



**T.C.
BATMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN KADINLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Hatice Kübra AKCAN

**HAZİRAN - 2024
BATMAN**

**T.C.
BATMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN KADINLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Hatice Kübra AKCAN

**Danışman
Doç. Dr. Yusuf EŞİT**

**HAZİRAN - 2024
BATMAN**

TEZ KABUL VE ONAYI

Hatice Kübra AKCAN tarafından hazırlanan “Yusuf el-Karadâvî’nin Kadınlara İlişkin Görüşleri” adlı tez çalışması 06.06.2024 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman

Doç. Dr. Yusuf EŞİT

.....

Üye

Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN

.....

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN

.....

Yukarıdaki sonucu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Murat ÖTER
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü V.

TEZ BİLDİRİMİ

Bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

DECLARATION PAGE

I hereby declare that all information in this document has been obtained and presented in accordance with academic rules and ethical conduct. I also declare that, as required by these rules and conduct, I have fully cited and referenced all material and results that are not original to this work.

Hatice Kübra AKCAN

Tarih: 06.06.2024

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUSUF EL- KARADÂVÎ’NİN KADINLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Hatice Kübra AKCAN

Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Yusuf EŞİT

2024, 145 sayfa

İslâm dünyası, her devirde çağın getirdiği sorunlara çözümler üretebilecek donanıma sahip fakîh ve müctehidler yetiştirmiştir. Bu durum asırlar boyu devam etmiştir ve son yüzyılda da birçok fıkîh âlimi bu anlamda yetişmiştir. Bu fakîhlerden biri de çözümlerinde toplumun maslahatını esas alan, Kur’ân ve sünnete bağlılığıyla İslâm âleminde önemli bir yer edinen Yusuf el-Karadâvî’dir. Karadâvî, teysir çerçevesinde fetvalar vermiş, zaman zaman ictihadî faaliyetlerde bulunmuştur. Meselelere yaklaşımıyla topluma yön vermiş aynı zamanda bazı muhtemel sıkıntıların önüne geçmiştir. Fıkîh, fıkîh tarihi ve fıkîh usûlü alanında derinleşmiş olsa da hadis, akîde, tefsir, İslâm kültürü ve felsefesi gibi birçok farklı alanda da söz sahibi olmuştur.

İslâmî ilimlerin birçok alanında görüş beyan etmesinin yanında kadınlarla ilgili meselelere de kayıtsız kalmamıştır. Müslüman kadının özel hayatına dair pek çok sorunu gündemine alan Karadâvî, kadın ve din üzerine önemli mülahazalarda bulunmuş, ibadet, aile, sosyal hayata yönelik birçok güncel meseleyi fikhî açıdan ele almıştır.

Üç bölümden oluşan bu çalışmadaki gaye, Karadâvî’nin kadınlarla ilgili ibadet, aile ve sosyal hayata yönelik hükümlere ilişkin görüşlerini delilleriyle birlikte incelemek ve geleneksel fıkîh ekollerine dair konumunu tespit etmektir. Ayrıca günümüz İslâm hukukçularının yorumlarına da bazı bölümlerde değinilerek üç çeşit başlığın aynı düzlemde mukayesesi hedeflenmiştir. Çalışma sonucunda Karadâvî’nin tek bir mezhebe bağlı kalmadan, çözüm odaklı ictihadî hükümlerde bulunduğu ve tercihlerinin teoriden ziyade pratiğe dönük olduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İctihâd, Mezhep, İbadet, Aile, Kadın, Yusuf el-Karadâvî

ABSTRACT

MS THESIS

YUSUF AL-QARADAWI'S VIEWS ON WOMEN

Hatice Kübra AKCAN

Batman University Graduate Education Institute Department Of Basic Islamic Sciences

Advisor: Doç. Dr. Yusuf EŞİT

2024, 145 pages

In every era, the Islamic world has produced faqihs and mujtahids who are equipped to produce solutions to the problems of the age. This situation has continued for centuries, and many fiqh scholars have been trained in this sense in the last century. One of these faqihs is Yusuf al-Qaradawi, who based his solutions on the responsibility of society and took an important place in the Islamic world with his adherence to the Qur'an and the Sunnah. Qaradawi gave fatwas within the framework of taysir and carried out ijtiħad activities from time to time. He guided society with his approach to issues and at the same time prevented some possible problems. Although he has deepened in the fields of fiqh, history of fiqh and fiqh methodology, he has also had a say in many different fields such as hadith, creed, tafsir, Islamic culture and philosophy.

In addition to expressing his opinions in many areas of Islamic sciences, he was not indifferent to issues related to women. Qaradawi, who took many problems related to the private life of Muslim women on his agenda, made important reflections on women and religion, and dealt with many current issues related to worship, family and social life from a fiqh point of view.

The aim of this study, which consists of three parts, is to examine Qaradawi's views on the provisions regarding worship, family and social life related to women together with their evidence and to determine his position regarding traditional fiqh schools. In addition, by referring to the interpretations of modern Islamic faqihs in some sections, it is aimed to compare three types of titles on the same plane. As a result of the study, it was observed that Qaradawi, without adhering to a single sect, made solution-oriented ijtiħad provisions and his preferences were oriented towards practice rather than theory.

Key Words: Ijtiħad, Sect, Worship, Family, Woman, Yusuf al-Qaradawi

ÖNSÖZ

Tarihsel süreç içerisinde kadın ve kadına yönelik yanlış düşünce ve uygulamalar toplumsal gelişim ve değişime rağmen zamana direnç gösterip hâlen karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere kadın, Câhiliye devri ve öncesinde İslâm'ın ruhuyla bağdaşmayan birçok muameleyle karşı karşıya kalmış, varlığı dahi kabul edilmeyip başlı başına bir utanç vesikası sayılmıştır. Lokal düzeyde de olsa kadına ilişkin uğursuzluk söylemleri, güvensizlik ortamı oluşturduğu, namazı bozan bir varlık olarak görülmesi gibi maalesef birtakım yanlış düşünce ve anlayışlar oluşmuştur. Mezkûr söylemler, nasslardan çıkarılabilecek hükümler değildir ve gerçeği yansıtmamaktadır. Bütün bunların aksine İslâm dini, toplumun özünü oluşturan kadına özel bir önem atfetmiş, muhafaza etmiş ve onu hak ettiği konuma kavuşturmuştur. Bununla birlikte İslâm dini, fitratı itibarıyla farklılık gösteren kadın ve erkeğe eşit düzeyde hitap eden bir dindir. İslâm'da cinsiyet ayrımcılığı, asabiyet ve etnik köken gibi unsurların üstün tutulduğu bazı geleneklerin aksine tamamlayıcılık esası üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla her iki taraf da Kur'ân'a olan muhataplığı ve insan olmaları hasebiyle eşit kabul edilmiştir. Kadın ve erkeğe dair bazı detaylı hükümlerde farklılıkların bulunması, adaletin gereği olup eşit düzeyde muhatap olmaya aykırılık teşkil etmemektedir.

Modern çağdaki hareketlilik, İslâm entelektüellerinin kadına bakışını da etkilemiştir. Kadına ilişkin yargıların nispeten değiştiği bu devirde özellikle kadının eğitimi, aile hayatı ve sosyal hayat içerisindeki konumu çokça tartışılmaktadır. Bugün de toplumsal sahada önemli yer edinen kadın ve kadınla ilgili fikhî meseleler çeşitli yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Fikhî mezheplerin görüşleri zaman zaman birbirini destekler nitelikte olsa da aynı konu üzerindeki farklı yaklaşımlar mezhepler bünyesinde görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Konular geniş bir perspektiften ve çeşitli bakış açılarıyla ele alınmıştır. Bu durum yalnızca mezheplerle sınırlı kalmamış, modern dönem fukahâsı da meseleleri farklı çerçevelerden inceleyerek birçok farklı görüş ortaya koymuştur. Bu görüş sahiplerinden biri olan son dönem Fıkıh âlimlerinden Yusuf el-Karadâvî, fikhî meselelerdeki tercihleriyle dikkat çekmiş, zaman zaman ictehadî faaliyetlerde bulunarak kendi nahiyesinden birçok meseleyi çözüme kavuşturmak için çaba sarfetmiştir.

Mezhebî tutuculuktan uzak, kolaylık ve maslahatı ilke edinen Karadâvî, şahsına münhasır duruşuyla ön plana çıkmıştır. Kendine özgü bakış açısıyla meseleleri

değerlendirirken taklitten uzak, şer‘î nasslara ve maksada en uygun olan çözümü tercih etmiştir. Bütün bunların yanında kadınlarla ilgili meseleleri ele almış, kadının sosyal hayattaki konumu üzerine çalışmalar yapmıştır. Çalışmamızın merkezini oluşturan kadınlara yönelik ibadet, aile ve muhtelif birkaç hükme ilişkin görüşlerinde kimi zaman mezhep imamlarını destekler nitelikte kimi zaman da mezheplerden farklı münferit görüşler öne sürmüştür. Fıkḥî meselelere ilişkin görüşleriyle kimi zaman bazı kesimler tarafından ağır tenkitlere maruz kalmıştır.

Konumuzun ana çerçevesini oluşturan kadınlara ilişkin meseleler ilk dönemlerden itibaren fukahânın ele aldığı konulardan olmuştur. Ancak özellikle son iki asırda bu meselelere ayrı bir önem atfedilmiştir. Son dönem âlimlerinden biri olan Karadâvî de buna kayıtsız kalmamış sıkça tartışılan problemleri çeşitli çalışmalarına konu edinmiştir. Bu çalışmada, belirlenen başlıklar üzerinden öncelikle klasik dönem fukahâsının konu hakkındaki görüşleri tespit edilmiş, ardından Karadâvî ve modern dönem bir kısım İslâm hukukçularının tercihleri ile imkân nisbetinde mukayesesi yapılmıştır.

Tez sürecimin başlangıcından sonuna değin desteğini esirgemeyen, çalışmamı titizlikle inceleyen, tavsiyeleriyle çalışmama katkıda bulunan pek kıymetli danışmanım Doç. Dr. Yusuf EŞİT hocama bu meşakkatli ilim yolculuğundaki rehberliğinden ötürü müteşekkirim. Lisans dönemimden bu yana yönlendirmeleri ve engin tecrübeleriyle yolumu aydınlatan, öneri ve eleştirileriyle tezime katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN hocama, üzerimde emeği olan bütün hocalarıma ve her koşulda destekleyerek başarabileceğime inanan sevgili dostlarıma teşekkürü borç bilirim. Ayrıca, her daim dualarıyla güç bulduğum, maddi ve manevi yükümü hafifleten değerli anneme, babama ve kıymetli aileme gönlümün en nadide köşesinden sevgilerimi ve şükranlarımı sunarım. Bu çalışmanın, yaşadığımız 6 Şubat depreminde kaybettiğim kıymetli dostum Zeynep BAYKURT hanımefendi için sadaka-i cariye hükmüne geçmesini rabbimden niyaz eder, Allah’a hamd ederim.

Hatice Kübra AKCAN

Batman, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	x
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Gayesi ve Önemi.....	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi.....	2
1.3. Araştırmanın Kaynakları	3
1.4. Yusuf el-Karadâvî'nin Hayatı.....	4
2. YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN İBADETLERDE KADINLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ.....	6
2.1. Kadına Dokunmanın Abdeste Etkisi.....	8
2.2. Kadına Hayızlı Olduğu Zamanlarda Yaklaşmak	14
2.3. Hayızlı Kadının Dokunduğu Su ile Abdest Almak.....	17
2.4. Erkeğin Hanımına Zekâtı	18
2.5. Kadının Eşine Zekâtı.....	20
2.6. Kasada Saklanan Mehrin Zekâtı	23
2.7. Hamile Kimselerin Orucu.....	25
2.8. Kadın, Teravih Namazı ve Camii	25
2.9. Ramazanda Aybaşı Erteleme Haplarını Kullanmak	30
2.10. Hayızlı Kadının Kâbe'yi Tavaflı.....	33
2.11. Kadının Mahremi Olmadan Hacca Gitmesi	38
3. YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN KADINLARLA İLGİLİ AİLE HUKUKUNA YÖNELİK GÖRÜŞLERİ	51
3.1. Kadının Nikâh Akdinde Kocasına Şart Koşması.....	51

3.2. Talâk.....	54
3.3. Kocayı Hul‘ Yapmaya Zorlamak.....	59
3.4. İddet Sürecinde Kadının Uyması Gereken Esaslar	67
3.4.1. Nişanlanma-evlenme engeli.....	68
3.4.2. Evden çıkma ve seyahat etme yasağı	69
3.4.3. İhdâd	70
3.5. Zina ile Gebe Kalan Kadının İddeti	75
3.6. Kadının Nafaka Hakkı.....	77
3.7. Müslüman Kadının Gayrimüslim Erkek Evliliği	85
4. YUSUF EL-KARADÂVÎ’NİN KADINLARLA İLGİLİ MUHTELİF MESELELERE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ	93
4.1. İffetli Bir Kadına Zina Suçlamasında Bulunmak	93
4.2. Kadının Emirliği ve Hâkimliği	97
4.3. Tesettür Hakkında	106
4.4. Kadının Kötülüğü Üzerine	112
4.5. Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sonlandırılması.....	120
5. SONUÇ	128
KAYNAKÇA	132
ÖZGEÇMİŞ.....	145

KISALTMALAR

b.	: ibn/bin
bkz.	: bakınız
c.c.	: celle celâluh
çev.	: tercüme eden/çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
hz.	: hazreti
md.	: madde
no.	: numara
s.a.v	: sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
v.	: vefat
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Gayesi ve Önemi

Kadın ve kadına yönelik hüküm ve uygulamalar ilk dönemlerden bu yana Müslümanların gündeminden düşmeyen konulardan olmuştur. Gelişen ve değişen toplum yapısı, kadını anlama ve anlamlandırma çabası, sübjektif değer yargıları ve mezhepler arasındaki farklılık fukahânın ictihadî hükümlerine yansımıştır. Mezhep farklılıkları, yaşanan dönem, kültür ve coğrafya, kendi devrinin damgasını taşıyan fetvaların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Modern çağdan uzak kalan bazı fetvalar fıkıh âlimlerinin meseleleri yeniden ele almasını gerekli kılmıştır. Nitekim modern çağla irtibatın diri tutulması, İslâm hukukunun dinamik yapısının gereğidir. Dünya değişim içindeyken bu değişimin fikhî hükümlere yansımaları kaçınılmazdır.

Yaşadığı dönemin problemlerine kayıtsız kalmayan, son dönem İslâm dünyasının önde gelen isimlerinden Yusuf el-Karadâvî, mücadeleci bir İslâm âlimi olarak tanınmaktadır. Mezhebî taassub ve taklidin terk edilmesi gerektiğini sürekli vurgulayan Karadâvî, fıkıhta yenileşme hareketinin önemli isimlerinden olmuştur. Kur'ân ve sünnetin gölgesi altında, temel kaynaklara dayanarak sahih çözümler sunmaya gayret etmiş, güncel hayat ile uyumlu bir fetva yöntemini benimsemeye çalışmıştır. Kimi zaman kadîm ulemâdan farklı görüşler serdederek son dönem İslâm bilginlerinin tenkitlerine maruz kalmıştır. Ancak Karadâvî'ye göre fikhî güncellemek, nassları geçmişinden veya bağlamından kopararak doğrudan doğruya bugüne yorumlamak ile değil mezhep âlimlerinin ve fukahânın bakışını idrak ederek günümüze uyarlamakla mümkündür. Nitekim bugün güncellenmeyi bekleyen birçok mesele vardır ve Ebû Hanîfe, Malîk b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in anlaşılamadığı yerde nassları hakkıyla anlamak da mümkün değildir.

Çalışmamızın konusunu son yüzyılın yetiştirdiği büyük İslâm âlimi Yusuf el-Karadâvî'nin kadınlara dair görüşleri oluşturmaktadır. İslâmî ilimlerin birçok alanında yazmış olduğu eserlerle bugün dünyanın her bölgesinde takipçileri bulunan Karadâvî'nin hanımlara özel fetvalarının incelenmesi son derece önemli ve gereklidir. Toplumun içinde yaşayan, kadîm ulemânın ilmiyle beslenen bu âlim, asırlar önce verilen hükümlerin

günümüz dünyasında koşulların değişmesiyle nasıl yorumlanacağına ilişkin zihni teatide bulunmuştur.

Çalışmada, Karadâvî'nin bu meselelere sunmuş olduğu çözümlerin yanında mezhep müctehidlerinin kadın konulu meselelere vermiş olduğu fetvalar da tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada İslâm tarihinin ilk asırlarından günümüze değin sıkça tartışılan ve üzerinde çokça durulan meselelerde modern dönem âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir. Modern malzeme ile klasik fıkıh birikiminin mukayese edildiği bu çalışma, fıkıhın donuklaştığını ve ihyasının gerektiğini ifade eden Yusuf el-Karadâvî'nin meselelere sunduğu çözümlerde fûrû-i fıkha ne kadar yenilik sunduğunu mümkün olduğunca tespit etmeyi gaye edinmektedir.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

Öncelikle sınırı net bir şekilde çizilen bu çalışmada belirlenen başlıklar üzerinde fikhî tanımının yapılmasına ihtiyaç duyulan yerlerde kavramların tanımı yapılmıştır. İlk dönemlerden itibaren tartışılan meseleler, delilleri ile birlikte ve yorum farklılıkları ile sunulmaya gayret edilmiştir. Ele alınan bazı meseleler için belirlenmiş hükümler değişmez, net ve sabit olduğundan kısaca değinilmiş, konu uzatılmamıştır. Fakat ilk dönemlerden bu yana tartışılacak meselelere ilişkin ayrıntılı hükümlerin izi sürülmüştür. Genel olarak dört mezhebin görüşlerini ele aldığımız bu çalışmada, mezhep müctehidlerinin mezhep içerisinde tercih edilen görüşlerine müracaat edilmiş, zaman zaman İbn Hazm, İbn Teymiyye gibi âlimlerin de tercihlerinden istifade edilmiştir. Temellendirmesini klasik fıkıh birikiminden alan *Fetâvâ* türü eserlerine de başvurulmuştur. Klasik ulemânın görüşleri akabinde modern dönem İslâm hukukçularının görüşlerine yer verilmiştir. Daha sonra Karadâvî'nin konu hakkındaki görüş ve tercihleri zikredilip tercihinin klasik kaynaklarda belirlenmiş hükümler ile modern ulemânın görüşleri arasındaki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan bu mukayese neticesinde üç malzemenin ortak bir zeminde incelenmesi amaçlanmıştır.

Bu çalışma, giriş ve sonuç bölümleri haricinde üç ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında araştırma konusuna, konunun gayesi ve önemine, araştırma yöntemine, istifade edilen kaynaklara dair özellikler takdim edilmiştir.

Birinci bölümünde Karadâvî'nin *Fetâvâ Mu'âsıra* isimli eserinde kadınlar ile ilgili ibadât alanına dair görüşleri üzerinde durulmuştur. . Fıkıh mezhepleri arasında ibadetlerin mahiyeti ve uygulanışıyla ilgili hem ittifak edilen konular hem de ihtilâf edilen meseleler bulunmaktadır. Bu noktada çeşitli meseleler izaha açılmış delilleriyle incelenmiştir.

İkinci bölümde, Karadâvî'nin kadınlarla ilgili aile hukukuna yönelik görüşleri ele alınmıştır. İslâm hukukunda önemli bir yeri olan aile konusu, genellikle evlenme ve boşanma konularını kapsamaktadır.

Çalışmanın son bölümünde ise kadınlara dair muhtelif meselelere ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Bu başlık altında özellikle günümüzde sıkça karşılaşılan birkaç soruya cevap aranmış ve farklı bakış açılarıyla meseleler geniş bir perspektiften sunulmuştur.

Sonuç bölümünde, yapılan araştırma neticesinde ulaşılan malûmat ve birikimden yola çıkarak Karadâvî'nin fikhî tercih ve ictehadlarında mezhep müctehidleriyle aynı görüşte olduğu konular ve onlardan ayrıldığı meseleler belirtilip genel kanaât zikredilmiştir.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmanın en temel ve birincil kaynağını Yusuf el-Karadâvî'nin *Min hedyi'l-İslâm: Fetâvâ Mu'âsıra* isimli üç ciltlik kitabı oluşturmaktadır. Yalnızca fıkıh değil birçok alanda eser veren Karadâvî'nin kadınlarla ilgili bütün fetvalarını incelemek bu çalışma kapsamında mümkün değildir. *Fetâvâ Mu'âsıra* isimli eseri bağlamında kadınlarla ilgili fikhî konulardaki bir kısım tercihleri incelenen bu çalışmada aynı zamanda çeşitli kitaplarından konu ile ilgili görülen yerler daha iyi anlaşılması ve tamamlayıcı olması açısından istifadeye sunulmuştur. Ayrıca çeşitli kitap ve makalelerinin içeriğine ulaşabildiğimiz kendi adına kurulmuş internet sitesi de yararlandığımız ana kaynaklardan olmuştur.

Bununla birlikte mezhebi görüşlerin yer aldığı, kendi mezhebinde muteber kabul edilen fûrû-i fıkıh kitaplarından Serahsî'nin *el-Mebsût*'u; Kâsânî'nin *Bedâi'u's-sanâî*'i; İbn Âbidîn'in *Reddû'l-Muhtâr*'ı; İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetül'l-muktesid*'i; Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'i, Şîrbînî'nin *Muğni'l-Muhtâc*'ı; Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i; İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'sinden yararlanılmıştır. Tüm mezheplerin

görüşlerini ihtiva eden Abdurrahman el-Cezîrî'nin *el-Fıkh ale'l mezâhibi'l erba'a*; Zuhaylî'nin *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*; Halil Günenç'in *Günümüz Meselelerine Fetvalar*; Hayreddin Karaman'ın öne çıkan bazı kitapları ve internet sitesinin yanında *Din İşleri Yüksek Kurulu* tarafından hazırlanmış olan *Fetvalar* kitabı sıkça başvurulmuş kaynaklar arasındadır.

1.4. Yusuf el-Karadâvî'nin Hayatı

Yusuf el-Karadâvî, 9 Eylül 1926 yılında Mısır'ın Garbiye iline bağlı Saft Turab köyünde dünyaya gelmiştir. İki yaşında iken babasını kaybetmiş ve amcası tarafından yetiştirilmiştir. Küçük yaşlardan itibaren dinî ilimlere olan vukûfiyeti fark edilen Karadâvî'ye köy halkı büyük bir ilgi göstermiş, henüz 10 yaşına gelmeden Kuran-ı Kerîm'i hıfz etmiştir.¹

Tanta Din Mektebi'nde ilköğretim ve lise eğitime başlayan Karadâvî, burada İhvan-ı Müslimîn ile yakın ilişkiler kurmuş ve bu nedenle 1949 yılında tutuklanmıştır. Fakat bu zorlu dönemde bile lise eğitimini başarıyla tamamlamıştır. 1952-1953 yıllarında Ezher Üniversitesi Usûlu'd-dîn Fakültesi'ne girmiş, aynı fakültede yüksek lisansını birincilikle tamamlamıştır. İslâmî çalışmaları nedeniyle Behî el-Hûlî ve Muhammed el-Gazzâlî ile birlikte 1952 yılına kadar Tûr Hapishanesi'nde hapsedilmiştir. 1954 yılında bir kez daha tutuklanmış ancak siyasi atmosferin değişmesiyle birlikte hapisten çıkmıştır. Aynı yıl Arap Dili Bölümü Uzmanlık Diploması'nı almış, 1958'de Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde Arap Dili ve Edebiyatı alanında eğitimini tamamlamış, 1960 yılında ise Ezher Üniversitesi Usûlu'd-dîn Fakültesi Kur'ân ve Sünnet İlimleri bölümünden mezun olmuştur. 1973 yılında aynı üniversitede *Ez-zekât ve eseruhâ fî halli'l-meşâkili'l-ictimâ'iyye* adlı teziyle doktorasını birincilikle tamamlamıştır. Daha öğrencilik yıllarında iken yaklaşık seksen eserini ilim dünyasına sunan Karadâvî, mezuniyet sonrasında Din İşleri'nde murakıp olarak görev almış, ayrıca, Ezher Üniversitesi İslâm Kültürü bölümü müdürlüğü ve Katar Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Bölümü'nün kurucu başkanlığı gibi çeşitli önemli devlet görevlerinde bulunmuştur. Ayrıca Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi'nin kurucu dekanlığını da üstlenmiştir.²

¹ Abdülazîz ed-Dîb, *Yûsuf el-Karâdâvî: Kelimât Fî Tekrîmihî Ve Buhûs Fî Fikrihî Ve Fıkhihî Mühîdât İleyhi Fî Bulûğî Seb'in* (Kahire: Mektebetul Alem, 2004), I, 19.

² <https://www.al-qaradawi.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9>

Bu eğitimlerin ardından Mısır’da irşat, davet ve ilmî faaliyetlerini sürdüren Karadâvî, Müslüman Arap toplumunun Batı dünyasının etkisi altına girmesi ve kendi kültür ve değerlerinden uzaklaşmasına karşı çıkmış ve bu durumu engellemek için akademik ve pratik alanlarda büyük çaba sarf etmiştir. Mısır’daki eğitim ve irşat faaliyetlerinin ardından Katar Vakıflar Bakanlığı’nın talebi üzerine Katar Üniversitesi’nde çalışmaya başlayan Karadâvî, burada öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Akademik alanda 150’ye yakın kitap yazmış olmasının yanı sıra, teknolojiyi de etkin bir şekilde kullanarak el-Cezire televizyonu kanalında “eş-Şeria ve’l-hayat” programında güncel konuları ele almıştır. Talebelerinin kurduğu “qardawi.net” ve “islamonline.net” sitelerinde, hocalarının görüşlerinin yayılmasını ve kabul görmesini sağlayacak günlük yayınlar yapılmaktadır. Ayrıca, 21. yüzyılda kurulan Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği Başkanlığı’nı yönetmiştir. 1960’lı yıllardan bu yana yaşadığı Katar’da 26 Eylül 2022 yılında 96 yaşında vefat etmiştir.³

³ Abdülazîz ed-Dîb, *Yûsuf el-Karâdâvî: Kelimât Fî Tekrîmihî Ve Buhûs Fî Fikrihî Ve Fıkhihî Mühîdât İleyhi Fî Buluği Seb’in*, I, 17; Elif Dursunüst, *Yusuf el-Kardavî’nin Çağdaş Fıkah Araştırmalarında İzlediği Yöntem* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Feride Elif Özer, *Yusuf Karadâvî’nin İbadetler Alanındaki Fıkhi Tercihleri* (Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

2. YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN İBADETLERDE KADINLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

İbadet kavramı lügatte; kullukta bulunma, teslim olma, boyun eğme, itaatkâr olma, rıza gösterme, kölelik, tapınma gibi anlamları ifade etmektedir.⁴ Dinî bir terim olarak ise yapılmasında sevap olup, güzel niyetle ve Allah Teâlâ'ya tazimle işlenen şer'an belirlenmiş eylemler bütünüdür.⁵ Kulun yaratıcısına karşı saygı, sevgi ve itaatının ifadesi olarak ortaya konulan belirli tutum ve davranışlar için kullanılan bir kavramdır. Dinî içeriğiyle birlikte, düzenli ve belirli ibadet şekillerini ifade etmek için sıkça kullanılır. İslâmî literatürde, bu davranış biçimleri genellikle "ibadet" olarak adlandırılırken, insanın yaşamını sürekli bir Allah'a saygı ve itaat içinde sürdürmesi için ise "ubûdiyyet" ve "ubûdet" terimleri kullanılmaktadır.⁶ Zebîdî'nin aktardığına göre bir kısım etimolog, ubûdiyyet, ubûdet ve ibadet kelimelerini ayırarak şöyle açıklamaktadır: Ubûdiyyetin aslı, boyun eğme ve teslimiyet; ubûdet, Rabbin yaptıklarına razı olmak; ibadet ise Rabbin razı olduğunu yapmaktır.⁷ Çok geniş bir anlam yelpazesi olmakla birlikte bu noktada ibadetin asıl anlamının boyun eğerek itaat etmek olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm'da ibadetlerden maksat bir anlamıyla kurbiyettir. Kurbiyet maksadıyla gerçekleştirilen ritüeller ibadetin genel mânasını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ibadet, dinî bir vecibe olmaktan çıkıp manevi bir anlam kazanmaktadır. İbadetin bu genel mânasının yanı sıra bir de özel anlamı bulunmaktadır. İslâm literatüründe "*mükellefin yaratana karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve Resûlü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleridir.*"⁸ şeklinde yapılan tanım, bahsi geçen özel mânayı ifade etmektedir. Dinin önemli bir halkasını teşkil eden ibadetler, Fıkıh literatüründe söz konusu özel mânasıyla kullanılmaktadır.⁹

Belirtildiği gibi genel olarak İslâm'da ibadetlerden bahsederken, İslâm'ın Allah'a yaklaşmak için insanlara farz kıldığı, usûl ve erkânı, vakitleri, sayıları, uygulama şekli belli olan ve üzerinde herhangi bir değiştirme veya bozmanın mümkün olmadığı ibadetler

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "abd", III, 271-273.

⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2010), 211.

⁶ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XIX, 233-235.

⁷ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus* (Dârü'l-Hidâye, 2001), "abd", VIII, 330.

⁸ Ferhat Koca, "İbadet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁹ Yusuf Eşit, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfiî Mezhebi Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 220.

kastedilmektedir.¹⁰ Ancak İslâm'da ibadetler çok çeşitlidir. Bunlardan bir kısmı sözle yapılır ki bunlar dua ve zikir yapmak, herkesi hayra çağırarak, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak gibi yapılan eylemlerdir. Bunun yanında bir kısmı da fiilî olarak yapılır. Bedenî bir ibadet olan namaz, malî bir ibadet olan zekât, hem malî hem de bedenî bir ibadet olan hac gibi ibadetler de fiilî olarak yapılan ibadetler kapsamındadır.¹¹ Kur'ân ve sünnetten öğrendiğimiz gibi, mükellef bir varlık olan insanın ilahi hitaba muhatap oluşu kadın ya da erkek fark etmeksizin aynıdır. Elbette fitrat gereği bazı durumlara ilişkin detay hükümlerde farklılık olsa da sorumluluk bakımından herhangi bir cinsiyet ayrımı bulunmamaktadır. Nitekim ibadet sorumluluğu insandan sakıt olmaz. Allah'a kulluk nazarında belirtilen denklik, ceza ve mükâfatta da dikkate alınmıştır. *“Mü'min olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”*¹² *“Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mü'min erkeklerle mü'min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah'a derinden saygı duyan erkekler, Allah'a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”*¹³ Âyet meâllerinden anlaşıldığı üzere Allah, ilahi vahyin muhatabı olarak kulları arasında ayrım yapmamaktadır.

Ancak kadınların ibadeti erkeklerin ibadetinden bazı yönleriyle farklılık gösterir. Kadının muayyen günlerindeki namaz durumu, kazasını tutmak şartıyla ramazan orucu, cuma ile bayram namazlarının farziyeti, söz konusu farklılığa örnek teşkil edecek niteliktedir. Bunun yanında zekât, umre ve hac ibadetinde belirlenen bir kısım farklılıklar da bulunmaktadır. Şâri' bu farklılığı yalnızca ibadet değil, ukûbat ve muamelat alanında da gözetmiş, cinslerin fitratlarına uygun hükümler koymuştur. Bu kapsamda, kavvâm olarak vasıflandırılan erkeğin üstlendiği rol ve sorumlulukların, kadına nispetle farklı olması fitratına uygun olduğunu göstermektedir. Getirilen hükümlerin sosyal hayat üzerindeki etkisi bir yana manevî ve psikolojik bir kuvveti de bulunmaktadır.

¹⁰ Yusuf Karadâvî, *el-İbade fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 213.

¹¹ Karadâvî, *el-İbade fi'l-İslâm*, 286.

¹² en-Nisâ 4/124.

¹³ el-Ahzâb 33/35.

İbadet hükümlerinin anlaşılması için öncelikle “ibadet” kavramına açıklık getirmenin gerekli olduğunu düşündük. Bu bölümde, Yusuf el-Karadâvî’nin kadınlara ilişkin bir kısım meselelere dair görüşlerinin tespit ve değerlendirmesi yapıp imkân nispetinde mezhep görüşleri ve gerekli görüldüğü yerlerde modern dönem bazı fakîhlerin görüşleriyle mukayesesi yapılacaktır.

2.1. Kadına Dokunmanın Abdeste Etkisi

Fürû-i fıkıh konularının büyük çoğunluğunda olduğu gibi kadına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı meselesi, mezhep âlimleri arasında ihtilâflıdır. Bu meseledeki ihtilâfın temel sebebi Mâide sûresinin 6. âyetinde geçen “lems” kelimesinin âlimler tarafından farklı anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Âlimlerin bir kısmı bu hususta âyette geçen kelimenin şehvetli veya şehvetsiz mutlak olarak dokunmak olduğunu ve netice itibarıyla abdesti bozmayacağını ifade ederken bir diğer kısmı da salt dokunmanın abdesti bozacağını savunmuşlardır. Bunun yanında abdeste etkisi bakımından tartışılan mesele üzerine Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen farklı rivayetler de bulunmaktadır. Hukuk ekolleri ve müctehidler kendi hukuk sistematiğine uygun düşen yolu takip ederek konuyla ilgili aklî ve naklî birçok delille görüşlerini açıklamışlardır. Mesele ile ilgili ayrıntılar, farklılıklar ve dayanaklar ele alındıktan sonra Karadâvî’nin bu düşünce silsilesinin tam olarak neresinde durduğu tespit edilecektir. Meseleye ilişkin görüşler aşağıdaki gibi özetlenebilir:

İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve tâbilerinin görüşüne göre ister şehvetli olsun ister şehvetsiz olsun salt dokunma ile abdest bozulmaz.¹⁴

Bir diğeri, ince bir örtünün üzerinden bile olsa erkeğin kadına şehvetle dokunması abdesti bozar. Engel olsun olmasın ve hangi uzuv olursa olsun haz alma veya haz kastı ile dokunulursa abdestin kişiye vacip olacağı görüşüdür. Bu, cumhurun aksine İmam Mâlik (v. 179/795) ve ona tâbi olanların büyük çoğunluğunun görüşüdür.¹⁵ Ayrıca Rebîa’nın (136/753) bir görüşü de bu yöndedir.¹⁶

¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, I, 44.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, I, 43-44.

¹⁶ Nevevî, *el-Mecmu’*, II, 30-31.

İmam Şâfiî (v. 204/820) ve tâbileri, aralarında örtü bulunmaksızın kadının tenine temasın şehvet olsun ya da olmasın abdesti bozacağı savunur. Ancak İmam Şâfiî'nin, dokunan ve dokunulan arasında fark olduğu ve dokunulan dışında yalnızca dokunan kişiye abdest gerektiği şeklinde bir görüşünün olduğu da ifade edilir. Ayrıca kendisine nikâh düşmeyen mahremlerine dokunmanın câiz olup mahremleri haricindeki kadınlarda bozulacağı şeklinde farklı görüşleri aktarılır.¹⁷

Bunun yanında şehvetli veya şehvetsiz, kasıt olsun olmasın kadın ve erkeğin mutlak surette birbirine temasının abdesti bozacağı görüşü Ömer b. el-Hattâb (23/644), Abdullah b. Mes'ûd (32/652-3), Abdullah b. Ömer (73/692), Mekhûl b. Ebî Müslim (112/730), Zührî (124/742), Zeyd b. Eslem (136/753), Atâ b. es-Sâib (136/753), Yahya b. Saîd el-Ensârî (143/760) ve kendisinden yapılan iki rivâyetten birine göre Evzâî'den (157/774) aktarılmıştır. Öte yandan bu, Nehâî (96/714) Şa'bi (103/712) ve Rebîa'dan ikinci bir görüş olarak da rivâyet edilmektedir.¹⁸

Kadınlara ancak ve ancak şehvetle dokunmanın abdesti bozacağı görüşü ise Hanbelî mezhebinde meşhûr olan görüştür. Ve bu görüş aynı zamanda, Ebû Ubeyde (18/639), el-Hakem (50/670) Alkâme b. Kays (62/682), Süfyan es-Sevrî (161/778) Hammâd b. Ebî Süleyman (120/738), Mâlik b. Enes, İshak b. İbrahim b. Rahûye (238/853) Nehâî, Şa'bi ve Rebîa'dan aktarılmıştır.¹⁹

Kasıtlı olarak dokunmanın bozacağı aksi takdirde bozulmayacağı görüşü de vardır ve bu görüşü savunanlardan biri Davud b. Ali'dir (270/883). Evzâî'den aktarıldığına göre ancak el ile dokunma abdesti bozar. Bir başka rivayette ise abdest âzâlarıyla dokunmanın abdesti bozacağı görüşünde olduğu belirtilir.²⁰

Görüldüğü gibi sahâbe döneminden itibaren tartışılan meseleye ilişkin mezheplerin görüşlerinin yanı sıra münferit kalan rivâyetler de bulunmaktadır. Konunun aktüel değeri sebebi ile mezheplerin genel olarak tercihlerinin deliline değinilmesinde fayda görmekteyiz.

¹⁷ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), I, 43.

¹⁸ Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb* (Kahire: el-Muniria, 1347), II, 30; Emine Göç, “Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıkhî Tartışmalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (05 Mart 2014), 45-62.

¹⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* (Riyâd: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1997), I, 256-257.

²⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 30.

Erkeğin karşı cinsine mutlak olarak dokunmasının abdesti bozacağı şeklindeki Hz. Ömer ve İbn Mes‘ûd’dan aktarılan görüşün temsilcisi kabul edilen Şâfîîler, bu mesele üzerine aklî ve naklî delil getirmişlerdir.

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı mesh edin, iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz temizlenin. Hasta iseniz, yahut yolculukta iseniz, yahut biriniz abdest bozmaktan gelmişse yahut kadınlara dokunmuşsanız, su da bulamamışsanız, temiz bir toprağa teyemmüm edin. Bunun için de yüzlerinizi ve ellerinizi o toprakla mesh edin. Allah size bir güçlük çıkarmak istemiyor, fakat sizi temizlemek ve şükredesiniz diye de üzerinizdeki nimetini tamamlamak istiyor.”²¹

Mâide sûresinin 6. âyetinde geçen (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) “*Şayet kadınlara dokunursanız...*” ‘lems’ kelimesi dokunma anlamına gelmektedir. Burada kastedilen mâna kadınlarla cinsel ilişkide bulunmak değildir. Zira ‘dokunma’ sözcüğü yalnızca ‘cinsel ilişki’ anlamında kullanılan bir sözcük değildir. Dokunmak, elle temas etmektir. Erkek ile kadının tenlerinin birbirine dokunması durumunda abdestin bozulması konusunda; dokunmanın şehvetle veya zorla olması arasında, dokunmaya konu olan organın sağlam veya felçli olması arasında, dokunan veya dokunulan kişinin ölü olması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.²²

Bu hükmün aklî gerekçesi olarak, elle dokunmanın “şehveti harekete geçirme” ihtimali olan bir hareket olduğu ve diğer dokunuşların da bu yönden elle dokunmaya benzer nitelikte olduğu için aynı hükme tâbi tutulması gerektiği şeklinde ifade edilir.²³

Kadına elin dokunmasıyla abdestin bozulacağını ifade eden Şâfîîler: “‘lems’ kelimesi, elle dokunma mânasında hakikat, cinsî yaklaşma mânasında mecazdır.” demektedirler. “Bir kelimenin hakikî ve mecazî mânalarından hangisinin murad olduğuna dair bir delil bulunmazsa, o kelimenin hakikî mânasını almak daha doğrudur.” şeklinde delil getirmektedirler.²⁴

Bunların yanında ten dışında bedenın başka yerine dokunmak abdesti bozmaz. Örneğin diş eti, diş, dil, damak, göz içi, tırnak, saç buna dâhildir. Şayet tenin üstünde - ince de olsa- bir engel varsa yine abdest bozulmaz.²⁵

²¹ el-Mâide 5/6

²² Şemsuddin Muhammed b. El-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc ila Ma’rifeti Me’anî’l-Elfâzi’l-Minhâc* (Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), I, 144.

²³ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, I, 144.

²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, I, 44.

²⁵ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, I, 144.

Öpmekten, şehvetli veya şehvetsiz olarak kadına dokunmaktan dolayı abdestin bozulmadığını savunan Hanefiler, Hz. Ali (v. 40/661) ve İbn Abbas'ın (v. 68/687-688) görüşünü esas almışlardır. İbn Abbas: “*Dokunmaktan kasıt, cinsel ilişkidir. Ancak Allahû Teâlâ çok hayâ sahibidir. Pek edebe uymayan şeyi, güzel bir şeyle îma eder. Dokunmak kelimesiyle de cinsel ilişkiyi îma etmiştir.*” demektedir. Bu sebeptendir ki Hanefilere göre أو لامستم النساء ifadesindeki lems kelimesi cinsel ilişki anlamına gelmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe yalnızca fâhiş mübâşeret konusunda abdestin bozulacağı görüşündedir.²⁶

Bunun yanında Hanefî ulemâdan Serahsî (v. 483/1090 [?])²⁷ Hanefîlerin bir diğer delilinin Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den aktarılan şu rivâyet olduğunu belirtir: “*Peygamber (s.a.v) hanımlarından birini öptü. Sonra namaz kıldı. Yeniden abdest de almadı.*”²⁸ Bazı sahâbî ve tâbiîler tarafından gelen buna benzer nakiller de vardır.²⁹

İmam Mâlik ve tâbilerinin büyük çoğunluğuna göre şehvet içeren yahut buna benzer duygudan kaynaklanan dokunmalar abdesti bozar. Şehvet hissedilmediği takdirde karşı cinse dokunmanın abdeste mâni olmadığı konusunda anlaşmaktadırlar. Dokunmanın abdeste etkisi hususunda ister diş olsun, ister tırnak olsun âzâ şartı da aranmamakta zevk içeren her türlü dokunmanın abdesti bozduğu kabul edilmektedir. Hatta dokunma bir örtü üzerinde gerçekleşmiş olsa dahi duygulanma olması hâlinde abdestin bozulduğunu ifade etmektedirler. Öpme konusunda duygulanma şartı aranmamakla birlikte her durumda abdest bozulmaktadır.³⁰

Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den (v. 241/855) gelen birkaç rivâyet bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen meşhûr görüşe göre kadına şehvetle dokunmak abdesti bozarken şehvetsiz dokunmak abdeste zarar vermez. Onlar bahsi geçen âyeti ‘şehvetli olarak dokunmak’ şeklinde yorumlamışlar ve ölçüyü şehvet olarak kabul etmişlerdir. Hanbelî ulemâdan İbn Kudâme'ye (v. 620/1223) göre, dokunan/dokunulan kadının yaşının büyük veya küçük olması ve mahremiyet durumu arasında bir ayrım yapılmaz. Bunun yanında dokunma ile abdestin bozulması sadece el ile kayıtlı da değildir. Çünkü nassın genel ifadesine göre kişinin herhangi bir yeri kadına şehvetle değmekle de

²⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), I, 67.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 68; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I, 44.

²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel* (Müessesetü'r-Risale, 2001), XLII:499; XLIII:107.

²⁹ Hüseyin Kahraman, “Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 69-109.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I, 43-44.

kişinin abdesti bozulmuş olur. Diğer mezheplerden farklı olarak kadının saçına, tırnak ve dişlerine değmekle abdest bozulmadığı gibi erkeğin saç, tırnak ve dişlerine kadının dokunması ile de abdestin bozulmayacağını ifade ederler. Ahmed b. Hanbel’den aktarılan bir başka görüşe göre kadına dokunmak abdesti bozmaz. Ebû Hanîfe de bu görüştedir. Nakledilen üçüncü bir rivayete göre ise kadına dokunmak, her halükârda abdesti bozmaktadır.³¹

Görüldüğü gibi, mezheplere göre farklılık arz eden konuların başında, karşı cinse temasın abdeste etkisi meselesi gelmektedir. İzahâtı yapılan delil ve görüşlerin detaylı bir mukayesesinin ardından ihtiyatlı yaklaşımın, Şâfiî fakîhlerin tercih ettiği bir görüş olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim İmam Şâfiî’nin aktardığı, “*Eğer ben Ma’bed b. Nebâte’nin “Hz. Peygamber hanımlarını öptükten sonra abdest almadı” yönündeki hadisin doğru olduğunu tespit etseydim, birbirine dokunan tarafların abdest almalarını gerekli görmezdim*” şeklindeki beyanı, konunun -kendi nezdinde- derinlemesine incelendiğini göstermektedir. Bunun yanında İmam Şâfiî’nin meseleye âyet üzerinden yaklaştığı ve hadislerin sahih olmadığı gerekçesiyle Hz. Peygamber’in uygulamalarına yer vermediği görülmektedir.³²

Farklı görüşlerin meydana geldiği bu hususta delil getirilen âyetin umum ifade etmesi meselenin bir başka yönünü göstermektedir. Lafız, umumî olarak salt dokunmayı ifade etmekte ve ‘şehvet’ gibi husûsî bir kayıtla takyid edilmemektedir. Hz. Peygamber’in uygulamalarına bakıldığında âyeti tahsis eden herhangi bir karîne de bulunmamaktadır. Bu itibarla Mâlikî ve Hanbelî âlimlerin âyeti ‘şehvet’ ile kayıtlandırması ve Hz. Peygamber’den bu yönde bir rivâyet aktarılmamış olması bir başka tartışmayı gündeme getirmektedir.³³

Yazmış olduğu *Fetâvâ Mu’âsıra* adlı eseri ile Yusuf el-Karadâvî, zikredilen konuyla ilgili görüşlerini şöyle belirtmektedir:

“Bilindiği gibi Şâfiî mezhebi kadına dokunmanın ister şehvetle olsun ister olmasın abdesti bozduğunu savunur. Kadın eşine bir şey uzattığı zaman bu tür vakıalar daima meydana gelir. Ya ona isteyerek dokunur ya da istemeyerek herhangi bir hatadan dolayı dokunabilir. Dolayısıyla bu onun abdestini bozar. Soğuk kış günlerinde yeniden abdest almak gerektiği için karı-koca arasında münakaşalara yol açtığına da çokça rastlanır.

³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 257.

³² Muhammed Latif Altun, “Evdâî’nin Görüşü Bağlamında Kadın Ve Erkeğin Tenlerinin Birbirine Dokunmasıyla Abdest Meselesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019).

³³ Hüseyin Kahraman, “Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Ocak 2010), 69-109.

Karı-koca arasında bu birkaç defa tekrarlanırsa eşi hanımına kızar. Oysa ben onlara şunu söylüyorum: Hayır kızma! Namazını kıl. İmam Yusuf’a göre senin abdestin vardır.

İşte bütün bunlar beni bir görüş sahibi kıldı!

Bu ister şehvetle ister şehvetsiz olsun kadına dokunmanın abdesti bozmayacağını söyleyen Ebû Hanîfe’nin mezhebidir. Ondan önce de ümmetin imamı sayılan Abdullah İbn Abbas savunmuştu.

İmam Mâlik ve İbn Hanbel’e göre de şehvetsiz dokunmak abdesti bozmaz.”³⁴

Karadâvî, başka bir eserinde de aynı konu hakkında yukarıdaki ifadelerini teyit eder nitelikte görüş beyan eder. Kendi eşine şehvetsiz dokunmuş olsa bile abdestin bozulacağını söyleyen İmam Şâfiî’nin görüşünü tercih eden özellikle kırsal kesimde yaşayanlar için zorluk olacağını belirtir. Âyeti dikkatle inceleyen bir kimsenin Hanefî mezhebinin görüşünün daha güçlü ve daha açık olduğu sonucuna varacağına işaret eder.³⁵

Kırsal kesimde veya köylerde tarla işleri ve hayvan bakımında köylüler müşterek çalışmaktadır. Eşlerin çalışma hayatında el değme veya birbirine teması, şehir hayatına oranla daha fazladır. Köy yaşamının yol açtığı birtakım zorluklar nedeniyle abdestin bozulması halinde tekrar abdest almak sorun olabilmektedir. Bu tür durumlar, eşler arasında ciddi problemlere sebep olduğundan Karadâvî, Hanefî mezhebinin görüşüne mutabık bir tercihte bulunmuştur.

“Lemsü’n-nisâ” âyeti ve farklı tariklerle aktarılan rivayetler sebebiyle dokunmanın abdeste etkisi meselesi İslâm âlimleri arasında geniş çerçevede ele alınmıştır. Erkeğin, kadının mahremlerinden olup olmaması, dokunmanın haz kastı veya şehvetle olması, sehven dokunma, mutlak surette dokunma, örtü üzerinden dokunma ve dokunmanın hangi uzuvla gerçekleştiği gibi çeşitli hususlarda âlimler ihtilâfa düşmüşlerdir. Meselenin bu kadar derin ele alınmasının nedeni ihtiyat gereğidir. Zira abdest; dinin direği olan namaz gibi bir ibadetin temel şartıdır.

Karadâvî meseleye günümüz koşullarını dikkate alarak yaklaşmaktadır. Nitekim imkânların, ihtiyaçların ve ictimaî hayatın değişmesiyle ictihâdın bir türü olan fetvanın da değişmesinin gerekli olduğunu ısrarla savunur. Bu itibarla Hanefî mezhebinin görüşünün modern çağa daha uygun düşeceği ve bu sonucun bir kısım zorlukları da ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Mezheplerin görüşüne önem atfetmekle birlikte şahsî tecrübelerine dayanarak vermiş olduğu fetva, duruma, şartlara ve ihtiyaca

³⁴ Yusuf Karadâvî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, çev. Veysel Bulut (İstanbul: Tahir Yayıncılık, 1996), I, 11.

³⁵ Karadâvî, *el-İbade fi’l-İslâm*, 335.

yöneliktir. Bu görüşünü, nakledilen rivayetlere aykırı olmamakla birlikte maslahat ilkesi doğrultusunda belirlemiştir. Meseleden anlaşıldığı üzere Karadâvî, mezheplerin dışına çıkmadan, hayatı kolaylaştırdığını düşündüğü görüşü tercih etmiştir. Ancak güçlü deliller varken zayıf görüşleri seçmiş ve bu tercihin köydeki zorluklarla gerekçelendirerek ihtiyat ve takva gibi önemli prensipleri de göz ardı etmiştir. Söz konusu tercihin ardında, delillerin kuvvet derecesi ölçü alınmamakta, görüşlerin modern hayatta uygulanabilirliği dikkate alınmaktadır.

2.2. Kadına Hayızlı Olduğu Zamanlarda Yaklaşmak

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde, hayızın sözlükteki kelime karşılığı olarak “*suyun akıp taşması, kanın akması*” ibâresi verilmektedir. Fıkıh terimi olarak ise “*Ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla akan kan*” şeklinde tanımlanmaktadır. Kadınlarda ergenlikten menopoza kadar devam eden bu fizyolojik duruma “hayız hâli” denilmektedir.³⁶

İslâm şeriatinde kadınların bu özel durumuna ilişkin belli muafiyetler ve sınırlamalar getirilmiştir. Hayızlı kadının Kur’ân ve mescidle olan durumu, namazı, orucu ve bunların yanında diğer ibadetlerdeki sorumluluklarına binâen farklı kolaylaştırıcı hükümler konulmuştur. Kadının yaratılışından gelen bu hâlin uzun veya kısa olması sonucu âlimler arasında bazı tartışmalar gündeme gelmiştir. Tartışılan konular arasında kadının hayızlı olduğu zaman diliminde eşiyle olan münasebetleri de bulunmaktadır.

İslâm âlimleri, hayızın dört şeyi engellediği konusunda ittifak etmişlerdir. Bunlar namaz, oruç, tavaf ve cimâdır. Buna göre hayızlı kadının vücudunun hangi yerlerinden yararlanılabileceğine ilişkin fukahâ tarafından farklı görüşler öne sürülmüştür. İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şâfi’ye göre, yalnız avret mahâllinin yukarısı câizdir. Süfyân Sevrî ve Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/884) ise avret dışında kalan her yerin câiz olduğu görüşündedir.³⁷

³⁶ Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XVII, 51-53.

³⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, I, 62.

Bununla birlikte bütün fakîhler hayızlı kadının göbek ile diz kapağı arasındaki bölümden şehvetsiz bile olsa yararlanılmasını haram saymışlardır.³⁸ Nitekim Yüce Allah'ın buyruğu da buna işaret etmektedir. “*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezâdır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.*”³⁹ Âyetin meâlinden anlaşıldığı üzere belirli günlerinde kadınlardan uzak durmak gerekir. Özellikle kocanın, hanımının hayızlı olduğunu bilmesi veya kadının durumunu kocasına bildirmesi gerekir. Âyette de erkeğin hanımına yaklaşabilmesi temiz olması şartına bağlanmıştır.

Hayızlı kadın, kanaması kesilince oruç tutmak ve boşanma hariç, gusül yapmadan haram kılınan diğer işleri yapamadığına dair fukahâ arasında görüş birliği vardır. İlâveten Gazzâlî, yıkanmadan önce cinsel birleşmenin çocukta cüzzam hastalığına neden olacağını nakletmiştir.⁴⁰ Yalnızca Hanefiler, hayız kanının belirli âdet süresinin sonunda kesilmesi halinde bir namaz vakti geçtikten sonra gusül yapılmasa da cinsî münasebetin câiz olacağını ifade etmişlerdir.⁴¹ Şâfiî fukahâsı bir kimsenin, haram olduğunu bilerek kasten ve herhangi bir zorlama altında kalmaksızın aybaşı hâlindeki karısı ile cinsî münasebette bulunmasını büyük bir günah saymış ve bu durumda kefâret gerektiğini söylemişlerdir.⁴² İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve ilim ehlinin çoğu ise böyle bir durumda kefâretin gerekmediğini belirtmişlerdir. Fakat bütün mezhepler bu tür bir durum sonucunda tövbe edilmesi gerektiği hususunda görüş birliği içindedir.⁴³

Yusuf el-Karadâvî'nin konu hakkındaki görüşleri mezheplerden farklı değildir. Nitekim Hz. Peygamber özel ve genel bütün hayatını ümmetin gözü önünde yaşamış insanlardan gizli olarak hiçbir şey yapmamıştır. Gece ve gündüz neler yaptığını, gizli açık ne ile meşgul olduğunu hanımları da dâhil bütün sahâbîler kendilerinden sonraki nesle aktarmışlardır. Hz. Peygamber'in bu örnek davranışlarından biri de aybaşı hâlinde olan hanımlarıyla münasebetleridir. Konuyla ilgili zikredilen âyeti⁴⁴ Efendimiz fiilleriyle ve sözleriyle tefsir etmiştir. Bunun yanında mü'minlerin anneleri de Hz. Peygamberin

³⁸ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 280; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 416; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I, 62.

³⁹ el-Bakara 2/222

⁴⁰ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 281.

⁴¹ Yavuz, “Hayız”.

⁴² Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 281.

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 416 .

⁴⁴ el-Bakara 2/222

davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini Müslümanlara doğru bir şekilde aktarabilmek üzere ciddi bir gayret sarf etmişlerdir.⁴⁵

Karadâvî mezkûr âyette geçen ‘i’tizal’ (uzaklaşmak) kelimesinin çeşitli mânalara geldiğini ifade eder. Yahudilerin yaptığı gibi evlerini terk etmek -Yahudiler, hayızlı bir kadının olduğu evde bulunmazlar, onunla yemez içmezler-⁴⁶ kadının yatağından mutlak surette uzaklaşmak, bedenini kadından uzak tutulması veya ezâya sebep olan bedenini belli noktalarını uzaklaştırmak gibi çeşitli anlamlara geldiğini belirtir. Fakat kesin olarak bilinmektedir ki âyette kastedilen uzaklaşma, eşlerinin hayızlı olduğu dönemlerde onlarla aynı evde oturmaman ve onlardan uzaklaşan Yahudilerin uzaklaşması değildir. Zira yıllarca Ensar da benzer şekilde Yahudilerden etkilenmiş ve aynı uygulamayı yapmışlardır. Nihâyetinde, hangi davranışların helâl ve hangilerinin haram olduğunu belirtmek üzere bahsedilen âyet inmiştir.⁴⁷

Konu hakkında Karadâvî, Müslim’de geçen Hz. Enes’in rivâyetini aktarır: “*Yahudiler, hanımları hayızlı iken onlarla hiçbir şey yemezler ve aynı evde bile oturmazlardı.*”⁴⁸ Ayrıca o, İbn Abbas’ın cariyesi Bedret’in rivâyetini de görüşünü desteklemek için nakleder. Buna göre Hz. Peygamberin hanımlarından Meymûne b. Hâris ile Hz. Hafsa, İbn Abbas’ın cariyesi Bedret’i İbn Abbas’ın hanımına gönderirler. Bedret, İbn Abbas ile hanımının yataklarının ayrı yerlerde olduğunu ve hanımı hayızlı olduğu zamanlarda yatakları ayırdıklarını Hz. Peygamberin hanımlarına bildirir. Bunun üzerine ümmetin anneleri Hz. Peygamber’in hayızlı iken hanımlarıyla beraber uyduğunu fakat aralarında diz boyunu aşmayan bir elbise olduğunu belirtirler.⁴⁹ Hz. Peygamber’in hanımları hayızlı olduğu dönemlerde elbise giydirmesi ashâbını buna zorladığı anlamına gelmemektedir. Bu hareketiyle, ezâ veren yerler hariç bütün bedenden istifade etmenin mübahlığını ifade etmektedir. Böyle dönemlerde tedbiren peştimal sarılması müstehaptır. Bir kısım ulemânın da dediği; Yahudiler ve Mecûsîler hayızlı kadından sakınırlardı, Hristiyanlar hanımları hayızlı iken onlarla cinsî münasebette bulunurlardı. İfrat ve tefrit arasında İslâm, orta yolu temsil etmektedir.⁵⁰

⁴⁵ Yusuf Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra* (Kuveyt: Darü’l-Kalem, 1990), I, 96-97.

⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 415.

⁴⁷ Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, I, 96.

⁴⁸ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *Sahihü’l-Müslim* (Türkiye: Dâr el-Tiba’ah el-Âmirah, 1334), "Hayz", 16 (No. 302)

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), I, 225.

⁵⁰ Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, I, 96.

Konuyla ilgili olarak yapılan modern dönem bilimsel araştırmalar da İslâmî bakışı teyit edici niteliktedir. Buna göre:

“Allah Teâlâ kadın kullarına mahsus kıldığı aybaşı halini onlar için az da olsa “zarar ve zararlı” olsun diye takdir buyurmamıştır. Aybaşı hali birleşme kabiliyetini yitiren yumurtaların atılmasını, erkeğin spermi ile birleşecek yeni bir yumurtanın gelmesini beklemek ve aşılama sonrası beslenmesine zemin olmak üzere kadın rahminin hazırlanmasını sağlayan tabii ve gerekli bir oluşumdur. Bu durumda vücudun dengelerinde bazı değişiklikler yaşanmakta, bu da kadının fizyolojisi yanında psikolojisini de etkilemektedir. Eski yumurtanın atılması ve rahimin temizlenmesi kan vasıtasıyla olmakta, aybaşı devam ettiği müddetçe rahimden üreme organı yoluyla dışarıya kan atılmaktadır. Bu durumda kadınla cinsel ilişkide bulunulması halinde bundan hem erkeğin hem de kadının çeşitli rahatsızlıklar kapması ve genel olarak rahatsız olmaları, tiksinti duymaları ihtimali galiptir.”⁵¹

2.3. Hayızlı Kadının Dokunduğu Su ile Abdest Almak

İslâm hukukunda, Hz. Peygamber ve sahâbeden intikal eden rivâyetlere göre su; kokusu, rengi ve tadı değişmediği müddetçe temiz sayılmaktadır. Burada önemli olan suyun aslının değişip değişmediğidir. Yine İslâm hukukunda, hayızdan temizlenmenin gusûl ile gerçekleşeceğini hükme bağlanmıştır. Bu bağlamda, hayızın neden olduğu kirlilik, kadının dokunduğu her şeyi maddî bir kirlilik olarak değil, hükmi olarak şüpheli duruma düşüren bir durumdur.

Muayyen günlerinde olan kadının yemek yapması, hamur vb. nesneleri kullanması, dokunduğu suyun başkaları tarafından kullanılması mekruh değildir. Hayızlı kadının artığı su da temizdir. Öyle ki Hz. Âişe, hayızlı iken bir kaptan su içer, peşinden Hz. Peygamber’de onun içtiği kaptan kalan suyu içtiği rivayet edilmektedir. Yine Hz. Peygamber, Hz. Âişe’ye: “Bana şu elbiseyi ver” dediğinde onun “Ben hayızlıyım” cevabı üzerine “senin hayızın elinde değil ki”⁵² diye buyurmaktadır.⁵³

Buna binâen bütün mezheplerin herhangi bir necaset karışmadığı müddetçe hayızlı kadının dokunduğu suyun temiz olduğu, sonuç olarak bu su ile abdest almanın bir mahzuru olmadığı şeklinde hüküm verdikleri açıktır.

⁵¹ Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrııcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, **Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Ankara 2007, I, 354

⁵² Müslim, "Hayz", 13 (No.299), I:168; Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, **Sünenü Ebû Dâvûd**, thk. Şu’ayb Arnaût vd. (Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430), "Taharet", 101 (No. 261); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmizî, **Sünenü’l-Tirmizî**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şerike-tü Mektebeti ve Matba’ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), "Taharet", 134 (No. 242).

⁵³ Serahsî, **el-Mebsût**, I, 47.

Karadâvî'nin görüşü de bu yöndedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in hanımına "senin hayızın elinde değil ya!" şeklinde buyurması hayızlı olan kadının elinin necis olmadığı anlamındadır. Karadâvî, hayızlı kadının vücudu, eli, ağzı ve tükürüğü de necis ve pisletici özellikte olmadığını belirtir. O, önceki dönemlerde kadınların bu tür zanlara sıkça kapıldığını ve aslında bu düşüncenin hayatı zorlaştırdığını ifade eder. Karadâvî'ye göre hayızlı kadının kendisi temiz olduğu gibi dokunduğu su da temizdir. Bu su ile abdest almakta bir sakınca yoktur.⁵⁴

Yaratılıştan kaynaklanan bir hâl üzerinden kadını ya da erkeği tahkir eden, dışlayan veya necislik ithamına maruz bırakan bir inanış elbette ki İslâm düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Karadâvî'nin sorulan soruya binâen böyle bir açıklamada bulunması çağımızda hâlâ bu tarz meselelerin ne yazık ki tartışılıyor olduğunu ve buna benzer inanışların etkisi altında kalındığını göstermektedir. İslâm'ın temel referans kaynaklarında halk arasında yaygınlaşan bu ilkel inanışın hiçbir karşılığı bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'den rivayet olunan hadisler, hanımların bu dönemlerinde toplumdan tecrit edilmemesi aksine sosyal hayatta bir yer edinmesi gerektiğine dair delil olarak gösterilebilir.

2.4. Erkeğin Hanımına Zekâtı

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde sıkça kullanılan "zekât" kelimesinin sözlükteki karşılığı; temizlik, arınma, artma, bereket ve övgüdür. Temizlik anlamı ile kastedilen, kişinin malının ve bedeninin temizlenmesi yani maddi ve manevi varlığının tezkiyesidir.⁵⁵ Fıkıh terimi olarak ise "*Bir malın belirli bir miktarını belirli bir zaman sonra hak eden bir kısım Müslümanlara Hak Teâla'nın rızası için tamamen temlik etmek*"⁵⁶ anlamına gelmektedir. Zekât kelimesi terim olarak sadaka ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kur'ân'da namaz ile birlikte çokça zikredilen zekât bahsi ve buna ilişkin birçok mesele ile ilgili halk tarafından âlimlere pek çok soru yöneltilmektedir. Bu sorulardan biri de "koca eşine zekât verebilir mi?" sorusudur. Erkeğin hanımına zekât vermesi meselesi

⁵⁴ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 256; Karadâvî, *el-İbade fi'l-İslâm*, 334-335.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "z-k-v" md. XIV:358; Zebîdî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, "z-k-v" md. XXXVIII:220.

⁵⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 219.

“zekât verilmeyecek yerler” başlığı altında İslâm âlimleri tarafından ana hatlarıyla ele alınmış, bu minvalde çeşitli kitaplar kaleme alınmıştır.

Tevbe sûresi 60. âyette açıkça zikredilen zekâtın sarf yerleri bizzat şâri‘ tarafından belirlenmiştir. Bu kapsamda ulemâ, âyetin lafızlarını yorumlayarak çeşitli hükümlere ulaşmıştır. Bunun yanında âlimlerin üzerinde özenle durduğu hususlardan biri olan zekâtın kimlere verilmeyeceği de fıkhnın önemli bir konusu olmuştur. Hz. Peygamber’den bir kısmı aktarılan ve müctehidlerin ictihadları neticesiyle ulaştığı diğer bir kısmı ile konunun sınırları çizilmiştir. İlâveten her mezhep ulemâsı hadislerde zikredilen özellikleri taşıması gerekçesiyle farklı bazı grupların da zekât alamayacağını belirtmişlerdir.

Buna göre, genel bir kaide olarak zekât; anneye, babaya, eşe, çocuklara, müslüman olmayanlara, zenginlere, Hz. Peygamber’in yakınlarına ve soyundan gelenlere verilmez. Bu dört sınıfa zekât verilmemesinin gerekçeleri, her birinde farklıdır.⁵⁷ Bunun yanında eşlerin birbirlerine vereceği zekâtın geçerli olup olmayacağı hususunda mezhep âlimlerinin ihtilâfı bulunmaktadır. Erkeğin hanımına zekât verip veremeyeceğine ilişkin âlimlerin gerekçesi bu başlık altında izah edilmeye çalışılacak, diğer sınıflar ise çalışmamızın kapsamı dâhilinde olmadığı için izahtan vâreste tutulacaktır.

Ebû Hanîfe’ye göre kadının malı bir yönüyle kocanın malı kabul edildiği için, eşlerin birbirlerine verecekleri zekât geçerli değildir. Çünkü eşlerden biri kendi parasını kullanırken, aynı zamanda örf ve âdet olarak sahibinin parasından da yararlanır ve bu durum mülkiyetin tam mânasıyla gerçekleşmesine engel olur. Dolayısıyla zekât verme işlemi câiz olmaz. Ancak, Ebû Hanîfe’den farklı olarak, Ebû Yusuf (182/798) ve İmam Muhammed’in (189/805) görüşüne göre erkeğin eşine vereceği zekât geçerlidir.⁵⁸

Mezheplerin genel kabulüne göre erkeğin hanımına zekât vermesi câiz değildir. Öyle ki İbn Kudâme, Şîrâzî ve Mevsilî konu hakkında icmâ olduğunu aktarmaktadır.⁵⁹ Çünkü menfaatler ortaktır. Eşine zekât vermesi ile esasen kendine fayda sağlayacaktır. Burada kıstas olarak erkeğin nafaka borcu olan akrabaları esas alınmaktadır. Çünkü

⁵⁷ Mehmet Erkal, “Zekât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XLIV, 197-207.

⁵⁸ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fî tertîbi’s-şerâ’i’* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406), II, 40; Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtedi* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), I, 111.

⁵⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 100; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî Fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi* (Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), I, 320; Ebû’l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta’lîl’l-Muhtar* (Beyrut: Darü’l-Erkam, ts.), I-VI:163.

erkek, nafaka mükellefiyeti olduğu akrabalarının ve hanımının nafakasını temin etmekle yükümlüdür ve ayrıca zekât vermeye gerek yoktur. Bunun yanında vermesi câiz de değildir. Ona bunu infak bağlamında verse dahi durum aynıdır.⁶⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından hazırlanan *İlmihal*'de durum şöyle izah edilmiştir:

“Bir kimse zekâtını kendi usul ve fûrûna veremez. Usul bir kimsenin anası, babası, dedeleri; fûrû ise çocukları ve torunları anlamındadır. Aynı şekilde bir kimse hanımına da zekât veremez. Çünkü aralarında bakma yükümlülüğü ilişkisi vardır. Zekât veren verdiği zekâtтан hiçbir maddî menfaat beklememeli ve ondan yararlanmamalıdır. Bir kimse fakir olan usul ve fûrûna zekât verirse, nafaka borcundan kurtulma, miras gibi şu veya bu şekilde ondan yararlanabilir. Bu sebeple de zekât verilen mal fakire tam mânasıyla temlik edilmiş, onun mülkiyetine geçirilmiş olmaz. Bir bakıma kendi kendine zekât vermiş gibi olur.”⁶¹

Karadâvî, kişinin kendi hanımına veya bakmakla yükümlü olduğu kimselere zekât verilmesinin câiz olup olmadığı sorusuna şöyle cevap verir:

“Bir kimsenin kendi hanımına âlimlerin icmâına göre zekât vermesi câiz değildir. Çünkü kişinin hanımı kendisinin bir parçası sayılır. Kocasının evi hanımının da evidir. Erkeğin malı kadının da malıdır. Şayet kişi hanımına zekât verirse sanki kendine vermiş gibi olur. Kişinin kendine zekât vermesi câiz midir? Bundan dolayı İslâm âlimleri bir kimsenin, bakmakla mükellef olduğu hanımına zekât veremeyeceği hususunda görüş birliğine varmışlardır.”⁶²

Görüldüğü gibi Karadâvî genel kabule mutabık kalmıştır. Konu hakkında her ne kadar ihtilâf varmış gibi görünse de sonuç aynıdır. İcmâ, ilk dönemden sonra gerçekleşmiş olabilir. Kurucu imamlar döneminde ihtilâflı olan bu mesele daha sonra âlimlerin üzerinde ittifak ettiği bir meseleye dönüşmüş gibi görünmektedir.

2.5. Kadının Eşine Zekâtı

İslâm hukukunda zekâtın kimlere verilebileceği konusu her zaman önemli bir tartışma alanı olmuştur. Erkeğin eşine zekât verebilmesi meselesi tartışıldığı gibi, kadının kocasına zekât verebilmesi konusu da incelenmiştir. Bu bağlamda, bazı âlimler kadının mal varlığına sahip olabileceğini ve dolayısıyla ekonomik olarak zor durumda olan kocasına zekât verebileceğini savunurken, diğerleri ise bunun aile içi mali dengeler ve bağımlılık ilişkileri açısından sorun yaratabileceğini ileri sürmüştür. Bu tartışmalar,

⁶⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 111.

⁶¹ Hüseyin Algül vd. *İlmihal* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), I, 490.

⁶² Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 283; Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-Zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), II, 719.

İslam'da zekâtın amacı ve aile içi mali sorumlulukların nasıl düzenlenmesi gerektiği konusundaki farklı yorumları yansıtmaktadır. Neticede, bu tür meseleler İslâm hukukunun esnekliği ve farklı sosyal ve ekonomik koşullara adaptasyon kabiliyetini göstermektedir.

“*Marufa göre kadınların rızkları ve giyimlerini sağlamak çocuk kendisinden olan baba üzerindedir.*”⁶³ Âyet meâlinde ifade edildiği üzere kadın, evinin temel ihtiyaçlarından sorumlu değildir. Havâic-i asliyye denen temel ihtiyaçların karşılanması kocaya aittir. Nafakayı temin etmekle yükümlü olan kocanın geçimini sağlayamayacak derecede borçlu/fakir olması durumunda kadının zekâtını kocasına verip verememesi konusu gündeme gelmektedir. Nisap miktarı mala ulaşan zengin kadın, bakmakla yükümlü olmadığı fakir/borçlu eşine zekâtını verip verememesi hususunda ulemâ ihtilâf etmiştir.

Yukarıda ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre, eşlerden biri diğerine zekâtını veremez. Ebû Yusuf, İmam Muhammed⁶⁴ ve İmam Şâfiî,⁶⁵ Abdullah bin Mesûd ve eşi Zeynep'ten aktarılan rivâyeti delil göstererek kadının kocasına vereceği zekâtın geçerli olacağını söyler.⁶⁶ Nakledildiğine göre Hz. Peygamber kadınların sadaka vermelerini emredince Abdullah bin Mesûd'un hanımı Zeynep, Hz. Peygamber'in yanına gelip şöyle sordu: “Ey Allah'ın Nebisi! Bugün sadaka vermeyi emrettin, benim altınım var, bunu tasadduk etmek istiyorum. İbni Mesûd, kendisi ve çocuğunun kendilerine tasadduk edilmede daha hak sahibi kimseler olduğunu iddia etti.” Hz. Peygamber ona şöyle buyurdu: “İbni Mesûd doğru söyledi. Senin zevcin (eşin) ve çocuğun kendilerine tasadduk edilecek daha hak sahibi kimselerdir.”⁶⁷

Konuyu “fakir” veya “miskin koca” özelinde değerlendiren Karadâvî ise Ebû Hanîfe ve bir kısım fukahânın meseleye yaklaşımının doğru olmadığını ifade eder. Ebû Hanîfe ve diğer âlimlerin kadının eşine vereceği zekâtın câiz olmayacağı yönündeki görüşüne aklî ve naklî delilleriyle karşı çıkar. Aklî cihetiyle beyan etmek gerekirse erkek, hanımı zengin dahi olsa nafakasını temin etmekle yükümlüdür. Ancak hanımı, kocası

⁶³ el-Bakara 2/233. Ayrıca bkz. en-Nisâ 4/34, et-Talâk 65/6-7

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, II, 40.

⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 192.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 484; IV, 101.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Heyet, (Sultaniyye) (Bulak: elMatbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, ts.), "Zekât", 44 (No. 1462); II, 120.

iflas etse bile nafakasını karşılaması için zorlanamaz.⁶⁸ Ayrıca İbn Kudâme kocaya zekâtı vermenin câizliği üzerine şöyle demiştir: İlke olarak kadının nafakasını karşılamının erkeğe farz olduğu ve kadın için ise böyle bir yükümlülüğün bulunmadığı bir durumda hüküm itibariyle kadın kocasından ayrılır. Ve neticede kıyas yapılarak kadının eşine zekâtını vermesinin câiz olmayacağına ulaşmak doğru olmaz. Dolayısıyla kocayı yabancı kabîlinden değerlendirip zekâtını vermekte bir sakınca görülmez.⁶⁹ Bunun yanında kocanın, âyetle zikredilen zekâtın verileceği malum sekiz sınıftan biri olan fakirler kategorisine girmesine mâni bir durum da söz konusu değildir. Nitekim yasaklama noktasında herhangi bir nass veya icmâ bulunmamaktadır. Hakkında yasak konulan kimse ile koca arasındaki farkın açık olması kıyas işleminin geçersiz olduğunu gösterir. Dolayısıyla kocaya zekât ödemenin câizliği sabit olur.⁷⁰

Naklî delil olarak ise Sevrî, İmam Şâfiî, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, iki görüşünden biri ile Mâlik b. Enes ve Ahmed b Hanbel'in de hüccet saydığı Abdullah bin Mesûd ve Zeynep hadisini getirir. Ayrıca Şevkânî (v. 1250/1834) bu hadisin zahiren kadının zekâtını kocasına verebilmesinin câiz olduğuna ilişkin açık bir delil olduğunu belirtir. Ancak bu sonuca Karadâvî'nin de ifade ettiği gibi hadiste zikredilen sadakanın “vacip olan sadaka” olduğunu kabul edenler ulaşabilir. Diğer bir grup tarafından, hadisin mefhumu ile “tatavvu olan sadaka” mânasının kast edildiği ifade edilir. Netice olarak Karadâvî hadisin umum ifade ettiğini ve Hz. Peygamber'den tahsis edildiğine dair herhangi bir karîne bulunmadığına işaret eder. Bu durum farz veya tatavvu fark etmeksizin verilecek zekâtın câiz olmasını değiştirmez.⁷¹

İslâm âlimleri kadının zekâtını kocasına vermesinin câiz olup olmaması ile ilgili fikhî bir hükme varırken Hz. Peygamber'in konunun cevazlığına işaret eden rivâyetinin yanında meseleyi aklî gerekçe ile de temellendirmişlerdir. Hadisin Buhârî'de (v. 256/1870) yer alması ve durumu nehyeden açık bir karîne bulunmaması ulemânın genel görüşünün kabul edilebilir nitelikte olduğunu gösterir. Bilhassa konunun “fakir/borçlu koca” özelinde ele alınması, zaruret derecesindeki sıkıntılar çerçevesinde değerlendirilip muhtemel bazı sorunların önüne geçilmesine imkân tanır.

⁶⁸ Karadâvî, *Fikhu'z-Zekât*, II, 720.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 484-485.

⁷⁰ Karadâvî, *Fikhu'z-Zekât*, II, 720.

⁷¹ Karadâvî, *Fikhu'z-Zekât*, II, 720-721.

2.6. Kasada Saklanan Mehrin Zekâtı

Sözlükte “sıdâk”,⁷² “sadaka”, “ecr”, “nıhle”, “alâik”, “fariza”, “ukr”, “hıbâ” ve “atiyye”⁷³ gibi anlamlara gelen mehir (mehr), fıkıh terimi olarak nikâh akdinin bir sonucu olarak kocanın karısına ödemekle yükümlü olduğu para veya mal şeklinde ifade edilir.⁷⁴ Zekâtın vücûbiyeti için elzem olan bir kısım şartlar, kadına verilmesi gereken mehir için de söz konusu olmuştur. Evlilik akdinin gerçekleşmesi ile birlikte veya daha sonra alınan mehir nisaba ulaşmışsa ittifak ile zekâtının verilmesi gerekir. Zira belirlenen mehir, kadının mülkiyetine tam olarak geçmiş ve zekât için gereken şartlar oluşmuştur. Bunun yanında mehrin muaccel veya müeccel olma durumuna bağlı olarak zekât hükmü mezheplere göre farklılık gösterir.

Zekâtın farz olduğunu gösteren zenginlik ölçüsüne ulaşan mükellefin aynı zamanda malı üzerinde tam mülkiyet hakkına sahip olması gerektiği bilinmektedir. Konunun temelini oluşturan “tam mülkiyet” şartı, İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin ittifakla kabul ettiği şartlardan biri sayılmıştır. Bu kavramdan kastedilen mânanın mülkiyetin özü mü, zilyetlik mi yoksa tasarruf yetkisi mi olduğu hususunda görüş farklılığı oluşmuştur.⁷⁵

Hanefî mezhebine göre tam mülkiyet, mülkiyetin kendisinin (kendi eli altında bulundurma) zilyetliğiyle birlikte olduğunu belirtir. Dolayısıyla, malın sahibinin mülkiyetinde bulunması gerekmektedir. Diğer bir görüşe göre ise tam mülkiyet, mal sahibinin belli olması veya malın elde bulunmasıdır. Bu bağlamda, henüz teslim alınmamış olan mal, kadının kazanmış olduğu ancak elde etmediği mehri ifade eder. Bu tür bir mala, kadının sahip olması hâlinde bile tam mülkiyet gerçekleşmediği için zekâtının ödenmesi kadının üzerine vacip olmaz.⁷⁶ Nikâh yapıldıktan sonra zifaf gerçekleşmeden boşanma olursa, mehrin alınıp alınmamasına bakılır. Eğer mehir henüz alınmamışsa ve boşanma gerçekleşmişse, nikâh sırasında hak edilen mehrin zekâtını vermek, ne kadına ne de erkeğe vacip olur. Çünkü erkek, henüz kadına mehri teslim etmediği için adam borçlu durumda sayılmaktadır ve borçlu olduğu için zekât

⁷² Zebîdî, “*Tacu’l-Arus min Cevahiri’l-Kamus*”, XIV, 156.

⁷³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 356.

⁷⁴ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVIII, 389-391.

⁷⁵ Demirel, *Hanefî ve Şâfiî Fıkıhında Zekâtla İlgili Farklı Olan Görüşler*.

⁷⁶ Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû* (Şam: Darü’l-Fıkr, ts.), III, 1800; Demirel, *Hanefî ve Şâfiî Fıkıhında Zekâtla İlgili Farklı Olan Görüşler*, 15.

yükümlülüğü altında değildir. Kadın da, kocasının üzerindeki mehri hafif bir borç olarak gördüğü için zekât ödemekle yükümlü değildir.⁷⁷

Şâfiîlerin görüşüne göre tam mülkiyet, malın sahibinin kontrolü, tasarrufu ve menfaatiyle birlikte gerçekleşir. Kadının hak kazandığı mehir, nikâhla birlikte bir borç niteliği kazanır ve dolayısıyla kadının mülkiyetine geçse de geçmese de onun malı olarak kabul edilir. Bu sebeple, kadın mehri elinde bulundurmasa bile zekâtını ödemelidir çünkü bu mal, kocasının elinde bir nevi alacak olarak kabul edilir.⁷⁸ Şâfiîlere göre, borçlar zekâta tâbi olduğundan nikâhla birlikte kadının hak kazandığı mehri de borç özelliğini kazanır. Bu nedenle kadının tasarrufuna geçip geçmemesi fark etmeksizin kadının malı olarak kabul edilir ve tam mülkiyet gerçekleşir. Dolayısıyla, kadın teslim almadığı mehrin zekâtını da ödemek zorundadır. Fakat kadının mehri üzerinde tasarruf yetkisi geçmediği durumlarda, zekâtı hemen ödemesi gerekmez. Tasarruf yetkisi kazandığı zaman zekâtını ödemelidir. Eğer kadın, mehri üzerinden henüz bir yıl geçmemişse, bir yılın dolmasını bekler ve ardından zekâtını öder. Eğer mehri üzerinden bir yıl geçmişse, beklemeden zekâtını ödemesi gerekir.⁷⁹ İmam Şâfiî, kadın üzerine şer'an vacip olan bu meseleyi borç kapsamında değerlendirip diğer tüm borçlarda olduğu gibi bunda da zekâtın farz olacağını söylemiştir.⁸⁰

Mâlik b. Enes'e göre, kocasından mehrini almamış kadının mehrini ele geçirinceye kadar zekât yükümlülüğü yoktur. Malı aldığı günden itibaren yılını tamamlaması halinde bunun zekâtını vermesi gerekir.⁸¹

Ayrıca kadın mehrini ziynet olarak kullanıyorsa Hanefî mezhebi hariç cumhura göre zekât vermekle mükellef olmaz.⁸² Şâfiî mezhebine göre, kadının ziynet olarak kullandığı altın ve gümüş takılarda zekâtın gerekliliği, mutad ölçülere ve israfa kaçmayacak bir düzeye bağlıdır.⁸³

Karadâvî, evlenince aldığı mehri bankaya vadesiz olarak yatıran ve herhangi bir kâr-faiz durumunun da söz konusu olmadığı bir miktar doların zekâtının verilip

⁷⁷ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1386), II, 308.

⁷⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, III, 1802.

⁷⁹ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz Cezîrî, *el-Fıkhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424); Demirel, *Hanefî ve Şâfiî Fıkhdında Zekâtla İlgili Farklı Olan Görüşler*.

⁸⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-Mesâ'il*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed (Beyrut: Dar el-Beşair el-İslamiyyeh, 1407), 210.

⁸¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfü'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed (Beyrut: Dar el-Beşair el-İslamiyyeh, 1417), I, 430.

⁸² Cezîrî, *el-Fıkhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, I, 546.

⁸³ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 99.

verilmemesi açısından değerlendirilmesini isteyen bir hanımın sorusunu şöyle cevaplar: Tam mülkiyet ile nisap miktarına ulaşan ve ihtiyaç fazlası olan malın üzerinden bir yılın geçmesiyle şer‘an zekât vacip olur. Ayrıca nisabı düşürecek bir borcun bulunmaması şartı vardır. Nisaptan kesin olarak fazla parası/malı bulunan kimseler zorunlu bir nafaka için harcama durumu yoksa –ki kendisinin nafakası kendisiyle evli bulunduğu kocasına aittir- ve nisap miktarını düşürecek borcu da bulunmuyorsa farz olan her yıl bu paranın/malın zekâtının verilmesidir. Burada en makûl yol şudur: Bu durumda olan hanımların meşrû mânada gelir getiren ve İslâmî kurallara göre işletilen bir işe parasını yatırmasıdır. Kasada kullanılmaz vaziyette tutulan bu paranın işlenip gelir sağlaması halinde her yıl verilecek zekât ile bu para durduğu yerde tükenmemiş olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber’den rivâyet olunan hadiste de bu durum teşvik edilmektedir.⁸⁴ “*Kim, mal sâhibi bir yetime veli olursa, bu malla ticaret yapsın, malın zekâtını yiyip bitirmesine terk etmesin.*”⁸⁵ Yetimlere ait mallarla ticaret yapılmasını tavsiye eden Hz. Peygamber’in hadisi, bağlamı açısından konuya uygun bir çözüm önerisi sunmaktadır.

2.7. Hamile Kimselerin Orucu

Kolaylık ilkesinin güncel hayata yansıyan örneklerinden biri de hamile kimselerin orucu meselesidir.

Âlimlerin ittifak ettikleri üzere, hamile olan veya çocuk emziren kadınların kendi hayatlarından veya çocuklarının hayatlarından endişe ettiklerinde oruç tutmamaları veya orucunu bozmaları câizdir. Hatta çocuğun hayatından endişe edildiğinde orucu terk etmek farzdır. Fakat hamile veya çocuk emziren kadınların oruçlarını tutmadıklarında kaza ve fidye açısından durumları tartışmalıdır.⁸⁶ İbn Kesir (v. 774/1373) konuyla ilgili “hem kaza hem fidye gerekir”, “sadece fidye gerekir”, “sadece kaza gerekir” ve “hiçbir şey gerekmez” şeklindeki farklı görüşlerden bahseder.⁸⁷

İbn Ömer ve İbn Abbas, bu durumda olan bir kadının tutamadığı oruçları için kaza orucu tutmasının gerekmediği sadece fidye vermesinin yeterli olacağı görüşündedir.⁸⁸ Rivâyete göre, hamile bir bayanın ramazanda ne yapacağı sorulunca Hz. Ömer oruç

⁸⁴ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 679 .

⁸⁵ Tirmizî, "Zekât", 15 (No. 641).

⁸⁶ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 174.

⁸⁷ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), I, 367.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, II, 62.

tutmayıp yerine fidye verebileceğini söylemiştir. İbn Abbas'da hamile olan kızına aynı fetvayı vermiştir. Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (v. 211/826-27) "*Musannef*"inde bu görüşü destekleyen çok sayıda nakil yer almaktadır.⁸⁹

Ebû Hanîfe ve Ebû Sevr'in konu hakkındaki görüşü şöyledir: Kendisi veya çocuğu için endişe duyan gebe yahut emziren kadının sonradan kaza etmek üzere orucunu bozmasında bir sakınca yoktur. Bu durumda kendisine ne kefâret ne de fidye lazım gelir. Gerekçeleri ise orucun bozulması halinde hasta ve yaşlıda olduğu gibi orucun kaza edilmesi durumu vardır. Kefâret gerekmez; çünkü oruç bozarken bir suç işlenmemiştir. Fidyeye gerekmez; çünkü fidye, orucun yerine meşrû kılınmıştır. Asılla halef bir arada bulunmaz.⁹⁰

İmam Şâfiî'nin bu hususta farklı gerekçeler üzerine söylenmiş birkaç görüşü zikredilir. Daha güçlü kabul edilen görüşü, gebe veya emziren bir bayan kendisine bir zarar geleceği endişesiyle oruç tutmamış ise sadece kaza gerekip fidye gerekmediği ama yalnızca çocuğuna bir zarar geleceği için bozması halinde kazadan başka fidye de gerektiği şeklindedir.⁹¹

Mezheplerin konu hakkındaki ihtilâflarının sebebi, hamile veya emziren kadının oruç tutamayan hasta ile yaşlıdan hangisine benzetildiği hususunda tereddüt etmeleridir. Emzikli veya gebe kadını, yaşlılıktan dolayı oruç tutamayan kimselere benzetenler, "*İçinizden hasta olan veya yolculukta bulunan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar. Oruca dayanamayanlara bir düşünüyü doyuracak kadar fidye vermek gerekir.*"⁹² âyetini delil göstererek yalnızca fidye ödemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Hastalık sebebiyle oruç tutamayan kimselere benzetenler ise yalnızca kaza etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁹³

Görüldüğü gibi oruç ibadetinde kadınlar erkeklere nazaran farklı hükümlere tabidir. Çünkü hanımlar hayız, hamilelik ve doğum gibi kendilerine mahsus çok farklı durumlarla karşılaşmaktadır. Özellikle hamilelik dönemi uzun, meşakkatli ve riskli bir süreçtir. Doğumdan sonra da başka bir dönem olan emzirme süreci başlamaktadır. Oruç tutan bir kadın hamilelik sürecinde de emzirme döneminde de kendisi gibi gıdası

⁸⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (Dâru't-te'sîl, 1437), "Sıyam", 29 (No. 7795-7797).

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 99; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 124.

⁹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn*, thk. Awad Ahmed Kasım (Darü'l-Fikr, 1425), 78.

⁹² el-Bakara 2/184

⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, II, 62.

kendisine bağı olan çocuğunu da düşünmek zorundadır. Buna bağı olarak kadınların doğum öncesi ve doğum sonrası dönemlerine ilişkin oruç tutabilme durumu modern fıkıh âlimleri arasında da tartışılmıştır.

Karadâvî bütün fıkıh âlimleri gibi bu şarttaki kadınların, “Allah yolcu için oruç yükümlülüğünü kaldırıp namazları kısalttığı gibi hamile ve emzikli kadını da bu süreçte oruçtan muaf tutmuştur.”⁹⁴ hadisi ile oruç tutmama hakkına sahip olduğunu belirtir. Özellikle bu durumdaki kadınların gebelik ve emzirme dönemlerinin peş peşe olmasına vurgu yapar. Yani bir sene gebe olan bir kadın, doğumdan sonra bir sene boyunca emzirme dönemi geçirebilir ve ardından tekrar gebe kalabilir. Bu durumda, ardışık gebelik ve emzirme süreçleri devam ettiği için kaza etme fırsatı bulamayabilirler. Bundan dolayı, kaza etmeksizin yalnızca düşkünün doyurmakla yetinmelerinin yeterli olacağını belirtir. Çünkü bu süreçler arka arkaya devam ettiği için tutamadıkları her günü kaza etmekle yükümlü tutulmaları, birkaç sene peş peşe oruç tutmalarını gerektirebilir ki bu da oldukça zor olabilir. Allah, kullarına zorluk çıkarmak istemez.⁹⁵

Karadâvîye göre bu görüş sık doğum yapan kadınları kaza yükümlülüğünden kurtardığı gibi fakir ve muhtaçların da yararınadır. Fakat günümüzde olduğu gibi az doğum yapan kadınlar için kazanın gerekli olduğunu ifade eder. Bir hüküm verirken “kolaylaştırma ve zorluğu giderme” ilkesini dikkate alan Karadâvî, zorluğun ortadan kalkması halinde kolaylaştırıcı hükmün de ortadan kalkacağını belirtir.⁹⁶

Karadâvî’nin fetva yönteminde kolaylaştırma ilkesini temel aldığı yadsınamaz bir gerçektir. Fakat hiçbir mezhep, kadınların peş peşe hamilelik veya emzirme dönemlerinde oruçlarını kaza etmeyebileceklerini ileri sürmemiştir. Öyle ki nassta da belirtildiği üzere, hastalığı olan kişilerin dahi daha sonraki senelerde tutabilme ihtimali olduğundan, tutamadıkları oruçları kaza etme yükümlülükleri bulunmaktadır. Nitekim kazanın belli bir dönem sınırlaması yoktur. Bir kanaat arz etmek icap ederse, bu gerekçeyle kazadan muaf tutmak büyük bir yükümlülüktür ve suiistimal edilebilecek niteliktedir. “Kaza yükümlülüğünden kurtardığı gibi fakir ve muhtaçların yararınadır” düşüncesi de kabul edilebilir nitelikte değildir. Öyle ki İmam Şâfiî bazı durumlarda kazanın yanı sıra fidye verilmesi gerektiğini ifade eder. İhtiyaç sahiplerini razı etmek isteyen kimse bu hususta İmam Şâfiî’yi taklid edebilir. Günümüzde olduğu gibi az doğum yapan kimselerin kaza

⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şu’ayb Arnaût (Dâru’r-Risale el-Alemiyye, 1430), "Sıyam", 12 (No. 1667).

⁹⁵ Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, I, 301.

⁹⁶ Yusuf Karadâvî, *Teyşîru’l-fıkıh li’l-müslimi’l-muâsır fi dav’il-Kur’ân ve’s-Sünne* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414), 71-74.

etmesi gerektiğini ifade eden Karadâvî, bunu en fazla iki veya üç doğum şeklinde sınırlandırır. Zikredilen sayıların üstünde doğum yapanların yine kazadan muaf tutulduğu sonucu çıkmaktadır. Netice itibariyle kanaatimizce Karadâvî'nin bu tercihi genel kabullere, yerleşik ilke ve kurallara aykırı nitelikte, disiplin dışı bir görüştür. Kötüye kullanıma açık olduğundan bu noktada dikkat edilmesi ihtiyaten gereklidir.

2.8. Kadın, Teravîh Namazı ve Camii

“Tervîha” kelimesinin çoğulu olan “teravîh”, sözlükte “rahatlatmak, dinlendirmek” anlamına gelir.⁹⁷ Ramazan ayına özgü olarak yatsı namazının ardından kılınan namazı ifade eder. İslâm âlimleri, teravîh namazının hem erkek hemde kadın her Müslüman için sünnet olduğu noktasında görüş birliğine varmıştır. Şâfiîler, Hanbelîler, Hanefîler ve bazı Mâlikîler’e göre, bu namaz sünnet-i müekkededir. Fıkıh kitaplarında teravîhin kadınlar için de sünnet olduğuna vurgu yapılması bu namazı erkeklere mahsus kabul eden bazı fırkalara reddiye amacı taşımaktadır.⁹⁸

Hiz. Peygamber zamanından itibaren kadınlar caminin hem ibadet hem de sohbet merkezli uygulamalarından faydalanmaktadır. Buna mukabil, camiler sadece cinsiyet üzerinden hizmet veren mekânlar değil, her vatandaşın ibadet edebileceği ve sağlıklı doğru dini bilgiyi edinebileceği mekânlardır.⁹⁹ Tarihsel süreç içerisinde bu düşünce yerini dinimizin genel prensiplerine aykırı, yanlış, eksik, yerleşik kültür ve anlayışların etkisinde kadın aleyhtarlığına dönüştürülebilecek yorum ve uygulamalara bırakmıştır. “*Cami Kadın ve Aile*” isimli kitapta Mehmet Görmez durumu şöyle izah etmektedir: “*Asr-ı saadet sonrası zaman içerisinde geleceğimizin mimarı olan kadınlar, evde cehalete terk edilmiş, teravihten teravihe ait olduğu mekânların ancak izbe, rutubetli köşelerine, bin bir zorlukla gidebilir olmuştur. Çocuğu ağlayan var diye namazı kısa tutan bir peygamberin ümmetinden, çocuğu ile Allah’ın evine geldi diye azar işitir olmuştur. Hem camilerden uzaklaştırılmış hem de yılda bir defa geldiği caminin âdâbını iyi bilmesi istenir olmuştur. Camiden uzaklaşan, dinî bilgileri doğru ve sağlıklı edinemeyen, camiye bilmeyen, aidiyetsizlik hissine kapılan annelerden, iyi evlatlar yetiştirmesi beklenir olmuştur. Oysa bir olmanın, Allah’ın huzuruna birlikte yönelmenin manevi hazzını*

⁹⁷ İbn Manzûr, “*Lisânü'l-‘Arab*”, I, 612.

⁹⁸ Saffet Köse, “Teravîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁹⁹ Nevin Meriç, “Fetva Sorularında Kadınların Camilerde Cemaatle İbadetleri”, *Din ve Hayat* 20 (Ekim 2013), 76-80.

yaşayamayan annelerin evlatlarına bunu aktarmaları mümkün görünmemektedir."¹⁰⁰ Bu sebeple Müslüman kadının yeniden camilerle hemhâl olması, İslam âlemi için dinî, ilmî ve içtimaî açıdan önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, kadınların mescide gitmelerine ilişkin Hz. Peygamber'in izninin olduğu¹⁰¹ bilinmektedir. Hatta toplumun beraber kutladığı Ramazan ve Kurban bayramları gibi sevinçli günlerde, kadınların da bayram sevincini yaşamaları için Bayram namazına gelmelerini teşvik ettiği aktarılmaktadır.¹⁰² Ancak, Hz. Peygamber, kadınların mescide gelmelerine izin verirken, çeşitli vesilelerle evdeki ibadetlerinin daha üstün olduğunu dile getirmiştir. Kadınların mescide gitmeleri konusunda Hz. Peygamber'in birtakım tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir. Özellikle dikkat çekecek şekilde giyinmelerini¹⁰³ ve koku sürünmelerini¹⁰⁴ yasaklamıştır. Dolayısıyla, kadınların namazlarını evlerinde kılmalarının daha faziletli olduğu ifade edilse de, gerekli hassasiyeti göstermeleri kaydıyla farz namazları ve teravih namazını camide cemaatle kılmalarında bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁰⁵

Karadâvî, teravih namazının hem erkeğin hem de kadının evde veya camide kılmasının câiz olduğunu ifade ederken genel olarak kadının evde kılmasının daha faziletli olduğunu belirtir. Kadının evde namaz kılması, ilmî sohbetlere katılmak, vaaz dinlemek ya da Kur'ân-ı Kerim dinlemek gibi amaçlar dışında yalnızca namaz kılmak için camiye gitmesinden daha üstün olduğunu ifade eder. Demek oluyor ki ders ve sohbetlerden istifade edecekse namazını mescidde kılması daha sağlam ve evla olanıdır. Çünkü dinî bilgi edinme ve ilim öğrenmek kadın üzerine de farzdır. Ancak bu hususta Müslüman kadının mescide giderken dikkat etmesi gereken bazı noktalar vardır; yürüyüşünde edebi takınması, giyinişine ve ziynetlerinin görünmemesi gibi bazı hususlara dikkat etmesi gerekir. Kadının, camiye gitmek için dahi evden çıkması kocasının iznine tabidir. En önemlisi de mescide gidişi sadece ve sadece Allah rızası için olmalıdır.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Mehmet Görmez vd, *Cami Kadın ve Aile* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 20.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 53 (No. 565); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atta (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), "Tahâret", 25 (No. 755).

¹⁰² Buhârî, "İdeyn", 15 (No. 974); Müslim, "Salâtü'l-İdeyn", 1 (No. 10-12).

¹⁰³ Müslim, "Libas", 33 (No.125).

¹⁰⁴ Müslim, "Salât", 30 (No. 142).

¹⁰⁵ **Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB)**, *Kadınlar teravih namazını camide kılabilirler mi?* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017).

¹⁰⁶ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 316-318/338.

Fıkıh âlimlerinin “Kadının teravîh namazını camide kılabilme durumu” gibi ikincil bir mesele üzerine dahî yaptığı bu kapsamlı izahlar neticesinde, fikhın ufacık bir boşluğu bile kabul etmeyen bir tavırla en ince konuları bile ihata etme temennisi taşıyan bir ilim olduğunu bir kere daha kavramış bulunmaktayız. Konuya ilişkin Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in hadislerinde kadınların mescitte bulunmalarını engellemeye yönelik doğrudan veya dolaylı bir hüküm bulunmamaktadır. Bu sebeple onları bu mekânlardan uzaklaştırmaya dönük hiçbir söylem kabul edilemez. Ayrıca meşrû bir sebep bulunmadıkça hiç kimsenin kadının bu hakkına engel olmasına izin verilmemiştir. Kadın ve teravîh namazı başta olmak üzere; mescide gitmeleri, bayram namazları, giyim kuşamı, koku sürünmemeleri, eşlerinden izin almaları gibi birçok meseleye işaret yollu temas eden rivâyetler sonucunda fakîhler tarafından kapsamlı bir değerlendirme yapılmıştır. Meselenin çıkış noktası Câhiliye dönemi Mekke toplumundaki kadın algısıdır. Ne yazık ki bu düşünüş modern dönemde de hayatın farklı noktalarına yansımıştır. İslâmî donanım ve hassasiyetlerin giderek azaldığı bu çağda kadınların camilerden tecrit edilmesi, inancında ve kimliğinde derin yaralar açacaktır. Manevi ortamlardan uzaklaştırılması başka mecralara yönelmesine sebep olacaktır. Bugün gelişimini dijital ortamlara bağlayan binlerce kadın, aileleri ve toplumu tehdit eden ciddi bir tehlike oluşturmaktadır. Bu sebeple kadınların camilerde, Kur’ân kurslarında, dinî eğitim veren kurumlarda gerekli İslâmî eğitimi almaları gerekmektedir. Ancak bu konuda kadının fitneye sebep olacak hâl ve hareketlerden berî durması gerekmektedir. Zira kadının camiye gitme gayesi yalnızca ibadet etmektir. Aksi bir davranış maksada hizmetin ötesinde, istenmeyen durumların oluşmasına zemin hazırlayacaktır.

2.9. Ramazanda Aybaşı Erteleme Haplarını Kullanmak

Malum olduğu üzere Ramazan ayının her günü ve gecesinde rahmet ve bereket vardır. Ramazan ayının bu hayrından ve bereketinden mahrum kalmak istemeyen bazı kadınlar hayız geciktirici ilaç kullanımının dinî meşrûiyetini sorgulamaktadır. Buna binâen fıkıh âlimleri tarafından adet geciktirici ilaçların kullanımının câiz olup olmadığı detaylıca ele alınmıştır. Ancak mesele yalnızca Ramazan ayı özelinde değerlendirilmeyip aynı zamanda hacdaki farz tavafı ve diğer ibadetlerin îfâsı tûmelinde de incelenmiştir.

Buna göre kadının ilâç almak suretiyle hayız hâlini geciktirmesi mezhepler tarafından câiz görülmüş ancak Mâlikîlerce vücuda zarar verme ihtimalinden dolayı

mekruh sayılmıştır.¹⁰⁷ Bu durumun sahâbe döneminde de vuku bulduğu ve uygulandığı aktarılmaktadır. O dönem başka bir malzeme kullanıldığı ve bunun “erak suyu” olduğu belirtilmektedir. Özellikle farz olan tavafin gerçekleştirilememe durumunda tedbiren kullanıldığı rivayet edilir. Abdullah b. Ömer’in de bu maddenin kullanılmasında herhangi bir sakınca görmediği rivayet edilmektedir.¹⁰⁸

Ülfet Görgülü, hayız halinin yol açacağı meşakkati ortadan kaldırmak ve ibadetlerini ara vermeksizin yerine getirebilmek düşüncesiyle uzmana danışılmadan kullanılan ilaçların istenmeyen daha büyük sorunlara yol açabileceğini ifade eder. Kadın doğum uzmanlarının belirttiğine göre, âdet geciktirici ilaçların içeriğinde bulunan progesteron hormonunun yan etkisi olarak âdet niteliğinde olmayan lekelenmelere sebep olabilmektedir. Keyfiyeti itibariyle bu lekeler fıkhen özür kapsamında değerlendirilerek hükme bağlanır. Öte yandan buna benzer ilaçların yeterli oranda ve vaktinde alınmaması gibi nedenlerle ilacın etkili olmayıp âdet kanamasına yol açması da söz konusu olabilmekte kimi zaman işin içinden çıkılamayacak şekilde ciddi problemlere sebep olabilmektedir. İlacın etkisiz kalıp kanamaya yol açması durumunda, önceki âdetin bitiminden itibaren on beş gün geçmiş ise görülen kanama âdet kabul edilerek hareket edilir.¹⁰⁹ Bu durumda namaz kılınmaz, oruç tutulmaz, umre ya da ziyaret tavafi yapılmaz. Fakat bu tür bir akıntı on günden fazla sürmüştse, âdetinin mutat süresinden sonrası istihâze sayılır. Bu durumda, kılmadığı namazları ve tutamadığı oruçları kaza eder. Eğer tavaf yapmışsa, yaptığı tavaf geçerli sayılır.¹¹⁰

Mekke ve Medine’de bulundukları süre içinde, adet geciktirici ilaç kullansa da kullanmasa da pek çok kadın çeşitli nedenlerle adet kanamasıyla ilgili sıkıntılar yaşayabilmekte sırf bu yüzden umre veya hacın manevi iklimine girmekte zorlanmakta, ibadetlerini huzurla yerine getirememektedir. Bu itibarla hac ve umre organizasyonu yetkililerinin bu konuda gösterecekleri duyarlılık, bunu kadınların kişisel bir sorun olarak görmek yerine, ilaç kullanmak zorunda kalmayacakları şekilde gerekli tedbirleri alarak hac ve umrelerini tamamlamaları konusunda yardımcı olmaları oldukça önemlidir. Kadınların da özel hallerinde tavaf ve namaz dışındaki diğer ibadetleri yapabileceklerini bilerek hareket etmeleri, ilaç kullanarak âdet düzenleriyle oynamaktan kaçınmaları uygun

¹⁰⁷ Yavuz, “Hayız”, 51-53.

¹⁰⁸ Dilaver Selvi, *Delil ve Örnekleriyle Kadın ve Aile İlmihali* (İstanbul: Semerkand, 2021), 279.

¹⁰⁹ Huriye Martı (ed.), *Hac ve Kadın* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 65-66.

¹¹⁰ Diyanet İşleri Yüksek Kurulu, *Tip ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 57.

olur. Zira kutsal beldede kimi zaman ilaç kullanmanın yol açtığı problemler âdet görmenin getirdiği sıkıntılardan çok daha fazla olabilmektedir.¹¹¹

Halil Güneç'e göre, hayızlı bir kadının tavafinı zamanında edâ edebilmesi için geciktirici hap veya buna benzer bir ilaç kullanmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak böyle bir ilacın uzmanlar tarafından belirlenen mutlak bir zararının olmaması gerekir. Aksi takdirde hac menâsikine bir zarar gelmemekle birlikte kendisi vebale girmektedir.¹¹²

Hayrettin Karaman, tıbben sakıncaları bilinen ilaç kullanımına ancak ihtiyaç durumunda cevaz verilebileceğini söyler. Dinen veya hukuken kullanılmasına izin verilen alanda risk, fayda ve ihtiyaç dengesinin kurulması gerektiğini ifade eder. Öyle ki ilaç almanın bir kısım riskleri bulunmaktadır. Ramazan ayını herkes gibi oruçlu geçirmek, umre veya hac vazifelerini geciktirmemek gibi ihtiyacı olan bir kadının bu ihtiyacını muhtemel risk durumları ile karşılaştırması gerekir. Sonuç olarak bıraktığı risk yalnızca bir baş ağrısı ise ya da kanama düzensizliği yapıyor ancak bu düzensizlik geçici bir durum ise bu ciddi bir risk haritasının olmadığını gösterir. Böyle bir durumda ihtiyaç ve fayda öncelenerek söz konusu ilaçların kullanımına cevaz verilebilir.¹¹³

Karadâvî ise işlerin tabî ve fıtrata uygun halde yürümesinin daha sağlıklı olacağını ifade eder. Fakat o, zarar vermediğinden emin olunduktan sonra kullanılmasında herhangi bir sakınca olmadığını belirtir. Bu durum, esas itibarıyla istişare heyetlerinin ve ilim otoritelerinin genel görüşünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla, alınan ilaçların kişiye zararı dokunmayacağı kesinleştikten sonra bu hapların kullanılmasında bir mahsur bulunmamaktadır.¹¹⁴

Görüldüğü gibi çağdaş ulemâ meseleye daha temkinli yaklaşmıştır. Fıtratı bozma, sağlığa zarar verme ihtimali ve âdet düzensizliği gibi durumlara yol açabileceğinden bir kısım tarafından tavsiye edilmemektedir. Esasında meseleyi yalnızca ibadetleri sağlayan birer araç olarak görmek yerine bütüncül bir bakış açısıyla ele almak daha doğru olur. Tek bir cihetiyle bakılması sağlıklı bir sonuca ulaştırmaz. Bu ilaçlar aynı zamanda gebeliği önleme ilaçlarıdır. Dolayısıyla uzman doktor izni olmadan kullanılması kalıcı bir hasar oluşturabileceğinden tecviz edilmemiştir. Bunun yanında söz konusu ilaçlar kesin bir çözüm sunmamakla birlikte ilaçları test etmeden kullanmak daha büyük sıkıntılara yol

¹¹¹ Martı, *Hac ve Kadın*, 66.

¹¹² Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 286-287.

¹¹³ Hayreddin Karaman, *Aile İlmihali* (İstanbul: Timaş, 2015), 300-301.

¹¹⁴ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, 324-325.

açabilir. Özellikle hac için çıkılan uzun yolculukların ardından derinden hissedilen iklim değişikliği, gıda değişimi, aşırı hareketlilik gibi sebeplerden ötürü ilaç istenilen etkiyi gösteremeyebilir. Hanımların bilhassa Ramazan ayında böyle bir sıkıntıya girmeleri makûl görülmemekle beraber hac ibadeti için bir nebze uygun görülebilir.

İlaç kullanımının verebileceği muhtemel zararları göz önünde bulundurarak meseleye yaklaşan Karadâvî, bu noktada Mâlikîler ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak o, Mâlikîler gibi mekruh olduğunu belirten net bir ifade kullanmamış, doğallığa müdahale edilmediği ve bazı aksaklıklara sebep olmayacağı ortaya konulduktan sonra kullanımında bir sakınca görmemektedir. Karadâvî, zararın tespiti noktasında ise konuyu ilim erbabına havale etmektedir.

2.10. Hayızlı Kadının Kâbe'yi Tavaflı

Hayız veya nifas hâlindeki kadınlar için konulmuş bir kısım husûsî hükümler bulunmaktadır. Bu hallerden biri kendinde bulunan kadınlar; namaz kılamaz, oruç tutamaz,¹¹⁵ cinsel ilişkide bulunamazlar.¹¹⁶ Söz konusu hükümlere ilişkin âlimler arasında ittifak vardır. Bu genel yaklaşımın yanında ihtilâflı olan birkaç konu bulunmaktadır. Ağırlıklı görüşe göre gerekmedikçe cami ve mescitlere giremezler. Bundan başka muayyen günlerinde olan kadınların Kur'ân-ı Kerim'i okumaları veya ona dokunmaları konusunda fıkıh kaynaklarımızda ortaya konulan farklı görüşler bulunmaktadır.

Zikredilen konulara ilâveten âlimlerin ittifak ettiği hükümlerden biri de hayız ve nifas hâlindeki kimselerin Kâbe'yi tavaf edemeyecekleridir. Zira Hz. Peygamber Hz. Âişe'ye, "*Kâbe'yi tavaf etmek dışında, haccedenlerin yaptığı her şeyi yap.*"¹¹⁷ buyurmuştur. Bunun üzerine ulemâ, Hz. Peygamber'den aktarılan benzer rivayetleri delil göstererek hac ibadeti için tavaf dışında gerekli olan bütün fiilleri yapabileceklerinde icmâ etmiştir. Hz. Peygamber'in hayız hâlinde olan eşi Hz. Âişe'ye hitaben buyurduğu; "bu halde iken tavaf yapma" şeklindeki emri, tavaflı geçerli olması için hükmi kirlilikten

¹¹⁵ Buhârî, "Hayz", 6 (No. 304); Müslim, "Hayz", 67-69 (No.335).

¹¹⁶ el-Bakara 2/222

¹¹⁷ Buhârî, "**Hayz**", 1 (No. 294), 7 (No. 305); Müslim, "**Hac**", 17 (119-120); Tirmizî, "**Hac**", 98 (No.945); Ebû Dâvûd, "**Menâsik**", 22 (No. 1782).

temiz bulunmanın şart olup olmadığı konusunda farklı değerlendirmelere sebep olmuştur.¹¹⁸

Fıkıh âlimlerinin kahir ekseriyetinin görüşü hayızlı kadının yapacağı tavafin geçersiz olacağı yönündedir. Bunun yanında tavaf yapmaları hâlinde tavafinın geçerli olup ilave bir yükümlülüğünün olmayacağını söyleyenler de vardır. Karadâvî'nin görüşüne geçmeden evvel mezhep imamlarının konu hakkındaki görüşlerine değinmek uygun olacaktır.

Hanefî mezhebine göre, tavaf için abdest farz değildir. Nitekim âyette¹¹⁹ tavaf için abdestin şart olduğu açıkça belirtilmemiştir. Âyet, mutlak bir anlam ifade eder. Ayrıca bir hadiste şöyle buyurulmuştur: “*Kâbe’yi tavaf etmek namaz kılmak gibidir, ancak tavaf sırasında konuşmanıza izin verilmiştir, bununla birlikte hiç kimse tavafta hayır dışında bir şey söylemesin.*”¹²⁰ Serahsî bu hadiste benzetme yapıldığını hakiki anlamı ile tavafin namaz olmadığını belirtir. Tavafin namaza benzetilmesi sevap bakımındandır. Nitekim namazdayken konuşmak namazı bozmasına rağmen tavafta konuşmak bozmamaktadır. Ayrıca, tavaf yürüyerek edâ edilmektedir. Oysa namazda yürümek namazı bozar. Dolayısıyla, hükmen kirli olan bir kimsenin tavafi geçerli olmakla birlikte faziletli olan tavafi yeniden yapmasıdır. Tekrar yapmadığı takdirde deve veya sığır (bedene) kurban etmesi gerekir. Temizlenme imkânı bulur da tavafi iade ederse ceza ortadan kalkar.¹²¹ Hanefîlerin abdesti tavaf için şart görmemeleri namazda Fatihâ sûresini okuma şartının olmamasına benzer. Fatihâ'nın okunmasıyla ilgili rivâyet, “haber-i vâhid” ile sabit olduğu için farziyet ifade etmemektedir. Dolayısıyla Fatihâ'nın terki ile kılınacak namaz geçerli olur; fakat vacibin terkinden ötürü sehiv secdesi yapılmalıdır. Aynı anlayış tavaf için de geçerlidir. Tavafi hayızlı yani abdestsiz yapmak günah olmakla birlikte geçerli olur. Fakat vacibin terki sebebiyle bir kurban kesilmesi gerekir. Yahut tavafin iadesi yapılır. Bu durumda ise kurban cezası düşer.¹²²

İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin çoğunluğuna göre Kâbe’yi tavaf için abdest şarttır.¹²³ Abdestsiz farz veya nafîle, hac ve umre içinde olsun veya olmasın

¹¹⁸ Zafer Koç, “*Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*” (Afyonkarahisar: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 263-276.

¹¹⁹ el-Hac 22/29

¹²⁰ Tirmizî, “**Hac**”, 112 (No. 960).

¹²¹ Serahsî, **el-Mebsût**, IV, 38.

¹²² Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr** (Lübnan: Darü'l-Fikr, 1389), III, 49-51; “*Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*”, 267.

¹²³ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, I, 49.

tavaf yapmak haramdır.¹²⁴ Dolayısıyla hayızlı bir kadının yapacağı tavaf geçersiz olur. Temizlendikten sonra yapması gerekir.¹²⁵ Mâlikî mezhebine ait bazı kaynaklarda belirtildiğine göre, hayızlı kadının temizleninceye kadar Mekke’de kalma imkânı yoksa hayız sırasındaki kanamanın kesilip kanın gelmediği temizlik zamanını gözler. Bu ara zamanda guslederek tavafinı yapar. Bundan dolayı da herhangi bir ceza gerekmez.¹²⁶ Konu hakkında Ahmed b Hanbel’den aktarılan çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bir rivâyetinde tavaf için abdestin şart olduğu aktarılırken abdestsiz yapılacak tavafin geçerli olacağına dair rivâyet de aktarılmaktadır. Fakat hayızlı kadının tavafinın mutlak olarak geçersiz olduğunu net olarak ifade eder.¹²⁷ İbn Kayyım (v. 751/1350) ise Ahmed b. Hanbel’in hayızlı kadının tavafinın geçersiz olacağı şeklinde mutlak bir görüşe sahip olmadığını ancak tevakkuf halinde olduğunu belirtir.¹²⁸

“Ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz” kâidesi gereğince görüş belirten İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyım, hayızlı kadınların mazeretten ötürü yaptıkları tavafin geçerli olacağını belirtir. Sosyal şartlar değiştiği için adetli kadının Mekke’de bekletilmesi yerine zarurete binâen tavafta temiz olma şartı düşer ve kadın âdetli iken tavafinı yapar ki bu tavaf geçerli olur. Bu durum ayrıca bir diğer Mecelle maddesi olan “Hâcet umumî olsun husûsî olsun zaruret menzilesine tenzîl olunur” genel fıkıh kuralı kapsamında değerlendirilir. Nitekim zaruret halinde haramların mübah olacağı malumdur. Zaruret durumuna binâen, hac için farz olan ziyaret tavafi, yapılmasına mâni bir sıkıntı olduğundan düşebilir. Ancak yine de kişi tavafi yapmamış olsa da haccını tamamlamış sayılır. Normal şartlarda ise tavaf için temizlik gerekmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye’nin bu yöndeki fetvası ile hayızlı iken tavafi yasaklayan nassla da çelişilmemiş olacaktır. Zira nasslar, normal şartlarda temel hükümler koymuştur. Bu da abdestsiz tavafin yapılamayacağıdır. Normal olmayan anormal-zaruret-acizlik durumlarında ise hüküm elbette değişecektir. Bu durumda, tavafi vaktinden önce yapmaktansa temizlik şartı ihlal edilerek vaktinde yapılması daha uygun olacaktır.¹²⁹

¹²⁴ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, I, 149.

¹²⁵ Nevevî, *el-Mecmu’*, VIII, 18.

¹²⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû*, III, 222.

¹²⁷ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ* (Suudi Arabistan, 1425), XXI, 276.

¹²⁸ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb ez-Zürâf ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-Muvakkı’în ‘an Rabbi’l-Âlemin*, thk. Muhammed Abdulselam İbrahim (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411), III, 27.

¹²⁹ “*Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*”, 271.

Ülfet Görgülü'nün hayız hâli bitmeden Mekke'den ayrılmak zorunda olan kadınlara ilişkin açıklaması özetle şöyledir: Esasında her kadın bütün ibadetlerini usûlüne uygun bir biçimde ve gönül rahatlığı ile yapmak ister. Bu sebeple öncelikle özel hâli devam eden bir kadının bu hâlinin bitimine kadar Mekke'den ayrılışının geciktirilmesi için şartlar zorlanmalıdır. Bunun mümkün olmaması hâlinde İslam hukuk ekollerinin meseleye yönelik icthadlarından biri tercih edilmek durumundadır. Umre ya da hac sürecinde söz konusu problemle karşılaşan hanımların durumlarıyla ilgili olarak kafilelerinde bulunan kadın, din görevlisine ya da kafe başkanına danışmaları, onların yönlendirmesi doğrultusunda hareket etmeleri daha uygun olur. Farz olan ziyaret tavafını yaptıktan sonra hayız hâli başlayan ve Mekke'den ayrılma zorunluluğu olan bir bayanın vacip olan veda tavafı yükümlülüğü düşer. Hayız hâli devam ettiği için veda tavafını yapamadan Mekke'den ayrılmak durumunda olan bir bayanın bu yüzden herhangi bir cezaî yükümlülüğü bulunmamaktadır.¹³⁰

Hayrettin Karaman, âlimlerin konu hakkında tavaf için abdestin gerektiği noktasında ittifak ettiğini ancak zaruret durumunun ihtilâfa sebep olduğunu belirtir. Karaman'a göre konu üzerine kabul edilebilir iki icthad bulunmaktadır. Bunlardan ilki bu halde olan birinin Mekke'de kalması zorluk ve sıkıntıya sebep olacağından tavafını hayızlı olarak yapabileceği görüşüdür. Diğer ise zarurete binaen tavaf sorumluluğunun düşmesi ile birlikte haccının geçerli sayılmasıdır. Bir konu üzerine söylenmiş farklı icthadlar ve yorumların bulunduğu meselelerde görüşlerden biriyle amel eden bir kimseye “niçin bu görüşle amel ediyorsun, sen Müslüman değil misin?” gibi ifadeler kullanılamaz. Nihayetinde zikredilen meselede mescitlere girememek, Kâbe'yi görememek, günlerce buralardan mahrum kalmak sanıldığı kadar basit, kolay değildir. Bu bakımdan o, temizlik günlerine kadar bekleme imkânı olmayan bayanlar için İbn Kayyim'in görüşünün isabetli olduğunu vurgular.¹³¹

Bu durum aslında önemli bir konuyu içermektedir ve bazılarına göre şeriatın uygulanabilir olmayan hükümler getirdiği sonucuna yol açmıştır. Özellikle kitaplarda yer alan, pratikte uygulanması zor hatta mümkün olmayan çözüm önerileri, birçok kişinin hac ibadetinin geçersiz kabul edilmesine neden olmuştur. Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye “bu durumda iken tavaf yapma” şeklindeki ifadesini bazıları, orada kalma ve bu yasağa uyma olanağı göz ardı edilerek genel bir yasak olarak algılamışlardır. Ancak burada,

¹³⁰ Martı, *Hac ve Kadın*, 70-71.

¹³¹ Karaman, *Aile İlmihali*, 304.

temizlik kasıtlı olarak terkedilmediği, bir mazeretten dolayı terkedildiği açıktır. Bekleme imkânı olmadığı için Hz. Peygamber'in yasağına aykırı davranıldığı anlamı çıkmaz. Bu çözümde, şeriatın dışına çıkılmadan, şeriatın normal şartlara uygun bir kuralı, diğer kurallarla birlikte değerlendirilerek sınırlanmıştır. Zamanın, geleneklerin, durumların, niyetlerin ve mekânların değişmesi sebebiyle dinin hükümlerinin de değişmesi gerektiğini savunan İbn Kayyım'ın bu ichtihadı, uygulanabilir niteliktedir.¹³²

Halil Günenç, farz olan tavafi yapamadan hayız hali başlayan bir bayanın yanındakilerin kendisini beklemediği durumda Şâfiî mezhebine göre arkadaşlarıyla birlikte geri dönmesi halinde bu tavafin kadının zimmetinde kalacağını söyler. Bu durumda Mekke'ye dönemeyecek bir mesafeye varıncaya kadar kocasıyla birleşmesi câiz değildir. Böyle bir mesafeye gittikten sonra ihramdan çıkmak niyetiyle bir kurban kestirir. Bu kurbanı olduğu yerde kestirebileceği gibi bir vekil tayin etmek suretiyle harem'de de kestirebilir. Saçını kısaltmamış ise saçını kısaltıp ihramdan çıkar ve böylece kocasıyla birleşmesi için bir sakınca kalmaz. Ziyaret tavafinı yapmayan bir kadın imkân bulduğu zaman tekrar Mekke'ye dönüp zimmetinde kalmış olan ziyaret tavafinı yapacaktır.¹³³

Ürdün Hâşimi Krallığı Fetva Kurulu'nun konu hakkındaki fetvası ise bu durumda olan kadının yapacağı tavafin geçerli olacağı yönündedir. Çünkü Allah hiç kimseyi gücünün yetmediğini yapmakla yükümlü tutmamıştır. Kadın temizlikten acizdir. Özü acizlik ise tavaftan ödün verilir, mazur görülür. Herhangi bir cezaî yükümlülüğü de bulunmaz, şeklindedir.¹³⁴

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konuyla ilgili fetvası, böyle bir durumla karşı karşıya kalan kadının durumu yetkililere bildirmesi ve Hanefî, Şâfiî veya Mâlikî mezheplerinden birinin görüşüyle yetkilinin vereceği cevaba göre amel edilmesi şeklindedir.¹³⁵

Konu hakkında Karadâvî ise şunları söylemektedir:

“Bu yolculuk, ister kara ister deniz ister hava yolu ile olsun fark etmez. Geçmişte hareket etme zamanının belirleme imkânına sahip olan insan, bugün o imkâna sahip değildir. Günümüzde yola çıkma zamanı –özellikle hac mevsiminde- titizlikle belirlenmektedir. Yolcuların bunu erkene ama veya geciktirme şansı yoktur.

¹³² Hayrettin Karaman Web Sitesi, “Soru.41 Adetli Kadının Tavafi”. Erişim: 12.12.2022 <https://www.hayrettinkaraman.net/>.

¹³³ Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 286.

¹³⁴ <https://alifataa.jo/Question.aspx?QuestionId=3182#.Y5xmAHZBxPY>

¹³⁵ <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/111/adetli-kadin-ziyaret--veda-ve-umre-tavaflarini-yapabilir-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>

Bir kadının, hayızdan dolayı farz tavafi yapamayacağını farz edelim. Bayramın birinci, ikinci ve üçüncü gününde temizlenmezse işte burada o kadının ve yanındakilerin sıkıntıya ve zorluğa düşmemesi için, temizlikle ilgili tedbirleri aldıktan sonra kadının farz tavafi yapması câizdir.

İmam İbn Teymiyye ve öğrencisi olan İmam İbn Cevzî diyor ki: Bu şekilde tavaf etmek zorunda kalan kadının kefareti vermesi gerekmez. O kadına ve yanındakilere zorluk çıkarmamak için bu ruhsatla amel edilebilir.

Günümüzde bu şekilde sürekli yenilenen ihtiyaçları görüyoruz. Fakîhin, fetvalarında yenilenen ve değişen bütün bu ihtiyaçları göz önünde bulundurması gerekiyor.”¹³⁶

Görüldüğü gibi Karadâvî, İbn Teymiyye’nin görüşünü destekler nitelikte görüş beyan etmektedir. Ancak bilindiği gibi, hayız hâlinin bazı hac menâsikine engel olduğu konusunda âlimler arasında ittifak vardır. Bununla birlikte, bazı mezheplerde hayız hâli diğer tavaf çeşitlerine de engel teşkil ederken, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre ziyaret tavafına engeldir. Nitekim Hz. Peygamber tavafin namaz olduğunu belirtmiş ve Hz. Âişe’ye “hayız döneminde tavaf dışındaki bütün hac fiillerini yapabileceğini” söylemiştir. Mekke’den ayrılmadan temizlenecek olan kimsenin tavafini sonraki günlere ertelemesinde bir sakınca görülmemektedir. Asıl problem tavaf yapamadan Mekke’den ayrılmak zorunda olan hayızlı kadın üzerinde ortaya çıkmaktadır. Fıkıh âlimlerinin böyle bir imkâna erişmeyen bayanların gönlünü rahatlatacak makûl bir çözüm önerisi sunması elzemdir. Zira fıkıh, insanları sıkıntıya düşürecek zorlaştıracı hükümlerin aksine, şahısların gücü nispetinde kolaylık üzerine kurulmuş bir sistemdir. Çağdaş âlimlerin birçoğu kolaylık ilkesi gereğince ve kadının sıkıntıya düşmemesi açısından İbn Teymiyye’nin görüşünü tercih etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, mezhep âlimleri tarafından tercih edilmeyen görüşün modern çağda rağbet edilen görüş olmasıdır.

2.11. Kadının Mahremi Olmadan Hacca Gitmesi

Malum olduğu üzere Allah (c.c.), en güzel biçimde yarattığı insanın ve onun nezdinde toplumun muhafazası için gerek dinî gerekse dünyevî açıdan bazı yasaklar getirmiştir. Bireyler hayatını idame ettirirken belirlenen emir ve nehiyleri dikkate alarak yani ilahî emre bağlı kalarak yaşamak durumundadır. Getirilen bu yasaklar kapsamında bireylere birtakım sorumluluklar yüklenmektedir. Özelde bireylere genelde topluma

¹³⁶ Yusuf Karadâvî, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, çev. Mithat Acat - M. Mihdi Acat (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2012), 87.

yüklenen bu sorumluluklar temiz bir toplumun inşası için büyük önem taşır. Kadın-erkek fark etmeksizin herkesi bağlayan bu sorumlulukların önemi, iffetini muhafaza etmesi hasebiyle bilhassa kadınlar için daha büyüktür. Hayatın her safhasında kadınlar, manevi dünyasını korumak ve neslin muhafazasını sağlamak için dinî yükümlülüklerinden farklı olarak ilave tedbirler almak durumunda kalmıştır. Kadının almış olduğu bu tedbirler özgürlüğünü kısıtlama kastı taşımaksızın kötülükten korunmasını sağlamaya yöneliktir. Zira temiz bir neslin inşası ancak böyle mümkün olmaktadır. Alınan tedbirlerden biri, gerekli kriterlerin sağlanmadığı durumlarda kadının yalnız başına veya yabancı erkek topluluğu ile yolculuğa çıkmamasıdır.

Bugün dünyanın birçok yerinde kadına yönelik istismar, saldırı, şiddet ve cinayetler, kadının yalnız yolculukta değil yaşadığı yerde dahi güvenliğinin yeterince sağlanamadığını göstermektedir. Buna benzer çeşitli hadiseler sebebiyle bugün bir kadın yolculuğa çıkarken taşıdığı endişeye istinaden erkeklerden farklı olarak ek önlemler almak zorundadır. Hal böyle olunca, kadının can güvenliği, üzerine en çok titrediği iffeti söz konusu olduğundan klasik ve modern dönem âlimlerince konunun geniş çaplı ele alınması gerekli hale gelmiştir. Yasaklar kapsamında değerlendirilen kadının mahremsiz yolculuğa çıkabilme meselesi âlimler tarafından özenle incelenmiş, aktarılan rivayetlerin doğru anlaşılması için ciddi gayret sarf edilmiştir.

Nihayetinde fıkıh âlimleri kadının yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkma durumuna dayanarak hac farızasını yerine getirip getiremeyeceği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Kur'ân-ı Kerim'de söz konusu meseleye dair herhangi bir nass bulunmamakla birlikte özellikle kadının seferiliğiyle ilgili vârid olan rivayetlerdeki farklılık ulemâ arasındaki görüş ayrılığının sebebini oluşturmuştur. Kadının mahremsiz yolculuk yapmasının uygun olmadığına ve haram olduğuna delalet eden rivayetler sebebiyle bir kısım fakîhler mutlak olarak yolculuk yapamayacağını savunmuşlardır. Buna karşın bazı âlimler gerekli şartlar sağlandığı takdirde yolculuğun câiz olacağını; aksi takdirde haram olacağını belirtmişlerdir. Şartlar dâhilinde câiz olacağını söyleyenler konuyu süre ve mesafe/uzaklık açısından ele almışlardır. Görüşler bir bütün olarak değerlendirildiğinde ortak amacın kadını muhtemel tehlikelere karşı koruyup kollamak ve fitneyi önlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Fakîhler, kadının yanında kocası veya mahremi bulunmadan sefer mesafesindeki bir yere yolculuk yapmasının câiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak umre ve

hac gibi ibadet yolculuklarının bu yasağa tabi olup olmadığı hususunda ihtilâflar bulunmaktadır.¹³⁷

Meseleye ilişkin aktarılmış olan rivayetlerin büyük çoğunluğu kadının yanında eşi veya mahremi olmaksızın seyahat etmesini yasaklayıcı niteliktedir. Aktarılan rivâyetlerin bir kısmı, uzaklık şartı veya belirli bir zaman kaydı olmaksızın mutlak olarak kadının yalnız başına seyahatini yasaklarken, çoğunlukla belirli bir uzaklık veya zamanla kayıtlı seyahatleri yasaklamaktadır. Yasağın mukayyed olduğu rivayetler içinde, seyahat edilmesi yasaklanan uzaklık ile farklı ifadeler bulunmaktadır. Bir berîdden üç günü aşan mesafeye kadar değişen ifadeler içeren hadisler mevcuttur. Öte yandan, bazı hadislerde Hz. Peygamber'in hacca gitmek gibi önemli bir ibadet için olsa bile kadının yalnız başına seyahat etmesine izin vermediği nakledilmektedir. Kadının mahremi olmadan seyahat etmesini nehyeden rivayetlerin yanı sıra, söz konusu yasağın temelinde güvenlik tehlikesi olduğuna ve bu tehlikenin ortadan kalktığı vakitlerde kadının mahremsiz seyahat edebileceğine işaret eden bir kısım rivayetler de mevcuttur.¹³⁸

İbn Abbas'tan şöyle aktardığı rivâyet edildi: Bir bedevi Hz. Peygamber'e gelerek: *"Ben falan falan gazvelere yazıldım. Eşim ise hac yolculuğuna çıkmış durumdadır. (Ne yapmalıyım?)"* dedi. Allah Resûlü de: *"eşinin yanına dön"* buyurdu.¹³⁹

Aynı hadisin farklı bir rivâyetine göre ise Ebû Ma'bed İbn Abbas'ın şöyle söylediğini duyduğunu aktarmaktadır: Hz. Peygamber'in hutbe okurken şöyle söylediğini duydum: *"Bir erkek yanında mahremi olmadan sakın bir kadınla tenhada yalnız kalmasın. Kadın mahremiyle birlikte olmadan yolculuğa çıkmasın."* Bunun üzerine bir adam kalkıp: *"Ey Allah'ın Elçisi! Eşim hac vazifesini yapmak üzere yola çıktı. Ben ise falan falan gazvelere yazıldım!"* dedi. Hz. Peygamber de: *"Git ve eşinle birlikte hac yap"* buyurdu.¹⁴⁰

Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye bildirildiğine göre Ebû Said el-Hudri, Allah Resûlü'nün şöyle söylediğini aktararak fetva veriyordu: *"Kadının yanında bir mahremi olmadan yolculuk yapması uygun değildir."*¹⁴¹ Bu hadiste mahremsiz yolculuk yasağı

¹³⁷ Fahrettin Atar, "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 294.298.

¹³⁸ Üveys Ateş, "Kadının Mahremsiz Yolculuğunun Fıkıhî Yönden Değerlendirilmesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (26 Haziran 2020), 197-234.

¹³⁹ İbn Mâce, "Menâsik", 8 (No. 2900).

¹⁴⁰ Müslim, "Hacc", 74 (No. 1341).

¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, No. 11626.

nehiy sigası yerine, kerahet şeklinde anlaşılmaya daha müsait olan “uygun değildir” ifadesiyle dile getirilmiştir.¹⁴²

Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurdu: “*Allah ve Resûlüne iman eden bir kadının bir berîdlik mesafeye yolculuk yapması helâl değildir.*”¹⁴³

“*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında mahremi olmadan bir gün bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helâl değildir.*”¹⁴⁴

“*Müslüman bir kadının yanında kendisine mahrem olan bir erkek bulunmadan bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helâl değildir.*”¹⁴⁵

“*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının bir gün bir gece boyunca yolculuk yapması helâl değildir.*”¹⁴⁶

“*Kadın bir gün bir gecelik mesafeye yanında mahremi olmadan yolculuk yapamaz.*”¹⁴⁷

“*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının bir günlük mesafeye mahremiyle birlikte olmaksızın yolculuk yapması helâl değildir.*”¹⁴⁸

Ebû Saîd el-Hudrî’den (v. 74/693-94) şöyle aktarılır: “*Allah Resûlü’nden (s.a.v.) dört şey duydum. Bunlar benim çok hoşuma gitti. “(Bunlardan birisi) kadının yanında kocası veya mahrem bir erkek yakını olmadan iki günlük (ya da iki gecelik) bir mesafeye yolculuk yapmasını yasakladı.*”¹⁴⁹

“*Kadın yanında mahremi olmadan üç günlük yolculuk yapamaz.*”¹⁵⁰

“*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında babası veya erkek kardeşi ya da kocası yahut oğlu ya da kendisine mahrem olan bir erkek yakını olmaksızın üç gün ve daha fazla süren bir yolculuk yapması helâl değildir.*”¹⁵¹

“*Hz. Peygamber (s.a.v.) kadının mahrem yakınıyla birlikte olmaksızın üç günden veya üç geceden fazla süreli yolculuk yapmasını yasakladı.*”¹⁵²

“*Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanında bulunduğum bir sırada bir adam ona gelip fakirlikten şikâyet etti. Sonra bir başkası gelip yol kesme olaylarından dert yandı. Bunun*

¹⁴² Ateş, “**Kadının Mahremsiz Yolculuğunun Fıkîhî Yönden Değerlendirilmesi**”, 201.

¹⁴³ Ebû Dâvûd, “**Menâsik**”, 2 (No. 1725).

¹⁴⁴ Buhârî, “**Taksîru’s-salât**”, 9 (No. 1088).

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, “**Menâsik**”, 2 (No. 1723).

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, “**Menâsik**”, 2 (No: 1724).

¹⁴⁷ Tirmizî, “**Rada**”, 15 (No. 1170).

¹⁴⁸ Müslim, “**Hacc**”, 74 (No. 1339).

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XVII, No. 11294.

¹⁵⁰ Ebû Dâvûd, “**Menâsik**”, 2 (No. 1727).

¹⁵¹ Tirmizî, “**Rada**”, 15 (No. 1169).

¹⁵² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XVIII, No: 11409.

üzerine Allah Resûlü bana: “Ey ‘Adî! Sen Hire’yi gördün mü?” diye sordu. Ben de: “Görmedim ama bana oradan bahsedilmişti” dedim. Hz. Peygamber buyurdu ki: “Eğer uzun yaşarsan hevdeci içerisinde bir kadının Hire’den yola çıkıp Allah’tan başka kimseden korkmadan Kâbe’yi tavaf ettiğini göreceksin. –(Bunu duyunca) o zaman şehirleri tarumar eden Tay kabilesinin eşkıyaları nerede olacak acaba? diye içimden geçirdim- ...” ‘Adî (bu olayla ilgili olarak) dedi ki: Ben bu hevdeci içinde yolculuk yapan kadının Hire’den yola çıkıp Allah’tan başka kimseden korkmadan Kâbe’yi tavaf ettiğini gördüm..”¹⁵³

“Allah Resûlü bana: Ben seni İslâm’a girmekten alıkoyan sebebi biliyorum. Sen ona ancak zayıf ve gücü kuvveti olmayan, Arapların dışlayıp içlerinden attıkları kimseler uymuş diyorsun. (Peki) Sen Hire’yi bilir misin? dedi. Ben de: Orayı görmedim ama duymuştum dedim. Hz. Peygamber de buyurdu ki: “Canım kudretinde olan Zâta yemin ederim ki, Allah bu işi (İslâm’ı) tamamlayacaktır. O kadar ki, hevdeci içerisinde bir kadın hiç kimsenin himayesinde olmaksızın Hire’den yola çıkıp Kâbe’yi tavaf edecektir...” Adî b. Hâtim dedi ki: İşte bu kadın (şimdi) hiç kimsenin koruması altında olmadan Hire’den yola çıkıp Kâbe’yi tavaf etmektedir...”¹⁵⁴

Klasik dönemden itibaren tartışılan kadının mahremsiz yolculuğa çıkabilme durumu modern dönem âlimleri tarafından da çeşitli açılardan incelenmiştir. Meseleye yönelik net bir hükmün ortaya konulamaması illetinin (yasak hükmü gerekçesinin) Hz. Peygamber tarafından açıkça belirtilmemiş olmasındandır. Mesele âlimlerin içtihadı ile tespit edildiğinden cevazına ilişkin farklı hükümler ortaya çıkmıştır.

Hac ibadeti ile ilgili âyetlere¹⁵⁵ bakıldığında âyetlerin tümünün umum ifade ettiği görülür. Âyetlerde kadının yolculuğuna temas eden doğrudan veya dolaylı bir karîne bulunmamaktadır. Mesele ile ilgili hükümler Hz. Peygamber’den farklı bağlamlarda zikredilmiş hadisler üzerinden inşa edilmiştir.

Kadının mahremsiz yolculuğu ile ilgili Hz. Peygamber’den aktarılan rivâyetlere bakıldığında rivâyetlerin birçoğunun farklı açılardan takyid edildiği görülür. Söz konusu rivâyetler bazen bir zaman dilimi bazen de bir mesafe ile takyid edilmiştir. Bu kayıtlandırma bazılarında bir gün bir gece, bazısında iki gün, bazısında üç gün üç gece, bir kısmında ise bir berîd şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında mutlak olarak nehyeden rivâyetler de bulunmaktadır. Lafiz itibariyle farklılık olsa da mefhumu

¹⁵³ Buhârî, "*Menâkıb*", 107 (No. 3595).

¹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 196, (No. 18260).

¹⁵⁵ el-Bakara 2/196; Âl-i İmrân 3/97; el-Hac 22/27-28-29.

itibariyle hepsi kadının mahremi olmadan yolculuğa çıkmamasına işaret etmektedir. Altı farklı takyid ile zikredilen hadislerin farklılığının sebebi, farklı zamanlarda farklı kimselerin Hz. Peygamber’e meramını bildirmiş olmasındandır. Soran kişilerin amacı, durumu, imkânı, şartları ve en önemlisi mekânın ve zamanın değişmesi hükmün de değişmesine etki etmiştir.

Kadının mahremi olmadan yolculuğa çıkabilme meselesi bağlamında ele alınan hac yolculuğuna ilişkin hükümler de mezhepler arasında farklılık gösterir.

İmam Mâlik ile İmam Şâfiî, emniyetin sağlanması halinde kadının farz olan hac yolculuğuna çıkabileceği görüşündedir.¹⁵⁶ Burada İmam Şâfiî, kadının mahremsiz olarak yapacağı yolculuğu “*hac için çıkılacak sefer*” bağlamında özel olarak ele almaktadır. Yani İmam Şâfiî’ye göre, kadın yalnızca hac ibadetini yerine getirmek için mahremsiz olarak yolculuğa çıkabilir; ancak bunun dışında kalan diğer yolculukları mahremsiz gerçekleştiremez.¹⁵⁷ Bunun yanında Şâfiî ulemâdan Şirbînî (v. 977/1570), hac-umre yapmak isteyen kadın için birtakım şartlar zikretmektedir. Kendisiyle evlenmenin haram olduğu bir yakınının bulunması veya mahremi bulunmayan kadının yanında güvenilir kadınların bulunmasını şart koşturmaktadır. Bu şartlardan biri olmadığı takdirde kadına hac gerekmez.¹⁵⁸

Bu görüşü savunanların delili Allah Teâlâ’nın “*Gitmeye yol bulabilenin o evi (Kâbe) ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”¹⁵⁹ âyet-i kerîmesidir. Kadına hac ibadeti için mahrem şartını getirmek haccın farziyeti hususunda nazil olan bu âyete aykırı olur. Çünkü bu âyet, genel bir hüküm ifade ederek erkek-kadın ayrımı yapmaksızın tüm Müslümanlara hitap etmektedir. Mahremsiz yolculuk veya hac yapmayı yasaklayan hadisler de bu âyetin genel hükmünü değiştirecek güçte değildir.¹⁶⁰

Bunun yanında İmam Şâfiî; Hz. Âişe, İbn Ömer, Urve b. Zübeyr gibi önemli sahâbe ve tabiîlerden değişik vesilelerle, kadının mahremsiz olmasına rağmen hacca gidebileceğine dair rivayetler aldığını belirtir.¹⁶¹

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, II, 87.

¹⁵⁷ Rahile Kızılkaya Yılmaz, “*İhtilâfî’l-Hadîs İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu*”, *Diyanet İlmi Dergi* 58 (2022).

¹⁵⁸ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, II, 216-217.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân 3/97.

¹⁶⁰ Osman Şahin, “*Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükmü*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (30 Ekim 2019), 359-387.

¹⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1403), II, 127.

Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre, kadının yanında eşi veya mahremlerinden biri olmaksızın sefer sayılabilecek bir mesafeye çıkmaları câiz değildir. Bu durumda hac bu kimselere vâcib olmaz.¹⁶² Hanefiler, İbn Abbas'ın “*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında kocası veya mahremi bulunmaksızın üç gün üç geceden fazla yolculuğa çıkması helâl değildir*”¹⁶³ rivâyetini delil olarak kabul ederler. Bunun yanında sahâbeden biri Hz. Peygamber’e savaşa katılmak istediğini fakat hanımının beraber haccetmek istediğini bu durumda ne yapmaları gerektiğini sorar. Hz. Peygamber’in sahabîye eşinin yanından ayrılmaması gerektiğini ve beraber haccetmelerinin daha uygun olacağını buyurmasını da ayrıca delil olarak sunmaktadırlar. Hanefiler burada Hz. Peygamber’in sahabîye savaşı terk edip hanımıyla hac yapmasını emretmesini, kadının kocası veya mahremi olmadan sefere çıkamayacağına delil olarak gösterirler.¹⁶⁴

Fukahânın kadının mahremsiz seyahati hususunda dikkatli ve tedbirli olmasının nedeni, kadının erkeğe kıyasla daha hevesli, coşkulu ve meraklı oluşunun, hac ve diğer yolculuklarda da kendini göstermesidir. Bu, kadının doğasından kaynaklanan bir durumdur ve kontrol altına alınması gerektiği düşünülmektedir. Fukahânın temel amacı, kadının saygınlığını korumak ve onu suçlamalardan uzak tutmaktır. Kadının erkeğin korumasına ve himayesine olan ihtiyacı hem doğal hem de sosyal bir gerekliliktir. Fukahânın hükümleri, mezhep içi farklılıkların yanı sıra tarihsel ve sosyal koşulların etkisiyle şekillenmiştir.¹⁶⁵

Faruk Beşer konuya öncelikle illeti tespit ile başlar. Çünkü hükümler ancak illetleriyle var olurlar. Ona göre bir kadının mahremsiz yola çıkamıyor oluşu taabbudî bir durum değildir. Şayet taabbudî olsaydı kadının yalnız başına yolculuğa çıkma hürriyet ve ehliyeti hiç olmazdı ve sadece mahreminin velayeti altında yolculuğa çıkabilirdi. Dolayısıyla, kadının mahremi gayrimüslim ise onunla yolculuğa çıkmasına ulemânın cevaz vermemesi gerekirdi, çünkü kâfirlerin Müslümanlar üzerinde velayet hakkı yoktur. Ancak, ulemâ buna cevaz vermiştir. Kadının mahremsiz yolculuğa çıkamayacağı hükmü taabbudî olmadığına göre bu hükmün bir illeti bulunmaktadır. Buna göre kadının mahremsiz yolculuğa çıkamamasının ırzını korumaya yönelik olduğuna işaret eder. Şayet mahremi kadının güvenliğini sağlayamıyorsa onunla yola çıkması câiz görülmemiştir.

¹⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, II, 87.

¹⁶³ Tirmizî, “*Rada*”, 15 (No. 1169).

¹⁶⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 111.

¹⁶⁵ Vildan Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 233.

Faruk Beşer konu hakkında şu sonuca varmaktadır:

“Uçağa ya da otobüse yerleştirilen ve gideceği yerde yakınları, ya da kesin emniyette olacağı kimseler tarafından karşılanacak olan bir kadının bir salon mesabesindeki otobüste ya da uçakta, tıpkı tevatürün şartlarında olduğu gibi tecavüz konusunda anlaşılamayacak kadar insanın ortasında yolculuk etmesi, en emin yolculuklardan biridir. Uçağın kaçırılıp başkalarının eline rehin düşmesi gibi senaryomsu ihtimaller hayatın her safhasında daha fazlasıyla vardır ve onlara itibar edilmez.”¹⁶⁶

“Çoklu yöntem” metodu ile konuyu değerlendiren Osman Şahin, mesele ile ilgili tavır ve uygulamaları irdeleyerek genel bir kanaate varmıştır. Şahin’e göre, Hz. Peygamber’in konuya ilişkin rivâyetlerinin temelinde dönemin yaygın durumu yer almaktadır. Demek oluyor ki Hz. Peygamber yaşadığı zamanın genel yapısına yönelik hüküm koymuştur. Bu kapsamda, güvenlik riskini yasak hükmünün gerekçesi (illeti) olarak görüp kadınların yolculuklarında mutlaka mahremlerinin bulunması gerektiğini şart koşturmuştur. Mezhepler, kadının mahremsiz seyahatinin yasaklanmasının nedeninin “güvenlik” problemi olduğunu ittifakla kabul ederler. Ancak başka bir rivayette, kadınların seyahat yapabileceği zaman övgüyle ifade edilir. Bazı fakihler ve muhaddisler, bu hadisin sadece övgü içerdiğini ve izin verme amacı taşımadığını savunsa da, Hz. Peygamber’in açıklama yapmaması göz önüne alındığında, usulde kabul edilen “*ihtiyaç anında beyanın ihmal edilemeyeceği*” ilkesiyle hareket edildiğinde, güvenli zamanlarda kadının seyahatini sakıncalı görmediği anlaşılmaktadır.¹⁶⁷

Son olarak Osman Şahin, kadınların hac veya umre yolculuğu hususunda, yanlarında mahrem biri olmasa dahi toplu taşıma araçlarıyla (vapur ya da uçak gibi) hac yapmalarının câiz olduğunu savunmaktadır. Çünkü hac, kadının üzerine farzdır. Fakat, hac bölgesinin aşırı kalabalık olması nedeniyle, haccını mahremiyle birlikte yapabileceği daha uygun bir zamana ertelemesinin daha faziletli olduğunu düşünür. Umre ibadetinin ise farz veya vacip olmadığı¹⁶⁸ ve sadece Allah rızası için yapıldığını göz önünde bulundurarak, dinî şartlara titizlik göstermenin önemli olduğunu ve bu sebeple mahremsiz umre yapmamanın daha uygun olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Faruk Beşer, “*Seferîlik Açısından Kadınlar*”, *Seferîlik ve Hükümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 339-341.

¹⁶⁷ Şahin, “*Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü*”, 383.

¹⁶⁸ Belirtmekte fayda var: Osman Şahin değerlendirmesini Hanefî mezhebini esas alarak yapmıştır. Şâfiî mezhebinde umre de farz olan ibadetlerdendir.

¹⁶⁹ Şartlar için bkz. Şahin, “*Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü*”, 383.

Üveys Ateş, Osman Şahin'in görüşlerine katılmakla birlikte yolculukta riayet etmesi gereken bazı şartlar ileri sürmüştür.¹⁷⁰ Hayreddin Karaman da bir kadının üç günden fazla sürmemek şartıyla yolculuğa çıkmasının câiz olduğu görüşündedir. Ona göre daha uzun süren bir yolculuk yapacaksa bu durumda yolun ve yolculuğun güvenli olup olmadığına bakılır.¹⁷¹

Konu hakkında aykırı görüş Muhammed Hüsnü Çiftçi ve Ali Rıza Demircan'dan gelmektedir. Bu konu ile ilgili makalesi bulunan Hüsnü Çiftçi kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan çok sayıda hadislerle karşılaştığında, bununla çelişen tek bir rivayetin olması durumunda, bu rivayetin geçersiz olduğunu ve dolayısıyla mahremsiz yolculuğun câiz olmadığına işaret ettiğini savunur. Bu nedenle, bu tek rivayete dayanarak hareket etmenin yanlış olduğunu ve bu konuda amel edilmemesi gerektiğini öne sürer.¹⁷² Demircan ise bunun taabbudî bir durum olduğunu ifade ederek yol güvenliği sağlansa dahi kadının mahremsiz sefere çıkmasının câiz olmadığını savunur.¹⁷³

Kadının mahremsiz yolculuk yapıp yapamayacağına dair görüş belirtenlerden biri de Ülfet Görgülü'dür. Yanında mahremi bulunmaksızın yolculuğa çıkamayacağına işaret eden rivâyetler ile bir gün gelip kadının Allah'tan başkasından korkmaksızın yalnız başına yolculuk yaparak Kâbe'yi tavaf edeceğine dair rivâyetleri mukayese ederek bir neticeye ulaşır. Görgülü, mezkûr rivâyetler arasında esasında bir çelişki olmadığını belirterek ikinci olarak zikredilen rivâyetin ilk hadisteki yasaklık hükmünün gerekçesine ilişkin önemli bir kayıt içerdiğini ifade eder. Sözü edilen rivâyetteki vurgu "Allah'tan başka bir şeyden korkmama" ifadesiyle yapılmıştır. Görgülü, bu ifade ile kast edilenin yol güvenliği olduğunu söyler. Dolayısıyla yolun durumu ve vasıtaların yolcular açısından güvenli olması hâlinde ve kadın karşılaşılabileceği herhangi bir problem karşısında kendisine yardım edebilecek yolcuların bulunmasıyla söz konusu endişeler bertaraf edilmiş olacağından kadının bu şartlarda yalnız başına yolculuğa çıkmasında bir beis bulunmayacağı kanaatine varır. Meseleye cinsiyet değil yolculuk güvenliği açısından

¹⁷⁰ Ateş, "*Kadının Mahremsiz Yolculuğunun Fikhî Yönden Değerlendirilmesi*", 197-234.

¹⁷¹ Hayrettin Karaman, "Kadınlarm Yolculuğu", Erişim: 22.12.2022 <https://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0056.htm>

¹⁷² Muhammed Hüsnü Çiftçi, "*Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fikhî Bir Analiz*", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (20 Haziran 2019), 206-243.

¹⁷³ Geniş bilgi için bkz. Mihriye Nur Tüfenk, *Sefer Hükümleri Bağlamında Kadın* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, masterThesis, 2021).

yaklaşarak kimi zaman seyahate çıkmanın erkek için de sakıncalı olabileceğine işaret eder.¹⁷⁴

Cinsiyet değil de yol güvenliği açısından durumu değerlendirecek olursak elbette yolculuğa çıkmanın kadın erkek ayırt etmeksizin muhtemel riskleri vardır. Fakat burada cinsiyet farklılığını dikkate almamak mümkün değildir. Tehlikeli bir durum karşısında erkeğin ve kadının verebileceği tepkiler pek tabii birbirinden farklıdır. Bunun yanında vereceği zararın cinsiyetler açısından karşılaştırmasını yapmaya gerek bile yoktur.

Kadının mahremsiz yolculuğu hususunda nakledilen klasik ve çağdaş yorumlar incelendiğinde klasik ulemânın meseleye daha temkinli yaklaştığı görülür. İhtilâfî'l-hadîs kitapları başta olmak üzere diğer birçok disiplinlerin ortaya koyduğu çalışmalarda, esasında kadının yalnız başına uzun yolculuklardan men edildiği görülür. Bir kısım muasır âlimler, konu ile ilgili aktarılan rivâyetler arasındaki ihtilâfı giderirken ilgili rivâyetlerin illetini tespiti yönelmektedir. Söz konusu ihtilâfı rivayetlerde ön plana çıkarılan temel illet onlara göre emniyet riskidir.¹⁷⁵

“Modern” olarak nitelendirilen bu çağda “güvenlik” probleminin ortadan kalktığı gerekçesiyle kadının yalnız başına yolculuğa çıkmasında bir sakınca bulunmadığı düşüncesi günümüz âlimlerin ve entelektüellerin kahir ekserisinin ortak görüşüdür. Hızlı ulaşım araçlarının yaygınlaşması fukahânın görüşünün belirginleşmesinde bizatihi etkili olmuştur. Zira, modern ulaşım vasıtalarından evvel yolculuğun binek hayvanlar üzerinde yapıldığı dönemdeki klasik yorumlara bakıldığında mahremsiz yolculuğun câiz olduğu mefhumu içeren bir görüşe rastlanmaz. Çağdaş hukukçulara göre yolculukların kalabalık gruplar halinde yapıldığı çağımızda tehlikenin azalması kadının tek başına yolculuk yapabileceğinin cevazına işaret eder.

İfade etmek gerekirse, güvenlik sıkıntısının tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Elbette önceki dönemle kıyaslandığında belirgin bir farklılığın olduğu bariz görülür. Ancak mahreminin yokluğunda başa çıkamayacağı, güç yetiremeyeceği durumlarla karşılaşması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in gerek belirli bir zaman ile kayıtladığı gerekse mutlak olarak ifade ettiği rivâyetleri tümüyle kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasını nehyeder. Buna karşın cevaz verdiği ileri sürülen

¹⁷⁴ Ülfet Görgülü, *Kadın ve Siyaset -Fıkhi Bir Bakış-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 195.

¹⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Rahile Kızılkaya Yılmaz, “İhtilâfî'l-Hadîs İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu”.

rivayetinin konu ile doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Birçok İslâm âliminin de belirttiği gibi hadisin İslâm'ın gelecekte büyük bir ilerleme kat edip pek çok bölgeye hâkim olacağı şeklinde yorumlanması daha uygun görünmektedir. Hz. Peygamber'in hadisin ifade ettiği bu mânaya benzer bir üslupta zikretmiş olduğu başka rivâyetleri de bulunmaktadır.

Karadâvî'ye göre, konuyla ilgili olarak Buhârî ile Müslim'de (v. 261/875) geçen ve Abdullah b. Abbas tarafından merfû olarak rivâyet olunan “*Bir kadın ancak beraberinde kocası veya (kendisine nikâh düşmeyen) mahremi olduğu halde yolculuk yapabilir*”¹⁷⁶ hadisi kadınların mahremsiz yolculuk yapamayacağını net bir şekilde ifade etmektedir.¹⁷⁷

Bunun yanında “*Allah’a ve ahiret gününe inanmış bir kadının mahremi olmadan bir günlük yola (gece ve gündüz dâhil) çıkması helâl olmaz*”¹⁷⁸ hadisi Ebû Hureyre'den merfû olarak rivayet edilmiştir. Ebû Said'den “*Bir kadın eşi veya mahremi olmadan iki günlük bir yola çıkamaz*”¹⁷⁹ ve İbn Ömer'den “*Kadın üç gece sadece mahremiyle beraber yolculuğa çıkabilir*”¹⁸⁰ şeklinde aktarılan rivâyetler, soru soran kişilerin kim oldukları, soruyu ne zaman ve nerede sorduklarına dair bilgilerin farklılığı, rivâyetlerin birbirinden farklı olmalarına sebep olmuştur.¹⁸¹

Karadâvî, konu hakkındaki yasaklama kararının gerekçesini; önceki dönemlerde yolculuğun deve, katır ve eşek gibi binek hayvanlar üzerinde yapılmasından kaynaklandığını belirtir. Uzun mesafelerin kat edildiği, yerleşik merkezlerin bulunmadığı, susuz çöl, ıssız bölgelerden geçilen, hiçbir emniyetin bulunmadığı bir dönemde, kadının mahremsiz yola çıkmasının güvenlik endişesi ve korkuya sebep olacağı apaçık ortadadır. Buna benzer yolculuklarda kadına bir musibet değmese bile fitne fesat ateşinin tutuşması söz konusudur.¹⁸²

Anlaşıldığı üzere burada esas maksat, kadını kötü niyetli, kalpleri hastalıklı kimselere karşı muhafaza etmektir. Hiçbir refahın, güvenliğin bulunmadığı yol kesen

¹⁷⁶ Buhârî, “*Taksîru's-salât*”, 9 (No. 1088)

¹⁷⁷ Yusuf Karadâvî, *Keyfe Neteamelu Maa's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423), 149.

¹⁷⁸ Müslim, “*Hacc*”, 74 (No. 1339)

¹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, No. 11294

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, “*Menâsik*”, 2 (No. 1727); Tirmizî, “*Rada*”, 15 (No. 1169); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, No: 11409

¹⁸¹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 350-353.

¹⁸² Karadâvî, *Keyfe Neteamelu Maa's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 149.

saldırgan kimselerin olduğu tehlikeli çöl yollarında yolculuk ederken onları koruyup kollamaktır. Hükmün temelinde kadınların özgürlüğünü kısıtlamak veya ahlâkına dair kötü zanda bulunmak söz konusu değildir. Nitekim Hz. Peygamber zamanın şartlarını göz önünde bulundurarak hüküm koymuştur.¹⁸³

Lâkin Karadâvî'ye göre güvenlik probleminin yaşanmadığı modern ulaşım araçları ile yolculuğun gerçekleştiği çağımızda böyle bir sınırlamadan söz etmenin bir anlamı yoktur. Günümüzde yapılan yolculuklar aynı anda onlarca insanı bir defada taşıyabilen uçak, vapur, tren veya otobüslerle yapılmaktadır. Bu kalabalık ortamda kadının yalnız kalması mümkün değildir. Bu da güvenilirliği artırır ve kadın için duyulan endişeyi ortadan kaldırmış olur. Bu sebeple Karadâvî emniyetin ve güvenirliliğin sağlandığı her ortamda kadının haccını ifâ etmesinde herhangi bir sakınca bulunmadığını belirtmektedir.¹⁸⁴

Her ne kadar hac ibadeti kadına da farz kılınmış olsa da bazı mezhep âlimleri konu hakkında vârid olan rivâyetleri esas alarak bu yolculuktan kadını men etmişlerdir. Dolayısıyla hadislerin zâhiri mânalarına dayanarak farz ibadeti için kadın, hükümden istisna edilmemiştir. Bazıları da hac veya umre sebebiyle yapılan yolculuğu genel yolculuktan istisna etmişlerdir. Bunun için güvenilir tek bir kadının olması yeterli olacağı gibi kadın topluluğu veya temsili bir erkeğin olması gibi farklı görüşler de mevcuttur. Bunların yanında diğer bir kısım ise yol güvenliği sağlandıktan sonra kadının tek başına hac veya umre için sefere çıkabileceğini câiz görmüşlerdir. Karadâvî'nin konu hakkında Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşünü tercih ettiğini görmekteyiz. Bu aynı zamanda İbn Teymiyye'nin de görüşüdür. Bu görüş tercihe şayandır. Nitekim ülkemizde bu görüş vesilesiyle birçok kadın hac veya umre ibadetini yerine getirmiştir. Mahremsiz yolculuğun haram olduğunu ifade edenlere karşı, bu ibadetin ifâsını sedd-i zerâi kapsamında değerlendiren Karadâvî, bu türden bir hükmün ihtiyaç anlarında mubah olacağını ifade etmektedir. Emniyetin hissedildiği ve gerekli önlemlerin alındığı bir ortamda kadının farz olan hac ibadetini yerine getirmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.

Malûmâtı elimizden geldiği kadarıyla yalın ve özet şeklinde aktarmaya çalıştığımız bu görüşler üzerine bir değerlendirmede bulunacak olursak hac yolculuğu dışında kadının mümkün mertebe uzun yolculuğa mahremsiz/yalnız çıkmaması gerektiği

¹⁸³ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 350-353.

¹⁸⁴ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 350-353.

kanaatindeyiz. Hadis otoritelerinin kadının mahremsiz olarak yolculuğa çıkmasının câiz olmadığına ilişkin doğrudan ve sarîh bir şekilde aktardığı rivâyetler neticesinde, âlimlerin ictihadıyla ulaştığı sonuç, sahih metinlerle uyumlu bir yapıya sahiptir. Yakın dönemlere gelindiğinde ise konu başka bir boyut kazanmıştır. Dini bir yasak olmasa dahi hiç kimse can güvenliğini tehlikeye düşürecek bir yolculuğa çıkmak istemez. Buna göre rivayetlerde özellikle “mahrem” şartının getirilmesi “emniyet”ten başka farklı bir illetinin olabileceğini de gösterir. Yukarıda konu hakkında görüşünü zikrettiğimiz M. Hüsnü Çiftçi’nin makalesinde yer verdiği istatistikî bilgi ve haberlerden anlaşıldığı üzere, günümüzde güvenliğin had safhada olduğu modern ve gelişmiş şehirlerde bile bir kadının yalnız başına dışarda bulunmasının kayda değer birçok risk barındırdığı ortaya çıkmaktadır.

3. YUSUF EL-KARADÂVÎ’NİN KADINLARLA İLGİLİ AİLE HUKUKUNA YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

Aile, insanın doğduğu, büyüdüğü ve sosyalleştiği en temel birimdir ve toplumun en küçük yapı taşıdır. İslâm hukuku, bu yapıya titizlikle yaklaşmış, Kur’ân ve sünnet’in rehberliğindeki müctehidler İslâm aile hukukunu şekillendirmiş ve yapılandırmışlardır. İslâm Aile Hukuku, Müslüman toplumların sosyal yapılarını ve hukukî düzenlemelerini belirlemede temel bir rol oynayan derin ve köklü bir kurumdur. Evlilik, karı-koca ilişkisi, boşanma, iddet, nafaka gibi konular, İslâm aile hukukunun temel konularını oluşturur. Bu hukuk sistemi, İslâm’ın kutsal metinlerinde ve geleneksel yorumlarında belirtilen prensiplere dayanırken, modern dönemde çeşitli değişimlere uğramış ve adapte olmuştur. Geleneksel ve modern yasal düzenlemeler arasında denge kurma çabaları devam etse de bu hukuk sistemi, İslâm’ın temel prensipleri çerçevesinde aile kurumunun korunması ve bireylerin haklarının gözetilmesini esas alır. Bu yapı, kültürel, dinî ve hukuksal normlara dayanarak şekillenirken, bilhassa Müslüman toplumların sosyal dokusunu ve hukuki düzenlemelerini belirlemede önemli bir rol oynamıştır.

3.1. Kadının Nikâh Akdinde Kocasına Şart Koşması

Geçmiş dönemlerden bu yana evlenecek tarafların bir kısım haklarını güvence altına almak için nikâh akdinde bazı şartlar ileri sürdüğü görülür. Nikâh akdinin kurulduğu esnada veya öncesinde eşlerden birinin diğerine herhangi bir şart veya şartlar koşmasında dinen bir sakınca yoktur. Ancak esas olan akdin şartsız kurulmasıdır. Şartlı kurulan evlilik akdinde ileri sürülebilecek şartların İslâm hukukuna ters düşecek, haramı helâl, helâli haram yapacak, aile kurumunun maksatlarına aykırı düşecek bir özelliğe sahip olmaması gerekir. Yani koşulacak şart batıl olmamalı, sahih ve makbul bir şart olmalıdır.

Hanefî mezhebine göre bir sözleşme yapılırken ileri sürülen şartlar; sahih, fasit ve batıl olmak üzere üç çeşit olarak ele alınır. Kur’ân’a ve Hz. Peygamber’in sünnetine ters düşmeyen ve taraflardan birisi için özel bir fayda içermeyen şartlara sahih şart denir. Allah ve Hz. Peygamber tarafından yasaklanan, akdin mahiyetine ters düşen, taraflardan

birine yarar sağlayan şartlar fasit; taraflardan biri için yarar sağlamayan veya anlamsız olan şartlar ise batıldır.¹⁸⁵

İslam hukukçuları evlilik akdi kurulurken ileri sürülen şartların ta'likî ve takyidî şartlar olmak üzere iki kısım olduğunu belirtir. Ta'likî şartlar, nikâh akdinin gerçekleşmesini herhangi bir hadisenin meydana gelmesine bağlayan şartlardır.¹⁸⁶ Fakihler, nikâh akdinin geciktirici (ta'likî) veya bozucu (infisahî) bir şart içermemesi gerektiğini belirtir. Diğer bir ifade ile nikâh akdinin kurulması ya da bozulması ileride vukû bulacak bir olaya veya zamana bağlanamaz.¹⁸⁷ Hanefilere göre bu şartların mevcut ve gerçekleşmiş olmasıyla nikâh akdi sahih olurken o anda mevcut değil yahut gerçekleşmemiş ise nikâh akdi tahakkuk etmez.¹⁸⁸ Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise evliliğin kesin yani kayıtsız ve şartsız olması gerekir. Akit sırasında ileri sürülen ta'likî şart o esnada mevcut olsa dahi akit geçersiz sayılır.¹⁸⁹ Takyidî şartlar ise normal bir nikâh akdinin getirmiş olduğu hak, sorumluluk ve menfaatlere ek olarak tarafların birbirine yüklemiş olduğu şartlardır.¹⁹⁰ Evliliği belirli kayıtlar altına alan şartlar (takyidî şart) ileri sürülmesi mezheplerin kuralları çerçevesinde mümkündür. Evliliğin anlamına ve maksadına uygun olup nasların zâhiri hükümleriyle çelişmeyen şartları geçerli böyle olmayanları geçersiz sayan Hanefiler'in bu konuda çerçeveyi daha dar tuttukları özellikle "*Müslümanlar şartlarına bağlıdır*"¹⁹¹ hadisini delil göstererek Allah ve Hz. Peygamber tarafından açıkça yasaklanmamış taraflardan birine yarar sağlayan şartları geçerli kabul eden Hanbelîler'in ise daha geniş bir yorumu benimsedikleri görülür.¹⁹² Bahsi geçen hadisin sahihliği konusunda şüpheler olsa da mefhumu itibariyle konuyla ilgili diğer kaynaklarla uyumludur. Nitekim Kur'ân ve sünnet, ahde vefanın zorunluluğunu ve gerekliliğini vurgularken Müslümanların verdikleri sözlerde sadakat göstermelerini emretmektedir.¹⁹³ Ayrıca "*Riayet etmenize en layık olan şartlar evlenip kadınları helâl kılmak isterken ileri sürdüğünüz şartlardır*"¹⁹⁴ hadisi de konu hakkında sıklıkla zikredilen

¹⁸⁵ Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 73.

¹⁸⁶ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 72-73.

¹⁸⁷ Fahrettin Atar, "Nikâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXXIII, 112-117.

¹⁸⁸ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), I, 270; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (İstanbul: A.H.İ Yayıncılık, 2006), 123.

¹⁸⁹ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 231.

¹⁹⁰ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), II, 93.

¹⁹¹ Buhârî, "İcâre", 14.

¹⁹² Mezheplerin konu hakkındaki yaklaşımları için bkz. Muhammed Saîd Ramazan Bûtî, *Muhâdarât fi'l-fikhi'l-mukâren* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1981), 80-98; Atar, "Nikâh".

¹⁹³ Abdulbasit Saltekin, "*İslâm Hukukunda Şart Nazariyesine Farklı Yaklaşım: İbn Hazm (ö. 456/1064) Ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Örneği*", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (15 Eylül 2020), 981-998.

¹⁹⁴ Buhârî, "Şurût", 6; Tirmizî, "Nikâh", 32; İbn Mâce, "Nikâh", 41.

bir diğer hadistir. Mâlikîler, yukarıda zikredilen görüşlere uymakla birlikte ileri sürülen şartlara riayeti yemine bağlamış Zâhirîler ise evlilik akdi sırasında mehrin dışında ileri sürülecek şartların geçersiz olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁹⁵

Takyidî şart ile ta'likî şart arasındaki temel fark şöyle ifade edilir: Takyidî şartın geçersiz olması durumunda bu şart yok sayılmakta ve akid geçerli olarak varlığını sürdürmektedir. Geçerli olan şarta riayetsizlik karşı tarafa geriye yürümeyen bir fesih hakkı sağlamaktadır. Ta'likî şartlar ise akdin kuruluşunu engellemekte ya da bozmaktadır.¹⁹⁶

Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi, takyidî şartlar konusunda Hanbelî mezhebinin görüşünü benimseyerek nikâh akdi sırasında ileri sürülen şartlar hususundaki hükmü “*üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevviç sahih ve şart muteberdir*” şeklinde kanunlaştırmıştır.¹⁹⁷

Bu kapsamda Karadâvî'ye, Müslüman kadının evlenme akdinde eşine üniversite eğitimini tamamlamayı şart koşup koşamama durumu ve kadının eşinin bu şartı yerine getirme zorunluluğunun bulunup bulunmadığı sorulmaktadır.

Karadâvî, kadının kendi için eşine elbette ki böyle bir şart koşabileceğini ve bu şartı koşmanın kadının en doğal hakkı olduğunu belirtir. Özellikle de kadın, eğitim alabilecek düzeyde ise eğitim hakkını nikâh akdinde koruma altına alabilir. Ona göre kadının eşi koşulan şartı yerine getirmek durumundadır. Koşulan şartın gereğini yapmak verilen sözü yerine getirmenin bir çeşididir. İslâm'da verilen söze bağlı kalmak farzdır. İslâm dini, evlilik kurumunun daha sağlam ve sürdürülebilir olmasını arzuladığı için öncelikle riayet edilmesi gereken şartlardan biri de nikâh akdinde verilmiş olan sözleri/şartları yerine getirmek olacaktır.¹⁹⁸ Karadâvî'ye göre, kadının eğitim hakkı var olduğu gibi çalışan kadın, daha öncesinde veya nikâh akdinde çalışmaya devam edeceğine dair eşine şart koşmuş ise ve eşi de bu şartı kabul etmişse yahut kadın evlenmeden evvel çalışıyorsa evlenirken de eşi çalışmaması için kadına şart koşmamışsa

¹⁹⁵ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.); İbn Kudâme, *el-Muğnî*; Rukiye Karapıçak, *Tefvîz-i Talâk* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

¹⁹⁶ Atar, “Nikâh”.

¹⁹⁷ *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, yayına hazırlayan Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), md. 38, 30.

¹⁹⁸ Karadâvî, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, 84-85.

veya yaşadıkları toplumun örfünde ‘kadın evlendikten sonra da işine devam edebilir’ gibi bir örf varsa; çalışmak, kadının en tabii hakkıdır.¹⁹⁹

Mezhepler, nikâh akdinde sahih bir şartın ileri sürülebileceği görüşünde olmakla birlikte, bu şartın bağlayıcılığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Sahih şartın bağlayıcılığı ve kadına fesih hakkı konusu Hanbelî mezhebinde kabul edilen bir görüştür. Bu bağlamda, Karadâvî'nin görüşü incelendiğinde, eğitimin kadının doğal bir hakkı olarak görülüp eğitime ve çalışmaya dair kadın tarafından ileri sürülen bir şartı sahih bir şart olarak değerlendirmekte ve bu durum, Hanbelî mezhebinin görüşüyle uyumluluk arz ettiği görülmektedir.

3.2. Talâk

İslâm aile hukukunun önemli başlıklarından olan talâk mevzuu, İslâm hukuku kaynaklarında iki alt başlığa ayrılarak incelenir. Bunlardan ilki evliliğin devamlılığını sağlamak için yeni bir nikâh akdinin gerekli olup olmaması açısından talâk çeşididir ki bunlar bâin ve ric’i olarak isimlendirilir. Diğer ise Kur’ân’da belirtilen esaslara ve Hz. Peygamber’in sünnetine uygun olup olmaması açısından ele alınan bid’î ve sünnî talâk çeşididir. Yeni bir nikâh akdinin yapılmasını zorunlu kılan bâin ve hükmün değiştiği ric’i ayrılık şekilleri farklı hukukî sonuçlar doğurur. Geri dönüş imkân tanıyan boşama olarak ifade edilen ric’i talâktan sonra kadının evlenebilmesine yönelik fakihler tarafından farklı görüşler öne sürülmüştür.

Ric’i boşama, kocanın iddet süresi içerisindeki hanımına yeni bir nikâh akdine gerek kalmadan tek taraflı irade beyanıyla geri dönebildiği talâk çeşididir.²⁰⁰ Ancak bu boşama sarahaten veya işaretten yapılan üç ve son boşama olmamalıdır. Ayrıca sarîh lafızlarla vuku bulacağı gibi kinayeli lafızlarla da gerçekleşebilir.²⁰¹ Böyle bir talâkın sonuç doğurabilmesi için eşler arasında fiili olarak karı-koca hayatının (zifaf) yaşanmış olması gerekir.²⁰² Kadın bekleme süresi içinde olduğu sürece rızasına bakılmaksızın kocanın karısına geri dönmeye hakkı olduğu konusunda Müslümanlar sözbirliği ile ittifak

¹⁹⁹ Karadâvî, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, 84-85.

²⁰⁰ H.İbrahim Acar, “Talâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXIX, 496-500.

²⁰¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 542.

²⁰² Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 91.

etmişlerdir.²⁰³ Dönüş gerçekleşmeden önce iddetin sona ermesi halinde ric'i talâk bâin boşamaya dönüşür. Bundan sonra koca hanımına ancak yeni bir nikâh akdiyle dönebilir.²⁰⁴

Boşamanın türlerine göre bâin veya ric'i olması fakîhler arasında hangi boşamanın gerçekleştiğini belirlemede ayrılıklara sebep olmuştur. Buna göre Hanefî mezhep âlimleri, bütün boşamaların ric'i olduğunu savunur. Ancak tazmin karşılığı yani hul' ile gerçekleşen ayrılık, zifaktan önce gerçekleşen boşama, üç sayısı ile ilişkilendirilen boşama, kesin veya haramlık ifade eden lafızlarla yapılan boşamalar ric'i değildir.²⁰⁵ Buna göre İslâm âlimlerinin belirlemiş olduğu şu şartlara uygun olarak yapılan boşamalar ric'i'dir:

Öncelikle, âlimlerin ittifakı ile boşama hakiki cinsel birleşmeden sonra yapılmalıdır. Halvet-i sahîha gerçekleşmiş olsa dahi zifaktan önce yapılan boşamalar bâin hükmündedir. Halvette her ne kadar zifaf hükmü geçerli olsa da hakikatte halvet zifaf değildir. Zifafın gerçekleşmediği bir evlilik sonucunda kadının iddet zorunluluğu yoktur. Bu sebeple dönüş hakkı ancak iddet içerisinde mümkün olduğundan zifaktan önce yapılan boşamalarda kocanın eşine dönüş hakkı söz konusu değildir.²⁰⁶ Bunun delili şu âyettir: *“Ey iman edenler, mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra da onlarla ilişkiye girmeden boşadığınız zaman, onlara iddet saymanıza gerek yoktur. Onlara geçimliklerini verin ve onları güzel bir şekilde bırakın.”*²⁰⁷ Ayrıca *“Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme süresini tamamladıklarında ya onları yanınızda iyilikle tutun veya kendilerinden iyilikle ayrılın”*²⁰⁸ âyetinde de dönüş, iddet süresine bağlanmıştır.²⁰⁹

Ayrılma, sarîh ya da işareten üç veya daha fazlasına delalet edecek bir sayıyla ifade edilmiş olmamalıdır. “Seni üç kez boşadım” ifadesi sarîh bir ifadedir. Aynı şekilde, “Seni böyle boşadım” diyerek başparmak, işaret ve orta parmağıyla üç sayısını gösterirse de geri dönme hakkı düşer. Çünkü işaret ibareye eklendiğinde, sözün ne için kurulduğunun, yani bilginin meydana gelmesi ve bunun delilinin de örf ve kanun olması sebebiyle kelâm mertebesine iner ve artık ric'i boşama söz konusu olmaz.²¹⁰ Âyette şöyle

²⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, III, 104.

²⁰⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 6955.

²⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 109; Fatih Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 66.

²⁰⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 109.

²⁰⁷ el-Ahzâb 33/49

²⁰⁸ el-Bakara 2/231

²⁰⁹ Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 66.

²¹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 109.

buyrulur: “(Erkek) karısını (üçüncü defa) boşadıktan sonra, (kadın) onun dışında bir başka erkekle evlenmedikçe ona helâl olmaz.”²¹¹ Dolayısıyla boşamanın ric’i sayılabilmesi için en fazla iki defa olması gerekir. Boşama üç veya daha fazla bir sayı zikredilerek gerçekleştirilirse bâin boşama meydana gelir.²¹²

Bir diğer husus, ric’i boşamanın gerçekleşmesi için kadının sarahaten boşama ifade edecek lafızlarla ayrılmış olması gerekir. Boşanma şiddet, güç gibi mübalağalı ifadeler kullanılmadan açıkça meydana gelmelidir. Mesela “sen boşsun, boş ol, seni boşadım...” gibi sözlerle ric’i boşama meydana gelir. Burada niyet itibara alınmaz. Birden fazla niyetle söylenmiş olsa dahi zikredilen ifadelerle yalnızca bir boşama gerçekleşir. Ancak burada koca, niyet etmeksizin “sen iyice boşsun” dese ric’i ayrılık vuku bulacağı gibi üç talâka niyet etmesi halinde üç boşama meydana gelir. “Bana haram olsun” “boşamak bana borç olsun” “bana haram olması gerekir” “boşamam gerekir” gibi ifadelerin kullanıldığı bu boşama örfen sarih boşama hükmündedir. “Sen artık yalnızsın”, “iddetini bekle” gibi kesin ayrılık anlamını ifade etmeyen kinayeli lafızlarla gerçekleşen boşamalarda eğer koca bu ifadelerle ayrılmaya niyet etmişse ric’i boşama meydana gelir.²¹³

Hanefî mezhebinden zikrettiğimiz yukarıdaki şartlar, Mâlikîlere göre biraz daha farklıdır. Bu mezhebe göre dört yerin dışındaki boşamalar ric’idir: Zifaktan önce gerçekleştirilen boşama, bir bedel karşılığı boşama (muhâlea), üç kez boşama ve mübâree. Kadının, belirli bir hak karşılığında kocasıyla anlaşarak nikâh akdini sonlandırması anlamına gelen mübâree, Mâlikîler tarafından muhâleadan ayrı olarak bâin boşama sayılmaktadır.²¹⁴

Şâfiî ve Hanbelîler, mübâree dışında Mâlikîler ile aynı görüştedir. Onlara göre de her boşama ric’idir. Sadece zifaktan önce yapılan boşama, bir bedel karşılığı gerçekleşen boşama ve üçe tamamlanan ya da üç sayısı ifade edilerek yapılan boşamalar bâindir.²¹⁵

Özetleyecek olursak, kural olarak bütün boşamalar ric’idir ve bu boşamada yeni bir nikâh akdi kurulmadan kocanın iddet bekleyen hanımına dönmesi mümkündür. Fakat âlimlerin zikretmiş olduğu bir bedel karşılığında boşama, zifaktan önceki ayrılık, üç veya üçe nispet edilen boşamalar, hakkında delil bulunan özel hükümlerdir ve âlimlerin ittifakı ile bunlar bâindir. Hanefîler güç, şiddet ve kesin ayrılık anlamı taşıyan kinayeli lafızlarla

²¹¹ el-Bakara 2/230

²¹² Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 67.

²¹³ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 6956-6957.

²¹⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 6960.

²¹⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 6960.

yapılan boşamayı da bâin olarak saymışlardır. Bundan başka Mâlikîler de mübâreeyi bâin olarak kabul ederler. Âlimlerin çoğunluğu ise mübalağa nitelikli kinayeli sözlerle yapılan boşamaları ric'i boşama olarak değerlendirir. Her ne kadar ric'i talâk ayrılık kastıyla gerçekleştirilse de bâin talâk gibi evlilik birliğini hemen sona erdirmez, iddet devam ettiği müddetçe evlilik birliği de devam eder. Kadının rızasına bakılmaksızın eşinin dönme hakkı vardır. Çünkü bu kadın iddet bitinceye kadar kendisini boşayanın hanımıdır.

Eşine dönüş hakkı olmasına rağmen iddet süresi içerisinde kocanın dönmemesi halinde ric'i talâk bâine dönüşür, evlilik bağı ortadan kalkar ve kadın kocasından kesin olarak ayrılmış olur. Eğer hala boşama hakkı varsa koca ancak eşinin izni, yeni bir mehir ve yeni bir nikâh akdi ile geri dönebilir.²¹⁶

İzah edildiği üzere ric'i boşama ile ayrılmış bir kadının iddet süresi içerisinde yabancı bir erkekle evlenmesi yasaklanmış, âyette²¹⁷ bu hüküm bildirilmiştir. Kocanın âyette bildirilen hakkı kullanmayıp dönmemesi durumunda iddetini bitiren kadının yabancı bir erkekle nikâhlanması mümkün olmaktadır.

Karadâvî'nin ifadesiyle bugün Müslümanlar şeriatın öngördüğü hükümlere ve şeriatın adabına bağlı kalmış olsaydı günümüzde şikâyet konusu olan birçok olay yaşanmazdı. Zira günümüzde sorun olarak gün yüzüne çıkan problemlerin birçoğu boşanma sebebiyledir. Talâkta asıl olan şey, boşamanın ric'i olmasıdır. Bu da kocaya dönüş imkânı sağlayan boşamadır. Üçüncü boşamada ancak kadının bir başkasıyla herhangi bir anlaşma veya hile söz konusu olmaksızın meşrû bir evlilik geçirmesinden sonra kocasının vefatı ya da bu kocasından tekrar boşanması durumunda önceki kocasıyla yeniden evlenebilir. Aksi takdirde câiz değildir.²¹⁸

Karadâvî'ye göre şâri', üç tür talâkta koca için dönüş hakkını yasaklamaktadır. Bunlardan ilki, cinsel ilişki gerçekleşmeden meydana gelen boşamadır. Diğeri bir bedel karşılığında gerçekleşen boşama. Sonuncusu ise üç talâk ile vaki olan boşamadır. Zikredilen bu boşamalar bâin talâk olduğundan kocanın dönüş hakkı yoktur. Kur'an'da talâk eylemini gerçekleştiren koca "ba'l" olarak adlandırılmıştır. Boşadığı kadına dönmede daha hak sahibi kimse olarak ifade edilen kocanın henüz evliliği tamamen sona ermediğinden ötürü kadının nafakasını da iddet süresi içerisinde karşılamak durumundadır. Ayrıca böyle bir kadının kocası, kadın henüz iddet beklerken vefat ederse

²¹⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 6962.

²¹⁷ el-Bakara, 2/228

²¹⁸ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 354.

kadın bu kocasına mirasçı olur. Aksine kadın ölürse bu zaman zarfında kocası ona mirasçı olur.²¹⁹

Talâk sûresinin ilk âyetlerinde boşanma adabına ilişkin beş ilâhi emrin zikredildiğini ifade eden Karadâvî, Allah'ın öngördüğü bu hükümlere uymanın zorunluluk olduğunu belirtir. *“Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin. Rabbiniz Allah’a saygısızlıktan sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah’ın koyduğu sınırları aşarsa kendisine yazık etmiş olur. Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarır. Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun bir biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayırın; içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin...”*²²⁰

Âyette belirtilen ilk husus, kadının adet döneminin gözetilerek temizlik dönemi içerisinde boşanmasıdır. Diğer, kadın iddet süresini saymalı; başlangıcını ve bitişini iyi saptamalıdır. Üçüncüsü kadının bu süre zarfında evinden çıkarılmaması veya evden çıkmaktan sakınmasıdır. Dördüncüsü, iddet bitiminden sonra kadını iyilikle nikâh altında tutmanın bir anlamının olmamasıdır. Çünkü evlilik bitmiştir. İyilikle de olsa tutmanın bir mânası yoktur. Son olarak ise Allah'ın güzellikle tutma veya ayrılma konusunda şahit tutulmasını emretmesidir. Kur'ân'da yer alan emirlerin, asıl ifade ettikleri hükümden başka bir anlamı çevirecek bir delil olmadığı sürece zorunlu olduğu vurgulanmaktadır. Yani, Kur'ân'daki emirler, genel olarak açık ve kesin hükümlerdir ve bu hükümler üzerinde farklı yorumlar yapmak için açık bir delil olmadığı sürece, o emirlerin zorunlu olduğu kabul edilir. Karadâvî, bu genel kaideye dayanarak birçok fıkıh âlimini -isimlerini zikretmeksizin- tenkit eder. Âyette geçen emirleri, neden ve neye dayanarak vücut mânasında değil de mendupluk ve müstehaplık mânasında yorumladıklarını eleştirir. Bunu, o anlamlara çeviren bir delilin varlığını da reddeder. Örneğin, Karadâvî'ye göre, ric'at konusunda şahit bulundurmak vaciptir. Hatta kanaat olarak bu konunun mahkeme yoluyla tescil edilmesini ve durumun mahkeme yoluyla kadına tebliğinin daha isabetli olacağını ifade eder. Nitekim bugün Mısır'da ve birçok ülkede uygulanan sistem de bu yöndedir.²²¹

²¹⁹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 354-355.

²²⁰ et-Talâk 65/1-2

²²¹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 356-357.

Netice itibariyle özetle şunlar söylenebilir: Karadâvî, ric'i talâkın hangi durumlarda geçerli olduğu konusunda Şâfiî ve Hanbelîler ile aynı görüştedir. Hanefîler güç, şiddet ve kesin ayrılık niteliği taşıyan sözlerle yapılan boşamayı, Mâlikîler ise mübareeyi dönüş hakkını yasaklayan boşama şartlarından sayarak diğer iki mezhepten farklı olarak bâin kabul etmişlerdir. Bâin niteliği taşımayan boşamalarda koca evlilik bağına devam edebildiği gibi aksi durumlarda bâin boşamanın sonuçları söz konusu olur.

İbn Teymiyye'nin ayrı ayrı lafızlarla veya bir lafızla bir mekânda verilen üç talâkın bir ric'i boşama sayıldığı fetvası hakkında Karadâvî'nin ne düşündüğü de merak edilenler arasındadır. Karadâvî, bir defada verilen üç talâkın dört mezhepte üç talâk sayıldığını, ancak kendisinin fetva olarak tercih ettiği görüşün İbn Teymiyye, İbn Kayyım gibi bazı selef âlimlerinin görüşü olduğunu söylemektedir. Buna göre Karadâvî, bir lafızla veya ayrı ayrı lafızlarla bir mekânda verilen üç talâkın tek talâk olduğu görüşündedir.²²²

3.3. Kocayı Hul' Yapmaya Zorlamak

Güncel hukuk sistemleri içerisinde aile birliğini sonlandırma, taraflara çeşitli hak ve görevler yüklemeye yönelik çok sayıda çözüm önerisi bulunmaktadır. Günümüz aile hukuku problemlerine diğer hukuk sistemleri yanında özellikleri, ilkeleri ve yorumlarıyla ahlâkî ve hukukî farklı çözüm yolları sunan İslâm hukuku çeşitli yöntem ve esaslar üzerine kurduğu sistemle benzeri hukuk sistemlerini geride bırakmıştır. Boşanma hukuku konusunda, en çok tartışılan meselelerden biri olan, diğer hukuk sistemlerinin sağlamadığı değeri vermiş ve en ince ayrıntısına kadar ihtiyaç duyulan çözüm önerileriyle geniş kapsamlı bir hak yelpazesi sunmuştur.

Evliliğin sona erdirilmesini ifade eden boşamanın hukukî geçerliliği için bu hakkı kullanacak kişinin yetkili olması gerekmektedir. Evlenme ve boşama yetkisi, iki tarafın veya sadece bir tarafın rızasına dayanır. İslâm aile hukukunda boşanma ile ilgili olarak, kadının da evlilik birliğini sona erdirebilme hakkını ifade eden çeşitli talâk çeşitleri bulunmaktadır. Bunlar arasında tefrik, tefviz ve hul' gibi çeşitler bulunmaktadır. Hul' ile boşama, iki tarafın rızası ile gerçekleşirken, kocanın boşaması veya tefrik sebepleri ile

²²² Yusuf Karadâvî, *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb* (Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988), 114; https://www.youtube.com/watch?v=n_yH0zXQxc 34.10 – 35.50

kadının mahkemeye fesih için müracaatı, tarafların rızasıyla gerçekleşen boşanmaya örnek olarak verilebilir.²²³

Karadâvî'ye yöneltlen kadının kocasını hul' yapmaya zorlayıp zorlayamaması sorusuna verdiği cevaptan evvel hul' kavramının tam olarak neyi ifade ettiği ve mezheplerin konu hakkındaki kanaatleri genel olarak takdim edilecektir.

Arapça'da (ع ل خ) harflerinden oluşan hul' kavramının lügatteki karşılığı; çıkarmak, soyamak, soyunmak, ayırmak, izâle etmektir.²²⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de eşlerin birbirleri için konumu: “Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz.”²²⁵ âyetinde zikredilmiş evlilik birliğinin son bulması halinde bu örtüyü çıkarmak kendini kocasından soyutlamak anlamına geleceği düşünülerek hul' kelimesi, eşlerin birbirinden ayrılmasını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.²²⁶ Fukahânın hul' tanımı, mezheplerine göre farklılık gösterir.²²⁷ Hukukî bir terim olarak ifade etmek gerekirse “kadının vereceği bir bedel²²⁸ karşılığında karşılıklı rıza ile eşlerin evlilik birliğini sona erdirmeleri”²²⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Karşılıklı rıza/anlaşma ile gerçekleşmesi sebebiyle yapılan işleme **muhâlea** adı verilir. Muasır İslâm hukukçuların bir kısmının muhâlea için yapmış olduğu tanımda ise kadının hul' için vereceği bedelin kadına verilen mehir miktarından fazla olmaması gerektiği şartı bulunmaktadır.²³⁰ Muhâlea, fıkıh kaynaklarında evlilik birliğini sona erdiren ayrı bir işlem türü olarak incelenmiştir. Fıkıh âlimleri, eşlerin haklı bir sebep bulunduğu hul'a başvurabilecekleri noktasında görüş birliği içindedir.²³¹ Bu tür boşanmanın meşrûluğu âyetle²³² sabittir.²³³

Muhâlea akdindeki bedel hususunda öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki ailenin devamını engelleyici tutumların (nüşûz) erkekten kaynaklanması halinde kadının bedel

²²³ Eşit, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfiî Mezhebi Örneği)*, 293-303.

²²⁴ İbn Manzûr, “*Lisânü'l-'Arab*”, "hul" md. VIII, 76.

²²⁵ el-Bakara 2/187.

²²⁶ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 430.

²²⁷ Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e* (Türkiye: Dâru's-Şâmiye, 2017), 335.

²²⁸ Fakat İmam Mâlik ve Ahmed bin Hanbel'in iki görüşünden birine göre muhâlea bedelsiz de olabilir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 273; Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 93.

²²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 210.

²³⁰ Abdurrahman Sâbûnî, *Medâ hürriyeti'z-zevceyn fi't-talâk* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983), II, 495; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 120.

²³¹ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 336; Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), XXX, 397-401.

²³² el-Bakara 2/229

²³³ Nihat Dalgın, *Küreselleşen Dünyada Aile “Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım Ve Yorumlar”* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 296.

verme zorunluluğu yoktur. Bu durum Kur'ân'da açıkça zikredilmiştir.²³⁴ İslâm hukukçuları, böyle bir durumda erkeğin boşamak için kadından bir bedel almasını hukuken muteber saymakla birlikte mekruh görmüşlerdir. Eğer ailenin devamını engelleyici tutumlar kadından kaynaklanıyorsa erkeğin kadına verdiğiinden daha fazlasını istemesi yine mekruh kabul edilmiştir. Ancak buna rağmen erkek, karşılıklı anlaşma yoluyla daha fazla mal almışsa bu aldığı mal kerahetle birlikte câiz kabul edilmiştir.²³⁵ Belli bir bedel karşılığı kadının boşanma talebinde bulunması şeklinde tanımlanan muhâlea için mehir olmaya elverişli olan maddi değere sahip her şeyin muhâleada bedel olabileceği şeklinde genel bir kıstas belirlenmiştir. Buna göre menkul ve gayrimenkul mallar ve birtakım menfaatler, vadeye bırakılmış mehir ve iddet nafakası da muhâlea için bedel olabilir.²³⁶ Şâfiî ulemâdan Şîrâzî (v. 476/1083), hul'un, az veya çok olan para, mal, borç veya menfaat karşılığında câiz olduğuna hükmetmiştir.²³⁷ Buna binaen, hul'un bedeli olarak verilen miktarın bir sınırı olmadığı kadının bütün malına karşılık hul' yapılabileceği anlaşılmaktadır. Bu minvalde İslâm hukukçuları arasında kocanın istediği bedelin kadının mehrinden fazla olup olmaması tartışması gündeme gelmektedir. Konu hakkında Hanefî ve Hanbelîler, hul' bedelinin mehir miktarından fazla olamayacağı görüşünü savunmuşlardır.²³⁸ Bunların aksine, Şâfiî ve Mâlikîler, hul' bedelinin mehir miktarından fazla olabileceğini ancak mehirden daha fazlasının alınmasının güzel ahlâkla uyumlu olmayacağını belirtmişlerdir.²³⁹

Zâhirî fıkıh ekolünün önde gelen isimlerinden İbn Hazm, muhâleayı, kadının kocasının hukukuna riayet edemeyeceği veya kocasının kendisine buğz edip haklarını yerine getiremeyeceğinden korkması durumunda, eşler arasında karşılıklı rıza ile yapılan bir sözleşme olarak tanımlamaktadır. Bu iki sebebin dışında yapılan hul' sözleşmesi geçersiz olup ödenen bedel geri alınır.²⁴⁰

Nihat Dalgın, konu üzerine yaptığı değerlendirmelerde Kur'ân'da zikredilmiş olan üç âyetin²⁴¹ muhâlea bedelinin mehrin üstüne çıkamayacağını açıkça belirttiğini

²³⁴ en-Nisâ 4/19

²³⁵ Mehmet Birsin, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Çıra Akademi, 2019), 245.

²³⁶ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 214.

²³⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, V, 551.

²³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 272-273; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 150-151.

²³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, III, 89; Ayten Erol - Fatma Gökalp, "*İslâm Aile Hukukunda Kadının Evliliğini Sona Erdirme Hakkı*", *Kalemname* 7/13 (26 Haziran 2022), 11-32.

²⁴⁰ Suat Erdoğan, *İslâm Hukukunda Kadının Boşa(n)ma Hakkı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 50.

²⁴¹ en-Nisâ 4/19, el-Bakara 2/229, en-Nisâ 4/20-21.

ifade eder.²⁴² Özellikle Bakara sûresi 229. âyetinde “kadının fidye vermesinde günahın bulunmadığı” ifadesinin âyetin üst tarafı koparılarak anlamlandırılması uygun olmaz. Nitekim burada hüküm istisna öncesindeki olayla bağlantılıdır. Belki de “Allah’ın hududunu kim aşarsa zalimlerdir” ifadesinden kastedilen hul‘ bedelidir. Dalgın Kâsânî’de (v. 587/119) bu durumu aynı şekilde izah edildiğini aktarır.²⁴³ Konuyla ilgili hadislerden bedelin mehirle sınırlandırılması şeklindeki beyanlar, âyet lafzındaki umumu tahsis etmektedir. Ayrıca bedelin mehirden fazla verilmesinin emredildiği veya müsaade edildiği hadislerin senetleri daha zayıf olup bu duruma delil gösterilmesi mümkün gözükmemektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki kadına kocasından ayrılabilmek için erkeğin talâk yetkisine karşılık verilmiş olan muhâlea bedelinin mehirden fazla olması kadının lehine değil aleyhine bir durum teşkil eder. Bu durum zamanla ticarete dökülebilen, suistimal edilebilen bir hal alabilir. Ayrıca boşanmak için başka bir çaresi kalmayan kadının ahlâkına uygun olmayan yöntemleri denemesine sebep olabilir. Mehir için bir sınır getirilmemesi muhâlea bedeli için bir sınırın getirilmeyeceğine kaynak teşkil edemez. Çünkü nikâh öncesinde kadın ve erkek evlenip evlenmeme noktasında özgürdür. Ancak muhâlea için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu durumda kadın, erkeğin belirleyeceği muhâlea bedeline mahkûm kalır.²⁴⁴

Hamdi Döndüren ise muhâlea bedelinin mehire denk, ondan az veya çok olabileceği görüşündedir. Kocanın boşama hakkını kötüye kullanma ihtimalinin olması sonucu etkilemez. Bu durum, hul‘ bedelinin mehire eşit, ondan az veya çok olması hükmünü değiştirmez. Âyetinde “...kadının boşanmak için kocasına bir bedel vermesinde her ikisi için de bir günah yoktur.”²⁴⁵ buyurulmuş, bedelin miktarı için bir sınır konulmamıştır.²⁴⁶

Muammer Erbaş hul‘ yoluyla boşanmada kadının vereceği bedel miktarının mehir miktarını aşmamak kaydıyla tarafların karşılıklı anlaşmalarına bağlı olduğu görüşündedir. Buna göre kadının memnuniyetsiz olduğu ya da mağdur olduğu durumlarda, eşinden karşılıklı anlaşma yoluyla ayrılabilmesi mümkündür. Erbaş’a göre, bu süreçte kadının, evlilik başında aldığı mehri geri iade etme veya buna denk bir bedel ödeme gibi seçenekleri bulunur. Erkeğin boşanma konusundaki yetkisinin, evlilik başında

²⁴² Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 100-104.

²⁴³ Bkz. Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i*, III, 150.

²⁴⁴ Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 100-104.

²⁴⁵ el-Bakara 2/229.

²⁴⁶ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 440.

kadına verdiği mehirle ve evlilik süresince evin mali yükümlülüklerini üstlenmesinden kaynaklandığını vurgular. Çünkü erkeği evin yöneticisi ve koruyucusu olarak belirten âyette, bu duruma yönelik iki temel gerekçe de aynıdır: “*Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.*”²⁴⁷ Dolayısıyla Erbaş’a göre, kadının bu mehri geri ödeme veya belirli bir bedel ödeme gücü olduğunda, boşanma konusundaki yetki erkeğe ait olmaktan çıkar ve eşit şartlarda boşanma gerçekleşebilmektedir.²⁴⁸

Ayrıca Erbaş, adil bir boşanma sürecinin gerçekleşmesi için erkek ile kadının kusur veya haklılık durumlarını göz önünde bulundurup ona uygun bir biçimde anlaşmalarının gerekliliğine dikkat çeker. Nitekim bu tür durumlarda istenmeyen sonuçlarla karşılaşmak kaçınılmazdır. Erkeğin haksız, kadının ise haklı olduğu bir durumda, erkeğin durumu istismar edip kadının yaşamını önemli ölçüde etkileyebilir veya kadına ciddi bir mağduriyet yaşatabilir. Erbaş, bu tür durumların önlenmesi için, sözlü değil mahkeme denetiminde yapılan ve kayıt esasına dayanan yazılı beyanın önemine dikkat çeker. Âyette geçen “*Siz, karı ile kocanın Allah'ın sınırlarını hakkıyla korumalarından endişeye düşerseniz.*”²⁴⁹ ifadesi, muhâleanın tamamen erkek ve kadının vicdanına terk edilemeyeceğini vurgulayarak, bu konuda gereken yetkinin verilmesini sağlamaktadır. Mezhep imamları, muhâlea türü boşanmanın erkeğin onayına bağlı olduğunu ifade etmiş olsalar da, bu durumun kadınlar için ciddi bir hak ihlali potansiyeline sahip olduğu dikkate alındığında, bu hakkın erkeğe mahkeme tarafından verilmesi ve sıkı bir denetime tabi tutulması gereklidir.²⁵⁰

Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma isimli doktora çalışmasında İbrahim Yılmaz, kadının ayrılmak için başvurabileceği yollar arasında ele aldığı muhâlea bahsinde muhâlea yöntemiyle ayrılmanın temel özelliklerini zikrederken erkeğin hanımını bu yol ile boşanmaya zorlamaması için hul’ bedelinin kadının mehrinden fazla olmaması gerektiğini ifade eder. Ayrıca çalışmada, muhâlea işleminin karşılıklı rıza ile gerçekleştiği kabul edilmesine rağmen hul’de erkeğin rızası konusunda erkeğin kadının hul’ talebini kabul etmesinin vacip olduğu aksi takdirde kadına bu hakkı

²⁴⁷ en-Nisâ 4/34.

²⁴⁸ Muammer Erbaş, *Evlenme ve Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi* (İzmir: Albi Yayınları, 2014), 222-223.

²⁴⁹ el-Bakara 2/229.

²⁵⁰ Erbaş, *Evlenme ve Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi*, 223-224.

vermenin bir anlamının olmayacağını belirtir. Yılmaz'a göre, Hz. Peygamber'in uygulaması da erkeğin hanımının bu talebini kabul etmek zorunda olduğunu gösterir. Hadisten sırf sevmediği için kadının boşanma talebinde bulunabileceği ve erkeğin de bu talebi kabul etmek zorunda olduğunu anlaşıldığı beyan edilmiştir. Önemli olan böyle bir olayın gündeme gelmiş olması ve şayet kadın muhâlea yoluyla boşanmak istiyorsa gündeme geldiği andan itibaren, rızâi veya kazâî bir şekilde bu hakkını kullanabiliyor olmasıdır.²⁵¹

Karşılıklı anlaşma yoluyla meydana gelen muhâlea işlemi, bir kısım âlimler tarafından açık bir biçimde akit olarak nitelendirilmiş bu yönüyle de talâktan ayrılmıştır. Hanefî mezhebine göre muhâleanın temel unsuru icap ve kabul iken, diğer mezheplere göre icap-kabulün yanı sıra muhâlea bedeli ve taraflar da gereklidir. Hanefîler, muhâlea bedeli ile tarafları geçerlilik şartı olarak saymaktadırlar.²⁵² Muhâlea'nın bedelli bir akit olduğunu savunan klasik dönem İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, muhâlea yapmak isteyen kadının bu talebine koca onay vermek zorundadır. Kocanın onaylamayacağı bir hul' geçersiz olmakla birlikte, böyle bir durumda olan kadının mahkemede hul' davası açamayacağı görüşü savunulmaktadır. Muhâlea için mahkemenin şart olduğunu savunanlar da vardır. Bunların yanında üçüncü bir görüş olan eşlerin muhâleada anlaşamamaları halinde kadın hul' yoluyla boşanabilmek için mahkemeye başvurabilir şeklindeki görüş son dönem âlimlerin tercih etmesinin yanı sıra Din İşleri Yüksek Kurulu'nun da vermiş olduğu karar bu doğrultudadır.²⁵³

Muhâlea'nın hukuken talâk veya fesih uygulamalarından hangisinin kapsamı içerisinde değerlendirileceği hususu da İslâm hukukçuları arasındaki tartışmalı mevzulardan biridir. Gerek talâk gerekse fesih hukuken evlilik birliğini sona erdiren yollardandır. Bu durumda muhâlea'nın talâk olarak kabul edilmesi hâlinde erkeğe ait olan üç talâk hakkından biri kullanılmış ve geriye iki talâk hakkı kalmış olur. Muhâlea'nın fesih olarak nitelendirilmesi halinde ise üç talâk hakkının tamamı saklı kalmış olacaktır. Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Said b. Müseyyeb, Ata, Evzâî, Süfyân es-Sevrî gibi müctehidler ile Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiîlerde râcih olan görüşe göre muhâlea fesih değil bir bâin talâktır. Hz. Ebû Bekir, İbn Abbas, Tâvûs, İkrime gibi âlimler ile İmam Şâfiî'den aktarılan bir rivâyete göre (kavl-i kadîm) bu şekildeki ayrılık talâk değil fesih

²⁵¹ Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, 120-139.

²⁵² Atar, "Muhâlea".

²⁵³ Dalgın, *"Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım Ve Yorumlar"*, 297.

olarak kabul edilmiştir.²⁵⁴ Karadâvî'ye göre, Kur'ân'ın zâhiri bu işlemin fesih olduğuna delâlet etmektedir.²⁵⁵ Ancak Orhan Çeker'e göre, karı koca hayatı yaşandıktan sonra muhâleanın fesih sayılması fesih kaidelerine göre mümkün görünmemektedir. Nikâh akdi yapıldıktan sonra çiftler arasında herhangi bir ilişki veya zıfâfın gerçekleşmemesi durumunda muhâleanın fesih sayılması tartışılabilir.²⁵⁶

Kur'ân'da galiz mîsâk olarak nitelenen nikâh akdi, kendine özgü bir kısım kaideleri içerisinde barındıran ağır bir sözleşmedir. Şâri' bu ahdin bozulmasını istememekle birlikte, tarafları boşama düşüncesinden vazgeçirmek için çeşitli maddi ve manevi yaptırımlarla karşı karşıya bırakmıştır.²⁵⁷ Bu açıdan İslâm dini, gerek hukukî gerekse ahlâkî açıdan nikâh akdinin gereksiz neden ve mânasız evhamlardan ötürü bozulmamasını önemle vurgulamaktadır. Buna göre haklı bir gerekçesi bulunmayan kadınların boşanma talebinde bulunmaları doğru bir karar değildir. Nuri Kahveci, evlilik birliğinin devamından rahatsızlık duyan bir kadından huzursuz olduğu evlilik birliğine ne pahasına olursa olsun devam etmesini istemek telafisinin mümkün olamayacağı kadar büyük psikolojik yıkımlara neden olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İslâm hukukunda kadının nikâh akdini sonlandırabilmesini mümkün kılan hul' müessesesi, kadını huzursuz ve mutsuz olduğu evlilik ilişkisinden kurtarma yolunda hukuken müracaat edilebileceği bir yol olarak kabul edilmiştir.²⁵⁸

Karadâvî hul'un meşrûiyyetini onaylamaktadır. O, hul'un bedeli konusunda ise Kur'ân'a, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere ve fukahâdan aktarılanlara bakıldığında esas görüşün, bu miktarın mehirden fazla olmaması gerektiğinin anlaşıldığını ifade eder.²⁵⁹ Ancak, kadının aile birliğini sonlandırmayı istemesi durumunda, kendisine verilen mehir yahut kocanın kendisinden talep ettiği bedeli - istenilen bedel mehirden fazla olsa bile- karşılamak zorunda olduğunu belirtir. Diğer yandan, hul' hakkının kocanın rızasına bağlı olmamakla birlikte maslahat gereği bunu zorunlu kılacak yasal düzenlemenin yapılması gerektiği görüşündedir. Kocayı hul'

²⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 274-275; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, III, 91; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 214.

²⁵⁵ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 336.

²⁵⁶ Orhan Çeker, *el-Muhtâr'ın Anahtarı* (Konya: Tekin Kitabevi, 2022), II, 117.

²⁵⁷ Bedri Aslan, "Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar", *Journal of International Social Research* 11 (28 Şubat 2018), 918-927.

²⁵⁸ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 212-213.

²⁵⁹ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 340.

yapmaya zorlamak, vasiyeti zorunlu kılmak gibi kanunla düzenlenmelidir.²⁶⁰ Ayrıca kocanın boşanmak için eşinden talep ettiği bedel, babasından veya velisinden değil sadece kadından talep edilebilir. Burada Karadâvî, belirlenen miktarın vasî tarafından değil bizzat kadın tarafından karşılanması gerektiğini ifade eder.²⁶¹ Karadâvî'ye göre hul', evlilik sorumluluğunu kaldıramayan, eşiyile kalmayı istemeyen, evlilikte huzur ve mutluluğu bulamayan, eşini sevmeyen kimselerin takip edecekleri çözüm yollarından biridir. İkisi için hayırlı olan bir bedel karşılığında birlikteliğin sonlandırılmasıdır. Ayrıca böyle bir durumda olan erkeğe, intikam alma veya işkence etme arzusuna düşmeden eşinin talebini kabul ederek ayrılmayı ve bunun yanında fidyasını de almayı tavsiye eder.²⁶²

Karadâvî mesele üzerine beyan ettiği görüşleriyle bazı noktalarda mezheplerden ve günümüz fıkıh âlimlerinden ayrılmaktadır. Klasik dönem fıkıh âlimlerinin ekserisi kocanın onay vermeyeceği bir hul'un geçersiz olacağı noktasında hemfikirdir. Buna karşılık Karadâvî, maslahat gereğince erkeğin talâk hakkının mukabili olarak görülen kadının muhâlea hakkının kocanın rızasına bırakılmayıp bunu zorunlu kılacak kanunun çıkarılabileceğini savunur. Burada benzetme olarak, vasiyetin belirli yasal koşullara tabi tutulması gerektiği vurgulanarak, hul'un de benzer şekilde yasal düzenlemeye tabi tutulması gerektiği ifade edilmektedir. Bu, hul'un uygulanması için belirli şartların oluşturulması gerektiği fikrini desteklemektedir. Modern dönem araştırmacılarının bir kısmı da bu görüştedir. Elbette ki bunu salt kocanın rızasına bırakmak kadınları mağdur edecek ve birçok olumsuzluğu da beraberinde getirecektir. Ancak kadının bu talebinin karşılık bulmaması ihtimalinin tamamen ortadan kaldırılması, kurulması ve korunması için ciddi çaba sarf edilen aile müessesesinin zarar görmesine ve zamanla artış gösteren bir yıkıma sebep olacaktır. Talâk hakkının kötüye kullanılması sonucu mağduriyet yaşayan kadınlar olduğu gibi hul' hakkının kötüye kullanılması ile kadınlar kadar olmasa da erkeklerin de mağduriyet yaşaması muhtemeldir. İslâm dini, gerek hukukî gerekse ahlâkî açıdan nikâh akdinin gereksiz neden ve mânasız evhamlardan ötürü bozulmamasını önemle vurgulamaktadır. Buna göre haklı bir gerekçesi bulunmadan tarafların boşanma talebinde bulunmaları doğru bir karar değildir. Ayrıca Karadâvî, kadının aile birliğini sonlandırması durumunda kadına verilen mehrin, hul' bedeli olarak

²⁶⁰ Yusuf Karadâvî, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, çev. Mithat Acat - M. Mihdi Acat (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2012), 62.

²⁶¹ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 343.

²⁶² Karadâvî, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, 62.

talep edilmesi hâlinde kadının bunu ve daha fazlasını karşılamasının gerektiği görüşündedir. Burada kocanın isteyeceği her türlü bedeli kadının karşılamak zorunda olduğunu savunarak Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır. Zikredilen bu durum kadın açısından ciddi bir hak ihlaline yol açabileceği gibi suiistimale açık bir hale dönüşebilir.

3.4. İddet Sürecinde Kadının Uyması Gereken Esaslar

Aile, insanoğlunun içinde doğduğu, büyüdüğü ve sosyalleştiği toplumun en küçük yapı taşını oluşturan ahlâkî ve hukukî müessesedir. İslâm hukuku oluşumu bakımından bu yapıya ciddi bir önem vermiş müctehidler Kur’ân ve sünnet çerçevesinde bu yapıyı İslâm Aile Hukuku adı altında geliştirip sistemleştirmişlerdir. Dinimiz aile kurmayı, evlenmeyi teşvik eden bir dindir. Sevgi ve saygı temeline dayalı olarak yapılan evlilik kişilere mutluluk yanında sorumluluk, haklar yanında birtakım vazifeler getirmiştir. Bu kurumda aile bireylerinden hiç kimsenin haksızlığa uğramadığı ve fıtrattaki kadın-erkek niteliklerine uygun düzenlemelerin bulunduğu aşikârdır. Bununda ötesinde evlilik akdinde var olan karşılıklı hak ve görevler, evlilik birliğinin sona ermesi durumunda da mevcuttur. Bunların en önemlilerinden biri evlilik birliğinin sonlanması hâlinde kadının beklemesi gereken iddet müddetidir.

Arapça bir kelime olan iddetin sözlükteki karşılığı “bir şeyi saymak, sayılan bir şeyin miktarı, limiti ve az olsun çok olsun topluluk” demektir. Müfret bir kelime olan iddetin çoğulu “ided” şeklindedir.²⁶³ Kadın, kocasının kendisini boşaması veya onun ölümünden dolayı kur’ -adet veya adetten temizlenme- günlerini veya hamilelik günlerini ya da dört ay on gün şeklinde kendisi için belirlenmiş müddetleri bekleyip saydığı için bu bekleme müddetine saymak mânasındaki iddet adı verilmiştir.²⁶⁴ İslâm hukuk literatüründe iddet, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda nikâh hükümlerinin tamamen ortadan kalkması ve kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken süreyi ifade eder.²⁶⁵ Kadının durumuna ve taşıdığı bazı niteliklere göre kuralları değişen bir dönemdir.

²⁶³ İbn Manzûr, “*Lisânü’l-‘Arab*”, III, 281-284; Zebîdî, “*Tacu’l-Arus min Cevahiri’l-Kamus*”, VIII, 353.

²⁶⁴ Fatih Karataş, “*İslam Hukukunda İddet*”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2013), 161-190.

²⁶⁵ H.İbrahim Acar, “İddet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXI, 466-471.

İddet müddeti içerisinde evlilik birliğinde sahip olunan birtakım haklar devam ettiğinden ötürü, kadının yükümlü tutulduğu bir kısım görevleri vardır. Sözü edilen vazifeler iddetin sonuçları sayılırken evlilik birliğinden geriye kalan izlerin tümüyle ortadan kalkmasını ve kadının yeni bir birlikteliğe hazır hale gelmesini sağlar.

3.4.1. Nişanlanma-evlenme engeli

İddet sürecinde kadının nişanlanması veya evlenmesinin yasak olması, iddetin taraflara ve topluma yüklediği başlıca sorumluluklardan biridir.²⁶⁶ Ayrılık veya vefat iddetini bekleyen bir kadının yabancı bir erkekle nişanlanması câiz değildir.²⁶⁷ Ric'i talâktan dolayı iddet bekleyen bir kadına, yabancı bir erkeğin evlenme teklifinde bulunması veya nişanlılık ilişkisi oluşturma çabası, âlimlerin görüş birliği ile dinen haram, hukuken geçersiz kabul edilmiştir. Bâin talâktan dolayı iddet bekleyen kadına, açıkça evlilik teklifinde bulunulması da aynı şekilde haram ve geçersizdir.²⁶⁸ Üstü kapalı olarak evlilik teklifinin hükmü konusunda görüş ayrılığı vardır. Hanefilerin çoğunluğu bunu câiz görmezken²⁶⁹ Şâfiîler, eğer bâin boşama büyük ayrılık ile gerçekleşmişse, üstü kapalı evlilik teklifinin câiz olduğunu savunur. Küçük ayrılık ile gerçekleşmişse, Şâfiîlerin bu konudaki iki görüşünden sahih olanı böyle bir teklifin câiz olduğudur.²⁷⁰ Vefat iddeti bekleyen kadına üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifi yapılması ise ittifakla câizdir.²⁷¹ Delili ise şu âyettir: “(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteği içinde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. Allah biliyor ki, siz onlara (bunu er geç mutlaka) söyleyeceksiniz. Meşrû sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizliden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin.”²⁷²

İcmâ ile, iddet bekleyen bir kadının yabancı bir erkekle evlenmesi dinen tecviz edilmemekle birlikte hukukî olarak geçersizdir.²⁷³ Delil âyetteki şu ifadedir: “Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın.”²⁷⁴

²⁶⁶ Acar, “İddet”, XXI, 466.

²⁶⁷ Yaman, *İslam Aile Hukuku*.

²⁶⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 6498.

²⁶⁹ Acar, “İddet”; Karataş, “*İslam Hukukunda İddet*”, 179.

²⁷⁰ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 219.

²⁷¹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 7197.

²⁷² el-Bakara 2/235

²⁷³ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 7198; Karataş, “*İslam Hukukunda İddet*”, 180.

²⁷⁴ el-Bakara 2/235

Âyette belirtildiği üzere büyük ayrılık ve de bilhassa vefat iddetinde üstü kapalı evlilik teklifinde bulunulması hoş karşılanmamaktadır. Böyle bir teklifin yapılabilmesi için daha ahlâkî ve hukukî olmasının yanında günümüze daha uygun olanı iddet müddetinin tamamen bitmesini beklemektir. Bu şekilde davranmak hem ihdâd hükmüne uyan kadına saygı hem de kocanın yakınlarının hüznüne iştiraki göstermektedir.

3.4.2. Evden çıkma ve seyahat etme yasağı

İddetin ikinci önemli hükmü, kadının iddet süresince boşayan veya ölen kocasının evinde oturması ilkesidir. Kadın için bir hak olma niteliği ağır basmakla ve bunun için de literatürde süknâ hakkı olarak adlandırılmakla birlikte bu hükmün belli şartlarda kadın için bir yükümlülük olduğu da görülür. Kur'ân'da boşanmış kadınlardan söz edilirken *“Apaçık bir hayâsızlık yapmaları hali bir yana onları evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkasınlar.”*²⁷⁵ *“Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıştırıp -gitmelerini sağlamak için- kendilerine zarar vermeye kalkışmayın”*²⁷⁶ buyurulması erkek tarafına dinî ve ahlâkî bir öğütte bulunmasının ve kadın için bir hakkı öngörmesinin yanı sıra kadına belli bir mükellefiyet de getirdiği hatta bu yönün daha baskın olduğu görünmektedir.²⁷⁷

Hanefî mezhebine göre, ric'i veya bâin boşama sebebiyle beklenen iddet türü ne olursa olsun, kadının evlilik süresince oturduğu evinde kalması farzdır. Dolayısıyla, gece veya gündüz o evden çıkması yasaklanmıştır.²⁷⁸ Âyette, evin kadınlara nispet edilmesi, boşanan kadının iddet süresince evlilik döneminde birlikte yaşadığı kocasının evinde kalacağını gösterir.²⁷⁹ Kocasını vefat eden kadın ise iddet beklerken geceleri yine dışarı çıkamaz ancak ihtiyaçlarını gidermek ve geçimini sağlamak için gündüz dışarı çıkabilir.²⁸⁰ Zira iddet süresince nafaka alamayacağı için ihtiyaçlarını kendi karşılamak zorunda olacaktır.²⁸¹ Kur'ân'daki genel ifadeye dayanarak, sahih bir evlilik sonrası ric'i veya bâin boşama iddetini bekleyen kadın, evinden ayrılmayacağı için seyahate çıkamaz.

²⁷⁵ et-Talâk 65/1

²⁷⁶ et-Talâk 65/6

²⁷⁷ Acar, “İddet”.

²⁷⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 205-206.

²⁷⁹ Karataş, *“İslam Hukukunda İddet”*, 180.

²⁸⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 205.

²⁸¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, III, 211.

Farz olan hac ibadeti için bile dışarı çıkamaz.²⁸² Ancak zorunlu durumlarda dışarı çıkabilir. Kendisi, malı hakkında endişe duyuyorsa veya kirasını ödeyemediği için bu evden çıkmak zorunda bırakılırsa yahut evin yıkılma tehlikesi varsa dışarı çıkmasında ve başka bir meskene taşınıp orada iddet beklemesinde bir sakınca yoktur.²⁸³ Şâfiî mezhebine göre ise, kadının beklediği iddet türüne bakılmaksızın mazeret olmadığı sürece evinden çıkması uygun görülmez.²⁸⁴

Ölüm iddeti olarak da ifade edilen bir kadının vefat eden kocasının ardından beklemesi gereken süre dört ay on gündür. Talâk veya nikâhı feshedilmiş bir kadının beklemesi gereken sürenin üç kur‘ olduğu da âyette belirtilmiştir. Günümüz şartlarında belirtilen süre içerisinde kadının dışarı çıkamaması birtakım zorlukları beraberinde getirebilir. Zira böyle bir zamanda kadının kendi hacetini karşılamak için dışarı çıkması ihtiyaç haline gelmiştir ve belirtilen süre az bir zaman dilimi değildir. Ayrıca kadının zihniyeti bozuk insanların kötü düşüncelerinden uzak kalması için bu dönemi kocasıyla birlikte yaşadığı evde geçirmesi daha uygun görünmektedir.

3.4.3. İhdâd

Sahih bir nikâh akdinin taraflarından biri olan erkek vefat ettiğinde kadının birtakım kurallara riayet ederek evlenmeden beklemesi gereken bir zaman dilimi vardır. Bakara sûresinin 234. âyetinde işaret edilen bu bekleme süresi çerçevesinde fıkıh kaynaklarında kadının riayet etmesi gereken bir kısım kurallar belirtilir. İslâm âlimleri tarafından sözü geçen bu kurallar ihdâd/hidâd başlığı altında ele alınmıştır.²⁸⁵ Lügatte “iki şeyin birbirine karışmasını engellemek, sınır koymak”²⁸⁶ gibi mânalara gelen ihdâd kavramı fikhî bir terim olarak; ölüm veya bâin talâk ile evliliği sona eren kadının koku sürünmekten, kokulu elbiseler giymekten, sürme kullanmaktan, saçını taramaktan, süslü elbiseler giyerek çevresinin yadırgayacağı bir şekilde memnun ve mutlu görünmekten iddet süresince kaçınmasını ifade eder.²⁸⁷

²⁸² Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i*, III, 206.

²⁸³ Karataş, *“İslam Hukukunda İddet”*, 180.

²⁸⁴ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, V, 106.

²⁸⁵ Nurdan Demir, *“Vefat İddeti Bekleyen Kadının Yas Tutması: Kâsânî ve Serahsî Örneği”*, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2018), 23-37.

²⁸⁶ Zebîdî, *“Tacu’l-Arus min Cevahiri’l-Kamus”*, "h-d-d" md. VIII, 6.

²⁸⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 197; Mustafa Baktır, “İhdâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXI, 530-532.

İslâm dini, kocası vefat eden kadının en yakın hayat arkadaşını kaybetmesi ve evlilik nimetinden yoksun kalması sebebiyle iddeti süresince süslenmeyi bırakıp yas tutmasını emretmiştir.²⁸⁸ Konuyla ilgili Ümmü Habîbe ve Zeynep binti Cahş'dan rivâyet edilen “*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadın için, kocasına tutacağı dört ay on günlük yas hariç kimse için üç günden fazla yas tutması helâl olmaz*”²⁸⁹ hadisindeki helâllik ifadesi İslâm âlimleri tarafından emir olarak algılanmıştır.²⁹⁰

Kocası vefat eden kadının yas tutmasının gerekliliğine dair İslâm âlimleri görüş birliği içindedir. Ric’i talâk iddetini bekleyen kadına ihdâdın gerekmediği konusunda da fukahânın ittifakı vardır. Bâin talâktan iddet bekleyen kadın hakkında ise Hanefîler ihdâdın vacip olduğunu savunurlar. Çünkü bu dinin bir hakkıdır ve burada da vefatta olduğu gibi evlilik nimetini kaybetme sebebiyle üzüntü ve kederi izhar etme söz konusudur. İmam Şâfiî ise ihdâdın gerekli olmadığını savunur. Cumhur ise böyle bir kadın için ihdâdın vacip değil müstehap olduğunu kabul eder. Çünkü bâin boşamada koca, karısına kötülük etmiş onu evlilik nimetinden mahrum bırakmıştır.²⁹¹

Bâin talâk ile biten bir evlilik sonucunda kadından üzülmesi veya yas tutması beklenemez. Bilakis çeşitli problemlerden ötürü sona eren bir nikâh akdinin ardından taraflarda mutluluk emareleri görülür. Ancak bâin talâk sonucu biten bir evlilikten sonra kadının süslenmesinin fitneye sebep olacağı kaçınılmazdır. Bu nedenle konu ile ilgili zikredilen hadisin mefhumundan da anlaşıldığı üzere, matem tutma vefat iddeti için söz konusu olmakla birlikte boşama iddeti bekleyen kadının da yas hükümlerine uyması daha uygun görülmüştür. Hukukî boyutunun yanında ahlâkî yönün daha ağır bastığı matem sürecinde, kadının süslenme maksadı taşıyan herhangi bir davranıştan kaçınması istenmektedir. Âlimlerin ayrıntılı olarak incelediği bu davranışların neler olduğu hususunda farklı kıstaslar öne sürülmüştür. Genel olarak kadının iddet süresince; süslü kıyafetler giymemesi, ziynet eşyası takmaması, hoş kokular sürünmemesi ve mutlu veya sevinçli olduğu izlenimini verecek herhangi bir davranıştan uzak durması gerekmektedir. Zaten hayat arkadaşını kaybetmiş bir insanın alışlagelmiş yaşamına devam etmesi toplum nezdinde de hoş karşılanmaz. Ayrıca normal bir fitrat da bunu kabul etmez.

Karadâvî’nin aktardığına göre bazı bölgelerde kocası vefat eden kadın hakkında garip inanışlar yaygındır. Bu inançlara göre iddet süresince kadının uyması gereken bazı

²⁸⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû*.

²⁸⁹ Buhârî, “*Talâk*”, 46-49; Ebû Dâvûd, “*Talâk*”, 43.

²⁹⁰ Karataş, “*İslam Hukukunda İddet*”, 181.

²⁹¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, III, 209; Karataş, “*İslam Hukukunda İddet*”, 181.

sorumlulukların yanında kendisine yasak olan bir kısım işler/davranışlar da vardır. Örneğin bu geleneklerin bir kısmına göre kocası vefat eden kadın hiçbir erkekle konuşamaz aynı zamanda erkek de kendisi ile konuşamaz. Kadının bulunduğu mescide hiç kimse giremez. Akrabaları, komşuları, üvey evlatları ve yeğenleriyle bile aynı ortamda bir arada bulunamaz. Böyle bir kadın bir erkeğe bakamaz bakar ise gusletmesi gerekir. İddet bekleyen kadın gökteki aya bakamaz, tuz ve baharata dokunamaz ve ayağını toprağa basamaz. İslâmiyet'ten öncesine dayanan bu âdetlerden bir diğeri de kocası vefat eden kadının kocasının hakkını ödeyebilmek için hayatta kalmaması; onunla birlikte ölmek için bedenini yakmasıdır. Bütün bunların yanında, bu kadın genç olsa bile veyahut kocasıyla yalnızca bir gün geçirmiş olsa dahi başka bir erkek ile evliliği düşünmesi ya da yeni bir aile kurması yasaktır.²⁹² Ülkemizde buna benzer inanışların yaygın olmamasından ötürü inanmakta güçlük çektiğimiz bu batıl inanışlar, bugün bazı ülkelerde halen yaygınlığını sürdürmektedir.

Karadâvî'ye buna benzer örf ve âdetlerin İslâm dininde bir karşılığının olup olmadığı ve iddet bekleyen kadının uyması gereken kuralların neler olduğu sorulmuştur. Karadâvî, Câhiliye dönemi Arap toplumunda kadının karşı karşıya kaldığı bu tür muamelelere ilişkin sahabîden aktarılan birkaç rivâyeti zikretmektedir. Ayrıca daha çok vefat eden kadının iddeti süresince riayet etmesi gereken sorumluluklardan bahsederken konu hakkında genel bir kanaat belirtmektedir.

Buna göre İbn Abbas'tan aktarıldığı üzere: *“Bir erkek ölürse, ölen kişinin velilerinin, hanımı üzerinde daha çok hakları vardı: İçlerinden bazıları dilerse onunla kendi evlenir, isterse başkalarıyla evlendirir dilerse de hiç evlendirmezlerdi. Neticede söz hakkı kadının ailesinin değil erkeğin ailesinindi.”*²⁹³ Bunun yanında Medine ehlinin Câhiliye dönemindeki âdetlerine göre kocası ölen kadınla ilgili söz hakkı, kocanın malının mirasçısına kalırdı. Bu ve benzeri adetler devam ederken şu âyet nazil olmuştur: *“Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.”*²⁹⁴

Tabiatıyla, Cahiliye toplumunda “miras malı” gibi görülen kadının miras hakkının bulunmaması, mirasçı olarak “insan” yerine konulmadığını göstermektedir. Kocası ne

²⁹² Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 501-502.

²⁹³ Buhârî, "İkrâh", 5 (No. 6948)

²⁹⁴ en-Nisâ 4/19

kadar büyük servet bırakırsa bıraksın ve kadın nafakaya ne kadar muhtaç olursa olsun karısının bu malda miras hakkı yoktur. Karadâvî'ye göre, zikredilen âyet Câhiliye dönemi için inmiş olsa da o dönem ile bütünleşen âdetleri âdet edinen her dönemi kapsamaktadır.²⁹⁵

Câhiliye döneminde kocası vefat eden kadının kötü mekânlara girmesi, uygunsuz kıyafetler giymesinin yanında tam bir sene süslenmemesi ve iyi şeylere dokunmaması emredilirdi. Tam bir sene tamamlandıktan sonra kendisine bazı anlamsız örf ve âdetler uygulanırdı. Câhiliye dönemi Arap yarımadasında başlamış olan İslâm devrimi ile kadının gerek kocasından gerekse toplum tarafından kendisine yöneltilen işkence ve zulmün her türlü ortadan kaldırılmıştır. Kocası vefat ettikten sonra kendisine ancak şu üç görev yüklenmiştir: İddet beklemek, bu süreç içerisinde süslenmemek ve ihtiyaçları haricinde evinden dışarı çıkmamak.²⁹⁶

Karadâvî, burada bekleme ile kastedilenin kadının o süre zarfında başka biri ile evlenmemesi olduğunu söyler. Vefat iddet süresinin boşama ile beklenilmesi gereken süreden fazla olmasının sebebi, koca öldükten sonra hem hanımında hem de ailesinde boşama ile meydana gelmeyecek şekilde keder ve üzüntü eseri bırakmış olmasındandır. Tabiatıyla bu müddet daha fazla olmalı ki hem hanımının hem de ailesinin acısı hafiflemiş olsun. Diğer taraftan Karadâvî'ye göre ihdâddan kasıt; her kadının kocasına süslenmek için kullandığı makyaj çeşitlerini, hoş kokuları ve güzel kıyafetleri terk etmesidir. Burada güzel kıyafetlerden maksat, her yörede değerli olan farklı kumaş çeşitlerinden yapılan kıyafetlerin giyilmeyeceğidir. Konu ile ilgili delil olması açısından Zeynep binti Cahş hadisini zikrederken Sahîhayn'da geçen başka bir rivâyeti de aktarır. Ümmü Seleme'den rivayet edildiğine göre, bir kadın Hz. Peygamber'e şöyle sordu: "*Ey Allah'ın Resûlü kızımın kocası vefat etti, şimdi gözü rahatsızlandı, sürme çeksin mi?*" Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Hayır." Kadın iki veya üç defa sormasına rağmen "Hayır" dedi. Daha sonra Efendimiz şöyle buyurdu: "*Ama bu yas sadece dört ay on gündür. Hâlbuki böyle bir durumda olan herkes câhiliyede tam bir sene bekliyordu.*"²⁹⁷

Karadâvî'nin üçüncü olarak zikrettiği husus, kadının bu süreçte evinden ayrılmamasıdır. Herhangi bir boşamada koca, eşinin nafakasını mahrum etmeyeceği gibi onun kendi evinden çıkmasına izin vermemelidir.²⁹⁸ Buna da Ebû Said el-Hudrî'nin kız

²⁹⁵ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 502.

²⁹⁶ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 502-503.

²⁹⁷ Buhârî, "Talâk", 42-45; Müslim, "Talâk", 9.

²⁹⁸ Yusuf Karadâvî, *Merkezü'l-Mer'e fi'l-Hayati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 68.

kardeşi Feria binti Mâlik'ten ulaşan rivâyeti delil gösterir. Bu kadın Hz. Peygamber'e gelerek kocasının kölelerini aramak amacıyla evden çıktığını dönüşte ise bu köleler tarafından katledildiğini bildirerek kendisine "aileme döneyim, zira kocam beni sahip olmadığım bir evde bıraktı. Hem benim geçimim için nafakam da yoktur" şeklinde halini arz ederek izin istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "İddetin bitene kadar evinde bekle." Bundan sonra dört ay on gün iddetini evinde geçirdi.²⁹⁹ Bu süreci evinde geçirmesinin nedeni, bu dönemde kadının üzerine vacip olan sınırlı hareketler doğrultusunda evinde kalmasının daha doğru olacağı ve şüpheden uzak, ölünün yakınlarının da daha huzurlu olmasını sağlayacak olmasındandır. Karadâvî ilaç veya evinin ihtiyaçlarını karşılayacak kimsenin bulunmaması halinde kadının bu ihtiyaçlarını gidermek için evinden çıkabileceğini söyler.³⁰⁰ O, bu kimsenin okula, hastaneye veya başka işlerini gidermek amacıyla evinden çıkmasının câiz olduğu ifade eder. Ancak gündüz çıkması daha uygundur, gece çıkamaz. Çünkü gece çıkmak genellikle töhmete ve şüpheyne neden olur. Bu sebeple zaruretin dışında çıkması câiz görülmemiştir. Ayrıca kocası vefat eden kadın, mescide namaz kılmaya, hacca, umreye vb. ibadet yerlerine de gidemez. Bunların yanında toplumun da uyması gereken birtakım kurallar vardır. İddet bekleyen bir kadına, iddeti esnasında açıkça bir evlilik teklifinde bulunulamaz. Ancak îma yoluyla veya kapalı sözlerle istenilebilir. Tüm bu beyanlardan anlaşıldığı üzere, halen bazı bölgelerde yaygın olan Câhiliye âdetlerinin hiçbir aslı yoktur. Kocası ölen kadın insanlarla meşrû bir zeminde konuşabilir. İnsanlar da aynı şekilde bu kadınla konuşabilir. Kadının mahremleri onun yanına girebilir, namahremleri de halvet olmaması şartıyla onun yanında bulunabilir. Şer'an karşılığı bulunmayan örf ve adetlere göre hiçbir imam ve hiçbir mezhep hüküm vermemiştir.³⁰¹

İhdâd adı verilen özel durumda kocası vefat eden kadının sona eren evliliğine hürmeten riayet etmesi gereken belirli kuralları beyan eden Karadâvî, mezheplerden farklı olarak birkaç noktaya daha değinmiştir. Çok eski zamanlara kadar uzanan matem sürecine ilişkin mezhep âlimlerinin zikretmeye değer görmediği bazı örf ve âdetlerin İslâm'da yeri olmadığını ayrıntısıyla açıklamıştır. Bunun yanında, kuralların tespiti noktasında aşırılığa gidenlerin olduğunu da düşünen Karadâvî, bugünkü sosyal yaşantıya uygun yeni sınırlar çizilmesi gerektiğini belirtir. Son olarak, mezhep imamları, diğer

²⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 44; Tirmizî, "Talâk ve Liân", 23.

³⁰⁰ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 504.

³⁰¹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 505-506.

âlimler ve Karadâvî, iddet süresince belirlenen kurallara uymayan kadınlar için herhangi bir yaptırım öngörmemişlerdir.

3.5. Zina ile Gebe Kalan Kadının İddeti

Bilindiği gibi İslâm'da kadının yükümlülüklerinden biri olan iddet, temelde evliliğin sona ermesi durumunda ele alınan bir konudur. Kadının iddet yükümlülüğü, meşru bir evliliğin sona ermesiyle başlar. Kadınlar için öngörülmüş iddet süresi esasen evlilik ilişkisinden doğan çocuğun nesebinin korunmasına yöneliktir. İddetle ilgili fikhî hükümler bu çerçevede oluşturulmuştur.³⁰²

Zina veya zinadan kaynaklanan hamileliğe ilişkin hükümler İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Konu hakkında mezhep âlimleri tarafından farklı görüşler öne sürülmüştür.

İddet hakkında çizilmiş genel çerçeve şöyledir: Tam mehir gerektiren tüm fesih ya da boşanma durumlarında iddet gerekirken, mehrin tamamı ya da bir kısmı düşen ayrılıklarda ise iddet gerekmez.³⁰³ Şâfiîler ve Hanefîler, iddetin aile kurumunu muhafaza etmeye yönelik bir yönünün olması özelliğinden yola çıkarak kadın için gayrimeşrû cinsel ilişkinin (zina) iddet yükümlülüğünü gerektirmediğini belirtirler. Zina sonucunda doğan çocukların nesebi sabit olmadığı için korunacak bir nesep de yoktur. İddet, nesebi korumak içindir. Dolayısıyla nesep, zina eden erkeğe ilhak edilmez.³⁰⁴ İbn Hazm Mâlikîler ve özellikle Hanbelîler, nesep korunması ilkesine önem ve ağırlık verdikleri için bu konuda aksi görüşe sahiptirler. Zina edilen kadın, şüpheyile birleşilen kadın gibidir. Cinsel ilişki, rahmin dolu olmasını gerektirdiğinden cinsel ilişki şüphesi olarak kendisine bekleme süresi farzdır.³⁰⁵

Her çocuk dünyaya sahîh bir nesep ile gelmeyi hak eder. Bunu hak ettiği gibi nesebini bilmek, tanımak da onun en doğal hakkıdır. İslâm dininde de nesebin korunması için emredici ve yasaklayıcı pek çok hüküm vardır. Bu hükümlere uyulmaması psikolojik, sosyolojik yıkımların yanında soyların karışması tehlikesine yol açmaktadır. Nesep öncelikle sahîh nikâhla korunur. Bu sebeple İslâm dininde evlilik kurumuna, aileyi

³⁰² Acar, "İddet".

³⁰³ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995), 458.

³⁰⁴ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 292; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IX, 172.

³⁰⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 562.

kurmaya ve korumaya büyük önem verilmiştir. Öte yandan zinanın yasaklanmış olması hatta zinaya götürebilecek olan yolların kapatılmış olması hem birey olarak kadın ve erkeğin onurunu korumaya hem de nesil emniyetini temin etmeye yönelik ilahi bir tedbirdir. Günümüzde oldukça yaygın olan ve gün geçtikçe artan gayri meşrû birliktelikler neslin tahrip edilmesinin en birinci sebebidir. Bu durum esasında ailenin ve toplumun saygınlığını örselediği gibi aynı zamanda nesep karışıklığına da yol açmaktadır.

Ulemâ, zina yapan bir kadın ile evlenme hususunda tevbe etme şartını öngörmemektedir. Nitekim rivâyete göre Hz. Ömer, zina etmiş olmaları sebebiyle bir erkekle kadına had cezası uygulamakla birlikte şahısları birbiriyle evlendirmek için ciddi çaba sarf etmiştir. Ancak Hanbelî mezhep âlimleri, tarafların evlenmeden evvel tevbe etmeleri şartını koşmaktadır.³⁰⁶ Delil olarak *“Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır”*³⁰⁷ âyetini gösterirler.

Karadâvî konu üzerine kanaatini belirtirken öncelikle kim olursa olsun Müslümanın durumunu iyiye yormayı; zinakâr dahi olsa onlar hakkında hüsn-i zanda bulunmak ile yükümlü olduğumuzu ifade eder. Mezkûr konudaki tercihini ise Şâfiî, Hanefî ve Sevrî’den yana kullanır ve böyle bir kadın için öngörülmüş iddetin olmadığını söyler. Ayrıca Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali’den gelen rivayete göre de iddet beklemesi gerekmez. Hz. Âişe’den aktarılan rivayet ile görüşünü delillendirir. Buna göre: *“Çocuk, kadınla yatağı paylaşan erkeğindir. Zina eden kadına da taş vardır.”*³⁰⁸ İddetin şart olarak ileri sürülebilmesi, rahimde gebelik olup olmadığını tespit etmek içindir. Zina fiilinde ise nesebi tespit söz konusu değildir. Bu sebeple Karadâvî bu durumdaki bir kimse için iddetin gerekmediği görüşündedir.³⁰⁹

İslâm’da haram olduğu herkesçe bilinen ve büyük günahlardan sayılan zina ve zinaya yol açan fiiller, diğer semavî dinlerde de ağır bir suç olarak görülmüştür. Bütün dinlerde insan manevi kişiliğini, haysiyetini ve ırzını korumakla mükellef tutulmuş; nefsin arzu ve isteklerine uyanlar kesin bir dille kınanmıştır. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminden bu yana zina suçunu işleyenlere cezaî yaptırımlar uygulanmıştır. Bu fiili ve diğer bazı suçları işleyen bir kadın için tevbe yolunun her daim açık olduğunu her fırsatta

³⁰⁶ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 643.

³⁰⁷ Nûr 24/3

³⁰⁸ Buhârî, "Buyû", 3; "Vesâyâ", 4; "Ferâiz" 18; "Hudûd" 23; Müslim, "Radâ", 10.

³⁰⁹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 644.

ve ısrarla söyleyen Karadâvî, soru soran şahıslara öncelikle ne olursa olsun umutsuz olmamayı aşılarmıştır. Bu mesele ve diğer birçok konuda suçlu kimselere uygulanması gereken dünyevî bir cezaî müeyyideden bahsetmemiştir. Şâfiî ve Hanefilerin görüşünü tercih etmekle birlikte zina ve zinadan kaynaklı gebeliğe ilişkin birkaç farklı noktaya daha değinmiştir.

3.6. Kadının Nafaka Hakkı

Nafaka kelimesinin lügatte “eksilmek, azalmak, tükenmek, revaç bulup isteklisi çoğalmak, harcama yükünü üstlenmek, harcamak, gitmek, çıkmak, ölmek, yok olmak”³¹⁰ gibi anlamlara geldiği belirtilmektedir. Bu kavram yiyecek, giyecek ve barınma türünden zorunlu gereksinimlerin karşılanması amacıyla şahısların bakmakla yükümlü olduğu aile fertleri için harcadığı şeylerin tümünü ifade eder.³¹¹ İslâm âlimleri tarafından nafakanın ıstılâhî tanımı için farklı tarifler yapılmıştır. Bir kısım âlime göre nafaka “*hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar*”dır.³¹² Nafakanın bir diğer tanımı da, kişinin israfa düşmeden normal durumunu sürdürebilmek için elzem olan ve geçimini temin için gerekli olan şeyler şeklinde yapılmıştır.³¹³ Şer’an nafaka; yiyecek, giyecek ve meskendir. Örfte ise yalnızca yiyeceğe denilir.³¹⁴ İstılâhî olarak daha genel mânada nafaka, kişinin sorumlu olduğu bireylerin beslenme, giyim-kuşam ve barınma ihtiyaçları ile bunlara tâbî olan şeyleri -sağlık giderleri gibi- temin etmesi şeklinde tanımlanır.³¹⁵ Osmanlı Nafaka Kanunu’na göre de nafaka, şer’an ta’am, kisve ve süknâdan ibarettir.³¹⁶

İslâm aile hukukunda özel bir başlıkta detaylıca incelenen nafaka, bir kimseye nikâh, karâbet ve mülkiyet olmak üzere üç gerekçe ile vâcib olur.³¹⁷ Yalnızca evlilik

³¹⁰ İbn Manzûr, “*Lisânü’l-‘Arab*”, “n-f-k” md, X, 357; Recep Çetintaş, “İslâm Hukukunda Evlenmeden Doğan Haklar Bağlamında Nafaka”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 185-203.

³¹¹ Mustafa Genç - Muhammed Mihdi Aksoy, “Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (30 Haziran 2019), 351-392.

³¹² Celal Erbay, “Nafaka”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

³¹³ Heyet/Komisyon, *Mevsû’atu’l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratu’l-Evkâf Ve Şuûnu’l-İslâmiyye, 1404), XLI, 34.

³¹⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû*, X, 7348.

³¹⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 443.

³¹⁶ Orhan Çeker, *Nafaka Kanunu* (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), md.1, 17.

³¹⁷ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, V, 151.

nafakasına ilişkin malumatın sunulacağı bu bölümde, çizilen sınıra riayet açısından karâbet ve mülkiyet nafakasına değinilmeyecektir.

Aile hukukunda temel unsur, evlilik ilişkisinin dünyevi yönünü içeren nikâhlı birlikteliktir. Evlilik nafakası, sahih bir nikâh akdiyle beraber birtakım şartların bulunması kaydıyla vâcip olur.³¹⁸ İslâm hukukunda, akdin taraflarından biri olan kocanın, eşinin ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olduğu kabul edilir. Bu nedenle kocanın, hanımının nafakasını (geçim masraflarını) kasıtlı veya kasıtsız olarak karşılamakta göstereceği ihmal yahut içine düşeceği acizlik, kadının boşanma istemi için geçerli bir gerekçe olarak kabul görmüştür.³¹⁹ Nafakanın vâcip olması Kur’ân, sünnet ve icmâ ile sabittir.³²⁰ Bu konudaki kurallar, Kur’ân ve sünnet esas alınarak belirlenmiş ve ictehadlar ile detaylandırılmıştır.³²¹

Kocanın ekonomik gücüne göre bakmakla yükümlü olduğu hanımının, sosyal standartlara uygun normal bir hayat sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu geçim masrafları ve temin ile yükümlü bulunduğu şeylerin tümü nafaka kapsamı içerisinde değerlendirilir.³²² Geçim masrafları ile kastedilen insanın hayatını idame ettirebilmesi için elzem olan gıda maddeleri, giyim eşyası, mesken ve mesken için lüzumlu ev eşyaları, hizmetçi masrafları, küçüklerin bakım giderleri, tedavi ve hekim harcamaları ve ölüm halindeki defin masraflarıdır. Bu kalemlerin tümünün nafaka kapsamında sayılıp sayılmayacağı noktasında İslâm hukukçularının ittifakı bulunmasa da bunların karşılanmasında lüks ve gösterişe kaçmamak kaydıyla genel prensiplere ve özellikle örfe göre makûl bir belirleme yapılması gerektiği hususunda görüş birliği oluşmuştur.³²³

Zâhirîler dışındaki İslam hukukçularına göre evlilik nafakasının borçlusu bizatihi kocadır. Sahih bir nikâh akdi ile evliliğin gerçekleşmesinden itibaren kocanın, hanımının nafakasını temin etmekle yükümlü olduğu konusunda İslam hukukçuları görüş birliği

³¹⁸ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 145.

³¹⁹ Şemsettin Ulusal, “İslam ve Türk Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğünü Yerine Getirememesinin Tefrik/Boşanma Sebebi Olması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (30 Ekim 2021), 185-208.

³²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404), VII, 187.

³²¹ Ulusal, “İslam ve Türk Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğünü Yerine Getirememesinin Tefrik/Boşanma Sebebi Olması”.

³²² İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 59-92.

³²³ Ulusal, “İslam ve Türk Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğünü Yerine Getirememesinin Tefrik/Boşanma Sebebi Olması”, 187-188.

içindedir.³²⁴ Hatta bir kadın ile evlenen kimse, onunla, nafaka hakkının bulunmayacağına dair anlaşmış olsa bile, koca yine de nafaka ile yükümlü olur.³²⁵ Zâhirî hukukçusu İbn Hazm'a (v. 456/1064) göre zengin olan kadın kocasının nafakasını temin etmekle yükümlüdür.³²⁶

Nafakanın kapsamına, insanın hayatta kalabilmesi için gerekli en zarurî ihtiyaçları ile hayatî önemi olan malî haklarının ifâsı girmektedir. Bunlar kısaca temel gıda maddeleri, giyim eşyaları, ikamet edebileceği bir mesken, ev için lüzumlu eşya, hizmetçi masrafları, küçüklerin bakım masrafları, tedavi ve hekim harcamaları ile ölünün techîz ve tekfin masraflarıdır. İslâm hukukçuları, kocanın hanımına temel gıda, giyecek ve meskeni vermesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.³²⁷ Diğer ihtiyaç maddelerinin nafakanın kapsamı içinde olup olmadığı konusunda ise İslâm hukukçuları arasında görüş birliği bulunmamaktadır.³²⁸

Ayrıca nafakanın belirlenmesinde İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, kocanın maddi imkânlarının yanında kadının sahip olduğu imkânların da göz önünde bulundurulması gerektiği görüşündedir.³²⁹

Nafaka bahsinde zikredilen kalemlerden biri olan tedavi ve ilaç masrafları için Hanbelî fakîhi İbn Kudâme şöyle demektedir: “*Erkek, eşinin ilaç ve doktor masraflarını karşılamak zorunda değildir. Zira bunlar, bedenin iyileşmesi içindir. Tıpkı kiracının, yıkılan yerleri tamir etmesi fakat temelini koruması gerekmediği gibi kadının bu ihtiyaçları da kocaya düşmez.*”³³⁰ Bu bakış açısının bir benzeri de Serahsî tarafından zikredilmiştir. Serahsî nafaka bahsinde “*Keza nafakada erkeğin karısına izar -iç çamaşırı- alması da gerekmez. Çünkü kadın kendisini beyinin önüne sermeye hazır olmalıdır. Binaenaleyh, erkek kendi hakkına engel olacak bir şeyi ona vermek zorunda olamaz. İşte bunun için asıl, nafakada kadının elbisesi konusunda izarı zikretmemiştir*”

³²⁴ Celal Erbay, “Nafaka”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 282-285.

³²⁵ Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 229.

³²⁶ Erbay, “Nafaka”.

³²⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 94; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, V, 161; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, III, 572.

³²⁸ Zahit Köseoğlu, *İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 49.

³²⁹ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 145.

³³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 354.

demektedir.³³¹ İbn Âbidîn de benzer görüştedir.³³² Burada her ne kadar ilaç ve tedavi masrafları kadının bedenini iyileştirecekse de hükmün merkezini kadının sağlığından ziyade erkeğin menfaati oluşturmaktadır. Yani hüküm erkeğin menfaati üzerine bina edilmiştir.

Klasik dönem İslâm âlimlerinin çizmiş olduğu nafaka sınırlarına farklı bir perspektiften yaklaşan Yunus Apaydın'ın haklı eleştirisini burada zikretmek yerinde olacaktır. Apaydın, Şâri'in doğrudan belirlediği hükümlerin makûl olma, maslahat içerme, isabetli bulunma ve aklen güzel olma özelliklerini taşıdığını belirtirken, müçtehidin ictihad yoluyla ulaştığı hükümlerin de aynı özellikleri taşıması gerektiğine dikkat çekmektedir. O, çağımızda meşrû ve makûl sayılmayacak bazı hükümlerin, hâlihazırda İslâm hukukunun evrenselliği bağlamında ele alınarak gündemde tutulmasını yadsımaktadır. Bu bağlamda, kadınlar için belirlenmiş nafaka kapsamına ilaç, tedavi masrafları ve ayakkabı ihtiyacının dâhil edilmemesinin, o dönemde tarifi yapılmış nikâhın bir gereği olduğunu ifade eder. Ancak, çağımızda mevcut anlayış ve sosyokültürel ortamın göz önünde bulundurularak, kendi şartlarımıza uygun bir tutum izlenilmesini ve tariflerin üzerine kurulan hükümlerin yeniden üretilmesi gerektiğini vurgular. Aksi takdirde, söz konusu mesele ve benzerlerinin tartışılmasının gereksiz olduğunu düşünmektedir.³³³

Nuri Kahveci de kocanın eşine karşı mükellef tutulduğu nafakanın kapsamını, yiyecek, giyecek ve hastalık durumunda tedavi ve ilaç masrafları için gerekli harcamalar şeklinde maddeleştirmiştir. İsrâf ve cimrilikten uzak, gerekli ve zaruri harcama kalemlerini örf ve adetleri de göz önünde bulundurarak değerlendiren Kahveci, ihtiyaç duyulduğu veya birtakım şartların gerçekleşmesi halinde hizmetçinin de nafaka mefhumu içerisinde değerlendirilebileceğini ifade eder.³³⁴

Hayreddin Karaman, Halil Günenç, Hamdi Döndüren ve Bekir Topaloğlu da yine yukarıda zikredilen kalemlerin yanında kadının sosyal seviyesine göre normal bir yaşam sürdürebilmesi için ihtiyaç duyacağı şeylerin tümünün nafaka kapsamı içerisinde

³³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 183; Faruk Beşer, "İslâm Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi", *Kadın Konulu Dini Yayınlar (Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), 105-118.

³³² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, III, 612.

³³³ H. Yunus Apaydın, "Şer'î Hükmün Tabiatı" *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*, ed. Osman Güman - Ahmet Numan Ünver (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 65-75; Vildan Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihadi Hükümlere Yansıması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

³³⁴ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 144.

değerlendirileceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca Hayreddin Karaman “*Tarak, temizlik ve süs malzemesi gibi şeyleri almak da kocanın vazifesidir diyen fukahânın, doktor ve ilaç parası kocaya ait değildir demeleri garip ve mesnedsizdir*” demektedir.³³⁵

Abdülkerim Zeydan bu konuyu ele aldığı kitabında şunları söyler: “Yiyecek nafakası, kadını açlık nedeniyle helak olmaktan korumak için nasıl bir sebep teşkil ediyorsa, doktor ve ilaç ücreti de hayatın devamı için bir sebep olması dolayısıyla aynen nafakasına benzer. Kocanın karısını tedavi için doktora götürmesi ve tedavi ettirmek için ilaç satın alması, bütün bunlar tamamıyla Allah Teâlâ’nın emrettiği “*Kadınlara iyi davranın*”³³⁶ ayetinin muhteviyatındandır. Kadından faydalanmayı evin kiracısına benzeterek “binanın imarının masrafı ve aslının korunması gerekmez” kıyasıyla kocanın nafaka vazifesinin yokluğuna hükmetmek aralarında çok büyük fark olan bir kıyastır. Karı-koca alakası kira alakası değil nikâh alakasıdır. Koca, kadının kiracısı değildir. Karı-koca nikâh akdiyle hayat ortağı olmaktadırlar. Kadın, kiracının oturduğu eve benzetilemez. Allah “*İçinizden, kendileriyle rahatlayacağınız eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet var etmesi O’nun varlığının belgelerindendir. Bunlarda, düşünen millet için dersler vardır.*”³³⁷ buyurmaktadır.³³⁸

Zuhaylî ise “Benim kanaatime göre, tedavi, eskiden esaslı bir ihtiyaç değildi. İnsan genelde tedaviye gerek görmez, sağlık ve korunma kurallarına uyardı. Fakîhlerin ictihadları da zamanlarındaki mevcut örfе dayalı idi. Şimdi ise tedaviye olan ihtiyaç yemeğe ve gıdaya olan ihtiyaç gibidir. Hatta daha da önemlidir. Zira hasta çoğunlukla tedavi olmayı her şeye tercih eder. Kendisini ölümle tehdit edip zorlayan acılar ve ağrılarla kıvrılırken yemek yiyebilir mi? Bunun içinde biz, çocuk için gerekli tedavi masrafının babaya düştüğünün icmâ ile sabit olması gibi kadının tedavi masraflarının da kocaya gerekeceği kanaatindeyiz. Sıhhatli anlarında hanımından yararlanıp hastalanınca da evine göndermek iyi bir geçim değildir”³³⁹ şeklinde kanaatini belirtir.³⁴⁰

³³⁵ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 286-287; Erbaş, *Evlenme ve Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi*, 176-181; Tuba Sena Şatroğlu, *Kadınla İlgili Bazı Konulardaki Fıkhi Görüşlerin Değerlendirilmesi* (Sakarya Üniversitesi, MasterThesis, 2004); Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 95-96.

³³⁶ en-Nisâ 4/19

³³⁷ er-Rûm 30/21

³³⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beyti'l Müslim fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), VII, 185.

³³⁹ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), X, 99.

³⁴⁰ Neclâ Yasdıman Demirdöven, *Kur'an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları* (İzmir: NYCemre Yayıncılık, 2013), 143-144.

Karadâvî'ye, çok miktarda gayrimenkulü ve çeşitli bankalarda parası bulunan ancak cimrilik hastalığına yakalanmış bir adamın eşi, kocasının kendi nafakasını karşılamaması üzerine bazı sorular yöneltir. Geliri kısıtlı olan birçok insanın evinden daha kötü halde bulunan evi, çocuklarının durumu ve kendi sair ihtiyaçları gibi durumlarda kocasının nafakasını eksik karşılaması sonucu meseleyi mahkemeye götürüp götürmeyeceğini sorar. Ayrıca kocasının haberi ve bilgisi olmadan kocasının malından alıp alamayacağını ve aldığı takdirde günahkâr olup olmadığı da cevabını aradığı başka bir sorudur.

Karadâvî meseleye nafaka için belirlenmiş bir ölçünün bulunmadığını vurgulayarak başlar. Zira şeriat, kadına verilen nafaka hususunda ne mâlî ne de diğer türden belli bir miktar ile sınırlılık getirmemiştir. Bu konuda vacip olan uygun bir şekilde kadının temel ihtiyaçlarını karşılamaktır. Elbette ki bu ihtiyaç asırdan asıra, çevreden çevreye, bir beldeden diğerine, bir şahıstan başka bir şahsa göre farklılık gösterir. Buna göre şehirli ile köylü bir değildir. Yerleşik, göçebe gibi değildir. Bolluk içinde yaşayan zorlukla savaşıyor biri gibi değildir. Zengin bir erkeğin hanımı, fakir bir erkeğin hanımı gibi değildir. Kur'ân-ı Kerim'de bu duruma şöyle temas edilmiştir:³⁴¹

*“Varlıklı kimse nafakasını varlığı ölçüsünde versin, rızkı dar olan da Allah'ın kendisine verdiği kadar versin. Allah hiçbir nefse, ona verdiğinden başkasını yüklemez.”*³⁴²

*“Zengin olanlar kendi güçlerine, fakir olanlar da kendi imkânlarına göre, onlara gönülleri alacak ve örfe uygun düşecek şekilde uygun bir geçimlik versin. İyilik ve ihsân sahiplerine yakışan da budur.”*³⁴³

Bunun yanında Hz. Peygamber de şöyle buyurmaktadır:

*“Müminlerin iman bakımından en olgun olanları, ahlâkı en iyi olanlarıdır. Sizin en hayırlılarınız da hanımlarına karşı en iyi davrananınızdır.”*³⁴⁴

Karadâvî, daha sonraları “*Hind hadisi*” olarak adlandırılan ve nafaka hukuku bakımından hukukçulara dayanak teşkil eden şu hadisi de zikreder: Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651) eşi Hind (ö. 14/635), Hz. Peygambere gelerek kocasının cimriliğinden bahsedip

³⁴¹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 538-545.

³⁴² et-Talâk 65/7.

³⁴³ el-Bakara 2/236.

³⁴⁴ Tirmizî, "*Radâ*" 11 (No. 1162).

kendisinin ve çocuklarının nafakalarını yeterince temin etmediğini şikâyet eder. Hz. Peygamberimiz Ebû Süfyan'ın eşine: “*Kocanın malından, onun haberi olmadan, kendine ve çocuklarına yetecek miktarda, aşırıya kaçmamak kaydı ile (kadr-i maruf üzere) al*”³⁴⁵ şeklinde cevap verir.³⁴⁶ Burada işaret edilmesi gereken husus Hind'in Ebû Süfyân'ın haberi olmadan aldığı ile idare ettiğini Hz. Peygamber'e söylemesidir.

Nafakanın belirlenmesinde beldede yaygın olarak kullanılan yiyeceklerden kadının ihtiyacı kadar temin edilir. Karadâvî'ye göre bunlar da zeytinyağı, sıvı yağlar, tereyağı, süt, et ve diğer azıklardır. Çünkü bugünün şartlarına uygun düşen yiyecekler bunlardır. Bunların yanında nafakanın karşılanmasında göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta, kadının maddi imkânıdır. O, tabiatıyla kişiden kişiye göre miktarı değişen nafakanın tayin edilmesinde eşlerden biri zengin öteki fakir ise her birinin kendi durumunun nazarı itibara alınması gerektiğini savunur. Zira zenginin nafakasını fakire yüklemek, fakirin nafakasını da zengine yüklemek uygun değildir. Bunun yanında Karadâvî'ye göre, erkeğin örfü uygun giyecek ve kadının oturacağı evi de temin etmesi gerekir. İlâveten, kadın kendine hizmet etmekten aciz veya hasta ise kadına uygun bir hizmetçi bulunması da vacip olur.³⁴⁷

Allah'ın, “*Kadınların rızkını temin etmek ve uygun bir şekilde giydirmek erkeğe aittir.*”³⁴⁸ âyetinde buyurduğu “maruftan” (iyilik, uygunluk) maksat yetecek kadardır. Hind hadisinde de Hz. Peygamber “sana ve çocuğuna yetecek kadar al” buyurmuştur. Çünkü nafaka, ihtiyacı gidermek amacı ile konulmuştur. Nasıl ki bir köle nafakasını karşılamayan efendisini hâkime şikâyet edip hâkim ona uygun düşecek nafakanın ayrılmasını emreder. Aynı şekilde kadın da kendisine yetecek kadar nafaka ayırmayan eşi için mahkemeye başvurabilir.

Bazı fetvalar kendi devrinin damgasını taşır. Nitekim bir kimse fakîhlerden de olsa ender bir durum dışında zamanının ve içinde bulunduğu mekânın tesirinden kurtulamaz. Bu sebeple İslâm âlimleri fetva noktasında şöyle bir genel hükme varmışlardır: Zamanın, yerin, örfün ve durumun değişmesiyle fetvalar da değişir.³⁴⁹ Bu değişimin gerekliliğini savunan isimlerin başında gelen Karadâvî yukarıda zikredilen

³⁴⁵ Buhârî, “**Buyu'**” 95 (No. 2211).

³⁴⁶ Köseoğlu, *İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğü*, 43.

³⁴⁷ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 538-545.

³⁴⁸ el-Bakara 2/233.

³⁴⁹ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 208.

hususların yanında kadının ilaç ve tedavi masraflarına ilişkin görüşlerine ayrı, özel bir başlık açarak değinmektedir.

Öncelikle, kocanın hanımının nafakasına ilaç ve tedavi masraflarının dâhil edilmemesi şeklindeki İslâm âlimlerinin vermiş olduğu kararın yanı sıra, kocanın hanımını ağrıdan kıvrandırken görmemesi veyahut ağrısının bilinmemesi -kocaya yansıtılmaması- gibi hususlar da aktarılanlar arasında yer almaktadır. Karadâvî'ye göre bu görüşler İslâm'ın zayıf ve hasta kimselere merhamet etmeyi farz kıldığı hükümler ile bağdaşmamaktadır. Aksine Hz. Peygamber'in "*Merhametli olanlara Rahman da merhamet eder. Yeryüzündekilere merhamet edin ki gökteki de size merhamet etsin*"³⁵⁰ hadisi ile çelişmekte Allah'ın İsrailoğullarını kınadığı zulümle uyuşmaktadır.³⁵¹ Hastalığın sahibine zarar verdiğine dair şüphe yoktur. Üzerinde anlaşmaya varılmış külli bir ictihad kaidesi olan zarar ve zarardan sakınma konusuna ilişkin maddeler³⁵² Kur'ân'ın sarıh ayetlerinden alınmış, Hz. Peygamber'in hadislerinde sıkça temas edilmiş genel ve kesin hükümlerden oluşturulmuştur. Kişiye acı verdiği biliniyorsa, benzer kaideler³⁵³ gereği tamamen giderilmesi mümkün olmasa dahi imkân nispetinde giderilmesi gerekir.³⁵⁴

Müslümanlar, medeniyetlerinin refah çağında, tıpta çok ilerlemişken herkesin ücretsiz tedavi gördüğü hastaneler ve bîmâristanlar³⁵⁵ kurmuşlardır. Böyle bir ortamda fakîhler, ilaç bedeli ve doktor ücreti üzerinden ifade ettikleri tedavinin farz olan nafakadan sayılmasını şart koşmamışlardır. Karadâvî, fakîhlerin bu tutumunu içinde bulunduğumuz çağın aksine o dönemlerdeki tıbbın, tedavinin ve ilaç reçetelemenin çoğunlukla spekülatif olmasına bağlamaktadır. Tıbbın muazzam ilerleme kaydetmesi, farmakolojinin ilerlemesi ve çoğu hastalığın bilinmesi tedavi sürecini ve ilaç teminini kolay hale getirmiştir. Bu nedenle birçok ulus, çocukların belli zamanlarda alınması gereken aşı ve ilaçları yaptırmak için hastanelere götürülmesi konusunda anlaşmaya varmıştır. Belirlenen tedaviyi terk etmenin ise ömür boyu çocuk felcine sebep olacağı

³⁵⁰ Tirmizî, "Birr ve's-Sıla" 65 (No. 1924); Ebû Dâvûd, "Edeb", 40 (No. 4941); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 34.

³⁵¹ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 208.

³⁵² Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), md.19, 73.

³⁵³ Mecelle md.19.20.31.

³⁵⁴ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 209.

³⁵⁵ İslâm dünyasında klasik hastanelerin genel adı.

anlaşılmıştır. Karadâvî'ye göre, tedavinin bu denli önem arz ettiği çağımızda kadının tedavi ve ilaç masraflarının nafaka kapsamı dışında tutulması düşünülemez.³⁵⁶

Ulemânın görüşlerini özetleyecek olursak evlilik birliğinin ve aile saadetinin sağlanmasında önemli bir payı olan nafaka yükümlülüğünün kocaya ait olduğu ittifak ile belirlenmiştir. İslâm âlimlerine göre, nafakanın kapsamına genel olarak; yiyecek, giyecek, konut, ev için lüzumlu olan eşyalar, hizmetçi masrafları ve tedavi masraflarıdır. Bunlardan yiyecek, giyecek, konut ve ev eşyalarının karşılanması hususunda ittifak olmakla birlikte diğerleri hususunda birlik bulunmamaktadır. Bunların ötesinde İslâm hukukunda kocanın nafaka yükümlülüğüne ilişkin her mezhep imamı ve diğer âlimlerin temas ettiği farklı noktalar vardır. Her âlim kendi zamanına, içinde bulunduğu mekâna uygun düşen standartları belirlemiş ayrıca bir kısım eklemeler yapmıştır. Nafaka miktarının şahıslara ve konumlara göre değişmesinin temel sebebi, âyette ve hadiste zikredilen “marûf” lafzının sabit bir şey olmamasıdır. Elbette zengin-fakir ayrımının yapıldığı bir dünyada nafakayı sabit bir miktara bağlamak adaletsizliğe sebep olur. Karadâvî, nafakanın belirlenmesinde her iki tarafın imkânının da dikkate alınması gerektiği görüşünde olan İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e katılarak ayrıca eşlerden birinin zengin öbürünün fakir olması halinde her birinin kendi durumunun göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Klasik dönem âlimlerinin kâhir ekserisi, tedavi masraflarının karşılanması hususunda kocaya bir sorumluluk yüklememektedir. Karadâvî ise hanımın ilaç ve tedavi masraflarının nafaka kapsamında değerlendirip değerlendirilemeyeceği noktasında dönemleri mukayese ederek makûl ve güncel bir çözüme ulaşmıştır. Son olarak mahkemenin olaya müdahil olma hakkının bulunduğunu da söyleyen Karadâvî, Hind hadisini delil göstererek kocanın zikredilen kalemleri karşılamaması durumunda, kadının habersiz olarak ihtiyacı kadar olanı alabileceğini ifade eder. Ancak Karadâvî'ye göre doğru olan böyle bir durumda mahkemeye başvurusudur.

3.7. Müslüman Kadının Gayrimüslim Erkeklerle Evliliği

İslâm hukuku, Müslümanların hayatlarını, sosyal ve ailevi ilişkilerini düzenleyen kapsamlı bir hukuk sistemidir. Özellikle aile ve sosyal ilişkiler, İslâm hukukunun önemli bir odak noktasını oluşturur. Evlilik, miras, boşanma gibi konular İslâm hukuku içinde

³⁵⁶ Karadâvî, *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*, 210-211.

detaylı bir şekilde düzenlenmiş ve bireylerin adil ve hakkaniyet temelinde birbirleriyle ilişkilerini sürdürebilmeleri amaçlanmıştır. Evlilik müessesesi, bu hukuk sisteminde büyük bir öneme sahiptir ve kurulması için belirli şartlar öngörülmüştür. İslâm hukukuna göre evlilik, şeriatın belirlemiş olduğu birtakım kaidelere uygun olarak gerçekleşmelidir. Bu kaideler arasında, Müslüman bir kadının gayrimüslim erkeklerle evliliği yahut Müslüman bir erkeğin ehl-i kitap kadınıyla evliliği gibi özellikle ‘din farkı’ başlığı altında ele alınan konu da yer almaktadır.

İslâm hukukuna göre evlenme engelleri geçici ve devamlı engeller şeklinde iki ana kategoride ele alınmaktadır. Geçici evlenme engellerinden sayılan ve ‘din farkı’ başlığı altında yer alan Müslüman kadınla gayrimüslim/ehl-i kitap erkek arasındaki evliliğin hukuki boyutları gerek klasik gerekse modern dönem kaynaklarında detaylıca ele alınmıştır. Mezkûr konu, bilhassa günümüzde daha ziyade sorgulanır hâle gelmiştir. Klasik dönem İslâm âlimlerinin görüşleri ve İslâm hukuk ekollerinin temel metinlerinde, bu konudaki tavır net olsa da bir kısım modern dönem araştırmacıları geçmiş dönemlerin siyasi ve sosyal şartları çerçevesinde sunulduğu iddiası ile konu ile ilgili hükmün çağdaş dünya şartlarına uyarlanmasını ve yeniden değerlendirilmesini gerekli görmüştür.

Çağdaş dönem araştırmacılarını konuyu gözden geçirmeye sevk eden sebep, günümüzde İslâm ülkelerinden batı dünyasına yapılan yoğun göçlerin etkisiyle, Müslüman kadınların Hristiyan veya Yahudi erkekleri ile evlenme isteğinin artması ve bu tür evliliklerin “İslâm hukuku açısından geçerli olmadığı” şeklindeki hükmün sorgulanır hâle gelmesidir. Bu mesele, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen Din İşleri İstişare Toplantısı’nda (15-18 Mayıs 2021, İstanbul) tartışma gündemine alınmıştır. Ancak, bir karara varılamamış ve konunun daha derinlemesine araştırılması için ileriki toplantılarda ele alınması önerilmiştir.³⁵⁷

Müslüman bir kadının, Müslüman olmayan müşrik ya da ehl-i kitap statüsündeki bir erkekle evlenmesinin haramlığı noktasında genel bir görüş birliği yani icmâ bulunduğu ileri sürülmektedir. Gayrimüslim bir erkekle Müslüman bir kadının evlenmesinin yasak olduğu inancı, Müslümanlar arasında genel kabul görmüştür. Bu görüş, İslâm tarihi boyunca sürekli olarak savunulmuş ve konu hakkında farklı bir bakış açısına rastlanmamıştır. Bu sebeple, tüm hukuk ekollerince ortak bir kabul olarak, İslâm

³⁵⁷ Nihat Dalgın, “İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 131-156.

Aile Hukukunda ‘Müslüman kadının evleneceği erkek eşin Müslüman olması’ nikâhın sıhhat şartlarından birisi olarak kabul edilmiştir.³⁵⁸ Konu hakkındaki hüküm, İslâm hukukunda geçerli kabul edilen temel kaynaklar üzerine dayandırılmaktadır. Deliller ise şunlardır:

*“İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan (müşrik) kadınlarla evlenmeyin. Allah’a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de, mü’min bir cariye Allah’a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece **Allah’a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin.** Allah’a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de; iman eden bir köle, Allah’a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar ateşe çağırırlar, Allah ise izniyle, cennete ve bağışlanmaya çağırır. O, insanlara âyetlerini açıklar ki, öğüt alıp düşünsünler.”*³⁵⁹

*“Ey iman edenler! Mü’min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü Müslüman hanımlar kâfirlere helal değildir. Kâfirler de Müslüman hanımlara helal olmazlar. Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm’ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah’ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*³⁶⁰

Konu hakkında ileri sürülen bir diğer delil, gayrimüslim erkek ile Müslüman kadın arasında velayet ilişkisinin olmayacağı esasıdır. İmam Şâfiî’nin ifadesine göre: “Âyet her ne kadar Müslüman kadının puta tapar Arap müşrik erkeğe haram olduğunu ifade ediyorsa da ehli kitap müşriklerinin erkekleri de aynı şekilde hükme dâhildir. Çünkü Müslümanlarla müşrikler arasında velayet bağı koparılmıştır.”³⁶¹

³⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 45-46; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, II, 271.

³⁵⁹ el-Bakara 2/221.

³⁶⁰ el-Mümtehhine 60/11.

³⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî Beyhakî, *Ahkâmu’l-Kur’ân li’ş-Şâfiî* (Darü’z-Zehâir, 1439), 202-203. Mehmet Erdoğan, “Müslüman Bir Hanımın Gayrimüslim Bir Erkek İle Evliliği”, *Küreselleşen Dünyada Aile* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 371.

Bir başka argüman ise, İslâm'ın konum itibariyle üstün olması gereğinin ileri sürülmesidir. Bu konuda “*el-İslâm, ya’lu vela yu’la*”³⁶² şeklinde rivayet edilen hadisler bulunmaktadır. Bu ilkeye dayanan bazı sahabîler, farklı dinlerden olanların birbirilerine mirasçı olmalarını mümkün görmemişlerdir. Ancak Müslümanın kâfire mirasçı olabileceğine hükmetmişlerdir. Örneğin, Muâz’a bir Yahudi’nin miras meselesi getirildiğinde, o Yahudi’nin Müslüman olan oğlunu mirasçı kılmıştır. Verdiği hükmü desteklemek için, Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu aktarmıştır: “*İslâm, üstte olur, onun üzerine başkası geçemez. İslâm artırır eksiltmez.*”³⁶³

Mehmet Erdoğan kullanılan âyetlerin yeterince sağlam delil olamayacağı kanaatindedir. Çünkü bahsedilen her iki âyet de Arap müşrikleriyle alakalıdır. Arap müşriklerine yönelik âyetlerin genelleştirilmesinin ne derece doğru olduğu konusu ayrıca tartışılmalıdır. Diğer taraftan Erdoğan, zikredilen açıklamalar arasında en güçlü argümanın şu şekilde olduğunu belirtir: Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesi, bir Müslüman erkeğin kitabî bir kadınla evlenmesine benzemez. Çünkü Müslüman erkek, kitabî bir kadının inançlarına kendi dininin gereği olan saygıyı göstermekle yükümlüdür. Bu, bir Müslüman’ın, kitabî dinlerin temelde hak olduklarına inanması, isimlerini saygıyla anması ve onların kurucularını peygamber olarak yüceltmesi anlamına gelir. Ancak bu durum, tersi bir durumda geçerli değildir. Bir Hristiyan ya da Yahudi, İslâm’ın hak din olduğunu kabul etmez, İslâm’ın peygamberini peygamber olarak tanımaz; aksine, onun bir yalancı olduğuna inanır. Bu durumda, evlenmiş olduğu Müslüman kadının inancına esasen saygı gösteremez. Koca bireysel olarak bunu gerçekleştirebilse dahi aile çevresi bunu başaramaz. Bu durum, kadının ve dolayısıyla İslâm’ın itibarının zedelenmesine neden olabilir. Bu tür bir sonuca baştan rıza göstermek ise mümkün değildir. Son zamanlarda İslâm dünyasında bu konuda izin veren kişiler ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar genellikle marjinal kalmış ve içlerinden ciddiye alınanlar yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.³⁶⁴

Zikredilen görüş konusunda, Hüseyin Atay ülkemizde öncü bir isim olarak öne çıkmaktadır. Atay, Müslüman kadınların ehl-i kitap erkekleriyle evlenmelerini yasaklayan bir nassın bulunmadığını belirterek bu tür evliliklerin mümkün olabileceğini şöyle ifade etmektedir:

³⁶² Buhârî, "Cenâiz", II, 93.

³⁶³ Ebû Dâvûd, Sünen, IV, 538.

³⁶⁴ Erdoğan, “Müslüman Bir Hanımın Gayrimüslim Bir Erkek İle Evliliği”, 372.

“Kur’ân’da ehl-i kitap erkekleriyle evlenilmez diye açık bir âyet yoktur. Evlenme müctehidlerin içtihadlarına ve zamanın şartlarına göre verilmiş sosyal bir hükümdür. Nikâh yönünden yapılan akidde bir eksiklik iras etmez. Hristiyan kadınla evlenmedeki nikâh akidinde bir bozukluk olmadığı gibi. Yani Hristiyan kadınla evlenmek nikâh akidini geçersiz kılmadığı gibi erkekle evlenmek de geçersiz kılmaz. Gayrimüslimle evlenecek kız eğer dinini biliyor ve onun şuurunda ise onu çocuklarına etrafına ve hatta kocasına aşılabilir. Ama dininden hiçbir haberi yoksa ona aldırış etmiyorsa zaten kaybedilmiş biridir. Belki daha az zararı dokunabilir. Ama şunu da unutmamalı ki böyle bir kimse belki de psiko-sosyal sebeplerle eski aidiyetini daha çok arar ve ona bağlanabilir.”

“Gayrimüslim ülkelerdeki Müslüman erkeklerin Müslüman kızlarla evlenmek yerine ehl-i kitap bayanlarla evleniyor olmaları, Müslüman bayanın ömür boyu Müslüman bir erkekle evlenme şansını kaybetmesine neden olmaktadır. Bekârlık çok işkenceli bir durum olup, İslâm dini insanlara işkence çekirtmek için gelmemiştir. Bu gerekçe ile Müslüman bayanın, Müslüman bir erkekle evlenme şansının olmadığı/az olduğu yerlerde, ehl-i kitap erkeklerle evlenebilecektir.”

“Ben İslâm’ın insanlara maddi ve manevi sıkıntı çekirtmek için gelmediğini, onların huzurunu kaçırmak, Allah’ın yarattığı tabii haklardan mahrum etmek için hükümler koymadığını biliyor ve ona inanıyorum. İslâm’ın getirdiği hükümlerde insan tabiatını zorlama ve insani haklarını kullanmasını yasaklama diye bir tutumu yoktur. Bu nedenle, Müslüman bayanın ehl-i kitap erkekle evlenebileceği fetvasını verdim.”³⁶⁵

Yaşar Nuri Öztürk de benzer açıklamalar yapmakta ve şöyle demektedir:

“Ehl-i Kitap erkeklerle evlenmek konusunda Kur’ân’ın bir beyanı yoktur. Ancak müşriklerle evlenme yasağının hükme bağlanmasından sonra ehl-i kitap kadınlarıyla evlilik müsaadesinin açıkça ifadeye konması bu kitlenin erkekleriyle evlenmenin Müslümana yasak olduğunun ilanı olarak değerlendirilmiştir. Bu Kur’ân’da yer almayan bir hükmü Kur’ân’a yamatmaktır. Siyasal ve sosyolojik gerekçelerle böyle bir yasağın getirilmesine hiçbir diyeceğimiz yoktur. Fakat yasağın zorlama te’villerle Kur’ân’a dayandırılması savunulamaz. Çünkü Allah’ın dinine hüküm eklemeye kalkmak gerekçesi ne olursa olsun bir günahıdır. Fakihlerin anılan yasağı koymalarının gerekçesi şudur: Kadının gayrimüslim bir aileye gitmesi orada eriyip Müslümanlığını kaybetmesiyle sonuçlanır. Buna müsaade edilmemelidir. Fakihlerin bu yaklaşımı kadınları tam insan saymamalarından kaynaklanmaktadır. Hayat birçok yerde fakihleri yalanlamaktadır. Onların düşündüğünün tersine çoğu kez ehl-i kitap kadınlarla evlenen erkekler heder olup gitmekte, ehl-i kitap erkeklerle evlenen kadınlarsa hem kendilerini korumakta hem de doğacak çocukların İslâm’a ısıdırılmasında birinci derecede rol oynamaktadırlar. Benliğini yitirme veya doğacak çocuklara etki edip etmeme bir cinsiyet meselesi değil, bir iman, kültür ve kişilik meselesidir.”³⁶⁶

Osmanlı Aile Hukuk Kararnamesinin 58. Maddesi de bu çerçevede “*Gayr-ı Müslimin bir müslimeyi tezevvücu batıldır.*” şeklinde düzenlenmiştir.³⁶⁷

Halil İbrahim Acar ise konu hakkında öncelikle Kur’ân’da açık bir şekilde Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenebileceği hususu vurgulanırken, Müslüman kadınların ehl-i kitap erkeklerle evlenip evlenemeyeceği konusunun ele alınmadığını belirtmektedir. Bunun yanında Acar’a göre, İslâm âlimlerinin evlenme

³⁶⁵ Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar I* (Ankara, 1993), 58-59.

³⁶⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslâm* (İstanbul, 2000), 425-426.

³⁶⁷ *Osmanlı Hukûk-i Âile Kararnâmesi*, 34.

yaşadığına ilişkin ileri sürdükleri akli delillerin, ataerkil aile yapılarına sahip toplumlarda etkili olabileceği düşünülebilir. Ancak, bu delillerin günümüzde ehl-i kitap erkekleriyle evlenme yaşadığına neden olarak kullanılması uygun değildir. Çünkü genellikle, eşit şartlarda yaşayan, çalışma hayatına katılan, eğitim faaliyetlerine aktif olarak dâhil olan kadınların, dinleri ne olursa olsun, eşlerinin tahakkümü altına girmesi ve baskı altında olmaları pek mümkün değildir. Bununla birlikte, sevdiği eşin günlük isteklerini yerine getirme konusunu istisna olarak ele almak önemlidir, çünkü bu durum erkekler için de geçerlidir. Eşinin kendi dinine girmesini istemesi veya en azından çocuklarını kendi inançlarına göre yetiştirmek istemesi gibi talepler karşısında, bilinçli bir Müslüman'ın kayıtsız kalması mümkün değildir. Tam aksine, çocuklarıyla daha fazla zaman geçirebilecek bir kadın, onlara İslâmî değerleri aşılamak konusunda çaba gösterebilir. Üzerinde durulması gereken bir nokta da şudur ki ehl-i kitap olan bir erkeğin aile reisi olması ve baskı içeren davranışlarda bulunması, Müslüman olan eşin dinini terk etmesine neden olamaz. Şayet bir kimse, baskı karşısında dinini değiştirme yoluna gidiyorsa bu kimse zaten kaybedilmiş demektir. Dolayısıyla, ehl-i kitap erkeklerle evlenme yaşadığını savunurken yukarıda bahsedilen argümanları ileri sürmek yerine, bu yaşadığının getirilmesini sosyolojik ve psikolojik gerekçelere dayandırmak daha uygun olacaktır.³⁶⁸

Yusuf Karadâvî de bu meseleyi farklı açıdan ele alırken asıl konuya ilişkin tavrını da açık bir şekilde belli etmektedir. Karadâvî'ye göre evlilik birlikteliğinin doğal bir sonucu olarak (velayet ve kavvâmlık) bir eşin diğerini temsil etmesi, birbirlerinin velisi olması, sorumlulukları üstlenmesi ve birbirlerine karşı sorumlu olmaları gerekmektedir. Müslüman bir erkek, gayrimüslim kitabi bir kadının velisi olabilir ve bu durumda bir sakınca görülmez. Ancak, gayrimüslim bir erkeğin Müslüman bir kadın üzerinde velayetinin bulunması kabul edilemez bir durumdur. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah, mü'minlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol vermeyecektir.”³⁶⁹ Öte yandan kadın, evliliğin doğal bir gerekliliği olarak konumu itibarıyla kocasına itaat edecektir. Ancak, bu durumda kadın, Allah'a ve Resûlüne olan itaat borcunu yerine getiremez hâle gelecektir. Konu hakkında kesinleşmiş olan bir icmâ varken ve buna göre de amel olunurken aksi durum icmâ dışlamak ve onu tanımamak olur.³⁷⁰

³⁶⁸ H. İbrahim Acar, “Evlenme Engeli Olarak Din Farkı / Religion Difference as a Barrier to Marriage”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (30 Haziran 2002).

³⁶⁹ en-Nisâ 4/141.

³⁷⁰ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 623.

Karadâvî'ye göre, Müslüman kadının baştan itibaren gayrimüslim bir erkekle evlenmesi caiz olmadığı gibi Müslüman bir kadının kâfir olan kocasının himayesinde kalması da söz konusu değildir. Nihayetinde kocasıyla arasında olan bağlar kopmuş olduğundan onunla beraber kalıp bu evliliği sürdürmesi caiz olmaz. Müslümanlar daha baştan itibaren kâfir bir erkekle Müslüman bir kadını evlendirmekten men edilmiştir. Bu konuda yasak var ve bu kesindir. Allah şöyle buyurmaktadır: “*İman etmedikleri müddetçe kâfir ve putperest erkeklerle de kızlarınızı evlendirmeyin. Hoşunuza gitse de kâfir ve putperest bir erkekten iman etmiş bir köle elbette daha hayırlıdır.*” Zikredilen konu asla basite indirgenecek ve önemsenmeyecek bir konu değildir ³⁷¹

İzahatı yapılan “Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesi” meselesi, dinî ve kültürel tartışmalara neden olan bir konudur. Bahsedilen konu hakkında muhtelif görüşler ve yasal düzenlemeler bulunmaktadır. İslâm hukuku çerçevesinden bakıldığında temelde Müslüman bir erkek, Yahudi veya Hristiyan olan bir kadınla evlenebilirken Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesi fukahâ tarafından uygun görülmemiştir. Bu durumun dinî inançların ve aile yapısının korunması açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu tür evliliklerin potansiyel zararları göz önüne alındığından, İslâm âlimleri tarafından yasaklanmıştır. Karadâvî de genel olarak bu yaklaşımı benimsemekte ve savunmaktadır.

Ancak yukarıda örnek olması açısından ismini zikrettiğimiz birkaç araştırmacı ve bir kısım modern dönem entelektüelleri çağdaş toplumlarda çeşitli dinî inançlarla birlikte yaşayan Müslüman kadının tercihlerine ve özgürlüklerine saygı duyulması gerektiğini savunmaktadır. Onlara göre bu kadınlar, kendi inançlarına ve değerlerine bağlı kalmakla birlikte, evlilik gibi kişisel bir kararda özgür olmak istemektedirler. Günümüz İslâm toplumlarında buna benzer geleneğe aykırı görüş görüşler de ortaya çıkmıştır.

Genel çerçeveden bakıldığında İslâm hukukunda, bir Müslümanın evlilikte dini değerleri paylaşması, evlilik birliği içinde dini sorumlulukları yerine getirmesi önemlidir. Bu nedenle, bir Müslümanın bir gayrimüslimle evlenmesi durumu, dini değerlere ve hukuki yorumlara aykırılık gösterir. İslâmiyet'in tam anlamıyla yaşanmadığı, Müslüman karı kocanın kültürel vb. sebeplerden ötürü anlaşılamadığı, zeminin oldukça kaygan olduğu böyle bir zamanda mezhep ayrılıklarının dahi büyük sıkıntılara yol açtığı bilinirken Müslüman ve gayrimüslim kimselerin evliliği katıyetle büyük sıkıntıları beraberinde

³⁷¹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 623-642.

getirir. Bunun yanında Müslüman kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesinin beraberinde getirdiği bazı pratik sorunlar da bulunmaktadır. Özellikle çocukların dinî eğitimi, aile içi dinî uygulamalar ve diğerkültürel farklılıklar evliliğı zorlayabilir.

YUSUF EL-KARADÂVÎ’NİN KADINLARLA İLGİLİ MUHTELİF MESELELERE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde ibadet ve aile hukuku başlıkları dışında kalan birkaç meseleye değinilecektir. Seçilen başlıklar çerçevesinde genel bir çıkarımda bulunmak mümkün olmayabilir. Ancak bu başlıklar, Karadâvî’nin güncel meselelere yaklaşımını daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmek için bir temel oluşturabilir.

4.1. İffetli Bir Kadına Zina Suçlamasında Bulunmak

İslâm’ın üzerinde önemle durduğu iffet, şeref ve haysiyet dokunulmazlığı, kişilik hakları kapsamında değerlendirilen başlıca konulardan olmuştur. Mü’minlerin annesi Hz. Âişe aleyhinde çıkarılan ve İslâm tarihinde “İfk Hadisesi” olarak bilinen dedikodular sebebiyle başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Âişe’nin ve Ebû Bekir ailesinin mâruz kaldığı iftira kampanyası ve katlanmak zorunda bırakıldıkları mânevî işkenceler, nâzil olan Nûr sûresinin 11-20. âyetleriyle son bulmuş, Hz. Âişe’nin masumiyeti ortaya çıkmıştır. Zikredilen âyetler, Hz. Âişe’nin iftiraya maruz kalmış iffetli bir kadın olduğunu ortaya koymakla birlikte, toplumda iffetli kişilerin itibarlarının muhafaza edilmesi amacıyla hukukî prensiplerin oluşturulmasına da katkı sağlamıştır. Bir taraftan Hz. Âişe’nin bir iftiraya mâruz kalmış iffetli bir kadın olduğu açıklanmış diğer taraftan iffetli kişilerin şeref ve haysiyetlerinin koruma altına alınması maksadıyla hukuk ilkesi getirilmiştir.³⁷²

Kur’an ve sünnette kazf suçu üzerinde önemle durulmuş olması sebebiyle fıkıhta başka hukuk sistemlerinde olduğundan daha açık biçimde vurgulanan ve kazf adı verilen bir suç tanımı ortaya çıkmış bu suçu işleyenler aleyhine nisbî olarak ağır cezaî yaptırımlar öngörülmüştür. Cezalandırmada kanunîliğin sağlanabilmesi için de klasik fıkıh literatüründe kazf suçunun oluşumu ve cezasının infazı hakkında ayrıntılı bir doktrin geliştirilmiştir.³⁷³

³⁷² Hamza Aktan, “Kazf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), XXV, 148-149.

³⁷³ Aktan, “Kazf”.

Lügatte kuvvetle atmak, fırlatmak, taş atmak, mutlak olarak atmak³⁷⁴ gibi mânalara gelen kazf kelimesi, İslâm hukuk terminolojisinde haddi gerektiren belirli suçlardan birinin adı olup “muhsan³⁷⁵ olan bir kimseye zina ithamında bulunmak³⁷⁶ veya nesebini reddetmek” şeklinde tanımlanır. Zina ithamında bulunan kişiye kâzif, itham edilen kişiye makzûf, bu amaçla kullanılan kelime ve cümlelere makzûfün bih denilmektedir.³⁷⁷

İslâm hukukuna göre, nasıl ki zina insan nesline karşı işlenen büyük bir suç olarak kabul ediliyorsa aynı şekilde “haksız yere zina isnadında bulunmak” anlamındaki kazf da insan onuruna karşı işlenen bir suç olarak değerlendirilerek Allah’ın “*Şüphesiz namuslu, kendi halinde olan mü’min kadınlara (zina iftirası) atanlar, dünyada ve âhirette lanet olunurlar. Onlar için büyük bir azap vardır*”³⁷⁸ âyetiyle yasaklanmıştır.³⁷⁹ Meşrûluğu “*Namuslu ve hür kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getirmeyen kimselerin her birine seksen sopa vurun ve onların şahitliğini ebediyen kabul etmeyin. Onlar fâsıkların ta kendileridir*”³⁸⁰ âyetiyle sabit olup sünnette de kazf suçuyla ilgili bazı rivayetler mevcuttur. Hz. Peygamber’in insanı helâk edecek olan yedi suç ve günahın birinin iffetli bir kadına zina ithamı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir.³⁸¹ Hz. Peygamber “Helak edici yedi şeyden kaçının” dediğinde sahâbe “Onlar nedir Ey Allah’ın Resûlü?” diye sordular. Hz. Peygamber: “Allah’a ortak koşmak, büyü yapmak, öldürülmesi Allah tarafından yasaklanan kimseyi öldürmek, faiz yemek, savaştan kaçmak, iffetli ve masum bir kadına zina iftirasında bulunmak”³⁸² şeklinde cevap vermiştir.

İslâm ceza hukukunda, kazf suçu için biri aslî diğeri de tâbi olmak üzere iki tür ceza söz konusudur. Kazf cezasına delil teşkil eden âyetten de anlaşıldığı gibi aslî ceza,

³⁷⁴ İbn Manzûr, “*Lisânü’l-‘Arab*”, IX, 277.

³⁷⁵ İslâm hukuk terimi olarak “muhsan”; akıllı, ergen, hür ve nikâh-ı sahih ile müteahhil (evlenmiş ya da evlilik geçirmiş) olmak niteliklerine sahip bulunan Müslüman kimseye denir. Bu şartları taşıyan erkeğe “muhsan”, kadına ise “muhsane” terimleri kullanılır. Zina suçunda recm cezasının uygulanmasında önemli bir şart kabul edilen suçlunun muhsan olması şartı kazf suçundaki muhsanlıktan farklı anlamda kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Yaşar Yiğit, “*İnsanlık Onur ve Şerefine Korunması Açısından Kazf ve Suçu ve Cezasının Değerlendirilmesi*”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (31 Mayıs 2003), 107-117.

³⁷⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, V, 316; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 299.

³⁷⁷ Aktan, “Kazf”.

³⁷⁸ Nûr 24/23.

³⁷⁹ Recep Çevik, *İslam Ceza Hukukunda Had Cezaları (Serahsî Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35.

³⁸⁰ Nûr, 24/4.

³⁸¹ Aktan, “Kazf”.

³⁸² Buhârî, “Hudûd” 44-45 (No. 6857); Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 34.; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvatta*’, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, 1406), “Hudûd”, 5.

celde yani (sopayla dövme)'dir. Konu ile ilgili olarak Kur'ân-ı Kerim'de; “*İffetli kadınlara zina isnat edip de sonra bu iddialarını doğrulayacak dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun.*” buyrulmaktadır. Elbette ki suç kesin sabit olduktan sonra suçluya seksen sopa vurulur. Bu ceza, aslî ceza olup miktarı artırılıp azaltılamadığı gibi yerine başka bir ceza da uygulanamaz.³⁸³

Kazf suçunda affın geçerli olup olmadığı hususunda farklı görüşler öne sürülmüştür. İslâm âlimleri arasındaki bu görüş farklılığı kazf suç ve cezasının niteliğinin tespitinden kaynaklanmaktadır. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere, kazf suçunu, kamusal (Allah) hakkın ağır bastığı suçlar kapsamında değerlendiren fakîhler, affın geçersiz olduğunu ifade etmektedirler.³⁸⁴ Buna karşın kazfi, kişisel hakkın ağır bastığı suçlar kapsamında ele alan âlimler ve bunlar arasında sayılan İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, mağdurun cezanın infazına kadar suçluyu affetme hakkının bulunduğunu belirtmektedirler. İmam Mâlik ise mağdurun yetkili merciye dava açmadan önce suçluyu affetme hakkı bulunduğu görüşündedir.³⁸⁵ Ayrıca Kazf suçu işleyen şahsın şahitliğinin kabul edilmemesi de, celde cezasına ek olarak verilen bir cezadır. Bu cezanın hukukî temelini kazf suçu ile ilgili âyetin devamındaki “ve artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin...” ifadesi teşkil etmektedir.³⁸⁶

Bu konuya değinen Karadâvî, ürkütücü bir soruyla karşılaşır. Kendini “macera peşinde koşan ve eğlenmeyi seven” biri olarak tanımlayan bir kimse, iffetine düşkün ve masum olan bir hanımefendiye onunla konuşmadığı ve ona ulaşmadığı için zina iftirasında bulunduğunu söyler. Yakın arkadaşına sözünü ettiği bu hoş olmayan ifadeler için pişmanlık duyan kişi, yakını vefat ettiği için gerçeği anlatamayacağını söylerken hanımefendi ile de bunu açıkça konuşamayacağını belirtir. Bu ağır günahtan kurtulmak için ne yapması gerektiğini Karadâvî'ye soran şahıs, aynı zamanda işlediği bu suçtan ötürü bir kefâret gerekip gerekmediği de öğrenmek ister.³⁸⁷

Hz. Peygamber'in insanın hayatını karartan yedi büyük günah arasında zikrettiği zina iftirasını Karadâvî, haramların ve Allah katında işlenmiş günahların en büyüğü olarak zikreder. Karadâvî, iftiranın manevi yönünü vurgularken, toplumu günah işlemeye karşı özendirdiğini ve cesaretlendirdiğini öne sürmektedir. Başka bir deyişle, iftira gibi

³⁸³ Yiğit, “*İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Açısından Kazf ve Suçu ve Cezasının Değerlendirilmesi*”.

³⁸⁴ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, VII, 57.

³⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, IV, 226.

³⁸⁶ Yiğit, “*İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Açısından Kazf ve Suçu ve Cezasının Değerlendirilmesi*”, 115.

³⁸⁷ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 417.

bir eylemin yalnızca maddi zararlarını değil, aynı zamanda manevi boyutunu da vurgulayarak, toplumda ahlâkî açıdan zararlı bir etki yarattığını savunmaktadır. Tertemiz bir insanın halk nazarında değerini yitirmesine sebep olurken toplum içerisindeki kötülüklerin yaygınlık kazanmasına neden olur. Bu suçu işleyenler için Allah katında büyük bir azap vardır. Hem dünya hem de ahirette korkunç bir lanetin olduğu organların da aleyhlerinde şahitlik yapacakları konu ile ilgili âyetlerde (Nûr 24/23-25) açıkça ifade edilmektedir. Karadâvî'ye göre âyetlerden anlaşıldığı üzere Allah, iftirada bulunan kimse için üç ağır ceza öngörmüştür. Bunlardan biri bedenî yani fiziksel cezadır ki iftira atan kişiye seksen sopa vurulmasıdır. Diğer edeple ilgili cezadır ki bu da o şahsın şahitliğinin kabul edilmemesidir. Sonuncusu ise dini açıdan gereken bir cezadır ki bu da iftirada bulunan kimsenin fâsık olarak nitelendirilmesidir.³⁸⁸ Ancak kâzif işlediği günahıtan ötürü pişmanlık duyup tövbe etmesi halinde fâsıklık sıfatı üzerinden kalkar. Celde âyetinde yer alan, “*ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır.*” kısmı, pişmanlık duyan kimseye bir kapı aralamaktadır. Soruyu soran şahıs en büyük haramlardan birini işlemiş, masum bir kadına haksız yere iftirada bulunmuş ancak bir müddet sonra pişmanlık duyarak bunu ifade etmiştir. Bu şahsın durumunu hafifleten bir diğer nokta yapmış olduğu iftiranın birçok kimse tarafından duyulmuş olmamasıdır. Bu günah üzerine belirlenmiş kefâret bulunmamaktadır. Ancak Karadâvî, büyük günah işleyenler ve genel mânada yaptıklarından arınıp temizlenmek isteyen kimseler için bir kısım kefâretler zikreder. Bunlar, nasûh tövbesiyle tövbe etmek,³⁸⁹ mağfîret dualarıyla bağışlanma dilemek,³⁹⁰ salih ameller işlemek³⁹¹ ve en önemlisi ise çokça sadaka vermektir. Ateşin suyu söndürdüğü gibi gizli olarak verilen sadakalar Allah'ın gazap ateşini söndürür.³⁹²

“Yaratılanların en şerefli” olarak nitelendirilen insan, zaman zaman Allah'ın çizmiş olduğu sınırları aşarak Allah katındaki hissesini düşürecek eylemlerde bulunur. Emir ve yasakların ihlalinin söz konusu olduğu durumlarda, işlenen yasak fiillerin yapısına göre cezaî müeyyidenin uygulanması öngörülmüştür. Bu kapsamda meşrûluğu Kur'ân ve sünnet ile belgelenmiş değiştirilmesi mümkün olmayan sabit cezalar arasında zikredilen kazf suçunun cezası olarak belirlenen fiziki ve manevi yaptırımlar mevcuttur. Araştırmalarımız neticesinde elde ettiğimiz malûmâtta bu suçun insanlığın her döneminde işlenen bir suç olduğu ortaya çıkmaktadır. Evrensel nitelikte yaygın olarak

³⁸⁸ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 418.

³⁸⁹ et-Tahrîm 66/8.

³⁹⁰ en-Nisâ 4/110.

³⁹¹ Hûd 11/114.

³⁹² Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, III, 419-420.

rastlanan bu haksız eylemin, değerleri koruma altına alan İslâm dini açısından incelenmemesi düşünülemezdi. Zira şahıslar aleyhinde onları tahkir edici ve kırıcı nitelikteki her türlü ifade ve dedikoduyu ifade eden gıybet dahi yasaklanmıştır. Yukarıda zikredilenlerin dışında, kişisel hakların ihlali kapsamında da değerlendirilen bu suç neticesinde makzûf edilen kişinin mağduriyetinin giderilmesi kanaatimizce toplumun önünde olmalıdır. Zira iffet ve onuruna hanel getirilen mağdurun kamuoyu önünde aklanması ile bireysel bazda aklanması arasında ne derece belirgin bir fark olduğunu açıklamaya gerek yoktur. İnsanların izzet ve haysiyetiyle rahatça oynayabilme hastalığına yakalanmış şahısların bu suçu işlemelerine engel olması açısından zikredilen fiziki ve manevi müeyyideler caydırıcılık hususunda önemli bir rol üstlenmektedir.

Konuyla ilgili Karadâvî ağırlıklı olarak pişmanlık duyup tövbe eden kimse için af yollarının açık olduğunu ve affı için gereken çabayı sarf etmesi yönünde bir kısım samimi tavsiyelerde bulunur. İftira gibi insan onurunu zedeleyici nitelikteki eylemler neticesinde dahi tövbe kapısının açık olduğunu vurgular. Buna benzer asılsız isnat ve iftiraların yayılmasına sebebiyet veren hastalıklı kimseler için Kur'ân ve sünnette belirlenen cezaları zikreder.

4.2. Kadının Emirliği ve Hâkimliği

İnsanlığın varoluş sürecinden günümüze değin kadın; psikolojik, fizyolojik ve biyolojik açıdan farklı yönleriyle her devirde ve her toplumda en çok tartışılan konulardan olmuştur. Yerleşik kültür ve batıl inanışlar, içinde bulunduğu ortama bağlı farklı anlayış biçimleri İslâm'ın kadın tasavvuruna yansımış ve bu tasavvur bağlamında pek çok görüş ortaya atılmıştır. Klasik İslâm kültür ve geleneğinde oluşturulan kadın imajı, modernitenin gün yüzüne çıkmasıyla birlikte şekil değiştirmiş; kadın, öz kimliğiyle bağdaşmayan birçok söylem ve çeşitli dayatmalar ile karşı karşıya kalmıştır. Eşitlik söylemi altında farklı ve ikincil muameleye tâbi tutulmasının yanı sıra modern hayatın dayatmaları, belirli çevreler tarafından kalıcı bir politika olarak benimsenmiştir. Neticede tüm bu olanlardan en çok insanlık zarar görmüştür.

'Kadın' üst başlığı altında problematik olarak görülen meselelerden biri sayılan kadının yargıçlığı konusu İslâm âleminde geniş çaplı tartışmalara yol açmıştır. Kadınların kamusal alanda görünürlüğü meselesi devamlı polemik konusu hâline dönüşerek kadın tartışmalarındaki en can alıcı noktalardan biri olmuştur. Aktüalitesini korumaya devam

eden konu üzerine gerek tepkisel gerekse savunmacı anlayışlara sahip metodik, bilimsel ve yanlış anlayışlardan uzak değerlendirmeler yapılmıştır. Referansını din ve dinî gelenekten alan izahat neticesinde genel kanaatler zikredilerek İslâm bilginleri tarafından gelenekçi veya modern birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

Kadının siyasal hakları konusu üzerine tartışmalar ehliyet, velâyet, şahitlik ve halîfelik konuları etrafında şekillenmiştir. Bu konuda görüş bildiren âlimler sınırları belirlerken Kur'an ve sünneti esas almalarının yanında yaşadıkları dönemin sosyal ve siyasi şartlarını da göz önünde bulundurarak belli bir sonuca ulaşmışlardır.

İnsanlar arasında vaki olan husûmetleri çözüme kavuşturma merciine atanacak şahıslarda belirli birtakım nitelikler aranmaktadır. Görevin bihakkın ifâ edilebilmesi için aranan vasıflar klasik kaynaklarda zikredilmiş bunun yanında ayrıca konu üzerine müstakil eserler telif edilmiştir.³⁹³ İslâm hukukçuları, hâkimde (kadı) bulunması gereken nitelikler hususunda akıllı, ergin, hür, Müslüman, işiten, gören ve konuşan bir kimsenin olması gerektiği üzerine ittifak etmişlerdir.³⁹⁴ Buna karşın adil, erkek, müctehid olma gibi vasıflarda ise âlimler arasında ihtilâf oluşmuştur.³⁹⁵ Bu durumda, devlet başkanlığı için 'erkek olma' şartını öne süren İslâm âlimleri, 'ehliyet' unsuru içerisinde 'cinsiyet'i de dâhil etmişlerdir.

Kadının devlet başkanı olup olamayacağı konusu üzerine görüş belirten İslâm âlimleri üç grupta incelenebilir. Buna göre:

Kadının devlet başkanı olamayacağı fikrini benimseyen İslâm bilginlerinin çoğunlukta olduğu görülmüştür. Bunlar devlet başkanlığı gibi siyasi görevleri velâyet-i âmme³⁹⁶ kapsamında değerlendirip, kadının genel velâyet ehliyetinin bulunmadığı, dolayısıyla devlet başkanlığı, başbakanlık, milletvekilliği gibi görevlere getirilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.³⁹⁷ Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, İmâmiyye Şîa'sı ve İmam Züfer'i oluşturan cumhur bu görüştedir. Ayrıca bu fakihlere göre kadını bu göreve getirenler de

³⁹³ Bkz. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed İbnü'l-Kâs, *Edebu'l-Kâdi*, thk. Hüseyin Halef el-Cubûrî (Mekke: Mektebetu's-Sadîk, 1409); Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverîdî, *Edebü'l-Kâdi*, thk. Muhyi Hilâl Serhan (Bağdad: Dâru İhyai't-Türâsi'l-İslâmî, 1971).

³⁹⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, VIII, 5936.

³⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, IV, 243; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, VII, 3; Bekir Karadağ, *"İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği"*, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 10/2 (Mayıs 2018), 690-707.

³⁹⁶ Yasama, yürütme ve yargı kapsamına giren kamu görevlerinin tümü İslâm hukukunda velâyet-i âmme kapsamında değerlendirilir.

³⁹⁷ Ülfet Görgülü, *Kadın ve Siyaset -Fıkhi Bir Bakış-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 66.

günah işlemiş sayılmaktadır.³⁹⁸ Şâfiî fakîhi Cüveynî (v. 478/1085) kadının devlet başkanı olamayacağı hususunda icmâ olduğunu söylemektedir.³⁹⁹ Cüveynî, “Bu vasıfları ikiye indirmek de mümkündür. Şöyle denilir: Geçerli olan bağımsızlık ve neseptir (Kureyşî olmak). Kifâyet, ilim, takva, hürriyet, bağımsızlığın kapsamına girer. Erkeklik de bu kapsamı içerir. Kadının ise perde arkasında olması emredilmiştir. İmamet hükümlerinin çoğu açık ve zahir olmayı gerektirir. Dolayısıyla kadın bağımsız değildir.” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁰⁰ Bu bağlamda, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’in dâhil olduğu çoğunluk, emirlik⁴⁰¹ için erkek olmanın şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre bir kadın ne kadar bilgili ve gerekli niteliklere sahip olursa olsun velayetleri noksan olduğundan yargıç olarak atanamazlar.⁴⁰²

Mutlak olarak kadının hâkim olamayacağını savunan bu görüş sahiplerinin, delil olarak öne sürdükleri aklî ve naklî burhanları vardır. Erkeklerin/kocaların, eşlerinin kavvâmı oluşu yani mehir ve nafaka sorumluluğu sebebiyle aile reisliği statüsüne sahip olmaları;⁴⁰³ erkeklerin, ric’i talâkta eşlerine dönebilmede hak sahibi olmalarını içeren ‘bir derece’ye sahip olduklarının bildirilmesi⁴⁰⁴ insanların, birbirlerinin sahip oldukları imkânlarla özenip onları arzulamaması;⁴⁰⁵ ve Hz. Peygamber’in eşlerinin diğer hanımlar gibi olmadıkları, dolayısıyla evlerinde oturup Kur’an’ın nüzûlüne tanıklık yapmalarının istendiği⁴⁰⁶ ayetler delil olarak gösterilmektedir.

Kadının devlet başkanlığı ile ilgili menfi görüşe sahip olanların delil olarak öne sürdükleri rivayetlerden biri Ebû Bekre’den aktarılan “*İşlerini bir kadına teslim eden bir*

³⁹⁸ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvatta* (Mısır: Matba'âtü's-Sa'ade, 1332), V, 183; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, Ty.), 110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 12-13; Karadağ, “*İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği*”, 692.

³⁹⁹ İmamü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-i-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Es 'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1992).

⁴⁰⁰ *İmamü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî El-Cüveynî El-Giyasi İslam'da Başkanlık Sistemi*, çev. Abdullah Ünal (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 92.

⁴⁰¹ Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zeydî Fıkıh âlimleri, “emr” kelimesinin; hilâfet, bakanlık, imaret, saltanat, ordu hazırlama ve hâkimlik gibi bütün işler için kullanıldığı görüşündedir. Kavramlara ilişkin bilgi için bkz. Hüseyin Çeliker, “İslâm Hukuku'nda Devlet Başkanlığı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (01 Eylül 2008), 251-298.

⁴⁰² Adnan Koşum, “İslam Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Ocak 2003), 66.

⁴⁰³ en-Nisâ 4/34.

⁴⁰⁴ el-Bakara 2/228

⁴⁰⁵ en-Nisâ 4/32.

⁴⁰⁶ el-Ahzâb 33/33

millet, felâh huzur bulamaz.” hadisidir.⁴⁰⁷ Ancak Ebû Bekre’nin Hz. Ömer tarafından şahitliğinin kabul edilmediği, senedinde yer alan diğer râvilerden pek çoğunun tenkide uğradığı, haber-i vâhid olan bu rivayetin metninin de kuşkulardan beri olmadığı derin araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir. Bu hadisin söylenmesine sebep olan İran hükümdarlığının başına hanedana mensup bir kadının geçirilmiş olması ile ilgili bilgilerin, İslam tarihi kaynaklarında farklılık arz etmesi, bu tarihi verilere tam bir güven duyulamayacağını ortaya koymuştur.⁴⁰⁸ Ayrıca “*Yöneticileriniz hayırlılarınız; zenginleriniz cömertleriniz olduğu, işleriniz de aranızda danışarak görüldüğü sürece, yerin üstü sizin için yerin altından daha hayırlıdır. Yöneticileriniz şerhileriniz; zenginleriniz cimrileriniz olduğu, işleriniz de kadınlara kaldığı zaman, yerin altı sizin için yerin üstünden daha hayırlıdır.*”⁴⁰⁹ ve “*Erkekler kadınların emrine girdiklerinde helâk olmuşlardır.*”⁴¹⁰ hadislerini de delil olarak göstermektedirler. Fakat yalnızca Tirmizî varyantıyla aktarılan rivayetin ‘garîb hadis’ olduğu bilinmektedir. Hadis otoritelerinin itibar etmediği bu hadis hukukî bir delil olacak kuvvete sahip değildir. İslâm âlimleri, kadının siyasi ve hukukî hakları ile ilgili olarak öne sürdükleri Ebû Bekre rivayetini; Fars krallığının başına hanedân ailesinden bir kadının geçirilmesi vakıasına ve râvi Ebû Bekre’nin Hz. Peygamber’den işitmiş olduğu rivayeti hatırlamasına neden olan Cemel Savaşına bağlamaktadır.⁴¹¹

Kadınların “nâkısâtü’l-akl ve kalîlû’r-re’y” olduğu gerekçesiyle yargıçlık görevinin gerektirdiği sorumluluğu taşıyamayacağı ve isabetli hüküm veremeyeceği görüşünden hareketle devlet başkanlığı yapamayacağını savunanlar da vardır.⁴¹² ‘Kadının şahitliği yarım’dır’ şeklinde ortaya çıkan yanlış algı, dinen ve aklen noksanlığı sonucunu doğurmuştur. Esasında, konuyla olan irtibatı gerekçesiyle atıfta bulunulan Bakara, 2/286 âyetinde kadının yarım şahitliğinden değil, yanılma durumunda birinin diğerine hatırlatması gerekçesine dayandırılarak iki kadın şahit bulundurulmasından söz edilmektedir. Öte yandan İslâm hukukçularının neseb, doğum, süt vb. konularda tek bir

⁴⁰⁷ Buhârî, “Meğâzî”, 84; “Fiten”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV, No. 20402, 20474, 20517.

⁴⁰⁸ Hadisin değerlendirmesi için bkz. Görgülü, *Kadın ve Siyaset -Fıkî Bir Bakış-*; hadis tenkidi için bkz. Kadir Gürler, “*Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-*”, *Dinî Araştırmalar* 4/11 (Aralık 2001), 67-94.

⁴⁰⁹ Tirmizî, “Fiten” 78.

⁴¹⁰ Hâkim en-Nisâbü’r, *el-Müstedrek*, 4/291; Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihâdî Hükümlere Yansıması*, 182.

⁴¹¹ Görgülü, *Kadın ve Siyaset -Fıkî Bir Bakış-*.

⁴¹² Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-Sultaniyye* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 60.

kadının şahitliğini bile geçerli ve yeterli kabul etmeleri, kadının şahitlik yapabilecek akli kapasiteye sahip olduğunu göstermektedir. Rivayetlerde, kadının ‘din noksanlığı’nın ise adet günlerinde namaz kılmayıp oruç tutamamaları olarak açıklandığı görülmüştür. Ayrıca kadının yargıçlık görevini yapamayacağını savunanlar kadının psikolojik ve fiziksel nitelikleri sebebiyle de bu görevi hakkıyla ifâ edemeyeceklerini ifade etmişlerdir.⁴¹³

Zekeriya Güler’e göre kadının aklının eksikliği, doğuştan ve yaratılıştan gelen akıl gücünün noksanlığı olarak anlaşılmamalıdır. Öz, cevher ve asıl itibariyle kadın da aynı akla sahiptir. Güler, aklın güç ve fonksiyonunun sosyal şartlardan, fizyolojik ve psikolojik faktörlerden etkilendiğini ve kadında bu etkilenmenin daha fazla olduğunu, özellikle adet öncesi ve süresince kadının yaşadıklarının fevri ve duygusal davranışlarında rol oynadığını söyleyerek, evham ve vesvesenin kadında erkekte daha çok görüldüğünü belirtmektedir. Ayrıca kadınların akıl noksanlığı ile vasıflandırılması, erkekleri, kadınların fitnesine kapılmaktan ve onların tuzağına düşmekten sakındırma maksadına yöneliktir. Kısacası eksikliğin bizatihi aklın kendisinde ve özünde değil aklın fonksiyonunda ve tezahüründe olduğunu söylemektedir.⁴¹⁴

Kadının devlet başkanlığı ya da hilâfet makamına getirilemeyeceğini savunan İslâm âlimlerinin çoğunluğunun aksine az da olsa bu göreve getirilebileceklerini söyleyenler de vardır. Hanefî fakîh Kâsânî (v. 587/1191) kadının prensip olarak hâkimliğini veya devlet başkanlığını onaylarken Cuma namazı kıldırmak için yetkili bir kişiyi görevlendirmekle yöneticiliğinin sahih olacağını ifade eder.⁴¹⁵ Râzî, (v. 606/1210) inanmış kadın ve inanmış erkekler arasındaki ilişkiyi ifade etmek için birbirlerine velî olabileceklerini⁴¹⁶ ve birbirlerine karşı sorumlulukları noktasında eşit olduklarını ifade eder.⁴¹⁷ İbn Rüşd’e (v. 595/1198) göre kadının halifeliği ya da devlet başkanlığı meselesi bölgeden bölgeye değişen, toplumun yapısına göre farklılık gösteren bir anlayışa sahiptir. Nitekim Afrika’daki bazı kabilelerde kadın devlet başkanlığı yapabiliyorken bazı

⁴¹³ Görgülü, *Kadın ve Siyaset -Fıkîh Bir Bakış-*.

⁴¹⁴ Zekeriya Güler, “Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?”, *Mehir* 2 (1998), 14-21.

⁴¹⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 262.

⁴¹⁶ et-Tevbe 9/71.

⁴¹⁷ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), XVI, 100.

bölgelerde durum tam tersidir.⁴¹⁸ Ayrıca Taberî (v. 310/923) de kadının hâkim olmasına mutlak olarak cevaz vermektedir.⁴¹⁹

Üçüncü olarak zikredeceğimiz grup ise kadının hâkimliğini bazı durumlarda caiz gören Hanefilerdir. Hanefiler, bu alanı sınırlandırarak kadının şahitlik yapabildiği alanlarda hâkimlik yapabileceğini savunurlar. Bu mezhebe göre bir kadın, kısas ve had dışındaki her alanda ya tek başına ya da erkeklerle beraber şahitlik yapabilir. Bu durumda kadın, kısas ve had cezalarının dışında kalan diğer alanlarda hukukî görevlerde bulunabilir.⁴²⁰

Bunların yanında kadının şura meclisi üyeliği, milletvekilliği ve bakanlığı da tartışma konusu edilmiş; kadının devlet başkanı olamayacağına dair öne sürülen delillere dayanarak, bakan ya da milletvekili olamayacağı savunulmuştur. Erkeklerle aynı ortamda bulunup fitneye sebep olmaları ve yalnız başına yolculuk yapmalarının sakıncaları sebebiyle de kadınların bu görevleri yapmasının caiz olmadığı öne sürülmüştür.⁴²¹

Son dönem İslâm bilginlerinden Ebû Zehre, İslâm hukukunun erkeğe olduğu gibi kadına da gerek edâ gerekse vücûb ehliyetini tam olarak tanıdığını söyler. Erkeğe verilmiş olan bütün malî ve diğer haklar kadına da tanınmıştır. Nitekim erkeğin mükellef tutulduğu şeylerden kadın da aynen sorumludur. Hukukî muameleleri yerine getirecek kimselerin seçiminde, göz önünde bulundurulması gereken ön koşul ehliyet ilkesidir. Dolayısıyla, taşıdığı ehliyet ve uzmanlık ölçüsünde, kadın-erkek toplumun her ferdi, emanete sahip çıkacak ve toplumun kalkınması, insanlığın ilerlemesi, mutluluk ve refahı için üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmekle yükümlüdür.⁴²²

Modern dönem âlimlerinden bir diğeri olan Ramazan el-Bûtî ise devlet başkanlığı dışındaki diğer siyasi birimlerde erkek ve kadının eşit yoğunlukta görev aldığını ifade eder. Ancak Bûtî'ye göre, devlet başkanının ya da onun yerine geçecek kişinin yerine getireceği görevlerin büyük bir kısmı siyasi değil dinîdir. Devlet başkanının görevlerinden biri, insanları Cuma namazı için toplamak ve hutbe vermektir. Bu da dinî

⁴¹⁸ Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması*, 185.

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, IV, 243; Sıdika Apalı, *İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği ve Hâkimliği ile İlgili Yaklaşımların Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 151.

⁴²⁰ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i*, VII, 3; Karadağ, "İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği", 700.

⁴²¹ Görgülü, *Kadın ve Siyaset -Fık'hî Bir Bakış-*, 221.

⁴²² Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-Milkiyyetu ve nazariyyetu'l-akdi fi's-şeriatü'l-İslâmiyye* (Kahire, 1977), 305.

bir misyondur. Kadınların Cuma namazını kılma veya Cuma namazına katılma zorunluluğu bulunmadığı için ve kendisinin yapmak zorunda olmadığı bir şeyi başkalarına yaptıramayacağı için devlet başkanlığı yapamaz. Keza aynı durum Bayram namazı için de geçerlidir. Ayrıca halifenin görevlerinden bir diğeri de savaş hâli ilan etmek ve muharebe harekâtlarında orduya önderlik etmektir. Kadınların savaş cihadı yapmakla yükümlü olmadığı da malumdur. Bu gibi gerekçeler nedeniyle Bûtî, kadının devlet başkanlığı yapamayacağı görüşündedir.⁴²³

Kadının hâkimlik ve umûmî idarecilik gibi fiziki sorumluluk gerektiren vazifelerden muaf tutulmasına Ebû Bekre rivâyetini delil gösteren Vehbe ez-Zuhaylî, İslâm hukukunun hadlerde ve cinayetlerde kadının şahitliğini kabul etmediğini belirtir. Ayrıca o, konuyla ilgili icmâ olduğunu, kadınların kanlı çarpışmaya, gayr-i meşru muameleye ve kan görmeye dayanamaması gibi birtakım gerekçeler ileri sürerek devlet başkanlığı gibi görevleri hakkıyla icra edemeyeceğini savunur.⁴²⁴

Hayrettin Karaman, kadının devlet başkanlığı konusunda birbirine yakın görüşler ileri sürmüştür. *Mukayeseli İslâm Hukuku* adlı eserinde, kadınların maddi ve manevi açıdan zayıf olduğunu ve Hz. Peygamber'in “*Bir kadını devlet başkanı yapan millet iflâh olmaz.*” hadisini dikkate alarak bu görevin büyüklüğü nedeni ile bu göreve erkeğin ehil görüldüğünü belirtmektedir.⁴²⁵ Bir makalesinde ise, kadının kamu görevinde bulunmasını engelleyen net ve bağlayıcı nas bulunmamasına rağmen, Hz. Peygamber'in “... *felâh bulmaz.*” hadisini, “*Bunu yapan İranlılar felâh bulmayacaklardır.*” veya “*Devlet başkanlığı görevinde öncelik erkeklere ait iken buna riâyet edemeyecek hale gelen toplum felâh bulmayacaktır.*” şeklinde anlamanın en uygun yorum olacağını söylemektedir. Karaman, sonuçta devlet başkanlığı için önceliğin, fitrî donanım itibari ile daha uygun olduğu için erkekte bulunması gerektiğini, ihtiyaç ve zorunluluk hallerinde kadın için de bu kapının açık olduğunu ifade eder.⁴²⁶

Ülfet Görgülü, “*İslâm Hukukunun Kadının Siyasal Haklarına Bakışı*” isimli doktora çalışmasını *Kadın ve Siyaset* adıyla kitaplaştırarak âlimlerin zikretmiş olduğu tüm

⁴²³ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *el-Mer'etü beyne tuğyâni'n-nizâmi'l-ğarbî ve lefâ'ifi't-teşrî'i'r-rabbânî* (Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1996), 70.

⁴²⁴ Vehbe ez-Zühaylî, *Fert ve Topluma Kur'an'ın Mesajı*, çev. Halil İbrahim Kutlay (İstanbul, 1995), 193; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, VIII, 5937.

⁴²⁵ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 88.

⁴²⁶ Hayreddin Karaman, “*Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi*”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* X/4 (1997), 271-278; Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihâdî Hükümlere Yansıması*, 189.

delilleri detaylıca inceleyip bir neticeye ulaşır. Görgülü'ye göre zikredilen âyetlerin hiçbirinde kadınların devlet başkanlığı, başbakanlık, milletvekilliği gibi görevlere getirilmesini yasaklayan açık, kesin ve net bir ifade bulunmadığı gibi bu meseleye delil olabilecek bir îmâ dahi mevzubahis değildir. Ayrıca felaha erişme ya da onu kaybetmenin, kadınların yönetimiyle bir ilgisinin olup olmadığını tesbit etme açısından Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında, felâhın, müspet ya da menfi anlamda cinsiyetle bir bağlantısının bulunmadığı, bilakis, imanî ve ahlâkî prensiplerle ilişkili olduğu anlaşıldığı görülür. Dolayısıyla, kadınların yönetime geçmesiyle toplumların felahının yok olacağı gerekçesine dayanarak, kadının devlet başkanı olamayacağını öne sürmenin geçerli bir hukukî delil olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bunun yanında tarihin bir döneminde Sebe halkının bir kadın hükümdar tarafından yönetildiğini Kur'an'ın tanıklığıyla öğrenmekte, fakat bu kadının siyasi konumunun herhangi bir şekilde eleştirildiği görülmemektedir. Bilakis Kur'an; bu melikenin, Hz. Süleyman'ın mektubunu alınca, ülkesinin kaderiyle ilgili bu çok önemli konuda danışma meclisiyle istişare ettiğini, onların da son kararı kendisine bıraktığını bildirerek, onun yetkin yönetiminden bir kesit sunmaktadır. Bu durumda, tartışmaya konu olabilecek şeyler, zamanın ve şartların doğurduğu durumlardır ki bu konuda da ictihad kapısı her zaman açık bulunmaktadır. Son olarak Görgülü, kadın, kendisi, ailesi ve toplumu adına nasıl bir çalışmanın yararlı olacağını düşünüyorsa, o yönde kendisini geliştirip çabasını sürdürmesi gerektiğini ve Allah'ın bahşettiği potansiyeli sonuna kadar kullanabilmesinin gerekliliğinden söz eder. Siyaset kurumu da bu çalışmanın dışında değildir. İslâm hukukuna göre, kadının siyasal haklarını kullanmasına bir engelin bulunmadığını, bu konudaki tercih ve kararın kadına ait olduğu sonucuna ulaşır.⁴²⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yusuf Karadâvî'nin konu üzerine söylenmiş çelişkili ifadeleri bulunmaktadır. *Min fikhî'l-devleti fî'l-islâm* isimli eserinde konu hakkındaki tavrı müspettir. Karadâvî burada, İbn Hazm'ın kadının hâkim olması hakkındaki herhangi bir nass olmadığı yönündeki sözlerine atıfta bulunarak kadının hâkim olmasını caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre şayet bu hususta bir nass bulunsaydı İbn Hazm'ın onu reddetmesinin aksine ona sınıksız sarılacağını ve hatta onun için savaşaacağını belirtmektedir. Diğer taraftan kadının hadis rivâyetinde bulunma,

⁴²⁷ Görgülü, *Kadın ve Siyaset -Fikhî Bir Bakış-*, 63-215.

ictihad faaliyeti, öğretmenlik, müdürlük vb. işleri yapmasında bir engel bulunmadığını da ifade etmektedir.⁴²⁸

Fetâvâ Mu'âsıra isimli fetvalar kitabında ise “Kadının emir konumunda olduğu bir toplum felah bulmaz.” hadisiyle “Dininizin yarısını Humeyra’dan alın.” hadisinin çelişki oluşturduğunu düşünen bir kısım kadın hakları savunucularının sorusunu yanıtlarak meseleye temas etmektedir.⁴²⁹ Karadâvî, zikredilen ilk hadisin Ebû Bekre’den rivâyet edilen sahih bir hadis olduğunu söyler. Rivâyet; Buhârî, Tirmizî, Ahmed bin Hanbel ve Nesâî’den aktarılmış ve farklı dönemlerde yaşayan âlimler tarafından kabul edilmiş ve bunun üzerine hüküm inşa edilmiştir ki bu da; kadının, erkekler üzerinde velayet (âmme) hakkına sahip olmadığıdır. İbn Esîr’in *Nihâye*’si dışında hiçbir kitapta rastlamadığını söyleyen “Dinin yarısını Humeyra’dan alın” hadisi için Karadâvî, İbn Hacer’in rivâyetin senedini bilmediğini ve hadis kitaplarında da karşılaşmadığını belirttiğini zikrederek hadisin râvisinin kim olduğunun bilinmediğine dikkat çeker. Senet ve râvi bakımından olumsuz sonuçlanan rivâyete metin ve içerik açısından yaklaşıldığında aklın söz konusu hadisi reddettiğini ve tarihi olayların da inkâr ettiğini söylemektedir.⁴³⁰ Bu konudaki tutumunu Karadâvî şöyle aktarmaktadır:

“Peygamber (s.a.v) dinin yarısını nasıl sadece Humeyra’dan (Hz. Âişe) almamızı emretsin? Çoğunlukta olan diğer sahabîlerden ne alacağız? Hem Humeyra’dan dinin hangi yarısını alıp hangi yarısı almayacağız? Humeyra kelimesi Hz. Peygamber’in (s.a.v) özel konuşmalarında hanımları için kullandığı nazlandırma ve sevmeye kastıyla “Hamra” kelimesinin ism-i tasgiridir. Ancak böyle bir kelimeyi ümmetine karşı irşat ve talim makamında kullanmış olması mümkün değildir. Gerçekler gösteriyor ki, İslâm âlimleri dinin ne yarısını ne dörtte birini ne de onda birini Hz. Âişe’den almış değildir. Bu, rivayet yönünden de böyledir, dirayet yönünden de. Dirayet, fıkıh ve fetva yönünden hadise bakacak olursak, Hz. Âişe’nin tek başına dinin yarısını temsil etmesini ne din ne de tarihi olaylar kabul eder. Hz. Âişe dinin yarısı olursa Ebubekir, Ömer, Ali, İbn Mes’ud, Ubey b. Kab, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve bu tabakadan olan diğerleriyle abadile-i erbaa olan İbn Ömer, İbn Abbas, İbn Zübeyr ve diğer sahabîlerin dindeki payları ne olacaktır? Sahabîlerin faziletlerinden bahseden hadisler konusunda işi ciddi tutmalı ve ince eleyp sık dokumalıdır. Hadis âlimleri ilk uydurulan hadislerin, şahısların faziletlerinden bahseden, özellikle aşırı yandaşları ve aynı zamanda müfrit karşıtları bulunan sahabîlerin faziletinden bahseden hadisler olduğunu hükme bağlamışlardır. Hz. Âişe de bunlardan biridir. Nur suresinde ve ayrıca sahih ve hasen hadislerde Hz. Âişe’nin faziletinden bahsedilmektedir. Bu nedenle onun hakkında aşırı ve mubalağalı şekilde bahsedilen başka rivayetlere gerek kalmıyor. Zaten akıl ve gerçek tarihi vakıalar da bu aşırı ve mubalağalı rivayetleri kabul etmiyor. İbn Cevzi ‘El-Mevzuat’ kitabının mukaddimesinde şunları söylüyor. “Akla aykırı

⁴²⁸ Yusuf Karadâvî, *İslam’da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013), 237.

⁴²⁹ Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, I, 73.

⁴³⁰ Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, I, 73.

gelen ve usulle çelişen, nakillere zıt düşen tüm hadislerin zayıf olduğunu bil” diyen bir kişi ne kadar da güzel söylemiştir.”⁴³¹

Görüldüğü gibi Karadâvî bir eserinde kadının devlet başkanlığı yapamayacağına ilişkin sarih bir nass bulunmadığını ifade ederek kadının hâkimlik yapabileceğine cevaz vermektedir. Bu görüşünü İbn Hazm ile desteklemektedir. Bir diğer eserinde ise önceki ulemânın zikredilen hadis üzerine hüküm verdiğini ve kadının erkek üzerindeki velayetinin geçersizliğini dile getirmektedir.

Ulemânın delillerinin gerçekten meseleyle ilgili sarih bir hüküm ifade edip etmediği İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Böyle bir konu hakkında açık, kesin ve bağlayıcı bir nass bulunmadığı halde âlimlerin tavrı nettir. Görüşümüzce de kadının hâkimliği veya devlet başkanlığı gibi görevleri hakkıyla icra edebilmesi muammadır. Nitekim, kadının hâkimlik görevini üstlendiği durumlarda, duygusal dengeyi koruyarak ve sağlam kararlar alarak sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir. Kadınların bu rolleri üstlenirken karşılaşılabileceği duygusal etkilerin farkında olunmalıdır; zira bu etkiler, hukukî kararların sağlıklı ve adil bir şekilde verilmesini etkileyebilir. Ayrıca, kadının asıl görevinin annelik olduğu gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır. Modern dönem İslâm bilginleri, mezkûr hadisi delil olarak kullanarak klasik dönem fukahâsı ile benzer hükümde bulunmuştur. Burada dikkat çeken nokta, klasik ve çağdaş dönem âlimlerinin konu üzerine belirlemiş olduğu hükümlerde bir değişiklik olmamasıdır. Zaman, şartlar, durumlar ve ihtiyaçlar değişmiş olmasına ve konu hakkında sarih nass bulunmamasına rağmen genel kanaat değişmemiştir.

Konu hakkında net bir tavır sergilemeyen Karadâvî’nin görüşüne bakıldığında, *Fetvalar* kitabını zikredilen diğer kitaptan önce yazdığı düşünülürse, görüşünden rücu ettiği söylenebilir. Nitekim kadınların çalışma hayatı, seyahati vb. gibi konulara ilişkin diğer fetvalarıyla mukayesesinde kadının hâkimliğini tecviz ettiği anlaşılabılır.

4.3. Tesettür Hakkında

İslâm dininde kadının inancının bir yansıması olarak görülen tesettür, kadın ve erkek cinsini birbirinden ayıran ve ilk insandan bu yana süregeldiği düşünülen mahremiyet kaynaklı fitrî bir ihtiyaçtır. Kadına ilkten verilmiş bir yükümlülük olan

⁴³¹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 73-74.

örtünme ile kadın teşhir duygusunu kontrol altına alarak bir şahsiyet kazanmakta ve hakiki bir özgürlüğe kavuşmaktadır. Kadının kendini teşhir etmekten kaçınması ve vücudundaki ilgi uyandıran kısımları örtmesi toplumsal hayat içerisinde kadınsı özellikleriyle var olmak istenmediğine açık bir işarettir. Bu bakımdan tesettür, kadın için bir kimlik belirtisi, aidiyet olgusu, inanç ifadesi ve yaşam biçimi sayılmıştır.

İslâm'da hayâ vasıtası olarak görülen tesettür, tarih boyunca toplumun kadına bakışı üzerinde de etkisini göstererek sosyal, kültürel, siyasi, estetik, hukukî, ahlâkî ve daha birçok alanda tartışma konusu olmuştur. Güncelliğini koruyan konunun hükmü farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiş din ve dinî gelenekten deliller getirilerek mevcudiyeti dahi sorgulanmıştır.

İslâm Düşünce Enstitüsü Başkanı Mehmet Görmez *İslâm'da Örtünmenin Felsefesi ve Yeniden Temellendirilmesi* başlıklı konuşmasında İslâm'da kadın ve örtünme meselesine dair önemli açıklamalarda bulunur. Beş farklı açıdan konuyu değerlendiren Görmez'in konuşmasında geçen ve zikredilmeye değer bir başlık şu şekildedir:

“İslâm'da örtünme, kadınların sadece yüzlerine ve vücutlarına ait değil, hürmetlerine ve hukuklarına dairdir. Örtünme, avret perdesi olarak emredilmemiş, şeref şiarı, ismet ridası yahut hürmet ihramı olarak farz kılınmıştır. İnsanlar arası ilişkiyi tanzimde örtünmenin maksadı kadını dört duvar arasına hapsedmek değildir. Bilakis kadının toplumsal, kamusal alanda var olmasını temindir. Her iki cinsin müşterek paylaştığı nezih bir hayatı inşaadır... Örtünme Allah'a karşı derin saygının ifadesidir. Fıtratın güzelce dışavurumudur. Örtünme insana yerini hatırlatır, erdemli bir duruş kazandırır...”⁴³²

Kadının toplumsal hayatını etkileyen en önemli unsurlardan biri olan örtünme konusu, Kur'an'da çeşitli kavramlarla açıklanmıştır. Hicâb, hımâr, cilbâb, zînet gibi temel kavramlar nicelik ve nitelik açısından birbirini tamamlayarak örtünme prensibini belirtmiştir.⁴³³ İlgili âyetler, özellikle hür kadınların örtünme ölçütlerini belirlemek ve cariyeye ile hür kadını ayırt etmek için fikhî hükümlerin oluşturulmasında temel dayanak olarak kullanılmıştır. Esas itibarıyla Kur'an'da kadının tesettürüyle ilgili beş âyet bulunmaktadır.⁴³⁴ Bu âyetlerin ikisi mü'minlerin annelerinden bahsederken diğer üçü tüm Müslüman hanımlara hitap etmektedir.⁴³⁵ Bir bakıma “kendini sergilemek” olarak da yorumlanan “teberrüc” kelimesi, aslında “dikkat çekmek ve kendini göstermek”

⁴³² “Prof.Dr. Mehmet Görmez-İslâm'da Örtünmenin Felsefesi ve Yeniden Temellendirilmesi(English Subtitles)”, haz. İslâm Düşünce Enstitüsü [İDE].

⁴³³ el-Ahzâb 33/59; Nûr 24/31.

⁴³⁴ el-A'râf 7/26-27; Nûr 24/30-31; el-Ahzâb 33/33-59.

⁴³⁵ محمد كامل قزبلي، دراسة الروايات المُنَبَّية للآيات المتعلقة بلباس المرأة (ماردين: جامعة ماردين أرثو، أطروحة ماجستير، 2022).

anlamalarını taşır. ⁴³⁶ Teberrücün yasaklandığı âyetler⁴³⁷ sadece peygamber eşlerine hitap edildiğinden özel bir hüküm olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu hükmün sadece onlara özgü olduğunu kabul edenlerin yanı sıra genel bir uyarı niteliği taşıdığını savunanlar da olmuştur.⁴³⁸ Elbette mü'minlerin annesi için böyle bir emir varken, onların dışındaki kadınlar için erkeklerin yanında örtünmesi emrinin olmaması mümkün değildir.⁴³⁹ Nitekim gerek erkek gerekse kadının avret yerlerini örtmesinin farz ve başkalarının bu avret yerlerine bakmasının haramlığı noktasında birçok âyet ve hadis bulunmaktadır.

İslâm âlimleri, Müslüman kadının mahrem olmayan erkeklere karşı avret yerleri ile ilgili olarak farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu farklılığın sebebini “*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Açıkta kalanlardan başka süslerini göstermesinler.*”⁴⁴⁰ âyetinde zikredilen “açıkta kalanlar” ifadesi oluşturmaktadır.⁴⁴¹ Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerden hâkim görüşe göre kadının örtmesi gereken yerler eller ve yüz dışında kalan bütün vücuttur. Bunun yanında Hanefî mezhebinde ayağın da örtülmesi gereken yerler dışında tutulduğuna dair yaygın bir görüş vardır.⁴⁴² Fakat Orhan Çeker, kadının ayaklarının da avret yeri sayıldığı görüşünün daha ağırlıklı olduğunu belirtmektedir.⁴⁴³

Elmalılı, el ve yüzün açılması cevazını “*Zaruretler kendi miktarınca takdir olunmak üzere bunların zuhurunda beis yoktur.*” kaidesince ancak zaruret durumunda mümkün görmektedir. Aksi takdirde açılmaması gerektiğine işaret eder.⁴⁴⁴

Karaman’a göre Kur’ân belli kimselere karşı -kadın ve erkeğe- belli ölçülerde tesettür yükümlülüğünü getirmiştir. Tesettürün nasıl ve hangi şekilde olması gerektiği yani keyfiyeti noktasında bir ayrıntıya girmemiştir. Neticede genel hedef ve ölçüler

⁴³⁶ H. Yunus Apaydın, “Tesettür”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011).

⁴³⁷ el-Ahzâb, 33/32,33; Nûr 24/60.

⁴³⁸ Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihâdî Hükümlere Yansıması*.

⁴³⁹ Hatice Akyüzoğlu, “Zahid El-Kevserî’nin ‘Kadının Örtünmesi’ İsimli Makalesinin Hanefî Fıkhdaki Yeri”, *marifetname* 8/1 (Haziran 2021).

⁴⁴⁰ Nûr 24/31.

⁴⁴¹ Mehmet Şener, “Avret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991); Halime Oğuz, *Kur’an Işığında Giyinme Ve Tesettür* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁴⁴² Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, I, 453-465.

⁴⁴³ Orhan Çeker, *İlm-i Hâl’im* (Tekin Kitabevi, ts.), 399-400.

⁴⁴⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, ts.; Faruk Beşer, “Fıkıh Açısından Avret Ve Örtünme”, *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, (ts.).

belirlenmiş, hangi şartlarda ve nasıl olacağı toplumların gelenek, görenek, örf ve âdetlerine bırakılmıştır.⁴⁴⁵

Din İşleri Yüksek Kurulu’nun konu hakkındaki kararı da âlimlerin çoğunluğunun görüşü doğrultusundadır. Buna göre örtünmeden maksat, kadının el, yüz ve ayakları dışında kalan bölümlerin yabancı yani mahremi olmayan erkekler tarafından görülmesine meydan vermemesi, vücut hatlarını ve rengini göstermeyecek nitelikte bir elbise ile kapatmasıdır. Başörtülerini, saçlarını, başlarını, boyun ve gerdanlarını iyice örtecek şekilde yakalarının üzerine salmaları, bu dinin, Kitap, sünnet ve İslâm âlimlerinin ittifakı ile sabit olan kesin emridir. Müslümanların bu emirlere uymaları dini bir vecibedir.⁴⁴⁶

Müslüman kadının mahremi olmayan erkeklerin bulunduğu ortamdaki örtüsüne ilişkin genel görüşler yukarıdaki gibidir. Görüldüğü gibi tesettür konusunda müteşeddid bir tutum içerisinde olan görüş sahipleri olduğu gibi ölçüyü geniş tutan bilginler de bulunmaktadır. Ayrıca bugün dünyanın her yerinde örtünme şekillerinin farklılaşması Karaman’ın görüşünü teyit ettiği söylenebilir.

Karadâvî’ye göre İslâm toplumu, Allah’a ve ahiret gününe imandan sonra fazileti iffeti teşvik eden, kadın-erkek münasebetlerini koruyan, müsamahaya, arzu peşinde koşmaya direnen bir toplumdur. İslâm şeriatı da fesada götüren yolların, fitne rüzgârı estiren kapıların kapatılması aynı zamanda zorluk ve sıkıntıyı gidermek, kolaylık göstermek esasları üzerine kurulmuştur. Kurulan bu sistemde hayatın zorunlu olarak ortaya çıkardığı bazı durumlar mübah kabul edilirken kaçınılması mümkün olmayanlar affedilmiştir. Ona göre bunun örneklerinden biri, kadının tesettürü noktasında karşımıza çıkmaktadır. Konu ile ilgili âyette, kadın ve erkeğin gözlerini haramdan sakındırmaları ve namuslarını korumaları emredilirken ziynetlerinin kendiliğinden görünen kısımları istisna edilmiştir.⁴⁴⁷

Karadâvî, “*Süslerini, kendiliğinden görünen kısmı müstesna, açmasınlar.*” âyetine dair ulemanın görüşlerine yer verir. Buna göre İbn Abbas, görünen kısımlarla ilgili olarak “*el, ayak ve yüzüdür.*” rivayetini zikretmektedir. İbn Ömer bu kısımlar için “*Yüz ve iki elidir.*” derken Enes b. Mâlik “*El ve ayakları.*” demiştir. İbn Hazm ise şöyle der: “*Bu*

⁴⁴⁵ Hayreddin Karaman, “Hayatımızdaki İslam I Sorular Cevaplar Dergi Yazıları”, İz Yayıncılık, (2010), 97; Fatma Özbek, *İslamda Tesettür* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴⁴⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, “Tesettür İle İlgili Karar”, ts // <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/2471/tesettur-ile-ilgili-karar>

⁴⁴⁷ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 429.

sahabîlerden gelen tüm riyâyetler doğrudur. Hz. Âişe ve diğer bazı tâbiîn imamlardan da aynı şeyler nakledilmiştir.” İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe’den aktarılan iki rivâyetten birine göre kadının yüzü ve iki eli hariç tüm bedeni avrettir. Bir kısım mezhep imamları ise kadının yüzü, iki eli ve iki ayağıyla halhal kısımları hariç diğer kısımları avrettir demişlerdir. Ahmed b. Hanbel’in de içinde olduğu bir görüşe göre, yüzü hariç tüm bedeni avrettir.⁴⁴⁸

Karadâvî; nasslar, İbn Abbas, İbn Ömer ile diğer bazı sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarından aktarılan rivâyetlerden hareketle kadının yüzünün avret olmadığını söyler. Âyetlerin zahiri mânasına göre hüküm veren İbn Hazm da “Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar.” âyetini yüzün gösterilmesinin mübah olduğuna dair delil olarak sunmaktadır. Buhârî’nin İbn Abbas’dan yaptığı rivâyet de aynı şekilde delil olarak kabul edilir: “İbn Abbas Allah Resûlü ile bayrama gitmişti. Allah Resûlü bayram namazını kıldıktan sonra Bilal ile birlikte kadınlar geldi. Allah Resûlü onlara nasihatta bulundu. Tasaddukta bulunmalarını emretti. İbn Abbas devamında ‘Kadınların üzerlerindeki değerli şeyleri, Bilal’in açtığı elbisenin kenarına koymak için uzattıkları ellerini gördüm. Bu da gösteriyor ki kadınların elleri avret değildir.’ dedi.” Buhârî, Müslim ve Sünen müellifleri tarafından İbn Abbas’ın konu hakkındaki başka bir rivâyeti daha aktarılır: “Hasam kabilesinden bir kadın Veda Haccında Hz. Peygamber’e bir şeyler sordu. Fadl İbn Abbas Peygamber’e refakat ediyordu. Fadl, kadına bakmaya başladı. Kadın, güzeldi. Peygamber Fadl’ın yüzünü diğer tarafa çevirdi. Abbas sordu: ‘Ey Allah’ın Resûlü! Neden amcanın oğlunun başını çevirdin?’ Allah Resûlü de şöyle cevap verdi: ‘Ben bir genç erkekle bir genç kadın gördüm. Şeytanın onlara karşı bir şey yapamayacağından emin olamadım.’ diye buyurdu.”⁴⁴⁹

Bir kısım muhaddis ve fakihler zikredilen rivâyetten yola çıkarak fitneden emin olunduğu takdirde kadına bakışın caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü Hz. Peygamber kadının yüzünü kapatmasını emretmemiştir. Şayet kadının yüzü kapalı olsaydı İbn Abbas onun güzelliğini veya çirkinliğini bilemeyecekti. Bundan hareketle fakihler: “İbn Abbas bakmanın caiz olduğunu anlamasaydı Hz. Peygamber’e sormazdı. Onun anladığı doğru olmasaydı Peygamber’e bunu vurgulatmazdı.” demişlerdir. Zikredilen olay hicap ayetinin nüzulünden sonra meydana gelmiştir. Allah’ın âyette emrettiği, gözlerin bakılması yasak olan şeylerden çevrilmesi demek, gözlerin kapatılması veya başın yere

⁴⁴⁸ Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, I, 429-431.

⁴⁴⁹ Tirmizî, "Hacc", 85.

eğilmesi mânasında değildir. Böyle olsaydı insanın hiç kimseyi görmemesi gerekirdi. Bu da olacak şey değildir. Âyetten geçen mâna gözünü dikip bakmamaktır. Yani iç duyguları ürpertici şekilde güzelliklere bakıp bakıp durmamaktır. Bu konuda kadın da erkekle aynı statüye sahiptir. Kadının da edeple ve erkeğin mahrem olmayan yerine bakması caizdir.⁴⁵⁰

Bir kısım Şâfiî âlimler erkeğin kadına bakmasının câiz olmadığı gibi kadının da erkeklere bakmasının helal olmadığını söylemişlerdir. Buna delil olarak Tirmizî'nin Ümmü Seleme ve Meymûne'den rivâyet ettiği şu hadisi delil getirmişlerdir: “Hz. Peygamber Ümmü Seleme ve Meymûne'ye Abdullah ibn Mektûm'dan kendilerini saklamalarını emretmişti. Onlar Allah Resûlü'ne şöyle dediler: ‘O âmâ bir adam bizi göremez ki.’ Allah Resûlü de: ‘Siz de âmâ mısınız? Onu görmüyor musunuz?’ diye buyurmuştu.”⁴⁵¹ Konu hakkında rivâyet edilen diğer hadisler ise bakışın caiz olduğuna işaret eder. Karadâvî, Ümmü Seleme ve Meymûne hadisinin Hz. Peygamber hanımlarına özel olduğu ve Fatıma bint Kays rivâyetinin ise diğer tüm Müslüman kadınlara şamil olduğu görüşündedir. Onlar mü'minlerin anneleri olması hasebiyle kendileri için özel hükümler vaz' edilmiştir.⁴⁵²

Karadâvî'ye göre zikredilen rivâyetler Müslüman kadının şer'î giysisinin keyfiyetine ilişkin bir bakış açısı kazandırmaktadır. O, kadınların örtünmelerindeki aşırılıkların, İslâm'ın farklı dönemlerinde zuhur ettiğini ifade eder. Karadâvî, bu aşırılıkları İslâm'ın emri doğrultusunda ortaya çıkmamış, ihtiyaten ve fesada aralanacak kapıların kapatılması üzere uygulanagelen örf kapsamında değerlendirildiğini ifade eder. Ayrıca o, İslâm âlimlerinin kadınların, mescitlerde elleri ve yüzleri açık olarak namaz kılacakları ve ilim meclislerinde bulunabilecekleri hususunda icmâları olduğunu; hacda ve umrede ihramlı olan kadınların tavaf, sa'y, arefede vakfe, cem ve diğer menasikler sırasında yüzlerinin açık olacağı hususunda fukahâ ittifak ettiklerini belirtir.⁴⁵³

Karadâvî, âyette geçen ‘kendiliğinden görünen yerler hariç’ kısmıyla müstesna kılınan yerler dışında tüm bedeninin örtülmesi gerektiğini söyler. O, bu kısımlar için asra en uygun ve yerinde olan görüşün iki el ve yüz olduğunu belirtir. Ayrıca Karadâvî, dış kıyafetin niteliklerine ilişkin birkaç özellik de sayar. Buna göre elbise şeffaf olmamalı, altındaki şey seçilmemelidir. Kadının güzelliğini teşhir etmemesinin yanında

⁴⁵⁰ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 431.

⁴⁵¹ Tirmizî, "Edeb", 28.

⁴⁵² Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 433.

⁴⁵³ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 433.

vücut hatlarını göstermeyecek kıyafet olması, giydiği elbisenin erkeklerin giydiklerine benzememesi gerekir. Bu giyim mutlak surette şer'î ölçülere uygun düşmelidir. Bu bir gerekliliktir. Her iki cinsin de yapması gereken Allah'ın kendi fitratları için belirlediği sınırları korumaktır.⁴⁵⁴

Görüldüğü gibi İslâm'da örtünme veya tesettürün keyfiyeti, genel olarak dini metinlerin yorumlarına, fıkıh mezheplerine ve kültürel etkenlere göre farklılık gösterir. Şeriat, kadınların giyimi konusunda genel kuralları belirlerken ayrıntıları çeşitli yorumlara açık bırakır. Karadâvî modern çağa uygun olan görüşün eller ve yüzün dışında tüm bedenin örtülmesi şeklindeki görüş olduğunu söylemektedir.

4.4. Kadının Kötülüğü Üzerine

İslâm geleneğinde kadın karşıtı söylemlerin oluşumuna zemin hazırlayan konulardan biri kadının sesi ve fitne unsuru oluşudur. Bu konu üzerine yapılmış pek çok çalışma olduğu bilinmektedir. Konunun çıkış noktasını her ne kadar Hz. Peygamber'in "*Benden sonra erkeklere, kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım*"⁴⁵⁵ hadisi oluştursa da Müslümanların benimseyip kullandıkları İsrailiyat kökenli ifadelerle meseleyi Hz. Havva'ya kadar götürmek mümkün görünmektedir.

Kadın, tarih boyunca sürekli kötü olarak tasvir edilmiş ve fitneye, fesada ve belaya yol açan bir varlık olarak görülmüştür. Büyük sıkıntıların ve güçlüklerin temel kaynağı olarak betimlenmiştir. Birtakım dini nassları dayanak göstererek kullanılan ve asıl anlamı dışına itilen kalıp ve ifadeler istismar edilip İslâm'ın aleyhinde ve ona karşı söylenen asılsız ithamlara sebebiyet vermektedir. Halk arasında yaygın olarak gördüğümüz; kalabalık bir grubun arasında aniden oluşan sessizliği, kötü bir olayın meydana geldiğine işaret etmek için "kız çocuğu dünyaya geldi" denilmesi öteden beri süregelen inanışların sonucudur. Yine toplumda kötü bir vakıanın ardından söylenen "araştır, bu kadındandır" ifadesi durumun vahametini ortaya koymaktadır. Zikredilen durumlar kadının toplumdaki konumunu ve hareket alanını kısıtlama noktasında olumlu sonuçlar doğursa da çağımız İslâm bilginleri kadına bakıştaki negatif evrilmenin

⁴⁵⁴ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, I, 438-440.

⁴⁵⁵ Buhârî, "Nikâh", 18; Müslim, "Zikr", 97/98; Tirmizî, "Edeb", 31; İbn Mâce, "Fiten", 19.

boyutlarını inceleyerek günümüz ışığında müspet ve menfi algı boyutları ile yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine kanaat getirmişlerdir.

İslâm'a göre kadınlar ve erkekler birbirini tamamlayan varlıklardır ve toplumun düzenli işleyişine katkıda bulunurlar. Her birey cinsiyetinden bağımsız olarak kendi karakteri ve davranışlarıyla değerlendirilir, cinsiyetle genelleme yapmak doğru değildir. Öte yandan kadının din adına, toplumsal felaket ve zararlardan korunması adına toplum hayatından uzaklaştırılması, ötekileştirilmesi veya kısıtlandırılması İslâm düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Ayrıca içinde yaşanılan zamanın fitne zamanı olduğu da unutulmamalıdır. Fitneye ve belaya yol açacağı varsayılan kadın bütün yaşamını dört duvar arasında geçirse dahi bu durum fitne sorununun çözümü için yeterli olmayacaktır.

Fukahânın kadın ve kadın ile ilgili konular hakkındaki ictihadî hükümlerinin gerekçesi olarak sık sık zikrettiği fitne kavramı sözlükte, bir musibetle sınanmak, bela, imtihan gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵⁶ Sınanmak yalnızca menfî mânada olmayıp makam, mevki, mal gibi dünyevî şeylerle de olabilmektedir. Fukahâ, fıkıh kaynaklarında kadınla bağlantılı olarak çokça zikrettiği fitneye “*Kadının, şehvî duyguları harekete geçirmek suretiyle erkeği baştan çıkarması*” gibi bir mâna yüklemektedir. Fitne kelimesini kullanırken kastettikleri mâna, kadınların erkeklere karışma neticesi -ihtilat-, meydana gelmesi muhtemel gayri meşrû cinsel ilişki gibi olumsuz sonuçlara götürmesidir.⁴⁵⁷

Üsâme b. Zeyd tarafından aktarılan rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım.*”⁴⁵⁸ Buhârî’de geçen Üsâme rivâyetinde senedde zikredilen ve diğer müelliflerin senedlerinde de yer alan Süleyman b. Tarhân el-Kaysî et-Temimî el-Basrî’nin (v.143/761) tâbîîn neslinden olduğu, muhaddis, hafız, abid, zahid, müctehid bir kimse olduğu kaydedilmektedir. Bunlarla birlikte Süleyman b. Tarhân’ın, işitmediği lafızları bizzat duymuş gibi nakleden bir müdellis olduğu da zikredilmektedir. Konunun önemi açısından böyle bir tespit son derece değerlidir. Aynı zamanda rivayet عن (an) lafzıyla rivayet edilen hadislerin senedlerinin muttasıl olması için göz önünde bulundurulması gereken şart müdellis olmamasıdır. Fakat bu hadiste hem râvi tedlisle suçlanmış hem senedde عن (an) lafzı bulunmaktadır. Bu nedenle bu metnin Hz. Peygamber’e ait olmasında ciddi şüpheler bulunmaktadır. Eğer bir hadis metninin

⁴⁵⁶ İbn Manzûr, “*Lisânü’l-‘Arab*”, XIII, 317.

⁴⁵⁷ Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması*, 57.

⁴⁵⁸ Buhârî, “Nikâh”, 18; Müslim, “Rikâk” 26; “Zikr”, 97-98; Tirmizî, “Edeb” 31.

senedinde müdellis olmakla suçlanan râviler var ise an'ane yoluyla naklettikleri rivayetler hadis âlimlerince muttasıl sayılmamaktadır. Bu hadisi kitabına alan Tirmizî rivayet için hasen sahih hükmünü vermiştir. Bir rivayete hasen denildiyse bu hadisin metniyle ilgili değil râvi zincirindeki kişilerin zabt durumuyla alakalı bir kusur olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁵⁹

Senedi hakkında genel malûmatı aktardığımız hadiste, akıl ve din yönünden eksik olan kadın, akıl ve din açısından tam olan erkekleri dinî faaliyetlerden alıkoyarak, onları baştan çıkarmak, nefsanî ve dünyevî arzularına kapılmalarına sebep olmakla suçlanmaktadır.⁴⁶⁰ Yukarıda ifade edildiği gibi bu tür suçlamalar mezkûr hadisle başlamayıp yaratılış kıssasına kadar uzanmaktadır. Hz. Havvâ'nın şeytanla iş birliği yaparak Hz. Âdem'e ihanet ettiği suçlaması, hadislerde Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen "*İsrâiloğulları olmasaydı et kokmazdı, Havvâ olmasaydı kadınlar kocalarına ihanet etmezdi*"⁴⁶¹ hadisi ile desteklenirken, tefsir kaynaklarında da kadının, tehlike saçan bir fitne unsuru olan şeytan ve şeytanın müttefiki olarak tanımlandığı ifade edilmiştir.⁴⁶² Tevrat zihniyetinden kaynağını alan bu rivâyetlerden anlaşılan; Kur'ân ve Hz. Peygamberin kadınlara kazandırdığı iffetli ve haysiyetli olma durumu, Hz. Peygamber'in vefatının ardından çok geçmeden değişmeye başlamıştır. Kadın hakkındaki menfî kanaatler zamanın ilerlemesiyle fukahâ çevresine de yayılmış ve bu düşünce topluma hâkim olmuştur. Kadına yönelik bu olumsuz bakış açısı, aşırı düşünce sahipleri bir kenara bırakılsa dahi İslâm dünyasında bugün bile varlığını sürdürmektedir.⁴⁶³

Gazzâlî, Kurtubî ve Râzî, ilgili hadise işaret ederken benzer rivâyetler ve âyetlerle kadının şeytanın askeri olduğunu, kadının bütün derdinin erkek olduğunu, tehlike saçan bir fitne unsuru olduğunu, erkekleri yoldan çıkardığını aynı zamanda yazı yazmayı öğrenmesinin de fitneye sebep olacağını ileri sürmektedirler. Keza müfessir İbn Kesîr de fitnelerin en şiddetlisinin kadınlar yüzünden olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Nazlıcan Büşra Kasırga, *Hadislerde Kadın ve Fitne İlişkisi* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 18.

⁴⁶⁰ Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması*, 58.

⁴⁶¹ Buhârî, "Enbiyâ", 2; Müslim, "Radâ", 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 315.

⁴⁶² Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması*, 59.

⁴⁶³ Kamil Çakın, "*Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması*", *Dini Araştırmalar* Kadın Özel Sayısı (2016), 107-130.

⁴⁶⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Pırlanta Yayınevi, 1981); Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1966); Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr -Mefâtihu'l gayb-* (Kahire: Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısıryye, 1938); Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr vd., *Hadislerle*

Hidayet Şefkatli Tuksal *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* isimli kitabında, konu hakkında klasik ve modern dönem arasındaki bariz görüş farklılığını ortaya koymaktadır. Tuksal’a göre kadınları ahlâkî yozlaşmanın baş sorumlusu konumuna getiren ve bu yüzden de kadınların pek çok doğal insanî haklarından yoksun bırakılmalarına sebep olan bu fitne söylemi sonraki asırlarda yaygınlık göstermektedir.⁴⁶⁵ Tuksal, kadının ‘insan’ kimliğine zarar veren bu düşüncenin dinî olarak kabul edilmesini şaşırtıcı bulmaktadır. Kur’ân’da benzer bir durum olmamasına rağmen, erkeği baştan çıkaran kadın ve şeytanla işbirlikçi kadın imajının sahibi Hz. Havvâ’nın, ulemânın tasavvurunda hiçbir değişikliğe uğramadan sürdürülmesinin, Tevrat’taki kadın kavramının kültürel altyapı ile uyumlu olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁴⁶⁶

Mehmed Said Hatipoğlu, İslâm ile başlayan medenî hayatın uzun süre sürmediğini ve ‘ictimâî mikrop’ olarak adlandırdığı fitnenin Müslüman toplumunu nasıl sarstığını, kadınların eskiden erkeklerle birlikte meclislerde oturduğu zamanlara dayanan bir beyana atıfta bulunarak ifade etmektedir.⁴⁶⁷

Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Ekrem Keleş, fitnenin aslında kadınların değil, erkeklerin imtihanı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, “*Erkeklerle kendimden sonra kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım*” hadisini, “*Benden sonra erkeklerin en çok kayba uğrayacakları sınav, kadınlar konusundaki sınavdır*” şeklinde dönüştürerek alternatif bir yoruma yönelmektedir. Keleş’e göre, Türkçe’de “fitne” kelimesinin karşılığı “*Azdırma, baştan çıkarma, karışıklık, fesat, araboza, karıştırıcı...*” şeklindeyken, Arapça’da ise “*Sınamak, deneme, imtihan*” olarak kullanılması anlam kaymasına neden olur. Bu durumun, bir hadisin kadını fail konumuna -ki bu da zarar veren konumda olduğunu gösterir- erkeği ise zarara uğrayan mağdur konumuna yerleştirmesiyle yanıltıcı bir algıya sebep olabileceğini ifade etmektedir. Konunun mahiyeti dikkate alındığında, öznenin, sınav karşısında bulunan erkek olduğu ve söz konusu zararın ise başarısızlık

Kur’an-ı Kerîm Tefsiri (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984); Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihâdî Hükümlere Yansıması*.

⁴⁶⁵ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto, 2021), 222.

⁴⁶⁶ Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*; Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihâdî Hükümlere Yansıması*.

⁴⁶⁷ “Vaktiyle kadınlar meclislerde erkeklerle birlikte otururlardı. Fakat şimdi kadının bir tek parmağı bile fitnedir.” Mehmed Said Hatiboğlu, “Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar”, *İslâmiyât-Kadın- 3/2* (2000), 7-13.

sonucu yaşanacak zarar olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Keleş görüşüne ek olarak, kadından bahsedilirken sadece eş değil, erkeğin hayatındaki tüm kadınları kapsadığını dile getirir. Bu durumda erkek, sadece cinsel zayıflıkla değil, tüm haklar çerçevesinde sorumlu tutulmaktadır.⁴⁶⁸

Gerek klasik gerekse modern dönemden aktarılan pasajlardan da anlaşıldığı üzere fitnenin asıl sebebi addedilen kadının şeytanın askeri olduğu kanısı ve bunun fitrî olduğu varsayımı zamanla şekil değiştirmiştir. Bu noktada Ekrem Keleş'in yorumu ve değerlendirme tarzı takdire şayandır. Kendisinin de belirttiği gibi esasında konunun mahiyetini sınav karşısında bulunan erkek oluşturmaktadır. Neticede erkek, kadının yalnızca cinselliği karşısındaki zaafi ile değil tüm hak ve hukuku çerçevesinde sorumlu tutulacaktır. Ancak zikredilen ve benzer birçok rivâyet, insanlığın ortak paydası olan zaafırları tümüyle kadın üzerinden değerlendirmekte, erkeğe özgü zaaf kategorisinde değerlendirilebilecek bir zayıflık bulunmamaktadır. Bu da kanaatimizce kadının fitrat itibarıyla erkek cinsine göre daha kusurlu ve daha zayıf olduğundan kaynaklanmaktadır.

Kadın ve fitne başlığı altında ele alınan bir diğer konu da kadının sesi meselesidir. Temelde, kadının sesinin mahremiyetine ilişkin âyet⁴⁶⁹ ile hitabın yalnızca peygamber hanımlarını kapsayıp kapsamadığı tartışılmıştır. Konu hakkında genel kanaat ılımlı olsa da istisnai müteşeddid görüşlerin de olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebine göre kadının sesi avret değildir. Kurtubî, zikredilen âyetin umumu kapsadığını ifade eder. Ancak kadınların seslerini yükseltmeleri, yumuşatmaları veya uzatmaları erkeklerin arzularını harekete geçirdiğinden haramdır demiştir.⁴⁷⁰ Mâlikî mezhebine göre de kadının sesi avret değildir. Zira kadının sesi haram olsaydı peygamber hanımlarından bir rivâyet dahi işitilmezdi.⁴⁷¹ Aynı şekilde Şâfiî mezhebine göre de avret değildir. Nitekim Kaffâl: “Eğer kadının sesi mahrem olsaydı o zaman şahitlikte ve rivâyette onun sesini duymak caiz olmazdı” demiştir.⁴⁷² İkinci bir görüşe göre ise kadının sesi mahremdir dolayısıyla alım, satım vb. zaruret dışında namahrem olmayan bir erkeğin sesini duyması caiz değildir. Bu, bir kısım Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşüdür.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Ekrem Keleş, “Erkeklerin En Çok Kaybettikleri Sınav”, *Diyanet Aylık Dergi*, (ts.).

⁴⁶⁹ el-Ahzâb 33/32.

⁴⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 405-406.

⁴⁷¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1412), I, 366.

⁴⁷² Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 345; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 129/167.

⁴⁷³ Abdunnasır Tata, “Savtu'l Mer'e Dirâse Fıkhiyye Mukarene”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 165-188.

Görüldüğü gibi kimi âlimlerce olağan ifadeli sesiyle namahremın duyabileceği bir ortamda meramını anlatması da fitneye yol açabileceği endişesiyle haram sayılmıştır. Benzeri bir yaklaşımla, kimi davetiyelerde evlenecek kızın adının yazılmayışı da buna örnektir.⁴⁷⁴

Abdülkerim Zeydan, kadının ihtiyaç olduğunda yabancı bir erkekle konuşmasının yasak olmadığını belirtmektedir. Kadının erkekten bir şey satın alması, keza diğer malî işlerde veya erkek âlime fetva sorması da bu kapsamdadır. Bu şekilde fitne riskinin olmadığı durumlarda kadının konuşması mübah olduğundan sesi mahrem değildir. Yani sesini yabancı erkekten gizlemesi gerekmez. Ancak kadının sesi her ne kadar avret değilse de ve yabancı bir erkeğin onu dinlemesi caiz olsa da, bu dinleme eğer şehvet amaçlı olursa haram olur.⁴⁷⁵

Abdulhalim Ebû Şakka bu konuda kadınlar ve erkekler arasındaki konuşma âdâbına dikkat çeker. Önemli olan sözdeki ciddiyet ve ağır başlılıktır. Yoksa erkeklerin duyamayacağı kadar sesin gizlenmesi değildir. Fitneden korunmak için dinin meşru kabul ettiği ve âyette de zikredilen ‘sözü yumuşak ve tatlı bir eda ile söylemeyin’ derecedir. Kadın bu noktada konuşma âdâbına ait olan umumî âdâp ile hususî olanı birbirinden ayırt edebilmelidir.⁴⁷⁶

Ramazan el-Bûtî, kadının sesinin avret olmadığını, erkeklerin kadınların sesini dinleyebileceğini, Hz. Peygamber’in onlarla konuşup onları dinlediğini ifade etmektedir. Ancak erkek, dinleyeceği kadın sesinden yanlışa düşeceğini düşünürse, ya da kadın, kendi sesinden dolayı bazı erkeklerin tahrik olup yanlışa düşeceklerini düşünürse bu durumda kadın, erkeklerin duyacağı şekilde konuşmasının caiz olmayacağını belirtmektedir.⁴⁷⁷

Ulemânın konunun delili olarak zikrettiği âyetteki ikaz; kadının sesinin kulağa hoş gelmesinin, kalbi hastalıklı, niyeti kötü olan karşı cinste beklentiye sebep olabileceği ihtimali taşıdığı içindir. Bu kapsamda fukahâyâ göre âyet umuma hitap etmektedir. Görüldüğü gibi mezheplerin ve son dönem fakihlerin görüşü birbirinden farklı değildir.

⁴⁷⁴ Cihan Aktaş, “Kadının Toplumsallaşması ve Fitne”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 10/4 (1997).

⁴⁷⁵ Abdülkerim Zeydân, *El-Mufasssal -Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkhi Ansiklopedisi-*, ed. Faruk Beşer (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), III, 533-543.

⁴⁷⁶ Abdulhalim Ebû Şakka, *Tahrirü'l Mer'e -İslâm Kadın Ansiklopedisi-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), II, 353.

⁴⁷⁷ Muhammed Said Ramazan Bûtî, *Maa'n-Nâs Meşverât ve Fetâvâ* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1990), I, 196; Mahsum Aslan, *Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin İlmi Kişiliği ve Fıkıhcılığı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 145.

Yasaklık veya haramlığın konuluş gerekçesi kadının sesinin avret olmasından değil işveli, cilveli yani fitneye sebep olacak şekilde konuşmasıdır.

Karadâvî'nin görüşüne gelecek olursak; ona göre kadın sadece kadın değildir ve salt cinsiyetiyle var olmamıştır. Bir kadın; bir kız, bir eş ve en önemlisi evlat yetiştiren bir annedir. İslâm, kadını toplumun bir üyesi olarak değerlendirmiştir. Aynı zamanda onu, tıpkı erkek gibi sevap ve cezadan sorumlu tutmuş, ehliyet sahibi kılmış ve ona insan değeri vererek onu yüceltmıştır. Gerçek şu ki, semavî veya beşerî hiçbir din, idealist ya da realist hiçbir felsefe İslâm dini gibi kadını koruyucu olmamış ve ona karşı adil davranmamıştır. Âdem ile Havva kıssasında değinildiği ve önceki kitaplarda yer aldığı gibi, Âdem'in cennetten atılma nedenini ve ondan sonra gelen Âdem neslinin dünyadaki sıkıntılarını kadına yükleyen hiçbir nassın İslâm'da yeri yoktur.⁴⁷⁸ Bilakis Kur'ân bu hususta öncelikle sorumlu olan kişinin Âdem olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷⁹

Fakat bir kısım Müslümanlar kadına büyük zulüm yaparak onların haklarını çiğnemiştir. Şeriatın onlar için kesinleşmiş bir hak olarak gördüğü bir 'insan', bir 'kadın', bir 'eş', bir 'kız' ve bir 'anne' olma hakkını onlara yasaklamışlardır. Şaşırtıcı olan da bu zulmün din adına yapıyor olmasıdır. Hz. Peygamber'e nispet edilen "Onlara danışın fakat tersini yapın." sözü mevzu olup ilmi açıdan hiçbir değeri yoktur. Hz. Peygamber önemli işlerinde hanımlarına danışmış onların görüşünün uygun ve tercih edilen görüş olduğuna, hayır ve bereket olduğuna işaret etmiştir.⁴⁸⁰

Karadâvî'ye göre fitne hadisinde geçen fitne kelimesinden şer, sıkıntı veya insanın fakirlik, açlık ve korku gibi imtihana tabi tutulduğu musibet ya da mühim bir şeyden gafil olmak ki insan, musibetlerden daha çok nimetlerle de imtihan edilir. Fitne kelimesinden yalnızca bu gibi anlamları kast etmek yanlış ve eksik bir değerlendirme olur. Kur'ân'ın her ikisi de dünya nimetlerinin en büyüğü olan "mal" ve "evladı" sakınılması gereken bir fitne olarak değerlendirmesi bunun en güzel kanıtıdır. Fitne oluşunun sebebi ise insanı asıl vazifesinden alıkoymasına ve amacından saptırmasıdır.⁴⁸¹

Karadâvî'ye göre, insanlar mal ve evlat fitnessine düşme korkusuyla birlikte kadının fitnessine düşme tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Ona göre bazı kadınlar, cihad ve Allah yolunda harcama konusunda engeller oluşturarak genel vazifelerden çok bazı özel

⁴⁷⁸ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, II, 253-257.

⁴⁷⁹ Tâhâ 20/115-121-122.

⁴⁸⁰ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, II, 454.

⁴⁸¹ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, II, 454-455.

menfaatlerle meşgul edip onları saptırırlar. Çoğu erkeğin, kadınların çekiciliği ve güzelliği karşısında iradesinin zayıf olduğu bir gerçektir. Bazı kadınlar makyaj vb. süs malzemeleriyle erkekleri fitneye düşürür, şehvî duygularını tahrik eder ve içlerindeki duyguları körükler. Bu ise ahlâkî çöküntü, ruhsal kirlenme, aile ve toplumun çözülmesine yol olan en büyük hatalardan biridir.⁴⁸²

“Kadının sesi avrettir.” sözünü, kadının eşi ve mahremi dışındaki erkeklerle konuşmasının caiz olmadığı iddia edilir. Çünkü onun sesindeki yaratılıştan gelen yumuşaklık fitneye sebep olabilir ve kalpte şehvet hissini uyandırabilir.⁴⁸³ Karadâvî bu görüş sahiplerine şöyle cevap verir:

“Bu şekilde düşünenler acaba Kur’ân’ın konuşmalarında ciddi olmaları şartıyla Hz. Peygamber’in eşlerine perde arkasından soru sorulabileceği hususunu bilmiyorlar mı? Üstelik başkalarına yasak olmayan şeylerin onlar için yasak olmasına rağmen. Bir kadın, erkeklerin huzurunda Hz. Peygamber’e soru sormuş, efendimiz ise bunu mahzurlu görmemiş ve engellememiştir. Yine Hz. Ömer minberde hitap ederken bir kadın ona karşıt görüş ifade etmiş Hz. Ömer ise onu susturmamış hatta onun görüşünün doğruluğunu kendi görüşünün ise yanlış olduğunu itiraf ederek “bütün insanlar Ömer’den daha fakihtir” sözünü söylemiştir. Yine Kur’ân’ın bize anlattığı Süleyman ile Sebe kraliçesi arasında geçen konuşma ve aynı zamanda kraliçe ile kavmi arasındaki konuşma da buna örnektir.”

Karadâvî’ye göre bizden öncekilerin şeriatı, bizim şeriatımızda ona ait herhangi bir ‘nesh’ olmadığı sürece tercih edilen görüşe göre bizim için geçerli bir yasadır. Âyette yasaklanan, erkeği etkilemek ve tahrik etmek için kırıtarak ve yumuşak bir şekilde konuşmaktır.⁴⁸⁴

İslâm’a göre, bir kişinin tahrik olup olmaması, o kişinin kişisel düşünce yapısına, iradesine ve kontrol yeteneğine bağlıdır. Konuyla ilgili sarıh, genel bir hüküm bulunmamakla birlikte bu dine göre belirli ahlâkî sorumluluklar ve iffet prensipleri vardır. Kadınların kamusal alanda seslerini kullanmaları konusunda genel bir kısıtlama yoktur. Ancak İslâm toplulukları arasında bu konuda farklı kültürel yorumlar ve uygulamalar olabilmektedir. Önemli olan bireyin ve toplumun bu dinin kurallarına ve ahlâkî değerlerine saygı göstermesidir. Dinî hükümler konusunda dinî otoritelerden aldığımız farklı detay ve anlayışlar neticesinde kadının sesinin haram olmadığına kanaat getirilmiştir. Buradaki kilit noktayı kadınların sesini erkeklere karşı mahremiyet kurallarına uygun şekilde kullanması oluşturmaktadır. Yani yukarıda ifade edildiği gibi

⁴⁸² Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, II, 454.

⁴⁸³ Karadâvî, *Fetâvâ’l-Muâsıra*, II, 455.

⁴⁸⁴ Yusuf Karadâvî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, çev. Veysel Bulut - Yusuf Şensoy (İstanbul: Ravza Yayıncılık, ts.), III, 376-382.

kadını, cilveli ve işveli konuşmamak temel esastır. Bu, İslâm'ın mahremiyet ve iffet prensiplerine dayanmaktadır. Bunun yanında kadının fitne ve şer oluşu meselesinde ise geçmişteki hâkim anlayışın bugün bir nebze değiştiği görülmektedir. Dönemin şartlarına uygun olarak verilen fetvalar sonraki dönemlerde değişikliğe uğramadan kabul görmüştür. Ancak modern çağda bu algı nispeten kırılmıştır. Karadâvî, bu algının değişmesi noktasında rol oynayan bilginlerden biridir. O, kadının fitneliği ve sesi hakkındaki görüşlerini, geleneksel yorumlardan farklı bir şekilde ele alır. Kadının fitne oluşturduğu düşüncesinin yanlış ve kısıtlayıcı olduğunu savunur. Ayrıca, kadının sesinin belirli şartlar çerçevesinde avret olmadığını ve kadınların toplum içinde uygun bir şekilde seslerini duyurmalarının önemli olduğunu vurgular. Karadâvî'ye göre, kadınların potansiyellerini gerçekleştirmeleri ve toplumda daha etkin roller üstlenmeleri, İslâm'ın temel prensipleriyle uyumlu bir şekilde mümkündür. Bu nedenle, ona göre, kadınların fitne oluşturduğu veya seslerini duyurmalarının sakıncalı olduğu düşünceleri yanlış ve çağdışıdır.

4.5. Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sonlandırılması

İslâm, insan hayatının kutsallığına, canın muhafazasına büyük önem veren bir dindir. Mâide sûresinin 32. âyet meâlinde “*Kim bir canı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de bir canı diriltirse bütün insanları diriltmiş gibidir.*” şeklinde zikredilen husus bu canı koruma hususunda sarıh bir vurgu içermektedir. Korunması gereken beş temel unsur olarak belirlenen zarûriyyât-ı dinîyeden biri sayılan insanın canı, Allah tarafından verilmiş bir emanettir ve bu nedenle muhafaza edilmelidir. İslâm perspektifinden bakıldığında, insanın anne karnındayken de hayatı koruma altına alınmıştır. Anne karnındaki cenin, eksik vücut ehliyetine sahip olmasına rağmen insan olarak kabul edilmiş ve haklı bir sebep bulunmadıkça kasten müdahalesine izin verilmemiştir. Bu, ceninin anne rahmindeki gelişim sürecinden itibaren, doğum ve sonrasındaki hayatına kadar olan süreci kapsamaktadır.

“Cenne” kökünden türeyen ve sözlükte “örtmek, saklamak, gizlemek” mânalarına gelen “cenin” kavramı, henüz annesinin rahminde bulunan çocuğu ifade eder.⁴⁸⁵ İslâm hukukçularının çoğunluğu, genellikle ceninin canlı bir birey olarak kabul edilip

⁴⁸⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 71.

edilmeyeceği konusunda “ruh verilmesi” anını belirleyici bir faktör olarak görmektedirler. “Ruh verilmesi” anını önemli bir referans noktası olarak ele alan âlimler bu doğrultuda ceninin bu evreden önceki süreçte canlı sayılıp sayılmayacağı hususunu tartışmışlardır. Bu temel üzerinden, dinen gebeliğe müdahalenin mümkün olup olmadığını belirlemeye çalışmışlardır. İslâm hukukçuları arasında, cenine ruh verildikten sonra gebeliği sonlandırmanın -dokunulmaz olan bir nefsi haksız yere katletmek olacağı gerekçesiyle- kesinlikle haram olduğu hususunda genel bir ittifak bulunmaktadır.⁴⁸⁶

Klasik fıkıh kitaplarında ıskat-ı cenin, modern Arapçada ise ichaz, ilka, tarh, inzâl ve imlâs olarak bilinen kürtaj kelimesinin terim mânası ise gelişimini veya süresini tamamlamamış olan anne karnındaki çocuğun, yaşama kabiliyetinin izale edilerek düşürülmesi anlamına gelir.⁴⁸⁷ Kur’ân’da ve hadislerde sıklıkla vurgulanan insan canına kasten müdahale, cinayet olarak kabul edilmekte ve sarîh bir şekilde yasaklanmaktadır. Ancak kürtajdan -ceninin kasten öldürülmesinden- bahseden bir âyet veya hadis bulunmamaktadır. Bu sebeple gebeliğin sonlandırılması; fikhî, tıbbî ve birçok farklı açıdan tartışılmış ve hâlen tartışılmaktadır.⁴⁸⁸

Hamileliğin sonlandırılması amacıyla gebelik döneminin belli bir aşamasında yapılabilen tıbbi bir prosedür olan kürtaj; dinî, hukukî, etik ve kültürel açılardan oldukça tartışmalı bir konudur. İslâm dünyasında da önemli bir mesele olarak ele alınan kürtaj konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak genel olarak İslâm hukuku, kürtajın, hamileliğin ilk aşamalarında dahi belirgin bir zaruret durumu olmadıkça -anne hayatı veya sağlığı ciddi şekilde tehlikede değilse- mübah olmadığını savunur. Bu konudaki İslâm âlimlerinin görüşleri; mezheplere, ülkelere ve hukukî yargılara göre farklılık göstermektedir.

Gebeliği sonlandırma konusuna ilişkin mezheplerin kendi içinde dahi çok farklı yaklaşımlarının olduğu görülmektedir. Anne karnındaki ceninin 120 günden sonra düşürülemeyeceği hususunda Hanefî mezhebi ulemâsı ittifak ederken⁴⁸⁹ zikredilen süreden önceki kürtaj uygulamaları üzerine kabul edilen üç ayrı yaklaşımdan söz edilmektedir.⁴⁹⁰ Bunlardan ilki, kürtajın döllenme anından itibaren haram olduğu

⁴⁸⁶ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, VIII, 442.

⁴⁸⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 213/322.

⁴⁸⁸ İbrahim Tüfekçi, “İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013), 111-154.

⁴⁸⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IV, 2647.

⁴⁹⁰ Tüfekçi, “İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”, 135.

görüştür. Bu bakış açısı, döllenmiş yumurtaya ruhun verilmesiyle birlikte hayatın başlayacağı ve dolayısıyla canlı kabul edileceği düşüncesine dayanmaktadır.⁴⁹¹ Diğer bir görüşe göre, cenin gebeliğin başlangıcından itibaren yüz yirmi günlük oluncaya kadar yani cenine ruh verilmediği süreçte kürtajın câiz olduğudur. Bu görüş sahipleri, cenin üzerinde organların yaratılışına dair herhangi bir belirti olmadığı sürece cenini canlı olarak kabul etmedikleri için onu düşürmenin haramlığını vurgularlar. Dolayısıyla organların belirginleşmeye başladığı an itibariyle kürtajın haram olduğunu savunurlar.⁴⁹² Üçüncü yaklaşım ise, gebeliğin başlangıcından itibaren kırk gün içerisinde kürtajın kabul edilebilir olduğu görüşüdür.⁴⁹³ İslâm hukukçuları arasında, cenine ruh verildikten sonra gebeliği sonlandırmanın -dokunulmaz olan bir nefsi haksız yere katletmek olacağı gerekçesiyle- kesinlikle haram olduğu noktasında genel bir ittifak bulunmaktadır.⁴⁹⁴

Kürtaj konusunda Şâfiî mezhebinde de üç farklı yaklaşım görmek mümkündür. Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu bir görüşe göre, döllenmeden itibaren ceninin hayatına son vermek haramdır.⁴⁹⁵ Gazzâlî, zigot evresinin hayatın başlangıcı olduğunu ve bu evreye zarar vermenin cinayet olacağını savunur.⁴⁹⁶ Mezhep içinde kabul gören diğer bir görüş, gebeliğin ilk kırk günü içinde kürtajın caiz olduğudur. Üçüncü yaklaşım ise, cenine ruh verilmeden önce onu düşürmenin caiz olduğu yönündedir.⁴⁹⁷

Mâlikî mezhebine göre gebeliğin kırkıncı gününden itibaren cenini düşürmek haramdır. Bazıları, bu süreden önce düşürülmesinin mubah veya mekruh olduğunu ileri sürse de, çoğunluk bu eylemin yine haram olduğunu savunmaktadır.⁴⁹⁸

Hanbelîlerde de bu konu ihtilafıdır. İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzî'nin de içinde olduğu yaklaşıma göre, zigot evresi ceninin gelişim aşamalarından biridir ve bu aşamada cenin, alaka ve mudğa evreleriyle benzerlik gösterir. Dolayısıyla, alaka ve mudğa evrelerindeki cenini düşürmenin caiz olmadığı gibi, zigot evresindeki cenini düşürmenin

⁴⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 87.

⁴⁹² Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IV, 2647.

⁴⁹³ Mergînânî, *el-Hidâye*.

⁴⁹⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*.

⁴⁹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde, 1432), III, 204.

⁴⁹⁶ Ümmü Eymen Balbaba, "Fıkhi Açıdan Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi", *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - III* (İstanbul, 2016).

⁴⁹⁷ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, VIII, 442.

⁴⁹⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IV, 2647.

de caiz olmadığı kabul edilir. Bu görüş, Hanbelî mezhebinde tercih edilirken⁴⁹⁹ Zâhirî mezhebi de benzer bir görüşü savunur.⁵⁰⁰

Modern dönem İslâm hukukçuları konu hakkında iki yaklaşım sergiler. Bunlardan birinci grup, gebeliğin ilk günlerinde gerçekleştirilecek kürtajın caiz olduğunu söyler.⁵⁰¹ Bu gruptan sayılan Mustafa ez-Zerkâ gebeliğin ilk dört ayını iki döneme ayırmaktadır. Bu dönemlerde bazı fıkıh bilginlerine göre, ceninin hiçbir organının belirlenmediği durumda kocanın izniyle düşürülmesinin caiz olduğunu belirtir. Çünkü bu aşamada henüz insan niteliklerinden bir şey kazanmamıştır. Ancak tercih edilen fikhî görüşe göre, mazeretsiz olarak ceninin düşürülmesi mekruh olarak kabul edilir. Mekruhluk terimini, haramlıktan daha hafif olmak üzere dinî açıdan sakıncalı anlamında kullanır. Buna karşılık, ceninin bazı organlarının belirlenmesi durumunda ise bütün fıkıh bilginlerinin görüşüne göre düşürülmesinin yasak hale geldiğini ifade eder.⁵⁰²

Benzer bir görüşü savunan Bûtî, cenine ruh üflenmesini esas alarak, gebeliğin ilk kırk gününde veya cenine ruh üflenmeden önce kürtajın gerçekleştirilebileceğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, bir kadının gebeliğinin ilk anından itibaren kırk gün geçmeden cenini düşürmesi caizdir. Bûtî'ye göre, bu konuda en doğru hükmü Şâfiî ve Hanefî fakihleri ittifakla vermiştir.⁵⁰³

Vehbe Zühaylî'nin de içinde bulunduğu çağdaş bilginlerin büyük çoğunluğuna göre ise, döllenme anından itibaren kürtaj yoluyla cenini düşürmek haramdır. Zühaylî, gebeliğin başladığı andan itibaren kürtaj yapmanın dinen câiz olmadığını savunur. Zira bu işlem, ceninin yaşama hakkına saldırıdır.⁵⁰⁴

Hayrettin Karaman, yumurtanın spermle döllenmesinden itibaren rahimde bulunan varlığı cenin olarak kabul eder ve bu varlığın bilinçli bir şekilde müdahale edilerek imha edilmesini cinayet olarak nitelendirir.⁵⁰⁵

Genel olarak kürtaj hakkında mezheplerin ve çağdaş dönem İslâm hukukçularının görüşleri yukarıda belirtildiği gibidir. Konumuzun temelini oluşturan tecavüz sonucu

⁴⁹⁹ Tüfekçi, “İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”, 139.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, XI, 31.

⁵⁰¹ Tüfekçi, “İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”.

⁵⁰² Ömer b. Muhammed b. İbrahim Ğânim, *Ahkâmu'l-cenin fi'l-fikhi'l-islâmî* (Cidde: Dâru İbn Hazm, 2001), 165; Tüfekçi, “İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”.

⁵⁰³ Muhammed Sa'îd Ramazan Bûtî, *Mes'ele'tü tahdîdi'n-nesl vikâyeten ve ilâcen* (Dımaşk, 1988), 85/131.

⁵⁰⁴ Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, IV, 2647.

⁵⁰⁵ <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/kurtaj-cinayettir-ve-haramdir-32627>

oluşan gebeliğe ilişkin kürtaj ise İslâm âlimleri tarafından zina ve ırza geçme neticesi ile oluşan gebeliğe son verme başlığı altında incelenmiştir. İslâm hukuk literatüründe zina ve tecavüz ayrı bir suç olarak işlenmemiş ve hadd cezası ile cezalandırılmıştır. Ancak tecavüz ve zina sonucu oluşan gebeliklerin sonlandırılması hususunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zina ile oluşan gebeliğin sonlandırılması, konumuz dâhilinde olmadığı için yalnızca tecavüz sonucunda oluşan gebeliğin sonlandırılması mevzusu ele alınacaktır.

Suriye, Filistin, Irak, Bosna gibi siyasi istikrarsızlığın ve savaşın yoğun olduğu bölgelerde, genç kızlara ve kadınlara toplu olarak cinsel taciz uygulandığı bilinmektedir. Savaş mağduru kadınların, yoğun bir şekilde suçluluk ve utanç duygularını yaşadıkları, bu nedenle yaşadıkları olayı gizlemeye eğilim gösterdikleri, aileleriyle yüzleşmekte zorlandıkları ve erkeklerden kaçma eğiliminde oldukları kayıt altına alınmıştır. Yaşanan bu tecavüzler sonucunda, Müslüman kadınların gebelikleri sonlandırmak için çeşitli ilkel yöntemlere başvurdıkları, bazılarının ise karnındaki cenini taşımak istemeyip intihar ettiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca, gebeliğini tamamlayan kadınların genellikle çocuklarını emzirmek istemediği veya görmeyi reddettiği de bilinmektedir. Bir araştırma raporuna göre, tecavüzler sonucunda dünyaya gelen 5 bin bebeğin öldürüldüğü veya aileleri tarafından terk edildiği kaydedilmektedir. Tüm bu yaşananlar karşısında II. Dünya Savaşı'ndan bu yana savaş bölgelerindeki kadınların bu durumda ne yapmaları gerektiği hususunda çağdaş ulemâdan ve fetva kurullarından gebeliklerini sonlandırmaları için fetva istedikleri bilinmekte ve günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir.⁵⁰⁶

Ezher Üniversitesi'nin eski rektörü Cadu'l-Hakk, El-Ezher dergisinde mezkûr konuyu özet olarak şöyle cevaplamıştır: Cenine ruh üflendikten sonra -tecavüz cürmünden dolayı da olsa- cenini düşürmek ittifakla caiz değildir. Ruh üflenmeden önce ceninin düşürülüp düşürülmeyeceği ile alakalı İslâm hukukçularından farklı görüşler nakledilmektedir. Hamileliğin ilk günlerinde kadının mazur olması sebebiyle söz konusu cenini düşürmek caizdir. Ancak şer'î bir gerekçe olmaksızın bir kadının karnında bulunan çocuğu düşürmesi caiz değildir.⁵⁰⁷

Kürtajın yasaklandığı ülkelerden biri olan Mısır'da, Muhammed Seyid Tantavî 1998 yılında tecavüz mağduresi bekârsa gebeliğini kürtaj ile sonlandırması yönünde fetva

⁵⁰⁶ Balbaba, "Fıkhi Açıdan Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi", 69.

⁵⁰⁷ Ali Câdu'l-Hak, "Mecelletu'l-Ezher-Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye" 1 (1993 1414), 18-20; Ömer b. Muhammed b. İbrahim Ğânim, *Ahkâmu'l-cenin fi'l-fikhi'l-islâmî* (Cidde: Dâru İbn Hazm, 2001), 178.

verirken, 2004 yılında ise bekâr-evli ayrımı yapmadan hamileliklerini sonlandırabilecekleri yönünde fetva vermiştir. Tecavüz sonucu oluşan gebeliğin, gebeliğin ilk dört haftasında sonlandırabileceğini savunmuştur.⁵⁰⁸

Ramazan el- Bûtî'nin, tecavüz sonucu oluşan gebeliğin sonlandırılmasına ilişkin tavrı nettir. Bûtî, masum bir insanın canının, başkasının işlediği bir gûnahtan dolayı, hiçbir ilgisi olmadığı halde feda edilmesinin şeriatta hiçbir karşılığı yoktur, demektedir. Ona göre yasak, hamileliğin tüm aşamalarını kapsamaktadır. Bir kısım hukukçular, evlilik sonucu oluşan hamilelik ile zina sonucu oluşan hamilelik arasında ayırım yapmışlardır.⁵⁰⁹

Hayrettin Karaman, İslâm'ın kesin hüküm kaynaklarına göre, hangi safhasında olursa olsun insanın hayatına son vermenin haram ve yasak olduğunu belirtir. Tecavüz ve zina gibi suçlarda hiçbir günahı olmayan bir bebeğin öldürülmesinin ise, tüm dünya üniversitelerinin bunu câiz olarak kabul etmeleri durumunda bile, bu eylemin hâlâ kabul edilemez bir cinayet olduğunu vurgular.⁵¹⁰

Nihat Dalgın ise cebr ile gerçekleşen tecavüzün zinadan farklı olduğunu ve bu durumda kürtajın caiz olduğunu savunmaktadır.⁵¹¹

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konu hakkındaki kararı şöyledir:

“Bilindiği üzere İslam dini, insana ve hayatına büyük değer vermiştir. Hayatın ve neslin korunması bütün ilahi dinlerin başlıca hedefleri arasında yer almıştır. Bu itibarla, her ne şekilde olursa olsun, ana rahminde meydana gelen bir canlının kesin ve meşru bir mazeret olmadıkça dıştan bir müdahale ile yaşama imkânının yok edilmesi cinayet sayılmıştır. Ancak söz konusu olaya, İslam'ın izzeti ve İslam toplumunun bu bölgede varlığını devam ettirmesi veya yok olması açısından da bakılması gerekmektedir. Annenin hayatını ve sağlığını tehlikeye sokmamak şartıyla zorla tecavüz sonucu gebe bırakılan Müslüman kadın ve kızların, kendi iradelerine bağlı olarak ilaç veya tıbbi müdahale yolu ile gebeliklerini sonlandırabileceği sonucuna varılmıştır.”⁵¹²

Klasik ve modern dönem İslâm bilginlerinin görüşlerini zikrettiğimiz bu hususta Karadâvî'nin değerlendirmesi de İslâm âlemi indinde büyük önem arz etmektedir. Muhammed el-Gazzâlî (1917-1996) ve İslâm ülkelerinin muhtelif yerlerinden birçok

⁵⁰⁸ Balbaba, “Fıkîhî Açısından Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi”, 80.

⁵⁰⁹ Bûtî, *Mes'eletü tahdîdî'n-nesl vikâyeten ve ilâcen*, 127-129.

⁵¹⁰ <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/kurtaj-hakki-8656>

⁵¹¹ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 290.

⁵¹² *Fetvalar* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 79-81; Balbaba, “Fıkîhî Açısından Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi”, 81.

âlimin katıldığı 18-19 Eylül 1992 tarihinde Bosna-Hersek Cumhuriyetinin Zagreb kentinin Karavatya bölgesinde insan haklarını korumak için düzenlenen Uluslararası İnsan Hakları Konferansında Karadâvî sorulan soru üzerine konuya açıklık getirmiştir.

Karadâvî öncelikle şuna vurgu yapar: Müslüman hanımların başlarına gelen bu tür olaylardan ötürü hiçbir günahı yoktur. Zira kendileri, başından beri buna mukavemet göstermiş, karşı gelmişlerdir. Yüce Allah, zinadan daha ağır olan küfre baskı altındayken boyun eğmeyi bağışlamış ve zorla konuşturulan kişinin günahını affetmiştir. Hatta görünüşte birkaç seçenek olsa dahi zaruretin çok ağır olmasından ötürü de insanın günahını kaldırmıştır. Bu, mevcut zaruretin çok kuvvetli oluşundandır. Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Müslümana isabet eden hiçbir hastalık, dert, sıkıntı, üzüntü ve keder yoktur ki Allah ondan dolayı onun günahlarını bağışlamasın. –Bu ona batan bir diken bile olsa-”

Karadâvî bu hususta düşük yaparak hamileliği önleme konusundaki fetvasını zikreder. Buna göre, dişilik yumurtasının erkeklik spermiyle birleşmesi yeni bir oluşumu meydana getirir ve bu, rahimde sağlam bir şekilde yerleşir. Bu evreden sonra, isteyerek düşük yapmanın yasak olduğu hükmü ortaya çıkar. Zina gibi haram kabul edilen bir ilişki sonucunda gerçekleşmiş olsa bile, böyle bir oluşumu korumak gerekir. Nitekim Allah Resûlü zina ettiğini söyleyen ve bunun sonucunda recmedilmesi gereken Gumidiyeli kadını, doğurması için geri göndermiş, doğduktan sonra ise çocuğun süten kesilmesine kadar beklemesini söylemiştir. Bu, normal durumlarda tercih edilen fetvadır. Hamileliğin üzerinden 40 gün geçmeden önce düşük yapmayı caiz gören fakihler ise cenine ruh üflenmesinin 40 veya 42 gün sonra olduğunu bildiren rivayete göre amel etmişlerdir. Buna karşın bazı fakihler, ruhun 120 gün sonra üflendiği hakkındaki meşhur rivayete dayanarak kırkın üç katı olan 120 günden önce yapılan düşük ya da kürtajı caiz görmüşlerdir.

Karadâvî burada tercihini ilk görüşten yana kullanır. Ancak özrün bulunması halinde son iki görüşten herhangi birinin tercih edilmesinde bir sakınca olmayacağını belirtir. Özür ne kadar kuvvetli olursa onunla ilgili olan ruhsat da o kadar açık olur. Karadâvî, hamilelikten bir gün sonra bile olsa bu işin yasak oluşu yönünde görüş belirten fakihlerin son derece tutucu olduklarını zikreder. Nitekim bazı hadislerde de geçtiği gibi bu durum kadın ve erkekten birinin veya her ikisinin istekle ve şehvetlerini tatmin için

bir araya gelmeleri sonucundaki hamilelik hakkındadır. Bu tür hamilelikten dolayı çocuk düşürmeyi haram kılmak elbette kaçınılmazdır.

Spermin bizzat kendisi canlıdır. Yumurta da aşılardan önce canlıdır. Ancak her ikisinde de olan bu canlılık üzerine hükümler konması gereken insan hayatından farklı bir canlılıktır. Bu sebeple bu ruhsat hukukçu, doktor ve akıl sahibi kimselerin takdir ettiği geçerli mazeret ile sınırlı olabilir. Bunun dışında asıl olan onun yasak oluşudur. Tüm bunların sonucunda böyle bir musibete maruz kalmış olan Müslüman kadının görevi bu cenini korumaktır. Kesinleşmiş bir fikhî kurala göre; çocuğun anne ve babasının dini ile ilgili görüş ayrılığı olması hâlinde çocuk din bakımından anne-babadan en hayırlı olanına tabi kılınır. Bu, babası bilinen bir çocuk hakkındadır. Babası bilinmeyen çocuk ise şüphesiz Müslüman çocuktur.⁵¹³

Karadâvî'nin de görüşünü zikrettiğimiz bu ve benzeri hassas konularda önemli olan, bu meseleleri değerlendirirken dinî, etik ve hukukî açılardan konuyu dikkatli bir şekilde ele almak ve uzman görüşleriyle desteklemektir. Her durum benzersizdir ve müdahale kararı genellikle bir dizi tıbbi test ve değerlendirmeye dayanır. İslâm'da canın korunması prensibi, İslâm hukukunda ve etik öğretilerinde önemli bir yer tutar. Yukarıda da ifade edildiği gibi İslâm dini, yaşam hakkını kutsal kabul eder ve bu hakkın korunması üzerine bir dizi prensip içerir. Bu sebeple İslâm hukukçularının konuya oldukça hassas yaklaştığı aşîkârdır. Zira neticede birçok kadın zarar görmüştür. Kanaat belirtmek gerekirse, konunun münferit değerlendirilip bireye uygun fetva verilmesi daha uygun görünmektedir. Belli bir topluluk veya coğrafyaya özgü, toplumda geçerli olan ahlâkî normlara ve değerlere dayalı olarak yani İslâm'ın genel prensiplerine bağlı kalınarak ve o toplumun ve bireyin özel şartları esas alınarak verilmesi daha sağlıklı sonuçlar doğurabilir.

⁵¹³ Karadâvî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, II, 541-549.

SONUÇ

İslâm dünyasında, dini hükümlerin yorumlanması ve uygulanması sürecinde ictehad faaliyeti önemli bir yer tutmaktadır. Bu faaliyet, İslâm'ın temel değerlerinin korunmasıyla birlikte toplumsal değişime uyum sağlanarak çağın gereksinimleri ve toplumun değişen dinamiklerine uygun çözümler sunmayı amaçlar. Elbette, ortaya atılan görüşler, Kur'ân ve hadisler ışığında belirlenen ve fikhî prensipler dikkate alınarak oluşturulan hükümlere dayanır. Bu noktada fakihler, kendilerine yöneltilen sorulara cevap arama sürecinde, mezheplerin ve klasik dönem İslâm âlimlerinin görüşlerini değerlendirirken aynı zamanda İslâm hukukunun yaşayan bir dinamik olarak varlığını sürdürmesi amacıyla esneklik ve yenilikçilik ilkelerini de gözardı etmemektedirler. Bu yaklaşım, geleneksel fikhî mirası korurken; çağın gereksinimlerine ve toplumsal değişimlere uyum sağlayarak toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasına olanak tanımaktadır.

“Sürat asrı” olarak nitelendirilen bu çağda meydana gelen değişim ve gelişim, birtakım güncel meseleleri beraberinde getirmiş ve fetva makamına duyulan ihtiyacı artırmıştır. Gelenek ile yeniliğin mukayesesi yapılarak her mezhep ve mezhebin usul çerçevesi dâhilinde muhtelif fetva kitapları yazılmıştır. Buna karşılık belirli bir mezhebe bağlı kalmadan fetva verenlerin olduğu da bilinmektedir. Yusuf el-Karadâvî'yi bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Karadâvî, mücadeleci bir İslâm âlimi olarak kabul edilmektedir. Onun fetvalarındaki temel ölçüt, fetvanın güncel yaşamla uyumlu ve uygulanabilir olmasıdır. Pratikte bir karşılığı olmayan konuların teorik düzeyde tartışılmasının anlamsız olduğu görüşünü savunan Karadâvî, fetvalarını bu prensipler doğrultusunda vermiştir.

Yusuf el-Karadâvî'nin fetvaları, İslâm hukuku ve uygulamaları açısından önemli bir etkiye sahiptir. Nitekim birçok Müslüman toplumda etkili bir İslâm âlimi ve bilgin olarak kabul edilmektedir. İslâmî meseleler üzerine yorumlar yapan, fetvalar veren, rehberlik eden ve çağdaş İslâm dünyasında topluma yön veren önemli bir âlim olarak kabul edilir. Onun görüşlerinin, İslâm toplumları arasındaki tartışmaları etkilediği söylenebilir. Elbette herkes tarafından kabul edilmeyen tartışmalı fetvaları da bulunmaktadır. O, fetva metodolojisini; İslâm hukukunun, çağın ihtiyaçlarına ve toplumun karmaşıklığına uygun bir şekilde yorumlanması ve yaşanması üzerine

kurmuştur. Bu metodoloji, İslâm hukukunu günümüz koşullarına ve toplumsal değişime uyumlu hale getirme çabasıyla ilgilidir. Bu şekilde, İslâm hukuku ve bilhassa uygulamalarını, günümüz toplumunun ihtiyaçlarına daha uygun hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu fetvaların doğru bir şekilde anlaşılması, Müslüman toplumlar için önemli bir gerekliliktir. Karadâvî, kendisine yöneltilen soruları, öncelikle Kur’ân’ın açık ve muhkem hükümlerine dayanarak cevaplamaya çalışmıştır. Kur’ân’da açıkça zikredilmeyen konuları ele alırken, hadislerin farklı rivayetlerini ve sahâbe ile sonraki dönem âlimlerinin görüşlerini de dikkate almıştır. Belli bir mezhebe bağlı hareket etmeyen Karadâvî, fetvalarında yalnızca mezhep âlimlerinin görüşlerini değil aynı zamanda Kur’ân ve sünnetten elde ettiği delillere dayanarak kendi yorumlarını da ortaya koymuştur. Bu bağlamda, kimi zaman dört mezhep âliminin görüşlerini destekleyerek genelgeçer bir hükme varmış, kimi zaman ise delil açısından nezdinde daha sağlam bulunduğu hadisler üzerinden cumhura aykırı sonuçlara ulaşmıştır. Karadâvînin, “teysir” ve “tecdit” gibi kavramları fetvalarının merkezine aldığı ve bu doğrultuda zikredilen sonuçlara ulaştığı görülmektedir. Bu yaklaşımıyla, modern dönemde İslâm hukukunun uygulanabilirliğini artırmayı hedeflemiştir.

Karadâvî’nin vurguladığı önemli bir konu mezhep taassubudur. O, mezhepleri körü körüne taklit etmekten kaçınıp, onların ilmî önerilerini dikkate almayı ve taassuptan kaçınarak çeşitli tercihlerinden faydalanmayı ısrarla savunmaktadır. Ona göre, kadim ulemânın zamanlarına uygun olan fetvalarla yetinmek, bugün ciddi zorluklarla karşılaşmaya yol açabilir. Bu nedenle, bir müftünün fetva verirken, geçmişe sıkışıp kalmayıp, günümüzün gelenek ve göreneklerini, toplumun yapısını özellikle de fetva talep eden kişinin bireysel durumunu dikkate alması gerekmektedir.

Muhtelif kitaplarında kadın ve dini hayatı ile ilgili türlü meselelere değinen Karadâvî’nin bir kısım meselelerde cumhurdan yana tavır takındığı görülürken bazı meselelerde klasik mezhep görüşlerinin dışına çıkarak yeni ve farklı görüşler beyan ettiği görülmektedir:

- ✓ Örneğin, hamile kimselerin tutamadığı orucun kazası ve mahremsiz kadının yolculuğu gibi konularda, klasik mezhep görüşlerinden tamamen farklı bir yaklaşım sergilemektedir.
- ✓ Müslüman kadının gayrimüslim bir erkekle evliliği konusunda ise tüm mezheplerin ortak kanaatine katılmaktadır.

Karadâvî, bazı meselelerde mezheplerin dışında, münferit kalan görüşleri tercih etmektedir:

- ✓ Örneğin, hayızlı kadının Kâbe'yi tavafı meselesinde mezhep âlimlerinin tercih etmediği ancak modern çağda rağbet edilen İbn Teymiyye'nin görüşünü tercih etmiştir.

Kimi meselelerde ise cumhurun görüşüne karşı çıkararak tek bir mezhebin görüşünü savunmaktadır:

- ✓ Örneğin, aybaşı erteleme haplarının kullanımı konusunda cumhura karşı Mâlikî mezhebinin temkinli yaklaşımını benimser.
- ✓ Kadına dokunmanın abdeste etkisi konusunda Hanefî mezhebinin görüşüne mutabık bir tercihte bulunur.
- ✓ Nikâh akdinde ileri sürülen şartların bağlayıcılığı noktasında Hanbelî mezhebinin görüşüyle uyumlu bir görüşte bulunduğu görülür.
- ✓ Zina ile gebe kalan kadının iddeti konusunda ise Şâfiîlerin görüşünü desteklemektedir.

Ayrıca, bazı konularda mezheplerin genel kanaatine katılmakla birlikte, günümüz toplumunun ihtiyaçlarına uygun yeni sınırların belirlenmesi gerektiğini vurgular.

- ✓ Örneğin, kadının nafakası ve iddet sürecinde kadının uyması gereken esaslar bu minvaldedir.

Tüm bunların yanında, kadının devlet başkanlığı yapabilmesi gibi bazı konularda net bir duruş sergilemediği durumlar da mevcuttur.

Elde edilen sonuçlar, Karadâvî'nin fetvalarında genellikle geleneksel İslâm düşüncesine bağlı kaldığını bununla birlikte çağdaş toplumların ihtiyaçlarını da dikkate aldığını göstermektedir. Burada şunu da ifade etmekte fayda var ki Karadâvî birçok meselede mezhep imamlarını destekler nitelikte görüş belirtirken, mezhep imamlarında cevabını bulamadığı meseleler üzerine şeriatin genel maksadına en uygun olanını ve uygulanabilir olanını tercih etmiştir. Özellikle kadının dindarlığı, iffeti, sosyal hayattaki konumu ve haklarıyla ilgili fetvaları; adaletin sağlanması ve kadınların toplumda daha aktif bir rol oynaması yönünde önemli adımlar attığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte modern yaşamı sıkça meşgul eden tartışmalı konularda mezhep görüşlerini tercih etmediği gerekçesiyle birtakım eleştirilere maruz kaldığı görülür. Ancak, âlimleri taklid

etmemek onların değerini eksiltmez. Karadâvî, bütün mezhep imamlarının görüşlerini çözüm odaklı ve amel etmeye layık görür. Ona göre verilen hükümlerde önemli olan mutaassıb zihniyetten berî olmak ve kolaylaştırmayı esas almaktır.

KAYNAKÇA

- Abdulhalim Ebû Şakka. *Tahrirü'l Mer'e -İslâm Kadın Ansiklopedisi-*. 4 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Abdülazîz ed-Dîb. *Yûsuf el-Karâdâvî: Kelimât Fî Tekrîmihî Ve Buhûs Fî Fikrihî Ve Fıkhihî Mühdât İleyhi Fî Buluği Seb'in*. Kahire: Mektebetul Alem, 2004.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 10 Cilt. Dâru't-te'sîl, 1437.
- Acar, H. İbrahim. "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı / Religion Difference as a Barrier to Marriage". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (30 Haziran 2002).
- Acar, H.İbrahim. "İddet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Acar, H.İbrahim. "Talâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Adevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1412.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eĞ-ğeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Aizatullov, Redif. *Zekât, Hac ve Umre Konularında Hanefî ve Şâfiîlerin Farklı Görüşleri ve Dayandığı Deliller*. Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Aktan, Hamza. "Kazf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/148-149. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Aktaş, Cihan. "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 10/4 (1997).
- Akyüzoğlu, Hatice. "Zahid El-Kevserî'nin 'Kadının Örtünmesi' İsimli Makalesinin Hanefî Fıkındaki Yeri". *marifetname* 8/1 (Haziran 2021). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname/issue/62834/953420>

- Apalı, Sıdika. *İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği ve Hâkimliği ile İlgili Yaklaşımların Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. *Şer ‘î Hükmün Tabiatı” Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*. ed. Osman Güman - Ahmet Numan Ünver. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Apaydın, H. Yunus. “Tesettür”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/538-543. İstanbul, 2011.
- Aslan, Bedri. “Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar”. *Journal of International Social Research* 11 (28 Şubat 2018), 918-927. <https://doi.org/10.17719/jisr.20185537264>
- Aslan, Mahsum. *Muhammed Said Ramazan el-Bûtî’nin İlmi Kişiliği ve Fıkıhçılığı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Atar, Fahrettin. “Af”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Atar, Fahrettin. “Nikâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Kur’an’a Göre Araştırmalar*. Ankara, 1993.
- Atay, Hüseyin. *Kur’an’a Göre Araştırmalar*. Ankara: Atayy, 2015.
- Ateş, Üveys. “Kadının Mahremsiz Yolculuğunun Fıkıhî Yönden Değerlendirilmesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (26 Haziran 2020), 197-234.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mehir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28./389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bâcî, Ebü’l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa’d et-Tüçbî. *el-Muntekâ Şerhu’l-Muvatta*. Mısır: Matba’âtu’s-Sa’âde, 1332.
- Baktır, Mustafa. “İhdâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Balbaba, Ümmü Eymen. “Fıkıhî Açısından Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi”. *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - III*. İstanbul, 2016.
- Beşer, Faruk. “Fıkıh Açısından Avret Ve Örtünme”. *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*.
- Beşer, Faruk. “İslâm Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi”. *Kadın Konulu Dini Yayınlar*. 105-118. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Beşer, Faruk. “*Seferîlik Açısından Kadınlar*”, *Seferîlik ve Hükümleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *Ahkâmu'l-Kur'ân li'sh-Şâfiî*. Darü'z-Zehâir, 1439.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Birsin, Mehmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Çıra Akademi, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Heyet. Bulak: elMatbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, Nüsha-i Sultaniyye., ts.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Maa'n-Nâs Meşverât ve Fetâvâ*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramazan. *Mes'etü tahdîdi'n-nesl vikâyeten ve ilâcen*. Dimaşk, 1988.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Muhâdarât fi'l-fikhi'l-mukâren*. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1981.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *el-Mer'etü beyne tuğyâni'n-nizâmi'l-ğarbî ve leâtâ'ifi't-teşrî'i'r-rabbânî*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1996.
- Câdu'l-Hak, Ali. “Mecelletu'l-Ezher-Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye” 1 (1993 1414), 18-20.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtı'ı'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Es 'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1992.
- Çakın, Kamil. "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması". *Dinî Araştırmalar Kadın Özel Sayısı* (2016), 107-130.
- Çeker, Orhan. *el-Muhtâr'ın Anahtarı*. Konya: Tekin Kitabevi, 2022.
- Çeker, Orhan. *İlm-i Hâl'im*. Tekin Kitabevi, ts.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. İstanbul: A.H.İ Yayıncılık, 2006.
- Çeker, Orhan. *Nafaka Kanunu*. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Çeliker, Hüseyin. "İslâm Hukuku'nda Devlet Başkanlığı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (01 Eylül 2008), 251-298.
- Çetintaş, Recep. "İslâm Hukukunda Evlenmeden Doğan Haklar Bağlamında Nafaka". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 185-203.
- Çevik, Recep. *İslam Ceza Hukukunda Had Cezaları (Serahsî Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (20 Haziran 2019), 206-243. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558489>
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkeklerle Evliliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 131-156.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.
- Dalgın, Nihat. *Küreselleşen Dünyada Aile "Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım Ve Yorumlar"*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Demir, Nurdan. "Vefat İddeti Bekleyen Kadının Yas Tutması: Kâsânî ve Serahsî Örneği". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2018), 23-37.
- Demirel, Zahit. *Hanefî ve Şâfiî Fıkhdında Zekâtla İlgili Farklı Olan Görüşler*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Diyanet İşleri Yüksek Kurulu. *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Dursunüst, Elif. *Yusuf el-Kardavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şu'ayb Arnaût. 7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, B. y., 1430.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-Milkiyyetu ve nazariyyetu'l-akdi fi's-şeriatu'l-İslâmiyye*. Kahire, 1977.
- Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî. *Edebü'l-Kâdi*. thk. Muhyi Hilâl Serhan. Bağdad: Dâru İhyai't-Türâsi'l-İslâmî, 1971.
- Erbaş, Muammer. *Evlenme ve Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi*. İzmir: Albi Yayınları, 2014.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nafaka>
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 3. basım., 2010.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Erdoğan, Mehmet. "Müslüman Bir Hanımın Gayrimüslim Bir Erkek İle Evliliği". *Küreselleşen Dünyada Aile*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Erdoğan, Suat. *İslâm Hukukunda Kadının Boşa(n)ma Hakkı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erol, Ayten - Gökalp, Fatma. "İslâm Aile Hukukunda Kadının Evliliğini Sona Erdirme Hakkı". *Kalemname* 7/13 (26 Haziran 2022), 11-32.

- Eşit, Yusuf. *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfiî Mezhebi Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Cidde, 1432.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Pırlanta Yayınevi, 1981.
- Genç, Mustafa - Aksoy, Muhammed Mihdi. “Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (30 Haziran 2019), 351-392. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.559143>
- Görgülü, Ülfet. *Kadın ve Siyaset -Fıkhi Bir Bakış-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Güler, Zekeriya. “Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?” *Mehir* 2 (1998), 14-21.
- Günenç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Gürler, Kadir. “Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-”. *Dinî Araştırmalar* 4/11 (Aralık 2001), 67-94.
- Ğânim, Ömer b. Muhammed b. İbrahim. *Ahkâmu'l-cenin fi'l-fikhi'l-islâmî*. Cidde: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atta. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. “Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar”. *İslâmiyât-Kadın-* 3/2 (2000), 7-13.
- Heyet/Komisyon. *Mevsû'atu'l-Fikhiyye*. Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf Ve Şuûnu'l-İslâmiyye, 1404.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1386.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdulselam İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer vd. *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Riyâd: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şu'ayb Arnaût. 5 Cilt. Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 1430.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. Suudi Arabistan, 1425.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Darü'l-Fikr, 1389.
- İbnü'l-Kâs, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed. *Edebu'l-Kâdî*. thk. Hüseyin Halef el-Cubûrî. Mekke: Mektebetu's-Sadîk, 1409.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi". *Uhudağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Ocak 2010), 69-109.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

- Karadağ, Bekir. “İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/2 (Mayıs 2018), 690-707.
- Karadâvî, Yusuf. *Çağdaş Meselelere Fetvalar* 2. çev. Veysel Bulut - Yusuf Şensoy. İstanbul: Ravza Yayıncılık, ts.
- Karadâvî, Yusuf. *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb*. Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988.
- Karadâvî, Yusuf. *el-İbade fî'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 24., 1995.
- Karadâvî, Yusuf. *Fetâvâ'l-Muâsıra*. 4 Cilt. Kuveyt: Darü'l-Kalem, 5. Basım, 1990.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'l-Üsre ve el-Kadâyâ el-Mer'e*. Türkiye: Dâru's-Şâmiye, 2017.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'z-Zekât*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.
- Karadâvî, Yusuf. *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*. çev. Mithat Acat - M. Mihdi Acat. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2012.
- Karadâvî, Yusuf. *İslam'da Devlet Mefhumu*. çev. Hüsâmeddin Cemal. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013.
- Karadâvî, Yusuf. *İslam'da İbadet Mefhumu*. çev. Hüsâmeddin Cemal. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2., 2018.
- Karadâvî, Yusuf. *Keyfe Neteamelu Maa's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423.
- Karadâvî, Yusuf. *Merkezü'l-Mer'e fî'l-Hayati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Karadâvî, Yusuf. *Teyşîru'l-fıkh li'l-müslimi'l-muâsır fî dav'il-Kur'ân ve's-Sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.
- Karaman, Hayreddin. *Aile İlmihali*. İstanbul: Timaş, 2015.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Karaman, Hayreddin. “Hayatımızdaki İslam I Sorular Cevaplar Dergi Yazıları”. *İz Yayıncılık*, 97.
- Karaman, Hayreddin. “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* X/4 (1997), 271-278.

- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Karapıçak, Rukiye. *Tefvîz-i Talâk*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Karataş, Fatih. *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Karataş, Fatih. "İslam Hukukunda İddet". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2013), 161-190.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i 'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406.
- Kasırğa, Nazlıcan Büşra. *Hadislerde Kadın ve Fitne İlişkisi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Keleş, Ekrem. "Erkeklerin En Çok Kaybettikleri Sınav". *Diyanet Aylık Dergi*.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "İhtilâfü'l-Hadîs İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu". *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022).
- Koca, Ferhat. "İbadet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Ocak 2003).
- Köse, Saffet. "Teravîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Köseoğlu, Zahit. *İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt Cilt. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1406.
- Martı, Huriye (ed.). *Hac ve Kadın*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *el-Ahkamü's-Sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, Ty.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*, ts.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtar*. Beyrut: Darü'l-Erkam, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahihü'l-Müslim*. 8 Cilt. Türkiye: Dâr el-Tiba'ah el-Âmirah, 1334.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: el-Muniria, 1347.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Minhâcü't-tâlibîn*. thk. Awad Ahmed Kasım. Darü'l-Fikr, 1425.
- Oğuz, Halime. *Kur'an Işığında Giyinme Ve Tesettür*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Özbek, Fatma. *İslamda Tesettür*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özer, Feride Elif. *Yusuf Karadâvî'nin İbadetler Alanındaki Fıkhi Tercihleri*. Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslâm*. İstanbul, 2000.
- Paçacı, İbrahim. "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 59-92.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *et-Tefsîrû'l-kebîr –Mefâtihu'l gayb-*. Kahire: Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısıriyye, 1938.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404.

- Sâbûnî, Abdurrahman. *Medâ hürriyeti 'z-zevceyn fi 't-talâk*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983.
- Sali Duman, Vildan. *Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Saltekin, Abdulbasit. "İslâm Hukukunda Şart Nazariyesine Farklı Yaklaşım: İbn Hazm (Ö. 456/1064) Ve İbn Teymiyye (Ö. 728/1328) Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 56/3 (15 Eylül 2020), 981-998.
- Selvi, Dilaver. *Delil ve Örnekleriyle Kadın ve Aile İlmihali*. İstanbul: Semerkand, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1403.
- Şahin, Osman. "Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (30 Ekim 2019), 359-387.
- Şatiroğlu, Tuba Sena. *Kadınla İlgili Bazı Konulardaki Fıkhi Görüşlerin Değerlendirilmesi*. Sakarya Üniversitesi, masterThesis, 2004.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto, 8. Baskı., 2021.
- Şener, Mehmet. "Avret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. IV/125-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzebe fi Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsuddin Muhammed b. El-Hatib. *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Me'anî'l-Elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Muhtasarı İhtilâfü'l-'ulemâ'*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dar el-Beşair el-İslamiyyeh, 1417.

- Tata, Abdunnasır. “Savtu’l Mer’e Dirâse Fıkhiyye Mukarene”. *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 165-188.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Şerike-tü Mektebeti ve Matba’atı Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2., 1395.
- Tüfekçi, İbrahim. “İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013), 111-154.
- Tüfenk, Mihriye Nur. *Sefer Hükümleri Bağlamında Kadın*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, masterThesis, 2021. <http://acikerisim.fsm.edu.tr/xmlui/handle/11352/3842>
- Ulusal, Şemsettin. “İslam ve Türk Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğünü Yerine Getirememesinin Tefrik/Boşanma Sebebi Olması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (30 Ekim 2021), 185-208.
- İmamü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî El-Cüveynî El-Gıyasi İslam’da Başkanlık Sistemi*. çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Vehbe ez-Zühaylî. *Fert ve Topluma Kur’an’ın Mesajı*. çev. Halil İbrahim Kutlay. İstanbul, 1995.
- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.
- Yasdıman Demirdöven, Neclâ. *Kur’an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları*. İzmir: NYCemre Yayıncılık, 2013.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*, ts.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle’nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006. <http://acikerisim.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/handle/123456789/8012>
- Yiğit, Yaşar. “İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Açısından Kazf ve Suçu ve Cezasının Değerlendirilmesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (31 Mayıs 2003), 107-117. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343315>

- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Ru'ûsü'l-Mesâ'il*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed. Beyrut: Dar el-Beşair el-İslamiyyeh, 1407.
- Zeydân, Abdulkerîm. *El-Mufasssal -Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkhu Ansiklopedisi-*. thk. Faruk Beşer. 15 Cilt. İstanbul: Asalet Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beyti'l Müslim fî ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*. 10 Cilt. Şam: Darü'l-Fikr, ts.
- محمد كامل قريلي. دراسة الروايات المبنية للآيات المتعلقة بلباس المرأة. ماردين: جامعة ماردين أرثو، أطروحة ماجستير، 2022.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB)*. Kadınlar teravih namazını camide kılabilirler mi? Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017.
- Fetvalar*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI”. Afyonkarahisar: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Osmanlı Hukûk-i Âile Kararnâmesi*. thk. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 5. Baskı., 2017.
- “Prof.Dr. Mehmet Görmez-İslâm'da Örtünmenin Felsefesi ve Yeniden Temellendirilmesi(English Subtitles)”. haz. İslâm Düşünce Enstitüsü [İDE].
Yayın Tarihi 10 Eylül 2022.
https://www.youtube.com/watch?v=KgZrWrwVT_Y
- “Tesettür İle İlgili Karar”, ts. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/2471/tesettur-ile-ilgili-karar>

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Hatice Kübra AKCAN
Uyruğu : T.C

EĞİTİM

Derece	Adı	Bitirme Yılı
Üniversite	Hakkâri Üniversitesi	2021
Yüksek Lisans	Batman Üniversitesi	2024
Doktora	-	

İŞ DENEYİMLERİ

Kurum	Görevi	Yıl
-		

UZMANLIK ALANI

YABANCI DİLLER Arapça

YAYINLAR <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tudear/issue/70435/993542>