu kanaat neticesinde Fazlurrahman nevi şahsına münhasır olan yeni ve çift yönlü bir tefsir hareket teorisini ortaya koymuştur. Fazlurrahman'ın çift yönlü tefsir teorisinin ilki yukarıda zikredilen şekliyle vahye muhatap olunan dönemin muasırlarının dinî ve içtimaî meselelerinin çözümü olan tarihsel yöntemdir. İkincisi ise yine vahye muhatap olunan dönemin muasırlarının din ve gelenek gibi muayyen kriterler ile incelenerek tarihî bir sürece yayarak somut-tarihsel bir zeminde

²⁹ Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Fazlur Rahman Özel Sayısı 4/4 (Ekim 1990), 283.

³⁰ Fazlurrahman, "İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi)", çev. Alparslan Açıkgenç – Mehmet Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 73.

³¹ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi)*, 73.

³² Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: kitâbiyât, 2004), 85.

uzlaştırmaktır ve Neo-İslâm modernizmi³³ olarak ifade edilir. Hz. Muhammed'in gönderildiği toplum ticaretle hemhal olduğu için karşılaştıkları problemler hep çözüm odaklı naslardan ibaret olmuştur ve dolayısıyla bu naslar tarihseldir diyen Fazlurrahman'ın, muhteviyatı hasebiyle Kur'ân'ı tarihsel olarak addettiği böylece açıklanmıştır. Örneğin hırsızlık cezası olan el kesmeyi birebir günümüze taşımak yerine ayetin amacına uygun olarak ayetten “hırsızlığı engelleme” ilkesini çıkarıp çağa uygun caydırıcı farklı bir ceza vermek olarak ifade eder.

1.3.2. Roger Garaudy'e Göre Tarihsellik Meselesi

Tarihsellik meselesi ile ilgili Fazlurrahman'dan sonra gelen önemli isimlerden birisi de Roger Garaudy'dir. Fransız düşünür ve yazarı olup Fransız Parlamentosu'nda etkin bir siyaset hayatı sürdürmüş, 1982 yılında da İslâmiyet'i seçmiştir.³⁴ Çağdaş modernizmin temsilcileri arasında zikredilir ve -özellikle ahkâm konusunda- tarihsellik meselesine kendine has bir şekilde yaklaşmaktadır.

Roger Garaudy klasik modernistlerin izini takip ederek İslâm'ın yeniden uyanışı için çaba sarf etmiştir. O, sonradan Müslüman olmasına rağmen Müslümanların içine düştükleri eskiyi tekrar etme hastalıkları yüzünden ictihad kapısının kapanarak durağanlaşmış olan İslâm âleminin çıktığını, çözümün ise tekrardan kurtulup eskiyi sadece ilham alarak yeni bir metot ortaya koymak gerektiğini³⁵ ifade eder. Roger Garaudy İslâm hukukunu gürül gürül akıp kıyılarına bereket yağdırarak etrafına parıltılar saçan bir nehre benzeterek³⁶ şeriatın durağan olamayacağını, bir ayağının eskide kalarak daima ilerleme kaydetmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Roger Garaudy'e göre şu an içinde yaşadığımız dünyanın sorunlarını çözmek için Kur'ân'ı tarihsel olarak okumak gerekmektedir. Ancak bu şekilde Kur'ân'ın hakiki özüne inerek ihtiva ettiği manayı anlamının mümkün olacağı kanaatindedir.

Roger Garaudy'e göre Kur'ân'ın tarihsel bir metin oluşunun nedenleri:

1. Kur'ân zaten metni itibariyle okuyucularına tarihsel oluşunun imajını vermektedir,
2. Bir âyetin inmesi için bir sebebe ihtiyacın olması, yani özel bir nedenin neticesinde âyet metninin inzal olması,

³³ Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 306-307.

³⁴ Wikipedia, “Roger Garaudy” (Erişim 6 Şubat 2024).

³⁵ Cemal Aydın, “Garaudy, Roger”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/465.

³⁶ Aydın, “Garaudy, Roger”, EK-1/465.

3. Kur'ân ahkâmlarının topyekûn değil tedrici olarak indirilip tek tek izah edilmiş olması,
4. Özel durumların hâsıl olmasıyla âyetlerin bazılarının yürürlükten kaldırılarak (nesh) güncel sorunlara güncel çözümler getirmiş olmasıdır.³⁷

Kur'ân'ın tarihsel bir metin olduğu iddiasında olan Roger Garaudy, kiblenin Kudüs'ten Mekke'ye tahvil edilmesi hadisesini de delil getirir. Kiblenin Mekke olarak tayin edilmesi siyasî açıdan Yahudilerle olan ilişkilere olumsuz bir şekilde tesir ettiğinden özel bir tarihsel durumdur ancak bu sadece hükmün tarihselliği ile alakalı bir durum olup *“Birtakım kendini bilmez insanlar, ‘Onları (müslümanları) yönelmekte oldukları kibleden çeviren nedir?’ diyecekler. De ki: ‘Doğu da Batı da Allah’ındır. Allah, dilediği kimseyi doğru yola iletir.’”*³⁸ mesajıyla çelişmemiştir.³⁹

Garaudy'e göre Kur'ân'ın neredeyse tamamı iman ve ahlâk konusunu işlemesine karşın %4'lük kısmı evlilik/miras gibi hukukî; %0,7'lik kısmı ise beş suçun had cezaları ile ilgili birkaç sınırlı konudan oluşmaktadır.⁴⁰ Garaudy, kendinden önceki araştırmacıların izinden giderek Kur'ân'ın tarihsel oluşunun nedeninin zaman-coğrafya ve örf-adetin değişken oluşu nedeniyle ahkâm ve muamelâtlarının da değişkenlik göstermesine bağlar.⁴¹ “Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz. (lâ yünkerü't-tegayyürül-ahkâmi bi't-tegayyüri'l-ezmân)”⁴² prensibinden hareketle Kur'ân'ın birtakım ahkâmlarının zaman ve coğrafi nedenlerden ötürü değişmesi kaçınılmaz olacağı için Kur'an'ın tarihsel olduğu görüşündedir.⁴³

1.3.3. Muhammed Arkoun'a Göre Tarihsellik Meselesi

Tarihsellik savunucuları arasında zikredilen Muhammed Arkoun'a göre Kur'ân'ın tarihsel oluşu meselesinin sebebi; Kur'ân'ın gündelik hayat alışkanlıkları arasında ve dinamik bir tarihi akış içerisinde ortaya çıkışından dolayı Allah tarafından indirilmiş oluşundan uzaklaşarak kıssalarının ve ihtivasının anlatımlarının sembolik ve tarihsel oluşundan kaynaklıdır.⁴⁴

³⁷ Roger Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 96-97.

³⁸ *Kur'an'ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 2011), el-Bakara 2/142.

³⁹ Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, 94-95.

⁴⁰ Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Aktüel Değeri: Roger Garaudy'in Kur'an Tasavvuru Üzerine” *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (Aralık 2004), 80-81.

⁴¹ Hikmet Zeyveli, “Kur'an'ın Aktüel Değeri Üzerine”, *I. Kur'ân Sempozyumu*, ed. Mehmet Akif Ersin vd. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 276.

⁴² Ahmet Şimşirgil & Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 119.

⁴³ Zeyveli, “Kur'an'ın Aktüel Değeri Üzerine”, 276.

⁴⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 257.

Arkoun, tarihsel toplum içerisindeki modern Müslümanların toplumsal dindarlıklarını ve dinin birtakım hedefler uğruna araçsallaştırılmasını eleştirerek, Kur'ân'ın yöntem ve sorunsalları çerçevesinde yeniden okunup düzenlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁵

1.3.4. Gelenekçilere Göre Tarihsellik

Klasik İslâm yenilikçilerinin meseleye yaklaşımları akabinde tarihsellik meselesi tartışılmaya devam ederek tarihselliğin ortaya çıkış süreci yaşanmıştır. Fazlurrahman gibi önemli temsilcilerin akabinde meseleyi ele alan bir diğer önemli grup ise gelenekçi olarak adlandırılmaktadır. Müslüman kimliğine yönelik modern dünyanın meydana getirdiği her nevi tehlikeyi İslâmî gelenek dairesi içerisinde yine İslâmî usullerle bertaraf etme esasına sahip düşünürlere⁴⁶ gelenekçi denilir. Seyyid Hüseyin Nasr⁴⁷ önde gelen temsilcilerindendir.

Gelenekçi âlimler İslâm dininin Batının dayattığı kalıplara cevap verme kabiliyetine malik olması gerektiğini öngörmüşlerdir. Zira Müslüman kimliğinin Batının çarkı içerisinde zedelenmemesi için bu vaziyet elzemdir. Müslüman modernist yorumcularından birçoğu bir nevi modernlik krizi içerisine düşerek İslâmî yeni yorumu İslâm'ın kendi birikim ve bilgileri ile yapmak yerine tamamen Batı merkezli bir yorumlama hatası içerisine düşmüşlerdir. İslâm'ın, modernizm karşısında naçar kaldığından dolayı modern Batı saldırılarına karşı Doğunun da ancak modernizme bürünme şeklindeki bir reformasyona muhtaç olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁸

Kur'ân hitap olarak Araplara hitap ettiğinden ve onların günlük yaşantılarıyla ilgili sorunlarına çözüm getirdiğinden dolayı hitabın Araplara olması yani tarihsel olması içindeki mesajın evrensel kapasitesini ortadan kaldırmaz.⁴⁹ Kur'ân'ın, Araplara bu hitabı yapmış olması onlara diğer insanlara -Arap olmayanlara- bu mesajı iletme sorumluluğunu yüklemektedir.⁵⁰

1.4. KUR'ÂN-I KERÎM'İN TARİHSELLİĞİ MESELESİ

İlk dönem Müslümanlarının sahip olduğu dinamizme yeniden kavuşmak ve İslâm toplumlarında hâkim olan durağanlığa ve miskinliğe son vermek amacıyla zamanın değişen şart

⁴⁵ Necdet Subaşı, “Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık” *İslami Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 220.

⁴⁶ Uyanık – Okur, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, 188.

⁴⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, günümüzde gelenekselci felsefi akımın yaşayan temsilcilerinin önde gelen isimlerinden biridir ve bu konudaki çalışmalarıyla kendinden sıkça söz ettirmektedir. Geleneksel İslâm ile modern dünya ve bilim anlayışları arasındaki farklılıkları ele almaktadır. Hayatı, eserleri ve daha fazla bilgi için bk. İbrahim Kalın, “Modern Dünyada Geleneksel İslâm'ın İzini Süren Bir Hakîm: Seyyid Hüseyin Nasr” *İş Ahlakı Dergisi* 2/3 (Mayıs 2009), 135-142.

⁴⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Şafak Barkçin – Hüsamettin Arslan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 102.

⁴⁹ İlhami Güler, “Sabit Din Dinamik Şeriat”, *YouTube* (27 Kasım 2017), 00:23:49-00:26:10.

⁵⁰ Güler, “Sabit Din Dinamik Şeriat”, (27 Kasım 2017), 00:23:49-00:26:10.

ve durumlarından hareketle İslâmi yaşamayı yeniden yorumlamaya çalışan çağdaş modernist grubun ortaya çıkarmış olduğu bir harekettir. Bu grup, Müslümanları taklitten kurtararak konjonktürel bir hareketle İslâm'ı yaşayan dünya dini haline getirmeyi hedeflemiştir. Zira onlara göre İslâm, doğru düşünmeyi en ulvi bir davranış olarak görmesine rağmen Müslümanların zayıflık ve tembellikleri nedeniyle durağan bir din haline gelerek tarihsel yaklaşıma muhtaç olmuştur. Kendi coğrafyası, kültürü, örf ve adetlerinden emareler taşıdığını iddia ettikleri Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğunu, evrensel bir yoruma muhtaç olduğunu ve Kur'an hükümlerinin modern hayata uyarlanması mecburiyetini savunmuşlardır.⁵¹

Ancak Kur'an'ı çağın ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlamanın İslâm'ın özüne zarar verebileceğini, bu hareketin sağlam bir zemin üzerine oturtulmadığından dolayı sunmuş olduğu çözümlerin -ehil alimlerin uygulamaları müstesna- başarıya ulaşamayacağını, yaşayan sünnet ve hadis yorumlarının şaibeli ve metodolojik açıdan problemli olduğunu ifade etmekle birlikte doğru ve uygun yola hizmet etmesini temenni eden bir yorum da mevcuttur.⁵²

⁵¹ Demirci, *Kur'an Tarihi*, 327-328.

⁵² Hayreddin Karaman, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 164.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KADINLARLA İLGİLİ BAZI TEFSİR PROBLEMLERİNİN TARİHSELLİK BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Kur'ân'ın, çağdaş Arap ve Mekkelinin düşünce ve anlayışına hitaben indirildiği Mekke toplumunun sorunlarına uygun olarak Arapça edebi bir tarzla hitap etmiş olması onun yalnızca Araplara ait olduğu şeklindeki bir düşünceye neden olmuştur.⁵³ Kur'ân'ın tarihsel olduğunu savunanların en büyük dayanaklarından biri de Kur'ân'ın indirilmiş olduğu toplumun cahiliye uygulamalarından hareketle ilahî mesajların verildiği düşüncesidir.⁵⁴ Bu yaklaşım neticesinde bazı âyetlerin tarihsel olduğu ileri sürülerek hükümlerinin geçerliliğini yitirdiği ortaya atılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın muhataplarının yaşantılarına göre indirilen âyetlerde muhatapların yaşayışlarına göre ahkâmların mevcut olduğu neticesine varılmaktadır. Kadınları ilgilendiren âyetlerin bir kısmı da böyle bir değerlendirmeye tabi tutularak üzerinde tartışılmıştır. İlgili âyetler, Kur'ân'ın indirilmiş olduğu Arap toplumunun yaşantılarından yola çıkılarak tarihsellik bağlamında incelenmiştir:

2.1. KADINLARLA İLGİLİ HUSUSLARIN TARİHSELLİĞİ

İslâmiyet ile kadınlara hak ettiği değer verilmiş, kadınla erkek eşit tutularak aile kurumu ve toplum düzeni koruma altına alınmıştır.⁵⁵ Buna rağmen günümüzde İslâm adı altında kadının erkekle bir tutulmadığı, ekonomik ve siyasi bir köle olarak sömürüldüğü, erkekler için çocuk doğuran itaatkâr bir meta olarak erkeğin her sıkıntısına razı geldikten sonra cennete gideceği⁵⁶, kadının açık bir şekilde emtia grubuna dahil edilip erkekten ayırıştırılarak ikinci sınıfa düşürüldüğü⁵⁷ şeklindeki düşünceler kadınlarla ilgili konuları tartışmalı hale getirmiştir. Bu tartışmalar zaman içerisinde kadının tek evlilik yapması, evlilikteki sorumlulukları ve geçimsizliği hali, boşanması, mehir ve miras konusundaki hakları ve örtünmesi gibi konularla ilgili âyetlerin günümüzde tarihsel olup olmadığı sorununa neden olmuştur. Oysa İslâm asırlar öncesinden kadınlara hak ettikleri değeri vererek kadın haklarını ebediyen güvence altına almıştır.

⁵³ William Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, çev. Mehmet Rami Ayas & Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 88-89.

⁵⁴ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 91.

⁵⁵ Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 214.

⁵⁶ Necla Arat, *Kadın Sorunu* (İstanbul: Say Yayınları, 1986), 151-152.

⁵⁷ Arif Tekin, *Kur'an'da Kadın ve Hiz. Muhammed'in Hanımları* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2013), 36.

2.1.1. Kadının Tek, Erkeğin Çok Evlilik Yapılabilmesi

Evlilik ve aile hayatı her toplumda olduğu gibi Kur'ân'ın indirildiği Arap toplumunda da önemli bir yere sahiptir. Çok kadınla evlenme âdeti, Hristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi diğer toplum ve dinlerde de meşru görülen bir uygulamaydı.⁵⁸ İslâm öncesi cahiliye Arap toplumunda güç gösterisi, iş gücünün çokluğu ve nüfusun çoğaltılması şeklindeki yaşam tarzının bir sonucu olarak erkeklere sınırsız evlilik yapabilme hakkı verilmiştir.⁵⁹ Bir kişinin aynı anda birden fazla evlilik yapması veya birliktelik yaşaması sosyal terminolojide 'poligami' olarak tanımlanır.⁶⁰ Cahiliye dönemi Arap toplumunda da poligaminin yaygın olduğu görülmektedir. Cahiliye dönemi insanların çok eşlilik yapmalarının pek çok nedenleri vardır. Erkek için maddi bir yük olan mehir sorumluluğundan kurtulmak isteyen bazı erkekler dilediği zaman elleri altındaki yetim kızları nikâhlardı.⁶¹ Ayrıca hasımlarına karşı bir üstünlük sağlamak amacıyla toplum içerisinde çok kıymetli kabul edilen erkek çocuğunun sayısını artırarak evliliği adeta bir güç yarışı haline getirdiklerinden dolayı birden fazla evlilik yapıyorlardı.⁶²

Evliliğin güç göstergesi haline gelmesi toplumların ve özellikle de kadınların kolay kolay kabul edebileceği bir durum olmadığından dolayı yeni bir düzene ihtiyaç duyulmuştur. Erkeklerin keyfi olarak ondan fazla kadın aldığı bir topluma İslâm ile dört kadın alma sınırı getirildi⁶³ ve çok evlilik belli şartlara bağlandı. Kur'ân'ın getirmiş olduğu ahkâmlar dönemin muhatabı Arap topluluğuna hitap ettiğinden ötürü pek çok konuda olduğu gibi kadın ve evlilik hayatı ile ilgili hususlarda da günümüz insanının çağdaş yaşantısına tatbik edilmesi pek de mümkün görülemediği şeklinde bir yorum da vardır.⁶⁴ İslâm'ın çok evliliğe tamamen bir yasak koymayarak Hz. Muhammed'in de bir takım özel sebeplerden dolayı birden fazla eş almış olması ve çok evliliğin günümüzde varlığını devam ettirmesi⁶⁵ gibi nedenlerden dolayı bu konu güncelliğini yitirmeyerek daima tartışmaların odağı haline gelmektedir.

Yapılan araştırmalar sonucunda çok eşli evlilik kadınlar üzerinde psikolojik açıdan olumsuz etkiler gösteriyorken erkeklere de birden fazla eşin sorumluluğunu yüklediği için

⁵⁸ Ali Bardakoğlu vd. "Evlenme (Nikâh)", *Kur'ân-I Kerîm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı Yayınları, 1988), 1/93.

⁵⁹ Kevser Kâmil Ali & Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/366-367.

⁶⁰ Wikipedia, "Çok Eşlilik" (Erişim 4 Mart 2024).

⁶¹ Adnan Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmi Dergi* 49/3 (Eylül 2003), 32.

⁶² Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, 158.

⁶³ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*, çev. Bekir Kârlığa & Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008), 4/1560.

⁶⁴ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 162.

⁶⁵ Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem* 2 (Aralık 2003), 13.

birçok sorunu da beraberinde getirmektedir.⁶⁶ Kur'ân'ın getirmiş olduğu çözümlerin hitap ettiği kitlelerce sınırlı kalmış olması evlilik hayatı ve kadın gibi mühim konularla ilgili âyetlerin de tarihsel olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Âyetlerin indirildiği dönemin tarihsel durumunu tespit edebilmek amacıyla Kur'ân-ı Kerîm'de erkeğin çok eş ile evlilik yapılabilmesi meselesi yetimlere ne şekilde davranılması gerektiği âyetlerinden hareketle ele alınıp değerlendirilmiştir:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

“Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahtır.”⁶⁷

Âyet, Gatafan kabilesindeki bir kişinin, buluşa eren yetim ve zengin yeğenine malını teslim etmemesi üzerine inmiş⁶⁸ ve kendilerini himaye edemeyecek hale gelen yirmi beş yaş üstü yetimlerin genelinin hakkına saygı göstermeyi emretmektedir. Yetimin vesayeti söz konusu olduğu müddetçe barınması temin edilerek ve kendi malını kullanma imkânı sağlanıp denendikten sonra ‘reşit olmuş’ vasfına erişirse malı kendisine teslim edilir.⁶⁹ Çünkü kendi başının çaresine bakıp işini idare edebilecek seviyeye gelen çocuk artık yetim vasfından sıyrıldığından dolayı malı kendisine teslim edilmelidir.⁷⁰ “Yetim” ifadesi ile ayrıca buluşa ermesine rağmen çocukluğa yakın olan büyükler de kastedilebilir.⁷¹

‘Yemeyin’ ifadesiyle yetimin malındaki yenilmesi uygun olmayan yemek fiili kastedilir.⁷² Kişinin kendi helal rızıkına sahip olmadan yetimin malını yemeye teşebbüs etmesi pis yani haram mala meyletmektir.⁷³ Manen haram olanı-yani yetim malını- temiz olana tercih etmek yasaklanmıştır.⁷⁴ Velilerin, yetimlerin iyi mallarını, kendilerinin öz malları ile değiştirerek, temiz mallarını murdar şeylerle değiştirip kötü ve adi mallar haline getirdikleri,

⁶⁶ Cem Keçe, “Çok Eşlilik”, *Hürriyet* (7 Haziran 2015), <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/cem-kece/cok-eslilik-29213008>

⁶⁷ en-Nisâ 4/2.

⁶⁸ İmam Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2003), 4/558.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/557.

⁷⁰ Ebu'l Berekât Abdullah İbn. Ahmed en-Nesefî, *Nesefî Tefsiri*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2003), 2/499.

⁷¹ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd Bin Ömer Bin Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, çev. Abdulaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/16.

⁷² Fahrüddîn Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Huzur Yayınevi, 1990), 7/321.

⁷³ Celâleddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, çev. Hasan Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 4/216.

⁷⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi* çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat 2016), 3/16.

helal olanı haram ile⁷⁵ değiştirdikleri ifade edilmektedir.⁷⁶ Yetimlere bakan velilere, elleri altındaki yetimlere zamanı gelince mallarını teslim ederek öz mallarını haram olan mal ile değiştirmemeleri emredilir.⁷⁷ Vesayeti altında bulunan yetimin malını sahiibiymiş gibi kendi malına katıp birlikte yiyen veli büyük bir hata yaparak günah işler.⁷⁸ Kurtubî, “*Temizi murdar ile değiştirmeyin...*” ifadesiyle yetimin şişman koyununun zayıfla, gümüş dirhemlerin de hileli olanlarla değiştirilmemesinin emredildiğini söyler.⁷⁹ Bir görüşe göre ise buradaki değiştirme eylemi gerçek bir değişim değil tüketim üzerine olmaktadır. Yani veli, kadın ve çocuğu mirasçı yapmayarak mal alırsa aldığı pay temiz iken, yetimin payından alması kirli sayılmıştır.⁸⁰

Nisâ Suresinin 2. âyeti farklı şekillerde yeniden yorumlanarak modern dönem tefsirlerinde ele alınmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır, âyetteki yetim ifadesinin sözlük örfü anlamına dikkat çekerek bu ifadeyle babasını kaybeden çocukların ve kocalarını kaybeden kadınların kastedildiğini söyler. Nasıl ki yetimin malı, namusu ve nefsi korunmaya muhtaçsa kadınlarda da aynı muhtaçlık vardır ve her iki grup hakkında da Allah’tan korkularak hakları yerine getirilmelidir.⁸¹

Seyyid Kutub’a göre bu âyet, yetim malını yiyen muhataptaki ilk toplumla birlikte modern cahiliyesinin şehir veya köylerindeki aynı cahil işi yapan halka da hitap eder. Günümüzde de onlarca kanun ve yasaya rağmen hala yetimlerin mallarını yiyenleri eleştirerek onların bu haklarının sadece takva ile korunabileceğini ifade eder. Zira Allah’tan hakkıyla korkanlar kanuna saygısızlık yapmazlar ve yetimin malını yemezler.⁸²

Muhammed Esed bu hükmün, yetimlerin çocukluk dönemindeki kanuni vasileri ile ilgili olduğunu belirterek onların değerli mallarını kendi malları ile birleştirip tüketmenin suç olduğunu belirtir.⁸³

Süleyman Ateş, yetimlere mallarının geri verilmesi gerektiğini söyleyerek her dönemde vesayeti altında olan yetimlerin mallarını yiyen ve istifade eden o malları aynı cinsten ama daha düşük kalitedeki mallarla değiştiren insanların çokluğuna işaret edip, âyetin bu durumu

⁷⁵ Mukâtil bin Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 2/335.

⁷⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin & Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 2/437-438.

⁷⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, 4/215-216.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, 4/325., Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 4/559.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 4/558.

⁸⁰ İmam Ebu'l Ferec Cemalüddin Abdurrahman Ali İbn Muhammed Cevzi, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri Zadül'l-Mesir Fi İlmi't-Tefsir*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 1/508.

⁸¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, 2011), 561.

⁸² Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 2/346.

⁸³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 192.

yasakladığını söyler.⁸⁴ Ayette ‘habîs’ ve ‘tayyib’ ile kastedilenin kötü ve iyi olduğunu belirterek ‘Helal mallarınızı bırakıp onların size haram kılınan mallarını yemeyin.’ manasını verir.⁸⁵ Âyetteki ‘veriniz’ ifadesi ile kastedilenin yetimin malının zimmete geçirilmemesi, onun yararına korunup işletilip geliştirilerek kendi malını iyi doğrultuda kullanacak hale geldiği zaman ona tekrar teslim etmek olduğunu ifade eder.⁸⁶

Mustafa İslamoğlu, bu ve daha sonraki âyetin tarihi bağlamın teyit ettiği üzere yetimleri olan dul şehit hanımlarıyla evlenerek onları himaye etmenin anlatıldığını söyler. “Değiştirmeyin” ifadesinin kapalı bir anlam taşıdığını ve ahiret hayatının mutluluğunu dünyanın geçici hevesleriyle değiştirmeyin olarak yorumlar.⁸⁷ “Kötü olanı...değiştirmeyin.” emri, kendinden sonra gelen iki cümleye hazırlık yaparak bir nevi bu cümlelerin tefsiri gibidir. Burada yetimin malına getirilen yasak ile miras ve çok eş alma konusuna alt yapı hazırlanarak geçiş yapılır.⁸⁸ Fazlurrahman bu âyet hakkındaki yorumunu âyetin devamında bir bütün olarak vermektedir.⁸⁹

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكُمْ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

“Eğer, yetim kızlar (ile evlenince onlar) hakkında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”⁹⁰

Cahiliye Arapları savaşlarda hayatını kaybettikten sonra dönemin ileri gelenleri, geride kalan yetimlerle evlenip mallarını kendi mallarına katarak yerlerdi ve onlara adaletsiz davranırlardı.⁹¹ İşte bu âyet ile bu çirkin uygulamaya bir son verilmiş, yetim kızların iffeti ve malları koruma altına alınmıştır. Hz. Âişe, bu âyeti açıklarken mehr-i misle dikkat çeker. Yetim olan ve olmayan kızın durumları birbiriyle aynı olmadığı için yetim kızın mehri, mehr-i mislin altında kalır.⁹² Âyetin bu yönüyle ortaya çıkabilecek sorunlar karşısında alt bir mehirle bile olsa

⁸⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2/ 195.

⁸⁵ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/195.

⁸⁶ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/196.

⁸⁷ Mustafa İslamoğlu, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 862.

⁸⁸ Allâme Muhammed Hüseyin Tabatabai, *El-Mîzân Fî Tefsîr-il Kur'an*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 4/235.

⁸⁹ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 146.

⁹⁰ en-Nisâ 4/3.

⁹¹ Tabatabai, *el-Mîzân*, 4/236.

⁹² Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 4/566.

kendisine hiçbir hak tanınmamış olan yetim kızın koruma altına alındığı ve ona mali bir güvence verildiği görülmektedir.

H. Muhammed'in nebi ve bir cemaatin lideri oluşu, herhangi bir kadının İslâm'a karşı katlandığı sıkıntıları taltif etme gayesi, siyasî maksatla herhangi bir kabileyle akrabalık ilişkileri kurmak için kabile reisinin kızıyla nikâhlanma gibi ahlâkî sorumluluklardan kaynaklı çok evlilik yapması, H. Muhammed'in içinde bulunduğu konum ve sosyal politikasından kaynaklandığından dolayı çok evlilik O'nun sünnetidir veya şehvî duygularından kaynaklıdır demek doğru bir ifade olmaz.⁹³ Günümüz modern dünyasında bu tarz zaruretler olmadığından dolayı elbette ki erkeğin çok evlilik yapması tartışmaya açık konulardan biri haline gelmiştir.

Nisâ Suresinin 3. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Âyetin nüzul sebebinin “*Adaleti yerine getirmekten korkarsanız...*” emri olduğunu belirten Râzî, dörtten korkanın üç, üçten korkanın iki, ikiden korkanın da bir hanım alması gerektiğini ifade eder. Fazla evliliğin sebep olduğu harcamalardan dolayı velinin yetimin malına el uzatması ihtimaline karşı velinin çok evlilikten sakındırıldığını söyler. İbn Atıyye, “*korkarsanız*” ifadesi ile zannın kastedildiğini ve bu ifadeyle yetim kıza adil davranmayacağını zannedenin ondan vazgeçmesi gerektiğini söyler.⁹⁴ Kurtubî, dört kadınla nikahlanabilmenin yalnızca hür erkeklerin hakkı olduğunu, kölenin efendisinin izni olmadan izdivaç yapamayacağından dolayı “*hiçbir şeye gücü yetmeyen*” ifadesiyle kölelerin evlilik haklarına bir sınırlama getirilerek hür erkeklerin alacağı kadın sayısının yarısına hakları olduğunu beyan eder. Zira kölenin haddi hür kimsenin haddinin yarısına denk olduğu için iki izdivaç ve iki boşama hakkına sahiptir.⁹⁵ Râzî'ye göre dört hanımla diğerlerini bir arada tutmak nesepten dolayı caiz olmayacağı için sayılar zikredilmiştir. Allah'ın tek hanımı sayısı belli olmayan cariyelerle denk tutup erkeğe bir sorumluluk ve günah yüklememesi onun kolaylık ilkesinin bir sonucudur. Önceden cariyeye olan kadının efendisi tarafından azad edilip nikahlanması sonucu evlenme ve cariyeye edinmenin birbirine denk olduğu ispatladığından dolayı nafîle ibadet etmenin cariyeye edinmek ve nikahlanmaktan daha üstün olduğunu iddia eder.⁹⁶ Bu şekilde dünyaya gelen cariyenin çocuğu da efendinin nesebine ait olduğundan dolayı hürdür.⁹⁷ Dolayısıyla adalet ilkesi gözetilerek yapılabilecek ikinci, üçüncü ve dördüncü izdivaçlar ile hem kadın ve malı

⁹³ H. İbrahim Acar, “Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 205-206.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/562.

⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/577.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7/329-339.

⁹⁷ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 4/1567.

teminat altına alınmış hem de nesep ve soy devamlılığının dine ve hukuka uygun bir şekilde gerçekleştirilmesi sağlanmıştır.

Bu âyet ile yetimlerin velayetinden çekinip zina etmekten çekinmeyen kişiler tıpkı yetimlere adaletsizlik etmekten kaçtıkları gibi zinadan kaçıp helal kadınlarla evlenmeleri hususunda uyarılmışlardır.⁹⁸ Yetim kadının malını korumadan önce onun namusu koruma altına alınmıştır. Zinanın apaçık bir suç olduğu, yetim kadını istismar etmenin yasaklandığı ve yetimlere adaletli davranılması gerektiği belirtilmiştir.

Evlenilecek kadın sayısı ile ilgili olarak cahiliye döneminden kalma uygulamalarla dokuz tane eş alınabileceğini iddia edenlere -zira iki, üç ve dördün toplamı dokuz eder- karşı bir red vardır. Şayet böyle bir sayı olsaydı Allah, âyetin devamını sekiz, yedi ve altı eş olarak getirirdi.⁹⁹ Dördü aşmamak şartıyla dileyen dört, dileyen üç, dileyen iki, adaletsiz davranmaktan korkan da tek eş almalıdır.¹⁰⁰ Tek kadınla yetinmenin bağlayıcı olmayıp adaletsizlikle davranmaktan korkulmasına rağmen dört eş alınmasının caiz olduğunu ifade eden yorum da vardır.¹⁰¹

Bu âyeti bir önceki âyet ile yorumlayan Taberî, önceki âyetin yetimlerin haklarını korumayı emrettiği gibi bu âyetin de kadınların haklarını korumayı emrettiğini ifade eder. Âyeti tıpkı yetimlerin mallarında adaletli davranmamaktan korkulduğu gibi üzerine vacip olan kadınların hakları konusunda da Allah'tan korkulması gerektiği şeklinde yorumlar. Buradaki adaletsizlik yapılmaktan korkulacaksa eğer yalnızca bir kadınla evlenmek veya sahibi oldukları cariyelerle yetinmek ifadesinin iki, üç veya dört kadınla evlenmeyi emreden bir farziyet olmadığını, aksine bu talimata uygun davranmayalar için bir engelleme olduğunu belirtir.¹⁰² Yani kadınlardan adaletsizliğe düşülmeyecek şekilde iki, üç ve dört sayıda evlilik yapılabileceği gibi adaletle davranamama korkusu olanın da tek bir evlilik yapabileceğini, eğer yine adaletli davranmama korkusu varsa işte o zaman sahip oldukları cariyeler ile evlenilebileceğini söyler.

Nisâ Suresinin 3. âyeti modern dönem tefsirlerinde ve çağdaş yorumlarda aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Reşîd Rızâ'ya göre her ne kadar aile saadeti tek eş ile olsa bile -ki bu ancak eğitimle mümkündür- bazen erkeğin birden fazla evlilik yapma mecburiyeti olabiliyor. Erkeğin soyunu

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/20.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 3/19.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/25.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 3/20.

¹⁰² Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/440-441.

devam ettirme arzusu, kadının adet görme süresinin uzunluğu veya erkeğin çok ilişki kurma isteği, erkeklerin savaşta ölmesiyle artan kadın nüfusunun zorunlu ihtiyaçlarını giderebilmek amacıyla çocuklarına bakabilme isteği gibi nedenlerden dolayı zinaya düşme tehlikesine karşı adaleti sağlamak şartıyla birden fazla evliliğe müsaade verilmiştir. Adalet sağlanmazsa evin düzeninde bozulmalar meydana geleceğinden dolayı birden fazla evlilik caiz olmaz ve bir taneyle yetinmek gerekir. Bu, erkeğin şehvi isteklerine karşı bir çözüm değil, belirli şartlara bağlı olmak kaydıyla sınırlandırılmış ruhsattır.¹⁰³

Muhammed Abduh ise birden fazla kadın almayı adalet ve zulümden emin olmak şartıyla çok mecburi durumlarda zaruri görür. Adaletin sağlanmadığı durumlarda nikah akdi haram olmakla birlikte geçerlidir. Her ne kadar İslâm'ın ilk dönemlerinde sağlam dini bir bilince sahip olan insanların ikinci eş almaları nesep bağlarını korumak gibi birçok faydaları beraberinde getirmiş olsa bile günümüz dünyasında zararları daha fazladır. Çünkü iyi bir dini eğitim ve terbiye almayan bir kadının, çocuğuna da hurafe ve sapıklıktan başka bir şey veremeyeceğinden dolayı ailede ahlaki çöküş meydana geleceği için ikinci eş almak doğru bir eylem değildir. Ailenin hırsızlık, cinayet, zina, yalan gibi ahlaki bozuklukları toplumu da ifsat edeceğinden dolayı fazla kadınla evlenmek kesinlikle yasaktır.¹⁰⁴

Herhangi bir malı ve sahip olduğu bir güzelliği olmayan yetimlere rağbet edilmeyip tamamen sefaletle terk edilmelerinin âyetin iniş sebebi olduğunu, bütün kadınlara adaletli davranılmasının da âyetin nüzul hikmeti olduğunu söyleyen Yazır'a göre birden fazla evlilik sınırlandırmayla birlikte birtakım hikmetleri de ihtiva eder. Mücahit bu âyet hakkında adaletsizlik ve zinadan korkarak harama düşme tehlikesini önlemek için helal ve hoş giden yetimlerden iki, üç ve dörde kadar alınabileceğini söyler. Yetimler hakkında adaletsiz davranmaktan korkmamak harama düşme tehlikesine neden olacağı için onların malına, canına ve namusuna tecavüz edilemez. Buradaki korku şartı yalnızca dinî açıdan bir hüküm ifade edip yargıyı bağlamadığından dolayı birden fazla evlilik yapan erkek adaletsiz davrandığında günahkâr olmakla birlikte nikah geçerli olur. Çok evlilik yapmak zina ve fuhşun önlenmesi gibi bazı durumlarda vacip olmakla birlikte haksızlık durumunda da mekruh görülmüştür.¹⁰⁵

Çok evlilik konusunu sapkınlığa düşmeden kolaylık, açıklık ve kesinlik ilkesiyle ele alınması gerektiğini söyleyen Seyyid Kutub'a göre dörde kadar verilen izin bir sınırlamadır. Kutub, çok evlilik konusunu, İslâm'ın gerçekçi ve pratik düzeni içerisinde insan ve toplumun

¹⁰³ Şeyh Muhammed Abduh & Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, çev. Mehmet Erdoğan vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 4/348-360.

¹⁰⁴ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 4/349-350.

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/566-567.

temizliğini gözeten bir zeminde ele alarak değerlendirmeye tabi tutar. Tarihsel olarak baktığımızda geçmişte ve günümüzde evlilik çağındaki kadın sayısının erkek sayısından fazla olduğu bir gerçektir. Kadının isteksizliği veya hastalığı gibi durumlar erkeğin fitrî görevlerini yerine getirmeyi engelliyor ve ayrılıktan kaçıyorlarsa işte o zaman erkeğin çok evlilik yapması fitrî bir gerçeğe cevap vermek olup toplumu çözülmekten ve dağılmaktan kurtarır. Dörde kadar verilen izin ile de kadının şerefi koruma altına alınır. İslâm, çok evliliği emretmemiş aksine buna bir sınırlama getirmiştir. Cariyelerin hayvansal arzulara araç edilmesi, eğlence gecelerinde kullanılması gibi ahlak dışı uygulamalar İslâm'ın tarihsel olgusuna aykırıdır. Bu âyet ile zulüm önlenmiş ve adalet yolu açılmıştır. Mühim olan da ailede adaleti tesis edebilmektir. Zira toplumun en önemli birimi ailedir ve aile ile toplum şekillenir.¹⁰⁶

Ömer Nasuhi Bilmen, adalet sağlandığı takdirde erkeğin dört hanım alabileceğini, aksi halde tek eş ile yetinmesi gerektiğini, hatta eşini üzmemek için başka bir eş almayı reddeden erkeğin sevap bile kazanacağını ifade eder. Ancak erkeğin savaşta hayatını kaybedince kadının kocasız kalarak perişan olmaması için teaaddüd-i zevcâtın uygun olduğunu söyler. Çok evliliğin serveti azalttığı iddialarına karşı çıkararak serveti azaltanın evlilik değil yanlış kullanım şekli olduğunu, aksine çok evliliğin serveti çoğaltabileceği ihtimalini de dile getirir. Erkeğin eşlerini aynı çatı altında tutmayarak aralarında gece gündüz şeklinde bir nöbet sistemi yapması gerektiğini, ancak hastalık veya zorunluluk halinde diğer eşe gitmesinde de bir sakınca olmadığını söyler.¹⁰⁷

Tefhimu'l-Kur'an'da bu âyete yetim kızlara haksızlık etmekten korkanların yetim kızları olan dullar ile nikâhlanmaları gerektiği şeklinde bir anlamın da verilebilmesinin mümkün olduğu kanaatindedir. “*Sahibi olduğunuz kadınlar*” ifadesiyle sahibi olunan hür kadınların masraflarının karşılanmadığı takdirde bir cariye ile evlenilmesine müsaade edildiği anlamı da yer almaktadır.¹⁰⁸

Tabatabai, “*adaletsizlik yapmaktan korkmasanız*” ifadesiyle adaleti sağlayamama bilgisinin değil korkusunun kastedildiğini ve tek eş alınması gerektiğini ifade eder. Tek eşten fazlasını isteyen erkeğin de cariyelerle birleşmesi gerektiğini ve âyetin dört ve daha fazlasıyla nikahlanmayı kastetmediğini söyler. Çünkü cariyelerle birlikte olma hususunda bir eşitlik

¹⁰⁶ Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, 2/348-356.

¹⁰⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi), 1985), 2/547-551.

¹⁰⁸ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/328-329.

yoktur ve onlarla ilişki yaşamayı emretmekle Allah onlara zulmetmez, bilakis onlara adaletli davranmanın daha kolay olduğu inceliği gözler önüne serilir.¹⁰⁹

Muhammed Esed bu ayeti lafzen sûrenin devamındaki 22-23. âyetlerdeki iyi ve güzel ifadesiyle açıklar. Yani bu ifadenin-Hz. Aişe tarafından yapılan bir yorumdan hareketle- yeterli mehir verecek gücü olmayan ya da henüz mehir verecek konuma gelememiş velilerin izdivaç yapmak istediği kızlara delalet ettiğini ifade eder. Bu durumdaki velilerin adaletsizlikten korunmak için onlar yerine başka kızlarla evlenmesi gerektiğini söyler. Ancak buradaki “...korkarsanız” ifadesinin hem hür kadınlar hem de esirlerle evlenin emir-fili ile bağlantılı bir yan cümlecik olduğundan hareketle onların özgür veya esir olduklarına bakılmaksızın evlenilecek kadın sayısının dördü geçemeyeceğini ima eder. Birden fazla evliliğe izin verilmesini ise çok istisnâî durumlar ve istisnâî şartlar ile sınırlar. Aynı hakkın neden kadınlara da verilmediği sorusunu, kadının tek seferde yalnızca bir erkek tarafından hamile olup diğer bir erkekten hamile kalabilmesi için dokuz ay beklemesi gerektiğini ancak bu mecburiyetin erkeklerde aynı olmadığını, erkeğin dilerse her kadından çocuk sahibi olabileceğini söyleyerek açıklar. Eğer ki kadına çok evlilik hakkı verilseydi burada bir israf söz konusu olabileceğinden dolayı bu hak erkeğe verilerek evliliğin sosyo-biyolojik işlevi ve neslin devamı koruma altına alınmıştır.¹¹⁰

Süleyman Ateş ise bu âyetin, yetim kızlara adaletli davranma konusunda bir endişe olduğu zaman yetim olmayan kadınlarla evlenmeyi tavsiye ettiğini ifade eder. Âyetin amacının ise sırf mallarına konmak için yetim kızlarla evlenmeyi yasaklayıp yalnızca onların hakkını doğru bir şekilde yerine getirebilecek olanların evleneceğini söyleyerek yetim kızlara zulmü önlemek olduğunu belirtir. Vesayeti altında olan yetim kızlarla evlenmek adalet bakımından sakınca arz ederse harama düşmekten korunmak için vesayeti altında olmayan kadınlarla evlenmesi gerekir. “...ikişer, üçer, dörder” âyetinin maksadının kaç kadın alınacağı değil, yetimlere zulmü önlemek amacıyla başka kadınlarla evlenme yolunu göstermektir. Dolayısıyla buradaki “...evleniniz” hükmü farz değil, mübahtır. Yani iki, üç ve dört evliliğe adalet etme şartıyla birlikte yalnızca zaruret halinde müsaade olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla âyet, yetimlerin ve kadınların haklarını korumayı hedefliyor. İslâmiyet ile çok kadınla evlenme hali dört sayısıyla sınırlandırılmıştır. Ancak bu sınırlama ise kadınlar arasında adalet yapmama endişesi olduğunda bir tane almak şartıyla sınırlandırılarak çok kadınla evlemeyi zorlaştırmıştır. Bu da demektir ki İslâm, dört kadınla evlenmeyi teşvik etmez, fakat bazı zaruri durumlarda

¹⁰⁹ Tabatabai, *el-Mîzân*, 4/239-240.

¹¹⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 193-194.

toplumun selameti için en fazla dört ile sınırlar. Mesela kadın kısır ise erkek onu kapıya atmak yerine hem ona merhamet etmek hem de kendi neslini devam ettirmek için başka bir kadın ile evlenebilir. Kadının hastalanarak cinsel ilişkinin zararlı olduğu durumlarda erkeğin bedeni ihtiyaçlarını gidermesi de böyledir. Savaşa girmiş ülkelerde erkek sayısı azaldığından dolayı her kadının da bir koca bulabilmesi için gerekli şartlar sağlandığı takdirde erkeğe birden fazla kadın alma hakkı verilebilir. Süleyman Ateş'in, bir kadının bir erkekten yılda bir döl alarak dokuz ay boyunca yüklendiği yavruyu taşıdığını, ancak erkeğin bir saat içinde bile birkaç kadını döllendirebileceğinden dolayı kadına birden fazla erkekle evlenmeyi yasaklayarak çocuğun babasının belli olması ve neslin korunmasının hedeflendiği şeklindeki yorumu Muhammed Esed ile benzerlik göstermektedir. Yani bir erkek ne kadar kadınla birleşse de baba belli olduğu için nesil bozulmaz. Dolayısıyla İslâm'ın çok kadın ile evlenme izni kâinattaki yaratılış yasasına uygundur. Çünkü İslâm ile yasak ilişkiler haram kılınarak tek kadınla yetinilmemesi halinde nikah ile başka kadın alınmasına müsaade vardır. Süleyman Ateş "*Yahut elinizin altında bulunanlar...*" cümlesini hüküm olarak değil, dönemin bir adeti olarak ifade eder. Kur'ân, cariyesi ile cinsel ilişki kurmanın meşru olduğu bu adeti cariyelerin de yararına olacağı için bu hal üzere bıraktı. Çünkü cariyeler sahibinden başkasıyla birleşemediğinden dolayı bu hak ellerinden alınsaydı onlara zulmedilirdi. Böylece cariye de bir eş sayıldığı için doğurup efendisinin ölümüyle özgürlüğüne kavuşunca artık satılamayacağından dolayı bu âyete cariyeliğin kaldırılması yönünde atılan önemli bir adım olarak da bakılabilir.¹¹¹

İslamoğlu'na göre âyet, tek eşliliği teşvik etmekle birlikte savaşın açtığı yaraları kapatmak ve dul ve yetim kızların mağduriyetlerini gidermek amacıyla olağanüstü durumlarda birden fazla evliliğe cevaz vererek teşvik eder. Âyette, savaşan erkeklerin azalıp, dul ve yetimlerin çoğalmasıyla dulları yetimlerinden ayırarak yetimlerle zorla evlenmenin engellenmesi amacının olabileceğini ileri sürer.¹¹²

Kur'ân Yolu tefsirinde ilgili ayetin¹¹³ toplumumuzun ve hukukumuzun kabul ettiği şekliyle aslında tek eşliliği teşvik ettiğini, çok eşlilikle kadının hakkının korunamayıp mağdur edildiği, çocukların ise miras ve nesepleri ile ilgili hususlarda da haksızlık yapıldığı gerekçesiyle çok eşliliğin dinî açıdan da sakıncalı olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴

İslâm'ın tavsiye ettiği evlilik biçiminin tek evlilik olduğunu söyleyen Musa Carullah Bigiyef'e (1875-1949) göre erkeğin, kadının rızası olmadan başka kadınları alması caiz

¹¹¹ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/196-202.

¹¹² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 863.

¹¹³ En-Nisâ 4/3.

¹¹⁴ Habertürk, "Diyanet çok eşliliğe ne dedi?" (5 Haziran 2008),1.

değildir. Çünkü tek eşle evli olmak başlı başına adaletin gerektirdiği bir durumdur zaten. Bigiyef'e göre âyetteki yetimler ifadesiyle kastedilen dul kadınlardır ve onların ihtiyaçlarını tıpkı anne, baba ve evlatlarının ihtiyaçları gibi giderilmesi emredilmektedir. “*Adalet*” şartıyla hem nafaka hem de sevgi konusunda eşit davranılması gerektiğini ve Nisâ Suresinin 129. âyetine dayanarak hiçbir erkeğin de kadınlar arasında hem sevgi hem de nafaka yönünden eşit olamayacağından dolayı çok kadınla evliliğin söz konusu dahi olamayacağını ifade eder. Zaruri durumlarda da çok fazla evliliğin yapılabilmesi için de mahkeme tarafından inceleme yapılması şartını ortaya koyarak olması muhtemel istismar ve suistimal yollarını kapatır.¹¹⁵

Ahmet Hamdi Aksekili, çok evliliğin İslâmiyet'in çok eskiden beri yürürlükte olan bir adeti olduğunu ve Kur'an'da fitrata uygun geldiği için İslâmiyet'in onu kökünden kaldırıp atmaya birtakım düzenleme ile yeniden bir şekle soktuğunu söylemiştir.¹¹⁶ Kur'an'da zikredilen bu şariat dahilindeki çok evlilik meşrudur ve bu âyetin hükmü her zaman ve mekânda geçerlidir, ancak; günümüzde çoğu Müslümanlarda görülen çok eşli evlilikler bu vasıfları barındırmadıklarından dolayı onların bu halini Müslümanlık ile mukayese etmek doğru değildir, hatta bu gibi kimseleri birden fazla kadın almaktan men etmek yetkili makam üzerine vacip hatta farzdır.¹¹⁷

Fazlurrahman bu âyeti bir önceki âyet ile bir bütün olarak yorumlar. İlgili sûrenin devamındaki 129. âyet ile de konuya açıklık getirir.¹¹⁸ Âyetlerin lafız düzeyindeki yorumlarını öne çıkararak tarihsellik vurgusuyla ifade etmeye çalışır.¹¹⁹ Önceki ayette -savaşların kaçınılmaz bir sonucu olduğundan dolayı- velilerin, yetimlerin mallarını kullanıp öksüz kadınlara adil bir şekilde davranmadıklarını belirterek adaletin sağlandığı takdirde onlarla dörde kadar evlenebileceklerini ifade eder.¹²⁰ Bu ifadesinden hareketle Fazlurrahman, çok evlilik uygulamasını fetihlerden ortaya çıkan dul ve yetim sayısındaki artışın tarihi arka planına dayandırmaya çalışır.¹²¹ Fazlurrahman, Nisâ Sûresi 127. âyet ile çok evlenme sorununun, öksüz kızların olduğu bir ortamda ortaya çıktığını ifade ederek¹²² âyetlerin tarihsel bağlamından hareketle çok evlilik izninin sadece yetim kızlar ve velileriyle ilgili olduğunu iddia eder.¹²³

¹¹⁵ Musa Carullah Bigiyef, *Hatun*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1999), 71-77.

¹¹⁶ Ahmed Hamdi Aksekili, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât-6”, çev. İskender Türe vd., *Sebilürreşâd* 11/285 (Aralık 2017), 394.

¹¹⁷ Ahmed Hamdi Aksekili, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât-6”, 394-395.

¹¹⁸ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, 146.

¹¹⁹ Mehmet Paçacı, “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2009), 19.

¹²⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 92-93.

¹²¹ Paçacı, “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine”, 26.

¹²² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç, 93.

¹²³ Paçacı, “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine”, 24.

Fazlurrahman, adalet sağlandığı takdirde dörde kadar evlilik yapılmasına müsaade edilebileceğini ama bir yandan da erkeğin bu adaleti sağlamasının mümkün olamayacağından dolayı bu iznin geleneksel yorum ile erkeğin vicdanına bırakılmasıyla sınırlı olduğunu ifade eder. Hem kanun koyan dine uygun olarak erkeğin adaleti sağlayamayıp kadının hakkını çiğneyeceğinden dolayı hem de çağdaş Müslümanların bu konudaki önceliklerinin adaletin temini olup erkeğin bunu yerine getiremeyeceği kaygısı, çok evlilik izninin geçici ve sınırlı bir amaç nedeniyle olduğunu ortaya koyar.¹²⁴ Fazlurrahman, çok eşlilik hakkındaki âyetler ile ilgili yapmış olduğu yorumlamasına herhangi bir delil getiremeyerek¹²⁵ çok evliliği ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını, getirilen kısıtlamaların topluma uygun olduğunu ve çok evliliğe verilen iznin de hukukî bir seviyede olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶ Kur'ân'ın sağlamak istediği ahlâkî emelin tek eşlilik olduğunu söylemesine karşın çok eşliliğin bir yaşam tarzı olduğu Arap topluluğunda tek eşliliğin tatbik edilemediğini¹²⁷ tarihsel bir gerçek olarak kabul etmiştir.¹²⁸

Kur'ân'ın, sayısız kadınla evlenildiği bir ortamda adaletin tesis edilemeyeceği endişesiyle tek kadınla evlenmeyi tavsiye edip zaruri durumlarda dörde kadar almaya cevaz vermesinin tarihsel-toplumsal şartlara bağı olduğunu, bu şartın sadece erkeğe tanınmasıyla da kadın-erkek eşitsizliğine sebebiyet vermiş gibi olduğunu belirten İlhami Güler'e göre bu eşitsizlik adaletsizlik veya haksızlık değil, kadının antropolojik konumudur. Çünkü kadının birden fazla erkekle evli olması aile kurumuna ve nesep bağlarına zarar verir. Ancak kadına boşanma yolu ile hukuki çerçevede ikinci eş ile evlenebilme hakkı verilmiştir. Güler, Hz. Âdem'e tek kadın yaratılmasından hareketle tek eşlilik taraftarı olduğunu da beyan etmiştir.¹²⁹ Cündioğlu ise çok evlilik ile ilgili "ikişer üçer dörder" şeklinde bir sınırlamanın olmadığını, bunun meleklerin kanatlarının sınırsızlığı¹³⁰ gibi nikâhlanılacak kadınların da sınırsızlığının olduğunu¹³¹ söyleyerek konuya farklı bir açıdan yaklaşır.

Nisâ Suresinin bu iki âyetinde hem yetim haklarının koruma altına alındığı hem de kadınlara haksızlık yapılmaması gerektiği sonucuna varılmıştır. Maalesef ki adaletin tecelli etmediği her yerde ezilen ve yerilen daima kadınlar ve çocuklar oluyor. "Dünyada ezilen,

¹²⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 93.

¹²⁵ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, 143.

¹²⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 94.

¹²⁷ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 94.

¹²⁸ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, 144.

¹²⁹ İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991), 313-314.

¹³⁰ "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur. O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter." (Fâtır 35/1).

¹³¹ dücane cündioğlu, "1. kur'anda çok eşlilik dörtle sınırlı değildir, ... taşır.", Twitter (7 Ekim 2021, 14:57).

sömürülen, horlanan, istismar edilen insan çok. En fazla da kadınlar ve çocuklar.”¹³² İslâm dini, bu haksızlığı önlemek için birtakım düzenlemeler getirerek âyetlerle desteklemiştir. Erişkin oluncaya kadar yetimin malına güzel bir şekilde yaklaşılarak ölçü ve tartıda adaletsizlik yapmamayı emreden âyet ile ¹³³ yetimin lehine olacak şekilde malını koruyup zamanı gelince bekletmeden ona teslim edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.¹³⁴ Aksi takdirde, yetimin malını haksız yere ve zulümle yiyenler sanki karınlarını ateşle doldurmuş olurlar”¹³⁵.

Nisâ Suresi 129. âyeti de çok evlilik konusunca tartışılmıştır:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً

“Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.”¹³⁶

Klasik tefsirlerde bu âyetin, Peygamber efendimizin hanımları arasında en çok sevdiği eşi Hz. Âişe hakkında indiği rivayet edildikten sonra¹³⁷ âyetin sevgi, muhabbet ve gönül verme konusunda adaletsiz davranan erkekleri birden fazla kadınla evlenme konusuna uyardığı görülür. Buradaki “adaletsizlik” ifadesi nafaka ve kadınların sıra mevzusu değildir. Taberî, “adaleti sağlamaya gücünüz yetmez” ifadesini sevgi ve cinsel ilişki, şehvani arzular, kalben meyletme ve gönül verme olarak izah eder.¹³⁸ Kadınlar arasında sevgi, muhabbet, iltifat gibi konularda adaletli davranmak nedeysen imkansız olduğundan dolayı içlerinden birine tamamen meyledip diğerini boşlukta yani askıda bırakmak yasaklamıştır.¹³⁹ “Askıda bırakmayınız” ifadesini Hasan el-Basrî ne boşanmış ne de evliymiş gibi diye tanımlar.¹⁴⁰ Kalbin meyletmesi ve kalpteki sevginin farklılığından dolayı Allah’tan bağışlanma dilemeye gerek yoktur; çünkü bunlar insani durumdur ve insanın elinde olmayan sebeplerdir.¹⁴¹ Böyle imkansız bir durumda erkek var gücüyle çalışıp elinden geleni yapmakla mükelleftir.¹⁴² Bu âyette dikkat edilmesi

¹³² Nezire Gürkan, “Kadınların, çocukların ezilmesine dayanamam”, *Havadis* (24 Şubat 2020), 14.

¹³³ el-En’âm 6/152.

¹³⁴ Hüseyin Ertuç, “İslam’da Yetimlerin Hukuki Statüsü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/0 (Haziran 2009), 32.

¹³⁵ en-Nisâ 4/10.

¹³⁶ en-Nisâ 4/129.

¹³⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 5/69-70.

¹³⁸ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 3/136-137.

¹³⁹ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsiri*, 5/1956.

¹⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/510.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 8/353.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/286.

gereken mevzulardan biri yaşça büyük olan kadının genç olan kadınla eşit hakkı talep etmesi veya boşanmak istemesi gibi tercih hakkının olduğu¹⁴³; bir diğer mevzu ise kendi sırasını diğer kadına bırakan kadının daha sonra bundan vazgeçmek istediğinde sırasını almak istemeye hakkının olduğudur.¹⁴⁴

Çağdaş tefsirlerde ise Nisâ Suresi 129. âyet aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Yazır, önerilenin tek eş olduğunu ve zaruri hallerde başka eşler alındığında sevgi konusunda eşit davranılmasını emretmesi sebebiyle bu âyetin Nisâ Suresinin 3. âyetinin açıklayıcısı olduğunu belirtir.¹⁴⁵ İnsanın kalbinin sevdiği eşe meyletmesi gayet doğaldır, ancak diğer eşi tamamen boş bırakması yasaklanmıştır.¹⁴⁶

Batı kültürünü benimsemiş kimselerin âyetten hareketle hem Kur'ân'ın birden fazla kadınla evlenmeye müsaade ettiğini hem de “*adalet yapamazsınız*” ifadesiyle bu izni ortadan kaldırdığı iddialarına Mevdûdî ‘belli şartlarda birden fazla evliliğe müsaade edildiği gerçeğinden kaçmak’ yanıtını verir.¹⁴⁷ Esed, bu âyet ile insanların duygularına hâkim olamamalarından dolayı eşlerine olan davranışları konusundaki farklılıklarını ele alarak hukukî açıklama yapar.¹⁴⁸

Nisâ Suresinin 129. âyetinin Nisâ Suresi 3. âyetinin tamamlayıcı tefsiri olduğunu söyleyen Ateş ise geleneksel yoruma benzer yorumlarda bulunarak daha önce bahsedilen mutlak adaletin burada kadınların gözetilmesinde farz haline geldiğini ifade eder.¹⁴⁹ İslamoğlu ise bu âyetle imkânsız bir idealizm uğruna sosyal problemleri çözümsüz hale getirmemek amacıyla “*bir taneyle ya da sahip olduklarınızla yetinin*” kuralıyla bu sorunun çözümünü hukuki alandan ahlaki alana taşındığını ifade eder.¹⁵⁰

Çok evliliğin (poligami) Kur'ân tarafından ortaya konmadığı ve Kur'ân'da yer alan çok evlilik ile ilgili âyetlerin savaş yetimleri, kızları ve dulları için özel bir husus olduğunu söyleyenler, çok evliliğin sadece harp halindeyken acil bir meseleyi çözmek için yapılabileceğini savunmaktadırlar.¹⁵¹ Bu yorumdan savaş gibi zarurî bir durum olmadıkça normal şartlar altında çok evliliğin keyfî bir şekilde yapılamayacağı sonucuna varılır.

¹⁴³ Mukâtil bin Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/413-414.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 4/69.

¹⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/107.

¹⁴⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, 3/89.

¹⁴⁷ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/413.

¹⁴⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 236.

¹⁴⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/379.

¹⁵⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 885.

¹⁵¹ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 142.

Görülüyor ki Allah'ın verdiği bu hakkı kullanmak isteyenlerin çoğu var olan evlilik hayatını riske atıyor hatta yuvalarını yıkıyorlar. Ancak günümüzdeki toplum çok eşliliği kaldıran bir toplum değildir.¹⁵² Biyolojik açıdan kadının çocuk yapmaya bir engelinin olması veya evlilik hukukunun gerektirdiklerini yerine getirememesi gibi nedenlerden dolayı ikinci evliliği yapmaya bir ruhsat olabilir ama böyle zarurî bir durum yokken keyfî olarak bu eylemi yapan yuvasına zarar vermiş olur.¹⁵³ Lâkin modern dünyanın kanunlarına veya kadınların hak ve hukuklarına ters düştüğü gerekçesiyle çok eşliliğin caiz olmadığını ve İslâm'da yer almadığını söylemek mümkün gözükmemektedir.¹⁵⁴

Amine Vedûd ise miras ile ilgili âyetlerde yetimlere nasıl davranılması gerektiği konusunda tavsiye bulunulduğuna dikkat çeker. Kadının maddi açıdan erkeğe bağlı olmasından dolayı evlilik hayatı boyunca erkeğe boyun eğmek zorunda kaldığını dile getirir. 'Adalet' şartı ile erkeğin birden fazla kadının nafaka yükümlülüğünü adil ve eşit bir şekilde yüklenmesi gerektiğinin emredildiğini söyleyerek sosyal adalet ile ilgili konuların da eksik kaldığını ifade etmektedir. Yani kadının erkeğe boyun eğmek zorunda kaldığı evlilik sistemin olduğu bir toplumda yetim kızlara adil davranılması gerektiği hedefinden uzaklaşıldığını belirtir. Çünkü birden fazla aile arasında bölünmek zorunda kalan erkek, eşlerine sevgiyle muamele etme ve ekonomik refah sağlama konusunda adil ve eşit davranamayacağından dolayı yetim kızlara haksızlık edilebileceğini ve Kur'an'ın aile konusundaki hedefine ulaşamayacağını dile getirir. Vedûd, çok evliliğe izin olarak kabul edilen üç durumun Kur'an'da yer almadığını aşağıdaki şekilde eleştirmektedir:

1. Kadının maddi açıdan erkeğe muhtaç olması. Vedûd, günümüzde kadının çalışma hayatına atılarak ekonomik bağımsızlığını kazandığını ve üreten pozisyonuna geçtiğini belirterek çok evliliğe sebep olarak gösterilen bu durumu eleştirmektedir.

2. Kadının çocuk doğuramaması meselesi. Vedûd bu durumun yalnızca kadınlara yüklenilmesini eleştirerek, erkeğin de çocuk sahibi olma hususunda eksik kalabileceğini dile getirir. Olaya sadece kadın konusundan bakılmasının yanlış olduğunu, çok evlilik ile çocuk sahibi olmak yerine sevgiye ve bakıma muhtaç yetim çocukların bakımını üstlenerek bu sorunun ortadan kaldırılabilceğini ifade eder.

3. Tek kadının, erkeğin arzularını tatmin etmeye yetmemesi. Vedûd, Kur'an'ın erkeğin şehvetini tatmin etmek amacıyla çok evlilik yapmasını kesinlikle onaylamadığını söylüyor. Çünkü Kur'an yalnızca kadınlar için değil erkekler için de üstün ahlaki erdemler ister.

¹⁵² Ebubekir Sifil, "Çok Eşlilik ile İlgili Ayeti Nasıl Anlamalıyız?", *YouTube* (1 Nisan 2016), 00:00:32-00:03:21.

¹⁵³ Sifil, "Çok Eşlilik ile İlgili Ayeti Nasıl Anlamalıyız?", 00:00:32-00:03:21.

¹⁵⁴ Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, 171.

Dolayısıyla erkek, şehvetini tatmin etmek için dörtten fazla evlilik yaptığı durumda kendine bir sınır koyamayacağından dolayı iffet, sadakat ve vefa gibi Kur'ân'ın emri olan üstün ahlaki erdemlerden uzaklaşacaktır.¹⁵⁵

Hidayet Şefkatli Tuksal hem Hz. Muhammed'in eşleri misaliyle hem de dönemin sahabe hanımlarının hayat yaşantıları bağlamında kadınların evlilik durumlarıyla ilgili bir değerlendirme yapıldığında kadınların farklı zaman dilimlerinde yapmış oldukları evliliklerinin geçerli olduğunu ifade eder. Dönemin tarihsel zemin içerisinde çok evlilik gerçeğinin yaygın olduğu kadar boşanmanın da bir o kadar yaygın olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶

Konuyla ilgili olarak, âyetlerin indirildiği dönemin tarihsel durumunun tespit edilebilmesi için çok evlilik konusu, yetimlere nasıl davranılması gerektiğini izah eden âyetlerle birlikte değerlendirilmiştir. İslâm öncesi dönem ve toplumlarına kadar uzanan çok evlilik tamamen ortadan kaldırılmamıştır. Kur'ân bu durumu ıslah ederek kadınların güç ve iktidar yarışlarına, şehvi arzulara alet olunmasını engellemiştir. Sırf malı için kendisiyle izdivaç edilen yetim kızların malları koruma altına alınmış, onlara eziyet edilmesinin önüne geçilmiştir. Birden fazla erkekle evlilik yapan kadından dünyaya gelen çocuğun nesebinin belli olması da bu durumun ıslah edilmesi sayesinde. Klasik tefsirlerdeki çok evliliğin caiz olabilmesi hakkındaki çeşitli yorumların ortak kanaati yalnızca erkeğe dört eşe kadar sınırlandırılma getirildiği şeklindedir. Erkeğin, aldığı hanımlara nafaka, sıra sayısı, sevgi ve muhabbet yönünden adaletli davranması, buna gücü yetmeyenlerin de tek eş ile yetinmesi gerektiği ifade edilir. Âyetin nüzul sebeplerinin adaleti sağlama, yetim kızlar ve onlar haricindeki kadınlarla evlenme olduğu belirtilmiştir. Zinaya sapıp günah işlemek yerine nikah ile helal bir ilişki yaşamanın yolu açılmıştır. Ayrıca kalbi eşlerinden yalnızca birine meyleden adamın bu durumunun insani olduğu ve buna istese de engel olamayacağından dolayı kendisine bir günah yazılmayacağı da ortak kanaatlerdendir.

Çok evlilik konusu çağdaş tefsirlerde ve güncel yorumlarda hala tartışmalı bir pozisyonudur. Hangi durumlarda dörde kadar evlilik yapılabilmesiyle ilgili izne dikkat çekilir. Yetim kızlarla ilgili özel hükümler içeren bu âyetin bu yorumunda haklarının çiğnenmemesi için onlar haricinde dörde kadar eşler alınabileceğini savunan yorumların yanında tek eşliliğin tavsiye edildiğini ifade eden yorumlar da bulunmaktadır. Hatta eşin rızasını almadığı için ikinci bir evlilik yapmayı reddeden erkeğin sevabı hak ettiğini söyleyenler de vardır. Çok evliliğe müsaade edilmesiyle aile kurumu ve neslin devamının koruma altına alındığı beyan edilir.

¹⁵⁵ Amine Vedûd-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 128-131.

¹⁵⁶ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Gelenekindeki İzduşimleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 65-66.

Âyetlerin lafız düzeyindeki yorumlarından dolayı tarihsel olduğunu belirtenler de vardır. Hem klasik hem de modern dönem tefsirlerinde eşleri arasında sevgi ve muhabbet yönünden adaletli bir denge kurmanın zorluğundan bahsedilmektedir. Ayrıca dokuza kadar evliliğe müsaade edildiği ile ilgili iddialar reddedilmiştir.

2.1.2. Mehir

Mehir, dört hukukî mezhebin de kabul etmiş olduğu şekliyle erkeğin, evlilik esnasında veya ilerleyen zamanlarda kadına verdiği/vereceği ve tasarruf hakkı yalnızca kadında olan para veya mal türü hediyeinin İslâm hukukundaki tanımıdır.¹⁵⁷ 7. yüzyıl Arap toplumundaki ataerkil evliliklerde erkek, kızın babasına veya vâsisine onu almanın karşılığı olarak bir miktar mehir öderdi ve bu sayede çok eşlilik ve sınırsız boşama hakkını kazanırdı.¹⁵⁸ Kur'ân-ı Kerîm, babasoylu yani ataerkil evliliği kaldırıp atmak yerine mehrin yalnızca kadına verilmesini emredip, kadının mülkiyet hakkını -erkeğe eşit olmasa bile- bu uygulamayı yeniden düzenlemiştir.¹⁵⁹ İslâm hukuku, mehir konusunda yeni düzenlemeler yapmış olmasına rağmen toplum yapısı ve kurumlarda mehir uygulaması gerektiği şekilde tatbik edilemediğinden dolayı İslâm ahkâmı, mevcut toplumsal yapıyla çatışma içerisine girmiştir.¹⁶⁰ Dolayısıyla denilebilir ki mehir konusu da çağdaş dünya içerisinde tartışmalı hale gelerek ilgili âyetin tarihsel olup olmaması sorunu ortaya çıkmıştır. Mehir kavramı, yeni çağdaş dünyanın gerektirdiği kurumsallaşma içerisinde değişen kültürel yapılara ayak uyduramayıp kavramsal nitelikte kaldığı için tekrara düşmemek adına yeniden düzenlenmesi gerektiği¹⁶¹ şeklindeki bir görüş de bu tartışmaları doğrular niteliktedir. Bir diğer tartışma ise çalışma hayatı içerisinde olan ve maddi bir ihtiyacı olmayan kadının, zaten Kur'ân'da miktarı belirli olmayan mehri almayıp onun yerine ufak bir hediye kabul ederek mehir uygulamasını yerine getireceğinden dolayı bu hükmün kalkmış olduğu iddiasıdır.¹⁶² Ancak İslâm ile mehir uygulamasına reform getirildiği zikredilmiştir.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمِمَّا يُغَوِّهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُعْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

¹⁵⁷ Wikipedia, "Mehir" (Erişim 8 Şubat 2024).

¹⁵⁸ Fatmagül Bertay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 118.

¹⁵⁹ Bertay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 118-119.

¹⁶⁰ İlber Ortaylı, "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları* 1/1 (Haziran 1980), 36.

¹⁶¹ Hadi Sağlam, "İslâm Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası mıdır?", *Uniaveral Journal of Theology* 1/1 (Aralık 2016), 9.

¹⁶² Caner Taslaman, *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), 58.

*“Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt’a verin. Bu, iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlar üzerinde bir borçtur.”*¹⁶³

Bakara Sûresinin 236. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Mâtürîdî, âyette ilişkiye girilmemiş kadınların her zaman içerisinde boşanılacağına delili olduğunu aktarır. İlişkiye girmeden ve mehri belirlenmeden boşanılan kadına mehr-i mislin tespitinin zor olacağından dolayı müt’a¹⁶⁴ hediyesi verilmesi gerektiğini belirtir. Müt’anın boşanmayla değil nikâh ile birlikte olduğunu ve müt’a verilirken kocanın ekonomik durumu göz önünde bulundurularak kadının değerine göre verilmesi gerektiğini söyler. Allah, mehri belirlenmesini nikâh için zorunlu kılmadığından dolayı mehrin belirli olmamasının nikâha engel olmayacağını ve nikâhın geçerli olacağını ifade eder. Mehrin cinsi faydalanmayla çoğalacağını belirten Mâtürîdî, cinsel ilişki olmadan yapılan boşanmada mehir bedeli bulunan mülkiyetin (yani müt’anın) varoluş sebebinin tamamen ortadan kalkmadığından dolayı kadına mehrin yarısının verilmesi gerektiğini söyler. Taraflardan birinin ölmesi halinde boşama gerçekleşmişse kadının mehrinin akıbetiyle alakalı olarak mehrin daha önceden belirlenmiş olmasının daha sağlam bir yöntem olacağını ve mehrin korunması gerektiğini söyler. Yani kolaylaştırma ve hakkaniyet ilkesi doğrultusunda mehr-i mislin yarısını müt’anın en üst sınırı kabul ederek bir hediye verilmesi gerekir. Kocanın eşini boşamak istemeyip evlilik hayatına devam etmesi halinde karısının yeme-içme ve giyimini temin etmekle mükellef olduğu için müt’a, kocanın üzerine borç olarak kalmaya devam eder. Ancak boşanmak istedikleri zaman kadının giyim masrafının mehrin tamamından veya yarısından uzak olmasının mümkün olmadığını belirtir. Âyette açıkça belirtilmemekle birlikte mehrin tamamının veya iddetin gerçekleşmesi için temas ile kastedilen durumun cinsel ilişki olduğunu ifade eder. İnsanların görebileceği bir ortamda öpme veya kucaklaşma yaşanması mehri veya iddeti zorunlu kılmaz. Zira kadınlar, kocalarıyla halvette bulunduğu takdirde mehre hak kazanırlar. Münasebette bulunmadan ve mehir belirlemesi yapılmadan kocası ölen kadına zifafa girilmeden mehrin

¹⁶³ el-Bakara 2/236.

¹⁶⁴ Müt’a: “Sözlükte “menfaat, faydalanma” anlamındaki müt’a (mit’a), fıkhî talâk, nikâh ve hac kelimelerine izâfe edilerek değişik mânalarda kullanılır. Müt’atü’t-talâk, boşanmış kadınlara ve özellikle mehir belirlenmeden yapılan bir nikâhı takiben temas olmadan boşanan kadına verilecek maddî desteği, müt’atü’l-hac, aradaki zaman diliminde ihramsız durabilmek üzere hac aylarında önce umre, ardından hac için iki defa ihrama girerek yapılan haccı, müt’atü’n-nikâh geçici olarak yapılan bir evlilik türünü ifade eder.” Bk. İbrahim Kâfi Dönmez’ “Müt’a”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174.

yarısının verilmesi gerektiği âyetinden hareketle (bir sonraki âyet) müt'a değil mehr-i misil verilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁶⁵

Zemahşerî, mehri belirlenmiş ve münasebete girmeden boşanılmış kadına mehrin yarısını, mehri belirlenmemiş kadına müt'a verilmesi gerektiğini, mehr-i misli çok az olan kadına ise beş dirhemden düşük olmamak şartıyla mehr-i mislin yarısından ve müt'adan en azı verilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁶⁶

Râzî, nikâh akdinin belirlenmiş olsun veya olmasın her türlü bedeli mecbur kıldığını aktarır. Miktarı belirlenip kadınla cinsi münasebette bulunulduktan sonra boşanılması halinde kadının mehrin tamamını alacağını, şayet münasebet olmadıysa yarısını alacağını, bedel zikredilmeyip münasebet olmadıysa o kadınların mehri ve iddeti olmayacağı için erkeklerin onları biraz mal ile faydalandırmaları gerektiğini belirtir. Âyette cinsi münasebette bulunup mehri verilmeyen kadının durumu zikredilmemekle birlikte mehr-i mislin verilmesi gerektiği üzerinde ittifak edilmiştir. Cinsi münasebetten önce boşanan kadına mehir verilmediyse müt'a verilmesi gerektiğini, mehri verilmişse müt'a verilmemesi gerektiğini aktarır. Temastan sonra boşanılan kadına mehri verilmiş veya verilmemiş bakılmaksızın müt'a verilmesinin vacip olduğunu söyler. Ayrıca bu âyette boşamanın caiz olduğunu aktarır.¹⁶⁷

Âyette mehri tayin edilen ve edilmeyen iki sınıf kadından bahsedildiğini söyleyen Kurtubî, bu hükmün mehrin tespit edilmediği durumda bile nikâhın geçerli olacağını delili olarak aktarır. Bir sonraki âyet ile akitten sonra yapılan mehir tespiti sebebiyle boşanma olması halinde mehir tespit edilmemişse bile yarısını kadının alması gerektiğini ifade eder. Mehir tayininden önce kocanın vefat etmesi halinde İmam Malik'in rivayetinden hareketle kadına mehir verilmesini gerekli görmez. Müt'a denen hediye örfe ve kendi durumuna göre verilmesi gerekir. Münasebet olmadan veya mehri tespit edilmeden boşanılan kadınlara müt'a verilmesinin genel bir emir olduğundan dolayı kadına bir mülk verilmesi gerektiğinin vacip olduğunu, ancak bu iki grup dışında kalan kadınlar için mendup olduğunu aktarır. Kendisine müt'a verilmesi gerektiğini yıllar sonra öğrenen kadına -evlenmiş olsa dahi- bu hakkının verilmesinin Malikî mezhebinde vacip olduğunu ifade eder.¹⁶⁸

Mehri belirlenmemiş ve münasebette bulunulmamış kadına boşanılması halinde yalnızca müt'a verilmesi gerektiğini aktaran Nesefî, âyetteki "ihsan" ifadesiyle sözü edilen ve

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 2/119-134.

¹⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/756.

¹⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5/273-279.

¹⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/385-392.

vacip olan müt‘anın kastedildiğini söyler.¹⁶⁹ Suyûtî, İbn Cerîr’den rivayette bulunarak; mehri belirlenmeyip münasebetten önce boşanılan kadına maddi güç doğrultusunda durumu iyi olanın köle veya dengi bir şey - müt‘anın üst sınırı-, durumu zayıf olanın ise üç elbise veya dengi bir şeyler - müt‘anın alt sınırı- verilmesi gerektiğini, evlenip dokumandan tekrar boşaması halinde kadına yalnızca müt‘a verilmesi gerektiğini aktarır.¹⁷⁰

Taberî, âyetle evlendikten sonra kendilerine dokunulmayıp mehir verilen ve evlendikten sonra kendilerine dokunulmayıp mehir verilmeyen iki sınıf kadının boşanma durumundan bahseder. Boşanan her kadının, erkeğin vermek zorunda olduğu müt‘a denen eşyayı hak ettiğini belirten Taberî, bu âyetin umumî değil özel bir mana içerdiğini ifade eder. Kadının hem mehrini hem de müt‘a eşyasını alması gerektiğini, bu borcu ödemeyen erkeğin hapsedilmesinin elzem olduğunu söyler. Âyetteki “*İyilik ve takva sahibi insanlar*” ifadesinin genel farziyet hükmünde olduğunu, diğer takva ve iyilik sahibi insanların da yükümlü olduklarını belirtir. Kendisine dokunulmadan ve mehir verilenden boşanılan kadınlara da müt‘a eşyasının verilmesinin farz olduğunu söyler. Ayrıca mehir nedeniyle müt‘a denen eşyanın verilmediği durumlarda erkeğin mali gücü oranında para verilmesi gerektiğini belirtir.¹⁷¹

Bakara Sûresinin 236. âyeti modern dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Mehrin belirli olup olmadığı fark etmeksizin nikâhın her kadın için malî bir sonucunun olması gerektiğini belirten Yazır, mehir söylenmeden sahih olan nikâhın münasebette bulunulduysa mehr-i misil, bulunulmadıysa bu boşanmada talak-ı bâin¹⁷² meydana geleceğinden dolayı kadının mağduriyetini gidermek için baştan başa bir kat elbisenin bedel olarak verilmesi gerektiğini aktarır.¹⁷³ Mevdûdî, boşanma ile zarara uğratılmış olan kadının zararını gidermek ve sosyal-medeni hayatı tesis etmek amacıyla kadına fidyeye verilmesi gerektiğini söyler.¹⁷⁴

Kutub’a göre cinsi münasebette bulunulmamış ve mehri belirlenmeden boşanılan kadına erkeğin maddi gücü oranında hediye verip bağışta bulunması bir tür tazminat olmakla birlikte kadına psikolojik yönden değer verildiğinin göstergesidir. Zira kadın bu ayrılığı bir darbe olarak algılayarak ruhunda bir acı meydana gelebilir. Ancak erkeğin ona vereceği uygun bir hediye ile kadının psikolojik çöküntüsü hafifletilerek evliliğin sadece başarısız bir girişim

¹⁶⁹ Nesefî, *Nesefî Tefsiri*, 2/86-88.

¹⁷⁰ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 3/32-33.

¹⁷¹ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/57-61.

¹⁷² Yeni bir nikah olmadan kadının tekrar alınamayacağı boşama şeklidir. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/133.

¹⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/132-133.

¹⁷⁴ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 1/186.

olduğu ortaya konulmuş olur. Hediye, erkeğin gücünü aşmadan geleneklere uygun bir biçimde verilmeli, tatlı hatıralar korunmalıdır.¹⁷⁵ Bilmen ise mehir konusunda klasik dönem tefsircileri ile aynı yorumda bulunarak müt‘anın bir kat elbise olduğunu ve en alt sınırının bir başörtüsü, bir entari ve bir çarşaf olduğunu beyan eder.¹⁷⁶

Ateş mehri belirlenmeden ve kendisine dokunulmadan boşanılan kadına gönlünü almak için müt‘a verilmesini ve kadının iddet beklememesi gerektiğini ifade eder. Mehri belirlenmiş kadının ise mehrin yarısını hak ettiğini, seçimleri doğrultusunda erkeğin dilerse tamamını verebileceğini ve kadının da dilerse bu hakkından vazgeçebileceğini ifade eder.¹⁷⁷

İslamoğlu müt‘a ile erkeğin kadına evlilik sözleşmesi sırasında vermek zorunda olduğu sosyal güvencenin kastedildiğini söyledikten sonra İslam hukukunda “mehir” olarak adlandırılan bu uygulamanın, kişinin yapmak zorunda olduğu ilâhi emir *fariza* olarak adlandırılmasının manidar olduğunu ifade eder.¹⁷⁸

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُمْ عَهْدُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah’a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”¹⁷⁹

Bakara Sûresinin 237. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Mehrin daha önce belirlenmiş olduğu ve münasebet olmadığı bir boşanma durumunda âyetteki hitabın akit esnasındaki belirlemeyi kastettiğini ve kadına mehrin yarısının verilmesi gerektiğini söyleyen Mâtürîdî, bu âyetin yanında çocuk bulunup mehir belirlenen bir nikâh akdini kapsamadığını belirtmiştir. Âyette basit şeylerin mehir olamayacağına bir işaret bulunduğunu, mehir belirliyse erkeğin bir kısmını almayıp bağışlamasını ve mehrin belirlenmediği durumlarda kadına en aşağı üç parça giysi şeklinde değerli bir müt‘a verilmesi emredildiğini aktarır. Kadınlar, kadınlığı karşılığında mehre hak kazanmadıklarından dolayı mehir-i misilden bir şeyin düşürülmemesi gerekir. Erkeğin mehrin tamamını kadına

¹⁷⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur’an*, 1/412.

¹⁷⁶ Bilmen, *Kur’an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, 1/245-246.

¹⁷⁷ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/420.

¹⁷⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 759.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/237.

bırakmasını ve kadının mehrin yarısını erkeğe bağışlamasını Erdemli bir davranış olarak nitelendirir. Erkeğin boşama hakkına sahip olması ayrılığa sebep olduğundan dolayı vefasızlık ve kabalıktan uzak durarak bazı haklarından feragat etmesi ve erdemli bir yol tutması, âyetin tavsiye ettiği bir davranış biçimidir.¹⁸⁰

Râzî, cinsi temastan önceki boşanmada mehrin yarısının düştüğünü, diğer yarısının da vacip olduğunu aktarır. Bu âyetin özel bir ifade barındırdığını ve halvet-i sahihanın (kadın ve erkeğin baş başa olduğu münasebet) mehri zorunlu kıldığını belirtir. Erkek, hanımını boşadığı zaman mehrin yarısını almayı hak eder ancak affetmesi hakimse mehrin tamamı kadında kalır. Cinsi temastan önce boşanma olması halinde kadının kalbi kırılarak ona eziyet edileceği için ve erkeğin kadından istifade etmek amacıyla mehir vermeyi teklif etmesi de kadına eziyet olacağı için Allah, kadına mehrin tamamının verilerek kalbinin hoşnut edilmesini ve kadına da mehrin tamamından vazgeçerek erkeğin kalbinin hoşnut edilmesini öğütlemiştir.¹⁸¹

Bu âyet ile -münasebete girilmeden önce mehri tespit edilenler istisna- mehri tespit edilen kadına mehrinin yarısının verilmesini, diğer yarısının da erkekte kalması gerektiğini aktaran Kurtubî, âyette müt'anın düşürülmediğini belirtir. İmam Malik'in rivayetinden hareketle mehri tayin edilip münasebete girmeden önce boşanılan kadının mehrinin elinde nemalanması halinde nemalanmanın da eksilmenin de ikisine ait olduğunu ifade eder. Karısıyla münasebette bulunup ölen erkeğin ölünceye kadar münasebet hali olmamışsa kadına mehrin tamamının verilerek iddet bekletilir. Âyette yalnızca kendisini evlendirme imkanına sahip olan kadınların mehirlerini bağışlayabileceklerinin tavsiye edildiğini aktarır. Bakire kızın namus ve iffeti hakkında sadece babasının akit yapma hakkının olduğunu belirterek mehrinin yarısının bağışlanmasına babanın karar verebileceğini ve "*Nikâh akdi elinde bulunan*" vasfının babaya ait olduğunu söyler.¹⁸² "*Nikah akdi elinde bulunan*" kişinin veli olduğunu aktaran Zemahşerî de kadının bağışlanma halinde mehrin yarısını alacağını belirtir.¹⁸³ Ancak bunun kocaya ait olduğunu, velinin yalnızca sahip olmadığı bir şeyi affetme hakkına sahip olduğunu aktaran yorumlar da vardır.¹⁸⁴ Örneğin kadını boşama yetkisinin erkeğe ait olduğundan hareketle nikâh akdinin devam etmesi veya son bulma yetkisinin de erkeğe ait olduğu aktarılır. Reşit olmayan kızın mehrinin tamamının erkeğe bağışlanmasının daha hayırlı olduğu veya tüm malın kadına bağışlanmasının daha hayırlı olduğu aktarılır.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 2/135-139.

¹⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5/284-290.

¹⁸² Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 3/393-399.

¹⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/758.

¹⁸⁴ İbn Muhammed Cevzi, *Zadül'l-Mesir*, 1/278.

¹⁸⁵ Nesefî, *Nesefî Tefsiri*, 2/89-90.

Âyette kendisine dokunulmadan boşanılan ama evlilik esnasında mehir takdim edilen kadının mehrin yarısını alması gerektiğini ifade eden Taberî, bu haktan vazgeçen kadınların yani mehrin yarısını erkeğe bağışlamak isteyenlerin ergenliğe erişmiş ve reşit olmaları gerektiğini şart koşar. “*Nikâh ahdi elinde bulunan*” ifadesiyle erkekten bahsedildiğini ve mehrin tamamının erkeğe verileceğini belirtir. Kendisine dokunulmadan boşanılan kadının mehrinin tamamı verilmemişse ona mehri tamamlanarak lütufta bulunulmasını, tamamı verilmişse de yarısını geri almama lütfunda bulunması gerektiğini ifade eder.¹⁸⁶

Bakara Sûresinin 237. âyeti modern dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Yazır, kadının yaşının küçük olduğundan dolayı onu evlendirme yetkisinin velisinde olmasından hareketle nikah bağının ve affetme yetkisinin velinin elinde bulunduğunu ifade eder. Erkeğin fazla mal vermesinin kadının affetmesinden daha fazla takvaya yakın olduğunu belirtir. Kadının affedince fazilet sahibi olacağını, erkeğin de malı fazlasıyla verince iyiliğini ispat edeceğini söyler.¹⁸⁷

Kadına hak ettiği mehrin yarısı verildikten sonrasının hoşgörüyü, erdeme ve kolaylaştırıcıya bırakıldığını belirten Kutub, kadının bu konudaki hakkından vazgeçmesinin evlilik bağı kopmuş bir erkeğin malına tenezzül etmeyen bir kadının fedakarlığı olarak ifade eder. Ayrıca yaşı küçük kadınların velileri onlar adına erkeğin yükümlülüğünü affedebileceğini aktarır. Âyette takva bilincinden özellikle bahsedilmesiyle gerek başarılı gerek başarısızlıkla sonuçlanan evlilik birliğine erdem ve nezaketin egemen olmasının, kadın ve kocanın kalbinin saf şekilde yalnızca Allah’a bağlı kalmasının hedeflendiğini ifade etmektedir.¹⁸⁸ Tabatabai de velilerin bağışlama yetkisi doğrultusunda hakkı olan bir şeyden vazgeçen kişinin harama yeltenmeme konusunda çok kararlı olacağını ifade etmiştir.¹⁸⁹

Bilmen, nikâh düğümünün erkeğin elinde olduğunu belirttikten sonra -kadını nikâhın nimetinden mahrum bıraktığı için- erkeğin bağışlanma yetkisini kullanarak kadına mehrin tamamını vererek yardımda bulunmasının, kadının da erkeği affedip mehrini bağışlamasının tavsiye edildiğini aktarır. Tarafların birbirlerine karşı hayırda bulunmalarını, boşanma mevzusundan dolayı düşmanca tavırlar içerisine girmemelerini ve elinden geldiğince birbirlerine iyilik yapmaları gerektiğini ifade eder.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/62-64.

¹⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/134.

¹⁸⁸ Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, 1/412-413.

¹⁸⁹ Tabatabai, *el-Mîzân*, 2/367.

¹⁹⁰ Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, 1/246-247.

Nikâh bağının erkeğe ait olduğunu¹⁹¹ belirten Ateş, mehrini almak veya bağışlamak hakkının da valide değil kadında olduğunu aktarır. Mehri belirlenmeden boşanmış kadının yalnızca müt'a alacağını, birleşmeden sonra boşanılan kadının ise mehri belirliyse tamamını, değilse kendilerine denk kadınların mehri verilmelidir. Ayrıca bu kadınlara mehirleriyle beraber müt'anın da verilmesi, erkeğin kadına ödemesi gereken bir borç olduğundan dolayı zorunludur. Müt'anın en üst sınırının bir hizmetçi, orta sınırın para ve en alt sınırının elbise olduğunu aktarır.¹⁹²

Fazlurrahman mehir konusunu ekonomik eşitsizlik bağlamında ele alarak tarihsel ve modernist bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Mehri konusunu miras taksiminden hareketle açıklamıştır. Mehirsiz nikahın geçerli olmayacağını belirttikten sonra evlenen kızın kocasından bir miktar alacağı mehir ile görünüşte eşit olmayan mirasın eşitleneceğini iddia edenleri eleştirerek ekonomik dengeyi tesis edebilmek için bu konunun daha fazla incelenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Fazlurrahman, kadın ve erkeğin mirastan eşit pay alması gerektiğini savunan modernistlerdendir.¹⁹³ Bir yandan da kadının mehirden alacağı payın mirastaki paydan çok daha az olduğunu belirterek kadına mehirden dolayı eksik miras verilmesini ekonomik eşitsizlik olarak tanımlar.¹⁹⁴

Paçacı, mehir ile kadının tek taraflı boşanmaya ve erkek tarafından istismar edilmeye karşı bir önlem alındığını ve kocalarından ayrı bir mala sahip olduklarını beyan etmiştir. İkinci bir eş almak isteyen kocayı -kocasının ölümünü veya boşanmasını beklemeden- mahkemeye verip mehrini hemen almak isteyen kadına pozitif ayrımcılık yapıldığını ve erkekleri boşanmadan veya ikinci eş almaktan vazgeçirmenin amaçlandığını belirtir. Çağdaşçıların bütün inkarlarına karşın kadının mehir, miras ve nafaka ile yaşadıkları şehrin yarısına sahiplik ettiklerini, mallarını yönetip işleterek ticaret yaptıklarını, işletme açtıklarını, vakıflar kurup yönettiklerini, kocalarına borç vererek veya nikâh akitlerine koydukları şartlarla kocalarını yanında tutup tek kadın olmayı başardıklarını ve gerektiğinde kocalarını boşadıklarını ifade etmiştir.¹⁹⁵

Boşama yetkisinin erkeğe verildiğini belirten Güler, kadının boşanmak için eşinden aldığı malı ona geri ödemesinde veya bu hakkından tamamen vazgeçmesinde bir sakınca bulunmadığını söyleyerek bu hakkın Hz. Muhammed dönemindeki mehir olarak alınan ücretin

¹⁹¹ Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, 122.

¹⁹² Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/420-424.

¹⁹³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 97-98.

¹⁹⁴ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, 56-57.

¹⁹⁵ Bilal Gökçir vd. (ed.), *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 564-584.

geri ödenmesi olduğunu açıklar. Hz. Muhammed'e gelen kadının, kocasını diğer erkekler arasında görünce onu beğenmeyip boşanmak istediğini söylemesi üzerine Hz. Muhammed ona mehir olarak aldığını geri ödemesini söyler. Kadının mehir olarak aldığı bahçeyi geri ödemesi üzerine boşanma durumu hasıl olmuştur. Güler de Fazlurrahman gibi mehir konusuna ekonomik açıdan yaklaşmaktadır. Mehir yolu ile kendine ait mal varlığı olan kadının ticaret veya ekonomik faaliyet yoluyla bu malını çoğaltmadığı için ekonomik özgürlüğüne sahip olamadığını ve dolayısıyla da kocasını boşayamayacağını belirterek kadının huzurlu olmadığı evlilik birliği içerisinde mağdur bir hayatı idame ettirmeye devam edeceğini söyler.¹⁹⁶

Tuksal, rivayetlerdeki yorumlardan hareketle mehir üzerinde cereyan eden tartışmaların mehrin 'ekonomik bir değer' olduğunun delili olduğunu söyler. Kadının evlendiği veya boşandığı zaman mehir ile ekonomik amaçlı baskıyla haksızlığa uğramasını önleme amacının olduğu ifade eder.¹⁹⁷

Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra evlilik kurumlarına ve pozitif hukuklarından ileri gelin kanun hükümlerine mehir konusunu da dahil etmişlerdir. Ancak pozitif hukuktan ileri gelen bu kanun hükmünü bir anda net bir şekilde ortadan kaldırmak sosyolojik açıdan imkansızdır. Her ne kadar Türk Medeni Kanunu'na uygun olmasa da İslâm inancı ve Osmanlı aile hukukuyla ilgili düzenlemelerin tarihsel devamlılığı bağlamında ele alıp toplumun büyük çoğunluğunu alakadar eden mehir konusunu değerlendirmek gerekmektedir. Zira toplumumuzda resmî nikâh ile birlikte dinî nikâhın da yapılıyor olması çiftler arasında mehir uygulamasının devam ettiğinin ve sosyolojik olarak mehrin toplumsal bir karşılığının olduğunun göstergesidir. Mehir ile nikâh ve aile ilişkilerindeki meselelerin düzenlendiği, kadın için hak ettiği bir alacak olması sebebiyle erkeğin meşru bir borcu olduğu ve eşlerin evlilikteki ilahi maksadı anlamalarını sağlayan pratik bir olgu olduğu anlaşıldığı için mehri bir anda hukuktan ve örften kaldırmak mümkün görülmemektedir.¹⁹⁸

Konuyla ilgili olarak klasik dönem tefsirlerinde mehir konusu dört şekilde ele alınmıştır: kendileri için bir mehir belirlenenler ve kendileriyle münasebette bulunulanlar, kendileri için henüz bir mehir belirlenmeyip münasebette bulunulmayanlar, kendileri için bir mehir belirlenmiş ve münasebette bulunulmayanlar ve kendileriyle münasebette bulunulup mehri belirlenmemiş kadınlar olarak dört sınıfa ayrılmıştır. Kendilerine dokunulmayıp mehir verilen ve kendilerine dokunulmayıp mehir verilmeyen iki kadın sınıfının boşanma durumlarında

¹⁹⁶ Güler, "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", 318.

¹⁹⁷ Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 63.

¹⁹⁸ Hatice Budak, "Kadınların İslam Aile Hukukunda Mehir Hakkına Bakış Açıları ve Tecrübeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (Ocak 2022),40.

kadınların hem müt'a denilen hediye hem de mehirlerini alması gerektiği, hediye vermeyen erkeğin malî gücü oranında kadına para vermesi gerektiği, kendisine dokunmayan kadına mehrin yarısının verileceği anlatılır. Mehri belirlenmemişse bile nikâhın geçerli olacağı ve boşanmanın caiz olduğu anlaşılmaktadır. Müt'a hediyesinin örfi uygun ve erkeğin gücüne göre olacak şekilde en üst sınırının köle veya dengi, orta sınırının para, an alt sınırının bir kat elbise olduğu görülmüştür. Mehri belirlenmemiş ve münasebette bulunulmamış kadına yalnızca müt'a verileceği ifade edilmiştir. Mehri belirlenmeden ve münasebette bulunulmadan kocası ölen kadına mehr-i misil verileceği, münasebette bulunulan kadına mehrin tamamının verilerek iddet beklemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Kadının mehir hakkından vazgeçip erkeğe bağışlamasının ve erkeğin kadının boşamadan dolayı kırılan kalbini tamir etmek amacıyla mehrin yarısını değil tamamını kadına vermesi gerektiği tavsiye edilerek erdemli ve faziletli davranılması sağlanmıştır. Kadın ve ailesinin boşanma sebebiyle erkeğe düşmanca duygular beslemesinin ve erkeğin boşamaya neden olduğu için kaba ve vefasızca davranmasının önüne geçildiği belirtilmiştir.

Modern dönem tefsirlerinde, klasik dönem tefsirlerindeki mehir yorumlarına yer verildiği için tafsilâta girmeyeceğiz. Ancak mehir uygulamasının İslâm hukukunda farz olarak adlandırılmasının manidar olduğunu ifade eden yorum yapılmıştır. Ayrıca kadının boşanma sebebiyle sosyal ve medeni hayatta zarara uğratıldığından dolayı bedel olarak ona fidye verilip psikolojik çöküntüden kurtarmak hedeflenmiştir. Nikâh bağının kocanın veya kızın babasının elinde olduğunu ifade eden yorumlardan affetme ve bağışlama yetkisinin kızın kendisinde veya babasında olduğu anlaşılmıştır.

Çağdaş yorumlarda ise mehir konusu, tarihsel ve modernist bir yaklaşımla ele alınarak ekonomik eşitsizlik doğrultusunda eleştirilmiştir. Kadın ve erkeğe eşit miras hakkı verilmesi gerektiğini savunan modernistlerin, kadına hem mehrin hem de mirasın verilerek erkekten daha fazla pay alacağı için erkeğe haksızlık edileceğini; ayrıca kadına mehirden alacağı paydan dolayı mirastan eksik pay verilmesinin de kadına haksızlık olacağını belirtmişlerdir. Kadının mehir yolu ile kendi mülkiyetine geçirdiği malı ticaret ve ekonomik faaliyetle çoğaltamayıp ekonomik özgürlüğe kavuşamayacağından dolayı, boşama hakkına sahip olmadığı mutsuz evlilik hayatını mecburen devam ettirmek zorunda kalacağı savunulmuştur. Ayrıca kadının bu hakkından vazgeçerek erkeğe bağışlayabileceği de ifade edilmiştir. Bununla birlikte modernistlerin mehir konusundaki yaklaşımlarına karşı çıkan çağdaş yorumlar da yapılmıştır. Bir kısım kadınların mehir ile yaşadıkları şehrin neredeyse yarısına ticaret yaparak, vakıflar açıp yöneterek hükmettiklerini, kocalarına borç vererek onların yanında tek kadın olarak

kalmayı başardıklarını ve yeri geldiğinde onları boşadıklarını aktaran yorumlar buna örnektir. Ayrıca mehir konusunun, İslâm inancı ve Osmanlı aile hukukuyla ilgili düzenlemelerin tarihsel devamlılığı bağlamında ele alınması gerektiği aktarılarak, toplum ve aileye olan faydalarından ve örf'e yerleştiğinden dolayı sosyolojik açıdan mehri bir anda kaldırmanın mümkün olamayacağı ifade edilmiştir.

2.1.3. Nüşûz ve Kavvâm

Nüşûz kelimesi fıkıhta eşlerin ve özellikle kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsiz davranışlar sergilemesi olarak tanımlanır.¹⁹⁹ Kavvâm kelimesi ile fitrat değerleri (kıyem) çerçevesinde dürüstlük, hakkını vererek ve kuralına uygun biçimde o görevi yerine getirenler şeklinde tanımlanır.²⁰⁰ Günümüzde Nisâ Sûresinin 34. âyetinin çok fazla dikkat çekiyor olmasının nedeni modern dünyanın kadın telakkisine aykırı olduğu gerekçesiyle üzerinde ihtilaf edilmesidir.²⁰¹ İslâm'ın, erkeği kadından üstün tutarak kadın-erkek eşitliğini reddettiği şeklindeki eleştiri bu âyetteki “قَوَّامُونَ” “kavvâm” kelimesinden²⁰² kaynaklanmaktadır. Kadın ve erkek arasında sorumluluk farklarının olmadığını iddia eden modern dünyanın modern kadınları, aile reisliğinin erkeğe verilirken kendilerine verilen vazifeleri basmakalıp bularak aile hayatında sıkıntıların oluşmasına sebep olmaktadır.²⁰³ Bu âyet her ne kadar 21. yüzyılın Batı Türkiye'sine hitap ederken rahatsızlık meydana getiriyor olsa bile kendi tarihi içerisinde okunduğunda onun muhataplarını daha iyiye yöneltme gayesi içerisinde olduğu anlaşılabacaktır. Zira ilgili âyetin dik başlılık yapan kadına karşı hemen şiddet yolunu tercih eden adamları ıslah etme amacı göz ardı edilince ortaya; gece gündüz eşini döven veya muhatap tüm erkeklere gerektiğinde eşlerini dövmelelerine müsaade eden şeklinde yanlış ve tarihsel gerçekle bağdaşmayan manalar çıkabilir. Ancak bu âyet, ataerkil Arap topluluğunda eşlerini dövmeyi bir âdet haline getiren erkeklere, ataerkil bir çözüm yolu sunarak²⁰⁴ onları düzeltmeye çalışmaktadır. Kavvâm bağlamında erkeğin aile reisi olması demek modern kültürün dayatmaya çalıştığı şekliyle onun tek yetkili olarak tüm yetkileri elinde bulunduran ve kadını köle gibi gören despot olması değil; aksine

¹⁹⁹ Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/303.

²⁰⁰ Saffet Köse, “Kavvâm-İtaat İlişkisi Bağlamında Karı-Koca Münasebetlerine Bakış -Nisâ' (4), 34. Çerçevesinde Bir Değerlendirme-”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 94.

²⁰¹ Salim Ögüt, “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Aile Kurumunun İki Temeli: İnfak ve İtaat”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 46.

²⁰² Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (Kadın Özel Sayısı 1997), 260.

²⁰³ Ögüt, “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Aile Kurumunun İki Temeli: İnfak ve İtaat”, 47.

²⁰⁴ Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 140-141.

eşine karşı fedakâr olan ve sorumluluklarını bilen kişi olması demektir.²⁰⁵ Erkekler, kadınların geçimini temin etme vazifesiyle mükellef olduklarından dolayı aile reisliği erkeklere verilmiştir ancak, bu reislik vazifesi kadının dışardaki hayatıyla değil karı-koca hayatlarıyla ilgilidir.²⁰⁶ Toplumsal şartlara uygun hareket etme zorunluluğu olduğu için yönetenin kadın veya erkek olması hiç kimseye üstünlük derecesi vermez.²⁰⁷ Kadın ve erkeğin fizyonomilerindeki farklılık doğrultusundaki rol dağılımları dünya üzerindeki geçim ile alâkalı olup ‘eşitlik’ ilkesine aykırı olmadığı için ‘kavvâm’ ifadesinin üstünlük değil koruyup gözetme anlamı vardır.²⁰⁸ Modern dönem Türkiye’si içerisinde geçmişten gelen, köklü, varlığını devam ettiren ve Kur’ân-hadis kaynaklı ataerkil söylemlerini ‘feminizm’ adı altında sorgulayarak aslını ve asaletini inkâr etmek Batı modernizmine kölelik yapmaktan başka bir şey değildir.²⁰⁹

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“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) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.”²¹⁰

Nisâ Sûresinin 34. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Mâtürîdî, başkaldıran kadınlarla ilgili olarak başkaldırmanın, halen kadınlarda gerçekten gerçekleşmesine göre olmayıp galip zan üzerine bina edildiğini ifade eder. Buradaki başkaldırmayı kocası cinsel ilişki için çağırınca yanına gitmemesi olarak aktarır. İlk başta kadına tatlı dille nasihat verilerek başkaldırmasını önlemek amaçlanır. Ancak itaat etmeyen kadını yatakta terk etmekle korkutarak kalbinin cinsel ilişki ve kucaklamaya dayanamamasını sağlayıp kocasına itaat etmesine vesile olmaya çalışmaktır. Ancak kadının başkaldırması hala devam ediyorsa artık kocası onu dövebilir. Fakat kadın yine ıslah olmazsa bu sefer kocası

²⁰⁵ Köse, “Kavvâm-İtaat İlişkisi Bağlamında Karı-Koca Münasebetlerine Bakış”, 98-99.

²⁰⁶ Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (Kadın Özel Sayısı 1997), 256.

²⁰⁷ Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, 256.

²⁰⁸ Ali Aktaş, “Kadın ve erken fizyonomisindeki... manasındadır”, *Twitter* (23 Ağustos 2019, 16:34).

²⁰⁹ Mustafa Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 206.

²¹⁰ en-Nisâ 4/34.

hakeme başvurur. Âyetin iyiliği emredip kötülükten sakındırdığını belirtir. Buradaki dövme eyleminin yaralayıcı türden değil nalin²¹¹ ile yaralamadan dövme olarak ifade etmiştir.²¹²

Zemahşerî, nüşûz kelimesini kadının kocasından rahatsızlık duyarak ona isyan etmesi ve onunla tatmin olmaması olarak tanımlar. Kadının durumunu anlamak ve nüşûzunu kesin olarak ortaya çıkarmak için onunla aynı yerde gecelenmemesi gerektiğini, ancak fayda etmezse kadının dövüleceğini belirtir. Buradaki dövme şeklinin daha önce zikrettiğimiz dövme şekilleriyle aynı olduğunu belirttikten sonra kadının ayakları bağlanarak cimaya zorlanması yorumunun kaba insanlara ait olduğunu ifade eder.²¹³

Râzî, kadınların söz ve davranışlarıyla itaatsiz serkeş kadınlar olacağını söyler. Onların bu durumunu kendisine seslenildiğinde söz dinleyen tavrının bir anda değişmesi ve emrine itaat edip güler yüzle yatağına gelirken birdenbire değişmesi olarak açıklar. Serkeşliğinde ısrar eden kadını yatağında terk etmesi gerektiği, ancak devam etmesi halinde dövmesinin mübah olduğunu söyler. Ayrıca dövmemenin daha faziletli olduğunu da belirtmiştir. Râzî, bu âyet ile kadınlara zulmetmemeleri konusunda erkeklerin tehdit edildiğini, itaat etmeleri halinde kadınlara kesinlikle güç gösterisi yapılmamasını, pişman olup tövbe eden kadını cezalandırmamayı ve kadınların kalbindeki sevgi ve buğzu araştırmamaları emredildiğini ifade eder.²¹⁴

Kurtubî bu âyetteki kavvâm ifadesinin mübalağa olduğunu ‘gözetme, bütün gayreti ile koruma’ anlamında olduğunu söyleyerek bu kavrama; kadının işini yapmasında, gereksiz yere dışarı çıkmasına mâni olmasında ve gerektiğinde onu terbiye etmesinde erkelerin kadınlar üzerindeki hâkimiyeti olduğu manasını verir. Kocanın hakkını ödemek ve kadını yola getirmek için etki ve iz bırakmadan yani bir kemiği kırmayacak veya bir uzvu çirkinleştirmeyecek şekilde dövmesi gerektiğini aktarır. Büyük günah işlediği zaman kadını açıktan dövme hakkının kocaya verildiğini de belirtmiştir.²¹⁵

İbn Kesîr, serkeşlik eden kadını kocasına üstünlük taslayan, ona kızan, yüz çeviren ve emrini yerine getirmeyen kadın olarak tanımlar. Nasihatle ve yalnız bırakmakla yola gelmeyen kadını incitmemek şartıyla dövmelerini belirtir. Artık itaat eden kadın yalnız bırakılıp

²¹¹ Yani takunya.

²¹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 3/184-189.

²¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/124.

²¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8/21-24.

²¹⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/171-178.

dövülmez.²¹⁶ İbn Kayyim ise kadınların dik başlılık yaptıklarında dövüleceklerini, ama bu dövme eyleminin dik başlılığın başlangıcında yapılmasının caiz olmadığını aktarır.²¹⁷

Taberî, erkeklerin kadınlara hâkim olduğunu, onları terbiye etme ve haklarını yerine getirme görevini Allah'ın erkeklere farz kıldığını söyler. “*Onları dövün*” emriyle kendilerine itaatsizlik etme durumunda kadınlara önce nasihat edilmesini, ısrar etmeleri halinde ise eve bağlayıp ağır olmayacak bir şekilde dövülmesi gerektiğini ifade eder. Saîd b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas, Katâde, İkrime, Süddî, Muhammed b. Ka'b ve Hasan-ı Basrî bu ayetteki dövmenin ağır bir şekilde olmayan dövme olduğunu ifade etmişlerdir. Ağır olmayan dövme ile ilgili Abdullah b. Abbas misvak türü şeylerle dövme, Hasan-ı Basrî etkili olmayan bir dövme, Ata ise misvakla etkili olmayacak bir şekilde dövme olarak tanımlamışlardır. Kendilerine itaat ettikten sonra kadınlara eziyet edecek bir yolun aranmaması emredilir. Zira erkeğin kadını ağır olmayan bir şekilde dövmesi kendisini sevmemesinden dolayı değil kendisine itaatsizlik etmesinden dolayıdır.²¹⁸

Nisâ Sûresinin 34. âyeti modern dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Kavvâm kelimesini kadının işine bakıp korunmasına önem veren erkeğin, kadına hizmetçilikle karışık hâkimiyeti olarak tanımlayan Yazır, bu tanım ile hem erkeğin üstünlüğünün hem de kadının değer ve üstünlüğünün anlatıldığını belirtir. Böylece bu kavramın hem erkeğin hem de kadının değer ve üstünlüklerini bildirdiğinden dolayı kadın ve erkek arasındaki eşitlik iddialarını bertaraf edip aile, toplum ve siyasi terbiye hususlarındaki farklı bir eşitlik sağladığını söyler. Nüşûz kelimesiyle kadının kendini yüksek görerek eşine karşı itaatini ortadan kaldırdığını kasteder. Yani kadının kocasıyla birleşmeyi reddetmesi, ondan hoşlanmaması, onun oturduğu evde oturmak istememesidir. Yazır, kadınların dövülmesine karşı çıkmakla birlikte inatçı ve asi kadının kadınlık şeref ve terbiyesini geri kazanması için kaba kuvvet uygulanmadan birkaç tokatla edeplendirilmesi gerektiğini ifade eder.²¹⁹

Kutub, dövmenin öç alma ve sadist duyguları tatmin etmek amacıyla kadının onurunu kırarak ve dik kafalılığını artırarak toplum önünde gösterişli bir eylem olarak tatbik edilmesini yasaklar. Buradaki amaç kadını dövüp çocukların zihnini bulandırmak değil dik kafalılık kompleksini tedavi etmektir. Bazı pratik ve psikolojik araştırmalar sonucunda dövmenin belirli bir psikolojik anormalliği ve bu anormalliğin sahibini tedavi ettiğini ortaya koyduğunu aktarır.

²¹⁶ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*, 4/1680-1682.

²¹⁷ İbn Kayyim, *Bedâi'ut-tefsîr*, 1/556.

²¹⁸ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/515-519.

²¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/621-624.

Bu önlemlerle dik kafalık kompleksinin daha hasıl olmadan ortadan kaldırılması ve aşırıya kaçan uygulamaların frenlemesi hedeflenmiştir.²²⁰ Mevdûdî, erkeklerin şeref ve fazilet bakımından değil sahip oldukları doğal nitelik ve güçleri nedeniyle kadınlardan üstün olduğunu ifade eder. Kadının kocasına itaat etmek zorunda olduğunu aktardıktan sonra kocanın Allah'ın emirlerine karşı gelmeyi emretmesi durumunda kadına itaatsizlik yapması gerektiğine dikkat çeker.²²¹

Esed, “*kavvâm*” kelimesini maddi bakım ve koruma kavramları ile ahlakî sorumluluk bileşimini içermesinden hareketle erkeklerin kadınları koruyup gözetmesi olarak açıklar. Nüşûz kelimesi ile birinin diğerine evlilik birliği içerisinde kasıtlı şekilde kötü davranarak ruhsal baskı oluşturmayı hedeflediğini belirtir. Terim olarak nüşûzu, kocanın karıya fiziksel anlamda kötü muamelede bulunması olarak tanımlar. Hz. Muhammed'in kadınları dövmeyle yasakladığını ve Veda Haccındaki konuşmasında yalnızca ahlâka aykırı davranan kadınların acı vermeyecek bir biçimde açık bir şekilde dövülebileceğini söylediğini aktarır. Buradaki dövme şekillerinin klasik dönem tefsirlerinde sırasıyla tavsiye edilen dövme şekilleriyle aynı olduğu görülmüştür.²²²

Ateş, nüşûz kelimesi ile kocasının sözünü dinlemeyip daima dırıldır ederek evde huzur bırakmayan kadınların kastedildiğini ifade eder. Bu kadınların önce öğüt verilerek ve arada güzel hediyelerle gönlü alınarak yola getirilmeleri gerektiğini söyler. Fayda etmese ondan ayrı yayılmasını belirtir. Yine de yola gelmeyen kadının artık fazla ileri gitmeden hafifçe dövüleceğini aktarır. Ateş buradaki dövme şeklinin değnek veya kamçı ile değil elle veya mendille, yüze göze veya vücudun belli yerlerine değil farklı farklı yerlere dövme olarak ifade eder. Dövmenin mecbur kalınan bazı durumlarda tatbik edilen sert bir metot olduğunu belirtmekle birlikte bazı kadınların iyilikten değil yalnızca dayaktan anladığını ifade ederek dayak yemek isteyen ve sertlikten anlayan kadının dövülerek yola getirilmesi gerektiğini söyler. İslâm'ın dayığı teşvik etmediğini söyledikten sonra erkeğin bu eylemi yaparken nefsine kapılarak kadına işkence eder tarzda değil, İslâm'ın çizdiği sınırlar dahilinde terbiye edecek şekilde dövmesine dikkat çeker.²²³

Kavvâm kelimesini ‘koruyup gözetken’ olarak tanımlayan İslamoğlu, bu gözetme ifadesiyle erkeklerin eşleri için servetlerinden yaptıkları harcamaların kastedilerek evin geçiminin erkeğe yüklenilmesinden dolayı bu sûrenin 11. âyetindeki kadın-erkek miras

²²⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, 2/464-465.

²²¹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/357-358.

²²² Esed, *Kur'an Mesajı*, 204-205.

²²³ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/276-277.

oranlarına atıfta bulunulduğunu belirtir. Hz. Muhammed'in Veda hutbesinde nüşûz kelimesini 'iffetsizlik' olarak açıklaması nedeniyle bu kelimeyi eşler arasındaki sadakati zedeleyerek şiddetli geçimsizliğe neden olan davranışlar olarak tanımlar. Kadının çocuk bakımında ve yeni nesli yetiştirmede önemli kişi olması nedeniyle nüşûz kelimesiyle kadınların öne çıkarıldığını ve dolayısıyla ailede geçimsizlik odağı olduğunu ifade eder. Hz. Muhammed'in eşlerini bazı maddî sıkıntıları sebep göstererek şiddetli geçimsizliğe neden olmalarına rağmen onları dövmeyi asla düşünmediğini, bu sebeple de Kur'an'daki bu eylemin dövme değil boşama olması gerektiğini tavsiye etmiştir.²²⁴

Nüşûz kelimesini sadakatsizlik ve iffetsizlik olarak tanımlayan Yaşar Nuri Öztürk, kendisinde nüşûz meydana gelen kadını iffetten yoksun zavallı bir kadın olarak tanımlamaktadır. Nüşûz kelimesine sadakatsizlik ve iffetsizlik manalarının verilmesi Yaşar Nuri Öztürk ile birlikte olmuştur. Kavvâm kelimesini ise evden çıkarmak, bulundukları yerden başka bir yere göndermek olarak tanımladıktan sonra bu tanımların yapılmasının dönemin sosyo-kültürel şartlarından ve dini-siyasi beklentilerinden kaynaklandığını ifade etmektedir.²²⁵ Psikolojik ve hukuk mantığı çerçevesinde onun yapmış olduğu ikinci tanımın daha tutarlı olduğu görülmektedir. Dövme cezasının yalnızca zina suçunun işlendiği had cezalarında verilmesi gerektiğini, böyle bir suçu olmayan kadının dövülmesinin doğru karşılanmadığını ifade etmektedir.²²⁶

Vedûd, kadınların itaatkâr oluşlarının yalnızca erkeğe itaat olarak anlaşılmasının yanlış olduğunu, bununla Allah'a da itaat etmenin de kastedildiğini ifade etmektedir. Bu âyet ile kadınlara karşı evvelden uygulanan sınırsız ve kontrolsüz şiddetin yasaklandığını; bu âyetin dayaa ve aşırı uygulamalara yönelik bir ruhsat değil bir sınırlama getirdiğini savunmaktadır.²²⁷

Boşama âyetlerinin indiği dönemin tarihsel koşulları kadının ezilmişliğinin, güçsüzlüğünün ve zayıflığının yansıması olmuştur. Zira kadın evlilik birliğini sonlandırma hakkına sahip olmadığı için kendisinin ve çocuklarının geçimini sağlamak amacıyla mecburi olarak erkeğin nikahı altında kalmaya devam eder. Kadının psikolojik ve fizyolojik denge ve sosyal prestij gibi imkanlar onu erkeğe bağımlı hale getirdiği için erkek, kavvâmlık statüüne yerleşmiştir. Hiçbir anlamda güvencesi olmayan kadının bu evliliği artık sadakat ve itaat ilişkisi haline gelmiş, kadının kocasına hizmet etmek ve mükellefiyetlerini yerine getirmek zorunda olduğu bir döngüye dönüşmüştür. Ancak Kur'an tarafından sorumluluğu fazla olan kadının

²²⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 871-872.

²²⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2012), 118.

²²⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut, 1997), 554-555.

²²⁷ Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, 116-120.

ihmal veya aldırışsızlık yaptığı nüşûz halinde kocanın öğüt, cinsel mahrumiyet ve fiziksel şiddet yöntemlerini kullanarak kadını terbiye etme yetkisinin verildiğini söyler. Fakat kocanın nüşûzu durumda yine kadının anlaşma yolları aramak zorunda olmasının kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin kadınlara daha fazla yapıldığının kanıtı olduğunu beyan eder.²²⁸

Öztürk, bu âyete tarihsel bir yöntemle yaklaşarak kadını dövme konusunun Kur'ân'ın indirildiği toplumda dönemin şartları doğrultusunda değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Âyeti daha iyi yorumlayabilmek için bu meselenin dönemin değişen şartlarına has durumlarla herhangi bir ilgisinin olup olmadığını veya dinin temel bir esası üzerine mi indirildiğinin bilinmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla kadını dövme konusunun o dönemin değişen şartlarına uygun olarak indirildiğini ve dinin temel esaslarıyla herhangi bir ilgisinin bulunmadığını savunur. Âyette kocanın yetkili kılınarak kadını dövülmesine izin verildiğini söyleyerek bu uygulamayı eleştirmektedir. Âyetteki “*fedribhunne*” ifadesiyle günümüzde dövmenin kastedildiğini ifade etmiştir. Kadının terbiye edilmek amacıyla kocası tarafından dövülmesini kabul etmekle birlikte bunun o dönemin sosyal toplum yapısı yerel örfün bir gereği olduğunu, bu nedenle de karı-koca arasındaki ilişkilerin toplumdan topluma değişiklik göstereceğinden dolayı kadını dövme hükmünün bir bağlayıcılığının olmadığını ifade eder. Âyetin hükmünün indiği dönem ve toplumla sınırlı kalarak günümüzde geçerliliğini yitirdiğini belirtir.²²⁹

Mehmet Okuyan, erkeklerin kadınlara kavvâm oluşunun onların yöneticiliklerinden kaynaklandığını, cinsiyet sebebiyle bir üstünlük değil evin malî harcamalarını üstlenmesi açısından bir sorumluluk ifadesi olduğunu belirtir. O dönemin şartları incelendiğinde erkeğin malî harcamalardaki önceliğinin onların meşguliyet alanından kaynaklandığını görmekle birlikte şayet kadına da o dönemde yöneticilik vasfı verilseydi erkeklerin de kadınlara itaat etme zorunluluğunun olacağı anlaşıldı. Ancak bazı müfessirlerin konuya cinsiyet bağlamından yaklaşarak erkeklerin erkeklikleri sebebiyle önemli mertebelerde bulunduklarını ve kadınların yönetilen taraf olduğunu savunduklarını aktarır. Âyette “*darabe*” fiiliyle dövmenin kastedildiğini söylemenin yanlış olduğunu, şayet öyle olsaydı ilk iki uygulamadaki öğüt verme amacının üçüncü uygulamada dayak olarak kabul edilmesinin anlaşılabilir bir şey olmadığını ifade eder. Âyeteki “*vurmak*” ifadesiyle yavaşça vurmak ve yavaşça dayak atarak cezalandırmanın kastedilmediğini, aksine bununla ölüm esnasındaki meleklerin vurmasının, kayaya dokunup mucizevi bir şekilde suyun çıkmasını sağlamak ve vurup kırmak anlamlarının

²²⁸ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 67-68.

²²⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tarihsellik Üzerine -Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 269-290.

kastedildiğini ifade eder. Misvak, bükülmüş mendil gibi şeylerle vurup ama acıtmamanın, tehlikeli yerlere vurmamanın şeklindeki yorumların komik olduğunu iddia eder. Râzî'nin yorumunu eleştirerek hem dövme müsaade edildiğini hem de bunu yapanların hayırlılar olamayacağını söylenmesinin anlaşılır olamayacağını, dolayısıyla kadınları serkeşlikleri nedeniyle dövmenin yasak olduğunu ifade eder. Dövmenin boşamayı gerektiren bir had aşma olduğunu söyler.²³⁰

Netice itibarıyla bu âyet bağlamında erkeğin aile reisi olarak tayin edilmesine itiraz etmeyip kadın ve erkeğin birbirlerine karşı üstün olduklarını söyleyenler olduğu gibi âyetin tarihsel olduğunu söyleyenler de olmuştur. Her ne kadar bu tarz açıklamalar yapılmış olsa bile âyetin modern dünyada tartışmalara konu olan bir ifade içermekte olduğunu söylemek mümkündür.

Konuyla ilgili olarak nüşûz kelimesi; itaatsiz serkeş kadınların tavırlarını ifade ettiğini, kocasına üstünlük taslayarak yüz çeviren kadının onun emirlerini yerine getirmemesi, kocasından rahatsızlık duyup isyan ederek onunla tatmin olamaması ve cinsel ilişki için çağırıldığında kocasının yanına gitmemesi ve aile düzenini bozacak, parçalanmasına yol açacak davranışlarda bulunması olarak açıklanmıştır. Klasik dönem tefsirlerinde kadının terbiye edilmesi ve haklarının yerine getirilmesi görevinin erkeğe farz olduğunu ve bu nedenle kendilerine itaat edilmemesi halinde kadınları önce nasihat ederek, sonra yatağı ayırarak en son yöntem ise döverek yola getirilmesi gerektiği anlatılır. Dövme şekli üzerinde klasik dönem müfessirleri farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bunun eve bağlayıp ağır olmayacak bir şekilde dövme, ağır şekilde olmayan dövme, misvakla etkili olmayacak bir şekilde dövme, etki ve iz bırakmayan, bir kemiği kırmayacak ve bir uzvu çirkinleştirmeyecek şekilde dövme, yaralayıcı türden değil nalin (takunya) ile dövme gibi çeşitli yorumlar yapılmıştır. Kadını dövmenin mubah ancak dövmemenin daha hayırlı olduğunu, dik başlılık yapan kadının dövülmesi gerektiği ancak bu dövme eyleminin dik başlılığın başlangıcında yapılmaması gerektiğini aktaran ifadeler mevcuttur. Ayrıca kadının itaat etmesi halinde işkenceden vazgeçilmesi gerektiği ve tüm bu metotlara rağmen hala yola gelmeyen kadının hakeme verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Modern dönem tefsirlerinde nüşûz kelimesi; kocasının sözünü dinlemeyip çok fazla konuşarak evde huzur bırakmayan kadının bu tavırlarının kastedildiği, çiftlerin evlilik birliği içerisinde kasıtlı olarak birbirlerine ruhsal baskı oluşturmaya çalışmaları, eşler arasındaki

²³⁰ Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 111-124.

iffetsizlik ve sadakatsizlik, kendini yüksek yerlerde gören kadının eşine karşı itaati ortadan kaldırması olarak tanımlanmıştır. Modern dönem tefsirlerinde dövmenin mecbur kalınan bazı durumlarda tatbik edilmesi gereken sert bir metod olduğu, çünkü bazı kadınların tatlı dilden asla anlamadıklarını ve dayığı istediklerini belirten yorumlar yapılmıştır. Kavvâm ile kadını koruyup gözetmenin kastedildiği ve yalnızca ahlaka aykırı davranan kadınların -acı verilmeyecek bir biçimde-dövülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu gözetme ve koruma düsturuyla erkeklerin eşleri için servetlerinden yaptıkları harcamanın kastedildiğini ve kadının çocuk bakma vazifesinden dolayı nüşûz kavramıyla öne çıkarılarak ailedeki geçimsizlik odağına yerleştirildikleri ifade edilmiştir. Kavvâm ile kadın ve erkeğin değer üstünlükleri bildirilerek kadın ve erkek arasındaki eşitlik iddialarının bertaraf edilip farklı bir eşitlik sağlandığı görülmektedir. Kadının dik kafalılık kompleksinin tedavi edilmesinin toplum önünde sadistçe davranarak yapılması yasaklanmıştır. Pratik ve psikolojik araştırmaların dövme ile anormal durumların tedavi edildiği de aktarılmıştır. Konudan farklı olarak Allah'ın emirlerine karşı gelmeyi emreden kocaya itaatsizlik yapılması gerektiği de belirtilmiştir.

Çağdaş yorumlarda bu âyete tarihsel bir yöntem ile yaklaşılarak kadını dövme meselesinin, âyetin indirildiği dönemin şartları bağlamında ele alınması gerektiği ifade edilir. Buradan hareketle kadını dövme mevzusunun dönemin değişen şartlarına uygun olduğu ancak dinin temel esaslarından olmadığı belirtilmiştir. O dönemin örfüne uygun olan bu eylemin günümüzde uygulanması eleştirilmiştir. Kadını dövme fiilinin toplumdan topluma değişiklik göstererek bu hükmün bağlayıcılığının olmadığı ve günümüzde geçerliliğini yitirdiğini belirtilmiştir. Âyetteki itaat ifadesiyle Allah'a da itaatin kastedildiği ve bu âyet ile dayığa bir ruhsat değil sınırlama getirildiği anlaşılmıştır. Kadının sadece zina suçunda dövülebileceğini, bunun harici konularda dövülmesinin çirkin bir eylem olarak görülmüştür. Âyetin başında öğüt ile yola getirilmeye çalışılan kadının üçüncü aşamada dövülmesinin tutarlı bir tarafının olmadığı söylenmiştir. Ayrıca klasik dönem müfessirlerin âyet hakkındaki yorumları bu dönemde tutarlı bulunmamıştır. Zira hem dövmeye müsaade etmek hem de bunun hayırlı bir eylem olmadığını söylemek anlaşılabilir bir durum değildir.

Netice olarak Kur'an kadınları dövme alışkanlığının olduğu nüzul ortamında bu fiili en sona çekmiştir. İlk önce hanımlara insan olarak değer verilmesi, onlarla konuşulması istenmiş, sonra yataklarının ayrılması tavsiye edilmiş, en son olarak dövmeye ruhsat verilmiştir. Hz. Peygamberin hiçbir eşini dövmemesi veya kötü söz söylemesi de dövme fiilinin Allah'ın sevmediği ve o zamanın şartlarına uygun bir ruhsat olduğunu göstermektedir.

2.1.4. Kadının Mirastaki Payı

Miras hukuku; kişinin ölümünden sonra, ölüm karinesinin varlığı halinde veya gaipliğine karar verildiğinde terekesinin (miras mallarının) yasal ve diğer mirasçıları arasındaki taksim şeklini ve borçlarının ödenme biçimini inceleyen özel hukuktur.²³¹ İslâm yasama tarihi incelendiği zaman Mekke döneminde miras hukukuyla ilgili hukukî bir düzenleme olmadığından dolayı Arapların örfî hukuk kurallarının uygulandığı,²³² bu âyetlerin indiği cahiliye topluluğunun hukuk sisteminde miras; kadınlara, kızlara ve çocuklara verilmeyip sadece savaşma kabiliyeti olan erkeklere ve ‘ahd²³³ yolu ile bu hakkı kazananlara verildiği için sosyal açıdan zaten tarumar bir halde olduğu²³⁴ görülür. İslâm’ın ilk dönmelerinde ise hilf²³⁵, hicret ve bu alanda yapılacak olan antlaşmalarla mirasa hak kazanıldığı aktarılmaktadır.²³⁶ Nisâ Suresin ilgili âyetleriyle hak ve hukuku gözetilmemiş olan kadınlar, bu adaletsiz düzen ve kötü uygulamadan kurtarılmışlardır.²³⁷ Kız çocuğuna erkek çocuğunun yarısı kadar miras verilmesi hükmü günümüzde sanki kadına erkeğin yarısı kadar değer verilmesi olarak algılanmış, bu hükmün adalet ve eşitlik ilkesine aykırı olduğu iddia edilerek modern dünyaya tatbikat ve izahının imkansız olduğunu savunanlar olmuştur.²³⁸ Güncel tartışmalara konu olan bu âyetin, Orta çağ sosyal yapısına uygun bir şekilde hükmettiği, dolayısıyla çağdaş ve modern dünyanın sosyal yapısına uymadığı gerekçesiyle tarihsel olduğunu ve Kur’ân’ın bu tarz tarihselliklerden arındırılmasını sağlayacak bir değişim felsefesine muhtaç olduğunu ileri sürenler olmuştur.²³⁹

Miras konusu ile ilgili Nisâ Suresinin 7., 11., 12. ve 176. âyetleri konu bazında incelenecektir:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا.

²³¹ Wikipedia, “Miras Hukuku” (Erişim 16 Mart 2024).

²³² Hamza Aktan, “Miras”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/143.

²³³ 'ahd: Adamın bir arkadaşıyla: “Kanım senin kanındır, şerefim senin şerefindir. Sen bana vâris olursun, bende sana vâris olurum. Sen benim şerefimi kollarsın, ben senin şerefini kollarım.” Şeklinde yapılır ve ölünce ahit yaptığı arkadaşı ona vâris olurdu. bk. Ateş, *Kur’an-ı Kerîm’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsîri*, 502.

²³⁴ Ateş, *Kur’an-ı Kerîm’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsîri*, 502.

²³⁵ Hilf: Cahiliye döneminde yapılan kardeşlik antlaşmasıdır. bk. Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur’ân*, 5/13.

²³⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur’ân*, 5/14-15.

²³⁷ Bedri Aslan, “Günümüz Miras Uygulamaları Üzerine Fıkî Bir Analiz: Güneydoğu Anadolu Örneği” *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Ağustos 2022), 618.

²³⁸ Zeki Keskin, *Kur’ân’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 234.

²³⁹ Özsoy, *Sünnetullah*, 24-25.

“Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklerle bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir”²⁴⁰

Suresinin 7. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Âyetin nüzul sebebi; Evs’in hanımının el konulan mallarından ne kendisine ne de kızlarına mal vermediğini söylemesi üzerine âyetin indirilmiştir.²⁴¹ Mâtürîdî, âyette yalnızca evlatların -kızların bütün çocukları ile erkeklerin bütün çocuklarının- ve erkek ile kadınların -yakınlarının- kastedildiği ihtimalini dile getirir. Ayrıca burada varise yapılacak bir vasiyetin nesh edildiğini aktarır. Mâtürîdî, âyeti muhacirlerin durumuyla birlikte açıklayarak akrabadan birinin bile kalması halinde mirasın akrabaya verilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü akrabalık bağı müminlerden ve muhacirlerden daha öncedir. Akraba dışındakilere vasiyetin verilmesi ise şüpheli bulunmuştur.²⁴²

Zemahşerî’ye göre “Akrabalar” ifadesiyle yalnızca kişiye mirasçı olabilecek yakın akrabalar kastedilir. Akrabanın mutlaka alması gereken payın Allah tarafından takdir edilmiş bir pay ve alınması fariza olan bir mal olduğunu ifade eder.²⁴³ Râzî, burada miras ve feraizden bahsedildiğini ifade eder.²⁴⁴ Bu âyet ile savaşımayan, ganimet toplamayan kadınların da mirasta hakları olduğunu kalplere ağır gelmemesi amacıyla tedricen bildirildiğini söyleyen Râzî, zevi’l-erham (mirastan belli bir pay alamayan hala, dayı, teyze gibi akrabalar)’ın varis olamayacaklarını belirtir.²⁴⁵

Kurtubî, âyette açıkça bir paylaşırma usulünden bahsedilmediğini, cahiliye düşüncelerinden arındırılmış bir paylaşımdan küçük ve büyüğün hak sahibi olması gerektiğini²⁴⁶ ifade eder. Kendi kişisel bakımlarında zorluklar yaşayan küçük mirasçıların daha fazla hakka sahip olması gerektiğini savunan bir görüş de vardır.²⁴⁷

Nisâ Suresinin 7. âyeti modern dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Yazır, miras konusu ile ilgili ilk inen bu âyetin -kızları da kapsamı bakımından- eski hüküm ve gelenekleri geçersiz kılarak büyük bir yeniliği meydana getirdiğini belirtir. İlk olarak

²⁴⁰ En-Nisâ 4/7.

²⁴¹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/610.; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 7/363.; Nesefî, *Nesefî Tefsiri*, 2/514-515.; Mukâtil bin Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/339.

²⁴² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 3/38-39.

²⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/46.

²⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/610.

²⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 7/363-365.

²⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/13.; İbn Muhammed Cevzi, *Zadül’l-Mesir*, 1/517.

²⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/610-613.

bu kısa âyetin, akabinde miras ile ilgili diğer âyetlerin peyderpey indirilerek ruhlar üzerindeki terbiyeyi sağlamlaştırma ve sakındırma açısından aşamalı bir yöntemin benimsendiğini ifade eder. Bu âyet ile mirasçı olmayan akrabaların da bulunabileceğine işaret edildiğini dile getirmektedir.²⁴⁸

Mevdûdî, bu âyetin miras konusunda getirdiği beş düzenlemeyi şu şekilde açıklamaktadır:

1. Kadınların da erkekler gibi mirasta hak sahibi olduğunu,
2. Miktarına bakılmaksızın bütün varislere eşit taksimatın yapılması gerektiğini,
3. Nakledilebilir ve nakledilemeyen bütün tarımsal, endüstriyel ve diğer malları kapsadığını,
4. Mirasın hak olabilmesi için varisin mal varlığının olması gerektiği,
5. Yakın akrabaların hayatta olması halinde uzak akrabaların herhangi bir hakka sahip olmadığı şeklinde açıklar.²⁴⁹

İslâm'ın, Müslümanların kalplerini ısıdırmak ve eski sisteme bağlılıklarının gevşetilip taassuptan sıyrılabilmeleri için miras konusunun aşama aşama indirildiğini söyleyen Tabatabai, müminlerin güçlü bir dine sahip olduktan sonra uzak akrabaya da miras verecekleri yeni düzenlemeyi olumlu bir şekilde kabul ettiklerini ifade eder. Dolayısıyla bu âyet her türlü tereddüt ve şüphenin ilga edildiğinin delilidir. Küçük ve büyük kadınlara mirastan hak verildiğinin pekiştirilerek emredildiği, mirasın kesin ve belirgin olduğu ifade edilmektedir. Eğer paylarda eksilme olursa bütün paylara eşit şekilde dağıtım yapılmaz.²⁵⁰

İslamoğlu, “Az ya da çok ifadesinin” 32. âyet doğrultusundan hareketle 11. âyetteki ikiye bir payın mutlak olmadığını ifade eder. Yani bu âyetten, şimdilik az olan miras payının gelecekte şartlara bağlı olarak artabileceği şeklinde bir anlam çıkarabilmenin mümkün olduğunu söyler. “Allah tarafından farz kılınan...” emrindeki oran 11. âyetle açıklanarak kadına pay verilmiştir.²⁵¹

فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ لِأَبَائِكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

²⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/574.

²⁴⁹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/331.

²⁵⁰ Tabatabai, *el-Mîzân*, 5/279-280.

²⁵¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 863-864.

“Allah, size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altında bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa, anasının hissesi altında birdir. (Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin size daha faydalı olduğunu bilemezsiniz. Bunlar, Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”²⁵²

Nisâ Suresinin 11. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Câbir’in hasta yatağındaiken malını peygamberimize sorması üzerine iki kızına üçte iki, annelerine sekizde bir pay vermesi gerektiği cevabını aldığı âyetin nüzul sebeplerindendir.²⁵³

Mâtürîdî, anne-baba ve akrabaya vasiyette bulunma hükmünün -varisler için vasiyete gerek olmadığını söyleyen hadisi delil göstererek- nesh edildiğini söyler. Bu âyet ile daha önce mirastan mahrum bırakılan kadınlara haklarının verilmesi gerektiği emredilir. *“Çocuklarınız hakkında”* ifadesiyle kız çocuklarının ve küçüklerin mirastan mahrum bırakılmaması gerektiğini söyler. Âyette, vasiyetin borç olarak yazılmasının nesh edildiği anlaşılmaktadır. *“Erkeklerle iki kadın payı”* emrinin delili kız mirasçının bulunmaması halinde erkek çocuğun malın tamamına sahip olmasıdır. İki, üç ve daha fazla kızın iki kız hissesi kadar kadar pay alacağını, tek kızın ise mirasın yarısını alacağını ifade eder. Âyette, hüküm hakkında kıyas yapmanın ve akıl yürütmenin caiz olduğunun delili vardır. Örneğin hakkında nas bulunmayan iki kızın mirası istidlal ile belirlenmiştir. Üçte iki pay ile iki kız ve üç kızın payı eşit kılınmıştır. *Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altında bir hissesi vardır.”* beyanıyla borcu olmayan ve vasiyet etmeyen kişinin malından hac, zekât, adak gibi borçların alınamayacağı anlaşılmaktadır.

Âyetin iniş sebebinin cahiliye erkeklerinin kadınları yok sayıp erkekleri mirasçı olarak kabul etmeleri olduğunu söyleyen Zemahşerî, âyete erkeğin öncelikli olmasından dolayı iki hisse verilerek başlandığını ifade eder. İki kadına bir erkek hissesinin verilmesiyle erkeğin daha avantajlı olduğunu ve kadının eksik olduğunu göstermek amaçlanmıştır. *“Eğer kadınlardan iseler”* ifadesiyle başka kız kardeşleri olan kız çocuğuyla tek başına olan kız çocuğunun arasını belirtmek kastedilir. İki kız tek başına kalırlarsa mirastan alacakları pay tek kız hükmündedir.

²⁵² en-Nisâ 4/11.

²⁵³ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*, 4/1582.

Ölenin mirasçıları sadece ebeveynleriye, evladı olmaması halinde anneye üçte bir pay vardır. Borç, miras taksiminden önce veya sonra yapılabilir.²⁵⁴

Âyette, “Annesi için üçte bir vardır” buyrulurken neden anne zikredilmiştir diye sorulursa eğer yalnızca *وَوَرَّثَهُ أَبَوَاهُ* denilseydi malın ikiye bölüneceği zannedilebileceğinden dolayı üçte bir ifadesiyle malın çokluğu belirtilmeye çalışılmıştır diye cevabı verilir. Borcun aleyhe hak, vasiyetin de lehine hak olmasından dolayı borç, lafız yönünden önce zikredilmiştir.²⁵⁵

İslâm’da verâset nedenlerinin nesep, nikâh ve velâ olduğunu belirten Râzî, Atâ’dan gelen Sa’d’ın hanımı ve kızlarıyla ilgili rivayet üzerine kızlara üçte iki, annelere sekizde bir pay verilmesinin ilk taksim edilen miras olduğunu ifade eder. Allah önce çocuklarla ilgili miras payını zikretmiştir. Ölenden geriye bir kız ve bir erkek veya üçten fazla kız ve üçten fazla erkek kalması halinde erkeğe iki, kıza bir pay verildiğini söyler. Tek kız kalırsa yarım hisse, ikiden fazla kıza da üçte iki hisse verildiğini aktarır. Râzî, iki kız kardeşin/üç kız kardeşin hissesinin iki kız evladın/üç kız evladın hissesiyle aynı olması gerektiğini belirtir. Erkek tek başına kalırsa hissenin tamamını hak eder. Râzî’ye göre kadının daha az miras almasının sebepleri şunlardır:

1. Erkek hem hanımına hem de kendine harcamadığından dolayı masrafı çoktur ama kadının harcaması az olduğu için erkeğe daha çok pay verilir.
2. Erkeğin hem dinî mertebeler (hakimlik, devlet başkanlığı) hem de yaratılış ve akıl konusunda kadından üstün olması,
3. Kadının aklının az, harcamalarının çok oluşu,
4. Erkek, insanlara daha fazla karıştığından dolayı çaresizlere yardım eder, yetim ve dullara kol kanat gerer ve bunlar gibi güzel işleri yapmaya muktedir olduğundan dolayı erkeğe mirastan daha fazla pay verilir.

Râzî, hür ve kölenin, iki ayrı dine mensup olanların birbirine, kasten katil olanlara ve peygamberlere de varis olunamayacağını söyler. “*Erkeğe, iki kadın kadar pay (vermenizi) emreder.*” ifadesiyle erkeğin hissesinin bildirildiğini, “*Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur.*” ifadesini geride tek bir kadın kalırsa diye takdir eder. Âyette vasiyetin borçtan önce zikredilmesiyle borcu ödemeye teşvik etme vardır. Borç ile vasiyet arasındaki bir başka durum ise malın bir kısmının helak olunması halinde borcun tastamam ödenmesi gerektiği, ancak tamamı helak olursa miras sahibinin ve varislerinin tüm haklarının yanacağı hususudur.²⁵⁶ Kur’an’da akıl noktasında kadını aşağılayan bir ayet olmamasına, Hz. Peygamberin de insani olarak kadına karşı son derece saygılı olmasına rağmen sonraki dönemlerde o zamanki kültürün

²⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/52-62.

²⁵⁵ İbn Muhammed Cevzi, *Zadül’l-Mesir*, 1/522-523.

²⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 7/379-401.

etkisi ile kadını aşağılayan hadis formunda rivayetler uydurulmuştur. Bu tür rivayetler ve kendi dönemlerinin kültürü bir kısım müfessirlerin kadına bakışını olumsuz bir şekilde şekillendirmiştir. Neticede bu bakış açısı tefsirlere sirayet etmiştir.

“Anne ve babası kendisine mirasçı olana” ifadesiyle anneye üçte bir pay veriliyorsa geriye kalan üçte iki kısım erkeğe aittir. Birisi farz hissesi, diğeri de asabe²⁵⁷ hissesi olmak üzere iki payı alması âyet ile sabit kılınan bir durumdur. Ölenin kardeşi olması halinde annenin payının üçte birden altıda bire eksiltildiği kanaatinde olanlar gibi bunun aksini iddia ederek dişilerin birbirlerine katılması gerektiğini söyleyenler de olmuştur.²⁵⁸

Allah’ın, mirasta hakkı olması yönüyle kadın ve erkek arasında eşitliği emrederek ticaret ve rızık kazanmakla meşgul olan erkeğe kadının diğeri hissesini de verdiğini söyleyen İbn Kesîr, cahilliye dönemi miras uygulamalarına karşı çıkmaktadır. Anne-baba çocuklarıyla birlikte mirasçı olurlarsa altıda bir, tek başına mirasçı olurlarsa anne üçte bir baba da kalanı alır, erkek kardeşlerle birlikte olursa hiçbir şey alamazlar ve annenin hissesi üçte birden altıda bire düşer. Cahilliye dönemindeki eşitsizlikle yürütülen uygulamaların aksine baba ve oğula ayrı ayrı hisse ayrılarak mirasçı olma bakımından eşit tutulmuşlardır.²⁵⁹

Taberî burada taksim ile ilgili değil, taksimlendirme dışında kalan kısımlar ile ilgili gelebilecek sorulara cevap vermektedir. “Ölenin iki kızı varsa onların payları nasıl olacak?” sorusunun cevabı ile ilgili yorum yaparak o iki kızın payının da ikiden fazla kızlar gibi olduğunu sünnete dayandırarak açıklar. Taberî, “Ölen kişinin sadece bir kızı bir de babası bulunacak olursa, kız terekenin yarısını, baba da altıda birini alacağından dolayı geriye kalan altıda ikilik kısmı ne olacak?” sorusunu da artan kısmın Hz. Peygamber’in beyanıyla ölenin en yakın erkek akrabasına verilmesi olarak yanıtlar. Yani kız yarısını aldığı için geriye kalanların hepsi babaya verilir. Baba da hak sahibi olarak terekenin altıda birini alabileceğinden dolayı geriye kalan altıda ikilik kısmı da ölenin en yakın erkek akrabası olarak almıştır.²⁶⁰

Taberî, “Âyette ölen kişinin çok kardeşinin olması durumu anlatılırken, tek kardeşi olması anlatılmıyor. Eğer ölenin anne ve babasıyla birlikte tek kardeşi varsa bu durumda annenin mirastaki payı nedir?” sorusunu da âyette ölenin birden çok kardeşi varsa annenin payının üçte bir yerine altıda bir olacağı zikredildiğinden dolayı annenin mirastaki üçte bir payı da değişmeyeceğini ve kalan üçte ikilik kısmın da en yakın erkek akraba olarak babaya

²⁵⁷ Asabe: “Tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli hisseli mirasçılarla beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçıdır.” bk. Hayreddin Karaman, “Asabe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/452-453.

²⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/30-32.

²⁵⁹ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, 4/1582-1587.

²⁶⁰ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/456.

verileceği şeklinde cevaplar. Çünkü bu durumun daha önce zikredilmesine rağmen değişeceğine dair bir ifadenin bulunmadığını iddia eder. Taberî, “Ölen kişinin kardeş sayısı iki veya daha fazlaysa annenin payı neden üçte birden altıda bire düşürülür?” sorusunu ise Allah’ın bu şekilde bir belirleme yaparak bunun hikmetini bize bildirmediği olarak cevaplar. Babanın çocuklara bakmakla yükümlü olmasından veya başka bir sebepten dolayı annenin payının düşürülmesinin nedeni Allah’ın, yarattıkları için neyin daha iyi olduğunu bilmesinden kaynaklıdır.²⁶¹

Taberî’ye göre erkeğin kadından daha fazla pay almasının nedeni erkeğin verici, kadının ise alıcı olmasından kaynaklıdır. Yani erkek evin dışındaki yükümlülükleri alır, evi geçindirmek için para kazanır, kadının mehirini, çoluk çocuğun yiyip içmesini sağlayarak ağır bir yükümlülük altına girer. Kadın ise evin iç işleri, çocukların bakımı gibi sorumluları aldığı için kadının elindeki mal varlığını harcama alanı sınırlıdır. Bu nedenle İslâm, erkeğe iki, kadına da bir pay vererek hakkaniyetli bir taksimat yapılmıştır.²⁶² Murisin vasiyeti yerine getirilip borcunun ödenmesinden sonra mirasının taksim edilmesi emriyle terekenin tamamı bitirilmiş olsa dahi borçların ödenmesinden sonraki kalan malın, murisin malının üçte bir kısmını geçmemek kaidesiyle vasiyetinin yerine getirilmesi ifade edilir. Ancak mirasçıların izin vermemesi durumunda terekenin içte birinin üzerindeki vasiyet geçersiz sayılacaktır.²⁶³

Nisâ Suresinin 11. Âyeti günümüz tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Erkeğe iki pay verilmesini, erkeğin hem kendine hem de eşine harcamak durumunda olduğunu ancak kadının böyle bir mecburiyetinin bulunmadığı şeklinde açıklayan Rıza, eğer kadınla erkeğe aynı pay verilseydi kadının payı erkeğin payından fazla olacağından dolayı erkeğe maddi baskı uygulanabileceği ihtimali olduğunu söyler. Kadınların aklının noksan olduğu ve şehvetlerine yenilip kötü yolda harcama yaptıkları şeklindeki söylemleri çirkin bulup tenkid eder. Kadın yapı itibarıyla zayıf ve güçsüz olduğundan dolayı aklının da noksan olduğu durumda ona az mal vermenin aksine çok mal verilmesi gerektiğini ve bunun mecburi olduğunu ifade eder. Müfessirlerin kadınlar hakkında şehvetlerini tatmin etmek amacıyla çok harcama yaptıkları iddialarını reddederek bu çirkin eylemi kadınların değil erkeklerin daha fazla yaptığını söyler. Çünkü kadınların tutumlu olduklarını, erkeklerin ise şehvet ve arzularının şiddetinden dolayı savurgan olduklarını açıklar. Müfessirlerin kadınlar hakkındaki süslenme konusunda israfa kaçıp şeriata aykırı şekilde harcama yaptıkları şeklindeki iddialarını da

²⁶¹ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/457-458.

²⁶² Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/449.

²⁶³ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/459.

tecrübelerinden hareketle kadınların ev idaresinde daha tutumlu olduklarını ve mevcut kaynakları daha iyi yönettiklerini söyleyerek reddeder.²⁶⁴

Bu âyet, doğumdan ölüme kadarki yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru uzanan soy direğinin yakınlığı ile alakalı miras taksimatını anlatır. Yazır, âyetin iniş hikmetinin kadın ve çocukların mirasa hakkıyla katılmasını sağlamak ve evlilik yoluyla kadınların da mirastan pay alıp eski geleneklerin ortadan kaldırılmasını sağlamak olduğunu söyler. Vasiyet, değiştirilmesi caiz olmayan ve emredilmiş hükmün güvenli bir şekilde yerine getirilmesi gereken bir konudur. Başkasının yerine veli olmayı ihtiva eden bir taahhüt olduğundan dolayı bu ağır sorumluluk büsbütün emredilmiş kişiye yüklenmiştir. Yetimler âyetinden hemen sonra bu âyetin gelmesi, cahiliyetteki çocukların mirastan mahrum edilme uygulamasını ortadan kaldırarak en fazla payın -iki paydan dolayı en fazla erkek- çocuklara verildiğini gösterir. Yazır, erkeğin daha fazla pay almasının zamanımızda sorgulana bir konu olduğunu ifade ederek bu durumu üç şekilde izah etmektedir:

1. Nafakalardaki yükümlülük farkının hukukî ve iktisadi denkleştiricisi olması için erkeğe bir fazla pay verilerek adalet ve eşitlik ilkesi sağlanmış oldu.
2. Mali yükümlülüğün erkeğe ait olmasından hareketle hem erkeğe insafsızlık yapılmaması için hem de mali yükümlülüğü olmayan kadına aldığı payın kendisine kalması için böyle bir taksimat yapılır. Dolayısıyla Allah, kadını harcama muafiyetinden sorumlu tutmayarak iktisadi kuvvetine uygun bir pay vermiştir.
3. Allah, bu âyeti indirerek yaratılış hikmetine aykırı olan hukuki ve sosyal ihtilafları ortadan kaldırmış, adalet ve hak dengesini ebediyen koruyacak bir nizam getirmiştir.²⁶⁵

Âyetin, çocukları hakkında anne-babaya tavsiyeyle başlaması, Allah'ın anne-babadan daha adil, daha iyiliksever ve daha merhametli olduğunun kanıtıdır. Seyyid Kutup'a göre erkeğe verilen iki pay, feraizin döndüğü temeli ve kaynaklandığı mercii gösterir. Çağdaş mantığa göre çaba sarf etmeden, yorulmadan mal elde etmek gibi mirastan faydalanmanın mümkün olamayacağını söyleyenleri çağdaş cahiliye mantığına benzeterek eleştirdikten sonra aile içinde ve evlilik hayatındaki bazı mali dengelerin ancak miras yoluyla sağlanabileceğini ifade eder. Erkeğe iki pay verilmesi aile yapısı ve İslâm toplumundaki erkek ve kadının yükleri arasındaki dengeyi sağlamak amaçlanmaktadır. Erkeğin cins olarak kadından üstün tutulduğu şeklindeki düşünce eleştirilmektedir. Aile içerisinde kıskançlık, kin gibi çekişme ortamının oluşmasını

²⁶⁴ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 4/406.

²⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/577-583.

engellemek ve miras hakkından mahrumiyet gibi durumları ortadan kaldırmak amacıyla varis, talepleri doğrultusunda vasiyet edebilir. Anne-babanın mı yoksa evlatların mı daha hayırlı olacakları meselesini, ruhları arındıran Kur’ânî bir ayırım olarak yorumlar.²⁶⁶

Varis, mirastan pay alamayan akrabalarına veya kamu yararı adına vasiyet yoluyla malının üçte birini hibe etme hakkına sahiptir. Yani mirasının üçte ikisinin nasıl paylaşılması gerektiği âyet ile belirlenmişken geriye kalan üçte birlik kısmın ailesinin hususi bir durumu için kullanabilmesi konusunda özgür bırakılırlar. Yetim bir kız veya erkek torunun, dul gelinin, fakir kızkardeş veya erkek kardeşin olması halinde malının üçte birini bu yolla paylaşırabilir. Bu uygulama ile aile üyeleri arasındaki herhangi bir adaletsizlik önlenmeye çalışılmakla birlikte olası adaletsizlik durumunda da kadıya başvurularak sorunun çözülmesi sağlanır.²⁶⁷

İslamoğlu buradaki oranın en aşağı sınır mı, yoksa en yüksek sınır mı veya değiştirilemez bir oran mı olduğunun tespit edilmediğini belirtir. Bundan dolayı buradaki oranın -adalet ve hukuku tecelli etmek amacıyla- insanlık ve kulluk vazifesinin yerine getirilmesi olarak açıklar. Kadınlar mirası elinde tutmadıklarından dolayı miras sorumluluğu erkeklere yüklenmiştir. Bu sûrenin 7. âyeti, bu âyetteki hükmün azdan çoğa doğru olduğuna delildir. Dolayısıyla buradaki oranın değiştirilemez bir oran olmadığı ve en aşağı sınırı oluşturan oranın kastedildiği anlaşılmaktadır.²⁶⁸

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ النُّصْرُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

“Eğer çocukları yoksa, karılarınızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. (Bu paylaşırma, ölen karılarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır. Eğer sizin çocuğunuz yoksa, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. (Yine bu paylaşırma) yaptığınız vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borçlarınızın ödenmesinden sonradır. Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa, ona altıda bir düşer.²⁶⁹ Eğer

²⁶⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur’an*, 2/364-369.

²⁶⁷ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 1/334.

²⁶⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 864.865.

²⁶⁹ “Burada sözü edilen kardeşler ana bir kardeşlerdir. Bunlar, İslâm hukukunda “evlâd-ı Ümm” diye anılırlar. Bunlar varis oldukları takdirde, kendi aralarında erkek kadın farkı gözetilmez. Ana baba bir kardeşler ise varis olduklarında, kendi aralarında “erkeğe iki, kıza bir” olmak üzere pay alırlar. (Ana baba bir kardeşlerin durumu için bakınız: Nisâ sûresi, âyet,176)” Bk. Altuntaş & Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 89.

(kardeşler) birden fazla olurlarsa, üçte bir de ortaklırlar. (Bu paylaşırma varislere) zarar vermeksizin²⁷⁰ yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra yapılır. (Bütün bunlar) Allah'ın emridir. Allah, hakkıyla bilendir, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)”²⁷¹

Nisâ Suresinin 12. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Âyetteki hitabın umumî gibi görünmesine rağmen hususiliği kastettiğini, aynı dinden olmayanların aralarında miras taksiminin olamayacağını söyleyen Mâtürîdî, önceki âyete atıfta bulunarak *أُولَئِكَ* kelimesini baba ve çocuk dışındaki varisler olarak tanımlar. “Kimse zarar görmesin” emriyle bazı vasiyetler engellenmiştir. Allah, peş peşe iki âyette Allah'ın sınırlanırını aşanların cehenneme gideceklerini belirterek vasiyette bulunan kişinin hakkının çiğnenmemesi ve günaha girmemesi için üçte birden fazla kısmın caiz olmadığını buyurur. Çünkü üçte birini kadar vasiyet etmesi Allah'ın, mal sahibine bir sadakasıdır. Ayrıca hayattan umudunu kesmiş bir kişinin varislerin lehine miras pay etmesi caiz görülmemektedir. Erkek ve kız kardeşlerin paylarıyla ilgili olarak “zarar görmesin” emrinin bunların dışındakileri ilgilendirmediği de anlatılır. Varisin birine hakkını verip diğerlerine vermemekle onlara zarar verilmiş olacağı gibi hasta kimsenin borcu olduğunu söylemesi halinde borç ikrarının vasiyetten sayılmamasıyla varislere zarar getirmesi önlenmiştir.²⁷²

أُولَئِكَ kelimesini Zemahşerî, mecazen çocuk ve anne-baba dışındaki akrabalıklar olarak tanımlanmaktadır.²⁷³ *أُولَئِكَ* kelimesini çocuğu ve babası olmayan, yakınları kendisine mirasçı olan kişi olarak tanımlayan İbn Kesîr, ana bir kardeşlerin diğer varislerden bir çok yönden ayrıldığını ifade eder. Kendisi sebebiyle mirasçı oldukları anayla birlikte mirasçı olduklarını, erkek ve kızların eşit olduğunu, ölenin kalale olması şartıyla mirasçı olacağını ve üçte birden fazla hisse almanın mümkün olmadığını belirtir. Alimlerin kocaya yarı, anne veya neneye altıda bir, ananın çocuğuna üçte bir hisse verilmesi konusunda ittifak ettiklerini, bunun harici uygulamalarda ihtilafa düştüklerini ifade eder. Olaya mutabık ve doğru olması şartıyla ihtilafın normal olduğunu, ancak hile yoluyla bir tarafın hissesini azaltılıp diğerinin hissesinin artırılmasının hükmünün “Zarara uğratılmamızın” deliliyle haram olduğunu açıklar.²⁷⁴

²⁷⁰ “Bu âyetin genel ifadesinde, kendilerine vasiyet edilecek kimseler ile vasiyetin miktarında bir sınırlama yoktur. Ancak Hz. Peygamber, âyetin bu genel ifadesini hem vasiyet edilecek kimseler açısından hem de vasiyetin miktarı açısından sınırlandırmış; varislere vasiyet yapılamayacağını ve vasiyetin terekenin üçte birini aşamayacağını belirtmiştir. Böylece varisin vasiyet yoluyla zarara uğraması önlenmiş olmaktadır.” Bk. Altuntaş & Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 89.

²⁷¹ en-Nisâ 4/12.

²⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 3/61-73.

²⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/66.

²⁷⁴ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 4/1582-1589-1592.

Kurtubî, âyetin erkeklere hitap ederek başlandığını söyleyerek, *كَلَالَة* kelimesi ile oğlu ve babası bulunmaksızın ölen kişinin mirasçılarının kastedildiğini ifade eder. “*Ancak zarar verici olmamalıdır*” ifadesiyle olmayan borcu sanki varmış gibi göstererek mirasçılara zarar vermeyi önlemek kastedilmiştir. Kurtubî’ye göre zarar vermenin borca raci olması caiz değildir.²⁷⁵

Âyette mirasçılara zarar verici bir vasiyetin önüne geçmeye çalışılırken olası zarar verici vasiyet durumlarında ise vasiyetin iptal edilebilme hakkının mirasçılara tanınması anlatılır. Zira mirasçısının rızası olmadan alınan mal haram sayılır. Mirasçı, vasiyetini belirtirken anne, baba ve çocuklarına zarar vermekten kaçındığı gibi eşine ve kardeşlerine zararı dokunacak şekilde bir hataya düşebilir. Eğer üçten fazla vasiyette bulunulursa kişi ne niyetle yapmış olursa olsun günaha girdiğinden dolayı mirasçısına bu vasiyeti reddetme hakkı tanınmıştır. Mirasçının, malın üçte birinden azını zarar vermeden vasiyet ettiği durumda mal alınmalıdır. Ancak zarar vermeyi amaçlıyorsa o maldan alınması helal değildir.²⁷⁶

Râzî, Allah’ın bu âyette erkeklere yedi kez hitap edip kadınlara daha az hitap etmesinden dolayı erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu ve miras konusunda da üstün tutulduklarını ifade eder. *كَلَالَة* kelimesini ölenin babası ve çocukları dışındaki akrabaları olarak tanımlar. *كَلَالَة* kelimesini Hz. Câbir’den gelen rivayet üzerine varisler hakkında kullanıldığını, Ferezdak’tan nakledilen beyit üzerine varis olunanlar hakkında kullanıldığını belirtmiştir. Bu âyette ana bir erkek ve kız kardeşlerin durumu anlatılarak kendisine vasiyet edilene özel olarak indirilmiştir. Malın üçte birinden çok değil az olanının vasiyet edilmesi, varisleri olmayan malın tamamının vasiyet edilebilmesi, varisin fakir olması halinde hiçbir şey vasiyet etmemesinin daha hayırlı olacağı ve varislerin çokluğuna göre vasiyet edilmesi gerektiği anlatılır.²⁷⁷

Taberî, Nisâ Sûresi 12. âyet ilgili şunları ifade eder: “وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً...” cümlesindeki *كَلَالَة* ²⁷⁸ kelimesi ile kastedilenden maksat çocuk ve babasının dışındaki mirasçılardır. “...erkek ve kız kardeş...” ifadesiyle ölenin anne bir erkek kardeşi veya kız kardeşidir. Onlar, anneleri yoluyla mirasçılığa hak kazandıkları için erkek ve kız kardeşlerin

²⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/37-43.

²⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'ut-tefsîr*, çev. Harun Öğmüſ & Ahmet Ağırakça (İstanbul: Polen Yayınları, 2011), 1/521.

²⁷⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 7/404-414.

²⁷⁸ “*Sahabe döneminden itibaren İslam miras hukukunda, hakkında ihtilaf, tartışma ve farklı görüşlerin bulunduğu bahislerden birisi de kelâledir. Kelâle, “kardeş gibi yandal hısımlarla, onların mirasçılıkları” olarak ifade edilebilir. Kelâle bahsi, öncelikle kardeşlerin mirasçılığıyla ilgili olmasının yanında mürisin çocukları gibi fîrûu ile anne ve baba gibi usûl hısımlarının hisselerini ilgilendirmesi açısından da önem taşımaktadır.*” Bk. Abdurrahman Yazıcı “İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fîrû ve Usûl Hısımlarla Mirasçılığı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Haziran 2013), 216.

payları eşittir. “Ancak mirasçılar zarara uğratılmamalıdır.” emriyle miras bırakanın vasiyet ederken mirasçılara zarar vermeyecek şekilde vasiyet etmesi kastedilir.²⁷⁹

Nisâ Suresinin 12. âyeti modern dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Yazır, *يُزِيلُ* kelimesini anne-baba ve çocuk dışındaki akrabalar olarak tanımlar. Ayrıca kendisine varis olunan kimse ile anne-baba ve çocuk olmadan kalan mirasçı için de bu kelime kullanılır. Ölüm döşeğindeki murisin borcu -tarafına zarar verme ihtimalinin ortadan kaldırılması amacıyla- ikrar ile sabit olduğundan dolayı mirastan önce ödenmeyerek varisin iznine bırakılmıştır.²⁸⁰ Varisleri mirastan mahrum bırakmak için yalan yere yapılan borç onları zarara uğratacağından dolayı caiz değildir. Borçlar ödendikten sonra miras taksimatının yapılması Allah’a karşı kulluk görevlerini yerine getirmek gibidir. Hisseleri Allah’ın emrine göre dağıtmayanların cezası ise akıllarının başlarına gelmesi ve bağışlamaya layık olabilmeleri için tehir edilir.²⁸¹

Kutub, *يُزِيلُ* ile, ölüye yakın bağı olmayıp zayıf bir bağla akraba olan varislerin kastedildiklerini söyler. Vasiyetin, varislere zarar vermesini önlemek amacıyla borcun vasiyetten önce ödenmesi gerektiğini savunur. Adalet ve iyilikten ayrılarak yapılan miras taksiminin Allah’ın sınırlarına aykırı olduğunu ifade eder.²⁸²

Mevdûdî, türlü oyunlarla borç yapan kişinin büyük günah işlemesine rağmen bu halinin yalnızca varislere zarar vermek olarak kabul edildiğini ifade eder. Onların türlü oyunlarla borç yapmalarını; anne-babası ve çocukları olmayan kişinin, uzak akrabalarını mirastan mahrum etmeye çalışması olarak açıklar.²⁸³

Tabatabai, mirasta öncülüğü olan tabakanın olmaması durumunda erkek çocuktan olan kız torununa iki; kız çocuktan olan erkek toruna ise bir pay verilmesi gerektiğini ifade eder. Cahiliye uygulamalarının aksine kızın miras alışı temel kılınarak erkeğin payı bu temel üzerine inşa edilerek kıza oranla iki pay almıştır. Yani âyette kızın pay alması sabit ve hakiki bir durum olarak aktarılmıştır. İki den fazla çocuklarla ilgili hükmün açıklanması, ikiden fazla kızın kasıtlı olarak açıklanmamasına bir alamettir. Vasiyetin borçtan önce veya sonra yapılmasının bir sırası yoktur. “*Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin daha hayırlı olacağını bilemezsiniz*” ifadesi, miras ile ilgili hükümlerin tekvini ve dış olgular üzerine indirildiğinin delilidir. Daima değişim

²⁷⁹ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/462,463.

²⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/587-589.

²⁸¹ Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, 2/564.

²⁸² Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, 2/371-372.

²⁸³ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/336.

halinde olan toplumlarda miras konusu da değişiklik göstermiştir. Ancak İslâm'ın miras kanunu günümüze kadar gelerek güncelliğini korumuştur. İslâm miras hukuku, mülkiyet biçimini de düzenleyerek kâfirin, Müslümana mirasçı olmasını uygun görmemektedir. İslâm'ın miras hükümleri akrabalık esasları üzerine bina edilmiştir. Erkeğin akıl ve mantığıyla, kadının da duygularıyla hareket etmesinden dolayı mirastan alacakları paylar farklı olmakla birlikte irade ve davranış özgürlüğü alanında birbirlerine eşittirler. Erkeğin duygu yönünden eksik olması mirastan fazla pay almasıyla telafi edilmiştir. Kadının da yatakta kocasına itaat etmesiyle hak ettiği mehir ile mirastaki eksikliği telafi edilmiştir. Ayrıca erkeğin akıl yönünden üstün sayılması kadınlarda alınganlığa neden olmuştur. Ancak İslâm, akıl ve heyecanı insana ayrıcalıkları olan iki armağan olarak kabul ettiğinden dolayı alınganlık yapmaları yersizdir. Çünkü İslâm'da kadının veya erkeğin üstünlüğü ancak takva iledir. Günümüz batı dünyasında kadının mirastaki payından tasarruf hakkının kendi iradesiyle değil erkeğinin izniyle olmasıyla mücadele eden bazı devrimci dernekler, kadınlara malî bağımsızlık sağlayarak mülkiyetlerindeki tasarruf hakkına sahip olmalarını destekleyip erkeklerle eşit hale gelmeleri için çalışıyorlar. İslâm'ın miras konusundaki mükemmelliğine bir delildir. İslâm miras sistemi ile çağdaş dünyadaki diğer miras sistemlerinin arasındaki en önemli fark; dünyadaki huzuru ve mutluluğu sağlama gayesidir ²⁸⁴

Esed, miras paylarını açıklayan bu âyet ve bir önceki âyet ile ilgili olarak miras kanunun, İslâm Hukuku'nun kapsamlı bir şekilde incelenmesi gereken çok özel ve ayrıntılı bir konusu olduğuna işaret edip bu konuda belli bir eğitimi olmayanlara bu Kur'ân metnini sunma amacının olmadığını belirterek ilgili âyetlerin hukukî sonuçlarını tahlil etmemiştir. ²⁸⁵

Ateş bu âyetleri detaylı bir şekilde inceleyerek, İslâm miras hukukunu ve varislerin paylarının nasıl belirleneceğini ayrıntılı bir şekilde ifade ederek tefsire başlar. Çalışmamızın sınırları gereği buradaki detaylı taksimlendirmeyi ²⁸⁶ vermek yerine âyetin tarihsel olarak zikredilmesine neden olan durumlardan bahsedeceğiz. Ateş, كَلَالَة kelimesini akraba yönünden zayıf kimse olarak tanımlar. Çocuğu, annesi ve babasından mahrum olandır. كَلَالَة kadın ve erkek olabileceğinden dolayı kadın da erkekle aynı buyruğa tabi tutulmuş, anneye altıda bir ve kardeşlere üçte mis pay verilmiştir. Kardeşlere verilen altıda bir, üçte bir hisselerin aslında annenin hissesi olduğunu, dolayısıyla âyetle kastedilenin anne bir erkek ve kız kardeş olduğunu ifade eder. Ölüm döşegindeki murisin sevdiği yakınına daha fazla pay bırakabilmek için yalandan borçlu olduğunu söylemesi borcun varislere zararlı olduğunu gösterir. Vasiyetin,

²⁸⁴ Tabatabai, *el-Mîzân*, 4/291-326.

²⁸⁵ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 195.

²⁸⁶ Detaylı bilgi için Bkz. Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 212-224.

malın üçte birini geçmesi hali de varislere zarar verir. Murisin, kızlarını veya varislerini mahrum edecek biçimde vasiyet taksimi yapması yasaklanmıştır. Töhmets sebebi olduğundan dolayı varise yapılacak vasiyetin sahih olmamasıyla birlikte varislerin payını azaltmak amacıyla yapılan vasiyet icmayla haram kabul edilmiştir.²⁸⁷ Ateş'e göre Arap toplumunda evlatlıkların da tıpkı öz evlat gibi mirastan pay almaları, dönemin miras geçişlerinde haksızlık ve zulme neden olduğundan dolayı adaletsiz bir miras sistemini ortaya çıkarmış ve bu adaletsiz sistemi ıslah etmek amacıyla bu âyetler indirilmiştir. Ateş, savaşmayan, ata binemeyen, ganimet toplayamayan kadın ve çocuklara da mirastan pay verilmesinin bazı sahabeler tarafından şaşkınlıkla karşılandığını ve her ne kadar zorlarına gitmiş olsa bile sonradan Allah'ın emrine razı geldiklerini aktarmıştır. Ateş, miras hukuk sisteminin sadece Müslümanlar arasında geçerli olduğunu belirttikten sonra katilin ve zina çocuğunun mirastan mahrum olduğunu söylemiştir. İşte bu âyetler ile mirastan mahrum kalan kadın ve çocuklara hak tanınmakla birlikte belirsiz durumdaki anne, baba ve akrabanın miras payları da belirgin hale gelmiştir.²⁸⁸

Ateş, erkeğe iki pay verilmesini tenkit edenlere karşı bu taksimatın 'derin hikmete uygun' olduğu yanıtını verir. Bu derin hikmeti de âile hayatının sonucu olarak ortaya çıkan miras hukukuyla açıklar. Yani erkek, eşinin, çocuklarının, bazen de annesinin, babasının ve kız kardeşinin bakımını üstlenirken kadın için böyle bir sorumluluk söz konusu değildir. Çünkü kadına eşi, oğlu, babası ve erkek kardeşi bakar. Âyetlerin indiği dönemde çalışan kadın hemen hemen hiç yok gibiydi. Erkeğin bir kadın getirip bakacağından ve kız kardeşinin de başka bir erkek tarafından götürölüp bakılacağından dolayı erkeğe, kız kardeşinden bir pay fazla verilmesi adaletsizlik değil, bilakis adaletin ta kendisidir. Çünkü aksi halde erkeğe zulmedilir. Süleyman Ateş, son olarak bu âyet ile tıpkı erkekler gibi kadınlara da vasiyet ve borç hakkı tanındığını, artık kadınların da elde ettikleri mülkiyetlerini tasarruf etmeye başlamalarıyla tam hür bir kişilik haline geldiklerini ifade etmiştir. Ayrıca sözde medenî kabul edilen Batıda bile on dokuzuncu asrın sonlarına doğru kadına daha yeni yeni değer verilmeye başlanmasına rağmen Kur'an'ın, kadını insanî bakımdan erkekle eşit tutarak ona her türlü hakkı vermesinden dolayı bu âyet, kadın hakları açısından çok mühim bir konumdadır.²⁸⁹

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا مِنْهُ شَرْعٌ وَلَهُ وَرَثَةٌ مِمَّا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنِ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلُّانُ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ بَيْنَ اللَّهِ لَكُمْ أَن تَصِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

²⁸⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 216-221.

²⁸⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/221.

²⁸⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/ 222-223.

“Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah, size “kelâle” (babasız ve çocuksuz kimse)nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor: Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa, bıraktığı malın yarısı onundur. Eğer kız kardeşi ölür ve çocuğu da bulunmazsa, erkek kardeş ona varis olur. Eğer kız kardeşler iki iseler, (erkek kardeşin) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kardeşler erkekli kızlı iseler, o zaman (bir) erkeğe, iki kızın hissesi kadar (pay) vardır. Sapmayasınız diye Allah size (hükmünü) açıklıyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”²⁹⁰

Nisâ Suresinin 176. âyeti klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Cabir b. Abdullah, bu âyetin hastalandığı zaman kendisi hakkında indirildiğini, Muhammed b. Sîrîn de yolculuk esnasında Allah resulüne indirildiğini, rivayet eder.²⁹¹ İbn Kesîr, âyeti “Senden kalâle hakkında fetva isterler” şeklinde yorumlayarak İbn Cerîr’den gelen bir rivayetle bu âyetin çocuk ve baba hakkında indirildiğini belirtir.²⁹²

Mâtürîdî, üç ve daha fazla kız kardeşin payının kıyas yoluyla iki kız kardeşin payındaki gibi üçte iki olduğunu ifade eder.²⁹³ Kız kardeşin mirasın yarısını alabilmesi için ölenin erkek çocuğunun olmaması gerektiği ve ölenin geride herhangi bir çocuğunun veya babasının kalmaması gerektiği şartları, âyetin zahirine ters düşen ama mirasta olması gereken hallerdir. Bu âyet ile Allah’ın ilminin mükemmelliğinin anlatılarak O’nun rubûbiyyet, ulûhiyyet, celâl ve izzet sıfatlarından dolayı emir ve yasaklarına uyulması gerektiğini belirten bir görüş de vardır.²⁹⁴

el-Berâ b. Âzib, inen son âyet olduğunu söyler ve bu âyetin Veda Haccına hazırlık esnasında indirildiğini söyleyen rivayetler de vardır. Kurtubî, yaz döneminde nazil olmasından dolayı âyete “Âyetü’s-Sayf” (yazın inen âyet) adını verir. Buradaki كَلَالَة kelimesi ile anne baba bir veya baba bir erkek kardeşler kastedilirken beraberinde erkek kardeşleri bulunmasa bile kız kardeşlerin kızlara asabe oldukları kabul edilir.²⁹⁵ Nesefî, âyette yalnızca çocuğu yani oğlu olmayan bir adamın vefat etmesi halindeki miras hükmünün açıklandığını söyler. Babanın olmaması halindeki hükmün açıklanmasının ise sünnette bırakılmasından hareketle babanın, kardeşten öncelikli olduğunu ifade eder.²⁹⁶ Taberî, buradaki “Kalale” kelimesi ile ilgili

²⁹⁰ en-Nisâ 4/176.

²⁹¹ Taberî, Taberî Tefsiri, 3/182.

²⁹² İbn Kesîr, Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsiri, 5/2070-2075.

²⁹³ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi, 4/138.

²⁹⁴ Râzî, Mefâtihu’l-Gayb, 8/435-437.

²⁹⁵ Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân, 5/577-579.

²⁹⁶ Nesefî, Nesefî Tefsiri, 3/252.

görüşlerini 11.-12. âyetlerde zikretmiş ve bu âyetin ölenin baba tarafından olan akrabaları için indirildiğini ifade etmiştir.²⁹⁷

Nisâ Suresinin 176. âyeti modern dönem tefsirlerinde ve çağdaş yorumlarda aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

أُولَئِكَ kelimesini vâris için kullanıldığında baba ve evlat dışındaki vârislerin kastedildiğini, mirasçı için kullandığında ise anne-baba ve evladı olmayıp başka yakınları olan kişinin kastedildiğini söyleyen Bilmen, eşlerin hisselerinin farize²⁹⁸ olduğunu açıklar. Asabe ile baba tarafından olan yakınlığın kastedildiğini ve bu yakınlarla miras verilmesi gerektiğini ifade eder. Karı veya kocayla birlikte bulunan kızın, ashab-ı redd²⁹⁹ bile olsa kendi dışında kız veya erkek kardeş bulunmadığından dolayı nesep yoluyla mirasa hak kazandığını söyler.³⁰⁰

Tabatabai, “Çocuğu olmayıp...” ifadesiyle ayrıca bir cinsiyet belirtilmediğinden dolayı hem kadına hem de erkeğe hitabın olduğunu söyler.³⁰¹ Ateş, bu âyetle كَلَالَةٌ ile anne-baba bir, baba bir veya baba bir olan baba, kız kardeş ve kardeşlerin durumunun anlatıldığını açıklar. Anne-babası ve çocukları olmayan kişinin mirasını aşağıdaki şekillerde taksim eder:

1. Erkek ölür de bir kız kardeşi kalırsa malın yarısını, iki kız kardeşi kalırsa üçte ikisini, asabe kalan malın yarısı veya üçte birini alır. Eğer ki oğlu varsa kız kardeşine mal düşmez. Kızı varsa kız kardeşi asabe olarak kızıdan kalan malı alır.
2. Kadın ölür de bir erkek kardeşi kalırsa bütün malı alırken babası ve oğlunun bulunması halinde mirası kaybeder.
3. Cinsiyet fark etmeksizin ölen kişinin erkek kardeşine iki dişi payı verilir.³⁰²

Ateş, bu âyet ile Kur’ân’ın, ahlâkî öğütlerinin pratik düzenlemelerle insan hayatının ruhsal, fiziksel, bireysel ve sosyal parçalarının bir bütünü haline getirilerek “iyi hayat” kavramının tam olarak yürürlüğe girmesinin bu öğretinin bir sonucu olduğunu ifade eder. Sürenin başlarında ele alınan miras konusunun hükümleri bu âyet ile tamamlanmıştır.³⁰³

Bigiyef, miras taksimatının nasıl yapılması gerektiği hususunda paylaşım usulüne odaklanarak, ihtiyaçlar dahilinde miras verilmesi gerektiğini savunur. İslâm hukukundaki

²⁹⁷ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 3/182-183.

²⁹⁸ Farize: Miktarı belli olan hisse’i irsiye demektir. Mirastan hisseleri nasla belirlenmiş olan varislere de “eshabı feraiz” denir. Bk. Bilmen, *Kur’an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, 2/720.

²⁹⁹ Ashab-ı redd: Sözlükte “geri verme, geri çevirme” anlamına gelen redd kelimesi belirli pay sahiplerinin (ashâbü’l-ferâiz) mirastan paylarını almalarından sonra artan miktarın -asabenin bulunmaması sebebiyle- payları oranında yine onlara dağıtılmasını ifade eder. Böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine reddiyye denir. Bk. Hamza Aktan, “Red”, *TDV Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/511.

³⁰⁰ Bilmen, *Kur’an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, 2/720-721.

³⁰¹ Tabatabai, *el-Mîzân*, 5/241.

³⁰² Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 2/ 426.

³⁰³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 246.

uygulamayı doğru bulmayarak, insanların ehliyetleriyle mirasa hak kazanmasını eleştirmektedir. Zira hukuk, insanların ehliyetleriyle ilgilenirken ihtiyaçlarını göz ardı edebilir. Oysa Bigiyef'e göre farklı ihtiyaçlar farklı miras paylarına olanak sağlamalıdır. Dolayısıyla kadınların toplum içerisindeki görev ve sorumlulukların erkeklerle aynı olduğu bir durumda İslâm hukukundaki kadına bir pay verilmesi hükmünü hatalı bir yaklaşım olarak görerek, kadınların da erkeklerle aynı payı almalarını hatta bazı durumlarda daha fazla pay almaları gerektiğini iddia eder.³⁰⁴

Fazlurrahman, miras taksiminin nasıl yapılması gerektiğini belirten ahkâm ayetlerinin zamana göre değişebileceğini belirterek kadınlara, mirastan verilen payın erkeklerle aynı olması gerektiğini savunan tarihselcilerdendir.³⁰⁵ Fazlurrahman, miras konusunu kadın-erkek eşitliği ve ekonomik eşitsizlik çerçevesinde ele alarak yorumlamıştır. Kadın ve erkek arasındaki bu üstünlük mahiyetleri itibarıyla değil fonksiyonel yani şe'ni³⁰⁶ bir üstünlüktür. Kur'ân'da sık sık geçen peygamberlerin üstünlüğü, bazı kimselerin servet, güç gibi konulardaki üstünlükleri onların mahiyetlerinden değil, etkinliklerinden gelmektedir yani şe'ni bir üstünlüktür. İşte bundan dolayıdır ki kadın, miras alarak veya kendi ekonomik gücünü kazanarak evin geçimine katkıda bulunursa erkeğin üstünlüğü de karısından maddi yön itibarıyla azalır.³⁰⁷ Fazlurrahman, Kur'ân'ın kadına verdiği miras payını o devrin şartlarına göre adil bulmakla birlikte günümüzde kadının ev idaresine katılıp sorumluluklarının artmasından dolayı verilen payın eşitlenmesi, hatta kadınlara erkeklerden daha fazla hisse verilmesi gerektiğini Kur'ân'ın adalet prensibinden hareketle dile getirmiştir.³⁰⁸

Fazlurrahman'ın, kız ve erkek çocuklarının mirastan 'eşit pay' almaları gerektiği şeklindeki yorumu ise kızın evlenme yoluyla elde ettiği mehir ile açıklanır. Yani görünüşte sanki bir dengesizlik varmış gibi görünen miras taksiminde mehir ile bu dengesizlik ortadan kaldırılmış, kadın ve erkeğe eşit pay verilmiş demektir.³⁰⁹ Fazlurrahman, ayetteki "...erkek iki kız payına eşit olacaktır." ifadesini ekonomik eşitsizlik olarak yorumlar. Çünkü miras payları, geleneksel toplumdaki fiili rollerin bir sonucu olarak tabiaten İslâmi açıdan bir değişime

³⁰⁴ Bigiyef, *Hatun*, 125-126.

³⁰⁵ Keskin, *Tarihsel Addedilen Ayetlerin Evrenselliği*, 81-166.

³⁰⁶ Fazlurrahman iki tane üstünlükten bahsediyor: 1) Tabii üstünlük, 2) Şe'ni üstünlük. Tabii üstünlük insanların mahiyetleri ile ilgili bir konudur. Yani insanlar birbirlerine eşit olmasına rağmen yaptıkları iyilik ve faziletler neticesinde birbirinden üstün olurlar. Şe'ni üstünlük ise görev yönünden üstün olmayı ifade eder. Kur'ân'da aile hayatının fonksiyonunu kaybetmeyip devamının sağlanması için erkeğe aile reisi olma görevinin verilmesi buna örnektir. Yani erkek, aldığı sorumluluk itibarıyla kadından üstündür, insanlık yönünden değil. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, 96.

³⁰⁷ Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, 96.

³⁰⁸ Mehmet S. Hatipoğlu, "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslâmiyât* 3/2 (Nisan 2000), 9.

³⁰⁹ Keskin, *Tarihsel Addedilen Ayetlerin Evrenselliği*, 167.

mecbur oldukları için kadının aldığı mehir, miras payının altında kalacaktır. Bu durum Nisâ Sûresi 12. âyette belirtildiği üzere dul kadının eğer çocukları varsa sekizde bir, yoksa dörtte bir pay alması ile açıklanır. Zira erkeğe verilen payın kadının iki katı olduğu âyette zikredilmiştir.³¹⁰ Fazlurrahman'a göre maddi ihtiyaçlar sebebiyle meydana gelen toplumsal değişimlere paralel olarak miras paylarının da sosyal işlevi yönünden dolayı değişime uğraması gerekir. Bunu uygun bulmayan Müslümanların bir düzenleme yapması gerektiğini belirtir. Fakat buna rağmen Müslümanlar köklü ve tahrip edici bir değişme giderek, babadan kalan malı bölmek için kız çocuklarını mirastan tamamen mahrum etmişlerdir.³¹¹

Mirasın, Kur'ân'da dikkat çeken bir konu olduğunu söyleyen Vedûd, âyetlerin tamamen incelendikten sonra kızın alacağı payın muayyen edilmesi gerektiğini ifade eder. Kızın alacağı payın mutlak bir pay olmadığını, içinde bulunduğu konum ve akrabalık ilişkilerinden dolayı farklı paylar alacağını ve tek kız çocuğu olması durumunda ise mirasın tamamına malik olacağını belirtir. Kadının uzak akraba olması halinde mirastan menedilmesine karşı çıkar. Vedûd'a göre miras taksimi hakkaniyet ilkesi gözetilerek yapılmalıdır. Bu ilke doğrultusunda henüz yaşamaya devam eden akrabaların menfaatlerini miras ile koruma altına almayı öngörür. Babanın vefat etmesi halinde evi geçindirme ve anne ve kardeşlerin sorumluluklarını yüklenme fedakarlığında bulunan kız çocuğuna mirastan daha fazla pay verilmesini hakkaniyet ilkesinin bir sonucu olduğunu ifade eder.³¹²

Güler, kadın ve erkeğe yüklenen sorumlulukların bilinmemesi halinde bu paylaşımın yanlış yorumlanabileceğini aktarır. Zira erkeğin omuzlarına yüklenen yükün fazla oluşu ve kadınlara mehir gibi farklı yollarla haklar tanınmasının bilinmeyişi erkeğe iki pay verilmesini kanuni bir eşitsizlik olarak algılamaya neden olmuştur. Güler'e göre kızın örfe uygun izdivaç yaparak her türlü ihtiyacının kocası tarafından karşılandığı hukuki bir sistem içerisinde kızın erkek kardeşine, eşine ve anne-babasına bakmakla mükellef olduğu için babasının mirasının yarısının verilmesi adalete uygundur. Gelenekçilere göre erkeğe iki kadına bir pay verilmesinin ebedi olduğunu aktardıktan sonra çağdaş yorumculara göre kadın ve erkeğin sorumluluklarının antropolojik ve sosyal açıdan toplumsal şartlara paralel değişiklik arz edeceği için kadının ve erkeğin payının değişmesi gerektiğini savunduklarını belirtir.³¹³

³¹⁰ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II* çev. Adil Çiftçi, 55-56.

³¹¹ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 55-56.

³¹² Vedûd, *Kur'ân ve Kadın*, 133-136.

³¹³ Güler, "Kur'an'a Göre Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", 316.

Tuksal, miras ile ilgili âyetlerde gerek cahiliye dönemi uygulamalarındaki şekliyle ölen bir akrabanın karısının mehir veya miras hakkını kendisiyle evlenerek veya geri vermeye zorlayarak zorbalıkla ele geçirmeye çalışma uygulamaları gerekse İslâm sonrası dönemde dahi malına mirasçı olmak amacıyla sevmediği kadını zorla yanında tutarak sevdiği erkekle evlenmekten alıkoyma yoluyla malına el koymaya çalışılmasının geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam ettiğine işaret ettiğini ifade eder.³¹⁴

Günümüzde bu âyetler, indirildiği devrin mevcut kültürü içinde değerlendirilerek sanki kız çocuklarının mirastan mahrum edildiği tarihsel bir gelenek olarak algılanmış³¹⁵ olsa da söz konusu ayetin kadın haklarında ve hukukunda düzenlemeler yaparak kadınlara da tıpkı erkekler gibi mirasta hak sahibi olma imkânı vermesinden dolayı Kur'ân'ın kadını değersiz sayması şeklindeki düşünce asla mümkün değildir.³¹⁶

İslâm'da kadının mehiri, yaşayacağı konutu, yeme içme ve giyinme gibi masrafları ile çocukların nafakaları, tedavi ve eğitim gibi bakım türünden her türlü masraflar erkeğin omuzuna yüklendiği için erkeğin malî mükellefiyetleri kadına göre daha fazladır çünkü İslâm kadına verme mükellefiyeti yüklememiştir. Yaratılış itibariyle kadın evin iç işlerini yürütmek ve çocuklara bakıp büyütmekle mükellef iken, erkek de ailenin bütçesinden ve malî yükümlülüklerden sorumlu oldukları için miras taksiminde erkeği kadına denk tutarak erkeğe zulmetmemek amacıyla İslâm, mirasta kadına bir, erkeğe de iki pay vererek hakkaniyet ilkesini gözetmektedir.³¹⁷

Konuyla ilgili olarak, bu âyetlerde geçen miras paylarının tarihselliği durumunun tespit edilebilmesi için önce klasik dönem tefsirlerindeki geleneksel yorumlar incelenmiştir. 7. âyette daha önceden miras alamayan kadınların da erkeler gibi mirasta hak sahibi olduklarını, ancak bu payın nasıl yapılacağının belirtilmediği vurgulanmaktadır. Nisâ Sûresi 11. âyetinin nüzul sebebine yer verilerek İslâm'dan önceki durumuna dikkat çekilmiştir. Savaşmayan, ganimet toplamayan kız çocuğunun da mirasta hak sahibi olduğu aktarılmıştır. Klasik tefsirlerin daha çok bu âyette yer alan kız çocuğuna ikide bir payın verilmesi hükmünün üzerine yoğunlaştığı anlaşılmıştır. Kadına ikide bir pay verilirken erkeğe tam bir pay verilmesinin nedeninin erkeğin ev geçindirmesi, kadının mehirini ve çocukların yeme-içmesini temin etmesi gibi sahip olduğu mali sorumluluklarının fazlalığı olduğu anlaşılmaktadır. Kadının ise çocuklara bakma ve evin

³¹⁴ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 69.

³¹⁵ İbrahim Yılmaz, "İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet ile Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 356.

³¹⁶ Kırbaoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", 264.

³¹⁷ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/459.

işlerini yapma gibi harcama alanının sınırlılığından dolayı yarım pay aldığı görülmektedir. Ayrıca kadının aklının eksikliği ve eline para geçmesi halinde onu boş yere harcayacağı öne sürülerek böyle bir paylaşım yapıldığı ifade eden mesnetsiz yorumlar da mevcuttur. Bu bakış açısı Kur'an ve sünnet kaynaklı olmayıp kültürdeki kadın algısının tefsirlere yansımalarıdır. Erkeklerin kadınlardan üstün olduğu ve mirasta da üstün tutuldukları şeklinde bir yorum da yer almaktadır. Ölenin kız kardeşinin mirasın yarısında hak sahibi olabilmesi için ölenin geride bir erkek çocuğu veya babası olmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

Modern dönem tefsirlerinde erkeğin cinsiyeti münasebetiyle daha fazla pay sahibi olduğu şeklindeki düşünce eleştirilerek bu hükmün aile içi çekişmeleri engellemek amacı taşıdığı ifade edilir. Sorumlulukları fazla olan erkeğe, kız kardeşinden bir pay fazla verilmemesinin adaletsizlik olmadığını, aksine eşit pay verilirse erkeğe zulmedileceği şeklindeki ifade eleştirilmektedir. Erkeğin duygu yönünden eksik olması mirastan fazla pay almasıyla; kadının da mehir sahibi olması mirastan eksik pay almasıyla telafi edilerek adaletin sağlandığı yorumu yapılmıştır.

Çağdaş yorumlarda ise konuya tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşılarak miras ile ilgili ahkâm âyetlerinin zamana göre değişebileceğini, dolayısıyla kadınların da erkeklerle eşit pay alması gerektiği yorumlarının kadın-erkek eşitliğini ve ekonomik eşitsizlik perspektifinden ele alındığı görülmektedir. Miras âyetlerini, indigi döneme göre adil bir paylaşım olarak görmektedirler ancak günümüzde zaruri nedenlerden dolayı ev idaresine katkıda bulunduğundan erkekte daha fazla pay alması gerektiğini savunurlar. Değişen ihtiyaçlar doğrultusunda pay alınması gerektiğini savunarak mutlak bir orana karşı çıkmaktadırlar. Farklı ihtiyaçlar ve dönemim şartları âyetler çerçevesinde değerlendirilmediğinden dolayı günümüzde kadınlara adaletsiz davranıldığı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Kadının uzak akraba sıfatıyla mirastan menedilmesi eleştirilerek geleneksel dağıtımın aksine uzak akrabaların menfaatlerini hakkaniyet ilkesi doğrultusunda koruma altına almak hedeflenmiştir.

2.1.5. Kadının Şahitliği

Modern dünyada Bakara Sûresinin 282. âyetindeki iki kadın şahidin bir erkeğe denk tutulması erkeğin kadından daha üstün görülmesine ve kadının erkeğe göre ikincil konuma düşürüldüğü³¹⁸ şeklindeki düşünceye mahal vererek âyeti tartışmalı bir hale getirmiştir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوا وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا

³¹⁸ Berktaý, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 111.

يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمَلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهِ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“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 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 adalete 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.”³¹⁹

Bakara Sûresinin 282. âyet klasik dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Mâtürîdî, “borç alıp verdiğiniz zaman” ifadesinin, sonradan teslim edilecek bir malın peşin alma işleminin meşru olduğuna delil olduğunu ifade eder. Borcun yazılması şartını kısasa benzetir. Nasıl ki kısas yoluyla öldürüleceğini düşünen biri cinayetten vazgeçiyorsa, yalanının ortaya çıkıp rezil olmaktan korkan kişi de borcunu inkâr etmez. Ancak peşin alışverişte bu hüküm geçerli değildir. Mâtürîdî, borcu yazdırmanın caiz olduğunu ifade eder. Yazıcının da adaletle yazması gerekir. İşlerlik kazanması için alışveriş esnasında şahitlerin şart tutulmadığını aktarır. İki kadının şahitliğini fiilen şahitlik yapmak değil sadece orada hazır bulundurmak olarak yorumlayan Mâtürîdî, buradaki erkek bulunmamasının acizliğini; yeminin yeterli olmadığından dolayı kadınların evlerinden çıkıp olay mahalline gelmesi olarak ifade eder. İki kadının yerini tuttuğu erkek de mevcut olmadığından dolayı yok olarak kabul edilir ve kadınların şahitliği geçerli olur. Kadınların zaruret halinde şahit tutularak koruma alanlarının dışına çıkarılmasını, gizli kalması gereken özelliklerinin açığa çıkmasını (yani örtülmesi

³¹⁹ el-Bakara 2/282.

gereken yüz gibi yerlerinin görülmesi) ve adaletlerinin saptanabilmesi için haklarında fazlaca araştırma yapılmasını eleştirmektedir. Kadınların yanılma ve gaflete düşme gibi yaratılıştan gelen bazı özelliklerinden dolayı iki kadın şahit aranmıştır. Mâtürîdî, kadınların şahitlikleri ile ilgili hususları şöyle açıklar:

1. Kadınların şahitliğinin hadler dışında kabul edilmesi. Allah malla ilgili olmayan borçlanma işlemini zikrettikten sonra belirlemiş olduğu malla ilgili olmayan süre içerisinde iki kadının şahitliğini caiz kılmıştır. Dolayısıyla onların şahitliğinin yalnızca malla ilgili olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Hadler konusunda şahit olamayışları. Hadler konusunda bedel işlemleri geçerli değildir. Ancak Allah kadınların şahitliğini erkeklerin şahitliğine bedel olarak meşru kılmıştır. Dolayısıyla şahitlikleri kabul değildir.

3. Hadlerin şüpheyi kabul etmemesi. Kadınların fitratlarında yanılma, gaflete düşme, akıl -aşırı duygusal olduklarından dolayı- ve dini mükellefiyetlerin eksikliğinden dolayı şüpheli konumda bulunmuşlardır.

4. Kadınların şahitlikleri yalnızca herkese ilan edilmesi gereken (nikâh, boşanma gibi) konularda kabul edildiğinden dolayı bu âyette de kabul edildiğini ifade etmiştir.³²⁰

Râzî, unutulmasına veya borçlunun inkâr etmesine karşın malı muhafaza etmek amacıyla borcun yazılmasını gerektiğini ifade eder. Borcu yazan kâtibin adil olması şartı vardır. Yazma işini borçlu kişinin eksiksiz yaptırması gerektiğini belirtir. Hür ve köle erkeğin şahitliği aynıdır. Şahidin, şahitliğinin sahih olabilmesi için; özgür, buluğa ermiş, Müslüman, adil, şahit ettiği şeyi bilen, menfaat gözetmeyen veya zararı gidermeyen, yanılma payı az olan, kişiliği oturmuş ve taraflara düşmanlığı olmayan kişi olması gerekir. Ancak kadınların yapılarında unutkanlık olduğu için iki kadının da aynı anda unutulması çok zayıf bir ihtimal olacağından dolayı diğerinin hatırlatması için iki kadın bir erkeğe bedeldir. Râzî, erkeğin kadından daha üstün tutulmasını, kadınlardan birisinin unutulması halinde âyetteki adaletin sağlanabilmesi için ikinci kadını şahit tutmakla erkeğin kadından üstün olduğunu beyan etmek olarak açıklar. Ayrıca kadınların sayısının ne olursa olsun içlerinde bir erkek bulunmadığı sürece şahitlikleri caiz olmaz³²¹, geçersiz demektir. Şahidin belli olması halinde şehadet etmesi farz iken birçok kişiyi şahit olabilmesi durumu faz-ı kifayedir.³²²

³²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 2/233-243.

³²¹ İbn Muhammed Cevzi, *Zadül'l-Mesir*, 1/331.

³²² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 6/48-58.

Borcun yazılması emrinin farz değil mendup olduğunu ifade eden Nesefî, borç yazan kişinin şeriata uyması ve adaleti sağlaması amacıyla konuyla ilgili şartları bilmesi gerektiğini aktarmaktadır. Tanınmayan ve memnun olunmayan kişinin de şahitliğinin sahih olduğunu ifade eder. Kadınların unutabilme ihtimaline karşın diğerinin hatırlaması amacıyla iki kadının şahitliğinden bahsedilir.³²³

İbn Kayyim, bir erkek şahitle iki kadın şahidin ancak iki erkek şahit yerine geçtiğini aktarır. Bir erkeğin şahitliği ise iki kadının şahitliğinden daha üstün tutulmuştur. Kadınların, hâkimin huzurunda hazır bulunmalarının neredeyse imkânsız oluşu, hafıza ve dikkatlerinin erkeğin altında oluşu gibi sebeplerden dolayı Allah, bu ve buna benzer birçok hükümde -miras, diyet, akika vb.- kadını erkeğin yarısı olarak değerlendirmiştir. İbn Kayyim “İki erkek şahit bulunmazsa şaşırması durumunda birinin diğerine hatırlatması için razı olduğunuz iki kadın şahit tutun!” olarak yorumlar. Kadının aklının zayıf olduğundan dolayı şahitliği yarım sayılmakla birlikte şaşırmasından şüphe duyulmayan kadının şahitliği erkeğe denk tutulmuştur. Kadının şahitliği; görme, dokunma, işitme, doğum, emzirme, nifas gibi unutulmayan ve akla dayanmayan konularla sınırlıdır.³²⁴

İbn Kesîr, kadınların şahit tutulma hususunun mallarda ve malın kastedildiği akitlerde geçerli olabileceğini aktarır. Çünkü ona göre kadının aklı eksik olduğundan dolayı iki kadın bir erkek yerine sayılmıştır.³²⁵ Kurtubî, “Erkeklerinizden” ifadesinde kâfirlerin, çocukların ve kadınların şahitliklerinin geçerli olmayacağıyla ilgili açık bir nas olduğunu ifade etmektedir. Allah’ın yalnızca bu âyette be yalnızca malî konularda iki erkekle birlikte iki kadının şahitliğini kabul ettiğini söyler. Öngörülen şekilde şahit bulunmadığı durumlarda iki kadının hükmünü bir erkeğe denk tutarak bir erkek şahitle birlikte yemin edebileceklerini ifade eder. Kurtubî, kadının liânda müdahalesi olmamakla birlikte yemininin varlığının söz konusu olmasından hareketle, yemini iki kadının şahitliğinden üstün tutar. Kurtubî’ye göre kamu yararı adına şahitlik etmek için görevliler tayin edilerek beytü’l-mal’dan maaşa bağlanmalı. Kişinin çağırılmadığı halde şahitlik yapılması mendup iken şahitlikten kaçan tenkid edilerek fasık sayılır. Kölenin ve kör kişinin şahitliği kabul olmamakla birlikte önceden şahit olup da sonradan kör olanın şahitliği sahihtir.³²⁶

³²³ Nesefî, *Nesefî Tefsiri*, 2/180-183.

³²⁴ İbn Kayyim, *Bedâi’ut-tefsîr*, 1/389-391.

³²⁵ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsiri*, 3/1121.

³²⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/24-38.

Suyûtî, bu âyetin Kur'ân'ın inen son borç âyeti olduğunu aktarır.³²⁷ Unutma, inkâr etme gibi birçok nedenlerden dolayı borcun yazılmasının emredildiğini aktaran Zemahşerî, kâtibin dindar ve kavrayış sahibi olması gerektiğini söyler. Âyette, kadınların şahitlikleriyle ilgili “Eğer biri yanılırsa diğeri ona hatırlatsın!” anlamının kastedildiğini söyler. “İki kadın bir araya gelirse bir erkek konumunda olurlar” şeklindeki ifadenin bid’at bir yorum olduğunu ifade eder.³²⁸

Allah'ın, borçları yazılmasını emretmesinin mensuh değil farz olduğunu söyleyen Taberî, borçla hemhal olan tarafların ve borcu yazmaya çağırılan kâtibin hakkaniyetli davranması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte borcu yazdırmaya imkân veya yazacak bir kâtip bulunmadığı durumların akabinde imkanlar sağlandığı takdirde borcun yazılmasının farz olduğu hükmü kabul edilir. İki erkeğin bulmaması halinde bir erkek ile iki kadının şahitlik etmesi gerekir. Zira kadınlardan biri meseleyi unutacak olursa diğeri ona hatırlatır. Kişinin bildiği şey hakkında idareci veya hâkimin huzurunda şahitlik yapmaya çağırıldığı zaman davete icabet etmesi gerekir. Peşin yapılan alışverişlerde her iki tarafın da zarara uğramaması için şahit tutulması farzdır. Zira satıcı malı satmadığını iddia ederek alıcıyı; alıcı da malı satın almadığını iddia ederek satıcıyı zarara uğratabilir. Allah, âyetin başından sonuna kadar borçla muamelede bulunanlara hitap ederek emir ve yasaklarda bulunmuştur.³²⁹

Bakara Sûresinin 282. âyeti modern dönem tefsirlerinde aşağıdaki şekillerde yorumlanmıştır:

Menâr'da kadınların şahitlikleri kadın-erkek eşitliği doğrultusunda ele alınarak Kur'ân'ın hiçbir yerinde Allah'ın, erkekleri kadınlardan daha üstün yarattığını anlatan bir ifadenin olmadığı belirtilir. Şahitlik yapacak kişilerin adalet sıfatına sahip olup hâkim huzurunda kabul edilmeleri gerektiği aktarılmıştır. “Unutma” ifadesiyle kadınların yanılabilirliklerinin kastedildiğini, kadınların bu işlerle fazla meşgul olmadıkları için yanılıp hata yapmaları halinde diğerrinin onu düzeltmesi gerektiği emredilerek birinin şahitliği diğerrinin tamamlayıcısı olduğu ifade edilmiştir. İki kadının şahitliğe çağırılmasının akıl eksikliğinden ve unutkanlığından kaynaklandığını belirten yorumların Kur'ân'a uygun olmadığını, o dönemdeki kadınların ticarî hayatın dışında ve ticaretle meşgul olmalarından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Zira eğitilmeyen ve ticarî hayatın dışına itilen kadınların sosyal hayatta ilgi alanları dışındaki konularda şaşırıp hata yapmaları kaçınılmazdır. Günümüzde kadınların çalışma ve

³²⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 3/339.

³²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/846-850.

³²⁹ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/170-177.

ticarî hayatın içinde yer alıyor olmalarının âyetteki hükümle çelişmediği ve hükmün değiştirilmesinin mümkün olmadığını savunan ifade vardır.³³⁰

Yazır, âyetin “müdâyene âyeti” olduğunu aktardıktan sonra adil davranmayan ve şahitliklerinden razı olunmayan iki kadın ve bir erkeğin şهادetlerinin muteber olmadığını belirtir. Şahitliğin şartının, akılda iyi tutmak ve unutmamak olduğunu söyleyen Yazır, kadınların şahitliklerini aşağıdaki şekilde açıklamıştır:

1. Yaratılış itibariyle kadınların fazla duygusal olmalarından dolayı heyecan ve etkilenmeye maruz kalmaları, onların unutkanlığına ve bir şeyi akılda tutamamalarına neden olacağından dolayı hafızalarına güvenilmez. Ancak bir olayı unuttuktan sonra hakkıyla hatırlaması şهادetini geçerli kılar. Hiç unutmamış bile kadının şahitliği daha kuvvetlidir. Bununla birlikte şahitlik yükünü unutan kadına ısrarla hatırlamaya zorlamak ona haksızlık etmek ve zulmetmektir.

2. Kadınların daha fazla öznel davranış sergilemeleri, dış çevredeki olaylarla ilk anda ilgilenerak telaşlanmalarına neden olur. Tek başına dışardaki işleri takip ederek şahitlik yapıp akılda tutması ve hafızasını böyle işlerle meşgul etmemesi gerekir. Bu sebeple ticarî işler ve borçlanmalar kadınlık olgusunun dışında kalarak erklere yüklenilmesi gereken durumlardır.

3. Haya ve utanma duygusunun kadınlarda daha fazla olması, böyle olaylar karşısında değerini yitirebilir. Bu sebeple kadına şahitlik vazifesinin verilmesi onu zarara uğratıp tedirgin edebilir.

4. Fitrat ve cins itibariyle erkeğe zıt bir olgunluğa sahip olan kadının erkekleşmesi onun dejenerasyon olmasına neden olacağı için şahitlikleri kabul edilmez. Zira onların hünsalaşmış erkekler gibi türlerinin özelliklerini kaybederek kalplerinde yumuşaklık göstermeleri, şahitliklerinin hakkı tahrif etmek töhmetinden uzak kalmaz.³³¹

Kutub, çağdaş hukukçuların bu âyet ile medeni ve ticari kanunu on asır geride bıraktığını itiraf ettiklerini aktarır. Şeriatın iki erkek bulunmadığında kolaylaştırma yoluna giderek kadınları şahitlik yapmaya çağırması, dengeli Müslüman toplumundaki bu işlerle geleneksel olarak erkeklerin ilgilendiği ilkesiyle uyuşmamaktadır. Çünkü dengeli Müslüman toplumlarında kadın, birkaç lokma kazanmak uğruna çalışmak zorunda olmadığından dolayı anneliğini ve kadınlığını koruyarak gelecek neslin teminatı çocukları yetiştirme göreviyle korunmuştur. Kadının anlaşma konusunda eksik bilgi sahibi oluşu ve detayları kavrayamaması

³³⁰ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 3/122-125.

³³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/290-291.

sıhhatli bir şahitlik yapmasına engel olabileceğinden dolayı diğer kadın ile birlikte olayları hatırlamaya çalışır. Ayrıca kadının biyolojik ve ruhsal annelik görevi onun tabiatında heyecanlanmalara ve olaylar karşısında etkilenmeye neden olabileceği için diğer kadının hatırlatmasıyla olayı yalın bir şekilde aktarma yolu garanti altına alınmıştır.³³²

Bilmen, iki erkek bulunmadığı durumlarda şahitliğine güvenilen iki kadının bir erkek yerine şahitlik yapmasını mal konularında geçerli görür. Kadınlardan birinin geçici olarak unutulması halinde diğerinin daha önceden ona hatırlatarak şهادette bulunması gerekir. Kadınların, erkekler gibi sosyal alanda meşgul olmadıklarını, şahit oldukları olayları erkekler gibi akıllarında tutamayacaklarını -içlerinde hafızası güçlü olanlar olsa bile genelinin böyle olduğu- ve zihnini bu tarz konularla meşgul etmediklerini, evlerinde oturup dış işlerle ilgilenmediklerini ve bir olayı duygularına yenilerek anlattıklarını belirterek kısas ve zina gibi konularda bir kadının bir erkekle birlikte şahitlik etmesinin geçerli olmadığını ifade eder. Kadının bir erkekle beraber malî işlerde de şهادetini kabul etmez. Ancak iki kadını bir erkeğe denk tutarak diğerinin hatırlatması görevi olduğunu ifade eder. Bilmen, kadınların tek başına şهادetlerinin doğumda ve hamamda öldürülen bir kadın olduğunda -diyeti alınmak için- geçerli olduğunu söyler.³³³

Esed, âyetin Peygamberimize indirilen son âyet olduğunu belirterek hem borç verene hem de borç alana işaret ettiğini aktarır. İki kadının bir erkek yerine şahitlik yapmasını, kadının ahlakî veya aklî yetileri ile alakalı bir durum olmadığını, genel olarak kadınların erkeklere oranla ticarî uygulamalardan uzak olduğundan dolayı hataya düşme ihtimaline karşın böyle bir hüküm verildiği olarak yorumlar.³³⁴

Ateş, iki kadının bir erkekle birlikte şahitlik etmesini kadını aşağılamak olarak değil; kadının ev işleri, çocuğa bakmak, yemek pişirmek gibi meşguliyetler sebebiyle unutkan olabilme ihtimalinden dolayı Allah'ın böyle emrettiğini aktararak *“ta ki biri şaşırıp unuttuğu zaman diğeri hatırlatsın”* ifadesiyle âyeti açıklar. Kadın ev işleri ve çocuk bakımıyla mükellefken erkek ticaret, alışveriş gibi işlerle sorumlu olduğu için borçlanma gibi konularda şahitlik etmek erkeğin vazifesidir. Erkek olmadığı hallerde bu vazifeyi kadın da icra edebilir ama ona sorumlulukları dışında ağır bir vazife daha yükleneceği için iki kadına pay edilmesi daha doğru olacaktır. Tek kadının şahitliği ise doğum, emzirme gibi konularda geçerli sayılmıştır.³³⁵

³³² Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'ân*, 1/525-527.

³³³ Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, 1/306-308.

³³⁴ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 138.

³³⁵ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/92.

Bu âyet ile iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk tutmanın anlatılmadığını, haksızlığı önleyerek adaleti sağlama konusunda hassasiyet gösterildiğini söyleyen İslamoğlu, kadının ticaret ve ticari anlaşmalar hakkında bilgi sahibi olmadığından dolayı hata göstermesine karşı bir tedbir alındığını aktarır. İki kadından birinin unuttuğu durumlarda diğeri ona hatırlatınca şahidin ikiden teke düşeceğini ve şahitlik yapan kadının tek olacağını ifade eder. Dolayısıyla buradaki maksadın şahitlik veya cinsiyet olmadığını, vadeli borçlanmalardaki mağduriyetleri önlemek olduğunu iddia eder.³³⁶

Bigiyef, kadınların şahitliği meselesini Kur'ân'a göre insan olmak sıfatıyla açıklayarak, kadın ve erkeği psikososyal açıdan değerlendirip ele almıştır. Kadınların şahitlik yapmasının (şehadet) ve şahitlik yapmak üzere çağırılmalarının (iştiḥâd) farklı şeyler olduğunu ifade ederek kadının şahitliği meselesinin şahitlik yapmak üzere çağırılmak olduğunu dile getirmiştir. İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk oluşunun yanlış bir değerlendirme olduğunu, eğer böyle bir denklik söz konusu olursa aslın varlığı halinde bir kadının şahitliğinin kabul edilmediğinden dolayı iki kadının da şahitliğinin geçersiz olduğunu ifade eder. Kadınların şahitliğini, erkeğin mirastaki payının yarısından kaynaklandığını söyleyen yorumlara karşı çıkmaktadır. Ayrıca kadınların bilgi ve akıl yönünden eksik olduklarını kabul etmenin yanlış olduğunu, şayet öyle olsalardı hadis rivayetlerinin de kabul edilmemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü şahitlik sadece bir kişiyi ilgilendirirken hadis rivayeti ümmetinin tamamının diniyle alakalı bir durumdur. Öyleyse kadınların bilgi ve akıl yönünden eksik olduklarını iddia etmek yanlış bir ifadedir. Allah'ın bu âyet ile sorumluluğu fazla olan kadını mahkemeye çağırıp hâkimin huzurunda bekleme külfetinden uzak tutulmasını emrettiğini söyler. Tarihi arka plana baktığımızda had ve cezalarda ve tarihteki İslâm'da kadınların şahitliğinin geçersiz olmasının nedenini fitrî eksiklik değil, onların özel durumu, konumları, psikolojileri ve Kur'ân'ın indirildiği dönemdeki ev hayatı dışındaki işlerle meşgul olmamaları olarak ifade eder.³³⁷

Fazlurrahman, kadınların şahitliği meselesini, Kur'ân'ın temel gayesi olan sosyo-ekonomik adalet ve temel insan hakları eşitliği ilkesi çerçevesinde tarihi metod ile ele almıştır. Toplumsal değişmeyi göz ardı ederek bu âyetin lafzî manası ile hüküm vermeye çalışmak Kur'ân'ın ahlaki ve toplumsal hedeflerini yok saymak demektir.³³⁸ Ancak geleneksel hukukçuların bu hükmün ortaya konmasının sebebinin özel kabul etseler de uygulamada genel bir hüküm aldığını beyan ettiklerini ifade eder. Kadınların, âyetin indirildiği dönemde genel olarak bu tip alışverişlerde şahitlik yapmadıklarından ve erkeklerden daha çok unutkan

³³⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 774.

³³⁷ Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 144-150.

³³⁸ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 72.

olabileceklerinden dolayı bir erkek yerine iki kadının şahitlik yaptığını söyler. Geleneksel anlayışta bir erkek yerine iki kadının şahit tutulmasını ebediyen devam edecek bir kanun olduğunu, kadının ticari alışverişe alıştırarak toplumsal değişim ve yeniliklerin İslâm'a uygun olmadığını savunur. Çağdaş anlayışta ise kadının ticari işlerde hafızasının zayıf olmasından dolayı şahitliğinin de kıymetinin azalması ancak kadının bu konuda dönüşüm yaşamasıyla güçlenir. Kadının ticari alışverişte alışkanlık kazanması toplumun yararına olacağından dolayı kadının şahitliği de erkeklere denk olması gerektiği ifade edilir.³³⁹ Fazlurrahman'a göre kadınların ne kadar zihni yetenekleri gelişirse gelişsin, onların şahitliklerinin erkeğinkinden değersiz olduğunu söylemek, Kur'ân'ın toplumsal değişim hedeflerine insafsız bir hakarettir.³⁴⁰

Yaşar Nuri Öztürk, erkek varken de kadınların şahitliklerinin talep edildiği durumların olduğunu, malî konularda erkekle beraber kadının da şahitliğinin geçerli olduğunu, hiç erkeğin olmadığı durumlarda dört kadının şahitliğinin caiz olduğunu ve kadının şahitliğinin diğer tüm konularda da geçerli olduğunu savunan görüşlerden hareketle iki kadının şahitliğinin bir erkeğe bedel olduğunu iddia eden yorumları hatalı bularak eleştirmektedir. İki kadının şahit tutulmalarının cinsiyetleri ile ilgili bir olgu olmadığını, onların hata yapma ve şaşırma ihtimallerinden dolayı bu hükmün verildiğini belirtir. Birinci kadının unutup ikinci kadının hatırlatması halinde ikinci kadının şahitliğinin geçerli olacağını, dolayısıyla yine bir erkekle birlikte bir kadının şahitlik yapmış olacağını ifade eder.³⁴¹

Vedûd, bir erkek şahitle iki kadın şahidin ikiye-bir formülle eşit olmadığını, şayet eşit olsalardı iki erkek yerine dört şahidin gelmesi gerektiğini, ancak Kur'ân'ın böyle bir seçenek sunmadığını ifade eder. Malî anlaşmalarla sınırlı olan bu âyetin diğer meselelerle ilgili genel bir hüküm ifade etmediğini ifade eder. Malî anlaşmalarda bir erkek ve iki kadının şahitliğinin hem kadınlar için hem de diğer tüm şahitlikler için genel bir kural olmadığını söyler. Şahitlik yapabilme özelliğine sahip herkesin şahitlik yapabileceğini ve bu özelliklerin hem kadın hem de erkek için aynı olduğunu belirtir.³⁴²

Güler, geleneksel yorumcuların, kadının hafıza zayıflığının kadına güvensizliğe neden olduğu antropolojik bir eksiklik olarak kabul ettiklerini aktarır. Ancak tarihsel yorumcuların bu zafiyeti o dönemdeki kadınların ekonomik hayattan uzak olmalarından kaynaklı geçici bir durum olarak benimsediklerini belirtir. Kadınların o dönemde erkekler gibi alışveriş hayatında faal olmamaları onların “unutkan” olarak kabul edilmesine neden olduğunu ifade eder. Güler

³³⁹ Fazlurrahman, *Ana Konuları ile Kur'an*, 94-95.

³⁴⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 73.

³⁴¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, 452-453.

³⁴² Vedûd, *Kur'ân ve Kadın*, 147-148.

ayrıca kadınların sosyal hayata katılmadıkları bir toplumda eksik ve özürlü tecrübeye sahip olmalarının doğru olabileceğini savunan bir görüşü de aktarır.³⁴³

Mal gibi konularda kadının şahitliği meselesinin İslâmi gelenekte bu âyet ile yer aldığını söyleyen Tuksal, ataerkil düşünce içerisinde ancak bu âyet ile açık ve başka anlam ifade etmesinin mümkün olmayan iki kadın ifadesiyle zoraki bir şekilde kadınların şahitliğine cevaz verildiğini söyler.³⁴⁴

Öztürk, “*unutursa*” ifadesine şaşırma ve yanıltma manasını vermiştir. Yani biri yanıltırsa, şaşırtırsa diğeri ona hatırlarsın. Kadının unutmama halinin fitri unutkanlık olduğunu ifade edenlere karşı çıkararak bu durumu kadının bilgi ve tecrübe eksikliği olarak yorumlamıştır. Kadınların eğitilip ticarî hayata dahil edilmesiyle şartlar değişeceği için tecrübe sahibi olacaklarını aktarır. Dolayısıyla onların şahitlik durumlarında da değişimler olması gerektiğini, gerekli durumlarda erkekle eşit olmaları gerektiğini ifade eder.³⁴⁵

Borçlanmanın zaptı konusu ile ilgili bu ayette kadınların şahitlik yapamayacakları şeklindeki bir yorumun aksine, unutmadıkları veya yanıltmadıkları yerlerde erkeklerle eşit bir şekilde şahitlik yapabilecekleri sonucuna varılmaktadır.³⁴⁶ Çünkü ev işlerini yapmak, yemek pişirmek, çocuk bakmak gibi meşguliyetler sonucunda zihni yorulan kadının unutmama ihtimalinden dolayı Allah böyle emrederek asla kadını erkekten aşağı indirmiyor.³⁴⁷

İlgili âyetin indirilmiş olduğu dönemdeki kadınların çoğunluğunun okuma-yazma bilmemeleri, İslâm’ın kendilerine verdiği hakları tam olarak kullanamamaları ve pek çok konudaki pasiflikleri nedeniyle ilgili âyette de onların bu pasifliklerinin sebep olabileceği sıkıntılar anlatılmaktadır.³⁴⁸ Ayrıca Cahiliye dönemindeki Arap toplumunun örflerine göre iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şehitliğine denk getiriliyordu.³⁴⁹

İki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk tutulması hükmünde kadının insanî değerlerden soyutlanıp erkeğin yüceltildiği şeklindeki bir düşünce asla kabul edilemez.³⁵⁰ Kadına, erkeğe ait olan şahitlik vazifesini yüklemek tek başına ona ağır gelebileceği için bu vazife iki kadına yüklenerek³⁵¹ hiçbir kadını mağdur etmemeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu şahitlik meselesi

³⁴³ Güler, “Kur’an’da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, 315-316.

³⁴⁴ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 170.

³⁴⁵ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 68.

³⁴⁶ Hakkı Şah Yadsıman, “Yahudi-Hristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzdüşümleri”, Kutlu Doğum 2004: Din-Kültür ve Çağdaşlık, ed. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 269.

³⁴⁷ Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 387.

³⁴⁸ Yadsıman, “Yahudi-Hristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzdüşümleri”, 269.

³⁴⁹ Öztürk, “Kur’an’ın Aktüel Değeri”, 92.

³⁵⁰ Hayrettin Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 76.

³⁵¹ Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 387.

sadece kadının aşına olmadığı konuları kapsar ve diğer konular bu hususun dışında kalır denilebilir.

Konuyla ilgili olarak, klasik tefsirlerde kadının şahitliği ile ilgili âyette borçların yazılması hükmünün farz olduğunu savunanlarla birlikte caiz olduğunu savunanların olduğu görülmektedir. Kadınlardan birinin unutmaması halinde diğerinin ona hatırlatması için iki kadın ile bir erkeğin beraber şahit tutulduğu sonucuna varılmıştır. Kadınların yapı itibarıyla unutkan olmalarından dolayı erkek kadından üstün tutulmuştur. Kadının şaşırmasından dolayı da böyle bir hükmün verildiği yorumu da vardır. Ayrıca kadının aklı eksik olduğu için şahitliğinin mal ile ilgili akitlerde geçerli olabileceğini savunan bir görüşün olduğu da görülmektedir. İşitme, görme, dokunma, doğum, emzirme gibi akla dayanmayan sınırlı konularda şahitlikleri kabul edilmiştir. Bir erkek şahit ile iki kadın şahidin iki erkek şahide denk geldiği ifade edilmiştir. Allah'ın iki erkekle birlikte iki kadının şahitliğini caiz kıldığını, yeminin ise iki kadının şahitliğinden daha güçlü olduğunu belirten yorumlar yapılmıştır. İki kadının şahitliğini fiilen şahitlik yapmak değil sadece orada hazır bulundurmak olarak ifade edildiği de görülmektedir. Bununla birlikte kadınların zaruret halinde şahit tutularak koruma alanlarının dışına çıkarılmasını, gizli kalması gereken özelliklerinin açığa çıkmasını ve adaletlerinin saptanabilmesi için haklarında fazlaca araştırma yapılmasını eleştirilmektedir. Ayrıca âyetteki şahitlik hususu malî ve bedenî haklarda ve hadlerde geçerli sayılıp zinadan müstesna tutulmuştur. Bununla birlikte erkeklerin yerine bedel oldukları ve yaratılış itibarıyla fazla duygusal ve dini yönden eksik oldukları yorumu yapılarak hadler konusundaki şahitlikleri geçersiz sayılmıştır. Kadını eksik sayan bu tür tanımlamalar akli, nakli ve bilimsel sağlam bir temele dayalı olmayıp kültürel olarak kadına bakıştan kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

Modern dönem tefsirlerinde ev işleri yapmak, yemek pişirmek, çocuğa bakmak gibi sorumlulukları fazla olan kadına borçlanma gibi konularda şahitlik etme görevinin verilmesi onların sorumluluklarının üzerine ağır bir yük daha ekleneceği için iki kadına bu vazifenin verildiği; doğum ve emzirme gibi konularda ise bir kadının şahitliğinin kâfi olduğu anlatılmaktadır. Nüzul ortamında kadınların ticaret hayatından uzak oluşu yapacakları şahitlikte yanılma ihtimaline sebep olabileceğinden dolayı hükmün böyle verildiği yorumu yapılmıştır. Ayrıca kadınların erkekler gibi sosyal hayatta fazla bulunmayışları, olayları zihinlerinde çok fazla tutamayıp unuttukları ve bir olayı aktarırken hissî davrandıklarından dolayı Allah'ın hikmetinin bu şekilde olduğu izah edilmiştir. Kadına unuttuğu olayı zorla hatırlatmak yanlış kabul edilmiş ve olayı çok iyi hatırlayan kadının şahitliği kabul edilmiştir. Şahitlik vazifesinin kadının utanma ve haya duygusuna zarar verebileceği ve erkekleşmiş kadınların doğruluktan

sapabileceği ihtimallerinden dolayı şahitlikle sorumlu tutulmamaları gerektiği belirtilmiştir. Kadının annelik ruhunun baskın olması onun heyecanlanmasına ve olaylardan etkilenmesine neden olabileceğinden dolayı ikinci bir kadın ile şahitliği garanti altına alındığı söylenmiştir. Ayrıca iki kadından birinin unutup diğerinin ona hatırlatmasıyla şahit sayısının bir erkek bir kadın olarak denk geldiğini aktaran ifadeler de görülmektedir.

Çağdaş yorumlarda, kadının şahitliği meselesi tarihsel bir yöntem ile alınarak ekonomik adalet ve temel insan hakları eşitliği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ticarî işlerde tecrübesi zayıf olan kadının şahitliğinin de zayıf sayılması durumunun kadının ticarî alışverişte tecrübe sahibi olup dönüşüm yaşamasıyla şahitliğinin erkeklere eşit olacağı ifade edilmiştir. Kur'ân'ın toplumsal değişim hedefleri doğrultusunda kadının şahitliğini değersiz saymanın yanlış olduğu savunulmuştur. Kadının unutulması durumunun kadının alışveriş hayatında etkin rol almaması, bilgi ve tecrübe eksikliğinden kaynaklı şaşırma ve unutma olduğunu, ticarete söz sahibi olan kadının şahitliğin erkeğe eşit olması gerektiği ifade edilmiştir. Bir kadının şahitliğinin kabul edilmemesi halinde ikinci kadının da şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiği, bilgi ve akıl yönünden zayıf olduğu iddia edilen kadınların şahitliklerinin kabul edilmeyecekse hadis rivayet etmelerinin de kabul olmaması gerektiği şeklinde yorumlar dikkat çekmektedir. İki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk tutulmamasının cinsiyet meselesi olmadığı, kadınların tecrübeli olmadığı konularda hata yapma ve şaşırma durumuyla alakalı olduğu görüşleri serdedilmiştir. Ayrıca kadın-erkek ayrımı yapmadan şahitlik şartlarını taşıyan herkesin şahitlik yapabileceği ifade edilmiştir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı hükümlerinin yalnızca Arap toplumuna indiğini ve indiği döneme hitap ettiği iddiası Kur'ân'ın tarihselliği tartışmalarını meydana getirmiştir. Ancak Müslümanların geneli Kur'ân'ın bütün insanlara gönderildiği ve kıyamete kadar da korunacağı inancı içerisinde. Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin büyük bir kısmı özel olaylar üzerine inmiş ve ilgili olayı çözmek için hükümler ortaya koymuştur. Kur'ân'da yer alan mesajların, olayların ve hükümlerin metin ve dilsel açıdan tarihsel olarak kabul edilmesi Kur'ân'ın da tarihsel olduğu, hükümlerinin geçmişte kaldığı ve güncelliğini yitirdiği şeklindeki bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bununla birlikte sebep her ne kadar tarihsel olursa olsun Kur'ân'ın hükmünün evrensel olduğu şeklindeki karşıt görüşün savunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla âyetlerin asırlar önce inmiş olması ve nüzul ortamındaki muhataplara hitap ederek hüküm vermiş olmasına rağmen hükümlerinin de geçerliliğini koruduğu şeklinde yaygın kanaat hakimdir.

Kadınları ilgilendiren konular her dönemde popülaritesini koruyarak güncelliğini sürdürmektedir. Modern ve çağdaş dünyada kadınların iş hayatına atılmaları, erkek ile eşit olmaları, erkeklerin sahip olduğu haklardan faydalanma istemeleri güncel konuların başında gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde geçen kadınlarla ilgili ifade ve hükümlerin günümüz dünyasında çağ dışı olarak algılanıp hükümlerinin de geçerli olmadığı şeklindeki düşünceler Kur'ân'ın tarihselliği tartışmalarının bir parçasını oluşturmaktadır. Bu durum kadınlar ile ilgili meselelerin tarihsellik bağlamında yeniden yorumlaması üzerinde çalıştığımız konunun ehemmiyetini göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in kadına vermiş olduğu değeri anlamak için cahiliye dönemindeki kadınlara tanınan hakların sınırlılığının bilinmesi gerekmektedir. İslâm, kadını hak ve hukukları kapsamında erkekle eşit tutarak aile kurumu ve toplum düzenini koruma altına almıştır. Bir kısım çağdaş yorumcular İslâm'da kadına hak ettiği değerin verilmediğini, ekonomik ve siyasi bir köle olarak erkeğin hizmetine sunulup soyunu devam ettirmeye mecbur tutulduğunu ifade etmişlerdir. Böylece kadının ikinci sınıf muameleye maruz kaldığı şeklindeki tartışmanın temellerini atmışlardır. Bu tartışmalar kadının tek evlilik yapması, mehir, miras, kadının dövülmesi gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır.

Kur'ân, erkeğin güç göstergesi yapmak amacıyla çok fazla evlilik yaparak poligaminin yaygın olduğu Arap toplumundaki kadının emtia gibi sayısızca alınıp boşanıldığı cahiliye uygulamalarında köklü değişiklikler yapmış ve kadına hak ettiği değeri vermiştir. Kur'an,

kadını erkeğin güç göstergesi yarışına ezdirmeyerek evliliği dörde kadar sınırlandırıp tek eşliliği tavsiye etmiştir. Kur'ân'ın getirmiş olduğu bu ahkâmın Arap toplumuna hitap ettiği ve çağdaş yaşantıya tatbik edilmesinin imkânsız olduğu şeklindeki görüşler; günümüzde çok evliliğin devam ediyor olmasıyla birlikte bu hükmün tarihsel olduğu tartışmalarını meydana getirmiştir. Kur'ân'ın, erkeğe çok evlilik yapabilmesi ile ilgili hükümlerinin tarihsel olarak algılanması da Kur'ân'ın evrensellik özelliğine zarar getirmektedir. Çünkü Kur'ân hiçbir zaman kadını erkekten aşağıda görmemektedir. Hatta indiği cahiliye toplumunda hiçbir değeri olmayan kadını İslâm yüceltmıştır. Tıpkı bir eşya gibi alınıp satılan kadına mehir düzenlemesi getirerek kadının geleneğini garanti altına almıştır. Erkeğe dörde kadar evlenme ruhsatı verilerek nesebin koruma altına alınması çok evliliğin ıslah edilmesi sayesindedir. Nikâh dışındaki ilişkiler yasaklanarak zinanın önü kesilmiştir ve nikâh altında tutulan kadınlara haklarının adaletle verilmesi teminat altına alınmıştır. Nisâ Sûresinin 3. âyetinin tarihsel olarak algılanmasının sebebi, lafız düzeyindeki yorumlardan kaynaklanmaktadır. Bu hüküm ile yetim kızların mallarının ve iradelerine dayalı evlilik hayatlarının koruma altına alınmış olması, yetim hakkına riayet edildiğinin delilidir.

Miras konusunda kadına yarım pay verilerek haksızlığa uğratıldığı ve bu hükmün günümüz adalet ve ekonomik eşitlik ilkesine aykırı olduğu şeklindeki çağdaş düşünceler mevcuttur. Miras konusunun Orta çağ sosyal yapısına uygunluğundan dolayı tarihsel kabul edilerek tarihselliklerinin sâfileştirilmesi gerektiğini ifade eden değişim felsefesine ihtiyaç duyulduğunu iddia eden tarihsel düşünceler bulunmaktadır. Oysa Kur'ân'ın inmiş olduğu cahiliye toplumunda kadının miras hakkı gözetilmezken İslâm, sorumlukları fazla olan erkeğe iki kadına da bir pay vererek kadına erkeğin yüklerini yüklemeyip yine kadını koruma altına almıştır. Cahiliye döneminde savaşmayıp ganimet toplanamayan kadını mirastan menetmek sosyolojik açıdan büyük bir çöküntünün yaşandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca mehir hakkını verdiği kadına mirastan da bir pay verip erkeğe yüklenen sorumlukları kadına yüklememiş olması kadına verdiği ayrıcalığı ortaya koyar.

İki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk tutularak erkeğin kadından daha üstün görüldüğü ve kadına ikinci sınıf insan muamelesi yapıldığı şeklinde tartışmalı yorumlar ortaya çıkmıştır. İki kadını bir erkekle birlikte şahit tutmakla kadınları koruma alanlarının dışına çıkarılmadığı, mahrem sırlarının izhar edilmediği ve duygusal olmaları gibi özellikleri nedeniyle adaletten uzaklaşması durumunda kadın hakkında fazla araştırma yapılmadığı gibi pozitif ayrımcılıklarla kadının koruma altına alındığı görülmektedir. Şahitlik kadının utanma duygusuna zarar verebilir ve yoğun annelik duyguları nedeniyle şahitlik yaptığı esnada heyecanlanabilir diye bu

hüküm ile kadına manevi destek verilmektedir. Tarihsellik bağlamında ele alınan kadının şahitliği meselesi, ekonomik adalet ve temel insan hakları doğrultusunda incelenerek ticarî zekâsı zayıf olan kadının ekonomik dönüşümü tecrübe etmesiyle şahitliğinin erkeğe denk olacağı ifade edilmiştir.

Mehir konusunun düzenlenmesi ile cahiliye dönemindeki babasoylu evliliklerdeki mehir uygulamasıyla erkeğin sınırsız evlilik ve boşama yapıp kadını değersiz konuma getirmesinin Kur'an ile düzenlenerek Kur'an'ın kadına verdiği değeri yansıtmaktadır. Cahiliye döneminde var olan mehir konusu tamamen ortadan kaldırılmak yerine yeniden düzenlenmiştir ve sadece kadının mülküne teslim edilmiştir. İslâm toplumundaki kurumlarda mehirin hakkıyla tatbik edilmemiş olması mehir olgusunu toplumla çatışma pozisyonuna getirerek ilgili âyetlerin tarihsel olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Ekonomik bağımsızlığını elde etmiş olan kadının mehir yerine ufak bir hediye kabul etmesiyle bu şekilde hükmün tatbik edileceğinden hareketle tarihsellik tartışmaları pekiştirilmiştir. Miras konusunda kadın ve erkeğin eşit pay alması gerektiğini söyleyen çağdaş yorumcuların bir kısmı kadına mirasla beraber mehrin verilmesiyle erkeğe, kadının da mehirden dolayı miras payından alacağı payın feragat ettirilmesiyle kadına haksızlık yapılacağını iddia etmişlerdir. Tarihsel devamlılığı bağlamında mehir konusunun kaldırılmasının mümkün olmadığı anlaşılmıştır.

Kadının eşine itaat etmemesi, aile düzenini bozacak davranışlar sergilemesi (nüşûz) ve kocanın da bu durumda en son çare olarak onu dövmesine ruhsat veren âyet, modern dünyanın kadın anlayışına zıt düştüğü için eleştirilerek İslâm'ın erkeği kadından üstün tuttuğu şeklinde anlaşılmasına neden olmuştur. Ancak şiddet yolunu tercih eden erkeklerin ıslah edilme amacının gözden kaçırılması erkeğe, karısını döven ve buna müsaade edilen yanlış ve tarihsel gerçeklikle ilgisi olmayan uygunsuz manaların çıkmasına neden olmuştur. Kadına şiddetin adet olduğu cahiliye Arap toplumundaki bu uygulama yine ataerkil bir çözüm yoluyla yeniden düzenlenmiştir. Erkeğin kavvâm olduğu ifade edilerek aile reisi olarak tayin edilmesiyle modern kültürün dayattığı şekliyle baskıcı ve despot bir eş tasviri yerine sorumluluklarını bilen fedakâr bir eş olması amaçlanmıştır.

Neticede kadınlarla ilgili ayetlerin yorumlanmasında müfessirin yaşadığı çağdaki kadın algısının ve bakış açısının etkili olduğu görülmektedir. Kadına verdiği haklarla dikkat çeken Kur'an'ın ve kadınlara karşı nezaketiyle, saygısıyla örnek olan Hz. Peygamberin aksine klasik dönem müfessirlerimiz kendi çağlarının bakış açısıyla kadını zihinsel ve bilişsel olarak erkekten aşağı konumda gördükleri dikkat çekmektedir. İndiği dönemde kadın hakları konusunda devrim yapan Kur'an'ın amacına ve insan haklarına verdiği değere matuf olarak günümüzde kadınlara

hak ettiği değeri verilmesi Kur'an'ın ruhuna ve Hz. Peygamberin örnekliğine sadakatin bir gereğidir. Kadın cinayetleri vb. şekillerde kadını hor gören, onun iradesini yok sayan veya Batı'nın dayattığı şekilde kadını istismar eden tutumlardan kadının korunması Yüce Allah'ın insana kazandırdığı hürmetin ve saygınlığın olmazsa olmaz bir şartıdır.



KAYNAKÇA

- Abduh, Şeyh Muhammed & Rıza, Muhammed Reşid Rıza. Tefsiru'l-Menâr. çev. Mehmet Erdoğan vd. 4. Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2014.
- Acar, H. İbrahim. "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 205-206.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (Kadın Özel Sayısı 1997), 256.
- Aksekili, Ahmed Hamdi. "İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât-6". çev. İsmail Türe vd. *Sebilürreşâd*. 11/285 (Aralık 2017), 394-395
- Aktan, Hamza. "Miras". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aktan, Hamza. "Red". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/511-512. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aktaş, Ali. "Kadın ve erken fizyonomisindeki... manasındadır". *Twitter*. 23 Ağustos 2019, 16:34. Erişim 10 Nisan 2024. <https://twitter.com/aliaktas7/status/1164893786750836737?s=20>
- Ali, Kevser Kâmil & Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Altun, Selcen Yıldırım. "Wilhelm Dilthey Felsefesinde "Anlama" Kavramı ve Dolayimleri". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (Aralık 2021), 5-19. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1774670>
- Arat, Necla. *Kadın Sorunu*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Aslan, Bedri. "Günümüz Miras Uygulamaları Üzerine Fıkhî Bir Analiz: Güneydoğu Anadolu Örneği" *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 14/2 (Ağustos 2022), 618-631. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2444600>
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*. 1. Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 2. Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydın, Cemal. "Garaudy, Roger". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/463-466. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Aydın, Mehmet. "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi, Fazlur Rahman Özel Sayısı* 4/4 (Ekim 1990), 283.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Bardakoğlu, Ali vd. "Evlenme (Nikâh)". *Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi*. 1/92-93. İstanbul: Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı Yayınları, 1988.
- Baygeldi, Merve Reyhan. Ernst Troeltsch Düşüncesinde Din ve Toplum. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/server/api/core/bitstreams/a6adfb30-7486-4c4b-a92a-0b4514f1de8d/content>
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2012.

- Bigiyef, Musa Carullah. *Hatun*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. 2. Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Budak, Hatice. "Kadınların İslam Aile Hukukunda Mehir Hakkına Bakış Açıkları ve Tecrübeleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (Ocak 2022), 36-68. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2059589>
- cündioğlu, dücane. "1. kur'anda çok eşlilik dörtle sınırlı değildir, ... taşır." *Twitter*. Erişim 1 Mart 2024. <https://twitter.com/ducane/status/144608222369431558?s=20>
- Çalışkan, İsmail. "Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Batılı Yaklaşımda Değişim ve Baljon (1919-2001)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Ekim 2003), 19-28.
- Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004. <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/recep.demir/127040/KUR'AN%20TEFS%C4%B0R%C4%B0NDE%20TAR%C4%B0HSEL%C4%B0%20Y%C3%96NTEM.pdf>
- Demir, Recep. "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 35-36. Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem Recep Demir: Karabuk University, Turkey. Özet ... https://isamveri.org/pdfdrg/G00007/2012_1/2012_1_DEMIRN.pdf
- Demircan, Adnan. "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh". *Diyanet İlmi Dergi* 49/3 (Eylül 2003), 32. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/410427>
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem* 2 (Aralık 2013), 9-32. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260594>
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmaz, Osman. "Faiz ve Riba Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Haziran 2020), 293-306.
- Ertuç, Hüseyin. "İslam'da Yetimlerin Hukuki Statüsü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/0 (Haziran 2009), 32.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1. Basım. 1987.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 16. Basım, 2018.

- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ & Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleniğin Değişimi)*. çev. Alparslan Açıkgenç – Mehmet Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Garaudy, Roger. *Entegrizm Kültürel İntihar*. çev. Kamil Bilgin Çileçöp. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Gökkır, Bilal vd. (ed.). *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 1. Baskı, 2010.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Güler, İlhami. “Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991), 310-319. https://www.islamiarastirmalar.com/journal_article/kuranda-kadin-erkek-esitsizliginin-temelleri-roots-of-sexual-inequalities-in-the-quran-2/
- Güler, İlhami. “Sabit Din Dinamik Şeriat”. YouTube. Yayın Tarihi 27 Kasım 2017. https://youtu.be/ylq83oPT_Ikhttps://youtu.be/ylq83oPT_Ik
- Günay, Hacı Mehmet. “Nüşûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gürkan, Nezire. “Kadınların, çocukların ezilmesine dayanmam”. *Havadis* (24 Şubat 2020), 14. <https://www.havadiskibris.com/kadinlarin-cocuklarin-ezilmesine-dayanamam/>
- Habertürk. “Diyanet çok eşliliğe ne dedi?” (5 Haziran 2008), 1. <https://www.haberturk.com/yasam/haber/78562-diyanet-cok-eslilige-ne-dedi>
- Hatipoğlu, Mehmet S. “Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar. *İslâmiyât* 3/2 (Nisan 2000), 7-13.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 11. Basım, 2019.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Bedâi'ut-tefsîr*. çev. Harun Öğmüſ & Ahmet Ağırakça. 1. Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2011.
- İbn Muhammed Cevzi, İmam Ebu'l Ferec Cemalüddin Abdurrahman Ali. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri Zadül'l-Mesir Fi İlmi't-Tefsir*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 1. Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İslamoğlu, Mustafa. *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Baskı, 2010.
- Kalın, İbrahim. “Modern Dünyada Geleneksel İslâm'ın İzini Süren Bir Hakîm: Seyyid Hüseyin Nasr”. *İş Ahlakı Dergisi* 2/3 (Mayıs 2009), 135-142.
- Karaman, Hayreddin. “Asabe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Karaman, Hayreddin. "Efgānî, Cemaleddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/456-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1.Basım, 2010.
- Karaman, Hayreddin. "Modernist Proje ve İctihad". *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*. İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Keçe, Cem. "Çok Eşlilik". *Hürriyet* (7 Haziran 2015). <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/cem-kece/cok-eslilik-29213008>
- Kesir, İbn. *Hasislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Kârlığa & Bedrettin Çetiner. 4. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008.
- Keskin, Zeki. *Kur'an'a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2018.
- Keskin, Zeki. *Tarihsel Addedilen Ayetlerin Evrenselliği*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=ePX_SaJ0b35Gq45swKG3lDsRtH8CBcfy6BfJUySD0Fovr8jgbnWyyIvFFU85gNOC
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslami Araştırmalar* 10/4 (Kadın Özel Sayısı 1997), 260.
- Kotan, Şevket. "Tarihsellik: Tarihte Olmak ya da Tarihsiz Olmak". *Milel ve Nihal* 16/2 (Aralık 2019), 258-259.
- Köse, Saffet. "Kavvâm-İtaat İlişkisi Bağlamında Karı-Koca Münasebetlerine Bakış -Nisâ' (4), 34. Çerçevesinde Bir Değerlendirme-". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 87-121. https://isamveri.org/pdf/drg/D04145/2015_2/2015_2_KOSES.pdf
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî, İmam. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*. çev. Beşir Eryarsoy. 4. Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 2. Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Laroui, Abdullah. *Tarihselcilik ve Gelenek*. çev. Hasan Bacanlı. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Mâtürîdî es-Semerkandi, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. 3. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat 2016.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 1. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*. çev. Savaş Şafak Barkçin – Hüsamettin Arslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1989. Ortaylı, İlber. "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler". *Osmanlı Araştırmaları* 1/1 (Haziran 1980), 36.
- Nesefî, Ebu'l Berekât Abdullah İbn. Ahmed en-. *Nesefî Tefsiri*. çev. Harun Ünal. 2. Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2003.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 93-134. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/188512>

- Ortaylı, İlber. “Anadolu’da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”. *Osmanlı Araştırmaları* 1/1 (Haziran 1980), 32-40. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/112838>
- Öğüt, Salim. “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Aile Kurumunun İki Temeli: İnfak ve İtaat”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 46-47.
- Özsoy, Ömer. *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: kitâbiyât, 1. Basım, 2004.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an’ın Aktüel Değeri: Roger Garaudy’nin Kur’an Tasavvuru Üzerine”. *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2004), 80-81.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’ân ve Tarihsellik Üzerine -Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an’daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut, 21. Baskı, 1997.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an’ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2012.
- Paçacı, Mehmet. “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur’an Yorumu Üzerine.” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2009), 19-42. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179724>
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu’l-Gayb*. Ankara: Huzur Yayınevi, 1990.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru’l-Menâr*. Beyrut, 1999.
- Sağlam, Hadi. “İslâm Hukukunda Mehîr Evlilik Sigortası Mıdır?” *Universal Journal of Theology* 1/1 (Aralık 2016), 9.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1996.
- Subaşı, Necdet. “Arkoun’un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık”. *İslami Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 220.
- Süleymân, Mukâtil bin. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. Beşir Eryarsoy. 2. Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Suyûtî, Celâleddîn Ebu’l-Fadl Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekir es-Suyûtî. *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*. çev. Hasan Yıldız. 4. Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Sifil, Ebubekir. “Çok Eşlilik ile İlgili Ayeti Nasıl Anlamalıyız?”. *YouTube*. 1 Nisan 2016. <https://youtu.be/eN9eKHFL8sM>
- Şimşirgil, Ahmet & Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Tabatabai, Allâme Muhammed Hüseyin. *El-Mîzân Fî Tefsîr-il Kur’ân*. çev. Vahdettin İnce. 4. Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Taberî Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin & Hasan Karakaya. 2 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Taberî Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin & Hasan Karakaya. 3 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Taberî Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin & Hasan Karakaya. 6 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Taslaman, Caner. *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 1. Baskı, 2016.
- Tekin, Arif. *Kur'an'da Kadın ve Hz. Muhammed'in Hanımları*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 11 Şubat 2024. <https://sozluk.gov.tr/adam%20ne%20demek>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 4 Şubat 2024. <https://sozluk.gov.tr/?ara=adam>
- Uyanık, Mevlüt - Okur, Kaşif Hamdi. *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Vedûd-Muhsin, Amine. *Kur'ân ve Kadın*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Watt, William Montgomery. *Hız. Muhammed Mekke'de*. çev. Mehmet Rami Ayas & Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Wikipedia. “Çok Eşlilik”. Erişim 4 Mart 2024. https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ok_e%C5%9Flilik
- Wikipedia. “Mehir”. Erişim 8 Şubat 2024. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Mehir>
- Wikipedia. “Miras Hukuku”. Erişim 16 Mart 2024. https://tr.wikipedia.org/wiki/Miras_hukuku
- Wikipedia. “Roger Garaudy”. Erişim 6 Şubat 2024. https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Roger_Garaudy
- Wikipedia. “Tarihselcilik”. Erişim 16 Şubat 2024. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Tarihselcilik>
- Yadsıman, Hakkı Şah. “Yahudi-Hristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzdüşümleri”. *Kutlu Doğum 2004: Din-Kültür ve Çağdaşlık*. ed. Komisyon. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Yazıcı Abdurrahman. “İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fûrû ve Usûl Hasımlarla Miraçılığı”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Haziran 2013), 216-237.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, 2011.
- Yılmaz, İbrahim. “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet ile Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 356.
- Yılmaz, İbrahim. “Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8/15 (Nisan 2010), 216.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd Bin Ömer Bin Muhammed el-Hârizmî ez. *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. çev. Abdulaziz Hatip vd. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Zeyveli, Hikmet. “Kur’an’ın Aktüel Değeri Üzerine”. *I. Kur’ân Sempozyumu*. ed. Mehmet Akif Ersin vd. 276. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1994.



ÖZ GEÇMİŞ

Esmâ TURAN, [REDACTED] Beş çocuklu bir ailenin ikinci çocuğudur. Evli ve bir çocuk annesidir. Samsat'ta Merkez İlköğretim Okulu'na başladı. Adıyaman Karacaoğlan Ortaokulu'na devam etti. Adıyaman Anadolu İmam Hatip Lisesi'ne gitti ve buradan mezun oldu. Mezun olduktan sonra üniversiteye hemen gitmedi. Çünkü fahri Kur'an Kursu Öğreticisi olarak çalıştı. Bu esnada Eskişehir Anadolu İlahiyat Fakültesi (Ön lisans) eğitimini tamamladı. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki görevinin ardından Dikey Geçiş Sınavı ile Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yerleşti. Buradan 2020'de mezun olunca aynı yıl tekrar Bayburt Üniversitesi'nde lisansüstü eğitimine başlayarak eğitimini tamamladı.

