



EVLENME ÖRNEĞİNDE DİNÎ AHKÂMIN KUR'AN VE SÜNNET IŞIĞINDA GÜNCELLENMESİ

Muammer ERBAŞ*

ÖZET

Evlilik İslam dininin çok önem verdiği sosyal kurumlardan biridir. Bu nedenle Kur'an'da evlilik ahkâmının temel esasları belirlenmiş, Hz. Peygamber bunları uygulamaya koymuş, fakihler de buradan hareketle kendi dönemlerine uygun düzenlemeler yapmışlardır. İlk dönemlerde şifahi kültüre dayalı kırsal yaşam şartları hakim olduğundan düzenlemeler de büyük ölçüde sözlü beyana dayalı ve koca merkezli olmuştur. Zaman içinde değişen şartlar nedeniyle sonraki Müslüman idareciler bir takım yeni düzenlemeler yapmış olsalar da, bunlar icthad kapısı kapalı olduğundan dinî ahkâm olarak değil, dünyevî kanun olarak görülmüş, bu nedenle de söz konusu idarecilerin değişmesiyle birlikte geçerliliklerini kaybetmişlerdir. Günümüz itibarıyla Müslümanlar, bir yanda Batıdan gelen dünyevî hukuk, diğer yanda asırlar öncesinin şifahi kültürüne ait dinî ahkâm arasında sıkışmış durumdadır. Onları bu durumdan kurtarmak için mevcut evlilik ahkâmının bir an önce güncellenmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, ahkâm, nikâh/evlilik, güncelleme, icthad, şahit, mehir, kayıt.

IN THE SAMPLE OF MARRIAGE UPDATING RELIGIOUS RULES ACCORDING TO THE QUR'AN AND SUNNA

ABSTRACT

Marriage is one of the most important social institutions of Islam. The Qur'an emphasized on basic and detailed rules of marriage, the Prophet implied these rules; and the jurists enacted law regarding this data according to their circumstances. In early period, because of the oral tradition of countryside life requirements, regulations were mostly male-centric. Although later Muslim rulers made some legal regulations due to new situations, these legislations were seen as secular laws because of the "closing the door of ijthad" and were lost with the death of the rulers. Contemporary Muslims are squeezed between the secular law from the West and the old tradition of religious law. I argue that, it is unavoidable to rescue Muslims from this problem by updating marriage law in İslam.

Key Words: The Quran, regulations, marriage/nikâh, ijthad, witness, record, dower, alimony.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Sosyal bir varlık olan insanın dünyaya gelmesi, büyümesi ve hem maddi, hem de manevi yönden sağlıklı bir birey olarak yetişmesi, ancak aile kurumu sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu nedenle İslam dini, bu kuruma büyük önem vermiş ve onun oluşumundan gelişimine, sağlıklı yürümesinden sona erdirilmesine kadar hemen bütün aşamalarını düzene koyup ciddi esaslara bağlamıştır.

Bu bağlamda önce Kur'an'da, evlenme ve boşanma meselelerinin ana noktalarına temas edilmek suretiyle bunlarda uyulması ve dikkat edilmesi gereken temel esaslar vazedilmiş, ardından Hz. Peygamber, bunların pratiğe nasıl aktarılacağı hususunda ümmetine hem şifahi, hem de fiili olarak örneklik etmiş, mezhep imamları da Kur'an ve sünneti esas almak suretiyle yaptıkları icthadlarla diğer konularda olduğu gibi evlenme ve boşanma konularında da her türlü durum ve ihtimali kapsayan geniş birer evlilik hukuku oluşturmuşlardır.

Kendi dönemleri itibarıyla her biri müstakil birer medeni kanun konumunda olan bu fıkhi düzenlemeler, Kur'an ve sünnete dayalı temel esaslarında birbirleriyle ortaklık, kıyas, maslahat ve örfe dayalı icthadi meselelerde farklılık arz etmiştir. Mezheplerin icthadın doğasından kaynaklanan bu farklı yönleri, İslam hukukunun söz konusu meselelerdeki değişim ve gelişime açık yönünü oluşturmuş, bu sayede Müslüman fakihler evlilik konusuna dair ilahî kaynaklı esasları farklı dönem ve coğrafyalara kolayca uyarlama imkanı bulmuş, böylece İslam'ın evlilik konusundaki evrenselliği, ilk dönemler itibarıyla kendisini rahat bir şekilde tecelli ettirme şansına kavuşmuştur.¹

Buna karşın mezheplerin oluşum ve gelişimini tamamlamasıyla birlikte icthad kapısının kapanması nedeniyle evliliğe dair ahkâmda yer alan değişim ve gelişime açık hususlar donmuş ve değişmez hale gelmiştir. Bunun neticesi olarak zaman içinde mevcut evlenme hükümleri, İslam'ın bu konudaki nihai hedeflerini gerçekleştirmekten uzak düşmüştür.

Bu noktada ortaya çıkan boşluğu doldurmak ve istisnaları önlemek için devreye yetkisini sultanlardan alan kanunname şeklindeki örfi düzenlemeler girmiştir. Nitekim bu bağlamda Osmanlı devletinde bilhassa evliliklerin yazılıya tespit edilip kayda alınması vb. konularda gerekli düzenlemeleri yapmak üzere kaza hâkimlerine yetki verilmiş, bu sayede dinî ahkâmın yetersiz kaldığı hususlar örfi kanunlarla doldurulmaya çalışılmıştır.² Bu süreç zarfında çıkarılan

¹ Her mezhebin aile hukukuna dair görüşleri, o mezhep müntesipleri için bir medeni hukuk hükmündedir. Bunlar gerek müstakil olarak, gerekse karşılaştırmalı bir şekilde tedvin edilmiş ve İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde farklı coğrafyalarda uygulama imkanı bulmuştur. (Dört mezhebe göre evlenme ve boşanma ahkâmı için bkz. el-Ceziri, *Kitabu'l-Fıkıh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa*, Beyrut 1969, IV, 1-vd, IV, 278-vd)

² İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut 1900, s. 222; Heyd, Uriel, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", (çev. Selahaddin Eroğlu), AÜİF Der, Ankara 1983, XXVI, s. 633-634; Akgündüz,

kanunlarda dinî ahkâm gözetildiği ve her ikisinin de uygulayıcısı konumunda kadılar bulunduğu için ortaya dinî yönden pek fazla sorun çıkmamıştır.

Bu durum, Osmanlı Devleti'nin son yıllarına kadar birbirini tamamlayan bu ikili yapıda süregelmiştir. Fakat bu dönemde ortaya çıkan dâhili ve harici gelişmelerin etkisiyle Osmanlı devletinde her alanda olduğu gibi aile hayatı konusunda da yeni ve köklü bir düzenleme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu bağlamda Mecelle'de aileye dair hususlar yer almadığı için bu alana ait meseleleri düzenlemek üzere Hukuk-ı Aile Kararnamesi hazırlanmış ve 1917 yılında yürürlüğe konmuştur.

Şekil bakımından modern kanunlara, ruh ve muhteva olarak İslami nas ve icthadlara dayanan iki kitaptan oluşan 157 maddelik bu İslami aile kanunu, çağın sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeni maddeler ihtiva etmenin yanı sıra Osmanlı Devleti'nin tebeası konumunda bulunan Hristiyan ve Musevilerin aile hukuklarını da tanzim etmiştir.³

Evlenme ve boşanma konusunda devlet kontrolü ve denetimi, kazai boşanma, evlenme için asgari yaş tespiti, ikrah durumundaki evlilik ve boşanmaların geçersizliği gibi bir takım köklü değişikliklerle birlikte Hanefi mezhebine ait görüş ve icthadlardan farklı olarak Maliki ve diğer mezheplere ait hükümler de içeren bu yerli kararname, İstanbul'da 1918 yılındaki İngiliz işgaline, Anadolu'da ise 1926'ya kadar yürürlükte kalabilmiştir. Zira 1923 ve 1924 yıllarında kurulan komisyonlar aracılığıyla iki medeni kanun denemesi yapılmış, fakat bunlar başarısızlıkla sonuçlanınca, İsviçre'den alınan İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulüyle birlikte, o da tıpkı Mecelle gibi tarihe malolmuştur.⁴

Tarihi süreç içinde başlangıçta iyi niyetle masum bir şekilde başlayan dinî hukuk-dünyevî hukuk ayırımı, neticede ortaya istenmeyen durumlar çıkarmıştır.

Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri*, İstanbul 1990-96, I, 79-81, 99-100; Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 69.

³ Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 163-vd; Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya 1988, 292, 293; Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989, s. 55-vd.

⁴ Mahmud Esad Efendi, Hafız Şevket Efendi, Said Bey, Ali Baş Hampa Efendi ve Mustafa Fevzi Efendi'den oluşan bir heyet tarafından hazırlanan bu kararname, bir zamanlar Osmanlı tebeası olan Suriye, Irak ve Lübnan gibi yerlerde uzun müddet yürürlükte kalmış ve geliştirilmiştir. Nitekim Suriye'de 1953'te kanunlaşan el-Ahvalü's-Şahsiyye Kanunu buna dayanmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 60-61; Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 238-239; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, İstanbul 1983, s. 161-vd).

Şöyle ki öncelikle İslam dini açısından kabul edilemez bir durum olan söz konusu din-dünya ayrımı, muhataplarını diğerlerinde olduğu gibi evlilik konusunda da dinî yönden fihhi ahkâma, dünyevî yönden resmî kanunlara uyma gibi bir ikilem içinde bırakmış ve tarihi süreçte bu ikilem biri adına diğerini terk etme veya ona ters düşme gibi ciddi bir sorun teşkil eder hale gelmiştir.

Diğer yandan söz konusu ayırımıda değişim ve gelişim misyonunu tamamen dünyevî hukuk alanına devreden evliliğe dair dinî ahkâm, zaman içinde günün ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir hale geldiği için sivil sôsyal yaşamdaki önem ve değerini büyük ölçüde yitirmiştir. Zira günümüz itibarıyla dinî nikâh, pek fazla önem taşımayan nostaljik bir seremoniden ibarettir.

Bu durumda, elbette laik hukuk sisteminde dinî nikâhın bağlayıcılıktan yoksun kalıp yaptırım gücünü kaybetmesinin etkisi büyüktür. Fakat bizce mesele, pek çok dindar kimsenin sandığının aksine sadece bu değildir. Zira bu haliyle mevcut nikâh ahkâmını olduğu gibi resmîleştirme imkânı zaten bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu ahkâm, nüfusu yüzünü bulmayan küçük kırsal yerleşim birimlerinde hâkim olan şifahi kültüre ait düzenlemeleri içermektedir. Bunların nüfusu milyonları aşan modern şehir yaşamına ait düzenli yazı ve kayıt sistemiyle işleyen günümüz dünyasının ihtiyaçlarına cevap verebilmesi söz konusu değildir.

Buradaki esas problem, bu konuda asırlar öncesinde ihtiyaç hissedilmesine rağmen pek çoğu ictihada dayalı olan mevcut evlilik ahkâmının topyekün, ilahî kabul edilmek suretiyle değiştirilip geliştirilememesi, yani güncellenememesidir. Hayat kesinti kabul etmediği için Osmanlı devleti bu konuda bazı adımlar atmak zorunda kalmış, fakat ictihad kapısı kapalı olduğu için bunlar, mevcut fıkıh literatürü içinde dinî bir yaklaşımla değil, bilakis kanunname adı altında dünyevî/örfi tarzda yapılmıştır.

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Osmanlı hukuku tamamen lağvedildiği için günümüz itibarıyla biz, Osmanlı tecrübesinden de uzak ve mahrum bir şekilde ilk dönemlere ait evlilik ahkâmıyla başbaşayız. Halkımızın evlilik konusundaki ihtiyaç ve taleplerine yönelik yaptığımız sözlü ve yazılı çalışmalarda, evlilik konusuna dair mevcut mezhep görüşlerini olduğu gibi aktarmakla yetiniyor, bunlara dair herhangi bir değiştirme ve geliştirme, yani güncelleştirme ameliyesinde bulunmuyoruz.⁵

⁵ Bu konuda tebliğ, makale veya kitap türünde müstakil bazı çalışmalar mevcut olmakla birlikte, bu çalışmalarda ortaya konan düşünce ve yaklaşımlar, henüz daha sistemli bir şekilde ele alınıp ilmihal ve fıkıh kitaplarını yöntem ve içerik olarak bunlara göre kaleme alma imkanı doğmamıştır. (Bkz. Komisyon, *İlmihal*, TDV İSAM, İstanbul 1999, I-II; Karaman, Hayreddin, *Anabâtlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2007, I-III; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul 2008).

Bu durumda bir yanda pek çok samimi dindar kimse, çoğu noktada birbiriyle uyuşmayan hatta çelişen evliliğe dair resmî kanunlar ile dinî hükümler arasında ezilip eziyet çekerken, diğer yanda art niyetli diğer pek çoğuna din adına dünyevî hukuku, dünya adına dinî ahkâmı istismar etme fırsatı doğmaktadır.⁶

İşte bu noktada bizim burada yapmak istediğimiz şey, öncelikle hâlihazır fıkıh ve ilmihal kitaplarımızda yer alan evlenmeye ve boşanmaya dair ahkâmın hangi yönlerden yetersiz kaldığını ortaya koymak, ardından bunların ne yönde değiştirilmesi ve geliştirilmesi, yani güncellenmesi gerektiği konusunda fikir vermek ve böylece her iki hukuku makul ortak bir noktada uzlaştırmaya çalışmaktır.

A. NİKÂHIN RÜKUN VE ŞARTLARININ DİNİ VE DÜNYEVİ TEMELİ:

Evlilik meselesini temelden ele alacak olursak, esasen nikâhın⁷ İslam'ın din dünya ikilemi noktasında meselelere yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koyan önemli bir misal teşkil ettiği görülmektedir. Şöyle ki İslam'a göre nikâh/evlilik akdi, hem medeni, yani dünyevî bir eylem, hem de dinî bir ibadettir. Bu noktada her ne kadar İmam Şafii (ö.204/819), nikâhı alışveriş gibi dünyaya ait bir muamele olarak görmüşse de,⁸ diğer çoğunluk mezhep âlimleri, nikâhın dinî bir ibadet olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹ Çünkü nikâhın rükun ve şartları dinî naslarla belirlendiği gibi, İslam dini eşlerin evlilik neticesinde büyük sevaba nail olacaklarını bildirmiştir. Nitekim bu konuda Kur'an'da; *"İçinizden bekârları evlendirin."*¹⁰ buyurulduğu gibi, Hz. Peygamber de;

⁶ Bu bağlamda örneğin bir tür metres hayatı yaşamak isteyenler, aralarında imam nikahı kıydırdıklarını söylemek suretiyle dinî hükümleri istismar etmekte, böylece toplumdan gizlemeye çalıştıkları gayr-ı meşru ilişkilerine dinî kılıf bulmaktadırlar. (Bkz. Gönültaş, Nuh, "Muhafazakârların İkinci Evlilik Şehri", *Bugün Gazetesi*, 16 Aralık 2010)

⁷ Sözlükte "evlenmek" anlamına gelen nikah kavramı, istilah olarak evlenmeleri yasak olmayan bir erkekle kadın arasında, birbirlerinden cinsel yönden yaylanmayı meşru kılacak şekilde ortak hayat sürdürmek üzere bir bağ kurmaya denir. (İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, Mısır 1898, II, 339-vd; İbn Abidin, *Haşiyetü Raddi'l-Mubtar aled-Dürri'l-Mubtar*, İstanbul 1984, III, 3-vd; el-Meydanî, *el-Libab fi Şerhi'l-Kitab*, Beyrut 1985, III, 3)

⁸ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahire 1975, II, 30.

⁹ Bu konuda İbnü'l-Hümmam, şöyle der: "*Nikâh, ibadetlere daha yakındır. Hatta evlenmek, sırf ibadet niyetiyle bekar kalmaktan daha üstündür.*" (İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 340)

¹⁰ Ahzab 33/37.

“Sizden birinizin evliliğinde sadaka sevabı vardır,”¹¹ “Çocuklarına, eşine ve hizmetline yedirdiğin senin için bir sadakadır,”¹² buyurmuştur.

İslam’a göre, inanan bir kimseden sadır olan Allah Teala’nın rızası ve hoşnutluğunu celbeden her iş ve davranış ibadet hükmündedir. Zira “Ben, cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım,” ayetinde¹³ geçen “ibadet” kavramı, özünde Allah’a içten kullukta bulunmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah’a kulluk bilinci ve gayesiyle yapılan her şey, niyete bağlı olarak “ibadet”, yani “kulluk” kapsamına girmektedir. Örneğin zekat vermek, şartları, zamanı, miktarı, vb. hususları dinî naslarla belirlenmiş İslam’ın beş emrinden biri olarak özel bir ibadettir. Bunun yanı sıra zekat verebilme gayesiyle çalışıp helalinden para kazanmak ve mal edinmek ise, genel bir ibadettir. Zira her ikisi de, bizzat Kur’an tarafından emredilmektedir.¹⁴ Birbirini bütünleyen bu iki eylem arasındaki yegane fark, birinin özel, diğerrinin genel ibadet kapsamında yer almasıdır.¹⁵

Bu bağlamda İslam dininde düşünce, eylem ve tutumlar arasında kesin bir dini-dünyevî ayrımı yapmak doğru değildir. Zira gayesi insanı önce bu dünyada, sonrasında da ilkinin neticesine bağlı olarak ahirette mutlu ve başarılı kılmak olan¹⁶ İslam dinine göre, bir şeyi dinî veya dünyevî olarak nitelendirmenin yegane ölçüsü söz konusu düşünce, eylem ve tutum sahibinin kalbinde taşıdığı niyettir. Nitekim Hz. Peygamber, bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Ameller niyetlere göredir; herkesin niyeti ne ise eline geçecek odur. Kimin hicreti, Allah ve Resûlü (rızası ve hoşnutlukları) için ise, onun hicreti Allah ve Resûlü’ne yönelik sayılır. Kim de nâil olacağı bir dünya veya nikâhlanacağı bir kadından ötürü hicret etmişse, onun hicreti de bedeflediği şeye göredir.”¹⁷

¹¹ el-Müslim, Zekat, 53; Ebu Davud, Tatavvu, 12; Edeb, 160; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 167, 168.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 121, 122.

¹³ “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” (Zariyat 51/56)

¹⁴ “Namazı tam kılın, zekâtı hakıyla verin, riikâti edenlerle beraber riikâti edin.” (Bakara 2/43) “Erkeklerin de kazandıklarından nasıpları var, kadınların da kazandıklarından nasıpları var. Allah’tan lütfünü isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir.” (Nisa 4/32)

¹⁵ Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihi*, İstanbul 1995, s. 8-9; Dumlu, Ömer, *Kur’an’da Bazı Kavramlara Bakış*, İzmir 1999, s. 117vd; Demirci, Muhsin, *Kur’an’ın Temel Konuları*, İstanbul 2000, s. 212-214.

¹⁶ “Ey Rabbimiz! Bizde dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizci cehennem azabından koru!” (Bakara 2/201)

¹⁷ el-Buharî, Bedü’l-Vahy, 1; el-Müslim, İmare, 155; Ebu Davud, Talak, 11.

Meseleye bu açıdan bakıldığında İslam dininde kesin bir din-dünya ayırımından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla İslam'ın belirlediği esaslara göre kurulan ve buna göre yürütülen evlilik de bir ibadet hükmündedir. Çünkü evlilik, bizzat İslam'ın emri olmasının yanı sıra nefsi haramlardan koruma ve nesli sürdürme gibi dinin hem genel, hem de özel maksatları arasında yer alan pek çok toplumsal maslahatı gerçekleştirmektedir. Bünyesinde hem dini, hem de dünyevî boyutu birleştirdiği içindir ki, evlilik akdini, belli şartlar yerine gelmek kaydıyla bir din görevlisinin veya resmî devlet memurunun kıyması arasında herhangi bir fark görülmemiştir.²²

Bu bağlamda evliliğin hem ahirete, hem de dünyaya yönelik bir takım şartları mevcuttur. Bunlardan nikâhın rüknu olan, yani nikâhı nikâh yapan aslı iki unsur îcab ve kabuldür.²³ Bunun dışında nikâhın sıhhat, nefaz/yürürlük ve lüzum/bağlayıcılık gibi bir takım şartları daha vardır ki, bunlar aslı değil tamamlayıcı unsurlardır. Dolayısıyla diğerlerini sonradan ikmal etmek mümkün olmakla birlikte, îcab ve kabulden biri eksik olduğunda o nikâh yok hükmündedir.²⁴

Nikâhın uhrevi boyutunun temelinde onun iki rüknu olan îcab ve kabul, bunların temelinde ise bizim vakıf olabilme imkanımız bulunmayan niyet boyutu yer almaktadır. Nitekim Allah katında evliliği evlilik yapan husus, taraflardan birinin îcabında diğerinin de kabulünde samimi şekilde evlilik arzusu ve kararı taşınmasıdır ki, bunu gerçek anlamda bilen yalnızca "Alimü'l-gayb ve ş-şehadeh"²⁵ olan Allah Teala'dır. Dolayısıyla nikâhın gerçek anlamda dini/uhrevi, yani ubudiyet boyutunu, tarafların düşünce ve niyetlerindeki ihlas ve samimiyet oluşturmaktadır: "Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır; fakat O'na sadece sizin takvânız ulaşır."²⁶

Bunun dışında gerek îcab ve kabul, gerekse diğer erkan için getirilen bütün maddi kayıt ve şartlar, tamamen dünyaya, yani biz insanoğluna yöneliktir. Zira bu bağlamda Kur'an ve sünnette yer alan iki şahit, mehir, ilan, vb. şartların maksat ve faydaları, yani illetleri büyük ölçüde belli olup, fakihler bunları kendi

²² Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 150.

²³ İcab, evliliğin taraflarından birinin diğerine yaptığı evlenme teklifi, kabul de diğerinin buna verdiği olumlu karşılıktır. (el-Kasani, *Bedain's-Sanai'*, Beyrut 1974, II, 229-vd; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, II, 4-5; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 344-345)

²⁴ el-Kasani, *Bedain's-Sanai'*, II, 232, 233; el-Ceziri, *Kitabu'l-Fıkıh*, IV, 12.

²⁵ "O, görilmeyeni de, görüleni de bilir." (Müminun 23/92)

²⁶ "لَنْ يَنَالَهُ لُحُومُهُمْ وَلَا دِمَائُهُمْ وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ
الْمُحْسِنِينَ / Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır; fakat O'na sadece sizin takvânız ulaşır. Sizi hidayete erdirdiğinden dolayı Allah'ı büyük tanyasınız diye O, bu hayvanları böylece sizin istifadenize verdi. (Ey Muhammed!) Güzel davrananları müjdele!" (Hacc 22/37)

dönemleri itibarıyla söz konusu maksatları gerçekleştirecek şekilde düzenlemişlerdir. Bunları bütünüyle teabbüdi kabul edip uhrevi boyuta taşımak, dolayısıyla illetlerini göz ardı etmek, onları zaman içinde söz konusu maksatları gerçekleştirmekten tamamen uzak bir konuma getirmek anlamına gelmektedir.

Bu noktada bizim bakabileceğimiz husus, sadece işin illete dayalı zahiri yönü olup, fakihler bu noktada getirdikleri kural ve kayıtlarla nikâhın herhangi bir istismara yol açmayacak şekilde Allah'ın rızasına uygun olarak gerçekleşebilmesi için kendi dönemleri itibarıyla bütün tedbirleri almaya çalışmışlardır. Nitekim îcab ve kabulün aynı mecliste ard arda yapılması, her bakımdan birbirine uygun bulunması, taraflarca rahat bir şekilde işitilmesi ve anlaşılması, 'nikâh' ve 'tezyîc' gibi Kur'an'da geçen ve doğrudan evlenmeyi ifade eden lafızlarla olması, sîgalarının gelecek değil geçmiş zaman kipinde olması, vb. bütün hususlar,²⁷ meselenin gerçek anlamda doğrudan dini/uhrevi boyutuyla değil, bilakis dinî fakat dünyevî boyutuyla alakalıdır.

Hakkında çoğu zaman doğrudan bir ayet bulmanın mümkün olmadığı bu gibi hususlarda, büyük ölçüde Hz. Peygamber'in fiili sünneti ile o dönemde mevcut olan örf ve adetler bağlamında yapılan icthadlar esas alınmıştır. Örneğin îcabın erkek tarafından mı, kadın tarafından mı yapılacağı hususunda İslam fakihlerinin çoğunluğu, îcabın kadının velisi veya vekili tarafından erkeğe yapılacağı, erkeğin de bu îcaba karşılık vereceğini söylemişlerdir.²⁸ Nitekim Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile olan evliliği, kendisine Hz. Hatice tarafından dolaylı yoldan gelen bir îcabla gerçekleşmiştir.²⁹ Benzer şekilde Hz. Peygamber'in Hz. Hafsa ile evliliği de, onun velisi olan Hz. Ömer'in dul kalan kızına bir eş arayış ve çabaları bağlamında gerçekleşmiştir.

Şöyle ki Hz. Ömer, bu hadiseyi şöyle anlatmaktadır: "Bedir savaşında da bulunmuş olan, kızım Hafsa'nın kocası Huneys b. Huzafe es-Sehmî Medine'de vefat ettiğinde, Osman'a giderek; "Eğer istersen Hafsa'yı sana nikâhlıyayım," dedim. O da; "Bana biraz zaman ver de düşüneyim," dedi. Aradan birkaç gün geçtikten sonra evlenmek istemediğini söyledi. Bunun üzerine Ebu Bekr

²⁷ Geniş bilgi için bkz. el-Kasânî, *Bedain's-Sanai'*, II, 231; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 344-vd; İbn Abidin, *Haşiyetü Raddi'l-Muhtar*, III, 18-vd; el-Cezirî, *Kitabu'l-Fıkâh*, IV, 13-vd; ez-Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkâhu'l-İslami ve Edilletühü*, Dımaşk 1985, VII, 35, 39.

²⁸ el-Kasânî, *Bedain's-Sanai'*, II, 229-vd; V, 13; el-Cezirî, *Kitabu'l-Fıkâh*, IV, 12.

²⁹ Evlilik teklifini getiren Hz. Hatice'nin yakın arkadaşı Münve kızı Nefise ile Peygamberimiz arasında şu konuşma geçmiştir: "Ey Mübammed, seni evlenmekten alıkoyan şey nedir?" "Elimde evlenecek kadar param yok." "Eğer bu temin edilse ve sen, mala, güzelliğe, şeref ve denklige davet edilsen icâbet eder misin?" "Kimdir bu?" "Hiiveylid in kızı Hatice." "Ama, bu nasıl olabilir?" "Orasını ben bilirim." "O halde, ben de kabul ediyorum." (İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut tç, VIII, 131)

Siddik'a gittim ve ona da; "Eğer istersen kızım Hafsa'yı sana nikâhlayayım!" dedim, fakat o ne müspet, ne de menfi hiç bir şey söylemedi. Bu yüzden ona Osman'dan daha çok kırlıdım. Aradan birkaç gün daha geçmişti ki Hz. Peygamber, Hafsa'yı benden istedi. Ben de onu kendisine verdim. Daha sonra bir gün Ebu Bekr Siddik'la karşılaştık. Bana şunları söyledi: "Kızın Hafsa'yı bana teklif ettiğin gün sana cevap vermemiş olmama herhalde gücendin. Fakat bunun bir sebebi vardı. Şöyle ki ben Hz. Peygamber'in Hafsa'dan bahsettiğini duymuştum. Bunun için de onun sırrını ifşa etmek istemedim. Şayet Hz. Peygamber almamış olsaydı onu ben kabul edecektim."³⁰

Görüldüğü üzere o dönem Arap örfünde, bir kimsenin dostluğunu artırmak istediği kimseye kızını veya velisi olduğu bir bayanı eş olarak teklif etmesi veya onun kızına kendisi için talip olması yaygın bir adettir. Halbuki bu durum, bizimki gibi başka örflerde tam tersinedir. Zira bizim örfümüzde bir bayanın erkeğe talip olması veya velisinin bir bayanı bir erkeğe evlilik için dahi olsa teklif etmesi son derece nahoş bir şeydir. Zira böyle bir teşebbüs, erkekte karşı taraf hakkında olumsuz bir kanaat uyandırmanın ötesinde, olması muhtemel hayırlı bir işin, daha başlangıç aşamasında bozulmasına neden olabilecektir.

Aynı şekilde îcab ve kabulün gelecek zaman değil, geçmiş veya şimdiki zaman kipinde olması gerektiği şeklindeki sığalarla ilgili hususlar da, tamamen örf, zamanın şartları ve Arap dilinin yapısına bağlı hususlardır. Zira şifahi kültürün hakim olduğu ve Kur'an gibi çok önemli vesikaların bile yazıya geçirilme imkanının oldukça kısıtlı olduğu bu dönemde, söz konusu îcab ve kabulün yazıya geçirilme şartı sadece taraflardan birinin dilsiz ve sağır olması veya uzakta bulunması halinde şart koşulmuştur³¹ ki, aksi takdirde ortaya çok büyük zorluk ve sıkıntılar çıkacaktır.

Halbuki yazılı kültürün hakim olduğu günümüzde îcab ve kabulün şifahi olarak alınması, büyük ölçüde sembolik değer ifade etmektedir. Zira bu konuda tarafları bağlayan şey, diğer bütün işlemlerde olduğu gibi üzerinde kendilerine ait ad, soyad, resim, kimlik numarası, imza, vb. hususların yer aldığı resmi evlenme cüzdanının tabi olduğu yazılı hükümlerdir.

Bunun dine aykırı veya dinen geçersiz olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü İslam hukukunda, iradeyi ortaya çıkaracak ve rızaya delalet edecek karineler bulunduğu zaman fiillerin sözlerin yerine geçtiği bilinen bir husustur. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren pek çok akit, söze başvurmaksızın sadece maksada delalet eden fiillerle yapılagelmiştir. Zira gerek sözler, gerekse fiiller konusunda esas olan şey, her milletin kendi aralarında

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakat*, VIII, 81-83; İbn Hişam, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, Beyrut tz, IV, 294.

³¹ el-Kasani, *Bedai'ü's-Sana'i*, II, 231; el-Ceziri, *Kitabü'l-Fıkıh*, IV, 16.

anlaştıkları sığa/kip ve uygulamalarla akit yapmalarıdır. Bu konuda dinde belirlenmiş sabit bir esas yoktur. Çünkü muamelat konusunda, bütün insanların belli bir ıstılahı benimsemeleri mümkün değildir.³²

Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu şart ve kuralların bizatihi kendilerinden ziyade onların öz itibarıyla kendileri vasıtasıyla ulaştırılması beklenen hedefleri günümüz için tam anlamıyla gerçekleştirip gerçekleştirmedikleridir. Nitekim Hz. Peygamber, bu gibi hususlarda ortaya somut şartlar koymak suretiyle tüm müslümanların elini kolunu bağlamak yerine, meselenin ruhunu ifade etmekle yetinmeyi tercih etmiştir. Bu hususta o, evlilik öncesi tarafların birbirleri için ortaya koyacakları ön şartlar hakkında şöyle buyurmaktadır: “*Müslümanlar kendi aralarında belirledikleri bütün şartlara uyarlar. Ancak helal haram veya haramı helal kılan şartlar müstesna.*”³³

Bu bağlamda bir kadın, evlilik akdi esnasında, mehrin belli kısmından fedakarlık yapmak suretiyle erkekte kendisinin üzerine ikinci bir evlilik yapmamasını, kendisini başka bir memlekete götürmemesini veya onun ailesiyle birlikte değil de ayrı evde oturmayı talep edebilir. Fakat o, evli bir erkekte ilk eşinden boşanmasını,³⁴ onun akrabalarını bir daha görmemesini³⁵ veya evliliğin cinsellik boyutunu ortadan kaldırmasını³⁶ isteyemez.³⁷ Çünkü ilk kısımda yer alan hususlar, örf ve kişilerin durumlarına bağlı iken, ikinci kısımda yer alanlar bizzat ayet ve hadislerle menedilmiş örf ve zaman ve mekana bağlı olmayan, dolayısıyla geçerliliği nikâh akdi bağlamında süreklilik arzeden dinî esaslardır. Dolayısıyla bunların aynı şekilde muhafaza edilmesi zorunludur.

³² Ebu Zehra, *el-Milkeyye ve Nazariyyetü'l-Akd*, Kahire tz, s. 214-215.

³³ el-Buhârî, İcare, 14; et-Tirmizî, Ahkam, 17.

³⁴ Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “*Bir kadının kumasının boşanmasını istemesi helal değildir.*” (Ebu Davud, Talak, 2)

³⁵ “*Allab'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, ... iyi davranın;...*” (Nisa 4/36)

³⁶ “*İçinizden bekarları evlendirin.*” (Ahzab 33/37) Hz. Aişe şöyle rivayet etmiştir: “Rifaa'nın kansı Peygamber'e geldi ve; 'Ben Rifaa'nın yanında idim. Rifaa beni boşadı ve (üç talak ile) boşamayı kat'ileştirdi. Sonra ben de Abdurrahman b. Zübeyr ile evlendim. Fakat Abdurrahman'ın erkeklik uzvu, şu elbise saçağı gibi (gevşek)ti,” dedi. Rasûlullah tebessüm edip; ‘Sen tekrar eski kocan Rifaa'ya mı dönmek istiyorsun? Hayır, sen ikinci kocan Abdurrahman'ın balcığından, o da senin balcığından tatmadıkça bu olmaz,’ buyurdu”. (el-Buhârî, Talak, 7,37; Ebu Davud, Talak, 49; en-Nesâî, Talak, 9; İbn Mace, Nikah, 32)

³⁷ Söz konusu şartlar konusunda bkz. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctebid*, II, 57-vd; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, 54-vd.

Aynı şekilde evliliğin geçerli olabilmesi için bir takım şartlar vardır ki, bunların başında eşler arasında sürekli veya geçici evlenme engeli bulunmaması gelir. Neseb, süt ve sihrî hısımlık şeklinde üç başlık altında toplanan bu hususlar³⁸ da, bizzat Kur'an ve sünnetle belirlenmiş değişim ve gelişime, dolayısıyla da güncellemeye kapalıdır. Çünkü bu konulardaki hükümlerin üzerine bina edildiği illetler, zaman ve mekana bağlı olmayıp öz itibarıyla ilk günden son güne değin insanlık varolduğu sürece devamlılık arzedecek türdendir.

Netice itibarıyla hem uhrevî, hem de dünyevî boyuta sahip olan nikâh/evlilik konusunda meselenin dinî boyutunun şu üç ayrı bağlamdan oluştuğunu söylemek mümkündür:

1. Gerçek mahiyetini sadece Allah Teala'nın bildiği, tarafların îcab ve kabullerindeki niyetlerinde samimi olup olmadıkları hususu,
2. Kur'an-ı Kerim ve sünnet tarafından belirlenen, mahiyeti itibarıyla geçerliliği zaman ve mekana bağlı olmaksızın evrensellik ve ezeli-ebedilik, yani kıyamete değin süreklilik arzeden hususlar,
3. Kur'an ve sünnetten mevcut örf'e uygun olarak yapılan icthadlarla çıkarılan zaman ve mekana bağlı hususlar.

Son şıkta yer alan ve çalışmamızın esasını oluşturan bu zaman ve mekana bağlı hususların dinî kategoride değerlendirilmeleri, ancak onların İslam'ın ezeli, ebedi ve nihai hedeflerini mevcut şartlar itibarıyla doğru ve tam olarak tecelli ettirebilmelerine bağlıdır. Dolayısıyla bunlar, söz konusu dinî hedefleri gerçekleştirdikleri müddetçe dinidirler. Şartlara bağlı olarak bu fonksiyonlarını kaybettiklerinde dinî olma vasıfları ortadan kalkacağı için doğal olarak onların yürürlükten kalkmaları, yani değişmeleri ve yerlerini yenilerine terk etmeleri gerekir.

İslam hukukunun dinamik yönünü oluşturan bu husus, İslam'ın diğer konularda olduğu gibi evlenme konusundaki bütün zaman ve mekanlar için evrenselliğinin en önemli teminatıdır. Aksi takdirde sonuç, kaçınılmaz olarak İslam hukukunun evliliğe dair zaman ve mekana bağlı ahkâmının sonraki dönemlerde ihtiyacı tam olarak karşılayamaması, bu nedenle istismarlara maruz kalması ve bunun neticesi olarak zaman içinde işlevselliğini büyük ölçüde kaybetmesi anlamına gelecektir ki, günümüzdeki mevcut durum bunun en somut göstergesidir.

³⁸ "Analarınız, kızlarınız, kızkardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kızkardeş kızları, sizî emziren analarınız, süt bacalarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size baranı kılındı." (Nisa 4/23) (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukuku*, s. 311-316; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 169-vd)

B. NİKAHTA YAZIMA DAYALI KAYIT VE ŞAHİTLER MESELESİ:

Yukarıda belirttiğimiz üzere nikâhın Allah katındaki meşruiyetinin, yani onun dini/uhrevi boyutunun yegane şartı, tarafların icab ve kabullerindeki samimiyetleri, yani niyetleridir. Bunun dışındaki bütün şartlar, velev ki Kur'an ve sünnet kaynaklı olsa dahi sosyal bir varlık olan insanın oluşturduğu en temel sosyal kurum olan evlilik müessesesinin dünyevî boyutuyla ilgili hususlardır. Dolayısıyla tamamının gayesi, ortaya çıkabilecek problem ve istismarların önüne geçmek suretiyle çok büyük bir önem ve hassasiyete sahip olan aile kurumunun gayesine uygun bir şekilde oluşturulması, devam ettirilmesi veya gerektiğinde tarafları mağdur etmeyecek şekilde sona erdirilmesidir.

Bu gayeye matuf olarak İslam hukukunda nikâhın sıhhat şartları arasında iki şahidin bulunması yer almış ve buna ayrıca bir de aleniyet şartı eklenmiştir.³⁹ Bu sayede evlilik yapan kimselere, herhangi bir ithamla karşılaştıklarında evli olduklarını rahatça ispat edebilme imkanı sağlanmış, böylece onlar hakkında toplumda ortaya çıkabilecek şüphe ve dedikoduların daha baştan önüne geçilmiştir. Zira mesele çok hassas olup, ispatlanamayan bir evlilik ilişkisinin karşılığı doğrudan zinadır. Bu nedenle Hz. Peygamber; “*Nikâb bağlamında helal/nikâb ile haram/zınanın arasını ayıran şey, def ile ses; yani def çalmak suretiyle düğünü herkese duyurmaktır,*”⁴⁰ buyurmuştur.

Gerek Hz. Peygamber dönemi, gerekse mezheplerin oluşum dönemindeki yaşam şartları ve ortamı dikkate alındığında nikâh için getirilen bu şartların, maksadı yeterince hasıl edecek düzeyde olduğu görülmektedir.⁴¹ Zira küçük bir yerleşim biriminde, herkesin davet edildiği bir yerde yüksek sesli çalgı aletleriyle yapılan bir düğün töreni eşliğinde gerçekleştirilen, tarafların yakınları ve velilerinin hazır bulunduğu ve en az iki kişinin şahitlik ettiği bir evlilik akdi hakkında ortaya bir şüphe çıkması veya ithamda bulunulması söz konusu değildir. Bu noktada fakihler, yine de şahitlerin akıllı, ergin, hür, Müslüman, adil,

³⁹ es-Serahsî, *el-Mebsut*, Beyrut tı, V, 30-vd; el-Kasânî, *Bedain's-Sana'i*, II, 252-vd; el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkâh*, IV, 25-vd; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, VII, 71-vd.

⁴⁰ et-Tirmizî, Nikah, 6; İbni Mace, Nikah, 20.

⁴¹ Risalet döneminde Arap yarımadasında yer alan en büyük şehirlerin nüfusu on bini aşmamaktadır. Nitekim hicret esnasında Medine'nin nüfusunun on bin civarında olduğu, bu sayının Hz. Peygamber'in son günlerinde Müslüman nüfus itibarıyla toplam otuz bin civarına ulaştığı ifade edilmiştir. (el-Kettani, *et-Teratibü'l-İdariyye*, Beyrut tı, III, 206; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (Çev. Salih TUĞ), İstanbul 2003, I, 183; Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, M. Sabri, “Medine”, *TDV İA*, Ankara 2003, XXVIII, 310)

işitme özürsüz olmaları gibi ilave şartlar koyarak meseleyi iyice sağlama almaya gayret etmişlerdir.⁴²

Zaman içinde nikâhın sıhhati için ileri sürülen iki şahit şartının yetersiz kaldığı, zira ortaya çıkan mağduriyet ve istismarları önlemediği, dolayısıyla ortada ciddi bir boşluk olduğu görülmektedir. Şöyle ki nüfusu binli rakamlardan milyonlu rakamlara ulaşan, hızlı ve rahat ulaşım imkanlarıyla insanların sürekli hareket halinde olduğu ve sıkça yer değiştirebildiği günümüz modern şehir şartlarında, evlilik gibi önemli bir kurumun sübut ve ispatını iki şahidin insafına bırakmak ve bunun ilanı için def, vb. çalgı aletlerini yeterli görmek son derece yetersiz ve sakıncalı bir yaklaşım tarzıdır.

Nitekim günümüzde ailelerinden, yakın çevrelerinden veya ilk eşlerinden gizli evlilik yapmak isteyen çok sayıda kimse, bir din görevlisinin huzurunda, dar bir arkadaş çerçevesinde, etraflarında buldukları iki şahit eşliğinde “imam nikâhı” adı altında bazı evlilik akitleri gerçekleştirmekte, fakat bunu şu veya bu nedenle kayıt altına alıp resmiyete aksettirmemektedirler.⁴³ İyi niyetle de olsa bu şekilde kurulan bir evlilik ilişkisi, sonraki aşamalarda bilhassa kadın ve çocuklar için telafisi mümkün olmayan mağduriyetlere yol açmaktadır.

Bunun ötesinde art niyetli pek çok kimse, karşıt cinsle toplumun hoş karşılamayacağı türden ilişkilere girmekte, bu durum bir şekilde ifşa olduğunda, bu defa derhal “imam nikâhı”nın arkasına sığınmak suretiyle İslam hukukuna ait mevcut ahkâmın bu konudaki ortaya koymaya çalıştığımız yetersizliğini istismar etmektedir.⁴⁴

Burada rahatsız edici olan husus, mevcut fıkıh ve ilmihal bilgilerine göre söz konusu uygulamaları dinî açıdan eleştirme veya bunlara müdahale etme imkanının bulunmamasıdır. Çünkü bu uygulamalarda, mevcut dinî ahkâm içinde dinî nikâh için belirtilen şartlar şeklen de olsa yerine getirilmektedir. Dolayısıyla bu tarz nikâh kıydıran kimseler, bu şartları yerine getirdikleri için kendilerini gayet rahat ve huzurlu hissetmekte, bunun ötesinde bazı dinî kesimler Allah katında esas olanın dinî nikâh olduğunu, resmî nikâhın insanlar için fuzuli eziyet teşkil eden gereksiz bir formalite oluşturduğunu ifade edebilmektedirler. Bu konuda kaleme alınan dinî eserlerde de, benzer şekilde mevcut dinî evlilik ahkâmının günümüz Medeni Kanun hükümlerinden ne denli üstün olduğu dile getirilmeye ve ispatlanmaya çalışılmaktadır.

⁴² es-Serahsî, *el-Mebsut*, V, 31-vd; el-Kasânî, *Bedain's-Sanai'*, II, 253-vd; el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkıh*, IV, 25; ez-Zuhaylî, *el-Fıkıhu'l-İslami*, VII, 73-77.

⁴³ Gönültaş, Nuh, “Muhafazakarların İkinci Evlilik Şehri”, *Bugün Gazetesi*, 16 Aralık 2010.

⁴⁴ Son dönemde gizli ilişkileri basına sızan bazı siyasiler, böyle bir gerekçe ardına sığınmış, fakat bu durumdan kendi eşleri dahil kimsenin haberi olmadığı anlaşılmıştır. (Öztürk, Saygı, *Sözgü Gazetesi*, 29 Mayıs 2011)

Bu noktada imam nikâhıyla gerçekleşen evlilikler neticesinde ortaya çıkan problemler ya görmezlikten gelinmekte, ya da bunların faturası derhal mevcut Medeni Kanun hükümlerine kesilmektedir. Zira bilhassa muhafazakar kesimde, laik hukuk sisteminin her konuda olduğu gibi evlilik hususunda da bütün olumsuzluk ve kötülüklerin kaynağı olduğu şeklinde oldukça yaygın bir kanaat hakim olup, onu terk edip dinî ahkâma geçildiği takdirde her şeyin bir anda hallolacağı farzedilmektedir. Şahsen biz, bu yaklaşıma laik hukuk anlayışının halkın yüzde doksanının inancını oluşturan İslam dinine ait evlilik ahkâmını göz ardı edip yok sayması noktasında katılmakla birlikte, mevcut dinî ahkâmın günümüz ihtiyaçlarını rahat bir şekilde karşılayacağı noktasında oldukça farklı bir kanaat içindeyiz.

Sahip olduğumuz bu kanaat, salt bir düşünce veya şahsi bir görüşün ötesinde tarihi gerçekliklere dayanmaktadır. Zira mevcut evlilik ahkâmının yetersizliği, bundan asırlar önce bizzat yaşanmış tecrübelerle tespit edilmiş ve giderilmesi noktasında ciddi somut adımlar atılmıştır. Şöyle ki geçmiş Osmanlı uygulamasında, mevcut dinî evlilik ahkâmı korunmakla birlikte evlenecek olanların, bunlar dışında kadılık makamından bir izin belgesi alıp evliliklerini resmî mercilere onaylatmaları şartı getirilmiştir.⁴⁵

Uzun yıllar yürürlükte kalan bu uygulama şekli, 1917'de hazırlanan Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde daha da geliştirilerek şu şekilde kanunlaştırılmıştır: "*Nikâh akdi sırasında, gelin ve damat adaylarından birinin ikametgâhı bulunan kaza hakimi veya onun özel olarak görevlendirdiği naibi hazır bulunup sözleşmeyi düzenler ve tescil eder.*"⁴⁶

Bizim burada dile getirmeye çalıştığımız problem, esasen söz konusu maddenin şu gerekçesinde son derece güzel bir şekilde dile getirilmiştir:

"Şeriat nazarında nikâh ile tarafların karşılıklı rızalarıyla meydana gelen diğer akitler arasında hiçbir fark yoktur. Akit sırasında şahitlerin şart koşulması ve nikâhın ilan edilmesi de, sırf akdi sağlamlaştırmak ve tarafları zina töhmetinden kurtarmak maksadına dayalıdır. Bu itibarla nikâh akdinin, yalnız iki şahidin bulunmasıyla bizzat erkek ve kadın tarafından özel merasim ile kıyılması şart değildir. Bununla beraber nikâh özel önemi haiz bir akit olduğundan, şanına riayet edilerek çoğu zaman camilerde kıyılma gelmiştir. Fakat bir müddettir, Osmanlı ülkesinde nikâh akdinin yapılması pek düzensiz bir hal almış ve nerede iki şahit hazır

⁴⁵ Aydın, M. Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 86-vd; Ekinci, E. Buğra, "Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikah", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 2, İstanbul 2006, s. 41-vd.

⁴⁶ Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Md. 37.

bulunursa hemen nikâh kıyılmaya teşebbüs olunmuştur. Gerçi yukarıda belirtildiği gibi iki şahidin bulunmasıyla kıyılan nikâh şer'an sahih ve geçerli ise de, böyle mühim bir akdin düzenli cereyen etmemesinden pek çok yolsuzluklar meydana gelmiş ve evlenemeyecek durumda olan nice kadınların nikâhı kıyılarak başkalarının haklarının iptali cihetine gidilmiştir. Halbuki akit sırasında nikâhla ilgili hükümlere vâkıf bir zatın huzurunda sözleşmenin düzenlenmesi faydalı bir şey olduğundan ve böyle bir sözleşme düzenlenip tescil olunduğu takdirde ileride akdin varlığı veya mehrin miktarı hakkında ve daha bir çok meselelerde meydana gelebilecek ihtilafların önü alınacağından 37. madde bu sebeplere dayandığı gibi yukarıdaki görevlerin nüfus veya belediye memurlarına veya noterlere verilmesi de düşünülmüş ise de, hakimler her hususta kamu üzerinde velâyete sahip olduklarından ve akitnamenin, ispata gerek kalmadan kabul edilmesi icap eden vesikalardan olması lüzumuna binaen, işbu görevlerin hakimlere verilmesinin daha uygun olacağı mülahaza olunmuştur.⁴⁷

Görüldüğü üzere mesele gayet açık olup, söz konusu gerekçe, mevcut evlilik ahkâmının daha o günlerden evlilik hukukunu gözetmeye ve düzenlemeye yeterli gelmediğini belgelemektedir.

Meseleyi temelden ele alacak olursak, evlilik konusunda ilk dönem fakihleri, nikâhta iki şahit bulundurma şartına Kur'anî dayanak olarak Müdayene ayetinin ikinci yarısını delil getirmişler, sonraki ilim adamları da bu gerekçeyi günümüze kadar aynı şekilde tekrar edegelmişlerdir.⁴⁸ Halbuki tamamı bir sayfa tutan bu ayetin, konumuz açısından büyük önem taşıyan bir baş kısmı mevcut olup, meseleyi doğru bir zemine oturtmak için ayete bir bütün olarak bakılması gerekmektedir:

'Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın; (ber şeyi olduğu gibi) yazsın. Üzerinde hak olan kimsede (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmasın. Şayet borçlu sefih veya akli zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanlırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun). Çağrıldıkları vakit şahitler gelmezlik etmesin. Büyük veya küçük, vâdesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmamız Allah nezdinde daha adaletli, şehadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Ancak aranızda yapıp bitirdiğiniz

⁴⁷ *Ceride-i İlmiye*, İstanbul 1336, S. 34, s. 1013-1014.

⁴⁸ Karaman, *İslam Hukuku*, s. 319; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 161.

peşin bir ticaret olursa, bu durum farklıdır. Bu durumda onu yazmamızda sizin için bir sakınca yoktur. (Genellikle) alış-veriş yaptığımızda şahit tutun. Ne yazan, ne de şahit zararara uğratılsın. Eğer bunu yaparsanız (zarar verirsiniz) şüphe yok ki bu, sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun. Allah size gerekli olanı öğretiyor. Allah her şeyi bilmektedir.”⁴⁹

Görüldüğü üzere ayet esasen ticaretle ilgili olmakla birlikte, fakihler evliliği de bir tür akid olarak gördükleri için nikâh akdi esnasında iki şahit bulundurma şartını kıyasa dayalı bir ictihadla evliliğe de getirmişler ve zaman içinde bu şart, bütün mezhep imamlarının üzerinde birleştikleri bir icmaya dönüşmüştür.⁵⁰

Ayette dikkat çeken husus, bu ayetin akitler için iki şahit bulundurma şartından önce çok açık bir şekilde ve ısrarla (yedi defa) onları yazıp kayda geçirmeyi emretmesidir. Dolayısıyla fakihler, öncelikle buradaki yazma ve şahit getirme emirlerinin mahiyetini tartışmış, onlardan Atâ (ö.126/743), İbn Cüreyc (ö.149/766), İbrahim en-Nehaî (ö.95/713), İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922) ve Davud ez-Zahirî (ö.270/883) gibileri, bunun vücut ifade ettiğini, dolayısıyla bu ayete göre yazmanın farz olduğunu ve bunu terk edenin günahkar olacağını söylemişlerdir.⁵¹ Dört mezhep imamı dahil diğer fakihler ise, buradaki emirlerin vücut değil, nedb ifade ettiğini, yani; “Yapılırsa daha iyi olur,” türünden bir tavsiye bildirdiğini ifade etmişlerdir.⁵²

Burada çalışmamız açısından önem taşıyan husus, ikinci grupta yer alan fakihlerin ayetteki açık emirleri vücut değil de, nedb yönüne hamletme konusunda ileri sürdükleri şu gerekçedir:

“Biz, bütün İslam ülkelerinde Müslümanların çoğunu, yazmaksızın ve şahid tutmaksızın veresiye alışveriş yaparken görüyoruz. Bu durum, yazmanın ve şahid tutmanın vacip olmadığı hususunda bir icmadır. Kaldı ki bunların vacip kılınması, Müslümanlara büyük bir külfet getirecektir. Halbuki Hz. Peygamber; “Ben, kolay ve müsamahalı olan Hanıflık inancı üzere gönderildim,”⁵³ buyurmuştur.⁵⁴

⁴⁹ Bakara 2/282.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Döndüren, *İslam Hukuku*, s. 206-vd.

⁵¹ el-Kurtubî, *el-Cami'*, III, 247; eş-Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, Kahire 1993, I, 447.

⁵² el-Cassas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Kahire t.z., II, 205-vd.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 266; VI, 116.

⁵⁴ er-Razî, *Mefatihu'l-Gayb*, III, 92.

Bu gerekçe, ayette yer alan emirlerin esas olarak vücut ifade ettiğini, fakat böyle bir uygulama mevcut şartlar itibarıyla ümmet için ortaya büyük zorluk çıkaracağından, bunun zaruret gerekçesiyle nedb yönünde hükme bağlandığını ortaya koymaktadır. Zira Kur'an ayetlerini yazacak malzemenin bile çok kısıtlı olduğu o günün şartlarında, yapılan her veresiye alışverişi önce kayda geçirme, ardından da iki şahitle desteklemenin gerçekten büyük bir külfet teşkil edeceği aşikardır. Fakat burada, sadece o güne hitap etmeyip evrensellik arzeden Kur'an'ın insanoğluna nihai planda ideal olan hedefi gösterdiğini ifade etmek mümkündür.

Ayetteki emrin vücut ifade ettiğini destekleyen bir diğer husus, fakihlerin bu ayete kıyasla nikâh akdinin şartları arasına dahil ettikleri iki şahit bulundurma şartının nedb değil, vücut ifade etmesidir. Zira nikâh akdi diğer akitler gibi sıradan bir akit olmadığı için fakihler, ayetin doğrudan konusunu oluşturan veresiye alışverişte mendub gördükleri iki şahit bulundurma şartını, ayetten dolaylı olarak çıkarılan nikâh konusunda vacip kılmışlar,⁵⁵ bunun ötesinde daha önce belirttiğimiz üzere şahitlerin nasıl kimseler olması gerektiğini de ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Elbette onlar, tüm bunları kendiliklerinden değil, bilakis Kur'an'ın en önemli müfessiri olan Hz. Peygamber'in fiili ve kavli sünneti doğrultusunda esasa bağlamışlardır. Nitekim Hz. Peygamber, kendilerini zora sokmamak için alışveriş akitleri konusunda ümmetinden bunları ille de yazma veya şahitlendirme gibi bir şart ileri sürmezken, evlilik konusunda; "*Bir veli ve iki adaletli şahit bulunmadıkça evlilik olmaz*,"⁵⁶ buyurmuştur.

Netice itibarıyla İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'da, evlilik dahil bütün akitlerin önce yazıya geçirilip kaydedilmesi, ardından da iki şahitle desteklenmesi emredilmiştir. Fakat bu emir, o dönemin şartları itibarıyla zorunluluktan dolayı diğer akitlerde hem yazıya geçirme, hem de şahit bulundurma hususunda sadece bir tavsiye, evlilikte ise yazıya geçirme konusunda tavsiye, şahit bulundurma konusunda vacibe olarak yürürlük kazanmıştır.

Bununla birlikte tarihi süreç içinde insanoğlu, kültür ve medeniyet sahasındaki değişime dayalı gelişim süreci içinde şifahi kültürden yazılı kültüre geçmiştir. Bu bağlamda yazı gelişmiş, yazı malzemeleri bollamış, yazıya dayalı kayıt sistemleri geliştirilmiş ve hemen her toplum ciddi birer devlet mekanizmasına kavuşmuştur. Böylece insanoğlunun önünde ilk dönemler itibarıyla mevcut olan zorluk ve imkansızlıklar ortadan kalkmış ve bilhassa

⁵⁵ es-Serahsî, *el-Mebsut*, V, 30-vd; el-Kasani, *Bedai'u's-Sanai'*, II, 252-253; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Mütetbid*, II, 19-20; el-Ceziri, *Kitabu'l-Fıkah*, IV, 25; ez-Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, 70-vd.

⁵⁶ Ebu Davud, Nikah 19; ed-Darimi, Nikah, 11.

akitler hususunda Kur'an'da gösterilen nihai hedefin rahat bir şekilde uygulanabileceği bir noktaya gelinmiştir.

Bu bağlamda insanoğlu, bugün için tıpkı Müdayene ayetinde emredildiği gibi bir yandan şahitlik müessesesini devam ettirirken, diğer yandan da peşin olsun veresiye olsun bütün alışverişlerini belgelemekte, alışverişin yanı sıra her türlü akdini yazdırıp kayda geçirmekte ve resmî mercilere onaylatmaktadır.⁵⁷ Fakat müslümanlar bunu, henüz fıkıh ve ilmihal kitaplarımız böyle bir uygulamayı öngörmediği için dinin bir emri olarak değil, bilakis dünya hayatının bir gerçeği ve gereği olarak yapmaktadırlar. İnanan inanmayan herkesin kabul ettiği ve uygulama noktasında birleştiği bu husus, esasen bizce Kur'an'ın evrensel nitelikte ilahî kaynaklı yegane hak kitap olduğunun en büyük kanıtıdır.⁵⁸

Gelin görün ki, Kur'an bunu emrettiği ve Müslümanlar dahil bütün insanlar bu uygulamada birleştiği halde, ne yazı, ne kayıt, ne imza, ne de onay bağlamında hemen hiçbir şey henüz yerini fıkıh ve ilmihal kitaplarımızda hala daha tam olarak alabilmiş değildir. Evlilik gibi son derece önemli bir akdin gerçekleşmesinde dahi, sıhhat şartları arasında kayda geçirme şartı olmadığı için kim oldukları belirsiz iki şahidin şahadeti yeterli görülmektedir. Çünkü fıkıh ve ilmihal kitaplarımız, maalesef mezhep imamaları tarafından bundan asırlarca önce kendi şifahi kültürlerine göre düzenlenmiş hükümleri tekrarlamaktan öte geçememektedirler.⁵⁹

Halbuki yukarıda ortaya koyduğumuz üzere Kur'an'a göre gerek ticari akitlerde, gerekse evlilik akdinde esas olan husus, öncelikle yazım ve buna bağlı kayıt, ardından da bunu ikrar edecek iki şahittir. Fakat bu husus, ilk dönemlerin yaşam koşulları itibarıyla tam olarak gerçekleştirilemeyeceğinden mezhep imamaları tarafından yazım konusunda Müslümanlara bir kolaylık/ruhsat tanınmış ve bu husus bir zorunluluk değil, tavsiye bağlamında ele alınmıştır.

⁵⁷ Günümüzde her türlü mali işlem ve anlaşma, bütünüyle bu alanda hizmet veren noter, banka, vb. resmî kurumlar aracılığıyla bu konuda geliştirilen çek, senet, vb. yazılı belgelerle gerçekleştirilmekte, bunlar devlet tarafından ciddi bir mali denetime tabi tutulmakta ve ortaya çıkan anlaşmazlıklar da, yine tamamen bu alanda faaliyet gösteren iş mahkemeleri tarafından çözüme kavuşturulmaktadır. (Bkz. 1512 sayılı Noterlik Kanunu)

⁵⁸ Kur'an-ı Kerim'in i'caz yönlerinden biri ve en önemlisi, onun evrenselliğidir: "Biz, seni ancak aemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiya 21/107) Kur'an'ın hem zaman, hem de mekan itibarıyla ezeli ve ebedi mesajlar içerdiğini ifade eden bu husus, söz konusu meselede de tecelli etmiştir. (Bkz. es-Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1992, II, 329-vd; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1985, s. 166-167)

⁵⁹ Bkz. Komisyon, *İlmihal*, TDV İSAM, II, 195-vd; Karaman, *İslam Hukuku*, s. 318-vd; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 160-vd;

Çünkü şifahi kültüre dayalı kırsal yaşamda evlilik için yazım şartı konmuş olsa dahi, bunu kayda geçirip onaylayacak ve takip edecek bir devlet sistemi henüz oluşmadığı için esasen bu dönemde evlilik akdini yazıya geçirmenin pek de bir anlamı bulunmamaktadır.

Burada yapılması gereken şey, zaman ilerleyip şartlar oluştuğunda ve artık bu husus kalabalık nüfuslu şehir yaşamında bir zorunluluk arzettiğinde, Müslüman fakihlerin oturup meseleyi Kur'an ışığında tekrar ele almak suretiyle daha önce şartlar gereği askıya alınan Kur'an'ın yazım emrine işlevsellik kazandırmaları ve bu doğrultuda evliliğin sıhhat şartları arasına iki şahitten önce yazım ve kayıt şartını da eklemeleridir. Fakat daha önce izah ettiğimiz üzere bu husus, bugüne kadar mümkün olmadığı gibi, korkarız muhtemelen bundan sonra da mümkün olmayacaktır. Çünkü ictihad kapısı, maalesef söz konusu şartlar oluşmadan önce kapanmış, bu nedenle ictihad yetkisine sahip mezhep imamları ve onların talebeleri aramızdan böyle bir düzenleme yapamadan ayrılmışlardır. Onlardan sonra din adına konuşma yetkisine sahip kimseler bir daha dünyaya gelemeyeceğine göre (!), biz de elimizde mevcut olan hükümlerle yetinmek durumundayız.

Bu noktada, burada söylenen şeylerin esasen yeni bir şey olmayıp zaten akl-ı selimin gereği olarak uzun yıllardan beri gerek Osmanlı döneminde, gerekse sonrasında çoğu İslam ülkesinde uygulandığı, dolayısıyla örtada fiili bir sorun bulunmadığı ifade edilebilir.⁶⁰ Gerçekten de bu konuda Osmanlı döneminden itibaren pek çok düzenleme yapılmış, hatta Osmanlı ceza kanununda resmî usule, yani yazılı kayıt şartına riayet etmeden dinî nikâh kıyılması durumunda hem nikâh kıydıranlara, hem de onu kıyanlara çeşitli cezai müeyyideler bile getirilmiştir.⁶¹ Fakat bütün bunlar, daha önce de belirttiğimiz üzere dinî değil, dünyevî hukuk adına yapılmış, bunun neticesinde karşımıza İslam dini açısından kabul edilemeyecek bir durum olan, zira Müslümanları pek çok konuda olduğu gibi evlilik konusunda da çelişki ve sıkıntı içinde bırakan dinî hukuk - dünyevî hukuk şeklindeki çift başlı bir hukuk ikilemi çıkmıştır.

Bütün bunların yegane sebebi, İslam hukukunda yer alan evliliğin sıhhat şartları arasına konunun en önemli Kur'ani delili olan Müdayene ayetinde açıkça yer alan yazıya dayalı kayıt şartının eklenememesidir. Zira böyle bir durumda, gündeme doğal olarak nikâh akdini yazdırıp kayda geçirmeyenlerin dinî yönden durumu gelmektedir. Esasen bu sorunun cevabı gayet basittir. Şöyle ki geçmişte ayetin devamında yer alan iki şahit getirme şartını yerine getirmeyenlerin durumu ne idiyse, bugün için ayetin başında yer alan yazım şartını yerine getirmeyenlerin durumu aynı olacaktır.

⁶⁰ Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 139-vd.

⁶¹ Döndüren, *İslam Hukuku*, s. 247-248.

Fakat böyle bir durumda, karşımıza daha önce mezhep imamları ve onların takipçileri tarafından sahih görülen bir nikâh akdi şekline, daha sonra ilave edilen yeni yazım şartı nedeniyle; “Geçerli değildir,” demek gibi geleneksel İslam hukuku anlayışı açısından kabul edilmesi zor bir durum çıkmaktadır. Zira hakkında pek çok cezai müeyyide getirilmekle birlikte ne Osmanlı döneminde, ne de sonrasında hiç kimse iki şahit huzurunda kıyılan bir nikâha; “*Sahib değildir,*” deme cüretini gösterememiştir. Çünkü fiilen yürürlükte olan dinî hukuk-dünyevî/örfi hukuk ayrımı bağlamında, dünyevî birer müeyyide olarak görülen söz konusu cezaların, dinî bir uygulamanın önüne geçmesi uygun görülmemiştir.⁶²

Bizim burada söylediğimiz şey ise, yazıya dayalı kayıt şartının dünyevî bir gereklilik değil, doğrudan ilgili Kur'an ayetine dayanan evliliğe ait dinî sıhhat şartlarından biri olduğudur. Bu durumda, bugün için yazılıp kayda geçirilmemiş bir nikâh akdi, tıpkı iki şahitle ispatlanamayan bir nikâh akdi gibi fasid hükmünü alacaktır.⁶³ Böyle bir durum, ancak ciddi bir zaruret halinde mazur sayılabilir ki, tarafların söz konusu zaruret hali ortadan kalkar kalkmaz evliliklerini derhal yazıya geçirip kayıt altına aldirmaları gerekmektedir.

Kanaatimizce bugün için evlilik müessesesi gibi önemli ve ciddi bir kurumu, özünde din-dünya ayrımı yer almayan İslam dini açısından sağlam bir zemine oturtmanın yegane yolu budur. Aksi takdirde Kur'an'ın evlilik konusundaki evrensel nihai hedeflerinin ilk dönemlerde olduğu gibi bugün için de tam olarak tecelli etmesini beklemek imkansızdır. Bu durumda da, başta kadınlar ve çocuklar olmak üzere, pek çok Müslüman kimsenin din adına mağduriyetleri sürüp devam edecektir.

Burada bizi bir İlahiyatçı olarak rahatsız eden hususlardan ilki, söz konusu mağduriyetlerin haksız yere İslam adına yaşanması, daha doğrusu yaşatılıyor olması, ikincisi ise, dinî olarak bilinen, uygulanan ve savunulan bir hususun, esasen anlattığımız gerekçelerden ötürü Kur'an'a, dolayısıyla da İslam'a tam olarak uymaması veya en azından eksik ve yetersiz kalması, bunun aksine çoğu zaman bazı muhafazakar kesimler tarafından dinen anlamsız, değersiz ve gereksiz dünyevî bir formalite gözüyle bakılan resmî nikâhtaki yazım ve kayıt şartının ise, İslam'a çok daha uygun olmanın ötesinde, tam da Kur'an'ın istediği uygulama şekli olmasıdır.

⁶² Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 185.

⁶³ **Fasid evlilik:** Akdın aslı unsurları ve bunlarla ilgili şartlar mevcut olduğu halde sıhhat şartları bulunmadığı takdirde söz konusu nikah fasid hükmünü alır. (Geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukuku*, s. 327)

Böyle bir tezat, gerekçesi ve muamele sahasındaki diğer pek çok örneği dikkate alındığında, bizce İslam aleminin bugün için pratik uygulama düzeyinde dünyadan niçin kopuk, dolayısıyla onun çok gerisinde kaldığının en büyük nedeni ve gerekçesidir. Bizce bunu, geleneğe saygı adı altında veya geleneksel mahalle baskısından ötürü önemsememek, dile getirmemek ve çözüme kavuşturmamak, Müslüman ilim adamlarına Allah katında günah olarak fazlasıyla yetip artacak bir vebaldir.

C. NİKAHTA RESMİ KURUM VE GÖREVLİ MESELESİ:

Evlilik akdinin gerçekleşmesinde, ilk dönemler itibarıyla evliliğin tarafları dışında bu işi din veya devlet adına yürütüp denetleyecek özel görevli bir kimsenin bulunma şartı aranmamıştır. Çünkü o günün şartlarında böyle bir şey fiilen mümkün değildir. Fakat bu husus, tamamen de başıboş bırakılmış değildir. Zira bu konuda, dolaylı yoldan da olsa tarafların velilerine ve devrin kadılarına önemli yetkiler tanınmıştır.

Şöyle ki Hz. Peygamber'in; "*Velisiz nikâh olmaz*," hadisi⁶⁴ genellikle velinin nikâha izin verip vermemesi bağlamında ele alınmıştır. Halbuki meseleye bir de nikâh akdinin icrası ve denetlenmesi açısından bakmakta fayda vardır. Nitekim bu süreçte en hassas olacak kimse, kız çocuğunun mağdur olmamasını isteyen velidir. Dolayısıyla velinin nikâh akdinin her aşamasından haberdar olması ve hazır bulunması, bu sürecin sağlıklı işleminin bir tür teminatı olmuştur.

Bu bağlamda mezhep imamlarının çoğunluğu, velinin rızası bir tarafa onun hazır bulunmadığı bir nikâhı batıl saymak suretiyle bu konuda veliye büyük yetkiler tanımışlardır.⁶⁵ Öyle ki nikâhta velinin bulunmasını ve rızasını şart koşmayan Ebu Hanife (ö.150/767) bile, kadının dengi olmayan bir erkekle evlenmesi halinde, velinin buna müdahale etmek suretiyle nikâhı bozma yetkisi olduğunu söylemiştir.⁶⁶

Bu noktada kızın velisi sahip olduğu yetkiyi kötüye kullandığı ve bu sürece olumsuz anlamda müdahil olduğu takdirde, devreye şikayet üzerine Hz. Peygamber girmiştir. Nitekim Ensar'dan Hıdam'ın kızı el-Hansa, Hz. Aişe'ye gelip; "*Babam aile şerefini artırmak için beni kardeşinin oğlu ile evlendirdi. Halbuki ben, bu evliliği istemiyorum*," der. Hz. Aişe de ona; "*Rasulullah gelinceye kadar bekle*," der. Hz. Peygamber gelince, Hz. Aişe ona durumu anlatır. O da kızın babasını çağırır

⁶⁴ Ebu Davud, Nikah, 20; et-Tirmizî, Nikah, 14.

⁶⁵ el-Kasani, *Bedai's-Sanai'*, II, 237-vd; el-Mevsili, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Mubtar*, Kahire 1951, II, 94; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 391-vd; İbn Abidin, *Haşiyetü Raddi'l-Mubtar*, III, 55-56; ez-Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, 201-vd.

⁶⁶ es-Serahsi, *el-Mebsut*, V, 25-vd; el-Kasani, *Bedai's-Sanai'*, II, 317-318, 321; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 417.

ve kadına seçme hakkı verir. Bunun üzerine kadın, şöyle der: “Ey Allah'ın elçisi! Babamın kızıdır diye nikâhı kabul ettim. Fakat bu davranışla kadınlara, babalarının evlilikte böyle bir yetkisi bulunmadığını bildirmek istemişim.”⁶⁷

Aynı şekilde Hz. Peygamber'den sonra devrin kadıları, başvuru halinde evlilikle ilgili aksaklık ve ihtilafları gidermek suretiyle bu önemli kurumun İslam'ın koyduğu esaslar dahilinde belli bir düzen içinde yürümesini temin etmişlerdir.⁶⁸

Bunun ötesinde güzel bir adet olarak Müslüman aileler, nikâhlarını, hakkında bir şart bulunmamasına rağmen bu konuda ehil bir din adamının yönetiminde ve yakın aile büyüklerinin huzurunda dualar eşliğinde kıydırmaya özen göstermişler, bu sayede evliliğin adab ve erkanına uygun bir şekilde kıyılmasında doğal toplumsal bir denetim mekanizması oluşmuştur.

Tüm bu anlattıklarımızdan anlaşılacağı üzere İslam geleneğinde nikâh akdi, tarafların buldukları iki şahit eşliğinde kendi başlarına kıydıkları gelişigüzel bir akit olmamış, bilakis mevcut örflere göre nişan aşamasından gerdek gecesine kadar güzel bir şekilde organize edilen ve sıkı bir şekilde denetlenen ciddi bir kurum olagelmıştır.

Tüm bu sosyal denetleme mekanizmalarına rağmen zamanın ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan kalabalık şehir ortamları ve hareketli yaşam tarzları, bu konuda yeni bir takım düzenlemeler yapmayı zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda daha önce belirttiğimiz üzere 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin 37. maddesinde şu husus yer almıştır: “Nikâh akdi sırasında, gelin ve damat adaylarından birinin ikametgâhı bulunan kaza hakimi veya onun özel olarak görevlendirdiği naibi hazır bulunup sözleşmeyi düzenler ve tescil eder.”

Bu maddenin daha önce tam metnini verdiğimiz gerekçesi, meseleyi çok açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bizim burada sunmak istediğimiz çözüm önerisini de gayet güzel olarak ifade etmektedir. Bu konudaki görüşlerimizi daha önce geniş bir şekilde ortaya koyduğumuz için burada tekrar etmek istemiyoruz.

Burada bizim söylemek istediğimiz şey, bundan yaklaşık yüzyıl önce tamamen yerinde dinî ve dünyevî gerekçelerle ortaya konduğu üzere nikâh akdinin bu konuda uzman ve yetkili resmî görevliler huzurunda kayda dayalı olarak yapılmasının şart olduğu, bunun dışında geçerli bir mazeret

⁶⁷ el-Buharî, Nikah 42; et-Tirmizî, Nikah, 14.

⁶⁸ es-Serahsî, *el-Mebsut*, V, 2-vd; el-Kasanî, *Bedain's-Sana'i*, III, 88-vd; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, III, 20-vd; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstılabat-ı Fıkhiyye Kanunusu*, İstanbul 1985, II, 12-vd; 180-vd.

bulunmaksızın gayr-ı resmî tarzda kayıt dışı olarak kıyılan nikâhların kanunen değil, bilakis dinen geçerli olmadığıdır. Çünkü bu, daha önce belirttiğimiz üzere başlangıçta şartları oluşmadığı için tam olarak uygulanamayan Müdayene ayetinde yer alan şu apaçık emirlerin bir gereğidir: *“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın; (her şeyi olduğu gibi) yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmasın.”*⁶⁹

Bunun yegane istisnası, ıssız bir köy ortamında veya deniz yolculuğunda bulunma gibi olağanüstü durumlara ait mazeret halleri olabilir ki, bu durumda da mazeret hali ortadan kalkar kalkmaz gerekli yasal işlemlerin derhal tamamlanması gerekir. Zira basit bir arabanın dahi alım satım işlemleri tamamlanmadan trafiğe çıkmadığı günümüz dünyasında, evlilik gibi hayati önem arzeden bir kurumu tarafların vicdanı ile iki şahidin insafına bırakmak, onu kaçınılmaz olarak büyük bir tehlike ve fesada, yani zaman içinde yok olmaya terk etmek anlamına gelmektedir.

Nitekim günümüzde Mısır'da ‘me’zun’, Mekke’de ‘mümlük’ denen kimseler, Fas, Tunus ve Cezayir gibi ülkelerde de noterler bu görevi yerine getirmekte, Endonezya’da ise 1895 tarihinde kabul edilen bir kararname ile nikâha İslam’ın evlilik hükümlerini iyi bilen bir kimse katılmakta, çoğu zaman bir cami görevlisi veya memur olan bu kimse, nikâh memurluğu görevini de üstlenmektedir.⁷⁰

Bu noktada söz konusu resmî görevlinin, yürürlükte olan kanunları iyi bilip düzgün bir şekilde tatbik edebilmesi için hukukçu kimliğinin bulunmasının yanı sıra ayrıca din adamı olması, gerek İslam dini genelinde, gerekse evlilik konusunda mutlak bir din-dünya ayırımı söz konusu olmadığı için şart olmasa da, Müslümanların dinî hassasiyetlerini karşılaması itibarıyla çok daha faydalı ve tercihe şayan olacaktır. Zira bu sayede İslam dini açısından bir nikâh akdinde bulunması gereken iki şahit, tarafların rızası ve ihtiyarı, akdin aleniyeti, mehir ve nafaka gibi nikâhın rükun ve şartlarını oluşturan hususların eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi temin edilmiş, bunun ötesinde küçüklerin zorla evlendirilmesi veya ailelerden habersiz yanlış evlilikler yapılması gibi istenmeyen durumların önüne geçilmiş, böylece İslam ümmetinin geleceğinin teminatı olan aile kurumu sağlam bir şekilde güvence altına alınmış olacaktır.

⁶⁹ Bakara 2/282.

⁷⁰ Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 139; Döndüren, *İslam Hukuku*, s. 248-249.

D. NİKAHTA ALT YAŞ SINIRLARI MESELESİ:

Günümüz için evlilikte önem arzeden hususlardan bir diğeri, evlenen kimselerin alt yaş sınırlarıdır. Geleneksel anlayışta fakihlerin çoğunluğuna göre, küçüklerin bizzat evlenme ehliyetleri bulunmamakla birlikte onların velileri tarafından çok küçük yaşlarda evlendirilmeleri caiz ve muteberdir.⁷¹ Fakihler, bu konuda Kur'an'dan boşanma durumunda adet görmeyen kadınların iddetini üç ay olarak belirleyen; **“Kadınlarınız içinden âdetten kesilmiş olanlarla, âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.”**⁷² ayetine dayanmışlardır. Halbuki ayetteki adet görmeme ifadesi mutlak olup, bunun bir özür sebebiyle olma ihtimali de mevcuttur.

Bu konuya esas delil teşkil eden husus, Hz. Peygamber'in fiili ve takrirî sünneti ile sahabenin uygulamalarıdır. Fakat her iki husus da, belli bir örf ve buna bağlı adetler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla söz konusu örfü dikkate almaksızın sadece buradaki evlenme yaşlarını esas alıp, bunları farklı ortamlara taşımak, günümüz için ciddi sıkıntılar doğurmaktadır.

Şöyle ki o dönem Arap örfünde bir kimse, karşısındaki birisine sevgi duyup onunla dostluğunu artırmak istediğinde aradaki yaş farkı ne olursa olsun bizzat kendi kızını ona teklif etmekte veya onun kızını kendisine istemekte, karşısındaki de şayet ona karşı benzer duygular besliyorsa, bu tekliften büyük memnuniyet duyarak şerefle onun kızını almakta veya kendi kızını ona vermekte, böylece aralarında akrabalık bağı oluşmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in, Hz. Ebu Bekir'in kızı Hz. Aişe, Hz. Ömer'in kızı Hz. Hafsa ve diğer bazı kabile reislerinin kızlarıyla evlilikleri ile Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'le evlilikleri bu bağlamda gerçekleşmiştir. Öyle ki Hz. Ömer, kendisi için Hz. Ali'nin kızına talip olduğunda o, kızının henüz küçük olduğunu belirtip; **“Onu sana gönderiyim, beğenirsen eşin olsun,”** demiş, Hz. Ömer de onunla görüşüp beğenmiş ve kendisine eş olarak almıştır.⁷³

Burada hemen belirtelim ki, bu şekilde gerçekleşen evliliklerde, şayet kızın yaşı küçükse evlilik hemen değil, onun olgunluk çağına ermesinden sonra gerçekleşmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Aişe ile Mekke döneminde

⁷¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 212; el-Mevsûlî, *el-İbtîyâr*, III, 94; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 155.

⁷² Talak 65/4.

⁷³ Ebu Davud, Nikah, 18.

nişanlanmış, fakat onunla bilinen anlamda evlilik ilişkisi bundan yaklaşık beş yıl sonra Medine döneminde başlamıştır.⁷⁴

Böyle bir örfi yapı içinde fakihler, velilerin çocuklarını evlendirebilmeleri için bir alt yaş sınırı belirlemezken, onların kendi kendilerine evlenebilmeleri için şart koşulan temyiz çağının alt sınırını kızlarda 9, erkeklerde 12 olarak tespit etmişlerdir. Buna göre söz konusu yaşlara ulaşan erkek ve kız çocukların, bizzat evlenme akdi yapmaları muteber sayılmıştır.⁷⁵

Meseleye başka örfler ve günümüz açısından baktığımızda, karşımıza bambaşka bir tablo çıkmaktadır. Zira öncelikle bir kimsenin kendisine yakın gördüğü bir başka kimsenin kızına kendisi için talip olması veya ona kızını teklif etmesi, aradaki bütün dostluğu bir anda bitirecek çok çirkin bir davranış olmanın ötesinde, bir anda herkesten gizlenmesi gereken çok ciddi bir namus meselesi haline dönüşebilecektir. Bizde böyle bir dostluk kurmanın yolu, olsa olsa karşıdakinin kızına kendi oğlumuz için talip olmaktır. Buradaki yaklaşım farkı, tamamen örften kaynaklandığı için bunlardan herhangi birini doğru veya güzel, diğerini yanlış veya çirkin olarak nitelendirmek doğru değildir.

Bu noktada söz konusu yaklaşım tarzını, her ne kadar Hz. Peygamber ve sahabe tarafından paylaşılmış olsa da, bugün için aynı şekilde benimseme imkanı nasıl yoksa, bu örf'e ait yaş sınırlarını da yine bugüne aynı şekilde taşıma imkanı yoktur. Zira böyle bir yaş tespitinde, toplumun genel algısından çocukların psikolojik durumuna, mevcut coğrafi koşullardan buna bağlı olarak çocukların fizyolojik gelişimine kadar pek çok farklı etken söz konusudur. Nitekim belli yaşam şartlarına sahip olan o dönem Arap örfünde, erkek ve kız çocuklarının belli yaşlarda hem maddi, hem de manevi yönden mezheplerin belirledikleri alt sınırlarda evliliğe hazır bir duruma ulaşmaları belki mümkündür. Fakat günümüz yaşam şartlarında dokuz yaşında bir kız, henüz daha evinin önünden kendisini alan servis annesi aracılığıyla ilköğretim üçüncü sınıfa giden, tek başına sokağa çıkmasına bile izin verilmeyen bir çocuk durumundadır.

Bu konuda İslam dini, esasen evrensel bir yaklaşım tarzı benimsemiştir. Nitekim ilgili Kur'an ayetinde; "Yetimleri nikâh çağına kadar deneyin ..."⁷⁶ buyurulmak suretiyle bunun kesin bir yaş sınırı değil, kişiye bağlı bir olgunluk dönemi olduğuna işaret edilmiştir. Öyle ki Ebu Hanife, bu ayete dayanarak endişe edildiğinde kişiye 25 yaşına kadar malının teslim edilmeyeceğini

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakat*, VIII, 58-vd; İbn Abdilber, *el-İstîâ'b fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Kahire 1415, I, 146; el-Askalanî, İbn Hacer, *el-İsâbe fi Tenyîzi's-Sahâbe*, Mısır 1939, IV, 348-vd; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Mısır t.z, VIII, 88-vd; Savaş, Ruza, *İlk Dönem İslam Toplamlarında Kadının Konumu*, İzmir 2004, s. 97-vd.

⁷⁵ el-Kasani, *Bedaiu's-Sanai'*, VII, 171; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, VII, 310-vd.

⁷⁶ Nisa 4/5-6.

söylemiştir⁷⁷ ki, bizce bu durum evlilik yaşı için de geçerlidir. Buna göre evlilik çağının başlangıç ve bitimi, o kişinin gerek doğuştan getirdiği kalıtsal özellikler, gerekse sonradan dahil olduğu maddi ve manevi ortam tarafından belirlenmektedir ki, bu da büyük ölçüde o kimsenin ait olduğu örfü ifade etmektedir.

Buradan hareketle tabiundan İbn Şübrüme (ö.144/761) ve Osman el-Betti (ö.143/760) ile Mu'tezile'den Ebu Bekr el-A'sam (ö.201/816) gibi müctehid alimler, daha ilk dönemlerden itibaren henüz olgunluğunu tamamlamamış küçük yaştaki çocukların evlendirilmelerinin caiz ve muteber olmadığını ifade etmişlerdir.⁷⁸ 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde ise, evlenme ehliyeti için kızlarda 17, erkeklerde 18 yaşını bitirme şartı getirilmiş,⁷⁹ evlenmenin alt sınırı olarak erkeklerde 12, kızlarda 9 yaş belirlenmiş, bunun altındaki yaşta çocukların velileri tarafından dahi evlendirilemeyeceği ifade edilmiştir.⁸⁰ Daha sonra bu sınır, 1340 tarihli tasarıda kız ve erkek çocukları için aynı noktaya çekilmiştir: "On iki yaşını tamamlamamış olan erkek ve kız çocuk hiç kimse tarafından evlendirilemez."⁸¹

Netice itibarıyla İslam dini, evlilik konusunda erkek ve kız çocukları için belli bir yaş sınırı getirmemiş, bunu onların maddi ve manevi yönden gelişmelerini içinde tamamladıkları kendi örflerine bırakmıştır. Buna uygun olarak mezhep imamları, gerek Hz. Peygamber dönemi, gerekse kendi dönem örflerini dikkate alarak evlilik için bazı alt yaş sınırları belirlemişlerdir. Zaman içinde bu yaş sınırları, farklı örflerde sorun teşkil etmeye başlayınca, bunlarda zorunlu olarak bir takım düzenlemelere gidilmiştir.

Bununla birlikte söz konusu değişiklikler, icihad kapısı kapandıktan sonra yapıldığından dinî değil, dünyevî bir düzenleme olarak görülmüştür. Bunun neticesi olarak günümüzde kaleme alınan fıkıh ve ilmihal kitaplarında, meselenin dinî boyutu bağlamında, bu yaş sınırlarına ait mevcut mezhep görüşleri olduğu gibi aktarılmakta, ardından adeta can simidine sarılır gibi son

⁷⁷ el-Kasani, *Bedain's-Sana'i*, VII, 171; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, VII, 316; el-Meydani, *el-Libab*, II, 69.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muballâ*, Kahire tı, IX, 458-vd; es-Serahsi, *el-Mebsüt*, IV, 212; el-Kasani, *Bedain's-Sana'i*, II, 240.

⁷⁹ Madde 4-8.

⁸⁰ Madde 7.

⁸¹ Madde 4.

dönem hukuki düzenlemelerine atıfta bulunulmakta,⁸² fakat bunlar dünyevî birer düzenleme oldukları için bilhassa muhafazakar bazı kesimlerin gözünde dinî anlamda pek fazla bir değer ifade etmemektedir. Dolayısıyla söz konusu yaş sınırları İslam'ın kesin hükümleri gibi algılanmakta, bu durumda da bir yandan İslam imajı zedelenirken, diğer yandan ufak yaştaki kız çocuklarının din adına mağduriyetlerine kapı aralanmaktadır.

Halbuki bizce, fıkıh ve ilmihal kitaplarında bu yaş sınırlarına dair dinî olarak aktarılan bilgilerin dinî olma vasıfları geçmişte kalmıştır. Çünkü din, bu konuda belli bir yaşı değil, mevcut örf'e göre en uygun zaman ve duruma işaret etmektedir: **“Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın; ölçü ve tartıyı adaletle yapın.”**⁸³ Örf, yaşayan dinamik bir süreç içinde gerçekleştiğine göre, bugün için dinî olan husus, bugünün örfü içinde yetişen kız ve erkek çocukların söz konusu olgunluğa günümüz şartları itibarıyla eriştikleri yaş sınırlarıdır. Dolayısıyla bu konuda yapılması gereken şey, ihtisas çalışmaları bir yana doğrudan halka yönelik yazılan ilmihal türü eserlerde din adına eski bilgileri zikredip insanların kafasını karıştırmak yerine, günümüz için dinen ve aklın makul olan yaş sınırlarını tespit edip sadece bunlara yer vermektir.

Kaldı ki bugün için söz konusu sınırların tespitinde, geçmişte bulunmayan imkanlar mevcuttur. Nitekim günümüzde uzman hekimler, başvuru halinde evlilik yapmak isteyen kimselerin hem fizyolojik, hem de psikolojik durumunun buna yeterli olup olmadığını sağlıklı bir şekilde ortaya koyma imkanına sahiptirler. Dolayısıyla ilgili kurumlar ve ihtisas sahibi kimseler, tüm bu verilerden istifade etmek suretiyle günümüz için dinin ruhuna en uygun olan evlilik yaşlarını tespit edip buna uygun düzenlemeleri yapmak durumundadırlar.

E. NİKAHTA MEHİR VE NAFKA MESELESİ:

Evlilik hadisesinde en önemli hususlardan bir diğeri de, kurulmakta olan ailenin geçimi için sarfedilecek olan maddi harcamalardır. Ataerkil aile yapısına sahip Arap toplumuna gönderilen Kur'an-ı Kerim, gönderildiği şartları nazar-ı dikkate almak suretiyle evin geçim yükümlülüğünü büyük ölçüde erkeğin omuzlarına yüklemiş, buna bağlı olarak evlilik hayatında sahip olunan haklar konusunda erkeğe kadına göre daha fazla söz hakkı tanımıştır: *“Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.”*⁸⁴

⁸² Komisyon, *İlmihal*, TDV İSAM, II, 205; Karaman, *İslam Hukuku*, s. 305-306; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 155-156.

⁸³ En'am 6/152.

⁸⁴ Nisa 4/34.

Buna göre erkek, doğuştan getirdiği fiziksel üstünlük sayesinde evlilik hayatı bağlamında hanımıyla yaptığı örf'e dayalı zımni görev paylaşımında evin geçiminden ve dış işlerinden sorumlu olmuş ve sözcülüğünü de üstlenmiştir. Zira zorlu çöl şartlarında, atadan gelen soy-sop üstünlüğü ve zenginliği gibi istisnai durumlar hariç, kadınların böyle bir sorumluluk üstlenme şansı ve imkanı mevcut değildir: *"Kadınların da ödevlerine denk belli hakları vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler."*⁸⁵

Böyle bir ortamda İslam dini, evlilik müessesesinin başlangıcında kadına bir jest yapmış ve onun erkekten belli bir miktar bedel almasını uygun görmüştür. Mehir⁸⁶ olarak adlandırılan ve bir yönüyle evlilik hediyesi ve sigortası, diğer yönüyle de boşanma tazminatı mahiyeti arzeden bu bedeli, erkeğe sadece evlilik hususunda değil, boşanma hususunda da verilen imtiyazın bir karşılığı olarak görmek mümkündür. Bu sayede kadının bir nebze olsun kendisini güvence altına alması ve boşanma gibi olumsuz bir durumla karşılaşılacağına yeniden evleninceye kadar bir müddet olsun kendi geçim ve yaşesini temin etmesi sağlanmıştır.

İslam'da evlilikten doğan zorunlu bir hak olan mihrin varlığı, K. Kerim ve sünnetle sabittir. Nitekim bu konuda Kur'an'da; *"Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin; eğer gönül boşluğu ile o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa onu da affıyetle yeyin."*⁸⁷ buyurulmuştur. Hz. Peygamber de, herhangi bir evliliğe mehirsiz izin vermediği gibi ashabından pek çok kimsenin mehir miktarını bizzat kendisi belirlemiştir.⁸⁸

İslam'da mehir, evlilikte kadının doğal olarak kazandığı bir hak olarak görülmeyle birlikte onun miktarı, verilme zamanı ve şekli gibi hususlarda kesin ve nihai belirlemelere gidilmemiş, dolayısıyla bu gibi hususlar mevcut şartlara, yani örf'e bırakılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, bizzat kıydığı nikâhlarda normal şartlarda kendi eşleri ve kızları için mehir bedelini 480 dirhem gümüş olarak

⁸⁵ Bakara 2/228.

⁸⁶ Mehir, İslam hukukunda kocanın evlenirken kadına verdiği nakit para veya kıymet arzeden mal türü şeylerdir. Nikah esnasında miktar belirlenmişse buna "mehr-i müsemma," belirlenmemişse "mehr-i misl" denir. Aynı şekilde nikah esnasında verilen mehre "mehr-i muaccel", daha sonra verilene "mehr-i müeccel" denir. Mehrin miktarı erkek ve kadının durumu ile şartlara göre belirlenir. (Geniş bilgi için bkz. el-Cassas, *Ahkâmı'l-Kur'an*, III, 86-vd; es-Serahsî, *el-Mebsut*, V, 62-vd; el-Kasanî, *Bedâi's-Sanai'*, II, 274-vd; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, II, 434-vd; Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 225-233; Karaman, *İslam Hukuku*, s. 323-vd; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 221-vd)

⁸⁷ Nisa 4/4.

⁸⁸ el-Buharî, Nikah, 14, 35, 44; el-Müslim, Nikah, 76.

belirlerken, imkansızlık durumunda bunu demir bir yüzüğe kadar indirmiş, buna da güç yetirilemediği takdirde ezbere okunan bir miktar Kur'an'ı mehir olarak kabul etmiştir.⁸⁹

Mehir konusunda mezhep imamları, "Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın."⁹⁰ ayetine istinaden mehrin üst sınırı için bir miktar belirlemezken, alt sınırı için kendi dönem şartları ve örflerine göre farklı rakamlar telaffuz etmişlerdir. Buna göre mehrin en az miktarı, Ebu Hanife'ye göre on dirhem gümüş veya bunun karşılığı, İmam Malik'e göre ise, üç dirhem gümüşdür.⁹¹ Bunun yanı sıra mehir verilebilecek şeyleri de belirleyen fakihler, mehrin evlilik öncesinde peşin verilebileceği veya taksite bağlanabileceği gibi nikâh sonrasına da bırakılabileceğini söylemişlerdir.⁹²

Ciddi bir devlet mekanizmasının ve buna bağlı kayıt sisteminin bulunmadığı ilk dönemlerde mehir müessesesi, karşılıklı güven ve iyi niyete bağlı olarak yürümüş, tarihi süreç içinde yozlaşmak suretiyle yer yer eşe değil de genelde kızın babası olan veliye ödenen başlık parasına dönüşmüş, yer yer de ödenemeyecek düzeyde yüksek meblağlara ulaşmıştır.⁹³ Günümüz itibarıyla ise, mer'î kanunlarda yeri olmadığı için kişilerin şahsi durum ve duyarlığına terk edilmek suretiyle evlilik öncesi kadına verilen tamamen sembolik bir hediyeye dönüşmüştür. Genel olarak Anadolu örfünde kadına evlilik öncesi takılan takılar mehir sayılmakta, fakat bunlar kadının olmak yerine evlilikten kısa süre sonra bozdurulup ihtiyaçlara harcanmaktadır. Baştan verilmeyen mehrler ise, işler ister yolunda gitsin, ister gitmesin çoğu zaman unutulup gitmektedir.

* * *

Yukarıda belirttiğimiz üzere İslam'a göre evlilikte ailenin nafakası,⁹⁴ yani mali yükümlülüğü erkeğe aittir. Hanefi alimlerine göre, bunun gerekçesi kocanın

⁸⁹ en-Nesâi, Nikah, 62.

⁹⁰ Nisa 4/20.

⁹¹ Mehrin en az miktarı, Ebu Hanife'ye göre on dirhem gümüş veya bunun karşılığıdır. İmam Malik'e göre ise, üç dirhem gümüşdür. (ez-Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, 256-258; Bilmen, *Kamus*, IV, 120-125; Karaman, *İslam Hukuku*, s. 324; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 224)

⁹² Geniş bilgi için bkz. el-Kasanî, *Bedai'u's-Sana'i'*, II, 282-283; Şeyh Nizam, *el-Fetava'l-Hindiyye*, Mısır tı, I, 309-311; Bilmen, *Kamus*, II, 10, 118-vd; Döndüren, *Aile İlmihali*, 224-227.

⁹³ Emeviler devrinden itibaren İslam aleminde mehir miktarı bir milyon dirhem gibi çok yüksek meblağlara ulaşmıştır. (Bkz. el-İsfahanî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğâni*, Beyrut 1995, XVI, 159; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VIII, 322)

⁹⁴ Nafaka, insanın karısı, çocukları, ataları, yakınları ve memlukleri yani köleleri için yiyecek, giyecek, mesken sağlama ve bunlara hizmet etme maksadıyla yaptığı harcamalara denir. (İbn Abidin, *Haşiyetü Raddi'l-Muhtar*, III, 571-572; Güleç, Hasan, *İslam Hukukunda Nafaka*, İzmir 1996, s. 11-12)

karısını hapsedmesi, Şafilere göre ise, bizzat nikâh akdidir.⁹⁵ Kur'an'da nafakanın temel esasları, şu şekilde ortaya konmuştur: "Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların ma'ruf/örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir."⁹⁶

Görüldüğü üzere Kur'an'da anne ve çocukların geçiminden esas olarak baba sorumlu tutulmakla birlikte bunun miktarı, ölçüsü ve şekli gibi hususlar ma'ruf prensibine bağlanmıştır. Sözlükte "Herkes tarafından bilinip kabul edilen müspet şey" anlamına gelen ma'ruf kelimesi, ıstılahta aşırılığa kaçmadan ve cimriliğe düşmeden İslam örfüne uygun bulunan alışılmış şey demektir.⁹⁷ Dolayısıyla ma'rufu İslam'ın tasvib edip onayladığı örfe dayalı uygulamalar şeklinde anlamak mümkündür. Buna göre evin geçimi, mevcut şartlar dahilinde örfe göre erkek tarafından gözetilip karşılanmak durumundadır. Fakat ayette belirtildiği üzere, bu konuda babaya gücünün üzerinde bir yük yüklenmemesi gerekmektedir.

Bu genel esaslardan hareketle mezhep alimleri, nafakayla ilgili kendi dönem şartlarına uygun ayrıntılı düzenlemeler yapmıştır. Buna göre erkeğine karşı aslı yükümlülüklerini yerine getiren bir kadına karşı erkeğin, onun yiyecek, içecek, giyecek, mesken, tedavi ve ilaçlar ile diğer temel ev ihtiyaçlarını karşılaması gibi hususlar, büyük ölçüde kadın lehine hükme bağlanmıştır.⁹⁸ Öyle ki kendi maddi imkanları yetmediği için ailesini eşinin sahip olduğu bir evde ikamet ettiren bir erkeğin, bunun karşılığında eşine kira ücreti ödemesi, aynı şekilde evin nafaka harcamalarını bir müddet evin kadını yapmışsa, durumu iyileştiğinde bunların karşılığını kocasından alabileceği hükme bağlanmıştır.⁹⁹

Tarihi süreç içinde mevcut şartlarda meydana gelen değişimler nedeniyle Osmanlı'nın son döneminde 1915 tarihinde 634 maddelik bir Nafaka Kanunu

⁹⁵ el-Kasani, *Bedain's-Sanai'*, IV, 16; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, III, 321, 325.

⁹⁶ Bakara 2/233.

⁹⁷ el-Kurtubî, *el-Cami'*, III, 108; el-Alusî, *Rubu'l-Meanî*, Beyrut 1994, II, 220; eş-Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, I, 364.

⁹⁸ Nafaka miktarı belirlenirken çoğunluğa göre kocanın mali durumuna bakılır. Bazı alimler, kadının durumuna da bakılacağını söylemişlerdir. Her ikisinin mali durumunda zaman içinde meydana gelen değişiklikler de dikkate alınır. (es-Serahsî, *el-Mebsut*, V, 182; İbnü'l-Arabi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Mısır 1972, I, 202-vd; İbn Abidin, *Haşiyetü Raddi'l-Muhtar*, III, 574; el-Cezirî, *Kitabu'l-Fıkḥ*, IV, 563-4; Ebu Zehra, *el-Ahvali's-Şahsiyye*, Kahire tz, s. 241)

⁹⁹ el-Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, 10; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, III, 321vd; el-Cezirî, *Kitabu'l-Fıkḥ*, IV, 554-vd, 563.

hazırlanmıştır. Burada esas olarak Hanefi mezhebi hükümleri esas alınmakla birlikte, diğer mezhep görüşlerine de yer verilmiştir. Büyük ölçüde örfe dayalı olan bu düzenlemede, hakkında ihtilaf bulunan hususlarda devlet başkanına şartlara uygun bağlayıcı hüküm koyma yetkisi tanınmış, böylece kanuna ciddi bir esneme kabiliyeti kazandırılmıştır.¹⁰⁰

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte İsviçre'den alınan Türk Medeni Kanunu kabul edilmiş, bu durumda Osmanlı tecrübesi bir tarafta kalmış ve Müslüman Anadolu halkı bir tarafta tamamen Batılı yaşam tarzını esas alan bir Medeni Kanun ile diğer yanda kendi içinde yaşadığı örfeye uygun olarak düzenlenmemiş geleneksel İslam hukuku ahkâmı arasında sıkışıp kalmıştır.

Şöyle ki belirttiğimiz üzere geleneksel İslam hukuk anlayışına göre, bir ailede kadın ile çocukların geçim masraflarını karşılamak tamamen kocaya ait bir yükümlülük ve borçtur.¹⁰¹ Çünkü kocanın alıkoyma hakkı mevcut olup kadının çalışması tamamen kocasının iznine bağlıdır. Koca izin vermediği halde çalıştığı takdirde, kadın nafaka hakkını kaybetmektedir. Fakat eşler, karşılıklı olarak anlaşabilmekte, bu durumda kadın, nafaka hakkını tekrar kazanmaktadır.¹⁰²

Günümüzün ağır ekonomik şartlarında ise, evin geçimini tek başına kocanın sağlamasını beklemek çoğu zaman pek mümkün değildir. Aksi takdirde pek çok evliliğin kısa süre içinde kötü bir sonuçla nihayete ermesi kaçınılmaz olacaktır. Kaldı ki günümüzde kadınların da, tıpkı erkekler gibi rahat bir şekilde okuyup tahsil görme ve buna bağlı olarak çalışıp para kazanma imkanları mevcuttur. Nitekim pek çok kadın, sahip olduğu yüksek tahsil sayesinde kendisine uygun işlerde çalışmak suretiyle evinin ekonomisine katkıda bulunmaktadır.

Bu durum başlangıçta biraz yadırganmış olmakla birlikte, bugün itibarıyla hemen hiçbir İslam ülkesinde kadınların gerek tahsil görmelerine, gerekse kendilerine uygun işlerde çalışmalarına mutlak anlamda karşı çıkan bir İslami anlayış neredeyse kalmamıştır. Zira bizce, bu konuda dinî bir engel bulunmamasının ötesinde, kadınların dinî ve dünyevî yönden ilim sahibi olmaları farz-ı ayn, hemşirelik, doktorluk, öğretmenlik gibi işlerde çalışmalarını ise farz-ı kifaye hükmündedir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber; *"İlim, her Müslüman erkeğe ve kadına için farzdır,"*¹⁰³ buyurduğu gibi, bu bağlamda öğretmenlik

¹⁰⁰ Çeker, Orhan, *Nafaka Kanunu*, İstanbul 1985, s. 15-16.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctebid*, II, 57; İbn Kudame, *el-Muğni*, Mısır 1969, VIII, 195.

¹⁰² ez-Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, 792-793.

¹⁰³ İbn Mace, *Mukaddime*, 17.

yapmak üzere kadınların eğitim öğretilmesiyle Hz. Aişe, Hz. Hafsa, Ümmü Seleme, Hz. Fatıma gibi sahâbi kadınları bizzat görevlendirmişlerdir.¹⁰⁴

Bu durumda bilfiil çalışma hayatının içinde olan kadınların, İslâm'da kendilerinin çalışma zorunluluğu bulunmadığını ileri sürmek suretiyle aile bütçelerine katkıda bulunmayıp evlerinin ekonomik yükünü bütünüyle kocalarının üzerine yıkmaları düşünülemez. Öyle ki erkek çalışıp çabalayıp bütün kazancını ailesi için sarfedecek, kadın ise kazandıklarını kendi özel hesabında biriktirecek ve bundan ailesine harcamada bulunmayacak. Böyle bir şey, ne İslâm dini, ne de Türk aile geleneği açısından tasvib edilebilecek bir durum değildir.

Maalesef son dönemlerde bazı kadınların fıkıh ve ilmihal kitaplarında okudukları bilgilere dayalı olarak çalışma imkanları olduğu halde çalışmadıkları veya kendi gelirlerini evlerine harcamak istemedikleri, bunun ötesinde kendi öz çocuklarını dahi emzirmek zorunda olmadıklarını, bilakis eşlerinin gerek çocuk bakımı, gerekse diğer ev işleri için kendilerine hizmetli kimse tutma zorunda oldukları, vb. hususları dillerine doladıkları bir vakıdır. Halbuki değişen şartlar gereği geçmişte erkeğin karısına karşı bir borcu olarak görülen nafaka meselesi, günümüz itibarıyla bir tür aile yardımlaşma müessesesi durumuna dönüşmüştür.¹⁰⁵

Dolayısıyla nafaka konusunda günümüz itibarıyla dinî açıdan orta bir yol tutulması gerekmektedir. Zira kadınların bazı haklarını istismar etmesi ne denli yanlışsa, erkeklerin de daha işin başında çalışan bir hanım seçip, ardından da evin ekonomik yükümlülüklerinin çoğunu onun üstüne yüklemek suretiyle evde veya kahve köşelerinde pineklemeleri dinen tasvib edilecek bir tutum değildir.

Netice itibarıyla İslâm hukukundaki aile hayatına dair mevcut nafaka hükümlerinin günümüz şartlarında tekrar gözden geçirilmesi ve güncellenmesi gerektiği açıktır. Aksi takdirde mevcut hükümlerin günümüzle uyuşmaması veya yetersiz kalması sebebiyle, evliliğin her iki tarafının da din adına haksız yere mağdur edilmelerinin önüne geçmek mümkün değildir.

* * *

¹⁰⁴ el-Buhârî, İlim, 41; et-Tirmizî, Menakıb, 63; A'zamî, *Vahyedenilşinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, (Trc. Ömer Türker-Fatih Serenli), İstanbul 2006, s. 101-102.

¹⁰⁵ Türk Medeni Kanunu'na göre nafaka, geçim imkanından mahrum olanları ölümden kurtarmak, onların yaşamasını, hatta bazı hallerde bir gün gelip müstakillen çalışıp kazanmasını temin etmek gayesiyle kurulmuş olan bir aile yardımlaşma kurumudur. (Velidedeoğlu, Hıfız Veldet, *Türk Medeni Hukuku*, İstanbul 1950, II, 404)

Bizce, İslam hukukunda yer alan Kur'an ve sünnetle sabit mehir uygulamasının kadın için bir hediye olmanın ötesinde bir tür evlilik sigortası veya boşanma tazminatı olma yönünü de göz önünde bulundurmamak suretiyle, bugün için mehirle evlilik hayatı ve boşanma sonrası iddet müddeti boyunca ödenen nafaka müessesesi arasında ciddi bir ilişki kurulması elzemdir. Bunun için öncelikle evliliğin başında belirlenmesi gereken mehir miktarının tespitinde, sembolik veya hayali değerler yerine, asgari ücret ve milli gelir gibi bugünün hayat şartlarında somut anlam ifade eden ölçütler üzerinden hareket edilmelidir.

Buna ilaveten mehri, evliliğin başlangıcında bir defa belirlenen ve sonra değişmeyen bir meblağ olmaktan çıkartıp, yıllık sabit bir orana göre hesaplamak mümkündür. Çünkü evliliği ilk birkaç yıl içinde bozulmuş çalışmayan bir kadının mağduriyetiyle, otuz kırk yıl sonra bozulmuş bir hanımın mağduriyeti bir değildir. Bu durumu önceden tespit etme imkanı bulunmadığına göre, mehri yıllık, hatta aylık makul miktarlar üzerinden belirlemek daha doğru olacaktır.

İkinci olarak mehrin baştan verilmesi şart olmadığı için onun ödenme koşulları, mevcut durum ve şartlara göre düzenlenebilir. Nitekim bazı İslam ülkelerinde görüldüğü üzere evliliğin başında yüklü miktarda mehir talebi, gençlerin evlenemeyip bekar kalmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla mehri, çalışmayan kadının bir tür hayat sigortası olarak muntazam taksitler halinde hesaplamak mümkün olabilir.

Üçüncü olarak da, mehir miktarının tespitinde, evlenilen kadının tahsil ve iş durumu mutlaka dikkate alınmalıdır. Zira iyi bir tahsil ve iş sahibi bir kadın için mehir sembolik bir anlam ifade ederken, çalışmayan bir bayan için bilhassa olumsuz durumlarda hayati bir önemi haizdir. Evlilik sonrasında kadının çalışma durumu değiştiğinde, mehrin miktarı ve şartlarını tekrar gözden geçirmek mümkündür.

Veya tüm bu hususlar yerine, daha radikal bir düzenlemeyle günümüz Medeni Kanununda olduğu gibi evlilik sonrası edinilen malların ortak kılınması gibi düzenlemelere gitmek de mümkündür. Nitekim günümüz şartlarına daha uygun olan bu uygulamada, başta belirlenip verilen mehir sembolik bir hediye haline dönüşmekte, evlilik sonrasında edinilen mali kazanımlar ortak hale gelmekte ve tarafların mağduriyetinin önüne bu şekilde geçilmeye çalışılmaktadır.¹⁰⁶

Burada daha pek çok çözüm önerisi zikretmek mümkündür. Önemli olan husus, bu düzenlemelerin şekil yönünden İslam hukukunun mevcut

¹⁰⁶ Türk Medeni Kanunu'nda 01.01.2002 tarihinde yapılan 4721 sayılı yeni düzenlemeyle evlilik sonrası edinilen malların ortak paylaşımı esası benimsenmiştir. (Bkz. Başpınar, Veynel, Türk Medeni Kanunu İle Aile Hukukunda Yapılan Değişiklikler Ve Bu Konuda Bazı Önerilerimiz, AÜHFĐ, Ankara 2003, C. 53, S. 2, s. 88)

hükümlerine uygun düşmesi değil, bilakis evlilik kurumu gibi önemli bir müessesede tarafların haklarını Kur'an ve sünnetin ruhuna uygun düşecek şekilde adalet içinde koruyup kollamaktır. Bu noktada kesin olan bir şey varsa, o da İslam hukukunda evlilik hayatının öncesi ve sonrası için belirlenen mali yükümlülükler için düzenlemelerin günümüz şartları itibarıyla İslam dininin bu konudaki gaye ve hedeflerini gerçekleştirmekten oldukça uzak düştüğü gerçektir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri*, İstanbul 1990-96.
- Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İstanbul 1995.
- el-Alusî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhû'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesani*, Beyrut 1994.
- el-Askalanî, İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır 1939.
- Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985.
- _____, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999.
- A'zami, Muhammed Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, (Trc. Ömer Türker-Fatih Serenli), İstanbul 2006.
- Başpınar, Veysel, "Türk Medeni Kanunu İle Aile Hukukunda Yapılan Değişiklikler Ve Bu Konuda Bazı Önerilerimiz", *AÜHFİD*, Ankara 2003.
- Bilmen, Ömer Nuhu, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılabat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985.
- Bozkurt, Nebi-Küçükbaşçı, M. Sabri, "Medine", *TDV İA*, Ankara 2003.
- el-Cassas, Ahmed b. Ali, *Abkamu'l-Kur'an*, Kahire tz.
- Ceride-i İlmiye*, İstanbul 1336.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1985.
- el-Cezirî, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu'l-Fıkah ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, Beyrut 1969.
- Cin, Halil-Akagündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989.
- Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya 1988.
- Çeker, Orhan, *Nafaka Kanunu*, İstanbul 1985.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Temel Konuları*, İstanbul 2000.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul 2008.
- _____, *Delilleriyle İslam Hukuku*, İstanbul 1983.
- Dumlu, Ömer, *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış*, İzmir 1999.
- Ebu Zehra, Muhammed, *el-Abvalii's-Şahsiyye*, Kahire tz.
- _____, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd*, Kahire tz.

- Ekinci, E. Buğra, “Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 2, İstanbul 2006.
- el-Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Kahire 1312.
- Gönültaş, Nuh, “Muhafazakarların İkinci Evlilik Şehri”, *Bugün Gazetesi*, 16 Aralık 2010.
- Güleç, Hasan, *İslam Hukukunda Nafaka*, İzmir 1996.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (Çev. Salih TUĞ), İstanbul 2003.
- Heyd, Uriel, “Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat”, (çev. Selahaddin Eroğlu), *AÜİFD*, Ankara 1983.
- el-İsfahanî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî*, Beyrut 1995.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Cemalettin, *el-İstâ'â b fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Kahire 1415.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Hasiyetü Raddi'l-Mubtar aled'Dürri'l-Mubtar*, İstanbul 1984.
- İbnü'l-Arabi, Muhammed b. Abdullah, *Abkamu'l-Kur'an*, Mısır 1972.
- İbn Aşur, Tahir, *Makasidü'ş-Şeriatü'l-İslamiyye*, Tunus 1978.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut 1900.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali, *el-Muhallâ*, Kahire tz.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemalüddin, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Beyrut tz.
- İbnü'l-Hümmam, Kemaleddin Muhammed b. Aldulvehhab, *Fethu'l-Kadir*, Mısır 1898.
- İbn Kesir, İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Mısır tz.
- İbn Kudame, Ahmed b. İsa, *el-Muğnî*, Mısır 1969.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nibayetü'l-Muktesid*, Kahire 1975.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut tz.
- Karaman, Hayreddin, *Anabatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2007.
- el-Kasânî, Alaüddin, *Bedaiü's-Sanai'*, Beyrut 1974.
- Komisyon, *İlmihal*, TDV İSAM, İstanbul 1999.

- el-Kettani, Muhammed Abdulhay, *et-Teratibü'l-İdariyye*, Beyrut tz.
- Köse, Saffet, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1993.
- el-Mevsilî, Abdullah b. Muhammed, *el-İhtiyar li Ta'li'i'l-Muhtar*, Kahire 1951.
- el-Meydanî, Abdulganî, *el-Liibab fi Şerhi'l-Kitab*, Beyrut 1985.
- Öztürk, Saygı, *Sözçü Gazetesi*, 29 Mayıs 2011.
- er-Razî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Beyrut 1995.
- Savaş, Rıza, *İlk Dönem İslam Topluluklarında Kadının Konumu*, İzmir 2004.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, Beyrut tz.
- es-Suyutî, Celaleddin, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- eş-Şafî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1973.
- eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadir*, Kahire 1993.
- Şeyh Nizam, Burhanpurulu, *el-Fetava'l-Hindiyye*, Mısır tz.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku*, İstanbul 1950.
- ez-Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletübü*, Dımaşk 1985.