Sümeyye BAHÇA

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KLASİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE KADINLA İLGİLİ NEBEVÎ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ

KLASİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE KADINLA İLGİLİ NEBEVÎ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ

Sümeyye BAHÇA

2026

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

Bursa 2026

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KLASİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE KADINLA İLGİLİ NEBEVÎ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ

(DOKTORA TEZİ)

Sümeyye BAHÇA

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

BURSA 2026

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 701923010 numaralı Sümeyye BAHÇA'nın hazırladığı **"Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Kadınla İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi"** başlıklı Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı 25/03/2026 günü 10.00-12.00 saatleri arasında yapılmış, alınan cevaplar sonunda adayın tezinin / çalışmasının (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Hatice Şahin AYNUR

Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi

25/03/2026

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Kadınla İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam … sayfalık kısmına ilişkin, ../../2026 tarihinde şahsım tarafından. Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % …'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyân ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Sümeyye BAHÇA		
Öğrenci No:	711923010		
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri		
Programı:	Tefsir		
Statüsü:	Y. Lisans	☒ Doktora	Sanatta Yeterlik

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum **"Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Kadınla İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Sümeyye BAHÇA

Öğrenci No : 711923010

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tefsir

Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Sümeyye BAHÇA
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tezin Niteliği	: Doktora
Tez Danışmanı	: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

KLASİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE KADINLA İLGİLİ NEBEVÎ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ

Ahkâm âyetlerinin ardındaki maksat ve hikmetlerin bazen doğru anlaşılamamasının temel sebeplerinden biri bu hükümlere delil gösterilen nebevî sünnetin çoğunlukla bağlamından koparılarak yüzeysel ve lafzî bir yaklaşımla yorumlanmasıdır. Bu durum özellikle kadına ilişkin meselelerde daha belirgin bir hâle gelmiş, klasik ahkâm tefsirlerinde yer alan bir kısım yorumlar kimi zaman dilsel veya sosyokültürel bağlamından tamamen kopuk ve yalnızca lafzî düzeyde kalmıştır. Zamanla bu eserler, kadınla ilgili dinî anlayışın oluşumunda etkili kaynaklar hâline gelmiştir. Bu çalışma; yukarıda sözü edilen yanlış algı ve anlayıştan hareketle Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî gibi mezhebi kimliği farklı olan klasik ahkâm tefsiri geleneğinin öncü isimlerinin eserlerini merkeze alarak mehir, nüşûz, boşama yetkisi (muhâlea ve tefvîz), miras ve şahitlik gibi kadına ilişkin meselelerde başvurulan nebevî sünneti bağlamsal analiz yöntemiyle yeniden incelemektedir. Araştırmada, nebevî sünnetin çok katmanlı bir bağlam analiziyle daha sahih ve kapsayıcı bir anlama ulaşılabileceği savunulmaktadır. Araştırma; metin içi ve metin dışı bağlam analizi olmak üzere iki ana kategoride yapılandırılarak metin içi bağlam düzeyinde rivayetlerin dilsel özellikleri, konusal bütünlüğü ve diğer sünnet verileriyle ilişkisini içeren bir analiz uygulanırken metin dışı bağlamda ise rivayetlerin vürûd bulduğu tarihsel zemin ile toplumsal ve kültürel şartlar bütüncül bir perspektifle tahlil edilmektedir. Yapılan analizler sonucunda, klasik tefsirlerdeki bazı yorumların sünneti dönemin örfî yapısından ve nebevî örnekliğin bütüncül-kuşatıcı ilkelerinden soyutlayarak değerlendirdiği tespit edilmiştir. Sünnetin iç ve dış bağlam katmanları dikkate alındığında, söz konusu tefsirlerdeki yorumların nebevî mesajın dönüştürücü ve adalet merkezli asıl maksadından farklılaştığı ortaya konmuştur. Neticede bu tez, nebevî sünnetin bağlamsal ve bütüncül bir perspektifle okunmasının; klasik ahkâm tefsirlerindeki literal daralmaları aşmada ve Kur'an-sünnet bütünlüğüne dayalı sahih bir anlam ufkuna ulaşmada vazgeçilmez bir yöntem olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Klasik Ahkâm Tefsirleri, Nebevî Sünnet, Kadın, Bağlam.

ABSTRACT

Name and Surname	: Sümeyye BAHÇA
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Institute of Social Sciences
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Tafsir
Degree Awarded	: PhD
Supervisor	: Assist. Prof. Selahattin ÖZ

CONTEXTUAL ANALYSIS OF THE PROPHETIC SUNNAH REGARDING WOMEN IN CLASSICAL AHKAM TAFSIRS

One of the primary reasons for the failure to correctly understand the purposes and wisdom behind legal verses is that these rulings are often interpreted through a superficial and literal approach, detached from their context. This situation has become more pronounced particularly in matters related to women; certain interpretations found in classical *ahkām* commentaries have occasionally remained entirely disconnected from context and confined to a purely literal level. Over time, these works have become influential reference sources in the formation of religious understanding concerning women. Centering on the works of pioneering figures in the classical *ahkām* commentary tradition, such as al-Jassas, Kiya al-Harrasi, Ibn al-Arabi, and al-Qurtubi, this study re-examines the Prophetic Sunnah cited in matters related to women -such as dower (*mahr*), the measure of striking (*darb*), the authority to divorce (*mukhala'a* and *tafwīd*), inheritance, and testimony- through a contextual analysis method. The study argues that a more authentic and inclusive understanding can be achieved by analyzing the Prophetic Sunnah within a multi-layered context. Structured into two main categories as intra-textual and extra-textual context analysis, the research method applies a textual analysis involving linguistic features, thematic integrity, and relations with other Sunnah data at the intra-textual level, while the historical background of the reports along with social and cultural conditions are analyzed from a holistic perspective at the extra-textual level. As a result of the analyses, it has been determined that certain interpretations in classical commentaries evaluated the reports by abstracting them from the customary structure of the period and the holistic-comprehensive principles of the Prophetic example. Considering the internal and external context layers of the Sunnah, it is revealed that these interpretations diverged from the transformative and justice-centered original purpose of the Prophetic message. Consequently, this thesis argues that reading the Prophetic Sunnah through a contextual and holistic perspective is an indispensable method for overcoming literal narrowings in classical *ahkām* commentaries and reaching a sound horizon of meaning based on the integrity of the Qur'an and Sunnah.

Key Words: Tafsir, Qur'an, Classical Ahkâm Tafsirs, Prophetic Sunnah, Women, Context.

ÖNSÖZ

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*'ine "Hikmetleri, kelimelerin kalbine indiren Allah'a hamd olsun." niyâzı ile başlar. Zira her kelime, salt bilgi aktaran birer simge olmanın ötesinde; bir anlam ufku açma, bakışı yönlendirme ve tefekkürü derinleştirme vazifesini de yüklenir. Bu hakikatin izinde çıktığım yolculuk, "en güzel sözün" kalbindeki o hikmet pınarını, bağlam bütünlüğü içerisinde arama gayretinin bir tezahürüdür.

Bu çalışma, lafız ile anlam arasında kat edilen uzun ve katmanlı bir mesainin mahsulü olmakla birlikte bir arayışın, bir duanın ve ilmî sorumluluğun satırlara düşen gölgesidir. Yolculuğun başlangıcında; zihnimi meşgul eden sorulara cevap bulabilme ve tarihsel süreçte geri planda kalmış bir sesi daha dikkatli ve bağlamsal bir duyarlılıkla işitebilme arzusu vardı. Bu süreç nihayetinde, kelimeleri bütüncül bir bakışla anlamaya yönelik her samimi çabanın; insanı ve ona dair meseleleri daha sahih ve daha adil bir zeminde mütalaa edebilme imkânını gösterdi. Her şeye rağmen yeniden öğrenme ve yeniden inşa etme azmiyle örülen bu süreçte; kimi zaman kütüphane raflarında dolaştım, kimi zaman bir annenin gündelik telaşı içerisinde zihnimde yeni başlıklar kurguladım. Kızımın saçını tararken, bir yemeği karıştırırken ya da gecenin sükûnetinde zihnime misafir olan meseleler, bu metnin görünmeyen parçalarını oluşturdu. Yıllara yayılan bu yolculuk; dört ayrı şehir, aşılmak zorunda kalınan mesafeler, salgınlar, depremler ve hayatın akışını kesintiye uğratan sayısız imtihanla ama hiç dinmeyen bir zihinsel arayışla şekillendi. Kütüphanelerde tüketilen saatler, makaleler, sempozyumlar, yaşanan hayal kırıklıklarını takiben gelen yeniden ayağa kalkışlar, bu sürecin ayrılmaz birer parçası oldu. Bu çalışma, sahip olduğum her değerle hemhâl olarak bizzat kendi anlam dünyamı da dönüştüren en önemli inşâ süreçlerinden biri oldu.

Araştırma konusunun seçiminden tezin ikmaline kadar geçen her safhada, ilmî vukufiyeti ve kıymetli yönlendirmeleriyle bana yol gösteren, tezi titizlikle inceleyerek tashih eden değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ'e saygı ve şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Tez izleme komitesinde yer alan kıymetli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BİLGİN'e ve Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL'e, müspet katkı ve eleştirilerinden ötürü teşekkür ederim. Tez savunma jürisinde yer alan ve çalışma süresince ufkumu açan tavsiyeleri, müşfik rehberliği ve akademik birikimiyle her daim yanımda hissettiğim, Türkiye'nin ilk kadın Kıraat profesörü muhterem hocam Prof. Dr. Hatice Şahin AYNUR'a kalbî teşekkürlerimi arz ederim. Keza, tez sürecinde teşvik ve katkılarına şahitlik ettiğim, Türkiye'nin ilk kadın Tefsir profesörü olma unvanına sahip Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT hocama da minnetlerimi sunuyorum. Türkiye'de akademik yolculuğun öncüleri olarak "ilk olma" payesini onurla taşıyan bu iki müstesna şahsiyetin rehberliği ile teşekkül eden bu tezin müellifi olmak, bir kadın araştırmacı olarak şahsım adına en büyük bahtiyarlık ve kıvanç vesilesidir. Ayrıca akademik hayatın her aşamasında ideal bir rehberlik sunan, tezin muhtelif bölümlerini okuyarak değerli katkılarda bulunan, kütüphane desteği ve bitmek bilmeyen motivasyonuyla bu sürecin nihayete ermesinde büyük emeği olan Dr. Öğr. Üyesi Resul AKCAN hocama en samimi teşekkürlerimi sunarım.

Ve en önemlisi, bu çalışmaya yön veren ve ona anlam katan bir arka planının bulunduğunu ifade etmek isterim. Altı yaşında babamı kaybettiğimde, bu büyük yokluğu omuzladığı ağır sorumlulukla telafi etmeye çalışan ve beş evladını okutmayı hayatının gayesi edinen annem; bu noktada en büyük paya sahiptir. Bugün bu çalışma, her şeyden önce onun bitmek bilmeyen azminin, dirayetinin ve dualarının bir mahsulüdür. Bu yolculukta varlıklarıyla bana nefes olan kıymetli ablalarım Tuba, Şeyda, Suna ve kardeşim Melik

Sefan, benim en nadide can yongalarım oldular. Aynı cendereden geçmiş olmanın verdiği bağ bu sürecin en büyük destek kaynaklarından biri oldu.
Bu uzun ve meşakkatli yolculukta hayatıma giren, çalışma süresi boyunca hep desteğini gördüğüm, tez yazım sürecinde ona ayırmam gereken zamanı çoğu kez bu çalışmaya hasretmiş olmanın iç muhasebesini yaparken onun sabrı, anlayışı ve desteği benim için her zaman en önemli dayanak olan kıymetli eşim Ahmet Emin'e en kalbi teşekkürlerimi sunarım. Ve en özel teşekkürüm kızım Defne Nil'e. Onunla geçirmem gereken birçok ânı, bu çalışmanın sorumluluğu sebebiyle ertelemek zorunda kaldım. Buna rağmen varlığıyla bana güç veren, her gülüşüyle yeniden ayağa kalkmamı sağlayan canım kızım, bu emeğin en sessiz ama en derin ortağıdır.

Sümeyye BAHÇA
Samsun 2026

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **x**
KISALTMALAR ..... **xiii**
GİRİŞ **1**

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 1
   1.1. Araştırmanın Konusu 1
   1.2. Araştırmanın Önemi 3
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE PROBLEMİ 4
   2.1. Araştırmanın Amacı 4
   2.2. Araştırmanın Problemi 5
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI 7
   3.1. Araştırmanın Yöntemi 7
   3.2. Araştırmanın Kaynakları 10

BİRİNCİ BÖLÜM

BAĞLAM VE NEBEVÎ SÜNNETİN ANLAŞILMASINDA BAĞLAM ANALİZİ **15**

1. BAĞLAM İLE İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE 15
   1.1. İslam İlim Geleneğinde Bağlam 18
      1.1.1. Siyâk (**السياق**) 23
      1.1.2. Nazım (**النظم**) 31
      1.1.3. Karîne (**القرينة**) 36
      1.1.4. Muktezâ-i hâl (**مقتضى الحال**) / Makâm (**المقام**) 39
   1.2. Anlambilim (Semantik) ve Yorumbilimde (Hermenötik) Bağlam 42
      1.2.1. Anlambilimde Bağlam 42
      1.2.2. Yorumbilimde Bağlam 46
   1.3. Bağlam Çeşitleri 52
      1.3.1. Metin İçi Bağlam (Siyâku'l-lugavî) 57
         1.3.1.1. Dilsel Bağlam 58
         1.3.1.2. Konusal Bağlam 60
         1.3.1.3. Metinsel Bağlam 62
      1.3.2. Metin Dışı Bağlam (Siyâku'l-hâl) 63
   1.4. Değerlendirme ve Mukayese 66
2. NEBEVÎ SÜNNETİN ANLAŞILMASINDA BAĞLAM ANALİZİ 72
   2.1. Metin İçi Bağlam Analizi 79

2.1.1. Dilsel Bağlam 79
2.1.2. Konusal Bağlam 82
2.1.3. Metinsel Bağlam 87
2.2. Metin Dışı Bağlam Analizi 89
2.3. Değerlendirme 92

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE AİLE HUKUKU AÇISINDAN KADINA İLİŞKİN NEBEVİ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ 96

1. MEHİR 96
1.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Mehir 98
1.2. Mehre İlişkin Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi 106
1.2.1. Mehirle İlgili Sünnetin İç Bağlamı 107
1.2.1.1. Dilsel Bağlam 107
1.2.1.2. Konusal Bağlam 111
1.2.1.3. Metinsel Bağlam 115
1.2.2. Mehirle İlgili Sünnetin Dış Bağlamı 118
2. NÜŞÛZ 122
2.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Nüşûz 123
2.2. Nüşûz ile İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi 131
2.2.1. Nüşûz ile İlgili Sünnetin İç Bağlamı 134
2.2.1.1. Dilsel Bağlam 134
2.2.1.2. Konusal Bağlam 140
2.2.1.3. Metinsel Bağlam 145
2.2.2. Nüşûz ile İlgili Sünnetin Dış Bağlamı 148
3. TALÂK 152
3.1. Muhâlea (Hulʿ) 154
3.1.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Muhâlea (Hulʿ) 155
3.1.2. Muhâlea ile İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi 162
3.1.2.1. Muhâlea ile İlgili Sünnetin İç Bağlamı 164
3.1.2.1.1. Dilsel Bağlam 164
3.1.2.1.2. Konusal Bağlam 166
3.1.2.1.3. Metinsel Bağlam 170
3.2. Tefvîz-i Talâk 172
3.2.1. Klasik Ahkâm Tefesirlerinde Tefvîz-i Talâk 173
3.2.2. Tefvîz-i Talâk ile İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi 178
3.2.2.1. Tefvîz-i Talâk ile İlgili Sünnetin İç Bağlamı 179
3.2.2.1.1. Dilsel Bağlam 179
3.2.2.1.2. Konusal Bağlam 181
3.2.2.1.3. Metinsel Bağlam 185
3.2.2.2. Talâk ile İlgili Sünnetin Dış Bağlamı 186

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLÂSİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE TOPLUMSAL HAKLAR AÇISINDAN KADINA İLİŞKİN NEBEVÎ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ 193

1. MİRAS 193
1.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Miras 200
1.2. Kadının Mirasına İlişkin Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi 209
1.2.1. Mirasla İlgili Sünnetin İç Bağlamı 212
1.2.1.1. Dilsel Bağlam 212
1.2.1.2. Konusal Bağlam 217
1.2.1.3. Metinsel Bağlam 221
1.2.2. Mirasla İlgili Sünnetin Dış Bağlamı 226
2. ŞAHİTLİK 231
2.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Şahitlik 233
2.2. Kadının Şahitliğine İlişkin Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi 245
2.2.1. Şahitliğe İlişkin Sünnetin İç Bağlamı 249
2.2.1.1. Dilsel Bağlam 249
2.2.1.2. Konusal Bağlam 254
2.2.1.3. Metinsel Bağlam 255
2.2.2. Şahitlikle İlgili Sünnetin Dış Bağlamı 261

SONUÇ 267

KAYNAKÇA 276

ÖZGEÇMİŞ 293

KISALTMALAR

akt.	: Aktaran
b.	: Bin, ibn
bk.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celâlüh
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
md.	: Madde
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ö.	: Ölüm Tarihi
sad.	: Sadeleştiren
SAMER	: Siyer-i Nebi Araştırmaları Merkezi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve Diğerleri
Yay.	: Yay.

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

1.1. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusunu, klasik ahkâm tefsirlerinin, Kur'an'ın kadına dair vazettiği ahkâmı anlamlandırma sürecinde nebevî sünneti konumlandırma biçimi oluşturmaktadır. Çalışma, klasik ahkâm tefsiri geleneğinin önde gelen temsilcilerine odaklanmıştır. Bu meyanda Cessâs (ö. 370/981), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Kurtubî (ö. 671/1273); mezhepsel çeşitliliği temsil etmeleri ve ahkâm tefsiri literatüründe kurucu rol oynamaları sebebiyle tercih edilmiştir. İncelenen meseleler ise mehir, kadının nüşûzu, boşanma yetkisi (muhâlea ve tefvîz), miras ve şahitlik konularıyla sınırlandırılmıştır. Araştırmanın merkezinde; söz konusu müfessirlerin, nebevî sünneti bağlamından ve Kur'an-sünnet bütünlüğünden koparark salt lafzî (literal) bir düzleme hapsedip hapsetmedikleri sorunsalı yer almaktadır. Bu çerçevede araştırma, nebevî rivayetleri metin içi bağlam (dilsel, konusal ve metinsel analiz) ile metin dışı bağlam (tarihsel/toplumsal analiz) katmanlarından oluşan bütüncül bir bağlam analizine tabi tutarak nassın muradına uygun sahih bir anlama ulaşma modelini uygulamaktadır.

İslam fıkhında hüküm istinbâtı sürecinde nasların zahirî manalarının ilk ve öncelikli anlam kaynağı olarak kabul edilmesi, genellikle lafzî yorum eğiliminin hâkim olmasına yol açmıştır. Nitekim ahkâm tefsirleri, Kur'an'ın hüküm bildiren âyetlerini, lafızların sınırlarını ve delâlet derecelerini titizlikle inceleyerek hukukî sonuçlara ulaşmayı hedefledikleri için kadına ilişkin nasların fıkhî yorumu ile nebevî sünnet arasındaki ilişkiyi en disiplinli şekilde işleyen temel kaynak niteliği taşımaktadır. Bu yönleriyle söz konusu eserler, farklı mezheplerin fıkhî yaklaşımlarını yansıtan ve yorum çeşitliliğini nesnel biçimde karşılaştırmaya imkân tanıyan temel metinlerdir. Bu nedenle çalışmada, mezheplerinde ön plana çıkmış fakih müfessirlerin ahkâm tefsirleri araştırmaya konu olarak seçilmiştir.

Araştırmanın temel veri kaynağını klasik ahkâm tefsirleri oluşturmaktadır. Bu araştırmada "klasik" nitelemesi, ahkâm tefsiri geleneğinin mezhebî kimlikler üzerinden sistemleştiği ve temel metodolojik yaklaşımların kristalleştiği kurucu evreyi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Çalışma kapsamında "klasik ahkâm tefsiri" tabiri ile genel bir zaman dilimi veya mutlak bir otorite hiyerarşisinden ziyade tezin bağlamsal analiz

yöntemini üzerinde test edeceği somut literatür çevresi kastedilmektedir. Bu çerçevede Hanefî mezhebini temsilen Cessâs'ın[1] *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Şâfiî mezhebinden Kiyâ el-Herrâsî'nin[2] *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Mâlikî mezhebinden ise Kurtubî'nin[3] *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân* adlı eseri ve yeri geldikçe İbnü'l-Arabî'nin[4] *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı esas alınmıştır. Söz konusu müfessirler, mensup oldukları mezheplerin temel fıkhî kabullerini yansıtan ve sonraki dönemlerde 'tercihe şayan' kabul edilen yorumlarıyla tefsir geleneğinde belirleyici bir konum üstlenmişlerdir. Hanbelî mezhebinin müstakil bir ahkâm tefsirine sahip olmaması sebebiyle İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) ahkâm âyetlerine dair yorumlarını derleyen ve *Ravâʾiu't-Tefsîr el-Câmiʿ li-Tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî* adıyla neşredilen eserden[5] Hanbelî geleneğinin fıkhî yaklaşımını yansıttığı ölçüde yer yer istifade edilmiştir.

Araştırma kapsamında; mehir, nüşûz/darb, talâk, miras ve şahitlik konularının seçilmesi tesadüfî olmayıp yöntemle doğrudan ilişkili bir tercihtir. Bu beş temel başlık; İslam hukuk düşüncesinde kadının hem aile içi hukukunu hem de toplumsal statüsünü belirleyen asıl

---

1 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, Cessâs lakabıyla tanınan Hanefî fakihi ve müfessirdir. Rey'de doğmuş, Bağdat'ta Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) gibi âlimlerden ders almış, Hanefî fıkıh geleneği içinde önemli bir otorite olarak tanınmıştır. Usûl, fürû ve tefsir alanlarında kaleme aldığı eserleriyle sonraki nesilleri etkilemiştir. Başlıca eserleri arasında *Usûlü'l-fıkh, Muhtasaru İhtilâfi'l-fukahâʾ, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Şerhu edebi'l-kādî* ve *Şerhu'l-Câmiʿi'l-kebîr* gibi fıkıh ağırlıklı çalışmalar yer almakla birlikte; özellikle ahkâm âyetlerini mezhepsel bir çerçevede yorumladığı *Ahkâmü'l-Kurʾân* adlı tefsiri, bu çalışmada esas alınan temel eser olmuştur. Bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/323-324.

2 Kiyâ el-Herrâsî, Taberistanlı Şâfiî fakihi, müfessir ve hadis âlimidir. Nîşâbur'da Cüveynî'nin (ö. 478/1085) öğrencisi olmuş, ardından Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde müderrislik yaparak Şâfiî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. Özellikle hadis vurgusu, güçlü münazara yeteneği ve ehl-i sünnet çizgisindeki savunuları ile tanınır. Önemli eserlerinden kabul edilen *Ahkâmü'l-Kurʾân* adlı ahkâm tefsiri, fıkıh-mezhep tartışmalarını içeren yapısıyla Şâfiî usulü çerçevesinde Kur'an hükümlerinin yorumlandığı değerli bir kaynaktır. Bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/327-30.

3 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, Endülüs'ün Kurtuba şehrinden olup Mısır'da yaşamış önemli bir Maliki fakihi ve müfessirdir. Zühd ve takvaya dayalı yaşamı, ilme olan bağlılığı ile tanınan müellifin en meşhur eseri *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân*'dır. Bu eser sadece bir tefsir değil, aynı zamanda fıkıh, dil, edebiyat ve ahlaka dair zengin içeriğiyle döneminin kapsamlı ilmî kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Eserinde, Maliki mezhebinin görüşlerini merkeze almakla birlikte farklı mezheplerin görüşlerine de yer vererek karşılaştırmalı bir yaklaşım benimsemiştir. Bk. Celaleddin es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 92; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/336-342.

4 İbnü'l-Arabî, Endülüslü Malikî fakihi ve muhaddisidir. Kurtuba'da doğmuş, ardından ilim tahsili için Endülüs ve Mağrib şehirlerini dolaşmış, sonrasında Şam'a yerleşmiştir. *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eseri, Malikî fıkhı doğrultusunda yazılmış önemli bir ahkâm tefsiridir. Fıkhî meseleleri rivayet ağırlıklı yaklaşımla ele alması ve fıkıh–tefsir bütünlüğünü koruması, onu klasik tefsir geleneği içinde öne çıkaran hususlardandır. Bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/336-342.

5 İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) ayetlerdeki fıkhî hükümleri ele aldığı yorumları, Ebu Muâz Tarık b. Ivazullah tarafından bir araya getirilerek *Ravâiu't-Tefsîr el-Câmi' li tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî* adıyla neşredilmiştir. Bu eser, Hanbelî mezhebinin ayetlere dair fıkhî yorumlarını sistematik bir şekilde derleyerek sunan önemli bir kaynak niteliğindedir.

nirengi noktalarıdır. Daha da önemlisi bu konular, klasik ahkâm tefsirlerinde nebevî referansların vürûd bağlamından koparılarak salt lafzî yorumlara hapsedilmesinin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan anlam kaymalarının en belirgin şekilde gözlemlendiği alanlardır. Dolayısıyla mehirdeki bedel algısı, nüşûzdaki şiddet telakkisi, boşanmada kadının iradesinin perdelenmesi, miras ve şahitlikteki oranların ontolojik bir eksiklik olarak kurgulanması gibi yorumsal daralmalar; çalışmamızın bütüncül bağlam analizi modelini test etmek ve nebevî mesajın adalet merkezli asıl maksadını yeniden keşfetmek adına en nitelikli veri setini sunmaktadır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Tefsir tarihinde ahkâm tefsirleri, nasların zahirine odaklanan doğası gereği zaman zaman nebevî örnekliği nüzûl zemininden koparma riskiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu çalışma; klasik usuldeki *siyâk, nazım, karîne* ve *muktezâ-i hâl/makâm* gibi kavramları, çağdaş bağlam kuramlarıyla harmanlayarak nebevî sünnetin anlaşılmasında bütüncül bir analiz sunmaktadır. Araştırabildiğimiz ölçüde çağdaş literatürde, ahkâm tefsirlerinin kadına ilişkin hükümlerini iç ve dış bağlam katmanları temelinde bütüncül bir şekilde ele alan herhangi bir kapsamlı çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tez, şurada yer alan hâkim yorum ve algıların arka planını açıklarken aynı zamanda bu alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Kadına ilişkin ahkâmın doğru anlaşılması, yalnızca akademik bir merak değil aynı zamanda İslâm toplumlarının dinî ve sosyal hayatının sağlıklı biçimde şekillenmesi açısından hayati bir zorunluluktur. Bu araştırmanın önemi, ümmetin din tasavvurunu ve hukukî hafızasının inşasına katkı sunan klasik ahkâm tefsirlerinin nebevî sünneti yorumlarken ortaya çıkan anlam daralmalarını teşhis etmesinde yatmaktadır. Söz konusu eserler, yüzyıllardır kadınla ilgili dinî anlayışın oluşumunda en etkili referans kaynakları olma vasfını sürdürmektedir. Ancak bu tefsirlerde, kadına dair nebevî referansların zaman zaman bağlamından koparılarak literal düzeyde ele alınması; sünnetin özündeki adalet merkezli ve dönüştürücü mesajın perdelenmesine hatta zamanla kadın haklarının daraltılarak toplumsal konumlarının geriye itilmesine zemin hazırlamıştır.

Araştırma; miras paylarındaki oran farklılıklarından şahitlikteki düzenlemelere kadar pek çok meselenin, ontolojik bir eksiklikten değil İslam'ın öngördüğü "nimet-külfet dengesi" ve sosyo-ekonomik sorumluluklardan kaynaklandığını, nebevî uygulamanın

bağlamsal analizi üzerinden ortaya koymaktadır. Çalışma, nebevî sünnetin kadını edilgen bir nesne olmanın ötesinde akleden ve tercih yapan bir özne olarak konumlandırdığını ortaya koyarak klasik ahkâm tefsirlerindeki literal okuma biçimiyle ortaya çıkan daralmaları aşmada bağlam analizinin vazgeçilmez bir yöntem olduğu temellendirmektedir.

Literatürde bu konuların daha önce bütüncül bir bağlam analiziyle çalışılmamış olması, meselenin bugüne dek ya savunmacı ya da salt eleştirel bir kutuplaşmaya uğradığını göstermektedir. Bu çalışma; geleneğin kendi usulî kavramlarını ve modern anlambilimin imkânlarını kullanarak dönüştürücü bir iç eleştiri modeli sunması bakımından özgünlüğü amaçlamaktadır. Dolayısıyla araştırma, sadece kadınla ilgili tartışmalı hükümleri yeniden anlamlandırmakla kalmayıp genel olarak sünneti anlama faaliyetinde bağlamın ihmal edilemezliğini yeniden gündeme taşıyarak bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE PROBLEMİ

2.1. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın temel amacı; Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî gibi klasik ahkâm tefsiri geleneğinin öncü isimlerinin, kadına dair temel meselelerde bağlam ihmali sebebiyle ortaya çıkan anlam ve yorum sorunlarını tespit etmektir. Çalışma, söz konusu tefsirlerdeki bağlamından kopuk literal yorumların ne tür anlam kaymalarına ve fıkhî daralmalara yol açtığını belirleyerek; bu yanlış anlamaları bütüncül bir bağlam analiziyle tashih etmeyi hedeflemektedir. Nihayetinde araştırma, sünnetin taşıdığı adalet ve merhamet merkezli özü yeniden açığa çıkararak Kur'an ve sünnetin bütünlüğüne uygun, sahih bir kadın tasavvurunun inşasına ilmî bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Araştırma şu hedefleri gerçekleştirmeye odaklanmaktadır:

1. Rivayetlerin anlam dünyasını; dilsel, konusal ve metinsel unsurları içeren metin içi bağlam ile tarihsel ve toplumsal şartları kapsayan metin dışı bağlam katmanlarında tahlil ederek klasik tefsirlerdeki literal yorumların sınırlarını ortaya koymak.

2. Mehirdeki bedel algısı, nüşûzdaki fiziksel müdahale izni ve şahitlikteki sayısal oranlar gibi meselelerde, nebevî sünnetin bütüncül perspektifi ile klasik tefsirlerdeki yorumlar arasındaki farkı metodik olarak göstermek.

3. Klasik tefsir yorumlarının ötesine geçerek sünnetin kadını irade ve sorumluluk sahibi bir şahsiyet olarak gören dönüştürücü mesajını, geleneğin kendi usulî birikimi üzerinden tekrar görünür kılmaktır.

2.2. Araştırmanın Problemi

İnanan bireylerin dinî hayatlarını anlamlandırma çabası, tarih boyunca kutsal metinlerin anlamının keşfine yönelik yoğun bir zihinsel uğraşıyı beraberinde getirmiştir. Zira ilahî mesajların doğru bir şekilde anlaşılması, bireysel ve toplumsal hayatın sağlıklı biçimde şekillenmesi açısından hayati öneme sahiptir. Bu sebeple İslam düşüncesinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve benzeri ilimler, Kur'an ve sünnetin anlam dünyasını derinlemesine kavramak için gelişmiş ve zengin bir literatür oluşmuştur. Söz konusu çabaların çeşitlenmesi ve zamanla farklı yorum geleneklerinin ortaya çıkması, bu alandaki ihtiyacın sürekliliğini ve derinliğini gözler önüne sermektedir.

Gerek ilâhî vahyin kendisi gerekse bu vahyi pratiğe döken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve davranışları, tarih boyunca sözlü ve yazılı olarak aktarılmış ve İslam dininin temel referanslarını meydana getirmiştir. Ancak dilin dinamik yapısı ve farklı dönemlerdeki anlamsal dönüşümleri göz önünde bulundurulduğunda, bir metnin sadece lafzına hasredilen yorumların, nassın taşıdığı zengin anlam ufkunu ve asıl muradı kuşatmakta eksik kalabildiği görülmektedir. Dinî metinlerin, yapısı gereği barındırdığı çok katmanlı anlatım biçimleri, literal-lafzî okumaların ötesine geçen bütüncül bir perspektifi zorunlu kılmaktadır. Ayrıca muhatapların sosyal ve kültürel arka planlarındaki farklılıklar, aynı metnin farklı zaman ve mekânlarda değişken algılanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple, nassın muradına ve ilâhî maksada uygun manayı belirleyebilmek için lafzî verilerin yanı sıra metnin bağlamını, konusal bütünlüğünü ve gayesini merkeze alan bir analiz yöntemi elzemdir. Dolayısıyla dinî metinlerin anlamını tayin ederken lafız ile maksadın bağlam içerisinde bir bütünlük şeklinde ele alınması sahih bir tefsir faaliyeti için vazgeçilmez bir gerekliliktir.

İslam ilim geleneğinde tefsir disiplini, anlama ve yorumlama faaliyetinin merkezinde yer almaktadır. Özellikle âyetlerin yorumlanmasında başvurulan nebevî sünnetin nasıl konumlandırıldığı meselesi, bu disiplin açısından özel bir önem taşımaktadır. Tefsir geleneği içerisinde özellikle ahkâm tefsirleri, hükümlerin temellendirilmesinde sünneti önemli bir referans noktası olarak kullanmıştır. Müfessirler her ne kadar nasların

yorumunda tek bir yönteme bağlı kalmamışlar; muhtelif yorum yöntemleri kullanmışlarsa da sünneti anlama ve hüküm istinbatında lafzî yorum belki de teâmül gereği daha egemen bir hal almıştır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak nebevî referansların hangi bağlamda, nasıl bir anlam örgüsü içinde ele alındığı çoğu zaman yeterince sorgulanmamış; söz konusu rivayetler, zaman zaman bağlamlarından soyutlanarak hükme doğrudan delil olarak kullanılmıştır. Nitekim bağlamından kopuk sünnet yorumlarının en belirgin etkilerinden biri, özellikle kadın konusuna ilişkin meselelerde kendini göstermiştir. Kur'an'ın nüzûlü, kadının toplumdaki konumunu iyileştirmeye yönelik köklü bir dönüşüm başlatmış; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve fiilleri de bu dönüşümün sahadaki en güçlü temsilleri olmuştur. Ne var ki Allah Resûlü'nün (s.a.v.) vefatını takip eden süreçte söz konusu ilkeler aynı kararlılıkla sürdürülmemiş; zamanla kadınların bazı hakları daraltılmış ve toplumsal konumları geriye itilmiştir. Bu değişimde etkili olan unsurlardan biri, kadınla ilgili âyetlerin yorumunda dayanak olarak kullanılan nebevî sünnetin bağlamından kopuk biçimde değerlendirilmesidir.

Ahkâm tefsirleri, Kur'an'ın muradını beyân etmede nebevî sünneti temel referans noktası kabul etmektedir. Ancak bu eserlerde kadına ilişkin âyetler tefsir edilirken başvurulan sünnet verilerinin zaman zaman bağlamından ve nebevî uygulamanın bütünlüğünden tecrit edilerek salt lafzî bir düzleme hapsedildiği görülmektedir. Bu durum, nebevî rivayetlerin taşıdığı asıl maksatların perdelenmesine ve müfessirlerin anlamlandırma süreçlerinde menfi bir daralmaya yol açmaktadır.

Araştırmanın temel problemi; klasik ahkâm tefsirlerinde kadına ilişkin nebevî sünnetin, metinsel ve zamansal bağlam katmanlarının ihmal edilerek yorumlanması neticesinde ortaya çıkan anlam kaymaları ve bu yaklaşımın nebevî mesajın dönüştürücü özüyle girdiği tenakuzdur. Bu bağlamda araştırma şu temel sorulara cevap aramaktadır:

• Klasik ahkâm tefsirlerinde kadına dair hükümlerin teşekkülünde nebevî sünnet nasıl bir rol üstlenmektedir?

• Müfessirler, kadına ilişkin rivayetleri metin içi ve metin dışı bağlam unsurlarını gözeterek mi yoksa salt lafzî delâletler üzerinden mi yorumlamışlardır?

• Söz konusu rivayetlerin bağlamından kopuk okunması, kadın tasavvurunun şekillenmesinde ne tür yorumsal sapmalara yol açmıştır?

• Nebevî sünnetin bağlamsal bir bütünlük içerisinde ele alınması, kadın meselelerine dair tartışmalara nasıl bir katkı sağlayabilir?

Bu soruların sağlıklı biçimde cevaplanması, İslam'da kadına ilişkin ahkâma büyük ölçüde yön veren klasik ahkâm tefsirlerinde müfessirlerin sünneti hangi bağlamda ele aldıklarının ve bunun yorumlara nasıl yansıdığının tespit edilmesini gerekli kılmaktadır.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

3.1. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, klasik ahkâm tefsiri literatüründe kadına ilişkin nebevî sünnetin ele alınış biçimini bağlamsal analiz yöntemiyle incelemeyi esas almaktadır. Çalışma, dini metinlerin anlaşılmasında lafzın sınırlarını aşarak bütüncül anlama ulaşmayı hedefleyen bir metodoloji üzerine bina edilmiştir. Kökten yeni bir yöntem kazandırma iddiası taşımamakla birlikte, İslam ilim geleneğindeki siyâk teorisi ile modern dilbilimin bağlam yaklaşımlarını sentezleyerek mevcut yönteme katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Çalışma, nitel araştırma yöntemine dayalıdır. Temel yaklaşım, klasik metinlerin derinlemesine incelenmesini esas alan doküman analizi yöntemidir. Bu kapsamda, klasik ahkâm tefsirleri temel veri kaynağı olarak belirlenmiştir. İlgili meselelerde atıf yapılan hadis rivayetleri tespit edilmiş; bu rivayetler bağlamsal analiz yöntemiyle yeniden değerlendirilmiştir. Araştırma, betimleyici değil; analitik ve eleştirel bir karakter taşımaktadır.

Bu çalışma, bir yandan klasik İslam ilim geleneğinde geliştirilen siyâk teorilerinden; diğer yandan anlambilim ve yorumbilimde bağlam merkezli çözümleme yaklaşımlarından beslenmektedir. Ancak araştırma, bu iki teorik birikimi yalnızca teorik düzeyde zikretmekle yetinmeyip onları uygulamalı ve karşılaştırmalı bir analiz zemininde sentezlemektedir.

Literatürde siyâk kavramının usulî boyutunu ele alan Türkçe ve Arapça çalışmalar ile nebevî sünnetin doğru anlaşılmasında bağlamın önemini vurgulayan metodolojik araştırmalar mevcut olmakla birlikte, bu çalışmalar çoğunlukla teorik düzeyde kalmaktadır. Muhammed Sâlim İbn Dûdû'nun *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslamî*, Necmüddin ez-Zenkî'nin *Nazâriyyetu's-siyâk: Dirâsetun usuliyye*, Sa'd b. Mukbil b. İsa el-Anzî'nin *Delâletü's-siyâk inde'l-usuliyyîn*, Usâme Abdülaziz Câballah'ın *es-Siyâk fi'd-*

dirasâti'l-belâgiyye ve'l-usuliyye: dirâsetun tatbîkiyye fi dav'i nazariyyeti's-siyâk, Fatouma Lehamadi'nin, *es-Siyaku ve'n-nas: İstıksâu devri's-siyâk fi tahkiki't-temâsüki'n-nassî*, Abdullah Sürur Mutayrî'nin *es-Siyaku'l-Kur'anî ve eseruhu fi't-tefsîr,* Abdülfettah Mahmud el-Müsennâ'nın *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fi't-tercihi'd-delâlî*, Mustafa Ünver'in *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Ali Bakkal'ın *Kur'an'ı Anlama'da Siyak-Sibakın Önemi*, Yunus Ekin'in *Ebussuud Tefsirinde Siyakın Yeri* başlıklı Arapça ve Türkçe bazı çalışmalar, siyâkın özellikle lafzın delâlet alanını belirlemedeki işlevini vurgulayarak bağlamın anlam daralmasını önleyici rolünü ortaya koymaktadır. Ayrıca siyâkın usul-i fıkıh ve delâlet teorileri içindeki yerini teorik bir çerçevede ele almakta; lafız-bağlam ilişkisini tartışmaktadır.

Benzer şekilde, nebevî sünnetin doğru anlaşılmasında bağlamın önemini merkeze alan metodolojik araştırmalar da mevcuttur. Yusuf Karadavî'nin *Sünneti Anlamada Yöntem,* Mehmet Görmez'in *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu,* Yavuz Köktaş'ın *Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları,* Nurullah Agitoğlu'nun *Hadis ve Bağlam,* Mehmet Apaydın'ın *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım,* Adnan Koşum'un *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu* başlıklı çalışmaları, rivayetlerin metin ve bağlam bütünlüğü içinde ele alınması gerektiğini savunarak parçacı okumaları eleştirmektedir. Ancak söz konusu çalışmaların büyük bir kısmı bağlam ilkesini teorik ve metodolojik düzeyde temellendirmekle sınırlı kalmakta; bu ilkeleri belirli meseleler üzerinde sistematik ve karşılaştırmalı bir uygulamaya tabi tutmamaktadır. Bu nedenle bağlam teorisinin, geleneğin kurucu metinleri üzerindeki pratik sonuçlarını gösteren uygulamalı analizlere duyulan ihtiyaç devam etmektedir. Araştırma, bu noktada devreye girerek siyâk ve bağlam ilkelerini teorik bir öneri olmaktan çıkarıp Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî'nin eserleri üzerinde test etmekte ve böylece literatürdeki uygulama boşluğunu doldurmayı hedeflemektedir.

Araştırma, nebevî sünnetin anlamlandırılmasında bağlamsal analiz yöntemini çift katmanlı bir yapıda tatbik etmektedir. Bu yöntemde iç ve dış bağlam ayrımının yapılması ve metin içi bağlamın dilsel, konusal ve metinsel alt başlıklar altında ele alınmasının temel gerekçesi, dilbilim literatüründe anlamın yalnızca metinsel ilişkilerle değil, aynı zamanda metni kuşatan dışsal gerçekliklerle şekillendiği kabulüne dayanmaktadır. Nitekim çalışmamızda hem İslâm ilim geleneğinin siyâk, bazım, hâl ve makâm gibi hem de anlambilimin sistematik tasnifleri sentezlenerek analitik süreci daha net ve

denetlenebilir kılmak adına bu şekilde bir yapı benimsenmiştir. Yöntemin ilk aşamasını oluşturan metin içi bağlam analizi kapsamında; hadis rivayetleri dilsel yapı, konusal bütünlük ve aynı meseleye dair diğer rivayetlerle olan ilişkisi bakımından, sünnet bütünlüğü içerisindeki yeri esas alınarak incelenmiştir. Metin içi bağlam yöntemiyle hedeflenen, rivayetin yalnızca literal anlam düzeyine hapsolmadan, sünnetin içerisindeki konumunu ve diğer metinlerle kurduğu anlam ağını bütüncül bir perspektifle ortaya koymaktır. Yöntemin ikinci ve tamamlayıcı aşaması olan metin dışı bağlam analizinde ise rivayetler; vürûd sebebi, tarihsel arka plan, dönemin toplumsal ve kültürel yapısı çerçevesinde ele alınmış; ayrıca söz konusu uygulamaların Cahiliye dönemi pratikleriyle mukayesesi yapılarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu süreci hayata nasıl yansıttığı analiz edilmiştir. Bu yöntemde temel amaç, rivayetlerin ihtiva ettiği evrensel ve normatif mesaj ile tarihsel ve yerel ayrı iki hakikat olan uygulama düzeyini birbirinden tefrik etmek; böylece hükmün ardındaki nebevî maksadı belirgin kılmaktır.

Bu çalışmayı modern literatürde kadın-İslam ilişkisini feminist çerçevede ele alan yaklaşımlardan ayıran temel husus ise hareket merkezidir. Söz konusu çerçevede genellikle ataerkil geleneğe alternatif olarak modern kadın hakları söylemi ekseninde dışarıdan bir okuma modeli inşa edilmektedir. Buna karşılık mevcut çalışma, geleneği dışarıdan bir söylemle reddetmek yerine, bağlam eksikliğini tespit eden dönüştürücü bir iç eleştiri modelini benimsemektedir. Feminist yaklaşımlar çoğunlukla normatif eşitlik perspektifinden hareket ederken bu tez modern kuramsal çerçeveleri hareket noktası olarak almamakta; anlamın merkezini vahyin maksadı, sünnetin temel ilkeleri ve İslam'ın özündeki adalet tasavvurunda konumlandırmaktadır. Böylece mesele, modern hak söylemleriyle metin arasında bir uyum arayışına indirgenmemekte; bilakis metnin kendi bütünlüğü içinde değerlerin nasıl işletildiği sorgulanmaktadır.

Giris, üç ana bölüm ve sonuçtan müteşekkil çalışmada her bölüm birbirini tamamlayacak ve araştırmanın genel amacına hizmet edecek biçimde tasarlanmıştır. Giriş bölümünde, çalışmanın konusu ve önemi ortaya konmuş; araştırmanın amacı ve problemi açıklanmış, yönteme ve başvurulan kaynaklara dair bilgilere yer verilmiştir.

Birinci bölümde, çalışmanın metodolojik omurgasını oluşturan bağlam kavramı hem İslam ilim geleneğindeki karşılıkları (siyâk, nazım, karîne, muktezâ-i hâl/makâm) hem de anlambilim ve yorumbilim teorileri ışığında kavramsal bir analize tabi tutulmuştur. Bu

bölümde ayrıca bağlamın nebevî sünnetin anlaşılmasındaki işlevi ele alınmış; çalışma boyunca uygulanacak olan metin içi (dilsel, konusal, metinsel) ve metin dışı (tarihsel/toplumsal) bağlam katmanları sistematik olarak sınıflandırılmıştır. Bölüm sonunda ise yöntemin işleyişini somutlaştırmak adına kadına uğursuzluk atfeden rivayetler üzerinden örnek bir bağlamsal analiz gerçekleştirilmiştir.

İkinci bölümde, klasik ahkâm tefsiri literatüründe aile hukukuna dair mehir, nüşûz ve boşanma yetkisi (muhâlea ve tefvîz-i talâk) başlıkları ele alınmıştır. Bu meselelerde müfessirlerin hüküm istinbâtı yaparken başvurdukları nebevî referanslar tespit edilmiş; bu rivayetlerin bağlamından koparılarak literal bir daralmaya uğrayıp uğramadığı, inşa edilen çok katmanlı analiz modeliyle sorgulanmıştır.

Üçüncü bölümde, kadının toplumsal hakları bağlamında miras ve şahitlik konuları mütalaa edilmiştir. Miras paylarındaki oranlar ve şahitlikteki sayısal farklara dair sünnet verileri; nüzûl/vürûd dönemi sosyo-ekonomik gerçekliği, nimet-külfet dengesi ve nebevî mesajın asıl maksadı doğrultusunda bütüncül bir perspektifle tahlil edilmiştir.

Sonuç kısmında ise araştırma boyunca elde edilen bulgular sentezlenmiş; nebevî sünnetin bağlamsal okunmasının, klasik ahkâm tefsirlerindeki lafzî yaklaşımları aşmada ve Kur'an-sünnet bütünlüğüne dayalı sahih bir anlam ufkuna ulaşmadaki vazgeçilmez işlevi üzerine nihai değerlendirmeler sunulmuştur.

Araştırma sürecinde hipotezin oluşturulması, yöntemsel çerçevenin yapılandırılması, veri analizi, literatür taraması, kaynakların düzenlenmesi, dilbilgisi ve yazım kontrolleri ile çeviri gibi alanlarda zaman zaman üretken yapay zekâ araçlarından destek alınmıştır. Bununla birlikte yapay zekâdan elde edilen çıktılar, araştırmacı tarafından dikkatle incelenmiş; olası maddi hatalar düzeltilmiş, taraflı, olgusal veya yorumsal tutarsızlıklar tespit edilerek giderilmiş ve bağlamsal bütünlüğün korunmasına özen gösterilmiştir. Bu süreçte yapay zekâ, karar verici bir otorite olarak değil araştırmayı destekleyici bir araç olarak kullanılmış; akademik sorumluluk ve bilimsel denetim ilkelerinden taviz verilmemiştir.

3.2. Araştırmanın Kaynakları

Bu araştırmanın temel eksenini klasik ahkâm tefsirleri oluşturmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu tefsirlerde yer alan nebevî rivayetlerin sıhhat, delâlet ve bağlam bakımından sağlıklı biçimde analiz edilebilmesi amacıyla hadis, fıkıh, usul, belâgat, dilbilim, tarih,

anlambilim ve yorumbilim literatüründen disiplinlerarası bir yaklaşımla istifade edilmiştir. Böylece çalışma, yalnızca tefsir metinlerini incelemekle yetinmemiş; bu metinlerin beslendiği ilmî zemin ve anlam üretim mekanizmasını da görünür hâle getirmeyi hedeflemiştir.

Araştırmanın teorik çerçevesini bağlam kavramı oluşturmaktadır. Bu kavramın İslam ilim geleneğindeki karşılıklarını tespit etmek amacıyla öncelikle belâgat ve usul literatürü merkeze alınmıştır. el-Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* ve *el-Hayevân* adlı eserleri, dilin toplumsal ve iletişimsel boyutuna dair erken dönem perspektifi sunması bakımından değerlendirilmiştir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-iʿcâz*'ı, nazm teorisi üzerinden lafız-mana ilişkisinin bağlamsal boyutunu temellendirmesi açısından başat kaynaklardan biri olmuştur. Belâgat literatüründe Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ʿulûm*'u ve Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh*'ı incelenmiş; Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*'ı ise Kur'an ilimleri bağlamında siyâk ve münasebet meselelerini bütüncül biçimde ele alması açısından merkezî bir başvuru kaynağı olmuştur.

Siyâkın hüküm istinbâtındaki işlevini kavrayabilmek amacıyla İbn Dakîkul'îd'in (ö. 702/1302) *İhkâmü'l-ahkâm*'ı ile İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid*'i; anlam ile makâsıd arasındaki irtibatı temellendirmek üzere Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'ı ve İbn Âşûr'un (ö. 1393/1973) *Mekâsıdu'ş-şerîʿati'l-İslamiyye*'si temel referanslar olarak mütalaa edilmiştir. Arap literatüründe dilsel mirasın günümüz dilbilim yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alındığı Ahmed Muhtar Ömer'in *İlmü'd-delâle,* Âdil Fâhûrî'nin *'İlmu'd-delâle 'inde'l-'Arab -dirâse mukârene ma'a's-sîmyâ'i'l-hadîse-,* Abbâs Bûtbal'ın *"Siyâku't-terkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-ma'nâ inde'l-mufessir: dirâsetu'n-nazariyye li'l-mefhûm"* ve Bahri Kuveydir'in *"Siyâk beyne't-turâs el-lugavî'l-ʿArabî ve'd-ders el-lisânî el-garbî el-hadîs"* isimli çalışmalarından faydalanılmıştır.

Anlambilim literatüründe bağlamın semantik boyutunu temellendirmek amacıyla özellikle John Lyons'un *Semantics* adlı iki ciltlik eseri ile Türkçeye *Kuramsal Dilbilime Giriş* adıyla çevrilen çalışmasından; Frank Robert Palmer'ın *Semantics* adlı eserinden ve Th. R. Hofmann'ın *Realms of Meaning: An Introduction to Semantics* başlıklı çalışmasından istifade edilmiştir. Dil-bağlam ilişkisinin yapısal ve işlevsel boyutunu

kavramada J. R. Firth'ün *Papers in Linguistics 1934-1951* adlı derlemesi ile Ferdinand de Saussure'ün *Cours de linguistique générale* (Türkçe çevirisi: *Genel Dilbilim Dersleri*) adlı eseri temel referanslar arasında yer almıştır. Bu eserler, anlamın yalnızca sözlük karşılıklarıyla değil kullanım alanı, bağlam ve dilsel sistem içindeki ilişkilerle belirlendiğini ortaya koymaları bakımından çalışmanın semantik zeminini güçlendirmiştir. Yorumbilim alanında ise Wilhelm Dilthey'in *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Friedrich Schleiermacher'in *Hermeneutics and Criticism*, Hans-Georg Gadamer'in *Truth and Method* adlı eserleri ile Richard E. Palmer'ın *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* başlıklı çalışmasından istifade edilmiştir. Ayrıca H. P. Rickman'ın *Anlama ve İnsan Bilimleri* adlı eseri, sosyal bilimlerde yorumun metodolojik boyutunu açıklaması bakımından dikkate alınmıştır.

Bu literatür, İslam usul geleneğinde yer alan siyâk ve ona ilişkin kavramlarla günümüz anlam teorisi arasında analitik bir irtibat kurulmasına imkân sağlamış; böylece metin merkezli fakat bağlam duyarlı bir yorum modelinin teorik çerçevesini oluşturmuştur.

Çalışmanın merkezinde klasik ahkâm tefsirleri yer almakla birlikte, bağlamsal çözümlemeyi derinleştirmek amacıyla rivayet ve dirayet geleneğinin kurucu metinlerinden de istifade edilmiştir. Bu çerçevede Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiʿu'l-beyân*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ı ve Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhît*'i temel başvuru kaynakları olmuştur. Rivayet merkezli perspektifi görmek amacıyla İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr*'u değerlendirilmiştir. Ayrıca Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl'i*, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîru'l-Kur'ân'ı*, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'ân'ı* ve İbn Âşûr'un (ö. 1393/1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr'i* gibi hem naklî hem de aklî yöntemi harmanlayan tefsirlerden de ilgili konudaki açıklamaları desteklemek üzere yararlanılmıştır. Ayrıca, âyetlere yapılan tüm atıflarda Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan beş ciltlik *Kur'an Yolu Meâl ve Tefsir* isimli eser esas alınmıştır.

Sünnetin anlam dünyasını ortaya koyan hadis külliyatı ve bu hadislerin açıklamalarını içeren şerhlerden faydalanılmıştır. Özellikle hadislerin güvenilirliğini ve yaygın kabulünü sağlayan başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere konuların tefsirlerdeki bağlamını bütüncül

şekilde kavrayabilmek için yer yer *Kütüb-i Tisʿa* kapsamındaki diğer hadis mecmualarından da istifade edilmiştir. Hadislerin yorumu ve bağlamsal çözümlemesi sürecinde ise şerhlerden istifade edilmiştir. Zira hadislerin doğru anlaşılması açısından en önemli faaliyetlerden biri şerh çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, hadise farklı açılardan bakarak geniş bir perspektif sunma imkânı sağlamaktadır. Başta İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*, Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî* ve Kastalânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî* gibi eserlerinin yanı sıra Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim*, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meʿâlimü's-Süneni* ve Sündüsi'nin (ö. 1138/1726) *Şerh-u Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eserleri zikredilebilir. Bu eserler, rivayetlerin geçtiği bab başlıkları, kullanım bağlamları ve metin farklılıkları açısından karşılaştırmalı bir inceleme yapma imkânı sunmuş; özellikle bağlamından kopuk ve literal yorumların problemli sonuçlarını ortaya koyma noktasında önemli katkılar sağlamıştır.

Kadına ilişkin fıkhî meselelerin klasik ahkâm tefsirlerindeki yorum bağlamını ve bu süreçte nebevî sünnetin üstlendiği hukukî rolü analiz edebilmek amacıyla hem klasik hem de çağdaş fıkıh literatüründen istifade edilmiştir. Söz konusu fıkıh eserleri, tefsirlerde yer alan rivayetlerin hangi hukukî doktrinler çerçevesinde anlamlandırıldığını ve bu yorumların mezhebî pratiklerdeki karşılığını tespit etmek adına vazgeçilmez birer referans kaynağıdır. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid* adlı eseri farklı mezheplerin görüşlerini karşılaştırmalı şekilde sunması bakımından dikkate alınmış; İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr*'ı, Hanefî mezhebi içtihatlarının uygulamadaki yansımalarını anlamada başvuru kaynağı olmuştur. Aynı şekilde, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr* adlı eseri Şâfiî fıkıh geleneği çerçevesinde kadınla ilgili meselelerin sistematik biçimde ele alındığı hacimli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Fıkhî literatürde kadınların sosyal ve hukuki statüsünü yorumlarken sıklıkla atıf yapılan Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *İrşâdü'l-fuhûl* ve Zuhaylî'nin *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletüh* adlı eserleri de hem klasik görüşlerin aktarımı hem de usul ilkeleri açısından temel referanslar arasında yer almıştır.

Kur'ânî lafızların anlam katmanlarını ortaya koymak, nebevî rivayetlerde geçen kavramların semantik kökenlerini tahlil etmek ve müfessirlerin kullandığı dilsel terminolojiyi daha sağlıklı analiz edebilmek amacıyla Arap dili sözlüklerinden ve Kur'an'a özgü leksikografik çalışmalardan faydalanılmıştır. Bu doğrultuda, Râgıb el-

İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurʾân* adlı eseri, Kur'an'daki kelimelerin anlam alanlarını ortaya koyan tematik sözlük yapısıyla temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Aynı şekilde, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* adlı kapsamlı sözlüğü, kelimelerin etimolojik kökenlerini ve kullanım varyantlarını zengin örneklerle açıklaması nedeniyle metin çözümlemelerinde sıkça başvurulan eserlerdendir. Cevherî'nin (ö. 393/1002) *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye* adlı eseri, erken dönem Arap dil geleneğini yansıtması bakımından tercih edilmiş; Abdulgafûr Attâr'ın (ö. 1991) hazırladığı *Kâmûsü'l-Kur'ân: el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm* adlı çalışması ise lafızların Kur'an'daki farklı bağlamlarda kazandığı anlam çeşitliliğini ortaya koyması bakımından değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarını tarihsel ve toplumsal bağlamıyla birlikte değerlendirebilmek amacıyla İslam öncesi Arap toplumu, cahiliye dönemi örf ve aile yapısı ile erken dönem İslam toplumunun sosyolojik zeminini ortaya koyan kaynaklardan faydalanılmıştır. Bu kapsamda İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ,* İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebevîyye* ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İsâbe* adlı eseri Hz. Peygamber dönemindeki şahsiyetler ve toplumsal ilişkiler hakkında bilgiler sunarak rivayetlerin tarihî bağlamını tespit etmede önemli katkı sağlamıştır. Yine Cevâd Ali'nin (ö. 1987) yirmi ciltlik *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslam* adlı eseri, İslam öncesi Arapların kültürel, hukuki ve sosyal yapısını ayrıntılı biçimde ele alması bakımından temel başvuru kaynağı olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

BAĞLAM VE NEBEVÎ SÜNNETİN ANLAŞILMASINDA BAĞLAM ANALİZİ

Bir konunun sağlıklı biçimde ele alınabilmesi, öncelikle o konunun temel kavramlarının tanımlanmasıyla mümkündür. Bazı kavramlar, muhatabın zihninde farklı çağrışımlar ve anlam alanları oluşturabilir. Bu durum, ortak bir anlam zemini inşa edilmediği takdirde iletilmek istenen düşüncenin yanlış anlaşılmasına veya muğlaklaşmasına yol açabilir. Dolayısıyla araştırmanın kavramsal çerçevesini belirlemek ve anahtar terimlerin sınırlarını çizmek doğru ve tutarlı bir anlam inşasının ilk adımıdır.

Bu bölümde, çalışmanın teorik temelini oluşturan "bağlam" kavramı ele alınacaktır. Çalışmanın merkezindeki temel soru, klasik ahkâm tefsirlerinde kadına ilişkin yorumlarda bağlamın hangi ölçüde dikkate alındığı ve bağlamsal unsurların hesaba katılmasıyla metnin bütüncül anlamına ne ölçüde ulaşılabildiğidir. Bu doğrultuda önce bağlamın İslam ilim geleneğindeki karşılıkları ve anlam alanı açıklığa kavuşturulacak; ardından kavramın anlambilim ve yorumbilim literatüründeki kullanımları özetlenecektir. Son aşamada bağlamın nebevî sünnetin sahih biçimde anlaşılmasındaki işlevi değerlendirilecek ve bir örnek üzerinden çözümleyici bir çerçeve önerilecektir. Böylece hem bu çalışmanın kavramsal düzeyde teorik zemini oluşturulacak hem de sonraki bölümlerde izlenecek yöntemin dayanak noktaları ortaya konmuş olacaktır.

1. BAĞLAM İLE İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tarih boyunca her söz veya metin, temelde muhataba bir anlam iletme gayesiyle ortaya konulmuştur. Ancak bu gayenin her zaman tam anlamıyla gerçekleştiğini söylemek güçtür. Zaman zaman sözün sahibi ya da metnin müellifi ile onu dinleyen veya okuyan arasında anlam bakımından bir kopukluk meydana gelmiş; kaynak ile alıcı arasındaki bu iletişim yanlış anlama yahut anlamama biçiminde tezahür etmiştir.

Bu durumun en önemli sebeplerinden biri zaman, mekân, kültür, medeniyet, beklenti ve ihtiyaçların zamanla değişmiş olmasıdır. Zira bu değişkenler, aynı sözün veya metnin farklı dönemlerde farklı biçimlerde anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle ifadelerin veya metinlerin söyleniş gayesi, şartları ve ortamları dikkate alınmadan salt lafzî biçimleriyle anlaşılması, anlamın bağlamsal derinliğini kaybettirmiş; böylece yanlış

yorumlara kapı aralamıştır. Dolayısıyla bu problemi ortadan kaldırmanın yolu, kaynak ile muhatap arasında gerçek bir "anlama ortaklığı" kurmaktan geçmektedir. Bu ortaklık, fiziksel bir yakınlaşmadan ziyade verilen mesajın alıcı tarafından, göndericinin kastettiği anlam doğrultusunda kavranmasını ifade etmektedir. Bu ortaklığı kurmanın en önemli yollarından biri ise *ifadeleri içinde bulundukları* ***bağlam*** *çerçevesinde ele almak*tır.[6] Zira hiçbir ifade bağlamdan bağımsız olarak var olamaz; anlam, her zaman belirli bir bağlam içinde doğar, gelişir ve kavranır.[7] Günlük hayatta kullanılan konuşma dilinden yazılı metinlere kadar her türlü sözlü ve yazılı ifade, belli bir bağlam içerisinde şekillenir ve anlam kazanır.

Dilbilim literatüründe tanımlanması en güç ve üzerinde en çok tartışılan fenomenlerden biri olan bağlam, anlama ve yorumlama süreçlerinin kurucu unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir.[8] Batı dillerinde *context* terimiyle karşılanan,[9] İslam ilim geleneğinde ise geniş bir anlam yelpazesinde genel olarak siyâk kavramıyla irtibatlandırılan bağlam,[10] dilsel birimlerin tekil sınırlarını aşarak onları daha kuşatıcı bir anlam bütünlüğü içerisinde konumlandıran dinamik bir yapıyı ifade etmektedir.[11] Dilbilimsel açıdan bağlam, bir metnin ya da söylemin anlamını tayin eden; metin içi dilsel unsurlar ile metni çevreleyen tarihsel, toplumsal ve kültürel koşulların oluşturduğu karmaşık ilişkiler ağının bütünüdür.[12]

---

6 Özcan Başkan, *Bildirişim -İnsan Dili ve Ötesi-* (İstanbul: Multilingual Yay., 2003), 26.

7 Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı -Hermeneutik Bir Deneyim 1-* (İstanbul: Kapı Yay., 2015), 13.

8 S. M. Ervin-Tripp, "Context in Language", *Social Interaction, Social Context, and Language: Essays in Honor of Susan Ervin-Tripp*, ed. D. I. Slobin and J. Gerhardt (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1996), 15; Kıymet Düzgün Uluyol, "Söylem Çözümlemesinde Bağlam", *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları* 10/10 (25 Mart 2025), 117.

9 Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 1999), 75.

10 Bağlam terimini doğrudan karşılamak üzere "siyâk" kavramının tercih edilme gerekçeleri ile klasik literatürde bağlam kavramını ifade etmek için kullanılan diğer terimlere ilişkin açıklamalar bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

11 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992), 61; Havva Yaman - Derya Akkaya, "Dil biliminin Kelime Öğretimine Açılan Kapısı: Bağlam Türleri", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* 7/3 (2012), 2602.

12 Bağlam kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 6-7; Th. R. Hofmann, *Realms of Meaning: An Introduction to Semantics* (New York - London: Routledge, 2013), 250-251; John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Türk Dil Kurumu Yay., 1983), 367; F. R. Palmer, *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Fol Kitap, 2020), 74-75, 141-144.

Bağlam üzerine yürütülen teorik çalışmalar, bu kavramın dilin hem iç hem de dış dinamikleriyle olan etkileşimini vurgulamaktadır.[13] Modern dilbilimin kurucu ismi Ferdinand de Saussure'ün dil anlayışı çerçevesinde bağlam; göstergelerin (sign) anlam kazandığı bütünsel ve ilişkisel yapı olarak değerlendirilmiştir.[14] Bu yaklaşıma göre bir gösterge, anlamını ancak sistem içindeki diğer göstergelerle kurduğu "değer" ve ilişki ağı sayesinde elde eder; dolayısıyla anlamın keşfi, göstergenin içinde bulunduğu bu bütüncül yapının analizine bağlıdır.[15] Anlambilimde (semantik) merkezi bir faktör olarak ele alınan bağlam; kelime ve ifadelerin yalnızca sözlükteki (literal) karşılıklarıyla değil içinde vücut buldukları kültürel ve tarihsel ufukla birlikte mütalaa edilmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim semantik analizin öncü isimlerinden Toshihiko Izutsu'nun da belirttiği gibi bir kelimenin anlamı, ait olduğu anlam sisteminin ve tarihsel sürecin şekillendirdiği organik bir parçadır.[16]

Dil ve iletişim bilimcisi John C. Condon, bağlam kavramının genellikle bir sözcüğün öncesinde ve sonrasında yer alan kelimeleri tanımlamak için kullanıldığını belirtse de bu terimin çok daha kapsamlı bir içeriğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bağlam; konuşanla dinleyenin ortak geçmiş deneyimlerinden, konuya ilişkin paylaşılan bilgilerden ve söze dökülmeden doğru kabul edilen varsayımlardan oluşur. Ayrıca içinde bulunulan durumun değerlendirilmesi, olayın zamanı, mekânı ve anlamı ile mesajın aktarılma biçimi de bağlamın kapsamına dâhildir.[17]

Tüm bu açıklamalardan hareketle bağlamın, dilsel birimler ile bu birimlerin birbirleriyle kurduğu dinamik ilişkiler bütününü ifade ettiği; bir başka deyişle, dilin soyut bir sistem olmaktan çıkıp somut ve canlı bir biçimde tezahür ettiği "anlam uzamını" temsil ettiği sonucuna ulaşılmaktadır.[18] Bu yaklaşım çerçevesinde, tekil kelimelerin veya ifadelerin murâd edilen anlamlarını keşfedebilmek, onları sadece sözlükteki (literal) karşılıklarına

---

13 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 6; Palmer, *Semantik*, 74-75; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yay., 2002), 31.

14 Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1985), 18-19.

15 Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 75.

16 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 21.

17 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 158-159.

18 Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 31.

hapsetmemeyi; aksine içinde bulundukları metinsel örüntülerin, tarihsel ortamların ve sosyo-kültürel bağlamların kuşatıcı bir perspektifle incelenmesini zorunlu kılmaktadır.[19]

Bağlam kavramına dair yapılan tanımlar, kavramın çeşitli yönlerini ortaya koymakla birlikte onu kuşatıcı bir biçimde tanımlama noktasında farklılık göstermektedir. Bu farklılıkları dikkate alarak kapsamlı bir tanımlama yapmak mümkündür: Bağlam; konuşan veya yazanın niyetini, mesajın öncesi ve sonrasına ilişkin bilgileri, dilsel özellikleri, konuyu, amacı, metnin ana fikrini, zaman ve mekân şartlarını, bireysel özellikleri ile kelime ve kavramlar arasındaki ilişkileri içeren bütündür. Bu bütün, doğru anlamanın gerçekleşmesine katkı sağlayan temel unsurlardan biridir. Bu itibarla, bağlam tanımında yer alan unsurlardan ne kadar çoğu tespit edilip hakkında bilgi sahibi olunursa metnin doğru şekilde anlaşılmasına da o ölçüde yaklaşılmış olur.

Bağlam kavramı İslam ilim geleneğinde farklı kavramlar üzerinden tartışılmıştır. Aşağıdaki başlık altında İslamî gelenekte bağlam yöntemini karşılayan temel kavramlar ele alınarak yorumlarda bağlamın nasıl işlevselleştirildiği üzerinde durulacaktır.

1.1. İslam İlim Geleneğinde Bağlam

İslam ilim geleneğinde dil, murâd edilen anlamın keşfi ve beyânı için başvurulan en temel vasıta olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple dil üzerine yürütülen teknik mesai; yalnızca lafızların dilbilgisel tespitiyle sınırlı kalmamış, dilin aslî çıktısı olan mânanın doğru kavranması ve nassın maksadına uygun biçimde yorumlanması gayesiyle şekillenmiştir. Bu durum, dili sabit bir yapı olarak görmenin ötesinde; anlamın üretildiği ve yorumlandığı dinamik bir alan olarak ele almayı gerekli kılmıştır.

Dil sistemini anlama yönündeki gayretler temelde dilsel, etimolojik ve sözlük düzeyde; farklılık ve benzerlik unsurlarının incelenmesiyle, dolayısıyla anlam ve yorum niteliği taşıyan çeşitli yöntem ve faaliyetlerin kullanılmasını beraberinde getirmiştir.[20] Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde yaşayan Araplar, dillerinin doğallığı ve bağlama dayalı sezgisel anlayışları sayesinde, Kur'an'ın amaç ve hedeflerini büyük ölçüde kavrayabiliyorlardı.

---

19 Stephen Ullmann, *Meaning and Style* (Oxford, 1973), 8; Ahmet Muhtar Ömer - Şahin Güven, "Bağlam Teorisi", *Bilimname : Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 197-208.

20 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (Mana Yay., 2015), 234.

Ancak zamanla dil kurallarının tedvîn edilmesi ve anlam ilkelerinin sistemleştirilmesiyle birlikte bu faaliyetler giderek teknik bir nitelik kazanmıştır.[21]

Öte yandan Kur'an ve sünnetin lafızlarının İslam hukukunun aslî kaynakları arasında yer alması, dilin ilmî bir disiplin olarak ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle dil, edebiyat, mantık ve hukuk gibi ilimlerle meşgul olan âlimler, Arap dilinin yapısal özellikleriyle ve lafız-mâna arasındaki ilişkilerle yakından ilgilenmişlerdir. Bu ilimlerin ortak katkısıyla şekillenen delâlet anlayışı, usul âlimleri tarafından "lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları" ana başlığı altında daha da geliştirilmiş;[22] Kur'an ve sünnetin lafızlarını anlamada, yorumlamada ve mâna-hüküm irtibatını kurmada kullanılan sistemli bir metodolojiye dönüştürülmüştür.[23] İşte İslam dil geleneğinde temelleri erken dönemden itibaren atılan bu yaklaşım, anlambilim (semantik) disiplini çerçevesinde değerlendirilebilecek birçok konu ve meseleyi çok erken bir dönemde delâlet başlığı altında sistemli biçimde ele almıştır.[24]

İslam medeniyetinin önde gelen dil âlimleri arasında yer alan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Câhız (ö. 255/869) ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö.471/1078-79) dil ve anlam ilişkisine dair ortaya koydukları derinlemesine analizler hem kendi dönemlerinin dil çalışmalarına yön vermiş hem de modern dilbilimsel teorilerin şekillenmesinde dolaylı bir etki yaratmıştır. Bu tarihî gelişimin en dikkat çekici örneklerinden biri, dili toplumsal bir yapı ve anlamın üretildiği dinamik bir sistem olarak ele alan Halîl b. Ahmed'in çalışmalarında görülmektedir. İslam

---

21 Abbas Bûtbel, "Siyâqu't-terkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-ma'nâ 'inde'l-mufessir", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-Hadâra* 8 (2018), 421.

22 Usul literatüründe "lafzî usûl kaideleri" veya "lisana dair usûl kuralları" başlıkları altında, naslardan hüküm çıkarma yöntemleri kapsamına giren birçok dilsel ilke ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Usûl âlimleri, lafzın manaya delaleti bağlamında kelimeleri kapsam (umûm-husûs), kayıt (mutlak-mukayyed) ve delalet yönünden sınıflandırarak, emir-nehiy, hakikat-mecaz, sarih-kinaye gibi temel dilsel kategorileri hüküm istinbatında belirleyici ölçütler olarak değerlendirmişlerdir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî (Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1973), 1/236-277; Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1393), 23-26, 53-57; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413), 25-27; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002), 169-238; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yay., 2016), 201-260.

23 Ali Bardakoğlu, "Delâlet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/120.

24 'Âdil Fâhûrî, *'İlmu'd-delâle 'inde'l-'Arab -dirâse mukârene ma'a's-sîmyâ'i'l-hadîse-* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1994), 5-13; Muhammet Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 209.

dünyasının en büyük filologlarından biri kabul edilen Halîl b. Ahmed'in,[25] dili ancak belirli bir toplumun kolektif hafızasında anlam kazanan bütüncül bir sistem olarak değerlendiren yaklaşımı, bağlam düşüncesinin erken dönemlerden itibaren şekillenmeye başladığını göstermektedir. el-Ferâhîdî, dilsel incelemenin amacının dili ortaya koyanın veya koyanların hikmetini tespit etmek olduğunu vurgulamış,[26] bu doğrultuda anlambilim (علم الدلالة)[27] zemininde iştikak esasına dayalı ilk sözlüğü hazırlamıştır.

Bu çizginin devamı niteliğinde Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), Arap dilinde anlam ile lafız arasındaki ilişkiyi sistematik biçimde ele alan dil bilginlerinden biridir. Onun *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga* adlı eseri, kelimelerin kök anlamlarını ve bu anlamların çeşitli türevlerde nasıl korunduğunu inceleyen özgün bir çalışmadır.[28] Ayrıca İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-ʿArabiyye ve süneni'l-ʿArab fî kelâmihâ* adlı eserinde dilin kökeni, mahiyeti ve yapısına dair meseleleri ele almış; Arapça'nın genişliği ve ifade kudreti üzerine yaptığı değerlendirmelerle dilin yapısal ve anlam boyutlarını açıklamaya çalışmıştır.[29] İbn Fâris, dilin kök yapısında anlamı belirleyen temel ilkeleri ortaya koyarak, lafızların delâlet yönlerini mantıksal bir bütünlük içinde değerlendirmiştir.[30]

Dil ve anlambilim alanında önemli katkılarda bulunan bir diğer müellif ise Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî'dir. Onun *Esâsü'l-belâğa* adlı eseri, kelimelerin hakikat ve mecaz anlamlarını ele alan erken dönem sözlüklerden biridir.[31] Zemahşerî, eserinde her bir kelimenin önce lugavî (temel) anlamını vermiş, ardından mecazî kullanımlarına yer vererek kelimelerin anlam genişliğini göstermiştir.

İslam ilim geleneğinde dil ile anlam arasındaki ilişkiyi sistematize eden dilcilerin yaklaşımları mütalaa edildiğinde; bağlamın sistematik bir metodolojiye dönüşme sürecinin farklı aşamalardan geçtiği görülmektedir. Dil, toplumsal bir yapı ve kolektif

---

25 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/ 310.

26 Nasr Hamid, *Söylem ve Yorum*, 234-235.

27 Arap dilbilim literatüründe anlambilim kavramını karşılamak üzere "ʿilmü'd-delâle" (علم الدلالة) terkibinin kullanımına ilişkin bk. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-delâle* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 69. Bûtbel, "Siyâqu't-terkîbî", 419.

28 İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz* (Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1993), 67.

29 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-ʿArabiyye ve mesâlihihâ ve suneni'l-ʿArab fî kelâmihâ* (Beyrut: Muhammed Ali Beydûn, 1418).

30 Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim -Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti-* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 43.

31 Bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419).

hafızada anlam kazanan bütüncül bir sistem olarak tanımlanmakla birlikte bağlam, daha ziyade dilin kendi iç dokusu ve semantik sürekliliği (metin içi bağlam) düzeyindedir. Dolayısıyla bu dönemde bağlam, anlamın dilsel uzamında tam olarak uygulanmış, ancak sosyal uzamında (dış göstergelerde) henüz potansiyel bir karîne seviyesinde kalmıştır.

Usul literatüründe metnin doğru anlaşılmasının temel bir unsuru olarak kabul edilen bağlam kavramı ise âlimlerin anlama ve yorumlama çabalarının bir yansıması olarak önemli bir yer edinmiştir. Bağlam, naslardan hüküm çıkarma yöntemleri çerçevesinde ele alınan pek çok dilsel ilkenin yorumlanmasında belirleyici bir rol oynamış; özellikle tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslamî ilimlerde nassın hangi bağlamda nâzil veya vârid olduğu hususu, anlamın tespiti açısından vazgeçilmez bir ölçüt olarak görülmüştür.[32] Ayrıca bağlam, Kur'an'ın lafızları arasındaki ilişkileri, nahiv düzenini ve anlamın ortaya çıkışındaki biçimsel unsurları dikkate alarak metnin iç bütünlüğünü koruyan bir işlevde görülmüş; âlimler, yorumlarını temellendirmek, tercihlerini gerekçelendirmek ve görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için bir tür dilsel ve anlamsal delil olarak kullanmışlardır.[33] Dolayısıyla bağlam, klasik tefsir geleneğinde anlamın inşasında temel bir ilke olmuştur.

Bağlam kavramını İslamî ilimlerde dikkat çekici biçimde ele alan isimlerden biri olarak Câhiz (ö. 255/869) kabul edilmekte, onun ardından gelen Müslüman dilbilimcilerin bağlam teorisini çeşitli yönleriyle ele aldıkları görülmektedir.[34] İslam ilim geleneğinde ʿilmü'd-delâle (anlambilim) kapsamında ele alınan bağlam kavramı, ilk dönem usul eserlerinde doğrudan bu terimle ifade edilmemekle birlikte, aynı anlam alanını kısmen veya tamamen karşılayan farklı kavramlarla ele alınmıştır. Bu kavramlar arasında siyâk,

---

32 Hüseyin Baysa, "Fıkhi Hükmün Tesisinde ve Yorumlanmasında Bağlam", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 42 (2023), 248.

33 Abdullah Özüçalışır, "Kur'an'da Siyâk-Sibâk bağlamında Âyetlerin Anlam İnşası -Tefsir Usulü Açısından Bağlam Okumalarının Yeri ve Önemi-", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2025), 392.

34 Bahri Kuveydir, "Siyâk beyne't-turâs el-lugavî'l-Arabî ve'd-dersi'l-lisânî'l-garbî'l-hadîs", *el-Mi'yâr* 17 (Cezayir, 2017), 200; Bakar, "Bağlam Teorisi (İhtilâfu'l-Haleyn) ve İslâm Hukuk Teorisinde İhtilâf Problemi", 78-79.

siyâk-sibâk,[35] hâl,[36] delâletü'l-hâl,[37] makâm, karîne, nazım, isti'mâl,[38] muktezâ-i-hâl gibi bir söylemi kuşatan ve onun anlamını etkileyebilen iç ve dış unsurlara işaret eden terimler yer almaktadır. Bu terimlerden özellikle siyâk, nazm, muktezâ-i hâl/makâm ve karîne hem kapsam hem de işlev bakımından bağlamın farklı yönlerini ifade eden başlıca kavramlardır. Günümüzde ise bu anlam alanını temsil eden en yaygın terim siyâk olmuştur.[39]

İzleyen kısımda, klasik literatürde bağlam kavramını ifade etmek için kullanılan başlıca terimler olan siyâk, nazım, muktezâ-i-hâl, makâm ve karîne kavramları ele alınacaktır. Bu kavramlar üzerinden bağlamla ilişkili yöntemsel çerçeve ortaya konulacak; İslamî literatürde bu terimlere yüklenen anlamlar ve bunlara dair ilmî yaklaşımlar incelenerek bağlam kavramının kavramsal zemini oluşturulacaktır.

---

35 Bu kullanım, özellikle Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi Osmanlı dönemi müfessirlerinde görülmektedir. Bk. Mustafa Ünver, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (2010), 58; Mesut Okumuş, "Taberi Tefsiri'nde Bağlamın Yeri ve Önemi", *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (2002), 134-135; Zeynel Abidin Aydın, "Siyâk-Sibâk Merkezli Bir Analiz Tefsirlerde Ahzâb Suresi (36-40) Âyetleri", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 12/2 (2017), 43-44.

36 Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakāt*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Dammam: Dâr İbn Affân, 1997), 4/21; Hassân, *el-Lugatu'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, 351; Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, thk. Naʿîm Zarzûr (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 163, 168-169, 175, 236, 262-263; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 1/14.

37 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 6/60.

38 eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakāt*, 4/21-23.

39 Siyâk kavramının bağlamın karşılığı olarak kullanımına ilişkin yapılmış Türkçe ve Arapça bazı çalışmalar için bk. Muhammed Sâlim İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'lİslâmiyye, 2015); Necmüddin ez-Zenkî, *Nazâriyyetu's-siyâk: Dirâsetun usûliyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, (Beyrut: 2006); Kuveydir, "Siyâk beyne't-turâs el-lugavî'l-Arabî ve'd-dersi'l-lisânî'l-garbî'l-hadîs"; Sa'd b. Mukbil b. İsa el-Anzî, *Delâletü's-siyâk inde'l-usuliyyîn*, (Camiatu Ümmi'l-Kura: 1428); Usâme Abdülaziz Câballah, *es-Siyâk fi't-dirasâti'l-belâgiyye ve'l-usuliyye: dirâsetun tatbîkiyye fi dav'i nazariyyeti's-siyâk*, Külliyyetu'l-âdâb, (Kafrelsheih University, ty); Fatouma Lehamadi, "es-Siyaku ve'n-nass: "İstıksâu devri's-siyâk fi tahkiki't-temâsüki'n-nassî", *Mecelletu Külliyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye*, (Biskra: 2008), 243-273; el-Abdurrahman Abdullah Sürur Cermân Mutayrî, *es-Siyaku'l-Kur'anî ve eseruhu fi't-tefsîr: dirâsetun nazariyyetun ve tatbikiyyetun min hilâli tefsiri İbn Kesîr*, (Camiatu Ümmi'l-Kurâ: 2008); Abdülfettah Mahmud el-Müsennâ, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fi't-tercihi'd-delâlî*,, Câmiatü'l-Yermük, Ürdün, 2005; Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-* (Ankara: Sidre Yay., 1996.); Yunus Ekin, *Ebussuud Tefsirinde Siyakın Yeri*, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2012; Aydın, "Siyâk-Sibâk Merkezli Bir Analiz Tefsirlerde Ahzâb Suresi (36-40) Âyetleri". Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlama'da Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi*, 2009.

1.1.1. Siyâk (السياق)

Anlama ve yorumlama usulünün önemli bir parçası olan bağlam, İslamî ilimlerde genellikle "siyâk" terimi ile karşılanmaktadır. *Siyâk*; dil, tefsir, hadis, mantık, usul, fıkıh gibi ilimlerin çoğunda anlamın tayininde belirleyici bir ölçüt ve yorumun sınırlarını çizen temel bir referans noktası olarak kabul edilmiştir.[40] Bu nedenle siyâkın İslam düşünce geleneğinde böylesine merkezi ve yaygın bir yere sahip olması şaşırtıcı değildir. Zira bu ilimler, nastan beslenen; onu hem başlangıç noktası, yöntem hem de nihai hedef olarak kabul eden disiplinlerdir. Siyâk ise bu ilimlerin doğasında yer alan, anlama ve istidlâl süreçlerinin tamamında işleyen bir mekanizmalar ağıdır. Bu ağ, zengin bir terim dağarcığını harekete geçirerek sözün anlam derinliğini, niyetini ve iç tutarlılığını keşfetmeyi mümkün kılmaktadır.[41]

Klasik dönemde siyâk, çoğunlukla açıklama gerektirmeyen bedihî (apaçık) bir kavram olarak görülmüştür. Âlimlerin büyük çoğunluğu onunla istidlâlde bulunmuş, tercihlerini onun ışığında belirlemiş ve gerekçelendirmelerinde ona dayanmıştır. Buna rağmen siyâkı açık biçimde tanımlayanların sayısı oldukça sınırlı kalmıştır.[42] Öte yandan bir ifadenin anlamını belirleme amacıyla sözün öncesini belirtmek için *sibâk*,[43] sonrasını ifade etmek için ise *siyâk* teriminin birlikte *"siyâk-sibâk"* şeklinde terkipsel kullanımı esas alınarak yapılan bağlam analizine de literatürde yer verilmektedir. Ancak Arapça kaynaklarda "bağlam" kavramının karşılığı olarak doğrudan *siyâk-sibâk* şeklinde bir kullanıma gidilmemiştir.[44] Özellikle çağdaş çalışmalarda böyle bir ayrıma gitmeye gerek olmadığı; siyâk teriminin, zaten sözün hem öncesini hem de sonrasını aynı anda ifade edebilecek kapsayıcılığa sahip olduğu yönünde güçlü argümanlar ileri sürülmüştür.[45]

---

40 Muhammed Sâlim İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2015), 36.

41 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 36.

42 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 38.

43 Sibak; her alanda öne geçmek, ileri gitmek, önde olmak, ilk ve öncü gibi anlamlara gelmektedir. Bk. İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1987), 4/1494.

44 Taberî (ö. 310/923), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi erken dönem müfessirler, genellikle hem önceki hem sonraki bağlamı ifade etmek için yalnızca "siyâk" terimini kullanmışlardır. Geniş bilgi için bk.; Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-* (Ankara: Sidre Yay., 1996.), 78-79.

45 Arap dili çalışmalarında bağlam kavramı çoğunlukla *"siyâk"* terimiyle karşılanmış ve bu doğrultuda geniş bir literatür oluşmuştur. Çağdaş Arap dilbilimi literatüründe *siyâk* kavramının kullanımına ilişkin değerlendirmelere önceki dipnotlarda temas edildiği için burada tekrarına gidilmemiştir.

Siyâk (السياق) kelimesi,[46] "sevk etmek, göndermek" anlamlarına gelip[47] sözün bağlam içindeki yönünü, maksadını ve sevk ediliş amacını belirtir.[48] Bir ifadenin hangi amaçla ve bağlamda söylendiğini ortaya koyan temel bir söz aracı olması yönüyle, anlamı inşa etmede ve yorumlamada önemli bir rol oynamaktadır. İbn Fâris'in *Mekâyîsu'l-Luğa* adlı eserinde "s-v-k (س، و، ق)" kökünden türemiş bir kelime olarak geçmektedir. Bu kökün temel anlamı *bir şeyi yönlendirmek, sürmek*tir. İbn Fâris bu konuda şöyle demektedir: *"es-Sûk (السوق) bu kökten türemiştir; çünkü her şey oraya yönlendirilir (yesâqu ileyhâ). Kaynağı ise 'es-sevk' (السَّوْق) mastarıdır."*[49] Dolayısıyla İbn Fâris, "siyâk" kelimesini "bir şeyin yönü, seyri ve hareket hattı" anlamında açıklamaktadır.

Siyâk kelimesiyle ilgili olarak *Tâcu'l-Arûs*'ta şöyle bir açıklama yer almaktadır: *"Bir kimse için 'sevvaka emrahu (سَوَّقَ أمره)' denirse, bu onun işini düzene koyduğu anlamına gelir. el-Munsâk (المنساق) ise 'yakın, tâbi olan' demektir... Tesâvekat el-ibil (تساوقت الإبل) ifadesi, 'develer birbirini takip etti' anlamına gelir."*[50] Hayvanları arkasından sürmek anlamında "sâka'l-mâşiyete (ساق الماشية)" ifadeleri kullanılmaktadır.[51] Ezherî (ö. 370/981) *Tehzîbü'l-Luga* adlı eserinde "tasâvvakat el-ibilu tasâvvukan (تَسَاوَقَتِ الإِبِلُ تَسَاوُقًا)" örneğini vererek develerin arka arkaya yürüdüklerinde bu fiilin kullanıldığını, bu durumda onların *mütasâvika (ardışık yürüyen)* olarak nitelendirildiğini aktarmaktadır.[52] Bu örnek, "s-v-k (س، و، ق)" kökünün temelinde yer alan yönlendirme, ardışıklık ve düzenli akış

---

46 "ساق يسوق سوقاً" fiilinden türetilmiştir. Aslı "سَوق" (sevk) olup, "و" harfi, kendisinden önce gelen "س" nin kesresi (i sesi) nedeniyle "ي"ye dönüştürülmüştür, böylece kelime "سِياق" (siyâk) şeklini almıştır. Bk. Alî b. Muḥammed b. el-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîsi ve'l-eser,* thk. Ṭâhir Aḥmed ez-Zâvî ve Maḥmûd Muḥammed Ṭanâḥî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye), 2/424.

47 Muhammed bin Mükrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 10/122-123; Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, 4/1498.

48 Kerem el-Bustânî vd., *el-Müncid fi'l-Luga ve'l-Aʿlâm*, Dârü'l-Meşrik, (Beyrut: 1997), 365.

49 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Muʿcemu Mekāyîsi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399), "Sûk (سوق)" maddesi, 3/117.

50 Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Kültür, Sanat ve Edebiyat Millî Konseyi, 1965), "Sûk (سوق)" maddesi, 25/481.

51 Bu fiil modern Arapçada da "siyâqatü's-seyyârât" (araç sürme) şeklinde kullanılmaktadır. Bk. İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 26.

52 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avâd Mur'ib (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001), 9/183-185.

anlamlarının, siyâk (السياق) kavramında nasıl semantik bir süreklilik kazandığını göstermektedir.[53]

Bu anlam sürekliliğini destekleyen bir başka örneği Zemahşerî *Esâsu'l-Belâğa* eserinde vermektedir. O, "*Sana sözü akışıyla (سياقه) getiriyorum"*, *"Sana sözü olduğu gibi, kendi akışı içinde (على سوقه) aktardım."* ifadelerini zikrederek, sözün anlatım düzeninin bozulmadan, doğal akışı içinde nakledildiğini belirtmektedir.[54] Dolayısıyla Zemahşerî, "siyâk" kavramını, sözün nasıl bir düzen içinde aktarıldığı, hangi koşullar altında söylendiği ve ifade biçiminin anlam üzerindeki etkisi şeklinde tanımlamaktadır.

el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm adlı sözlükte ise şu şekilde açıklanmıştır: "*Siyâku'l-kelâm (سياق الكلام): Sözün üslubu ve akışıdır. 'Bu ifade, sözün siyâkı içinde yer aldı (وَقَعَتْ هذه العبارة في سياق الكلام)' denildiğinde, bu ifade sözün genel yapısı içine dâhil olmuş ve onunla uyumlu, bitişik olarak gelmiş demektir.*"[55] Yani siyâk, bir ifadenin diğer ifadelerle birlikte anlam bütünlüğü oluşturacak biçimde yer almasını, onların ardışık dizilimiyle ilişkili olmasını ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere siyâk kelimesinin anlamı zamanla belirgin bir gelişim göstermiştir. Başlangıçta İbn Fâris'in tanımında olduğu gibi "eylemin yönlendirilmesi" anlamında kullanılırken daha sonra sözün sunulma biçimi, ardışıklığı, anlatım düzeni, akıcılığı, üslubu, ifade biçimi, uygunluğu ve dizgisi gibi anlamları kazanmıştır. Tıpkı develerin birbirini izleyerek kopmaksızın ilerlemesinde olduğu gibi siyâk da anlam unsurlarının kesintisiz bir bütünlük içinde akışına işaret eden; aynı zamanda sözün söylendiği hâl, ortam ve şartlarla uyumlu biçimde ilerleyen anlam örgüsünü ifade eden bir kavram hâline gelmiştir.

Bu anlamlarıyla "siyâk" kavramı, klasik dönem âlimleri tarafından eserlerinde yaygın biçimde kullanılmıştır. Özellikle tefsir, hadis ve usul kitapları, bağlam kavramının sistematik bir anlam kazanmaya başladığı ilk kaynaklar arasında yer almaktadır. Tefsir usulünde siyâk, özellikle Kur'an'daki kavramların doğru anlaşılması açısından dikkate alınması gereken bir mesele olarak bu ilmin merkezî konularından biri hâline gelmiştir.

---

53 Bûtbel, "Siyâqu't-terkîbî", 423.
54 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/484.
55 Kerem el-Bustânî vd., *el-Müncid fi'l-luga ve'l-aʿlâm* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1997), 365.

Metnin anlamını yalnızca lafzî düzlemde aramanın yetersizliğine dikkat çeken bu yaklaşım, vahiy dilinin tarihî, toplumsal ve lugavî boyutlarını da içeren çok katmanlı bir okuma modeli önermektedir.[56] Nitekim erken dönem müfessirlerden Taberî'nin (ö. 310/923) kelâmda asıl olanın bütünlük olduğuna ilişkin düşünceleri siyâk ve bütünlük konusuna büyük önem verdiğini göstermektedir. Ona göre özellikle Kur'an ayetleri söz konusu olduğunda, mümkün mertebe konu bütünlüğünün korunması ve sözün doğal akışının kesintiye uğramaması gerekir. Taberî, Kur'an ifadelerinin bağlamdan koparılarak farklı bir bağlama taşınmasını eleştirirken siyâkın belirleyici rolüne şu ifadeleriyle dikkat çeker:

"Sözün kendi siyâkındaki (bağlamındaki) anlamdan başka bir manaya çevrilmesi caiz değildir; ancak bu, teslim edilmesi gereken açık bir delile -yani tenzîlin zahirinden çıkan bir karîneye veya Resûl'den gelen ve delil teşkil eden sahih bir habere- dayanıyorsa mümkündür."[57]

Zerkeşî (ö. 794/1392) de siyâkın büyük bir öneme sahip olduğunu vurgulayan müfessirler arasındadır. Ona göre bu önem, bir yandan Kur'an metnindeki anlam üzerinde; diğer yandan ise metnin dilsel yapısı ve ifade kalıpları üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Zerkeşî, Kur'an'daki garîb[58] kelimeleri incelerken, kelimelerin delâlet ettikleri anlamların siyâk aracılığıyla keşfedileceğini ve bu durumu "manaları siyâktan yakalamak (وَهُوَ يَتَصَيَّدُ الْمَعَانِيَ مِنَ السِّيَاقِ)" ifadesiyle dile getirir. Zerkeşî'ye göre kelimelerin anlamı, özellikle siyâk dikkate alınarak belirlenmelidir; zira anlamın doğru tespiti, metnin geçtiği bağlamın dikkatli bir biçimde incelenmesine bağlıdır.[59]

Kur'ân'ı doğru anlamaya yönelik usul ve yöntemleri ele aldığı bölümde Zerkeşî, anlamın bağlam aracılığıyla kavranabileceğini açık biçimde vurgulamaktadır. Onun şu ifadeleri, bu yaklaşımını belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır: *"Hakkında sahabeden veya*

---

56 Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb İsfahânî, *Mukaddimetü câmiʿi't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Daru'l-Da've, 1984), 93-95; Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: İSAM Yay., 2006), 108-116; Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yay., 2003), 119-126.

57 Metnin aslı için bk.: " فغيرُ جائزٍ صرفُ الكلامِ عما هو في سياقِه إلى غيرِه، إلا بحجةٍ يجبُ التسليمُ لها، من دلالةِ ظاهرِ التنزيلِ، أو خبرٍ عن الرسولِ تقومُ به حجَّةٌ. فأما الدعاوَى فلا تتعذَّرُ على أحدٍ "; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-u Hicr, 2003), 7/275.

58 Çok az kullanılması sebebiyle mânası sözlüklere başvurulmadan bilinemeyen kelimelere denir. Bk. Hüseyin Elmalı, Şükrü Arslan, "Garîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/374.

59 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Zerkeşî, M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1972), 1/291.

önceki müfessirlerden bir açıklama bulunmayan âyetlerde doğru anlama ulaşmanın yolu, Arap dilindeki kelimelerin kök anlamlarına, delâletlerine ve kullanımlarına bakmak, bunları siyâk çerçevesinde değerlendirmektir."[60] Zerkeşî, bu yönteme Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât* adlı eserinde büyük önem verdiğini belirtir. Çünkü Râgıb, kelimenin anlamını açıklarken lügat âlimlerinin yaptığı gibi yalnızca sözlük karşılığını vermekle yetinmez; aynı zamanda siyâktan yakaladığı (اقْتَنَصَهُ مِنَ السِّيَاقِ) ek bir anlam unsurunu da dikkate alır.[61]

Zerkeşî'nin "siyâktan manayı yakalamak" ve "onu siyâktan elde etmek" ifadeleri, onun anlamın keşfinde siyâkı vazgeçilmez bir unsur olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Zerkeşî, anlamı bulma sürecinde siyâkın dikkatle incelenmesini temel bir yöntem olarak kabul etmektedir. Kelimenin gizli, derin veya ince anlamlarını ortaya çıkarma çabası, onun dil anlayışında özel bir yer tutmaktadır. Zira Zerkeşî'ye göre siyâk, bir terkibin yalnızca kelime düzeyindeki anlamının ötesinde bütünsel anlam örgüsünü de ortaya çıkarma gücüne sahiptir. Nitekim o, "hitabın işaretinden çıkarılan hükümler" başlıklı bölümde, siyâktan elde edilen delâletler aracılığıyla şer'î hükümlere ulaşmayı amaçlar.[62] Böylece Zerkeşî, siyâkın hüküm çıkarma (istinbât) sürecinde etkin bir yöntem olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Siyâk, lafzî ilişkilerin yanı sıra delâletin yönünü tayin eden bir kılavuz olarak görülmektedir. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), siyâkın nassın anlaşılmasında temel bir belirleyici olduğunu ifade ederken şu ifadelere yer vermektedir: *"Siyâk, mücmelin açıklanması, muhtemel mânâların belirlenmesi, murat edilme ihtimali olmayan anlamların reddi, umumî lafızların tahsîsi, mutlak ifadelerin takyidi ve delâlet yollarının netleştirilmesi noktasında rehberlik eder. Siyâk, konuşanın maksadına delâlet eden en kuvvetli karîneleridir."*[63] İbn Kayyim'in siyâka ilişkin bu değerlendirmesi, esas itibarıyla metin içi bağlamı merkeze almaktadır. Zira mücmelin açıklanması, muhtemel

---

60 Metnin aslı için bk.: " مَا لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَقْلٌ عَنِ الْمُفَسِّرِينَ وَهُوَ قَلِيلٌ وَطَرِيقُ التَّوَصُّلِ إِلَى فَهْمِهِ النَّظَرُ إِلَى مُفْرَدَاتِ الْأَلْفَاظِ مِنْ لُغَةِ الْعَرَبِ وَمَدْلُولَاتِهَا وَاسْتِعْمَالِهَا بِحَسَبِ السِّيَاقِ وَهَذَا يَعْنِي بِهِ الرَّاغِبُ كَثِيرًا فِي كِتَابِ الْمُفْرَدَاتِ فَيَذْكُرُ قَيْدًا زَائِدًا عَلَى أَهْلِ اللُّغَةِ فِي تَفْسِيرِ مَدْلُولِ اللَّفْظِ لِأَنَّهُ اقْتَنَصَهُ مِنَ السِّيَاقِ" ; Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, 2/172.

61 Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, 2/172.

62 Zerkeşî, M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, 2/19-20.

63 Metnin aslı için bk.: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته " ; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1994), 4/9-10.

mânâların belirlenmesi, umumun tahsîsi ve mutlakın takyidi gibi unsurlar klasik usul terminolojisinde lafzın kendi iç örgüsü çerçevesinde yürütülen yorum faaliyetlerine karşılık gelmektedir. Siyâkın "delâlet yollarını netleştirmesi" de yine metnin iç yapısında yer alan karînelerin dikkate alınmasını ifade etmektedir. Her ne kadar "konuşanın maksadı" ifadesi ilk bakışta metin dışı unsurlara açılabilecek bir çerçeve sunuyor gibi görünse de burada kastedilen maksadın büyük ölçüde lafzın iç düzeninden çıkarılan anlam olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu pasajda siyâk, tarihsel veya sosyolojik şartlara değil metnin kendi bütünlüğüne dayalı anlam çözümlemesine rehberlik eden bir ilke olarak konumlandırılmaktadır.

Bununla birlikte bazı müfessirlerde siyâkın, metnin iç bütünlüğünü aşarak hitabın yöneldiği muhatap kitlesi ve tartışma zemini gibi unsurları da kuşatan daha geniş bir çerçevede ele alındığı görülmektedir. Siyâkın anlam tayinindeki rolüne dikkat çeken müfessirlerden biri olan Zemahşerî, tefsirinde bu ilkeyi zaman zaman uygulamaktadır. Örneğin, Bakara Sûresi 133. âyetin tefsirinde siyâkı anlam belirleyici bir ölçüt olarak kullanır. Müfessir, "اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ" (Yoksa Ya'kûb son nefesini verirken siz orada mıydınız?)" âyetinde geçen "أم" edatının muttasıl mı yoksa munkatı' mı olduğu tartışmasını siyâk çerçevesinde ele alarak tercihini bağlamın gerektirdiği anlam istikametinde kullanır. Ona göre ilahî hitapta yer alan istifhamın zahirî anlamı esas alınamaz; siyâk, burada istifhamın inkârî anlamda değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.[64]

Bir başka örnekte Zemahşerî, Bakara Sûresi 177. âyetin tefsirinde önce lafzî bir tartışmaya temas eder. Âyette yer alan "وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ" ifadesinde "el-birr (iyilik)" kelimesinin mastar mı yoksa sıfat anlamında mı kullanıldığı meselesi müfessirler arasında değerlendirilmiştir. Zira cümlenin zahirinde "el-birr" mastar olarak gelmekte; ardından "men âmene" şeklinde şahsa delâlet eden bir ifade yer almaktadır. Bu durum, lafzî uygunluk ve nazım bütünlüğü açısından açıklama gerektirmiştir. Bazı yorumlara göre burada "el-birr", "el-bâr (iyilik sahibi kimse)" anlamında sıfat yerine kullanılmıştır. Zemahşerî ise bu yaklaşımın nazım bütünlüğünü zedeleyeceğini belirtir. Ona göre söz,

---

64 Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/192.

ittifakla mastar olan "el-birr" ile başlamıştır; bu nedenle ikinci kısımda da mastar anlamının korunması gerekir. Bu sebeple âyet, muzâfın hazfiyle "برّ من آمن" (iman edenin iyiliği) şeklinde takdir edilmelidir. Böylece hem lafzî uyumun korunduğunu hem de siyâka daha uygun bir anlam elde edildiğini belirtmektedir.[65]

Zemahşerî, bu nahvî tercihini siyâk ile temellendirir ve hitabın Ehl-i kitaba yönelik olduğunu belirtir. Ona göre Yahudiler Beytülmakdis'e, Hristiyanlar ise doğuya yönelmeyi "birr" olarak görmekte; kıblenin Kâbe'ye çevrilmesinden sonra bu mesele etrafında yoğun tartışmalar yaşanmaktadır. Bu polemik zemini dikkate alındığında, âyetin maksadı yön meselesini mutlaklaştırmak değil, hakiki "birr" anlayışını yeniden tanımlamaktır. Böylece siyâk, yalnızca cümle içi gramatik uyumu değil âyetin indiği tartışma ortamını da dikkate alarak anlamın sınırlarını belirleyen bir ilke hâline gelmektedir. Bu örnek, Zemahşerî'nin siyâk anlayışının iki katmanlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bir yandan lafzî-dizgisel bütünlüğü koruyan metin içi bağlamı esas almakta; diğer yandan kıble tartışmaları üzerinden metin dışı bağlamı anlam çözümlemesine dahil etmektedir. Böylece siyâk hem nazmı muhafaza eden dilsel bir ölçüt hem de hitabın yöneldiği tarihsel tartışma zeminini açıklayan yorum belirleyici bir unsur olarak konumlanmaktadır.

Siyâk kavramını lafzî delâletle sınırlı bir çerçevede ele almayan âlimler arasında İbn Dakîku'l-Îd yer almaktadır. O, siyâkı sadece metin içi bağlamla sınırlandırmaz; lafzî bağlamın yanı sıra hâl karînesini de dikkate alarak kavrama metin dışı boyutu da içeren daha geniş bir anlam yüklemektedir.[66] İbn Dakîkül'îd siyâkı, geniş muhtevası ile nasların yorum ve değerlendirmesinde anahtar bir kavram haline getirmiştir. *İhkâmu'l-ahkâm*[67] adlı eserinde hadislerin anlamını tespit ederken ve hüküm çıkarırken siyâka sıkça başvurmuş ve siyâk kavramını, lafızların dizilişini gösteren dilsel bir terim ve anlamın yönünü belirleyen çok boyutlu bir bağlam göstergesi olarak kullanmıştır.[68] Onun " سِيَاقُ

---

65 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/217.

66 Bu konudaki önemli çalışmalardan biri için bk. Osman Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'îd Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.

67 Bu eser, Takiyyüddîn Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî'nin (ö. 600), Buhârî (ö. 256) ile Müslim'in (ö. 261) ittifak ettikleri hadisleri derlediği *ʿUmdetü'l-Ahkâm* üzerine kaleme aldığı şerhtir. Müellif bu şerhte hadisleri yorumlarken siyak unsurundan sıkça yararlanmış ve nassları doğru anlamada siyakın vazgeçilmez bir önem taşıdığını açıkça belirtmiştir.

68 Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi", 30.

الْكَلَامِ (sözün siyâkı)"[69] ve "مِنْ سِيَاقِ الْكَلَامِ (sözün siyâkından hareketle)" şeklindeki ifadeleri kullandığı yerlerde siyâkı, sözün iç örgüsünü ve lafızların birbirine delâletini tayin eden bir anlam belirleyicisi olarak görmektedir.[70] Bununla birlikte "سِيَاقُ الْحَدِيثِ" (hadisin siyâkı) terkiplerini kullandığı yerlerde ise anlamın nasıl şekillendiğine dikkat çekmektedir.[71] Böylece İbn Dakîkül'îd'in nezdinde siyâk, bir rivayetin hangi amaçla zikredildiğini ve hangi tür delâlet taşıdığını tayin eden konusal bir ölçüt hâline gelmektedir.

İbn Dakîkül'îd'in *İhkâmü'l-Ahkâm* adlı eserinde yer alan değerlendirmeler, hadislerin doğru anlaşılmasında bağlamın önemini gösteren dikkat çekici örnekler sunmaktadır. Müellif, bâin talâkla boşanan kadının nafaka ve mesken hakkına ilişkin rivayetleri tartışırken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Fâtıma bint Kays'a *"Senin onun üzerinde nafaka hakkın yoktur ve mesken de yoktur."*[72] şeklindeki hükmünü ele alır. Bu hadise dayanarak çoğunluk, hamile olmayan bâin talâklı kadına nafaka verilmemesi gerektiğini savunurken Ebû Hanîfe nafakanın gerekli olduğunu söylemiştir. Mesken meselesinde ise Ahmed b. Hanbel hadisin zahirine dayanarak meskenin de düşeceğini kabul etmiş, buna karşılık Şâfiî ve Mâlik, Talâk sûresi 6. âyette geçen *"Onları gücünüz yettiğince oturduğunuz yerde oturtun."* ifadesine dayanarak kadının mesken hakkının devam ettiğini ileri sürmüşlerdir. İbn Dakîkül'îd, Fâtıma bint Kays hadisini yorumlarken rivayetin siyakına dayanmakta ve hükmün illetini hadisin anlatı akışından çıkarmaktadır. Müellife göre rivayetin bağlamı, hükmün Fâtıma ile vekil arasında nafaka konusunda ortaya çıkan ihtilafa cevap olarak verildiğini göstermektedir.[73] Dolayısıyla İbn Dakîkül'îd'e göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Senin için nafaka ve mesken yoktur." buyruğu; bütün bâin talâkla boşanan kadınlar için geçerli ve mutlak bir kural değil; bilakis Fâtıma'nın o esnada yaşadığı geçimsizlik, kocasının akrabalarıyla aralarında oluşan zarar verme riski gibi özel şartlara dayalı bir hükümdür. Bu yaklaşım, hadislerin yorumlanmasında bağlamın belirleyici rolünü vurgulayan önemli örneklerden biridir.

---

69 İbn Dakīkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 1/26.
70 İbn Dakīkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 1/378.
71 İbn Dakīkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 1/194; 2/60, 136, 185.
72 Ebû Dâvud, "Talâk", 37.
73 İbn Dakīkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 2/191.

1.1.2. Nazım (النظم)

Klasik dönem İslam geleneğinde bağlam kavramı, bugünkü terminolojik şekliyle kullanılmamış olmakla birlikte, anlam bütünlüğünü ve lafızlar arası ilişkiyi ifade eden "نظم - nazım" kavramı benzer bir işlev üstlenmiştir. Nazım sözlükte düzenleme, tertip etme ve bir araya getirme anlamlarına gelir.[74] Bir araya getirilip birbirine eklenen her şey dizilmiş yani nazmedilmiş olur. Nitekim "نَظَمْتُ اللؤْلؤَ" ifadesi "inciyi ipe dizdim" anlamındadır. Nazım; nizam, intizam ve tanzim gibi dizme, düzenleme ve uyumlu bir bütün oluşturma anlamı taşıyan kelimelerle aynı kökten gelir. Bu kökten türeyen "intizam" ise unsurların bir araya gelerek düzenli ve uyumlu bir bütün meydana getirmesini ifade etmektedir.[75]

Nazım, lafızların diziliş düzeniyle anlam arasındaki ilişkiyi kurarak Kur'an'daki i'câzın ve bütünlüğün temellendirilmesinde belirleyici bir unsur hâline gelmiş; bu yönüyle klasik dönemde bağlamın dilsel ve anlamsal işlevini karşılayan önemli bir kavram olmuştur. Kur'an'ın i'câzını açıklamaya çalışan âlimler nazmı, anlamın yerli yerinde ve maksatlı biçimde tertip edilmesi olarak değerlendirmişlerdir.[76]

Bu çerçevede bağlam merkezli yaklaşımların ilk adımlarının klasik Arap dil geleneğinde bu tür kavramsallaştırmalarla atıldığı görülmektedir. Arap dilbilimcileri, bağlamın anlam üzerindeki etkisini farklı açılardan ele alarak çeşitli teoriler geliştirmişlerdir.[77] Bu doğrultuda nazım kavramını bağlam fikrine yakın biçimde kullanan ilk isim Ebû Osman el-Câhiz'dir (ö. 255/869).[78] Câhiz, Kur'an'ın i'câzını dilsel yapısı üzerinden ele aldığı *Nazmü'l-Kur'ân* adlı eserinden söz etmiş[79] ve burada nazım kavramını kullanarak Kur'an'daki lafız-mâna uyumunun beşerî sözden farklı, ilahî bir düzen taşıdığını savunmuştur. Ona göre i'câz, "lafızların nazmı ve mânaların tertibi" ile ortaya çıkmakta,

---

74 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "nazm" mad.,12/578.

75 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "nazm" mad.,12/578.

76 Ebû Osmân Amr el-Kinânî el-Leysî el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 4/305.; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Beyân iʿcâzi'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Darü'l-Meârif, 1976), 29.; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *İʿcâzü'l-Kurʾân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü'l-Maʿârif, 1997), 226.

77 Kuveydir, "Siyâk beyne't-turâs el-lugavî'l-Arabî ve'd-dersi'l-lisânî el-garbî'l-hadîs", 200-201.

78 el-Câhiz, *el-Hayevân*, 4/305.

79 Bu eser, günümüze kadar ulaşmamıştır. Bk. Cem'î el-Ahzar, *el-Lafz ve'l-mana fi't-tefkîri'n-nakdî ve'l-belâğî inde'l-Arab, Menşûrâtu ittihâdi kuttâbi'l-Arab* (Dımaşk: 2001), 52; Kadir Kınar, "Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 69.

bu uyum beşerî bir söylemle taklit edilemeyecek derecede özgün bir nitelik taşımaktadır.[80] Câhiz'in bu yaklaşımı, daha sonraki dönemde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin geliştirdiği "nazım teorisi"nin fikrî temelini oluşturan erken dönem yaklaşımlardan biri olmuştur.[81]

Nazım konusuyla ilgilenenlerden biri de Ebû Süleyman Hamd el-Hattâbî'dir (ö. 388/998). Hattâbî, Kur'an'ın mucizevî yönünü açıklarken i'câzı, onun dilsel üstünlüğü ve nazmındaki benzersiz düzen üzerinden temellendirmiştir. Ona göre Kur'an, en fasih kelimelerle nâzil olmuş ve en güzel nazım düzenine sahip olduğu için mucizedir; bu yönüyle i'câzının kaynağını oluşturmaktadır. Hattâbî belâgatın özünü şu şekilde açıklamaktadır: *"Her bir kelime türünü, sözün bölümlerini oluşturacak biçimde anlamına en uygun yere yerleştirmektir."*[82] Buna göre her kelimenin söz içindeki konumu özel bir anlamsal gerekçeye dayanır. Bir kelime bulunduğu yerden çıkarılarak başka bir konuma yerleştirildiğinde ya anlamda değişim meydana gelir ve sözün düzeni bozulur ya da ifadenin estetik ve belâgat değeri ortadan kalkar.[83] Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), Hattâbî'nin görüşlerini teyit ederek i'câzın kelimelerin diziliş ve tertip biçiminde[84] ortaya çıktığını belirtmiştir. Ona göre Kur'an'ın mucizevî yönü, sözlerinin tertibi ve dizilişindeki üstün uyumda gizlidir. Bu bakımdan Kur'an, sahip olduğu nazmın estetik bütünlüğü ve düzenindeki hayranlık uyandıran mükemmellik sayesinde diğer tüm metinlerden ayrılmaktadır.[85]

Burada bağlamsal uygunluğun (el-muvâfaka es-siyâkiyye)[86] nazmın uyumundaki önemine işaret edilmektedir. Söz konusu uygunluk, bağlam içindeki unsurların konumlarının birbirine olan ilişkileriyle uyum hâlinde olmasını ifade etmektedir.[87]

---

80 el-Câhiz, *el-Hayevân*, 4/305.

81 Muhammed Mahdi Rıfae, "ed-Dersu's-siyâqiyy fî nazariyyeti'n-Nazm 'inde Abdi'l-Kâhir el-Cürcânî ve men sebekahu mine'l-bâhisîn fî i'câzi'l-Kur'ân", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017), 29.

82 el-Hattâbî, *Beyân iʿcâzi'l-Kurʾân*, 29.

83 Rıfae, "ed-Dersu's-siyâqiyy fî nazariyyeti'n-Nazm 'inde Abdi'l-Kâhir el-Cürcânî ve men sebekahu mine'l-bâhisîn fî i'câzi'l-Kur'ân", 29.

84 el-Bâkıllânî, *İʿcâzü'l-Kurʾân*, 226.

85 Metnin aslı için bk.:" لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النظم والتأليف " ; el-Bâkıllânî, *İʿcâzü'l-Kurʾân*, 47, 69, 260.

86 Bu terkibin kullanımına ilişkin bilgi için bk. Rıfae, "ed-Dersu's-siyâqiyy fî nazariyyeti'n-Nazm 'inde Abdi'l-Kâhir el-Cürcânî ve men sebekahu mine'l-bâhisîn fî i'câzi'l-Kur'ân", 29, 30, 39.

87 Rıfae, "ed-Dersu's-siyâqiyy fî nazariyyeti'n-Nazm 'inde Abdi'l-Kâhir el-Cürcânî ve men sebekahu mine'l-bâhisîn fî i'câzi'l-Kur'ân", 30.

Dolayısıyla belâgat, kelimelerin yerlerinin isabetli seçilmesine, bunların bağlamla olan uyumuna ve kelimeler arası ilişkilerin düzenine dayanmaktadır.

Câhiz ve Hattâbî gibi âlimler nazım kavramına dikkat çekmiş olsalar da bu kavramı sistematik biçimde temellendiren,[88] bağlamın hem içsel (dil içi) hem de dışsal (durumsal koşullar) unsurlarıyla ilişkilendiren ilk kişi Abdülkâhir el-Cürcânî olmuştur. Cürcânî, nazm teorisiyle anlamın kelimelerde değil, kelimeler arası ilişkilerde ve bu ilişkilerin bağlamsal düzeninde ortaya çıktığını göstermiştir.[89]

Cürcânî'nin *Delâilü'l-iʿcâz* adlı eserindeki temel meselelerden biri, kelimenin kökenini ve anlamı nasıl ifade ettiğini araştırmaktır. Cürcânî bu eserinde nazmı, kelimelerin anlamları içinde nahiv anlamlarını (معاني النحوِ) gözetmek olarak yani kelimelerin anlamları arasında nahiv kurallarına uygun biçimde bir düzen kurmak şeklinde tanımlamaktadır.[90] Ona göre nazım, kelimelerin sırf yan yana dizilmesi değil, onların nahiv ilkelerine göre anlamca bir araya getirilmesi ve her bir kelimenin bağlam içindeki konumunun, anlam ilişkilerinin dikkate alınmasıdır. O, nazım kavramını dilsel düzen (nahiv) ve anlamsal uyum (siyâk) açısından kullanmıştır. Yani Cürcânî'ye göre nazm hem sözdizimi hem de bağlam düzeyinde kelimeler arasında anlam ilişkileri kurarak bir bütünlük ve ahenk oluşturma sanatıdır. Cürcânî'nin bu yaklaşımı, aşağıdaki örnek üzerinden daha açık biçimde anlaşılabilir:

Ona göre "Zeyd" (زَيْدٌ), "Amr" (عَمْرٌ), "dövme" (ضَرْب), "cuma günü" (يَوْمِ الجُمُعَةِ) ve "terbiye etme" (التأديبِ) kelimelerinin bir arada bulunması, kendi başına anlamlı bir söz oluşturmaz.

---

88 Muhammet Günaydın, "The İdea of 'Multiple Meanings' in al-Jurjani' s Theory of Composition", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 17 (2012), 129.

89 Bu alanda yapılan araştırmalar için bk. Abdünnaʿîm Hâlîl, *Nazariyyatu's-Siyâk beyne'l-Kudemâ ve'l-Muhdesîn*, (Mansûra: Dârü'l-Vefâ li-Dünyâ't-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 2007); Sâlih Belʿîd, *Nazariyyatu'n-Nazm,* (Cezayir: Dâr Hûma, 2001); Mahmûd Mendur, *en-Nakdu'l-Menhecî ʿinde'l-ʿArab,* (Kahire: 1996). Bu eserlerde Cürcânî'nin nazım teorisi ile bağlam arasındaki ilişki farklı açılardan ele alınmıştır. Lafzın estetik seçimi ile bağlamın işlevi arasındaki irtibatı dilsel bir perspektiften değerlendiren bir diğer çalışma için bk. Ali Necîb İbrahim, *Cemâliyyâtu'l-Lafz beyne's-Siyâk ve Nazariyyati'n-Nazm*, (Dımaşk: 2002). Söz konusu çalışmada Ali Necîb, bu kavramları karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Bununla birlikte Cürcânî'nin nazım anlayışını hem iç hem de dış bağlam unsurlarıyla bir arada değerlendiren ve bu açıdan özel bir önem taşıyan araştırma, Kemal Ebu Dîb'in *al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery* adlı eseridir. Ebu Dîb, söz konusu çalışma ile klasik nazım teorisi ile modern bağlam yaklaşımı arasında dikkat çekici bir bağ kurmuştur. Bk. Kamâl Ebû Dîb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery* (İngiltere: Aris & Phillips LTD, 1979).

90 Cürcânî'nin "nazım" tanımının orijinal şekli şu şekildedir: " أنَّ "النظْمَ" هو توخِّي معاني النحوِ في معاني الكلم " ; el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 361-362, 392-393, 405, 410, 452,488, 525-526, 546.

Ancak bu kelimeler, zihinde birbirleriyle ilişkili biçimde düzenlenip nahiv kurallarına göre birbirine bağlandığında anlam meydana gelir. Bu durumda "Zeyd" özne (*fâil*), "dövme" fiil olarak çekimlenir ve özne fiile isnat edilir; "Amr" fiilin üzerinde gerçekleştiği nesne (*mef'ûl bih*), "cuma günü" fiilin gerçekleştiği zamanı bildiren zarf, "terbiye etme" ise fiilin nedenini ifade eden *mef'ûl leh* olarak düzenlenir. Bu anlam örgüsü içerisinde kelimeler birbirine bağlandığında ortaya şu cümle çıkar: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا يَوْمَ الجُمُعَةِ تَأْدِيبًا لَهُ (Zeyd, Amr'ı Cuma günü onu terbiye etmek için dövdü.)[91]

Cürcânî'ye göre anlam, kelimelerin bu türden bir tertip ve bağlama dayalı olarak birbirine eklemlenmesinden doğar. Dolayısıyla nazım, kelimelerin düzeni kadar, onların zihindeki anlam ilişkilerini ve bu ilişkilerin bağlam içindeki uyumunu da kapsayan bir ilkedir. Ona göre söz oluşturmak isteyen kimse aktarmak istediği manaları önce zihninde tasavvur etmektedir, sonra sıraya dizmektedir. Daha sonra zihnindeki bu manaları aktarabilecek lafızları seçmektedir.[92] Her iki aşamada da o dili kullanan toplum tarafından nasıl kabul görmüş, nasıl kullanılmış ise o şekilde hareket etmek zorundadır. Görüldüğü üzere Cürcânî'ye göre nazım iki temel unsurdan oluşur: İlki sözdizim (nahiv/syntax) kurallarına uygun olması, ikincisi söz oluşturan kimsenin önce zihninde manaları sıralaması ve bu manaları aktaracak lafızları seçmesidir.[93]

Cürcânî, terim olarak "bağlam" kelimesini kullanmamış olsa da hem kendi oluşturduğu hem de Kur'an-ı Kerîm ve Arap şiirlerinden aktardığı örnekler üzerinden yaptığı açıklamalar, onun anlam çözümlemelerinde bağlamı ve bağlamın farklı unsurlarını dikkate aldığını göstermektedir. Örneğin "قَتَلَ الخارجيَّ زيدٌ (Hâricî'yi Zeyd öldürdü.)" örneğinde Cürcânî, söz diziminde anlamın sözü söyleyen ile muhatap arasındaki ilişkiyle şekillendiğine dikkat çekmektedir. Cürcânî'ye göre bu cümlede mef'ûl konumundaki "el-Hâricî" kelimesinin, fâil olan "Zeyd"den önce getirilmesi, muhatapla söyleyen arasındaki ilişkiye bağlı bir tercihtir. Bir kimse toplumsal bir karışıklık çıkarmış ve insanlar ona karşı ortak bir tepki geliştirmişlerse bu durumda önemli olan o kişiye cezasının verilmesidir; kimin cezayı verdiği ise ikincil bir öneme sahiptir. Bu açıdan, "قَتَلَ الخارجيَّ زيدٌ" ifadesinin muhatabının toplum fertleri olduğu ve Cürcânî'nin onların içinde bulunduğu ruh hâlini

91 el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 405.
92 el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 52.
93 el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 81.

tasvir ettiği anlaşılmaktadır. Sözün düzenini kuran kişi de bu psikolojik durumu göz önünde bulundurarak nesneyi özneden önce zikretmiştir.[94]

Cürcânî bu pasajda, nazmın zihinsel bir işlem olduğunu ve dilsel düzenin kaynağının anlamlar arası ilişkiler olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre bir kimsenin "söyleyeceği şeyi zihninde düzenlemesi", kelimelerin seslerini değil onların ifade edeceği anlamları nahiv ilkeleri doğrultusunda ilişkilendirmesi anlamına gelir. Bu ilişkilendirme fiil ile fâil, mef'ûl, zaman ve maksat gibi unsurlar arasında kurulan mantıksal ve gramatik bağlardan oluşur. Dolayısıyla "kelimeleri tertip etmek" yani nazım aslında "anlamları tertip etmektir"; çünkü söz, zihinde anlamların belirli bir düzene konmasından sonra ortaya çıkmaktadır.

Cürcânî'nin bu örnek üzerinden, kastedilen anlamın ortaya çıkmasında iç ve dış bağlamın (konuşma durumu, muhatap ve psikolojik ortam) belirleyici rol oynadığını düşündüğü söylenebilir. Nitekim onun Arap şiirlerinden sık sık örnekler vererek yaptığı tahliller de bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Zira Cürcânî'ye göre şairlerin ruh halleri, iç dünyalarındaki anlamın oluşumunda ve bu anlamın aktarımı sırasında uygun lafızların seçimiyle sözdiziminin oluşumunda etkili olmaktadır. Dolayısıyla psikolojik durum ve bağlamsal koşulların anlam inşasındaki rolünü açıkça ortaya koymaktadır.[95]

Nazım kavramının tefsir literatüründe bağlamı karşılayacak biçimde kullanıldığı örneklere de rastlanmaktadır. Nitekim Fahreddîn Râzî, Nisa sûresi 53. âyetin tefsirinde "أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ (Yoksa onların mülkten bir nasipleri mi var?)" ifadesini açıklarken önceki âyetle kurduğu irtibatı temellendirmekte ve âyetlerin sıralanışındaki hikmeti izah etmektedir. Ona göre önceki âyette Yahudiler "cehalet" ile nitelenmiş, bu âyette ise "buhûl ve hased" ile vasfedilmiştir. Râzî, bu tertibin tesadüfî olmadığını; insan nefsindeki teorik ve amelî güç ayrımı üzerinden bilinçli bir nazım düzenine dayandığını savunur. Cehaletin sebep, buhûl ve hasedin ise sonuç olması dolayısıyla sebebin müsebbebten önce zikredildiğini belirtir ve bu açıklamasını "فهذا هو الإشارة إلى نظم هذه الآية" ifadesiyle doğrudan nazma bağlamaktadır.[96]

---

94 el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 107-108.

95 Konuyla ilgili örnekler için bk. Dîb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, 29-30, 33, 39, 42.

96 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420), 10/102.

Benzer bir yaklaşım, âyetler arası tertibi ve anlam ilişkisini açıklarken nazma özel vurgu yapan Zemahşerî'de görülür. Müellif, Bakara sûresi 25. âyetin tefsirinde "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا (O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir.)" ifadesini açıklarken meseleyi yalnızca i'râb veya kelime anlamı düzeyinde ele almakla yetinmez; "(وَأُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً) من نظم الكلام؟" diyerek ifadenin "nazmü'l-kelâm" içindeki konumunu sorgular.[97] Bu yaklaşım, nazım kavramının lafızların basit tertibinden ibaret görülmediğini; bilakis cümlenin metin içindeki yerini, öncesi ve sonrasıyla kurduğu ilişkiyi ve anlam akışı içindeki işlevini belirleyen bir ilke olarak kullanıldığını göstermektedir.

Bu kullanımlar, nazım kavramının yalnızca lafızların dizilişini değil, âyetler arası anlam örgüsünü ve metnin mantıksal akışını ifade ettiğini göstermektedir. Müfessirler burada kelimelerin tekil delâletinden ziyade, önceki âyetle kurulan ilişkiyi ve anlatının iç tutarlılığını esas almakta; böylece anlamın metnin bütünsel yapısı içinde kavranabileceğini ortaya koymaktadır.

1.1.3. Karîne (القرينة)

"قرن" fiilinden türeyen ve sözlükte "bağlamak, birbirine yaklaştırmak, birleştirmek, birliktelik, yakın olmak" anlamlarına gelen *karîne (القرينة)*;[98] ıstılahta "sözün siyâk ve sibâkından elde edilip ondan ne kastedildiğini açıklamaya yarayan emare" olarak tanımlanmıştır.[99] Dilbilimsel ve usulî bağlamda karîne, bir ifadenin taşıyabileceği muhtemel anlamlardan yalnızca kast edilen manayı belirlemeye yarayan bağlamsal gösterge olarak işlev görmektedir. Buna göre bir cümlenin anlamı çeşitli ihtimallere açıkken, karîneler aracılığıyla bu ihtimallerden yalnız biri kesinlik kazanıyorsa, sözün asıl maksadı ortaya çıkmış kabul edilir.[100]

Günümüzde metin içi ve metin dışı bütün bağlamsal unsurları kapsayacak şekilde geniş bir içeriğe işaret eden bu terimin,[101] klasik dönem eserlerinde genellikle bir metnin öncesi

---

97 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/109.

98 Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, 6/2179; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/336.

99 Metnin aslı için bk.: " الْقَرِينَة: هِيَ مَا يُوضح عَن المرَاد لَا بِالْوَضْعِ تُؤْخَذ من لاحق الْكَلَام الدَّال عى خُصُوص الْمَقْصُود أَو سابقه " ; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyyât: Muʿcem fi'l-Mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 734.

100 Hassân, *el-Lugatu'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, 191.

101 Ömer Acar, "Anlamı Tayin Eden Karine", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 183-202; Yaşar Daşkıran, "Temmâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat*

veya sonrasında yer alan ve konuşanın kastını belirlemeye yardımcı olan ifadeleri tanımlamak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Bu açıdan terimin, klasik literatürde çoğunlukla metin içi (dizgisel) bağlam anlamında kullanıldığı ve özellikle sözün akışından doğan anlamsal delâletleri ifade ettiği söylenebilir. Nitekim Hanefî usulcülerinden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr ʿan Uṣûli'l-Pezdevî* adlı eserinde, nassı zâhirden ayıran özelliğin "sevk edilmiş olmak" olduğunu savunanların görüşünü aktarırken şöyle demektedir: *"Bir lafzı delâletinde nas kılan şey, sözün öncesinde veya sonrasında bulunan ve kişinin o sözü sevk etmekle kastının ne olduğunu ortaya çıkaran lafzî bir karînedir."*[102] Bu ifadeden açıkça anlaşılmaktadır ki Buhârî, burada siyâk ile lafzî karîneyi eş anlamlı biçimde kullanmıştır.

Benzer şekilde Hanefî fakihlerinden Emîr Pâdişâh (ö. 972/1564) da *Teysîru't-Taḥrîr* adlı eserinde siyâkı, *"sözün sevkinin, gerisinde veya ilerisinde bulunan lafzî bir karîne aracılığıyla konuşanın kastına delâlet etmesi"* şeklinde tanımlamaktadır.[103] Bu tanım, klasik geleneğin siyâk ve karîne kavramlarını yakın ilişkili hatta birbirini tamamlayan iki temel anlam belirleme unsuru olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Buradan hareketle ilk dönem usul geleneğinde siyâk teriminin zaman zaman lafzî (dizgisel-metin içi) bağlam anlamında[104] kullanıldığını göstermektedir. Bununla birlikte, Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere bazı usulcüler, karîne kavramını daha geniş bir perspektifte ele almış ve özellikle hâl karînesine (durumsal-metin dışı) dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Gazzâlî, hâl karînesinden bahsederken işaret, remiz, tavır ve davranışlar ile sözün öncesi ve sonrasını bu bağlamda zikreder ve bu tür karînelerin sayıca belirlenemeyeceğini ifade eder.[105] Ona göre dilde vazedilmiş açık bir ibareye sahip olmayan her durumda karîne söz konusudur.[106]

Karîne kavramını daha geniş biçimde ele alanlardan biri de İbn Dakîkül'îd'dir. Onun eserlerinde karîne, siyâk kavramının anlam alanını şekillendiren anahtar bir unsur

---

Fakültesi Dergisi 56/2 (2015), 149-163; İlyas Karslı - Ahmet Kaplan, "Dilde Anlam ve Karine İlişkisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016), 7-27.

102 Metnin aslı için bk.: " بِقَرِينَةٍ تُطْقِيَّةٍ تَنْضَمُّ إِلَيْهِ سِبَاقًا أَوْ سِيَاقًا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ قَصْدَ الْمُتَكَلِّمِ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِالسَّوْقِ "; Bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ʿan usûli fahril-İslâm el-Pezdevî* (İstanbul: Şirketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1308), 1/47.

103 Emîr Pâdişah, *Teysîrü't-Tahrîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/319; Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi", 30.

104 Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi", 33.

105 el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl*, 185.

106 Konuyla ilgili örnekler için bk. el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl*, 153-154.

konumundadır. İbn Dakîkül‘îd’e göre, *“Bir sözle kastedilen anlam, karîneler, siyâk ve kastı belirleyen harici delillerin delâleti ile tespit edilir.”*[107] Yine başka bir yerde, “*Siyâk ve karîneler, konuşanın sözü ile kastettiği anlamı ortaya koyarlar.”*[108] diyerek karîneyi anlamın belirlenmesinde siyâkla birlikte işleyen bir delâlet unsuru olarak konumlandırmaktadır. Bu doğrultuda İbn Dakîkül‘îd’e göre siyâk, *“konuşanın kastının anlaşılmasını sağlayan her türlü metin içi ve metin dışı karîne”* şeklinde tanımlanabilir. Böylece önceki dönemlerde genellikle lafzî karîneler için kullanılan siyâk kavramının kapsamı, onun tarafından genişletilmiş; siyâkın içerisine hâlî (durumsal) karîneler de dâhil edilmiştir. Bu yaklaşım, kendisinden sonra gelen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Ebû İshak eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimlerin bağlam merkezli dil ve anlam anlayışlarının öncüsü niteliğindedir.[109]

Bağlamın, konuşmanın gerçekleştiği her durumda bütün unsurlarıyla birlikte var olan bir olgu olduğu gerçeğinden hareketle, İbn Teymiyye’nin aşağıdaki ifadeleri, onun anlamın oluşumunda karîneyi bağlamla benzer biçimde belirleyici bir konuma yerleştirdiğini açıkça göstermektedir: *“Her bir lafız, başka unsurlarla birlikte bir bağ içinde bulunur. Onu söyleyen bir kimse vardır ve bu kimsenin konuşma üslubu bilinir; ayrıca bu lafzı işiten ve konuşanın o sözle neyi kastettiğini bilen bir muhatap da vardır. Bu unsurlar olmaksızın bir sözün anlamı doğru biçimde anlaşılamaz.”* [110] Dolayısıyla bağlam, sözün ayrılmaz bir parçası olup onun varlığı için zorunlu bir unsurdur. Delâletin ortaya çıkışı ise bu bağlam içinde yer alan karîne ve göstergelerin varlığına bağlıdır.[111]

İmam Şevkânî’nin (ö. 1255/1839) şu tespiti de bu yaklaşımı destekler niteliktedir: *“Siyâkın delâleti güçlü bir şekilde belirli bir anlamı tayin edecek düzeyde olursa, o zaman bu karîne güçlü bir tahsis edici (muhassıs) konumundadır. Ancak karîne bu anlamı içermiyorsa, o zaman tahsis edici değildir.”*[112] Şevkânî’nin bu değerlendirmesi, karînenin anlam belirlemedeki işlevinin bağlamla bütünleşik fakat ondan bağımsız bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle klasik âlimler, karîneleri yani bağlamın

---

107 İbn Dakîkul‘îd, *İhkâmü’l-Ahkâm Şerhu Umdeti’l-Ahkâm*, 1/163.

108 İbn Dakîkul‘îd, *İhkâmü’l-Ahkâm Şerhu Umdeti’l-Ahkâm*, 2/21.

109 Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 39.

110 Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûʿu’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmaʿu’l-Melik Fehd li-Tıbâʿati’l-Mushaf, 1425), 20/450.

111 İbn Dûdû, *Nazariyyetü’s-siyâk fi’t-türâsil-İslâmî*, 92.

112 Metnin aslı için bk.: " وَالْحَقُّ: أَنَّ دَلَالَةَ السِّيَاقِ إِنْ قَامَتْ مَقَامَ الْقَرَائِنِ الْمُقْتَضِيَةِ لِتَعْيِينِ الْمُرَادِ "; Muhammed b. Alî Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hakk min ʿİlmi’l-Usûl* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-ʿArabî, 1999), 1/398.

anlamlandırılmasında rol oynayan delâlet unsurlarını, anlam çözümlemesinin vazgeçilmez araçları arasında görmüşlerdir. Onlar bu tür göstergelere "alâmet", "delil", "emâre", "zımnî işaret (dalâle-i zımniyye)" ve "şart" gibi adlar vermişlerdir.[113] Bu kavramlarla kastettikleri, belirli bir anlamı açıklığa kavuşturan, o anlama işaret eden veya onu pekiştiren unsurlardır. Nitekim Karâfî (ö. 684/1285) de bazı tartışmalarında, *"Karîne, lafzın açık anlamını belirleyen unsurdur."* ifadesiyle bu hususun altını çizmiştir.[114] Yine *"Delâlet ancak siyâk ve karîneyi bilen kimse tarafından anlaşılır."*[115] denilerek aynı noktaya vurgu yapılmıştır.

Zerkeşî de benzer şekilde *"Bu durum, siyâk ve karînenin bilgisini gerektirir."*[116] ifadesiyle anlamın tespiti için her iki unsurun bir arada değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Kayyim (ö. 751/1350) ise *"Siyâk ve karîne birbirini doğrular."*[117] diyerek, bağlamın karînelerle tamamlandığını ifade etmiştir. Âlûsî (ö. 1270/1854) de aynı doğrultuda *"Karîne ve makâm bilgisi olmadan siyâkın anlamı kavranamaz."*[118] diyerek, anlamın sadece lafızdan değil, onu kuşatan bağlamsal unsurlardan hareketle ortaya çıktığını vurgulamıştır. Dolayısıyla klasik âlimlerin bu ifadeleri, siyâk ile karînenin aynı amaca hizmet eden iki tamamlayıcı unsur olduğunu göstermektedir.

1.1.4. Muktezâ-i hâl (مقتضى الحال) / Makâm (المقام)

İslam düşünce geleneğinde "bağlam" kavramını karşılayan kelimeler arasında *muktezâ-i hâl* ve *makâm* terimleri de yer almaktadır. Bu terimler, bir söylemi kuşatan ve onun anlamını etkileyen iç ve dış unsurları ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. *Hâl* sözün söylendiği zamana, *makâm* ise sözün söylendiği mekâna bağlı şartları belirtmekle birlikte, belâgat âlimleri bu iki terimi çoğu zaman sözün ortaya çıktığı durumu anlatmak için birbirinin yerine kullanmışlardır. Belâgat geleneğinde, sözün güzelliği ve kabul görmesinin hâlin gereklerine uygunlukla artacağı düşüncesi, *"Her makâmın bir makâli*

---

113 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 93.
114 el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 231.
115 Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min ʿİlmi'l-Usûl*, 68.
116 Zerkeşî, M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, 2/388.
117 Muhammed bin Ebî Bekir b. Eyyûb ez-Züraî İbn Kayyim, *İʿlâmü'l-muvakkiʿîn ʿan Rabbi'l-ʿâlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1411), 3/98.
118 Şihâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meʿânî fî Tefsîri'l-Kurʾâni'l-Azîm ve's-Sebʿi'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1994), 5/188.

vardır."[119] sözüyle veciz bir biçimde ifade edilmiş; bu ilke belâgat âlimlerince benimsenerek araştırmalarının temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir. Bu ifade, sözün değerinin ve uygunluğunun söylendiği duruma, ortama ve amaca bağlı olduğunu vurgulayan klasik Arap dil düşüncesinin özlü bir ifadesi olarak kabul edilmiştir.[120]

Temmâm b. Hassân, *"İfadeye olumlu veya olumsuz biçimde katılan tüm kişiler ile onların arasındaki toplumsal ilişkiler, ayrıca zaman ve mekân boyutları içinde yer alan çeşitli şartların bütünü 'makâm' diye adlandırdığımız şeydir."* diyerek makâm kavramını klasik âlimlerin onu sabit bir hâl (durum) olarak görüp belâgati "muktezâ-i hâle riayet" şeklinde tanımlamalarından daha kapsamlı biçimde yorumlamıştır.[121] Devamında Temmâm b. Hassân'ın,*"Bu geniş kapsamlı makâm anlayışına göre ister sözlü ister yazılı olsun her makâl (söz veya metin), onu söyleyen ve ona muhatap olan bağlamdan kopuk değildir. Bir metni içinde yer aldığı makâmdan bağımsız biçimde anlamaya çalışmak, o metni eksik, parçalı veya hatalı biçimde anlamakla sonuçlanır."*[122] şeklindeki yorumu, *makâm* ve *hâl* kavramlarının klasik dönemde iç içe geçmiş biçimde kullanılarak "bağlam" fikrini temsil eden temel kavramlar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Muktezâ-i hâl kavramını belâgat âlimi Sekkâkî (ö. 626/1229) belâgat ilimlerinin ilki ve temeli olan meânî ilmini tanımlarken kullanmıştır.[123] Bu tanıma göre me'ânî ilmi, muktezâ-i hâlin (مقتضى الحال - durumun/bağlamın) zikredilmesini gerektirdiği söze uygun şekilde söz söylemekte; hatadan kaçınmak için belâgat erbabının sözlerinin özelliklerini ve ifadeyi güzelleştirme gibi hususları incelemektir.[124]

Arap belâgat teorisyenlerinden el-Kazvînî (ö. 739/1338) ise kelâmın belâgatını, fasih olmasıyla birlikte içinde bulunulan bağlamın gereğine uygun olması şeklinde tanımlarken bu uygunluğu muktezâ-i hâl terkibi ile tanımlamaktadır.[125] Kazvînî, muktezâ-i hâl konusunda şu izahı getirir: *"Sözün söyleneceği yer ve makamlar farklı farklı olduğu için her birine uygun olarak getirilmesi gereken söz de (muktezâ-i hâl) türlü türlüdür. Buna*

---

119 Ebû Osmân Amr el-Kinânî el-Leysî el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1423), 1/129.
120 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 73.
121 Hassân, *el-Lugatu'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, 351.
122 Hassân, *el-Lugatu'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, 351.
123 Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, thk. Naʿîm Zarzûr (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 163, 168-169, 175, 236, 262-263.
124 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, 163.
125 Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülmün 'im Hafâcî (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 1/14.

göre nekre-marife, mutlak-mukayyed, takdim-tehir, zikir-hazif, kasr ve tersi, fasıl-vasıl (birbirini izleyen cümlelerde bağlacın kullanılıp kullanılmaması), iʿcâz-müsâvât-itnâb (ifadenin kısa, orta veya uzun tutulması), muhatabın zeki veya anlayışsız olma makamları birbirine göre değişiklik arz eder. Aynı şekilde her bir kelimenin beraberindeki kelimeyle bulunma makamı vardır."[126] Öte yandan Kazvînî, kelâmın muktezâ-i hâle uygun olarak getirilmesinin Abdülkahir el-Cürcânî'nin "nazım" dediği kavramla örtüştüğüne dikkat çeker. Onun nazım tanımını *"Kelimeler arasında sözün söyleniş amaçlarına uygun düşecek şekilde gramatikal anlam inceliklerinin (meâni'n-nahv) gözetilmesidir."* şeklinde nakleder.[127]

İmam Şâtıbî, bu iki kavramın, sözün anlamını ortaya koymadaki önemini şu sözlerle dile getirir: *"Kullanım biçimleri çoktur, fakat bunların ortak ölçüsü, beyânın özünü teşkil eden hâlin gerekleridir."*[128] Ayrıca Muʿtemir b. el-Muʿtemir'in (ö. 210/825) şu ifadesi bu anlayışı açıkça yansıtır: *"Yüceliğin ölçüsü, isabetli düşünceye ulaşmak, faydayı elde etmek ve içinde bulunulan duruma uygun davranmaktır; her konumun gerektirdiği sözü de buna göre belirlemek gerekir. Yani her makâmın kendine özgü bir makâli vardır."*[129]

Makâm ve hâl kavramlarına dair bu tanımları daha da geliştiren Şâtıbî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât* adlı eserinde şöyle demektedir: *"Beyân ve maʿânî ilmi, Arap sözünün maksatlarını bilmeyi sağlayan, sözün düzenindeki iʿcâzı ortaya koyan bir ilimdir. Bu ilmin temeli, hâllerin gerekliliklerini (muktezâyâtü'l-ahvâl) bilmektir; zira söz, muhatabın durumuna, konuşmacının niyetine veya topluluğun şartlarına göre anlam değiştirir. Aynı söz, farklı hâllere, farklı muhataplara veya farklı şartlara göre farklı biçimlerde anlaşılır."*[130] Bu açıdan makâm kavramı, "hâllerin gereklilikleri (muktezâyâtü'l-ahvâl)" üzerine temellenmiştir. Dolayısıyla aynı söz, hitabın yöneldiği kişi, ortam veya psikolojik durum farklı olduğunda anlam bakımından değişkenlik gösterebilir. Erken dönem âlimlerinin kullanımından hareketle, makâm kavramının hem dışsal hem de içsel iki boyutu olduğu anlaşılır. Buna göre makâm hem konuşmacı ve

---

126 Metnin aslı için bk.: " ومقتضى الحال مختلف. فإن مقامات الكلام متفاوتة فمقام التنكير يباين مقام التعريف ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافة، ومقام الفصل يباين مقام الوصل"; el-Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa*, 1/15-16.

127 el-Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa*, 1/44.

128 Metnin aslı için bk.:" وَوُجُوهُ الِاسْتِعْمَالِ كَثِيرَةٌ، وَلَكِنَّ ضَابِطَهَا مُقْتَضَيَاتُ الْأَحْوَالِ الَّتِي هِيَ مِلَاكُ الْبَيَانِ " ; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakāt*, 4/21.

129 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/129.

130 eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakāt*, 4/146.

muhatap arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur hem de her bir unsurun bağımsız olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

1.2. Anlambilim (Semantik) ve Yorumbilimde (Hermenötik) Bağlam

Bir önceki kısımda İslamî literatürde bağlamın hangi kavramlarla karşılandığı ve nasıl kullanıldığı ele alındı. Bu başlık altında anlam ve anlama faaliyetini merkeze alan iki disiplinin, anlambilim ve yorumbilimin, bağlamı nasıl konumlandırdığı incelenecektir. Bağlam, anlama sürecinde belirleyici bir işlev görür ve her iki disiplinin temel eksenlerinden biridir. Bu nedenle bağlamın anlama faaliyetiyle kurduğu zorunlu ilişki açıkça ortaya konulacaktır.

1.2.1. Anlambilimde Bağlam

Anlamın incelenmesi olarak tanımlanan anlambilim (semantik) kavramının[131] modern kullanımı görece yenidir ve Michel Bréal'in "sémantique" önerisiyle disipliner bir çerçeve kazanmıştır.[132] Richard Palmer, 17. yüzyılda "semantik felsefe" olarak adlandırılan bir düşünce alanının varlığından söz etmektedir.[133] Palmer'ın bu düşünce alanına yaptığı atıf, semantiğin düşünce, dil ve gerçeklik arasındaki ilişkinin felsefî bir zorunlulukla tartışıla geldiğine işaret etmektedir. Batı'da semantik araştırmalar, Doğu'ya kıyasla oldukça geç bir dönemde başlamış[134] ve genellikle felsefe disipliniyle birlikte gelişmiştir.[135] Bu nedenle sentaks, semantik ve pragmatik, dilin felsefeyle kesişen yönünü ele alan alt alanlar olarak değerlendirilmiştir.[136]

Anlambilim, 19. yüzyılın sonunda disipliner bir kimlik kazanmadan önce, kökleri 17. yüzyıldaki "semantik felsefe" tartışmalarına dayanan uzun bir tarihsel sürece sahiptir. Başlangıçta sözcüklerin sözlük anlamlarına ve göstergelerin nesneyle kurduğu bağlantıya odaklanan bu alan; 20. yüzyılın ortalarından itibaren anlamı soyut bir "şey" olarak tanımlamaktan ziyade dilsel birimlerin hangi süreçlerle anlam kazandığını sorgulayan analitik bir düzleme evrilmiştir.[137] Semantiğin bu gelişim seyri, dili kapalı bir sistem

---

131 Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 358.
132 Palmer, *Semantik*, 15; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 358; Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 17-18.
133 Palmer, *Semantik*, 15.
134 Abdulkerim Mücahid, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", çev. Celalettin Divlekci, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 259.
135 Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 358-359.
136 Barry Lee, *Dil Felsefesi*, çev. Kolektif (Fol Kitap, 2021), 41-42.
137 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 5; Palmer, *Semantik*, 54.

olarak gören yaklaşımlardan, anlamı bağlamsal ve toplumsal bir üretim olarak kavrayan pragmatik yaklaşımlara doğru bir genişlemeyi ifade etmektedir.

Dil ve anlam üzerine yürütülen tartışmalar, 17. yüzyıldan itibaren felsefi bir zeminden dilbilimsel bir disipline evrilme sürecine girmiştir. Bu sürecin nirengi noktalarından birini, John Locke'un (ö. 1704) *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinde fikirlerin aktarılmasında sözcüklerin sahip olduğu merkezî rolü ve dilin zihinsel temsillerle olan bağını sistematik olarak sorgulaması oluşturmuştur.[138] Locke'un açtığı bu yol; Bacon (ö. 1626), Leibniz (ö. 1716) ve Herder (ö. 1803) gibi düşünürler tarafından genişletilmiş; nihayet Wilhelm von Humboldt'un (ö. 1835) dil ile düşünce arasındaki kopmaz ilişkiyi temellendirmesiyle derinlik kazanmıştır.[139]

20. yüzyılın yarısına kadar biçimci yaklaşımlar dili; sesler, işaretler, kelimeler ve cümleler arasındaki biçimsel ilişkilerden oluşan kapalı bir sistem olarak değerlendirmiştir.[140] Ancak bu yaklaşıma yöneltilen en temel eleştirilerden biri, dilin anlamını belirleyen bağlamsal unsurların araştırmalardan dışlanması olmuştur.[141] Nitekim dönemin birçok dilbilimcisi, bağlamı sistematik biçimde açıklanamayacak kadar karmaşık, özgül ve değişken bir olgu olarak görmüş;[142] bu nedenle inceleme kapsamı dışında bırakmıştır.[143] Bununla birlikte, aynı yüzyılın sonlarına doğru gelişen söylem çözümlemeleri, pragmatik yaklaşımlar ve toplumsal dilbilim çalışmaları, dilin yalnızca yapısal yönüyle değil aynı zamanda kullanım, etkileşim ve toplumsal çevre bağlamında incelenmesi gerektiğini ortaya koymuştur.[144] Böylece anlamın ancak dilin üretildiği ve paylaşıldığı bağlam içinde kavranabileceği anlayışı modern dilbilimin merkezine yerleşmiş ve bu doğrultuda yeni yaklaşımlar geliştirilmiştir.[145]

---

138 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 389-390; akt. S. Atakan Altınörs, "Malinowski'ye Göre Dilin Edimsel İşlevi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 11 (2023), 154.

139 Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 19.

140 Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 361; Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Notos Kitap, 2011), 93.

141 Palmer, *Semantik*, 75; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 367.

142 S. M. Ervin-Tripp, "Context in Language", *Social Interaction, Social Context, and Language: Essays in Honor of Susan Ervin-Tripp*, ed. D. I. Slobin and J. Gerhardt (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1996), 15; akt. Kıymet Düzgün Uluyol, "Söylem Çözümlemesinde Bağlam", *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları* 10/10 (2025), 117.

143 Palmer, *Semantik*, 75.

144 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 21-22, 25; Palmer, *Semantik*, 23-24.

145 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 25; Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 76-77.

Bu dönüşümün merkezinde İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure yer almaktadır. Saussure ile birlikte dil, bütünlük ve eşzamanlılık ilkeleri içinde, kendi iç ilişkileri sayesinde anlam kazanan bir sistem olarak kavramsallaştırılmıştır.[146] Onun "değer" anlayışı bir göstergenin anlamının ancak sistem içindeki diğer göstergelerle kurduğu ilişkiler üzerinden anlaşılabileceğini ortaya koymaktadır ki bu, bağlam metodolojisiyle doğrudan paralellik göstermektedir.[147] Nasıl ki bağlam, bir dil biriminin anlamını bulunduğu bütün içindeki konumu ve ilişkileri çerçevesinde belirliyorsa Saussure'ün "değer" anlayışı da göstergelerin anlamını kendi sistemsel ilişkileri içinde konumlandırmaktadır.

Bağlam yönteminin modern formülasyonunda antropolog Bronislaw Malinowski'nin *"The Problem of Meaning in Primitive Languages (İlkel Dillerde Anlam Sorunu)"* başlıklı makalesi dikkate değerdir.[148] Malinowski bu makalesinde, kendimizden farklı toplumların üyeleri tarafından konuşulan sözcükleri yalnızca çeviri yoluyla anlayamayacağımızı belirtir. Ona göre sözcüklerin söylendiği durum, konuşmacılar arasındaki ilişkiler ve yürütülen etkinlikler anlamın doğru anlaşılmasında belirleyici öneme sahiptir. Anlam yalnızca sözcükler aracılığıyla değil; bu sözcüklerin toplumsal ilişkilere, hedeflere, etkinliklere, tarihlere ve belirli bir kültürel grubun inanç, değer ve ideolojilerine bağlı olarak iletilmesiyle ortaya çıkmaktadır.[149]

Anlamın, *dil ile dilin içinde kullanıldığı dünya arasındaki ilişkiler ağından oluştuğu* fikrinden[150] beslenen bağlam, ifadenin geçtiği tarihsel, toplumsal ve metinsel ortamı dikkate alarak lafzın ötesinde anlam katmanlarını açığa çıkarmayı hedefleyen bir unsur olarak tezahür etmektedir.[151] Hollandalı dilbilimci ve söylem analisti Teun A. van Dijk, bağlamı "olayların akışı" olarak tanımlamıştır. Ona göre mevcut bağlam, konuşmacı ile

---

146 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 24-26.

147 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 116-132.

148 Bronisław Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (London: Kegan Paul, 1923); Ulaş Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam: Paul Ricoeur'ün Hermenötik Projesi", *Dört Öge* 17 (2020), 154.

149 Bronisław Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", 316; Rodney H. Jones, *Discourse Analysis: A Resource Book for Students* (New York, 2024), 26-27; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 369-370.

150 Palmer, *Semantik*, 74.

151 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 6-7; Hofmann, *Realms of Meaning: An Introduction to Semantics*, 250-251.

muhatabının ortak eylemlerinin gerçekleştiği belirli bir zaman dilimi ve belirli bir yer ile tanımlanmaktadır.[152]

Bağlam kavramını teorik düzeyde tartışan ilk kişinin bir dilbilim okulunun kurucusu J. R. Firth (ö. 1960) olduğu belirtilmektedir.[153] Anlamın oluşumunda hem dil içi hem de dil dışı unsurların belirleyici olduğunu vurgulayan Firth, bağlam kavramını anlam araştırmalarının merkezine yerleştirmiş; "durum bağlamı" (*context of situation*) teorisini dilbilim alanına uygulayarak bağlamı, anlam teorilerinin temel bileşenlerinden biri hâline getirmiştir.[154] Onun "contextual theory of meaning (bağlamsal anlam kuramı)" olarak bilinen yaklaşımına göre bir sözcüğün anlamı, yalnızca sözlükteki karşılığından değil; kullanıldığı durumdan yani dilsel ve toplumsal çevresinden elde edilir. Bu doğrultuda bir ifadenin anlamı, onu çevreleyen diğer birimlerle kurduğu ilişkiyle ortaya çıkmaktadır.[155] Dolayısıyla bir cümlenin bağlamdan bağımsız biçimde anlaşılabileceğini savunan görüşler reddedilmiş, anlamın her zaman belirli bir bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[156]

Dil, bireye dünyayı algılama biçimiyle birlikte belirli bir düşünme tarzı kazandırmaktadır. Toplum içinde yaşayan insan, ait olduğu kültürün tarihsel birikimini, düşünsel örüntülerini ve nesnelere yönelik algı biçimini dil aracılığıyla edinir. Bu nedenle, dilde yer alan kelime ve sembollerin anlam alanlarını belirlemede tarihsel ve toplumsal bağlamın rolü belirleyici bir nitelik taşır.[157] Bu doğrultuda H.P. Rickman, bağlamı; bir düşüncenin kendisinden önceki ve sonraki düşüncelerle kurduğu uyum, anlamın bu ilişkiler ağı içinde şekillenmesi, bir dil biriminin bütün içerisindeki konumu ve bir ifadenin söylendiği ortamla ilişkisi olarak tanımlamaktadır.[158]

Dil ve anlam arasındaki ilişkileri incelediği kitabında bağlam kuramını ele alan dilbilimci Thomas R. Hofmann, dilin anlam kazanma sürecinde bağlamın belirleyici bir rol

---

152 Teun A van Dijk, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse* (Singapore: Longman Singapore Publisher, 1992), 190.

153 John Lyons, *Semantics 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 607; Palmer, *Semantik*, 79; Ahmet Kocaman, "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine", *Türk Dili Yay.* 39/332 (1979), 398; Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 75.

154 J. R. Firth, *Papers in Linguistios 1934-1951* (Londra: Oxford University Press, 1957), 226; Lyons, *Semantics 2*, 610; Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 76.

155 Firth, *Papers in Linguistios 1934-1951*, 24, 226; Lyons, *Semantics 2*, 609-610; Palmer, *Semantik*, 82-83.

156 Palmer, *Semantik*, 75.

157 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 25-26.

158 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 6-7, 61, 108.

oynadığını vurgulamaktadır.[159] Ona göre bağlamından kopuk bir cümle tek bir kesin anlam taşımaz; aksine, içinde bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar kazanabilir. Özellikle çeviri süreçlerinde, bir cümlenin orijinal bağlamını anlamadan yapılan doğrudan çeviriler, anlam kaymalarına veya yanlış anlamalara yol açabilir. Bu nedenle, çeviri sırasında yalnızca sözcüklerin birebir karşılıklarına odaklanmak yerine, cümlenin bağlam içindeki işlevini de göz önünde bulundurmak gerekir. Hofmann, bir Rus dilbilimcinin yaptığı araştırmaya atıfta bulunarak sıradan bir İngilizce cümlenin yaklaşık 217.000 farklı şekilde yeniden ifade edilebileceğini belirtir.[160] Bu durum, dilin bağlamsal yönünün ne denli önemli olduğunu ve anlamın yalnızca kelimelerden ibaret olmadığını gösteren önemli bir örnektir.

1.2.2. Yorumbilimde Bağlam

Anlamlandırma sürecinin en önemli unsurlarından biri olan bağlam, modern yorumbilim[161] (hermenötik) araştırmalarının da temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir. Yunanca'da 'yorumlamak' olarak tercüme edilen *hermeneuein* fiili ve isim olarak 'yorum' anlamına gelen *hermeneia*'dan gelen hermenötik sözcüğü; açıklığa kavuşturma, çapraşık olanı anlaşılır, açık olmayanı açık hale getirme anlamında kullanılmaktadır.[162]

Yorumbilimde bağlam kavramının ne anlama geldiğini ortaya koymak için öncelikle hermenötik geleneğin kendisinde bu kavramın nereye yerleştirildiğini görmek gerekir. Başka bir ifadeyle yorumbilimciler bağlamı çoğu zaman müstakil bir terim olarak tanımlamamakla birlikte anlamayı açıklarken başvurdukları psikolojik, tarihsel, varoluşsal ve dilsel unsurlar üzerinden fiilen bağlamsal bir anlama tasavvuru geliştirmektedir. Bu nedenle Schleiermacher'dan (ö. 1834) başlayarak Dilthey (ö. 1911), Heidegger (ö. 1976), Gadamer (ö. 2002) ve Ricoeur (ö. 2005) gibi isimlerin anlama teorilerinde metin ile onu kuşatan şartlar arasındaki ilişkiyi nasıl düşündüklerinin ele

---

159 Hofmann, *Realms of Meaning: An Introduction to Semantics*, 250-251.

160 Hofmann, *Realms of Meaning: An Introduction to Semantics*, 251.

161 Hermenötik ifadesinin Türkçe karşılığı olarak "yorumbilim" ifadesinin kullanımına ilişkin tartışmalar için bk. İbrahim Görener, "Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur'ân Tefsiri İle Doku Uyuşması Sorunu", *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 69-76.

162 Ayrıca 'açıklamayla ilgili'; 'açıklayıcı' anlamına gelen *hermeneutikos* sözcüğü, açıklığa kavuşturma, çapraşık olanı anlaşılır, açık olmayanı açık hale getirme anlamında kullanılmaktadır. Bk. Zygmunt Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2021), 9; Richarde E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (Istanbul: Anka Yay., 2003), 39, 41.

alınması ve hermenötiğin hangi aşamalarında bağlam fikrinin gündeme geldiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Hermenötik, çoğunlukla filolojik yöntemlere dayanmış, dili ve tarihi bakımından bize uzak, anlamı kapalı veya problemli metinlerin eleştirel incelemesi ve bu metinlerin "otantik" anlamının yeniden elde edilmesiyle meşgul olmuştur.[163] Richard Palmer hermenötiği, *"yorumlama ve açıklamanın metodolojik temelleri üzerine çalışma"* olarak tanımlarken hermenötik geleneğin de metinleri yalnızca dilsel bir yapı olarak değil, onları kuşatan anlam koşullarıyla birlikte kavrama çabasına işaret etmektedir.[164] Yorumbilimcilere göre bir eseri anlamak, yalnızca soyut bir bilgi türü üretmek değil bu dünyada oluşla ilgili kişisel tecrübeyi de dikkate alan tarihsel bir yüzleşmedir. Hermenötik bu anlamda hem "bir metni anlama ediminde nelerin devreye girdiği" sorusuyla hem de anlamanın en temel hatta varoluşsal düzeyde ne olduğu sorusuyla ilgilenirken bu süreci fiilen bağlam içinde işleyen bir anlama faaliyeti olarak kavramaktadır.[165]

Doğa bilimleri ile beşerî bilimler birbirinden ayrıldıktan sonra hermenötik müstakil bir disiplin olarak şekillenmiş ve farklı yönelimleriyle "anlam" ve "anlama eylemini konu edinmiştir.[166] 19. yüzyıldan itibaren kapsamını genişleterek lafız-mâna ilişkisini anlama ve yorumlama yoluyla ele almış; Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer gibi düşünürlerin katkılarıyla felsefe, hukuk ve dilbilimleri alanlarına taşınmıştır.[167] Böylece hermenötik kavramının alanı modern dönemde genişlemiş, tarih, sosyoloji, antropoloji, estetik ve edebiyat eleştirisi gibi bütün insan bilimlerini içine alan bir çerçeveye kavuşmuş ve tarihsel süreçte yöneldiği nesnelerin niteliğine, ilişkide olduğu disiplinlere göre farklı alt alanlara ayrılmıştır. Bütün bu genişleme, anlamanın her defasında belirli bir tarihsel, toplumsal ve dilsel bağlam içinde gerçekleştiği fikrini güçlendirmiştir.

Hermenötiğin sistematik bir disiplin olarak ele alınması Schleiermacher ile başlamıştır.[168] O, hermenötiği "konuşma ve yazı dilini anlama sanatı" şeklinde tanımlayarak

---

163 Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, 10; Palmer, *Hermenötik*, 41.
164 Palmer, *Hermenötik*, 30.
165 Palmer, *Hermenötik*, 37.
166 Ebu Zeyd Hamid, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun (Mana Yay., 2016), 20.
167 Nasr Hâmid, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 28-61.
168 Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, 37; Palmer, *Hermenötik*, 71; Nasr Hâmid, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 28.

hermenötiğin temel görevinin bir ifadeyi mümkün kılan düşünce sürecini yeniden inşa etmek olduğunu belirtmektedir.[169] Dilin potansiyel olarak sınırsız olduğuna vurgu yapan Schleiermacher'e göre yorumcu, bitmiş metinden hareketle metnin ortaya çıktığı zihinsel yaşama geri dönmeye çalışır.[170] Onun meşhur hermenötik daire (hermeneutic circle)[171] anlayışı, metnin tikel unsurlarını anlamak için önce bütünü kavrama zorunluluğuna işaret etmekte; fakat bütüne dair anlayış da ancak bu tikel unsurların yorumlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu çift yönlü hareket sonsuz bir daire izlenimi bırakarak anlama ve yorumu, her seferinde metnin parçaları ile bütünü arasında gidip gelen dinamik bir süreç hâline getirmektedir.[172] Schleiermacher'in anlamayı metnin ardındaki zihinsel ve psikolojik süreci yeniden tecrübe etme şeklinde tanımlaması, metni onu doğuran yaşantısal arka planla birlikte düşünmesi bakımından bağlam fikrine yakındır. Çünkü bu tanım, metnin yalnızca gramer kurallarıyla çözümlenecek kapalı bir yapı olmadığını; yazarın niyeti, duygu dünyası ve içinde bulunduğu zihinsel ufukla birlikte anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir.

Schleiermacher'in ölümünden sonra hermenötik farklı alt alanlara dağılmış, bu dağınıklığı giderme ve hem hermenötik hem de Tin Bilimleri için yeni bir yöntem geliştirme görevi 19. yüzyılın sonunda Dilthey'e kalmıştır.[173] Dilthey, Schleiermacher'in psikolojik yönelimini aşarak "tarihsellik" ve "yaşanmış tecrübe (expression of lived experience)" kavramları etrafında kendi hermenötik anlayışını kurmuştur.[174] Anlamanın işleyişini parça-bütün ilişkisi üzerinden açıklayan Dilthey, anlamın hermenötik daire içinde, parçaların bütünle, bütünün de parçalarla karşılıklı etkileşimi sayesinde ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ona göre anlam tam da bu karşılıklı ilişki içinde kavranan bir "bağlılık" ve "ilişkisellik"tir;[175] bu nedenle anlamlılık temelde bağlamla, yani parçanın bütüne ve bütünün parçaya gönderimde bulunduğu ilişkisel yapı ile ilgilidir.[176] Herhangi bir ifadenin kendi bağlamından bağımsız anlaşılmasının mümkün olmadığını söylemesi,

---

169 F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, çev. Andrew Bowie (United Kingdom: Cambridge Universty Press, 1998), 5; akt. Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam", 27.
170 Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam", 28.
171 Geniş bilgi için bk. F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 11-15; Palmer, *Hermenötik*, 124; Nasr Hâmid, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 28-29.
172 F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 11-15.
173 Palmer, *Hermenötik*, 137.
174 Palmer, *Hermenötik*, 164; Nasr Hâmid, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 35.
175 Palmer, *Hermenötik*, 160-161.
176 Palmer, *Hermenötik*, 162-163.

hermenötikte bağlam fikrini açıkça gündeme getirmektedir. Bu yönüyle Dilthey hem tarih kavrayışı hem de anlama teorisi açısından Heidegger ve Gadamer için sağlam bir zemin oluşturmuştur.

Heidegger hermenötiği felsefî bir temele oturtur çünkü ona göre anlama hem felsefenin hem de varlığın özüdür. Ona göre şeyler kendilerini insana dil aracılığıyla açmaktadır. Bu noktada dil, insanın dünyayı anlamlandırmak ya da kendi düşüncelerini ifade etmek için sonradan icat ettiği bir iletişim aracı değil; şeyler arasındaki fiilî anlamlılığı ifade eden alanın kendisidir. Dil anlama ve yorumlama alanı olduğu için dünya insana sürekli dil aracılığıyla, bir anlama ve yorumlama süreci içinde görünür hale gelmektedir. Heidegger bu nedenle dilin dünyanın varoluşsal yansıması olduğunu söyleyerek bu fenomenolojiyi hermenötik olarak nitelemektedir.[177] Metinleri anlama faaliyetini tıpkı kendinden öncekiler gibi döngüsel bir süreç olarak açıklaması ve kapalı ya da gizli olanın bu bütünsel ilişki içinde anlaşılabileceğini vurgulaması, onu da bağlam fikrine yaklaştıran temel noktalardan biridir.

Gadamer, Heidegger'in açtığı bu ontolojik hattı sürdürerek hermenötiği insan bilimleri için teknik bir "yöntem" arayışı olmaktan çıkarıp anlamanın tarihselliğini ve dilsel niteliğini açıklamaya yöneltir.[178] *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde Schleiermacher ve Dilthey'den başlayarak hermenötik tarihini eleştirel bir bakışla yeniden okur ve hermenötiğin asıl probleminin "nasıl anlamalıyız?" sorusundan önce "anlama fiilinde zaten ne olmaktadır?" sorusu olduğunu savunur.[179] Ona göre insan varoluşu kökensel olarak anlama peşindedir ve bu varoluş dille iç içe geçmiş bir diyalog içinde gerçekleşir.[180] Anlamayı yönlendiren ön fikirler ve önyargılar bütünüyle ortadan kaldırılacak unsurlar değil, bilincine varılarak denetlenmesi gereken tarihsel miraslardır.[181] Bu noktada gelenek, anlamaya çalıştığımız metin veya konu ile aramızdaki zamansal mesafeyi kısaltan, hatta anlamın ufkunu kuran belirleyici bir bağlam unsuru hâline gelir.[182] Gadamer'in tarihsel-etkilenmiş bilinç, ufukların kaynaşması ve gelenekle

177 Nasr Hâmid, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 41-42.
178 Palmer, *Hermenötik*, 73-74.
179 H. G. Gadamer, *Truth and Method,* (New York: 1975), 16.
180 Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam", 29.
181 Göka*, Hermenötik Üzerine,* 85; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto, 2020), 59.
182 Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi*, 104-109; Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 59.

diyalog kavramları anlama sürecini tarihsel, dilsel ve ilişkisel bir bağlam içinde konumlandırdığını göstermektedir.

Paul Ricoeur ise hermenötiği, belirli bir metni ya da metin olarak kabul edilebilecek simge topluluklarını yorumlamayı yönlendiren kurallar teorisi olarak tanımlar ve dikkatini özellikle söylemin semantiğine, sembol ve metaforun yorumuna yoğunlaştırır. Ona göre sembol, doğrudan literal anlamın yanı sıra ancak bu birincil anlam üzerinden kavranabilen ikincil, dolaylı ve figüratif bir anlamı da birlikte taşır.[183] Hermenötik yorum bu gizil anlam katmanını açığa çıkarmaya çalışır.[184] Bu yönüyle Ricoeur, hermenötiği dilin sembolik yapısını, söylemin çok katmanlı anlam imkânlarını ve bu anlamların ortaya çıktığı bağlamları birlikte ele alan bir teori hâline getirir. Metnin açtığı imkânlar ile okuyucunun kendi tarihsel ve varoluşsal konumu arasındaki ilişki, yorumun temel sahasını oluşturur. Böylece hermenötik, genel bir kavrama problemi olarak, dilin ve anlamın bağlamsal örgüsünü çözmeye yönelik kapsamlı bir çerçeveye ulaşmaktadır.[185]

Hermenötiğin bağlamla ilişkisi, yorumbilimcilerin hermenötik tanımlarından hareketle daha net biçimde anlaşılabilir. Bu düşünürlere göre hermenötik, bir yazarın ya da eserin doğru biçimde anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilenen bir faaliyettir. Bu süreçte ele alınan metnin ortaya çıktığı koşullar, anlama ve yorumlamanın unsurları arasında önemli bir yer tutar. Bu noktada bağlam, hermenötikte önem atfedilen söz konusu şartlara ulaşmayı sağlayan temel veri alanıdır. Metnin oluşumunda etkili olan tarihsel, sosyal, zihinsel ve psikolojik unsurların tespiti büyük ölçüde bağlam üzerinden yapılabilmektedir. Bu nedenle bağlamın hermenötik için tamamlayıcı ve açıklayıcı bir unsur olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte yorumbilimcilerin anlamayı metnin arkasındaki zihinsel ve psikolojik süreci yeniden tecrübe etme olarak görmeleri bağlam kavramıyla belirli ölçüde kesişse de hermenötik ve bağlam arasında tam bir eşleşme bulunmamaktadır. Hermenötik yöntemin temel iddiası, tarihsel bir metnin yazarının zihnini bugün için yeniden inşa ederek metni anlaşılır kılmaktır.[186]Ancak "yazarın zihnine nüfuz etme" fikri, Hristiyan ilahiyatında

---

183 Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması -Hermenötik Üzerine Deneme-*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yay., 2009), 1/4-5.

184 Ricoeur, *Yorumların Çatışması -Hermenötik Üzerine Deneme-*, 1/12-15.

185 Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam", 35.

186 Görener, "Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur'ân Tefsiri ile Doku Uyuşması Sorunu", 70.

kutsal metnin beşerî müdahaleyle olan ilişkisi sebebiyle çekincesiz kullanılırken; söz konusu teorinin Kur'an üzerinde uygulanması, köklü teolojik engellerle karşılaşmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'an'ın "yazarı" değil, onu tebliğ[187] ve tebyîn[188] edenidir. Kur'an, yaklaşık yirmi üç yıllık bir süreçte vahyedilen, lafzı ve mânâsı itibarıyla doğrudan Allah'a ait olan eşsiz bir Kelâm'dır. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama çabasında "yazarın zihni" gibi beşerî bir düzleme odaklanmak, metnin ilahî kaynağını göz ardı etme riskini gündeme getirmektedir. Bununla birlikte İslam ilim geleneğinde hermenötik yaklaşıma benzer bazı yöntem ve disiplinlerin bulunduğu da dile getirilmektedir. Bu çerçevede tefsir tarihi, cerh ve ta'dîl, esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî ve nesh gibi alanlarda geliştirilen çalışmaların metnin doğru anlaşılmasına yönelik araştırmaları içermesi sebebiyle hermenötik yaklaşımlarla belirli yönlerden benzerlik taşıdığı ileri sürülmektedir.[189]

Hadis literatürü söz konusu olduğunda, anlamlandırma süreci daha farklı bir metodolojik zemine ihtiyaç duymaktadır**.** Hadisler, ilahî vahyin rehberliğinde şekillenmekle birlikte, lafzen beşerî bir vasatta, belirli bir zaman, mekân ve ihtiyaç (sebeb-i vürûd) bağlamında tezahür etmiştir. Bu noktada hadis rivayetlerinin analizinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir mütekellim olarak muradını, o sözü hangi toplumsal problemi çözmek veya hangi zihniyeti dönüştürmek amacıyla irade buyurduğunu araştırmak ve farklı rivayet varyantlarının bütüncül bir şekilde mütalaa edilmesi tarihî bir zarurettir. Zira rivayetlerdeki lafız farklılıkları, ziyade ve noksanlıklar, metnin asıl gaye ufkuna dair büyük açılımlar sağlamaktadır. Tekil bir rivayetin lafzî sınırlarını aşarak, onu sünnetin genel ilkeleri ve Kur'ân'ın küllî kaideleriyle ilişkilendirmek, hermenötikteki "parça-bütün" ilişkisini hatırlatan dinamik bir anlama modeline karşılık gelmektedir.

Netice itibarıyla, hermenötik yöntemin "yazarın zihnine nüfuz etme" iddiası Kur'ân-ı Kerîm söz konusu olduğunda teolojik bir dirençle karşılaşsa da hadis literatürü bakımından bu yaklaşım bir anlama imkânı olarak tezahür etmektedir. Bu noktada nebevî sünnetin analizinde farklı rivayet varyantlarının parça-bütün ilişkisi içerisinde mütalaa edilmesi, tekil rivayetlerin lafzi sınırlarını aşarak nebevî mesajın anlam ufkuna

---

187 el-Mâide 5/67; en-Nûr 24/54; Âl-i İmrân 3/20,99; el-Mâide 5/92; el-Ankebût 29/18; eş-Şûrâ 42/48.
188 en-Nahl 16/44, 64.
189 Görener, "Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur'ân Tefsiri ile Doku Uyuşması Sorunu", 73-74.

ulaşılmasını sağlamaktadır. Bu noktada semantik ve bağlamsal analiz, Kur'an çalışmalarında hermenötik kadar tartışmalı bir alan yaratmamakta, aksine daha objektif bir zemin olarak görülmektedir. Semantik; dilin imkânları, kavramların semantik tarihçesi ve metnin içsel tutarlılığı üzerinden bir çözümleme sunarken bağlam merkezli yöntem anlamayı, nesnel verilerle sınırlamayı hedeflemektedir. Bağlamı esas alan bir anlama sürecinde amaç; metni dilsel, tarihsel, toplumsal ve konusal unsurlarıyla birlikte değerlendirerek öznel yargıları asgari düzeye indirmektir.

1.3. Bağlam Çeşitleri

Bu çalışmada sahih ve bütüncül bir anlama ulaşma çabasının yöntemi olarak bağlamı merkeze aldığımız için bağlamın hangi türlere ayrıldığını ortaya koymak önemlidir. Dilbilimciler ve dil felsefecileri, dilsel ifadelerin murâd edilen mânaya uygun biçimde anlaşılmasını sağlamak amacıyla bağlamı farklı kategoriler altında sınıflandırmış,[190] bu unsurların anlam üretme süreçlerindeki belirleyici rolüne dikkat çekmişlerdir. Söz konusu tasnifler dilin iç yapısını, kullanım biçimlerini ve metinlerden anlam üretme süreçlerini daha sistematik biçimde kavramayı mümkün kılmakla birlikte bağlam doğası gereği izafî bir kavram olduğu için onu bütün araştırmacıları bağlayacak tek ve değişmez bir sınıflamaya indirgemek mümkün olmamıştır. Bu sebeple literatürde birbirine benzeyen fakat isimlendirmeleri farklılaşan pek çok tasnife rastlanmaktadır.

Anlamın yalnızca dilsel unsurlarla sınırlı olmadığı, dilin kullanıldığı ortam, konuşanın niyeti ve ait olduğu kültürel çevre gibi dış etkenlerin de anlamın belirlenmesinde etkili olduğu vurgulanmaktadır.[191] Her anlamlı yazılı veya sözlü ifade için dil içi bağlam (siyâku'l-lugavî - linguistic context) ve dil dışı bağlam (siyâku'l - hâlî-extralinguistic

---

[190] İleride detaylı anlatılacağı üzere bağlam tasnifine dair literatürde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Çağdaş Arap araştırmalarında bağlamı *makâl, makâm, nask ve karîne* şeklinde dört kısma ayıranlar vardır. Bk. İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 34. Batılı dilbilimcilerden Dash bağlamı *dar kapsamlı (local), cümlesel (sentential), konusal (topical) ve geniş kapsamlı (global)* olmak üzere dört grupta ele alır. Bk. Niladhi Sekhar Dash, "Context and Contextual Word Meaning", *SKASE (*Slovak Association for the Study of English*) Journal of Theoretical Linguistics* 5/2 (2008), 21. Yine Batılı dilbilimcilerden Konrad Ammer, bağlamı *dilsel, duygusal, durumsal ve kültürel bağlam* şeklinde sınıflandırır. Bk. Ömer, *İlmü'd-delâle*, 69-73. Grundy ise *micro bağlam* (konuşmanın kendi iç bağlamı) ve *macro bağlam* (konuşma dışı bağlam) ayrımı yapmaktadır. Bk.Peter Grundy, *Doing Pragmatics* (London: Hodder Education, 2008), 222.

[191] Lyons, *Semantics 2*, 607-608; Frank Robert Palmer, *Semantics*, çev. Mecid el-Mâşıta (New York: Cambridge University Press, 1981), 61; Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 75.

context) olmak üzere iki temel bağlama sahip olduğunu açıklayan dilbilimciler,[192] dil içi bağlamı; metnin dili, kullanılan kavramlar, metin içindeki tutarlılık ve metnin konusu, işlevselliği, mesajı gibi unsurları içerdiğini; dil dışı bağlamın ise metnin oluştuğu tarihsel ve kültürel ortamı kapsadığını belirtmektedir.[193] Bu ayrım, bir metnin anlamını tam olarak kavrayabilmek için yalnızca metnin kendi iç yapısını değil aynı zamanda onu şekillendiren dış unsurları da dikkate almanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İslam ilim geleneğinde bağlamı karşılayan kavramlar uzun süre ağırlıklı olarak sözün dilsel ve lugavî boyutuna odaklanmıştır. Kur'an ve sünnet lafızlarını anlama ve yorumlama faaliyetleri öncelikle kelimelerin sözlük anlamları, dilsel yapıları ve metin içindeki dizilişleri üzerinden yürütülmüş, böylece dilsel-lugavî-metin içi tahliller anlamlandırma sürecinin ilk ve temel halkasını oluşturmuştur. Klasik literatürde bağlamı karşılayan kavramlardan en çok kullanılanı siyâk, klasik kaynakların önemli bir kısmında metin içi/dizgisel bağlamı kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Örneğin, bağlam kavramını ismen anan ilk usul âlimi İmam Şâfiî (ö. 204/820)[194] naslardaki[195] *âmm* ve *zâhir* lafızların anlam kapsamının sözün siyâkıyla tespit edilebileceğini[196] ifade ederken siyâk kelimesi ile *sözde mevcut olan lafzî bağlam*ı kastettiği belirtilmektedir.[197]

Karine terimi de klasik literatürde çoğunlukla dil içi (dizgisel) bağlamda kullanıldığı ve özellikle sözün akışından doğan anlamsal delâletleri ifade ettiğini yukarıda belirtiştik. Bu kullanım, klasik geleneğin siyâk ve karîne kavramlarını yakın ilişkili hatta birbirini tamamlayan iki temel anlam belirleme unsuru olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Bununla birlikte klasik dönemde bağlamı karşılayan kavramların metin dışı unsurları da içine alacak şekilde kullanımlarına az da olsa rastlamak mümkündür. Ancak bu yaklaşımlar, sistematik bir teoriye dönüştürülmediği ve çoğu kez münferit örneklerde kaldığı için literatürde geniş bir yankı bulmamıştır. Kuşkusuz bu durum geleneğin metin

---

192 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992), 108-109; Lyons, *Semantics 2*, 607-608; Palmer, *Semantics*, 61; Ömer, *İlmü'd-delâle*, 69-73; Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 75-76.

193 Lyons, *Semantics 2*, 607-609; Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 120.

194 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 40.

195 Genelde, hüküm kaynağı olması yönüyle Kur'an ve sünnetin ifadeleri anlamında, fıkıh usulünde lafzın açıklık düzeyini belirtmek üzere kullanılan bir terim. Bk. H. Yunus Apaydın, "Nas", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/391.

196 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1357), 52.

197 Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi", 32.

dışı bağlamı bütünüyle ihmal ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim sebeb-i nüzûl, Mekkî-Medenî ayrımı ve muhatap kitlenin sosyo-kültürel özellikleri gibi nassın anlamını belirlemede önemli rol oynayan dış bağlam unsurları, erken dönemden itibaren tefsir faaliyetinin dikkate aldığı unsurlar arasında yer almıştır. Bununla birlikte dikkat çekilmesi gereken husus, söz konusu dış göstergelerin çoğu zaman yardımcı bir karîne olarak değerlendirilmesi ve lafzî yorumu dönüştürebilecek bütüncül ve sistematik bir metodolojik katman hâline her zaman getirilememiş olmasıdır.

Bu çerçevede, bu yöndeki bazı erken izlere değinmek yerinde olacaktır. Nitekim Câhiz ve Hattâbî gibi bazı âlimler, bağlam fikrine karşılık olarak nazım kavramına dikkat çekmiş olsalar da nazmı hem içsel (dilsel) hem de dışsal (durumsal) unsurlarıyla birlikte düşünen ilk kişi Abdülkâhir el-Cürcânî olmuştur.[198] Klasik usul literatüründe ise bağlamı karşılamak üzere "siyâk" terimini hem metin içi hem de metin dışı bağlamı kuşatacak genişlikte kullanan âlimlerin başında İbn Dakîkül'îd gelmektedir.[199] O, siyâkı sadece kelimelerin dizilişini gösteren teknik bir terim olarak kullanmakla kalmamış; konuşanın kastını belirleyen içsel ve dışsal karineleri de siyâkın kapsamına dâhil ederek kavramı çok boyutlu bir anlam belirleme ölçütüne dönüştürmüştür.[200]

Anlambilim ve yorumbilimde de bağlam kavramı başlangıçta daha çok sözcük anlamları ve dil-düşünce ilişkisi etrafında ele alınmış, dil uzun süre sesler, işaretler, kelimeler ve cümleler arasındaki biçimsel ilişkilerden oluşan kapalı bir sistem olarak değerlendirilmiştir.[201] 20. yüzyılın başlarından itibaren dil, kendi iç ilişkileri sayesinde anlam kazanan bütünlüklü bir sistem olarak kavramsallaştırılmış,[202] daha sonraki aşamada ise dil dışı unsurları da içine alan geniş bir bağlam kavramı geliştirilmiştir.

Dil dışı bağlam çalışmalarının B. Malinowski ile başladığı kabul edilmektedir.[203] Çalışmalarını güney Pasifik adalarında yaşayan topluluklar üzerinde yoğunlaştıran Malinowski'ye göre dil, klasik yaklaşımın öne sürdüğü gibi yalnızca fikir ve tepkilerin

198 Muhammet Günaydın, "The İdea of 'Multiple Meanings' in al-Jurjani' s Theory of Composition", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 17 (2012), 129.

199 Bu konudaki önemli çalışmalardan biri için bk. Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi" 29-52.

200 İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 1/194; 2/60, 136, 185, 191.

201 Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 361; Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 93.

202 Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 18.

203 Ulaş Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam: Paul Ricoeur'ün Hermenötik Projesi", *Dört Öge* 17 (2020), 154.

ifade aracı değildir.[204] O, kendisinden önce kullanılan "durum bağlamı (context of situation)" terimine yeni bir içerik kazandırmış; bağlamı dilin içinde işlediği kültürel, toplumsal ve pratik etkinliklerle ilişkilendirerek kavrama antropolojik bir boyut eklemiştir.[205] Malinowski'nin bağlam hakkındaki bu yaklaşımı daha sonra Firth tarafından geliştirilmiş ve bağlam hem dil içi hem dil dışı unsurların birlikteliğini ifade eden geniş bir kuramsal çerçeveye kavuşmuştur.[206]

Gerek klasik literatürdeki kullanımlar gerekse Malinowski ve Firth ile başlayan modern yaklaşımlar, bağlamın zamanla sosyal, kültürel ve psikolojik unsurları da içeren geniş bir yapıya kavuştuğunu göstermektedir. Bu noktadan itibaren bağlam kavramı, araştırmacılar tarafından sistematik biçimde sınıflandırılabilir bir kuramsal zemine kavuşmuştur. Bu kuramsal zemin üzerinde modern dilbilimcilerin bağlamı nasıl tanımladıkları ve hangi kategorilere ayırdıkları daha açık biçimde görülmektedir.

Bağlam tasnifine dair literatürde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Çağdaş Arap araştırmalarında bağlamı *makâl, makâm, nask ve karîne* şeklinde dört kısma ayıranlar vardır.[207] Batılı dilbilimcilerden Dash bağlamı *dar kapsamlı (local), cümlesel (sentential), konusal (topical) ve geniş kapsamlı (global)* olmak üzere dört grupta ele alır.[208] Yine Batılı dilbilimcilerden Konrad Ammer, bağlamı *dilsel, duygusal, durumsal ve kültürel bağlam* şeklinde sınıflandırır.[209] Grundy ise *micro bağlam* (konuşmanın kendi iç bağlamı) ve *macro bağlam* (konuşma dışı bağlam) ayrımı yapmaktadır.[210]

Dilbilimci H. P. Rickman'ın bağlam çeşitlerine dair ortaya koyduğu sınıflandırma, ayrıntılı bir taksimdir. Rickman, bir ifadenin bağlamını onun ortaya çıktığı, anlam kazandığı ve diğer ifadelerle ilişkilendiği bütüncül yapı içinde ele alarak bağlam türlerini konusal (thematic context), sınıflandırıcı (classificatory context), işlevsel (functional context), varoluşsal (existential context), tarihsel (historical context) ve sosyolojik bağlam şeklinde tasnif etmektedir.[211] Rickman, bağlam türlerinin birbirini dışlamadığını;

---

[204] Bronisław Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", 316; Jones, *Discourse Analysis: A Resource Book for Students*, 26-27; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 369-370.
[205] J. R. Firth, *Papers in Linguistios 1934-1951* (Londra: Oxford University Press, 1957), 226; Lyons, *Semantics 2*, 610; Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 76.
[206] Palmer, *Semantik*, 82.
[207] İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 34.
[208] Niladhi Sekhar Dash, "Context and Contextual Word Meaning", 21.
[209] Ömer, *İlmü'd-delâle*, 69-73.
[210] Grundy, *Doing Pragmatics*, 222.
[211] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 108-109, 120, 134-135.

aksine çoğu ifadenin birden fazla bağlam içinde değerlendirilebileceğini belirtir. Örneğin bir kitap, konusu itibarıyla konusal bağlama dâhilken; bölümlerinin düzeni bakımından işlevsel bağlama da girebilir. Bu noktada, Ludwig Wittgenstein'ın (ö. 1951) dil ve bağlam ilişkisine dair değerlendirmeleri de önemlidir. Ona göre ifadeler kendi başlarına anlam taşıyan bağımsız unsurlar olarak ele alınamaz; aksine tüm ifadeler sınıflandırıcı *(classificatory)* ve varoluşsal *(existential)* bağlam içinde yer almakta ve çoğu zaman farklı bağlamlara da dâhil olmaktadır.[212] Bu sınıflandırmalar, dilin anlam kazanmasının dil içi unsurların yanı sıra tarihsel, toplumsal ve işlevsel faktörlerle belirlendiğini ortaya koyarak bağlamsal unsurların göz ardı edilmesiyle bir ifadenin anlamının tamamen değişebileceğine dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, bir ifadenin anlamını tam olarak kavrayabilmek için onun hangi bağlam türlerine dâhil olduğunu dikkate almak gerekmektedir.

Bu farklı tasnifler birlikte değerlendirildiğinde, aralarındaki farklılığın çoğu zaman kavramsal isimlendirmeden ibaret olduğu görülür. Genel hatlarıyla bakıldığında tüm bu yaklaşımlar, dilsel yani metin içi ve dil dışı yani metin dışı unsurlar üzerinden tanımlamaktadır. Buna göre metin iç bağlam metnin kendi iç yapısına, dilsel örgüsüne, kavramların birbirleriyle kurduğu ilişkilere ve metin içindeki konusal bütünlüğe odaklanırken;[213] metin dışı bağlam, metnin ortaya çıktığı tarihsel zemin, toplumsal ve kültürel şartlar, hukuki ve psikolojik ortam gibi dış belirleyenleri kapsamaktadır.[214] Dolayısıyla bağlamın iki ana kategori altında toplanmaya son derece elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim dilbilim literatüründe dil içi/metin içi/dilsel bağlam ile dil dışı/metin dışı/dilsel olmayan bağlam ayrımı en yaygın ve yerleşik bağlam tasniflerinden biridir.[215]

Bu çalışmada bağlam; nebevî sünnetin hem metinsel dokusunu hem de yaşanmış (pratik) boyutlarını sistematik bir analize tâbi tutmaya imkân tanıyan, literatürdeki işlevsel karşılığıyla metin içi ve metin dışı bağlam şeklinde iki ana kategori altında ele alınmıştır. Söz konusu ikili tasnif, rivayetlerin dilsel sınırları ile içinde vücut buldukları sosyal

---

212 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 109.

213 Lyons, *Semantics 2*, 607-608; Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 108.

214 Lyons, *Semantics 2*, 607-609; Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 120.

215 Dil-içi ile dil dışı bağlam ayrımını yapanlar için bk. Z. S. Harris, *Papers on Syntax*, ed. . Henry Hiz (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1981), 108; Palmer, *Semantik*, 49-50; Gillian Brown, George Yule, *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 46-50; Abdünnaîm Hâlil, *Nazariyyetu's-siyâk beyne'l-kudemâ ve'l- muhdesîn* (İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2008), 31, 79,112-113.

gerçekliği eş zamanlı olarak değerlendirmeyi sağlayan bütüncül bir metodolojik çerçeve sunmaktadır. Bu tercihin gerekçesi, söz konusu tasnifin sistematik bir analiz imkânı sunması ve nebevî sünnetin hem metinsel hem de yaşanmış (pratik) boyutlarını bütüncül bir biçimde anlamaya elverişli bir çerçeve oluşturmasıdır. Burada temel amacımız yeni bir bağlam tasnifi ortaya koymak olmadığından mevcut yaklaşımları derleyip bunlardan hareketle Nebevî sünnetin bağlamsal analizine uygulanabilecek işlevsel ve tutarlı bir modeli uygulamaktır. Böylece rivayetlerin hem dilsel yapısı hem de tarihsel-toplumsal arka planı dikkate alınarak daha sahih bütüncül bir anlamlandırma mümkün hâle gelecektir.

1.3.1. Metin İçi Bağlam (Siyâku'l-lugavî)

Anlambilimde bağlam türü çoğunlukla *dil içi/metin içi bağlam*, *dilsel bağlam* veya *dizgisel bağlam* terimleriyle karşılanmakta, Arap dilbilim literatüründe ise *siyâku'l-lugavî (السِّياقُ اللُّغَوِي)*[216] ya da *siyâku'l-makâl (سياقُ المقال)*[217] şeklinde ifade edilmektedir. Bu çalışmada söz konusu bağlam türü **metin içi bağlam** olarak adlandırılacaktır. Metin içi bağlam, bir ifadenin cümle içinde ve cümle sınırları dâhilinde ortaya çıkan ilişkilerini belirlemekle birlikte[218] sözlü ya da yazılı metnin yakınında veya uzaklarında yer alan tüm dilsel unsurların oluşturduğu bütüncül örüntüyü ifade eder.[219] Daha geniş bir ifadeyle bir metnin anlamını belirleyen dilsel özellikler, konu, ana fikir, amaç, temel kavramlar gibi unsurların birlikte meydana getirdiği bütünlüklü bir çerçeveyi ifade etmektedir. Bu unsurların her biri, anlamaya konu olan metnin ayrılmaz bir parçasıdır.[220] Dolayısıyla bunlardan herhangi birinin eksik ya da hatalı tespiti, metnin doğru biçimde anlaşılmasını doğrudan etkileyebilecek niteliktedir. Bu sebeple metnin iç bağlamının sağlıklı biçimde tesisi için metni oluşturan her bir unsurun dikkatle değerlendirilmesi; gerekli durumlarda

---

216 Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-delâle* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 68-78.

217 Abbâs Bûtbal, "Siyâqu't-tarkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-ma'nâ 'inde'l-mufessir: Dirâsatun nazariyyetun li'l-mafhûm", ed. Cîlâlî Sultânî, *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-Hadâra* 8/1028 (2018), 427.

218 Lenn E. Goodman, "Context", *Philosophy East and West* 38/3 (1988), 315; Bûtbal, "Siyâqu't-tarkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-ma'nâ 'inde'l-mufessir: Dirâsatun nazariyyetun li'l-mafhûm", 427; Ömer Naci Soykan, *Wittgenstein-Yaşamı, felsefesi* (İstanbul: MTV Yay., 2006), 28.

219 Palmer, *Semantik*, 141.Turan, "Edimbilim I", 123.Baysa, "Fıkhi Hükmün Tesisinde ve Yorumlanmasında Bağlam", 253.

220 Burada İngiliz dilbilimci H. P. Rickman'ın iç bağlam sınıflandırması, çalışmamızın yöntemi açısından dikkate değerdir. Çünkü Rickman, bir ifadenin iç bağlamını; ifadenin ortaya çıktığı, anlam kazandığı ve diğer ifadelerle ilişkilendiği bütüncül yapı çerçevesinde değerlendirerek konusal (thematic), sınıflandırıcı (classificatory), işlevsel (functional) ve varoluşsal (existential) unsurlarla birlikte ele almaktadır. Bu yaklaşım, iç bağlamın çok katmanlı niteliğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bk. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 108-109.

destekleyici açıklamalarla güçlendirilmesi gerekir. İç bağlam unsurlarının doğru kavranması, anlamın isabetle tespit edilmesini mümkün kılacak; böylece metin, kendi bütünlüğü içinde fonksiyonel bir şekilde anlaşılabilecektir.

Metnin anlam dünyası metin içi ve metin dışı bağlamların birbirini sürekli biçimde ikmal ettiği bütüncül bir zemin üzerine inşa edilir. Bu noktada her bir bağlam türü anlamın keşfi için önemli bir hareket noktası teşkil etmektedir. Bir metindeki maksat ve murad edilen anlamın kavranabilmesi için iç bağlamın sağlam bir şekilde çözümlenmesi zorunludur.[221] Şâtıbî'nin Kur'an'ın anlaşılmasına dair yaptığı eleştiriler de bu noktaya işaret etmektedir. Ona göre lafızların şekilsel ayrıntılarında aşırı derinleşerek bağlamı gözden kaçırmak metnin doğru anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Şâtıbî, bu eleştiriyi dile getirirken aslında iç bağlamın nasıl kullanılacağını da tarif etmektedir. Ona göre lugavî bağlam sadece kelimelerin dilsel çözümlemesinden ibaret değildir; sözün maksadı, hitabın yöneldiği muhatap, Arap dilinin tabiî üslubu ve metnin başı ve sonuyla ilişkisiyle birlikte ele alınmalıdır.[222] Lafzın şekilsel özelliklerinde aşırı derinleşmek metni anlamdan koparır; dilsel yapıyı hiç dikkate almamak ise bağlamı bütünüyle yok eder. Bu nedenle iç bağlam, lafız-anlam-maksat bütünlüğünü esas alan dengeli bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır.

Bu çerçevede metin içi bağlamın sistematik biçimde ele alınabilmesi için çalışmada üç temel analiz düzeyi esas alınmıştır. Bunlar **dilsel bağlam**, **konusal bağlam** ve **metinsel bağlam**dır.

1.3.1.1. Dilsel Bağlam

Metnin anlaşılmasına yönelik ilk adım, onun dilsel özelliklerinin tahlil edilmesidir. Dilsel özellikler, metindeki unsurların birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koyarak doğru anlamlandırmanın temelini oluşturur. Bu sebeple anlam, yalnızca kelime düzeyinde değil; kelime grupları, cümleler, paragraflar ve nihayet tüm metin üzerinde işleyen bir parça-bütün ilişkisi içerisinde belirginleşir.[223] Dolayısıyla bir kelimenin ya da ifadenin anlamı,

---

221 İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasan Âl Salmân (Dâr İbn ʿAffân, 1997), 4/262.

222 eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/261-262.

223 Teo Gürnberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1970), 118.

tek başına değil, içinde yer aldığı metinsel bütünlük çerçevesinde değerlendirildiğinde gerçek mahiyetini bulur.[224]

Sözcüklerin ve ifadelerin anlamlarının çevrelerinde bulunan ögelerle birlikte şekillenmesi, özellikle dinî metinlerde daha da önem kazanmaktadır. Zira anlam yalnızca kelime düzeyinde belirlenmez; metnin sözdizimsel yapısı, cümlelerin birbirleriyle kurduğu ilişkiler ve Arapça gramer kurallarına uygunluk gibi unsurlar da dikkate alınmalıdır. Nitekim hadis metinlerinde kelimelerin Arap dili içindeki kullanımı, cümlenin bütünlüğünü, anlamın sınırlarını ve vurgu noktalarını belirleyen kritik unsurlar arasında yer almakla birlikte metnin Arap diline uygunluğunu gözetmek en sahih yoruma ulaşmanın vazgeçilmez bir ölçütü olarak görülmektedir.[225]

Kelimelerin ve cümlelerin farklı terkiplerde farklı anlamlara gelmesi, lafzî anlamın isabetli biçimde belirlenmesi için bağlamın doğru kurulmasının şart olduğunu göstermektedir. Bu konuda "güzel" kelimesi tipik bir örnektir. Söz konusu kelime, "adam" kelimesiyle birlikte kullanıldığında ahlakî bir nitelik kazanarak "güzel (ahlaklı) adam" anlamını ifade ederken; aynı kelime "doktor" kelimesini nitelediğinde, "güzel doktor" ifadesinde olduğu gibi artık kişinin ahlakî yönünü değil mesleki başarısını veya becerisini anlatır. Yine "ölçü" veya "tartı" gibi kavramlarla birlikte kullanıldığında, "Buğdayı güzel tartın." cümlesindeki gibi güzel kelimesi bu kez eksiksizlik, dürüstlük ya da saflık anlamına gelmektedir.[226] Görüldüğü üzere bir kelimenin anlamı, içinde kullanıldığı bağlama göre değişebilmekte; bu da dilin anlam boyutunun, sadece kelimelerin sözlük anlamlarıyla değil onların bağlamsal ilişkiler ağıyla da şekillendiğini göstermektedir.

Bu konuyu erken dönemlerde sistemli biçimde ele alan isimlerin başında Abdülkâhir el-Cürcânî gelir. Cürcânî, nazm teorisini açıklarken nazmı iki temel unsur üzerinden tanımlamaktadır. Birincisi, sözün nahiv kurallarına uygun biçimde düzenlenmesi, ikincisi ise sözü oluşturan kimsenin önce zihninde manaları tertip etmesi, ardından bu manaları aktaracak uygun lafızları seçmesidir.[227] Nazmın ilk unsuru olan sözdizimsel düzenle ilgili

---

[224] Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 104; Yaman - Akkaya, "Dil Biliminin Kelime Öğretimine Açılan Kapısı: Bağlam Türleri", 2602.

[225] Selçuk Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük* (Ankara: Aktif Yayınevi, 2003), 295; Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 298.

[226] Ömer, *İlmü'd-delâle*, 69.

[227] el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 81.

olarak Cürcânî, *"Nazım, nahiv kurallarını bilmeyi gerektirir."* diyerek her farklı dizilişin farklı bir anlam, vurgu ve üslup ortaya çıkaracağını vurgulamaktadır. Bir haberi bildirmek isteyen kimsenin, haber verme şekline göre cümle kuruluşunu değiştirmesi gerektiğini belirterek bu durumu şu örneklerle açıklar:

- زيدٌ منطلقٌ (Zeyd ayrılmaktadır.)
- ينطلقُ زيد (Zeyd şu anda ayrılmaktadır.)
- زيدٌ هو المنطلقُ (Ayrılmakta olan bizzat Zeyd'dir.)[228]

Kelimeler aynı olmasına rağmen cümlenin kuruluş biçimi anlamı, vurguyu ve duygusal etkiyi değiştirir. Dolayısıyla söz söyleyen kimse, ayrılma eylemini mi vurgulayacağını, bu eylemin Zeyd'e özgü olduğunu mu belirteceğini, yoksa başka bir maksadı mı öne çıkaracağını düşünerek sözdizimini ona göre kurmaktadır. Cürcânî'ye göre bu durum, anlamın kelimelerin tek tek sözlük değerinden değil, bu kelimelerin nahiv kuralları doğrultusunda kurulan düzeninden, yani nazmın kendisinden doğduğunu gösterir. Böylece nazım, sözdizimi ile anlam arasındaki zihinsel uyumu ortaya koyan, sözün güzelliğini ve etkisini belirleyen temel unsur hâline gelir.[229]

1.3.1.2. Konusal Bağlam

İç bağlam içerisinde dikkat çekilmesi gereken bir diğer unsur *metnin konusu*dur. Zira anlaşılmaya konu olan metin veya sözde kullanılan ifadeler arasındaki bağlantılar ortak bir içerik tarafından sağlanmışsa, bu açıdan metnin konusunun tespiti son derece önemlidir.[230] Anlama faaliyetinde konunun bilinmesi, kullanılan dile, tercih edilen üslûba ve verilen örneklere doğrudan etki eden belirleyici bir unsurdur. Metnin konusunun anlaşılması, söz konusu metnin ya da konuşmanın bütünlüğünün kavranması açısından belirleyici bir rol oynar. Metinde kullanılan kelime ve cümleler, daha önce tespit edilen belirli bir içerik çerçevesinde anlam kazanır. Dolayısıyla kelime veya cümlelerin anlamları, hizmet ettikleri içeriğe göre şekillendiği için konunun doğru tespiti, sağlıklı bir

---

228 el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 81.
229 el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 81-82.
230 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 118; Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2015), 174.

anlama sürecinin ön şartıdır Aynı kelimelerin farklı konular içerisinde tamamen farklı anlamlara gelebilmesi de bu durumu açıkça göstermektedir.

Bu duruma günlük iletişimden de basit bir örnek vermek mümkündür: Bir kişi "Başım döndü." ifadesini kullandığında, bu söz bir tıp muayenesinde fiziksel bir rahatsızlığa işaret ederken; bir futbol maçının ardından aynı ifade, "Oyunun hızından etkilendim." ya da "Baş döndürücü bir tempoydu." anlamında mecazi bir kullanım olabilir. Yani aynı kelime grubu, içinde bulunduğu konuya ve bağlama göre bütünüyle farklı anlamlar taşır. Bu örnek de göstermektedir ki bir ifadenin anlamı, kelimelerden ziyade o kelimelerin yer aldığı konusal bütünlük tarafından belirlenmektedir.[231]

Metnin konusunun tespiti, metinsel bütünlüğün sağlanması açısından sıradan metinlerde dahi önemliyken, dinî nasların yorumunda bu husus çok daha hayati bir yer tutmaktadır. Bunun klasik bir örneği En'âm sûresindeki şu âyettir: " اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوٓا اِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.)" [232] Âyet nazil olduğunda sahâbîler *"Ya Resulallah hangimiz kendine zulmetmez ki?"* dediler. Bunun üzerine Resulullah *"Buradaki zulüm sizin anladığınız anlamda değildir. Siz salih kul Lokman'ın sözünü duymadınız mı 'Çünkü şirk büyük bir zulümdür.' Burada kastedilen zulüm şirktir."* buyurdu.[233] Görüldüğü üzere âyette geçen "zulüm" kavramı metnin konusu dikkate alınmadan yorumlandığında delâletinde farklılaşmalar ortaya çıkabilmektedir. Kelime, sözlük anlamıyla anlaşılabilecek iken bağlam gereği burada "şirk"le ilişkilendirilmiştir. Bu durum, metnin konusunun tespitinin anlamı belirleyen rolünü açık biçimde göstermektedir.

Benzer şekilde hadis metinlerinde konu tespiti, rivayetin hangi meseleyle ilişkili olduğunu, hangi başlıklar altında ele alındığını ve ne tür referanslarla desteklendiğini ortaya koyarak sağlam bir anlama zemini sunmaktadır.[234] Bir hadisi yalnızca tek bir rivayet üzerinden anlamaya çalışmak çoğu zaman eksik veya hatalı sonuçlara yol açabilir; bu nedenle bir hadisin ilgili tüm rivayetlerini bir arada değerlendirmek hem hükümlerin

---

231 C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, 161.

232 "İnanıp da imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır."; En'âm, 6/82.

233 Buhâri, "Kitabu't-Tefsir", 31.

234 Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 255.

doğrulanması hem de rivayetin maksadının doğru kavranması açısından son derece önemlidir.[235] Çünkü bir rivayetin kapalı kalan yönü, başka bir varyantta yer alan ek bir ayrıntıyla açıklığa kavuşabilir; bir varyantta özetlenen bir durum, diğer bir varyantta daha detaylı şekilde aktarılmış olabilir.[236] Dolayısıyla hadisleri bağımsız ve parçalı bir biçimde ele almak yerine, konusal bütünlük içinde ve tüm varyantlarıyla birlikte değerlendirmek, nebevî sünnetin maksadını, yönünü ve işlevini daha doğru anlamaya imkân sağlamaktadır. Bu bütünlük hem rivayetler arasındaki anlam ilişkilerini hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarının farklı durumlarda nasıl şekillendiğini ortaya koyarak bağlamsal anlama sürecine önemli katkılar sunmaktadır.

1.3.1.3. Metinsel Bağlam

Metin içi bağlam açısından dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise ele alınan metin veya ifadenin, aynı konuya ilişkin olup benzer maksatla söylenmiş diğer ifadelerle nasıl bir ilişki içinde olduğunun belirlenmesidir.[237] Bir açıdan metnin işlevselliğinin tespit edilmesi demek olan bu yöntemle amaç bilinen ve ulaşılabilen bütün bağlantıları ve ipuçlarını kullanmak gerekliliğinden hareketle sözün ve metnin bütünlüğünde var olan uyumun tespitidir. Anlamın, kelimelerin kullanıldığı duruma göre şekillendiği fikrinden hareketle bir eseri doğru şekilde anlamak, eserin bütünlüğüne ve esere hâkim olan temel fikirlerin kavranmasına bağlıdır.[238]

Bu doğrultuda bir rivayeti ele aldığımızda söz konusu rivayetin metin içi bağlamını tespit ederken aynı konudaki tüm rivayetleri birlikte değerlendirmek hem hükümlerin teyidi hem de hadislerin maksadının doğru anlaşılması bakımından büyük bir önem taşımaktadır.[239] Zira bazen bir dönemde ya da belirli bir kişiye özgü olarak yasaklanan bir hususun, başka bir zaman ya da farklı bir bağlamda serbest bırakıldığı görülebilir.[240] Nebevî sünnetin anlaşılması sürecinde, rivayetleri Kur'an'la beraber değerlendirerek ele almak ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve davranışlarının arkasındaki yakın ve uzak

---

235 Muammer Bayraktutar, "Hadisleri Anlamada Bütüncül Yaklaşım", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 293-294; Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, 42; Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 255.

236 Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 223.

237 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 108.

238 Kamuran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama* (Ankara, 1960), 34; Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, 194.

239 Bayraktutar, "Hadisleri Anlamada Bütüncül Yaklaşım", 293-294; Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, 42; Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 255.

240 Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 223.

hedefleri tespit etmek hadislerin daha derinlemesine anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.[241] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hareket tarzını ve mesajlarını kavrayabilmek için onun Kur'an'dan aldığı rehberliği ve temsil keyfiyetini dikkate almak bir zorunluluktur. Nasıl ki bir eserin yazarının amacını ve ana fikrini anlamak, eserin bütünlüğünü kavramaktan geçiyorsa, nebevî sünnetin de Kur'an'la uyumlu ve bütünsel bir yaklaşımla ele alınması şarttır.

Misal olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) giyim kuşamla ilgili bir rivayeti anlaşılmaya çalışıldığında ilgili metnin işlevselliğinin anlaşılması için onun Hz. Peygamberin giyim kuşamla ilgili söylediği diğer ifadelerinin de tespit edilip bunlardan hareketle giyim kuşam konusunda benimsediği ilkelerinin tespitinin yapılması gerekmektedir. Bu ilkeler arasında helal olanı tercih etmek, israftan kaçınmak, gösterişten uzak durmak, mahremiyeti korumak ve başkalarını taklitten kaçınmak yer alır. Konuyla ilgili diğer hadislerin de söz konusu prensipler ışığında değerlendirilmesi doğru bir sünnet anlayışının oluşmasına katkı sağlar.[242] Böylece metnin işlevselliği tespit edilirken bilinen ve ulaşılabilen bütün bağlantılar ve ipuçları değerlendirilmiş olur; sözün ve metnin kendi bütünlüğü içinde taşıdığı uyum daha açık bir biçimde ortaya çıkar.

1.3.2. Metin Dışı Bağlam (Siyâku'l-hâl)

Bir söz veya metin, içsel yapısının yanı sıra anlam katmanlarını şekillendiren tarihî, kültürel ve toplumsal gibi dış unsurlar dikkate alınarak da anlaşılmalıdır. Lafız, sözlük anlamını verir ancak bu anlam, sözün söylenişine etki eden dış koşullardan bağımsız değildir.[243] Bu nedenle metni doğru anlamak için metin içi bağlam kadar metin dışında anlamı etkileyen çevresel unsurların da dikkate alınması gerekmektedir.

İslamî literatürde karîne, hâl, makam, zurûf ve mülâbesât gibi terimler; hitabı kuşatan duyusal ve manevi unsurları anlatmak için kullanılmış; böylece bağlamın, çevresel şartlar ve eşlik eden durumlar yönünden karşılık bulduğu terkip siyâku'l-hâl (سياق الحال)[244] veya

---

241 Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, 195; Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 98; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995).

242 Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 300.

243 Hassân, *el-Lugatu'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, 337-338.

244 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 87; Ömer, *İlmü'd-delâle*, 71; Bûtbal, "Siyâqu't-tarkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-ma'nâ 'inde'l-mufessir: Dirâsatun nazariyyetun li'l-mafhûm", 428.

siyaku'l-maḳâm[245] şeklinde, sözün söylendiği ortamın anlam üzerindeki etkisini anlatmak üzere yerleşmiştir.[246] Anlambilim literatüründe ise bu bağlam "durum bağlamı", "tarihî bağlam", "kültürel bağlam" gibi terimlerle karşılık bulmuş olup[247] bu çalışmada "metin dışı bağlam" şeklinde kullanılacaktır.

Metin dışı bağlam yaklaşımını Batı'daki dilbilim çalışmalarında sistematik biçimde gündeme taşıyanlardan biri Malinowski'dir.[248] Ona göre ifadeler ancak ait oldukları sosyal ve kültürel çevre içinde anlam kazanır. Malinowski'nin "context of situation" teorisi, sembollerin kendi toplumsal bağlamlarından koparılarak değerlendirilmesini beyhude bir çaba olarak görür.[249] Onun bu yaklaşımı, her dilin kendi kültürel ortamı içinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu teoriyi dilbilim alanına uygulayan Firth, durum bağlamını anlam analizinin ayrılmaz bir unsuru olarak görerek sesbilim, gramer gibi dilbilim alanlarının bağlamla birlikte çalışması gerektiğini vurgulamaktadır.[250] Böylece metin dışı bağlam, anlam oluşturma sürecinin temel bileşenlerinden biri hâline gelmiştir.

Klasik usul geleneği uzun süre lafzî bağlama yoğunlaşmış olsa da metni lafız dışı karinelerle birlikte değerlendiren yaklaşımlar da görülmüştür. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım teorisi, sözün ortaya çıktığı ruh hâli, ortam ve muhatap unsurlarına yaptığı göndermeler bakımından bu yaklaşımın dikkat çekici örneklerinden biridir. Cürcânî'ye göre konuşanın iç dünyasında oluşan anlam, lafız seçimini ve dizilişini doğrudan etkilemektedir.[251] Benzer şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Dakîku'l-İyd gibi âlimler de anlamın belirlenmesinde hâl ve karînenin önemine vurgu yapmışlardır.[252]

Günümüzde metin içi ve metin dışı bütün bağlamsal unsurları kapsayacak şekilde geniş bir muhtevaya işaret eden karine terimi,[253] klasik literatürde çoğunlukla metin içi

---

245 Bûtbal, "Siyâqu't-tarkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-ma'nâ 'inde'l-mufessir: Dirâsatun nazariyyetun li'l-mafhûm", 428.

246 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 32.

247 Palmer, *Semantik*, 74; Ömer, *İlmü'd-delâle*, 71.

248 Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam", 154.

249 Bronisław Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", 316; Jones, *Discourse Analysis: A Resource Book for Students*, 26-27; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 369-370.

250 Palmer, *Semantik*, 83-84.

251 el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, 107-108.

252 Bu konudaki önemli çalışmalardan biri için bk. Osman Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'îd Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.

253 Hassân, *el-Lugatu'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, 191-205; Ömer Acar, "Anlamı Tayin Eden Karine", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 183-202; Yaşar Daşkıran, "Temmâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 149-163;

(dizgisel) bağlam anlamında kullanılmakla birlikte, Gazzâlî başta olmak üzere bazı usulcüler karîne kavramını daha geniş bir perspektifte ele almış ve özellikle hâl karînesine (durumsal-metin dışı) dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Gazzâlî, hâl karînesinden bahsederken işaret, remiz, tavır ve davranışlar ile sözün öncesi ve sonrasını bu bağlamda zikreder ve bu tür karînelerin sayıca belirlenemeyeceğini ifade etmektedir.[254] Ona göre dilde vazedilmiş açık bir ibareye sahip olmayan her durumda karîne söz konusudur.[255]

Karîne kavramını daha geniş biçimde ele alanlardan biri olan İbn Dakîkül'îd'e göre siyâk, *"konuşanın kastının anlaşılmasını sağlayan her türlü metin içi ve metin dışı karîne"* şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece önceki dönemlerde genellikle lafzî karîneler için kullanılan siyâk kavramının kapsamı, onun tarafından genişletilmiş; siyâkın içerisine hâlî (durumsal) karîneler de dâhil edilmiştir.[256]

Bağlamı karşılayan kavramlara yüklenen bu geniş muhteva, tefsir geleneğinde de karşılığını bulmuştur. Nitekim anlamı belirlemede bağlamsal unsurların önemini erken dönemlerde gündeme taşıyan disiplinlerden biri olan tefsir geleneği, Kur'an'ı yorumlarken metin dışı bağlamı (siyâku'l-hâl) ihmal etmemiş aksine anlamın vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirmiştir. Müfessirler ayetin iniş şartlarını, muhatap kitlenin özelliklerini, olay örgüsünü, toplumsal yapıyı ve tarihsel süreci bilmenin, lafzın delâletini doğru tespit etmede zaruri olduğunu vurgulamışlardır. Bunların başında sebeb-i nüzûl bilgisi ve Mekkî-Medenî ayet ayrımı gelmektedir.[257] Müfessirlerin durum bağlamı (siyâku'l-hâl) unsurlarının anlamı açıklamada ve bütüncül bir anlama ulaşmada ne kadar önemli olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'an, tam da bu tarihsel ve toplumsal şartlar içerisinde nazil olmuş, bu bağlamda şekillenmiştir.[258]

Sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasında dış bağlamın, yani tarihsel ve toplumsal koşulların belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri, içinde bulunduğu toplumun örfî yapısı, kültürel kodları ve tarihî

İlyas Karslı - Ahmet Kaplan, "Dilde Anlam ve Karine İlişkisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016), 7-27.

254 el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl*, 185.

255 Konuyla ilgili örnekler için bk. el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl*, 153-154.

256 Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi", 2013, 39.

257 Zerkeşî, M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, 2/202.

258 Bûtbal, "Siyâqu't-tarkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-ma'nâ 'inde'l-mufessir: Dirâsatun nazariyyetun li'l-mafhûm", 428-429.

gerçeklikleriyle iç içe şekillenmiştir. Bu nedenle, sünneti anlamaya yönelik her çaba, onun ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal zeminin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Sünnet sadece tarihsel-toplumsal faktörlerin etkisiyle şekillenen pasif bir unsur değil; aynı zamanda söz konusu toplumsal yapıyı dönüştürme, yönlendirme ve yeni bir değerler düzeni inşa etme potansiyeline sahip aktif bir dinî pratiktir.[259] Dolayısıyla sünnetin doğru biçimde yorumlanabilmesi için hem tarihî-toplumsal şartların hem de bu şartlarla giriştiği dönüştürücü etkileşimin dikkatle analiz edilmesi gerekmektedir.

Metnin bütünsel anlamı, lafzî çerçeve ile birlikte onun doğduğu ve şekillendiği toplumsal, kültürel ve ekonomik yapının birlikte değerlendirilmesini gerektirir.[260] Bu doğrultuda dış bağlam, metnin oluştuğu toplumun inançları, gelenekleri, normları ve değerlerini içeren kültürel; dönemin politik koşulları, yönetim biçimi, ideolojik eğilimleri ve çatışmalarını içeren siyasi; toplumun yaşadığı çevreyi ve mekânsal şartları kapsayan coğrafi bağlam gibi unsurları içermektedir.[261] Bu faktörlerin tamamı, bir metnin nasıl anlaşılacağını ve o metnin neyi amaçladığını belirlemede etkili olabilmektedir. Dolayısıyla metnin dış bağlamını ele alırken bu unsurların birbirini tamamlayan bir bütün oluşturduğu ve yorum sürecinde kritik rol oynadığı kabul edilmelidir. Nitekim geçmişe yönelik analizlerde amaç, bilginin hangi toplumsal koşullarda üretildiğini, nasıl algılandığını ve toplumla hangi karşılıklı etkileşimler içinde şekillendiğini sosyal bağlamı içerisinde ortaya koymaktır.[262]

1.4. Değerlendirme ve Mukayese

Buraya kadar yapılan tespitler ışığında; bir metnin anlam dünyasını keşfetme sürecinde, tarihsel ve kültürel gerçekliğin kavramların içeriğini belirlemedeki öncü rolüne dikkat çekmek gerekmektedir. Zira kültürler ve medeniyetler, kavramları yalnızca birer ifade aracı olarak kullanmazlar; aksine kendi zihniyet dünyaları, toplumsal ihtiyaçları ve tarihsel tecrübeleriyle bu kavramların içini sürekli olarak yeniden doldururlar. Kavramlar, ait oldukları medeniyet havzasının imkânları ve sınırlılıkları ölçüsünde muhteva kazandığı için bu içeriklerin geçirdiği anlam kaymaları veya daralmaları, doğrudan o

259 Mustafa Tekin, *Sünnet Sosyolojisi* (Ankara: Eski Yeni Yay., 2013), 91.
260 Mehmet Görmez, *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum* (Ankara: Otto, 2014), 9.
261 Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 150-180.
262 Tekin, *Sünnet Sosyolojisi*, 90.

düşünce geleneğinin sürekliliğini etkileyen kurucu bir unsurdur.[263] Bu bakımdan bağlam kavramının kendisi dahi her kültürde nötr ve sabit bir içerikle kullanılan teknik bir terim değildir. Aksine bağlam hem İslam ilim geleneğindeki usulî muhtevasıyla hem de Batı literatüründeki anlambilimsel ve yorumbilimsel karşılıklarıyla, ancak içine yerleştiği ilim geleneğinin sunduğu tarihsel ve toplumsal veriler çerçevesinde doğru bir şekilde değerlendirilebilir.

Çalışmamızın usul bakımından dayanak noktasını teşkil eden bağlamın, İslam ilim geleneğinde hangi kavramlarla karşılandığı, nasıl kullanıldığı ve hangi kapsam ve muhtevaya sahip olduğu sorularına cevap ararken aslında belirli bir kavramın iki farklı kültür dünyasındaki serüvenini de izleme imkânı elde etmiş bulunuyoruz. Bu kavramsal çerçeveden hareketle klasik İslam geleneğinde bağlamın kullanımıyla anlambilim ve yorumbilimde bağlamın kullanımını mukayese ettiğimizde her iki yaklaşımın da aynı gaye ve maksatla işlendiği; ancak bazı noktalarda yöntem ve vurgu farklılıkları bulunduğu görülmektedir.

İslam düşünce geleneğinde dil, dinî metinlerin anlaşılmasında belirleyici olmuş; bağlam ise mâna ve maksadı tespitte başvurulan bir yol ve yöntem olarak işletilmiştir. Bu usul, bağlam terimiyle ifade edilmese de aynı anlam alanını karşılayan farklı farklı kavramlarla ele alınmıştır. Bu kavramlar arasında siyâk, nazım, karîne, hâl, makâm ve muktezâ'l-hâl gibi terimler yer almış; bunlar arasında özellikle siyâk, bir ifadenin hangi amaçla ve hangi bağlamda söylendiğini ortaya koyan temel bir söz aracı olması yönüyle anlamın inşasında ve yorumlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Kur'ân ve hadisleri doğru anlamaya yönelik usul ve yöntemleri ele alan bölümlerde ulemâ, anlamın siyâk aracılığıyla kavranabileceğini açık biçimde vurgulamış; lafzın delâletinin çoğu zaman sözün akışı, öncesi ve sonrasıyla tayin edildiğini ifade etmiştir.

Bağlamı karşılayan nazım kavramı ise lafızların diziliş düzeniyle anlam arasındaki ilişkiyi kurarak Kur'an'daki iʿcâzın ve bütünlüğün temellendirilmesinde belirleyici bir unsur hâline gelmiştir. Bu yönüyle nazım, klasik dönemde bağlamın dilsel ve anlamsal işlevini karşılayan temel kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Câhiz'in fikrî temellerini attığı nazım anlayışı, daha sonraki dönemde Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından

---

[263] Nasr Hâmid, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 299.

sistematik bir çerçeveye kavuşturulmuştur. Cürcânî'nin, anlamın kelimelerin yalnızca sözlük karşılıklarının toplamından değil; onların belirli bir tertip, düzen ve bağlam içinde birbirine eklemlenmesinden doğduğunu vurgulayan yaklaşımı, nazım teorisini anlamın bağlamsal bütünlüğünü yansıtan en erken ve en etkili teorik çerçevelerden biri hâline getirmiştir.

Benzer bir yaklaşım 20. yüzyılda Ferdinand de Saussure'ün "gösterge (sign)" kavramsallaştırmasıyla gündeme gelmiştir. Saussure, göstergelerin tek başlarına değerlendirildiklerinde bir "değer" taşımadıklarını, ancak bir sistem içinde diğer göstergelerle kurdukları karşılıklı ilişkiler sayesinde anlam kazandıklarını ileri sürmüştür. Böylece Saussure'ün değer (valeur) anlayışı ile Cürcânî'nin nazım teorisi arasında, anlamın bağlamsal ilişkiler ağı içinde oluştuğunu vurgulama bakımından paralellik bulunmaktadır.

Erken dönemlerden itibaren karîne de siyâk gibi anlamın yönünü tayin eden bir kavram olmuş, sözün doğru anlaşılmasında bağlamsal bütünlüğün temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir. Klasik dönem eserlerinde genellikle bir metnin öncesi veya sonrasında yer alan ve konuşanın kastını belirlemeye yardımcı olan ifadeleri tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Bağlam kavramını karşılayan kelimeler arasında yer alan muktezâ-i hâl ve makâm terimleri ise ifadenin yöneldiği kişi, ortam veya psikolojik durumun farklı olması hâlinde anlamın değişkenlik gösterebileceğini ifade etmek için kullanılmıştır. Buna karşılık Gazzâlî ve İbn Dakîkül'îyd gibi bazı usulcüler karîneyi daha geniş bir perspektiften ele alarak durumsal ve haricî (metin dışı) karîneleri de bağlamın kapsamına dâhil etmeye çalışmışlardır. Özellikle İbn Dakîkül'îyd'in siyâkı hem metin içi hem metin dışı karîneleri kuşatan bir delâlet zemini olarak tanımlaması, İbn Teymiyye ve Şâtıbî gibi isimlerin bağlam merkezli dil ve anlam anlayışını geliştirmesi, klasik gelenekte bağlam fikrinin iki yönlü -hem iç hem dış bağlamı kapsayan- bir yapı kazanmaya başladığını göstermektedir.

Nitekim ulemânın bu kavramlar etrafında geliştirdiği yaklaşımlar bağlamın, Hicrî 2. asırdan itibaren metni anlamlandırmada güçlü bir delil olarak kabul edildiğini; özellikle tefsir, hadis ve fıkıh gibi disiplinlerde kullanıldığını göstermektedir. Tefsir geleneği, bağlamsal düşüncenin en güçlü biçimde içselleştirildiği alanlardan biri olmuştur. Müfessirler, Kur'an'ı yorumlarken lafzî/dilsel bağlam ile birlikte sebeb-i nüzûl, Mekkî-

Medenî ayrımı, hitap çevresi, toplumsal yapı ve tarihsel süreç gibi metin dışı unsurları da anlamın vazgeçilmez belirleyicileri arasında görmüşlerdir. Ebû İshak eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât* adlı eserinde Kur'an'ın bütünsel maksadına vurgu yaparak bağlamı tefsirin merkezî unsurlarından biri hâline getirmeye çalışmıştır.[264] Bu durum, bağlamın İslamî gelenekte hem metin içi hem de metin dışı unsurlar üzerinden fiilen işletildiğini göstermektedir.

Hadis, fıkıh ve diğer disiplinlerde de bağlam, hükmün delâletini daraltan ya da genişleten, konuşanın kastını tayin etmeye yardımcı bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Şihâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *el-Furûk* adlı eserinde bağlamın yalnızca tefsir için değil, hüküm istinbâtı için de vazgeçilmez olduğunu belirtmektedir. Ona göre bir lafzın hüküm ifade edip etmediği, çoğu zaman içinde yer aldığı bağlama göre değişmektedir.[265] Benzer şekilde hadis âlimi İbn Dakîkül'îd de *Umdetü'l-Ahkâm* adlı eser üzerine yazdığı şerhte hadisleri değerlendirirken sık sık bağlamdan yararlanmış, nasları doğru anlamada onun vazgeçilmez bir unsur olduğunu açıkça ifade etmiştir.[266] Söz konusu durum siyakın, İslamî ilimlerde fiilen mevcut olduğunu; dolayısıyla, bağımsız bir "İslamî epistemolojik teori" olarak anılmayı ve dinî, edebî ve hatta beşerî bilimlerde başvurulan özgün bir istidlâl (çıkarım) yöntemi olarak değerlendirilmeyi hak ettiğini göstermektedir.[267]

Batı düşünce geleneğinde kökleri 17. yüzyıl "semantik felsefe" tartışmalarına kadar uzanan anlambilimde, bağlamın açıkça adlandırılmış kuramsal bir mesele hâline gelmesi; dilin pratik bir uygulanış biçimi olmasının ötesine geçerek disipliner bir çerçeve kazanması, 20. yüzyılın ortalarına tekabül etmektedir. Her ne kadar bağlam, dilin doğal işleyişinde fıtrî bir yöntem olarak her daim mevcut olsa da; Batı dilbilimi 20. yüzyılın ilk yarısına kadar dili, sesler ve işaretler arasındaki biçimsel ilişkilerden oluşan kapalı bir sistem olarak değerlendirmiştir.[268] Bağlam, sistematik biçimde açıklanamayacak kadar karmaşık, özgül ve değişken görülmüş;[269] bu yüzden uzun süre inceleme kapsamı dışında

---

264 eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/342.

265 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Furûk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/278.

266 İbn Dakīkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 1/194; 2/60, 136, 185.

267 İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*, 37.

268 Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 361; Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 93.

269 S. M. Ervin-Tripp, "Context in Language", *Social Interaction, Social Context, and Language: Essays in Honor of Susan Ervin-Tripp*, ed. D. I. Slobin and J. Gerhardt (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1996), 15; akt. Kıymet Düzgün Uluyol, "Söylem Çözümlemesinde Bağlam", *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları* 10/10 (2025), 117.

kalmıştır.[270] 20. yüzyılın başlarından itibaren Saussure ile dil, kendi iç ilişkileri sayesinde anlam kazanan bir sistem olarak kavramsallaştırılmış;[271] Malinowski ve Firth gibi isimlerle birlikte bağlam dilin işlediği tarihsel, kültürel ve toplumsal ortamı da kapsayan geniş bir çerçeveye kavuşmuştur. Malinowski'nin "context of situation" teorisi, anlamın ancak sosyal ve kültürel çevre içinde kavranabileceğini savunmuş; Firth bu anlayışı dilbilim alanına taşıyarak durum bağlamını anlam analizinin ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. Rickman, Wittgenstein ve diğer araştırmacılar da bağlamı konusal, işlevsel, tarihsel, sosyolojik ve varoluşsal boyutlarıyla ele alarak bağlamsal unsurların sınıflandırılabilir bir kuramsal zemine sahip olduğunu göstermişlerdir.

Yorumbilimde, 19. yüzyıldan itibaren lafız-mâna ilişkisini anlama ve yorumlama yoluyla ele alan hermenötik yaklaşım, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer gibi düşünürlerin katkılarıyla anlam ve anlamayı merkeze alarak bağlam fikrini gündeme taşımıştır. Bu düşünürler, metnin yalnızca gramer kurallarıyla çözümlenecek kapalı bir yapı olmadığını; yazarın niyeti, duygu dünyası ve içinde bulunduğu zihinsel ufukla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Böylece metnin anlamını belirleyen unsurlar, metnin sınırlarını aşarak onu üreten tarihsel, psikolojik ve kültürel koşullara doğru genişlemiştir. Bu yaklaşım, modern literatürde "bağlam" olarak adlandırılan çerçevenin yazar merkezli bir biçimini ortaya koymuştur. Ayrıca bu düşünürler, anlamın işleyişini parça-bütün ilişkisi üzerinden açıklamış; anlamın, hermenötik daire (hermeneutic circle) içinde parçaların bütüne, bütünün de parçalara gönderimde bulunduğu karşılıklı etkileşim sayesinde ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Metinleri anlama faaliyetini döngüsel bir süreç olarak görmeleri ve gizli olanın bu bütünsel ilişki içinde açığa çıkabileceğini vurgulamaları, onları bağlam fikrine yaklaştıran temel noktalardan biri olmuştur.

Hermenötik gelenek ile bağlam merkezli anlama yöntemi, metnin anlamını kuşatan şartlara ulaşma hedefinde büyük ölçüde kesişse de odaklandıkları alanlar ve yöntem vurguları bakımından farklılıklar arz ederler. Hermenötik; metni, yazarın zihinsel, psikolojik ve sosyolojik dünyasının bir tezahürü olarak görür ve anlamayı, bu fail merkezli dünyanın bugün için yeniden inşası (reconstructive interpretation) olarak kavrar. Esas itibarıyla yazarın dönemini ve kültürünü anlama çabası ile onun zihinsel evrenine

[270] Palmer, *Semantik*, 75.
[271] Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 18.

nüfuz etme gayreti arasında ontolojik bir fark bulunmamaktadır; zira yazarın zihni, içinde bulunduğu bağlamın bir parçasıdır. Bu noktada hermenötik, bağlamın kapsamını yazarın öznel tecrübe dünyasını da içine alacak şekilde genişletmekte ve bu alana yoğunlaşmaktadır. Ancak bu genişleme hem bağlamsal analizde hem de hermenötikte araştırmacının objektiviteden uzaklaşma riskini beraberinde getirebilir. Bu çalışmada benimsenen bağlam merkezli anlama yöntemi ise, yorumcunun sübjektif yönelimlerini ve sezgisel inşa çabasını asgari düzeye indirmeyi hedefleyen nesnel bir disiplin aracıdır. Bağlam; anlamı, metni kuşatan dilsel yapı, tarihsel arka plan, konusal bütünlük ve toplumsal şartlar gibi daha denetlenebilir ve somut karîneler üzerinden tespit etmeye çalışarak yorum faaliyetini nesnel verilerle tahkim etmeyi amaçlar.

İslamî literatürde bağlamı karşılayan kavramlar ile anlambilim ve yorumbilimindeki bağlam anlayışı arasında hem dikkat çekici paralellikler hem de amaç ve vurgu farklılıkları bulunmaktadır. Her iki gelenek de anlamı tek tek lafızlarda donmuş bir içerik olarak değil, ilişkiler ağı içinde oluşan dinamik bir süreç olarak görmekte; buna karşılık İslam geleneği bağlamı daha çok dini metinlerin doğru anlaşılması ve hükmün isabetle tespiti için kullanırken Batı dilbilimde, semantik ve hermenötik daha çok anlamın nasıl oluştuğunu teorik olarak açıklamak amacıyla ele alır. Bununla birlikte bağlam fikri, Batı'da 20. yüzyılda sistematik bir kavramsallaştırmaya kavuşmuş olsa da İslam ilim geleneğinde çok daha erken dönemlerden itibaren farklı kavramlar aracılığıyla hem teorik hem de pratik düzeyde işlevselleştirilmiştir.

Belirtmek gerekir ki hem İslam ilim geleneğinde hem de Batı anlambilim ve yorumbilim anlayışında bağlam fikrinin ilk etapta dilsel, yani metin içi veya lafzî (dizgisel) düzeyde ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte köklü İslam geleneği metin dışı unsurları yalnızca yardımcı bir veri olarak görmemiş bilakis vahyin muradını keşfetmede önemli bir unsur kabul ederek bu sahada zengin bir literatür ortaya koymuştur. Bu çerçevede nassın nüzûl veya vürûd ortamındaki sosyal, siyasal ve psikolojik şartları dikkate alan esbâb-ı nüzûl ilmi İslam düşüncesinde bütüncül anlamaya ulaşma çabasının önemli tezahürlerinden biridir. Batı düşüncesinde de anlamın yalnızca kelimelerin dizilişiyle değil onların yer aldığı tarihsel, toplumsal ve psikolojik şartlarla da şekillendiği fark edilmiş; böylece bağlam kavramı hem metin içi hem de metin dışı unsurları kapsayacak biçimde genişlemiştir. Bu dönüşüm hem klasik dönemdeki bütüncül anlam arayışlarının

hem de Batı dilbilim ve yorumbiliminin çok katmanlı anlam çözümlemelerinin ortak bir zeminde buluştuğunu göstermektedir.

2. NEBEVÎ SÜNNETİN ANLAŞILMASINDA BAĞLAM ANALİZİ

Çalışmanın önceki kısmında bağlam kavramı, teorik düzeyde ele alınmış hem İslam ilim geleneğinde kavrama karşılık gelen terimler ve bu terimlere yüklenen işlevler hem de Batı anlambilim ile yorumbiliminde bağlama ilişkin temel tanım ve yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Ayrıca bağlam çeşitleri üzerinde durularak araştırmanın kavramsal ve metodolojik zemini oluşturulmuş; böylece tezin ilerleyen bölümlerinde klasik ahkâm tefsirlerinde kadınla ilgili hükümlerin yorumunda referans gösterilen nebevî sünnetin bağlam analizine yönelik teorik ve epistemolojik arka plan ortaya konmuştur. Bu başlık altında ise önceki kısımda temellendirilen bağlam analizinin nebevî sünnetin anlaşılmasına nasıl uygulanacağı gösterilecek; bu amaçla seçilen örnek bir rivayet üzerinden metnin iç ve dış bağlam unsurlarının nasıl tespit edildiği, hangi aşamalardan geçildiği ve bağlam analizinin anlamı nasıl belirlediği ortaya konacaktır. Böylece bir rivayetin bağlamsal okumasının "nasıl" yapılacağı sorusu somut biçimde cevaplanmış olacaktır.

Her sözün bir temel anlamı ve bir de bağlamsal anlamı bulunduğu gibi her hadisin de hem temel hem de bağlamsal bir anlamı vardır.[272] Bir rivayetin anlam alanını sağlıklı biçimde tespit edebilmek yüzeysel bir okuma ile mümkün olmadığı gibi metni kuşatan iç ve dış boyutları yalnızca mânayla rivayet edilen hadislerin lafızlarında aramak da doğru değildir.[273] Özellikle bir hükmün temellendirilmesinde delil olarak kullanılan rivayetlerde öncelikle hadisin hangi dilsel unsurları içerdiği, hangi konuda söylendiği, söyleniş amacının ne olduğu ve aynı konuya ilişkin diğer rivayetlerle ilişkisi incelenerek metin içi bağlam belirlenir. Ardından rivayetin ortaya çıktığı sosyal, tarihsel ve kültürel şartlar dikkate alınarak metin dışı bağlam tespit edilir. Bu iki bağlamın bütüncül bir biçimde değerlendirilmesi sonucunda rivayetin ilgili hükme delâleti daha sağlıklı biçimde anlaşılır ve böylece sahih, tutarlı ve bütüncül bir anlamlandırmaya bağlamsal analiz yöntemiyle ulaşılmaya çalışılır.

---

272 Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, 305.

273 Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 296; Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, 305.

Bağlamın bütüncül bir biçimde dikkate alınması nebevî sünnetin taşıdığı ilkesel mesajı, örnekliği ve dönüştürücü etkisini açığa çıkarır. Böylece rivayet, yalnızca belirli bir zamanda ve yerde söylenmiş tarihsel bir söz olarak değil; bağlam içinde anlam kazanan, evrensel ahlaki ve hukuki ilkeleri de barındıran dinamik bir öğreti olarak okunabilir. Böyle bir okuma da sathî düzeye indirgenen yorum biçimlerinin sınırlarını aşarak metnin amacıyla örtüşen daha derinlikli bir anlam ufkuna ulaşmayı kolaylaştırır. Özellikle kadınla ilgili rivayetlerde görüldüğü üzere belirli tarihsel ve toplumsal şartlarda şekillenmiş uygulamaların bugüne taşınmasında hangi yönlerin örnek alınabileceği, hangilerinin ise kendi bağlamı içinde değerlendirilmesi gerektiği ancak çok boyutlu bir bağlam çözümlemesiyle mümkündür. Zira bu alandaki rivayetler tarihsel süreçte çoğu zaman belirli bakış açılarına hizmet eden tek yönlü ve literal yorumlarla sınırlandırılmış; bu durum hem rivayetlerin anlam alanını daraltmış hem de çeşitli tartışmalı yaklaşımlara zemin hazırlamıştır.

Nebevî sünnetin aslî bir değer olarak sonraki nesillere aktarılabilmesi Resulullah'ın söz, fiil ve takrirlerini taşıyan rivayetlerin nakil sürecinde yön değiştirmeye, anlam daralmasına veya bağlamsal kopmaya uğrayıp uğramadığının tespit edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bir başka ifadeyle, bir rivayetin bize ulaşan formunun, vürûd anındaki şartları ne ölçüde muhafaza ettiğinin teyit edilmesi, onun doğru anlaşılması için vazgeçilmezdir. Bu nedenle, bir hadisin hangi bağlamda ifade edildiği, kimler tarafından işitildiği, râvilerin onu nasıl anladığı ve aktardığı, metnin anlam dünyasına râvinin ne derecede vâkıf olduğu gibi hususlar, rivayetlere yöneltilmesi gereken temel sorular arasında yer almaktadır. Aktarılan sözün hangi probleme cevap olarak söylendiğinin ve hangi duruma tekabül ettiğinin sorgulanması ise metni sahih biçimde anlamanın aslî bir şartıdır.

Çalışmada izleyeceğimiz anlama yöntemini somutlaştırmak ve pratikte nasıl işlediğini göstermek amacıyla kadına uğursuzluk atfeden rivayetlerin bağlamını inceleyeceğiz. Bu noktada konu açısından oldukça zengin bir literatürle karşılaşmaktayız. Uğursuzluk inancını batıl olarak niteleyip kesin biçimde reddeden sahih rivayetlerin yanında "kadın, ev ve at" bağlamında uğursuzluğu literal bir zeminde açıklayan başka haberler de bulunmaktadır. Literatürde bu tür zahirî okumalar çoğu kez çeşitli tevillerle izah edilmeye çalışılmış; bazı yorumlarda ise kadının uğursuzluğuna dair kabulleri destekleyen eğilimlerin öne çıktığı gözlenmiştir. Ele alacağımız rivayeti bütüncül bir şekilde

değerlendirebilmek için hem metin içi hem de metin dışı bağlamı birlikte ele alarak rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair kanaatimizi bütüncül bir değerlendirmeyle ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Metin içi bağlamın tespitinde izleyeceğimiz adımları ve dikkate alacağımız bağlamsal unsurları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. ***Dilsel Bağlam:*** Rivayetlerin dilsel özelliklerinin tespiti yapılarak metnin dilsel bütünlüğüne ulaşılması.
2. ***Konusal Bağlam:*** İlgili rivayet metninin tüm varyantlarıyla birlikte değerlendirilmesi suretiyle hadis mecmualarında ve şerh literatüründe hangi tematik çerçevede ele alındığının tespiti ile metnin konusal bütünlüğüne ulaşılması.
3. ***Metinsel Bağlam:*** Rivayet metninin sünnetin bütünüyle ilişkisini ortaya koyarak genel çerçeveye yani metinsel bütünlüğe ulaşılması.

Metin içi bağlamı tespit etmeye yönelik ilk adım çerçevesinde, rivayette kullanılan kelimelere ilişkin kullanımlar Kur'ân-ı Kerîm'de yer alıyorsa söz konusu kullanımlardaki anlamları ve bağlamları dikkate alınarak ele alınacak; bu kelimelerin dönemin dilsel ve kültürel kullanım örüntüleri ile metnin lafzî yapısı göz önünde bulundurularak ayrıntılı bir dilsel tahlil gerçekleştirilecektir.

İkinci bağlamsal unsur kapsamında ilgili rivayet metni, konunun bütün yönleriyle anlaşılabilmesi için diğer tüm varyantlarıyla birlikte ele alınacaktır. Bu doğrultuda rivayetin hangi bağlamda söylendiğini tespit etmek üzere doğrudan ifade edildiği ortam, hadis mecmualarında hangi konu başlıkları altında yer aldığı, şârihlerin bu rivayete dair açıklamaları ve yer aldığı bab başlıkları incelenecektir.

Üçüncü bağlamsal unsurda ise aynı konu ve gaye etrafında nakledilmiş diğer rivayetler, Kur'an-sünnet bütünlüğü içerisinde karşılaştırmalı biçimde ele alınacaktır. Bu kapsamda rivayetler arasındaki lafız, vurgu ve anlam farklılıkları tespit edilecek; ilgili rivayetin Kur'an'ın temel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in genel uygulamalarıyla ilişkisinin tespiti yapılacaktır. Böylece tekil bir rivayetin sınırlı literal çerçevesinin ötesine geçilerek sünnetin bütünlüğü içerisinde metnin ifade ettiği ilkesel yön ve maksadı anlamaya yönelik son adımda metnin içsel bağlamına ulaşılmaya çalışılacaktır.

Metin dışı bağlam analizinde ise rivayetin dile getirildiği dönemin sosyal yapısı, kültürel kabulleri, dönemin zihniyet dünyası, örf ve teamülleri ele alınacak bu unsurların rivayetin anlaşılmasına nasıl etki ettiği değerlendirilecektir. Böylece ilgili rivayetin bağlamsal katmanları tespit edilerek hem iç bağlam hem de dış bağlam açısından bütüncül bir anlama zeminine ulaşmaya çalışılacaktır.

Rivayetin metin içi ve metin dışı bağlamının tespitine geçmeden önce sıhhatinin tespiti öncelikli bir adımdır. Zira doğruluğu teyit edilmemiş bir metin üzerinde bağlam analizi yapmak anlamlı olmayacaktır. Bu nedenle kadının uğursuzluğuna dair rivayetin hangi raviler aracılığı ile nakledildiği, bu metnin lafızlarının diğer tariklerle gelen varyantlarla ilişkisi ve aralarındaki farklılıkların belirlenmesi öncelikli bir gerekliliktir.

Bağlamını inceleyeceğimiz uğursuzluk söylemine dair rivayet edilen hadisler, sened bakımından birbirinden farklı birçok sahih tarikle ve birkaç değişik lafızla nakledilmiş olup bunlar arasında özellikle iki meşhur ifade öne çıkmaktadır. Bu rivayetlerden ilki, kesin bir üslup kullanarak uğursuzluğun bulunduğu iddia edilen şeyleri belirtirken; diğeri "Eğer uğursuzluk varsa..." şeklindeki şart bildiren bir ifade üzerinden böyle bir varsayımın söz konusu olması hâlinde uğursuzluğun hangi şeylerde aranabileceğini sıralamaktadır. Her iki rivayetin ortak noktası ise uğursuzlukla ilişkilendirilen unsurlar arasında kadının da zikredilmiş olmasıdır.

İlki, Abdullah b. Ömer (r.a.) tarikiyle başta Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri olmak üzere Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı tarafından rivayet edilen şu hadistir: "إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ (Uğursuzluk (şu'm) ancak üç şeydedir: atta, kadında ve evdedir.)"[274] İkincisi ise Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî (r.a.) tarikiyle yine Buhârî ve Müslim'in Sahîhlerinde nakledilen şu rivayettir: "إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ: فَفِي الْمَرْأَةِ، وَالْفَرَسِ وَالْمَسْكَنِ (Eğer [uğursuzluk] bir şeyde olacaksa kadında, atta ve evde olur.)"[275] hadisidir.

Bu rivayetlerde geçen uğursuzluk ifadesi "şu'm (الشُّؤْمُ)" lafzıyla karşılanmaktadır. Bununla birlikte Abdullah b. Ömer'e ait rivayet tariklerinden[276] üç tanesinin ortak

---

274 Buhârî, "Nikâh", 18; "Cihâd", 47; Müslim, "Selâm", 115–116; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Tıb", 24; Tirmizî, *Sünen*, "Edeb", 58; Nesâî, *Sünen*, "Hayl", 5; İbn Mâce, *Sünen*, "Nikâh", 55.

275 Buhârî, "Cihâd", 47; "Nikâh", 18; Müslim, "Selâm", 119; İbn Mâce, "Nikâh", 55.

276 Abdullah b. Ömer'e nispet edilen rivayetler incelendiğinde, toplam on altı tarik içerisinde üç farklı lafız grubunun bulunduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin dokuzunda uğursuzluk söylemi *"Şu'm evde, kadında ve attadır."* şeklinde ifade edilmektedir. Üç rivayette ise *"Ne advâ ne de tıyera vardır. Ancak*

metninde, "لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ (Ne advâ ne de tıyera vardır. Ancak şu'm üç şeyde, atta, kadında ve evdedir.)"[277] şeklinde bir kullanım yer almaktadır. Bu varyantta *şu'm* lafzı, diğer bir uğursuzluk söylemi olan *tıyera* (طِيَرَةَ)[278] ile aynı metin içerisinde birlikte zikredilmiştir. "لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ" şeklinde gelen rivayetler çerçevesinde değerlendirildiğinde, Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kaynaklarda yer alan yirmi dokuz tarîkten yalnızca üçünde *"Uğursuzluk ancak üç şeydedir: kadın, at ve ev"* ifadesinin yer aldığı görülmektedir. Dikkat çekici olan husus, bu üç tarîkin tamamında rivayetleri hıfzdan naklederken hata edebildiği kaynaklarda tespit edilen Yûnus b. Yezîd el-Îlî'nin müşterek râvi olarak yer almasıdır.[279] Bu durum, "uğursuzluğun üç şeyde var olduğu" ifadesinin râvî tasarrufuna bağlı olarak metne dercedildiği yönünde değerlendirmelere konu olmuştur.[280]

Bunların yanı sıra literatürde meşhur Hz. Âişe rivayeti de bulunmaktadır:

"دَخَلَ رَجُلَانِ مِنْ بَنِي عَامِرٍ عَلَى عَائِشَةَ، فَأَخْبَرَاهَا أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: " الطِّيَرَةُ فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ ". فَغَضِبَتْ، فَطَارَتْ شِقَّةٌ مِنْهَا فِي السَّمَاءِ، وَشِقَّةٌ فِي الْأَرْضِ، وَقَالَتْ: وَالَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى مُحَمَّدٍ، مَا قَالَهَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَطُّ، إِنَّمَا قَالَ: كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَطَيَّرُونَ مِنْ ذَلِكَ"

Rivayete göre Benî Âmir'den bir adam Hz. Âişe'nin yanına gelerek şöyle Ebû Hüreyre'nin şöyle dediğini aktarmıştır: "*Uğursuzluk at, ev ve kadındadır.*" Bunun üzerine Hz. Âişe son derece öfkelenmiş ardından şu sözleri söylemiştir: "Resûlullah bunu

---

şu'm üç şeydedir: atta, kadında ve evdedir." lafzı yer almaktadır. Bk. Buhârî, "Tıb", 42, 53; Müslim, "Selâm", 116. Üçüncü lafız grubunu oluşturan rivayetlerde ise söz konusu on altı rivayetin dördünde ifade *"Eğer şu'm olsaydı, evde, kadında ve atta olurdu."* şeklinde aktarılmaktadır. Bk. Buhârî, "Cihâd", 47; "Nikâh", 18; Müslim, "Selâm", 118; Tirmizî, "Edeb", 58.

277 Buhârî, "Tıb", 42, 53; Müslim, "Selâm", 116.

278 Bir şeyi uğurlu ya da uğursuz sayarak ondan geleceğe ilişkin bir hüküm çıkarmak, başka bir ifadeyle kehanette bulunmak anlamına gelmektedir. *Tıyera* kelimesine dair dilsel tahlile izleyen bölümlerde yer verilecektir.

279 Yûnus b. Yezîd el-Îlî'nin yazılı rivayette güçlü, buna karşılık hıfzdan rivayette zayıf olduğu yönünde çift yönlü bir değerlendirme bulunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Mübârek gibi isimler kitabetinin sahihliğine vurgu yaparken, Ahmed b. Hanbel gibi âlimler hafıza zaafına dikkat çekmektedir. Bu durum, onun rivayetlerinde lafız farklılıkları ve idrâc ihtimalinin ayrıca değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-taʿdîl* (Haydarâbâd: Matbaʿatü Meclisi Dâʾireti'l-Meʿârifi'l-ʿOsmâniyye, 1271), 9/248; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Saʿd el-Bâcî, *et-Taʿdîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiʿi's-sahîh*, thk. Ebû Lubâbe Hüseyin (Riyad: Dârü'l-Livâʾ li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1406), 3/1244.

280 Salih Kesgin, "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (30 Aralık 2015), 98.

söylemedi! O ancak şöyle buyurdu: '*Cahiliye insanları uğursuzluk (tıyera); kadında, evde ve binektedir, derlerdi"*'[281]

Bir başka varyantta:

"أَنَّ عَائِشَةَ، ذُكِرَ لَهَا قَوْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ: " إِنَّ الشُّؤْمَ فِي الْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ [وَالدَّارِ، فَقَالَتْ: لَمْ] يَحْفَظْ أَبُو هُرَيْرَةَ، إِنَّمَا دَخَلَ [وَ] رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم [يَقُولُ: «قَاتَلَ اللَّهُ] الْيَهُودَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الشُّؤْمَ فِي الْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ وَالدَّارِ» فَسَمِعَ آخِرَ [الْحَدِيثِ وَ] لَمْ يَسْمَعْ أَوَّلَهُ"

Hz. Âişe şöyle demiştir: "Ebû Hüreyre bunu doğru şekilde hıfzetmemiştir. Resûlullah (s.a.v.) içeri girdiğinde şöyle buyuruyordu: *'Allah Yahudilerin belasını versin! Onlar uğursuzluğun (şu'm) kadında, atta ve evde olduğunu iddia ediyorlar.'* Ebû Hüreyre bu sözün son kısmını işitti, ancak baş tarafını işitmedi."[282] Hz. Âişe'nin bu şekilde itiraz ettiği Ebû Hüreyre rivayeti bağlamında dikkat çeken husus ise, söz konusu lafzın yalnızca Taberânî'nin *el-Muʿcemü'l-evsaṭ* adlı eserinde zikredilmiş olmasıdır. Bu eserde rivayet şu şekilde aktarılmaktadır:

Sabbâh b. Muhârib, Dâvûd el-Evdî'den; o da babasından; o da Ebû Hüreyre'den rivayetle Ebû Hüreyre şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: *"Eğer uğursuzluk bir şeyde olacak olsaydı, evde, kadında ve atta olurdu."*[283] Taberânî, rivayetin açıklama kısmında bu hadisi Dâvûd el-Evdî'den Sabbâh b. Muhârib'den başka hiç kimsenin rivayet etmediğini özellikle belirtmektedir.[284] Bunun dışında, Ebû Hüreyre'den nakledilen ve aynı lafzı içeren başka bir "şu'm" rivayetine ulaşılamamıştır. Bu durum, metinde görülen karışıklığın, "şu'm" lafzı ile "tıyera" lafzının birbirinin yerine kullanılmış olmasından kaynaklanmış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Abdullah b. Ömer'e nispet edilen *"Ne advâ vardır ne de tıyera. Ancak şu'm üç şeydedir: at, kadın ve ev"*[285] rivayetinin şerhinde İbn Hacer, tıyera ile şu'm kelimelerinin anlam bakımından birbirine yakın

---

[281] Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 43/159; el-Hâkim Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1990), 2/521; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/194.

[282] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/159; Ebü'l-Kāsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 1405), 4/342.

[283] Bk. Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat*, thk. Ebû Muʿâz Târık b. Muhammed vd. (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 7/279.

[285] Buhârî, "Tıb", 44; Müslim, "Selâm", 116.

olduğunu belirtmekte ve bu lafızların yorumuna dair farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü kaydetmektedir.[286]

Ebû Hüreyre'den muttasıl senetle ve sahih bir şekilde bize ulaşan rivayete göre Resulullah şöyle buyurmuştur: "لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ، وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ (*Advâ, tıyera, hâme, safer yoktur.*)"[287]

Görüldüğü üzere bu rivayette şu'm lafzı yer almamaktadır. Sa'd b. Mâlik tarikinin metninde ise şu ifade bulunmaktadır: *"Resûlullah, 'Hâme, advâ, tıyera yoktur. Eğer bir şeyde tıyera olursa; atta, kadında ve evde olur, buyurmuştur.'"*[288] Bu varyantta da uğursuzluğa işaret eden lafız *tıyera* olup, *şu'm* kelimesi geçmemektedir.

Özetle, sened ve lafız yönünden birlikte değerlendirildiğinde uğursuzlukla ilişkili hadislerin tek bir sabit metne dayanmadığı; farklı raviler, farklı lafız kalıpları ve değişik ifade tarzlarıyla nakledildiği görülmektedir. Rivayetlerin bir kısmı "Uğursuzluk atta, kadında ve evdedir." vurgusunu kesin bir üslupla dile getirirken bir kısmı ise "Eğer bir şeyde olacaksa…" şeklinde şartlı bir anlatım kullanmaktadır. Bu durum, rivayetler arasında lafzî düzeyde mutlak bir birlik bulunmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle "şu'm" ve "tıyera" lafızlarının bazen ayrı ayrı bazen de aynı metin içinde birlikte kullanılması, kavramların rivayet sürecinde birbirinin yerine ikâme edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Abdullah b. Ömer tariki içerisinde yer alan ve *"Advâ, tıyera yoktur, şu'm üç şeydedir"* şeklindeki ziyadenin yalnızca sınırlı bir ravi zincirinde yer alması, diğer tariklerde bulunmaması ve ilgili râvînin hıfzı hakkında yöneltilen tenkitler, bu bölümün metne râvî tasarrufuyla dâhil edilmiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Hz. Âişe'nin tashih edici mahiyetteki rivayeti ise söz konusu lafzın Resûlullah'a (s.a.v.) nispet edilme biçiminde rivayet aktarımına bağlı bir karışıklık yaşandığını açık biçimde göstermektedir. Ebû Hüreyre tarikiyle sahih olarak gelen ve *"Advâ, tıyera, hâme ve safer yoktur."*[289] şeklindeki rivayetlerde ise "şu'm" lafzının yer almaması, rivayetler arasında lafız tercihleri bakımından belirgin bir farklılığın bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Tüm bu tespitler ışığında, sahih kaynaklarla bize ulaşan söz konusu rivayetlerde gerek şartlı ifadelerle gerek kesin üsluplarla gerekse belli bir nefiyden sonra hasr edilerek dile

---

286 Ahmed b. Ali b. Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Kahire: el-Mektebetü's-Selafiyye, 1380), 6/61.

287 Buhârî, "Tıb", 19, 43; Müslim, "Selâm", 34; Ebû Dâvûd, "Tıb", 23.

288 Ebû Dâvûd, "Tıb", 24.

289 Buhârî, "Tıb", 19, 43; Müslim, "Selâm", 34; Ebû Dâvûd, "Tıb", 23.

getirilen uğursuzluk söyleminin ilişkilendirildiği unsurlardan birinin "kadın" olması, bu ifadenin hangi bağlamda ve ne amaçla kullanıldığının tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle ilgili rivayeti hem iç bağlamı hem dış bağlamı çerçevesinde çok yönlü olarak ele alarak bütüncül bir anlama ulaşmayı hedefliyoruz.

2.1. Metin İçi Bağlam Analizi

Metin içi bağlamın tespitinde izlenecek adımlar önceki kısımda belirtilmiştir. Bu doğrultuda, metnin iç bağlamını ortaya koymaya yönelik aşamalar; **dilsel**, **konusal** ve **metinsel bağlam** olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır.

Birinci başlıkta, rivayetlerin dilsel özellikleri tespit edilerek metnin dilsel bütünlüğüne ulaşılması hedeflenmektedir. İkinci başlık olan metnin konusal bütünlüğünde, ilgili rivayet metni tüm varyantlarıyla birlikte değerlendirilerek hadis mecmualarında ve şerh literatüründe hangi tematik çerçevede ele alındığı belirlenecektir. Son basamakta ise metinsel bütünlük başlığı altında, rivayet metninin sünnetin bütünüyle ilişkisi ortaya konularak genel ilkesel çerçeveye ulaşılması amaçlanmaktadır.

2.1.1. Dilsel Bağlam

Yukarıda da temas edildiği üzere şu'm ve tıyera lafızları, Arap dilinde uğursuzluk kavramını karşılayan ve zaman zaman birbirinin yerine kullanılan iki temel kavramdır.[290] Hadis metninde geçen "eş-şu'm" (الشُّؤْم) kelimesi, uğursuz kabul edilen şey anlamına gelirken aynı kökten türeyen "meş'ûm" ve "meş'eme" ifadeleri ise korkulan, hayır getirmediğine inanılan ve bu sebeple olumsuzluk atfedilen şeyler için kullanılmaktadır.[291] "eş-Şu'mâ" (الشُّؤمَى) ise "el-eş'em" (الأشأم) kelimesinin müennesi olup "sol taraf" anlamına gelir. Nitekim Arapçada sağ taraf uğur, sol taraf ise uğursuzluk ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda "yumn" (يُمن) ve "şu'm" (شؤم) kelimeleri, insana isabet eden hayır ve şer, yarar

[290] Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1905), 8/411; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 6/61.

[291] Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhâri* (Kahire: Matbaʿatü'l-Munîriyye, ts.), 16/72.

ve zarar için kullanılan iki temel kavramdır. [292] Aynı kökten hareketle Şam bölgesine "Şe'm" denilmesi de Kâbe'ye nispetle sol tarafta kalması ile ilişkilidir.[293]

Tıyera (الطِّيَرَة) ise bir şeyi uğurlu ya da uğursuz sayarak ondan gelecek hakkında hüküm çıkarmak, başka bir ifadeyle kehanette bulunmak anlamına gelmektedir. "Tatayyara - tıyera (تطيّر - طيرة)" ve "tehayyera - hıyera (تخيّر - خِيرة)" kalıpları Arapçada masdarı bu vezinde gelen nadir örnekler arasında yer almaktadır."[294] Câhiliye Arap toplumunda kuşların uçuş yönlerine ve uçuş biçimlerine bakarak geleceğe dair hüküm vermek oldukça yaygın bir uygulamaydı.[295] Kuşun sağ tarafa uçması uğur, sol tarafa uçması ise uğursuzluk kabul edilirdi. Bu sebeple tıyera kelimesi, klasik Arapçada çoğu zaman iyi ya da kötü "kader/alınyazısı" ve "talih/kısmet" anlamlarında da kullanılmıştır. Bu bağlamda deyimleşmiş olan "eş-şu'm ve'l-yumn" ifadeleri, uğur ve uğursuzluk düşüncesinin kavramsal temelini oluşturmaktadır.[296]

Kur'ân-ı Kerîm'de de bu kullanımlar açık biçimde yer almaktadır. Vakıa sûresinin 8. âyetinde amel defteri sağından verilenler "اَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (ashâbü'l-meymene)", 9. âyetinde ise amel defteri solundan verilenler "اَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ (ashâbü'l-meş'eme)" olarak ifade edilmiştir. Beled sûresinin 19. âyetinde de aynı kelime, iman etmeyenleri nitelemek üzere kullanılmıştır. Yine Yâsîn sûresinin 18. âyetinde تَطَيَّرْنَا fiili, inkârcıların diliyle uğursuzluk isnadında bulunma anlamında kullanılmıştır.[297] Aynı sûrenin 19. âyetinde yer alan طَٰٓئِرُكُمْ مَعَكُمْ ifadesi ise lafzen *"Kuşunuz sizinle beraberdir."* anlamına gelmekle birlikte, Arap dilinde *"Uğursuzluğunuz bizzat kendinizdendir."* şeklinde deyimleşmiş bir kullanıma karşılık gelmektedir.[298] Bu kullanımlar birlikte değerlendirildiğinde; Kur'an'da şu'm ve

---

[292] Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Aʿlâmü'l-hadîs: şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Saʿd b. Abdurrahman Âl Suûd (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409), 2/1379.

[293] Ahmed b. Ali b. Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Kahire: el-Mektebetü's-Selafiyye, 1380), Mukaddime, 146.

[294] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 4/560.

[295] Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 21/273; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001), 12/365.

[296] Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/137.

[297] Benzer kullanımlar Araf Sûresi 131. âyette ve Neml Sûresi 47. âyetlerde vardır.

[298] Bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1422), 2/443.

tıyera kavramlarının uğursuzluk inancını müspet bir değer olarak değil bilakis inkârcıların zihniyetiyle ilişkilendirildiği, müminleri niteleyen olumlu hiçbir bağlamda yer almadığı ve yanlış bir algı biçimi olarak konumlandırdığı açıkça görülmektedir.

Hadis literatüründe yer alan *"Advâ, tıyera, hâme ve safer yoktur."*[299] rivayetinde geçen kavramlar da doğrudan câhiliyye dönemi inançlarını hedef almaktadır. Hadiste geçen "advâ" kelimesi, hastalıkta mutlak bulaşıcılığın olmadığı, sirayetin Allah'ın takdirine bağlı olduğu şeklinde yorumlanmış olmakla birlikte[300] İbn Kayyim, bu kavramın yalnızca fiziksel bulaşıcılığı değil aynı zamanda talihsizliğin ve uğursuzluğun sirayet ettiği inancını da kapsadığını belirtmektedir.[301] Buna göre Resûlullah (s.a.v.), "lâ advâ" buyurmak suretiyle hem fiziksel hem de metafizik anlamda etkilerin Allah'tan bağımsız olarak işlediği yönündeki vehmi reddetmektedir.

Hâme (هامة) kelimesi, lügatte böcek, haşerat ve gece kuşu (özellikle baykuş) manasına gelmektedir.[302] Câhiliyede bu kelime, mezardaki ölünün ruhunun bir hayvan sûretinde dolaştığı inancı ile ilişkilendirilmiştir.[303] Hadiste "lâ hâme" buyrularak bu batıl inanış iptal edilmiştir. Safer (صفر) kelimesi hakkında ise iki görüş vardır: Birinci görüşe göre safer, haram aylardan birinin manipüle edilmesiyle ilgili bâtıl uygulamaya;[304] ikinci görüşe göre ise insanların karınlarında dolaştığına inanılan hayalî bir varlık inancına işaret etmektedir.[305] Her iki yorum çerçevesinde de hadiste yer alan ifade, câhiliyye kökenli bir bâtıl inanışın ortadan kaldırılmasına yönelik bir reddiye niteliği taşımaktadır.

Dolayısıyla hadis literatüründe bu kavramların yer aldığı rivayetlere karşı genel tavrın, İslam öncesi Arap geleneğinden kaynaklanan uğur-uğursuzluk temelli bu inanışları

---

299 Buhârî, "Tıb", 19, 43; Müslim, "Selâm", 34; Ebû Dâvûd, "Tıb", 23.

300 Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10/159.

301 Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî* (Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ts.), 112.

302 Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkā, İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdûhu, 1375), 2/29; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 34/130; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 12/373.

303 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/29; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 34/130; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10/241.

304 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/463-464; Ebü'l-Hasen Ali b. Half b. Abdi'l-Melik İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 6/15.

305 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 3/35; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/117; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 12/365.

olumsuzlama ve geçersiz kılma yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hadislerde geçen tıyera, advâ, hâme ve safer kavramları İslam öncesi dönemde uğursuzluk ve metafizik etki atfedilen yanlış inanç alanlarına işaret etmektedir. İslam âlimleri de bu inançların köken itibariyle câhiliyye düşüncesine ait olduğunu açık biçimde ifade etmişlerdir.[306]

2.1.2. Konusal Bağlam

İlgili rivayetin hangi konuya ilişkin olarak söylendiğinin tespit edilmesi, metnin anlam bütünlüğünü doğru kurabilmek açısından temel bir zorunluluktur. Bu çerçevede yapılması gereken ilk iş, ilgili rivayetin hangi meseleyle irtibatlı olarak tartışıldığını, hadis mecmualarında hangi başlıklar altında ele alındığını ve şârihlerin bu rivayeti hangi kavramsal zeminde yorumladıklarını belirlemektir. Zira bir hadisi yalnızca tek bir rivayet üzerinden değerlendirmek çoğu zaman eksik ya da hatalı sonuçlara götürebilmektedir. Buna karşılık aynı hadisin farklı tarik ve varyantlarının birlikte ele alınması rivayetin maksadını isabetli biçimde kavrayabilmek açısından büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda ele aldığımız uğursuzlukla ilgili rivayetler, sened ve lafız yönünden incelendiğinde tek bir sabit metin üzerinden gelmediği, aksine farklı raviler, farklı lafız kalıpları ve farklı ifade tarzlarıyla nakledildiği görülmektedir. Rivayetlerin bir kısmında "إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الْفَرَسِ، وَالْمَرْأَةِ، وَالدَّارِ" lafızlarıyla uğursuzluğun ancak atta, kadında ve evde olduğu şeklinde kesinlik ifade eden bir üslup hâkimken, bir kısmında " إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ: فَفِي الْمَرْأَةِ، وَالْفَرَسِ وَالْمَسْكَنِ" şeklinde eğer (uğursuzluk) bir şeyde olacaksa… manasında şartlı bir anlatım tercih edilmiştir. Bazı varyantlarda ise "لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ (Ne advâ ne de tıyera vardır. Ancak şu'm üç şeyde, atta, kadında ve evdedir.)"[307] şeklinde uğursuzluk inancı baştan reddedilmekte, ardından hasr edatıyla kadının, atın ve evin istisna edildiği izlenimi doğuran bir geçiş ifadesi yer almaktadır. Bu lafız çeşitliliği, ulemanın konuya dair farklı yorumlar geliştirmelerine zemin hazırlamıştır.

Öncelikle uğursuzluğun varlığını kabul eden grubun görüşlerine bakacak olursak bu grupta yer alan âlimler arasında Hattâbî öne çıkmaktadır. Hattâbî'ye göre "yumn" (uğur)

---

[306] Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-Meʿânî ve'l-Esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439), 6/429-430.

[307] Buhârî, "Tıb", 42, 53; Müslim, "Selâm", 116.

ve "şu'm" (uğursuzluk), insana isabet eden hayır ve şer, yarar ve zarar için kullanılan iki isimdir ve bunların hiçbiri Allah'ın takdiri dışında gerçekleşmez. Hadiste zikredilen ev, kadın ve at, uğursuzluğun zatî kaynağı değil, ilahî takdirin tezahür ettiği zeminlerdir. Hattâbî'ye göre bu üç unsur, sosyal hayatta en fazla yer tutan şeyler olduğu için karşılaşılan sıkıntılar çoğunlukla bunlarla ilişkilendirilmiştir. Kadının uğursuzluğu çocuk doğurmaması, atın uğursuzluğu cihada elverişli olmaması, evin uğursuzluğu ise kötü komşuluğa sahip olması şeklinde açıklanmıştır.[308]

Hattâbî'nin bu rivayeti "ilahî takdirin bir tezahürü" şeklinde yorumlayarak tevhid inancı çerçevesinde rasyonalize etmeye çalışması, nebevî mirası koruma gayreti olarak okunabilir. Ancak çalışmamızda benimsediğimiz bağlamsal analiz yöntemi açısından bakıldığında, söz konusu yorumun hadisin lafzına bağlı kalan literal bir telif çabası olduğu ve rivayetin vürûd zeminini tam anlamıyla yansıtmadığı kanaatindeyiz. Kadının çocuk doğurmaması veya evin kötü komşuluğu gibi durumların doğrudan uğursuzluk kavramıyla ilişkilendirilmesi, Kur'an'ın ve nebevî sünnetin uğursuzluğu inkârcıların bir zihniyet sapması olarak niteleyen tematik çerçevesi ile bağdaşmaktadır.

İbn Battâl da hadisin zâhirine göre anlaşılması gerektiğini savunanlar arasında yer almaktadır. Ona göre Resûlullah (s.a.v.) bu sözü, insanların gönüllerinden tıyera inancını bütünüyle söküp atmanın kolay olmaması sebebiyle söylemiştir. İnsanların sürekli birlikte yaşadıkları bu üç unsur üzerinden uğursuzluk vehmine kapılmaları sebebiyle onları bu noktalarda daha tedbirli olmaya yönlendirmiştir.[309] İbn Battâl ayrıca kadınların fitne yönüne dikkat çeken hadisleri de bu bağlamda delil olarak kullanmıştır.[310]

Mâlik, Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî de hadisin zâhirine göre anlaşılması gerektiğini savunanlar arasındadır. İbn Hacer, İbnü'l-Arabî'den naklen bu üç unsurun tahsis edilmesinin yaratılış itibariyle değil alışılmış sebepler bakımından olduğunu vurgulamaktadır.[311] İbn Hacer'e göre asıl maksat, sebebin kökten yok edilmesi ve insanların yanlış bir inanca sürüklenmelerinin önlenmesidir. Çünkü kişi başına gelen bir

[308] el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs: şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/1379.
[309] İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 5/21.
[310] İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 7/188.
[311] Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 6/61.

olayı "uğursuzluk" olarak yorumladığında yasaklanmış bir inanca düşme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.[312]

Buhârî, konuyu "Kadının Uğursuzluğundan Sakınma Bâbı" başlığı altında ele almış ve bab başlığını " اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ وَاَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ (Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar vardır.)"[313] ayetiyle açmıştır.[314] İbn Hacer'e göre Buhârî'nin bu tercihi, kadından kaynaklanan uğursuzluğun ancak fitne ve düşmanlık doğuran durumlarla ilişkili olduğunu, kadının zatı itibariyle uğursuz bir varlık olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim bu yönde bir görüşü savunan hiçbir âlimin bulunmadığını vurgulamaktadır.[315]

Bu yaklaşımı benimseyen âlimler her ne kadar uğursuzluğu kadının, evin veya atın zatına içkin bir nitelik olarak görmediklerini özellikle vurgulasalar da hadisi zâhirine bağlı kalarak yorumlamaları neticesinde kadının, fiilî düzlemde uğursuzlukla ilişkilendirilen bir varlık olarak konumlandığı görülmektedir. Nitekim uğursuzluğun ilahî takdirin bir tezahürü olduğu ifade edilse bile bu takdirin özellikle kadın üzerinden okunması, literal okumanın kaçınılmaz bir sonucu olarak kadını olumsuz bir bağlam içinde görünür kılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu yorumlar, teorik düzeyde ontolojik bir uğursuzluk atfını reddetse de pratik ve söylemsel düzeyde kadının uğursuzluk ihtimaliyle anılan bir varlık olarak algılanmasının önünü tamamen kapatamamaktadır.

Bu rivayetlerin cahiliye ve Yahudi inancının aktarımı olduğunu söyleyenlere gelince bu görüşü savunanların başında Hz. Âişe gelmektedir. Rivayete göre bir kimse Hz. Âişe'ye gelerek Ebû Hüreyre'nin *"Uğursuzluk kadında, evde ve atta vardır."* dediğini aktarınca, Hz. Âişe buna şiddetle itiraz etmiş ve Resûlullah'ın (s.a.v.) bu sözü bizzat hüküm bildirimi olarak değil, câhiliyye toplumuna ait bir inanışı aktarma amacıyla söylediğini belirtmiştir.[316] Bazı varyantlarda, bu inanışın Yahudilere ait olduğu da ifade edilmektedir.[317] İbn Kuteybe, bu hadisin Ebû Hüreyre'ye nispetinde bir karışıklık bulunabileceğini, onun Resûlullah'tan (s.a.v.) işittiği sözü tam olarak idrak edememiş

312 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 6/62.
313 et-Teğâbün 64/14.
314 Buhârî, "Nikâh", 17.
315 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/138.
316 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/158-159; Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 2/521; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/194.
317 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/159; et-Taberânî, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, 4/342.

olabileceğini belirtmektedir.[318] Nitekim Ebû Hüreyre'den sahih ve muttasıl senetle gelen temel rivayet *"Advâ, tıyera, hâme ve safer yoktur."*[319] şeklindedir ve burada kadına, ata ve eve nispet edilen bir uğursuzluk söz konusu değildir. Ahmed b. Hanbel'in aktardığı bir rivayete göre Ebû Hüreyre, *"Uğursuzluk üç şeydedir"* sözünü Resûlullah'tan işitmediğini ifade etmektedir.[320]

Tahâvî de bu konuda Hz. Âişe'nin rivayetini tercih etmek gerektiğini vurgulayarak Hz. Âişe'nin, Resûlullah'tan (s.a.v.) işitilen sözün tam bağlamını muhafaza edebildiğini ve uğursuzluk inancının bizzat nefyedildiğini belirtmektedir.[321] Buhârî şârihlerinden Bedreddin Aynî de bu hadisin zahiri anlamı üzere anlaşılmaması gerektiğini ifade etmekte; zira Resulullah'ın *"Tıyera (uğursuzluk sayma) yoktur."* ifadelerinin, nekra olup nefiy (olumsuzluk) siyakında geldiği için uğursuzluk sayılan bütün şeyleri kapsadığını belirtmektedir. Dolayısıyla *"Uğursuzluk üç şeydedir"* buyruğu ancak Câhiliye ehlinin inancını aktarma yoluyla söylenmiş olabilir. Bu sözün anlamı, Müslümanların inancında gerçekten bu üç şeyde uğursuzluk bulunduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.[322]

Şahsi değerlendirmemize göre Hz. Âişe'nin bu rivayete getirdiği köklü itiraz ve tashih, hadisin doğru anlam ufkunu belirleyen en temel kriterdir. Zira Hz. Âişe, Resûlullah'ın (s.a.v.) bu sözü Câhiliye ve Yahudi inancındaki çarpık bir algıyı nakletmek amacıyla dile getirdiğini açıkça beyan etmiştir. Dolayısıyla hadis, bir hüküm bildirimi değil, toplumda yerleşik olan bir bâtıl inancı konu edinen pedagojik bir reddiye olarak okunmalıdır.

Söz konusu rivayetteki varsayımdan hareketle uğursuzluğu reddedenlere göre "إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ (Eğer uğursuzluk bir şeyde olacaksa…)" ifadesi, gerçek bir varlığı ispat eden değil aksine tam bir nefiy anlamı taşıyan farazi bir anlatımdır. Taberî, bu ifadeyi şu şekilde temellendirmektedir: "Bir kimsenin *'إِنْ كَانَ فِي هَذِهِ الدَّارِ أَحَدٌ فَزَيْدٌ' [Eğer bu evde biri varsa, o ancak Zeyd'dir.]'* demesi, Zeyd'in gerçekten orada bulunduğunu ispat etmekten çok

---

318 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektabü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 1419), 170.
319 Buhârî, "Tıb", 19, 43; Müslim, "Selâm", 34; Ebû Dâvûd, "Tıb", 23.
320 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/161.
321 İbn Mâce, *Sünen*, 3/163.
322 Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 149-150.

başkasının bulunmadığını ifade etmeye daha yakındır. Bu çerçevede rivayet, uğursuzluğun varlığını değil tam tersine yokluğunu ima etmektedir."[323]

İbn Abdilberr, Resûlullah'ın (s.a.v.) *"Tıyera yoktur"* sözünün, herhangi bir şeyden uğursuzluk çıkarma ve kötüye yorma inancını tümden nefyettiğini belirtmekte; bu ifadenin, şeriatın temel ilkeleriyle uğursuzlukla ilgili rivayetlerden çok daha uyumlu ve örtüşür nitelikte olduğunu ifade etmektedir.[324] Devamında Hz. Âişe'nin, uğursuzluk (şu'm) hadisini reddettiğini ve *"Resûlullah (s.a.v.) bu sözü yalnızca Câhiliye halkının sözlerinden biri olarak aktarmıştır."* dediğini nakletmektedir. Hz. Âişe'nin, tıyerayı kesin biçimde nefyettiğini ve bunun hiçbir türüne inanmadığını, eşleriyle evlenmeyi (düğün gecesini) Şevvâl ayında gerçekleştirmeyi uğursuz gören kadınlara verdiği şu cevap üzerinden aktarmaktadır: *"Resûlullah (s.a.v.) benimle ancak Şevvâl'de evlendi ve benim yanına girişim de Şevvâl'de oldu. Onun yanında benden daha bahtlı olan kim vardı?"* Bu sebeple Hz. Âişe, kadınların Şevvâl ayında evlenmelerini güzel görür ve buna teşvik ederdi.[325]

Öte yandan bu tür rivayetleri Resûlullah'ın (s.a.v.) söylemiş olamayacağını; bununla birlikte, bazı sahâbîlere nispet edilen rivayetlerde onların yanılmaları veya unutmalarının mümkün olabileceğini dile getiren değerlendirmeler de bulunmaktadır. Yine bir hadisin asıl sebebini, bağlamını ya da hükmünü belirleyen önceki kısmının rivayet esnasında inkıtaya uğramış olabileceğini; bu sebeple Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına biri girdiğinde, bir hadisin ortasında bulunsa dahi sözü başından itibaren tekrar etmeyi tercih ettiği ifade edilmektedir.[326] Abdullah b. Ömer'in (r.a.), Resûlullah'ın meclisinde uğursuzluğun konuşulduğunu haber vererek hadisini[327] rivayet etmesi de bu fikri güçlendirmektedir. Çünkü söz konusu olan uğursuzluğun menfi manada konuşulduğu bir mecliste, Resûlullah'ın Câhiliye veya Yahudi geleneklerine bir itiraz getirip buna yönelik açıklamalar yapması; kadını, atı ve evi uğursuz kabul ederek bu inancı yeniden üretmesinden daha yakın bir ihtimal olarak görünmektedir. Kaldı ki Ebû Hüreyre'ye uğursuzlukla ilgili muttasıl senetle isnad edilen rivayetlerin içerisinde kadınlara yönelik

---

323 Ebû Caʿfer İbn Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaʿatü'l-Medenî, ts.), 3/32-33.

324 İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-Meʿânî ve'l-Esânîd*, 6/429-430.

325 İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-Meʿânî ve'l-Esânîd*, 6/435.

326 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî, *el-Muʿtemed fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1403), 2/80.

327 Buhârî, "Nikâh", 17.

bir söylemin yer almaması ve kadınları uğursuzluk söylemine dâhil eden rivayetlerin tek bir kanaldan gelmiş olması da bu ihtimali güçlendiren unsurlardır. Hadis literatüründe, rivayet kusurları başlığı altında râvinin hadisin bir kısmını işitip bir kısmını işitememesine örnek olarak bu hadisin verilmesi,[328] hadislerin bütünlük içerisinde anlaşılmasının ne derece önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Özetle, yukarıda yer verilen rivayet yapısı ve âlimlerin yorumları birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu hadisin konusunun "kadın, ev ve atın zatı itibariyle uğursuzluğunu bildirmek" olmadığı; bilakis Câhiliye toplumunda yerleşik olan uğur-uğursuzluk inancıyla yüzleşmeyi ve bu algıyı tashih etmeyi amaçladığı açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Zira hem Kur'an'daki *tıyera* ve *şu'm* kullanımları hem de "lâ tıyera", "lâ advâ", "lâ hâme", "lâ safer" şeklindeki sahih ve küllî nefy ifadeleri, İslam düşüncesinde uğursuzluğun ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmediğini göstermektedir. Buna rağmen literatürde bazı yorumların, özellikle "uğursuzluk üç şeydedir" şeklindeki lafzı; öncesi, sonrası ve diğer rivayetlerle irtibatını kurmaksızın salt literal anlam üzerinden merkeze aldığı görülmekte ve bu doğrultuda uğursuzluğun sebepleri açıklanmaya çalışılmaktadır. Nitekim kadının kısır olması, çocuk doğuramaması gibi kendi iradesi dışında gelişen bazı özelliklerinin uğursuzluk nedeni sayılması şeklindeki açıklamalar ne Kur'an'ın ruhuyla ne de nebevî beyânlarla izah edilebilecek niteliktedir. Bu tür yorumlar, konunun bağlamsal bütünlüğünden koparılarak okunmasına yol açmıştır. Oysa rivayetlerin tamamı birlikte ele alındığında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu konudaki söyleminin insanların zihninde kökleşmiş olan uğursuzluk vehmini çözmeye yönelik tashih edici bir dil taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Âişe'nin açık itirazı, Ebû Hüreyre rivayetindeki lafız farklılıkları, şartlı ifadelerin yoğunluğu ve "tıyere yoktur" hadisinin şeriatın genel ilkeleriyle uyumu, bu yöndeki yorumu güçlendirmektedir.

2.1.3. Metinsel Bağlam

İlgili rivayeti bütünlük içerisinde anlama yollarından biri de aynı konu etrafında varid olan bütün rivayetlerin birlikte değerlendirilerek ele alınmasıdır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in, hastalığın kendi başına bulaşıcı bir niteliğe sahip olmadığını, kuşların

---

328 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd el-Batalyûsî, *el-İnsâf fî't-tenbîh ʿalâ'l-maʿânî ve'l-esbâb*, thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1403), 188.

uçuşundan uğursuzluk anlamı çıkarılamayacağını ve safer ayına uğursuzluk atfedilemeyeceğini açıkça ifade ettiği görülmektedir.[329] Onun, "قَالُوا: لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ، وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ وَمَا الْفَأْلُ؟ قَالَ: كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ (Hiçbir hastalık kendi başına bulaşıcı değildir, uğursuzluk da yoktur. Ben ise hayra yorulan güzel sözü severim.)"[330] şeklindeki beyânı, İslam'ın olumlu düşünceyi ve iyimser dili esas aldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Resûlullah'ın "الطِّيَرَةُ شِرْكٌ"[331] ifadesini ısrarla vurgulaması, uğursuzluk düşüncesinin hatalı bir zihinsel eğilim olmasının yanı sıra inanç boyutu bulunan problemli bir tutum olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Uğursuzluk sebebiyle bir işinden vazgeçen kimsenin şirke düşmüş olacağını bildiren *"'Kim uğursuzluk (tıyera) sebebiyle bir işinden vazgeçerse şirke düşmüş olur.' Oradakiler, 'Ey Allah'ın Resûlü! Bunun kefâreti nedir?' dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Biriniz şöyle desin: Allah'ım! Senin hayrından başka hayır yoktur, senin takdirinden başka takdir yoktur, senden başka ilâh da yoktur.'"* [332] rivayeti ve bunun kefâretine dair öğretilen dua da bu yaklaşımı teyit eder niteliktedir. Burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amacı, insanın karşılaştığı olumsuzlukları metafizik bir güç atfı üzerinden anlamlandırmasını önlemek ve kulun yönelişini yeniden Allah'a çevirmektir. Bu yönüyle kefâret olarak öğretilen dua, uğursuzluk algısının yalnızca reddedilmesi değil aynı zamanda doğru bir tevhit bilinciyle ikame edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. İlgili rivayetleri değerlendiren İbnü'l-Esîr'in açıklamaları da bu yaklaşımı desteklemektedir. Ona göre uğursuzluğun şirk olarak nitelendirilmesi, Allah'tan bağımsız biçimde faydayı celbeden veya zararı uzaklaştıran güçlerin varlığına inanılmasıyla ilgilidir; yoksa bu durum doğrudan inkâr anlamında bir küfür olarak değerlendirilmemektedir.[333]

Kur'an'da uğursuzluk düşüncesine olumsuz bir anlam yüklenmesi ve bu tür telakkilerin çoğu zaman Câhiliye toplumuna nispet edilmesi birlikte dikkate alındığında kadın, at ve ev gibi unsurlara uğursuzluk atfetme anlayışının İslamî değil, İslam öncesi Arap inanç dünyasına ait olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bu konudaki beyânlarının da esas itibarıyla söz konusu zihniyetle hesaplaşmayı hedeflediği görülmektedir. Bununla

---

329 Buhârî, "Tıb", 45, 54; Müslim, "Selâm", 102.
330 Buhârî, "Tıb", 44, 54; Müslim, "Selâm", 110; Tirmizî, "Siyer", 47; İbn Mâce, "Tıb", 43; Ebû Dâvûd, "Tıb", 24.
331 "Tıyera şirktir."; Ebû Dâvûd, "Tıb", 24; Tirmizî, "Siyer", 47; İbn Mâce, "Tıb", 43.
332 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/623.
333 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, 2/467.

birlikte İslam'ın bu tür batıl kabulleri ilke düzeyinde ortadan kaldırmış olmasına rağmen bireysel ve toplumsal alışkanlıklar sebebiyle söz konusu algıların tümüyle silinmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı rivayetlerde uğursuzluğun açık şekilde reddedilmesinden hemen sonra görünürde bu reddiyeye aykırı gibi duran ifadelerin yer alması da bu zihinsel sürekliliğin bir yansımasıdır.[334]

At, kadın ve evle ilgili uğursuzluk içerikli rivayetler sened açısından incelendiğinde, şartlı ifadelerle birlikte nakledilen ve uğursuzluğun varlığını reddeden rivayetlere kıyasla daha zayıf ve şâz bir görünüm arz ettikleri görülmektedir.[335] Özellikle Hz. Âişe'nin konuya yaklaşımı, rivayetlerin metin merkezli ve Kur'an eksenli bir bakış açısıyla değerlendirilmesi bakımından dikkate değer bir örneklik sunmaktadır. Hülâsa uğursuzlukla ilgili hadisler birlikte değerlendirildiğinde, İslam'ın uğursuzluk inancını meşru kabul etmediği; ev, eş ve binit gibi unsurlar üzerinden uğur ya da uğursuzluk beklentisine girmenin dinin temel ilkeleriyle bağdaşmadığı ortaya çıkmaktadır.

2.2. Metin Dışı Bağlam Analizi

Kadının uğursuzluğu ile ilişkilendirilen rivayetlerin sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi, söz konusu ifadelerin ortaya çıktığı tarihî, kültürel ve toplumsal arka planın da dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple metni doğru anlamlandırabilmek için sadece metin içi bağlam yeterli olmayıp metin dışında anlamı şekillendiren sosyal yapı, inanç kalıpları, gelenekler ve zihinsel kabuller gibi çevresel unsurların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu çerçevede "kadının uğursuzluğu" ile ilgili rivayetler, Câhiliye toplumunun uğur-uğursuzluk telakkisi, kadın algısı ve metafizik anlam yükleme biçimleriyle birlikte değerlendirildiğinde metnin asıl maksadına daha sahih biçimde ulaşmak mümkün hâle gelmektedir.

Uğursuzluk çıkarma (*tıyera*) ve hayra yorma (*tefe'ül*), Câhiliye toplumunun zihniyet dünyasında son derece belirleyici bir yere sahipti. Câhiliye Araplarının uğur-uğursuzluk pratiklerinin *tıyera* kavramı etrafında şekillenmesi, bu inanışın özellikle kuşlar üzerinden temellendirildiğini göstermektedir. Nitekim bir kimse bir ihtiyaç için yola çıktığında sağ

---

334 Bk. *"Advâ, tıyera yoktur."* ifadesinden hemen sonra *"şu'm üç şeydedir"* şeklinde gelen rivayetler bu minvalde değerlendirilebilir.

335 Konuyla ilgili çalışmalar için bk. İbrahim Sağlam, "'Uğursuzluk Üç Şeydedir…' Rivayetinin İsnad Ve Metin Yönünden Tahlili", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (17 Mayıs 2017), 81-108; Kesgin, "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili", 94-98.

tarafından uçan kuşu hayra yorar ve yoluna devam eder; sol tarafından uçan kuşu ise uğursuz sayarak geri dönerdi. Hatta bazen kuşları özellikle ürkütür, uçuş yönlerini gözlemleyerek bu uygulamayı tekrarlarlardı.[336]

Câhiliye toplumunda uğursuzluk atfedilen varlıklar son derece çeşitliydi. Bunların başında baykuş (bûm) gelmektedir. Kasvetli görünümü, gece ortaya çıkışı ve hüzünlü sesi sebebiyle baykuş kötülüğün sembolü olarak algılanmış; kendisine "ümme'l-harâb" (harabenin anası) ve "ümme's-sıbyân" (çocukların anası) gibi adlar verilmiştir.[337] Baykuşun türlerinden sayılan sadâ ve hâmenin yahut baykuşun erkeğinin, mezar üzerinde dolaşan ölünün ruhu olduğuna inanılması, bu kuşa yönelik korku ve sakınmayı daha da pekiştirmiştir.[338]

Arapların uğursuzluk çıkardıkları varlıklar sadece kuşlarla sınırlı değildir. "Âtûs" adı verilen deniz canlısı yahut kara hayvanı, "ehîl" (şakrak) kuşu, boynuzu kırık öküz (es-sevrü'l-a'dab), gibi çeşitli hayvanlar da uğursuzluk sembolleri arasında yer almıştır.[339] Özellikle "ehîl" kuşunun deve üzerine konmasının helâk sebebi sayıldığı, yolcunun bu kuşla karşılaşması hâlinde yolculuğunun felaketle sonuçlanacağına inanıldığı aktarılmaktadır.[340]

Uğursuzluk pratikleri yalnızca gözlemle sınırlı kalmamış, zecr[341] uygulamasıyla sistemli hâle getirilmiştir. Zâcir denilen kimseler, yalnızca kuşların değil; tilki, tavşan, deve ve at gibi hayvanların hareket ve duruşlarından da anlamlar çıkarmışlardır.[342] Bu uygulama zamanla neredeyse bütün canlıları kapsayan geniş bir uğursuzluk yorum ağına dönüşmüştür. Nitekim bazı tarih kaynakları, Arapların kızıl renkli atlardan (*eşkar*) uğursuzluk çıkardığına dair rivayetler de bu zihniyetin yansımaları arasındadır.[343] Yine onların kadın ve evden uğursuzluk çıkardıkları da rivayet edilmiştir. Ancak bu tür

---

336 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/29; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 12/365.

337 Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *Hayâtü'l-Hayevân el-Kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/233; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 12/3373.

338 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 34/130; Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 10/241; Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 12/373.

339 ed-Demîrî, *Hayâtü'l-Hayevân el-Kübrâ*, 1/34-35.

340 ed-Demîrî, *Hayâtü'l-Hayevân el-Kübrâ*, 1/34; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 12/374.

341 Bu kelime, fal, uğur-uğursuzlukla ilişkilendirilen "çağırma/kovma" anlamındadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/32, 4/319.

342 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/319.

343 Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmâ'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/140.

kabuller yalnızca zihinsel düzeyde kalmamış, ritüel uygulamalarla da desteklenmiştir. Nasıl ki hastalıkların ilaç ve tedavi yoluyla giderilebileceği düşünülüyorsa, aynı şekilde kadının perçemi veya evin eşiğine atfedilen uğursuzluğun da kurban kesmek suretiyle bertaraf edilebileceği inancı yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple gelinin kocasına götürülmesi ve evinin eşiğine ulaştığı sırada kötü ruhları uzaklaştırmak ve onları hoşnut etmek amacıyla bir ya da birden fazla kurban kesmek âdet hâline gelmişti. Benzer şekilde, yeni bir eve taşınıldığında yahut evde birtakım ruhların bulunduğu hissedildiğinde de kurbanlar kesilmekteydi. Bu tür kurbanlar, kaynaklarda "cin kurbanları" (ذَبَائِحُ الْجَانّ) olarak adlandırılmaktadır.[344]

Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde Câhiliye toplumunda, açıklanması ve anlaşılması müşkil olan birtakım fiziksel veya psişik hadiselerin, aracı konumunda kabul edilen bazı nesnelerin gizli güç ve tesirlerine indirgenerek anlamlandırılması çok yaygın bir teamül olduğu;[345] uğur-uğursuzluk inancının bireysel bir psikolojiden öte kolektif zihniyete, ritüellere ve gündelik davranış kalıplarına nüfuz eden güçlü bir inanç sistemi olduğu açıkça görülmektedir. Bu da "kadın, ev ve at" üzerinden şekillenen uğursuzluk rivayetlerinin nasıl bir kültürel ve zihinsel arka plan içinde doğduğunu göstermesi bakımından son derece belirleyicidir.

Câhiliye toplumunda yaygın olan uğursuzluk atfetme anlayışı İslam öncesi Arap kültürüne aittir. İslam'ın bu tür batıl kabulleri ilke düzeyinde ortadan kaldırmış olmasına rağmen bireysel ve toplumsal alışkanlıkların etkisiyle söz konusu algıların tümüyle silinmediği anlaşılmaktadır. Nitekim uğursuzluk kurgusu, farklı şekillerde İslam geldikten sonra da Müslümanlar arasında varlığını sürdürebilmiştir. Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde bu tür inanış ve uygulamalara değinilmesinin yanı sıra;[346] vahyin muhatap aldığı ortamın hemen hemen bütün özelliklerini literatüre taşıyan hadis mecmuaları da bu konu bakımından zengin bir muhteva sunmaktadır.[347] Bu muhteva içinde, uğursuzluk anlayışını bazı batıl inanışlarla birlikte kesin olarak reddeden rivayetlerin yanında "kadın,

---

344 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 12/374.

345 Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: OTTO, 2012), 229.

346 el-Mâide, 5/90; Yâsîn, 36/18-19; el-Vâkıa, 56/8–9; el-Beled, 90/19

347 Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 229.

ev, at" bağlamında, açıkça tasdik eden birtakım rivayetlerin varlığı çoğunlukla, birtakım tevillerle uğursuzluk anlayışını benimseyen bir tutumu yansıtmaktadırlar.

Söz konusu rivayet metinlerinde kadının ayrıca zikredilmiş olması, uğursuzluğun yalnızca bu üç unsurda bulunduğunu göstermek amacı taşımadığı; aksine bu sınırlamanın hakikî değil, örfî bir tahsis olduğu savunulmaktadır. Bu yaklaşıma göre söz konusu dönemde sosyal hayatı zorlaştıran ve sıkıntıya sürükleyen durumlar çoğunlukla ev, kadın ve at üzerinden tecrübe edilmekteydi. Dolayısıyla uğursuzluğun ev, kadın ve ata tahsis edilmesi ontolojik bir gerçekliğe değil yaygın toplumsal tecrübeye dayanmaktadır.[348] Nitekim uğursuzluk algısının iki insan arasındaki ilişkide, bir yolculukta ya da hatta kişinin giydiği bir elbise üzerinden dahi üretilebileceği yönündeki değerlendirmeler, bu sınırlamanın örfî karakterini ortaya koymaktadır. İncelediğimiz rivayet de bu zihinsel sürekliliğin bir yansıması olarak okunabilir. Bu algının oluşum ve sürekliliğinde ise sosyo-kültürel ve psiko-teolojik birçok faktörün etkili olduğu söylenebilir.

2.3. Değerlendirme

Bağlam analizi ile hedeflediğimiz temel amaç kadına, eve ve ata uğursuzluk atfeden rivayetleri yalnızca lafız düzeyinde okumakla yetinmeyip onları metin içi ve metin dışı bağlam katmanlarıyla birlikte ele alarak rivayetin maksadına uygun, sahih ve kuşatıcı bir anlam ufkuna ulaşmaktı. Yaptığımız analiz, bu hedefin metodik olarak mümkün olduğunu göstermiş; özellikle rivayetlerin lafız çeşitliliği, hadis mecmualarındaki tertip tercihleri ve Câhiliye zihniyet dünyasına ait uğur-uğursuzluk telakkisi birlikte değerlendirildiğinde rivayetin "kadının zatı itibariyle uğursuzluğu"nu bildiren ontolojik bir hüküm değil aksine yaygın bir batıl inancı tashih etmeyi amaçlayan bir söylem olduğunu güçlü biçimde görünür kılmıştır.

Öncelikle sıhhat ve rivayet yapısına ilişkin tespitler, bağlamsal okumanın üzerinde yükseleceği zemini netleştirmiştir. Rivayetlerin farklı sahabîlerden çeşitli lafızlarla

---

348 İlgili görüşler için bk. Ebû Süleymân Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Aʿlâmü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Saʿd b. ʿAbdurrahman Âl Suʿûd (Mekke: Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ, 1409), 2/1379; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk. Muhammed b. el-Hüseyin es-Süleymânî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428), 7/544; Ebû ʿAbdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-Muvakkıʿîn ʿan Rabbi'l-ʿÂlemîn*, thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Riyad: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1423), 6/561.

nakledilmesi, bazı varyantlarda şartlı bir üslubun öne çıkması ve bazı metinlerde uğursuzluk söyleminin baştan nefyedilmesinden sonra hasr edatıyla üç unsura geçiş yapan bir formun bulunması, tek bir sabit metin üzerinden ilerlemeyi problemli hâle getirmiştir. Ayrıca "lâ advâ ve lâ tıyera" gibi küllî nefy ifadelerinin yer aldığı rivayetlerde "şu'm" lafzının bulunmaması, buna karşılık "şu'm üç şeydedir" şeklindeki ziyadenin sınırlı bir kanalda görülmesi ve râvi tasarrufu ihtimalinin gündeme gelmesi, nebevî söylemin bağlamsal bütünlüğüyle örtüşmeyen anlamlar üretme riskini de beraberinde getirmektedir.

Metin içi bağlam çözümlemesinin ilk adımı dilsel analiz, rivayetteki anahtar kavramların (şu'm, tıyera, advâ, hâme, safer) Kur'an ve hadis literatüründe hangi anlam alanlarına işaret ettiğini açığa çıkarmış; böylece rivayetin taşıdığı muhtemel anlam ufku dar bir literal çerçeveden çıkarılmıştır. Kur'an'daki kullanım örnekleri, uğursuzluk telakkisinin olumlanan bir değer değil, inkârcı zihniyetle irtibatlı yanlış bir algı biçimi olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Hadis literatüründe ise uğursuzluğun olmadığı veya şirk olduğu yönündeki ifadeler, uğursuzluk üretme eğiliminin yalnızca kültürel bir alışkanlık değil tevhid bilinciyle çatışan problemli bir yöneliş olarak ele alındığını ortaya koymaktadır. Bu tespitler, "kadın-ev-at" söyleminin nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel çerçeveyi ortaya koymuş; rivayetin, uğursuzluğu gerçek bir olgu olarak kabul etmekten ziyade bu yöndeki yanlış algıyı düzeltmeyi amaçlayan bir söylem taşıdığını göstermiştir.

Metnin konusunu tespit amacıyla hadis mecmualarındaki konumlanışı üzerine yapılan konusal analiz, bağlamsal okumanın önemli bir sonucunu ortaya koymuştur. Rivayet, "kadının mahiyeti itibariyle olumsuzlanması" problemini değil toplumda canlı olan uğur-uğursuzluk inancının nasıl dönüştürüleceği problemini merkeze almaktadır. Âlimlerin açıklamalarında yer alan kısırlık, kötü komşuluk ve cihada elverişsizlik gibi tevil girişimleri rivayetlerin literal okunması hâlinde kadının söylemsel düzeyde kaçınılmaz biçimde olumsuz bir kategoriye yerleştirildiğini göstermiş; bu da bağlam analizinin niçin gerekli olduğunu bizzat literatür üzerinden görünür kılmıştır. Buna karşılık Hz. Âişe'nin tashih edici rivayetleri ve bazı âlimlerin "hikâye/aktarım" okuması, rivayetin maksadını tayin etmede metin içi bağlamın iç tutarlılığını güçlendiren bir işlev görmüştür. Böylece metin içi analiz yöntemiyle, aynı konuya ilişkin farklı tarik ve varyantlar birlikte dikkate alınmış; anlamı belirlerken parçacı değil bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir.

İlgili metnin Kur'an-sünnet bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi amacıyla yapılan metinsel analiz, rivayetin anlamının şer'î ilkeler ve nebevî beyânlar arasındaki uyum gözetilerek tayin edilmesine imkân sağlamıştır. Uğursuzluğu reddeden küllî nefy rivayetleri, hayra yormayı teşvik eden beyânlar ve uğursuzluk sebebiyle amelden vazgeçmeyi şirkle ilişkilendiren uyarılar birlikte düşünüldüğünde, "uğursuzluk üç şeydedir" şeklindeki zahirî lafzın rivayetin anlamını tek başına tayin eden merkezi bir ifade olarak ele alınması isabetli görünmemektedir. Bu bütünlük, rivayetin anlamını yerleşik bir zihinsel yönelişi tashih etmeye yönelik bir ifade olarak okumayı mümkün kılmış; böylece hem Kur'an ve nebevî sünnetin ruhuna uygun hem de rivayetler arasındaki lafzî ve mânevî farklılıkları telif eden bir yorum zemini ortaya çıkmıştır.

Metin dışı bağlam analizi, metin içi çözümlemelerde ulaşılan tespitlerin tarihsel ve zihinsel arka planını görünür kılarak rivayetin anlaşılmasına açıklayıcı bir zemin sunmuştur. Câhiliye toplumunda tıyera ve zecr pratiklerinin yaygın oluşu; uğursuzluk telakkisinin kuşlarla sınırlı kalmayıp farklı hayvanlar, mekânlar ve gündelik hayatın çeşitli unsurları üzerinden yeniden üretilmesi; ayrıca bu algının kurban gibi ritüel uygulamalarla desteklenmesi, söz konusu rivayetlerin hangi inanç ve kültür atmosferinde dolaşıma girdiğini açıklamaktadır. Bu arka plan dikkate alındığında, Resûlullah'ın (s.a.v.) söyleminin, mevcut inanç kalıplarını olduğu gibi onaylayan bir tutum sergilemesi yerine onları dönüştüren bir dil üretmesi daha makul görünmektedir. Bu yönüyle dış bağlam, rivayetin hangi zihinsel zemine hitap ettiğini, muhatapların yerleşik algılarıyla nasıl hesaplaştığını ve nebevî beyânın hangi amaçla dile getirildiğini izah etmektedir.

Hâsılı, yapılan metin içi ve metin dışı bağlam analizi rivayetin anlamının bütüncül biçimde tayin edilmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Kur'an ve sahih hadislerde uğursuzluk telakkisi sistematik biçimde reddedilmekte; bu tür inanışlar İslam'ın temel inanç ilkeleriyle bağdaşmayan bir zihinsel yöneliş olarak konumlandırılmaktadır. Uğursuzlukla ilgili ifadeler bağlamından koparıldığında kadını olumsuz bir söylem alanı içinde görünür kılmakta; buna karşılık rivayetlerin tamamı birlikte değerlendirildiğinde söz konusu ifadenin Câhiliye kökenli bir batıl inanışı tashih etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Câhiliye toplumunda yaygın olan uğur-uğursuzluk pratikleri ve bunlara eşlik eden ritüeller, rivayetin vürûd zeminini ve nebevî söylemin dönüştürücü hedefini açıklayarak yapılan yorumun tarihsel tutarlılığını güçlendirmektedir. Bununla birlikte analiz, kadınla ilgili rivayetlerde bağlamdan bağımsız yapılan literal okumaların, çoğu

zaman rivayetin maksadını daralttığını ve söylemsel düzeyde kadın aleyhine sonuçlara kapı araladığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık bağlamsal okuma, rivayetlerin dönüştürücü maksadını merkeze alarak rivayetler arasındaki zahirî farklılıkların telif edilmesine imkân tanımakta ve nebevî örnekliğin kurucu mesajının daha sahih bir zeminde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE AİLE HUKUKU AÇISINDAN KADINA İLİŞKİN NEBEVİ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ

Bu bölümde, klasik ahkâm tefsirlerinde aile hukukuna dair kadın eksenli olarak ele alınan mehir, nüşûz ve darp tedbiri ile kadının boşama yetkisi konuları incelenecektir. Bu çerçevede ilgili ayetlerin yorumlarında yer verilen hadis rivayetleri analiz edilerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamalarının söz konusu hükümlerin temellendirilmesinde hangi açılardan referans alındığı ve nasıl anlamlandırıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ardından ilgili her konu başlığı kapsamında ele alınan nebevî rivayetler, iç ve dış bağlam dikkate alınarak bütüncül biçimde değerlendirilecek ve bu bağlamların yorum süreçlerine nasıl yansıdığı ortaya konulacaktır.

1. MEHİR

İslam toplumlarında aile, bireyin ahlaki gelişimini, toplumsal kimliğini ve dinî sorumluluklarını edindiği temel kurumların başında gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de aile ilişkilerine dair birçok hüküm yer almakla birlikte bu hükümlerin pratiğe dökülmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamaları belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim onun aile hayatında sergilediği tutumlar, sonraki dönemlerde hem fıkıh hem de tefsir literatüründe kadınla ilgili birçok konunun dayanak noktası olmuştur. Nebevî uygulamalar, hayatın her alanında örnek alınması gereken temel referans olmanın yanı sıra hükme taalluk eden meselelerin hikmet ve maksadını anlayabilme konusunda da birincil başvuru kaynağıdır. Bu nedenle herhangi bir konuda belirlenen hükmü anlamaya çalışırken ilgili âyetlerden sonra başvurulan mercii her zaman sünnet olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'de mehir, 5 farklı sûrede toplam 11 âyette ele alınmaktadır.[349] Bu âyetlerde, mehrin kadının hakkı olduğu (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا

[349] el-Bakara 2/229, 236-237; en-Nisâ 4/4, 19-21, 23-24; el-Ahzâb 49-50; el-Mâide 5; el-Mümtehine 10.

فَرَضْتُمْ)[350] ve mutlaka ödenmesi gerektiği (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَاٰتُوهُنَّ اُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً)[351] vurgulanmaktadır. Ayrıca, kadının rızası olmaksızın mehrin tamamının ya da bir kısmının geri alınamayacağını belirten ifadeler yer alırken (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوا مِمَّٓا اٰتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا),[352] mehrin gönül hoşnutluğu ile verilmesi gerektiğini ifade eden âyetler (وَاٰتُوا النِّسَاۤءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً)[353] de dikkat çekmektedir. Yine kadının apaçık bir zina suçu olursa mehrin bir kısmının alınabileceğini (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَٓا اٰتَيْتُمُوهُنَّ اِلَّٓا اَنْ يَاْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ),[354] mehrin üst sınırının olamayacağını ifade eden âyetler (وَاِنْ اَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا) de bulunmaktadır.[355]

---

350 el-Bakara 236-237: "*Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur. Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâya daha uygundur. Aranızda lütufkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.*"

351 en-Nisâ 4/24-25: *"Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir. İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alabilir. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir. Bu (câriye ile evlenmek), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir; sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir."*

352 el-Bakara 2/229: *"Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir."*

353 en-Nisâ 4/4: *"Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin."*

354 en-Nisâ 4/19: *"Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir. Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için -evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, Allah'ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz."*

355 en-Nisâ 20-21: *"Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız? Birbirinizle beraber olduğunuz halde, üstelik onlar sizden sapasağlam bir söz de almışken onu geri mi alacaksınız?"*

Aile ile alakalı olarak hüküm bildiren âyetlerin yaklaşık 70 civarında olduğu[356] düşünüldüğünde, 11 âyetin mehre ayrılması konunun önemini anlatması bakımından dikkate değerdir. Aynı oranda mehrin, nebevî uygulamalardaki yansımalarının da oldukça fazla olduğunu söylemek mümkündür. Mehre ilişkin nâzil olan âyetler incelendiğinde, bu âyetlerin dört temel anlam üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlar, cahiliyede önemsenmeyen ve göz ardı edilen mehri kadına vermenin vücubiyeti, kadına verilen mehre veya sahip olduğu mala zorla mirasçı olunamayacağı, kocanın kadını zorlayarak ondan mal elde etmesinin önüne geçilmesi, mehrin belirlenmesinde esas olanın tarafların karşılıklı rızası gibi hususlardır.

1.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Mehir

Evlilik akdiyle birlikte kadın ve erkeğin birbirine karşı bazı hak ve sorumlulukları doğar. Bu sorumlulukların eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi önemlidir. Bu yükümlülüklerden biri, kaynağını Kur'an'dan alan ve kadına verilmesi gereken mali bir hak olan mehirdir. Mehir kavramını ifade etmek için "*sadâk, sadaka, nihle, fariza, hibe, ecir, ukr, nikah, siyâk, semen ve atiyye"*[357] gibi terimler kullanılmış, İslam hukukunda ise nikah akdinde erkeğin kadına verdiği kıymet ifade eden herhangi bir mal veya nakit şeklinde tanımlanmıştır.[358] Klasik eserlerde ise "sadâk"[359] ifadesiyle karşılık bulmaktadır.

Özellikle klasik ahkâm tefsirlerinde mehre dair ortaya konulan tanımlar, bu kavramın sonraki dönemlerde nasıl anlaşılması ve algılanması gerektiği hususunda belirleyici bir etki oluşturmuştur. Müelliflerin mehir kavramına yükledikleri anlamlar, mehri büyük ölçüde kadının erkeğe sağladığı cinsel fayda karşılığında verilen bir bedel olarak yorumlamaya zemin hazırlamıştır. Bu nedenle mehirle ilgili ahkâm tefsirlerinde yer alan söz konusu tanımlamaların hangi gerekçelere dayandığını ve neden bu şekilde

---

356 Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü -İslâm Hukukunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 96.

357 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürrü'l-muhtâr* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1386), 3/101.

358 Hamdi Döndüren, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (İstanbul: Erkam Yay., 2020), 1/690; Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/389.

359 İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed (711/1311), *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 5/184; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurʾân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991), 795; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Ettafeyyiş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 5/23.

anlamlandırıldığını tespit edebilmek, ayrıca meseleye bütüncül bir bakış geliştirebilmek için bu tefsirlerde ilgili âyetlerin yorumlarına yer vermenin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Hanefi âlimlerinden Cessâs, *"وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـًٔا مَّرِيْٓـًٔا (Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.)"*[360] âyetinin ihtiva ettiği üç temel anlam üzerinde durmaktadır. Bunlar, mehrin kadının hakkı olduğu ve velisinin onda herhangi bir hakkının olmadığı; kocanın, mehri gönül hoşluğuyla kadına vermekle yükümlü olduğu; kadının mehri kocasına hibe etmesinin cevazıdır.[361] Müellif, mehre bağış ve hibe anlamına gelen nihle adının verilmesi ile alakalı ulemadan bir kısmının görüş birliği içinde olduğunu ve mehri, karşılıksız verilen bir bağış olarak adlandırmayı daha uygun gördüklerini vurgulamaktadır.

Bununla birlikte müellif, Nisâ sûresi 24. âyette geçen *" وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاۤءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ (Bunlardan başkasını mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı.)*" ifadesinin muhtemel anlamlarından birinin, erkeğin kadına üreme organından yararlanmanın bedeli olarak bir mal mülk vermesi olduğunu belirtmektedir. Diğer bir anlam ise kadından yararlanabilmek amacıyla mehir olarak verilecek malın kadına teslim edilmesidir. Bu da kadının üreme organından yararlanmayı sağlayan mehrin ya bir mal olduğuna ya da üreme organını kocasına sunmayı hak ettiren bir maldan yararlanma olduğuna delâlet etmektedir.[362] Bu iki yönlü yorum, mehir kavramının kadının bedeniyle kurulan cinsel ilişki temelinde şekillendiğini ve bu yönüyle bir tür "bedel" niteliği taşıdığını göstermektedir.

Benzer bir değerlendirme yapan Kiyâ el-Herrâsî, Nisâ sûresi 4. âyetin mehrin vucûbiyetine delâlet etiğini ve âyetin muhatabının koca olduğunu söylemektedir. Tıpkı Cessâs gibi O da "نِحْلَةً" ifadesinin atiyye yani bağış anlamında kullanıldığını belirtmektedir.[363] Ayrıca Herrâsî, "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ" ifadesi ile mehrin; karşılığında zevk

---

360 en-Nisâ 4/4.

361 Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru'l İhya et-Türâs el-Arâbî, 1405), 2/350.

362 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/350.

363 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/324.

alınan, faydalanılan şeyin kastedildiğini belirtmektedir. Bu ifade ile kadının erkeğe sağladığı cinsel menfaat karşılığında mehrin verildiğine işaret etmektedir.[364]

Kurtubî aynı âyeti çeşitli başlıklar altında incelemektedir. *"Mehir Kadınlara Allah'ın Bir Bağışıdır"* başlığı altında "nihle" kavramına dair çeşitli görüşlere yer veren Kurtubî, Yüce Allah'ın "نِحْلَةً" buyruğunu, mehrin hoşnutlukla verilmesi gerektiği şeklinde yorumlamakta ve mehri Allah'tan kadına verilmiş bir atiyye olarak değerlendirmektedir.[365] Buna karşılık *"Mehir Neyin Karşılığıdır"* başlığı altında âyetteki "اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ" fiilinden muradın lezzet almak olduğunu belirterek mehrin bir tür ücret olarak cinsel faydanın karşılığı şeklinde verilmesi gerektiği anlayışını öne çıkarmaktadır.[366]

Görüldüğü üzere mehre "bağış" ve "hibe" anlamına gelen *nihle* adının verilmesiyle ilgili olarak müfessirlerin bu yorumu benimsediklerini ve mehir kavramını karşılıksız bir atiyye olarak değerlendirmeyi daha isabetli buldukları görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu yaklaşımlarda, kocanın mehir karşılığında kadının bedeninden "istifade etme izni" (*isti'mâl mübahlığı*) elde ettiği anlayışı da açık biçimde dile getirilmektedir. Burada dikkat çeken temel sorun, kadının ekonomik ve hukuki öznesini güçlendiren mehir gibi bir hakkın, yalnızca cinsel faydalanma izni çerçevesinde anlamlandırılmasıdır. Bu durum, mehrin kadının ekonomik güvenliğini teminat altına alan ahlaki, toplumsal ve tarihsel boyutlarını gölgede bırakma riski taşımakta; onu evlilik ilişkisinin bedensel tüketim yönüyle sınırlı bir değişim nesnesi olarak konumlandıran algıyı pekiştirmektedir.

Müfessirler bu görüşlerini temellendirirken şu hadisle istidlalde bulunmaktadır:

"حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ جِئْتُ أَهَبُ لَكَ نَفْسِي، قَالَ: فَنَظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَصَعَّدَ النَّظَرَ فِيهَا وَصَوَّبَهُ، ثُمَّ طَأْطَأَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم رَأْسَهُ، فَلَمَّا رَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّهُ لَمْ يَقْضِ فِيهَا شَيْئًا جَلَسَتْ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَزَوِّجْنِيهَا، فَقَالَ: (وَهَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ). قَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: (اذْهَبْ إِلَى أَهْلِكَ فَانْظُرْ هَلْ تَجِدُ شَيْئًا). فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ مَا وَجَدْتُ شَيْئًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (انْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ). فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ، فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَا خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ، وَلَكِنْ هَذَا إِزَارِي – قَالَ سَهْلٌ: مَا لَهُ رِدَاءٌ – فَلَهَا نِصْفُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (مَا تَصْنَعُ بِإِزَارِكَ، إِنْ

364 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/412.
365 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân,* 5/24.
366 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/129.

لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ، وَإِنْ لَبِسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ). فَجَلَسَ الرَّجُلُ حَتَّى إِذَا طَالَ مَجْلِسُهُ قَامَ، فَرَآهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مُوَلِّيًا، فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ، فَلَمَّا جَاءَ قَالَ: (مَاذَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ). قَالَ: مَعِي سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا، عَدَّدَهَا، فَقَالَ: (تَقْرَؤُهُنَّ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِكَ). قَالَ: نَعَمْ، قَالَ (اذْهَبْ فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ).‘‘

Sehl b. Sa’d’ın rivayet ettiği, bir kadının kendini Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hibe etmek istemesi üzerine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) buna sessiz kaldığını gören bir sahâbînin, onu kendisiyle evlendirmesini istemesi ile ilgili bu hadisine yer verilmektedir.[367] Söz konusu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), mehir olarak verebileceği bir şey olup olmadığını sorması üzerine sahâbînin menfi cevabı karşılığında, Resûlullah; ‘‘انْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ (Demirden bir yüzük bile olur.)’’ dediği rivayet edilmiştir.[368] Yine izarından başka bir şeyi olmadığını söyleyen sahâbî, mehir olarak onu verebileceğini söyler. Hz. Peygamber (s.a.v.) izarı kim giyerse diğerine bir şey kalmayacağı gerekçesiyle bunu da kabul etmez. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur’an’dan neler bildiğini ve bunları ezbere okuyup okuyamadığını sorar. Aldığı müsbet cevap neticesinde, ‘‘ اذْهَبْ فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ (Hadi git, Kur’an’dan bildiklerin karşılığında onu sana mülk kıldım.)’’[369] bir başka varyantta ‘‘اذْهَبْ فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ (Hadi git, Kur’an’dan bildiklerin karşılığında onu seninle evlendirdim.)’’ demiştir.[370] Rivayetin bir diğer tarikinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) cevabı, “Kalk 20 âyet öğret, o senin eşin.” şeklindedir.[371]

Cessâs hem ilgili rivayetteki lafzın genel ifadesine hem de evlenirken bir kadına iki dirhem para veya bir avuç un veren kişinin o kadını helal edinmiş olacağına dair rivayet edilen hadislere[372] dayanarak bunların kadının cinsel mahremiyetine sahip olma ile ilgili rivayetler olduğunu belirtmektedir.[373] Öte yandan Cessâs’a göre Hz. Peygamber’in

---

367 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/88.

368 Buhârî, “Nikâh”, 15, 33, 36, 45; “Fedâili’l-Kur’ân”, 22; “Libâs”, 47; Müslim, “Nikâh”, 76; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 30; Tirmizî, “Nikâh”, 23; Nesâî, “Nikâh”, 1, 62, 69; İbn Mâce, “Nikâh”, 17; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdü’r-Rahmân Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü’l-Muğnî, 2000), “Nikâh”, 19, 3/1412; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî (Abu Dabi: Müesseset Zayid b. Sultan Âl Nehyan, 2004), “Nikâh”, 83/751; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/458,498.

369 Buhârî, “Nikâh”, 15, 36, 45; “Fedâili’l-Kur’ân”, 21; Müslim, “Nikâh”, 76; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 30; Tirmizî, “Nikâh”, 23; Nesâî, “Nikâh”, 1, 62, 69; İbn Mâce, “Nikâh”, 17.

370 Buhârî, “Nikâh”, 38, 41; Müslim, “Nikâh”, 1.

371 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 31.

372 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân,* 3/88-89.

373 İlgili metnin aslı için bk. ‘‘وَأَمَّا قَوْلُهُ مَنْ اسْتَحَلَّ بِدِرْهَمَيْنِ أَوْ بِكَفِّ دَقِيقٍ فَقَدْ اسْتَحَلَّ فَإِنَّهُ أخبار عن ملك البضع ولا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ غَيْرُهُ؛ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/89.

(s.a.v.) sahâbîye aceleyle bir şeyler bulup getirerek kadına mehir peşinatı olarak vermesini emretmesindeki kastın sahih bir mehir belirlemek değil evlilik akdinin hemen icrası için sembolik bir bedel bulmak olduğunu vurgulamaktadır. Zira Cessâs'a göre eğer mehir olarak verilmesi geçerli bir şeyin belirlenmesi amaçlansaydı bu mehrin daha sonra verilmek üzere adamın zimmetine borç olarak kaydedilmesi gerekirdi. Dolayısıyla Cessâs, rivayette geçen "demirden yüzük" veya "Kur'an öğretimi" gibi ifadelerin, sahih bir mehir olarak değerlendirilmediği sonucuna ulaşmaktadır. Nitekim hadisin devamında yer alan *"Ezberindeki Kur'an sebebiyle seni bu kadınla nikahladım."* ifadesine dayanarak Cessâs, ezberde bulunan Kur'an'ın bir mal niteliği taşımadığını ve bu yönüyle mehir sayılamayacağını belirtmektedir. Ona göre burada maksat, Kur'an'ın yüceliğini tazim etmek ve sahabinin onu öğrenmiş olmasını takdir etmektir; yoksa öğretimin bizzat mehir olarak kabul edilmesi değildir.[374]

Kurtubî ise Cessâs'ın bu görüşüne benzer şekilde görüş bildirerek Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Sehl b. Sa'd rivayetinin Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla aktardığı varyantına yer verir. Bu varyantta, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve bazı diğer âlimlerin görüşleri doğrultusunda öğretim gibi manevi faydaların mülk olarak telakki edilemeyeceği ve bu sebeple öğretme karşılığında nikâh akdinin gerçekleşemeyeceği yönündeki değerlendirmeye dayanak teşkil edecek bir unsur bulunduğunu ifade eder. Kurtubî, bu görüşe katıldığını belirterek söz konusu rivayette delilin daha belirgin hale geldiğini vurgular. Rivayete göre, Resûlullah (s.a.v.) "Bu kadını kim nikâhlamak ister?" diye sorar. Bir adam ayağa kalkarak "Ben, ey Allah'ın Rasûlü" der. Hz. Peygamber (s.a.v.), "Malın var mı?" diye sorunca adam "Hayır" cevabını verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber(s.a.v.), "Kur'ân'dan ezberlediğin bir bölüm var mı?" diye sorar. Adam, "Evet, Bakara sûresi'ni ve mufassal sûrelerden bazılarını biliyorum" der. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurur: "Bu kadını sana, Kur'ân'dan ezberlediklerini ona öğretmen şartıyla nikâhladım. Allah sana rızık verir de ona da bir mehir verecek durumda olursan, verirsin."[375] Kurtubî, bu rivayetin Dârekutnî tarafından farklı bir varyant olarak rivayet edildiğini ve bu varyantta yer alan râvînin metruk olduğunu bizzat Dârakutnî'nin de belirttiğini aktarmaktadır. Ancak buna rağmen Kurtubî, bu rivayeti öğretmenin mehir

374 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/89-90.

375 Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/366.

olamayacağına dair açık bir delil (nas) olarak kabul eder. Ona göre mehir yalnızca mal cinsinden, maddi bir karşılık taşıyan faydaları içermelidir; manevi menfaatler mehir olarak değerlendirilmemelidir.[376] Benzer şekilde İbnü'l-Arabî de söz konusu rivayeti naklederek Allah'ın bu kadının uzvunu ancak bir bedel karşılığında helal kıldığını; dolayısıyla bu bedelin belirli ve sabit olması gerektiğini vurgulamaktadır. Özellikle ilgili lafzın, yani âyetin iniş gayesi ve ona dayanak teşkil eden rivayetler, mehirin vacipliğini ifade etmektedir.[377]

Herrâsî, yukarıdaki görüşlerin aksine mehrin mal olması gerektiği konusunu ele alırken, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) hür bir kişinin menfaatinin -Kur'ân öğretimi gibi bir hizmetin- mehir olarak verilmesini caiz gördüğünü aktarmaktadır. Şâfiî'nin bu görüşünü destekleyen hadislerin bulunduğunu ve bunların birer delil teşkil ettiğini de belirtir. Ancak Herrâsî, bu hadisleri esas alarak hüküm vermenin, Kur'ân'ın ortaya koyduğu anlam sınırlarının dışına çıkmak anlamına geleceğini ifade eder.[378]

Cessâs ve Kurtubî, "Kur'an öğretimini" konu edinen evlilik hadisini, mehrin "bedel olma" prensibinin sembolik bir ifadesi olarak görürler. Her iki müfessir de hadiste zikredilen demir yüzük / Kur'an öğretimi gibi unsurların aslî, geçerli bir mehir değil; akdin hemen kurulabilmesi için konulmuş hatırlatıcı bir işaret olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü mehir konusunu üzerine temellendirdikleri temel sav kadının bedeninin maddi bir bedel ödenmeden "helâl" olamayacağıdır. Dolayısıyla ne Kur'an öğretimi ne de başka manevi menfaatler, tek başına mehrin karşılığı olamaz. Herrâsî ise manevî faydanın (Kur'an öğretimi gibi) mehir sayılabileceğini destekleyen söz konusu hadislerin varlığını hatırlatarak İmam Şâfiî'nin bu yöndeki fetvasına atıf yapar. Bununla birlikte, hüküm istinbatı noktasında Kur'an lafzının "mâliyet" şartını vurguladığını, dolayısıyla söz konusu rivayetlerin genel ilkeyi kaldırmayıp münferit örnekler olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Müfessirler, verilecek mehrin miktarı konusunda da benzer bir düşünce zemini üzerinde durmaktadır. Mehir, kadına verilmesi gereken bir hak olarak doğrudan Kur'an'a dayanmaktadır ve bu konuda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak, mehrin miktarı ve cinsi hususunda fakihler arasında çeşitli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Cessâs, görüş

---

376 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/134.
377 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/497.
378 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/409.

ayrılıklarını ayrıntılı biçimde ele alarak bazı âlimlerin, mehrin en az on dirhem[379] olması gerektiğini savunduklarını ifade etmektedir. Cessâs, Kur'an'daki ilgili âyetin zahirî anlamının, mehrin mal olarak adlandırılabilecek bir değer taşıması gerektiğine işaret ettiğini belirtmektedir. On dirhemlik miktarın alt sınır olarak kabul edilmesi konusunda ise icmâyı dayanak göstermektedir.[380] Bu doğrultuda bazı fakihlerin gerekçelerine yer veren Cessâs, onların kadının üreme organını vücudun diğer organlarıyla kıyasladıklarını ve ondan faydalanmanın mali bir bedel karşılığında mümkün olabileceğini savunduklarını aktarmaktadır. Bu görüş, hırsızlık suçunda el kesme cezasının uygulanabilmesi için çalınan malın asgari değerinin on dirhem olması gerektiği yönündeki yaklaşımla temellendirilmektedir. Söz konusu fakihlere göre bir uzuvdan faydalanmanın bedeli nasıl belli bir mali değere bağlanıyorsa üreme organından faydalanmanın bedeli de on dirhemden az olamaz. Dolayısıyla faydalanmanın meşru sayılabilmesi için üzerinde ittifak edilen miktarın mehir olarak verilmesi gerektiğini ve bu miktarın da en az on dirhem olduğunu savunmaktadır.[381]

Cessâs, nikâh akdinde mehir belirlenmişse kadına el sürülmeden boşanma durumunda üreme organının mehir denen bedeli hak ettiğini, dolayısıyla bu durumun da nikâh akdini diğer akitlerden ayırdığını söylemektedir. Ona göre satım akdinde malın satan kimseye iadesi durumunda, alıcının ödemesi gereken bedel hiç ödenmez. Kocanın kadına dokunmadan onu boşaması sebebiyle üreme organından yararlanmaması, kadını yine de kısmen bir bedel alma hakkından mahrum etmez.[382]

Kurtubî ve İbnü'l-Arabî, İmam Mâlik'in mehirlerin müeccel (ertelenmiş) bırakılmasını hoş karşılamamasının nedenlerinden birinin, mehirlerin tıpkı icâre[383] akdinde olduğu gibi peşin (müeccel olmayan) ve doğrudan teslim edilebilir mal varlıklarıyla ilişkilendirilmesi olduğunu belirtir.[384] İcarede bir şeyden yararlanmak ile ilim öğretmenin faydalarının mal olmadığına vurgu yaparlar. Tahavî'ye (ö. 321/933) göre genel olarak kabul edilen temel

---

379 Dirhem, yaklaşık 2,97 grama tekabül eden bir ağırlık ölçüsüdür. Bk. Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/368.

380 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 2/176.

381 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,*, 3/87-88.

382 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/139.

383 İcâre (الإجارة), klasik İslâm hukukunda bir malın veya hizmetin belirli bir bedel karşılığında belirli bir süreyle kiraya verilmesi anlamına gelir. Günümüz hukuk terimleriyle ifade edersek, kira akdi ya da hizmet sözleşmesi gibi işlev görür. Bk. Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/379.

384 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/134.

prensip bir kimsenin Kur'ân-ı Kerîm'den bir sûreyi öğretmek üzere birini bir dirhem karşılığında ücretle tutması durumunda, bu işlemin geçersiz sayılmasıdır. Çünkü icâre akidleri ya belirli bir iş ya da belirli bir süre esasına dayanır. Ancak bir kişiyi Kur'ân öğretmek için ücretle tutmak bu şartları karşılamaz; zira öğretim süresi ve içeriği belirsizdir. Bu nedenle öğretme gibi soyut menfaatler mülk edinilemeyeceğinden bu tür bir menfaat karşılığında nikâh akdinin kurulması da caiz görülmez.[385]

Kiyâ el-Herrâsî, âyetteki "mallarınızla" ifadesi üzerine yaptığı açıklamada bu emrin genel olarak tüm kocalara yönelik bir hitap olduğunu belirtir. Ona göre ayette, her bir erkeğin evlenme talebini kendi malıyla gerçekleştirdiği belirtilmekte ve bu durum mehrin mal cinsinden olması gerektiğine işaret etmektedir.[386] Ona göre ayetin lafzı belirli bir meblağın kastedildiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Ahmed b. Hanbel'in bir cariyenin azat edilmesini onun mehri sayan görüşüne karşı çıkar. Çünkü azat etme, bir mal teslimi değil, yalnızca mülkiyetin sona erdirilmesidir. Kocanın cariyesi üzerindeki mülkiyeti, kadına devredilmez; yalnızca ortadan kaldırılır. Dolayısıyla bu işlem kadının lehine bir teslim veya temlik sayılmaz ve bu nedenle mehir olarak da değerlendirilemez.[387]

Müfessirlerin, mehri kimi zaman satım akdi kimi zaman icâre akdi ya da köle azadı gibi hukukî işlemlerle kıyaslayarak temellendirmeye çalışmaları, bu kurumun fıkıh literatüründe nasıl bir kavramsal çerçeveye oturtulduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımın zaman zaman ilgili âyetlerin meallerine de yansıdığı görülmektedir. Nitekim ilgili âyet olan "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" ifadesi "Mallarınızla mehir vermek veya satın almak suretiyle nikâh yapmanız size helâl kılındı." şeklinde çevrilmiş ve mehir, bir alışveriş işlemi bağlamında değerlendirilmiştir.[388] Oysa mehir kadına verilen onurlu bir hak, evliliğin nişanesi ve karşılıklı rızanın bir sembolü olarak tasvir edilmesi gerekirken "mal olarak kabul edilebilirlik", "temlik", "mülkiyet devri" ve "bedelsiz mübahlık" gibi teknik terimlerle tanımlanması, onun anlam dünyasını daraltmış ve maddî-hukukî bir forma indirgemiştir. Bu tür literal yaklaşımlar, mehir gibi değer temelli bir hakkın çoğu zaman mübadele mantığına sıkıştırılarak ele alınmasına neden olmuştur. Özellikle "kadının bedeninden faydalanma karşılığı mehir" ifadesi etrafında şekillenen kıyaslar hem mehrin

---

385 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/134.
386 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/408-409.
387 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/409.
388 Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şerîa ve'l-menhec* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1411), 3/11; Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Risale Yay., ts.), 1/169.

değer yönünü geri plana itmekte hem de nikâh akdini diğer akit türleriyle aynı kategoride ele alma eğilimini pekiştirmektedir. Oysa Kur'ân'da geçen "nihle", "sadûkât", "farîza" gibi mehirle ilgili kavramlar, doğrudan bir bedel anlayışına indirgenemeyecek ölçüde zengin bir anlam dünyasına sahiptir. Bu açıdan klasik literatürde kullanılan terminolojinin, nebevî sünnette yer alan hikmet, değer ve saygınlık gibi derinlikli boyutları ne ölçüde yansıttığı sorusu, tezin izleyen bölümünde yapılacak bağlam analizleriyle daha açık biçimde ortaya konacaktır.

1.2. Mehre İlişkin Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi

Önceki kısımda, ahkâm tefsirlerinde mehir konusuna nasıl yaklaşıldığı ve mehre ilişkin hüküm verilirken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hangi söz ve uygulamalarına atıfta bulunulduğu ele alınmıştır. Bu kısımda ise delil olarak kullanılan nebevî söz ve uygulamaların hangi çerçevede anlaşılması gerektiği tartışılarak bütüncül bir anlama faaliyeti için izlenmesi gereken bağlamsal analiz basamakları sistematik biçimde ortaya konacaktır.

Nebevî sünnetin anlamını sağlıklı biçimde kavrayabilmek yalnızca literal bir çözümlemeyle değil bu rivayetleri kuşatan çok katmanlı bağlamların dikkate alınmasıyla mümkündür. Bu çerçevede ilgili rivayetlerde geçen kelimelerin dönemin dilsel kullanımına göre ne anlama geldiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyânlarının o günün toplumsal gerçekliğinde nasıl karşılandığı, bu sözlerin ne tür ahlaki ve toplumsal işlevler üstlendiği ve bütün bu unsurların nebevî sünnetin ilkesel bütünlüğü içinde nasıl anlam kazandığı dikkate alınmalıdır. Bu nedenle, mehre dair nebevî sünnet öncelikle iç bağlam katmanları ile ele alınacak ardından dış bağlam perspektifinden analiz edilecektir. Dış bağlam açısından mehre dair nebevî rivayetlerin doğru şekilde anlaşılabilmesi için söz konusu ifadelerin ne zaman, hangi olaya ya da soruya cevap olarak söylendiği belirlenecek; rivayetlerin şekillendiği sosyal zemin, yani toplumsal bağlam dikkate alınarak mehir uygulamasının dönemin örfî yapısı, sosyal beklentileri ve kadın-erkek ilişkilerindeki yerleşik normlarla nasıl ilişkili olduğu ortaya konacaktır.

Delil olarak kullanılan Sehl b. Sa'd'ın rivayet ettiği hadisin doğrudan mehrin üreme organının bedeli olmasını destekleyip desteklemediği konusunda değerlendirme yapmak hadisin bağlamını ve güvenilirliğini incelemeyi gerektirir. Bu hadis, Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde nikâh başlığı altında yer almakta olup sıhhati ile alakalı herhangi bir şüphe

bulunmamaktadır. Sehl b. Sa'd hadîsinin sahih olduğunda muhaddislerin hemen hemen hepsinin görüş birliği vardır.[389] Ancak hadisin bağlamını incelediğimiz zaman söz konusu delâlete işaret edip etmediği konusunda birtakım şüpheler ortaya çıkmaktadır.

1.2.1. Mehirle İlgili Sünnetin İç Bağlamı

İç bağlam açısından mehirle ilgili referans gösterilen rivayetlerde kullanılan ifadelerin dönemin dil yapısı ve kavramsal örüntüsü içinde nasıl bir anlam taşıdığı analiz edilerek dilsel tahlil yapılacaktır. Ardından ilgili rivayeti diğer varyantlarıyla birlikte ele alarak bütüncül bir değerlendirme yapacak; hangi konuda söylendiğini tespit etmek için de doğrudan ifade edildiği ortamı, hadis mecmualarında hangi konular çerçevesinde ele alındığını, şârihlerin bu rivayete dair açıklamalarını ve ilgili rivayetin hangi bab başlıkları altında yer aldığını inceleyeceğiz. Ayrıca rivayetlerin sünnetin bütünlüğü içindeki yerini gösterecek biçimde Hz. Peygamber'e atfedilen mehirle ilgili sözlerin, Kur'an-sünnet bütünlüğü içinde değerlendirerek metnin içsel bağlamının son adımını tespit etmeye gayret edeceğiz.

1.2.1.1. Dilsel Bağlam

Mehrin evlilikte cinsel menfaat karşılığı olarak değerlendirilmesine dayanak gösterilen nebevî uygulama, daha önce belirtildiği üzere bir kadının kendini Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hibe etmek istemesi üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buna sessiz kaldığını gören bir sahâbînin, onu kendisiyle evlendirmesini istemesi ile ilgilidir. Klasik Ahkâm tefsirlerinde, Sehl b. Sa'd'ın rivayet ettiği hadiste geçen "اذْهَبْ فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ (Hadi git, Kur'an'dan bildiklerin karşılığında onu sana mülk kıldım.)" [390] ifadesi, kadının cinsel yönüne malik olma anlamında yorumlanmış ve bu hadis mehir anlayışının temellendirilmesinde delil olarak kullanmıştır.[391] Yorumlarda, "Velev ki demirden bir yüzük olsun."[392] ifadesi, cinsel yönlü yararlanmanın sembolik de olsa mutlaka bir bedel karşılığında gerçekleşmesi gerektiği şeklinde literal olarak yorumlanmıştır. Bu doğrultuda

---

389 Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri*, 5/136.

390 Buhârî, "Nikâh", 15, 36, 45; "Fedâili'l-Kur'ân", 21; Müslim, "Nikâh", 76; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 30; Tirmizî, "Nikâh", 23; Nesâî, "Nikâh", 1, 62, 69; İbn Mâce, "Nikâh", 17.

391 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 3/88-89; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/409; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/497; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/134.

392 Buhârî, "Nikâh", 14, 32, 35, 37, 40, 44, 49-51; "Fedâili'l-Kur'ân", 21, 22; "Libâs", 49; Müslim, "Nikâh", 76; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 30; Tirmizî, "Nikâh", 23; Nesâî, "Nikâh", 1, 62, 69; İbn Mâce, "Nikâh", 17; Dârimî, "Nikâh", 19.

ortaya çıkan hâkim anlayışa göre mehir, kadından sağlanan cinsel yararlanmanın karşılığı olarak verilen bir mal ya da bedel şeklinde tanımlanmıştır. Hanefî, Mâlikî ve diğer mezheplerin genel yaklaşımında mehir, "cinsel yönüyle yararlanma mülkiyeti"[393] çerçevesinde ele alınmış; bu yaklaşım zamanla mehir kavramının anlam alanının daraltılarak lafzî bir düzlemde sabitlenmesine yol açmıştır.

Ahkâm tefsirlerinde Nisâ sûresi 24. âyetteki "استمتعتم بهن" fiiline yüklenen manalar, mehrin cinsel menfaat karşılığı verilen bir bedel olarak değerlendirilmesinin ilk dayanağı olmuş; mehre sıklıkla "bedel" terimiyle atıfta bulunulması, nikâh akdinin hukuki yönünü baskın hâle getirmiş ve bu akdi zamanla bir tür satış sözleşmesi niteliğinde değerlendirme eğilimini beraberinde getirmiştir.[394] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Velev ki demirden bir yüzük olsun." ve "Ezberindeki Kur'an karşılığında onu sana nikâhladım."[395] ifadeleri de bu anlayışa dayanak olarak gösterilmiş; bu rivayet, mehrin kadının cinsel yönünü helal kılmanın karşılığı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Böylece nikâh akdi, karşılıklı rızaya dayalı bir aile birliğinden ziyade cinsel faydanın karşılığında yapılan bir alışveriş olarak tasavvur edilmiştir.[396]

İlgili nebevî sünnette Hz. Peygamber (s.a.v.), kadına hiçbir şey veremeyecek durumda olan sahabeye "*Yanında Kur'ân'dan bir şey var mı?*" diye sormuş; ardından, "*Ezberindeki Kur'an karşılığında onu sana nikahladım.*"[397] buyurmuştur. Bu ifadede geçen "ezberindeki Kur'an karşılığında" ibaresi oradaki nikah akdinin manevi olarak bir güven telkini, güvence, sadakat, akdin kıymetini ortaya koyan bir husus olarak literal bir bedelden ziyade manevî bir değerin de mehrin karşılığı olabileceğini ima etmektedir. Ancak müfessirler, özellikle lafzın zahirine odaklanarak bu rivayeti cinsel ilişkinin helal olması için verilmesi gereken bedelin sembolik örneği olarak yorumlamıştır. Çeşitli fıkhî gerekçeler ileri sürerek manevî faydaların mehir olamayacağına dair kesin kanaatler serdetmiş; bu doğrultuda mehri, yalnızca maddi bir fayda temeline oturtma eğilimi göstermişlerdir.

---

393 Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1411), 9/6765.
394 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/412; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/139, 350; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/129.
395 Buhârî, "Nikâh", 15; Müslim, "Nikâh", 1.
396 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/499.
397 Buhârî, "Nikâh", 15; Müslim, "Nikâh", 1.

Kur'an'da mehrin mallarla verilmesine dair yapılan vurgu, kadına ekonomik ve toplumsal düzeyde bir güvence sağlamaya yönelik bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu malî karşılığın, kadının cinsel uzvuna sahip olma izni şeklinde değerlendirilmesi, Kur'an'ın evlilik ilişkisinde sadakat, güven ve karşılıklı bağlılığı pekiştiren daha kapsamlı anlam çerçevesinin daraltılmasına yol açmıştır. Nitekim Kur'an'da mehir, bir bedelden ziyade çoğu zaman bir *hediye* şeklinde tasvir edilmekte;[398] bu bağlamda, *nihle* ve *farîza* gibi farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Örneğin *nihle* kelimesi, gönül hoşnutluğuyla verilen karşılıksız bir armağan anlamına gelirken[399] *farîza*, hukuki bir zorunluluğu ve maddi yükümlülüğü ifade etmektedir.[400] Bu dilsel çeşitlilik, Kur'an'ın mehre hem nezaket, samimiyet ve insan onurunu yücelten bir değer olarak yaklaşmasını hem de verilmesi gereken bir hak olarak ele almasını mümkün kılmakta; böylece mehir anlayışında zarif bir denge ve bütünlük ortaya koymaktadır.

Mehir konusundaki anlam zenginliğinin klasik literatürdeki yansımalarından en dikkat çekici olanı Râgıp el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) mehir kavramına dair yaptığı anlam temelli değerlendirmelerde açıkça görülmektedir. Ona göre nihle kelimesi karşılıksız verilen bir bağışı ifade etmekte olup bu kelimenin kökenini "arı" anlamına gelen "nahl" kelimesine dayandırarak arının hiçbir şeye zarar vermeden fayda üretmesi gibi verilen mehrin de karşılıksız bir bağış niteliğinde olduğunu ifade eder.[401] Benzer şekilde mehir için kullanılan "sadâk" (صَدَاق) kelimesi de bu bağış ve sadakat boyutunu öne çıkarmaktadır. Râgıp el-İsfahânî'ye göre erkeğin kadına verdiği mehir, herhangi bir maddi karşılık beklemeksizin karşılıklı bağlılığı ve iyi niyeti esas alan bir akit çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Müfessirlerin, söz konusu hadisi aktarırken burada verilen ya da verilmesi vaat edilen şeyin kadının cinsel uzvunun helalliği için bir karşılık teşkil ettiğini ifade etmeleri, mehrin doğrudan bedensel fayda karşılığı olduğu yönündeki yorumu pekiştirmiş ve onu yalnızca maddi bir bedelle sınırlamıştır. Oysa hadiste geçen ifadenin Kur'an'ın dilsel bütünlüğü içinde değerlendirilmesi kadının bedensel bir meta gibi karşılık verilerek alınan bir nesne

---

398 el-Bakara 2/229-237; en-Nisâ 4/4, 24-25; el-Mâide 5/5.

399 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurʾân*, 795; Ebû Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 3/14.

400 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurʾân*, 631.

401 Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurʾân*, 795; Ayrıca bk. Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 3/10.

değil; bilginin ve manevî katkının da mehir olarak kabul edilebileceği özne bir varlık olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Nitekim âyette kullanılan "استمتع" fiili, evlilik ilişkisindeki duygusal, manevi ve sosyal boyutları da kapsayan geniş bir anlam alanına sahipken[402] bu fiilin yalnızca fiziksel ilişkiyle sınırlandırılması, kelimenin içerdiği daha kapsamlı bağlamın göz ardı edilmesine neden olmuştur. "متاع" kökünden türeyen "استمتع" fiili, temel olarak "zevk almak, faydalanmak" anlamına gelmektedir.[403] Ancak bu fiilin Arapça'da her zaman tek taraflı bir faydalanmayı ifade etmediği, bağlamın anlamı belirleyen önemli bir unsur olduğu klasik tefsirlerdeki farklı açıklamalardan anlaşılmaktadır. Nitekim Taberî (ö. 310/923), *istimta'* fiilini evlilikten doğan tüm meşru ilişkileri kapsayan geniş bir anlamda yorumlarken[404] Râzî (ö. 606/1210) bu fiilin, evlilikte iki tarafın da faydasını ve mutluluğunu vurguladığını ifade etmektedir.[405] Zira evlilikten maksat bu birlikteliğin samimiyet, sevgi, yardımlaşma ve şefkatten oluşan sağlam bir temel üzere kurulu olmasıdır.[406]

Dikkat edilmesi gereken husus, evliliğin Kur'an'da yalnızca erkeğin faydalandığı bir birliktelik olarak değil iki tarafın da haklarının, huzurunun ve mutluluğunun gözetildiği bağ olarak ele alınmasıdır. Örneğin, " هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ (Onlar sizin için bir örtü, siz de onlar için bir örtüsünüz.)"[407] gibi ifadeler, evlilikte karşılıklı ilişkiyi açıkça vurgulamaktadır. Evliliğin her iki tarafın haklarına ve sorumluluklarına dayalı bir yapı olduğu dikkate alınırsa söz konusu ifadenin yalnızca erkeğin yararlandığı bir durum olarak anlaşılması, tek taraflı bir yorum olacak ve evliliğin adalet ve karşılıklı memnuniyeti içeren yapısını göz ardı edecektir. Dolayısıyla dilsel bütünlük açısından âyete yaklaştığımızda istimtâ ifadesinin yalnızca tek taraflı bir fayda veya cinsel ilişki anlamında yorumlanmasının eksik bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Bütüncül çerçeveden bakıldığı zaman, evlilik kurumunun yalnızca cinselliğe dayalı bir birliktelik değil; ilim, maneviyat ve karşılıklı değer paylaşımına dayanan çok yönlü bir

---

402 Seyyid Kutub İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî, *Fî zılâli'l-Kurʾân* (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1972), 2/625-626.
403 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/330.
404 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/585-586.
405 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/40.
406 ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 5/9.
407 el-Bakara 2/187.

yapı olduğu görülmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerim'de "*Kadınlarınıza mehirlerini gönül rızasıyla verin.*"[408] buyruğu, mehir kavramının anlam ve önemini açıkça vurgulamaktadır. Bu âyette mehri ifade etmek için kullanılan *sadukāt* kelimesi, *sadâkat* köküyle aynı yapıyı paylaşmakta olup erkeğin eşine duyduğu sevgi, bağlılık ve sadakati maddi bir hediye aracılığıyla ifade etmesi gerektiğine işaret etmektedir.[409] Bu yönüyle mehir, erkeğin evlilikteki samimiyetini, fedakârlığını ve niyetinin ciddiyetini yansıtan sembolik bir değer olarak öne çıkmakta; evlilik bağının temelinde yer alan güven ve sadakati pekiştiren önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

1.2.1.2. Konusal Bağlam

Mehir konusundaki rivayetlerin doğru biçimde anlaşılabilmesi için bu rivayetlerin bütün varyantlarının, hangi konu başlıkları altında ele alındığının ve hadis şerh literatüründe hangi zemin ve bağlamda tartışıldığının incelenmesi önemli bir aşamadır. Bu doğrultuda hadisin tam metnine yer verilen rivayetlerde özellikle iki farklı lafzın öne çıktığı görülmektedir. Söz konusu hadiste geçen "زَوَّجْتُكَهَا (onu seninle evlendirdim)" ifadesi, nikâh akdinin bu lafızla gerçekleştiği yönünde bir delil olarak kullanılmıştır. Ancak bazı varyantlarda bu ifade yerine "مَلَّكْتُكَهَا (onu sana mülk kıldım)" lafzı yer almakta ve bu kullanım, hadisin hangi konu bağlamında ve anlam düzeyinde değerlendirildiği konusunda önemli bir ipucu sunmaktadır. İbn Hacer, bu iki lafzın aynı hadisenin farklı rivayet yollarında yer aldığını belirtmekte; dolayısıyla sahih olan lafzın, rivayetlerin sened ve metin açısından karşılaştırılmasıyla tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[410]

Buhârî'nin "Nikâh" kitabında "Kadınlara mehirlerini gönül hoşluğuyla verin"[411] âyetine ayırdığı babda ilgili hadisi "اذْهَبْ فَقَدْ أَنْكَحْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ (Ezberindeki Kur'an karşılığında onu sana nikahladım.)" şeklinde aktararak أَنْكَحْتُكَهَا (onu sana nikahladım) lafzını kullanmıştır.[412] Yine nikah başlığı altında söz konusu hadisi 3 farklı bab başlığında مَلَّكْتُكَهَا

[408] en-Nisâ, 4/4.
[409] Komisyon, *Hadislerle İslâm* (Ankara: DİB Yay., 2020), 4/57.
[410] Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/214.
[411] en-Nisâ 4/4.
[412] Buhârî, "Nikâh", 51.

(onu sana mülk kıldım) ifadesiyle[413] iki yerde de زَوَّجْتُكَهَا (onu seninle evlendirdim) ifadesiyle zikretmiştir.[414] Libas başlığı altında bir defa zikrettiği hadisi yine مَلَّكْتُكَهَا ifadesiyle yer vermiştir.[415] Ayrıca Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" bölümünde aynı hadisi iki farklı yerde زَوَّجْتُكَهَا lafzıyla kaydetmiştir.[416]

Müslim, Nikâh Kitâbı'nın 12. bâbı olan *"Kur'an öğretimi, demir yüzük ve benzeri şeylerin mehir olmasının caiz oluşu"* başlığı altında mehrin Kur'ân öğretimi, demir yüzük gibi farklı unsurlarla da gerçekleşebileceğini ortaya koyan hadislere yer vermektedir. Müslim'in de hadisi bu iki farklı lafızla rivayet ettiği görülmektedir.[417] Ebû Dâvûd "Nikâh" bölümünde hadisi *zevvectukehâ* ifadesiyle zikrederken[418] Nesâî (ö. 303/915), "Nikâh" bölümünde "Kur'an sûreleri karşılığında yapılan evlilik" başlığında bu rivayeti *mellektukehâ* lafzıyla aktarmaktadır.[419] Aynı kitabın *"kadının kendini mehir olmaksızın adamın nikâhına vermesi"* anlamındaki başlığında ise söz konusu rivayeti *zevvectukehâ* ifadesiyle zikretmiştir.[420] Tirmizî'de (ö. 279/892) ise bu hadise yalnızca *"Kadınların mehirleri hakkında gelen rivayetler"* başlığı altında yer verilmiş olup orada da *zevvectukehâ* ifadesiyle yer almaktadır.[421] İbn Mâce'de bu rivayet yalnızca *"Kadınların mehirleri"* başlığında *zevvectukehâ* lafzıyla aktarılmıştır.[422]

Bu iki farklı lafzın aynı bâb içinde, aynı olaya dair, sadece farklı râvî yollarıyla aktarılmış olması, bu hadislerin şerhinde farklı değerlendirmelere konu olmuştur. İbn Hacer, ilgili hadisin farklı lafızlarla rivayet edilmesine dair yaptığı değerlendirmede, *mellektukehâ* ifadesinin Sevrî (ö. 161/778) ve Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) gibi râvilerden gelen rivayetlerde yer aldığını belirtir. Ma'mer'in (ö. 153/770) ise yalnızca *mellektukehâ* lafzını kullandığı aktarılır. Öte yandan, "أمكناكها" (onu sana mümkün kıldık) şeklindeki lafız ise sadece Ebû Gassân (ö. 498/1105) tarafından rivayet edilmiştir. İbn Hacer'e göre bu ifade

413 Buhârî, "Nikâh", 15, 36, 45.
414 Buhârî, "Nikâh", 38, 41.
415 Buhârî, "Libâs", 47.
416 Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 21, 22.
417 Müslim, "Nikâh", 12.
418 Ebû Davûd, "Nikâh", 30.
419 Ahmed bin Şuayb Nesâî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Rıdvan Arkûsi vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), "Nikâh", 626/212.
420 Nesâî, "Nikâh", 69.
421 Ebû İsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Nikâh", 21, 3/412.
422 İbn Mace, "Nikâh", 17.

büyük ihtimalle "ملّكناكها" lafzının bir yazım hatası sonucu ortaya çıkmış biçimidir. Tüm bu varyasyonlara rağmen *zevvectukehâ* ve *enkahtukehâ* lafızlarıyla gelen rivayetlerin hem sayı bakımından daha çok hem de sened açısından daha güçlü olduğu İbn Hacer tarafından vurgulanmaktadır.[423]

Nevevî (ö. 676/1277) Müslim'in *Sahih*'i üzerine yazdığı şerhte, rivayetlerde geçen her iki kullanımın hadisin bağlamı açısından sahih olabileceğini belirtir. Ona göre bu durumda önce nikâh akdini ifade eden z*evvectukehâ* lafzı kullanılmış, ardından da *mellektukehâ* ifadesiyle bu evliliğin onaylandığı bildirilmiş olabilir.[424] Yani burada, evlilik akdinin ardından onun sonuçlarını pekiştiren tamamlayıcı bir ifade söz konusu olmuştur. Ancak Kastallânî, bu yoruma Dârakutnî'nin açıkça itiraz ettiğini ve sahih lafzın z*evvectukehâ* olduğunu belirttiğini aktararak bu lafızla rivayette bulunan râvîlerin hem sayıca daha fazla hem de güvenilirlik açısından daha üstün olduğunu ifade etmektedir.[425]

Söz konusu nebevî sünnetin farklı varyantlarında yer alan z*evvectukehâ (onu seninle evlendirdim)* ve *mellektukehâ (onu sana mülk kıldım)* şeklindeki iki farklı ifade, nikâhın mahiyetine dair farklı yorumlara zemin hazırlamaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu olay esnasında bu dört farklı lafzı aynı anda kullanmış olması mümkün görünmediğinden, İbn Hacer bu hususa dikkat çekmekte ve geriye yalnızca bir ihtimalin kaldığını belirtmektedir. O da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu lafızlardan yalnızca birini kullanmış olmasıdır. Diğer rivayet yollarında geçen lafızların ise râvîlerin metni kendi anlayışları doğrultusunda anlam bakımından farklı şekillerde aktarmalarından kaynaklandığı ifade edilmektedir.[426]

Kullanılan ifadelerin anlam düzeyi mehir anlayışını da doğrudan etkilemektedir. *Mellektukehâ* lafzı, evliliği bir mülkiyet devri gibi göstermekte ve mehirin de bu mülkiyetin karşılığı olarak algılanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda mehir bir akdin doğal sonucu değil evliliğin gerçekleşmesini sağlayan maddî bir bedel olarak konumlandırılmaktadır. Nitekim klasik ahkâm tefsirlerinde, söz konusu hadisin bu

---

423 Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/214.

424 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 9/214.

425 Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 12/141.

426 Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/215.

varyantı dikkate alınarak yapılan yorumlarda bu anlayışın etkisi gözlemlenmektedir.[427] Cessâs, ilgili hadiste nikâh akdinin "temlîk" (mülk kılma) lafzıyla gerçekleştirildiğini belirtmiş ve bu lafzın nikâh akdi için geçerli olacağını ifade etmiştir. Ona göre, "temlîk" lafzı mülkiyet devrini ifade ettiğinden bu şekilde yapılan bir akit hem lafız hem de mâna açısından geçerlidir.[428] Benzer şekilde İbnü'l-Arabî de nikâh akdinin hangi lafızlarla kurulabileceği meselesini tartışırken bu rivayeti (قَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنْ الْقُرْآنِ) delil olarak zikretmiş ve nikâhın temlik anlamı taşıyan lafızlarla gerçekleşebileceğini belirtmiştir.[429] Bu yaklaşım, hadiste geçen "temlîk" ifadesini nikâh akdinin kurulmasında geçerli bir lafız olarak kabul etmekte ve böylece evlilik akdinin dilsel çerçevesini genişletmektedir. Bununla birlikte söz konusu yorum, nikâhın mahiyetini açıklarken temlik kavramına dayanması sebebiyle evliliğin hukuki niteliğinin mülkiyet ilişkisi üzerinden anlaşılmasına imkân tanımaktadır. Ayrıca mehirin bir tür mal karşılığı olarak değerlendirilmesine kapı aralarken evlilik kurumunu da mülkiyet temelli bir bağlamda anlaşılması riskini beraberinde getirmektedir.

Oysa şârihlerin büyük çoğunluğu, bu hadiste sahih olan lafzın z*evvectukehâ* olduğu kanaatindedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz konusu olayda *"onu seninle evlendirdim"* ifadesini kullandığına dair görüş ağırlık kazanmıştır. Nitekim bu kullanım, talepte bulunan kişinin "زَوِّجْنِيهَا" (Beni onunla evlendir.) şeklindeki sözleriyle örtüşmekte; dolayısıyla akitlerde karşılıklı irade beyânlarının benzer lafızlarla gerçekleşmesi esasına dayanan genel hukukî teamüle daha uygun düşmektedir.[430] Dolayısıyla Bu tercih, mehrin bir mülk edinme karşılığı değil, evlilik akdinin tabiî ve tamamlayıcı bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Öte yandan İslam hukukunda kadının mehir hakkı önemli bir tartışma alanı oluşturmakla birlikte ilgili hadis şerhlerinde mehrin doğrudan kadının bedeninden faydalanmanın karşılığı olarak ele alındığına dair açık bir vurgu bulunmamaktadır. Aksine şârihlerin, daha ziyade mehrin mahiyeti,[431] nikâhın

---

427 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/496; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/238-239; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/134.

428 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/239.

429 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/496.

430 Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/215.

431 Ebû'l-Hasen es-Sindî, *Fethu'l-vedûd fi şerhi Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Zeki el-Hûlî (Dımenhur: Mektebetü Lîne; Medine: Mektebetü Edvâu'l-Menâr, 1431/2010), 1/490.

geçerliliği ve Kur'an öğretiminin mehir yerine geçip geçmeyeceği[432] gibi meseleler üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Bu da mehir kavramının tematik olarak hangi bağlamda anlaşılması gerektiğine dair önemli bir ipucu niteliğindedir.

1.2.1.3. Metinsel Bağlam

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mehre ilişkin söz ve uygulamalarının sünnetin genel bağlamı içinde değerlendirilmesi, onun farklı zaman ve şartlarda ortaya koyduğu tutumların bireysel talepler kadar toplumsal denge ve kolaylığı da gözettiğini göstermektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mehir miktarını evlenecek kişilerin maddi imkânlarına göre belirlediği ve bu hususta farklı uygulamalara yer verdiği görülmektedir.

Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mehir konusunda toplumsal kolaylık ve dengeyi gözettiğine ilişkin bir rivayet Rabîa el-Eslemî ile ilgilidir. Rabîa bu olayı şöyle aktarmaktadır: *"Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün bana, 'Ey Rabîa, evlenmeyecek misin?' diye sordu. Ben ise hizmetinden geri kalmamak ve mehir verecek bir imkâna sahip olmadığım için bu tür bir meşgale istemediğimi ifade ettim. Daha sonra kendi kendime, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) benim durumumu bildiği hâlde bu öneride bulunduğunu düşünerek eğer aynı soruyu tekrar sorarsa olumlu yanıt vereceğime karar verdim. Bir müddet sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) aynı soruyu yeniden sordu. Ben de 'Ya Resûlullah, benimle kim evlenir ki? Mehir verecek bir şeyim yok.' dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Falanca aileye git ve benim gönderdiğimi söyleyerek kızlarını kendin için iste.' buyurdu. Söz konusu aile bu isteği kabul ederek beni kızlarıyla evlendirdi. Durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) haber verdim. Bunun üzerine Resûlullah, Büreyde el-Eslemî'ye, eşime mehir olarak vermem için bir nevât altın bulmama yardım etmesini söyledi. İnsanlar arasında topladılar ve ben de eşime verdim. O da kabul etti."*[433]

Benzer şekilde bir gün Hz. Peygamber (s.a.v.), üzerinde zaferan izi bulunan Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) ile karşılaştığında bunun sebebini sormuş, Abdurrahman b. Avf da evlendiğini söylemiştir. Resûlullah ne kadar mehir verdiğini sorunca *"1 nevat (5 dirhem) ağırlığında altın"* şeklinde cevap vermiştir.[434] Rivayetlerden birinde, Hz. Peygamber (s.a.v.) bizzat 1 nevât altın verilmesini önermiş; diğerinde belirlenen mehir miktarını

---

[432] İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/166.
[433] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/112.
[434] Buhârî, "Nikâh", 7.

uygun görmüştür. Bu durum, Resûlullah'ın (s.a.v.) mezkûr miktarı onayladığını ve bu tür durumlarda çözüm odaklı bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır. Her iki rivayetin ortak noktası, mehir verecek şahısların maddi imkânlarının oldukça sınırlı olmasıdır. Rabîa el-Eslemî, maddi imkânsızlıkları sebebiyle evlenmekten çekindiğini ifade etmiş; Abdurrahman b. Avf ise Mekke'den Medine'ye hicret ederken tüm mal varlığını geride bırakarak yeni bir hayat kurma mücadelesi içinde evlenmiştir.[435]

Bu misaller, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine verdiği ortalama 400-500 dirhem civarındaki mehir miktarı[436] ile birlikte değerlendirildiğinde, ekonomik durumu elverişli olanların geçimi sağlayacak bir mehir belirlemelerinin; buna karşılık maddi imkânları kısıtlı olanların sırf bu sebeple evlilikten kaçınmamalarının ve imkânları ölçüsünde mehir tayin etmelerinin sünnete uygun bir davranış olduğunu göstermektedir.

Öte yandan mehir, nebevî sünnette yalnızca bir mâlî yükümlülük olarak değil aynı zamanda kadının ekonomik bağımsızlığını temin eden ve toplumsal güveni tesis eden bir unsur[437] olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında mehrin miktarına ilişkin herhangi bir alt veya üst limit belirlememiş olması, evlilik akdinde esas alınan unsurun karşılıklı rızaya dayalı bir denge anlayışı olduğunu göstermektedir. Nitekim rivayetlerde geçen ve 100.000 dirheme ulaşan mehir miktarları da bu yaklaşımı desteklemektedir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber (s.a.v.), bir sahâbîye falanca kadınla evlenmeyi isteyip istemediğini sormuş, olumlu cevap alınmasının ardından aynı teklifi kadına da yöneltmiş; onun da rızasını alarak evliliği gerçekleştirmiştir. Ancak evlilik sırasında herhangi bir mehir tayin edilmemiş ve sahâbî eşine hiçbir şey vermemiştir. Bu hâl üzere zifafa girilmiş, söz konusu sahâbî Hayber Savaşı'na katılmış ve vefat etmeden önce, "إن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم زوَّجني فلانةَ، ولم أفرض لها صداقاً ولم أُعطها شيئاً، وإني أُشْهِدُكُم أني أعطيتُها مِن صَداقها سَهْمي بخيبر، فأَخَذَت سهماً، فباعَته بمئةِ ألفٍ (Hz. Peygamber (s.a.v.) beni falanca kadınla evlendirmişti, ben ona bir mehir belirlememiştim. Şimdi siz şahit

435 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sâdır, 1968), 3/125-126.

436 Bk. Müslim, "Nikâh", 13; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 29; Nesâî, "Nikâh", 66; İbn Mâce, "Nikâh", 17;İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/224; Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/141..

437 Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân*, 2/625-626.

olun, Hayber'deki hissemi ona mehir olarak veriyorum.)" demiştir. Bu beyân üzerine kadın, söz konusu hisseden doğan hakkını 100.000 dirheme satarak değerlendirmiştir.[438]

Görüldüğü üzere nebevî uygulamalarda mehir, evlilik bağını güçlendiren ve taraflar arasında güven ortamını sağlayan bir işleve sahiptir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sahâbîlere maddi durumlarına uygun mehirler belirlemelerini tavsiye etmesi mehrin esnekliğini ve toplumsal kolaylık sağlama yönünü ön plana çıkarmaktadır. Mehrin belirlenmesi ve ödenmesi konusundaki farklı uygulamalar, sünnette evlilik kurumunun kolaylaştırılmasını ve bireylerin maddi imkânlarına göre çözüm üretilebileceğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bir sahâbîye *"Kur'an'dan bildiğin âyetler karşılığında onu sana nikâhladım."* şeklinde hitap ettiği rivayette, evliliği kolaylaştırma amacı belirgin bir biçimde ön plana çıkmaktadır. Ayrıca tarafların maddi durum ve rızasının dikkate alınması; "إِنَّ أَعْظَمَ النِّكَاحِ بَرَكَةً أَيْسَرُهُ مَؤُونَةً (Nikahın en hayırlısı, en kolay olanıdır.)"[439] şeklindeki nebevî beyânlarla da örtüşmektedir.

Buna karşılık klasik ahkâm tefsirlerinde mehir, çoğunlukla "bedel-menfaat" ekseninde tanımlanmış; kadının erkeğe sağladığı cinsel faydanın karşılığı olarak kurgulanan bir mali yükümlülük şeklinde ele alınmıştır. Müfessirlerin, "üreme organının bedeli",[440] "faydalanmanın ücreti" [441] ve "cinsel menfaatin mal cinsinden bedeli" [442] gibi tanımları, mehir olgusunu hukukî/maddî bir çerçeveye sıkıştırarak Kur'ân'ın "nihle, sadûkât, farîza" gibi kavramlarına içkin olan sembolik, ahlaki ve duygusal katmanları geri plana itmiştir. Oysa nebevî tutumun, mehrin cinsel menfaat karşılığı bir bedel olduğu yönündeki bu yaklaşımlarla örtüşmediği görülmektedir. Zira nebevî uygulamalarda mehir, nikâh gibi önemli bir akdin mânevî değerini artıran; evlilik bağının duygusal yönden güçlenmesine, taraflar arasında muhabbetin ve güvenin tesisine katkı sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle mehir, sadece bir malî hak olmaktan öte evlilik kurumunu destekleyen ve ilişkide karşılıklı bağlılığı pekiştiren mânevî bir anlam da taşımaktadır.

---

438 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31.
439 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/75; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 3/46.
440 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/89.
441 Kiyâ Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/412.
442 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/128-129.

1.2.2. Mehirle İlgili Sünnetin Dış Bağlamı

Mehrin cinsel menfaat karşılığı bir bedel olarak yorumlanmasının sebeplerinden biri de mehirle ilgili nebevî sünnetin tarihsel ve toplumsal koşullar içerisinde ele alınmaması ve bu bağlamsal unsurların yeterince dikkate alınmamasıdır. Bu itibarla mehir meselesinde bütüncül ve kuşatıcı bir anlama ulaşabilmek için rivayetlerin ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve kültürel şartların birlikte gözetilerek değerlendirilmesi gerekmektedir.

Mehirle ilgili nebevî sünnetin sosyokültürel bağlamını doğru şekilde anlamak, bu uygulamanın yalnızca İslam'a özgü bir kurum olmadığını; farklı medeniyetlerde ve İslam öncesi Arap toplumunda da var olan yerleşik bir gelenek olduğunu[443] dikkate almayı gerektirir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamaları, mevcut mehir anlayışını bütünüyle dönüştüren ve yeniden yapılandıran bir mahiyet arz etmektedir. Dolayısıyla mehir kurumunun tarihsel serencamı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu geleneği hangi yönleriyle sürdürdüğü, hangi yönlerini ise dönüştürerek adalet, denge ve güven temelli bir yapıya kavuşturduğu soruları etrafında ele alınmalıdır.

İslam öncesi Arap toplumunda evlilik akdinin geçerliliği için kadına belirli bir ödeme yapılması geleneksel bir zorunluluktu. Bu ödeme, yalnızca bir bedel olmanın ötesinde aynı zamanda kadının toplumsal statüsünü ve ailesinin onurunu yansıtan bir şeref göstergesi olarak kabul edilirdi.[444] Ancak esasen kadına verilmesi gereken mehir, genellikle kadının velisi tarafından alınır ve kızın çeyiz masrafları için kullanılırdı. Bununla birlikte bazı durumlarda veli, mehrin tamamını kendine mal eder ve kadına herhangi bir harcama yapmazdı.[445] Bu tür uygulamalar, o dönemde kadının ekonomik bağımsızlığını sınırlamış ve onu bir meta gibi değerlendiren anlayışlara yol açmıştır.

Câhiliye toplumu, kadının ekonomik ve toplumsal konumunu zayıflatan uygulamaların yaygın olduğu bir yapıya sahipti. Kadınlar çoğu zaman miras, mülkiyet ve mehir gibi temel haklardan mahrum bırakılır; bu tür hakları ya tamamen gasbedilir ya da sembolik düzeyde tanınırdı.[446] Onlar için mehir, evlilik akdinin meşruiyetini sağlayan bir unsur olsa bile pratikte genellikle kadına değil, velisine verilirdi. Dolayısıyla mehrin, kadının

---

443 Geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/ 389-390.

444 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslam* (Beyrut, 1970), 7/530.

445 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 9/491; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 531.

446 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000), 3/510; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 9/491; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 10/204.

bireysel hakkından ziyade ailevi bir kazanç olarak görülmesi, dönemin patriyarkal yapısının kadının ekonomik haklarını sınırladığını göstermesi açısından önemlidir. İslam, mehir uygulamasına kadının haklarını merkeze alan düzenlemeler getirerek bu anlayışı dönüştürmüştür. Kur'an âyetleri ve nebevî sünnet, mehrin kadına verilen bir değer ve sevgi sembolü olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), mehrin kadının hakkı olduğunu ve bu konuda tasarruf yetkisinin tamamen kendisine ait olması gerektiğini vurgulayarak şöyle buyurmuştur: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ عَلَى صَدَاقٍ أَوْ حِبَاءٍ أَوْ عِدَةٍ قَبْلَ عِصْمَةِ النِّكَاحِ، فَهُوَ لَهَا (Hangi kadın nikah akdinden önce kendisine mehir, bahşiş ya da çeyiz verilmesi şartıyla evlenmişse, bu (vadedilen şeyler) kadınındır.)"[447] Bu ifade, nikah öncesinde erkeğin kadın tarafına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği mehir, hediye ve benzeri şeylerin tamamının kadının mülkiyetine geçtiğini açıkça ortaya koymaktadır. Kadın bu mallar üzerinde tasarruf hakkına sahiptir ve bu hak, kime verilmiş veya vaad edilmiş olursa olsun değişmez.[448]

Mehri, kadının en tabii hakkı olarak gören Hz. Peygamber (s.a.v.), cahiliye dönemine ait bir uygulama olan ve "şiğâr" olarak bilinen evlilik türünü de ortadan kaldırmıştır.[449] Kültürümüzde "değiş tokuş" olarak adlandırılan bu nikâh türünde, erkekler velayetleri altındaki kızlarını veya kardeşlerini mehir ödemeksizin karşılıklı olarak değiştirerek evlendirmekteydi. Bu şekilde, o dönemin insanları mehir ödeme yükümlülüğünden kaçınmayı amaçlamışlardı.[450] Hz. Peygamber (s.a.v.), kadınların ekonomik haklarını ve evlilikteki statülerini koruma adına bu tür uygulamaları kesin bir şekilde yasaklamıştır. Böylece İslam, mehrin kadının vazgeçilmez bir hakkı olduğunu ve bu hakkın ihlal edilmemesi gerektiğini açıkça vurgulamıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mehre ilişkin uygulamaları, bu toplumsal dönüşüm sürecinin en dikkat çekici örneklerinden birini teşkil etmektedir. Maddî imkânları sınırlı olan sahâbîlerin evliliğe erişimini kolaylaştırmak amacıyla mehir konusunda esnek davranması, evlilik kurumunun sadece ekonomik imkânlara bağlı kalmaksızın toplumun

---

447 Nesâî, "Nikâh", 67; İbn Mâce, "Nikâh", 41; İmam Mâlik, *Muvatta,* "Nikâh", 11; Ahmed b. Hanbel*, el-Müsned*, 11/313; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 8/250-251.

448 Ebû Dâvûd, *Sünen*, 8/251.

449 Buhârî, "Nikâh", 28; Müslim, "Nikâh", 57, 62; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/236-237, 8/122, 318, 9/216.

450 Hasan Güleç, "Şigâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39/142-143.

tüm kesimleri için erişilebilir bir yapıya kavuşturulması yönündeki iradeyi yansıtmaktadır. Evlilik esnasında verilen mehir, bir yandan erkeğin sadakat ve sorumluluk duygusunun bir göstergesi olarak değerlendirilirken öte yandan kadın açısından da evlilikten doğacak haklarını güvence altına alan maddî bir dayanak olarak anlam kazanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "أَحَقُّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ (Şüphesiz yerine getirilmesi en uygun şart, kadınları kendinize helal kıldığınız [nikah] şartlardır.)"[451] şeklindeki ifadesi, nikah şartlarından biri olan mehrin bağlayıcılığına ve kadına tanınan bu hakkın önemine açıkça işaret etmektedir.

Nüzûl bağlamı esas alındığında mehir, kadının velâyet altında tutulan malvarlığından kurtulmasını mümkün kılan bir dönüşümü ifade etmektedir.[452] Ancak klasik yorumlarda bu dönüştürücü bağlam, temlik ve mülkiyet devri merkezli teknik tartışmalar arasında silikleşmiş ve mehir çoğunlukla hukuki bir edim çerçevesinde değerlendirilmiştir. Oysa mehre ilişkin "hediye" ve "atiyye" vurgusu, taraflar arasındaki gönüllü bağlılığı önceleyen bir ilişki biçimine işaret etmekte; bu yönüyle mehir, yalnızca ekonomik bir hak olmaktan öte, kadının rızasını, onurunu ve varoluşsal konumunu görünür kılan sembolik bir değer olarak tezahür etmektedir.

Nikâh akdinin satım akdiyle kıyaslanması meselesi de tarihsel bağlamda okunması gereken önemli hususlardan biridir. Zira bu kıyaslama, tek başına metinsel bir tercihten ibaret olmayıp dönemin hukukî ve iktisadî şartlarının yorumlara yansıması şeklinde değerlendirilmelidir. Nitekim klasik dönemlerde sosyal ilişkilerin ve hukukî muamelelerin merkezinde yer alan satım akdi, diğer sözleşmelerin tanımlanmasında da referans alınan temel bir model hâline gelmiştir.[453] Müfessir ve fakihlerin nikâh akdine ilişkin değerlendirmelerinde bu yapının izleri açıkça görülmektedir. Klasik ahkâm tefsirlerinde nikâh akdi çoğunlukla satım ve icâre gibi akitlerle kıyaslanarak tanımlanmaktadır.[454] Satımın hukukî akit tasnifinde model alınması dönemin metodolojik zorunluluğu olarak görülse de bu kaçınılmazlık sonuçların tümünün isabetli olduğu

---

451 Buhârî, "Şurût", 6; Müslim, "Nikâh", 63.

452 Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Abdu'l-Muhsin el-Humeydân (Demmâm: Dârü'l-Islâh, 1992), 146-147.

453 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâʾiu's-sanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾi*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Kahire: Şirketü'l-Matbûʿâti'l-ʿİlmiyye ve Matbaʿatü'l-Cemâliyye, 1327), 2/291.

454 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/139; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/134; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/409.

anlamına gelmez. “Fayda/bedel” eksenli bu kıyas, nikâhın ahlaki ve psikolojik boyutlarını perdeleyerek evliliğin karşılıklı rıza, güven ve adalet ilkelerini ikincil plana itmiştir. Klasik tefsirlerdeki indirgemeci yorumların, dönemin hukukî ve sosyo-kültürel bağlamının etkisiyle şekillendiği kabul edilmekle birlikte, Kur’an ve sünnetin maksadını tam olarak yansıtmadığı da vurgulanmalıdır.

2. NÜŞÛZ

Kur'ân-ı Kerîm'in aile içi düzeni ve rollerini belirleyen en önemli âyetlerinden biri olan Nisâ sûresi 34. âyette, Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۭ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۭ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا"[455] Âyette geçen "اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ" (Erkekler kadınlar üzerinde koruyup gözetici [idare edici]dir.)" ifadesiyle erkeğe bir tür sorumluluk yüklenmekte ardından gelen "بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ (Çünkü Allah, kimini kimine üstün kılması sebebiyle)" ve "وَبِمَآ اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ (Ve erkekler, mallarından harcamaları sebebiyle)" ifadeleri ile bu sorumluluğun gerekçesi açıklanmaktadır. Âyetin devamında yer alan "نُشُوْزَهُنَّ (itaatsizlik, geçimsizlik)" gösteren kadınlara yönelik "فَعِظُوْهُنَّ (öğüt verme)", "وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ (yatakta yalnız bırakma)" ve "وَاضْرِبُوْهُنَّ (dövme)" şeklinde sıralanan tedbirler, tarih boyunca çokça tartışılmış; özellikle kadına yönelik şiddetin meşruiyeti bağlamında farklı yorumlara konu olmuştur. Bununla birlikte Kur'an'ın genel öğretisinin şiddetten ziyade sulh ve uzlaşmayı esas aldığı dikkate alındığında bu ayette zikredilen yaptırımın sıradan veya günlük anlaşmazlıklara değil aile düzenini tehdit eden ciddi bir nüşûz durumuna işaret ettiği anlaşılmalıdır. Nitekim temelde uzlaşmayı ve iknayı esas alan bir kutsal metnin, taraflardan birine diğerine karşı yaptırım uygulama imkânı tanıdığı bir durumun ancak basit ve geçici anlaşmazlıklarla değil aile hayatını derinden etkileyen hayati bir sorunla ilgili olabileceğine dikkat çekmek gerekmektedir.[456]

Bu âyet çerçevesinde öne çıkan *kavvâm, nüşûz* ve *darb* gibi ifadeler hem kadının evlilik ilişkisindeki konumunu hem de kocasıyla olan ilişkisinin sınırlarını belirleyen temel unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Klasik ahkâm tefsirlerinde bu ifadeler, kadının evlilik içindeki itaati ve erkeğin yönetici konumu ekseninde yorumlanmaktadır. Ancak bu

---

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

456 Fatma Asiye Şenat, *Olgu ile Algı Arasında İtaat* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 174.

yorumlar, sadece teorik bir otorite meselesinin yanı sıra aile içi kriz durumlarında uygulanabilecek pratik tedbirleri de kapsamaktadır.

Klasik tefsirlerde dövme eylemine gerekçe olarak gösterilen nüşûzun nasıl yorumlandığını ortaya koymak amacıyla bu eyleme gerekçe olarak gösterilen "kavvâm" kavramına ilişkin yaklaşımlar da ele alınacaktır. Müfessirlerin, kavvâm kavramına yükledikleri anlamlar ve bu kavram üzerinden şekillendirdikleri yetkiler değerlendirilerek erkek ile kadın arasındaki otorite ilişkisini nasıl temellendirdikleri incelenecektir. Ardından, nüşûzun hangi davranışlarla tayin edildiği ve dövme eyleminin hangi sınırlar içinde meşru görüldüğü konusundaki yorumlar analiz edilecektir. Devamında, âyette zikredilen son aşama olarak dövme uygulamasının klasik tefsirlerde nasıl ele alındığı ve bu konuda referans verilen nebevî sünnetin hangi bağlamlarda kullanıldığı incelenecektir. Bu çerçevede ilgili kavramların bağlamından koparılarak ne tür sınırlamalara uğratıldığı ve bunun dövme iznine dair hükümlerin yorumlanmasında nasıl belirleyici bir rol oynadığı değerlendirilecektir.

2.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Nüşûz

Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak ahkâm tefsirlerinde aktarılan rivayetler, âyetin bağlamını anlamada önemli ipuçları sunmaktadır. Cessâs, bir adamın eşini yaralaması üzerine kadının durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) taşıdığına, Resûlullah'ın da kısasa hükmettiğine ilişkin rivayeti nakletmiştir. Ancak bu esnada Nisâ sûresi 34. âyetin nâzil olduğu, ardından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "أردتُ أمرًا وأراد اللهُ غيرَه (Biz bir şeyi arzu ettik, Allah ise başka bir şey murad etti.)"[457] buyurarak önceki hükmünü geri aldığı belirtilmiştir.[458] Cessâs, söz konusu âyetle birlikte kadının nüşûz göstermesi hâlinde erkeğin onu dövmesinin meşrû kılındığını, zira rivayetin nüşûz hâlinde dövmeye izin veren bu âyet inmeden önce meydana geldiğini ileri sürmektedir.[459]

Benzer şekilde Kurtubî, bu âyetin nüzûl sebebi olarak Sad b. Rebi'nin eşine tokat atması hadisesini aktarır. Kadının Resûlullah'a başvurduğu, Resûlullah'ın başlangıçta kısasa hükmettiği fakat ardından Cebrâil'in gelişiyle âyetin nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in

[457] Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 151-152; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/679.
[458] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/148.
[459] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/148.

(s.a.v.) önceki hükmünü değiştirdiği rivayet edilmiştir.[460] İbnü'l-Arabî benzer bir rivayeti aktararak âyetin, kadının eşine başkaldırması üzerine onun tarafından tokatlanması ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buna kısasla karşılık vermek istemesinden sonra nâzil olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî, başlangıçta kadının dövülmesinin meşrû görülmediğini ancak sonrasında nüşûz gibi bir gerekçeye dayandığında bu eylemin meşrûiyet kazandığını ifade etmektedir.[461] Kiyâ el-Herrâsî bu rivayetlerin benzerini aktarmakta; kadının yüzüne tokat atılması ve şikâyeti üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kısasa hükmettiğini ardından Tâhâ sûresinin 114. âyetinin ve nihayetinde Nisâ sûresinin 34. âyetin nâzil olduğunu belirtmektedir. Ona göre dövmenin meşrû oluşu, sonradan inen âyetle gerçekleşmiştir.[462]

Âyette, kadının nüşûzu sebebiyle söz konusu olan "وَاضْرِبُوهُنَّ (onları dövün)" ifadesi, klasik ahkâm tefsirlerinde tartışmalı kavramlar arasında yer almış; bu emir fiilinin anlam sınırları, uygulanabilirliği ve amacı farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, bu emri kadının nüşûzu hâlinde uygulanan üç aşamalı tedip yönteminin son halkası olarak nasihat ve yatağı ayırma sonrası bir uygulama şeklinde yorumlamıştır. Ancak bu dövmenin sınırları, şekli ve amacı konusunda çeşitli ihtilaflar söz konusudur.

Cessâs nüşûz kavramını, kadının itaati gibi konularda kocasına karşı başkaldırması ve onun otoritesine üstünlük kurma çabası olarak tanımlamaktadır. Cessâs'a göre kelimenin kökü olan "نشز"; "yükselmek, kabarmak" anlamına gelmekte olup buradan hareketle nüşûz, kadının kocasına karşı serkeşlik ve yukarı çıkma hali yani hiyerarşik dengeyi bozma eğilimi olarak yorumlanmıştır.[463] İtaatin sınırlarını ise İbn Abbas'tan aktarılan "*Yatak konusunda itaatkâr olursa kocasının onu dövmeye hakkı yoktur."* ve Mücâhid'in *"Yatak konusunda itaat etmezse kocası ona 'Allah'tan kork ve yatağa geri dön' der."* şeklindeki ifadeler çerçevesinde belirlemektedir.[464] Dövme fiilini ibâha[465] kategorisinde değerlendiren Cessâs, bu fiilin yalnızca nüşûz hâlinde o da yatakta itaatsizlik devam

---

460 "فإن رجلًا من الأنصارِ كان بينَه وبينَ امرأتِه كلامٌ فلَطَمها، فانطلَق أهلُها، فذكَروا ذلك للنبيِّ صلى الله عليه وسلم، فأخبرَهم: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ}. الآية" ; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/168.

461 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/530.

462 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/449.

463 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/149.

464 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/149-150.

465 Sözlükte "açık olmak; açığa çıkarmak" anlamlarındaki *bvh* kökünden türetilen *ibâha* ve onun ism-i mef'ûlü olan *mubâh* kelimesi, fıkıh usûlünde mükellefin bir fiili yapıp yapmamakta ser'an serbest bırakıldığını ifade eder. Aynı zamanda fıkıhta, ibâha denen bazı yetki ve izinlerin konusu veya sonucu için de kullanılan bir terimdir. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2020), 30/229.

ederse gündeme gelebileceğini belirterek[466] bu yaklaşımı ile nüşûzun somut göstergesi olarak kadının cinsel konulardaki itaatsizliğini öne çıkarmakta; erkeğin kadını dövme tedbirini ise bu bağlamda meşrulaştırmaktadır.

Benzer yaklaşımı, "kavvâm" ifadesini açıklarken de sergileyen Cessâs, erkeklerin akıl ve görüş bakımından kadınlardan üstün yaratılmış olmaları ve aile nafakasını temin etme yükümlülükleri sebebiyle kadınlar üzerinde "idare etme", "terbiye etme" ve "dövme" yetkisine sahip olduklarını ifade etmektedir.[467] Ona göre erkek, mertebe bakımından kadından üst bir konumdadır ve kadını idare ile tedip etmekle yetkilidir. Bu durum, erkeğin kadını evde tutma ve dışarı çıkmaktan men etme hakkına sahip olduğunu da göstermektedir. Kadın ise erkeğe itaat etmek ve günah içermeyen emirlerine uymakla yükümlüdür. Cessâs'ın kavvâmiyet anlayışını bu şekilde gerekçelendirmesi, kadının erkeğe itaat yükümlülüğünü temellendirmekte ve yine kendi ifadesiyle erkeğe kadını evde tutma yahut dışarı çıkmasını engelleme yetkisi tanımaktadır. Böylece Cessâs, kavvâmiyet kavramının sınırlarını genişleterek erkeğin bu yetkisini sadece koruyup gözetme sorumluluğu ile sınırlı görmeyip kadının toplumsal alandaki hareketliliğini belirleme hakkını da kapsayacak şekilde yorumlamaktadır.

Cessâs, âyette geçen "وَبِمَآ اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ" ifadesinden hareketle erkeklerin mali yükümlülüklerini de kavvâmiyetin gerekçelerinden biri olarak yorumlamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "فعليكم رزقُهنّ وكسوتهنّ بالمعروف (Kadınların yiyeceğini, giyeceğini, örfe uygun olarak siz temin etmekle yükümlüsünüz.)"[468] hadisi ile de bu yorumunu desteklemektedir. Devamında, "sâlihât" kadınların "kanitât" sıfatıyla, Allah'a ve eşlerine itaat eden kişiler olarak tanımlandığını, bu kavramın kökeninde sürekli itaati ifade eden "kunut" kelimesinin bulunduğunu belirtir.[469] Dolayısıyla kadının evlilik içindeki ideal tutumunun itaat temelli olarak kurgulandığını ve kavvâmiyet anlayışının, bu itaat beklentisiyle pekiştirildiği görülmektedir.

---

466 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/150.

467 Cessâs'ın ilgili yorumun aslı şöyledir: " قَوْلُهُ الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ قِيَامَهُمْ عَلَيْهِنَّ بِالتَّأْدِيبِ وَالتَّدْبِيرِوَالْحِفْظِ وَالصِّيَانَةِ لِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ الرَّجُلَ عَلَى الْمَرْأَةِ فِي الْعَقْلِ وَالرَّأْيِ وَبِمَا أَلْزَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْإِنْفَاقِ عَلَيْهَا " Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/149.

468 Müslim, "Hac" 19.

469 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/149.

Cessâs, وَاضْرِبُوهُنَّ ifadesine dair açıklamalarına başladığı ilk yerde bu eylemi Cabir b. Abdullah'ın rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Veda Hutbesi'nde konuyla ilgili olarak sarf ettiği sözlere dayandırır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) " فَاتَّقُوا اللهَ فِي النِّسَاءِ؛ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ، فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ، وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، (Kadınlar hakkında Allah'tan korkun. Çünkü siz onları Allah'ın emaneti olarak aldınız, ırzlarını Allah'ın kelimesiyle helal edindiniz. Sizin onlar üzerindeki hakkınız, hoşlanmadığınız kimselere yataklarınızı [aile mahremiyetinizi] çiğnetmemeleridir. Eğer bunu yaparlarsa, onları incitmeyecek şekilde dövebilirsiniz. Onların da sizin üzerinizdeki hakları, örfe uygun şekilde yiyecek ve giyeceklerini temin etmenizdir.)"[470] hadisini kadınlara şiddetli olmayan ve iz bırakmayacak şekilde dövülebileceğine referans olarak kullanır.[471]

Cessas, dövmenin niteliği hakkında birçok rivayeti, bu fiilin fiziksel zarar vermeyecek şekilde olması gerektiğini belirterek aktarır. Tâbiîn müfessirlerinin, dövmenin "misvak" gibi küçük ve etkisi olmayan bir nesneyle yapılması gerektiğini ifade ettiklerini, buna göre darbenin yüzü çirkinleştirmemesi, kemiği kırmaması ve acı vermekten çok uyarı anlamı taşıması gerektiğini belirtir. Yine burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.), *"Kadın kaburga kemiği gibidir; doğrultmaya çalışırsan kırarsın, kendi haline bırakırsan fayda görürsün."*[472] hadisini, fiziki müdahalenin doğurabileceği zararlara dikkat çeken bir uyarı niteliğinde zikreder.[473]

İbnü'l-Arabî, وَاضْرِبُوهُنَّ ifadesinin öncesinde gelen فَعِظُوهُنَّ (öğüt verin) ve وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ (yataklarında yalnız bırakın) ifadelerini, ıslah amacı taşıyan ahlaki adımlar olarak yorumlamaktadır. Atâ'nın (ö. 126/744) görüşüne atıfla, kadının kendisine emredilen veya yasaklanan hususlarda itaat etmemesi durumunda dövülemeyeceğini, buna karşılık kocanın öfkesini göstermesinin mümkün olduğunu aktarmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Atâ, âyette geçen dövmenin ibâha ifade ettiğini, genel olarak erkeğin karısını dövmesini

470 Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Dârimî, "Menâsik", 84.
471 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/150.
472 Buharî, "Nikâh" 79; Müslim, "Radâ", 64; Nesâi, "Nikâh" 15.
473 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/150.

yasaklayan hadislerin ise kerâhet (mekruh ve çirkin görme) hükmü getirdiğini tesbit etmiş ve sonuç olarak "Koca, karısını dövemez" demiştir.[474]

İbnü'l-Arabî'ye göre öğüt vermek, kadınlara Allah'ın azabını ve sevabını, kocaya itaatin gerekliliğini ve erkeğin üstünlüğünü kabul etmenin önemini hatırlatmak için yapılan nasihattir.[475] Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre âyette yer alan "kavvâm" kelimesi kişinin karısının işlerini üstlenmesi, onunla ilgilenmesi ve ıslahını gözetmesi anlamına gelir ve kavvâmiyetin karşılığında kadın da erkeğe itaat etmekle sorumlu olur.[476] İbnü'l-Arabî, âyette geçen *"Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi"* ifadesi üzerine yoğunlaşarak kavvâmiyet yetkisinin kaynağını tafdîl (üstün kılma) kavramı üzerinden açıklar. Ona göre bu üstünlük mutlak değil görecelidir ve belli şartlara dayalıdır. Erkek, birtakım alanlarda kadına nispetle bazı ayrıcalıklara sahip kılındığı için aile içinde kavvâm olma hakkına sahiptir. Bu bağlamda erkek ile kadının haklar bakımından temelde ortak olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, buna rağmen âyetteki tafdîlin gerekçesini üç ana başlık altında toplamıştır. Birincisi, erkeğin aklî meleke ve idrak etmede daha güçlü olmasıdır. Akıl bütünlüğü ve ayırt etme gücünü, yönlendirme ve yönetme sorumluluğunu taşıyabilmenin temel şartı olarak değerlendirilmiştir. İkincisi, dini görevler ve toplumsal roller bakımından erkeğin öne çıkmasıdır. Cihad, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi görevlerin erkeklere yüklenmiş olması, onların toplumsal sorumluluk bakımından daha donanımlı olduğunu gösterir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *"Ben, akıl ve din bakımından eksik olan (kadınlardan) sizden birinin, dirayetli bir erkeğin aklını alacak kadar etkili olduğunu görmedim."*[477] hadisine atıfta bulunarak kadınların belirli dönemlerde namaz ve oruçtan muaf tutulmalarını dinî açıdan bir eksiklik olarak yorumlamış; ayrıca kadınların şahitliğinin yarım sayılmasını da aklî eksiklik bağlamında değerlendirmiştir.[478] Üçüncü gerekçe ise erkeğin ekonomik yükümlülüğüdür. Mehir ödeme, nafaka sağlama ve barınma gibi temel ihtiyaçların karşılanması erkeğin sorumluluğundadır. Bu yükümlülük, kavvâmiyetin maddî dayanağını oluşturur. Dolayısıyla bu üç unsur -aklî yeterlilik, toplumsal ve ekonomik sorumluluk- erkeğin kavvâm oluşunun gerekçeleridir. İbnü'l-

474 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/536.
475 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/532.
476 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/530.
477 Buhârî, "Hayz", 7; Müslim, "Îmân", 34; Ebû Dâvûd, "Sünne", 15; Tirmizî, "Îmân", 6; İbn Mâce, "Fiten", 19.
478 İlgili hadise dair detaylı analize şahitlik bölümünde yer verilmiştir.

Arabî, âyetin devamında geçen "فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ (Sâliha kadınlar Allah'a itaatkârdır; Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar.)" ifadesini de bu çerçevede yorumlamıştır. *Kânitât* kelimesini, kadının kocasına itaati şeklinde açıklayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu, saliha kadınların en temel vasfıdır.[479] İbnü'l-Arabî aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz konusu hadisine dayanarak dövme emrinin meşruiyetine vurgu yapmaktadır.[480] Devamında hafif şekilde uygulanabileceğini, bununla birlikte terk edilmesinin teşvik edilen bir davranış olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *"Dövün, fakat hayırlılarınız bunu yapmaz."*[481] hadisini bu bağlamda aktarmaktadır.[482]

Herrâsî, âyetteki nüşûz davranışına karşı uygulanacak sıralı çözüm yollarına odaklanır. Ona göre kadın kocasının haklarını ihlâl ettiği takdirde, bu durum karşısında erkek üç aşamalı bir çözüm yöntemi izlemelidir: nasihat etmek, yatakları ayırmak ve nihayet uygun sınırlar içinde kalmak şartıyla fiziksel müdahaledir. Herrâsî, dövmenin ıslahı hedeflemesi gerektiğini, cezalandırma veya aşağılama amacını taşımasının caiz olmadığını belirtir. Ona göre dövme, kadının davranışında düzelme ihtimali varsa uygulanabilir aksi takdirde bu müdahale amacını aşar. Ayrıca kadın bu süreçte itaat eder hale gelirse artık aleyhinde herhangi bir sözlü veya fiziksel müdahalede bulunmak dinen yasaktır.[483]

Kurtubî, âyetin ilk aşamasında yer alan "öğüt verme" ifadesini, kadına Allah'ın kitabından âyetlerle ve Peygamber'in sözleriyle nasihat etmek şeklinde açıklar. Bu nasihat, erkeğin kadına karşı sahip olduğu üstünlüğü hatırlatması, evlilik bağının sorumluluklarını hatırlatması ve birlikte yaşamın güzel ahlakına çağrı yapması şeklinde olmalıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.), *"Eğer bir kimsenin bir başkasına secde etmesini emredecek olsaydım, kadının kocasına secde etmesini emrederdim."*[484] hadisini hatırlatmanın, kadına evliliğin ciddiyetini kavratma yöntemlerinden biri olarak görmektedir.[485] İkinci aşamada yer alan "yatakta terk etme (hecr)" ifadesi ise farklı

---

479 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/532.
480 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/535.
481 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 41; Dârimî, "Nikâh", 1424; Nesâî, 8/263; Hâkim, *Müstedrek*, 2/208; Abdurrezzâk, *Musannef*, 7/443;
482 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/536.
483 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/449.
484 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40; Tirmizî, "Radâ'", 10; İbn Mâce, "Nikâh", 4.
485 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/171.

şekillerde yorumlanmıştır. Kurtubî'ye göre bu, erkeğin kadınla aynı yatakta yatmaya devam etmesi ancak onunla ilişki kurmaması yani yüzünü çevirerek ona bir tür soğukluk göstermesidir. Yani bu aşamada amaç kadına duygusal bir mesaj vermek ve serkeşliği devam ettirmesi durumunda ilişkinin zedeleneceği algısını oluşturmaktır. Kurtubî, bu yorumu tercih ettiğini çünkü bu türden bir te'dibin, âyetin hedeflediği düzeltici etkiye daha uygun olduğunu ifade eder.[486]

Kurtubî dövme emrinin, daha önceki iki yöntemin işe yaramaması hâlinde son çare olarak uygulanabileceğini vurgular. O da Cessas gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v), *"Kadınlar hakkında Allah'tan korkun. Çünkü onlar size Allah'ın emanetidir. Onları incitmeyin. Eğer serkeşlik ederlerse, iz bırakmayacak şekilde dövün."*[487] hadisini dayanak gösterir.[488] Üçüncü ve son aşama olan *onları dövün* ifadesini fiziksel zarar vermeyecek kırık, yara, iz gibi sonuçlar doğurmayacak bir uyarı olarak yorumlamaktadır. Buradaki dövmenin amacı kadını küçük düşürmek değil onu hatasından döndürmektir. Kurtubî, bu üçlü ıslah aşamasının sonunda kadının hatasından dönmesi hâlinde artık ona karşı herhangi bir yaptırımın uygulanamayacağını da vurgular. Ona göre erkeğin fiziksel gücünü kötüye kullanarak kadına zulmetmesi yasaktır. Nitekim âyetin sonunda geçen " فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا (Eğer size itaat ederlerse, artık onların aleyhine bir yol aramayın.)" ifadesi de bu sınırı çizmektedir.[489] Kurtubî, kadına karşı yapılan müdahalenin sadece *serkeşlik* nedeniyle ve geçici bir süreliğine mümkün olabileceğini; aksi hâlde erkeğin zulme kayarak ilahi sınırları aşmış olacağını ifade eder. Kurtubî, buradaki serkeşliğin yani nüşûzün mahiyetine dair daha kapsamlı bir dilsel çözümleme sunar. Ona göre nüşûz kelimesi, kadının kocasına karşı itaatsizlik göstermesi, onun otoritesini kabul etmemesi ve bu sebeple evlilik bağını zedeleyecek bir tavır içine girmesi olarak değerlendirilir. Kurtubî'ye göre bu durum, fiziksel değil davranışsal bir dikleniştir. Ayrıca, nüşûz kelimesi erkek için de geçerli olabilecek bir kavramdır. Nitekim bazı dil âlimleri, erkeğin de eşine karşı ilgisizlik, kötü muamele ve uzak durma gibi tutumlarını nüşûz kapsamında değerlendirmiştir.[490]

---

[486] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/171.
[487] Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Dârimî, "Menâsik", 84.
[488] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/172-173.
[489] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/173.
[490] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/170-171.

Kurtubî, *"Kadının Nüşûzu Dolayısıyla Kullanılabilecek Haklar"* başlığı altında, nüşûz kapsamında kadının cimâ (cinsel ilişki) hususunda kocasından kaçınması durumunda dövülmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık, kadının ev içi hizmet yükümlülüğünü yerine getirmemesi hâlinde dövülüp dövülemeyeceği konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu ifade eder. Cinsî ilişkiyi reddetmenin dövme eylemini meşru kıldığı kabul edilirse kıyas yoluyla kadının örfe uygun ev içi hizmeti reddetmesinin de dövmeyi vacip kılacağı görüşüne yer verir.[491] Bu yaklaşım, nüşûz kavramının kadının hem bedeni hem de davranışları üzerinde erkeğin kontrol hakkını genişleten bir anlam çerçevesiyle yorumlandığını göstermektedir. Cinsî birliktelikten gündelik ev içi rollere kadar uzanan bu genişleme, nüşûzu erkeğin evlilik içi otoritesine yöneltilmiş her türlü direnç biçimi olarak tanımlamakta; böylece dövme eylemini, sadece itaatsizlik karşısında değil kadının toplumsal rolünden sapma olarak görülen her tavrı karşısında meşru bir müdahale aracı hâline getirmektedir.

Öte yandan Kurtubî, dövme yetkisinin neden doğrudan kocalara verildiği sorusu üzerinde de durur. Ona göre kadınlar kocalarına "emanet" kılındıkları için bu konuda başka bir şahitliğe veya mahkemeye ihtiyaç duyulmaz. Ona göre âyette geçen "kavvâm" ifadesi, erkeklerin aklî olgunluk ve idarecilik bakımından bir üstünlükleri bulunduğu için kadınlar üzerinde yöneticilik hakkının erkeklere verildiğini ifade etmektedir.[492] Ayrıca erkeklerin, kadınlarda bulunmayan ruhsal ve karakter bakımından da bir üstünlüğe sahip olduklarını belirtir. Nitekim ona göre erkeklerin tabiatında "hararet" ve "kuruluk" baskın olduğundan kuvvet ve sertlik özellikleri öne çıkarken kadınların tabiatında "nemlilik" ve "soğukluk" baskın olduğu için yumuşaklık ve zayıflık gibi nitelikler onların karakterinde yer eder.[493] Bu anlayış çerçevesinde Allah Teâlâ, erkeklere kadınlar üzerinde kıyâm (yöneticilik, işlerini görüp gözetme) hakkını tanımıştır. Kurtubî, bu üstünlüğün gerekçelerini cihat, miras, emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker gibi görevlerde erkeğin daha aktif ve güçlü oluşuyla açıklar. Ayrıca kavvâm kelimesinin fa'âl vezninde gelmesini, erkeğin kadının işlerini düzenleme, onu gözetme ve gerektiğinde tedip etme sorumluluğunu sürekli ve kapsamlı biçimde üstlendiğine işaret ettiğini belirtir.[494] Kurtubî Cessâs'a benzer bir

---

491 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/173-174.

492 Kurtubî'nin ilgili yorumunun aslı için bk. "وَيُقَالُ: إِنَّ الرِّجَالَ لَهُمْ فَضِيلَةٌ فِي زِيَادَةِ الْعَقْلِ وَالتَّدْبِيرِ، فَجُعِلَ لَهُمْ حَقُّ الْقِيَامِ عَلَيْهِنَّ لِذَلِكَ" Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.

493 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.

494 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.

yaklaşımla, kadının sadece cinsî yakınlıktan kaçınması durumunda dövülmesine izin verilebileceğini, bunun dışındaki sebeplerle dövmenin ise tartışmalı bir uygulama olduğunu ifade etmektedir.[495]

İncelenen ahkâm tefsirlerinde kavvâmiyet, nüşûz ve "darb" kavramları çoğunlukla birbirini ikmal eden bir otorite söylemi içerisinde ele alınmış; bu çerçevede erkek, evlilik ilişkisi içinde yönetsel, denetleyici ve tedip edici bir konuma yerleştirilirken kadın, itaat yükümlülüğü üzerinden tanımlanan edilgen bir özneye indirgenmiştir. Âyetteki ekonomik mesuliyete dayalı işlevsel kavvâmiyet, Elmalılı'nın da dikkat çektiği gibi "سيد القوم خادمهم (Milletin efendisi onlara hizmet edendir.)"[496] düsturu eksenindeki hizmet odaklı yönetim anlayışının[497] aksine yaratılış farklılıkları ve aklî yetersizlik gibi gerekçelerle mutlak bir üstünlük ilkesine dönüştürülmüştür. Ayrıca nüşûz kavramı, çoğunlukla kadının cinsel ilişkiyi veya ev içi rolleri reddetmesi gibi davranışlarla özdeşleştirilmiş; böylece evlilik içi iletişimi ve ıslahı hedefleyen bir kriz durumu olmaktan çıkarılarak itaat-ceza denklemine indirgenmiştir. Cessâs, Kurtubî ve İbnü'l-Arabî gibi müfessirlerin yorumlarında görüldüğü üzere bu tutumlar karşısında dövme tedbiri meşru bir disiplin aracı olarak korunmuştur. Her ne kadar "hafif", "iz bırakmayan" veya "uyarı mahiyetinde" şeklinde sınırlandırılsa da darp, âyetin nüzûl bağlamındaki aşamalı ıslah süreci ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şiddeti fiilen dışlayan sünneti tali konuma itilerek fiziksel müdahalenin normatif bir çözüm yolu olarak sürdürülmesine yol açmıştır. Bu nedenle söz konusu yorumların, lafzî sınırlamalarla yetinilmeksizin Kur'an-sünnet bütünlüğü ve Nebevî pratiğin dönüştürücü örnekliği doğrultusunda bütüncül bir anlama yöntemiyle yeniden değerlendirilmesi zaruri görünmektedir.

2.2. Nüşûz ile İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi

Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik içi ilişkilerin korunması ve ıslahına yönelik olarak Nisa sûresinin 34. âyetinde, aile yapısının karşılıklı sorumluluk esasına dayalı bir denge üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bu çerçevede erkek hem maddî sorumluluk hem de koruyuculuk açısından belirli görev ve yetkilerle yükümlü kılınmış; buna karşılık kadının

---

495 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/173-174.

496 Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1356), 4/122.

497 Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn, 1992), 2/556.

“nüşûz” olarak tanımlanan evlilik içi itaatsizlik durumunda aşamalı olarak uygulanabilecek bazı tedbirler zikredilmiştir. Bu tedbirlerin üçüncü ve en tartışmalı halkasını oluşturan “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesi, ilgili nebevî sünnet ve aile içi kriz yönetimine dair diğer nebevî ilkeler ışığında değerlendirildiğinde, çok katmanlı bir bağlamsal yapıya işaret etmektedir. Bu kısımda, nüşûz ve buna bağlı olarak darb ile ilgili Hz. Peygamber’e atfedilen söz ve uygulamalar metin içi ve metin dışı bağlamları dikkate alınarak analiz edilecek; böylece sünnetin kadına yönelik şiddeti meşrulaştıran bir zemin mi sunduğu yoksa aksine onu sınırlandıran ve dönüştüren bir işlev mi üstlendiği ortaya konulacaktır.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ve klasik tefsirlerde “nâşize” kadın için erkeklere tanınan “darb” izni, Kur’an bütünlüğü ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti ile birlikte değerlendirildiğinde daha geniş bir anlam zeminine kavuşmaktadır. Zira Hz. Peygamber’in (s.a.v.) aile içi ilişkilere dair tutumu, kadına yönelik şiddeti teşvik eden değil; merhamet, ölçülülük ve adalet ilkeleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu nedenle âyette geçen وَاضْرِبُوهُنَّ ifadesinin nebevî sünnet ile ne şekilde açıklandığı hem âyetin uygulama boyutunun anlaşılması hem de tarihsel/toplumsal bağlamda nasıl bir dönüşüm geçirdiğinin ortaya konulması açısından önemlidir. Bu çerçevede, âyetin anlaşılmasında delil olarak başvurulan nebevî sünnetin doğru ve sağlıklı bir şekilde yorumlanması büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu hadislerin doğru anlaşılması, öncelikle sıhhat derecesinin tespit edilmesini gerektirir. Bu nedenle, ilgili hadis öncelikle sıhhat yönünden değerlendirilecek ardından içerdiği mesajın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla bağlamlarıyla birlikte ele alınacaktır.

Rivayetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hayatı boyunca hiçbir kadını dövmediği ifade edilmesine rağmen bazı rivayetlerde kadınların dövülmesine izin verdiği yönündeki beyânların yer alması, bu ifadelerin kadına yönelik şiddete dinî meşruiyet kazandırmak amacıyla referans gösterilmesine neden olmuştur. Nitekim klasik ahkâm tefsirlerinde ilgili âyette yer alan “nüşûz” ve “darb” kavramlarının yorumlarında da bu rivayetler temel dayanaklar arasında yer almıştır.

Bu bağlamda en çok atıf yapılan rivayet, Müslim’in “Peygamber’in Haccı” başlığı altında aktardığı uzunca rivayettir. Ancak müfessirler, bu rivayetin sadece kadınlara ilişkin tavsiyeler içeren, “ وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ، فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ (Kadınların sizin üzerinizde hakları vardır, şöyle ki, sevmediğiniz bir kimseye yataklarınızı (ev

mahremiyetini) çiğnetmemeleri gerekir. Eğer böyle yaparlarsa, eza vermeyecek şekilde onları dövün.)"[498] kısmını zikretmiş; metnin tamamını ele almamışlardır. Ahmed b. Hanbel, bu hadisin varyantının metin olarak kesintili olduğunu ve senet açısından zayıf kabul edildiğini belirtmektedir. Bu zayıflık, ravilerden Ali b. Zeyd b. Cud'ân'ın güvenilirliğine yönelik tartışmalardan kaynaklanmaktadır.[499]

Dârimî (ö.255/869) bu rivayeti "sahih isnat" olarak nitelendirerek eksiksiz biçimde nakletmiş;[500] Aynı rivayet, Taberânî'nin (ö.360/971) *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde Hammâd b. Seleme yoluyla aynı senetle aktarılmış; ancak hutbenin tam metnine yer verilmemiştir.[501] Ebû Dâvûd ise hadisi şu ifadeyle nakletmiştir: " فَإِنْ خِفْتُمْ نُشُوزَهُنَّ فاهْجُرُوهُنَّ فِي المضاجِعِ (Eğer onların nüşûzundan korkarsanız onları yataklarında yalnız bırakın.)"[502]

Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) uzun hac rivayeti içerisinde yer alan faizin kaldırılması, kan davalarının ilgası, kadınlara iyi davranma gibi temalar; Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce gibi muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır.[503] Amr b. el-Ehvâs kanalıyla aktarılan benzer içerikli rivayetlere ise Tirmizî, İbn Mâce ve Tahâvî'nin *Şerhu Meşkili'l-Âsâr* adlı eserinde rastlanmaktadır.[504] Her ne kadar bu rivayet farklı senetlerle sahih kabul edilse de Amr'ın babası olan Süleyman b. Amr b. el-Ehvâs sika kabul edilmekle birlikte rivayetlerinin hasen derecesinde olduğu belirtilmiş ve bu isnadın hasen olarak değerlendirildiği aktarılmıştır.[505] Bu rivayetlerin çoğunda sadece kadınlara iyi davranılmasına dair tavsiyeler öne çıkmakta olup Tirmizî'nin rivayeti daha kapsamlıdır. Nitekim Tirmizî de bu rivayetin hasen-sahih olduğunu belirtmiştir.[506] Hadis külliyatında söz konusu rivayet, farklı kaynaklarda çeşitli senetlerle ya kısaltılarak ya da içerik olarak bölünmüş biçimde yer almış; bazı bölümler ön plana çıkarılmıştır. Lafız farklılıkları ve

498 Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Dârimî, "Menâsik", 84.
499 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/301.
500 Dârimî, *Sünen*, 2/1167.
501 Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 4/53.
502 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyn b. Hasen Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Dârû'l Felâh, 2016), 9/476.
503 Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn Mâce, "Menâsik", 84.
504 Tirmizî, "Radâ'", 11; İbn Mâce, "Nikâh", 3; Ebû Ca'fer Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut, 1994), 1/32.
505 İbn Mâce, *Sünen*, 3/57.
506 Tirmizî, *Sünen*, 5/273.

sened çeşitliliğine rağmen birçok farklı sahabî rivayetiyle günümüze ulaşmış ve sahih kabul edilmiştir.[507]

Bu kısımda hadisin sıhhatine ilişkin olarak ayrıntılı bilgi verilmesinin nedeni, söz konusu rivayetin genellikle parça parça aktarılması ve özellikle kadınlara dair kısmın öne çıkarılarak kullanılmasının, metnin bütünsel anlamını daraltma riskidir. Aslında bu rivayet, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi bağlamında yaptığı kapsamlı bir konuşmanın parçasıdır. Müfessirlerin, rivayetin kadınların dövülmesine ilişkin bölümünü ayetin tefsirinde delil olarak kullanmaları sebebiyle hem metin hem de sened farklılıklarına dikkat çekmek; rivayetin bütünlüğünü ve taşıdığı anlamı daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek açısından gerekli görülmüştür.

2.2.1. Nüşûz ile İlgili Sünnetin İç Bağlamı

2.2.1.1. Dilsel Bağlam

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı kelimeler çok anlamlı yapıya sahip olup bu durum onların bağlama göre farklı anlamlar kazanmasına yol açmaktadır. Bu tür kelimelerin doğru anlaşılması, yalnızca sözlük anlamlarıyla yetinmek yerine, kullanıldıkları ayet bağlamında değerlendirilmelerini zorunlu kılmaktadır. Zira çok anlamlı bir kelimenin bağlamından bağımsız genel bir anlamla yorumlanması, ayetin bütünlüğünü kavramada zorluklara ve anlam daralmalarına neden olabilmektedir.[508]

Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri de bazı kelimelerin zaman içinde uğradığı anlam değişikliklerine karşı duyarlı olmaktır. Kur'an'ın nâzil olduğu dönemin dilsel ve kültürel bağlamının göz önünde bulundurulması, vahyin ilk muhataplarının bir kelimeyi nasıl algıladığını tespit etmede büyük önem arz eder. Böylece söz konusu kelimenin hem ilgili âyet bağlamında hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamalarında neye delâlet ettiği daha sağlıklı bir şekilde ortaya konabilir. Bu nedenle çok anlamlı kelimeler, yalnızca sözlük anlamlarına göre değil bulundukları âyetin bağlamı ve nebevî sünnetteki kullanımlarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Ayrıca bir kavramın nüzûl dönemindeki anlam dünyasında nasıl karşılandığını dikkate almak o

---

507 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/301.

508 Abdulkadir Karakuş, "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Âyetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Sûresi 34. Âyetin Anlamı", *Şarkiyat* 11/3 (2019), 1354.

kelimenin gerçek anlamını ve hükme etkisini doğru tespit etmek açısından son derece kritiktir.[509]

Bu bağlamda Nisâ sûresi 34. âyette geçen ve evlilik içi ihtilafın gerekçesi olarak zikredilen "nüşûz" kavramının anlamı özel bir önem taşımaktadır. Nitekim söz konusu âyette yer alan bazı tedbirlerin gerekçesi olarak zikredilen bu kavram, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyânında "فاحشة مبينة" ifadesiyle daha belirgin bir çerçeveye kavuşturulmuştur. Hadiste geçen فاحشة مبينة ibaresi, âyette yer alan نشوز kavramını açıklayarak "Allah'a isyan anlamı taşıyan en çirkin günah" şeklinde tanımlanmış; buradan hareketle فاحشة مبينة ifadesi, "apaçık çirkinlik/hayâsızlık" olarak anlaşılmıştır.[510]

Söz konusu ifade, bazı rivayetlerde *nüşûz*un yorumunu açıklayıcı nitelikte yer almakta ve müfessirlerin bir kısmı tarafından "zina" olarak tefsir edilmektedir.[511] Nitekim İbn Kesîr, bu ifade hakkında İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Saîd b. el-Müseyyeb, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Atâ el-Horasânî, Dahhâk, Ebû Kilâbe, Ebû Sâlih, Suddî, Zeyd b. Eslem ve Saîd b. Ebî Hilâl'in görüşlerini aktararak onların *"Bununla kastedilen zinadır."* dediğini nakletmektedir.[512] Buna karşılık Kurtubî hadiste geçen فاحشة مبينة ifadesini "zina" olarak değil, "kocanın hoşlanmadığı kişileri evine alma" anlamı çerçevesinde aile mahremiyetini ihlal eden davranışlar olarak yorumlamaktadır. Kurtubî'ye göre zina, zaten kendi başına had cezasını gerektiren ağır bir suçtur; dolayısıyla bu ifadeyle kastedilen şeyin zina olması, bağlamla uyumlu değildir.[513]

Kur'an'da geçen, ancak şeytana uyanların yapacağı işler olarak nitelendirilip kesin bir dille kınanan ve yasaklanan "açık hayâsızlık" anlamındaki fahşâ/fâhişe (çoğulu fevâhiş) kelimeleri de birçok âyette özellikle zina mânasında[514] veya öncelikli olarak zinayı ifade

---

509 Mustafa Kara - Hatice Şahin Aynur, "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak", *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (30 Aralık 2023), 466.

510 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/326; Nâsırüddîn Ebû Saîd Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-teʾvîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: âr İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1997), 5/225; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 22/530.

511 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/944; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/399; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-teʾvîl*, 5/225; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 22/530.

512 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/399.

513 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/172.

514 en-Nisâ 4/15, 25; el-En'âm 6/151; el-Ahzâb 33/30.

edecek şekilde geçmektedir.[515] Bu doğrultuda, hadiste geçen فاحشة مبينة ifadesinin, zina gibi fiilî bir suçun yanı sıra zina ile sonuçlanabilecek ahlaki zaaflara zemin hazırlayan ağır tutumları da kapsadığı düşünülebilir. Bu ifade, dövme uygulamasının gerekçesini, klasik tefsirlerde olduğu gibi geniş ve muğlak bir nüşûz tanımına değil ahlakî sınırları açık biçimde ihlal eden davranışlara indirgemekte ve bu yönüyle cezai müdahalenin keyfîliğe dönüşmesini önlemektedir. Zira dövme eyleminin gerekçesi olarak âyette geçen *nüşûz* ifadesi, klasik ahkâm tefsirlerinde kadının cinsel konulardaki itaatsizliği,[516] örfe uygun ev içi hizmeti reddetmesi[517] ya da eşine karşı ilgisizliği[518] gibi çeşitli tutum ve davranışları kapsayacak biçimde geniş bir anlam çerçevesinde yorumlanmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilgili hadiste kullandığı فاحشة مبينة (açık bir hayasızlık) ifadesi, bu geniş anlam alanını daha dar ve sınırlı bir çerçeveye çekmektedir. Böylece Hz. Peygamber'in ifadesi hem *nüşûz* kavramının sınırlarını belirginleştirmekte hem de dövme fiilinin ancak ciddî ve açık bir ahlaki sapma durumunda gündeme gelebileceğini vurgulamaktadır.

Nüşûz kavramının bu şekilde açıklanmasının ardından, âyette nüşûz durumunda başvurulabilecek tedbirlerden biri olarak zikredilen "وَاضْرِبُوهُنَّ" ifadesinin anlamı ve kapsamı gündeme gelmektedir. Arap dilinde çok anlamlılık açısından en dikkat çekici örneklerden biri olan "ضَرَبَ" fiili, Kur'ân'da farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanmıştır. Türevleriyle birlikte elli sekiz yerde geçen bu fiil;[519] "örnek vermek" (mesel darbetmek),[520] "seyahate çıkmak" (yeryüzünde dolaşmak),[521] "örtmek" (başörtüsü bağlamak),[522] "bir şeyi vurmak",[523] "perde çekmek"[524] gibi pek çok anlamda kullanılmıştır.

Erken dönem müfessirler, "darabe" fiilinin Arapçada yolculuk etmek, elle vurmak, vasıflandırmak ve beyân etmek gibi çeşitli anlamlara geldiğini belirtmiş; Nisâ sûresinin

---

515 el-Bakara 2/169; en-Nahl 16/90; en-Nûr 24/21; en-Neml 27/54.
516 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/150; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/173-174.
517 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/174.
518 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/173-174.
519 Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çokanlamlılık* (Düşün Yayıncılık, 2013), 403.
520 er-Ra'd 13/17.
521 en-Nisâ 4/101.
522 en-Nûr 24/31.
523 el-Bakara 2/60.
524 el-Kehf 18/11.

34. âyetinde geçen "darabe" fiilini "elle vurmak" (الضَّرْبُ بِالْيَدَيْنِ) anlamında yorumlayarak fiziksel bir eylem olarak değerlendirmişlerdir.[525] Bu âyetteki "وَاضْرِبُوهُنَّ" kelimesi ilk dönemlerden 20. yüzyılın son çeyreğine kadar genellikle şiddetli olmayan[526] ve çirkinleştirmeyecek şekilde dövmek,[527] dövmek,[528] kocanın karısını eve bağlayıp hapsetmesi ve onu döverek kendisine gerekli olan itaati sağlamaya çalışması,[529] kadını öldürmeden ve işi şiddete vardırmadan döverek terbiye etmek[530]…vs. şeklinde manalarda anlaşılmıştır. Bu doğrultuda âyette geçen "وَاضْرِبُوهُنَّ" ifadesi ilk dönemlerden itibaren genel kabul görmüş anlam "dövmek" şeklindedir.[531] Her ne kadar bu fiilin diğer anlamları sözlüklerde yer alsa da müfessirlerin çoğunluğu, âyetin bağlamı ve iniş sebebine dair rivayetleri esas alarak bu kelimeyi fiziksel müdahale anlamında yorumlamışlardır.[532]

Ancak sadece Kur'an'daki kullanım değil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu fiili ne şekilde kullandığı ve sahabe tarafından nasıl anlaşıldığı da büyük önem taşımaktadır. Zira Kur'an vahyiyle eş zamanlı olarak yaşayan sahabe, bu kelimenin anlamını hem Allah Resûlü'nden duymuş hem de onun pratiğinde görerek içselleştirmiştir. Dolayısıyla bir fiilin neye delâlet ettiğini tespit ederken sadece Kur'an içi bağlama değil siyer ve hadis bağlamına da başvurmak gereklidir.

Ahkâm tefsirlerinde aktarıldığına göre âyetin nüzûl sebebi, Sa'd b. Rebî'nin eşi Habîbe bint Zeyd'e tokat atması hadisesidir. Kadının babası durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iletmiş, Resûlullah başlangıçta kısasa hükmetmiş ancak vahyin inmesiyle bu hükmünü geri çekmiştir.[533] Hadisin Arapça metni şu şekildedir:

---

525 Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Mektebetü Rüşd, 1431), 274; Hüseyin b. Muhammed Dâmeğânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân el-vucûh ve'n-nezâir fi'l Kur'âni'l Kerîm* (Lübnan: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1983), 288.

526 Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 3/66-67.

527 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/943-944; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/472.

528 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/72.

529 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/706-708.

530 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/449-450.

531 Bk. et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/709; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/943; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1964, 5/168; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1405, 3/150.

532 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/149-150; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/449; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/168-169.; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/536; Hüseyin Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)", *İslâmi İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 17.

533 Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/940; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/689-690.

"جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم تَسْتَعْدِي عَلَى زَوْجِهَا أَنَّهُ لَطَمَهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: الْقِصَاصُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ فَرَجَعَتْ بِغَيْرِ قِصَاصٍ"

Burada geçen "لَطَمَ" fiili, Arapçada "الضَّرْبُ عَلَى الْوَجْهِ" yani avuç içiyle yüze vurmak anlamına gelmekte[534] ve bu bağlamda fiziksel müdahale fiillerinden biri olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, rivayetteki kullanımında fiil "vurmak, tokat atmak" ve daha genel anlamıyla "dövmek" manasında anlaşılmıştır.

Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Veda Hutbesi'ndeki uyarılar da bu anlamı desteklemektedir:

"أَلاَ وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ. فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ. فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً. أَلاَ إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا. وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا. فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ فلا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُونَ وَلاَ يَأْذَنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ. أَلاَ وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ"

"*Kadınlara karşı hayırlı olun. Çünkü onlar sizin yanınızda (Allah'ın) emanetidirler. Onlara iyi davranmaktan başka bir hakkınız yok, yeter ki onlar açık bir çirkinlik işlemesinler. Eğer işlerlerse yatakta yalnız bırakın ve şiddetli olmayacak şekilde dövün. Size itaat ederlerse haklarında aşırı gitmeye bahane aramayın. Bilesiniz, kadınlarınız üzerinde hakkınız var, kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakkı var. Onlar üzerindeki hakkınız yatağınızı istemediklerinize çiğnetmemeleridir. İstemediklerinizi evlerinize almamalarıdır. Bilesiniz, onların sizin üzerinizdeki hakları, onlara giyecek ve yiyeceklerinde iyi davranmanızdır."*[535] hadisinde geçen "وَاضْرِبُوهُنَّ" ifadesi yine "darabe" fiiliyle aktarılmıştır.

Ancak burada dikkat çekici olan nokta Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söz konusu uyarılarına, *"Kadınlara karşı hayırlı olun. Çünkü onlar, Allah'ın size emanetidir."* ifadeleriyle başlamasıdır. Bu ifade, Hz. Peygamber'in kadına yönelik yaklaşımında koruyucu, şefkatli ve sorumluluk bilinci taşıyan bir ahlâkî temeli vurguladığını göstermektedir. Benzer şekilde kadına yönelik fiziksel müdahalenin dinî bir referansı olarak ileri sürülen bir diğer rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), "لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللهِ (Allah'ın kadın kullarını dövmeyin.)"

534 Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, 5/2030.
535 Tirmizî, "Radâ", 11.

buyurmuş; bu söz üzerine Hz. Ömer, Resûlullah'a gelerek "ذَئِرْنَ النِّساءُ عَلَى أَزْواجِهِنَّ (Ey Allah'ın Elçisi, kadınlar eşlerine başkaldırıyor.)" demiştir. Bunun üzerine Resûlullah bu konuda bir tür ruhsat tanımıştır (فَرَخَّصَ فِي ضَرْبِهِنَّ). Fakat kısa süre içinde çok sayıda kadın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine gelerek eşlerinin kendilerini dövdüğünden şikâyet etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: " لَقَدْ طافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ نِساءٌ كَثِيرٌ يَشْكُونَ أَزْواجَهُنَّ لَيْسَ أُولَئِكَ بِخِيارِكُمْ (Muhammed'in ailesine birçok kadın gelerek kocalarını şikâyet etti. Şüphesiz bu adamlar, hayırlı kimseler değildir.)"[536] Bu rivayette geçen "ضَرَبَ" fiili de fiziksel şiddet ya da dövme anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu ifadeyle Hz. Peygamber (s.a.v.), adeta *"Hayırlı olmak ne demektir?"* sorusunun altını çizmekte; ahlâki olgunluğun, kadına karşı güç kullanmakla değil sorumluluk ve merhametle davranmakla tanımlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan bu lafzî anlamın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nebevî örnekliği ile nasıl sınırlandığı da oldukça önemlidir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınlara karşı fiziksel şiddeti tasvip etmediği aksine bu tür davranışları ahlaki açıdan çirkin ve kerih gördüğü hem kendi sözlerinden hem de uygulamalarından açıkça anlaşılmaktadır. Hadis metinlerinde yer alan bu vurgular, dövme eyleminin bağlamsal ve sınırlı bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca sahabe döneminden gelen rivayetlerde "ضَرَبَ" fiilinin kadınlara yönelik fiziksel müdahaleler bağlamında kullanıldığı ancak bu kullanımın, erkeklere orantısız bir yetki tanımadığı gibi tam aksine evlilik bağının korunması ve kadının ıslahı amacıyla, sınırları belli bir tedbir olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.[537] Nitekim müfessirlerin "misvakla vurmak" örneği,[538] fiilin sertlik değil sembolik bir uyarı anlamına geldiğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan, son dönem bazı çalışmalarda, Kur'an'da "ضَرَبَ" kökünden türeyen kelimelerin hiçbirinin "bir insanın başka bir insanı dövmesi" anlamında kullanılmadığına

---

536 İbn Mâce, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 41; Dârimî, "Nikâh", 1424; Nesâî, *Sünen*, 8/263; Hâkim, *Müstedrek*, 2/208; Abdurrezzâk, *Musannef*, 7/443.

537 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 8/300-314; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/150; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/172; Şenat, *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, 175; Hanefi Şola, "en-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021), 152.

538 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/150; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/173.

dikkat çekilmekte; dolayısıyla burada geçen "وَاضْرِبُوهُنَّ" emrinin de fiziksel şiddet anlamında değil, geçici ayrılık veya evlilikte kısa süreli bir mola verilmesi anlamında yorumlanması gerektiği öne sürülmektedir.[539] Bu yaklaşıma göre, Kur'an'ın serkeşlik yapan kadınlara yönelik çözümü dövmek değil eşlerin kısa süreli ayrılığı yoluyla evliliği koruma altına almak ve düşünmeye sevk etmektir. Bu bağlamda, darabenin "yolculuğa çıkmak" anlamına dayanarak "evlilikte soluklanma süreci" olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmekte; böylece âyetin amacı boşanmaya giden süreci engellemek ve tarafların hatalarını fark edip evliliği onarma fırsatı bulmalarını sağlamak şeklinde değerlendirilmektedir.[540]

Bu iki yaklaşım birlikte değerlendirildiğinde, "ضَرَبَ" fiilinin anlamı konusunda sözlük bilgisi, âyet bağlamı, nüzûl ortamı, nebevî sünnet ve sahabe anlayışının birlikte dikkate alınmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nüşûz sebebiyle meşruiyeti gündeme gelen darabe fiilinin âyette "dövmek" anlamında kullanıldığı görüşü kabul edilse dahi bu ifadenin erkeğe keyfî bir şiddet yetkisi tanımadığı açıktır. Aksine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) konuya ilişkin beyân ve uygulamaları söz konusu tedbirin sınırlarını daraltmış ve onu belirli şartlara bağlı istisnaî bir çerçeve içine yerleştirmiştir.[541] Dahası, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi hayatında bu eylemin uygulanmasına dair hiçbir örneğin bulunmaması, nebevî pratiğin kavramların ötesinde dönüştürücü ve açıklayıcı bir misyon üstlendiğini açıkça göstermektedir.

2.2.1.2. Konusal Bağlam

İlgili hadislerin doğru biçimde anlaşılabilmesi açısından bu rivayetlerin yer aldığı bab başlıkları ve şerh literatüründeki yorumların birlikte dikkate alınarak değerlendirilmesi de bir hayli önemli bir adımdır. Zira hadis mecmualarında tercih edilen başlıklar, rivayetlerin hangi tematik çerçevede ele alındığını ve nasıl anlaşılması gerektiğini göstermesi bakımından önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle "kadının dövülmesi" ile ilgili rivâyetler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu konudaki uygulamalarını ve bu uygulamaların sahâbe ve sonraki dönem âlimleri tarafından nasıl yorumlandığını anlamak açısından özel bir dikkat gerektirir. Zira hadis mecmualarında bu rivayetlerin genellikle

---

539 Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yay., 2002), 202; Kara - Aynur, "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak", 488-489.

540 Kara - Aynur, "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak", 489.

541 Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)", 17.

"Kadınların Dövülmesinin Mekruh Görülmesi Babı"[542] *"Kadının Köle Gibi Dövülmesinin Mekruhluğu"*[543] gibi başlıklar altında ele alındığı görülmektedir. Bu başlıkların kendisi bile konunun fıkhî sınırlarını ve ahlakî boyutunu anlamamız açısından önemli bilgiler sunmaktadır.

Hattâbî söz konusu rivayetleri açıklarken kadının itaatsizliği durumunda dövmenin ancak "غيرَ مبرّح (acıtmayan, iz bırakmayan, eziyet etmeyen)" olma şartıyla caiz görülebileceğini belirtir.[544] Kâdî İyâz da benzer şekilde "غيرَ مبرّح" ifadesinin şiddet içermeyen, incitici olmayan, terbiye amacı taşıyan ve sembolik nitelikte bir müdahaleyi ifade ettiğini belirtir.[545] Tirmizî ise bu iznin ancak kadının "فاحشة مبينة (açık bir hayasızlık)" işlemesi halinde kocası tarafından kullanılabileceğini belirtirken;[546] benzer şekilde Şevkânî (ö. 1250/1834) de değerlendirmesinde dövme veya yatağı ayırma uygulamasının yalnızca açık ve belirgin bir fuhuş halinde söz konusu olabileceğini, bu hükmün keyfî değil sınırlı bir çerçevede anlaşılması gerektiğini ifade eder.[547] Terbiye amacıyla dahi olsa dövmenin, ancak diğer tüm yollar denendikten sonra başvurulabilecek son bir yöntem olduğunu ifade eden Şevkânî, ideal olanın ise böyle bir müdahaleye hiç gerek kalmayacak şekilde ilişkinin sağduyu ve anlayışla yürütülmesi olduğunu özellikle vurgular.[548]

Buhârî'nin, "لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمُ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ، ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ (Sizden biri hanımını köle döver gibi dövmesin, sonra günün sonunda onunla cinsel ilişkiye girmesin.)"[549] hadisini *"Kadınların Dövülmesinin Mekruhluğu Babı"*[550] başlığında ele alması, dövmenin tartışmalı ve sınırlandırılmış bir uygulama olduğunu göstermektedir. İbn Hacer el-Askalânî, hadisin lafzında yer alan "جَلْدَ الْعَبْدِ (köle gibi dövme)" ifadesinin, ağır şiddeti dışlayarak hafif uyarı sınırında kalınması gerektiğine işaret ettiğini belirtir. Ayrıca dövme sonrası yaşanacak cinsel ilişkinin, ilişki bütünlüğüne aykırı bir davranış olduğu bu

542 Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/302-304.
543 Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 20/192-193.
544 Hattâbî, *Meʿâlimü's-sünen*, 3/221.
545 Abu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998), 4/277-278; Nevevî, *el-Minhâc*, 8/184.
546 Tirmizî, "Radâ", 11.
547 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr*, 12/345.
548 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr*, 12/346.
549 Buhârî, "Nikâh", 92; "Edeb", 43; "Enbiyâ", 17; Müslim, "Cennet", 49; İbn Mâce, "Nikâh", 51.
550 Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/302-304.

nedenle dövmenin ilişkiyi zedeleyen bir tutum olduğunu belirtmektedir.[551] Bu noktada nebevî sünnetin işaret ettiği asıl nirengi noktası, eşler arasındaki mahrem ve biyolojik samimiyetin, fiziksel şiddetle aynı bünyede barınamayacağı gerçeğidir. İslâm'ın vazettiği şefkat düsturu ve insan onuru, mahremiyetin getirdiği bu özel yakınlığın bir tahakküm aracına dönüştürülmesini reddeder. Nitekim nebevî sünnetin ve Kur'ân'ın, fiziksel müdahale ihtimalinden önce 'yatakları ayırma' (*hecr*) uyarısını getirmesi, aslında şiddetin bu yıkıcı sonucunu önlemeye yönelik bir 'ilişki koruma' yöntemidir. Eşler arası özel durumların mevcut olduğu bir ilişkide, söz konusu samimiyet hiçbir şekilde fiziksel şiddet uygulama hakkı vermez; aksine bu yakınlık, şiddeti o ilişkinin dışına iten en güçlü ahlâkî engeldir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu uyarısı, şiddetin gölgesinin düştüğü bir zeminde samimiyetin ihyâsının imkânsız olduğunu, bu ikisinin aynı kalpte ve aynı evde cem olamayacağını ilan etmektedir.

Bu hadisleri "mekruh dövme" vurgusuyla yorumlayan Aynî, müberrih olmayan yani eziyet vermeyen ve iz bırakmayan hafif bir müdahalenin sınırlar dâhilinde olabileceğini belirtmiştir. Bu konuda mekruh olanın, ölçüsüz ve keyfî davranılması olduğunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "لَا يَجْلِدُ ... جَلْدَ الْعَبْدِ (Köle döver gibi dövmeyin.)" ikazının da bu hassasiyeti yansıttığını ifade etmektedir. Ayrıca Katâde ve Hasan-ı Basrî'nin de bu ifadeyi kadını ayıplamayan, onurunu zedelemeyen ve incitici olmayan bir uygulama olarak yorumladıklarını aktarmaktadır.[552]

İbn Battâl ise Kur'an'da yalnızca bu âyette dövmenin emredildiğini ve bunun da kadınların nüşûz gibi büyük bir kusur işlediklerinde gündeme gelebileceğine yönelik yorumlar yapmaktadır.[553] Bir diğer şârih Kastallânî, dövmenin ancak gerekli tüm tedbirler denendikten sonra başvurulabilecek son çare olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre âyette belirtilen sıralama (öğüt, yatağı ayırma, hafifçe dövme) kadının ıslahını ve evliliğin korunmasını amaçlayan bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Âyetin devamında gelen "فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا (Eğer size itaat ederlerse, artık onlara karşı yol aramayın.)" ifadesi, bu uygulamanın ceza değil bir ıslah aracı olduğunu gösterir. Buradan hareketle en faziletli davranışın ise hiç dövmemek ve affetmek olduğunu vurgulayarak Hz.

551 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/302-304.
552 Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 20/192-193.
553 İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Medine, ts.), 7/323.

Peygamber'in (s.a.v.) "لَا تَضْرِبُوا إِماءَ اللهِ (Allah'ın kadın kullarını dövmeyin.)"[554] buyruğunun bu tutumu pekiştirdiğini belirtir. Bu rivayeti nesh bağlamında değil aksine dövme tedbirinin varlığına rağmen ideal olanın af, merhamet ve hoşgörü olduğunu hatırlatmak amacıyla dile getirdiğini belirtmektedir.[555] İmam Nevevî, kadının kocasına itaat etmesinin teşvik edildiği rivayetlerde bu itaate ahlakî ve dinî bir sınır getirildiğini; *"Allah'a isyan olan bir konuda mahlûka itaat yoktur."* prensibiyle, günah içeren hiçbir hususta bu itaatin geçerli olamayacağını açıkça ifade etmektedir.[556]

Nebevî sünnetin bağlamını dikkate alan bir yoruma İbnü'l-Arabî'de rastlanmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî, âyette geçen dövme izninin ibâha anlamı taşıdığını; buna karşılık erkeğin eşini dövmesini genel olarak yasaklayan hadislerin ise bu fiile kerâhet hükmü getirdiğini belirtmiştir. Her iki delili birlikte değerlendiren İbnü'l-Arabî, bu çerçevede, *"Koca, karısını dövemez."* sonucuna ulaşmıştır.[557] Bu yaklaşım, nebevî sünnetin sınırlayıcı ve ıslah edici yönünü öne çıkararak, dövmenin bağlamdan bağımsız bir hak değil; ahlaki sınırları olan bir uygulama olduğu fikrini desteklemektedir.

Yorumların ortak noktası, ıslah amacının fiziksel zarar vermeye dönüşmemesi gerektiğidir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *"Kadınları dövmeyin!"* [558] hadisinin, dönemin patriyarkal tutumuna rağmen açık bir yasaklama içerdiği görülmektedir. Bu hadis, Hz. Ömer'in, kadınların "cüretkâr" olmaya başladığına dair serzenişi üzerine sınırlı bir izinle dengelenmiş; ancak sonrasında kadınların şikâyetleri üzerine Resûlullah'ın "لَيسَ أولئك بخيارِكُم (Kadınlarını dövenler, hayırlılarınız değildir.)"[559] sözüyle sınır yeniden çizilmiştir. Bu aşamada şu kritik ayrıntının da hatırda tutulması gerekir ki kadının dövülmesine dair bir tedbir olarak ileri sürülen rivayetteki "أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ (...yataklarınızı [ev mahremiyetinizi] sizin istemediğiniz bir kimseye çiğnetmemeleri...)" ifadesi, klasik dönem yorumlarında genellikle kadının kocasının razı olmayacağı kişilerle

---

554 İbn Mâce, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 41; Dârimî, "Nikâh", 1424; Nesâî, *Sünen*, 8/263; Hâkim, *Müstedrek*, 2/208; Abdurrezzâk, *Musannef*, 7/443.

555 Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 8/101.

556 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*, 8/101-102.

557 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/536.

558 İbn Mâce, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 41; Dârimî, "Nikâh", 1424; Nesâî, *Sünen*, 8/263; Hâkim, *Müstedrek*, 2/208; Abdurrezzâk, *Musannef*, 7/443.

559 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42.

yalnız kalmaması ve bu kişilerle birebir görüşmemesi şeklinde açıklanmıştır.[560] Bu çerçevede, kadınla birlikte bulunmasından kocanın hoşlanmayacağı kimseler arasında sadece yabancı erkekler değil mahremler ve hemcinsler dahi yer alabilmektedir. Dolayısıyla burada ölçüt olarak kadının davranışının ahlaki ya da fıkhî boyutunun ötesinde tamamen kocanın kişisel rızası esas alınmış; bu da meselenin subjektif değerlendirmelere açık hâle gelmesine yol açmıştır. Böylece ilgili rivayet, kadının yabancı bir erkekle halvet durumunda bulunmaması ya da kocasının hoşlanmadığı kimseleri evine almaması ve onlarla sohbet etmemesi şeklinde daraltılmıştır.

Öte yandan bazı müfessirler, âyette yer alan "darabe" fiilinin gerekçesini kadının cinsel temasa yönelik isteksizliği veya erkeğin arzularına karşı olumsuz tutumu olarak anlamışlardır.[561] Bu yaklaşım, dönemin toplumsal anlayışları ve aile içi rollere dair kabulleri çerçevesinde anlaşılabilir olmakla birlikte rivayetlerin daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesini zorlaştırmakta; özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aile hayatına dair merhamet, diyalog ve uzlaşıya dayalı uygulamalarıyla örtüşmemektedir. Nüşûz meselesinin yalnızca cinsellik eksenli bir ret tavrına indirgenmesi, bu kavramın çok katmanlı psikolojik ve toplumsal yönlerinin göz ardı edilmesine yol açabilmektedir. Bu nedenle, dövme gerekçesini yalnızca cinsel red davranışıyla sınırlı biçimde ele almak hem âyetin bağlamsal bütünlüğünü hem de nebevî sünnetin aile ilişkilerindeki ıslah ve onarıma yönelik yaklaşımını yansıtmayan sınırlı bir yorumu beraberinde getirmektedir.

İlgili yorumlarda dövme, iz bırakmamak ve onuru zedelememek şartına bağlansa da bu tür bir müdahalenin ölçüsünün çoğu zaman erkeğin bireysel hoşnutsuzluğu temelinde belirlendiği görülmektedir. Kocanın hoşlanmadığı kimselerle görüşme gibi subjektif gerekçelere dayandırılan müdahale izni hem Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınlara yönelik şefkat temelli yaklaşımıyla çelişmekte hem de uygulamanın sınırlarını keyfiliğe açık hâle getirmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde, kadına yönelik herhangi bir fiziksel müdahale ancak fuhşiyat cinsinden açık bir günahın işlendiği durumda, o da son çare olarak gündeme gelmiştir.

---

560 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/174.

561 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/150; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/173-174.

2.2.1.3. Metinsel Bağlam

Siyer ve hadis kaynaklarında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine yönelik fiziksel şiddet içeren herhangi bir uygulamasına dair rivayet bulunmamaktadır. Mevcut rivayetler, onun aile içindeki tutumunun nezaket, anlayış ve merhamet ilkeleri doğrultusunda şekillendiğini; gönül incitici söz ve davranışlardan dahi uzak durmaya özen gösterdiğini ortaya koymaktadır.[562]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aile hayatında şiddete yer vermemesi, onun bu tavrını sadece eşlerine yönelik bir hassasiyet olarak değil ümmete yönelik bir ilke olarak benimsediğini de göstermektedir. Bu yaklaşımın en açık göstergelerinden biri, kendisine evlilik hususunda danışan kadınlara yaptığı tavsiyelerde de görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, şiddete meyilli erkeklerle evlenilmemesini öğütlemiş, Fâtıma bint Kays'a, "أما أبو جَهْم، فلا يَضَعُ عصاه" şeklinde "eli sopalı" olarak tanımladığı Ebû Cehm ile evlenmemesini söylemiş ve onun yerine Usâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Rivayetlere göre Fatıma bu tavsiyeye uymuş ve mutlu bir evlilik yaşamıştır.[563]

Bununla birlikte Hz. Peygamber, kadına yönelik şiddeti bir boşanma sebebi olarak da değerlendirmiştir. Kocasından şiddet gören Ümmü Cemîl'in durumunu dinledikten sonra kadına boşanmak isteyip istemediğini sormuş ve isteği doğrultusunda eşinden ayrılmasını sağlamıştır.[564] Aynı şekilde sahih bir rivayette Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hiçbir zaman ne bir hanımını ne de bir hizmetçisini dövdüğünü, yalnızca Allah yolunda cihad ederken elini kullandığını bildirmiştir.[565] Hz. Peygamber'in (s.a.v.), " أَكْمَلُ المؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَخَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِمْ (Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, huyu en iyi olanıdır.

---

562 Buhârî, "Nikâh", 80; Müslim, "Fedâil", 79; Tirmizî, "Menâkıb", 63; İbn Mâce, "Nikâh", 50.

563 " حدَّثنا القعنبيُّ، عن مالكٍ، عن عبدِ الله بن يزيد –مولى الأسود ابنِ سفيان– عن أبي سلمةَ بن عبد الرحمن عن فاطمةَ بنتِ قيس: أن أبا عمرو بنَ حفص طلَّقها البتةَ، وهو غائب، فأرسل إليها وكيلَه بشعير فتسخَّطته، فقال: – واللهِ ما لكِ علينا مِن شيءٍ، فجاءت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له، فقال لها: "ليسَ لكِ عليه نفقة" وأمرها أن تعتدَّ في بيت أُم شَريكٍ، ثم قال: "إنَّ تلك امرأةٌ يغشاها أصحابي، اعتدي في بيتِ ابنِ أُمِّ مكتوم، فإنه رجل أعمى تضعينَ ثيابَكِ، وإذا حَلَلْتِ فآذنيني" قالت: فلما حللتُ، ذكرتُ له أن معاويةَ بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني، فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "أما أبو جَهْم، فلا يَضَعُ عصاه، عن عاتقه، وأما معاوية، فَصُعلُوكٌ، لا مالَ له، انكحي أُسامة بن زيد" قالت: فكرِهْتُه، ثم قال: "انكِحي أُسامةَ بنَزيد" فنكحتُه، فجعل الله تعالى فيه خيراً واغتبطتُ ;."Bk. Müslim, "Radâ'", 103; "Talâk", 36, 47; Ebû Dâvûd, "Talâk", 39; Tirmizî, "Nikâh", 38; Nesâî, "Nikâh", 22.

564 Nesâî, "Talak", 5.

565 İbn Mâce, "Nikâh", 15; Dârimî, "Nikâh", 34.

Sizin en hayırlınız, kadınlarına karşı en hayırlı olanınızdır.)"[566] buyruğu da onun kadına yaklaşımındaki temel ilkeleri yansıtması açısından oldukça önemlidir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine asla fiziksel müdahalede bulunmaması ve bunun yerine geçici ayrılığı tercih etmesi,[567] âyette geçen ifadenin bir sınırlı bir izin olduğu fakat nebevî örneklik açısından uygulanabilir bir model olarak görülmediğini göstermektedir. Bu durumu destekleyen dikkat çekici bir rivayet de Hz. Ömer'in ailesiyle yaşadığı bir olay üzerinden nakledilmektedir. Bir gün Hz. Ömer, eşinin kendisine karşılık vermesinden rahatsız olur. Bunun üzerine eşi şöyle mukabelede bulunur: *"Sen, sana karşılık verilmesini istemiyorsun ama kızın Allah'ın Elçisi'ne karşı öyle karşılık veriyor ki, Peygamber (s.a.v.) onunla bir gün boyunca dargın kalıyor."*[568]

Şayet âyetteki "darb" ifadesi her durumda uygulanması gereken bağlayıcı bir hüküm anlamı taşısaydı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu doğrultuda fiilî bir uygulama sergilemesi beklenirdi. Oysa onun bu yönteme başvurmamış olması, söz konusu ifadenin bağlama bağlı bir uygulama olarak değerlendirildiğini ve bu eylemin bizzat kendisi tarafından kullanılmadığını göstermektedir.[569]

Kadına yönelik şiddetle ilgili rivayetlerde dikkat çeken bir başka husus da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınları döven erkekleri hayırlı kişiler olarak nitelememiş olmasıdır. *"Kadınları dövmeyin."* buyruğuna karşılık, Hz. Ömer'in *"Kadınlar cüretkârlaştı"* şeklindeki sözü üzerine verilen dövme tedbiri, çok sayıda kadının şikâyetiyle sonuçlanmış; Hz. Peygamber, bu durumu " لَقَدْ طافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ نِساءٌ كَثِيرٌ يَشْكُونَ أَزْواجَهُنَّ لَيْسَ أُولَئِكَ بِخِيارِكُمْ (Muhammed ailesinin çevresini birçok kadın sardı. Kocalarını şikâyet ediyorlar. Bilin ki, o erkekler sizin en hayırlılarınız değildir.)"[570] sözleriyle değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınlara yönelik şiddeti onaylamadığını açıkça ortaya koyan bir başka vâkıa, ilgili âyetin nüzûlü bağlamında zikredilen rivayettir. Rivayete göre bir adamın eşini yaralaması üzerine kadının kardeşi durumu Hz. Peygamber'e taşımış, Resûlullah da kısasa hükmetmiştir. Ancak bu esnada Nisâ sûresinin 34. âyeti nâzil olmuş;

---

566 Tirmizî, "Radâ'", 11; İbni Mâce, "Nikâh", 50.
567 Buhârî, "Nikâh", 91, 92, "Talâk", 21; Nesâî, "Talâk", 32.
568 Müslim, "Talak", 5.
569 Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Bir Tahlil)", 19.
570 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42.

bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Biz bir şeyi arzu ettik, Allah ise başka bir şey murad etti."*[571] buyurarak önceki hükmünü geri çekmiştir.

Burada dikkat çeken husus, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), âyet inmeden önce kadını koruyan ve yaptırımı önceleyen bir çözüm benimsemiş olmasıdır. Bu yaklaşım, onun kadına karşı şiddeti onaylamayan duruşunu yansıtmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başlangıçta kısasa hükmedip, âyetin nüzûlüyle bu karardan rücu etmesine dair rivayet; sığ bir okumayla "korumanın kaldırılması" gibi algılanabilse de bağlamsal analiz bu algıyı bütünüyle değiştirmektedir. Nitekim nebevî ilk refleksin "kısas" olması, İslâm'ın nihai adalet idealini ortaya koymaktadır. Âyetin müdahalesi ise; şiddetin sıradanlaştığı bir toplumda, bu eylemi kontrolsüz bir hak olmaktan çıkarıp aşamalı bir ıslah sürecine tâbi tutmak ve nihayetinde nebevî örneklik (üsve-i hasene) üzerinden şiddeti fiilen hayatın dışına itmek amacına matuftur. Dolayısıyla âyet, şiddeti meşrulaştıran değil; Câhiliye'den tevarüs eden şiddet dilini pedagojik bir yöntemle sönümlendiren ve dönüştüren bir geçiş ufkunu temsil etmektedir.

Tüm bu rivayetler göz önüne alındığında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınlara yönelik şiddeti kesin bir şekilde reddettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, kadının dövülmesine cevaz veren rivayetler ya mevkûf[572] olarak sahâbeye aittir ya da bağlamından koparılmıştır. Bu bağlamda zikredilen "لا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيما ضَرَبَ امْرَأَتَهُ (Erkeğe karısını neden dövdüğü sorulmaz.)"[573] rivayetinin Hz. Peygamber'e değil, Hz. Ömer'e ait olduğu yapılan tahkiklerde ortaya konmuştur.[574] Bazı rivayetlerde kadınların dövülebileceğine dair ifadeler bulunsa da bu rivayetlerin ya zayıf senetlere dayandığı ya da bağlamının dar bir çerçevede değerlendirildiği görülmektedir. Kadınlara yönelik şiddeti meşrulaştıran hadis rivayetlerinin çoğunda yer alan İyâs b. Abdullah b. Ebî Zübâb'ın ravilik durumu da problemli bulunmuş; bu kişiden başka rivayet nakledilmediği ifade edilmiştir.[575]

---

571 Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 151-152; et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/679.

572 Mevkûf hadis, isnadı ister muttasıl ister munkatı olsun söz, fiil veya takrir olarak sahâbeden rivayet edilen haberlerdir. Detaylı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 115.

573 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 43.

574 İsa Akalın, "'Erkeğe, Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz' Rivâyetinin Merfû' Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/26 (2015), 143-159; Karakuş, "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Âyetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi", 1363.

575 Hatice Dülber, "Hz. Peygamber'in Kadının Dövülmesine İzin Verdiği İfade Edilen Rivayetin Senet ve Metin Açısından Tahlili", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 7/99 (2019), 100-122.

İlgili rivayet nebevî ilkeler ışığında değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dövme kavramına yüklediği anlamın cezalandırıcı bir mahiyet taşımadığı, bilakis aile içi krizi çözmeye yönelik geçici bir tedbir olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, alınması gereken tedbirlerin maksadı incitmek değil; aileyi kurtarmak olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, karısına şiddet gösterene boşama hükmü vermiş,[576] pasif şiddet uygulayanları da uyarmıştır.[577] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu tavırları, dövme kelimesine salt fiziksel anlamlar yüklememeyi; bu kavramı bağlamı, niyeti ve işlevi dikkate alarak değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira İslam'da güzel ahlâk esastır ve Hz. Peygamber (s.a.v.) de güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilmiştir. Aile içi şiddet, İslam'ın öngördüğü bu ahlâkla kesinlikle bağdaşmamaktadır.[578]

2.2.2. Nüşûz ile İlgili Sünnetin Dış Bağlamı

Nâşize kadının dövülmesiyle ilgili ayet ve hadislerin tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığı, bu nasların dönemin toplumsal yapısı, kültürel kodları ve aile kurumuna yüklenen anlamlarla nasıl ilişkilendirildiğiyle doğrudan bağlantılıdır. Hz. Peygamber döneminde vahiyle şekillenen aile yapısı, cinsiyet rolleri ve otorite anlayışı, sonraki yüzyıllarda farklı sosyo-kültürel bağlamlarda yeniden yorumlanmış; bu yorumlar zamanla dini söylem içinde normatif kabuller hâline gelmiştir. Kur'an'da geçen *kavvâm* ifadesiyle erkeğe aile içi sorumluluk ve yetki atfedilmekle birlikte, klasik ahkâm tefsirlerinde bu yetkinin sınırları, dönemin sosyo-kültürel şartları içinde yorumlanmış; bu bağlamda "dövme" izni çoğu kez bir eğitim aracı yahut disiplin yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Bununla bağlantılı olarak birçok yorumda âyetin nüzûl şartları ve toplumsal bağlamın yeterince dikkate alınmaması, nebevî sünnetin sınır koyucu rolünün geri planda bırakılması ve *kavvâmiyet-nüşûz* kavramlarının dönemin ataerkil normlarıyla pekiştirilmesi sonucunda, "dövme" tedbiri bağlamından koparılarak geniş bir meşruiyet zeminine taşınmıştır. Kadının dövülmesine dair âyet ve hadislerin sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi için bu nasların indiği tarihsel zemin mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bu tür metinlerin zaman

---

576 "Habîbe bint Sehl, Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın nikâhı altındaydı. Sâbit onu dövdü ve vücudunun bir kısmını yaraladı. Bunun üzerine Habîbe sabah namazından sonra Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına gelerek onu şikâyet etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber Sâbit'i çağırdı ve şöyle buyurdu: 'Onun malından bir kısmını al ve ondan ayrıl.'"; Bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 17-18.

577 Abdullah b. Amr'ın rivayetine göre, babası onu soylu bir kadınla evlendirmiştir. Ancak Abdullah'ın yoğun ibadet hayatı sebebiyle eşiyle ilgilenmediği anlaşılınca durum Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirilmiştir. Bunun üzerine Resûlullah onu çağırarak ibadetinde aşırıya gitmemesini tavsiye etmiştir. Bk. Nesâî, "Sıyâm", 76; Ebû Dâvûd, "Tetavvu' ", 27.

578 Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yay., 2006), 368.

zaman literal düzeyde yorumlanması, nasların hedef aldığı muhatap kitlenin psikolojik, sosyolojik ve tarihsel bağlamlarını göz ardı etmek anlamına gelebilmektedir.

İslam'ın ilk hitap ettiği Arap toplumu, kadınlara yönelik son derece olumsuz bir algıya sahipti. Kur'an'ın ifadesiyle, kız çocuk sahibi olmak utanç kaynağı sayılıyor, bazı durumlarda bu çocuklar diri diri toprağa gömülüyordu.[579] Kur'an, kız çocuğu doğduğunda babaların öfke ve utançtan yüzlerinin karardığını, derin bir üzüntüye kapıldıklarını aktararak[580] bu zihniyetin çarpıklığını gözler önüne sermektedir. Arapların erkek çocuklarını bir övünç kaynağı sayarken kız çocuklarını utanç vesilesi olarak görmeleri, dönemin toplumsal yapısında kadının değersizleştirilmiş konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâleti öncesi ve sırasında kadınların eşleri, babaları ve efendileri tarafından dövülmesi sıradan bir vakıa hâline gelmişti. Nitekim Hz. Ömer de bu toplumsal yapıyı şu şekilde ifade etmiştir: *"Allah kadınlar hakkında hükümler indirinceye kadar biz onlara hiçbir değer vermezdik."*[581] Benzer şekilde Abdullah b. Ömer'in, *"Biz Hz. Peygamber döneminde hakkımızda bir ayet iniverir diye kadınlar hakkında çok hassas davranırdık. Ne zaman ki vahiy kesildi, biz duvardaki kamçılarımızı indirdik!"*[582] şeklindeki itirafı, vahyin ve sünnetin kadını koruyan dilinin, mevcut ataerkil reflekslere rağmen nasıl bir hukukî ve ahlâkî disiplin inşa ettiğini; ancak bu iradenin bağlamından koparıldığı her noktada eski örfî tortuların yeniden yüzeye çıkma riskini kanıtlamaktadır.

İslam'ın zuhur ettiği bu tarihsel ortamda, kadının sosyal statüsüne ilişkin pek çok sorun göze çarpmaktadır. Zorla evlendirme, boşanmalarda keyfî ve aşağılayıcı uygulamalar, çok evliliğin denetimsizliği, miras ve şahsiyet haklarının inkârı gibi hususlar, dönemin yaygın çarpıklıkları arasında yer almaktaydı. Üstelik sadece Arap toplumu değil; Bizans, Sasani, Çin ve Hint medeniyetleri gibi dönemin büyük kültürel havzalarında da kadına yönelik benzer mağduriyetler söz konusuydu.[583] İslam, işte bu zemin üzerinde kadın haklarını hukuki ve ahlaki düzlemde gündeme taşımış, kadına ilk defa bir hak ve özne statüsü kazandırarak aileyi merhamet ve şefkat esasına dayalı bir kurum haline

---

579 et-Tekvîr 81/8.
580 en-Nahl 16/58-59; ez-Zuhruf 43/16-17.
581 Buhârî, "Libas", 31.
582 Şenat Kazancı - F. Asiye, "Adetlerin Ayetleşmesinden Ayetlerin Adetleşmesine", *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, (2013), 324.
583 Adnan Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile* (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 159.

getirebilmiştir. Nitekim Hz. Safiyye (ö. 50/670 [?]) ile ilgili şu rivayet, dönemin kadın algısını ortaya koyan çarpıcı bir örnektir:

Hz. Peygamber onun yanağında yeşil bir iz fark etmiş ve sebebini sorduğunda Hz. Safiyye, rüyasında gökteki ayın göğsüne düştüğünü gördüğünü, bu rüyayı o zamanki Yahudi eşiyle paylaştığında eşinin kıskançlıkla onu tokatladığını ve bu izlerin hâlâ yüzünde kaldığını ifade etmiştir.[584]

Benzer şekilde, Hz. Ömer'in kız kardeşine uyguladığı şiddet de bu geleneğin yaygınlığını ortaya koymaktadır. Rivayete göre Hz. Ömer Peygamber Efendimizi öldürmek kastıyla yola çıkmış, yolda kız kardeşi ve eniştesinin Müslüman olduğunu öğrenince evlerine gitmiş ve onları Kur'an okurken bulunca öfkeyle önce eniştesini dövmüş, araya giren kız kardeşini de yüzünden yaralayarak ağzını ve burnunu kanatmıştır. Bu olayın ardından kız kardeşi imanını haykırmış ve bu durum Hz. Ömer'in İslam'la tanışmasına vesile olmuştur.[585] İşte bu toplumsal zeminde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları, kadına yönelik şiddetin dönüştürülmesi yönünde atılmış güçlü adımlardır. Âyette kadının nüşûzu durumunda öngörülen "darb" tedbiri, Hz. Peygamber'in hayatında bağlama bağlı olarak yorumlanmış; ağır şiddet ve keyfî uygulamalar yasaklanmış, bunun yerine nasihat ve geçici ayrılık gibi yöntemler tercih edilmiştir. Nitekim kadınları dövenlerin "hayırlı kişiler" olmadığı açıkça beyân edilerek bu uygulamanın tercihen onaylanmadığı ortaya konmuştur. Bu yaklaşım nebevî sünnetin bu eylemi, dönemin örfî pratiğinden uzaklaştırarak dönüştürücü bir zemine taşıdığını göstermektedir. Burada sünnet, âyeti neshetmemiş; ancak onun tarihsel ve sosyokültürel çerçevesini açıklamış, uygulanabilirliğini belirli sınırlar içerisine almıştır.

Hz. Ömer'in şu hatırası da bu dönüşüm sürecini açıklayıcı niteliktedir: *"Biz Kureyş topluluğu olarak kadınlara galip bir kavimdik. Medine'ye geldiğimizde kadınları erkeklerine galip olan bir kavimle karşılaştık. Bizim kadınlarımız da onlardan bunu öğrenmeye başladılar."*[586] Bu anlatım, Medine'de kadınların daha güçlü bir konumda olduğunu ve kendilerini daha rahat ifade edebildiklerini göstermektedir. Nitekim Hz. Hafsa'nın Hz. Peygamber'e karşı zaman zaman çıkışlarda bulunabilmesi ve bunun olağan

---

584 Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkā, İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdûhu, 1375), 2/336; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 2/686.

585 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/268.

586 Buhârî, "Nikâh", 83.

karşılanması, kadınların evlilik ilişkilerinde artık bir özne olarak görülmeye başlandığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiziksel müdahaleyi tasvip etmeyen örnekliği, kadınların onurunu merkeze alan ve onları korumayı hedefleyen ilkeli bir duruşun tezahürüdür.

Bu çerçevede İbn Âşûr (ö. 1973), fakihlerin nüşûz durumunda öğüt, yatak ayırma ve nihayetinde darp uygulamasına izin veren yaklaşımını tarihsel bir perspektiften ele alarak değerlendirmektedir. Ona göre bazı sahâbî uygulamalarının darp için delil olarak sunulması isabetli değildir. Zira bu örnekler, belirli kabilelere ve sosyal gruplara ait örfî anlayışların ürünü olup evrensel bir norm teşkil etmemektedir. İbn Âşûr, özellikle bedevî toplumlarda dövmenin hem erkekler hem de kadınlar tarafından normal ve sıradan bir davranış biçimi olarak algılandığını vurgulamaktadır. Bu durumu anlaşılır kılmak adına Arap şiirinden bir örneğe başvurarak *"karılarını dövmek için devenin boynundan deri alıp kırbaç yapan adam"* tasvirini, dönemin sosyokültürel gerçekliğini yansıtan çarpıcı bir misal olarak aktarmaktadır.[587] Bu tespit, darp eyleminin dönemin örfî ve kültürel koşullarına bağlı olarak şekillenmiş bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Kur'an ve sünnet, belirli bir toplumsal yapıya hitap etmiş; bu yapı içerisindeki sorunları, yerleşik örf ve alışkanlıkları gözeterek tedricî bir yöntemle dönüştürmeyi hedeflemiştir.[588]

Bu bağlamda Kur'an'ın söz konusu âyeti, özellikle eşiyle sorun yaşayan ve bunu doğrudan şiddetle çözmeye meyilli erkeklere, insani çözüm yollarını öğretmekte ve onları tedricen daha adil ve merhametli bir ilişki biçimine yönlendirmektedir. Dolayısıyla âyet, ataerkil Arap toplumunda eşini dövmeyi olağan bir tedbir olarak gören erkeklere hitap ederek bu alışkanlığı dönüştürmeyi amaçlayan alternatif yollar sunmaktadır. Müslümanların pratik yaşamına rehberlik etmesi açısından bakıldığında, Kur'ân'da erkeklerin eşlerini terbiye amacıyla hafifçe dövmesine izin veren bir tedbir yer alsa da bundan daha önemli olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu tedbire hiç başvurmamış olmasıdır. Bu yönüyle onun örnekliği, salt bir ruhsatın varlığından ziyade, ahlaki idealin ne olduğuna dair belirleyici bir referans sunmaktadır.[589]

---

587 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984), 5/41-42.
588 Tekin, *Sünnet Sosyolojisi*, 90-91.
589 Özsoy, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine 'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında Nisâ, 34 Örneği", 124.

3. TALÂK

Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde eşlerin karşılıklı anlayış, saygı ve fedakârlık içinde evlilik hayatını sürdürmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.[590] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde ise evlilik teşvik edilerek taraflar arasında dinî ve sosyal denklik gözetilmesinin önemi dile getirilmekte ve geçerli bir gerekçeye dayanmayan boşanma girişimleri tasvip edilmemektedir.[591] Bununla birlikte, kimi zaman eşler arasında ciddi geçimsizlikler yaşanabilmekte ve evlilik, telafisi mümkün olmayan bir krize dönüşebilmektedir. Bu gibi durumlarda, evliliğin temel amacı olan huzur ve güven ortamının sağlanması mümkün olmayacağından nikâhın sona erdirilmesi gündeme gelmektedir.

Kur'an'da evlilik birliğinin sona erdirilmesi meselesinde, temel boşama yetkisinin erkeğe verildiği yönünde genel bir anlayış bulunmakla birlikte boşama hakkının kullanımı bakımından erkek ve kadın arasında belirli farklılıklar ortaya konulmuştur. Ancak erkeğe tanınan bu yetki sınırsız bir serbesti olarak değil, belirli kurallara ve sınırlamalara tabi kılınarak düzenlenmiştir. Bununla birlikte Kur'an, kadının da evlilik bağını sonlandırabileceği durumları açıkça ortaya koymuş; bu çerçevede özellikle **muhâlea** ve **tefvîz-i talâk,** öne çıkan iki temel uygulama olarak belirginleşmiştir. Bu çalışmada, Kur'ân'daki tüm boşanma âyetlerinin kapsamlı bir incelemesi yerine, kadının boşama yetkisine temas eden bu iki uygulamanın ilgili âyetler çerçevesinde bağlamsal olarak ele alınması amaçlanmaktadır.

Kadının evliliği sona erdirme hakkına dair öne çıkan muhâlea ve tefvîz-i talâk uygulamaları; kadının evlilikten ayrılma talebini dile getirme biçimi, bu talebin kabul süreci ve doğurduğu hukukî sonuçlar bakımından farklılık arz etmektedir. Muhâlea, kadının eşinden ayrılmak için mehir benzeri bir bedel ödemeyi kabul ettiği durumları kapsarken; tefvîz-i talâk, boşama yetkisinin kadına devredilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Her iki uygulama, doğrudan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilî müdahaleleri yahut beyânları çerçevesinde teşekkül etmiş; bu durum, fıkıh literatüründe kadına yönelik hukukî açılımların doğmasına imkân tanımıştır. Bu çerçevede nebevî

[590] en-Nisâ 4/19, 21.
[591] Ebû Dâvûd, "Talâk", 3, 18; Tirmizî, "Talâk", 10, 11.

sünnet, kadının boşanma talebinde bulunmasının meşruiyetini kabul etmiş, özellikle evliliğin karşılıklı rıza esasına dayandığı vurgusunu yapmıştır.

Kadının boşanması başlığı altında muhâlea ve tefvîz-i talâk olmak üzere iki temel konu öne çıkmaktadır. Bu iki uygulama, farklı nebevî sünnetlere dayandırıldığı için önceki başlıklandırma sisteminde kısmi bir değişikliğe gidilmesi gerekmiştir. Her biri farklı rivayetlerle temellendirildiğinden, muhâlea ve tefvîz-i talâk konuları dilsel, konusal ve metinsel bağlam düzeylerinde ayrı ayrı analiz edilecektir. Dilsel bağlamda, rivayetlerin lafız yapıları ve hadis şerhlerindeki dil temelli yorumları esas alınacağından, her rivayet grubu kendi içinde incelenecektir. Konusal bağlamda ise, rivayetlerin geçtiği bab başlıkları, klasik şerhlerdeki konumlandırmaları ve fıkhî içerikle ilişkileri göz önünde bulundurularak yine ayrı değerlendirmeler yapılacaktır. Metinsel bağlamda ise her rivayetin aynı konuya dair diğer rivayetlerle birlikte ele alınması, Kur'an-sünnet bütünlüğünün sağlanması ve uygulamanın pratik boyutunun ortaya konulması açısından gerekli görülmektedir.

Buna karşılık tarihsel-toplumsal şartları merkeze alan dış bağlam türü, rivayetlerin lafzî ve teknik ayrıntılarından ziyade kadının boşama hakkına ilişkin bütüncül ve ilkesel bir perspektif geliştirmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle dış bağlam bölümünde tefvîz-i talâk ve muhâlea ayrımı ikinci planda tutulacak; asıl vurgu, kadının özne oluşu, onur ve irade temelinde karar verebilme hakkı, bu hakkın tarihsel-toplumsal koşullarda nasıl karşılandığı ve erkek egemen kültürel kabullere karşı İslam'ın ahlaki ve hukukî ilkeler temelinde nasıl bir duruş sergilediği gibi konulara yapılacaktır.

Sonuç olarak, muhâlea ve tefvîz-i talâk konularında referans gösterilen nebevî rivayetler, iç bağlam (dilsel, konusal, metinsel) açısından ayrı başlıklar altında ele alınacak; dış bağlamda ise kadının boşama hakkı çerçevesinde ortak bir kadın perspektifi ile bütüncül olarak değerlendirilecektir. Bu yöntem, yalnızca teorik olarak bütüncül ve bağlamsal bir analiz imkânı sunmakla kalmayıp çalışmanın metodolojik tutarlılığını ve içerik bütünlüğünü korumak açısından da isabetli görülmektedir.

3.1. Muhâlea (Hulʿ)

Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik teşvik edilerek (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ)[592] eşler arasındaki sevgi ve merhamet bağının zamanla kuvvetleneceği ifade edilmektedir(وَمِنْ اٰيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً).[593] Evlilik ilişkisi, eşlerin birbirine "elbise" mesabesinde olması şeklinde mecazi bir anlatımla tasvir edilmiş (هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ);[594] huluʿ/muhâlea (المخالعة/خلع) kavramının şekillenmesinde de bu tasvirin etkili olduğu belirtilmiştir.[595] Ne var ki evlilik ilişkisinin sürdürülemez hale geldiği durumlarda, kadının malî bir bedel karşılığında evliliği sona erdirmesi, Kur'an'da özellikle Bakara sûresinin 229. âyetiyle düzenlenmiş ve bu çözüm yolu meşru bir hak olarak tanımlanmıştır. Söz konusu âyette şu ifadeler yer almaktadır:

"اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِّ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍّ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوا مِمَّا اٰتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"[596]

Âyette, boşamanın iki kereye mahsus olduğu belirtilmekte; bu iki boşamadan sonra ya iyilikle evlilik içinde kalma ya da güzellikle ayrılmanın gerekli olduğu ifade edilmektedir. Ardından eşlerin Allah'ın sınırlarını gözetmemesi durumunda, kadının evliliği sona erdirmek amacıyla *bir bedel ödeyerek* ayrılabileceği hükme bağlanmaktadır.[597] Bu âyet, kadının evlilikten ayrılmak istemesi halinde evliliğin sona ermesi için kocasına mehir ya da başka bir malî bedel vermesini öngören muhâlea uygulamasının meşruiyet temelini oluşturmaktadır.

---

592 *"İçinizden evli olmayanları, köle ve câriyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin."* en-Nûr 24/32.

593 "*Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranıza sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır.*" er-Rûm 30/21.

594 *"Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz."* el-Bakara 2/187.

595 el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/395; Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 20/260; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri* (Konya: Uysal Kitabevi, 1993), 5/196; Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2001), 99.; Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2020), 30/397.

596 *"Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir."*

597 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012), 1/365-366.

Sözlükte "elbiseyi çıkarmak, soyunmak, ayırmak" gibi anlamlara gelen hulu',[598] fıkıh literatüründe, kadının belirli bir bedel ödemesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağının sona erdirilmesini ifade eden المخالعة (muhâlea) terimiyle karşılanmıştır.[599] Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea adı verilmektedir.[600] Nikah esnasında veya sonrasında kocası tarafından kendisine yetki verilmeyen kadın boşanmak istediğinde, mahkemede boşanma davası açarak veya kocasına ödeyeceği bir tazminatta anlaşarak (muhâlea) boşanabilecektir.[601]

Çalışmanın izleyen kısmında, kadına boşanma hakkı tanıyan âyetlerin klasik ahkâm tefsirlerinde nasıl yorumlandığı ve bu yorumlarda hangi nebevî sünnetin referans gösterildiği incelenecektir. İncelemede, söz konusu yetkilerin tefsirlerde nasıl konumlandırıldığı, ilgili nebevî sünnetin hükme hangi bağlamda etki ettiği, bu yetkinin kadının iradesini merkeze alan mı yoksa erkeğin iradesine dayalı bir yetki olarak mı tartışıldığı ve yorumlarda bağlamsal unsurların ne ölçüde dikkate alındığı soruları merkeze alınacaktır. Böylece hem âyetlerin kadın lehine getirdiği imkânların nasıl anlamlandırıldığı hem de bu anlamlandırmanın sünnetle hangi zeminde temellendirildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.1.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Muhâlea (Hulʿ)

Klasik ahkâm tefsirlerinde hulʿ (muhâlea), kadının kocasına bir bedel ödeyerek evlilik bağını sona erdirmesi anlamında ele alınmış[602] ve bu uygulamanın dayandığı Kur'an âyetleri ile nebevî sünnet delilleri çeşitli yönleriyle yorumlanmıştır. Müfessirler hulʿun caizliği, şartları, fidye bedelinin sınırları, hukukî mahiyeti ve uygulamadaki usulü gibi konularda hem ortak noktalarda hem de bazı önemli ayrıntılarda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

---

598 Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2020), 30/397; el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/395; Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 20/260; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri* (Konya: Uysal Kitabevi, 1993), 5/196.

599 Atar, "Muhâlea", 30/397; Halil İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2000), 126.

600 Atar, "Muhâlea", 30/397.

601 Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 98.

602 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/178; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/89; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/136.

Müfessirler, hulʿun evlilik bağının devamının taraflar için imkânsız hâle geldiği durumlarda meşru bir çözüm yolu olduğunu kabul ederler.[603] Cessâs, Bakara sûresinin 229. âyetindeki "اَنْ يَخَافَآ اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ (Allah'ın sınırlarını koruyamama korkusu)" ifadesini merkez alarak eşler arasında kötü huyluluk veya karşılıklı kin gibi sebeplerle evlilik yükümlülüklerinin ihlâl edilebileceğini ve bu durumlarda muhâleanın meşru olduğunu belirtir. Ayrıca Nisâ sûresinin 129. âyetine[604] atıfta bulunarak eşlerin birbirini askıda bırakmalarının da evlilik hukukuna aykırı olduğunu ve muhâleanın bu gibi durumlarda bir çıkış yolu sunduğunu vurgulamaktadır.[605] Kurtubî de *"Allah'ın sınırlarını koruyamama"* endişesinin varlığını muhâleanın caiz olması için temel şart olarak görür. Kadının kocasının haklarına riâyet edememesi veya ona itaat etmemesi gibi durumlar muhâlea için gerekçe teşkil eder.[606] Kurtubî, Kiyâ el-Herrâsî ve İbnü'l-Arabî, muhâleanın yalnızca geçimsizlik veya zarar şartına bağlı olmadığını, kadının kendi malı üzerinde tasarruf hakkı çerçevesinde gönül rızasıyla bir bedel vererek evliliği sona erdirebileceğini savunur.[607] Zira âyette geçen *"Allah'ın sınırlarını koruyamama"* ifadesi bir şart değil çoğunlukla vuku bulan bir durumu ifade etmektedir. Muhâlea, şikâk hali olmasa da kadının gönüllü rızasıyla gerçekleştirilebilir.[608] Bu noktada Cessâs, muhâleayı evlilikte yaşanan geçimsizliğe bağlı bir hak olarak görürken diğer müfessirler yalnızca zaruret hallerine hasretmeden kadının mülkiyet hakkı temelli bir serbestî olarak değerlendirmektedir.

Klasik ahkâm tefsirlerinde muhâlea uygulamasının meşruiyeti, ilgili âyetin yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilî örneklerine dayandırılmaktadır. Bu bağlamda en çok atıfta bulunulan rivayet, Habîbe bint Sehl ile Sâbit b. Kays arasında geçen olaydır:

---

603 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/178; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/137; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/89.

604 *"Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir."*

605 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/90.

606 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/138.

607 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/178; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/264; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/140.

608 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/178; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/264.

"أَنَّ امْرَأَةَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أَتَتِ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ، مَا أَعْتِبُ عَلَيْهِ فِي خُلُقٍ وَلَا دِينٍ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (أَتَرُدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ). قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (اقْبَلِ الْحَدِيقَةَ وَطَلِّقْهَا تَطْلِيقَةً)."

Rivayete göre Habîbe bint Sehl[609] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzuruna gelerek şöyle demiştir*: "Ey Allah'ın Resûlü! Sâbit b. Kays'ın ne ahlâkı ne de dini hakkında söyleyeceğim bir şey var. Ancak artık ona tahammül edemiyorum."* Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) Habîbe'ye, *"Peki, sana verdiği bahçeyi ona geri verir misin?"* diye sordu. Habîbe *"Evet"* cevabını verince bahçeyi kocasına iade etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) de Sâbit b. Kays'a eşini boşamasını emretti.[610]

Cessâs, Habibe'nin evliliği devam ettiremeyeceğini beyân etmesi üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *mehir karşılığı boşanmaya izin vermesini*[611] muhâleanın sahih bir sünnet uygulaması olarak değerlendirir.[612] Kurtubî ise ilgili rivayetleri farklı varyantlarla aktarmaktadır:

"عن عائشة: أن حبيبةَ بنتَ سهل كانت عند ثابت بن قيس بن شمَّاس فضربها، فكسر بعضَها، فأتت رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم بعدَ الصُّبْحِ فاشتكته إليه، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم ثابتاً فقال: "خُذْ بَعْضَ مالِها وفارِقها" فقال: ويَصْلُح ذلك يا رسولَ الله؟ قال "نعم" قال: فإني أصدقتُها حديقَتَيْنِ وهما بيدها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "خُذْهما وفَارِقْها" ففعل."

Sâbit b. Kays'ın nikâhı altındaki eşine vurması ve köprücük kemiğini kırması üzerine Habîbe, sabah namazını müteakip Resûlullah'ın (s.a.v.) huzuruna gelerek şikâyette bulunmuştur.[613] Kurtubî, Sâbit'in Habîbe'ye zarar verdiği ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) iki bahçeyi geri alarak boşanmaya hükmettiği rivayetini naklettikten sonra,[614] bu rivayetin muhâleanın yalnızca geçimsizlik ve zarar hâllerine özgü olduğunu savunanların delili olduğunu belirtir.[615] Ancak o, kadının kocasının dinî

---

609 Bazı rivayetlerde Habibe binti Sehl yerine kadının adı belirsiz bırakılmıştır. İbn Mâce ve Beyhakî'de yer alan rivayetlerde adı Cemîle bint Selûl şeklinde aktarılmış, onun Abdullah b. Übey'in kızı olduğu ifade edilmiştir. Bk. İbn Mâce, *Sünen*, 3/208-209. Rebîʿa bint Muʿavviz'den gelen rivayette ise kadının Sabit tarafından dövülüp kolunun kırıldığı, ardından kardeşinin durumu Hz. Peygamber'e bildirdiği nakledilir. İbn Sa'd, onun adını Cemîle bint Abdullah b. Übey olarak verir. Bk. Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/398; Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 20/263.

610 Buhârî, "Talâk", 11; Ebû Dâvûd, "Talâk", 17-18; Nesâî, "Talâk", 34; Mâlik, *Muvattaʾ*, "Talâk", 11.

611 Buhârî, "Talâk", 11; Ebû Dâvûd, "Talâk", 17-18; Nesâî, "Talâk", 34; Mâlik, *Muvattaʾ*, "Talâk", 11.

612 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/95.

613 Ebû Dâvûd, "Talâk", 17-18; Nesâî, "Talâk", 53.

614 İbn Mâce, "Talâk", 22.

615 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/140.

veya ahlâkî bir kusuru bulunmasa dahi tahammülsüzlük gerekçesiyle de boşanmasına izin verilebileceğini; bu durumda fidye verilerek boşanmanın gerçekleştiğini gösteren ve Cessâs'ın da delil olarak kullandığı diğer varyantı[616] aktarır.[617] Kiyâ el-Herrâsî, *"Hiçbir Müslümanın malı, onun gönül rızası olmaksızın helâl olmaz."*[618] hadisini temel alarak muhâleanın kadının rızasına dayalı bir hak olduğunu sünnetle destekler.[619] Bu hadisler, muhâlea uygulamasının Kur'an'ın genel hükümlerinin yanı sıra doğrudan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarıyla da temellendirildiğini göstermektedir.

Müfessirler arasında muhâlea karşılığında kadından alınacak bedelin sınırları konusunda dikkat çekici farklar bulunmaktadır. Cessâs, geçimsizliğin kocadan kaynaklanması durumunda Nisâ sûresinin 20. âyetindeki "وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا" (Yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.)" emrinin kocanın kadından hul' için bedel almasını yasakladığını, bu sebeple kocanın bu durumda karısından bir şeyler almasının helal olmayacağını söylemiştir.[620] Geçimsizliğin kadından kaynaklanması veya kadının huysuzluğu ya da ikisinin birbirine olan düşmanca duyguları sebebiyle ise Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamamaktan endişe duyarlarsa kocanın verdiği kadarını alması caiz olur. Ama daha fazlasını alması helal olmaz. Dolayısıyla muhâleada yalnızca mehrin alınabileceğini, daha fazlasının alınmasının caiz olmadığını savunur. Ona göre bu sınır hem Kur'an'ın hem de sünnetin açık hükümlerine dayanmaktadır.[621]

Kurtubî ise muhâlea karşılığında kadından alınacak bedelin sınırları konusunda Malikî ve Hanefî fakihlerinin görüşlerine yer vererek *"Eşlerden her birinin içindeki bir tiksinti dolayısıyla, eşine karşı yerine getirmesi gereken nikâhın yükümlülüklerini yerine getirememekten dolayı korkacak olursa kadının fidye vermesinde de bir vebal yoktur, kocanın bunu almasında da bir vebal yoktur."* demektedir.[622] Muhâlea bedelinin mehrin üzerinde olmasının da caiz olduğunu belirtir. Ancak o da tıpkı Cessâs gibi fazladan bedel alınmasını güzel ahlaka aykırı bulmuş, bununla birlikte açıkça mekruh sayılmadığını kaydetmiştir.[623]

---

616 İbn Mâce, "Talâk", 22.
617 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/140.
618 Dârekutnî, *Sünen*, 3/422.
619 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/178-179.
620 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/93-94.
621 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/94.
622 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/140.
623 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/140-141.

Muhâleanın hukukî mahiyeti konusunda müfessirler arasında dikkat çekici değerlendirmeler bulunmaktadır. Cessâs, Bakara sûresinin 230. âyetinin, hulʿ yapan kadının kocası tarafından ayrıca boşanması hâlinde bu boşamanın geçerli olacağına delâlet ettiğini belirtir.[624] Ona göre fakihlerin ekserisi, söz konusu âyetin takdiri ve hüküm sıralamasının bu şekilde anlaşılması gerektiği hususunda görüş birliği içindedir. Bu yorum doğrultusunda, hulʿdan sonra üçüncü talâkın gerçekleşmesi mümkündür. Cessâs, *"Kadın hulʿ yaptıktan sonra erkek onu iki talâkla daha boşayabilir; fidye almadan yapılan boşamadan sonra da kadın iki talâkla daha boşanabilir."* [625] diyerek buradaki boşamayı yine erkeğin irade ve rızasına dayalı bir temele oturtmaktadır. Bu açıdan, hulʿ yapan bir kadın iddet beklemekteyken kocası tarafından kendisine ricʿat yapılırsa bu dönüş geçerli sayılır.[626] Cessâs, muhâleayı fıkhî olarak kocanın boşama yetkisi çerçevesinde değerlendirmekte ve hulʿdan sonra dahi erkeğin ek bir tasarrufla (talâk veya ricʿat) evlilik bağını hukuken etkileyebileceğini kabul etmektedir. Bu yaklaşım, muhâleayı evliliğin taraflarca karşılıklı rıza ile sona erdirildiği bir işlem olarak değil esasen kocanın boşama yetkisi kapsamında gerçekleşen ve erkeğin inisiyatifiyle tamamlanan bir süreç olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Cessâs'ın yorumunda kadının hulʿ talebiyle ortaya koyduğu irade, evliliğin kesin biçimde sona ermesini tek başına garanti etmemekte; erkeğin sonrasında kullanacağı boşama veya ricʿat yetkisiyle bu irade sınırlandırılabilmektedir.

Kurtubî, hulʿdan sonra kadının başka bir koca ile evlenmedikçe eski kocasına dönmesinin caiz olmadığına ilişkin görüşü aktarır ve hulʿ ile üç talâkın tamamlandığını, sahih olan görüşün de bu olduğunu belirtir.[627] Buna karşılık Kiyâ el-Herrâsî, meseleyi daha ayrıntılı bir dilsel çözümleme çerçevesinde ele alır. Müellif, Bakara sûresinin 229. âyetinde geçen "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِۖ (Boşama iki keredir…)" ifadesi ile devamındaki "فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِۦ…(eşlerin) Allah'ın koyduğu sınırları koruyamayacaklarından korkarsanız, kadının fidye vererek ayrılmasında taraflara bir günah yoktur.)" hükmünü ve bunu takip eden 230. âyeti[628] birlikte değerlendirir. Bu bağlamda muhâleanın, ikinci

---

624 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/96.
625 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/97.
626 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/97.
627 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/144.
628 "İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah'ın

talâktan sonra gerçekleşebilen ve üçüncü talâka götüren bağımsız bir ayrılık işlemi olduğunu ifade eder.[629] Herrâsî'ye göre muhâlea, doğrudan bir talâk olarak değerlendirilemez. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِۖ (Boşama iki keredir…)"[630] ifadesiyle normal boşamalar kast edilmiş, ardından muhâleadan söz edilmiştir. Muhâlea sonrasında ise "فَإِنْ طَلَّقَهَا (Eğer onu bir daha boşarsa…)"[631] buyurularak ayrı bir boşama imkânından bahsedilmiştir. Bu ifadeler, muhâleanın doğrudan üçüncü bir talâk teşkil etmediğini, ancak muhâleanın ardından yapılan bir boşama ile üçüncü ve kesin boşamanın gerçekleşeceğini göstermektedir.[632] Herrâsî, bu yorumu ile muhâleayı talâk sürecinin bir parçası olarak değil ayrı bir fesih işlemi olarak değerlendirmiştir. Herrâsî'nin âyetin lafzına dayalı bu yaklaşımı, muhâleanın tek başına bir boşama sayılmayacağını vurgularken kadının iradesiyle boşanamayacağını; ancak erkeğin sonraki boşamayı gerçekleştirmesi hâlinde bunun hüküm ifade edeceğini belirtmektedir. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.), Habîbe bint Sehl boşanmak istediğinde onun bu talebini reddetmemiş, kocaya sormadan boşamayı gerçekleştirmiştir. Buna rağmen Kiyâ el-Herrâsî, diğer müfessirlerin aksine bu hadise hiç yer vermemekte ve yalnızca âyetlerin lafzı üzerinden yaptığı genelleme ile muhâleayı bir boşama olarak görmemektedir.[633]

Buna karşılık İbnü'l-Arabî muhâleanın fesih olduğunu ileri sürenleri ayrıntılı bir şekilde eleştirir. Ona göre muhâlea, bedel karşılığı yapılsa da bir talâktır ve üçüncü boşama (beynunet-i kübrâ) sürecinin bir parçası olarak değerlendirilir. İbnü'l-Arabî, muhâleanın bâin bir talâk olduğu görüşündedir ve muhâleanın bir fesih olduğu, boşama sayılmayacağı iddiasını Bakara sûresinin 229. ve 230. âyetlerinin sıralamasına dayandırarak çürütmeye çalışır. Ona göre Allah Teâlâ, *"Boşama iki defadır."* buyurduktan sonra, muhâleayı ve ardından üçüncü talâkı zikretmiştir. Muhâleanın zikredilmesi, onu talâk olmaktan

---

kurallarına riayet edecekleri kanaatine varırlarsa, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın kurallarıdır, bilmek isteyenler için onları açıklamaktadır."

629 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/179.

630 el-Bakara 2/229.

631 el-Bakara 2/230.

632 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/180.

633 Kiyâ el-Herrâsî'nin bu görüşü Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde belirttiği eski görüşüne dayanır. Şâfiî' nin eski görüşüne göre hulʿ bir fesih işlemidir, talâk değildir. Bu görüş, İbn Abbas ve İbn Zübeyr'den gelen rivayetlerle desteklenmiştir. Fakat Şâfiî daha sonra bu görüşünden dönerek *el-İmlâ* adlı eserinde hulʿ lafzının açık talâk lafzı olduğunu beyan eder. Bu görüşe göre, hulʿ sadece erkeğin yapabileceği bir tasarruftur ve tıpkı boşama gibi işler. Bk. Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/396; Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 20/260.

çıkarmaz. Eğer âyette her zikredilen boşama sayılmayacak olsaydı, "تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ (iyilikle serbest bırakma)" ifadesi de boşama sayılmazdı. Oysa bu İbnü'l-Arabî'ye göre açıkça bir talâktır. Muhâlea işlemi ister bedel karşılığı ister bedelsiz olsun, sonuçta nikâh akdinin sona ermesini sağlayan bir talâk türüdür.[634] Bu görüşlere göre hul', bir bâin talâk kabul edilip erkeğin üç boşama hakkından biri eksilmiş olur. Bâin talâkta söz kadına geçtiği için onun rızası olmadan tekrar bu evliliğe dönülemez. Ancak kadının da rızası alınarak tekrar aile hayatına devam edilmesi yani yeni bir nikahla ve onun gereklerini yerine getirmekle mümkündür.[635]

Neticede muhâlea uygulaması hem Kur'an âyetleri hem de nebevî sünnet verileri temelinde meşru bir boşanma yolu olarak kabul edilmiştir. Klasik ahkâm tefsirleri, muhâleanın caiz olduğu durumları, gerekçelerini ve hukukî mahiyetini farklı açılardan ele almışlardır. Cessâs, muhâleayı daha çok evlilikteki geçimsizlik ve fiilî zarar gibi sebeplere bağlı bir hak olarak yorumlarken diğerleri, kadının mülkiyet hakkı çerçevesinde ve mutlak rızasıyla bu tasarrufu gerçekleştirebileceğini savunmuşlardır. Öte yandan Cessâs ve Herrâsî, muhâleayı kocanın boşama yetkisi çerçevesinde değerlendirmiş ve kadının hulʿ talebiyle başlayan sürecin, nihai olarak erkeğin irade ve tasarrufu ile tamamlandığını vurgulamışlardır. Bu yaklaşım, kadının iradesini sürecin başlatılmasında etkili görmekle birlikte evliliğin kesin biçimde sona ermesinde belirleyici bir unsur olarak görmemektedir. Herrâsî, muhâleanın doğrudan bir talâk değil evliliği sona erdiren müstakil bir fesih işlemi olduğunu ileri sürerken İbnü'l-Arabî ise muhâleayı bâin bir talâk kategorisinde değerlendirerek bu tasarrufun üçüncü boşamaya zemin hazırladığını vurgulamıştır.

Habîbe bint Sehl hadisesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadının talebini merkeze alan, kocanın rızasına başvurmadan boşamayı gerçekleştiren uygulaması, muhâleanın kadın lehine işleyen bir hak olduğuna delâlet etmektedir. Ancak müfessirlerin çoğu, bu rivayetin kadının özneleşmesini sağlayan boyutunu yorumlarına yansıtmamıştır. Cessâs ve Kurtubî, Hz. Peygamber'in bu uygulamasını delil gösterirken zaman zaman muhâleayı bir "malî tasarruf işlemi" mantığıyla yorumlayarak kadının evlilikten çıkış sürecini ekonomik bir mübadeleye indirgemiştir. Dolayısıyla klasik ahkâm tefsirlerinde

634 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/264-265.
635 Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 153.

müfessirler arasında ortak bir bağlam kayması değil farklı düzeylerde bağlam daralmaları söz konusudur.

3.1.2. Muhâlea ile İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi

Bu kısımda, klasik ahkâm tefsirlerinde yer alan değerlendirmelerde kadının boşama yetkisine ilişkin muhâlea ile ilgili nebevî sünnetin bağlamsal bir analizi yapılacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlü beyânları ve fiilî uygulamaları üzerinden, kadının boşanma sürecindeki konumunu daha bütüncül bir perspektifle ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda, klasik ahkâm tefsirlerinde muhâlea uygulamasına referans olarak kullanılan ilgili rivayetler çeşitli açılardan ele alınacak; hadislerin dilsel ifadeleri, işaret ettikleri temalar, işlevsel yönelimleri değerlendirilecektir.

Müfessirlerin muhâlea uygulamasının meşruiyetine dayanak olarak gösterdikleri nebevî sünnet, Sabit b. Kays b. Şemmâs ile eşi Habîbe bint Sehl arasında geçen ve farklı varyantlarla rivayet edilen hadislere dayanmaktadır. İbn Abbas ve Hz. Âişe'den gelen rivayetlere göre Sabit b. Kays b. Şemmâs'ın eşi Habîbe, evlilik hayatında yaşadığı memnuniyetsizlik nedeniyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) başvurmuştur.[636] Buhârî ve Nesâî'nin naklettiği varyanta göre kadın, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek: " يَا رَسُولَ اللَّهِ، ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ، مَا أَعْتِبُ عَلَيْهِ فِي خُلُقٍ وَلَا دِينٍ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ (Ey Allah'ın Resûlü! Sabit'i ne dini ne de ahlâkı açısından kınıyorum; ancak İslam'da nankörlük etmekten korkuyorum." demiştir.[637] İbn Mâce'nin varyantında bu ifadeye ek olarak "لَوْلَا مَخَافَةُ اللَّهِ إِذَا دَخَلَ عَلَيَّ، لَبَصَقْتُ فِي وَجْهِهِ (Allah korkusu olmasaydı o içeri girdiğinde yüzüne tükürürdüm.)"[638] sözü yer almaktadır. Bu talep üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), kocasının mehir olarak verdiği bahçeyi iade etmeyi kabul edip etmediğini sormuş; kadının olumlu cevabı üzerine de Sabit'e "خُذْها وفَارِقْها (Bahçeyi al ve onu boşa!)"[639] bir başka varyantta "فَرَدَّتْ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ، قَالَ: فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ (Kadın ona bahçesini geri verdi ve Resulullah onların ayrılmasına hükmetti.)"[640] buyurmuştur.

---

[636] عن عائشة: أن حبيبةَ بنتَ سهل كانت عند ثابت بن قيس بن شمَّاس فضربها، فكسر بعضَها، فأتت رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم بعدَ الصُّبْحِ فاشتكته إليه، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم ثابتاً فقال: "خُذْ بَعْضَ مالِها وفارِقها" فقال: ويَصْلُح ذلك يا رسولَ الله؟ قال "نعم" قال: فإني أصدقتُها حديقَتَيْنِ وهما بيدها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "خُذْها وفَارِقْها" ففعل"

[637] Buhârî, "Talâk", 11; Nesâî, "Talâk", 34.

[638] İbn Mâce, "Talâk", 22.

[639] Buhârî, "Talâk", 11; Nesâî, "Talâk", 34.

[640] İbn Mâce, "Talâk", 22.

İbn Mâce'nin İbn Abbas tarikiyle rivayet ettiği bu hadis, sahih kabul edilmekte ve muhâleaya dayalı boşanmanın sebeplerini açıklayan, bedel karşılığı gerçekleştiğini ortaya koyan önemli bir delil olarak değerlendirilmektedir.[641]

Ebû Dâvûd, Nesâî ve Muvatta'da geçen söz konusu rivayetin bir başka varyantına göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir sabah namazına gitmek üzere evinden çıktığında evinin önünde Habîbe bint Sehl'e rastlamış ve ona kim olduğunu sormuştur. Kadın kendisini tanıtınca, Hz. Peygamber (s.a.v.) niçin orada olduğunu sormuş; o da "لا أنا ولا ثابتُ بنُ قيس (Sabit b. Kays ile artık birlikte olmamız mümkün değil.)" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), durumu dinledikten sonra Sabit'i çağırtmış ve ona "وذكرت ما شاء الله أن تَذكُرَ (Bu, kadın seninle ilgili olarak Allah'ın kendisine lütfettiği kadarını anlattı.)" demiştir. Kadın bu esnada " يا رسولَ اللهِ، كُلُّ ما أعطاني عندي (Ey Allah'ın Resûlü! Sabit'in bana verdiği her şeyi elimde bulunduruyorum.)" deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) Sabit'e "خُذْ مِنْها (Onları al.)" buyurmuştur. Sabit mehrini geri almış ve Habîbe ailesinin yanına dönmüştür.[642]

Hz. Âişe'den gelen başka bir varyanta göre Sabit b. Kays eşini dövmüş ve onun vücudunda yara izi bırakmıştır. Bunun üzerine Habîbe durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) şikâyet etmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de Sabit'i çağırıp "خُذْ بَعْضَ مالِها وفارِقها (Onun mehrinin bir kısmını alarak kendisini boşa.)" demiştir. Sabit, "فإني أصدقتُها حديقَتَيْنِ وهما بيدها (Ben ona mehir olarak iki bahçe vermiştim ve şu anda onlar onun elinde.)" deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.), "خُذْها وفَارِقْها (Onları al ve onu boşa!)" buyurmuştur. Sabit de bu şekilde hareket etmiştir.[643] Bu hadis, *Sünenü'n-Nesâî*'de güvenilir raviler zinciriyle yer almakta ve senedinin sahih olduğu kabul edilmektedir. İbn Abdilberr, *et-Temhîd* adlı eserinde bu rivayetin sabit ve muttasıl olduğunu belirterek muhâlea konusunda asıl delil olarak değerlendirildiğini ifade etmiştir.[644]

İbn Mâce'nin bir başka varyantında ise Habîbe, kocasının fiziksel görünümünden duyduğu rahatsızlığı açıkça dile getirmiştir. Sabit'in kısa boylu ve çirkin biri olduğunu belirtince Hz. Peygamber (s.a.v.) bunun üzerine ona, Sabit'in mehir olarak verdiği

---

641 İbn Mâce, *Sünen*, 3/208; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri*, 5/201.
642 Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Nesâî, "Talâk", 34; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, "Talâk", 11.
643 Ebû Dâvûd, "Talâk",18; Nesâî, "Talâk", 34; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/315.
644 Nesâî, *Sünen*, 6/319; Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/399.

bahçeyi geri verip veremeyeceğini sormuş; kadının kabul etmesi üzerine bahçe iade edilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.), Sabit ile Habîbe'yi ayırmıştır.[645] Bu rivayet de İbn Mâce tarafından Ezher b. Mervân tarikiyle aktarılmış olup bu ravinin sâdûk ve istikamet sahibi olduğu, isnadındaki diğer râvilerin ise güvenilir kabul edildiği belirtilmektedir.[646] Şevkani de bu rivayetlerde bulunan kişilerin tamamının güvenilir râvîler olduğunu, dolayısıyla hadislerin sahih kabul edildiklerini belirtmektedir.[647] Bu nedenle hadis hem istidlal hem de ihticâc açısından geçerli sayılmaktadır.

Tüm bu rivayetler birlikte değerlendirildiğinde içinde bulunduğu evlilik ortamında huzur bulamayan bir kadının, mehir veya benzeri bir bedel karşılığında boşanma talebinde bulunmasının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından makul ve meşru görüldüğü; Peygamber'in (s.a.v.) yönlendirmesiyle boşama işleminin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

3.1.2.1. Muhâlea ile İlgili Sünnetin İç Bağlamı

3.1.2.1.1. Dilsel Bağlam

Muhâlea hadisinin anlaşılmasında rivayetlerde kullanılan ifadelerin niteliği belirleyici olmaktadır. Hadiste geçen ifadeler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) boşanma sürecine dair yaklaşımını ve kadının bu süreçteki konumunu anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Klasik ahkâm tefsirlerinde, hadiste yer alan belirli kelime ve kalıplar farklı şekillerde yorumlanarak muhâleanın meşruiyeti, şartları ve hukuki sonuçları konusunda çeşitli çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu açıdan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soru ve emir cümlelerinde kullandığı lafızlar ile kadının psikolojik gerekçelerini ifade eden kelimeler, müfessirlerin metodolojik yaklaşımları doğrultusunda farklı anlamlandırmalara konu olmuştur.

Cessâs, "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ([Eşlerin] Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz.)"[648] âyetinin dilsel tahlilinden hareketle burada iki talâktan söz edildikten sonra yeni bir hitap bulunduğunu, bu hitabın iki talâkla

---

645 İbn Mâce, "Talâk", 22.
646 İbn Mâce, *Sünen*, 3/208-209; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri*, 5/202.
647 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr*, 12/446.
648 el-Bakara, 2/229.

bağlantılı olmadığını ve üçüncü talâkın fidyeden ve hulʿdan sonra gelmesi gerektiğini belirtir.[649] Bu yorumuyla hulʿu, tek başına evliliği sona erdiren bağımsız bir boşama türü olarak değil üçüncü talâktan önceki bir aşama olarak konumlandırmaktadır. Benzer şekilde dilsel tahlillerde bulunan Kiyâ el-Herrâsî, muhâleayı hukukî sonuçları bakımından kadının iradesine dayalı bağımsız bir boşama olarak değil müstakil bir fesih işlemi olarak değerlendirmektedir.[650] Her iki yaklaşımda da talâk ve ric'at yetkilerinin kocanın elinde olması, kadının iradesini ve karar verici konumunu fiilen etkisiz hâle getirmektedir. Bu bağlamda, âyete literal/lafzî yaklaşan müfessirlerin, onun zahirinden hareketle ilgili nebevî sünnetin kadının iradesine tanıdığı hakkı hükmün oluşumunda belirleyici bir unsur olarak görmemiştir.

Söz konusu hadisin dilsel yapısına dair bir örnek ise bazı rivayet varyantlarında yer alan "لَا أُطِيقُهُ بُغْضًا (Ona duyduğum nefret sebebiyle ona katlanamıyorum)"[651] ifadesidir. Bu lafız, boşanma talebinin temelinde kadının tamamen öznel ve duygusal bir gerekçesinin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu tür bir gerekçeyi sorgulamaksızın kabul etmesi, duygusal rahatsızlığı meşru bir boşanma gerekçesi olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Buna karşın klasik ahkâm tefsirlerinde bu hadis zaman zaman daha sınırlayıcı bir bağlamda ele alınmıştır. Nitekim Cessâs, Bakara sûresinin 229. âyetinde geçen "أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ (Allah'ın sınırlarını koruyamama)" ifadesini esas alarak muhâleanın meşruiyetini geçimsizlik, kötü huyluluk ve hak ihlali gibi evlilik yükümlülüklerinin yerine getirilmemesi ile gerekçelendirmiştir.[652] Her ne kadar Kiyâ el-Herrâsî bu sınırlamaya itiraz etse de muhâleayı hukukî sonuçları bakımından kadının iradesine dayalı bağımsız bir boşama olarak değerlendirmemektedir.[653] Oysa âyette geçen *"Allah'ın sınırlarını koruyamama"* ifadesi, bir ön koşulu değil genellikle karşılaşılan bir durumu ifade eden açıklayıcı bir ifadedir.[654] Bu bağlamda muhâlea, evliliğin sürdürülemezliğini ispatlayan nesnel sebeplerin varlığına bağlı olmaksızın kadının malî tasarruf özgürlüğü ve gönüllü rızası temelinde gerçekleştirilebilir.

649 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/96-97.
650 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/179.
651 İbn Mâce, "Talâk", 22.
652 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/90.
653 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/179.
654 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/178; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/264.

Nitekim söz konusu âyette yer alan "إِلَّا أَنْ يَخَافَا" ifadesindeki "يخافا" fiilinin meçhul (korkulması) şekilde okunabileceği ihtimali üzerine yapılan değerlendirmelerde, evliliğin sürdürülemeyeceği endişesinin bizzat eşler değil dış otorite (hakem, veli, yönetici) tarafından ileri sürülmesi gerektiği yorumu gündeme gelmiştir.[655] Ancak bu görüş, Nahhâs ve Tahâvî gibi dil ve fıkıh otoriteleri tarafından hem dilbilimsel hem de usulî gerekçelerle reddedilmiştir.[656] Bu durum, âyetteki "korkma" ifadesinin çoğunlukla rastlanan bir durumun betimlenmesi olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece boşanma gerekçesinin dışsal hakem kararına veya nesnel bir zarara indirgenemeyeceği; kadının içsel, duygusal ve öznel gerekçelerinin de meşru sayılması gerektiği yönündeki yaklaşım desteklenmiş olmaktadır.

3.1.2.1.2. Konusal Bağlam

Nebevî söz ve uygulamaların doğru ve bütüncül bir biçimde anlaşılabilmesi için bu rivayetlerin hadis mecmualarında hangi başlıklar altında ele alındığına, klasik şerhlerde nasıl konumlandırıldıklarına ve fıkıh eserlerinde ne tür uygulama biçimleriyle ilişkilendirildiklerine, başka bir deyişle hangi 'temalar' etrafında tartışıldığına da bakmak gereklidir. Bu açıdan muhâlea hadisinin çeşitli varyantları incelendiğinde, bu rivayetin evlilik ilişkisinin sürdürülemez hâle gelmesindeki duygusal, estetik ve kişisel tatmin eksikliklerine işaret eden bir psikolojik gerçekliğe temas ettiği görülmektedir.

Habîbe bint Sehl'in, fiziksel şiddete maruz kalmasına rağmen bunu ön plana çıkarmayıp onun çirkinliğini, kısa boyunu, kişisel tiksinti ve uzaklaşma duygularını gerekçe göstererek boşanma talebinde bulunması, bu hadisin ruhsal ve psikolojik uyumsuzluk bağlamında da değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu noktada hadis, klasik dönem müelliflerinin çoğu tarafından "hulʿun caiz olduğu durumlar" ya da "talâk mı, fesih mi?" gibi teknik başlıklar altında ele alınsa da metnin detaylı analizi onun aslında evlilik içi duygusal tatminsizlik, kişisel sınırların zorlanması, evlilik kurumunun anlamını yitirmesi gibi derin temaları içerdiğini göstermektedir. Nitekim Cessâs, hulʿ gerekçesini *"Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama"* ifadesini, taraflardan birinin veya her ikisinin kötü huylu olması ve eşlerden birinin diğerine kin ve öfke duyarak onunla iyi

655 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/138.
656 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/397.

geçinmemesi olarak açıklamaktadır.[657] Bu suretle de evlilik hukukuna riayet etmede kusurlu bulunması şeklinde iki duruma indirgemektedir. Cessâs, tarafların evlilik yükümlülüklerini yerine getirememesiyle sonuçlanan objektif bir ihlal çerçevesinde yorumlayarak hadiste öne çıkan öznel memnuniyetsizliğin tek başına geçerli bir boşanma gerekçesi olabileceğine dair nebevî örnekliği daraltmakta ve psikolojik bağlamın hükme doğrudan etkisini sınırlandırmaktadır.

Hulʿ ile üç talâkın tamamlandığını ve hulʿun evliliği sonlandıran bağımsız bir boşama türü olduğunu kabul eden Kurtubî'nin[658] aksine diğer müfessirler öznel gerekçelere dayalı hulʿ uygulamasını caiz görseler de nihayetinde boşanmanın kadının tek taraflı iradesiyle gerçekleştiğini kabul etmeyerek talâk ve ric'at hakkını erkekte muhafaza eden bir anlayışla yorumlamaktadırlar.[659]

Oysa söz konusu nebevî sünnetin farklı rivayet varyantları ve hadisin tematik bağlamına ilişkin şârihlerin yorumları, bu hadisin yalnızca "zarar görme" veya "itaatsizlik" durumlarıyla sınırlı olmadığını; kişisel huzurun ve duygusal uyumun ortadan kalkması hâlinde de boşanma talebine cevaz veren bir sünnet uygulaması olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca hadisin diğer varyantlarına ilişkin yorumlar, kadının tek taraflı iradesinin boşanma için yeterli görüldüğünü açıkça ortaya koymakta ve bu yöndeki tespiti pekiştirmektedir.

İbn Hacer el-Askalânî, hadisin bazı varyantlarında kadının, *"Ben ona tahammül edemiyorum."*[660] şeklindeki sözünün yer aldığını; ancak bu ifadede tahammülsüzlüğün sebebinin belirtilmediğini aktarmaktadır. Bu eksikliği, Beyhakî'nin rivayetleri "لَا أُطِيقُهُ بُغْضًا (Ona nefret duyuyorum.)" şeklinde tamamlamaktadır.[661] İbn Hacer bu ifadenin, Sabit'in kadın üzerinde herhangi somut bir fiili zorbalık uygulamadığı, buna rağmen kadının duygusal/psikolojik bir tiksinti nedeniyle boşanmak istediğini gösterdiğini belirtmektedir.[662] Bununla birlikte, Nesâî'nin rivayetinde Sabit'in kadının kolunu kırdığı belirtilmektedir.[663] Umdetü'l-kâri müellifi Aynî, Sabit'in kadının kolunu kırdığı bilgisine

---

657 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/90.
658 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/144.
659 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/96; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/180; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/264-265.
660 İbn Mâce, "Talâk", 22.
661 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 15/182.
662 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/400.
663 Nesâî, *es-Sünen*, 6/319.

rağmen "وَمَا أَعتب (Onda ayıplanacak bir şey görmedim.)" demesini, yaşadığı durumu açıkça ifade etmeyip başka gerekçeleri öne sürmek istemesiyle açıklamaktadır.[664] Bu durumda, kadının onu "kötü huylu" biri olarak nitelendirmemesi, fiziksel şiddetten ziyade estetik ya da ruhsal uyumsuzluğu gerekçe göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Ebû Dâvûd'un rivayetinde de benzer şekilde Sabit'in eşine şiddet uyguladığı belirtilmiş, fakat kadın doğrudan bu gerekçeyle değil kocasının çirkinliği ve tahammül edilemeyecek dış görünüşü sebebiyle ayrılmak istediğini ifade etmiştir.[665] İbn Mâce'de geçen bir başka rivayette, kadının şöyle dediği aktarılır: "لَوْلَا مَخَافَةُ اللَّهِ إِذَا دَخَلَ عَلَيَّ، لَبَصَقْتُ فِي وَجْهِهِ (Allah korkusu olmasaydı o içeri girdiğinde yüzüne tükürürdüm.)"[666]

Abdurrezzâk da kadının şöyle dediğini rivayet eder: " أَنَّهَا قَالَتْ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم: بِي مِنَ الْجَمَالِ مَا تَرَى، وَثَابِتٌ رَجُلٌ دَمِيمٌ (Ey Allah'ın Resûlü, bende güzellik var fakat Sabit çirkin bir adamdır.)"[667] Yine İbn Abbas'tan gelen başka bir varyantta: " يا رسول الله لا يجتمع رأسي ورأس ثابت أبدا، إني رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عدة، فإذا هو أشدهم سوادا وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها. (Sabit'in karısı geldi ve şöyle dedi: Ey Allah'ın Resûlü, benim başım ile Sabit'in başı bir araya gelemez. Çadırın perdesini kaldırdım, onu gördüm; grubun en kısa boylusu, en siyahi olanı ve en çirkin yüzlüsüydü.)" Hz. Peygamber (s.a.v.) ona "أتردين عليه حديقته (Kocanın bahçesini geri verir misin?)" diye sorduğunda kadın, "نعم، وإن شاء زدته (Evet, isterse fazlasını da veririm)" diyerek boşanmayı arzu ettiğini net şekilde ifade etmiştir. Bunun üzerine Resûlullah ikisi arasında ayrılık kararı vermiştir.[668] Bu açıdan kadının şiddetli nefret hissi onu küfre[669] götürebilecek bir ruh haline iteceğinden nikâhın bu denli zorla sürdürülmesi, ahlâken ve dinen sakıncalı bir durum olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İbn Hacer, bu hadisten çıkardığı fıkhî hükümleri sıralarken kadının kocasını sevmemesi ve kocanın da onu boşamak istememesi durumunda dahi hulʿun meşru kabul edilmesi gerektiğini ifade

---

664 Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 20/263.
665 Ebû Dâvûd, "Talâk", 18.
666 İbn Mâce, "Talâk", 22.
667 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 6/483.
668 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/400.
669 İbn Hacer el-Askalânî buradaki "küfür" ifadesi hakkında şunları aktarmaktadır: *"Genç ve güzel bir kadının, kendi zıddı olan çirkin bir kocaya duyduğu nefret, onu nüşûz, nefret, soğukluk ve isyan gibi davranışlara itebilir. Kadın bu durumu 'küfür' kelimesiyle mecazen ifade etmiştir."* Bk. Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/400.

etmiştir.[670] Hattâbî, ilgili hadisi şerh ederken İmam Mâlik'in görüşüne atıfta bulunur. Ona göre Medine âlimleri arasında yaygın olan kanaat kadının, eşinden açık bir kötü muamele görmemiş olsa da onunla birlikte yaşamak istememesi durumunda kocasına verdiği mehri ya da daha fazlasını iade ederek evliliğini sona erdirebileceği yönündedir. Ancak eğer ayrılığın sebebi kocanın zulmü veya haksız tutumu ise bu durumda erkeğin kadından aldığı herhangi bir şeyi iade etmesi gerekmez.[671]

Şevkânî, ilgili hadislerin bağlamından hareketle hulʿ için kadının kocasına yönelik nefret ve geçimsizlik beyânının tek başına yeterli bir gerekçe teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu görüşünü destekleyen en önemli delil ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadının nefretini dile getirmesi üzerine, kocası Sabit'e herhangi bir soru yöneltmemiş olmasıdır.[672] Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Sabit'in de benzer bir hoşnutsuzluk taşıyıp taşımadığına dair herhangi bir araştırmaya gitmemesi, kadından gelen şikâyetin hulʿ için kâfi sayıldığına işaret etmektedir.

Bazı hadis kaynaklarında, kadının geçerli bir sebep bulunmaksızın muhâlea talep etmesinin hoş karşılanmadığına dair rivayetlere yer verilmişse de bu tür rivayetlerin isnad bakımından zayıf kabul edilmesi sebebiyle hüküm çıkarmaya elverişli olmadıkları belirtilmiştir. Nitekim İbn Mâce'nin naklettiği bir rivayette, Abdullah b. Abbas'tan şu şekilde bir hadis aktarılmaktadır: " لَا تَسْأَلُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا الطَّلَاقَ فِي غَيْرِ كُنْهِهِ فَتَجِدَ رِيحَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا (Bir kadın, geçerli bir gerekçe olmaksızın kocasından boşanma talep etmesin; aksi takdirde cennetin kokusunu dahi alamaz. Oysa cennetin kokusu kırk yıllık mesafeden hissedilir.)"[673] İbn Mâce, bu rivayetin senedinde yer alan ʿUmâre b. Sevbân'ın meçhul râvi olması ve kendisinden sadece Câʿfer b. Yahyâ b. Sevbân'ın rivayette bulunmuş olması nedeniyle hadisi zayıf kabul ettiğini bu sebeple söz konusu rivayetin usul açısından hüccet değeri taşımadığını belirtmektedir.[674]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sabit b. Kays ve eşi Habîbe bint Sehl'e dair uygulaması bağlamsal açıdan değerlendirildiğinde, hulʿun evlilikteki duygusal uyumsuzluğun, nefretin ve kişisel huzursuzluğun dikkate alındığı bir çözüm yolu olduğunu

---

670 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 9/400.
671 Hattâbî, *Meʿâlimü's-Sünen*, 7/423.
672 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr*, 12/451.
673 İbn Mâce, "Talâk", 21.
674 İbn Mâce, *Sünen*, 3/207.

göstermektedir. Rivayetlerde, fiziksel şiddet kadar hatta ondan bağımsız olarak estetik hoşnutsuzluk, ruhsal uzaklık ve tahammülsüzlük gibi gerekçelerle dahi hulʿun meşrulaştırıldığı vurgulanmaktadır. Bu, evlilik kurumunun anlam ve içerik bakımından da sürdürülebilir olmasının İslam'da esas alındığını ortaya koymaktadır. Öte yandan ilgili şerhlerden ve varyantlardan çıkan en önemli sonuçlardan biri, evliliğin sadece "nikâh akdi" değil aynı zamanda bir duygu ve denge ilişkisi olduğu; bu dengenin bozulması durumunda evliliğin sürdürülmesinin bir "zulüm" ve hatta "küfre düşme riski" doğurabileceği fikridir.

Ancak klasik ahkâm tefsirlerinde, zaman zaman bu rivayetler objektif sebeplerle sınırlandırılmış ve hadisin barındırdığı duygusal boyutlar gölgede bırakılmıştır. Özellikle kadının kişisel ve estetik gerekçelerle boşanma talep etme hakkı, kimi yorumlarda soyut kategoriler içinde eritilmiş; iradî beyânının doğrudan hukukî sonuç doğurup doğurmadığı konusunda tereddütler dile getirilmiştir. Oysa hadis varyantları, hulʿun yalnızca zarar ve zulüm durumlarında değil evliliğin duygusal dengesinin bozulması hâlinde de geçerli bir çıkış yolu sunduğunu açıkça ortaya koymakta; bu yönüyle klasik yorumların ötesine geçen daha bütüncül ve bağlamsal bir perspektifin mümkün olduğunu hatırlatmaktadır.

3.1.2.1.3. Metinsel Bağlam

Kur'an'daki boşanma hükümleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları, yalnızca boşanmanın meşruiyetini belirleyen hükümler olmanın ötesinde, İslam aile hukukuna yön veren temel ilkeleri de ortaya koymaktadır. Bu hükümler, evlilik ilişkisinin sürdürülmesinde karşılıklı hak ve sorumlulukları dengeleyen, evliliğin sona erdirilmesi hâlinde ise taraflardan özellikle kadının mağduriyetini önleyen bir hukukî çerçeve sunmaktadır. Kur'an'da yer alan boşanma ile ilgili âyetler, keyfî ve zarar verme amaçlı boşama pratiklerini yasaklayarak evliliğin sona ermesini dahi adalet ve iyilik ilkelerine bağlamıştır.[675] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları da bu ilkeleri somutlaştırmış; kadının iradesini tanıyan, ayrılık sürecinde onun maddî ve manevî haklarını gözeten örnek kararlarla, boşanmayı toplumsal düzenin bir parçası olarak ele almıştır. Bu yönüyle nebevî sünnet hem Kur'an hükümlerinin pratik yansıması hem de kadının aile içinde hukukî bir özne olarak tanındığı işlevsel bir model sunmaktadır.

[675] el-Bakara 2/229-231; en-Nisâ 4/19.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muhâlea konusundaki temel uygulaması, kadının rızasını merkeze alan, boşanma hakkını sadece erkeğe özgü görmeyen bir örneklik teşkil etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), Sabit b. Kays'ın eşi Habîbe bint Sehl tarafından dile getirilen hoşnutsuzluk beyânını boşanma için yeterli bir gerekçe olarak kabul etmiş; böylece kadının duygusal huzursuzluğunu meşru bir ayrılık sebebi olarak tanımıştır. Benzer şekilde, ekonomik yetersizlik de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında ayrılık gerekçesi olarak değerlendirilmiştir. Nafaka temin edilememesi durumunda kadının boşanma talebinde bulunabileceğini savunanlar, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği şu hadisi delil göstermektedir: "إِنَّ خَيرَ الصَدَقَة ما ترك غنًى، أو تُصدِّق به عَنْ ظَهرِ غِنى، وابدأ بمَن تَعُولُ" (Sadakanın en hayırlısı, kişiyi fakirliğe düşürmeyecek şekilde, servete dayalı olarak verilen sadakadır. Nafakanı vermekle yükümlü olduğun kimselerden başla.)"[676] Ebû Hureyre'den aktarılan bir başka rivayette "«يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا» قَالَ: ، امْرَأَتِهِ عَلَى يُنْفِقُ مَا يَجِدُ لَا الرَّجُلِ فِي" (Karısına infak edecek şeyi bulamayan adam hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Araları ayrılır.' buyurmuştur.)"[677] Hz. Peygamber (s.a.v.), kadının geçim sıkıntısı yaşamadan evliliğini sona erdirebilmesine imkân tanımış, Hz. Ömer de bu anlayışı sürdürerek orduya sefere çıkan askerlerin eşlerine ya düzenli nafaka göndermelerini ya da onları boşamaları gerektiğini emretmiştir.[678]

Bu yaklaşımla paralel olarak Kurtubî, kavvâmiyetin temel dayanaklarından birinin, erkeğin kadının geçimini sağlama yükümlülüğü olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre erkek bu sorumluluğu yerine getiremediğinde, aile içindeki yöneticilik vasfını da yitirir. Zira geçim yükümlülüğünü üstlenemeyen bir erkeğin, aile üzerinde yönetim yetkisini sürdürmesi meşru değildir. Bu doğrultuda, kadın için evlilik akdini sona erdirme talebinde bulunma hakkı doğmuş olur.[679] Söz konusu uygulamalar, nafaka yükümlülüğünü yerine getiremeyen eşlerin, kadını mağdur etmeksizin ayrılık talebini dikkate almaları gerektiği yönünde hem hukukî hem de ahlâkî bir ilkenin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tesis edildiğini göstermektedir. Nitekim Kurtubî'nin, muhâlea uygulamasını kadının iradesini işlevsel ve aktif biçimde kullanabildiği bir alan olarak görmesi,[680] onun bu hakkı sadece geçim yetersizliği gibi objektif sebeplerin ötesinde evliliğin sürdürülebilirliğini etkileyen daha geniş bir bağlamda değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan, nafaka temini

---

676 Buhârî, "Zekât", 17; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39; Nesâî, "Zekât", 53.
677 Dârekutnî, *Sünen*, 4/455; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 16/59.
678 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 16/59; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 12/654-655.
679 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169-170.
680 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/144.

veya öznel gerekçelerin kadın tarafından dile getirilmesi hâlinde boşanma için yeterli görülmesi, evlilikte gözetilmesi gereken dengenin nasıl anlaşılması gerektiğine dair önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bununla birlikte Hanefî fakihlerinden Cessâs, nafakasızlık sebebiyle evlilik akdinin feshedilebileceği yönündeki bu görüşü eleştiriye tâbi tutar. Ona göre eşler arasında karşılıklı bir hak ve sorumluluk ilişkisi oluşur; dolayısıyla erkeğin geçici ya da kısmi nafaka eksikliği, tek başına evlilik akdini sona erdirecek mutlak bir gerekçe olarak kabul edilmemelidir.[681]

Yukarıdaki örneklerin yanı sıra evlilik ilişkilerinde kadının rızasını ve taleplerini gözeten, evliliği zorla değil uzlaşma temelli sürdüren pratiklerle de karşılaşmaktayız. Nitekim Hz. Âişe'den, "فِي رَجُلٍ كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ قَدْ طَالَتْ صُحْبَتُهَا، وَوَلَدَتْ مِنْهُ أَوْلَادًا، فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَبْدِلَ بِهَا، فَرَاضَتْهُ عَلَى أَنْ يقِيمَ عِنْدَها وَلَا يَقْسِمَ لَهَا" şeklinde rivayet edildiğine göre bir adam uzun süredir evli olduğu ve ondan çocuklarının dünyaya geldiği eşini boşayıp başka bir kadınla evlenmek istemiş; bunun üzerine eşi, nikâh bağının sürmesi karşılığında bazı haklarından feragat ettiğini ifade etmiştir.[682] Bunun üzerine "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" (Uzlaşmak daha hayırlıdır.)"[683] âyeti nâzil olmuştur.[684] Bu örnek, muhâleanın doğrudan tersi sayılabilecek bir bağlamda dahi evlilik birliğinin kadının gönüllü iradesiyle sürdürülebileceğini ve kadının evlilikte pasif değil aktif bir özne olarak konumlandığını göstermektedir. Bu yönüyle söz konusu rivayetler, nebevî uygulamaların evlilikte baskı ve dayatma yerine uzlaşma, rıza ve karşılıklı fedakârlık ilkelerine dayandığını ortaya koymaktadır.

3.2. Tefvîz-i Talâk

Kur'ân'ın, kadının evlilik bağını sona erdirebileceği durumlara ilişkin zikrettiği ikinci uygulama **tefvîz-i talâk**tır.

Bu uygulama, Ahzâb sûresinin 28 ve 29. âyetlerinde temellendirilmiştir. Söz konusu âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴿٢٨﴾ وَاِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ فَاِنَّ اللهَ اَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ اَجْراً عَظِيماً﴿٢٩﴾ (Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: 'Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler

681 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/69.
682 Buhârî, "Mezâlim", 12; Müslim, "Tefsîr", 104; İbn Mâce, "Nikâh", 48.
683 en-Nisâ 4/128.
684 Buhârî, "Mezâlim", 12; Müslim, "Tefsîr", 104.

vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım. Yok eğer Allah'ı, resulünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden güzel davrananlara büyük bir ödül hazırlamıştır.')" Âyette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine dünya hayatını tercih etmeleri durumunda güzellikle ayrılacakları, ahireti tercih etmeleri durumunda ise büyük bir mükâfatın kendilerini beklediği bildirilmiştir. Bu âyetlerdeki *"tercih hakkı"*, fıkıh literatüründe *tefvîz-i talâk* adı altında boşama yetkisinin kocanın rızasıyla kadına devredilmesi şeklinde yorumlanmıştır.[685]

Tefvîz-i talâk, bir isim tamlaması olup *tefvîz*, bir işi bir kimseye ihale ve sipariş etmek anlamına gelmektedir.[686] Fıkıh terimi olarak ise tefvîz, kişinin kendisine ait hukukî bir yetkiyi başkasının kullanımına vermesi anlamında kullanılmaktadır.[687] *Talâk* ise bağı çözmek, salıvermek, kurtarmak manalarında kullanılmaktadır. Istılahta tefvîz-i talâk ise erkeğin, boşama yetkisini hanımına veya bir başkasına havale etmesidir.[688]

3.2.1. Klasik Ahkâm Tefesirlerinde Tefvîz-i Talâk

Talâk yetkisinin devri meşru olup kitap ve sünnet ile sabittir.[689] Ayrıca talâk yetkisinin devri konusunda sahabe icmaı bulunmaktadır.[690] Kur'an'da ilgili âyetin konuya delâleti konusunda tartışmalar[691] olsa da müfessirler bu âyeti tefvîz-i talâk için delil olarak görmüşlerdir.[692] Müfessirler, bazı teknik noktalarda farklı görüşler ileri sürmüş; bu âyetlerin doğrudan boşanma ile evliliğin devamı arasında bir tercih teklifini içerdiği konusunda hemfikir olmakla birlikte yorumlarını, ilgili âyetlerin iniş sebebine dair rivayetlerle temellendirmiştir.

Rivayetin konusu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) eşleri tarafından dünya nimetleri konusunda çeşitli isteklerde bulunulmasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sabır ve fakirlik yolunu seçmesi üzerine eğer eşleri dünya nimetlerini isterlerse boşanabilecekleri, ahireti

---

685 Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i*, 3/134-144;Abdussamet Bakkaloğlu, "Tevfîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011), 40/310.

686 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/210; Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, 3/1099.

687 Abdussamet Bakkaloğlu, "Tefvîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011), 40/310.

688 Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 89; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 213.

689 Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 215.

690 Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 91.

691 Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/413.

692 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/226; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/563; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/170.

isterlerse evlilik bağının devam edeceği şeklinde muhayyer bırakılmaları emredilmiştir.[693] Rivayet şu şekildedir:

قَالَتْ عَائِشَةُ: فَأُنْزِلَتْ آيَةُ التَّخْيِيرِ، فَبَدَأَ بِي أَوَّلَ امْرَأَةٍ، فَقَالَ: (إِنِّي ذَاكِرٌ لَكِ أَمْرًا، وَلَا عَلَيْكِ أَنْ لَا تَعْجَلِي حَتَّى تَسْتَأْمِرِي أَبَوَيْكِ). قَالَتْ: قَدْ أَعْلَمُ أَنَّ أَبَوَيَّ لَمْ يَكُونَا يَأْمُرَانِي بِفِرَاقِكَ، ثُمَّ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ قَالَ: {يا أيها النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ – إِلَى قَوْلِهِ – عَظِيمًا}). قُلْتُ: أَفِي هَذَا أَسْتَأْمِرُ أَبَوَيَّ، فَإِنِّي أُرِيدُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ، ثُمَّ خَيَّرَ نِسَاءَهُ، فَقُلْنَ مِثْلَ مَا قَالَتْ عَائِشَةُ.

Söz konusu rivayete göre Hz. Âişe, kendisine Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yapılan teklifi anne ve babasına danışmadan Allah'ı, Resûlü'nü ve ahiret yurdunu tercih ettiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu tercihi diğer eşlere de açıklamış; onlar da Allah'ı, Resûlü'nü ve ahiret yurdunu tercih ettiğini belirtmiştir.[694]

Bu çerçevede müfessirler, tefvîz-i talâk meselesini farklı açılardan ele almışlardır. Klasik ahkâm tefsirlerindeki yaklaşımlar incelendiğinde hem ortak yönler hem de bazı nüanslar dikkat çekmektedir. Müfessirler, kadına seçim hakkı verilmesi durumunda ortaya çıkacak fıkhî sonuçlar hakkında farklı açılardan değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Cessâs, bir erkeğin karısına muhayyerlik hakkı tanıması durumunda nasıl bir hükmün cereyan edeceği hususunda selef ulemasından farklı farklı görüşler ortaya koyduktan sonra Hanefî görüşünü tercih ederek muhayyerlik teklifinin doğrudan boşamayı ifade etmeyeceğini, ancak kadın kendini tercih ederse boşamanın gerçekleşeceğini, koca üç talâk kastetse bile bunun doğrudan üç talâk anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir.[695] Cessâs bu görüşünü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerini muhayyer kıldığı rivayete dayandırır. Nitekim Peygamber'in (s.a.v.) eşleri onu tercih ettiklerinde boşanma gerçekleşmemiştir; bu da muhayyer kılmanın doğrudan boşama anlamına gelmediğini göstermektedir.[696]

Tefsirinde bu durumu sekiz başlık altında açıklayan Kurtubî hem rivayetler hem de fıkhî görüşler ışığında konuya kapsamlı bir yaklaşım sunar. Kurtubî, sahâbîlerden Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud, Zeyd b. Sâbit, İbn Abbas, Hz. Âişe gibilerin ve onları takip eden tâbiîn fakihlerinin, kadının kocasını tercih etmesi hâlinde boşamanın

693 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/170.
694 Buhârî, "Talâk", 4; "Tefsîru'l-Kur'ân", 33; Müslim, "Talâk", 4; Ebû Dâvûd, "Talâk", 12; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/58.
695 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/227.
696 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/227-228.

gerçekleşmeyeceğini ve böylece evlilik bağının devam edeceği görüşünde olduklarını belirtmiştir. Kadının kendini seçmesi durumunda ise farklı mezheplere göre bir ric'î veya bâin talâk meydana geleceğini aktarır. Ona göre Hz. Âişe'nin " قَدْ خَيَّرَنَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَلَمْ نَعُدَّهُ طَلَاقًا (Resûlullah bizi tercihe sundu ve biz onu seçtik; bunu bir boşama saymadık.)"[697] sözü, doğrudan boşama gerçekleşmediğini göstermektedir. Kurtubî, bu rivayete binaen yaptığı ayrıntılı değerlendirmede, muhayyer bırakılan kadının kocasını tercih etmesi hâlinde bunun talâk anlamına gelmeyeceğini; ancak kendisini tercih etmesi durumunda talâkın gerçekleşeceğini belirtir. Ayrıca kadının kendisini seçmesiyle meydana gelen bu boşamanın kocanın ric'at yapma imkânına sahip olduğu bir boşama türü olduğunu vurgulamaktadır. Yine kadının kendisini (boşanmayı) tercih etmesi durumunun hiçbir kıymeti olmadığına ilişkin görüşler aktarması kadının kendini seçerek boşanma talep etmesinin pratikte herhangi bir kesinlik ve bağlayıcılık taşımadığını, sürecin nihai kontrolünün erkeğin elinde olduğunu göstermektedir.[698]

Ayrıca Kurtubî, meseleyi "mülkiyet vermek (temlik)" ve "serbest bırakmak (muhayyerlik)" başlıkları altında ele alır ve tercih ettiği görüşün, muhayyerliğin bir "temlik" yani mülkiyet verme işlemi olduğunu belirtir. Ona göre koca, bu yolla hanımına kendisinden "malik olduğu hususların dışına çıkma hakkını" vermektedir.[699] Ancak bu yaklaşım, kullanılan terminoloji açısından problemli bir çerçeve sunmaktadır. Zira "temlik" kavramı, evlilik ilişkisinde kocanın kadının üzerinde bir mülkiyet sahibi olduğu ve bu mülkiyetin bir kısmını veya tamamını kadına devrettiği izlenimini doğurmaktadır. Bu ise kadının kendi evliliği hakkında karar verirken özne değil kocanın mülkiyet tasarrufuna konu olan bir hak gibi konumlandırılmasına kapı aralamaktadır. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerini muhayyer bırakırken kullandığı üslup, onların iradesini merkeze alan bir yaklaşım sunarken; temlik söylemi, bu iradeyi kocanın bahşettiği bir hakka indirgemektedir.

Cessâs ve Kurtubî'nin bu yorumuna eleştirel bir perspektiften bakıldığında önemli bir sorun dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerini muhayyer bıraktığı rivayette, bu teklif doğrudan boşanma anlamı taşımıyor olsaydı, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye

697 Müslim, "Talâk", 4; Ebû Dâvûd, "Talâk", 12; Nesâî, "Nikâh", 2; İbn Mâce, "Talâk", 20.
698 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/170.
699 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/171-172.

böylesi ciddi bir konuda ailesine danışma teklifinde bulunmasının bir anlamı kalmazdı. Zira rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye, karar vermeden önce isterse ailesiyle istişare edebileceğini söylemiş (أَفِي هَذَا أَسْتَأْمِرُ أَبَوَيَّ), fakat Hz. Âişe kendi iradesiyle Peygamber'i tercih ederek (فَإِنِّي أُرِيدُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ) bu tercihini evliliğin devamından yana kullanmıştır.[700] Bu sahne, karar hakkının o anda kadına geçtiğini ve onun kendi evliliği hakkında hüküm verdiğini göstermektedir. Müfessirlerin yorumunda ise muhayyerlik, boşanma yetkisini yine erkeğin tasarrufuna bırakan bir çerçevede değerlendirilmiştir. Oysa rivayetin bağlamı, kadına tanınan bu tercih hakkının evliliğin kaderi üzerinde belirleyici olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Arabî, tercihin boşamayı doğurup doğurmadığı meselesinde şöyle bir açıklama yapmaktadır: *"Kadın kocasını seçerse boşama gerçekleşmez. Delilimiz, Hz. Âişe'nin şu sözüdür: 'قَدْ خَيَّرَنَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَلَمْ نَعُدَّهُ طَلَاقًا (Resûlullah bizi tercihe sundu ve biz onu seçtik; bunu bir boşama saymadık.)' rivayetidir. Şayet kadın kendisini seçerse, mezhepler arasındaki ihtilafa göre bir bâin talâk veya ric'î talâk meydana gelir."* Ayrıca İbnü'l-Arabî üç talâk mı, bir talâk mı meydana geleceği konusunda da farklı görüşlerin bulunduğunu detaylı biçimde açıklayarak[701] en son kendi görüşünü şöyle aktarır: *"Erkeğin 'kendini seç (ihtiyar et)' sözünün gereği şudur: Artık kadının üzerinde bir hakkı kalmamıştır, hiçbir şekilde ona hükmedemez. Zira kendi elinde olan boşama hakkını ona (kadına) devretmiştir: Ya kendisinden ayrılacak ya da onunla kalacaktır. Eğer kadın sadece bir kısmını (örneğin bir talâkı) seçerse, o zaman bu sözün gereği tam yerine gelmemiş olur. Bu durum, bir kimseye iki şey arasında tercih hakkı verilmişken onun başka bir şeyi tercih etmesi gibidir (ki geçerli olmaz). Ebû Hanîfe ise şöyle delil getirmiştir: 'Erkek, boşamayı kadının söyleyeceği bir sözle şartlandırmıştır. Bu durumda kadının niyeti aranmaz. Tıpkı 'Eğer eve girersen, boşsun' demek gibi... O zaman boşama gerçekleşir ama sadece bir talâk meydana gelir; tıpkı azat edilmiş cariyenin (mu'teka) seçim hakkı gibi.' Biz de deriz ki, kadının niyetinin geçerli sayılması gereklidir. Çünkü kadın, bu durumda boşama hakkını kullanan kişi olur ki, vekil konumundadır. Bu durumda kadının kastı (niyeti) olmadan boşama geçerli olmaz. Zaten kadın kocasını*

---

700 Buhârî, "Talâk", 5; "Tefsîru'l-Kur'ân", 33; Müslim, "Talâk", 4; Ebû Dâvûd, "Talâk", 12; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/58.

701 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/563.

seçseydi hiçbir boşama meydana gelmeyecekti. Demek ki burada vekâlet ve temsil söz konusudur. İmam Şâfiî, ayrıca şu şekilde delil getirmiştir: 'Burada ne üç talâk lafzı vardır ne de üç talâka dair kadının bir niyeti.' Biz de deriz ki hayır, üç lafzı bulunmaktadır."[702]

İbnü'l-Arabî'nin bu ayrıntılı tasnifi, tefvîz-i talâk meselesinde diğer müfessirlere kıyasla rivayetin bağlamını merkeze alan bir yaklaşım benimsediğini ortaya koymaktadır. Zira o, kocanın "kendini seç" ifadesiyle aslında boşama yetkisini kadına devrettiğini açıkça ifade ederek bu noktada kadının yetki sahibi taraf olmasını kabul etmektedir. Böylece İbnü'l-Arabî hem lafız hem de niyet boyutunu dikkate alan yaklaşımıyla, tefvîz-i talâk tartışmalarında kadının iradesini erkeğin tasarrufuna bağlı bir konuma indirgeyen yorumlara kıyasla daha kapsayıcı ve bağlama uygun bir bakış açısı ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerini muhayyer bıraktığı rivayete ilişkin değerlendirmelerinde Herrâsî, muhayyerlik konusunu kadına doğrudan boşanma yetkisi veren bir hak olarak değil boşanma sürecini başlatan bir beyân olarak görür.[703] Ona göre kadının "ayrılmak istiyorum" demesi tek başına bir talâk sayılmaz; bu sadece ayrılma isteğini ifade eder. Boşamayı fiilen gerçekleştirecek olan hâlâ kocadır ve koca bu durumda boşarsa, bu boşama "hak edilmiş ve gerekli" bir boşama olur. Çünkü Herrâsî'ye göre muhayyer bırakmanın anlamlı olması için kadının yaptığı tercih mutlaka bir sonuç doğurmalıdır; ancak bu sonuç, kadının tek taraflı tasarrufuyla değil kocanın boşama iradesiyle tamamlanır.[704]

Müfessirler, tefvîz-i talâk kapsamında verilen tercih hakkının, sarih (açık) bir boşama lafzı içermediğini belirterek kinayeli (dolaylı) bir anlatımla ilişkilendirmişler ve bu meselede ortak bir eğilim göstermişlerdir. Cessâs, *"Kendini tercih et."* veya *"Kendin hakkında karar ver."* gibi lafızların kendiliğinden boşama sayılmayacağını ancak tarafların boşama niyetinin bulunması halinde boşama gerçekleşeceğini savunur.[705] İbnü'l-Arabî ve Kurtubî de seçim yapmanın boşama olup olmadığı konusunda sahabe arasında görüş ayrılığı bulunduğunu belirterek buradaki tercihi doğrudan boşama lafzı

---

[702] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/564.
[703] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/345.
[704] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/346.
[705] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/227.

olarak değil, bir tür kinaye (örtülü ifade) olarak değerlendirirler. Bu bağlamda boşamanın gerçekleşmesi için ayrıca bir niyet ve beyân şartı aranacağı vurgulanmaktadır.[706]

Müfessirler, söz konusu âyetlerde eşlere sunulan tahyîr (tercih hakkı) meselesini hem lafzî hem hükmî bağlamda analiz etmişlerdir. Tefvîz-i talâk kapsamında kadına muhayyerlik hakkı tanındığında, kadının kocasını seçmesi halinde çoğunluk, boşamanın gerçekleşmeyeceği ve evlilik bağının aynen devam edeceği görüşündedir. Kadının kendisini seçmesi durumunda ise mezhepler arasında bâin veya ric'î talâk meydana gelip gelmeyeceği konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. İbnü'l-Arabî, bu durumda evliliğin sona ereceğini belirtirken, diğer müfessirler ric'î (geri dönülebilir) boşama meydana geleceğini savunmuştur.

3.2.2. Tefvîz-i Talâk ile İlgili Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi

Tefvîz-i talâk, muhâlea'dan farklı olarak kadının malî bir bedel karşılığında ayrılma talebini değil doğrudan boşama yetkisinin kullanımına ilişkin bir tasarrufu konu edinmektedir. Bu yönüyle tefvîz-i talâk, kadının iradesinin nikâh akdine etkisini ve aile içindeki karar alma süreçlerine katılımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine tercih hakkı tanımasıyla ortaya çıkan bu uygulama hem kadının kendi geleceği hakkında karar verme hakkına sahip olduğunu hem de bu tercihin sonuçlarının nikâh akdine doğrudan etki ettiğini ortaya koymaktadır.

Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok sahih hadis kaynağında yer alan ve sıhhati hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmayan rivayete göre Hz. Âişe şöyle nakletmektedir:

"لَمَّا أُمِرَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم بِتَخْيِيرِ أَزْوَاجِهِ بَدَأَ بِي، فَقَالَ: إِنِّي ذَاكِرٌ لَكِ أَمْرًا، فَلَا عَلَيْكِ أَنْ لَا تَعْجَلِي حَتَّى تَسْتَأْمِرِي أَبَوَيْكِ. قَالَتْ: قَدْ عَلِمَ أَنَّ أَبَوَيَّ لَمْ يَكُونَا لِيَأْمُرَانِي بِفِرَاقِهِ، قَالَتْ: ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللهَ عز وجل قَالَ: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلا * وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا}. قَالَتْ: فَقُلْتُ: فِي أَيِّ هَذَا أَسْتَأْمِرُ أَبَوَيَّ؟ فَإِنِّي أُرِيدُ اللهَ، وَرَسُولَهُ، وَالدَّارَ الْآخِرَةَ، قَالَتْ: ثُمَّ فَعَلَ أَزْوَاجُ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم مِثْلَ مَا فَعَلْتُ."

"Allah Teâlâ'nın hanımlarını muhayyer bırakmasını emrettiği sırada Allah Resûlü, yanıma geldi. Resûlullah benimle başlayarak şöyle dedi: 'Sana bir mesele arz edeceğim; bu hususta acele etme, istersen anne ve babana danış.' Oysa benim anne ve babamın beni ondan ayırmayı istemeyeceklerini biliyordu. Daha sonra şöyle buyurdu: 'Şüphesiz Allah

[706] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/562-563; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/171-172.

şöyle buyurdu: Ey Peygamber! Eşlerine de ki: Eğer siz dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin sizi güzellikle boşayayım. Eğer Allah'ı, Resûlünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki Allah, içinizden iyilik edenlere büyük bir mükâfat hazırlamıştır.'[707] *Bunun üzerine ona şöyle dedim: 'Bu konuda anne ve babama niçin danışayım ki? Ben Allah'ı, Resûlünü ve âhiret yurdunu istiyorum.' Daha sonra Peygamber'in diğer hanımları da benim yaptığım gibi yaptılar."*[708]

Çalışmanın izleyen kısmında, klasik ahkâm tefsirlerinde atıf yapılan ilgili rivayetler bağlamında tefvîz-i talâk uygulaması ele alınacak; hadisin lafzî özellikleri, konusu, ilgili rivayetler arasındaki yeri tespit edilerek iç bağlam analizi yapılacaktır.

3.2.2.1. Tefvîz-i Talâk ile İlgili Sünnetin İç Bağlamı

3.2.2.1.1. Dilsel Bağlam

Tefvîz-i talâk konusu, fıkhî açıdan boşama yetkisinin kimde olduğu sorusu üzerinden değerlendirilmiş olsa da ilgili rivayetlerde yer alan lafızlar ve bu lafızların dilsel yapıları da meselenin doğru anlaşılması bakımından büyük önem arz etmektedir. Nitekim hadislerde kullanılan muhayyerlik (tercih) ifadeleri, bu yetkinin boşama hükmü doğurup doğurmadığını belirlemede kilit rol oynamaktadır.

Buhârî'de geçen bir rivayette Hz. Âişe'ye *hıyâr (tercih hakkı)* hakkında sorulan bir soru üzerine Hz. Âişe şu karşılığı vermiştir: "أفكان طلاقًا؟ (Bu bir boşama mıydı diye mi soruyorsun?)" Buna göre Hz. Âişe, Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerine muhayyerlik tanımasının boşama ile sonuçlanmadığını zira kendilerinin Peygamber'i tercih etmeleri neticesinde evlilik bağının devam ettiğini ifade etmektedir. Müslim'de yer alan bir başka rivayette ise kadının muhayyer bırakılmasının ancak boşama niyetiyle gerçekleşmesi hâlinde talâk hükmü doğuracağı belirtilmiştir. Buna göre *"İstersen kal, istersen git"* şeklindeki muhayyerlik ifadeleri lafzen boşamayı ifade etmemekte; ancak taraflardan birinin niyeti bu yöndeyse hüküm doğurmaktadır.[709] Buradan hareketle tefvîz-i talâk uygulamasının dilsel açıdan sadece söylenen lafızlarla değil aynı zamanda bu sözlerin niyetle ve bağlamla birlikte yorumlanmasıyla belirginleşmektedir. Dolayısıyla burada

---

707 el-Ahzâb 33/28–29.

708 Buhârî, "Tefsîr", 276, 277; Müslim, "Talâk", 4; Ebû Dâvûd, "Talâk", 12; Nesâî, "Nikâh", 2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 15/277.

709 Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Talak", 4, 4/185.

dilsel olarak kullanılan ifadenin niyetle desteklenip desteklenmediği hükmü belirleyici kılmaktadır.

Konuya dair klasik ahkâm tefsirlerinde müfessirler, bir erkeğin karısına muhayyerlik hakkı tanıması durumunda ortaya çıkacak hukuki sonuçları ele alırken bu görüşlerini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerini muhayyer kıldığı rivayete dayandırır. İbnü'l-Arabî dışındaki müfessirler, bu rivayette eşlerin Peygamber'i tercih etmeleri hâlinde boşanmanın gerçekleşmemesini, muhayyerliğin lafzen talâk sayılmadığının bir delili olarak yorumlamışlardır.[710] Ayrıca kadının kendisini seçmesiyle meydana gelen bu boşamanın kocanın ric'at yapma imkânına sahip olduğu bir boşama türü olduğunu vurgulanmaktadır.[711] Buna karşılık İbnü'l-Arabî, erkeğin "اختاري نفس (kendini seç)" ifadesinin kadının niyeti yoksa geçersiz olacağını, bu noktada kadının vekil konumunda değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Dilsel açıdan önemli olan bu yorum, boşamanın geçerliliğini kadının kastına bağlayarak o anda boşama yetkisinin kadına devredildiğini ve sürecin belirleyici unsurunun kadının niyeti olduğunu ortaya koymaktadır.[712]

İbnü'l-Arabî'nin yorumunu dilsel bağlam açısından kritik kılan bir diğer husus, "tercih hakkı sunulmasının maksadını" merkeze almasıdır. Her ne kadar diğer müfessirler "Kendini tercih et" veya "Kendin hakkında karar ver" gibi ifadeleri kinaye (örtülü ifade) kapsamında değerlendirip boşama hükmünün doğmasını tarafların kastına (niyetine) bağlasalar da bu yorumlarda kadının iradesinin hukuki sonuç üzerinde belirleyici bir etkisi olmadığı görülmektedir.[713] Buna karşılık İbnü'l-Arabî'ye göre kocanın "kendini seç" ifadesi, sadece bir söz değil boşanmaya giden yolu açan bir yetki devridir. Burada lafız, bağlama göre anlam kazanmakta; tercih hakkı sunulan kişiye -yani kadına- fiilen bir irade tanınmaktadır.[714] Zira bu ifade boşanma ihtimalini doğrudan kadının kararına bağlayan bir teklif niteliğindedir. Eğer bu tercih hakkının hukuki ve fiili sonuç doğurma yetkisi kadına verilmezse bu beyânın hiçbir anlamı kalmayacaktır. İbnü'l-Arabî, tam da bu noktada lafzın bağlamına bakarak "kendini seç" ifadesinin kadına boşama hakkını kullanma imkânı tanıdığı ve kastın (niyetin) bu süreci belirlediği sonucuna ulaşır. Böylece

---

710 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/227; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/346; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/171.
711 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/171.
712 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/563-564.
713 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/226-227; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/171.
714 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/563-564.

dilin bağlama göre şekillendiği, yetkinin de bağlamın gerektirdiği kişiye -yani kadına- geçmesi gerektiği yönünde güçlü bir dilsel-hukuki çerçeve çizmektedir.

3.2.2.1.2. Konusal Bağlam

Tefvîz-i talâk konusu, doğrudan Ahzâb sûresinin 28–29. âyetleri ile bu âyetlerin iniş sebebi olan nebevî uygulamalar çerçevesinde şekillenmektedir. Meşhur rivayete göre Kurayza ve Nadir oğulları gazvelerinden sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), hanımlarının bazı dünyalık taleplerinden yahut aralarındaki kıskançlık sebebiyle bunalmış; bunun üzerine onlardan bir süreliğine ayrılmış ve bir ay (veya 29 gün) yanlarına gitmeyeceğine dair yemin etmiştir. İşte bu sürenin sonunda söz konusu âyetler nâzil olmuştur.[715] Âyetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.), eşlerine dünya hayatının geçici süslerini mi yoksa ahiret yurdunu mu tercih edeceklerini sorması emredilmiştir. Müfessirler, bu âyetlerdeki *tahyîr* ifadesini boşama ile evlilikte kalma arasında bir tercih teklifine işaret eden doğrudan bir beyân olarak değerlendirmiştir.[716] Nitekim genel kabul gören yorum, bu iki tercihin hukuki sonuç doğuran bir zeminde, evlilik bağının sürüp sürmeyeceğine karar verilecek bir muhayyerlik anlamı taşıdığı yönündedir. Ancak konusal açıdan temel sorun, müfessirlerin bu vakıayı kadının iradesini tanıyan bir zeminde değil sonuçları bakımından yine erkeğe bağımlı bir pozisyonda değerlendirmeleridir. Oysa bu olay konusal açıdan ele alındığında vâkıanın özünde kadına "evlilikte kalma ya da ayrılma" arasında bir tercih sunulduğu, bu tercih hakkının da doğrudan kadına verildiği açıktır. Dolayısıyla ortaya çıkan sonuçların da bu yetkilendirmeyi dikkate alan bir anlayışla şekillenmesi gerekmektedir.

Bu doğrultuda, Hz. Âişe'nin naklettiği rivayet oldukça dikkat çekicidir. Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisine, "إِنِّي ذَاكِرٌ لَكِ أَمْرًا، فَلَا عَلَيْكِ أَنْ لَا تَعْجَلِي حَتَّى تَسْتَأْمِرِي أَبَوَيْكِ (Ey Âişe, sana bir mesele arz etmek istiyorum; bu konuda anne ve babana danışmadan cevap vermeni istemem.)" şeklinde bir ifadede bulunduğu aktarılır.[717] Bu söz, muhayyerliğin evliliğin sürdürülmesi ya da boşanma arasında bir tercih olduğunu açıkça göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sıradan bir dünya-âhiret tercihi konusunda Hz. Âişe'nin ailesine

---

715 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 11/145-146; Bedrettin Çetiner, Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl (İstanbul: Çağrı Yay., 2016), 2/718.

716 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2018, 8/186; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/346; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/563; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/170.

717 Buhârî, "Tefsîr", 276; Müslim, "Talâk", 4.

danışmasını istemesi düşünülemezdi. Nitekim Hz. Âişe'nin şu sözü de bu anlamı pekiştirmektedir: "قَدْ عَلِمَ أَنَّ أَبَوَيَّ لَمْ يَكُونَا لِيَأْمُرَانِي بِفِرَاقِهِ (Muhakkak ki Resûlullah, benim anne ve babamın O'ndan ayrılmamı emretmeyeceklerini biliyordu.)"[718] Bu rivayetler, muhayyerliğin anlam alanını doğrudan boşanma ihtimali ile evlilikte kalma arasında şekillendirmektedir.[719]

Söz konusu rivayetin Müslim,[720] Ebû Dâvûd,[721] İbn Mâce[722] ve Tirmizî[723] gibi muhaddisler tarafından *Talâk* bölümlerinde yer verilmiş olması, ilgili rivayetin hangi konuda anlaşılması gerektiği yönüyle son derece önemlidir. Rivayetin hangi temada konumlandırıldığını doğrudan gösteren bu tasnif, hadisin salt bir ahlâkî tavsiye ya da aile içi uyuma dair genel bir öğüt değil hukuki sonuçlar doğuran bir 'boşanma süreci' meselesi çerçevesinde değerlendirildiğine işaret etmektedir.

Hadis şerhlerinde de söz konusu meselenin bu bağlamda tartışıldığı görülmektedir. İbn Hacer, bu konudaki hadislerin Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerinden uzak kalma gerekçesi konusunda farklı rivayetler içerdiğini belirtmekle birlikte bu farklılıkların nafaka talebi gibi bütün hanımları ilgilendiren genel bir sebeple telif edilebileceğini savunur. Dolayısıyla, *tercih âyetlerinin* iniş bağlamı, nafaka talepleriyle daha güçlü anlam ilişkisi içindedir. Nitekim âyetin akışı da dünya nimetlerini isteyenlerle ahiret mükâfatını tercih edenler arasında net bir ayrım yapmaktadır.[724] Ayrıca bazı âlimlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerini muhayyer bırakma uygulamasını, sadece O'na özgü bir hüküm (hasâis) olarak değerlendirdiklerini; ancak bu olaydan böyle bir hüküm çıkarmanın açık ve kesin bir delile dayanmadığı ifade etmektedir.[725]

Mâverdî, meseleye iki farklı yorum getirildiğini ifade etmektedir. İlki, tahyîrin dünya ile ahiret arasında bir tercih olduğunu; ikincisi ise bu tercihin doğrudan evlilikte kalmak ya da boşanmak arasında yapıldığını ifade eder.[726] Kurtubî ise bu iki görüşü birleştirerek aralarında aslî bir çelişki olmadığını savunur. Ona göre bu iki tercih birbirine bağlıdır:

---

718 Buhârî, "Tefsîr", 277.
719 Ali Yüksek, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 7/32 (2014), 346.
720 Müslim, "Talâk", 4;
721 Ebû Dâvûd, "Talâk", 12.
722 İbn Mâce, "Talâk", 20.
723 Tirmizî, "Talak", 4.
724 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 8/521-522.
725 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 8/522.
726 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 8/522.

dünya hayatını tercih edenin boşanması; ahireti tercih edenin evliliği sürdürmesi, âyet bağlamı gereği zaten birbirini gerektirmektedir.[727] Kurtubî'nin bu yaklaşımı, konusal açıdan önemli bir çelişkiye işaret etmektedir. Zira o, bir yandan tahyîr âyetinin kadın lehine getirdiği seçme hakkını doğrudan ve belirleyici bir tercih olarak kabul ederken diğer yandan kadının kendisini seçmesi hâlinde ortaya çıkan boşamayı, kocanın ric'at yapabileceği bir talâk türü olarak sınıflandırarak bu hakkın pratik etkisini sınırlandırmaktadır.[728] Böylece, âyetin bağlamında kadına tanınan özgür irade ve nihai karar hakkı, uygulamada erkeğin yetkisine tâbi kılınmakta; nebevî sünnetteki kadının iradesini merkeze alan yaklaşım, bu çerçevede ikinci planda kalmaktadır.

Resûlullah'ın (s.a.v.) hanımlarını muhayyer bırakması konusundaki görüş ayrılıklarını sistemli biçimde aktaran Aynî, tercihin boşanma ile evlilikte kalma arasında yapıldığını[729] ve burada tahyîrin *'boşama hakkının kadının eline bırakılması'* anlamına geldiğini aktarır.[730] Tirmizî de rivayeti aktardıktan sonra Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'un, kadının kendisini (yani ayrılığı) seçmesi durumunda bunun bâin talâk (geri dönülmez boşama) sayılacağı yönündeki görüşlerini nakletmektedir. Ardından ilim ve fıkıh ehlinin çoğunluğunun da bu konuda aynı görüşü paylaştığını ifade etmektedir.[731]

Kastallânî, âyetin nüzûl sebebi olarak hanımların dünya nimetlerine yönelik taleplerini, aralarındaki kıskançlığı ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) bu nedenle hanımlarından bir ay süreyle uzak kalmasını zikreder. Ona göre bu durumun ardından *tahyîr âyeti* inmiştir ve bu bağlam, boşama teklifini de içeren ciddi bir ailevi krizin çözümüne yöneliktir.[732]

Şevkânî, Müslim'de geçen "خَيَّرَنَا (bizi muhayyer bıraktı)" ifadesine dikkat çeker. Bu rivayet, "خير نساءه (hanımlarını muhayyer bıraktı)" şeklinde de geçmektedir. Şevkânî'ye göre bu olay, doğrudan Ahzâb sûresinin 28-29. âyetlerinin iniş sebebi ile ilişkilidir.[733] Aynı içerik Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî'de "أفكان طلاقًا؟ (Bu bir boşama mıydı?)" şeklinde inkâr ifade eden bir soru kalıbıyla aktarılmıştır. Bu ifadeler, kadının kocasını seçmesi hâlinde boşama gerçekleşmeyeceği yönündeki cumhur görüşünün temel

727 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/170.
728 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/170-171.
729 Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 19/117.
730 Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 20/238.
731 Tirmizî, *Sünen*, 3/475.
732 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*, 7/294.
733 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr*, 12/433.

dayanaklarındandır. Şevkânî, cumhurun görüşünü desteklerken şu önemli noktaya dikkat çeker: *"Tahyîr, iki seçenek arasında serbest bir tercihi ifade eder. Eğer kadının kocasını seçmesi dahi boşama sayılacak olsaydı, bu durumda gerçek bir muhayyerlikten söz edilemezdi; bu bir 'zorunlu boşama'ya dönüşmüş olurdu."*[734] Burada, evlilik bağının devamı veya sona ermesi üzerinde karar verme yetkisi doğrudan kadına sunulmuş; onun verdiği cevap, evliliğin kaderini belirleyen aslî unsur hâline gelmiştir. Şevkânî'nin de dikkat çektiği üzere, tahyîrin özü "iki seçenek arasında serbest bir tercih"tir. Eğer bu tercih hakkı, sonuç üretmeyen bir formaliteden ibaret görülürse muhayyerlik anlamsız hâle gelir ve zorunlu bir boşama ya da bağlayıcılığı olmayan bir teklif şeklinde tezahür ederdi.

Rivayetler, bu teklifin sıradan bir "dünya-ahiret" tercihi değil evliliğin devamı veya sona ermesi arasında gerçek bir muhayyerlik sunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak klasik ahkâm tefsirlerinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine tercih hakkı tanımasının boşama ile neticelenmemesi, genellikle bunun lafzen bir talâk sayılmayacağı şeklinde yorumlanmıştır. Boşama olarak kabul edilse bile bu tercihin ric'at imkânı bulunan bir boşama türü olduğu görüşü öne çıkmıştır. Dolayısıyla bu yorumlarda asıl kopukluk, muhayyerlik hakkının sonuçlarının çoğu zaman kadının öznel iradesinden ziyade erkeğin onayı ve tasarrufu üzerinden okunmuş olmasıdır. Ancak şerhlerde ilgili rivayete dair yapılan yorumlar bütüncül bir bakışla değerlendirildiğinde, konunun yalnızca teorik bir tekliften ibaret olmadığı, hukukî sonuç doğuran bir boşanma süreci olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Yapılan bu yorumlar göstermektedir ki tefvîz-i talâkın konusu yalnızca lafzî ifadelerin ve şekil şartlarının ötesinde, ilgili ayetlerin iniş gerekçeleri ve nebevî uygulamaların bütünsel anlam zemini dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine yönelik tahyîr teklifi, sadece boşama mı gerçekleşti meselesi etrafında değil; hangi anlam düzeyinde, hangi sosyal ve psikolojik ortamda yapıldığı çerçevesinde ele alındığında daha derinlikli bir içerik kazanmaktadır. Bu açıdan tercih hakkının evlilikte kalma ya da boşanma arasında yapılmış ciddi bir karar süreci olduğu hem rivayetlerin konusu hem de olayın önce ve sonrasından anlaşılmaktadır.

---

[734] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr*, 12/435.

3.2.2.1.3. Metinsel Bağlam

Tefvîz-i talâkın sadece lafzî bir yetki devri olmayıp aynı zamanda kadının boşama sürecinde özne olarak konumlandırıldığı bir hak biçimi olduğu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ve sahabe dönemindeki örneklikler üzerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bu anlamda nebevî sünnet, teorik bir izin verme pratiğini aşarak karar alma hakkının kadına tanındığı ve bu hakkın saygıyla karşılandığı bir uygulama alanı oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), eşlerine evlilikte kalma ya da ayrılma konusunda bir tercih hakkı tanıdığı esnada Hz. Âişe'ye, dilerse anne-babasına danışabileceğini ifade etmiştir.[735] Buna karşılık Hz. Âişe'nin, kimseye danışma gereği duymadan kararını açıklaması, bu tercihin hukukî ve iradî bir karar olduğunu açıkça teyit etmektedir. Buradan hareketle, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefvîz pratiği, kadının duygusal ve iradi bütünlüğüne saygı duyan bir yöntem olarak belirginleşmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu süreçte eşlerine baskı yapmaması, onları tercihe zorlamaması, bilakis kolaylaştırıcı ve öğretici bir dil kullanarak süreci yönetmesi, onun sünnetinde şefkat, hikmet ve merhametin hukuki işlem kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda şu sözü oldukça manidardır: " إِنَّ اللهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِّتًا وَلَا مُتَعَنِّتًا، وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا (Allah beni zorlayıcı, baskıcı ve yanıltıcı değil; öğretici ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi.)"[736] Bu ifade boşama yetkisinin devrinin, kadının iradesine saygı duyan bir paylaşım olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hz. Âişe'nin beyân ettiği üzere, Resûlullah'ın (s.a.v.) eşleri bu tercihte özgür bırakılmış, ancak her biri onu tercih ettiği için bu süreç talâk olarak değerlendirilmemiştir. Buna karşın, kadın ayrılığı seçmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu tercihi uygulamaya koyması ve boşamayı gerçekleştirmesi gerekecekti.[737] Bu da tefvîz uygulamasının işlevsel bir uygulama alanına sahip olduğunu göstermektedir. Bu işlevsellik, yalnızca Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemiyle sınırlı kalmamış; nebevî öğretinin esas aldığı ilke ve prensipleri sürdüren sahâbe neslinin uygulamalarında da açık ve dikkat çekici biçimde tezahür etmiştir.

Nitekim, sahabenin günlük hayatında tefvîz-i talâk uygulamasının geçerliliğini ve bağlayıcılığını gösteren örnekler mevcuttur. Bunlardan biri, Abdullah b. Ömer'e

---

735 Buhârî, "Tefsîr", 277; Müslim, "Talâk", 4.
736 Müslim, "Talâk", 4.
737 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/171.

yöneltilen bir soruyla ilgilidir. Rivayete göre bir adam İbn Ömer'in yanına gelerek: *"Ey Eba Abdirrahman! Ben boşama yetkisini hanımıma verdim, o da kendisini boşadı. Bu konuda ne dersin?"* diye sormuş, bunun üzerine İbn Ömer şu cevabı vermiştir: *"Benim görüşüm, hanımının yaptığı gibidir."* Adam buna karşılık, *"Böyle yapma Eba Abdirrahman!"* diyerek itiraz edince, İbn Ömer açık bir uyarıda bulunarak: *"Bunu yapan sensin."* demiştir.[738] Bu ifadeler hem tefvîz uygulamasının geçerliliğini teyit etmekte hem de kadının kullandığı boşama yetkisinin sonuç doğurucu olduğunu sahabenin bizzat onayladığını göstermektedir.[739] Benzer bir örnek de Zeyd b. Sâbit'ten nakledilmektedir. Oğlu Hârice'nin rivayetine göre bir gün babasının yanında otururken Ebû Atîk'in oğlu Muhammed, gözleri yaşlı bir şekilde Zeyd b. Sâbit'in yanına gelir. Zeyd, onun bu halini görünce: *"Sana ne oldu?"* diye sorar. Muhammed şöyle cevap verir: *"Boşama yetkisini hanımıma verdim; o da benden ayrıldı."* Bunun üzerine Zeyd ona şu karşılığı verir: *"Seni bu kararı almaya ne zorladı?"* Adam *"Kader."* cevabını verir.[740] Bu örnekler, tefvîz-i talâkın hem Resûlullah (s.a.v.) döneminde hem de sonraki nesillerde kadına sorumluluk ve karar hakkı tanıyan bir uygulama olarak yaşandığını göstermektedir.

Hem Hz. Peygamber (s.a.v.) hem de sahâbîler, kadına verilen boşama yetkisinin bağlayıcı ve geçerli bir hak olduğunu fiilen kabul etmiş ve buna müdahale etmemişlerdir. Fakihler arasında, tefvîz edilen boşama yetkisinin mutlak olarak kadına devretmiş sayılacağı ve kadının da bu yetkiyi bizzat kullanabileceği belirtilmektedir.[741]

3.2.2.2. Talâk ile İlgili Sünnetin Dış Bağlamı

Önceki kısımlarda, klasik ahkâm tefsirlerinde *muhâlea* ve *tefvîz-i talâk* konularında referans gösterilen nebevî sünnet rivayetleri ele alınarak; metin içi bağlam düzeyinde ayrı ayrı analiz edildi. Daha önce de belirtildiği üzere bu noktadan itibaren muhâlea ve tefvîz-i talâk gibi teknik ayrımlar ikinci planda tutulacak; asıl vurgu, kadının boşama yetkisinin tarihsel ve toplumsal şartlar içerisinde nasıl karşılandığı ve İslam'ın bu alandaki düzenlemelerinin ne tür bir zihniyet dönüşümüne karşılık geldiği üzerinde olacaktır.

Kadının boşama yetkisine ilişkin nebevî uygulamaların sosyokültürel bağlamda ele alınması, İslam'ın bu alandaki düzenlemelerinin Câhiliye toplumunda yerleşik pratiklere

738 Mâlik, *el-Muvatta*, "Talak", 3.
739 Yüksek, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", 346.
740 Mâlik, *el-Muvatta*, "Talak", 4.
741 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr*, 12/436.

nasıl müdahale ettiğini ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. Bu sebeple kadının evlilikten ayrılma hakkının bulunmadığı yahut fiilen işletilmediği bir zeminde bu yetkinin hangi ihtiyaçlar üzerine gündeme geldiğinin tespiti belirleyicidir. Nitekim Kur'an'ın teşrî süreci, soyut ve teorik kavramların ötesinde, yaşayan toplum gerçekliği üzerinden şekillenmiş;[742] Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu dönüşüm sürecinin fiilî önderliğini üstlenmiştir. İslam, Arap toplumunda mevcut bulunan kurum ve uygulamaları tümüyle reddetmek yerine bunları gözden geçirmiş, faydalı ve meşru olanları sürdürmüş; bozulmuş ya da adalete aykırı olanları ise ıslah etmiş yahut tümüyle ortadan kaldırmıştır. Câhiliye döneminde uygulanan talâk, hulʿ, zıhâr ve îlâ gibi boşama türlerinin bir kısmı ortadan kaldırılmış, bir kısmını ise ıslah edilerek hukuki ve ahlaki çerçeveye oturtulmuştur.[743]

İslam öncesi Arap toplumunda evlilik, bireysel bir tercih ve duygusal birliktelikten ziyade kabileler arası siyasal ve ekonomik ittifakların bir tezahürü olarak işlev görmekteydi. Bu yapıda erkek, evlilik kurumunun hâkimi konumundaydı; kadının ise evlilikteki rolü çoğunlukla çocuk doğurmak, hizmet etmek ve ailenin itibarını korumaktı. Evliliğin sona erdirilmesi süreci de bu yapıdan bağımsız değildi. Boşama hakkı neredeyse tamamen erkek tekelinde olup kadının evlilikten çıkma yönündeki talepleri, ancak istisnaî durumlarda ve çoğunlukla ekonomik bedel karşılığında karşılık bulabiliyordu. Nitekim muhâlea, Câhiliye döneminde bazı erkekler tarafından eşlerinden ayrılmak amacıyla onları fidye vermeye zorlamak için suistimal edilebilen bir boşanma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.[744] Kadının boşanmak istemesi durumunda bir bedel ödeyerek kocasını ikna etmeye çalışması, özellikle ekonomik bağımsızlığı olmayan ve geçimini kocasına bağlı olarak sürdüren kadınlar için oldukça zorlayıcı bir durumdu. Zira kadın ne sosyal itibarıyla ne de ekonomik açıdan erkeğe denk bir muhatap olarak kabul edilmekteydi. Kocanın evlilik sırasında vermekle yükümlü olduğu ve çoğu zaman kadının tek güvencesi sayılan mehir, boşanma sürecinde ondan geri alınmak istenmekte; bu da kadının mağduriyetine yol açabilecek bir zemin oluşturmaktaydı. İslam ise bu uygulamayı bütünüyle ortadan kaldırmak yerine, ıslah ederek belli sınırlar içinde meşru

---

742 Ali Bardakoğlu, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliye Hukuku Örneği", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, (1990), 98.

743 Bardakoğlu, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliye Hukuku Örneği", 97; Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 33.

744 Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 37.

bir çözüm yolu olarak korumuştur. Özellikle kadının boşanma talebinin mahkemeye gerek kalmaksızın kabul edilmesi gerektiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarından açık biçimde anlaşılmaktadır. Bu yönüyle muhâlea, İslam'ın kadının evlilikten çıkma iradesine alan açtığı, ancak bunu dönemin toplumsal dengeleri içinde gerçekleştirdiği bir geçiş uygulaması olarak değerlendirilebilir.

Câhiliye döneminde evlilik nasıl ataerkil, tek taraflı ve örfe dayalı bir düzende yürütülüyorsa, boşanma da benzer şekilde erkek merkezli bir zeminde gerçekleşmekteydi. Câhiliye Arapları arasında bir erkek, eşini boşamak istediğinde çoğunlukla aşağılayıcı ve serbest bırakma imajı taşıyan ifadeler kullanırdı. "İpin senin sırtında, artık serbestsin, dilediğin yere gidebilirsin", "Sen bu deve gibi serbest bırakıldın", "Ailene dön", "Seni salıverdim" gibi sözlerin yanı sıra *el-halîye* (boşanmış kadın) ve *el-beriyye* (serbest bırakılmış kadın) gibi unvanlar da kadına yöneltilmekteydi.[745] Bu tür ifadeler, Arap Yarımadası'ndaki göçebe yaşam tarzının ve bedevî kültürünün izlerini yansıtmakta olup boşanmayı yalnızca hukuki bir tasarruf değil aynı zamanda kadının ait olduğu sosyal yapıdan dışlanması anlamına gelecek şekilde konumlandırmaktaydı.

Cahiliye döneminde yaygın olan "zıhâr" ve "îlâ" gibi pratikler, kadının evlilik içindeki varlığını tehdit eden ve onu ya annesine benzeterek ya da cinsel mesafeyle cezalandırarak evliliği fiilen sonlandıran fakat hukuken sürüncemede bırakan yöntemlerdi.[746] Boşamanın herhangi bir sınırla denetlenmemesi ise kadını sürekli bir güvencesizlik ortamına mahkûm etmekte; erkek, öfke, sarhoşluk veya şaka anında söylediği sözlerle dahi nikâh akdini feshedebilmekteydi. Özellikle "zıhâr" adı verilen uygulama, erkeğin eşini sembolik olarak annesiyle özdeşleştirerek evlilik dışına itmesini ifade eden bir uygulama olarak öne çıkmaktadır. "Sen bana annemin sırtı gibisin", "annemin karnı, uyluğu, kız kardeşimin ya da halamın sırtı gibisin" gibi ifadelerle yapılan bu beyân, kadını cinsel açıdan kocasına haram kılmakta ve fiilen boşanma hükmü doğurmaktaydı.[747] Bu tür

---

745 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/220.

746 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/223-224; Ali Bardakoğlu, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliye Hukuku Örneği", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, (1990), 97; Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 33.

747 Döndüren, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/537; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 188.

beyânlar, kadını cinsel açıdan kendisine haram kılmakla birlikte, fiilen boşanma hükmü doğururdu.

Kur'ân-ı Kerîm, bu uygulamayı eleştirerek " اَلَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ اُمَّهَاتِهِمْ اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ اِلَّا الّٰٓئِ وَلَدْنَهُمْ وَاِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًاۜ (Kadınlarından zıhâr yapanlar [yani onları annelerinin sırtına benzetenler], bilsinler ki onlar anneleri değildir. Anneleri yalnızca kendilerini doğuranlardır. Bu şekilde söyledikleri söz ise çirkin ve asılsız bir sözdür.)"[748] buyurmuştur. Zıhâr, Câhiliye döneminde oldukça yaygın bir pratik olup öfke, acelecilik ve duygusal taşkınlık gibi sebeplerle uygulanmaktaydı.[749] Her ne kadar sert ve ağır bir yöntem olarak görülse de toplumda geçerliliği olan bir boşama türüydü. İslam geldikten sonra bu uygulama geçersiz sayılmış; Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Evs b. Sâmit'in eşi Havle bint Saʿlabe'ye yönelik zıhâr beyânı üzerine inen âyetlerle bu sözlerin artık boşama sayılmadığı ve zıhâr yapanın kefaret ödemesi gerektiği bildirilmiştir.[750]

Câhiliye döneminde boşamaya dair diğer örneklerden biri de *îlâ* uygulamasıdır. Bu türde erkek, eşine aylarca hatta bir yıl, iki yıl veya daha uzun süreyle yaklaşmayacağına dair yemin ederdi.[751] Bu durum, kadını evlilik içinde tutmasına rağmen fiilen ondan uzak durarak hem duygusal hem de sosyal bir tecrit altına almasına yol açmaktaydı. İslam, kadının böyle bir belirsizliğe mahkûm edilmesini engellemek amacıyla îlâ süresini sınırlandırmış,[752] bu sürenin aşılması durumunda erkeğin ya evliliğe devam etmesini ya da boşama yoluna gitmesini şart koşmuştur.[753] Böylece, evlilik içi keyfî ayrımlar ve kadını bekletme yoluyla uygulanan psikolojik baskılar sona erdirilmiştir. Îlâ da zıhâr gibi İslam öncesinde yaygın olan fakat kadın aleyhine işleyen uygulamalardan biri olarak tarihe geçmiştir.

Câhiliye toplumunda her ne kadar boşanma erkek tekeline ait olsa da[754] bazı güçlü ve soylu kadınların boşama yetkisini kullandığı örnekler mevcuttur. Dönemin sosyo-ekonomik yapısında ayrıcalıklı konumda bulunan bazı güçlü ve soylu kadınların boşama

748 el-Mücâdele 58/2.
749 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/222.
750 Döndüren, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 9/448-449.
751 el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/445; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/429; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 10/224.
752 el-Bakara 2/226.
753 el-Bakara 2/227.
754 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 4/125.

yetkisini kullandıklarına dair kayıtlara rastlanmaktadır.[755] Selmâ bint Amr, Fâtıma bint el-Harşeb, Ümmü Hârice, Mâriye bint el-Cuʿayd, ʿÂtike bint Murre ve Sevâ bint el-Aʿbes gibi isimler, hem boşama hakkını fiilen kullanmaları hem de çok sayıda evlilik yapmaları ve doğurganlıklarıyla dönemin toplumsal hafızasında yer etmiş dikkat çekici örneklerdir.[756] Bu kadınların boşama yetkisini talep etmelerindeki temel saik, çoğunlukla kocalarının bu hakkı bir tehdit veya baskı aracı olarak kullanmasını engellemeye yönelik bir önleyici tedbir niteliği taşımaktaydı. Bu durum, boşanmanın aynı zamanda güç ilişkilerinin şekillendiği sosyal bir mücadele alanı olduğunu da ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, söz konusu uygulamanın ancak ekonomik bağımsızlığı bulunan ve güçlü kabilelere mensup kadınlar için geçerli olabildiği, dolayısıyla istisnaî bir durum arz ettiği anlaşılmaktadır. İslam döneminde ise bu konuda önemli bir yenilik getirilmiş; nikâh sırasında ya da sonrasında yapılan anlaşmalarla boşama yetkisinin kadına da verilmesine imkân tanınmıştır. Böylece bu hak, ekonomik güç ya da kabile aidiyeti gibi sınırlayıcı şartlara bağlı olmaksızın, tüm kadınların yararlanabileceği meşru bir seçenek hâline gelmiştir. Bu yönüyle tefvîz-i talâk uygulaması, kadının aile içinde karar alma sürecine dâhil olmasına yönelik evrensel ve dönüştürücü bir adımdır.

Öte yandan, kabileci namus anlayışı, kadının boşanması ve sonrasında yeniden evlenmesi gibi meseleleri sadece bireysel kararlar olmaktan çıkarıp toplumsal denetime tabi kılmıştır. Boşanan kadının başka biriyle evlenmesi, eski eş veya ailesi tarafından namus meselesi hâline getirilebilmekte, kadının bu yöndeki tasarrufları töre ve hamiyet duygusuyla bastırılmaktaydı.[757] Bu durum, kadının boşanma sonrasında da sosyal baskı altında olduğunu göstermektedir.

Câhiliye Arapları arasında erkek, eşini üç, on hatta yüz defa dahi sınırsız biçimde boşayıp tekrar geri alabilmekte, bu keyfî uygulamalar karşısında kadın ise sürekli bir tehdit ve güvencesizlik altında yaşamaktaydı.[758] Bu düzensizlik ortamında nâzil olan Bakara sûresinin 229. âyeti, bu keyfiyete müdahale ederek boşanmayı üçle sınırlamış; iki boşamanın ardından ya iyilikle birlikte yaşamaya devam edilmesi ya da güzellikle

---

[755] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/226; Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 34.

[756] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/226.

[757] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/226.

[758] et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 4/125; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/446; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/225.

ayrılma yolunun seçilmesi gerektiğini beyân etmiştir. Bu âyetin nüzûl sebebine dair aktarılan rivayetlerde, boşamanın bir tür tehdit ve baskı aracına dönüştüğü; kadınların iddet süresi sonunda tekrar nikâhla bağlandığı, bu sürecin defalarca tekrarlandığı ve bunun kadına zarar verdiği bildirilmektedir. Ensâr'dan bir adamın karısına sürekli bu döngüyü uygulaması üzerine kadının Hz. Âişe'ye başvurduğu ve bu durum üzerine âyetin indirildiği nakledilmektedir.[759] Böylece Kur'an, sadece erkeğin boşama hakkına sınır getirmemiş, aynı zamanda nikâh ilişkisinde denge kurulmasına dair önemli bir dönüşüm başlatmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları, bu dönüşümün pratik hayatta da inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Sabit b. Kays'ın eşi Habîbe bint Sehl'in, kocasının fiziksel görünümü ve aralarındaki uyumsuzluğu gerekçe göstererek Hz. Peygamber'e (s.a.v.) başvurması; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de mehrin iadesi karşılığında bu boşamayı gerçekleştirmesi, kadın için önemli bir hak alanı açmıştır. Bu örnek, cahiliyedeki gibi kadının duygusal ve psikolojik sebepleri gerekçe göstererek de boşanma talebinde bulunabileceğini ve bu talebin meşru sayıldığını göstermektedir. Kur'an'da yer alan "فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ (Onlarla güzellikle geçinin ya da güzellikle bırakın.)"[760] ve " وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ (Kadınlara verdiklerinizden bir kısmını geri almak için onlara baskı yapmayın.)"[761] gibi hükümler, boşanma sürecinde kadının onurunun ve haklarının korunmasını esas alan bir anlayışı yansıtmaktadır.

Tüm bu örnekler boşanmanın; toplumsal yapının, güç dengelerinin ve ataerkil değerlerin yansıması olduğunu göstermektedir. Erkek merkezli yapının hâkim olduğu bu sistemde kadın, çoğunlukla karar süreçlerinin dışında bırakılmış; boşanma, bir ceza, tehdit ya da tahakküm aracı olarak kullanılmıştır. Kadının boşanma karşısındaki konumu; ait olduğu kabilenin gücü, sosyal statüsü ve geleneksel rollerle şekillenmiş, bireysel hakları ise ciddi ölçüde sınırlandırılmıştır. İslam, bu tarihsel ve toplumsal gerçekliği göz önünde bulundurarak boşanma meselesine hem hukuki hem de ahlaki ilkeler temelinde müdahale etmiş; erkeklerin keyfî boşama yetkisini sınırlamış, kadının onurunu, iradesini ve evlilik sonrası güvenliğini koruyacak ilkeler vazetmiştir. Ancak klasik ahkâm tefsirlerinde, bu

759 Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 79-80.
760 el-Bakara 2/229.
761 en-Nisâ 4/19.

dönüşümün pratikte kadına tam yetki tanıyacak şekilde yorumlanmadığı; müfessirlerin zaman zaman kendi yaşadıkları sosyokültürel zeminin kadın algısının etkisiyle boşanma sürecinde kadını ikinci planda bırakan ve yetkisini erkeğin tasarrufuyla sınırlayan bir yaklaşımı sürdürdükleri görülmektedir. Bu durum, kadına tanınan yetkilerin görünürde genişlemiş olsa da hukukî sonuçlar bakımından çoğu kez erkeğin iradesine bağlı kılınmasıyla, tarihsel ataerkil yapının izlerini taşımaya devam etmiştir. Bu yönüyle Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarının toplumsal yapıya yönelik dönüştürücü bir misyon taşıdığı açıktır. Toplumsal bağlamın dikkate alınması, İslam'ın getirdiği hükümlerin mahiyetini daha derinlikli kavramayı ve nebevî sünnetin kuşatıcı yönünü daha sağlıklı değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLÂSİK AHKÂM TEFSİRLERİNDE TOPLUMSAL HAKLAR AÇISINDAN KADINA İLİŞKİN NEBEVÎ SÜNNETİN BAĞLAMSAL ANALİZİ

Aile hayatına dair meselelerin ardından, bu bölümde toplumsal hayatta kadını ilgilendiren başlıca iki temel mesele olan miras ve şahitlik ele alınmaktadır. Bu konular sosyal statü, cinsiyet rolleri ve adalet ilkesiyle doğrudan ilişkili olmaları bakımından klasik tefsir yorumlarında ayrı bir önem taşımıştır. İlgili âyetlerin yorumlandığı süreçte müfessirlerin, yalnızca lafzî anlamlara bağlı kalmayıp çoğu zaman nebevî sünnetten delil getirerek âyetleri açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu açıdan sünnetin; hükmün kapsamını genişletme, daraltma veya yönünü tayin etme işleviyle nasıl devreye sokulduğu, klasik tefsirlerde incelenmesi gereken unsurlar arasındadır.

Bu bölümde, ilgili âyetlerin klasik ahkâm tefsirlerinde nasıl yorumlandığı, bu yorumların hangi rivayetlere dayandırıldığı ve söz konusu rivayetlerin bağlamsal bir perspektifle nasıl değerlendirilebileceği analiz edilmektedir. Böylece Hz. Peygamber'e atfedilen söz ve uygulamaların, kadının sosyal hayattaki hak ve sorumluluklarının şekillenmesinde nasıl bir anlam taşıdığı, çok katmanlı bağlam analizi yöntemiyle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. MİRAS

Kur'an'da ayrıntılı biçimde düzenlenmiş az sayıdaki alanlardan biri miras konusudur. Kadınların miras hakkına sahip olması, İslam'ın erken döneminde toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından önemli bir dönüşüm teşkil etmiştir. Ancak mirastaki oran farklılıkları, tarih boyunca hem hukukî hem de toplumsal düzlemde tartışma konusu olmuştur. Klasik ahkâm tefsirlerinde, mirasla ilgili âyetler yorumlanırken miras hükümlerini desteklemek, açıklamak ya da tahsis etmek amacıyla çeşitli rivayetlere başvurulmuştur. Bu doğrultuda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras konusundaki uygulamaları ve sözleri, ilgili hükümlerin dayanağı veya açıklayıcısı olarak tefsirlerde sıkça yer bulmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de mirasçılığı açıkça belirlenen vârisler kız ve erkek evlat,[762] anne ve baba, karı ve koca,[763] anne bir kardeşler,[764] anne baba bir ve baba bir kardeşlerdir.[765] Mirasa ilişkin temel esasların yer aldığı âyetlerin ilki, Nisâ sûresi 11. âyettir. Bu âyette, miras paylaşımında öncelikli vârisler ve bunların payları detaylı bir şekilde belirlenmiştir. Ölen kişinin (murisin) çocukları, anne ve babası başta olmak üzere, mirasçılar arasındaki dağılımın esasları açıklanmaktadır:

"يُوصِيكُمُ اللهُ فِۤ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِۚ فَاِنْ كُنَّ نِسَاۤءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۚ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُۗ وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهٗ وَلَدٌۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗۤ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُۚ فَاِنْ كَانَ لَهٗۤ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٖى بِهَاۤ اَوْ دَيْنٍۗ اٰبَاۤؤُكُمْ وَاَبْنَاۤؤُكُمْۚ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًاۗ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا"

"Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."

Bu âyet, erkek ve kız evladın birlikte olduğu ve yalnızca kız evladın olduğu durumda miras paylaşımını ele almaktadır. Âyette belirtildiği üzere *miras bırakanın kızı,* mirastaki payını beraberindeki diğer mirasçılara bağlı olarak farklı oranlarda alır. Eğer tek başına mirasçı ise mirasın yarısını alır; ikiden fazla kız kardeş olması durumunda ise mirasın üçte ikisini ortak olarak paylaşırlar. *Erkek kardeşiyle* birlikte mirasçı olduğunda ise erkek kardeşin aldığı payın yarısını alacak şekilde hak sahibi olur.[766] *Miras bırakanın annesi* de diğer mirasçılarla olan duruma bağlı olarak farklı oranlarda mirastan pay alır. Eğer miras bırakanın çocuğu ve kardeşleri yoksa ve sadece anne ile baba mirasçı olarak kalmışsa, annenin payı mirasın üçte biridir. *Miras bırakanın babası* hakkında âyette, yalnızca miras

762 en-Nisâ 4/11.
763 en-Nisâ 4/176.
764 en-Nisâ 4/12.
765 en-Nisâ 4/176.
766 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/8; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/341; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/26.

bırakanın çocuğuyla birlikte mirastan alacağı pay belirtilmiş olup bu da anneninki gibi altıda birdir.

Miras paylaşımına dair açıklamalar içeren bir diğer âyet ise şu şekildedir:

"وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ ۗ وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَاِنْ كَانُوْٓا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ ۙ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِنَ اللّٰهِ ۗ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَلِيْمٌ"

"Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaktırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilim sahibidir."[767]

Bu âyette, evlilik akdi sebebiyle miras hakkı kazanan eşlerin durumları ele alınarak miras bırakanın *kelâle*[768] olması durumundaki anne bir erkek ve anne bir kız kardeşlerin[769] mirastaki hakları açıklığa kavuşturulmuştur. Âyette geçen vârisler ve onların payları şu şekildedir: Eşi vefat eden erkek, eğer ölen kadının çocuğu yoksa mirasının yarısını alır. Şayet çocuk varsa miras payı dörtte bire düşer. Eşi vefat eden kadın, ölen eşinin çocuğu bulunmadığı takdirde mirasın dörtte birine, eğer çocuğu varsa sekizde birine sahip olur. Anne bir erkek ve kız kardeşler, miras bırakanın çocuğu ve babası yoksa, bu erkek veya

---

767 en-Nisâ 4/12.

768 Kur'an'da geçen kelâle terimi, "babası ve çocuğu bulunmayan kimsenin mirası" anlamına gelmektedir. Kelâle mirasıyla ilgili hükümler Nisâ sûresinin 12. ve 176. âyetlerinde ve Enfâl sûresinin 75. âyetinde ele alınmaktadır. Nisâ sûresinin 12. âyeti, ana bir kardeşler arasındaki miras paylaşımını, Nisâ sûresinin 176. âyeti ise baba bir veya ana-baba bir kardeşlerin miras paylarını belirler. Enfâl sûresinin 75. âyeti ise genel olarak rahim bağı bulunan akrabaların mirastaki önceliğini açıklayan çerçeve hüküm içerir. Bu âyetler, kelâle mirasına dair farklı durumları ele alarak İslâm miras hukukunun temel ilkelerini ortaya koymaktadır. Bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/197-198; Sâbûni, *el-Mevârîs fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye fî dav'i'l-Kitâb ve's-sünne*, 28-29.

769 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/21.

kız kardeşlerin her biri mirastan altıda bir pay alır. Eğer birden fazla kardeş varsa, mirasın üçte birine ortak olurlar.

Miras bırakanın çocuğu ve babası bulunmadığı durumda Kur'an, erkek ve kız kardeşlerin her biri için mirastan altıda bir pay öngörmekte; eğer birden fazla iseler, mirasın üçte birine ortak olmalarını hükme bağlamaktadır.[770] Bu hükmün uygulanabilmesi için kardeşlerin miras hakkına sahip olabilmesi adına miras bırakanın babasının, dedesinin ya da çocuğunun bulunmaması gerekmektedir. Aksi takdirde kardeşler mirastan pay alamazlar.[771]

Miras paylaşımıyla ilgili hükümlerin yer aldığı üçüncü âyet ise şu şekildedir:

"يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَاِنْ كَانُوا اِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوا وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"

"Senden fetva istiyorlar. De ki: "Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir."[772]

Miras hukukundaki vârislerin paylarını belirten son âyet, aynı zamanda miras bırakanın kelâle (çocuğu ve babası bulunmayan kişi) olması durumundaki miras paylaşımını düzenleyen ikinci âyettir. Berâ b. Âzib rivayetine[773] dayanarak Kur'ân-ı Kerîm'in en son nâzil olan âyetlerinden biri olduğunu belirtmektedir.[774] Bu âyette geçen kardeşlerden kastedilenin anne-baba bir erkek kardeşler veya baba bir erkek kardeşler olduğu ifade edilmiştir.[775] Önceki âyette bahsi geçen kelâlenin anne bir kardeşler olduğu, mirastaki paylarının bu hükme tabi olmadığı ve eğer kardeşler anne tarafından mirasçı oluyorlarsa

770 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/13; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/76.
771 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/350.
772 en-Nisâ 4/176.
773 Buhârî, "Mezî" 66; "Tefsîr" 4/27, 9/1; "Ferâiz" 14; Müslim, "Ferâiz" 10-13; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 3.
774 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/28.
775 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/350; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/28.

erkek ve kız kardeşlerin miras paylarının eşit olduğu konusunda İslam âlimlerinin görüş birliği içinde olduğu ifade edilmektedir.[776]

Kadınların ve çocukların mirastan mahrum bırakıldığı cahiliye uygulamalarına son veren bu ilahî düzenlemenin hangi olaylar üzerine nazil olduğunu açıklayan rivayetlere geniş yer verilmiştir. İslam öncesi Arap toplumunda miras paylaşımı, geleneksel yapıya dayalı olarak erkekler lehine şekillenmiş ve mirasın yalnızca savaşabilen, ekonomik sorumluluk üstlenebilen yetişkin erkeklere bırakıldığı görülmektedir.[777] Kadınların ve küçük çocukların mirastan mahrum edildiği bu dönemde, İslam'ın miras hukuku ile ilgili âyetleri henüz nâzil olmadığı için Müslümanlar da mevcut geleneklere göre miras taksimi yapmaktaydı.[778] Ancak kadınların ve yetimlerin hak kaybına uğraması, toplumsal adaletin sağlanması açısından önemli bir sorun teşkil ediyordu. Bu nedenle İslam'ın miras hukukuna ilişkin hükümlerinin, toplumdaki bu adaletsiz uygulamaları ortadan kaldırmak amacıyla indirildiği konusunda genel bir mutabakat bulunmaktadır.[779] Nitekim, miras hükümlerinin indiriliş sebebiyle ilgili rivayetlerin büyük çoğunluğu, kadınların ve yetimlerin maruz kaldıkları haksızlıkları dile getirmeleri ve bu konularla ilgili yönelttikleri sorular etrafında şekillenmiştir.[780]

Kadınların miras hakkına sahip olup olamayacakları, mirastan hangi oranda pay alacakları ve yetimlerin korunması gibi konular, vahyin yönlendirdiği önemli meseleler arasında yer almış ve Kur'an'da doğrudan düzenlemeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda miras hukukuna ilişkin önemli hükümler içeren Nisâ sûresinin 11 ve 12. âyetlerinin nüzûl sebebi olarak Câbir b. Abdullah'tan aktarılan ve Uhud Savaşı'nda babaları şehit olan Sa'd b. Rebî'in kızlarının mirastan mahrum bırakılması üzerine amcalarının tüm malı sahiplenmesi rivayeti nakledilmektedir.[781] Hz. Peygamber (s.a.v.), bu haksız uygulamaya

---

776 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/29.

777 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/430; Muhammed Ali Sâbûni, *el-Mevârîs fî'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fî davʾi'l-Kitâb ve's-Sünne* (Beyrut: Mektebetü'l- Asriyye, 2015), 20-21.

778 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/2; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/337; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/58.

779 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/2; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/337; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/46.

780 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/2; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/337; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/432-433.

781 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/8; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/337; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/432-433.

karşı vahyin gelmesini bekleyerek doğrudan bir çözüm sunmamış, âyet indikten sonra miras paylaşımını bu ilahi hükme göre belirlemiştir. Söz konusu rivâyet şöyledir:

"حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ عَدِيٍّ، أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللهِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةُ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ فِي أُحُدٍ شَهِيدًا، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَالَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا، وَلَا يُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ، قَالَ: فَقَالَ: " يَقْضِي اللهُ فِي ذَلِكَ " قَالَ: فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم إِلَى عَمِّهِمَا، فَقَالَ: " أَعْطِ ابْنَتَيْ سَعْدٍ الثُّلُثَيْنِ، وَأُمَّهُمَا الثُّمُنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ"

"*(Bir gün) Resûlüllah ile birlikte yola çıktık. Medine'nin harreminde Ensardan bir kadının yanına vardık. Kadın (yanımıza) kendisine ait olan iki kız çocuğu getirdi ve: 'Ey Allah'ın Resûlü bunlar Uhud (savaşı) günü senin yanında savaşırken şehit edilen Sad b. Rabi'nin kızlarıdır. Bunların amcaları mallarının ve miraslarının tümünü aldı ve onlara hiçbir şey bırakmadı. Ey Allah'ın Resûlü (bu hususta) ne buyurursun? Allah'a yemin ederim ki bunlar malları olmadıkça asla evlenemezler.' dedi. Resûlüllah da 'Allah bu hususta bir hüküm verir.' buyurdu. Ve (bir süre sonra) Nisâ sûresinin 'Allah size çocuklarınızın (alacağı miras) hakkında erkeğe kadının payının iki mislini tavsiye eder' âyeti nâzil oldu. Bunun üzerine Resûlüllah 'O kadınla, şikayetçi olduğu adamı çağırınız' dedi ve kızların amcasına (mirasın) 'Üçte ikisini kızlara, sekizde birini annelerine ver, kalanı da senindir.' buyurdu."*[782]

Mukâtil ve Kelbî ise âyetin Ümmü Kücce hakkında nâzil olduğunu belirtmektedirler.[783] Rivayete göre Evs b. Sâbit vefat ettikten sonra, amcasının oğulları olan Süveyd ve Arfece, Evs'in bıraktığı malı almış; ancak karısı ve üç kızına herhangi bir pay vermemiştir. Bunun üzerine, Ümmü Kücce adlı kadın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) başvurarak *"Ey Allah'ın Resûlü! Evs b. Sâbit vefat etti ve kızları bana bıraktı. Onlara harcayacak malım yok. Babaları çok mal bıraktı, ancak Süveyd ve Arfece ne bana ne de kucağımdaki çocuklarına bir şey veriyor; beni yedirmiyorlar, içirmiyorlar, çocuklara hiç dönüp bakmıyorlar."* diyerek durumunu arz etmiştir. Ümmü Kücce, bu durumu Resûlullah'a (sav) anlatınca ölenin amcaoğulları çağrıldı. Kendileri, *"Ey Allah'ın Resûlü! Bu kadının çocukları ne ata*

---

782 Tirmizî, "Ferâiz" 3; İbn Mâce, "Ferâiz" 2; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/108; Dârekutnî, *Sünen*, 5/137; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 12/487; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1411), 4/370, 380.

783 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/46.

biner ne zayıf birine yardım edebilir ne de düşmana karşı savaşabilir." diyerek itiraz ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.*), "Şimdi gidiniz, Allah'ın bu hususta bana ne emredeceğine bir bakayım."* buyurdu. Bunun üzerine Yüce Allah, onların bu itirazlarını reddetmek, sözlerini geçersiz kılmak ve Cahiliye dönemine ait yanlış tasarruflarını iptal etmek üzere bu âyet-i kerimeyi indirdi.[784]

Müfessirlerin, miras âyetlerinin nüzûl sebebine dair aktardıkları bir diğer rivayet, Câbir b. Abdullah'ın (r.a.) hasta yatağında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kız kardeşlerinden bahsetmesi[785] ve bunun üzerine miras âyetlerinin nâzil olması hadisesidir.[786] Bununla birlikte miras paylarına ilişkin değerlendirmelerde Sa'd b. Rebî'in kızlarıyla ilgili olan rivayetin âyetin esas nüzûl sebebi olarak değerlendirildiği görülmektedir.[787]

Miras paylaşımına ilişkin hükümlerin yer aldığı son âyet olan Nisâ sûresinin 176. âyetin, yukarıda bahsi geçen Cabir b. Abdullah'ın sorusu üzerine nâzil olduğu rivâyet edilmektedir.[788] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Vedâ haccına hazırlandığı günlerde veya ondan birkaç ay önce, ağır hasta olan Câbir b. Abdullah, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir'in kendisini ziyarete geldiklerini anlatmaktadır. Kendinden geçmiş bir haldeyken, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) abdest alıp abdest suyundan üzerine serptiği ve bunun üzerine kendine geldiği aktarılmaktadır. Ayıldığı anda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) malı ile ilgili nasıl bir hüküm vermesi gerektiğini sorar. Ancak, Hz. Peygamber (s.a.v.), mirasla ilgili olan *"Senden fetva isterler. De ki: Allah size kelâle hakkında hükmü açıklar…"*[789] âyeti nâzil olana kadar herhangi bir cevap vermez.[790] Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere, Nisâ sûresinin 176. âyeti, miras paylaşımında kelâle durumunu açıklığa kavuşturmak amacıyla inmiş olup, Hz. Cabir'in sorusuna ilahi bir cevap niteliği taşımaktadır.[791]

---

784 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/431; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 193.; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/46; Celâleddin es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Bekr Abdurrahman b. Muhammed, *ed-Dürrü 'l-mensûr fÎ't-tefsir bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Ahdulmuhsin et-Türki, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 4/241; Sâbûni, *el-Mevârîs fî'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fî davʾi'l-Kitâb ve's-sünne*, 23.

785 Buhârî, "Ferâiz" 12.

786 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/8; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/46.

787 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/8; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/63; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Havî'l-kebîr hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvez vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 8/70.

788 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/9; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/28.

789 en-Nisâ 4/176.

790 Buhârî, "Vudûʾ" 43.

791 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/28.

Mirasa ilişkin nüzûl sebepleri ve genel çerçeve ortaya konduktan sonra bundan sonraki bölümde mirasla ilgili âyetlerin klasik ahkâm tefsirlerinde nasıl yorumlandığı incelenecektir. Bu yorumlarda hangi nebevî rivayetlerin referans gösterildiği, söz konusu rivayetlerin nasıl konumlandırıldığı ve hangi bağlamlarda kullanıldığı ele alınacaktır. Ayrıca bu rivayetler metin içi bağlam ve metin dışı bağlam ışığında değerlendirilerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mirasla ilgili söz ve uygulamalarının taşıdığı anlam daha bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Miras

Klasik ahkâm tefsirlerinde, kadının mirasına ilişkin âyetler yorumlanırken ilgili payların belirlenme usulüne, erkek ve kadın arasında gözetilen hisse farklılıklarına ve bu farklılıkların gerekçelerine dair detaylı açıklamalarda bulunulmuştur. Müfessirler, çoğu zaman kendi mezhebî içtihatlarını destekleyecek şekilde Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerden yararlanmış; bu rivayetleri âyetin anlam sınırlarını tayin eden ya da hükmü açıklayıcı delil olarak kullanmışlardır.

Miras konusundaki tartışmalar, esasen Kur'an'da doğrudan zikredilmeyen ancak sünnet ve içtihatla vâris kabul edilen kimseler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle miras paylarına dair tüm yorumlara yer vermek konunun sınırlarını aşacağından yalnızca müfessirlerin içtihat geliştirdiği meseleler ile bu konulara delil olarak kullandıkları nebevî sünneti hangi bağlamda yorumladıkları ele alınacaktır. Ayrıca kadın ve erkek arasındaki miras oranı farklarının klasik müfessirler tarafından hangi gerekçelere dayandırıldığı incelenecek ve bu gerekçelerin diğer hukukî-sosyal alanlara (nafaka, şahitlik vb.) nasıl yansıtıldığı değerlendirilecektir.

İslam miras hukukunda vârisler ve onların mirastaki payları esas olarak Kur'an âyetleriyle belirlenmiş olmakla birlikte, doğrudan âyetlerde zikredilmeyen ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve İslam hukukçularının içtihatlarıyla şekillenen miras hükümleri de bulunmaktadır. Miras paylaşımında hak sahibi olan kişilerin belirlenmesi hem vahyin ortaya koyduğu ilkeler hem de sahâbe ve fakihlerin içtihatlarıyla zaman içinde gelişen yorumlarla şekillenmiştir.

Miras hükümlerinin temelini oluşturan muhkem âyetler[792] ve bu âyetleri açıklayan ya da yeni bir hüküm koyan sünnet konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. İhtilaf, ancak tali konularda ortaya çıkmıştır. Bu noktada, âyetlerde açıkça ifade edilmeyen ancak miras hakkına sahip olan kişiler konusunda farklı içtihatlar geliştirilmiş ve hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve sahâbenin uygulamaları, bu kişilerin mirastaki konumlarını belirlemeye yönelik temel referanslar olmuştur. Özellikle ölenin erkek akrabasının asabe olarak mirastan kalan kısmı alması,[793] oğlun kızı,[794] nine,[795] iki kız çocuğun üç kız çocuğuyla aynı hisseyi alması,[796] ölenin kız kardeşlerinin ölenin kızıyla birlikte asabe kılınması[797] hakkında doğrudan âyetlerde bir açıklama bulunmamakta, ancak sahih rivâyetler ve fıkhi içtihatlar çerçevesinde mirastaki yerleri belirlenmektedir. İcma ile sabit olan miras hükümleri ise dedenin baba olmadığında onun yerine mirasçı olması, ölenin oğlu bulunmadığında onun yerine oğlunun oğlu geçmesi, ölenin kızı bulunmadığında onun yerine oğlunun kızının mirasçı olması, anne bulunmadığında ninenin onun yerine geçmesi, anne baba bir kardeşler bulunmadığında baba bir kardeşlerin onların yerine mirası almasıdır.[798]

Miras paylaşımıyla ilgili ilk âyette, erkek çocukların kız çocukların iki katı pay alacağı açıkça ifade edilmiştir. Ancak, tek bir oğulun vâris olduğu durumda onun mirastan alacağı miktar âyette doğrudan belirtilmemiştir. Müfessirler, mirasın bu durumda nasıl taksim edileceği konusunda İbn Abbas'tan (r.a.) gelen bir rivâyeti esas alarak miras paylaşımının "أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا ، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ (Farz hisseleri sahiplerine ulaştırınız, geriye kalan ise en yakın erkek akrabaya [asabeye] aittir.)"[799] ilkesine göre yapılacağını belirtir.[800] Bu

---

792 en-Nisâ 4/11-12,176.

793 Buhârî, "Ferâiz" 5, 7, 9, 15; Müslim, "Ferâiz" 2, 34; İbn Mâce, "Ferâiz" 10; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/402.

794 Buhârî, "Ferâiz" 8; Tirmizî, "Ferâiz" 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 4; İbn Mâce, "Ferâiz" 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/218, 7/157, 250; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdü'r-Rahmân Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1412), "Ferâiz" 7.4/1903.

795 Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 5; Tirmizî, "Ferâiz" 10; İbn Mâce, "Ferâiz" 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/159-161.

796 Tirmizî, "Ferâiz" 3; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 4; İbn Mâce, "Ferâiz" 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/108.

797 Buhârî, "Ferâiz" 8; Tirmizî, "Ferâiz" 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 4; İbn Mâce, "Ferâiz" 2; Dârımî, "Ferâiz" 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/157,251,426.

798 Mahmud Esad b. Emin Seydişehri, *Delilleriyle İslâm Miras Hukuku*, çev. İsmail Hakkı Uca (Esra Yay., 1994), 17.

799 Buhârî, "Ferâiz" 5, 7, 9, 15; Müslim, "Ferâiz" 3; Tirmizî, "Ferâiz" 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/401, 5/137.

800 İbn Receb Hanbelî, *Ravâiʿu't-tefsîr: el-Câmiʿ li't-tefsîr*, thk. Ebû Miʿâz Târik b. Ivazullah Muhammed (Riyad: Dârü'l-Âsıme, 2001), 1/284; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/25.

hadis, İslam miras hukukundaki asabelik sisteminin temel dayanaklarından biridir.[801] Asabe, belirli bir paya sahip olmayan ancak mirasta payı olan erkek akrabaları ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.[802] Kurtubî de bu konuda asabelik düzenine vurgu yaparak miras paylaşımında farz hisselerin sahiplerine verildikten sonra geri kalan kısmın en yakın erkek mirasçıya, yani asabeye geçtiğini belirtirken yine aynı hadisle istidlalde bulunmuştur.[803] Buna göre mirasçı olarak tek bir oğul bulunuyorsa öncelikle baba, anne ve varsa eşin hisseleri ayrıldıktan sonra geri kalan miras ona intikal eder. Dolayısıyla tek oğulun vâris olduğu durumda, âyetin anlamından hareketle onun mirasın tamamını alacağı ifade edilmiştir.[804] Zira eğer vâris olan sadece bir kız olursa mirasın yarısını alır; erkek ve kız birlikte mirasçı olduklarında ise erkek, kızın iki katı kadar pay alır. Tek bir oğulun vâris olduğu durumda ise kızın alacağı payın iki katı esasına dayanarak mirasın tamamını alması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.[805] Oğulların birden fazla olması durumunda ise İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre miras eşit şekilde paylaştırılmaktadır. Bu durumda, kardeşler arasında bir paylaşım söz konusu olacağı için tek bir oğlun mirasın tamamını alması söz konusu olmaz. Ancak tek bir oğul olduğunda asabe prensibi gereği bütün miras onun hakkı olmaktadır.[806]

Kur'an'da babanın mirastaki konumu, çocuklarla birlikte vâris olduğu durumda açıkça belirtilmiştir. Bu bağlamda, babanın mirastan 1/6 oranında pay alacağı ifade edilmiştir. Ancak âyette babanın, ölenin çocuğu olmadığı ve ölenin kardeşleriyle birlikte vâris olduğu durumdaki miras payının belirlenmediği iki husus bulunmaktadır. Bu iki durumda, babaya düşen miras payının yalnızca 1/6 ile sınırlı kalmadığı görülmektedir. Çünkü baba, oğlun bulunmadığı durumda en yakın erkek vâris olarak kabul edildiğinden asabe olarak geriye kalan mirası almaya hak kazanır.[807] Müfessirler, eğer miras bırakanın hiç çocuğu yoksa sadece anne-baba mirasçıysa, annenin 1/3 pay alacağını, geriye kalan 2/3'ünü babanın alabileceğini belirtmektedirler. "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (Eğer çocuğu yok da -sadece- ana babası ona vâris oluyorsa, anasına üçte bir düşer.)" âyetinde annenin payının

801 Hamza Aktan, *Mukayeseli Miras Hukuku* (İstanbul: Işık Akademi Yay., 2008), 173.
802 Sâbûni, *el-Mevârîs fî'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye fî dav'i'l-Kitâb ve's-sünne*, 65; Hamdi Döndüren, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/660.
803 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/62.
804 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/354.
805 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/25; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/354.
806 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/25.
807 Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, 3/13; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/351; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/71.

açıkça belirtilmesi, gerideki malın babaya ait olduğuna ve babanın asabe olma vasfıyla geride kalanı alabileceğine bir işaret olarak görmektedirler.[808] İbnü'l-Arabî ve Cessâs, vârislerin çocuklar ve öz kardeşler gibi kendi gruplarıyla erkek-kadın beraber vâris olduğu durumda erkeğe kadının iki misli kadar pay verilme esasının bu iki meselede de geçerliliğini koruduğu kanaatindedirler.[809] "Erkeğe iki kat verilmesi" ilkesinin burada da geçerli olduğu görüşü Kurtubî tarafından doğrudan desteklenmese de mirasta asabeye geçen kısmın erkek mirasçıya ait olacağı prensibini teyit etmektedir.[810]

Eğer miras bırakanın çocuğu yok ancak bir veya birden fazla kardeşi varsa annenin miras payı 1/3'ten 1/6'ya düşürülür, geriye kalan 5/6'lık kısım babaya verilir.[811] Bu noktada, kardeşlerin varlığı sadece annenin payının azalmasına neden olur, ancak baba sağ olduğu sürece kardeşler mirastan herhangi bir pay alamaz. İbn Abbas'tan gelen farklı bir rivâyette ise babanın kardeşleri tamamen mirastan mahrum etmemesi gerektiği ve onların annenin payından eksilttikleri 1/6'lık kısmı alabilecekleri ifade edilmektedir.[812] Ancak fakihlerin çoğunluğu, âyetin genel bağlamını dikkate alarak babanın asabe sıfatıyla geriye kalan tüm mirası alması gerektiğini savunmuştur.[813] Herrâsî bu duruma, "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ (Erkeğe, iki kadının payı kadar verilir.)" ifadesini, mirasta erkek ve kız kardeşlerin farklı oranlarda miras alması gerektiğine bir işaret olarak kullanır.[814]

İlk bakışta kız kardeşlerin mirastan pay alamayacağı düşünülebilir ancak bu hüküm yalnızca anne bir kardeşler için geçerli görülmüştür.[815] Anne baba bir veya baba bir kardeşlerin mirastan tamamen düşmesi için ölenin çocuğunun erkek (oğlu) olması gerekir. Eğer vârisler arasında tek kız çocuğu, ölenin oğlunun kızı ve kız kardeş bulunuyorsa bu durumda kız çocuğu mirasın yarısını (½) alır, oğlun kızı 1/6 pay alır, kız kardeşe ise geriye kalan 1/3 pay verilir.[816] Ancak eğer ölenin iki kızı varsa, mirasın 2/3'ü onlara[817] geriye kalan 1/3 pay kız kardeşe verilir,[818] bu durumda oğlun kızına mirastan

---

808 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/13; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/356.
809 Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, 3/13; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/439.
810 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/60.
811 Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, 3/11; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/350; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/440.
812 Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, 3/10; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/350.
813 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/439-440.
814 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/356.
815 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/351.
816 Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, 3/14; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/72.
817 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/354.
818 Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, 3/26.

pay verilmez.[819] Bu paylaşım, mirastaki asabelik ve öncelik kurallarına göre şekillenmekte olup kadın vârislerin mirastaki konumu, ölenin neslini devam ettirecek ve ailesini koruyacak erkek vârislere öncelik verilmesi anlayışıyla belirlenmiştir.

Nine ve dedenin mirastaki payı, Kur'an'da açıkça zikredilmemekle birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ve sahâbe icmâı ile belirlenmiştir.[820] Ninenin mirastan pay alması için temel şart, ölenin annesinin hayatta olmamasıdır. Bu durumda nine mirastan 1/6 oranında pay alır ve birden fazla nine varsa bu pay aralarında eşit şekilde paylaşılır.[821] Dede de benzer şekilde baba hayatta ise mirastan pay alamaz, ancak baba yoksa dede 1/6 oranında mirastan hak sahibi olur ve asabelik hakkı gereği fazlalıktan da pay alabilir.[822]

Kadınların miras hakkı, " لِلرِّجَالِ نَصيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَّ وَلِلنِّسَاءِ نَصيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَّ نَصيبًا مَفْرُوضًا (Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine anne babanın ve akrabanın bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; azından çoğundan, belli pay.)"[823] âyetiyle kesin bir ilke olarak ortaya konmuştur. Bu ilke, kadınların mirastan pay sahibi olduğunu açıkça beyân ederken aynı zamanda miras paylaşımının keyfî veya toplumsal geleneklere dayalı bir uygulama olmadığını göstermektedir. Gerek Kur'an'da gerekse Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamalarında esas olarak maddi menfaatlerin hakkaniyet ölçüleri dahilinde dağılması hedeflenmiş,[824] bu konuda aileyi koruyup gözeten bir sistemi benimsendiğinden kadına farklı durumlar için farklı oranlar ön görülmüştür.[825] Bu düzenleme o günün şartlarındaki sorumluluk ve mali yükümlülükler göz önünde bulundurularak şekillendirilmiştir.[826] Ancak miras paylaşımında mutlak bir cinsiyet farkı gözetilmemiş aksine mirasçının statüsü ve miras bırakanla yakınlık derecesi gibi unsurlar dikkate alınarak farklı oranlar belirlenmiştir. Bazı hallerde kadın ve erkek

---

819 Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, 3/26; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/451.

820 İbn Mâce, "Ferâiz" 3, 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 5, 6; Tirmîzî, "Ferâiz" 9, 10; Dârimî, "Ferâiz" 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 5/159-161.

821 Sâbûni, *el-Mevârîs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fî davʾi'l-Kitâb ve's-sünne*, 84; İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (543/1148), *Ahkâmû'l-Kur'ân*, 1/438; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/69.

822 İbn Receb el-Hanbelî, *Ravâiʿu't-tefsîr: el-câmiʿ li't-tefsîr*, 288-289.

823 en-Nisâ 4/7.

824 Komisyon, *Hadislerle İslâm*, 5/293.

825 Recep Özdemir, "İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 101.

826 Sâbûni, *el-Mevârîs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fî davʾi'l-Kitâb ve's-sünne*, 18; Komisyon, *Hadislerle İslâm*, 5/291.

mirasçılar eşit pay alırken bazı hallerde kadın mirasçıya aynı derecedeki erkek mirasçıya kıyasla yarım hisse verilmesinin nedeni, kadınların ikinci sınıf insan olarak görülmesi ya da haklarının eksiltilmesi değil İslam miras hukukunda gözetilen nimet-külfet dengesi anlayışıdır. Bu hükümler, Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça belirtilen esaslara dayanmakta ve İslam hukukçularının içtihatlarıyla yorumlanarak şekillenmektedir.

Müfessirler, miras paylarını belirleyen âyetleri yorumlarken çoğunlukla erkeklerin kadınlara kıyasla daha fazla pay almasını temel bir ilke olarak değerlendirmiş ve bu durumu, kadınların mali sorumluluklarının bulunmaması gerekçesiyle adil bir düzenleme olarak yorumlamışlardır.[827] Her ne kadar kız çocuklarla erkek çocukların, kız kardeşlerle erkek kardeşlerin, çocuklar bulunmadığında anne ile babanın terekeyi ikili birli taksim ettikleri, kocanın ise karısının iki katı hisse aldığı husus âyetle sabit olsa da[828] bazı durumlarda kadın mirasçıların erkeklerle eşit[829] hatta onlardan daha fazla miras aldığı örnekler de söz konusu olmuştur.[830]

Klasik ahkâm tefsirlerinde kadının mirastaki payına dayalı oranlamanın yalnızca miras hukukuyla sınırlı kalmadığı, diğer hukuki, toplumsal ve bireysel alanlara da yansıdığı görülmektedir. Müfessirler, kadının miras payını belirleyen hükümlerin gerekçelerini açıklarken, bu oranlamayı şahitlikten diyete, hibeden sosyal statüye kadar birçok farklı alana taşımışlardır. Ancak bu yaklaşım, miras âyetlerinde gözetilen hikmet ve adalet anlayışını aşarak bağlamından koparılan mutlak bir oranlama sistemine dönüşmüştür.

Örneğin Cessâs, şahitlik ehliyeti bağlamında kölelerin tanıklığının kabul edilmemesi gerektiğini savunurken, bu görüşünü miras hukukuyla ilişkilendirmektedir. Ona göre kadının mirastaki payı erkeğin yarısı kadar olduğu için şahitliği de aynı şekilde erkeğin yarısına denk kabul edilmiştir. Bu nedenle, kölenin mirasta hiçbir paya sahip olmaması, onun şahitlik ehliyetinin de bulunmaması gerektiğini göstermektedir.[831] Cessâs, miras

---

827 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/356; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/73.

828 en-Nisâ 4/11, 12, 176.

829 en-Nisâ 4/12.

830 Sadece erkeklerin asabe olacakları, kadınların yalnızken sadece farz hisselerini alacaklarının kabulü avliyye gibi bazı durumlarda erkeklerden fazla hisse almalarına sebebiyet vermektedir. Bu durumların görüldüğü haller için bk. el-Mâverdî, *el-Havî'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, 8/129-136; Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman Settî, *Şerhu Muhtasari'l-hûfî*, thk. Yahya Bu Aruru (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 2/549-579; Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 309-327.

831 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/224.

hükümlerini sadece ekonomik bir düzenleme olarak değil aynı zamanda bireylerin hukuki statülerini belirleyen bir ölçüt olarak ele almakta ve buradan hareketle kölelerin şahitliğini geçersiz saymaktadır. Ancak bu kıyas, miras hukukunun kendine özgü bağlamını aşarak oranlamayı tüm hukuki alanlara sirâyet ettirmektedir. Böylece, miras hükümlerinde erkeğin nafaka ve mali sorumluluğuna dayalı gerekçelerle belirlenen oranlama, bağlamından koparılarak genel bir hukuki ilkeye dönüştürülmüştür. Bu yorum, miras hukukunun nebevî sünnet bağlamında ele alınması gerektiğini ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirilebilir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras hükümlerini uygulayışı, kadınların ekonomik haklarını güvence altına almayı amaçlayan bir adalet ilkesi çerçevesinde şekillenmiştir. Kur'an'daki miras payları, bireylerin hukuki yeterlilikleriyle doğrudan ilişkili olmaktan ziyade, dönemin sosyo-ekonomik yapısına uygun bir düzenleme olarak görülmelidir. Ancak Cessâs'ın yaklaşımı, miras hükümlerini kadınların hukuk karşısındaki statüsüne dair bir eksiklik göstergesi olarak ele almakta ve miras payları üzerinden şahitlik ehliyeti hakkında genellemelere gitmektedir.

Bu anlayıştan etkilenen bir diğer konu İslam hukukunda bir şahsın haksız olarak öldürülmesi, sakat bırakılması veya yaralanması halinde ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal veya parayı ifade eden diyettir.[832] Cezaî sorumluluk açısından kadın ve erkek eşit kabul edilmesine rağmen öldürme ve yaralama durumlarında mağdur tarafa verilen diyet miktarındaki farklılıklar, İslam hukuk düşüncesinin şekillendiği dönemdeki geleneksel, kültürel ve sosyal yapılarla ilişkilendirilmiştir.[833] Bu farklılık, diyetin bir ceza unsurundan ziyade kan bedeli olarak değerlendirilmesi, ölenin ailesinin uğradığı zararın ve kaybın tazmini olarak kabul edilmesi gibi faktörlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Kurtubî, fakihlerin hata sonucu öldürme durumları için kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu konusunda icma ettiklerini belirterek bu durumun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: *"Kadının diyetinin erkeğin yarısı olması, kadının mirastaki payının da erkeğin yarısı olmasıyla ilişkilidir. Ayrıca iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması da bununla bağlantılıdır."*[834] Bu noktada, miras hukukundaki oran mantığının ceza hukukuna taşındığı görülmektedir. Böylece kadının mirastaki payının

---

832 Ali Bardakoğlu, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/473.

833 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/522.; Bardakoğlu, "Diyet", 9/476; Vildan Duman Sali, *Fukahanın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 221.

834 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/325.

yarım olması, diyette de yarım ödeme ilkesine dönüştürülmüş ve bu durum, bağlamı göz ardı edilerek genel bir kurala dönüştürülmüştür. Benzer şekilde Cessâs, diyet konusunu değerlendirirken miras hukukundaki oranlama mantığını doğrudan bu alana taşımaktadır. Öncelikle kâfir ile Müslümanın diyetinin eşit olması gerektiğini savunurken diyeti yalnızca bir tazminat değil ölenin yakınlarına aktarılan bir "miras hakkı" gibi görür. Ona göre kâfir Müslümana mirasçı olamayacağından, miras bağının kapalı olması, diyette de ayrı bir oranlama yapılmamasını gerektirir.[835] Cessâs aynı mantığı kadının öldürülmesi halinde ödenecek tazminat noktasında da yürütür. Bu tazminatı "kısmi diyet" olarak nitelendirir ve "tam diyeti" yalnızca erkek için geçerli görür.[836] Burada da yine mirastaki oranlama mantığının izleri açıkça görülmektedir. Miras hukukunda kadın-erkek arasındaki pay farkı, bu kez diyet miktarına taşınmış; erkeğin mirastaki üstün payı, diyette "tam hak sahibi" olarak yansıtılmıştır. Dolayısıyla Cessâs'ın yaklaşımı, mirasın belirlediği oranlama sisteminin, diyet gibi başka hukukî alanlarda da temel belirleyici ölçüt haline geldiğini gösterir.

Söz konusu oranlama mantığı, kadının malî tasarruflarına da yansımıştır. Kadının reşit olsa bile kocasından izin almadan malının üçte birinden fazlasını hibe veya tasadduk edemeyeceği belirtilmiş ve bu durum ölüm döşeğindeki bir hastanın mirasçılarının izni olmadan malının üçte birinden fazlasını bağışlayamamasına kıyasla açıklanmıştır.[837] Bu kısıtlamanın gerekçesi olarak ise kadının merhametli yapısı ve duygularının aklına baskın gelmesi sebebiyle tedbirsiz davranarak kendisine ve ailesine zarar verebilme ihtimali gösterilmiştir.[838] Ancak burada da miras hukukundaki oranlamanın başka bir hukuki alanı şekillendirmesi ve bağlamından kopartılarak kadının mülkiyet haklarına sınırlama getirilmesi dikkat çekmektedir.

Kadının mirastaki payına dayalı düzenlemenin etkisi, bireysel ve sosyal uygulamalarda da görülmektedir. Kurtubî, bazı kimselerin erkeklerin mirasta kadınlardan daha fazla pay almasını eleştirmesi üzerine Nisâ sûresi 34. âyetin nâzil olduğunu belirtir. Ona göre

---

835 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/212.

836 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/212-213.

837 Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/413-414; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3/69; Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 292-293.; M. Akif Aydın, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 24/88.

838 Kadının hibe ve tasarruf ehliyeti ile ilgili detaylı bilgi için bk. Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 292-297.

Allah'ın erkeği mirasta kadına üstün kılmasının temel gerekçesi, erkeğin mehir ve nafaka yükümlülüğüdür. Ancak Kurtubî, yorumunun devamında erkeklerin akıl, yönetim kabiliyeti ve karakter açısından kadınlardan üstün olduğunu savunan geleneksel görüşlere de yer vermektedir.[839] Burada miras hukukundaki gerekçeli ve sınırlı oranlama, sadece toplumsal roller üzerinden değil zamanla "ontolojik bir farklılık" iddiasına dayandırılarak mutlak bir kurala dönüştürülmüştür.

Bir başka örnekte, çocuğun doğumu sebebiyle kesilen akîka kurbanı konusunda erkek çocuğa iki, kız çocuğa bir kurban[840] kesilmesi gerektiği savunularak bu görüşler mirastaki oranlamaya kıyas yoluyla dayandırılmıştır. Aynı anlayış, hediyeleşme konusunda da kendini göstermiştir. "اعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعَطِيَّةِ (Hediye konusunda çocuklarınız arasında adaleti gözetin.)"[841] hadisi aktarılarak buradaki adalet anlayışının niteliği konusunda ihtilaf yaşanmış en nihâyetinde mirastaki oranlamaya paralel olarak çocuklara verilen hediyelerde de erkek çocuğa iki hisse, kız çocuğa bir hisse verilmesi gerektiği savunulmuştur.[842]

Buradaki eleştiri noktamız, Kur'an'ın belirli ekonomik ve sosyal sorumlulukları dengelemek amacıyla koyduğu miras oranlarının zamanla bağlam-dışı genellemelere konu olmasıdır. Bu düzenlemeler, erkeklerin üstünlüğünü ispatlamak için değil mehir ve nafaka gibi yükümlülüklerin dengelenmesi için belirlenmişken; yorumlarda bu bağlam göz ardı edilmiş, kadına ilişkin hükümler geleneksel kalıplar içinde daraltılmış ve sınırlandırılmıştır. Bu süreçte, Hz. Peygamber'in beyânları çoğu zaman bağlamından koparılarak her hükme delil teşkil edecek şekilde genelleştirilmiştir. Böylece mirastaki sınırlı ve amaç odaklı düzenleme, nebevî sünnetin de sınırlı yorumlarla desteklenmesi sonucu, kadının konumunu belirleyen katı bir şemaya dönüştürülmüş hem Kur'an'ın adalet vurgusu hem de sünnetin aslî maksadı gölgelenmiştir.

Bu örnekler, miras hukukunda kadına biçilen rolün, hukuki bir kural olmanın ötesinde toplumsal düzenin farklı alanlarına da sirâyet ettiğini göstermektedir. Kadının mirasta

---

839 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.

840 "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَمَرَهُمْ عَنِ الغُلَامِ شَاتَانِ مُكَافِئَتَانِ، وَعَنِ الجَارِيَةِ شَاةٌ"; Tirmizi, "Edâhî" 16; Ebu Davud, "Dahâyâ" 20, 21; Nesâî, "Akika" 1,3; Darimi, "Edahi" 9.

841 Buhârî, "Hibe" 13; Müslim, "Hibe" 13.

842 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/279; el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 5/214. Ayrıca bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: OTTO, 2012), 172.

yarım pay alması, sadece bir mali düzenleme olarak kalmamış, onun şahitlik ehliyetinden hediye alma hakkına kadar uzanan bir dizi toplumsal uygulamayla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla kadının mirastaki payı ile toplumsal statüsü arasındaki bağlantı, klasik ahkâm müfessirlerinin referans gösterdiği nebevî sünnetin bağlamı içinde daha kapsamlı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir.

1.2. Kadının Mirasına İlişkin Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi

İslam miras hukukunda miras bırakanın mal varlığının paylaşımı, Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu adalet ve denge ilkelerine dayanmakta ve kadının mirastan aldığı pay da sorumluluk ve yükümlülük dengesi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu hukuk sistemi, mirası mirasçıların cinsiyetine göre değil miras bırakanla olan yakınlık dereceleri ve aile içindeki sorumlulukları esas alınarak paylaştırma yapmaktadır. Böylece kadının mirastaki konumunun, herhangi bir ontolojik eksiklikten ziyade toplumsal roller ve adalet ilkeleri bağlamında ele alındığı görülmektedir.

Gerek Kur'an'daki ahkâm gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu anlamdaki uygulamalarını, kendi bütüncül yapısı içinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu bütünlükten koparılarak ele alınan herhangi bir unsur, bizi sağlıklı sonuçlara ulaştırmaktan uzaktır. Nitekim, İslam'ın erkek ve kadına aile içinde yüklediği sorumluluklar ve mali tasarruflar konusunun da bu anlamda bütüncül bir perspektifle ele alınması gereklidir. Erkeğin ailenin geçimini sağlamakla görevli olması, evlenirken mehir vermesi, boşanma durumunda nafaka temin etmesi ve çocukların ihtiyaçlarını karşılaması gibi yükümlülükleri bulunmaktadır. Dolayısıyla miras taksimatında kadın ve erkek varislerle ilgili farklı paylaşımların, ekonomik ve sosyal boyutlu bir yapı arz ettiği görülmektedir. Burada erkeğe yüklenen sorumluluk nispetinde bir adaletin sağlandığı açıktır. Zira bu mekanizma, kadına aynı sorumluluğu yüklemediği gibi onu zorunlu tutmadığı konularda da herhangi bir mükellefiyet altına sokmamaktadır. Böylece adalet ve hakkaniyet ölçüsüne dayalı bir denge gözetilerek kadına yönelik sorumluluk-adalet çizgisinde tutarlı bir bakış sergilenmektedir.

Kadının mirastaki payının erkeğin yarısı olarak belirlenmesi, klasik ahkâm tefsirlerinde genellikle sorumluluk-külfet dengesi bağlamında ele alınmış; ancak zaman zaman kadının doğası gereği erkeğe kıyasla eksik olduğu düşüncesiyle de desteklenmiştir. Bununla birlikte, miras paylaşımına ilişkin örneklerin detaylandırılmasında "asabe"

sisteminin her durumda devreye girmesi ve kadının çoğu kez ikincil konumda bırakılması, ilgili nebevî referansların bağlamını daraltmıştır. Ayrıca, miras taksimine dair bazı hükümler, daha geniş sosyo-ekonomik bağlam dikkate alınmadan, çoğunlukla kadın ve erkeğin toplumsal konumuna dair genel kabuller üzerinden şekillendirilmiştir.[843] Bazı durumlarda bu genel yargının tüm miras meselelerine uygulanması, İslam'ın esnek ve adil yapısını göz ardı etmektedir. Dolayısıyla, kadının mirastaki payı ile toplumsal statüsü arasındaki bağlantı, klasik ahkâm müfessirlerinin referans gösterdiği nebevî sünnetin bağlamı içinde daha kapsamlı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir.

İslam miras hukukunda, belirli hisseleri (farz hisseleri) alan mirasçılara payları verildikten sonra geriye kalan malın en yakın erkek akrabaya (asabe) intikal etmesi esası bulunmaktadır. Müfessirler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا ، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ (Farz hisseleri sahiplerine verin, geri kalan ise en yakın erkek vârise aittir.)"[844] hadisini ve Uhud'da şehit olan Sa'd b. Rebî'nin mirasının 2/3'ünün kızlarına, 1/8'inin eşine, geri kalanının ise erkek kardeşine verilmesini[845] asabeliğin mirastaki yeri açısından önemli bir delil olarak değerlendirmişlerdir.[846] Özellikle farz hisselerin dağıtımından sonra kalan payların kime verileceği konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu payların en yakın erkek mirasçıya verilmesine dair zikrettiğimiz ilk hadisi, İslam miras hukukunun bütün sistematiğinin üzerine inşa edildiği temel dayanak olarak kabul edilmiştir.[847]

Söz konusu hadis İslam hukukunda asabelik yoluyla vâris olma hükmünün sünnetteki kaynağını teşkil etmektedir.[848] Referans gösterilen hadisi ele almadan önce her rivayete uyguladığımız yönteme uygun biçimde öncelikle bir sıhhat tespiti yapılacaktır. Çünkü isnadı açısından zayıf kabul edilen bir rivayet üzerinde bağlam analizi yapmak metnin

---

843 Komisyon, *Hadislerle İslâm*, 5/291.

844 Buhârî, "Ferâiz", 5, 7, 9, 15; Müslim, "Ferâiz", 2, 34; İbn Mâce, "Ferâiz", 10; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 7; Tirmizî, "Ferâiz", 8; Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/375-376; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/402.

845 Tirmizî, "Ferâiz", Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 2, 3. Rivâyetin senet ve metin açısından sıhhat tespiti için bk. Abdurrahman Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), XVII, 328 y./116-124.

846 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/8; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/337; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/432-433.

847 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Ebû Hammad Sagir Ahmed el-Ensârî (Re'sulhayme: Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, 2004), 4/348; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Matbaatü's-Saade, ts.), 29/161; Nevevî, *el-Minhâc*, 6/57; Settî, *Şerhu Muhtasari'l-hûfî*, 2/320.

848 Hayreddin Karaman, "Asabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3/452.

güvenilirliği konusunda tereddütler barındıracağı için ilmî açıdan anlamlı olmayacaktır. Hadisin sened ve metin farklılıkları ile ilgili değerlendirmeler yapılmış; rivayetin farklı tarikleri, sened yapısı, metinsel varyasyonları ve ilmî tenkitler etraflıca ele alınmıştır.[849] Dolayısıyla bu çalışmada konumuzun kapsamı gereği hadise yalnızca kısaca değinilecek olup detaylı bir tartışmaya girilmeyecektir. Hadisin rivayet zinciri ve metin farklılıkları hakkında temel bilgiler verilerek miras hukukuyla ilgili tartışmalara etkisi çerçevesinde özet bir değerlendirme sunulacaktır.

Asabeliğe delil teşkil eden hadisinin senedi farklı tarikleri açısından ele alındığında, muttasıl ve mürsel rivayetler olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Hadisin muttasıl tariklerinin tamamı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) İbn Abbâs (ö. 68/687), Tâvus b. Keysân (ö. 106/724), Abdullah b. Tâvus (ö. 132/750) zinciriyle ulaşmaktadır. Ancak, Abdullah b. Tâvus'tan sonra rivayet farklı tariklere ayrılmaktadır. Mürsel tariklerinin tamamı ise Tâvus b. Keysân ve Abdullah b. Tâvus yoluyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmaktadır.[850]

Buhârî, *Câmiu's-sahîh*'inde bu rivayeti dört farklı muttasıl tarikle aktarırken,[851] Müslim de aynı şekilde eserinde dört farklı muttasıl tarik sunmaktadır.[852] Hadis, erken dönemde İbn Cüreyc (ö. 150/767),[853] Mâmer b. Râşid (ö. 153/770),[854] Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)[855] ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)[856] tarafından mürsel olarak nakledilmiş ancak sonraki dönemlerde muttasıl olarak daha yaygın hale gelmiştir.[857]

Hadisin metninde de çeşitli varyasyonlar görülmektedir. Müslim ve Ebû Dâvûd'un naklettiği rivayetlerde "فالأوْلَى ذَكَر (en yakın erkek)",[858] ifadesi yer alırken, İbn Ebî Şeybe'nin rivayetinde "أَوْلَى رَجُل (en yakın adam)",[859] Dârekutnî'nin naklettiği rivayette ise " فالأوْلَى رَجِم

---

849 Ayrıntılı bilgi için bk. Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 94-124.
850 Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 101.
851 Buhârî, "Ferâiz" 5,7,9,15.
852 Müslim, "Ferâiz" 2.
853 Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/375.
854 Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 4/376; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câd el-Hak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/390.
855 Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr,* 4/390; Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/376.
856 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/376.
857 Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 106.
858 Müslim, "Ferâiz", 2; Ebû Dâvud, "Ferâiz" 7.
859 Ebu Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Saʿd b. Nâsır Ebû Habîb eş-Şetrî (Riyad: Dâr Kunûz İşbîliyâ, 2015), 17/271.

ذَكَر (en yakın rahim yoluyla erkek akraba)"[860] ifadesi geçmektedir. Bunların dışındaki rivayetlerin tamamında "فالأوْلَى رَجُل ذَكَر (en yakın erkek adam)" ifadesi bulunmaktadır. Bununla birlikte fıkıh ve ferâiz kitaplarının çoğunluğunda ise bu rivayetin metni " فالأوْلَى عَصَبَة ذَكَر (en yakın erkek asabe)" şeklinde yer almaktadır.[861] Dikkat edildiği üzere hadis metninde "asabe" kelimesi geçmemesine rağmen fıkıh ve ferâiz literatüründe yer almıştır.[862]

Hadisle ilgili yapılan değerlendirmelerde, farklı tenkitler öne çıkmaktadır. Rivayetin "sened açısından üstün olmakla birlikte dil ve lügat açısından sıhhatten uzak" olduğu ifade edilmektedir.[863] Tahâvî ise hadisin "muztaribu'l-esânîd" (senedlerinde ıztırab) içerdiğini belirtmektedir.[864] Bu görüşler, rivayetin hem sened hem de metin açısından değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Özellikle, metin varyasyonları ve fıkıh literatürüne yansıyan şekliyle hadisin kullanımı arasındaki farklılıklar, onun yorumlanma biçimine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Sahih kabul edilen birçok kaynakta yer alan ve muttasıl senetlerle bize ulaşan hadis aynı zamanda İslam uleması tarafından asabeliğe delil olarak kullanılmıştır. Söz konusu hadisin hangi bağlamlarda kullanıldığını tespit etmek ve zaman içerisinde geçirdiği anlam farklılıklarını değerlendirmek mümkündür. Hadisin fıkhî yorumlar üzerindeki etkisini ve miras hukukundaki işlevselliğini anlamak, onun nebevî sünnet bağlamında nasıl konumlandırıldığını ortaya koyacaktır.

1.2.1. Mirasla İlgili Sünnetin İç Bağlamı

1.2.1.1. Dilsel Bağlam

İbn Manzûr, "asabe" kelimesinin "kişiyi saran ve onu bağlayan" anlamından türediğini belirtmektedir. Arapların, bir kişinin akrabalarını "طرف" (uç, kenar) olarak

---

860 Dârekutnî, *Sünen*, 5/126.

861 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/440; el-Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ* (Kahire: Şirketü'l-Matbûʿâti'l-ʿİlmiyye ve Matbaʿatü'l-Cemâliyye, 1327), 4/163;Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm ve Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü's-Selâm, 1997), 4/346; Settî, *Şerhu Muhtasari'l-hûfî*, 2/320-321; Nevevî, *el-Minhâc*, 11/54-55; el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*, 5/328-329.

862 Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 107.

863 Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 12/11-14; Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 19/213.

864 Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/390-393.

adlandırmalarının sebebini akrabalık bağının kişinin etrafını sarması ve onunla güçlü bir ilişki kurmasıyla açıklamaktadır.[865] Bu nedenle, "asabe" kelimesi, akrabalık bağına vurgu yapan bir kavram olarak kullanılmaktadır. İslam hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılar için kullanılan fıkıh terimi[866] olmasının yanı sıra fakihlerin asabeliğin ıstılah anlamı üzerinde ittifak ettiği bir tanım bulunmadığı da belirtilmektedir.[867] Asabe İslam'dan önce, "baba tarafından gelen erkek akraba ve erkek çocuklar" anlamında kullanılmış,[868] Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından itibaren ise miras hukukunda ve diyet gibi hukuki meselelerde yer alan muayyen yakınlar için kullanılmıştır.[869]

"Asabe" kavramı anlam ve kapsam açısından farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla konuyu daha iyi anlamak için söz konusu hadiste geçen asabe kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de hangi anlamlarda geçtiğini ve Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki kullanımını, onun bu kavramı hangi bağlamda ele aldığını inceleyerek dilsel açıdan tahlil etmeye çalışacağız.

Kur'ân-ı Kerîm'de asabe sınıfına giren mirasçılarla ilgili hükümler bulunmasına rağmen bu mirasçıları doğrudan tanımlamak için asabe kelimesi kullanılmamış;[870] bunun yerine baba, çocuk, kardeş gibi terimlerle asabelik kavramına dolaylı olarak temas edilmiştir.[871] عُصْبَةٌ (usbe/asabe) kelimesi, Kur'an'da beş farklı âyette geçmekte olup bunlardan dördünde "güçlü bir topluluk" veya "bir grup insan"[872] diğer birinde ise "zorlu, sıkıntılı gün"[873] anlamında kullanılmıştır. Bu durum, Kur'an'ın lafzî yapısında asabelik kavramının doğrudan bir miras terimi olarak kullanılmadığını göstermektedir. Buna karşın, Nisâ sûresinin 11. âyetinde geçen " فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُۚ (Eğer çocuğu yok da anne babası ona mirasçı oluyorsa annesine üçte bir düşer.)" ifadesinin, klasik ahkâm tefsirlerinde erkek çocuğu bulunmadığında annenin üçte biri, babanın kalanı asabe olarak alacağına

865 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/605.
866 Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 34; Karaman, "Asabe" 3/452.
867 Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 96.
868 Karaman, "Asabe", 3/452; Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Miras Hisselerinin Şer'i Dayanakları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 364.
869 Buhârî, "Ferâiz", 15; Müslim, "Ferâiz", 15; Dârimî, "Ferâiz", 28.
870 Alkış, "İslâm Hukukunda Miras Hisselerinin Şer'i Dayanakları", 364; Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 364.
871 en-Nisâ 4/11.
872 Yûsuf 12/8, 14; en-Nûr 24/11; el-Kasas 28/76.
873 Hûd 11/77.

delil olduğu belirtilmektedir.[874] Ancak kız çocuklarının mirasçılık statüsü, klasik asabelik anlayışı açısından tartışmalı bir noktadır. Kur'an'da kız çocuklar da erkek çocuklar gibi "veled" olarak tanımlanmasına rağmen miras hukukunda erkek çocuk asabe, kız çocuk ise yalnızca belirli bir hisse sahibi olarak kabul edilmiştir. Rivayet metinlerindeki farklılığa değindiğimiz bir önceki bölümde hadisin metinlerinde lafzen "asabe" kelimesi geçmemesine karşın fıkıh ve ferâiz kitaplarının ekseriyetinde "en yakın erkek asabe" ifadesi yer almaktadır.[875] Hadisin metninde "asabe" kelimesinin geçmemesi, asabeliğin zamanla içtihat yoluyla şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Asabe kavramının geçtiği diğer hadislerde, terimin miras hukukuna özgü kılınan teknik anlamıyla değil daha geniş ve esnek bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Hadis metinlerinde "asabe" kelimesinin kullanımı bağlama göre farklı anlamlar taşımakta ve çeşitli hukuki ve sosyal bağlamlarda yer almaktadır. Rivayetlerde kelimenin nasıl kullanıldığı incelendiğinde özellikle diyet, miras hukuku ve sosyal dayanışma bağlamlarında farklı anlamlara sahip olduğu görülmektedir.[876] Nitekim Buhârî ve Müslim'de geçen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) " أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ مَاتَ وَتَرَكَ مَالًا فَمَالُهُ لِمَوَالِي الْعَصَبَةِ، وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا أَوْ ضَيَاعًا فَأَنَا وَلِيُّهُ، فَلِأُدْعَى لَهُ (Ben müminlere kendi öz nefislerinden daha yakınımdır. Her kim ölür de arkasında bir mal bırakırsa, onun malı asabesine âittir. Her kim de arkasında borç ve evlâd ağırlığı yahut kendi ihtiyaçlarını göremeyen âciz kimseler bırakırsa, ben onun velîsiyim, ben o kimse için çağrılırım.)"[877] şeklindeki beyânında asabe, yalnızca mirasta belirli paya sahip olan erkek akrabaları değil aynı zamanda diyet (kan parası) gibi mali sorumlulukları da üstlenen yakın akrabaları ifade etmektedir.[878] İbnü'l-Münzîr, rivayeti asabe yoluyla mirasçılığa delil olarak sunarken,[879] diğer bazı

---

874 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/25; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/344; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/62; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174, 189.

875 Fıkıh kaynaklarında rivâyetin, "عَصَبَة ذَكَر, erkek asabe" şeklindeki ifâdeyle yer alması, eserlerin telif edildiği dönemde "asabe" lafzının ıstılah anlamını kazanarak günümüzdeki anlamıyla kullanılmaya başladığını da göstermektedir. Rivâyetin "عَصَبَة ذَكَر" şeklinde kullanımıyla geçtiği eserler için bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/440; el-Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ*, 4/163; el-Gazâlî, *el-Vasît fî'l-mezheb*, 4/346; es-Settî, *Şerhu muhtasari'l-Hûfî*, 2/320-321; en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. Haccâc*, 11/54-55; el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'allim bi-fevâ'idi Müslim*, 5/328-329.

876 Alkış, "İslâm Hukukunda Miras Hisselerinin Şer'i Dayanakları", 364.

877 Buhârî, "Ferâiz", 15; Müslim, "Ferâiz", 15; Dârimî, "Ferâiz", 28.

878 Karaman, "Asabe", 3/452.

879 İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, 4/348.

âlimler, rivayette geçen "asabe" kelimesinin mirasçı anlamında kullanıldığını savunmaktadır.[880]

Müslim'de geçen bir başka rivayette, bir kadının hamile olan kumasını öldürmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), öldürülen kadının diyetini katilin "asabesine" yüklemiştir.[881]

"ضَرَبَتِ امْرَأَةٌ ضَرَّتَهَا بِعَمُودِ فُسْطَاطٍ وَهِيَ حُبْلَى فَقَتَلَتْهَا، قَالَ: وَإِحْدَاهُمَا لِحْيَانِيَّةٌ، قَالَ: فَجَعَلَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم دِيَةَ الْمَقْتُولَةِ عَلَى عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ وَغُرَّةً لِمَا فِي بَطْنِهَا، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ: أَنَغْرَمُ دِيَةَ مَنْ لَا أَكَلَ وَلَا شَرِبَ وَلَا اسْتَهَلَّ؟ فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: أَسَجْعٌ كَسَجْعِ الْأَعْرَابِ؟ قَالَ: وَجَعَلَ عَلَيْهِمُ الدِّيَةَ"

Bu rivayette de "asabe" kelimesi, diyet ödeme yükümlülüğü taşıyan en yakın akrabalar anlamında kullanılmıştır.[882] Dolayısıyla hadislerde geçen asabe kelimesi hem miras hakkını hem de ailenin ekonomik yükümlülüğünü üstlenme sorumluluğunu içeren geniş bir anlamda kullanılmıştır.

Buhârî'de geçen bir diğer rivayette ise Cerîr b. Abdullah'ın bir putun yıkılması ile ilgili olarak aktardığı hadiste, "asabe" kelimesi belirli bir akrabalık bağına işaret etmeksizin bir topluluk anlamında kullanılmıştır.[883] Kabile bağları içinde hareket eden bir grup insanı ifade eden bu kullanımda, kelimenin yalnızca baba tarafından gelen akrabalarla sınırlandırılamayacağını ve bazen "cemaat, birlik" anlamına da gelebileceğini göstermektedir.

Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "النِّصْفُ لِلْابْنَةِ وَالنِّصْفُ لِلْأُخْتِ (Kız çocuğuna mirasın yarısı, kız kardeşe de diğer yarısı verilir.)"[884] buyruğu, tıpkı erkek kardeşlerin asabe olması gibi kızlarla birlikte kız kardeşlerin belirli durumlarda asabe olabileceğini göstermektedir.[885] Burada "belirli durumlar" ifadesi, akla kızların hiç erkek akrabası bulunmaması ihtimalini getirse de mesele bundan ibaret değildir; zira bu senaryoya koca da dahil olabilmektedir.

---

880 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401), 23/167; Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 12/12; Ebü'l-Bekâ Kemâleddin Muhammed b. Musa b. İsâ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc = Şerhu Minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevî*, 6/158.

881 Müslim, "Kasâme", 37.

882 İslâm hukukunda bu durum "âkile" kavramıyla açıklanır. Âkile, İslâm hukukunun doğrudan tesis ettiği bir müessese olmayıp, içinde bulunduğu toplumun kültürel yapısını belirli bir düzenlemeye tabi tutarak onayladığı bir uygulama niteliği kazanmıştır. Bk. Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/248-249.

883 Buhârî, "Daʿavât", 19.

884 Buhârî, "Ferâiz", 12.

885 Serahsî, *el-Mebsût*, 29/150; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*, 9/434.

Nitekim miras bırakanın geride iki veya daha fazla kız ve bir ya da birden fazla kız kardeş bırakması, ayrıca bu mirasta kocanın da pay sahibi olması durumunda iki kız, Kur'an'da belirtilen payları gereği terekenin üçte ikisini (⅔) alır; koca, çeyrek (¼) pay alır; geriye kalan kısım ise kız kardeşe/kız kardeşlere kalmaktadır.[886] Bu hüküm, mirasın tamamlayıcı kuralları çerçevesinde ele alınmış ve farz hisseler belirlendikten sonra mirasın kalan kısmının adaletli bir şekilde paylaştırılması için uygulanmıştır.

Asabelik sisteminin miras hükümlerini nasıl şekillendirdiğine dair önemli bir örnek ahkâm müfessirlerin kelâle kavramına yükledikleri anlam olmuştur. Miras bırakanın doğrudan çocuğunun ve babasının bulunmaması durumunda, diğer akrabalarına miras bırakması anlamında kullanılan kelâle terimini Nisâ sûresinin 12. âyetine göre "veledi ve vâlidi olmayan",[887] 176. âyetine göre ise "erkek veledi olmayan"[888] şeklinde iki ayrı tanım yapılması farklı içtihatlara yol açmıştır. Bu iki farklı tanım, miras hükümlerinin asabe kavramı ile nasıl bütünleştirildiğine dair önemli bir bakış açısı sunmaktadır.

Yukarıdaki dilsel çözümleme, "asabe" kavramının Kur'an'da doğrudan teknik bir miras terimi olarak yer almadığını; buna karşılık ferâiz literatüründe zamanla daraltılıp hukukî bir kategoriye dönüştürüldüğünü göstermektedir. Kelimenin sözlükteki "kuşatan/bağlayan yakınlık" ve "topluluk" anlamları hadislerde miras taksimi yanında diyet sorumluluğu ve sosyal dayanışmayı içeren daha geniş bir çerçeveye yayılmakta; fakat fıkhî sistemleşme sürecinde "erkek akrabalar" merkezli bir şekle indirgenmektedir. Öte yandan *"Farz hisseleri sahiplerine verin, geri kalan ise en yakın erkek vârise aittir."*[889] hadisinin varyantlarında "asabe" lafzının geçmemesi veya genel "mirasçı" anlamında anlaşılabilmesi, kavramın erkekleri kapsayan mutlak bir terim olarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren sabit olmadığını; sahâbe döneminden sonra yavaş yavaş yerleştiğini ortaya koymaktadır. "النِّصْفُ لِلْابْنَةِ وَالنِّصْفُ لِلْأُخْتِ (Kız çocuğuna mirasın yarısı, kız kardeşe de diğer yarısı verilir.)"[890] rivayetinin ise kadınların bazı durumlarda kalan terekeye tamamlayıcı şekilde katılan bir tür "asabe" olacağını göstermektedir.

---

886 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*, 9/434.
887 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/21. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/76.
888 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/450.
889 Buhârî, "Ferâiz", 5, 7, 9, 15; Müslim, "Ferâiz", 2, 34; İbn Mâce, "Ferâiz", 10; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 7; Tirmizî, "Ferâiz", 8; Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/375-376; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/402.
890 Buhârî, "Ferâiz", 12.

1.2.1.2. Konusal Bağlam

Ahkâm tefsirlerinde, müfessirlerin miras ile ilgili âyetlerde açıkça belirtilmeyen noktaları açıklığa kavuşturmak için Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine başvurduğu bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen rivayetlerin hangi bağlamda ve hangi şartlar altında şekillendiği, sahâbenin ve sonraki dönemlerdeki ilim ehlinin bu rivayetleri nasıl değerlendirdiği göz önünde bulundurulmadan ele alındığında hükümlerdeki farklılıkların yeterince anlaşılamaması ihtimali doğmaktadır.

Kur'an'daki miras hükümlerini içeren Nisâ sûresinin 11, 12 ve 176. âyetlerinin nüzûl sebeplerine dair aktarılan rivayetler, bu âyetlerin hicretin üçüncü yılında, Uhud Savaşı'ndan sonra nâzil olduğunu göstermektedir.[891] Söz konusu âyetlerde, İslam miras hukukunun belirlediği taksimatın temel esasları ortaya konulmaktadır. Miras paylaşımında ortaya çıkabilecek tüm ihtimaller, bu temel esaslar doğrultusunda değerlendirilmekte ve gerektiği yerde sünnete dayalı olarak şekillendirilmektedir. Miras hükümlerinin belirlenmesinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayandırılan rivayetler, asabelik sisteminin miras hukukuna entegre edilmesi açısından temel bir kaynak olmuştur. Ancak bu rivayetlerin tematik çerçevesinin anlaşılması, miras hukukunun şekillenmesindeki temel dinamikleri anlamamız açısından büyük önem taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras konusundaki uygulamalarına bakıldığında, miras paylaşımında öncelikle belirlenmiş hisselerin sahiplerine verildiği ve asabenin kalan mirastan pay aldığı görülmektedir. Sahih rivayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kız çocuk, oğulun kızı ve anne baba bir kız kardeşin bulunduğu durumda nasıl bir taksimat yaptığı, hangi durumlarda kız kardeşleri asabe olarak kabul ettiği aktarılmaktadır. Bu bağlamda, Huzeyl b. Şurahbîl'den aktarılan bir rivayette, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras bırakanın kızıyla kız kardeşi bulunduğunda terekeyi bunlar arasında paylaştırdığı belirtilmektedir.[892] Hz. Peygamber (s.a.v.), miras bırakanın kızıyla oğlunun kızı birlikte bulunduğunda, kızına mirasın yarısını, oğlunun kızına ise altıda bir hisse vermiştir. Eğer miras bırakanın kız kardeşleri de bulunuyorsa, terekenin geri kalan kısmını onlara vermiş

---

[891] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/431; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 193; Suyûtî, Ebu'l-Fadl Bekr Abdurrahman b. Muhammed Celâleddin, *ed-Dürrü 'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*, 4/241; Sâbûni, *el-Mevârîs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fî dav'i'l-Kitâb ve's-sünne*, 23; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/46.

[892] Buhârî, "Ferâiz", 7; Tirmizî, "Ferâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 3; Dârimî, "Ferâiz", 7; Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/371.

ve onları asabe yapmıştır. Dolayısıyla, burada pay edilenler öncelikle farz hisse sahipleridir. Kız ve oğlun kızı farz hisselerini aldıktan sonra kalan miktar, asabe konumuna getirilen kız kardeşlere verilmiştir. Benzer şekilde Abdullah b. Mes'ûd'dan şöyle bir rivayet aktarılır: " لَأَقْضِيَنَّ فِيهَا بِقَضَاءِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم: لِلْابْنَةِ النِّصْفُ، وَلِابْنَةِ الِابْنِ السُّدُسُ، وَمَا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ (Bu meselede mutlaka Nebî (s.a.v.)'in hükmüyle hükmedeceğim. Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu ki kız için yarım, oğlun kızı (torun kız) için altıda bir ve kalan da kız kardeşe [asabe olarak] aittir.)" [893] Bu hadis kız, oğlun kızı ve kız kardeşin bulunduğu miras senaryosunda kız kardeşi *asabe* olarak konumlandırmaktadır.

Sahâbe dönemindeki miras uygulamalarına bakıldığında, ashabın miras konusunda hüküm verirken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarını esas aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbından miras konusundaki içtihat ve uygulamalarıyla öne çıkan Ebû Bekir es-Sıddîk, Ömer b. Hattâb, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Ali b. Ebî Tâlib gibi sahâbelerin yaklaşımlarından hareketle, bu dönemdeki miras hukuku tartışmalarına mirasçılar ve hisseleri bağlamında bakıldığında dikkat çekici bir husus ortaya çıkmaktadır. Asabenin temel dayanağı olarak kabul edilen *"Farz hisseleri sahiplerine verin, geri kalan ise en yakın erkek vârise aittir."*[894] rivayetinin sahâbe içi müzakerelerde genel ve sürekli bir norm olarak dolaşımda olduğuna dair açık bir kullanıma rastlanmamaktadır.[895] Bu durum, ilgili rivayetin hangi konuda anlaşılması gerektiği noktasında önemli bir işaret olup hadisin ilk dönemde her duruma otomatik uygulanan bir formül değil; sadece belirli durumlarda başvurulan tamamlayıcı bir ilke olduğunu akla getirmektedir. Nitekim söz konusu rivayete özellikle Ömer b. Hattâb,[896] Zeyd b. Sâbit,[897] Abdullah b. Mes'ûd[898] ve Ali b. Ebî Tâlib'in,[899] kız kardeşleri miras bırakanın kızları veya oğlunun kızlarıyla birlikte bulunduklarında asabe yaparak terekeden pay vermeleri konusunda başvurdukları görülmektedir. Buna karşın Abdullah b. Abbas'ın bu uygulamaya karşı çıkarak kız kardeşlere mirastan pay verilmemesi

---

893 Buhârî, "Ferâiz", 12.
894 Buhârî, "Ferâiz", 5; Müslim, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 8.
895 İlgili rivayetler için bk. el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/232, 239, 247-248; Şeybe, *el-Musannef*, 6/259; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/568; Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 4/374-376; ed-Dârekutnî, *Sünen*, 4/84, 86; es-San'ânî, *el-Musannef*, 10/251-254.
896 Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/376.
897 Dârimî, "Ferâiz", 5.
898 Buhârî, "Ferâiz", 7; Tirmizî, "Ferâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 3; Dârimî, "Ferâiz", 7; Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/371.
899 Dârimî, "Ferâiz", 24.

gerektiğini savunduğu ve görüşüne delil olarak yine kendinden rivayet edilen bu hadisi getirdiği görülmektedir.[900]

Sahâbenin miras hukukuna dair müzakerelerinin büyük ölçüde kadınların asabe yapılması konusunda şekillenmesi ise sonraki dönemlerde asabelik kavramına yüklenen anlam ile sahâbe dönemi arasındaki farklılığa işaret etmektedir. Nitekim sahâbenin asabe prensibini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarından hareketle ele aldığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Abdullah b. Mes'ûd'un, ninenin oğluyla birlikte bulunduğu durumda mirasçı kılınması esnasında, Peygamber'in de bu şekilde yaptığını söylemesi,[901] onun asabelik anlayışının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına dayandığını göstermektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kız çocuk ile oğulun kızı veya kız çocuk ile kız kardeşin asabe olması gibi meselelerdeki uygulamaları, sahâbe tarafından esas alınmıştır. Muâz b. Cebel rivayetinde kızlarla birlikte kız kardeşlerin *asabe* olarak miras alması meselesinde bu hadis referans alınmış;[902] "قَضَى فِينَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (Resûlullah (s.a.v.) zamanında şu şekilde hüküm verildi.)" denilerek verilen hüküm bu sünnet ile temellendirilmiştir.[903]

Bu durum, *asabe* kavramının sonraki dönemlerde fıkhî içtihatlarla yorum çerçevesinin genişletildiğini ve söz konusu rivayetin de bu gelişimin bir parçası olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla sahâbe dönemi miras uygulamalarının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) pratik uygulamalarına dayanarak şekillendiği; ancak bu dönemden sonra söz konusu uygulamaların, giderek ortaya çıkan farklı içtihatlarla daha teorik bir yapı içinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Cessâs, âyetteki " يُوصِيكُمُ اللهُ فِيٓ اَوْلَادِكُمْ (Allah size, çocuklarınız hakkında emreder.)"[904] ifadesinden hareketle, kız çocuklarının mirastaki paylarını kesin ve bağlayıcı sınırlar olarak yorumlamıştır. Ona göre bir kız tek başına mirasçı olduğunda mirasın yarısını, iki veya daha fazla kız birlikte olduğunda ise terekenin üçte ikisini alır. Bu payların ne artırılması ne de azaltılması caizdir. Cessâs, ayetin başındaki "emir" lafzını, "hisselerin artırılıp eksiltilmesini yasaklayan bir bağlayıcılık" olarak değerlendirir. Böylece Kur'an'ın belirlediği payların

900 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/26.
901 Tirmizî, "Ferâiz", 12.
902 Buhârî, "Ferâiz", 12.
903 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*, 9/434.
904 en-Nisâ 4/11.

kesin ve değişmez bir çerçeve sunduğunu savunur.[905] Devamında, kız çocuklarına payları verildikten sonra artan mirasın "en yakın erkek akrabaya" verilmesi gerektiğini savunarak bu görüşünü, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) naklettiği yandan *"Farz hisseleri sahiplerine verin, geri kalan ise en yakın erkek vârise aittir."*[906] hadise dayandırır. Cessâs *"Bir delil olmaksızın kızın hissesine ilave yapmaktan men olunduk."* diyerek kadınların kendi başlarına asabe olamayacakları ve kendilerini asabe yapacak birilerine ihtiyaç duymalarıyla açıklamaktadır.[907] Cessâs'ın lafız merkezli bu yorumu, miras hukukunun kadınla ilgili sınırlarını somutlaştıran önemli bir örnektir. Kadının payının sınırlandırılması ve artan mirasın otomatik olarak erkek asabeye yönlendirilmesi, kadınların miras hukukunda "tamamlayıcı" değil "ikincil" konumda bırakılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Cessâs'ın görüşü hem dönemin sosyal ve hukuki yapısını yansıtma hem de miras hukukunda erkeğin asabe konumunun pekişmesine katkıda bulunan geleneksel bir yorum olarak dikkat çekmektedir.

Görüldüğü üzere sahâbe sonrası dönemde söz konusu rivayet, *"Önceden belirlenmiş paylara sahip mirasçılar hisselerini aldıktan sonra mirasın geri kalan kısmının, kadın aracılığıyla bağ kurulmamış en yakın erkek akrabaya verilmesi"* gerektiği şeklinde yorumlamış;[908] bu yorum, erkek asabenin mirastaki konumunu vurgulayan klasik hukukun temelini oluşturmuştur. Kur'an'da mirasçılık hakkının hem erkek hem de kadın için dengeli bir şekilde tanımlandığı, farklılığın ise yalnızca arta kalan paylarda olduğu belirtilmektedir.[909] Nitekim Kur'an'a göre kadın, mirastan her zaman pay alabilirken,[910] miras taksiminde erkeğe tanınan hakkın "hikmet ve maslahat" prensibine dayandığı, bu hakkın erkeğin üstlenmiş olduğu mehir ve nafaka gibi malî sorumluluklardan kaynaklandığı ifade edilmektedir.[911]

Tüm bu rivayetler ve uygulamalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, miras paylarının belirlenmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk muhatapları olan sahâbenin mirasla ilgili

---

905 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/28.

906 Buhârî, "Ferâiz", 5, 7, 9, 15; Müslim, "Ferâiz", 2, 34; İbn Mâce, "Ferâiz", 10; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 7; Tirmizî, "Ferâiz", 8; Hâkim, *el-Müstedrek ʿale's-sahîhayn*, 4/375-376; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/402.

907 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/28.

908 İbnü'l-Münzîr, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, 4/348; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174; es-Settî, *Şerhu muhtasari'l-Hûfî*, 2/320.

909 Abdülmuhsin b. Muhammed el-Münîf, *Şerhu Hadîsi İbn Abbâs fi'l-ferâiz* (Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 2004), 29-53.

910 en-Nisâ 4/7.

911 Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim*, 11/55.

tartışmalarında söz konusu olan *"Farz hisseleri sahiplerine verin, geri kalan ise en yakın erkek vârise aittir."*[912] rivayetinin sınırlı bir bağlamda başvurduğu görülmektedir. Bu durum, rivayetin başlangıçta genel geçer bir kural olarak değil yalnızca belirli durumlarda artan mirasın paylaştırılmasına yönelik yardımcı bir ilke olarak değerlendirildiğini açık bir şekilde delâlet etmektedir. Dolayısıyla asabelik konusunda delil gösterilen bu hadisin, zamanla kendi bağlamından koparılarak daha dar ve hiyerarşik bir yorum çerçevesi içinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu farklı yorumların çoğu durumda nasların lafzının birden fazla yoruma imkân vermesi, dönemin anlayışı, ihtiyaçları ve hukukî usulün işleyişi çerçevesinde ortaya çıkan bir içtihat süreci olarak görülmelidir. Bu durum, İslam miras hukukunun yalnızca yüzeysel bir okuma ile değil konu merkezli bir bağlam çerçevesinde ele alınması gerektiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları, sahâbenin yorumları ve sonraki fıkhî inşa süreçleri birlikte değerlendirildiğinde, miras hükümlerinin zaman içinde şekillendiği ve farklı bağlamlarda farklı yorumlara konu olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamları göz ardı eden yaklaşımlar, miras hukukunun dinamik yapısını gözden kaçırarak onu dar ve değişmez kalıplara hapsetme riskini taşımaktadır. Oysa Kur'an'ın ve sünnetin ruhuna uygun bir değerlendirme için miras meselelerini bağlam katmanları ışığında ele almak elzemdir.

1.2.1.3. Metinsel Bağlam

Mirasa ilişkin "erkeğe iki, kadına bir pay verilmesi" hükmü, belirli hikmetler gözetilerek düzenlenmiş olup kadının miras hakkına dair diğer hükümler de adaleti tesis etmeye yönelik prensiple şekillendirilmiştir. Bu açıdan her hak sahibine hakkının verilmesi esas alınarak miras paylaşımında dengeli ve adil bir düzenleme hedeflenmiştir. Nebevî tavrın miras konusundaki yaklaşımı, yalnızca belirli oranlar üzerinden şekillenen bir düzenleme olmanın ötesinde adalet ilkesine dayalı, bireysel ve toplumsal sorumlulukları dengeleyen ve bireylerin mali yükümlülüklerine göre işlevsellik kazanan bir sistem olarak öne çıkmaktadır.

Kur'an'da miras hükümlerinin detaylı bir şekilde ele alınması, bu meselenin yalnızca bireysel haklarla sınırlı olmayıp sosyal bir işlevinin de bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda miras paylaşımındaki farklılıklar, bireylerin toplum içindeki rollerine,

[912] Buhârî, "Ferâiz", 5; Müslim, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 8.

sorumluluklarına ve korunması gereken dengelere göre şekillendirilmiştir.[913] İslam hukukunda adalet, mutlak eşitlik anlamına gelmeyip her hak sahibine hakkının verilmesini öngören bir ilke olarak tanımlanır.[914] Kadın ve erkeğin miras hukukundaki konumları da bu ilkenin bir yansımasıdır. Zira İslam, zorunlu eşitlik alanlarının ötesinde cinsiyetler arasında tamamlayıcılığı esas alan bir hukuk sistemi ortaya koymuştur.[915] Bu çerçevede miras paylaşımındaki farklı oranlar, bireylerin toplumsal sorumluluklarıyla doğrudan bağlantılıdır. Örneğin, İslam hukukunda erkek mirasçının genellikle iki kat pay alması, onun nafaka yükümlülüğü, aile reisliği ve diğer mali sorumlulukları göz önünde bulundurularak belirlenmiştir.[916] Kadın mirasçı ise mirastan aldığı payı kişisel mülkiyet olarak koruyabilir ve herhangi bir geçim yükümlülüğü taşımadan tasarruf edebilir. Bu sistem, bireysel haklarla toplumsal düzenin dengesini sağlamayı hedefleyen bir yaklaşımdır.

Uhud Savaşı'nda şehit düşen Sa'd b. Rebî'nin mirası konusunda yaşanan olay, İslam miras hukukunun kadınların haklarını koruma yönündeki dönüşümünü göstermektedir. Sa'd'ın kardeşi, onun malına tek başına el koymuş, ancak eşi durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirerek şöyle demiştir: *"Ey Allah'ın Resûlü! İşte Sa'd'ın kızları, babaları şehit edildi, amcaları ise onların mirasını aldı."*[917] Hz. Peygamber (s.a.v.), âyetlerin nüzûlünü beklemiş ve Nisâ sûresi 11-12. âyetleri nâzil olunca ilk miras taksimini bizzat gerçekleştirmiştir. Buna göre Sa'd'ın iki kızına mirasın üçte ikisini, annelerine sekizde birini, kalan kısmın ise amcaya ait olacağını belirtmiştir.

Bunun yanı sıra, Kur'an'da açıkça belirtilmeyen ninenin miras hakkının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından açıklanması[918] nebevî sünnetin, Kur'an'ın ortaya koyduğu adalet ve hakkaniyet anlayışını tamamlayıcı bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Hz. Ebû

---

913 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/256.

914 Hayreddin Karaman, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 1/344.

915 İlhami Güler, "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 311-312.

916 Nihat Dalgın, "İslâm Hukuku ve Cinsiyet Kültürü", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet (İlmî Toplantı)*, (2012), 265-68.

917 Tirmizî, "Ferâiz", 3; İbn Mâce, "Ferâiz", 2; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/337; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/432-433.

918 İbn Mâce, "Ferâiz" 3, 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz" 5, 6; Tirmîzî, "Ferâiz" 9, 10; Dârimî, "Ferâiz" 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 5/159-161.

Bekir döneminde miras hakkı konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarını esas alan bir örnek yaşanmıştır:

"جَاءَتْ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ: مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم شَيْئًا، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ، فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَعْطَاهَا السُّدُسَ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ ابْنُ مَسْلَمَةَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ"

Bu rivayete göre bir nine mirastan pay almak için Hz. Ebu Bekir'e başvurduğunda, Hz. Ebu Bekir (r.a.), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde böyle bir hükmün bulunup bulunmadığını araştırmış ve Muğire b. Şu'be ile Muhammed b. Mesleme'nin şahitliğiyle, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ninenin mirastan altıda bir pay almasını uygun gördüğünü öğrenmiştir.[919] Bu uygulama, Kur'an'da doğrudan yer almayan bazı durumlarda, sünnetin adalet ilkesine dayalı olarak yönlendirici ve tamamlayıcı bir rol üstlendiğini göstermektedir. Nitekim Kur'an'da nineye dair herhangi bir miras payı zikredilmemesine rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.), miras taksiminde onu mirastan mahrum bırakmamış; aksine terekeden nineyi de faydalandıran bir yaklaşım sergilemiştir.

Buna karşılık klasik ahkâm tefsirlerinde oğul bulunması durumunda ninenin mirastan pay alıp alamayacağı meselesi tartışma konusu yapılmış; hatta ninenin anne tarafından mı yoksa baba tarafından mı olduğuna göre farklı pay taksimleri üzerinde durulmuştur.[920] Bunun yanı sıra Kur'an'da kadınlara tahsis edilen paylar kesin ve bağlayıcı sınırlar olarak yorumlanmış; bu payların ne artırılıp ne de azaltılabileceği yönünde bir anlayış geliştirilmiştir. Bu yorumlarını, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen *"Farz hisseleri sahiplerine verin, geri kalan ise en yakın erkek vârise aittir."*[921] hadisine dayandırmışlardır. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Kur'an'da payı açıkça belirtilmeyen nineyi mirastan mahrum etmeyip terekeden pay vermesi, söz konusu hadisin bağlamının sanıldığı kadar mutlak ve değişmez biçimde uygulanmadığını ortaya koymaktadır. Eğer farz hisselerden arta kalan miktarın her durumda otomatik olarak en yakın erkek asabeye aktarılması zorunlu bir ilke olsaydı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nineyi mirastan faydalandırmaması gerekirdi. Bu örnek nebevî sünnetin, miras hukukunda sabit kuralların ötesine geçen, hakkaniyet merkezli ve bağlama duyarlı bir işlev gördüğünü; buna karşın

---

919 Tirmizî, "Ferâiz", 10; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 5; İbn Mâce, "Ferâiz", 4.
920 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/438; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/70.
921 Buhârî, "Ferâiz", 5; Müslim, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 8.

klasik ahkâm tefsirlerinde bu dinamik anlayışın yerini zamanla daha sınırlayıcı ve lafız odaklı bir yaklaşıma bıraktığını ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras paylaşımına dair en önemli vurgularından biri de vasiyet ve mirasçı haklarının korunmasıdır. Veda Haccı sırasında, ölümcül bir hastalığa yakalanan Sa'd b. Ebi Vakkas ile arasında geçen konuşma, vasiyetin sınırlarını belirlemiş ve mirasçıların mağdur edilmemesi gerektiğini göstermiştir. Sa'd b. Ebi Vakkas, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) şöyle sormuştur: " يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلَغَ بِي مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ (Ey Allah'ın Resûlü! Benim hastalığım iyice arttı. Ben varlıklı bir kimseyim ve bana sadece tek bir kızım mirasçı olacak. Bu yüzden malımın üçte ikisini sadaka olarak dağıtayım mı?)" Hz. Peygamber (s.a.v.), *"Hayır, dağıtma!"* buyurdu. Sa'd tekrar, "فَبِشَطْرِهِ؟ (Yarısını sadaka olarak dağıtayım?)" diye sorduğunda yine *"Hayır!"* cevabını aldı. Bunun üzerine, "الثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ (Üçte birini sadaka olarak dağıtabilirsin! Hatta üçte biri dahi çoktur! Mirasçılarını varlıklı olarak bırakman, onları insanlara ellerini açar ve muhtaç bir hâlde bırakmandan daha hayırlıdır.)" buyurmuştur.[922] Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın malını sadaka olarak dağıtma isteğini, "yalnızca bir kızının mirasçı kalmış olması" gerekçesiyle temellendirmesi, dönemin ailevi ve toplumsal miras algılarından etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu talebi reddetmesi, mirasçıların mağdur edilmemesi ve aile bireylerinin ekonomik güvenliğinin öncelenmesini esas alan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras konusundaki sünnetine dayalı içtihatların dikkat çekici örneklerinden biri Hz. Muaz b. Cebel'in hükmüdür. Yemen'e öğretmen ve yönetici olarak gönderilen Muaz b. Cebel, bir adamın kızını ve kız kardeşini mirasçı olarak bırakıp ölmesi durumunda kız için yarım, kız kardeş için de yarım pay belirlemiştir.[923] Bu karar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatta olduğu dönemde verilmiş olup onun sünnetine dayalı bir içtihat olduğuna işaret etmektedir.[924]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras hükümleri konusundaki uygulamaları, bireysel hakları gözetirken toplumsal düzenin devamlılığını da sağlama amacına yöneliktir. Önceden

---

922 Buhârî, "Daʿavât", 43; Müslim, "Vasiyye", 5.
923 Buhârî, "Ferâiz", 6, 12; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4.
924 İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yay., 1992), 13/315.

kadının mirastan mahrum edilmesine karşılık sünnette kadının miras hakkının açıkça vurgulanması, İslam'ın sosyal adalet anlayışının bir göstergesidir.[925] Nebevî uygulamalar, miras hukukunun sadece mülkiyet paylaşımıyla ilgili olmadığını, aynı zamanda nesep, sorumluluk, ekonomik denge ve sosyal dayanışma gibi unsurları da içine alan kapsamlı bir yapı sunduğunu göstermektedir.

İslam, fıtrata dayalı bir din olması sebebiyle kadın ve erkeği ontolojik olarak eşit kabul etmekle birlikte, aralarındaki biyolojik ve psikolojik farklılıkları da göz ardı etmez. Farlılıklar görev değişikliklerine sebep olur; görevler de hakları belirler. Bu sebeple İslam erkeğe, erkek olduğu için ayrıcalık tanımadığı gibi kadını da kadın olduğu için mahrum bırakmamıştır. [926] İslam miras hukukunda, erkek çocuğunun mirastaki payının kız çocuğunun payının iki misli olmasının temel gerekçesi; ontolojik olarak yaratılış ve cinsiyete dayalı İslam'da kadına (kız çocuğuna) verilen "değer" ile ilgili değil aksine İslam'ın öngördüğü aile ve toplum yapısında, erkeğin ve kadının üstlenmiş olduğu rol ve mali yükümlülüklerle, yani "sosyo-ekonomik yapı/olgu" ile ilgili reel gerçekliklerdir.[927] Öte yandan miras paylaşımında her durumda erkeğe iki, kadına bir pay verilmesi söz konusu değildir; aksine belirli durumlarda bu oranlar farklılık göstermektedir.

Kadının bu konumu klasik ahkâm tefsirlerinde göz ardı edilerek miras taksimindeki 2'ye 1 oranı, kadının erkeğe kıyasla yaratılış itibariyle eksik olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[928] *"Erkeğin mirastaki payı, iki kadının/kız çocuğunun payı kadardır."* ifadesi, kadının ekonomik bağımsızlığı ve sorumluluk farklılıkları göz önüne alınarak belirlenmişken,[929] klasik ahkâm tefsirlerinde erkeğin akıl ve karakter bakımından üstün olduğu yönündeki görüşlerle bağlantılı şekilde yorumlanmıştır. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras taksiminde "nimet-külfet" dengesine dayalı hikmete binaen *farz hisselerin sahiplerine verildikten sonra arta kalan miktarın en yakın erkek akrabaya aktarılması* şeklindeki beyânı, kadına bir eksiklik atfeden ya da onu erkeğin gerisinde konumlandıran

---

925 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/26-28.

926 Yıldıray Sipahi, "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Toplumsal Değişim Karşısında Kadının Dönüşüm Meselesi -1-" *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2023), 1318-1319.

927 M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yay., 2012), 480-481; Sipahi, "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Toplumsal Değişim Karşısında Kadının Dönüşüm Meselesi -1-", 1319.

928 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.

929 Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, *Menâr Tefsiri* (İstanbul: Ekin Yay., 2011), 4/482; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/521; Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 159; İbrahim Halil Karslı, *Kur'an Yorumlarında Kadın* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 167.

bir anlayışı asla yansıtmamaktadır. Peygamberî beyânın bu bağlamı, miras hukukunun temelinde adalet ve yükümlülük dengesi bulunduğunu açıkça göstermektedir.

Bu yaklaşım, zamanla kadının mirastaki payının onun toplumsal değerine dair bir ölçüt olarak algılanmasına yol açmıştır. Nitekim Cessâs, kadının mirastaki payının erkeğin yarısı kadar olmasından hareketle şahitliğini de aynı oranda değerlendirerek miras hükümlerini bireylerin hukuki statülerini belirleyen temel bir kıstas olarak da ele almıştır.[930] Benzer şekilde mirastaki oranlama mantığı, ceza hukukuna da taşınmış; kadının mirastaki payının yarım olması, diyette de yarım ödeme kuralına dönüştürülmüştür.[931] Kurtubî, bu oranlamayı mehir ve nafaka yükümlülüğüne dayandırmakla birlikte yorumunun devamında erkeklerin akıl, yönetim kabiliyeti ve karakter bakımından üstün olduğunu savunan geleneksel görüşlere yer vermiştir.[932] Böylece başlangıçta belirli gerekçelere dayalı ve sınırlı olan miras oranlaması, zamanla toplumsal rollerden ontolojik farklılık iddiasına dayanan mutlak bir kurala dönüştürülmüştür.

Bu dönüşüm süreci yalnızca İslam hukukunun bir parçası olan miras hükümlerini değil kadının ekonomik ve sosyal statüsünü de etkilemiştir. Günümüz açısından dikkat çeken bir diğer husus, dönemin hâkim kültürü doğrultusunda kadının aleyhine yapılan yorumların zımnen referans kabul edilmesi ve kız çocuklarını mirastan mahrum etmenin sosyolojik-tarihî-kültürel arka planını oluşturmasıdır.[933] Bu yorumların, zaman içinde örf hukuku şeklinde toplumlara yerleşerek kadınları ekonomik haklardan mahrum bırakan bir gelenek haline gelmesi, İslam miras hukukunun asıl gayesi olan adalet ilkesini işlevsizleştirmiştir.

1.2.2. Mirasla İlgili Sünnetin Dış Bağlamı

Mirasla ilgili nebevî sünnetin dış bağlamının doğru anlaşılabilmesi, bu rivayetlerin ortaya çıktığı tarihsel, sosyal ve kültürel şartların dikkate alınmasıyla mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mirasa dair uygulamaları ve sözleri dönemin aile yapısı, kabile düzeni, ekonomik ilişkileri ve toplumsal beklentileri içinde şekillenmiştir.

---

930 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/223-224.
931 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/212-213.
932 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.
933 İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet ile Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 356.

İslam öncesi Arap toplumunda miras tamamen güç, savaş yeteneği ve ekonomik katkı üzerine şekillenen bir sistemle dağıtılmaktaydı. Kadınlar ve çocuklar miras hakkına sahip olmayan aksine kendileri miras nesnesi olarak kabul edilen kimselerdi. Ölen bir erkeğin eşi, geride kalan mirasın bir parçası sayılarak varisler arasında paylaşılabilir ya da bir başkasına devredilebilirdi. Miras yalnızca eli silah tutabilen, savaşlara katılarak ganimet getirebilen erkeklere verilmekteydi.[934] Bu nedenle sadece yetişkin ve güçlü erkekler mirastan pay alırken ergenlik çağına erişmemiş erkek çocuklara miras verilmezdi.[935] Böylece kadınlar ve küçük yaştaki erkek çocuklar, mirastan mahrum bırakılarak toplumsal güç hiyerarşisi içinde dezavantajlı bir konuma itiliyordu.[936] Nitekim, miras âyetlerinin inmesine sebep olan hadiselerden biri olan Sa'd b. Rebî'nin kızları ile ilgili olay, Cahiliye dönemi miras anlayışının etkisini sürdürdüğünü gösteren önemli bir örnektir. Ayrıca Cahiliye döneminde kadınlar sadece mirastan mahrum edilmekle kalmaz, bizzat miras nesnesi olarak görülürdü. İbn Abbas'ın aktardığına göre bir adam öldüğünde, dul kalan eşi mirasçılarından biri tarafından zorla sahiplenilirdi. Bu uygulama, " يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَاۤءَ كَرْهًاۗ (Ey iman edenler! Kadınları miras yoluyla zorla almanız size helal değildir.)"[937] âyetiyle kesin olarak yasaklanmış, böylece İslam, kadının bir meta olarak görülmesini engelleyerek onu mirasın bir öznesi haline getirmiştir.[938]

Kur'an'ın mirasla ilgili hükümleri indiğinde, bu sistem büyük bir dönüşüme uğradı. Kadınlara ve çocuklara miras hakkı tanınması, dönemin Arap toplumunda *"Kadınlar ve çocuklara miras hakkı tanındı, oysa onlar ne ata binebiliyor ne de düşmanla savaşabiliyor."* denilerek büyük bir tepkiyle karşılanmış,[939] bu yeni düzen haksızlık olarak görülmüştür. Oysa Kur'an, bu anlayışı yıkarak mirası, bireylerin ekonomik katkılarından bağımsız olarak insanî haklar ve adalet ilkesi temelinde yeniden düzenlemiştir. İslam, öncelikle kadını miras nesnesi olmaktan kurtararak ona bağımsız

934 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/2.
935 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/520.
936 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 6/430; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/106; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/337; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2018, 4/106; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/56-57.
937 en-Nisâ 4/19.
938 Yavuz Köktaş, *Kadınla İlgili Hadisler* (İstanbul: İnsan Yay., 2018), 348.
939 İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, 4/1583-1584.

bir miras hakkı tanımış, aynı zamanda çocukları mirasta hak sahibi kılarak yalnızca güçlü erkeklerin mirastan pay alabileceği anlayışını ortadan kaldırmıştır.[940]

İslam'ın miras düzenlemeleri hem Cahiliye Arap toplumundaki haksız uygulamalara hem de o dönemdeki diğer büyük medeniyetlerin kadınları dışlayan miras anlayışına bir karşı duruş niteliği taşımaktadır. Kur'ân-ı Kerim mirası akrabalık, adalet ve nimet-külfet dengesi çerçevesinde ele alarak kadınların ekonomik güvencelerini sağlamıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v.), cihanşümûl bir peygamber olmakla birlikte, yaşadığı toplumu göz ardı etmemiş, onların sosyo-ekonomik yapısını dikkate alarak çözümler üretmiştir. Bu durum, sünnetin sadece tarihsel bir olgu olarak ele alınamayacağını, bilakis onun bağlamsal boyutlarının dikkate alınmasıyla, günümüz için de anlamlı bir referans kaynağı olabileceğini göstermektedir. Bu noktada, konuyla ilgili önemli bir değerlendirmeyi aktarmak faydalı olacaktır. Klasik dönem âlimlerin vahyin arka planını farklı biçimlerde okumaları sebebiyle, vahyin getirdiği düzenlemeleri sabit ve değişmez bir yapı olarak algıladıkları ifade edilmekte bu nedenle, Müslüman toplumlarda kadınların miras paylaşımı açısından tarih boyunca mağduriyet yaşayan taraf oldukları belirtilmektedir. Oysa kadının mağduriyetini gidermek ve miras konusunda kadına erkekle eşit statü tanımak, özelde mirasla ilgili naslara, genelde ise Kur'an'ın adalet ve eşitlik anlayışına ters düşmemektedir.[941]

Mirasla ilgili âyetlerde erkek ve kadının payları açıkça belirlenmiş olmakla birlikte, bu hükümlerin indirildiği toplumun sosyal ve ekonomik yapısı günümüzden farklıydı. İslam'ın doğduğu dönemde kadın çoğunlukla ekonomik açıdan bağımsız bir özne konumunda olmayıp aile içinde erkek tarafından geçimi sağlanan bir birey olarak görülmekteydi. Dolayısıyla miras düzenlemesi, mevcut sosyo-ekonomik yapı da dikkate alınarak şekillendirilmiş; farz paylar belirlendikten sonra geriye kalan kısmın en yakın asabe erkeğe intikal etmesi uygulaması ise toplumda bilinen ve fiilen yürürlükte bulunan örf çerçevesinde sürdürülmüştür.[942] Ancak günümüzde kadın çalışma hayatında daha aktif bir rol üstlenmiş, ekonomik bağımsızlık kazandığı birçok alan oluşmuş durumdadır. Miras konusunda "erkek için iki pay, kadın için bir pay" ilkesini şekillendiren sosyal ve

---

940 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/520.

941 Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2017), 267.

942 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/256.

ekonomik bağlam değiştiyse, adalet adına farklı bir düzenleme yapılabilir mi ya da eğer kadının ekonomik sorumluluğu arttıysa malların paylaşımında farklı bir denge oluşturulabilir mi gibi sorular akla gelmektedir.

Tarih boyunca, hatta Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hemen sonra bile değişen sosyo-ekonomik yapıya bağlı olarak âyetlerin lafzî anlamlarının ötesine geçilerek başka âyetlerden hüküm çıkarıldığı ve toplumun yeni ihtiyaçlarına uygun düzenlemeler gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu durumun en önemli örneklerinden biri, Hz. Ömer'in fethedilen topraklar konusundaki içtihadıdır.[943] Hz. Ömer, fethedilen toprakların ve ganimetlerin nasıl dağıtılması gerektiği konusunda sahâbîlerden farklı bir görüş ortaya koymuştur. Fetihler sonucunda elde edilen mallar ve topraklar konusunda sahâbîlerin çoğu, Enfâl sûresi 41. âyetine " وَاعْلَمُوا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِۙ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعٰنِۗ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (Allah'a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir.)" dayanarak bunların savaşa katılanlara dağıtılmasını savunmuştur. Bu âyette ganimetin beşte birinin Allah, Resûlü, yetimler, yoksullar ve yolcular için ayrılması gerektiği belirtilirken geri kalan dört payın savaşa katılan askerler arasında bölüştürülmüştür.

Ancak Hz. Ömer, bu malları ganimet olarak bölüştürmek yerine, kamu yararına bırakmanın daha adil olacağını düşünmüş ve bu konuda Haşr sûresi 7. âyetini delil olarak göstermiştir. Bu âyette, " مَآ اَفَاۤءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِۙ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاۤءِ مِنْكُمْ (Allah'ın, o şehir halkından Resûl'üne fey olarak verdiği mallar, Allah'a, Resûl'üne, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Ta ki o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet hâline gelmesin.)" buyrulmuştur. Hz. Ömer, bu âyeti referans alarak fethedilen toprakların savaşçılara dağıtılması durumunda sadece belli bir grubun zenginleşeceğini, fakirlerin ise gelecek nesiller boyunca mahrum kalacağını belirtmiştir. Bu nedenle, toprakları devlet mülkü olarak bırakmış ve gelirlerinin bütün ümmete hizmet etmesini sağlamıştır.[944]

---

943 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 22/518-520.
944 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 22/520.

Hz. Ömer'in yaklaşımı, Hz. Peygamber'in uygulamasına aykırı yeni bir hüküm ihdası olarak değil sünnette mevcut olan farklı uygulama imkânlarından birinin tercih edilmesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında, elde edilen malların bazen ganimet olarak dağıtıldığı, bazen de kamu yararı gözetilerek farklı şekillerde tasarruf edildiği bilinmektedir. Bu durum hem sünnetin tek tip bir uygulamadan ibaret olmadığını hem de farklı şartlara göre değişebilen bir esneklik taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu içtihadı, sünnetle sabit ve değişmez bir hükmün terk edilmesi değil; bilakis Kur'ân ve sünnette mevcut olan farklı uygulama imkânları arasından, dönemin şartlarını ve kamu yararını gözeten bir tercihte bulunulmasıdır. Bu yönüyle söz konusu uygulama, bağlamsal okumanın erken dönem İslâm düşüncesindeki somut tezahürlerinden biri olarak dikkat çekmektedir.

Kur'an'ın miras hükümleri açık ve net olup kadınların haklarını güvence altına alınmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetiyle bu hükümler titizlikle uygulanmış, sahâbe de bu ilkeleri hayata geçirmiştir. Ancak klasik dönemdeki fıkhî içtihatlar ve ahkâm tefsirlerinde yapılan yorumlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilgili rivayetlerini dönemin toplumsal anlayışı çerçevesinde ele almış ve miras sisteminin bu anlayış doğrultusunda şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle klasik dönem fıkıh anlayışında, Kur'an'ın açık hükümlerine rağmen kadınların miras paylarını azaltan veya mirastan dışlayan yorumların ortaya çıkması,[945] İslam'ın evrensel adalet ilkesiyle bağdaşmayan bir durumu doğurmuştur. Cahiliye dönemi miras anlayışının izleri, kültürel süreklilik içinde kimi toplumlarda etkisini sürdürmüş ve kadının mirastaki hakkının toplum tarafından tam anlamıyla benimsenmemesi, tarih boyunca kadına yönelik eksik ve olumsuz söylemin güçlenmesine zemin hazırlamıştır.

Miras konusundaki yorumlar, genellikle kadın için öngörülen "ideal" bir kimlik üzerinden şekillendirilmiştir. Bu çerçevede kadının itaatkâr, aile içinde erkeğe tabi, korunması gereken bir varlık olarak görülmesi, onun mirastan aldığı payın erkeklerinkinden farklı olmasının gerekçesi olarak öne sürülmüştür.[946] Kimi müfessirler ise kadının mirastan daha az pay almasını doğrudan yaratılış özelliklerine bağlamış, kimileri ise kadının ekonomik yükümlülüklerinin olmaması ve erkeğin aile nafakasını üstlenmesi nedeniyle daha az pay aldığını ifade etmiştir. Kadın algısı yalnızca dini metinlerin yorumu ile değil

945 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/66-67.
946 Karslı, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, 168.

aynı zamanda yaşanılan çağın toplumsal ve kültürel kabulleri ile de şekillenmiştir. Klasik tefsirlerde kadın ve mirasla ilgili yorumlar, dönemin toplumsal yapısını yansıttığı için kadına dair tarihî ve kültürel algılar ile dini yorumlar iç içe geçmiş ve birbirini beslemiştir. Ancak bu görüşler müfessirlerin kadınlara karşı olumsuz bir tutum sergiledikleri anlamına gelmemektedir. Aksine, onların yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel yapısı içinde makul ve meşru kabul edilen anlayışları yansıttıkları görülmektedir.

Toplumların örf ve adetleri, çoğunlukla hakikat olarak algılanmakta ve bireyler de farkında olmadan bu değerlere bağlı kalmaktadır.[947] Bu nedenle, klasik dönem müfessirlerinin yorumları, içinde yetiştikleri kültürel atmosferin doğal bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar nassın zahirî manası kabul edilse de müfessirlerin yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel koşulları, ileri sürdükleri yorumlarda belirleyici bir unsur olmuştur.

2. ŞAHİTLİK

Kur'ân-ı Kerîm'de şahitlik konusuna dair hükümler, muhatap kitlesi ve konusu açısından farklı düzlemlerde ele alınmaktadır. Bir kısım âyetlerde bütün müminler, adaleti ayakta tutmaya ve hakka riayet ederek şahitlik yapmaya davet edilmiştir. Örneğin, " يَآ اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا كُونُوا قَوَّامينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَٓاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبينَۚ (Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun…)"[948] buyruğu, muhatap yelpazesini herhangi bir dava türüyle sınırlamadan tüm inananları kapsamaktadır. Bunun yanında belli hukukî uyuşmazlık veya işlem türlerine ilişkin olarak da özel düzenlemeler yer almaktadır. Zina isnadında dört adil şahidin aranması "…وَالَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَٓاءَ (İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere…) "[949] eşler arasında zina ithamı halinde liʿân prosedürünün uygulanması "وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبينَۙ (..kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi..)",[950] vadeli borç akitlerinde alacak ve borcun yazılarak şahit huzurunda

947 Tahsin Görgün, "Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği", *Kutlu Doğum (İlmî Toplantı)*, (1996), 159.
948 en-Nisâ 4/135.
949 en-Nûr 24/4.
950 en-Nûr 24/6–9.

tescili "..وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ (..erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle iki de kadın olsunlar..)",[951] vasiyetin şahitler huzurunda yapılması ".. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ (Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi..)"[952] ve boşanma sırasında iki adil şahidin hazır bulundurulması "..وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ (..içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun.)"[953] bu kapsamdadır.

Boşanma bağlamında "..وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ (..içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun.)",[954] miras ve vasiyet davalarında "اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ (içinizden iki âdil kişi)", [955] yetim mallarının teslimine "فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ (yanlarında şahit bulundurun.)",[956] zina isnadında ise "أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ (aranızdan dört şahit getirin.)"[957] ifadeleri yer almakta; âyetlerin hiçbirinde cinsiyetle ilgili herhangi bir ayrım yapılmamaktadır. Sadece borçlanma âyetinde "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ (..erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle iki de kadın olsunlar..)",[958] ifadeleriyle kadın ve erkek şahitler arasında sayısal bir fark zikredilmektedir.

Bu durum, Kur'an'ın şahitlik konusuna dair yaklaşımında aslında çok geniş ve kapsayıcı bir çerçevenin bulunduğunu; cinsiyet farklılığına dair ayrıntının ise yalnızca borçlanma bağlamında geçtiğini göstermektedir. Kadının şahitliğine ilişkin tartışmalar da esasen bu tek âyet etrafında yoğunlaşmıştır. Kur'an'ın en uzun ve en kapsamlı ahkâm âyeti[959] olarak da nitelendirilen Bakara sûresi 282. âyet, Müdâyene Âyeti olarak bilinmekte[960] ve bu âyetin İbn Abbas'tan gelen rivâyetlere göre selem sözleşmesi[961] hakkında nâzil olduğu

951 el-Bakara 2/282.
952 el-Mâide 5/106.
953 et-Talâk 65/2.
954 et-Talâk 65/2.
955 el-Mâide 5/106.
956 en-Nisâ 4/6.
957 en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/4.
958 el-Bakara 2/282.
959 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/274.
960 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/852.
961 Selef veya islaf da denilen selem sözleşmesi peşin para karşılığında bir şeyin, belirli vasıflar taahhüt edilerek ileride teslim edilmek üzere satılmasıdır. Bk. Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 1993), 183.

belirtilmektedir.[962] Âyetin sebeb-i nüzûlü selem sözleşmesi olsa da ulemanın ekserisi, âyetin hükmünün genel borçlanmaları ve borçla yapılan hukuki muameleleri kapsadığını öne sürmektedir.[963]

2.1. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Şahitlik

Kadının şahitliği meselesi gerek fıkıh gerekse tefsir literatüründe tartışmalı konular arasında yer almış; özellikle cinsiyet temelli ayrıştırma üzerinden farklı yorumlar geliştirilmiştir. Kur'an'da şahitlikle ilgili düzenlemeler şahitlerin cinsiyet ve nitelikleri, şahitlik yapılacak konular gibi unsurları da içerecek biçimde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bakara sûresinin 282. âyetindeki borçlanma işlemleri bağlamında zikredilen "bir erkek ve iki kadın" düzenlemesi, ilk muhatapların pratik ihtiyaçlarına cevap veren bir tedbir niteliği taşırken klasik ahkâm tefsirlerinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) atfedilen rivayetlerle desteklenerek bağlamından uzak biçimde genelleştirilmiştir. Bu genelleştirme, mali akitlerden aile hukukuna, ceza hükümlerinden toplumsal anlaşmazlıklara kadar uzanmış; böylece şahit sayısı, cinsiyet ve konu ayrımı üzerine süregelen tartışmaların zeminini oluşturmuştur. Müfessirlerin bu yorumları kimi zaman Kur'an'ın getirdiği sınırlı veya esnek düzenlemeleri katı normlara dönüştürmüş kimi zaman da dönemin toplumsal yapısını yansıtan anlayışlarla şekillenmiştir.

Klasik ahkâm tefsirlerinde şahitliğe ilişkin yorumlara geçmeden önce şahitliğin hükmüne dair müfessirlerin değerlendirmelerine değinmek gerekmektedir. Zira üzerinde tartışmaların yoğunlaştığı bir meselenin farz, vacip veya yalnızca mendup/tavsiye niteliğinde olup olmadığının netleştirilmesi, konuyla ilgili yapılacak yorumların çerçevesini doğrudan etkileyecektir.

Cessâs, âyetteki yazma ve şahit bulundurma emrinin mendup (tavsiye edilen) bir uygulama olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca sahâbe ve tâbiîlerin alım-satımlarında şahit bulundurduklarına dair mütevatir rivâyetlerin bulunmamasını delil göstererek alım-satım işlemlerinde kayıt tutulması ve şahit bulundurulmasının zorunlu olmadığını ifade etmektedir.[964] Şahitliğin hükmüne dair farklı görüşleri aktaran Kurtubî, İbn Atıyye'nin en sahih bulduğu, "şahit tutmanın azimet olduğu ve ihtiyaten yerine

---

962 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/377; Çetiner, *Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, 1/121.

963 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/377; Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü* (İstanbul: Şule Yay., 1994).

964 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/206.

getirilmesi gerektiği" görüşünü tercih etmektedir.[965] Bir diğer müfessir Kiyâ el-Herrâsî de şahitliğe dair emrin, zorunluluk içeren bir yükümlülükten ziyade tavsiye niteliği taşıdığını ortaya koyan unsurları sıralayarak konuyu açıklamaktadır.[966] Bu yorumlar birlikte değerlendirildiğinde, borçlanma âyetinde şahitlik ve yazım emrinin hukukî açıdan zorunlu bir vecîbe olarak değil toplumsal ihtiyacı gözeten ihtiyatî bir tedbir olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de, şahitlik yapacak kişilerin toplum içinde güvenilir[967] ve adalet sahibi[968] kimselerden olması gerektiği vurgulanmış; Hz. Peygamber (s.a.v.), " لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلَا خَائِنَةٍ، وَلَا مَحْدُودٍ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيهِ" beyanıyla emanete ihanet edenlerin, had cezasına çarptırılanların ve kin besleyenlerin şahitlik yapamayacaklarını belirtmiştir.[969] Ayrıca zina suçu işleyenlerin,[970] çölde yaşayan bedevilerin ise şehirliler aleyhine şahitlik yapamayacaklarına hükmetmiştir.[971] Yine tarafsızlık ilkesine dikkat çekerek hizmetçinin ev sahibi lehine şahitliğini haksızlığa yol açma ihtimaline binaen reddetmiş; ancak başkaları lehine şahitlik yapmasına izin vermiştir.[972] Müfessirler, şahitlikte bulunacak kişilerin sahip olması gereken nitelikleri âyetin lafzından belirlemişlerdir. Şahitlikte bulunacak kişilerin akıllı, bulûğ çağına ulaşmış, hür, Müslüman, konuşma kabiliyetine sahip, adaletli ve töhmet altında bulunmayan kişiler olması gerektiği üzerinde durmuşlardır.

Cessâs, Kur'an'da belirtilen niteliklerin, şahitlerin hür olmaları ve şahitliklerine rıza gösterilen kişiler olmalarına işaret ettiğini ve bu özelliklere dikkat edilmeden yapılan şahitliklerin kabul edilmeyeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca sayının, adaletin ve rızanın şahitlikte önemli olduğunu vurgulayarak kadınların şahitliğini geçerli saymak için ihtiyatlı davranılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim aynı âyetin başında yer alan " فَاِنْ كَانَ الَّذى عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفيهًا اَوْ ضَعيفًا (..eğer sefih veya zayıf kimse ise)" ifadesini açıklarken "sefih" kavramına dair kapsamlı bir tahlil sunar. Ona göre *sefih*; aklı noksan, hafif, malını

---

965 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/383.
966 Herrâsî, *Ahkâmû'l-Kur'ân*, 1/45.
967 el-Bakara 2/282.
968 et-Talâk 65/2.
969 İbn Mâce, "Ahkam", 30.
970 "لا تجوزُ شهادةُ خائنٍ ولا خائِنةٍ، ولا زانٍ ولا زانيةٍ، ولا ذي غِمْرٍ على أخيه"; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 16.
971 "لا تجوزُ شهادةُ بدوي على صاحب قرية"; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 17; İbn Mâce, "Ahkam", 30.
972 "وردَّ شهادةَ القانعِ لأهل البيت، وأجازها لغيرهم"; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 16.

koruyamayan ve idare edemeyen, iyiyi kötüden ayırt etme kabiliyeti sınırlı kişiyi ifade eder. Bu tanımın sınırlarını genişleten Cessâs, "cahillikleri ve iyiyi kötüden ayırt etme kabiliyetlerindeki eksiklik sebebiyle" kadınlar ve çocukları da bu kategoriye dahil etmektedir.[973] Borçlanma âyetinde geçen "sefih" kavramını, kadınlara teşmil ederek cinsiyet temelli bir değerlendirmeye dönüştürmüştür.

Cessâs, âyetteki "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" ifadesini *"hür ve mümin erkeklerden iki erkeği şahit tutun."* şeklinde yorumlayarak şahitlerin temel vasıflarının hürriyet ve iman olduğunu belirtir.[974] Kiyâ el-Herrâsî de "مِنْ رِجَالِكُمْ (erkeklerinizden)" buyruğunu, şahitlerin erkeklerden seçilmesi gerekliliğine ve kadınların ancak erkeklerle birlikte şahitliğinin kabul edilebileceğine işaret ettiğini belirtmektedir.[975] Kurtubî, " مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (razı olacağınız şahitlerden)" buyruğundaki hitabın tüm insanları kapsadığı yönünde bir görüşe yer vermekte; ancak şahitlerin öncelikle Müslüman erkeklerden olması gerektiğine ve kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceğine açık bir delil olarak Yüce Allah'ın âyetteki *"erkeklerinizden"* buyruğunu göstermektedir. Bununla birlikte cumhurun görüşünü naklederek iki erkek bulunamadığı takdirde bir erkek ve iki kadının şahitlik yapmasının gerekli olduğu kanaatinde olduklarını belirtir ve bu görüşü daha isabetli bulduğunu ifade eder.[976]

Kurtubî, Kur'an'da zina suçunun ispatı için gerekli şahitlik şartı ve erkeğin eşine zina iftirasında bulunup kendisinden başka şahidi olmadığı durumlarda tarafların başvurması gereken yemin prosedürünü ayrıntılı biçimde düzenleyen âyetlerin tefsirinde de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Söz konusu âyetlerde geçen " وَالّٰتِى يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ (Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.)"[977] ve "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun.)"[978] ifadelerindeki "sizden/içinizden dört şahit getirin" buyruğunu Kurtubî, herhangi bir cinsiyet sınırlaması

973 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/214.
974 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/228.
975 Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/251.
976 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/383.
977 en-Nisâ 4/15.
978 en-Nûr 24/4.

bulunmamasına rağmen "dört erkek Müslüman şahit" şeklinde yorumlamıştır.[979] Bu, âyetteki lafzın anlam çerçevesini sınırlandıran ve erkeklik vasfını şahitlik için aslî bir şart haline getiren bir yorum örneği olarak dikkat çekmektedir. Benzer şekilde İbnü'l-Arabî de zina ispatı için gereken şahitlerin yer aldığı âyetteki *"sizden"* ifadesiyle kastedilenin erkekler olduğunu, dolayısıyla şahitlik yapacak kişilerin erkek olması gerektiğini belirtmektedir.[980]

Diğer taraftan, "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (Zevcelerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi)"[981] âyetine göre karısına zina isnadında bulunup bu iddiasını dört şahitle ispatlayamayan koca, karısı hakkında söylediklerinin doğru olduğuna dair dört defa yemin etmekle zina iftirası suçundan kurtulmaktadır. Aynı şekilde kadın da bu suçu işlemediğine dair dört defa yemin ederek söz konusu töhmetten arınmaktadır. Âyette hem koca hem de eş için dört şahit yerine geçmek üzere eşit sayıda -dörder defa- yemin edilmesinin öngörülmesi, konumuz açısından dikkat çekicidir. Buna rağmen klasik ahkâm tefsirlerinde, bu uygulamanın yukarıda zikredilen mutlak sayı esaslı yorumlarla çelişip çelişmediğine dair herhangi bir değerlendirmeye yer verilmemesi, yorum pratiğindeki ön kabullerin belirgin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Cessâs, borçlanma akdi sırasında iki kadın şahidin bulundurulma maksadının birinin unutması durumunda diğerinin olayı ona hatırlatması için olduğu şerhini düşmektedir.[982] Ayrıca "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰيهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰيهُمَا الْاُخْرٰىَ (Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.)" âyetindeki "فَتُذَكِّرَ (ona hatırlatsın)" kelimesinin şeddeli ve şeddesiz olmak üzere iki farklı kıraatle okunduğunu belirterek her birinin ayrı bir anlam ve faydaya işaret ettiğini ifade eder. Tahfif kıraatı (فَتُذْكِرَ) -şeddesiz okunuş- iki kadının hıfz ve zabt bakımından bir erkeğin yerine geçmesi anlamında olup "erkek saymak" manasına gelen *if'âl* sîgasındaki vecihtir. Teşdid kıraatı (فَتُذَكِّرَ) -şeddeli okunuş- ise bir kadının unutması durumunda diğerinin hatırlatma görevini üstlenmesini ifade eder. Cessâs'a göre bu iki

979 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/83.
980 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/460.
981 en-Nûr 24/6.
982 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/212.

kıraatin birlikte dikkate alınması, lafzı tek bir yoruma indirgemekten daha isabetlidir.[983] Cessâs, bu yaklaşımını desteklemek üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisini zikreder: "وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ؟ قَالَ: أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ، فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ (Aklı ve dini noksan olduğu halde sizin kadar akıl sahiplerine galip gelen başkalarını görmedim. Bir kadın, 'Ey Allah'ın Resûlü! Akıl ve din noksanlığı nedir?' diye sordu. Buyurdu ki: 'İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olmasıdır.')"[984] Ona göre bu rivayet, âyette geçen *"diğerinin ona hatırlatması içindir"* ifadesiyle uyumludur ve "فَتُذَكِّرَ" kelimesinin ifade ettiği anlamla birlikte şahitliğin korunması ve güvence altına alınması amacıyla iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk kabul edildiğini göstermektedir.[985]

Cessâs bu âyette her iki kıraatın delâletinin itibara alınması görüşünde iken Kurtubî, âyette emredilen şeyin hatırlatma olduğunu zikrederek "erkek saymak" manasına gelen if'âl sîğasındaki tahfif kıraatını (فَتُذْكِرَ) doğru saymamıştır. Yüce Allah'ın "فَتُذَكِّرَ" buyruğunda İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın "zel" ve "kef" harflerini şeddesiz okuyarak (فَتُذْكِرَ) bu okuyuşu "diğer kadını şahitlikte erkek konumuna getirme" anlamına bağladıklarını aktarır. Bu yoruma göre kadının şahitliği yarım kabul edildiğinden, iki kadının birlikte şahitlik yapması toplamda bir erkeğin şahitliğine denk olur. Ancak Kurtubî, bu okuyuşu eleştirerek unutma anlamına gelen "ed-dalâl"ın karşılığının ancak "hatırlatma" olabileceğini belirtir. Bu da çoğunluğun kıraati olan, şeddeli okunan "فَتُذَكِّرَ" şeklindeki anlamdır. Yani "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰيهُمَا **فَتُذَكِّرَ** اِحْدٰيهُمَا الْاُخْرٰى (Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.)" manası esas alınmalıdır.[986] Kurtubî, hadiste de belirtildiği üzere kadının unutma ve yanılma gibi tabiatına ait zayıflıklarından dolayı bu hükmün verildiğini anlamlı bulur ve bunu yalnızca zihinsel değil yönetsel yeterlilik ve biyolojik yapı üzerinden de temellendirir. Ona göre erkekler; aklî olgunluk, idarecilik, ruhsal direnç ve fiziksel sertlik bakımından kadınlardan üstündür. [987] Benzer şekilde İbnü'l-Arabî de kadının eksikliğine dair bu rivayeti temel alarak erkeğin kadına üstün kılındığı yönleri

983 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/244-245.
984 Müslim, "Îmân", 34.
985 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/245.
986 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/382-383.
987 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.

açıklamaktadır. Kadının akıl ve din açısından eksik olarak nitelendirilmesi yanında, mirastaki payının daha az olması ve fiziksel gücünün sınırlı olmasını da erkeğin üstünlüğünün diğer göstergeleri olarak değerlendirmektedir.[988]

Cessâs, şahitlerin hür olması gerektiği prensibini açıklarken kölelerin şahitliğinin geçersizliğine dair dikkat çekici bir kıyas yapar. Ona göre kadının mirastaki payının erkeğinkinin yarısı kadar olması, kadının şahitliğinin de erkeğin yarısı sayılmasının temelidir. Bu mantıktan hareketle, kölenin mirasta hiçbir payı olmadığı için şahitlik ehliyetine de sahip olmaması gerektiği sonucuna varır.[989] Böylece miras payındaki eksiklik şahitlik ehliyetindeki eksikliğe de gerekçe yapılmış, sosyal statüye dayalı hiyerarşiyi yansıtan bir kıyas mantığıyla âyetin şahitlikle ilgili teknik düzenlemesinin bağlamını aşan bir yorum geliştirilmiştir.

Şahitlerin niteliklerini açıklarken müfessirler, "bedevî olma" vasfının şahitlik ehliyetine etkisini de tartışmışlardır. Bu bağlamda, özellikle bedevîlerin şehirli kimseler hakkında şahitlik yapıp yapamayacağı meselesi üzerinde durmuş ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır.[990] Cessâs, hür ve ergen kimselerin şahitliklerinin kabul edilmesi gerektiğini belirtirken bedevilerin şehirliyle eşit derecede kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu argümanı desteklerken, âyetin "يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ (Ey iman edenler! Birbirinize borçlandığınız zaman..)" hitabının iman sıfatlarına yönelik olduğunu ve dolayısıyla şahitlerin hür ve mümin olmalarının önemli olduğunu vurgular. Bedevilerin şahitlik ehliyetine rıza gösterilmesi durumu da adil olmalarına bağlıdır. Boşanma ve ayrılık gibi durumlarda "وَاَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ" şeklinde adil kimseyi şahit tutmayı emreden âyet bağlamında,[991] bedevilerin de şehirli gibi adil olmaları durumunda şahitliklerinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu çerçevede, bedevilerin şehirliye ve şehirlilerin bedeviye şahitlik etmeleri geçerli kabul edilmelidir. Bununla birlikte bazı âlimlerin, Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen "لا تجوزُ شهادةُ بدوي على صاحب قرية" hadisini söz konusu görüşe karşı delil olarak ileri sürdükleri belirtilmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), bedevinin şehirliye karşı şahitlik etmesini uygun bulmamıştır.[992]

---

988 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/335.
989 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/224.
990 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/229.
991 et-Talâk 65/2.
992 Ebû Dâvûd, "Akdiye", 17; İbn Mâce, "Ahkâm", 30; Hâkim, *Müstedrek*, 4/111.

Cessâs ise ilgili hadisi, bedevînin dini inancının zayıflığı veya şahitlikle ilgili hükümleri bilmemesi gibi özel durumlara has bir sınırlama olarak yorumlar. Böylece bedevînin şehirli hayatına ve sosyal ilişkilerine vâkıf olmaması gibi bağlamsal gerekçelerle bir değerlendirme yapar.[993]

Bedevînin şahitliğinde bu şekilde esnek ve bağlama duyarlı bir yaklaşım sergileyen Cessâs, aynı imkânı kadınların şahitliği söz konusu olduğunda gündeme getirmemektedir. Örneğin borçlanma bağlamında zikredilen âyette, kadının bilgisizliği veya ticari işlemlere olan yabancılığının şahitlik tedbirine etkisi olabileceği ihtimali üzerinde durmaz. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tek bir bedevînin şahitliğini kabul ettiği durumlar olduğu gibi[994] tek bir kadının şahitliğine başvurduğu[995] örnekler[996] de bulunmaktadır. Dolayısıyla Cessâs'ın bedevî şahitliğinde benimsediği bağlam temelli yaklaşımı kadınların şahitliğinde uygulamaması, yorumunda cinsiyet merkezli bir etki ihtimalini düşündürmektedir.

Kurtubî, adaletli kişilerin tanıklığının Kur'an'daki genel hükümlerle desteklendiğini, bedevi ve yerleşik kişi arasında ayrım yapılmadığını belirtir. Bu bağlamda, " مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (Razı olacağınız şahitlerden)" ifadesini, Müslümanlara hitap eden bir buyruk olarak yorumlar. Bununla birlikte, mensubu olduğu mezhep imamı Mâlik'in, bedevînin yerleşik biri hakkındaki tanıklığını reddetmesini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) " لا تجوزُ شهادةُ بدوي على صاحب قرية (Bedevînin kasabada yaşayan kimse hakkındaki tanıklığı geçerli değildir.)"[997] hadisine dayandırdığını aktarır. Kendisi ise Nisâ 135.[998] ve Tevbe 97.[999] âyetlere atıfla, adil ve güvenilir bir kimse olduğu takdirde bedevînin tanıklığının da geçerli olması gerektiği kanaatindedir.[1000]

---

993 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/230.
994 Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 14.
995 Buhârî, "Şehâdât", 13.
996 Bu örneklere bağlam analizi kısmında yer verilecektir.
997 İbn Mâce, "Ahkâm", 30.
998 *"Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır."*
999 *"Bedevîler inkârcılık ve iki yüzlülükte daha ileridedirler; Allah'ın resulüne indirdiklerinin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir."*
1000 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/395."

Dikkat çekici olan husus, Kurtubî'nin adil olma vasfını genel bir ilke olarak kabul etmesi ve bu bağlamda bedevînin adil olduğu takdirde tanıklığını geçerli saymasıdır. Ne var ki aynı mantığı kadınların şahitliği konusunda ters yönde işletmektedir. Zina gibi belirli konularda, şahitlerin erkek olması gerektiği sonucunu, bağlamı sınırlı olan bir âyetten hareketle çıkarır. Böylece bedevî şahitliğinde bağlamlar arası genişletici bir yaklaşım benimseyen Kurtubî, kadınların şahitliğinde ise sınırlı bir bağlamdan hareketle daraltıcı bir sonuca ulaşmaktadır. Bu durum, müfessirin şahitlik kriterlerini belirlerken bağlama dayalı yorumunda tutarlılık sorununa işaret etmektedir.

Herrâsî, Kur'an'daki genel hükümlerin bedevinin şehirli üzerindeki şahitliğinin kabul görülmesi gerektiği üzerine bina edildiğine vurgu yapmaktadır. *"İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun"*[1001] ve *"Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun."*[1002] gibi âyetlerden istidlalle mekân fark etmeksizin her adil erkeğin şehadetinin kabul edilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca İkrime'nin, Abdullah b. Abbas'tan rivâyet ettiği " جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: أَبْصَرْتُ الْهِلَالَ اللَّيْلَةَ. فَقَالَ: "أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؟ " قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: "قُمْ يَا بِلَالُ فَأَذِّنْ فِي النَّاسِ أَنْ يَصُومُوا غَدًا (Bir bedevi, Resûlullah'a geldi. 'Ben hilali gördüm' dedi. Resûlullah: 'Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğuna şahitlik eder misin?' dedi. Bedevi; 'evet' dedi. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz: 'Ey Bilal, insanlara bildir de yarın oruç tutsunlar' dedi.)"[1003] hadisini bedevinin şahitliğinin kabul edildiğine delil olarak sunmaktadır. Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bedevinin şehadetini reddettiğine dair rivâyeti ise o dönemin sosyokültürel yapısı içerisinde bedevilere dair oluşan algı çerçevesinde değerlendirmektedir. Zira Müslümanların genelde Mekke'nin çevresindeki bedevilerin şirk, münafıklık ve din konusundaki gevşekliğini nazara verdiklerini ve bu sebeple bu durumun daha anlaşılır olduğunu belirtmektedir. Beri tarafta Yüce Allah'ın " وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ اَلَآ اِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللهُ فِي رَحْمَتِه اِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (Bedevîler arasında öyleleri de vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını Allah'a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayar. Bilesiniz ki bunlar kendileri için bir yakınlık

[1001] et-Talâk 65/2.
[1002] el-Bakara 2/282.
[1003] Tirmizî, "Savm", 7; İbn Mâce, "Sıyâm", 6; Ebû Dâvûd, "Savm", 14; Nesâî, *es-Sünen*, "Sıyâm", 8, 4/198.

vesilesidir. Allah onları rahmetiyle kuşatacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir.)"[1004] buyruğundaki niteliklere sahip kişilerin şahitliklerinin kabul edilebileceğinden dolayı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rivâyetinin tüm bedevilere ilişkin genel bir hüküm içermediğini ifade etmektedir.[1005]

Herrâsî'nin bedevî şahitliğine dair yaklaşımı, Kur'an'daki genel hükümlerden hareketle adalet vasfını merkeze alan kapsayıcı bir çerçeve çizmektedir. Ona göre şahitlikte esas olan, kişinin coğrafi konumu veya toplumsal statüsü değil adaletli oluşudur. Bu bakış açısı bedevînin şehirli üzerindeki şahitliğini reddeden rivayetleri mutlak bir yasak olarak değerlendirmeyip dönemin sosyokültürel şartlarına bağlı istisnai bir uygulama olarak yorumlamaktadır.[1006] Ancak Herrâsî'nin bu yaklaşımı, şahitlik konusunun diğer alanlarına aynı ölçüde yansımamaktadır. Özellikle kadınların şahitliği söz konusu olduğunda, adalet ve güvenilirlik gibi evrensel kriterler yerine, bağlamı sınırlı âyetlerden hareketle cinsiyet temelli bir sınırlama öne çıkmaktadır. Zira bedevî örneğinde sosyokültürel şartlar ve bireysel nitelikler dikkate alınarak esnek bir değerlendirme yapılabilirken benzer bir yaklaşım kadınların şahitliği bağlamında işletilmemektedir. Böylece adalet vasfını evrensel bir kriter olarak öne çıkaran metodoloji, cinsiyet söz konusu olduğunda daraltıcı bir yorumla sınırlandırılmış olmaktadır.

Müfessirlerin, bedevînin şahitliği meselesini dönemin sosyokültürel yapısına uygun biçimde açıkladıkları ve adalet ile "razı olunan kimse" vasıflarını taşıması halinde bedevînin şahitliğinin kabul edilebileceğini, Kur'an'daki diğer şahitlik âyetlerinde zikredilen genel niteliklere atıf yaparak belirttikleri görülmektedir. Ancak dikkat çekici bir şekilde aynı esnekliği kadının şahitliği konusunda göstermemişlerdir. Kadın, adil ve razı olunan bir kimse olsa dahi bu vasıflar onun şahitliği için yeterli sayılmamış; kadın şahitliği en baştan sınırlı hatta eksik kabul edilmiştir. Bu durum, müfessirlerin şahitlik anlayışını bağlamından uzaklaştırarak cinsiyete dayalı bir farklılık zemininde temellendirdiklerini göstermektedir.

Şahitlik müessesesi yalnızca şahitlerin taşıması gereken niteliklerle değil; şahit sayısı, cinsiyet ve şahitliğin hangi hukuki alana taalluk ettiği gibi birçok unsurlarla şekillenmiştir. Klasik ahkâm tefsirlerinde müfessirler, ilgili âyette yer alan "bir erkek-iki

[1004] et-Tevbe 9/99.
[1005] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/250.
[1006] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/249.

kadın"[1007] düzenlemesinden hareketle, şahitliğin bağlamını genişletmiş ve bu hükmü farklı hukuk alanlarına teşmil ederken cinsiyet unsurunu da tartışmalarının merkezine yerleştirmiştir. Müfessirlerin yorumlarında, kadınların şahitliği meselesi yalnızca bir sayı düzenlemesinin ötesinde şahitlik ehliyeti, şahitliğin geçerlilik şartları ve hangi alanlarda muteber sayılacağı gibi daha kapsamlı bir çerçevede ele alınmıştır. Böylece şahitlikte cinsiyet meselesi, had ve kısas davalarından mali işlemlere, aile hukukundan toplumsal düzenlemelere kadar uzanan geniş bir yorum alanının kapısını aralamış; şahitliğin konuya göre geçerlilik sınırları, klasik tefsirlerin en tartışmalı meselelerinden biri hâline gelmiştir.

Had ve kısas davalarıyla diğer hukuki davalarda, meselenin ağırlığı ve sonuçlarının ciddiyeti nedeniyle şahitlik büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda zina suçunun ispatında dört şahit şart koşulmuş,[1008] bunun dışındaki pek çok davada ise iki adil şahidin varlığı temel prensip olarak benimsenmiştir.[1009] Cessâs, şahitlik konusunda farklı görüş ve yaklaşımları aktarırken bazı âlimlerin, had ve kısas gibi ceza davalarında kadınların erkeklerle birlikte şahitlik etmelerini kabul etmediğini ve bunun sadece mali konularla sınırlı olması gerektiğini savunduklarını belirtir. Öte yandan, Hz. Ömer'in boşanma konusunda kadının şahitliğini kabul ettiği, Hz. Ali'nin de akitlerde kadının şahitliğini geçerli saydığı örneklerine yer vermektedir. İmam Malik'in, kadınların hadler, kısas, boşanma ve nikâh gibi konularda erkeklerle birlikte şahitlik yapmamaları gerektiğini, İmam Şafii'nin ise mali konular dışındaki meselelerde kadınların erkeklerle birlikte şahitlik yapmasını geçerli görmediğini ifade etmektedir. Farklı görüşlere yer verdikten sonra sahih bulduğu görüşü aktaran Cessâs, yalnızca belirli durumlarda kadınların şahitliklerinin geçerli olması gerektiğini savunmakta ve bunu âyetlerin genel hükmüyle desteklemektedir.[1010] Onun argümanına göre âyetin zahiri her türlü borçlanma akdinde kadınların erkeklerle birlikte şahitlik yapmalarının geçerli olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğum konusunda tek bir kadının şahitliğini kabul etmesini, kadınların şahitliklerinin sadece mali konularla sınırlı olmadığını göstermesi adına önemli bir işaret olarak kullanmaktadır.[1011] Kurtubî ise genel

[1007] el-Bakara 2/282.
[1008] en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/4, 6-9, 13.
[1009] el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2.
[1010] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/232.
[1011] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/232.

olarak ilim ehli kimselerin kadınlardan başkalarının muttali olmadığı hususlarda yalnızca kadınların şehadette bulunmasını -zaruret dolayısıyla- caiz gördüklerini aktararak kendisini de bu görüşe katıldığını belirtmektedir.[1012]

Herrâsî, Kur'an'ın kadına daha önce olmayan şahitlik yetkisi vererek onu yücelttiği ve olası hak kaybını önlemek adına bazı tedbirler aldığını ifade ettikten sonra âyetteki durumun ortaya çıkabilecek bir şaibe veya anlaşmazlık durumunda birinin diğerine hatırlatması amacına yönelik olduğunu söylemektedir.[1013] Müdâyene âyetinin mali bir konu olması hasebiyle erkeklerle birlikte kadınların şahitliğini mali konularda kabule götüren bir delâlet taşıdığını belirtmektedir. Herrâsî, kadınların yalnızca bazı durumlarda erkeklerle aynı şartları taşıyabileceğini ve kadının şahitliğinin sadece ihtiyaç anında geçerli olabileceğini ifade etmektedir.[1014] Bu görüşüyle mensubu olduğu mezhebin imamı Şâfiî ile aynı çizgidedir. Nitekim Şâfiî'ye göre kadınların "eksik akıllı" olmaları ve hafızalarının güçlü olmaması sebebiyle esasen şahitliklerinin kabul edilmemesi gerekir; ancak malla ilgili davalarda zaruret gereği kadınların şahitlikleri kabul edilebilir.[1015]

Öte yandan Herrâsî, kölenin neden şehadetinin makbul olmadığını izah ederken " وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ (Şahitler çağrıldıkları zaman [gelmekten] kaçınmasınlar.)" âyetine dayanarak onların özgürce hareket edememeleri, efendilerine bağlı bir pozisyonda olmaları sebebiyle kısıt altında bulunmaları konularına değinmektedir. Buradan hareketle kadınların da bağımsızlık anlamında erkeklerden daha aşağı bir seviyede olduğunu, dolayısıyla şahitlik durumlarının bundan etkilendiğini öne sürmektedir. Cihada uygun olmayan ve savaşa katılmamış kimselerin de "şehadet yeteneğine" sahip olamayacağını iddia ederek bu kişilerin tanıklıklarının kabul edilmemesi gerektiğini savunur.[1016] Kurtubî de kölenin şahitlik ehliyeti olmadığını izah ederken Herrâsî'nin argümanıyla paralel bir şekilde bağımsızlık vurgusunu öne çıkarır.[1017] Ayrıca onun bu kıyas mantığını diyet gibi bir meselede öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim, fakihlerin hata sonucu öldürme durumlarında kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu konusunda icma ettiklerini

[1012] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/393-394.
[1013] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/251.
[1014] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/252.
[1015] Ebû Bekir b. Abdulcelil Mergınânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye ts., 3/117.
[1016] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/245.
[1017] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân,* 4/37.

aktaran Kurtubî, bu durumu kadının mirastaki payının erkeğin yarısı olmasıyla ilişkilendirir ve iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olmasını da aynı bağlantının bir uzantısı olarak değerlendirir.[1018] Bu yorumlar, şahitlik ehliyeti meselesinde Kur'an'ın sınırlı ve teknik düzenlemelerini aşarak miras payı, askerî yükümlülük veya toplumsal bağımsızlık gibi bağlamsal unsurları doğrudan hukuki bir kritere dönüştürmüştür. Böylece şahitlik, adalet ve doğruluk gibi temel ilkeler etrafında şekillenen bir müessese olmaktan ziyade dönemin sosyal hiyerarşisini yansıtan bir yapı olarak yorumlanmış; sınırlı bir düzenlemeden genelleştirilmiş bir ilkeye dönüştürülmüştür.

Kurtubî, *"Erkeklerinizden iki şahit tutun."* buyruğunu esas alarak şahitlerin öncelikle erkek olması gerektiği; ancak erkek şahidin bulunmaması durumunda kadın şahitlerin kaçınılmaz olarak devreye girebileceği şeklinde yorumlamaktadır.[1019] Kurtubî'ye göre kadının şahitliğinin geçerli olduğu alanlar sınırlıdır ve alıntıladığı şu ifadeyle bu çerçeveyi açıkça belirtir: *"Kadının şahitliği, mallar ve onlara taalluk eden hususlara dairdir; bedenî haklarda geçerli değildir. Çünkü mallara dair haklar, bedene dair haklardan daha aşağı seviyededir. Buna delil ise bu haklar hakkında kadınların şahitliklerinin kabul edilmesidir."* Dolayısıyla kadınların hadlere dair şahitliğinin fukahanın çoğunluğuna göre caiz olmadığını ve ilim adamlarının büyük kısmının nikâh ve talâk konularında da aynı görüşü paylaştığını aktarır. Ayrıca Mâlik, Şâfiî ve diğer bazı âlimlerin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu belirtir. Kadınlar yalnızca mali konularda şahitlik edebilir; kadınların şahitlik edemediği meselelerde, yanlarında erkek bulunsa bile şehadette bulunamazlar.[1020]

Dört büyük mezhebin de dâhil olduğu çoğunluğa göre zina ve hırsızlık gibi had cezalarını gerektiren suçlar ile kısas gerektiren cinayet davalarında yalnızca erkeklerin şahitlikleri muteber kabul edilir.[1021] Bu alanlarda kadınların şahitliği -tek başlarına olsun ya da erkeklerle birlikte bulunsunlar- geçerli sayılmaz. Bu yaklaşımın temel gerekçesi, söz konusu suçların cezalarının şüpheli durumlarda düşecek olması[1022] ve kadınların

---

[1018] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/391.
[1019] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/395.
[1020] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/394-395.
[1021] İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 2/601.
[1022] İlgili hüküm, Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadise dayanmaktadır: *"Şüpheli durumlarda hadleri düşürün...",* Tirmizi, "Hudûd", 2.

şahitliğinin de her halükârda şüphe içermesidir.[1023] Dolayısıyla cezai hükmün uygulanmasında şüphe ile düşecek bir davanın, şüpheli kabul edilen bir tanıklıkla ispat edilmeye çalışılmasının doğru olmayacağı düşüncesi, kadınların had ve kısas davalarında şahit olamayacakları yönündeki hükmün oluşmasında belirleyici olmuştur.

Görüldüğü üzere, kadınların şahitlik ehliyetinin sınırları ve geçerliliği konusunda klasik ahkâm tefsirlerinde ileri sürülen görüşler, büyük ölçüde borçlanma âyetindeki düzenlemenin diğer hukuk alanlarına teşmil edilmesine dayanmaktadır. Kur'an'da şahitlikle ilgili pek çok âyette cinsiyete dair herhangi bir kayıt bulunmamasına rağmen bu alanların kıyas yoluyla daraltıldığı; "sefih" kavramının anlamının genişletilerek kadına şâmil kılındığı; miras ve diyet hükümleri üzerinden yapılan çıkarımlarla şahitlik ehliyetinin sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu yaklaşımlar, bağlamın göz ardı edilmesine ve meselenin yanlış anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca söz konusu yorumların, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadının aklen ve dinen eksik olduğuna dair rivayetlerine dayandırıldığı tespit edilmiştir.

Çalışmanın izleyen kısmında, elde edilen veriler ışığında kadının şahitliğine ilişkin referans gösterilen rivayetler, metin içi ve metin dışı bağlam kategorileri çerçevesinde ele alınacak; nebevî sünnet bütüncül bir anlama yöntemiyle analiz edilerek maksada ve gayeye en yakın yoruma ulaşılmaya çalışılacaktır. Böylece klasik ahkâm tefsirlerinden fıkıh literatürüne uzanan geniş tartışma alanında, sünnete yapılan atıfların bağlamı içinde yeniden değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

2.2. Kadının Şahitliğine İlişkin Nebevî Sünnetin Bağlamsal Analizi

Kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine denk olmaması meselesinin, esasen insanların haklarını güvence altına alma amacı taşıyan bir tavsiye[1024] veya nasihat[1025] niteliğinde olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim müfessirler, şahitliğin hükmünü açıklarken, Bakara 282. âyette borç alışverişinde yazma ve şahit bulundurma emrinin mendup olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.[1026] Bu da söz konusu düzenlemenin bağlayıcı bir

---

[1023] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/114.

[1024] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/248; Hadi Sağlam, "Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2008), 376.

[1025] Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turûku'l-hükmiyye* (Beyrut: Mektebetü Dârü'l-Beyân, ts.), 64.

[1026] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/206.; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/245; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* 4/17.

zorunluluktan ziyade ihtiyatla hareket etmeyi teşvik eden bir yönlendirme olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere ele alınacak rivâyetin bağlamlarını incelemeden önce sıhhatinin tespit edilmesi önemli bir gerekliliktir. Tartışmaların merkezinde yer alan ve müfessirlerimizin bu âyette referans aldıkları hadis, kadınlarla ilgili aklen ve dinen noksanlık ifade eden rivayettir. Kadınların aklının ve dininin eksik olduğu şeklinde bilinen ve sıkça tartışılan[1027] bu hadis, İslam'a saldırmak isteyen kimseler tarafından sıkça kullanılmaktadır. İslam metinleri ve medeniyeti eleştirilirken modern döneme kadar kadının küçümsendiği, aşağılandığı ve toplumdan dışlandığı iddiaları öne sürülmektedir.[1028] Bu tür yargılar genel olarak bu ve benzeri hadis metinleri üzerinden şekillendirilmektedir. Çünkü Kur'an ve hadisler, üzerine bir medeniyetin inşa edildiği kurucu metinlerdir. Dolayısıyla bu tarz metinlerin ait oldukları bütünlük içinde ve bağlamları dikkate alınarak doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. İlgili rivayet şöyledir:

" يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ، وَأَكْثِرْنَ الِاسْتِغْفَارَ، فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ، فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزْلَةٌ: وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ؟ قَالَ: أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ، فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمْكُثُ اللَّيَالِيَ مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ، فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ ."

Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir bayram namazı çıkışında kadınların bulunduğu bölüme geçerek cehennem ehlinin çoğunluğunu kadınların oluşturduğunu belirtmiş ve sadaka vermelerini, sıkça istiğfar etmelerini tavsiye etmiştir. Kadınlar, bu durumun nedenini sorduğunda, *"Çokça lanet ediyorsunuz ve iyiliğe nankörlük ediyorsunuz."* şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca, *"Aklı ve dini eksik olduğu halde akıllı bir erkeğe galip gelen birini görmedim."* buyurmuştur. Kadınlar, akıl ve din eksikliğinin ne anlama geldiğini sorduklarında, Hz. Peygamber (s.a.v.), akıl eksikliğini şahitlikte iki kadının bir erkeğin şahitliğine denk görülmesine, din eksikliğini ise özel günlerinde namaz kılmamaları ve oruç tutmamalarına bağlamıştır.[1029]

[1027] İlgili tartışmalar için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, 2/508; Suyûtî, *ed-Dürrû'l-mensûr*, 3/399.
[1028] Muhammed Kutup, *İslâm'ın Etrafındaki Şüpheler* (İstanbul: Tuğra Yay., 1982), 171
[1029] Buhârî, "Hayz", 7; Müslim, "İmân", 34; Ebû Dâvûd, "Sünne", 15; Tirmizî, "İmân", 6; İbn Mâce, "Fiten", 19.

Klasik dönem ahkâm tefsirlerinde, bu rivayetin genellikle kadının aklî melekeleri üzerine yapılan yorumlarla ele alındığı görülmektedir. Cessâs, kadının şahitliğinin erkeğinkinin yarısı olmasını, kadınların zabt ve din yönünden eksik olduğu ifadesini içeren bu hadisle gerekçelendirmektedir.[1030] Benzer şekilde, İbnü'l-Arabî de kadının eksikliğine dair bu rivayeti temel alarak erkeğin kadına üstün kılındığı yönleri açıklamaktadır.[1031] Kurtubi de âyette, kadınlardan iki kişinin şahit getirilme sebebi olarak belirtilen "unutma" konusunu, kadının idrakindeki eksiklik sebebiyle unutma ve hata yapma ihtimali olduğunu belirtmektedir.[1032]

Birçok kaynakta yer alan ve müfessirlerin kadın-erkek arasındaki şahitlik farkını dayandırdığı bu rivayet, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere hadis külliyatının büyük bir kısmında bulunmaktadır.[1033] Güçlü bir şekilde bize ulaşan bu hadisi reddetmek yerine, onun hangi bağlamda söylendiğini anlamaya çalışmak daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Aksi takdirde bu rivayeti reddetme girişimi[1034] yalnızca bu konuya ilişkin bir meselenin ötesine geçerek İslam'ın diğer alanlarında benzer şekilde güçlü delillerle gelen tüm rivayetlerin sorgulanmasını beraberinde getirebilir.[1035] Böyle bir durum, İslam'ın temel kaynaklarına duyulan güveni zayıflatır ve dini bütünlüğe zarar verme riski taşır. Bu çerçevede ilgili hadisle bağlantılı olarak yalnızca birkaç hususa değindikten sonra bağlam analizine geçilecektir.

Söz konusu hadis, kadınların cehennemde çoğunluğu oluşturması ve akıl ile din eksikliği olmak üzere iki temel mesele içermektedir. Birinci mesele, tarih boyunca genellikle problemli görülmemiş ancak ikinci mesele olan akıl ve din eksikliği konusu daha fazla tartışılmış ve detaylı izah gerektiren bir alan olarak karşımıza çıkmıştır. Altı farklı sahâbî tarafından aktarılan[1036] rivayetlerin özellikle giriş kısmı güçlü bir şekilde ulaşmışken

---

1030 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/224.
1031 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/335.
1032 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/397.
1033 Buharî, "Zekât", 44; Müslim, "İman" 132; Ebû Davud, "Sünne" 15; Tirmizî, "İman" 6; İbn Mace "Fiten", 19, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/246.
1034 İlgili itirazlar için bk. Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 151 vd; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 134 vd.
1035 Yener Öztürk, "Kadınlarla İlgili Olarak Hadîs Rivayetlerinde Yer Alan 'aklen ve dinen eksik olma' İfadesine Farklı Bir Yaklaşım", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/35 (2011), 269.
1036 Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Mesud'un eşi Zeyneb.

"نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ (akıl ve din eksikliği)" ifadesinin yer aldığı bölüm senet açısından daha zayıf kalmıştır.[1037]

Bağlamını inceleyeceğimiz bu hadisle ilgili toplam on dokuz rivayet bulunmakta ve bu rivayetlerde tam bir lafız birliği olmadığı görülmektedir. On dokuz rivayetin tamamında "أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ (kadınların cehennemdeki insanların çoğunluğunu oluşturdukları)" ifadesi yer alırken akıl ve din yönünden eksikliğini bildiren ifadeler sadece üç sahâbî kanalıyla gelmektedir.[1038] Abdullah ibn Mesûd kanalı ile gelen senette "نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ (akıl ve din eksikliği)" ifadesi, Abdullah ibn Mesûd'un şahsi bir yorumu olarak aktarılmıştır.[1039] Ebû Said el-Hudri'den gelen rivayetler arasında "akıl ve din eksikliği" kısmının yer aldığı varyantlar bulunmaktadır. Ancak bu varyantlar da senet açısından zayıf kabul edilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî bu varyantların, metin tenkidi açısından şüpheli olduğunu belirterek Ebû Said'in bu sözleri Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bizzat işitip işitmediğini belirtmediğini dolayısıyla rivayeti Zeynep'ten nakletmiş olabileceği ihtimalini daha güçlü gördüğünü belirtmektedir.[1040] Ebû Hüreyre'den gelen varyantlar arasında da "akıl ve din eksikliği" kısmı yer alır. Ancak *el-Câmiu'l-Kâmil* müellifi Abdullah el-A'zamî, bu varyantların senet bakımından karışıklık gösterdiğini ve bu rivayeti destekleyen ravilerden bazılarının cerh edildiğini kaydeder.[1041] Abdullah b. Mesûd'un eşi Zeynep'ten gelen ve hadisin en temel metinlerinden biri olarak değerlendirilen rivayette, "akıl ve din eksikliği" ifadesi bulunmamaktadır.[1042] Aynı şekilde Abdullah b. Abbas'ın ve Câbir b. Abdullah'ın rivayetlerinde de "akıl ve din eksikliği" ifadesine rastlanmaz. Altı sahâbîden nakledilen bu rivayetlerin üçünde "akıl ve din eksikliği" ifadesi zikredilirken diğer üçünde bu ifade yer almamaktadır. Bu durum, söz konusu ifadenin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olup olmadığı konusunda bazı tereddütler doğurmuş olsa da İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu bu ifadelerin Hz.

[1037] Kâmil Çakın, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar* 1/1 (1998), 5-30.

[1038] Söz konusu rivayetler, Ebû Saîd el-Hudrî (Buhârî "Zekât", 44, "Hayz", 6; İbn Mace "Fiten", 19.), Abdullah b. Ömer (Müslim, "İman", 132; Ebû Dâvud, "Sünne", 15; Ahmed b. Hanbel, 9/246) ve Ebû Hüreyre (Tirmizi, "İman", 6) kanalıyla gelmektedir.

[1039] Dârimî, *Sünen*, 1/684; Muhammed Abdullah el-A'zamî, *el-Câmiu'l-kâmil fi'l-hadîsi's-sahîhi'ş-şâmil el-mürettab alâ ebvâbi'l-fıkh* (Riyad: Dârü's-Selâm lin-Neşri ve't-Tevzi, 1437), 1/137.

[1040] Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 3/426.

[1041] A'zamî, *el-Câmiu'l-kâmil fi'l-hadîsi's-sahîhi'ş-şâmil el-mürettab alâ ebvâbi'l-fıkh*, 1/136-137.

[1042] Buhârî, "Zekât",43 (No. 1393); Müslim, "Zekât", (No. 46); Tirmizî, "Zekât", 12, 3/19; Nesâî, "Zekât", 5/117.

Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu çerçevede, ilgili hadisi tüm yönleriyle ele alarak bağlamını anlamayı hedeflemekteyiz.

2.2.1. Şahitliğe İlişkin Sünnetin İç Bağlamı

2.2.1.1. Dilsel Bağlam

Şahitlik konusunu ve bu konuda referans gösterilen nebevî sünneti metin içi bağlamda ele almak demek söz konusu ifadelerin metin içindeki konumunu, kullanılan kelimelerin anlamlarını, metnin konusunu ve metinler arası ilişkileri dikkate alarak anlam çözümlemesi yapmaktır. Bu noktada dilsel bir analiz çerçevesinde eğer konuya ilişkin bir husus âyette de ifade ediliyorsa öncelikle Kur'an âyetlerindeki ifadelerin dilsel anlamına değinmek, ardından nebevî sünnetin bu konudaki rolünü değerlendirmek Kur'an-sünnet bütünlüğü açısından önemli bir gerekliliktir. Kur'an'ın lafzî yapısı ve dilin tabiatı gereği bazı ifadeler zaman zaman birden fazla manalar barındırabilir. Ancak Kur'an, kadın ve erkeği ubudiyet ortak paydasında buluşturarak genel prensipler çerçevesinde tüm inananların eşit olduğunu ve bireylerin yalnızca kendi kazandıklarına göre bir değer elde edeceklerini açıkça ifade etmektedir.[1043] İlâhî hitapta övgü veya yerginin odağında cinsiyetin değil, iman ve inkârın pratik tezahürlerinin yer alması; vahyin değer merkezini ontolojik bir eşitlik zeminine taşıdığının en açık nişanesidir. Bu yönüyle İslâm, bireyin kıymetini biyolojik aidiyetinden ziyade, Yaratıcı ile kurduğu ilişkinin derinliği ve ahlakî hassasiyetleri üzerinden tanımlamaktadır.[1044] Ancak bu evrensel eşitlik mesajı, Kur'an'ın hitap ettiği tarihsel vasatın toplumsal gerçekliklerini ve mevcut sosyal yapının cinsiyet rollerine dair karakteristiğini göz ardı ettiği anlamına gelmez. Vahiy, içine nâzil olduğu toplumun kodlarını dikkate alarak; insan onurunu koruyan, sosyal dengeyi gözeten ve tedricî bir ıslahı hedefleyen dönüştürücü bir dil inşa etmiştir.[1045] Nitekim şahitlik gibi muamelat hukukuna dair daha özel düzenlemeler de bu küllî ilkeler doğrultusunda, adaletin tesisini ve hakkın korunmasını hedefleyen işlevsel, bağlamsal ve yol gösterici bir çerçeve sunmaktadır.[1046]

[1043] en-Nisâ 4/124; en-Nahl 16/97: el-En'âm 6/164; en-Necm 53/39.

[1044] Fatma Asiye Şenat, "Bazı Tefsir Metinlerine Yansıyan Boyutuyla Cinsiyet Algısı -Zuhruf Suresi 18. Âyet Örneği-", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (30 Haziran 2017), 9.

[1045] Şenat, "Bazı Tefsir Metinlerine Yansıyan Boyutuyla Cinsiyet Algısı -Zuhruf Suresi 18. Âyet Örneği-", 10.

[1046] Şaban Ali Düzgün, "Kadın Rollerine Kur'an'ın Değerler Sisteminin Kaynaklığı", *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran* (Ankara: 2010), 205.

Ahkâm tefsirlerinde, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine eşit olması meselesi Bakara sûresinin 282. âyetine dayanmaktadır. Kurtubî, şahitlerin öncelikle Müslüman erkeklerden olması gerektiğine, kadınların tek başına şahitliğinin kabul edilmeyeceğine ve iki kadınla birlikte bir erkeğin bulunmasına açık bir delil olarak Yüce Allah'ın âyetteki "مِنْ رِجَالِكُمْ (erkeklerinizden)" buyruğunu göstermektedir.[1047] Cessâs, âyetin hükmünün geneli kapsadığını belirterek akitlerin tümünde bir erkekle iki kadının şahitliğinin caiz olduğuna değinmektedir.[1048] Kiyâ el-Herrâsî de "erkeklerinizden" buyruğunu, şahitlerin erkeklerden seçilmesi gerekliliğine ve kadınların ancak erkeklerle birlikte şahitliğinin kabul edilebileceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Buradan hareketle âyetteki "erkeklerinizden" ifadesi, şahitlerin erkeklerden seçilmesi gerekliliğine ve kadınların ancak erkeklerle birlikte şahitliğinin kabul edilebileceğine delil olarak kullanan müfessirlerimiz, âyetin hükmünün geneli kapsadığı anlayışıyla hareket ederek böyle bir neticeye varmışlardır.[1049]

Kur'an'da, şahitlik yapacak kişilerin güvenilir[1050] ve adalet sahibi[1051] olmaları gerektiği birçok âyette vurgulanmaktadır. Ancak şahitlerin cinsiyetine dair açık bir düzenleme yalnızca Bakara sûresi 282. âyette yer almakta; bunun dışında kadın ile erkek arasında şahitlik bakımından fark bulunduğunu ifade eden başka bir âyet bulunmamaktadır. Örneğin zina eden kadınlar için dört şahit getirilmesi gerektiği belirtilirken,[1052] şahitlerin cinsiyeti üzerinde herhangi bir vurgu yapılmamıştır. Ancak Kurtubî, bu ifadeyi cinsiyet açısından sınırlayıcı biçimde yorumlamış ve "dört erkek Müslüman şahit" şeklinde açıklamıştır.[1053] Benzer şekilde, boşanma sonrası iddet süresi dolan kadınların ma'ruf üzere tutulması ya da salıverilmesiyle ilgili "ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ (sizden iki adil şahit..)"[1054] ifadesinde Kur'an cinsiyet ayrımı yapmazken Kurtubî'nin yorumuna göre âyette geçen ifade, şahitlerin erkek olmalarını zorunlu kılmaktadır. Çünkü şahitlere hitap edilirken kullanılan ism-i işaret (ذَوَيْ) müzekkerler için kullanılmaktadır.[1055] Ancak Arap dilinde

[1047] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/392.
[1048] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/231.
[1049] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/251.
[1050] el-Bakara 2/282.
[1051] et-Talâk 65/2.
[1052] en-Nisâ 4/15.
[1053] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/83.
[1054] et-Talâk 65/2.
[1055] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/429.

kural gereği erkek ve kadınlara yapılan hitaplarda genelde fiillerin ve zamirlerin eril/müzekker şekilde kullanıldığı bilinmekte ve bu dil kuralı "tağlib" olarak adlandırılmaktadır.[1056] Bu kural bütün müfessirlerce de kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu tür ifadelerden yalnızca erkeklerin kastedildiğini söylemek için dil kuralları dışında başka karinelere de ihtiyaç vardır.

Öte yandan, Nur sûresinin 4-8. âyetlerinde yer alan, eşine zina isnad eden erkeğin ve kendini savunma durumundaki kadının hâkim huzurunda dörder yemin etmeleri ve birer kere lanetleşmeleri, Kur'an'ın bu tür meselelerde kadın ve erkek arasında eşitlik ilkesine dayandığını göstermektedir. Görüldüğü üzere âyetlerde geçen *adil şahit* ifadesi, güvenilirlik ve adalet vasıflarına işaret ederken herhangi bir cins üzerinden ayrım yapmamaktadır.

Dilsel açıdan dikkate değer bir başka nokta, âyetteki "fetüzekkira" (فَتُذَكِّرَ) kelimesinin okunuşu ile ilgilidir. Müfessirlerimiz bu ifadenin şeddeli ve şeddesiz okunuşları üzerinde değerlendirmeler yaparken buradaki "fetüzekkira" buyruğunun hatırlatma şeklinde anlaşılması gerektiğini ve burada kadının fonksiyonunun birinin yanılması veya unutması durumunda ötekinin onu uyarması şeklinde ortaya çıktığını belirtmektedirler. [1057] Cessâs ise her iki kıraatin anlamını birlikte dikkate almak gerektiğini belirterek "erkek saymak" manasına gelen *if'âl* sîğasındaki tahfif kıraatini (*fetüzkir*) de geçerli görmüştür. Buna karşılık Kurtubî ve Taberî, âyette asıl emrin "hatırlatma" olduğunu belirterek "erkek saymak" anlamındaki kıraati doğru bulmamıştır. *Fetüzekkira* okunuşunu en sahih kıraat olarak değerlendiren her iki müfessir, buradaki "şaşırma" ifadesini "unutma" şeklinde yorumlamış ve bu durumda diğer kadının hatırlatma görevini üstleneceğini belirtmiştir.[1058]

Bu kıraat çerçevesinde, âyette bir şart cümlesi ortaya çıkmaktadır: " اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰيهُمَا (iki kadından biri şaşıracak olursa...)" ifadesi, âyetin genel akışından hareketle kadınlardan birinin şaşırmaması halinde hatırlatma olayı gerçekleşmeyecek ve tek başına bir kadının

[1056] Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın = Woman in History and the Qur'an", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 5/4 (1991), 267.
[1057] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/244; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/383.
[1058] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/383; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, 5/87-92.

şahitliğine göre hüküm verilmiş olacaktır.[1059] Ancak, kadınlardan biri gerçekten şaşırır veya unutursa devreye diğer kadın girecek ve bu durum ilk kadının şahitliğini geçersiz kılacaktır. Böylece ikinci kadının şahitliği, erkeğin şahitliğiyle denk hale gelmiş olacaktır. Her iki durumda da tek bir kadının tanıklığına göre hüküm verilmiş olmaktadır.[1060] Bu yaklaşım, kadının sosyal ve kültürel konumu itibariyle ticari hayattan uzak olmasıyla gerekçelendirilmiş olup bu açıklama oldukça makul bir şekilde değerlendirilmektedir.[1061]

Müfessirlerin referans aldığı hadisi dilsel açıdan ele aldığımız zaman buradaki "نَاقِصَاتِ عَقْلٍ (akıl eksikliği)" ve "نَاقِصَات دِينٍ (din eksikliği)" ifadelerinin terminolojik anlamları ve bu terimlerin klasik metinlerdeki kullanımını ile alakalı birtakım detaylarla karşılaşmaktayız. Özellikle "akıl" kelimesinin anlam genişliği (zihinsel yeti, düşünme kapasitesi, tefakkuh) ve "din eksikliği" ifadesinin ibadet muafiyetlerine işaret etmesi gibi nüanslar, bağlamı anlamaya dair önemli ipuçları barındırmaktadır.

Hadiste geçen "عقل (akıl)" kelimesi, klasik Arapçada sadece zekâ veya düşünme kapasitesini değil aynı zamanda zapt, kavrama ve hafıza anlamlarını içerir.[1062] İmam Nevevî, kadınların akıl ve din konusunda eksiklikleri noktasında farklı görüşlerin olduğunu belirttikten sonra aklen eksiklik konusunu açıklarken hadiste yer alan ifadenin "hıfz ve kavrama" azlığı şeklinde anlaşılabileceğini öne sürmüştür. Bunun sebebini de dönemin sosyokültürel yapısında kadının yeterli veya hiç eğitim almaması şeklinde açıklamaktadır.[1063] Buhârî şarihlerinden Kastallânî ise başta bu hadisin sadece belli bir grup kadına hitaben söylendiğini belirterek akli eksiklik ifadesinin "hıfz ve kavrama azlığını hissettiren" bir manaya işaret ettiğini belirtir.[1064] İbn Hacer el-Askalânî bu ifadeyi açıklarken söz konusu eksikliğin eğitim, bilgi düzeyi ve hafıza farklılıklarına atıfta bulunduğunu belirtmiştir.[1065] Kâdî İyâz (ö. 544/1149), "akıl" kelimesini ilim ve ezber kapasitesi bağlamında ele almış ve bunun kadınların eğitim imkanlarının sınırlı olmasıyla

---

[1059] Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi, *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991), 273.

[1060] Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/316.

[1061] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/109.

[1062] Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, "عقل" md., 511; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "عقل" mad., 15/262; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Kültür, Sanat ve Edebiyat Millî Konseyi, 1965), "عقل" md., 30/18-24.

[1063] Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. Haccâc*, 2/66.

[1064] Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî,* 1/347.

[1065] Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 1/535-536.

ilişkilendirildiğini ifade etmiştir.[1066] Dolayısıyla hadisteki ifadenin akli eksiklikten ziyade hafızada tutamama ve bilgi eksikliği şeklinde anlaşılabileceği belirtilmiştir.[1067]

Dönemin sosyo-kültürel yapısı dikkate alındığında, dikkat ve soğukkanlılık gerektiren durumlarda, duygusal yoğunluğun daha belirgin olduğu kadınların, hesaplama ve matematiksel işlemler gibi akıl yürütme gerektiren konularda erkeklere kıyasla nispi bir zorluk yaşayabileceği düşünülebilir. Ancak beynin öğrenme ve hafıza işlevleri açısından cinsiyetler arasında belirgin bir fark olduğu söylenemez. Bununla birlikte, yaşam biçimlerinden kaynaklanan çevresel faktörlerin hafıza üzerindeki etkisinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

Dinen noksanlık konusu ise farklı yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Bazı âlimler bunu dinin özüyle ilişkilendirirken diğerleri ise "itaat ve ibadetin eksikliği" olarak değerlendirmiştir.[1068] İmam Nevevî, hadisteki din eksikliği ifadesinin kadınların namaz ve oruç ibadetlerini hayız dönemlerinde yerine getirememesi ile ilgili olduğunu ancak bunun bir "eksiklik" olarak değerlendirilmemesi gerektiğini açıkça ifade eder.[1069] Kâdî İyâz ve İbn Hacer el-Askalani, "din" kelimesinin burada amellerin toplamını ifade ettiğini ve kadınların hayız döneminde namaz kılmamalarının, Allah'ın izin verdiği bir kolaylık olduğunu vurgulamışlardır.[1070] Ahmed Naim Efendi (ö. 1934), bu farklı yaklaşımlara değinirken şöyle bir bilgi aktarmaktadır: *"İmanın amelden bir parça olduğunu ve imanda artma ve eksilme olduğunu kabul edenler, bu nebevî ifadeyi zahiri anlamıyla yorumlayarak tevile ihtiyaç görmez ve ibadeti eksik olanın dinini de eksik kabul ederler. Ancak ameli imandan bir parça saymayanlar, eksikliğin ve artmanın dinin özüne değil, sıfatlara ait olduğunu belirtirler."*[1071] Dolayısıyla bu ifadenin kadınların dini statüsünü küçümseyen bir zeminde değil ibadet muafiyetlerine dikkat çeken bir bağlamda anlaşıldığı görülmektedir.

[1066] Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'allim bi-fevâ'idi Müslim*, 1/338-339.
[1067] Öztürk, "Kadınlarla İlgili Olarak Hadîs Rivayetlerinde Yer Alan 'Aklen ve dinen eksik olma' İfadesine Farklı Bir Yaklaşım", 269.
[1068] Nevevî, *el-Minhâc Şerhu sahîhi Müslim*, 2/68.
[1069] Nevevî, *el-Minhâc Şerhu sahîhi Müslim*, 2/66.
[1070] Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*, 1/536; Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'allim bi-fevâ'idi Müslim*, 1/338-339.
[1071] Babanzade Ahmet Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı, Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi,* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1983), 1/224.

Kur'an'daki kelime seçimleri, bağlama bağlı anlam katmanları ve kullanılan ifadelerin terminolojik boyutları dikkate alındığında metnin asıl amacının, şahitliğin güvenilirlik ve adalet temelinde yürütülmesini sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Nebevî sünnetin de bu çerçevede dönemin sosyal şartlarına yönelik açıklamalar sunduğu; ancak bu açıklamaların bağlamından koparıldığında kadının şahitliği hakkında daraltıcı hükümlere zemin oluşturduğu görülmektedir.

2.2.1.2. Konusal Bağlam

Hadisteki aklen ve dinen eksiklik meselesinin dinin usulleri ile anlaşılması noktasında birtakım müşkiller söz konusu olduğu bir hakikattir. Ancak İslam medeniyetinin bu hadisi hangi zeminde anladığı konusunu açıklığa kavuşturduğumuzda bu müşkilleri de ortadan kaldırabilecek kuvvette bir kanaat hâsıl olmaktadır. Hadislerin bağlamına ilk dönemlerden itibaren hiç dikkat edilmediğini söylemek, insaflı bir yaklaşım değildir. Örneğin, İbn Hacer ve Aynî gibi hadis şarihleri, hadisleri doğru anlamak amacıyla onların özel bağlamlarını tespit etmeye özen göstermiş, bu doğrultuda bir hadisin farklı rivayetlerini detaylı bir şekilde incelemişlerdir.[1072]

Şarihlerin hadisi ele aldıkları bab başlıklarına baktığımız zaman "aklen ve dinen eksiklik" kısmının anlaşılması hususunda bazı ayrıntılar karşımıza çıkmaktadır. Mesela Müslim şarihi İmam Nevevi'nin "sadakanın fazileti", "hayırlar yapmanın fazileti" ve "istiğfara yönelme" gibi başlıklar altında inceleyerek hadisi kadının dini sorumlulukları bağlamında değerlendirmiştir.[1073] Buhârî ise "kadının aklen ve dinen eksik olduğu" ifadesini içeren hadisi "zekât" başlığı altında,[1074] Müslim ve Tirmizi "iman" bahsinde,[1075] Nesâî "zekât"[1076] gibi farklı başlıklar altında ele almışlardır. Tirmizi de hadisi iman artar mı eksilir mi tartışması içerisinde ele almış ve bu bağlamda amelin iman üzerindeki etkisini vurgulamıştır.[1077] Dolayısıyla bu başlıklardan hareketle ilim ehlinin bu hadisi kadını aşağılayıcı veya ona ontolojik eksiklik atfeden bir zeminde ele almadığını görmekteyiz. Başlıkların çoğunda söz konusu hadis, kadınların daha çok sadaka vermesi

[1072] Agitoğlu, *Hadîs ve Bağlam*, 109.
[1073] Nevevî, *el-Minhâc Şerhu sahîhi Müslim*, 2/67.
[1074] Buhârî, "Zekât", 44.
[1075] Müslim, "İman", 132; Tirmizi, "İman", 6.
[1076] Nesâî, *Sünen*, 5/117.
[1077] Tirmizî, *Sünen*, 5/9.

gerektiğini teşvik eden bir bağlamda kullanılmış, kadınların toplum içinde iyilik yapmaya yönlendirilmesi amaçlanmıştır.

İlgili rivayet konusal bağlamda incelendiğinde hadisin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bayram hutbesinde kadınlara hitaben sadaka vermenin önemini ve toplumsal dayanışmayı vurgulaması bağlamında söylediği anlaşılmaktadır. Şarihlerin çoğu da hadisi açıklarken, metnin amacının kadınları ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif kılmak olduğunu belirtmişlerdir. Bu açıdan rivayetin, kadınların şahitlik hukukunu düzenleyen bir metin olarak yorumlanamayacağı açıktır. Öte yandan ilk dönem âlimlerinin de ifade ettiği gibi hadisteki ifadelerin bütün kadınları kapsayıp kapsamadığı tartışmaya açıktır. Ayrıca "aklen eksiklik" ifadesinin zihinsel yetenek eksikliği değil hafıza ve hatırlama noktasındaki eksiklik anlamında anlaşılabileceği belirtilmektedir. Hadis, sadaka vermeyi teşvik etmek amacıyla söylenmiştir ancak klasik dönem âlimleri bu rivayeti birçok hukuki hükme dayanak yapmış ve zamanla kadınlar aleyhine hak kısıtlamalarının delili olarak kullanmıştır. Hadisin konusu dikkatle değerlendirildiğinde İslam âlimlerinin metindeki ifadeleri kadını aşağılayıcı bir tutumla değil kendi tarihsel ve sosyal bağlamları içerisinde anlamlandırdığı; fakat sonraki dönemlerde bağlamın kaybıyla birlikte rivayetin daraltıcı yorumlara indirgendiği görülmektedir.

2.2.1.3. Metinsel Bağlam

İlgili rivayet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahitlik konusundaki tutumunu tek başına temsil etmeye yeterli değildir. Bu nedenle, meseleye ilişkin diğer rivayetlerin de birlikte değerlendirilmesi suretiyle metinler arası bir bütünlüğe ulaşmak daha sahih ve kapsayıcı bir anlama imkân tanımaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Kur'an'ın genel ilkelerine dayanarak ortaya koyduğu uygulamalar, şahitliğin cinsiyet, statü ya da toplumsal algılardan ziyade güvenilirlik, doğruluk ve ahlaki yeterlilik temelinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahitliği ele alışı hem dönemin toplum yapısını hem de bu konuda tesis edilmesi gereken temel ilkeleri anlamak için önemli bir referans noktasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), yerleşik anlayışları sorgulayan ve gerektiğinde bireysel adalet duygusunu ön planda tutan yaklaşımları, şahitlik müessesesinin toplumsal işlevini ve adalet sistemindeki yerini daha iyi kavramamızı sağlamaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.), "لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلَا خَائِنَةٍ، وَلَا مَحْدُودٍ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيهِ" beyanıyla şahitlerin sahip olması gereken nitelikleri belirtmiş; emanete ihanet edenlerin, had cezasına çarptırılanların ve kin besleyenlerin şahitlik yapamayacaklarını ifade ederek cinsiyet ayrımı söz konusu olabilecek bir ifade kullanmamıştır.[1078] Ayrıca müfessirlerin âyetten çıkardıkları genel hükmün aksine Hz. Peygamber'in bazı durumlarda erkeklerin şahitliğini de kabul etmediği görülmektedir. Nitekim "لا تجوزُ شهادةُ بدوي على صاحب قرية" sözüyle bedevînin şehirliye karşı şahitliğini uygun bulmamıştır.[1079]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yeri geldiğinde şahitliğini reddettiği kişinin bir erkek olması, şahitlik konusunda nebevî tavrın nasıl cereyan ettiğini göstermesi adına önemli bir durumdur. Söz konusu hadiste bedevi bir kimsenin şehirde yerleşik hayat yaşayan kimse aleyhine şahitliğini caiz görmeyen bir tavır ile karşılaşmaktayız. Burada badiyede yani çöl şartlarında yaşayan bedevilerin şehirdeki karmaşık sosyal, ekonomik ve ticari ilişkilerin niteliğinden yoksun olabilecekleri dolayısıyla böyle bir sınırlama getirildiğini tahmin etmek güç değildir. Buna göre Peygamber Efendimiz (s.a.v.), konudan habersiz bedevi birini, konuya hâkim şehirli bir erkekle denk tutmamıştır.[1080] Bu elbette bedevi erkeğin zekâ veya din bakımından yetersiz olduğu anlamına gelmez, söz konusu olan badiyede süren hayatın basitliği ile şehir hayatındaki karmaşıklık arasındaki farka işaret etmektir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bedevi bir erkeğin şehirli bir kişi aleyhine şahitliğini kabul etmemesi, şahitlikte güvenilirlik ve konuya vakıf olma gibi işlevsel kriterlerin esas alındığını ve bu süreçte cinsiyet farkı gözetmeksizin durumun bağlamsal şartlara göre değerlendirildiğini göstermektedir. Bu durum şahitliğin, bireyin toplumsal ve çevresel koşullarına göre ele alındığını ve adaletin tesisinde bağlamın belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Göçebe yaşam süren bedevîlerin yerleşik hayatta yaşayanlar aleyhindeki şahitliklerinin kabul edilmemesi, bu gruplar arasındaki yaşam koşulları, kültürel farklılıklar ve bilgi birikimi düzeylerinden kaynaklanan adalet hassasiyetini yansıtmaktadır. Ancak bu durum, şahitlik bilincine ve gerekli niteliklere sahip bireyler için bir engel teşkil etmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), bilgi ve görgü bakımından yeterliliği

[1078] İbn Mâce, "Ahkâm", 30.
[1079] Ebû Dâvûd, "Akzıye", 17.
[1080] Ebû Dâvûd, "Akzıye", 17.

bulunan bedevîlerin şahitliklerini kabul etmiş,[1081] bu süreçte fark gözetmeksizin yalnızca bireyin şahitlik yeterliliğine odaklanmıştır. Bu bakımdan nebevî tavır, şahitliği işlevsel bir çerçevede ele alarak bağlamsal şartları adaletin tesisi için bir ölçüt olarak değerlendirmiştir.

Müfessirler, bedevî bir kimsenin dinî inancının zayıf olması veya şahitlikle ilgili hükümleri bilmemesi durumunda şehadetinin kabul edilmeyeceğini; ancak adil, güvenilir ve toplum tarafından razı olunan biri olması hâlinde şehadetinin geçerli olabileceğini belirtmişlerdir.[1082] Yani bu durumda müfessirlerimiz şahitte bulunması gereken vasıfları, adalet veya şahitlikle ilgili hükümleri bilme durumu ile açıklamışlardır. Ancak bir bedevide bu vasıfların olması ihtimalini değerlendirirken aynı durumu bir kadın için geçerli görmemişlerdir. Herhangi bir konuda kadının adalet şartını sağlaması durumunda şahitliğinin makbul olabileceği durumunu tartışmamışlardır. Mesela Herrâsî, *"İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun"*[1083] âyetinden istidlalle mekân fark etmeksizin her adil 'erkeğin' şehadetinin kabul edilebileceğini belirterek bir anlamda âyetin anlamını daraltan bir yorum yapmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bedevinin şehadetini reddettiğine dair rivâyeti o dönemin sosyokültürel yapısı içerisinde bedevilere dair oluşan algı çerçevesinde değerlendiren Herrâsî, aynı yapı içerisinde kadına karşı oluşan algı konusunda herhangi bir yorum yapmamaktadır.[1084]

Nebevî tavrın şahitlik konusunda temel aldığı ve hedeflediği ilkelerin ne olduğu konusunda önemli bir noktayı teşkil eden, aynı zamanda şahitliğin metinsel bağlamda nasıl değerlendirildiğini anlamak için çarpıcı örneklerden biri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) siyahi bir cariyenin tanıklığı ile hüküm verdiğini anlatan rivayettir:

"أَنَّهُ تَزَوَّجَ أُمَّ يَحْيَى بِنْتَ أَبِي إِهَابٍ: قَالَ: فَجَاءَتْ أَمَةٌ سَوْدَاءُ، فَقَالَتْ: قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَأَعْرَضَ عَنِّي، قَالَ: فَتَنَحَّيْتُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، قَالَ: (وَكَيْفَ وَقَدْ زَعَمَتْ أَنْ قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا). فَنَهَاهُ عَنْهَا"

Bu rivayete göre Mekke'nin fethi sırasında Müslüman olan Ukbe b. Hâris, amcasının kızı Ümmü Yahyâ ile evlenmiştir. Ancak, siyahi bir cariye gelip onlara, ikisini de emzirdiğini iddia ederek sütkardeş olduklarını belirtmiştir. Bu durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) arz

---

[1081] Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 14.
[1082] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/229; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/252; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/395.
[1083] et-Talâk 65/2.
[1084] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 1/252.

eden Ukbe b. Hâris'e, zenci kadının ifadesiyle karısıyla evli kalamayacağı ve ondan ayrılması gerektiğini bildirmiştir.[1085] Hz. Peygamber (s.a.v.), burada hem kadın hem de köle olan birinin beyânını dikkate alarak şahitliğin bağlamsal niteliğini ve olayın gerektirdiği özel şartları öncelemiştir.[1086] Bu nebevî yaklaşım, şahitliğin statik bir kural değil; adaleti gerçekleştirmeye yönelik dinamik bir ilke olarak ele alındığını ve bu ilkeye şahitlik yoluyla ulaşılabileceğini ortaya koymaktadır.

Buhârî şarihlerinden Aynî, bu hadisi emziren kadının şahitliğinin hükmünü açıklayan bölümde ele almıştır. Ayrıca şahidin köle olmasından dolayı kısıt altında bulunmasının şahitliğine engel teşkil edebileceği yönünde herhangi bir açıklama da yapmamıştır.[1087] Cessâs, mali konular dışında da kadınların şahitliğinin geçerliliğini delillendirmek için bu hadise yer vermekle yetinmiş, sadece doğum konusunda tek başına şahitliklerinin geçerli olduğunu ve diğer bütün davalarda kadının erkekle birlikte şahitlik yapabileceğini vurgulamıştır.[1088] Şahitlerin hür olması gerektiği vasfını ısrarla vurgulayarak kölelerin şahitlik ehliyetine sahip olmadığını belirten müellif, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir köle kadının şehadetiyle hüküm verdiği bu durumu bir istisna olarak değerlendirmektedir.[1089] Cessâs, bağlamın önemini kabul etmekle birlikte kölelerin şahitlik ehliyetine sahip olmadığını ifade ederken şahitlikte özgürlük ve bağımsızlık şartını vurgulamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bu hadis bağlamında kişinin sosyal statüsünü veya cinsiyetini göz ardı ederek yalnızca olayın adaletli bir şekilde çözümüne odaklanması, işlevselliğin nebevî tavırda son derece önemli bir ilke olduğunu ortaya koymaktadır.

Kurtubî, bu hadisi zikretmeden doğum hadisesi gibi yalnızca kadınların muttali olabilecekleri hususlarda tek kadının değil en az iki kadının şehadetine göre hüküm verilebileceğini aktarmaktadır.[1090] Kiyâ el-Herrâsî ise bu hadise yer vermemiş, kölenin neden şehadetinin makbul olmadığını izah ederken âyetteki "وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ (Şahitler çağrıldıkları zaman -gelmekten- kaçınmasınlar.)"[1091] ifadesine dayanarak onların özgürce

---

[1085] Buhârî, "Şehâdât", 13.

[1086] Söz konusu hadis, sütannenin yalnız başına şahitliğinin kabul edildiğine delil olarak görülmüş Buhârî de "Sütannenin Şahitliği Babı" (باب شَهَادَةِ الْمُرْضِعَةِ) başlığı altında ele almıştır. Bu rivayetin alimlerce değerlendirmeleri için bk. Muhammed b. İsmâʿîl Sanʿânî, *Sübülü's-selâm el-Muvassıla ilâ Bulûği'l-merâm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk (Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1433), 6/271-273.

[1087] Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, 13/224.

[1088] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/231-232.

[1089] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/232.

[1090] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/383.

[1091] el-Bakara 2/282.

hareket edememeleri, efendilerine bağlı bir pozisyonda olmaları sebebiyle kısıt altında bulunmaları konularına değinmektedir. Kadınların da bağımsızlık anlamında erkeklerden daha aşağı bir seviyede olmalarından dolayı şahitlik durumlarının bundan etkilendiğini belirtmektedir.[1092]

Ahkâm tefsirlerinde yer alan yorumlar şahitlikte belirli sınırlamaların, toplumdaki genel algılara ve sosyal düzenlemelere dayandığını gösterirken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu sınırların ötesinde, olayın bağlamına uygun kararlar verdiğini teyit etmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir köle kadının şahitliğine dayanarak nikâh akdinin feshi gibi kritik bir konuda karar vermesi, nebevî tavrın şahitlik konusunda bireyin kimliğinden çok olayın mahiyetine ve adaletin sağlanmasına öncelik verdiğini göstermektedir.

Müfessirler, kadını şahitlikle ilgili her koşulda erkeğin yarısı olarak değerlendirmeleri ve onu mali meseleler veya kadınlık halleri dışındaki alanlarda şahitlik gibi önemli bir hukuki ehliyetten mahrum bırakmaları, nebevî sünnetin bütüncül bağlamda derinlemesine analiz edilmemesi ve bu konuda varid olan diğer hadislerle birlikte değerlendirilmemesinin bir sonucu olarak görülebilir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir konuda yerleştirmek istediği temel prensiplerin doğru bir şekilde anlaşılması, ilgili konuyla alakalı tüm rivayetleri dikkate alarak gerçekleşebilir. İlgili rivayetler bütüncül bir nazarla incelendiği zaman Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahitlikle ilgili tavrının; adaletin sağlanması, doğrunun belirlenmesi ve insanların haklarının korunması üzerine odaklandığı rahatlıkla görülmektedir.

Kur'an, " يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثيرًا وَنِسَاۤءً (Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının.)" [1093] şeklinde beyânıyla yaratılışı tür olarak insan üzerinden açıklamakta ve böylece kadın ve erkeğin aynı özden yaratıldığını vurgulamaktadır. Aynı şekilde Kur'an, cinsiyet ayrımı gözetmeksizin insanı yaratılmışların en güzeli olarak nitelendirmiş ve "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ (Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.)"[1094] ifadesiyle insanın ontolojik değerine dikkat çekmiştir. Kadın ve erkeğin aynı özden (مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) yaratıldığını belirten Kur'an, bu

[1092] Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/245.
[1093] en-Nisâ 4/1.
[1094] et-Tîn 95/4.

bağlamda bir cinsiyet dili yerine, insan merkezli bir dil benimsemektedir. Ancak haklar ve sorumluluklar gündeme geldiğinde, insan merkezli dilin yerini cinsiyet odaklı bir ifade tarzı alabilmektedir.[1095] Bunun en açık örneklerinden biri olarak karşımıza çıkan kadının şahitliği meselesi, İslam'ın adalet ve hikmet gibi değerleri çerçevesinde ele alındığında, sadece dönemsel sosyo-kültürel şartlarla değil aynı zamanda kadın ve erkeğin eşit insani değerlerini yücelten bir bakış açısıyla yeniden anlamlandırılabilir. Kadının şahitliğiyle ilgili hadislerin yüzeysel yorumlarla sınırlı kalmaksızın, bu rivayetlerin İslam'ın adalet ve bireysel değerleri yüceltme hedefleri doğrultusunda nasıl bir anlam taşıdığı ancak bu bağlamda ele alınarak ortaya çıkarılabilir. Bu anlayışla, şahitliğin cinsiyet veya sosyal statü gibi ayrımlardan bağımsız bir kavram olduğu Kur'an ve sünnet bütünlüğü içerisinde ortaya koymak mümkün olmaktadır.

Yukarıda belirtildiği üzere, *kadınların akıl ve din eksikliğine* ilişkin hadis[1096] bağlamında, hadis şerhleri ve çeşitli fıkıh eserlerinde inşa edilen kadın tasavvurunda aslında kadının aklen eksik kabul edilmediği gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Şayet bu tasavvur içerisinde kadın aklen eksik kabul edilip ontolojik veya epistemolojik kaynaklı bir fark gözetilseydi kadınlara ait müstakil bir hukuk oluşturulurdu. Halbuki Kur'an âyetlerine bir bütün olarak bakıldığında, "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ (Onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz.)";[1097] "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا (Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış olarak salih amel işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.)";[1098] "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّى لَٓا اُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰىۚ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍۚ (Rableri onlara şöyle cevap verir: 'Ben, erkek olsun kadın olsun, hiçbir çalışanın emeğini asla zayi etmeyeceğim. Hepiniz birbirinizdensiniz...";[1099] "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَاۚ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰٓى اِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (Kim bir iyilik yaparsa ona bunun on katı vardır; kim bir kötülük yaparsa sadece o kötülüğün karşılığıyla cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.)";[1100] "يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَٓائِلَ لِتَعَارَفُوا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقٰيكُمْۜ اِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (Ey insanlar! Biz

[1095] Düzgün, "Kadın Rollerine Kur'an'ın Değerler Sisteminin Kaynaklığı", 207-208.
[1096] Buhârî, "Hayz", 7; Müslim, "İmân", 34; Ebû Dâvûd, "Sünne", 15; Tirmizî, "İmân", 6; İbn Mâce, "Fiten", 19.
[1097] el-Bakara 2/187.
[1098] en-Nisâ 4/124.
[1099] Âl-i İmrân 3/195.
[1100] el-En'âm 6/160.

sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır...)"[1101] gibi âyetlerin kadın ve erkeğin yaratılışta ve mükâfat ile cezada eşit olduğunu[1102] açıkça ifade ettiği görülmektedir. Ayrıca ontolojik olarak herhangi bir farklılık bulunmadığını belirterek her iki cinsi de Allah katında eşit değerli varlıklar olarak tanımlamaktadır.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emir ve yasakları bütüncül bir perspektifle ele alındığında *"Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu konuda Allah'a karşı gelmekten sakınmanızı tavsiye ediyorum. Çünkü siz onları Allah'ın bir emaneti olarak aldınız.",*[1103] *"Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz, kalplerinize ve amellerinize bakar."*[1104] gibi hadislerin, kadın ve erkek arasında yaratılış açısından bir üstünlük veya farklılık gözetmediğini; her iki cinsin de eşit haklara, sorumluluklara ve onura sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Eğer kadınlar, aklen noksan kabul edilseydi o zaman erkeklere nispetle kadınlara daha az mükellefiyet verilmesi gerekmez miydi? Oysa Kur'ân ve sahih sünnetten açıkça anlaşıldığı üzere Allah, her iki cinsi de ibadet, ahlâkî sorumluluklar ve hukuki yükümlülükler bakımından aynı derecede muhatap almıştır.[1105] Elbette cihad, cuma namazı veya özel hâllerde oruç ve namazla ilgili bazı istisnalar bulunmaktadır. Ancak bu istisnalar, kadınların aklen eksik oldukları varsayımına değil biyolojik yapılarına, fıtrî görevlerine, mahremiyet ve yol güvenliği gibi hususlara, dönemin toplumsal şartlarına ve kolaylaştırma esasına dayanmaktadır.

2.2.2. Şahitlikle İlgili Sünnetin Dış Bağlamı

Kadının şahitliği konusunda, Bakara sûresinin 282. âyetinde yer alan "iki kadının bir erkeğe denk oluşu" meselesi, özellikle borç işlemleriyle ilgili düzenlemelerde zikredilmiş ve bu hükmün tüm hak davalarına teşmil edilmesi yolunda farklı yorumlara neden olmuştur. Bu tartışmalar, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen ve "aklen ve dinen

---

[1101] el-Hucurât 49/13.
[1102] Ayrıca bk. Sipahi, "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Toplumsal Değişim Karşısında Kadının Dönüşüm Meselesi -1-", 1302.
[1103] Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Hac", 147.
[1104] Müslim, "Birr", 33.
[1105] Sipahi, "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Toplumsal Değişim Karşısında Kadının Dönüşüm Meselesi -1-, 1301.

eksiklik" ifadelerini içeren hadisine dayandırılmıştır. Ancak bu hükümlerin ve ifadelerin, dönemin sosyal, ekonomik ve kültürel yapısıyla ilişkili bir perspektif sunduğunu anlamak önemlidir. Gerek âyette gerek hadiste ifade edilen hükümlerin, dinin temel ilkeleri doğrultusunda yorumlanmasında bazı zorluklar bulunduğu açıktır. Ancak bu beyânların hangi şartlarda ve zeminde dile getirildiği belirlendiğinde, bu zorlukları aşmayı sağlayacak tarihsel ve toplumsal bir anlama ulaşmak mümkün olabilmektedir. Bireylerden ziyade insana hitap eden; bu hitabında insanın onurunu, aklını, mantığını ve varoluş şartlarını dikkate alan bir metin, makâsıd ve maslahat çerçevesinde okunduğunda, kadın ve erkeğin yaratılış özelliklerine en uygun rolleri belirlemede temel bir referans işlevi görmektedir. Bu çerçevede söz konusu metin dönemin yapısı göz önüne alınarak değerlendirildiğinde, cinsiyet farkını korumakla birlikte sınıfsal ayrımlara asla izin vermeyen bir anlayış ortaya çıkmaktadır.[1106]

Borç sözleşmesi şahitliği bağlamında zikredilen Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen ve bir tavsiye niteliği taşıyan düzenlemelerin dönemin Arap toplumundaki sosyal ve kültürel gerçekliklere nasıl uyum sağladığı görülmektedir. Âyette geçen şahitlik, bir suç veya olayın sonradan mahkeme önünde aktarılmasına dayanan görgü şahitliği değil; akdin kurulduğu anda tarafların iradelerine bilerek ve bilinçli şekilde tanıklık etmeyi ifade eden sözleşme şahitliğidir.[1107] Bu yönüyle âyet, sadece ispat hukukuna değil, muamele güvenliğine ve ekonomik düzenin korunmasına yönelik bir düzenleme getirmektedir. Ayrıca kadının bu tür bir hukuki sürece tanık olarak dâhil edilmesi, Câhiliye toplumunda kamusal-hukuki alanın dışında konumlandırılan kadın açısından önemli bir dönüşümü ifade etmektedir. Dönemin sosyo-ekonomik yapısı içerisinde ticaretin temel aktörleri olan erkekler "basiretli tüccar"[1108] kavramına uygun nitelikler taşırken kadınlar ticari bilgi ve birikim açısından genelde geri planda kalmaktaydı.[1109] Cahiliye dönemi Arap toplumunda, ekonomik hayatın büyük ölçüde erkekler tarafından domine edildiği bir yapı hâkimdi. Bununla birlikte kadınların da ekonomik faaliyetlerde yer aldığına dair örnekler mevcuttur.[1110] Mekke'de geçimini bağımsız olarak temin eden kadınlar arasında, sermaye

---

[1106] Düzgün, "Kadın Rollerine Kur'an'ın Değerler Sisteminin Kaynaklığı", 205.

[1107] Fatih Karamercan, "Medenî Usûl Hukukunda Tanık ve Tanıklık", *Ankara Barosu Dergisi* 76/3 (15 Ekim 2018), 154-155.

[1108] Bu kavram ticaret hukukunda *ticaretinin özelliğini göz önünde tutan tedbirli ve ileriyi makul ve mutad oranda gören bir tacir gibi davranma* şeklinde ifade edilmiştir. Bk. Reha Poroy - Hamdi Yasaman, *Ticari İşletme Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 179.

[1109] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/109.

[1110] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 13/227-140.

ortaklıkları kurarak ticari başarılarıyla temayüz eden Hz. Hatice, önemli bir yere sahiptir.[1111] Ancak kadının ticarette aktif olduğu dönemler olsa da bu durumun bütün kadınlar için geçerli olmadığı, genelde ticari hayatın erkeklerin hakimiyetinde olduğu bir toplum yapısı mevcuttu.[1112]

Bu toplum yapısı, genel olarak Arap Yarımadası'nın ticareti merkezine alan, ancak okuma-yazma oranının son derece sınırlı kaldığı "ümmi" bir karakter taşımasıyla şekillenmiştir.[1113] Okuma-yazma bilenlerin azlığı, toplumda sözlü kültürün egemen olmasına yol açmış ancak bu durum hesap ve istatistiksel işlemler gerektiren ticaret hayatında ihtilafların sıkça yaşanmasına neden olmuştur. Bu sosyal yapı, aynı zamanda savaş ve ticaret merkezli bir yaşam süren toplumlarda erkek çocukların, kız çocuklarına göre neden daha fazla değer gördüğünü de açıklamaktadır. Kabile sisteminin güçlü bir şekilde hissedildiği bu tür toplumsal yapılar, inisiyatifin genellikle erkekler tarafından üstlenildiği bir düzeni doğal olarak ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda, Bakara sûresinin 282. âyetinin getirdiği ticari işlemlerin yazılı sözleşmelere geçirilmesi ve şahitlik mekanizması, toplumun ümmi özellikleri göz önünde bulundurularak geliştirilmiş pratik bir düzenleme olarak değerlendirilmektedir.

Âyetin bağlamında, güvenilir şahitlerin ve adaletli bir kâtibin varlığına dikkat çekilmekte, bu kişilerin ahlaki niteliklerinin önemine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca şahitlerin cinsiyetine ilişkin düzenlemeler, dönemin sosyal gerçeklikleri ve kadınların ticari hayata daha az dahil olma durumuyla ilişkilendirilmiştir.[1114] Yine bu düzenlemeler kadının sosyal konumunu aşağılamak amacı taşımamış aksine dönemin toplumsal gerçeklerine uygun bir şekilde adaletin tesisini sağlamak için geliştirilmiştir. Nitekim İbn Âşûr'un belirttiğine göre Yüce Allah bu âyetle, cahiliye döneminde hukuki ehliyeti göz ardı edilen kadının haklarını güvence altına almış ve onu toplumsal ilişkilerde etkin bir konuma taşımıştır.[1115]

[1111] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/187.

[1112] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 13/227-229; Mustafa Yıldırım, "Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku", *Dini Araştırmalar* 19/49 (24 Kasım 2016), 49.

[1113] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/100-102; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 15/95-98,108.

[1114] Nihat Dalgın, "Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (01 Ağustos 2005), 13.

[1115] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3/109.

Nebevî sünnetin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ifadelerini hangi konumda söylediğinin belirlenmesi büyük önem taşımaktadır. Örneğin, idareci pozisyonundaki bir kişinin, bazen insanları uyarmak ya da sakındırmak amacıyla çeşitli emirler vermesi, ancak bu emirleri uygulamaması mümkün bir durumdur. Ancak, bu kişinin verdiği bir sözü yerine getirmemesi uygun görülmez. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) teşriî (hukuki düzenleme yapan) konumunun iyi anlaşılması, rivâyetlerin doğru yorumlanması açısından önem arz etmektedir. Bu noktada, dini hükümlerin farklı seviyelerde olabileceği, benzer görünen durumların aslında farklı şartlar taşıyabileceği ve zamanla değişen mekân ve koşulların hükümlerde değişikliğe yol açabileceği dikkate alınmalıdır. Bu tür hususları göz önünde bulundurmadan, hadislerde karmaşık olan durumlarla açıkça anlaşılır olanları ayırt etmek sağlıklı bir değerlendirme sunmayacaktır.[1116]

Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahitlikle ilgili hadisine bakıldığında *"Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı değil midir?"* sorusu, klâsik ahkâm tefsirlerinde "akli ve dini eksiklik" ifadeleriyle açıklanmıştır. Ancak bu ifadelerin, bağlamsal anlamda kadının zihinsel kapasitesini değil o dönemin toplumsal ve hukuki düzenlemelerindeki rolünü işaret ettiği söylenebilir.[1117] Nitekim, söz konusu hadisi metin içi bağlamda ele aldığımız kısımda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunu şahitlik hukukunu düzenlemek amacıyla söylemediğini; hadisin hangi temalar etrafında tartışıldığını ve hangi zeminde ele alındığını ortaya koymuştuk. Rivayetlerin bağlamı incelendiğinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir bayram namazı sonrasında Hz. Bilal ile kadınların yanına giderek onları mallarından sadaka vermeye teşvik ettiği nakledilmektedir. Burada dikkat çeken nokta, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) etkileyici ve teşvik edici bir üslup benimsemiş olmasıdır. İsmail Lütfi Çakan'ın bu konuda yaptığı değerlendirme dikkat çekicidir: *"Hz. Peygamber (s.a.v.), insanları teşvik etmek veya sakındırmak amacıyla bazen ifadelerinin dozunu artırır ve daha güçlü bir üslup kullanırdı."*[1118] Burada hadisin sosyal bağlamı göz önüne alındığında söz konusu ifadelerin, kadınların dini sorumluluklar (örneğin, belirli zamanlarda namaz ve oruçtan muaf olmaları) ve ticari hayatta pasif olmaları gibi

[1116] Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi* (İstanbul: Kaynak Kitaplığı, 2002), 163.
[1117] Sağlam, "Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi", 369.
[1118] İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2010), 124.

dönemsel koşullarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu nedenle hadisin, o dönemdeki kadınlara yönelik hayır ve sadakayı teşvik eden bir mesaj taşıdığı; tüm kadınlar için mutlak ve evrensel bir değerlendirme amacı gütmediği, daha çok toplumsal ve bireysel sorumluluk bilincini artırmayı hedeflediği söylenebilir.

Okuma-yazmanın yaygın olmadığı ümmi bir toplumda, iktisadi hayatta güvenin temel dayanağı hafıza olmuştur.[1119] Bu bağlamda, hadiste geçen 'aklen eksiklik' ifadesinin, aklî yetenekten ziyade hafızayla ilgili bir eksiklik olabileceği yönündeki yorumlar dikkate değerdir. Öte yandan kadında "zapt" eksikliği olarak nitelendirilen durumun, dönemin şartlarına özgü olduğu unutulmamalıdır.[1120] Günümüzde, okuma-yazmanın yaygınlaşması ve kadınların toplumsal hayatta daha aktif roller üstlenmesi, bu eksikliği ortadan kaldırabilecek bir potansiyele sahiptir. Böylece, hafızanın yerini yazılı kayıtların alması, geçmişteki bu sınırlılığı aşarak kadınların şahitlik konusundaki rollerini güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu düzenleme, dönemin toplumsal şartlarına uygun bir tedbir ve hakkın korunmasına yönelik pratik bir çözüm olarak değerlendirilebilir. Bu, sadece o dönemde değil sonraki nesillerde de kadının toplumsal rollerinin yeniden şekillenmesinde önemli bir adımı temsil etmektedir.

Burada, konuyla ilgili önemli gördüğümüz bir hususu paylaşmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Kur'ân'da şahitlik hukukuna ilişkin hükümler incelendiğinde, söz konusu düzenlemelerin belirli bir tarihsel süreç içerisinde, somut toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek şekilde kademeli olarak teşekkül ettiği görülmektedir. Bu bağlamda ilgili âyetlerin nüzûl kronolojisi, kadın şahitliğine dair tartışmaların sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi bakımından önemli ipuçları sunmaktadır.

Şahitlik konusuna temas eden âyetler, Hicrî 5. yıldan itibaren nazil olmaya başlamıştır. İlk olarak Nûr sûresinin 4 ve 6-9. âyetlerinde zina isnadı ve liʿân bağlamında şahitlik düzenlenmiş; bu hükümlerde şahitlerin cinsiyetine ilişkin herhangi bir ayırıma yer verilmemiştir. Ardından izleyen yıllarda nâzil olan Nisâ 135. âyet, adaletin tesisinde şahitliğin temel bir ilke olduğunu vurgulamış; cinsiyet temelli bir sınırlama öngörmemiştir. Yine sonrasında inen Nisâ sûresinin 6 ve 15. âyetlerinde yetim mallarının teslimi ve zina isnadı gibi konular ele alınmış; burada da şahitlik müessesesi cinsiyet

[1119] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/101.
[1120] Dalgın, "Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme", 27.

ayrımı yapılmaksızın düzenlenmiştir. Son inen âyetlerden olan Mâide 106. âyet ise vasiyet ve yolculuk şartlarında şahitlik meselesine temas etmiş; bu düzenlemede de şahitlerin erkek ya da kadın oluşuna dair herhangi bir farklılık zikredilmemiştir.

Şahitlik hukukuna dair bütün bu düzenlemelerden sonra, Bakara sûresinin 282. âyeti nâzil olmuş ve borçlanma işlemlerinin yazılı olarak kayıt altına alınmasını emrederken, şahitlik konusunda "rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek, eğer iki erkek bulunamazsa biri yanıldığında diğerinin hatırlatması için iki kadın" şeklinde sayısal bir farklılığa yer vermiştir. Yaklaşık zamanlarda nâzil olan Talâk sûresinin 2. âyetinde ise boşanma işlemlerinde "içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun" buyrularak tekrar cinsiyet ayrımı yapılmaksızın genel bir ifade tercih edilmiştir.

Şahitliği konu edinen âyetlerin kronolojisi, Bakara 282. âyetindeki düzenlemenin şahitlik hukukunun kurucu ve evrensel bir ilkesi olmadığını açık biçimde göstermektedir. Zira şahitlik müessesesi, söz konusu âyetten önce farklı hukuk alanlarında -zina isnadı, liʿân, yetim mallarının teslimi, vasiyet ve boşanma işlemleri gibi- cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin zaten teşekkül etmiş durumdadır. Kadın ve erkek şahitler arasında sayısal farkın zikredildiği tek düzenleme, borçlanma işlemlerine mahsus olarak ve bu alandaki sosyo-ekonomik şartlar dikkate alınarak en son safhalarda getirilmiştir.

Buna rağmen klasik ahkâm tefsirlerinde ve fıkıh literatürde Bakara 282. âyetindeki bu özel düzenlemenin, nüzûl süreci ve bağlamı dikkate alınmaksızın şahitliğin bütün alanlarına genellendiği görülmektedir. Böylece ticari borç ilişkilerine özgü olarak vazedilen fonksiyonel bir tedbir, kadın şahitliğinin ontolojik olarak eksik olduğu şeklinde evrensel bir ilkeye dönüştürülmüş; bu yaklaşım zamanla zina, boşanma, vasiyet ve diğer hukuk alanlarına da teşmil edilmiştir.

SONUÇ

Kur'an âyetlerinin anlamlandırılmasında önemli bir yere sahip olan nebevî sünnetin, klasik ahkâm tefsirlerinde nasıl bir anlam bütünlüğü içinde ele alınıp alınmadığı, bu yorumların hangi bağlamsal unsurlar doğrultusunda şekillendiği ve bağlamın hangi yönleriyle ihmal edildiği sorunu, bu çalışmanın merkezî problemini oluşturmuştur. Tefsir geleneği içerisinde, özellikle hüküm içerikli âyetlerin yorumunda sünnet sıkça referans gösterilmiş; ancak bu referanslarda genellikle lafzî yorum ön planda tutulmuş, rivayetlerin ortaya çıktığı tarihî, toplumsal, konusal ve diğer çeşitli bağlamlar zaman zaman dikkate alınmamıştır. İşte bu bağlam eksikliği, birçok konuda olduğu gibi İslam düşüncesinde hem teorik hem pratik düzeyde belirleyici ve tartışmalı bir konumda bulunan kadına ilişkin hükümlerin yüzeysel veya tek yönlü biçimde anlaşılmasına neden olmuş; bu da Kur'an-sünnet bütünlüğüne dayanan dengeli ve kuşatıcı bir kadın tasavvurunun gelişimini önemli ölçüde sınırlamıştır.

Klasik ahkâm tefsirlerinde ön plana çıkan literal yorum anlayışının yol açtığı yöntemsel sınırlılıkları aşmak amacıyla, bu çalışmada bağlamın anlam üretimindeki belirleyici rolünü merkeze alan bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu doğrultuda tefsir literatürüne yönelik bütüncül bir okuma ve anlama yönteminin uygulaması yapılmış; klasik ahkâm tefsirlerinde yer alan nebevî sünnetin metin içi ve metin dışı bağlamlarıyla birlikte ele alınması ve ihmal edilmemesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu bağlam temelli yaklaşım sayesinde, rivayetlerin anlam dünyası daha derinlikli biçimde kavranmaya çalışılmış; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarının ilgili âyetlerin yorumlarına ne ölçüde yön verdiği, hangi durumlarda yeterince etkili olup olmadığı ve aslında hangi noktalarda yönlendirici olması gerektiği çok katmanlı bir perspektifle ele alınmıştır.

Çalışmada, klasik ahkâm tefsirlerinde nebevî sünnetin bağlamından koparılarak yalnızca lafzî düzlemde ve yüzeysel biçimde yorumlanmasının doğurduğu problemlerin, rivayetlerin anlam teşekkülüne katkı sağlayan bağlamsal unsurların tespitiyle aşılabileceği savunulmuştur. Bu doğrultuda çalışmanın ilk bölümünde, anlamın inşasında merkezî bir rol üstlenen "bağlam" kavramı, disiplinler arası bir perspektifle tespit edilmiştir. Bu kavramın, bir taraftan İslamî literatürdeki siyâk, nazım, karîne ve muktezâ-i hâl/makam gibi karşılıkları, diğer taraftan ise anlambilim ve yorumbilim çalışmalarındaki izdüşümleri ele alınmıştır. Yapılan inceleme sonucunda bağlamın dilsel

ifadelerin anlamını bizzat biçimlendiren, dönüştüren ve sınırlayan dinamik ve aktif bir üretim zemini ve aracı olduğu saptanmıştır. Klasik ve modern anlam kuramlarının vurguladığı bu dinamik yapı, nebevî sünnetin tarihsel ve toplumsal gerçekliğini kavramada vazgeçilmez bir anahtar olduğu ortaya konmuştur.

Anlamın çok boyutlu yapısını çözümlemek amacıyla bağlam, metin içi ve metin dışı olmak üzere iki ana kategoride ve bu kategorilerin alt katmanları çerçevesinde uygulanmıştır. Metin içi bağlam; rivayetlerin dilsel yapısını, söz dizimini, tematik unsurlarını ve metin örgüsünü içeren katmanlardan oluşmaktadır. Bu katmanlarda, özellikle rivayet varyantlarının ve şerhlerin birlikte değerlendirilmesi, lafzın hapsedildiği dar anlam kalıplarının aşılmasını sağlamıştır. Metin dışı bağlam ise rivayetlerin ortaya çıktığı tarihî, toplumsal, kültürel ve siyasal şartları; ayrıca hadislerin söyleniş gerekçelerini ifade eden sebeb-i vürûd gibi unsurları içeren katmanları kapsamaktadır. Söz konusu dışsal katmanlar, nebevî müdahalenin hangi toplumsal soruna çözüm ürettiğini ve hükmün makâsıdını anlamada belirleyici bir işlev görmektedir.

Tezin ikinci kısmında, klasik ahkâm tefsirlerinde kadına ilişkin meselelerin nasıl yorumlandığı incelenmiş; aile hayatının iç dinamiklerini konu alan mehir, nüşûz ve darb ile boşama yetkisi gibi hususlar ayrıntılı biçimde ele alınmış, devamında ise kadının toplumsal konumunu ilgilendiren şahitlik ve miras meselelerinin tefsirlerde nasıl değerlendirildiği tartışılmıştır. Özellikle söz konusu başlıkların, kadına dair ahkâmın şekillenmesinde merkezi bir rol üstlendiği tespit edilmiş; bu çerçevede mehirden mirasa, şahitlikten boşanmaya kadar birçok meselede nebevî sünnetin nasıl yorumlandığı ve hangi bağlamsal düzlemde ele alındığı sistematik olarak incelenmiştir. Bu doğrultuda, sünnetin anlamını belirleyen dilsel yapı, tematik unsurlar, rivayet varyantları, şerhler ve dönemin sosyo-kültürel şartları birlikte değerlendirilmiş; kadına ilişkin âyetlerde delil olarak kullanılan rivayetlerin klasik tefsirlerde ne şekilde yorumlandığı analiz edilmiş ve bu yorumların yöntemsel tutarlılığı sorgulanmıştır. Çalışma kapsamında yapılan bağlamsal analizler doğrultusunda ulaşılan başlıca sonuçlar şu şekilde açıklanabilir:

İncelediğimiz klasik ahkâm tefsirlerinde mehir, nüşûz, talâk, şahitlik ve miras gibi kadına ilişkin meselelerde, delil olarak başvurulan nebevî sünnetin çoğunlukla literal düzeyde ele alındığı; buna karşılık rivayetlerin ortaya çıktığı toplumsal, tarihsel ve kültürel bağlamların yeterince dikkate alınmadığı tespit edilmiştir. Zaman zaman hadislerin

sebeb-i vürûdunun göz ardı edilmesi ve metinlerin yalnızca yüzeysel bir şekilde yorumlanması, sünnetin daha derinlikli ve bütüncül bir biçimde anlaşılmasını engellemiş; bu durumun çeşitli anlam kaymalarına ve hüküm çıkarımında metodolojik sorunlara yol açtığı görülmüştür. Ayrıca bazı rivayetlerin parçacı bir bakış açısıyla ele alındığı, bağlamsal-bütünsel yorum ilkesinin ise yer yer ihmal edildiği sonucuna varılmıştır. Bu yaklaşım, rivayetlerin maksadının ötesinde anlamlara çekilmesine ve bağlamsal bütünlüğün zedelenmesine neden olmuştur.

Aile hayatına ilişkin meselelerden mehir konusuna dair yapılan incelemede, klasik ahkâm tefsirlerinde yapılan yorumların çoğunlukla literal düzeyde şekillendiği ve bu nedenle mehrin muhtemel diğer anlam alanlarının ihmal edildiği görülmektedir. Cessâs, Herrâsî ve Kurtubî'nin, mehrin kadının cinsel yönünü helal kılmanın karşılığı olarak değerlendirmesi, ilgili âyetlerin ve nebevî sünnetin bağlamsal zemininden uzaklaşılmasıyla ilişkilidir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "اذْهَبْ فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ" (Hadi git, Kur'an'dan bildiklerin karşılığında onu seninle evlendirdim.) şeklindeki ifadesi, birçok ahkâm tefsirinde yüzeysel biçimde yorumlanmış; bu da mehrin bir tür "bedel" olarak anlaşılmasına ve nikâh akdinin satım akdiyle özdeşleştirilmesine yol açmıştır. İncelediğimiz rivayetlerdeki "زَوَّجْتُكَهَا" (onu seninle evlendirdim) ve "مَلَّكْتُكَهَا" (onu sana mülk kıldım) ifadeleri arasındaki tercih, evliliğin hukukî mahiyetini belirleyen temel bir kırılma noktası olmuştur. Cessâs, hadisin *"temlik/mülk kılma"* varyantını merkeze alarak nikâh akdini bir mülkiyet devri gibi kurgulamış; mehri, kadının cinsel varlığı üzerinde bir "bedel" olarak konumlandırmasına zemin hazırlamıştır. Oysa İbn Hacer ve Kastallânî gibi şârihlerin vurguladığı üzere, sened ve metin açısından daha güçlü olan *"zevvectükehâ"* lafzı, mehri bir mülkiyet bedeli değil, evlilik akdinin tabiî bir sonucu olarak nitelemektedir. Nitekim ilgili rivayette geçen "بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ" (ezberindeki Kur'an karşılığında) ibaresi oradaki nikah akdinin manevi olarak bir güven telkini, güvence, sadakat, akdin kıymetini ortaya koyan bir husus olarak literal düzeyde anlaşılan bir bedelden ziyade manevî değerin de mehrin karşılığı olabileceğine işaret etmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de mehir, pazarlık konusu edilen bir bedel değil, gönül hoşnutluğuyla verilen bir "hediye" (نِحْلَةً - nihle) olarak tanımlanmış; mehre ilişkin olarak geçen *nihle*, *farîza* ve *sadûkât* gibi kavramlar, konunun ahlâkî ve psikolojik boyutlarını ortaya koymuştur.

Kadının nüşûzu sebebiyle meşruiyeti gündeme gelen darp meselesi, klasik ahkâm tefsirlerinde genellikle salt bir cezalandırma aracı olmasının ötesinde evlilik içi anlaşmazlıkların çözümünde son aşamada başvurulabilecek sınırlı ve geçici bir müdahale yöntemi olarak yorumlanmıştır. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, bu hükmün uygulanmasında fiziksel zararın oluşmaması, kadının küçük düşürülmemesi ve nihai amacın ıslah olması gerektiği yönünde ortak bir hassasiyet sergilemiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamaları, dövme tedbirine getirilen ahlakî ve pratik sınırlamaların temel dayanağı olarak değerlendirilmiş; sünnet, dövme tedbiri bağlamını belirleyen bir ölçüt işlevi görmüştür. Ancak incelenen tefsirlerde, "kavvâm" kavramı üzerinden erkeğe tanınan müdahale teklifi, toplumsal cinsiyet rollerine dayalı bir anlayışla meşrulaştırılmış; bu bağlamda nüşûz; Cessâs ve Kurtubî tarafından kadının cinsel yakınlık talebini reddetmesi; yine Kurtubî tarafından kadının örfe uygun ev içi hizmetten kaçınması ya da eşine karşı ilgisizliği gibi bireysel ve öznel davranışları kapsayacak şekilde oldukça geniş yorumlanmıştır. İlgili âyette zikredilen darp eyleminin gerekçesi olan nüşûz ifadesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyânlarında yer alan "فاحشة مبينة" (açık bir hayasızlık) kaydıyla netlik kazanmıştır. Hadislerde geçen bu ifade, âyetteki nüşûz kavramını *"Allah'a isyan niteliği taşıyan ve toplumsal/ahlaki sınırları açıkça ihlal eden bir çirkinlik"* olarak tanımlayarak daraltmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi aile hayatında fiziksel müdahaleye hiç başvurmamış olması ve bu tür durumlarda geçici ayrılığı tercih etmesi, âyette geçen "وَاضْرِبُوهُنَّ" fiilinin, bağlama bağlı bir tedbir olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yöntemi benimsememesi, sünnetin bu konuda sınırlandırıcı ve dönüştürücü bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınları döven erkekleri hayırlı kimseler olarak tanımlamaması (لَيْسَ أُولَئِكَ بِخِيَارِكُمْ) ve şiddeti zaman zaman bir boşanma gerekçesi olarak değerlendirmesi nebevî sünnetin, kadına yönelik şiddeti ahlaki ilkelere ve toplumsal sorumluluğa dayalı olarak sınırlayan ve dönüştüren bir yaklaşım sergilediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kadının boşanması bağlamında muhâlea uygulamasına dair yapılan incelemede, fakih müfessirlerin bu boşanma türünü çoğunlukla hukukî bir tasarruf işlemi çerçevesinde ele aldıkları görülmektedir. Bu yaklaşımda, kadının boşanma sürecindeki iradesi, çoğu zaman malî bir akdin tarafı olarak değerlendirilmiş; böylece onun ahlâkî ve duygusal bir

özne olarak konumu gölgede kalmıştır. Özellikle Bakara sûresi 229. âyette geçen "اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ" (Allah'ın sınırlarını koruyamama) ifadesi, Cessâs ve Kurtubî gibi müfessirler tarafından evlilik yükümlülüklerinin ihlaliyle (kötü huyluluk, itaatsizlik vb.) gerekçelendirilerek yorumlanmış; buna karşılık kadının psikolojik rahatsızlık, duygusal uyumsuzluk ya da kişisel tiksinti gibi öznel sebepleri yeterince dikkate alınmamıştır. Oysa rivayetlerde geçen Habîbe bint Sehl'in eşi Sâbit b. Kays'a karşı "لَا أُطِيقُهُ بُغْضًا" (Ona duyduğum nefret sebebiyle ona katlanamıyorum.) şeklinde ifadesi, kadının duygusal rahatsızlık, ilgisizlik veya isteksizlik gibi öznel gerekçelerle de boşanma talep edebildiğini ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu gerekçeyi sorgulamadan kabul ettiğini göstermektedir. Habîbe bint Sehl'in, fiziksel şiddeti gerekçe göstermeksizin eşinin dış görünüşü ve kişisel özelliklerine dair hoşnutsuzluğunu boşanma sebebi olarak sunması; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ise bu gerekçeyi sorgulamadan kabul etmesi, muhâleanın yalnızca maddî zarara değil duygusal tatminsizlik ve ruhsal huzursuzluk gibi nedenlere de dayanabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Konusal ve metinsel bağlamda ilgili hadis varyantları ve şerhler birlikte değerlendirildiğinde, evliliğin aynı zamanda bir duygu, denge ve karşılıklı rızaya dayalı çok yönlü bir birliktelik olduğu görülmüştür. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buna yönelik uygulamaları ise münferit cevaplardan öte, kadını hukukî ve ahlâkî bir özne olarak tanıyan, onun mağduriyetini önleyen ve toplumsal dengeyi gözeten bütüncül bir sistemin tezahürü niteliğindedir.

Tefvîz-i talâk konusuna dair klasik ahkâm tefsirlerinde öne çıkan temel problem, kadına tanınan bu hakkın, lafzî şekil şartlarına indirgenmesidir. Müfessirler, kadının boşamaya yetkili kılınması durumunda ric'î talâk mı yoksa bâin talâk mı meydana geleceği yönünde mezhepler arası görüş ayrılıklarını tartışırken; Cessâs ve Kurtubî, bu tercih beyânının doğrudan boşamayı gerektirmeyeceğini, ancak belirli bir niyetle birleştiğinde hüküm doğuracağını savunmuştur. Bu yaklaşım, görünürde kadına bir hak tanısa da iradeyi ve nihai tasarruf yetkisini çoğu kez erkeğe bırakan bir hukukî çerçeveyle sınırlı kalmıştır. İbnü'l-Arabî ise tefvîz-i talâk meselesinde diğer müfessirlere kıyasla rivayetin bağlamını merkeze alan bir yaklaşım benimsemektedir. Zira o, kocanın 'kendini seç' ifadesiyle aslında boşama yetkisini kadına devrettiğini açıkça ifade ederek bu noktada kadının yetki sahibi taraf olmasını kabul etmektedir. Böylece İbnü'l-Arabî hem lafız hem de niyet boyutunu dikkate alan yaklaşımıyla, tefvîz-i talâk tartışmalarında kadının iradesini

erkeğin tasarrufuna bağlı bir konuma indirgeyen yorumlara kıyasla daha kapsayıcı ve bağlama uygun bir bakış açısı ortaya koymuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine yönelik tahyîr uygulaması, bu konunun psikolojik ve sosyal yönleriyle de değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Hz. Âişe'nin hiçbir baskı altında kalmadan ve ailesine danışmaksızın verdiği karar, tefvîz-i talâk sürecinin şekil şartlarından çok kişisel irade, duygusal bağlılık ve karşılıklı güven temelinde işlediğini göstermektedir. Hz. Âişe'nin beyânına göre Resûlullah (s.a.v.) eşlerine bu konuda gerçek bir muhayyerlik tanımış; onlar da özgür iradeleriyle onu tercih etmiş, ancak bu süreç talâk olarak yorumlanmamıştır. Buna karşılık, kadın ayrılığı seçmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu kararı uygulamaya koyması ve evliliği sonlandırması söz konusu olacaktı. Bu durum, tefvîzin işlevsel bir yönünün bulunduğunu ve bağlamı dikkate alınmaksızın tam olarak anlaşılamayacağını açıkça göstermektedir.

Miras hukukunda, belirli hisseleri (farz hisseleri) alan mirasçılara payları verildikten sonra, geriye kalan malın en yakın erkek akrabaya (asabe) intikal etmesi hükmü bulunmaktadır. Fakih müfessirler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) " أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا ، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ" **(**Farz hisseleri sahiplerine ulaştırınız, geriye kalan ise en yakın erkek akrabaya [asabeye] aittir.) hadisini asabeliğin mirastaki yeri açısından önemli bir delil olarak değerlendirmişlerdir. Kur'an'da asabe kavramına doğrudan yer verilmemekle birlikte, bu kavram baba, oğul, kardeş gibi terimlerle dolaylı biçimde tanımlanmıştır. Kelimenin sözlükteki "kuşatan/bağlayan yakınlık" ve "topluluk" anlamları, hadislerde miras taksimi yanında diyet sorumluluğu ve sosyal dayanışmayı içeren daha geniş bir çerçeveye yayılmakta; fakat incelenen tefsirlerde bu kavram "erkek akrabalar" merkezli hiyerarşik bir şekle indirgenmektedir. Söz konusu tefsirlerde, miras paylaşımına ilişkin örneklerin detaylandırılmasında "asabe" sisteminin her durumda devreye girmesi ve kadının çoğu kez ikincil konumda bırakılması, ilgili nebevî referansların bağlamını daraltmıştır. Ayrıca, miras taksimine dair bazı hükümler, daha geniş sosyo-ekonomik bağlam dikkate alınmadan, çoğunlukla kadın ve erkeğin toplumsal konumuna dair genel kabuller üzerinden şekillendirilmiştir. Öyle ki kadının mirastaki payının erkek payının yarısı olarak belirlenmesine ilişkin oranlamanın yalnızca miras hukuku ile sınırlı kalmadığı; bu anlayışın şahitlik, diyet, hibe ve toplumsal statü gibi farklı hukukî alanlara da teşmil edildiği tespit edilmiştir. Bu genel yargının kadına ilişkin diğer ahkâma uygulanması,

İslâm'ın esnek ve adil yapısını göz ardı etmiştir. Oysa asabeliğe delil olarak öne çıkarılan rivayetlerin ilk dönemde mutlak ve her duruma uygulanabilen sabit kurallar şeklinde değil, belirli meselelerde başvurulan tamamlayıcı ilkeler olarak işlev gördüğü görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "النِّصْفُ لِلْابْنَةِ وَالنِّصْفُ لِلْأُخْتِ" (Kız çocuğuna mirasın yarısı, kız kardeşe de diğer yarısı verilir.) şeklinde beyânları, kadınların da bazı durumlarda kalan terekeye tamamlayıcı şekilde katılacağını göstermektedir. Yapılan analizler sonucunda, Câhiliye döneminde kadınların mirastan tamamen mahrum bırakıldığı bir düzene karşılık Kur'an'da belirlenen miras payları ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buna dair yönlendirici uygulamaları, kadına miras hakkı tanıyarak sosyal adaletin tesisini hedeflediği; bu düzenlemenin nimet-külfet dengesi ve toplumsal dayanışma ilkelerine dayandırıldığı anlaşılmıştır.

Klasik ahkâm tefsirlerinde şahitlik konusunun yorumlanmasında, özellikle kadında "نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ" (akıl ve din eksikliği) olduğu yönündeki hadisin merkezi bir dayanak noktası olarak kullanıldığı görülmüştür. Müfessirlerin bu hadisi bağlamından kopuk ve lafzî biçimde yorumlamaları, kadının toplumsal konumunun zayıflatılması yönünde yorumlara zemin hazırlamıştır. Nitekim Cessâs ve İbnü'l-Arabî gibi fakih müfessirler, bu hadisi kadınların zabt gücündeki eksiklikle ilişkilendirmiş; Kurtubî ise kadınların idrak kapasitesine atıfla doğalarındaki eksikliği vurgulamıştır. Kadının şahitliğine dair yorumlar üzerinden yapılan bağlamsal analiz, ilgili rivayetin hem iç hem de dış bağlam katmanlarından önemli ölçüde koparıldığını ve literal bir yorum zeminine hapsedildiğini ortaya koymuştur. Öncelikle iç bağlam düzeyinde yapılan dilsel analiz, hadiste geçen "akıl" kelimesinin Arapçada yalnızca düşünsel kapasiteyi değil; hıfz, kavrama ve hafıza gibi anlamları da içerdiğini ortaya koymuştur. Bu nedenle birçok şarih, burada kastedilen eksikliğin fıtrî bir yetersizlikten ziyade, dönemin sosyo-kültürel şartlarında kadının sınırlı eğitim imkânlarıyla ilişkili olduğunu belirtmiş; ezber yeteneği, bilgiye erişim düzeyi ve toplumsal rollerin etkisiyle ortaya çıkan bu durumu, çevresel nedenlere dayandırmıştır. Hadisin "dinen eksiklik" ifadesi ise, çoğu şarih tarafından ibadet yükümlülüklerindeki farklılıkla açıklanmış; bu nitelendirmenin kadının dini statüsünü küçümseyen bir yaklaşımdan ziyade ibadet muafiyetlerine dikkat çeken bir bağlamda anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Yapılan konusal analiz, müfessirlerin referans aldığı "aklen ve dinen eksiklik" rivayetinin aslında şahitlik hukukunu düzenlemek amacıyla değil; bayram

hutbesinde kadınları sadaka ve hayra teşvik etmek amacıyla pedagojik bir üslupla dile getirildiğini kanıtlamaktadır. Hadisin Kütüb-i Sitte'de sadaka, istiğfar, hayır yapma gibi başlıklar altında yer alması, onun aşağılayıcı değil; iyiliğe yönlendirici bir zeminde konumlandığını göstermektedir. Dış bağlam açısından bakıldığında ise; Bakara 282. âyetteki "iki kadın" düzenlemesi ve hadisteki "zabt" vurgusu, kadınların ticaret hayatındaki sınırlı deneyimlerinin dikkate alındığı ve adaletin sağlanmasına yönelik geçici bir tedbir olarak değerlendirilmelidir. Hafızaya dayalı şahitliğin esas olduğu bir toplumda, zabt eksikliği çevresel ve zamana bağlı bir durum olarak öne çıkmaktadır. Günümüzde ise kadınların eğitim düzeyinin yükselmesi ve yazılı kayıtların yaygınlaşmasıyla birlikte, geçmişte var olan bu sınırlılığın büyük ölçüde ortadan kalktığı görülmektedir. Bu bağlamda, şahitlik meselesinin toplumsal şartlar, adalet ilkesi ve olayın bağlamı dikkate alınarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Kur'an'daki düzenlemeler ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örnekliği, bu hükümlerin bağlamsal ve maksadî boyutlarının dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tek bir köle kadının şahitliğiyle nikâh feshetmesi yahut bazı durumlarda erkeklerin şahitliğinin kabul edilmemesi gibi örnekler, şahitlikte cinsiyetten ziyade adalet ve konuya vukufiyet gibi bağlamları önceledeğini ispatlamaktadır. Sonuç olarak, şahitlikteki sayısal farklılığın nebevî mesajdaki aslî gayesi, kadını hukukî özneliğin dışına itmek değil; değişen sosyal şartlarda dahi hakkın korunmasını güvence altına almaktır.

Bu çalışma, bir metnin doğru anlaşılmasında bağlamın yalnızca teknik bir gereklilik olmadığını; bilakis anlama faaliyetini mümkün kılan hayatî bir unsur olduğunu, kadına dair nebevî sünnetin yorumlanışı üzerinden somutlaştırmıştır. Nitekim tefsir geleneğinde metin içi bağlam ve metin dışı unsurlar zaman zaman birer anlama aracı olarak kullanılmış; ancak bu unsurlar çoğu kez parçalı biçimde işletilmiştir. Bu çalışma ise söz konusu unsurları sistematik bir modele dönüştürerek bütüncül bir perspektifle ele almanın, nasların maksadına ve daha kapsayıcı bir anlama ulaşmada ne derece belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Sünnetin anlamı, dönemin toplumsal gerçekliğinde, bireysel ihtiyaçlarda ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "üsve-i hasene" oluşunun hikmetinde gizlidir. Yüzeye takılı kalan yaklaşımların, çoğu kez hükmün ardındaki hikmeti ıskaladığı; bunun da kadın tasavvurunu daraltıcı, statik ve yer yer ayrımcı bir çerçeveye hapsettiği görülmüştür. Bu

nedenle bağlamından koparılarak okunan ve anlaşılan her rivayet, sadece anlamını yitirmekle kalmaz; aynı zamanda dinin adalet, merhamet ve hikmet ilkeleriyle çelişen bir yorum üretme riskini de beraberinde getirir. Nebevî sünnetin kadını akleden, tercih eden ve sorumluluk üstlenen bir özne olarak gören bütüncül bakışı ise bunun aksine olan klasik tefsirlerdeki bazı yorumların yeniden düşünülmesini zorunlu kılmaktadır. Bu yeniden okuma çağrısı, geleneği reddetmeden onu dönüştürme; rivayetleri peşinen zayıf ya da geçersiz ilan etmeden, onları yeniden bağlamına yerleştirme cesaretini gerektirir. Çünkü bir anlam, ancak kendi bağlamında yerli yerince durur.

Sonraki akademik çalışmalarda, klasik tefsirlerdeki sünnet atıflarının kendi oluşum zeminleriyle birlikte, yani ait oldukları tarihî arka plan, toplumsal yapı, konu bağlamı ve pratik yansımaları dikkate alınarak ele alınması; bu yorumlar etrafında şekillenen düşünsel kalıpların dönüşümüne önemli katkılar sağlayacaktır. Nitekim klasik ahkâm tefsirlerinde, bireysel ve toplumsal sonuçları olan bir hükme taalluk eden meselelerde nebevî sünnetin sıklıkla referans noktası olarak başvurulduğu görülmektedir. Bu durum, sünnetin salt bir delil değil; aynı zamanda toplumsal düzeni ve ahlakî dengeyi koruyan temel bir otorite olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) atfedilen rivayetlerin çok boyutlu bağlam çerçevesinde analiz edilmesi -metnin dil örgüsü, konusu, işlevsel amacı, bireysel ve toplumsal karşılıklarıyla birlikte değerlendirilmesi- tefsir ilminde anlamı merkeze alan daha kapsayıcı yaklaşımların gelişmesine olanak tanıyacaktır. Böyle bir yaklaşım, nebevî sünnetin sabit kalıplar içine hapsedilmeden, toplumsal gerçekliğe temas eden yönleriyle yeniden düşünülmesini mümkün kılacaktır.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Şihâbeddîn Mahmûd el-. *Rûhu'l-Meʿânî fî Tefsîri'l-Kurʾâni'l-Azîm ve's-Sebʿi'l-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1994.

Abduh, Muhammed - Rızâ, Reşîd. *Menâr Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

Abdülmuhsin b. Muhammed, el-Münîf. *Şerhu Hadîsi İbn Abbâs fi'l-ferâiz*. Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 2004.

Abdünnaîm Hâlil. *Nazariyyetu's-siyâk beyne'l-kudemâ ve'l- muhdesîn*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2008.

Acar, Halil İbrahim. *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2000.

Acar, Ömer. "Anlamı Tayin Eden Karine". *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 183-202.

'Âdil Fâhûrî. *'İlmu'd-delâle 'inde'l-'Arab -dirâse mukârene ma'a's-sîmyâ'i'l-hadîse-*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1994.

Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2015.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Ahmet Naim, Babanzade. *Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*. 3 Cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı, 1983.

Akalın, İsa. "'Erkeğe, Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz' Rivâyetinin Merfû Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/26 (2015), 143-159.

Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın = Woman in History and the Qur'an". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 5/4 (1991), 260-270.

Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi, 1999.

Aktan, Hamza. *Mukayeseli Miras Hukuku*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2008.

Ali, Cevâd. *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2. Basım, 2001.

Alkış, Alpaslan. “İslâm Hukukunda Miras Hisselerinin Şer’i Dayanakları”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 341-375.

Altınörs, S. Atakan. “Malinowski’ye Göre Dilin Edimsel İşlevi”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 11 (13 Mayıs 2023), 148-166.

Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2016.

Asutay, Muhammet Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2002.

Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.

Aydın, Zeynel Abidin. “Siyâk-Sibâk Merkezli Bir Analiz Tefsirlerde Ahzâb Suresi (36-40) Âyetleri”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 12/2 (2017), 39-56.

Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin. *Umdetü’l-kâri şerhu Sahîhi’l-Buhâri*. 25 Cilt. Kahire: Matbaʿatü’l-Munîriyye, ts.

A‘zamî, Muhammed Abdullah. *el-Câmiu’l-kâmil fi’l-hadîsi’s-sahîhi’ş-şâmil el-mürettab alâ ebvâbi’l-fikh*. 12 Cilt. Riyad: Dârü’s-Selâm lin-Neşri ve’t-Tevzi, 2016.

Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleyman b. Halef b. Saʿd el-. *et-Taʿdîl ve’t-tecrîh li-men harrece lehü’l-Buhârî fi’l-Câmiʿi’s-sahîh*. thk. Ebû Lubâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Dârü’l-Livâʾ li’n-Neşr ve’t-Tevzîʿ, 1406.

Bakar, Mohd Daud. “Bağlam Teorisi (İhtilâfu’l-Haleyn) ve İslâm Hukuk Teorisinde İhtilâf Problemi”. çev. Yavuz Köktaş. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 77-84.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *İʿcâzü’l-Kurʾân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü’l-Maʿârif, 5. Basım, 1997.

Bardakoğlu, Ali. “Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliye Hukuku Örneği”. *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, 93-104.

Basrî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-. *el-Muʿtemed fî usûli’l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1403.

Başkan, Özcan. *Bildirişim -İnsan Dili ve Ötesi-*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2003.

Batalyûsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd el-. *el-İnsâf fi't-tenbîh ʿalâ'l-maʿânî ve'l-esbâb*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1403.

Bauman, Zygmunt. *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*. çev. Hüseyin Oruç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2021.

Bayraktutar, Muammer. "Hadisleri Anlamada Bütüncül Yaklaşım". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 287-338.

Baysa, Hüseyin. "Fıkhi Hükmün Tesisinde ve Yorumlanmasında Bağlam". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (30 Aralık 2023), 245-270.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkez Hacer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-teʾvîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Merʻaşlî. 5 Cilt. Beyrut: âr İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1997.

Bilge, Ulaş. "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam: Paul Ricoeur'ün Hermenötik Projesi". *Dört Öge* 17 (30 Haziran 2020), 25-36.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Birand, Kamuran. *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*. Ankara, 1960.

Bronisław Malinowski. "The Problem of Meaning in Primitive Languages". *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London: Kegan Paul, 1923.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-. *Keşfü'l-esrâr ʿan usûli fahril-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1308.

Bustânî vd., Kerem. *el-Müncid fi'l-luga ve'l-aʿlâm*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 36. Basım, 1997.

Bûtbal, Abbâs. "Siyâqu't-tarkîbî ve eseruhû fî takdîri'l-maʻnâ 'inde'l-mufessir: Dirâsatun nazariyyetun li'l-mafhûm". ed. Cîlâlî Sultânî. *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-Hadâra* 8/1028 (2018), 419-434.

C. Condon, John. *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Câhiz, Ebû Osmân Amr el-Kinânî el-Leysî el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1423.

el-Hayevân. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l İhya et-Türâs el-Arâbî, 1405.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1987.

Coşkun, Selçuk. *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2003.

Cündioğlu, Dücane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı -Hermeneutik Bir Deneyim 1-*. İstanbul: Kapı Yayınları, 9. Basım, 2015.

Cürcânî, Abdülkāhir el-. *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaʿatü'l-Medenî, 3. Basım, 1413.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

Çakın, Kâmil. "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi". *Dinî Araştırmalar* 1/1 (1998), 5-30.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, ts.

Çelik, Hüseyin. "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 1-29.

Çetiner, Bedreddin. *Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 2016.

Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

"Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (01 Ağustos 2005), 7-38.

Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'ân el-vucûh ve'n-nezâir fi'l Kur'âni'l Kerîm*. Lübnan: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 4. Basım, 1983.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdü'r-Rahmân. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 2000.

Dash, Niladhi Sekhar. “Context and Contextual Word Meaning”. *SKASE Journal of Theoretical Linguistics* 5/2 (2008).

Daşkıran, Yaşar. “Temmâm Hassân’ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVI/2 (2015), 149-163.

De Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Demircan, Adnan. *Cahiliyeden İslâm’a Kadın ve Aile*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Demirci, Muhsin. *Kur’an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Demîrî, Ebü’l-Bekâ Kemâleddin Muhammed b. Musa b. İsâ. *en-Necmü’l-vehhâc fî şerhi’l-Minhâc = Şerhu Minhâci’t-tâlibîn li’n-Nevevî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 2004.

Hayâtü’l-Hayevân el-Kübrâ. 2 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424.

Dîb, Kamâl Ebû. *Al-Jurjani’s Theory of Poetic Imagery*. İngiltere: Aris & Phillips LTD, 1979.

Dijk, Teun A van. *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. Singapore: Longman Singapore Publisher, 1992.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap, 2. Basım, 2011.

Döndüren, Hamdi. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. 10 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.

Duman (Sali), Vildan. *Fukahanın Kadın Tasavvurunun İctihadî Hükümlere Yansıması*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Dülber, Hatice. “Hz. Peygamber’in Kadının Dövülmesine İzin Verdiği İfade Edilen Rivayetin Senet ve Metin Açısından Tahlili”. *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 7/99 (2019), 100-122.

Düzgün, Şaban Ali. “Kadın Rollerine Kur’an’ın Değerler Sisteminin Kaynaklığı”. *Kur’an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 203-217.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şu‘ayb el-Arna’ût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

Emîr Pâdişah. *Teysîrü’t-Tahrîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.

Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-. *el-Bahrü'l-muhît*. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.

Ervin-Tripp, S. M. "Context in Language". *Social Interaction, Social Context, and Language: Essays in Honor of Susan Ervin-Tripp*. ed. D. I. Slobin and J. Gerhardt. 21-36. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1996.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Avâd Mur'ib. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001.

Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Firth, J. R. *Papers in Linguistios 1934-1951*. Londra: Oxford University Press, 1957.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. *el-Vasît fî'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm ve Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1997.

el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413.

Gillian Brown, George Yule. *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Goodman, Lenn E. "Context". *Philosophy East and West* 38/3 (1988).

Görener, İbrahim. "Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur'ân Tefsiri İle Doku Uyuşması Sorunu". *İslâmî Araştırmalar* XIX/1 (2006), 69-76.

Görgün, Tahsin. "Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği". *Kutlu Doğum (İlmî Toplantı)*, 141-171.

Görmez, Mehmet. *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*. Ankara: Otto, 2014.

Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu. Ankara: Otto, 2020.

Grundy, Peter. *Doing Pragmatics*. London: Hodder Education, 4. Basım, 2008.

Güler, İlhami. "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 296-303.

Güman, Osman. "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'îd Örneği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.

Günaydın, Muhammet. "The İdea of 'Multiple Meanings' in al-Jurjani' s Theory of Composition". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 17 (19 Nisan 2012), 127-143.

Gürnberg, Teo. *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1970.

Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak, 2003.

Hanbelî, İbn Receb. *Ravâiʿu't-tefsîr: el-Câmiʿ li't-tefsîr*. thk. Ebû Miʿâz Târik b. Ivazullah Muhammed. Riyad: Dârü'l-Âsıme, 2001.

Harris, Z. S. *Papers on Syntax*. ed. . Henry Hiz. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1981.

Hassân, Temmâm. *el-Lugatu'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1427.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm. *Meʿâlimü's-sünen*. thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep, 1932.

Beyân iʿcâzi'l-Kurʾân. thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Darü'l-Meârif, 3. Basım, 1976.

Aʿlâmü'l-hadîs: şerhu Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed b. Saʿd b. Abdurrahman Âl Suûd. 4 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409.

Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülislâm İmâdüddîn Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Musa Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Hofmann, Th. R. *Realms of Meaning: An Introduction to Semantics*. New York - London: Routledge, 2013.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-Meʿânî ve'l-Esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1966.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1422.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Half b. Abdi'l-Melik. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423.

İbn Dakīkul'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn. *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Beyrut: Dâr 'Âlemü'l-Kütüb, 1407.

İbn Dûdû, Muhammed Sâlim. *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsil-İslâmî*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'lİslâmiyye, 2015.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1998.

el-Cerh ve't-taʿdîl. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matbaʿatü Meclisi Dâʾireti'l-Meʿârifi'l-ʿOsmâniyye, 1271.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-ʿArabiyye ve mesâlihihâ ve suneni'l-ʿArab fî kelâmihâ*. Beyrut: Muhammed Ali Beydûn, 1418.

Muʿcemu Mekāyîsi'l-Luga. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. Kahire: el-Mektebetü's-Selafiyye, 1380.

el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkā, İbrahim el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdûhu, 1375.

İbn Kayyim, Muhammed bin Ebî Bekir b. Eyyûb ez-Züraî. *İʿlâmü'l-muvakkiʿîn ʿan Rabbi'l-ʿâlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1411.

Bedâʾiʿu'l-fevâʾid. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1994.

et-Tıbbü'n-nebevî. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ts.

et-Turûku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye. thk. M. Cemîl Ahmed. Beyrut: Mektebetü Dârü'l-Beyân, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektabü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1419.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mükrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1968.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd li-Tıbâ'ati'l-Mushaf, 1425.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'i Mâlik. thk. Muhammed b. el-Hüseyin es-Süleymânî vd. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. thk. Ebû Hammad Sagir Ahmed el-Ensârî. 10 Cilt. Re'sulhayme: Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, 2004.

İbrahim Enîs. *Delâletu'l-Elfâz*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 7. Basım, 1993.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991.

Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Daru'l-Da've, 1984.

Jones, Rodney H. *Discourse Analysis: A Resource Book for Students*. New York, 3. Basım, 2024.

Kara, Mustafa - Aynur, Hatice Şahin. "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'ân Âyetlerini Bağlamında Okumak". *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (30 Aralık 2023),

Karadavî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 4. Basım, 2013.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1393.

el-Furûk. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.

Karakuş, Abdulkadir. "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Âyetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Sûresi 34. Âyetin Anlamı". *Şarkiyat* 11/3 (2019), 1353-1371.

Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü -İslâm Hukukunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

"Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi = Testimony and Veiling of Woman and her Participating in Public Services". *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991), 284-291.

Karamercan, Fatih. "Medenî Usûl Hukukunda Tanık ve Tanıklık". *Ankara Barosu Dergisi* 76/3 (15 Ekim 2018), 151-191.

Karslı, İbrahim Halil. *Kur'an Yorumlarında Kadın*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Karslı, İlyas - Kaplan, Ahmet. "Dilde Anlam ve Karine İlişkisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016), 7-27.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'i*. thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 7 Cilt. Kahire: Şirketü'l-Matbûʿâti'l-ʿİlmiyye ve Matbaʿatü'l-Cemâliyye, 1327.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1905.

Kazancı, Şenat - Asiye, F. "Adetlerin Ayetleşmesinden Ayetlerin Adetleşmesine". *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 322-330.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân el-. *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 3. Basım, ts.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-. *el-Külliyyât: Muʿcem fi'l-Mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kesgin, Salih. "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (30 Aralık 2015), 83-120.

Kınar, Kadir. "Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 65-101.

Kirmânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.

Kocaman, Ahmet. "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine". *Türk Dili Yayınları* 39/332 (1979), 397-401.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

Komisyon. *Hadislerle İslam*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Köktaş, Yavuz. *Kadınla İlgili Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2018.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Ettafeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kuveydir, Bahri. "Siyâk beyne't-turâs el-lugavî'l-Arabî ve'd-dersi'l-lisânî'l-garbî'l-hadîs". *Cezayir: el-Mi'yâr* 17 (2017), 200-208.

Lee, Barry. *Dil Felsefesi*. çev. Kolektif. Fol Kitap, 2021.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Lyons, John. *Kuramsal Dilbilime Giriş*. çev. Ahmet Kocaman. Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.

Semantics 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müesseset Zayid b. Sultan Âl Nehyan, 2004.

Mâtürîdî, Ebû Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. *el-Havî'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvez v.d. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecmâʿu'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin ʿAbdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, ts.

Mücahid, Abdulkerim. “Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni”. çev. Celalettin Divlekci. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 259-265.

Münâvî, Abdürraûf b. Tâcil‘ârifîn el-. *Feyzü’l-Kadîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyye el-Kübrâ, 1356.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu’s-sahîh*. thk. Muhammed Zehnî Efendi. 8 Cilt. İstanbul: Dârü’t-Tıbâʿati’l-ʿÂmire, 1916.

Nasr Hâmid, Ebû Zeyd. *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*. çev. Muhammed Coşkun. Mana Yayınları, 2016.

Söylem ve Yorum. çev. Muhammed Coşkun. Mana Yayınları, 2015.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Muhammed Rıdvan Arkûsi vd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2018.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1392.

Nîsâbûrî, el-Hâkim. *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1990.

Okumuş, Mesut. “Taberi Tefsiri’nde Bağlamın Yeri ve Önemi”. *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (2002), 125-152.

Okur, Hüseyin. *Fıkıh ve Anlambilim -Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti-*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Okuyan, Mehmet. *Kur’an Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2002.

Okuyan, Mehmet. *Kur’an-ı Kerim’de Çokanlamlılık*. Düşün Yayıncılık, 2013.

Ömer, Ahmed Muhtar. *İlmü’d-delâle*. Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1993.

Ömer, Ahmet Muhtar - Güven, Şahin. “Bağlam Teorisi”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 197-208.

Özdemir, Recep. “İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 92-119.

Özsoy, Ömer. “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine -’Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında Nisâ 34 Örneği-”. *İslâmiyât* 5/1 (2002), 111-124.

Öztürk, Yener. “Kadınlarla İlgili Olarak Hadîs Rivayetlerinde Yer Alan ‘aklen ve dinen eksik olma’ İfadesine Farklı Bir Yaklaşım”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/35 (2011), 268-276.

Özüçalışır, Abdullah. "Kur'an'da Siyâk-Sibâk bağlamında Âyetlerin Anlam İnşası -Tefsir Usulü Açısından Bağlam Okumalarının Yeri ve Önemi-". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2025), 391-412.

Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

Palmer, F. R. *Semantik*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Fol Kitap, 2020.

Palmer, Frank Robert. *Semantics*. çev. Mecid el-Mâşıta. New York: Cambridge University Press, 1981.

Palmer, Richarde E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. Istanbul: Anka Yayınları, 2. Basım, 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420.

Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyn b. Hasen. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Dârû'l Felâh, 2016.

Rıfae, Muhammed Mahdi. "ed-Dersu's-siyâqiyy fî nazariyyeti'n-Nazm 'inde Abdi'l-Kâhir el-Cürcânî ve men sebekahu mine'l-bâhisîn fî i'câzi'l-Kur'ân". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017), 27-40.

Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992.

Ricoeur, Paul. *Yorumların Çatışması -Hermenötik Üzerine Deneme-*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yay., 2009.

Sâbûni, Muhammed Ali. *el-Mevârîs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fî davʾi'l-Kitâb ve's-sünne*. Beyrut: Mektebetü'l- Asriyye, 2015.

Sağlam, Hadi. "Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2008), 359-402.

Sağlam, İbrahim. "'Uğursuzluk Üç Şeydedir…' Rivayetinin İsnad Ve Metin Yönünden Tahlili". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (17 Mayıs 2017), 81-108.

San'ânî, Abdürrezzâk es-. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

Sanʿânî, Muhammed b. İsmâʿîl. *Sübülü's-selâm el-Muvassıla ilâ Bulûği'l-merâm*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1433.

Schleiermacher, F. *Hermeneutics and Criticism*. çev. Andrew Bowie. United Kingdom: Cambridge Universty Press, 1998.

Sekkâkî, Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-ʿulûm*. thk. Naʿîm Zarzûr. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1407.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1973.

el-Mebsût. 30 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, ts.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.

Settî, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Şerhu Muhtasari'l-hûfî*. thk. Yahya Bu Aruru. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Seydişehri, Mahmud Esad b. Emin. *Delilleriyle İslam Miras Hukuku*. çev. İsmail Hakkı Uca. Esra Yayınları, 1994.

Seyyid Kutub, İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî. *Fî zılâli'l-Kurʾân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1972.

Sipahi, Yıldıray. "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Toplumsal Değişim Karşısında Kadının Dönüşüm Meselesi -1-". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2023), 1295-1326.

Soykan, Ömer Naci. *Wittgenstein-Yaşamı, felsefesi*. İstanbul: MTV Yayınları, 2006.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Bekr Abdurrahman b. Muhammed Celâleddin. *ed-Dürrü 'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. çev. Hasan Yıldız. thk. Abdullah b. Ahdulmuhsin et-Türki. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.

Tabakâtü'l-müfessirîn. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.

Süleyman, Mukâtil b. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Mektebetü Rüşd, 1431.

Sündüsi, Ebu Hasan. *Şerh-u Sünen-i Ebi Davud*. thk. Muhammed Zeki el-Havli. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Leyyine, 1431.

Şa'bân, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1357.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakāt*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 7 Cilt. Dammam: Dâr İbn Affân, 1997.

Şenat, Fatma Asiye. "Bazı Tefsir Metinlerine Yansıyan Boyutuyla Cinsiyet Algısı -Zuhruf Suresi 18. Âyet Örneği-". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (30 Haziran 2017), 7-22.

Olgu ile Algı Arasında İtaat. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min ʿİlmi'l-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1999.

Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l ahbâr. thk. Muhammed Sübhi Hasan Hallâk. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 2006.

Şeybe, Ebu Bekir İbn Ebî. *el-Musannef*. thk. Saʿd b. Nâsır Ebû Habîb eş-Şetrî. 25 Cilt. Riyad: Dâr Kunûz İşbîliyâ, 2015.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Şola, Hanefi. "en-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021).

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Muʿcemü'l-evsat*. thk. Ebû Muʿâz Târık b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.

Müsnedü'ş-Şâmiyyîn. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 1405.

el-Muʿcemü'l-kebîr. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.

Taberî, Ebû Caʿfer İbn Cerîr et-. *Tehzîbü'l-âsâr*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 3 Cilt. Kahire: Matbaʿatü'l-Medenî, ts.

Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâr-u Hicr, 2003.

Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.

Tahavî, Ebû Ca'fer. *Şerhu müşkili'l-âsar*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut, 1994.

Tekin, Mustafa. *Sünnet Sosyolojisi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.

Tekineş, Ayhan. *Hadisleri Anlama Problemi*. İstanbul: Kaynak Kitaplığı, 2002.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: OTTO, 2012.

Ullmann, Stephen. *Meaning and Style*. Oxford, 1973.

Uluyol, Kıymet Düzgün. "Söylem Çözümlemesinde Bağlam". *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları* 10/10 (25 Mart 2025), 116-125.

Urevî, Muhammed İkbal. "Muhtemel Mânâlardan Birisini Âyetin Siyâk (Bağlam)'ına Göre Tercih Hususunda Müfessire Düşen Görevler". çev. Abdulkerim Seber. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 315-338.

Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.

"Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, 57-80.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. thk. Abdu'l-Muhsin el-Humeydân. Demmâm: Dârü'l-Islâh, 1992.

Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002.

Yahsubî, Abu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998.

Yaman, Havva - Akkaya, Derya. "Dil biliminin Kelime Öğretimine Açılan Kapısı: Bağlam Türleri". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* 7/3 (2012), 2599-2610.

Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 305-327.

İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. çev. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, 1992.

Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri*. 6 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, 1993.

Yıldırım, Mustafa. "Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 37-63.

Yılmaz, İbrahim. “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet ile Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 347-376.

Yüksek, Ali. “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması” 7/32 (2014), 340-354.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Kültür, Sanat ve Edebiyat Millî Konseyi, 1965.

Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

Esâsü'l-belâğa. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 1972.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.

et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şerîa ve'l-menhec. 30 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1411.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Sümeyye BAHÇA		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı			Arapça
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	2007	2011	Adıyaman Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2011	2015	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2017	2019	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doktora	2019	2025	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2019	2023	Afyon MEB
2.	2023	-	Samsun MEB
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	• Bahça, Sümeyye. "Kur'ân'da Sesin Mânaya Delâleti: Kıyamet Âyetleri Örneği". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 8/4 (2024), 849-871. https://doi.org/10.32711/tiad.1564267. • Bahça, Sümeyye. Klasik Ahkâm Tefsirlerinde Kadının Şahitliğine İlişkin Nebevî Referansların Bağlamsal Analizi, AKDENIZ 13th International Conference On Social Sciences – January 3 – 5, Kyrenia; (2025), 111. Abstract Book - ISBN NR: 978-625-5962-12-6		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			

Tarih:	01.03.2026
İmza:	
Adı-Soyadı:	Sümeye BAHÇA