



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

**TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNİN İSLÂM HUKUKU
AÇISINDAN İNCELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Kübra YILMAZ

Danışman

Doç. Dr. Hilâl ÖZAY

TOKAT - 2022

ÖNSÖZ

Dünya, farklı coğrafya, kültür, dil, din, ırk ve cinsiyetlerin bir arada yaşadığı yerdir. Bu farklılıklar toplumlara kimlik kazandıran unsurlardır. Toplumu oluşturan bireyler arasındaki en önemli farklılıklardan birisi de cinsiyettir. Yaratılıştan farklı olan cinsiyetlerin toplum içerisindeki rollerinin de farklı olması kaçınılmazdır. Toplamlar belirli bir düzen ve yapı içerisinde var olmaya devam etmektedir. Bu devamlılığın sağlanabilmesi toplumsal rollerin yerine getirilmesini gerektirmektedir. Hayatın içerisinde yer alan İslâm hukuku da bu rollerin sınırlarının çizilmesinde belirli bir etkiye sahiptir. Kadın ve erkekler için ortak olarak ve eşit bir şekilde verilen sorumluluklar olmakla beraber her iki cinsiyet için birbirinden farklı sorumluluk alanları da bulunmaktadır. Bu farklı alanlar son dönemlerde toplumsal cinsiyet eşitsizliği tartışmalarında gündeme gelmektedir. Bu tartışmalardan birisi de dinlerin ve bunlar içinde İslâm dininin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olup olmadığı şeklindedir. Daha çok da İslâm dininin cinsiyetler arasında eşitsizliğe sebep olduğu hatta kadınlar için cinsiyet ayrımcılığına sebep olduğu yönünde olumsuz eleştiriler yapılmaktadır. Bu eleştiriler ve tartışmalar sebebiyle böyle bir çalışma yapılma gereği duyulmuş ve konu detaylı bir şekilde araştırılıp incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın konusu Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin İslâm hukuku açısından incelenmesidir. Konu araştırılırken öncelikle klasik kaynaklarda cinsiyet farkı üzerinde duran hükümler incelenmiştir. Bu hükümlerin fıtrata göre verildiği tespit edilmiştir. Güncel olarak yapılan çalışmalarda toplumsal cinsiyet ve din konusu araştırılmıştır. Tüm veriler bir araya getirilerek makul değerlendirme ve yorumlama yapılmıştır. Araştırmada İslâm hukukunun vermiş olduğu hükümlerin objektif bakış açısıyla ele alınması üzerinde durulmuştur. Hükümlerinin eşitlik değil adâlet üzerine bina edildiği ortaya konulmuştur. Hükümlerin kadınlar ve erkekler için toplumsal cinsiyet açısından ele alınması günümüz tartışmalarına sağlayacağı katkı bakımından önemlidir. Zira toplumdaki eşitsizliğin temeli bazı çevrelerce din faktörüne dayandırıldığı için bu hususun detaylı incelenip hakikatin ortaya konulması bir ihtiyaçtır. Bu araştırma ile yapılan tartışmalara cevap niteliğinde verilere ulaşılması hedeflenmiştir. Araştırmada mümkün mertebe her iki cinsiyet açısından tartışmalı olan konular üzerinde durulmuş, İslâm dini ve hukukunun toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Cinsiyetler arasında farklı ve benzer hükümlerin bir kaynaktan toplanması da çalışmanın önemini artırmıştır.

Bu araştırma ile günümüzde büyük bir problem haline gelen İslâm'a yönelik yapılan olumsuz eleştirilere cevap aranmıştır. İslâm hukukunun her bir alanı kendi içerisinde incelenmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İbadetler, muâmelat, ceza ve yargılama alanlarında cinsiyet farklılıklarının hükümlere etkisi üzerinde durulmuştur. Farklılıklarının cinsiyet ayrımcılığı sebebiyle olmadığı belirtilmiştir. İslâm hukukunun adâlet üzerine bina edildiği her bir bölümün değerlendirme kısmında vurgulanmıştır. Araştırma kadınlar ve erkekler için verilen farklı hükümler olarak sınırlandırılmıştır.

Toplumsal cinsiyet ile alakalı diğer alanlarda yazılan çok fazla makale, kitap, tez bulunmaktadır. Aynı konuda İslâm hukukunda da cinsiyet üzerine yapılan araştırmalar bulunmaktadır. Fakat toplumsal cinsiyet eşitsizliği başlığı altında müstakil olarak yazılmış klasik ve güncel eser bulunmamaktadır. Bu durum araştırma esnasında konu ile alakalı birebir kaynak bulma noktasında güçlük oluşturmaktadır. Bu da konu üzerine detaylı ve kapsamlı araştırma yapılması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır.

Araştırma esnasında mümkün olduğunca klasik kaynaklara, güncel makale ve dergilere müracaat edilmiştir. Hükümler ile alakalı âyet ve hadislerle yer verilmiştir. Hükümlerin klasik kaynaklardan, kavramların ise lügat ve sözlüklerden verilmesine dikkat edilmiştir. Değerlendirilen başlıklar ile alakalı ansiklopedi maddelerinden yararlanılmıştır. Konu ile alakalı geçmişten günümüze literatür taraması yapılmıştır. Araştırma ile hedeflenen amaca ulaşmak için klasik kaynaklardan hükümlerin tespiti, güncel kaynaklardan ise değerlendirme verilerine ulaşmak noktasında yararlanılmıştır. Araştırılan konu ile alakalı öncelikle kavramsal tanımlamalara, ardından hüküm bildiren âyet ve hadislerle yer verilmiştir. Sonrasında ulaşılan kaynakların cinsiyet ile alakalı bölümlerinin analiz ve sentezi yapılmış, kaynaklarda cinsiyet ile alakalı ulaşılan hükümler ilgili konu başlığı çerçevesinde ele alınmıştır. Son olarak ele alınan konuların toplumsal cinsiyet açısından değerlendirmesi yapılmıştır.

Araştırma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, sınırları, amacı, önemi, yöntemi ve kaynaklarına yer verilmiştir. Birinci bölümde İslâm hukuku ve toplumsal cinsiyet ile alakalı kavramların tahlili yapılırken ikinci bölümde, İslâm hukukunun ibadet, muamelât, miras ve ceza hukuku alanlarında her iki cinsiyet arasında benzer ve farklı hükümlerinin tespiti ve tartışmalı olan konular açıklanmıştır.

Son olarak tezin hazırlanmasında emeğini esirgemeyen, kıymetli zamanını bana ayıran, maddi manevi destekçim olan çok değerli danışman hocam Doç. Dr. Hilâl ÖZAY'a teşekkürlerimi sunuyorum.



TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN İNCELENMESİ

Kübra YILMAZ¹

Özet

Kadın ve erkek cinsiyeti hem biyolojik hem de toplumsal olarak birbirinden farklıdır. Toplumsal farklılık rollerin paylaşımından kaynaklanır. Sosyo-kültürel ve ekonomik olarak yaşanan değişimler toplumsal cinsiyet kavramının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet birbirinden ayrıştırılmıştır. Cinsler arasında farklılığın ve eşitsizliğin ortadan kaldırılması dillendirilmiştir. Toplumda bir arada yaşayan kadın ve erkek arasındaki eşitsizliklere vurgu yapılmıştır. Bu eşitsizliklerin nedenleri arasında dinin olduğu iddia edilmiştir. İslâm dinine göre kadın ve erkek ayrı cinsiyette farklı yapıda yaratılmıştır. Hükümler verilirken insanın yaratıldığı cinsiyeti, yapısı, toplumun durumu ve hayatın gerekleri gözden uzak tutulmamış, kişilerin özel durumları dikkate alınmıştır. Bu nedenle bazı hükümlerde cinsiyet belirleyici olmuştur. Cinsiyet kaynaklı bu farklılık, ayrımcılık ve eşitsizlik olarak algılanmamıştır. Her iki cinsiyete de sorumluluklar verilmiş ve sonucunda da mükafaatlar vaad edilmiştir.

Cinsiyetine bakılmaksızın iman eden her Müslüman, namaz, oruç, zekât, hac gibi farz ibadetleri yerine getirmede mükelleftir. Yani mükellef olma konusunda kadın ve erkek arasında herhangi bir cinsiyet farklılığı bulunmamaktadır. İbadetlerin ifâ edilmesinde de her iki cinsiyet arasında ibadetlerin özü itibarıyla herhangi bir ayrım söz konusu değildir. İbadeti yerine getirirken yapılan hareketler, giyilen kıyafetler, ibadet mekânı her iki cinsiyetkilerin yapısı gereği değişiklik gösterebilmektedir. Bu durum kadınlar için herhangi bir ayrımcılık durumunu oluşturmamaktadır.

İslâm aile hukukunda evlenme ve boşanma konusunda fıtrata uygun hükümler verilmiştir. Kadın ve erkek güçleri nispetinde hak ve sorumluluklara sahip olmuşlardır. İslâm miras hukukunda da nimet- külfet dengesi gözetilmiştir. Erkeklerin nafaka temini gibi maddi sorumluluklarından dolayı mirastan fazla pay almaları sağlanmıştır. Ceza hukukunda her iki cinsiyetin de canı, malı, namusu kutsal kabul edilmiştir. Bunlara yönelik işlenen suçların cinsiyet fark etmeksizin cezası verilmiştir. İslâm yargılama hukukunda kadınlar hakimlik ve şahitlik konusunda sorumlulukları sınırlı tutulmuştur. İslâm hukukunda farklı olan bu hükümler cinsiyet odaklı değil nimet- külfet dengesi çerçevesinde verilmiş, hükümler eşitlik değil adâlet üzerine bina edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Cinsiyet, Kadın, Erkek, Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği

¹ Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Türkiye,

TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN İNCELENMESİ

Kübra YILMAZ²

Abstract

Men and women are different from each other both biologically and socially. Social difference stems from the sharing of roles. Socio-cultural and economic changes have led to the emergence of the concept of gender. Men and women are different from each other both biologically and socially. The elimination of difference and inequality between the sexes has been voiced. Emphasis was placed on inequalities between men and women living together in society. It has been claimed that religion is among the causes of these inequalities. According to the religion of Islam, men and women were created in different genders. While giving the verdicts, the gender, structure of the human being, the situation of the society and the necessities of life were not ignored, and the special situations of the people were taken into consideration. For this reason, gender has been the determining factor in some provisions. This gender-based difference was not perceived as discrimination and inequality. Both genders are given responsibilities and rewards are promised as a result.

Regardless of their gender, every believing Muslim is obliged to perform obligatory acts of worship such as prayer, fasting, zakat and hajj. In other words, there is no gender difference between men and women in terms of being liable. There is no distinction between the two sexes in terms of the essence of worship. The movements made while performing the worship, the clothes worn, the place of worship may vary due to the structure of both genders. This situation does not constitute any discrimination for women.

In Islamic family law, provisions in accordance with the nature of marriage and divorce are given. Men and women had rights and responsibilities in proportion to their strength. In Islamic inheritance law, the balance of blessings and burdens has been observed. Due to their financial responsibilities such as the provision of alimony, men have been provided with a larger share of the inheritance. In criminal law, the life, property and honor of both sexes are considered sacred. The crimes committed against them were punished regardless of gender. In Islamic judicial law, women's responsibilities for judgeship and witnessing are limited. These provisions, which are different in Islamic law, were given within the framework of the balance of blessings and burdens, not gender-oriented, and the provisions were built on justice, not equality.

Anahtar Kelimeler: İslam Law, Gender, Women, Man, Social Gender Inequality

² Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Türkiye,

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	i
Özet... ..	iv
Abstract.....	v
Kısaltmalar	viii
GİRİŞ: ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLARI, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEM VE KAYNAKLARI	1
BÖLÜM 1: İSLÂM HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET KAVRAMLARI	7
1.1. HUKUK VE İSLÂM HUKUKU	7
1.2. CİNSİYET VE TOPLUMSAL CİNSİYET	10
1.3. YARATILIŞ, KADIN VE ERKEK FITRATI.....	12
1.4. EŞİTLİK VE ADÂLET.....	17
BÖLÜM 2: İBADETLER VE TOPLUMSAL CİNSİYET.....	22
2.1. CİNSİYET FARKLILIĞININ MÜKELLEFİYETE ETKİSİ.....	25
2.2. CİNSİYET FARKLILIĞININ NAMAZ İBADETİNE ETKİSİ.....	26
2.3. CİNSİYET FARKLILIĞININ ORUÇ İBADETİNE ETKİSİ	32
2.4. CİNSİYET FARKLILIĞININ HAC İBADETİNE ETKİSİ.....	34
2.5. CİNSİYET FARKLILIĞININ ZEKÂT VE KURBAN İBADETİNE ETKİSİ	35
2.6. CİNSİYET FARKLILIĞININ TESETTÜRE ETKİSİ	36
2.7. DEĞERLENDİRME.....	39
BÖLÜM 3: MUAMELÂT VE TOPLUMSAL CİNSİYET.....	40
3.1. AİLE HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET	40
3.1.1. Kadın ve Erkeğin Nikahta Taraf Olup Olmamaları Meselesi	40
3.1.2. İslâm’da Evlilik ve Cinsiyet Farklılıkları.....	42
3.1.3. İslâm’da Boşanma ve Cinsiyet Farklılıkları.....	48
3.1.4. Değerlendirme	51

3.2. MİRAS HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET.....	51
3.2.1. Kadının Mirastaki Hakkı.....	57
3.2.3. Değerlendirme.....	58
3.3. CEZA HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET.....	58
3.3.1. Had Cezası Gerektiren Suçlar	60
3.3.2. Kısas Cezası Gerektiren Suçlar	70
3.3.3. Ta‘zîr Cezası Gerektiren Suçlar	76
3.3.4. Değerlendirme	78
3.4. YARGILAMA HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET.....	78
3.4.1. Kadının Şahitliği Meselesi	79
3.4.2. Kadının Hâkimliği Meselesi.....	86
3.4.3. Kadının Devlet Başkanlığı Meselesi	89
3.4.4. Değerlendirme	90
SONUÇ VE ÖNERİLER	93
KAYNAKÇA.....	98
ÖZGEÇMİŞ	113

KISALTMALAR

AÜHFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
ASEAD	: Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi
bk.	: Bakınız
ts.	: Basım tarihi yok
c.c	: Cellecelahühü
C	: Cilt
Çev	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed	: Editör
Md.	: Madde
Hız.	: Hazreti
KÜSBD	: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
ö.	: Ölüm
r.anha	: Radıyallahuanha
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a.v.	: Sallallahualeyhivesellem
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
TDK	: Türk Dil Kurumu
trc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
İÜ	: İnönü Üniversitesi

GİRİŞ: ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLARI, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEM VE KAYNAKLARI

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Sanayi toplumuna geçilmesi, kadınların çalışma hayatına dâhil olması ile birlikte, kadınlar özelinde insan hakları ve eşitlik konuları gündeme gelmiştir. Bununla birlikte önceki asırlara oranla günümüzde kadınlar ile erkekler arasında eşitsizlik olduğunu, bu eşitsizliğin giderilmesini savunan gruplar artmaya başlamıştır. Geleneksel cinsiyet rollerine karşı çıkan feminizm taraftarlarının ve toplumda cinsiyete göre muamele edilmesinin yanlışlığı üzerinde duran grupların sayısı küçümsemeyecek kadar taraftara sahip olmuştur. Bu grupların çoğu zaman dillendirdiği “İslâm dininin toplumsal eşitsizlikte rolü olduğu” iddiası meseleyi İslâm hukuku açısından ele almak ihtiyacı doğurmuştur. Bu sebeple araştırmanın konusu da günümüzde tartışmalı konular arasında yer alan toplumsal cinsiyet meselelerini İslâm hukuku açısından ele almak olarak belirlenmiştir. Toplumsal cinsiyet tartışmalarında İslâm’a yöneltilen belli başlı eleştiriler üzerinde durularak hükümlerin olumsuz anlamda cinsiyet ayrımı içerip içermediğine dair değerlendirmeler yapılmıştır.

Toplumsal cinsiyet ve İslâm hukukunun bu meseleye bakışı çok kapsamlı bir araştırma ve inceleme gerektirmektedir. Fakat bu araştırma içerik itibariyle İslâm hukukunda kadınlarla ilgili eleştirilen konularla sınırlandırılmıştır. Araştırma esnasında İslâm hukukunun bütün hükümleri ele alınmamış, her iki cinsiyet için farklı veya kısmen aynı olan belli başlı başlıklar açıklanmıştır. Diğer tüm konuların detaylı bir şekilde ele alınması için başka çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmüştür. İslâm hukukunun her bir alanının kendi içerisinde toplumsal cinsiyet açısından müstakil bir araştırmaya konu olabileceği anlaşılmıştır. Araştırma esnasında İslâm hukukunun cinsiyetsizleştirici bir tutum sergilemediği, fitratı da dikkate alarak adâlet prensibi ile hükümlerini inşa ettiği üzerinde durulmuştur. İbadetler, aile hukuku, ceza hukuku, miras hukuku ve yargılama hukukunda kadın ve erkekler arasında cinsiyet ayrımı olarak görülen hükümlerin incelenmesi yapılmıştır.

Konu, her iki cinsiyet arasında farklılıkların olduğu ve eleştiriye maruz kalan hükümlerle sınırlandırılmıştır. Aynı olan hükümler yorumlanarak farklı ve aynı verilen

hükümlerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Yine konu sınırlandırılırken mezhep görüşlerine çok fazla yer verilmemekle beraber bazı konularda kısmen değinilmiştir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Kadın ve erkekler birbirlerinden farklıdırlar. Bu farklılık sadece biyolojik cinsiyet ile alakalı bir durum değildir. Biyolojik olarak farklı yaratılan cinsiyetler toplum içerisinde de farklı görevlere tabi olduğu için toplumsal rolleri de farklıdır. Toplumsal cinsiyetin kadın ve erkeklere tanıdığı olduğu roller bir düzeni oluşturur. Toplumdan topluma değişiklik gösteren bu düzen Müslüman toplumlarda da tartışma konusu olmaya başlamıştır. Birçok eleştiriye maruz kalan İslâm hukuku hükümlerinin toplumsal cinsiyet konusuna karşı nasıl bir tutum sergilediği değerlendirmeye muhtaç bir konu olmuştur.

İslâm dininin diğer dinlerin aksine cinsiyet ile alakalı sorun teşkil edecek bir uygulamasının olmaması, gelecek eleştirilere yönelik cevap verebilmeyi kolaylaştırmaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin İslâm hukuku açısından ele alınması da mevcut tartışmalara açıklık getirmesi açısından önem arz etmektedir. Bu araştırma ile İslâm hukukunun cinsiyet eşitsizliğine sebep olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmış, eşitsizlik gibi görünen hükümlerin açıklaması yapılmıştır. Her iki cinsiyet için farklı görünen fakat aslında yine cinslerin özel durumlarına binaen verilen hükümler olduğu vurgusu yapılmıştır.

İslâm hukukundaki bir kısım hükümlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olduğu iddiaları bu araştırmanın yapılmasında en büyük etken olmuştur. Konuyla ilgili literatür taraması yapıldığında İslâm hukuku alanında toplumsal cinsiyet ile alakalı müstakil çalışmaların olmaması bu konuya yönlendirmiştir. Özellikle Ortadoğu araştırmaları ile tanınan Judith E. Tucker'in³ *İslâm Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet* isimli kitabı incelendiğinde İslâm dinine yönelik eleştirilerin cevap verilebilecek nitelikte olduğundan hareketle çalışmaya başlanmasına karar verilmiştir.

³ Georgetown Üniversitesinde tarih profesörü olan yazar, Ortadoğu araştırmaları ile mesleki ün kazanmıştır. Tucker aynı zamanda, "Ortadoğu Çalışmaları Derneği" nin bir dönem başkanlığını da yapmıştır. Araştırmalarında genel olarak Ortadoğu kadınları üzerinde yoğunlaşan yazar, *İslâm Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet* isimli kitabıyla fıkıh ve cinsiyet konularını farklı bir bakış açısı ile ele almıştır.

Günümüz modernizm taraftarı akımların karşısında bu hükümlerin izaha muhtaç olması araştırmanın önemini artırmaktadır. Zira bu akımlara karşı Müslüman bireyler olarak gerektiğinde mantıklı açıklamalar yapabilmek gerekmektedir. Tartışma konusu olan hükümlerin bir çalışmada toplanması ve İslâm hukuk prensiplerine göre değerlendirilmesi, yapılacak olan açıklamalara da ışık tutacaktır. Bu ve benzeri araştırmaların toplumsal cinsiyet bağlamında yeniden ele alınıp değerlendirilmesi İslâm hukuku alanına sağlayacağı katkı bakımından önemli görülmektedir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma teoriye dayalı nitel bir araştırma olduğu için araştırma konusuyla ilgili olarak kütüphane ve arşivlerden daha önce hazırlanmış kitap, dergi, tez, ansiklopedi maddesi ve sempozyum gibi bilimsel yayınlardan veriler literatür tarama yöntemi ile toplanıp bunlar incelenmiştir. Toplanan verilerin okunması ve not alınması yapılmış, bunlar da analiz ve senteze tabi tutulmuştur.

Toplumsal cinsiyet teorisinin kavramsal çerçevesi sosyolojik kaynaklardan okunmuştur. Bu kaynaklarda dinin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olduğu yönünde iddiaların varlığına rastlanmıştır. İslâm hukuku toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olmadığı için bu konuda oluşan problemleri ortadan kaldırmaya yönelik cevaplar bu araştırma ile verilmeye çalışılmıştır.

Araştırma esnasında öncelikle İslâm hukuk alanları başlıklandırılmıştır. Her bir başlıkta cinsiyetler arasında farklılıklar olan hükümler alt başlıklara ayrılmıştır. Sınırlandırılan bölümler ile alakalı verilere ulaşırken kaynaklardan detaylı okumalar yapılmıştır.

Araştırmada klasik fıkıh kaynaklarına ve güncel İslâm hukuk araştırmalarına müracaat edilmiştir. Konunun güncel olması nedeniyle klasik fıkıh kaynaklarından hükümlerin tespiti noktasında yararlanılmıştır. Bu kaynaklardan da fıkıh literatüründe en çok itibar edilen eserler tercih edilmeye çalışılmıştır. Araştırma esnasında özellikle cinsiyet ile alakalı konular içeren güncel kitap ve makaleler tercih edilmiş, klasik ve güncelin bir araya getirilmesiyle özgün yorumlar yapılmaya gayret edilmiştir. Konu ile alakalı genel olarak mezhep ayrımına gidilmemiş ortak görüşler alınmıştır. Setr-i avret hükümleri gibi gerekli görülen yerlerde ise kısmen mezhep ayrımına yer verilmiştir. Araştırma esnasında tefsir, hadis, sosyoloji, tarih alanında yazılan makale ve kitaplardan

da yararlanılmıştır. Okumalar yapılırken özellikle sosyoloji ve din sosyolojisi alanında toplumsal cinsiyeti konu alan çalışmaların okunması araştırmaya yönelik olumlu katkılar sağlamıştır. Ayrıca alan içi ve alan dışı hocalarımızla görüşmeler yapılmış, istişarelerde bulunulmuştur.

Araştırma, giriş bölümü, birinci bölüm, ikinci ve üçüncü bölüm olmak üzere dört ayrı kısımda değerlendirilmiştir. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, sınırları, amacı, önemi, yöntem ve kaynaklarına yer verilmiştir. Toplumsal cinsiyet konusunun İslâm hukuku açısından değerlendirebilmesi için öncelikle ilgili kavramları açıklamak gerektiği için birinci bölümde hukuk, İslâm hukuku, cinsiyet, toplumsal cinsiyet kavramlarının tanımları yapılmıştır. Aynı zamanda İslâm hukukunun cinsiyet ile alakalı hükümlerinin dayandığı temel argümanlardan fitrat kavramı kadın ve erkek cinsiyeti açısından incelenmiştir. İkinci bölümde ibadetlerde toplumsal cinsiyet konusu tahlil edilmiştir. Böylece İslâm hukukunda ibadet boyutunda kadın ve erkek arasında eşitsizlik olup olmadığı verilen hükümler çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise muamelâta ait konulara yer verilerek, aile hukuku, miras hukuku, ceza hukuku ve yargılama hukuku toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirilmiştir. Araştırma sonucu elde edilen verilerin sonuç kısmında detaylı değerlendirilmesi yapılmıştır.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmanın başında toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin İslâm hukuku açısından incelenmesi ile ilgili pek çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Toplumsal cinsiyet konusuna daha çok sosyoloji ve diğer alanlarda yazılan makale ve kitaplarda yer verildiği fark edilmiştir. İslâm dini açısından cinsiyet konusu ise çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Asım Yapıcı'nın *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın* kitabı, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet* konulu sempozyum bildirileri, kadınlar ile alakalı durumları içeren makalelerden oluşan *Kadın Olmak* isimli kitap bunlardandır. Düzenlenen "Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı" nda konu tüm boyutlarıyla ele alınmış ve araştırma esnasında bu tebliğde yer alan makalelerden yararlanılmıştır. *Kadın Olmak* isimli kitapta özellikle Ülfet Görgülü' nün *İbadet Hayatında Kadın* başlıklı makalesi kadın ve erkek arasında farklılık gösteren fikhî hükümlerin açıklanmasında önemli

olmuştur. Asım Yapıcı'nın *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın* isimli kitabı konunun grafikler ile detaylandırılması bakımından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Judith E. Tucker'in *İslâm Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet* kitabı incelendiğinde İslâm fıkına yönelik bazı hükümlerin eşitsizliğe sebep olduğu şeklinde iddialar tespit edilmiştir. Osmanlı hukuk tarihçisi olan yazarın kaleme aldığı kitap, araştırmanın seyrine ışık tutmuştur. Özellikle Osmanlı hukuk sistemi üzerinde duran yazar, ele aldığı konuları fikhî modernleşme öncesi ve sonrası dönemlere ayırarak incelemiştir. Tucker'in belirli bölgelerde yaptığı araştırmalar sonucunda İslâm adına yapılan uygulamaları eleştirmesi araştırmaya yön vermesi açısından önemli olmuştur.

Cinsiyet ve din konusu ile alakalı Şii kaynaklı literatürün varlığı da dikkat çekmektedir. Örneğin; *İslâm ve Cinsiyet Farklılıkları*, *Feminen İslâm*, *İslâm'da Cinsiyet Diyalektiği* bunlardan bazılarıdır. Hüseyin Bustan'ın kaleme aldığı *İslâm ve Cinsiyet Farklılıkları* isimli kitap tartışmalı olan konuların tespiti noktasında kaynaklık yapmıştır. Araştırmada Şii hukukuna ait hükümlere yer verilmediği için bu kaynak kullanılmamıştır.

Toplumsal cinsiyet ve din konusu ile doğrudan veya dolaylı birçok makale bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi Prof. Dr. Nihat Dalgın'ın kaleme almış olduğu "İslâm Hukuku ve Cinsiyet Kültürü" isimli makalede toplumsal cinsiyet meselesi etraflıca ele alınmıştır. Bu alanda yazılmış güncel ve kapsamlı bir makale olduğu için bu araştırmanın da seyrine ışık tutmuştur. Dalgın, makalesinde İslâm fıkında kadınlar ile alakalı düzenlenen hükümlerde toplumsal cinsiyet kriterinin mi yoksa toplum içerisindeki sorumlulukların paylaşımının mı baz alındığını değerlendirmiştir. Yine makalede kadın ve erkek arasında farklı olarak düzenlenen fikhî hükümlerin cinsiyet temelli mi yoksa ilahî otoritenin belirlediği maksatlar çerçevesinde mi düzenlendiğini ele almıştır. Mezkur makalede hükümlerin adâlet ve denge temelli verildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Güncel kitap ve makalelerin yanısıra İslâm hukuku hükümlerini içeren klasik fıkî kitapları araştırma için temel kaynak olmuştur. Alanda hazırlanmış makaleler ise klasik metinlerin çağımızda nasıl anlaşıldığını bilmek açısından önemli olmuştur. Klasik fıkî kaynaklarından *el-İhtiyâr*, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'* ve *el-Mebsûf* ta cinsiyet ile alakalı birebir bâb ve madde olmasa da kadın ve erkek arasında farklılık olan

hükümlerin tespitinde kaynaklık etmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971)'in *Hükûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmus*'u kavramların açıklanmasında ve kadın ve erkek cinsiyeti arasında farklı olan hükümlerin tespitinde başvurulan önemli kaynaklar arasında yer almıştır. Cinsiyet ile alakalı kavramların tanımları için *Lisânü'l-'Arab*, *Tâcü'l-'arûs*, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* ve *TDV İslâm Ansiklopedisi* maddelerinden yararlanılmıştır.



BÖLÜM 1: İSLÂM HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET KAVRAMLARI

1.1. HUKUK VE İSLÂM HUKUKU

İnsan fıtratı düzene ve adâlete meyilli olarak yaratılmaktadır. Toplumda meydana gelen kaos ortamı insandaki bu adâlet ve hakkaniyet duygularına zarar verecek, insanların beraber yaşamasını zorlaştıracaktır. Toplum içerisinde huzur ve güven ortamının sağlanması için belirli bir otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu otoritenin toplum düzeni için oluşturduğu kurallar bütünü de hukuksal sistemleri oluşturmaktadır. Bu sebepten insanlar birlikte yaşamaya başladığından bu yana farklı hukuk sistemleri var olagelmıştır. Çeşitli din, coğrafya ve medeniyetler bazı hukuk sistemlerine isim olmuştur. Buna örnek olarak Cahiliye Hukuku, Yahudî Hukuku, Roma Hukuku, Türk Hukuku gösterilebilir. Bu hukuk sistemleri kendi özgün sistemleriyle tarihte yer almışlardır.

Hukuk: Toplumsal kişi veya kişilerin aralarındaki ilişkiyi ve devletle kişilerin arasındaki ilişkiyi düzenleyen kurallardan oluşan bir bütündür.⁴ Hak kavramın çoğulu olan hukuk, insanların belirlenmiş olan kanunlara, ahlakî kurallara, örf-âdetlere uygun bir şekilde gerçekleştirdiği fiil ve hareket alanını düzenleyen usûl ve kâideler bütünüdür.⁵ Hukukun kural ve kaideler bütünü olduğu yapılan tanımların ortak noktasını oluşturmaktadır.⁶ Hukuk sisteminin oluşturduğu bu kurallar bütününde herhangi bir cinsiyetçilik yapıp yapılmadığı o hukuk sistemine olan güveni belirlemektedir. Zira insanlar tarafından arzu edilen, hukukun adaleti sağlamasıdır. İslâm hukuku, Kur’ân ve Sünnet iki önemli kaynağını oluşturmakla birlikte icmâ, kıyas ve tâli deliller olarak adlandırılan diğer deliller çerçevesinde zaman içerisinde oluşmuş hukuk kurallarının tamamıdır. İslâm hukuku ile bazen aynı anlamda kullanılan din, şeriat ve fıkıh kavramlarının anlam itibarıyla aralarında bazı farklar da bulunmaktadır.⁷

Din ve Şeriat: Çoğu klasik metinde din ve şeriat ayrımı yapılmazken son dönemlerde batılı kaynaklarda din ve şeriatın farklı olduğu gündeme gelmeye

⁴ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996, s. 2.

⁵ Mehmet Erdoğan, “Hukûk”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2005, s. 201.

⁶ Nihat Dalgın, “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku”, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 16 (Ağustos 2004), s. 73-109.

⁷ Erdoğan, “İslâm Hukuku”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 259.

başlamıştır.⁸ Din, Allah (c.c.)’ın koymuş olduğu dünya ve ahirette saadet ve selamet sağlayacak kurallardır.⁹ Kur’ân-ı Kerîm’e baktığımızda din kavramının ahlak, inanç ve ibadet anlamlarında bağlama göre değişen bir şekilde kullanıldığını görmek mümkündür.¹⁰ Şerîat ise dinlerin uygulanma şekilleridir. Şerîat toplumdan topluma değişebilirken din sabittir, değişmemektedir.¹¹ Din ve şerîat kavramlarının aynîleşmesi ya da farklılaşması kullanım durumuna göre farklılık göstermektedir. Buna göre Kur’ân’ın tam anlamıyla Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından fehmedildiği ve diğer dönemlerdeki din anlayışlarının Kur’ân ve sünnet üzerine bina edilme çabası düşünüldüğünde, hükümlerin uygulama şekilleri olan şerîat ve dinin bir noktada birbirinden ayrı değerlendirmesi yerinde olacaktır.¹²

Fıkıh ve İslâm Hukuku: Fıkıh, sözlükte bir şeyi tam anlamıyla bilmek, iyi bir şekilde anlamak, derinlemesine kavramak¹³ anlamlarına gelmektedir. İstilah anlamı ise bir kimsenin amelî olarak lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi demektir.¹⁴ Fıkıh usulü âlimlerine göre en yaygın tanımı ile fıkıh, “şer’î amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarmak” tır.¹⁵ Fıkıh ve İslâm hukuku kavramları arasında benzerlikler olmakla birlikte aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Bunlardan birisi, fikhın İslâm hukukundan daha geniş bir çerçeveyi oluşturmasıdır.¹⁶ Hukuk ve İslâm hukuku kişiler arasındaki ilişkileri yani toplumsal kuralları emredici bir şekilde düzenlerken fıkıh, emir, tavsiye ve tecviz (cevaz verme) kategorilerinden birisi ile düzenlemektedir. Yani aralarında iç içe geçmiş bir ilişki söz konusu olmaktadır.¹⁷ Fıkıh ve İslâm hukukunun birbirlerinin yerine kullanılmasında fikhın kavramsal sürecinin ve Batı hukuk anlayışının etkisi bulunmaktadır.¹⁸

⁸ Abdullah Kahraman, “Ebû Hanîfe’de Din ve Şerîat Ayrımı Var mı?”, *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2012), s. 467- 474.

⁹ Erdoğan, “Din”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 104.

¹⁰ İlhami Güler, “Din, İslâm ve Şerîat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler”, *İslâmiyât Dergisi*, C. 1, S. 4 (1998), s. 65.

¹¹ Güler, “Din, İslâm ve Şerîat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler”, s. 66.

¹² İhsan Toker, “Eşitlik ve Adâlet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 1 (2009), s. 149-150.

¹³ Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 14.

¹⁴ Molla Hüsrev, *Miratü’l-Usul Fi Şerh-i Mirkatü’l-Vusul*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, İstanbul 1308, s. 15- 16.

¹⁵ Talip Türcan, *İslâm Hukuku*, Talip Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2018, s. 33.

¹⁶ Talip Türcan, “Fıkıhtan İslâm Hukukuna”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 6 (2005), s. 12.

¹⁷ Türcan, *İslâm Hukuku*, s. 38.

¹⁸ Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 15.

İslâm, bir din ve bir hukuk sistemi olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamberliği döneminden itibaren varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Pozitif hukuk sistemlerinden farklı olarak bu hukuk sisteminin kanun ve kuralları sadece insan eliyle değil ilâhi irade olan Allah (c.c.) tarafından peygambere bildirilen vahiy yoluyla ve vahiy ile doğrudan veya dolaylı olarak irtibatı olan diğer yöntemlerle de oluşmaktadır. Bu da İslâm hukukunun hem ilâhi hem de beşerî kaynaklı olduğunu göstermektedir.¹⁹

İslâm hukukunun en önemli özelliklerinden birisi sorunları meselecî (kazuistik) yaklaşımla ele almasıdır. Sorunlar tek tek ele alınıp ona göre hüküm verilmektedir. Bu hukuk sistemindeki yaptırımlar sadece dünya için değildir, ahirete dönük olan uhrevî yönünde bulunmaktadır. Beşerî hukuk sistemlerinde insanların birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerinin düzenlenmesi yapılırken İslâm hukukunda hem insanların birbirleriyle ilişkileri hem de Allah (c.c.) ile olan ilişkileri vicdan yönüyle düzenlenmektedir. En sonunda her birey bir başkası tarafından kontrol edilemeyen vicdan ile baş başa kalmaktadır.²⁰

İslâm hukuku, geçmişten bugüne cinsiyetçi olduğu yönünde, çoğu zaman iyi niyetli olmayan çeşitli eleştirilere maruz kalmaktadır. Özellikle son dönemde artan cinsiyet eşitliği tartışmaları bu eleştirileri artırmaktadır. Bu da İslâm dininin kadını ezdiği, erkeğin ise yüceltildiği algısına sebep olmaktadır. İslâm hukuk realitesine bakıldığında durumun böyle olmadığı İslâm fıkhnının temel dayanaklarına bakılarak ve objektif bir bakış açısıyla değerlendirerek açıklanabilmektedir. Hiçbir hukuk sistemi muhatabı olduğu kitlenin mutsuzluk sebebi olmak istemez. Kaldı ki İslâm dünya ile ahiret hayatında denge ve mutluluğu sağlamayı hedefleyen bir din ve aynı zamanda hukuk sisteminin adı olmuştur. İslâm’ın yüce kitabı Kur’ân-ı Kerîm’de “*Allah’ın sana verdiği her şeyde âhiret yurdunu ara. Dünyadan nasibini de unutma. Allah’ın sana iyilik ettiği gibi sen de iyilik et*”²¹ buyrulmaktadır. İslâm kelimesi ise “selamet”, “barış”, “esenlik” anlamlarına gelmektedir.²² Durum böyle iken İslâm hukukunun kadın cinsiyetine haksız muamele yaptığı düşünülemez. İslâm hukukunun cinsiyet

¹⁹ Dalgın, “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku”, s. 95.

²⁰ Vahap Ovacı, “İslâm Hukukunun Karakteristik Özellikleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 7 (2014), s. 76.

²¹ el-Kasas, 28/77.

²² Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 23, TDV Yayınları, İstanbul 2001, s. 2.

konusundaki tutumu değerlendirilirken tepkisel metot bilimsel çalışmaları çok ileriye götürememektedir. İslâm, “toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep oluyor” tezini ileri sürenlerin, hukuk sistemlerinin kanunlarının realiteden yani toplumsal gerçeklerden uzak olmadığı fikrini göz ardı etmemeleri yerinde olacaktır. Kısacası İslâm hukuku bir hüküm verirken fitrat gerçeği, biyolojik farklılıklar ve toplumda edinilen roller gibi faktörlerin hepsini aynı anda değerlendirmektedir. Beşeri hukuk sistemlerinde ise bu detayların sağlanmadığı durumlar bulunabilmektedir.

1.2. CİNSİYET VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Cinsiyet, kelime olarak “asıl ve çeşitleri kendisinde barındıran özellik” anlamına gelen *cins* kelimesinden türetilmiş bir isimdir. Modern Arapça’da bazen erkek ve kadını birbirinden ayırmak için *cins* kelimesi kullanılmaktadır.²³ Cinsiyet, kadın ve erkek arasında ayırt edici bir şekilde farklılık gösteren zihinsel, fiziksel ve davranışsal özellikler olarak tanımlanmaktadır.²⁴ Cinsiyet, biyolojik olarak kadın ve erkek şeklinde iki çeşittir. Birey doğduğunda üreme organları kadın veya erkek oluşunu belirlemektedir.²⁵ Üreme organları anatomik olarak her iki cinsiyette de farklılık göstermektedir.²⁶ Biyolojik cinsiyet organlara bakılarak anlaşıldığı için herkes ya erkek ya da kadın olarak dünyaya gelmektedir.²⁷ Doğuştan her iki cinsiyetin özelliklerini taşıyan çift cinsiyetliler olmakla beraber bilimsel araştırmalarda ve dinî metinlerde travesti, transseksüel, eşcinsel gibi üçüncü bir cinsiyetten söz edilmemektedir.²⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de ise insan ırkının kadın ve erkek olarak iki *cins* şeklinde yaratıldığı farklı âyetlerle zikredilmektedir. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

²³ Hayati Hökelekli, “Cinsiyet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, s. 21.

²⁴ Erdoğan, “Cinsiyet”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 78.

²⁵ Hatice Yalçın, *Çocuk Gelişimi*, Nobel Yayınları, Ankara 2010, s. 293.

²⁶ Abdurrahman Aktümsek, *Canlılar Bilimi*, Atlas Yayınları, Ankara 2002, s. 165.

²⁷ İbrahim Aktaş, “Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramları Çerçevesinde Ortaya Çıkan Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı”, *Ekev Akademi Dergisi*, (2019), s. 99.

²⁸ Hilâl Özey, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 1 (Haziran 2016), s. 15; Transeksüel ve travesti olmanın hükmü ile alakalı olarak bk., Hilâl Özey, “İslâm Hukukunda Transeksüel ve Travesti Olmanın Hükmü”, *İlâhiyat Tetkikleri Dergisi*, C. 51, S. 1 (Haziran 2019), s. 207- 234.

“Ey insanlar! Şüphesiz sizi erkek ile dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır.”²⁹

“Rahime atıldığı zaman embriyodan hem erkeği hemde dişiyi, iki cinsi yaratan da O’dur.”³⁰

“Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan Rabbinize itaatsizlikten sakının.”³¹

Son dönemlerde doğuştan verilen cinsiyetten yani biyolojik cinsiyetten farklı olarak toplumsal cinsiyet denilen farklı bir cinsiyetten de bahsedilmektedir. Bu anlamda biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı teknik anlamda ilk olarak ünlü psikolog John Money tarafından 1955 yılında yapılmıştır. Money çok çarpıcı bir cinsiyet değiştirme deneyine imza atmıştır. Yaptığı deneyin başarısızlıkla sonuçlanmasıyla bazı kitleler tarafından biyolojik cinsiyetin topluma göre uyarlanamayacağı sonucuna varılmıştır.³² “Sex, Gender and Society” adlı eseriyle 1972 yılında toplumsal cinsiyet kavramını sosyolojiye kazandıran Ann Oakley ise bu kavramı aslında kadın ve erkek arasında bir ayrımın söz konusu olduğu fikrini anlatmak için kullanmıştır.³³ Ann Oakley’e göre, bu ayrım sadece bireysel kimlik ve kişiliği değil erkek ve kadın cinsinin hem sembolik hem de yapısal olarak eşitsiz bölünmeye sebep olduğunu işaret etmektedir.³⁴ Cinsiyet, kadın ve erkeğin, biyolojik ve fizyolojik özelliklerini ifade ederken, toplumsal cinsiyet (gender) kadın ve erkeğe toplum tarafından yüklenen sosyal roller olarak tanımlanmaktadır.³⁵ Toplumsal cinsiyet cinslerin doğumundan itibaren hatta doğmadan önce toplumun genel algılarının bireylerin davranışlarını belirlemesidir.

²⁹ el- Hucurât, 49/13.

³⁰ en- Necm, 53/45-46.

³¹ en- Nisâ, 4 /1.

³² Deney ile alakalı John Colapinto tarafından *As Nature Made Him The Boy Was Raised As A Girl* (Doğanın Onu Yaptığı Gibi: Kız Olarak Yetiştirilen Oğlan) isimli kitap yazılmıştır. Money, deneyinin sonucunu başarısız olarak kabul etmese de mevcut veriler deneyden amaçlanan sonuca ulaşamadığını göstermektedir.

³³ Gönül Demez, Tuğçe Tuna, “Üniversite Öğrencilerinin ‘Kadınlık’ ve ‘Erkeklik’ Tanımlamaları”, *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, C. 1, S. 1 (Mayıs 2018), s. 7; Celaleddin Vatandaş, “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, C. 0, S. 35 (Eylül 2011), s. 31.

³⁴ Nazife Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *e- Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 4 (Kasım 2010), s. 59.

³⁵ Emel Karakuş, “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Açısından Öğretim Programlarının İncelenmesi”, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, S. 17 (Ekim 2018), s. 32.

Toplumsal cinsiyet teorisine göre, kız çocuğunun nasıl davranacağı, hayatı boyunca hangi rolleri üstleneceği, erkek çocuğun doğumundan itibaren nasıl bir konumda olduğu, yapacağı mesleği, davranış kalıpları, sorumlulukları hatta duygularını nasıl yöneteceği toplum tarafından belirlenmektedir. Bu durumda toplumsal cinsiyet algısı oluşturulurken biyolojik cinsiyette önemli rol oynamaktadır. Buna göre biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet farklı³⁶ fakat birbirinden bağımsız durumlar değildir. Ancak Oakley biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında doğal bir bağlantı olmadığını da ifade etmektedir.³⁷

Toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet ayrımı kavramsal bir ayırmadan ziyade bilimsel araştırmalara konu olmuş ve toplum tarafından kabul görmüş bir teori haline gelmiştir. Sadece dini konularda değil bilim de dahil olmak üzere birçok alanda toplumsal cinsiyet incelenmeye başlamıştır. Hatta bilimin dahi kadın ve erkek arasında toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olduğu, bilimsel araştırmalarda da kadın ve erkeklerin eşit olmadığı, araştırmaların erkek egemen bir zeminde devam ettiği öne sürülmüştür.³⁸

Her ne kadar biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı kavramsal düzlemde yapılmaya çalışılsa da bu düşünce zamanla toplumun cinsiyetsizleştirilmesi fikrini de bünyesinde barındırmaktadır. Günümüz de bu fikrin tezahürlerini açıkça görmek mümkün görünmektedir.

1.3. YARATILIŞ, KADIN VE ERKEK FITRATI

İnsanın biyolojik olarak yaratılışı tabiatını yani fitratını etkilemektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de kadın erkek ayrımı yapılmaksızın yaratılış aşamaları açıklanmaktadır.³⁹ Yaratılış aşamalarından ilki erkeğin sperminin kadının yumurtasında tutulmasıyla oluşan “nutfe” yani “zigot” evresidir. Oluşan hücrelerin rahim duvarına asılıp tutulmaları ile “alaka”, sonra alakanın şekilsiz et parçasına dönüşme evresi ki, bu evre

³⁶ Nebahat Göçeri, “Toplumsal Cinsiyet: Allah Vergisi Mi, Kulların Müktesebi Mi?”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 300.

³⁷ Simge Saraç, “Toplumsal Cinsiyet”, *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları*, Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara 2013, s. 28.

³⁸ Evelyn Fox Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, F. Burak Aydar (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 102.

³⁹ “...Biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size kudretimizi açıkça göstereyim ve biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız ki daha yetişkinlik çağına erişesiniz.” el- Hac, 22/ 5; el-Mü’minûn, 23/ 12-14.

âyette “mudga” olarak ifade edilmektedir. Zamanla kemikler, et, kaslar ve damarların oluşmasıyla bebeğin anne karnındaki oluşumu tamamlanmaktadır. Bu da kadın ve erkeğin ilk oluşumlarının aynı olduğunu göstermektedir. Anne karnındaki bebeğin gelişimini tamamlamaya devam etmesi ile birlikte kız ve erkek cinsiyeti oluşmaya başladığında farklı biyolojik özelliklerde kendini göstermeye başlamaktadır.

Kadın ve erkeğin yaratılış serüveni yapı itibarıyla aynı görünmektedir. Kur’ân-ı Kerîm cinsiyetlerin yaratılışını ayrı ayrı ele almak yerine çift olma özelliği üzerinde durmaktadır. Âyetler de ifade edilen *beşer* kelimesi herhangi bir cinsiyeti ifade etmeyip hem kadın hem erkek anlamı taşımaktadır. İlk insan Âdem ve Havva (a.s.)’nın yaratılışında konu olan “nefs-i vâhide” terimi ile de ortak bir kökene işaret edilmektedir. Cinsiyet yönünden her iki kişinin herhangi bir özelliği belirtilmemektedir. Kur’ân-ı Kerîm yaratılışın biyolojik temelini bilimin alanına bırakıp, daha çok sosyal ve duygusal olarak birbirini tamamlayan cinsiyet üzerinde durmaktadır.⁴⁰ Eş olarak kadın ve erkeğin birbirinden ayrılmayan varlıklar olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁴¹ Çünkü kadınlar toplumun diğer yarısını oluşturmaktadırlar. “*Kadınlar, erkeklerle birlikte bir bütünü tamamlayan diğer yarıdır.*”⁴²

Fıtrat konusuna dinî kaynak ve metinlerde yer verilmektedir. Örneğin, Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yaratılışında “beşer”, “insan”, “nefis”, nefis-i vahide”, “fitrat”, ve “hilafet” tabirleri kullanılmaktadır. Âyetlerde geçen bu ifadeler cinsiyet ayrımı yapılmaksızın insan türünün tümünü kapsamaktadır. Bu açıdan kadın ve erkek şeklindeki çiftlerden birinin diğerine üstünlüğünden veya değersizliğinden bahsetme imkânı bulunmamaktadır.⁴³ Kadın ve erkeğin fitraten farklı özelliklerde olmaları bir cinsiyeti diğerine üstün ya da aşağı kılmamaktadır. Aksine bir cinsiyette ağır basan özellik diğer cinsiyeti tamamlayıcı niteliktedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği ise biyolojik cinsiyete bağlı olmaksızın kadın ve erkekler arasındaki farkların kaldırılmasını savunmaktadır.

⁴⁰ Hatice Kübra Arpaguş, “Aynı Vardan Var Olmuşuz, Yaratılış Açısından Kadının Konumu ve Durumu”, *Kadın Olmak*, Şule Albayrak (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 101- 102.

⁴¹ Huriye Martı, “Eş Olmak ve Peygamberimizi Örnek Almak”, *Peygamberimizin Sünnetinde Aile*, Huriye Martı (Ed.), TDV Yayınları, Ankara 2019, s. 53.

⁴² Ebû Dâvûd Süleymân b. el- Eş’as b. İshâk es- Sicistânî el- Ezdî, *es- Sünen*, Dârü’l- İbn- Hazm, Beyrut, 1431/2010, “Tahâret” 95 (No. 236).

⁴³ Arpaguş, “Yaratılış Açısından Kadının Konumu ve Durumu”, s. 109.

Kadının yaratılışı ile ilgili diğer dinî kaynaklarda da bilgiler vardır. Tevrat'ta kadının yaratılışı şu şekilde geçmektedir: “*Rab Tanrı, Âdem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi. Âdem, “İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir” dedi. “Ona ‘Kadın’ denilecek, çünkü o adamdan alındı.”*”⁴⁴ Kadının Âdem (a.s.)’in kaburga kemiğinden yaratılması ile ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Ancak “*O sizi tek bir candan yaratmış, sonra ondan da eşini var etmiştir...*”⁴⁵ âyeti Havva (a.s.)’nın dolayısıyla da kadının, Âdem (a.s.)’in yani erkeğin kemiğinden yaratılması olarak yorumlanmaktadır. Hadislere bakıldığında ise “*Kadınlara karşı görevinizi yerine getirin; çünkü kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburganın en eğri yeri üstüdür. Onu düzeltmeye çalışırsan kırarsın; bırakırsan eğri kalır. Siz kadınlara karşı görevinizi yerine getirin*”⁴⁶ ifadelerine yer verilmektedir. Bu hadisi İsrâiliyyât olarak değerlendirenler⁴⁷ olduğu gibi teşbih veya ontolojik bir bilgi verdiği şeklinde yorumlayanlar da bulunmaktadır.⁴⁸

Yukarıda değinildiği üzere kadının ontolojik yaratılışıyla ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de nefis-i vâhide⁴⁹ yani cinsiyetlerin tek bir nefisten yaratılması üzerinde durulmaktadır. Âyette “*Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının*”⁵⁰ buyrulmaktadır. Buradaki “tek bir nefisten yaratılış”, kadının da erkeğin de aynı özden yaratılışı olarak değerlendirilmektedir.⁵¹ Kadın ve erkeğin yaratılışı ile ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de dikkat çeken bir diğer kavram da “zevc” kelimesidir. Zevc, sözlük olarak “eş”, “tür”, “çift olma”⁵² anlamlarına gelmekle beraber,⁵³ ıstılah anlamı ise evlilik

⁴⁴ *Kitab-ı Mukaddes*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2018, Yaratılış 1/2; Kutsal Kitap, <https://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=6&mc=1&sc=4> (13. 08. 2020).

⁴⁵ ez-Zümer, 39/6.

⁴⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Amman 2005, “Radâ” 60 (No. 1468); İmâm Nevevî, *Riyâzü’s Sâlihîn*, Yaşar Kandemir vd. (Çev.), Erkam Yayınları, İstanbul 2017, c. 2, s. 317.

⁴⁷ Abdülaziz Bayındır, “İslâmî Açından Toplumsal Cinsiyet”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 58; Hüseyin Akgün, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 19, S. 2 (Eylül 2019), s. 334.

⁴⁸ Akgün, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi”, s. 333.

⁴⁹ el-En’âm, 6/98.

⁵⁰ en-Nisâ, 4/1.

⁵¹ Bayındır, “İslâmî Açından Toplumsal Cinsiyet”, s. 59.

⁵² Erdoğan, “Zevc”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 620.

akdiyle bir araya gelen erkek ve kadındır. Arap dilinde kadın için zevce, erkek için zevc kavramları kullanılırken Kur'ân-ı Kerîm'de kadın ve erkek ayrımı yapılmaksızın aynı kavram (zevc) olarak geçmektedir.⁵⁴ Âyetler şu şekildedir: “*Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır.*”⁵⁵ Zevc kelimesi ayağa giyilen bir çift ayakkabıdan her biri için kullanılan bir kavramdır.⁵⁶ Bu da kadın ve erkeğin eşit değil eşdeğer olduğunu ifade eder. Biri diğeri olmadan olamaz ve biri diğeri yerine de geçemez.

“*O sizi bir tek candan yaratmış, sonra ondan da eşini var etmiştir...*”⁵⁷

Bu ve benzeri âyetlerde zevc olmak eş olmak anlamına gelse de her yönüyle aynı olmak anlamını taşımamaktadır. İnsanlar çift olarak aynı özden gelmekle beraber yapı itibariyle farklı olabilmektedirler.⁵⁸ Biyolojik yönden kadın ve erkek cinsiyeti arasında farklar⁵⁹ olduğu gibi psikolojik yönden de ayrıldıkları yönler bulunmaktadır. İnsan biyolojik ve fizyolojik oluşumunu tamamlamasının yanı sıra psikolojik olarak da akıl ve duyularla da bezenmektedir. Kadın ve erkeğin yaratılışı ve fitrata bağlı özelliklerinin açıklanması psikoloji gibi farklı bilim dallarının konusunu oluşturmaktadır.⁶⁰ Kadınların duygusal zekalarının erkeklerden daha güçlü olması buna örnek olarak verilmektedir. Bazı araştırmalara göre kadın beyni ile erkek beyni arasında hem nicelik hem de nitelik olarak bazı farklar bulunmaktadır. Bu farklardan birisi kadınların sağ beyinlerinin erkeklerin ise sol beyinlerinin daha gelişmiş olmasıdır. Beyninin sağ kısmı gelişen kadın cinsiyeti duygusal ve estetik açıdan güçlü iken beyninin sol tarafı gelişen erkek cinsiyeti ise mantıksal açıdan daha güçlü olmaktadır.⁶¹

Kadınların duygusal özelliklerinin güçlü olması erkeklerin ise mantıksal muhakeme yönlerinin gelişmiş olması ve fizyolojik olarak dirayetli olmaları genel

⁵³ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Koca”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 128.

⁵⁴ Bayındır, “İslâmî Açıdan Toplumsal Cinsiyet”, s. 62.

⁵⁵ er-Rûm, 30/ 21. وَ مِنْ لَدُنْكَ فَتُخَلِّقُ كُفًّا ثُمَّ مِنْ لَدُنْكَ تُرْجِلُهُمْ إِنَّ رُوحَ رَبِّكَ وَ

⁵⁶ ... وَ تُولَدُ مِنْهُ

⁵⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Yusuf Türker (Çev.), Pınar Yayınları, İstanbul 2018, s. 671.

⁵⁸ ez- Zümer, 39/6. فَتُخَلِّقُ كُفًّا ثُمَّ مِنْ لَدُنْكَ تُرْجِلُهُمْ وَ تُولَدُ مِنْهُ

⁵⁹ Arpaguş, “Yaratılış Açısından Kadının Konumu”, s. 87-88.

⁶⁰ Louis Gallien, *Cinsiyet*, Ayşen Emekçi, Alev Türker (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 23.

⁶¹ Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2014, c. 4, s. 14.

⁶¹ e-psikiyatri “Kadın ve Erkek Beyni Arasındaki Farklar Neler”; <https://www.e-psikiyatri.com/kadin-erkek-beyni-arasindaki-farklar-neler> (13. 08. 2020). Kadın ve erkek beyni arasındaki detaylı farkların incelenmesi için bk., Serkan Karaismailoğlu, *Kadın Beyni Erkek Beyni*, Elma Yayınevi, Ankara 2019.

olarak toplum tarafından kabul edilmektedir. Erkeklerin bu özellikleri toplumda onları aile reisliği konusunda öne geçirmektedir. Zira aile toplumun en küçük yapısıdır ve her yapı bir yöneticiye muhtaçtır. Bu görevi yapabilecek kişinin mutlaka erkek olması değişmez bir kural olmamakla birlikte toplumda genellikle böyle bir durum hâkimdir. Burada genellikle ifadesinin altının çizilmesi yerinde olacaktır. Çünkü bazı aile yapılarında kadının ev yönetimine hâkim olduğu da görülebilmektedir. Bu durum bazen fitrat özelliklerinin kişisel ve toplumsal olarak farklılık arz ettiğini göstermektedir.⁶² Yine erkek fitratı ve fiziksel özellikleri çekip çevirmeye ve güce yatkınken, kadın fitratı naif ve hassastır. Bu durum da toplumdaki rollerin belirlenmesinde etkili olmaktadır. İslâm hukuku açısından konuya bakıldığında verilen hükümlerde kadın ve erkek cinsiyetinin fitratına uygunluk görülmektedir. Örneğin; kadınların âdet halleri onları fiziksel ve ruhsal olarak zorlayabilmektedir. Bu sebepten kadınların âdet durumlarında namaz emrinden muaf tutulmaları ve yine ruhsal açıdan rahatsız edici bakışlardan korunmaları için örtünme emrinin getirilmesi İslâm dininin fitrat temelini göz ardı etmediğini göstermektedir.

Kadın ve erkeği biyolojik olarak birbirinden ayrı ya da aynı değerlendirmek İslâm dininin bu iki cinsiyete de farklı davrandığı anlamına gelmemektedir. Yaratılış olarak kadın ve erkeğin gerek beyni gerekse fiziksel özellikleri farklılık göstermektedir. Bu özellikler yeteneklerin ve kabiliyetlerin de farklı olduğunu göstermektedir.⁶³ Kadın ve erkeğin farklı yapılarda olması hayatın devamı ve anlamı için tamamlayıcı niteliktedir. Burada yine fitratın önemi devreye girmektedir. İnsan yaşamındaki rollerde fitrat esas alındığında daha uyumlu ve anlamlı bir hayat yaşanmaktadır.⁶⁴ Örneğin İslâm dininde kadın, kendine has özelliklerinin yanında ayaklarının altına cenneti vaad edilen annelikle taçlandırılmıştır. Elbette kadının tek özelliği anne olması değildir ancak bireyden topluma etki eden bir yapı arz etmesi sebebiyle annelik kadına saygınlık kazandırmaktadır.⁶⁵

⁶² Tespitler için bk. Hacı Özdemir, “Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması”, *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 10 (Aralık 2019), s. 90- 107.

⁶³ ... وَرَبُّكَ الْوَكِيلُ ... Âl-i İmrân, 3/36.

⁶⁴ Necla Koytak, “Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Yayınları, İstanbul 2012, s. 333.

⁶⁵ Hilâl Özey, *İslâm Hukukunda Anne*, Cihan Yayınları, İstanbul 2008, s. 19.

Toplumu meydana getiren bireyleri karnında taşıyan ve yetişmelerinde daha çok katkı sağlayan “anne” ler yine toplum tarafından hakları korunan, itibar alınan, saygı gören kişiler olduklarında yetiştirdikleri bireyler de öyle olmaktadır. Fıkıhta da bu saygınlık ve itibar fıtrat dikkate alınarak verilen hükümlerde kendisini göstermektedir. Örneğin lohusa hallerinde kadının ibadetlerden muaf tutulması, kazif yani namuslu kadınlara iftira edenlere verilen cezaların kadın cinsiyeti üzerinden bildirilmesi, taciz ve tecavüzden korunmak için örtünme emri gibi hükümler de kadını korumaya yöneliktir. Bozulmayan fıtrat, daha mutlu ve sağlıklı bireyleri oluşturmaktadır. Fıtratın ve sorumlulukların karıştırıldığı toplumlar ise kaos ortamını daha çabuk ortaya çıkarabilmektedir.

1.4. EŞİTLİK VE ADÂLET

Eşitlik ve adâlet kavramları genellikle birbiri ile karıştırılan ve yanlış anlaşılan kavramlardandır. Halk arasında bazen birbirinin yerine kullanıldığını da görmek mümkündür. Birbirinin yerine kullanılsa da eşitlik ve adâlet tam manada eş anlamlı sözcükler değildir. İki veya daha çok şeyin eşit olması durumu, denklik, müsâvilik, müsâvat, muâdelet, anlamlarına gelen eşitlik kelimesi, kanunlar önünde bütün insanlara dil, din, ırk, cinsiyet ayrımı yapmaksızın aynı muamele edilmesidir.⁶⁶ Köken itibarıyla Arapça bir kavram olan müsâvât kelimesi sözlükte “ölçü ve değer bakımından eşit olma, iki şey arasındaki eşitlik, denklik” anlamına gelmektedir.⁶⁷ Eşitlik (müsavât), insanların ırk, renk, kabile, coğrafya ayrımı yapılmaksızın aynı yaratıcı tarafından, aynı özden yaratılmasının sonucu olarak denk tutulup herhangi bir ayrım yapılmaması da demektir.⁶⁸ İnsanların tamamının parmak izlerinin bile birbirinden farklı olduğu düşünüldüğünde bir şeyin diğer şeyle birebir aynı olması mümkün değildir. Bu yüzden eşitlik kavramı birçok anlamı yapısında barındırmaktadır. “Ahlaksal anlamda, insanın sadece insan olma sıfatı ile eşit haklara sahip olması; siyasal anlamda, yöneticilerin eşit

⁶⁶ Türk Dil Kurumu (TDK), “Eşitlik”, 2019, <https://sozluk.gov.tr/> (18. 07. 2020).

⁶⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, “Seva”, *Lisânü'l- Arab*, Dâr-Sâder, Beyrut, 2007, c. 14, s. 408; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, “Seva”, *Tâcü'l- arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, c. 37- 38, s. 176, 177; İlhan Kutluer, “Müsâvat”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 76-79.

⁶⁸ Erdoğan, “Eşitlik”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 128.

oy ilkesine göre seçilebilmeleri, eşitlik olarak anlaşılabilir. Hukuk alanındaki eşitlik ise; kanunlar önündeki eşitlik ile ifade edilmektedir.”⁶⁹

Adâlet sözlükte; herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı vermek, her şeye lâayık olduğu değeri vermek, hakkı sahibine ulaştırmak⁷⁰ anlamlarına gelmektedir. “Adâlet genellikle, verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi ifade etmektedir. Bu denge bazı hallerde eşitlikle gerçekleşir; ancak adâlet eşitlik değil, denge demektir.”⁷¹ Mu’tedil, yani dengeli ve ölçülü olmak, insan ilişkilerinde hak ve sorumlulukların bir taraftan ziyade bireyler arasında paylaşımıdır.⁷² Adâlet denildiğinde akla eşitlik kavramı gelebilmektedir. Kavramlara genel olarak bakıldığında bir davranışın adâletli olduğunu söylemek için eşitlik ilkesine riayet edilip edilmemesine bakılır fakat adâlet her zaman ve zeminde eşitlik demek değil orantılı eşitlik demektir. Yani adâlet eşitlikten tamamen bağımsız olmak değil, duruma göre eşitliği sağlama faaliyetidir.⁷³

Yüce Allah (c.c.) âdildir ve insanlar arasında da adâleti emretmiştir. “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder.”⁷⁴ Başka bir âyette “Eğer hüküm verirken aralarında adâletle hükmet. Şüphesiz Allah âdil olanları sever”⁷⁵ buyurulmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki ilişkiler de yüce yaratıcının adâlet vurgusu denge üzerinedir.⁷⁶ “Dikkat edin, sizin kadınlar üzerinde hakkınız olduğu gibi, kadınların da sizin üzerinizde hakkı vardır”⁷⁷ diye rivâyet edilen hadiste bu denge unsuruna⁷⁸ işaret etmektedir.

İslâm dininde hükümler açıklanırken adâlete ve fitrat faktörüne uygun verilmektedir. İnsan ve kul olmak yönünden kadın ve erkek cinsi eşittir aralarında

⁶⁹ Alanur Ayhan, “Eşitlik İlkesi ve Tarihçesi Türkiye’de Kadın Erkek Eşitliği ve Eşitsizliği”, *Hukuk Gündemi Dergisi*, S. 3 (2009), s. 45.

⁷⁰ Erdoğan, “Adâlet”, *Fıkıh ve Hukuku Terimleri Sözlüğü*, s. 11; TDK, “Adâlet”, 2019, <https://sozluk.gov.tr/> (18. 07. 2020).

⁷¹ Mustafa Çağrııcı, “Adâlet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 1988, TDV Yayınları, s. 343.

⁷² Huriye Martı, “Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adâlete Kayışı- Dinî Referanslar Eşliğinde Bir Okuma Denemesi-”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, S. 1, C.1 (2015), s. 142.

⁷³ Ali Bakkal, “Bediüzzamân’ Said Nursî’ye Göre Hukukta Adâlet Çeşitleri”, *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, S. 5 (2018), s. 11.

⁷⁴ en- Nisâ, 4/58.

⁷⁵ el- Mâide, 5/42.

⁷⁶ el-Bakara, 2/ 187.

⁷⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’l-kebîr (Süneni ‘t-Tirmizî)*, Risâlat’il Âlemiyye, Beyrut 2010, “Radâ” 11 (No. 1197).

⁷⁸ Martı, “Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adâlete Kayışı” s. 143.

herhangi bir fark yoktur fakat yaratılıştan bedensel ve ruhsal yönden farklılıkları bulundurmaktadır. Bunlar da toplumdaki hak ve sorumlulukları belirlemektedir. Yani kadın ve erkek sırf cinsiyetinden dolayı ayrıcalığa veya mahrumiyete maruz bırakılmamaktadır.⁷⁹ Kur’ân-ı Kerîm insanî yönden adâleti öğütlerken toplumsal statü yönünden ve kadın erkek arasındaki ilişki bakımından tam bir müsavâtı değil adâleti hedeflemektedir.⁸⁰ Çünkü; adâlet herkese hak ettiği oranı vermek iken eşitlik ise hak etsin etmesin herkese eşit hisse vermektir. Mutlak eşitlik ise adaletsizliktir. Toplumsal cinsiyet konuları işlenirken mutlak manada eşitlik ilkesi cinsiyetsizlik temelli bir argümana hizmet edilebilmektedir. Bunun yerine fıtrata uygun adâlet temelli bir sistemin geliştirilmesi daha sağlıklı görünmektedir.⁸¹ Burada bir zihinsel değişim sürecinden geçmeden kadınlar için cinsiyet ayrımcılığı gibi görülen şahitlik, talak, miras gibi konularda ileride izah edileceği üzere eşitlik değil adâlet prensibinin gözetildiği anlaşılamamaktadır.

Kadın erkek arasındaki eşitsizlik üzerine Nisâ sûresi 34. âyetinden⁸² yola çıkarak İslâm dininin erkekleri üstün tutup kadınları hor gördüğü tartışması yapılmaktadır. Âyette geçen “kavvâm” kelimesine yüklenen anlamlar bu tartışmanın başlangıcını oluşturmaktadır. Bu kelimenin anlamı çeşitli çevirilerde farklılık arz etmektedir. “Kavvâm” kelimesine “hâkimlik, üstünlük,” anlamları verilirken “koruyucu, gözetici, mes’ul olan” anlamlarının da verilmesi Kur’ân-ı Kerîm’in ve Arapça’nın genel yapısıyla uyum arz etmektedir.⁸³ Meşhur tefsir âlimlerinden Kurtubî (ö. 671/1273) bu kelime hakkında, “*Erkekler kadınların geçimlerini temin ederler, onların güvenliklerini sağlar, onları korurlar*”⁸⁴ yorumunda bulunmaktadır. Siyâk ve sibâkına bakılmaksızın, yalnızca bu âyetin hatta bu kelimenin manasına bakarak İslâm dini erkekleri kadınlardan üstün tutuyor demek çok doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

⁷⁹ Ali Rıza Demircan, “Fıtrat ve İslâm Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 155.

⁸⁰ Mustafa Öztürk, “Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur’ân Zaviyesinden Genel Bir Bakış”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 185.

⁸¹ Martı, “Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adâlete Kayışı”, s. 138.

⁸² “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...” en- Nisâ, 4/34.

⁸³ Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 4 (1997), s. 260.

⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmî'l-Kur’ân*, Dârü'l Kitâbi'l-İlmiyye, Lübnan 2010, c. 5, s. 110-111.

Şayet bir üstünlükten bahsedilecekse bu varlık olarak değil, hak ve sorumluluklardan ileri gelen bir öncelemeden söz edilebilmektedir.

Eşitlik veya eşitsizliğin, haklarda ve hukuk karşısında söz konusu olması gerekmektedir. İslâm dininde kişisel haklarda ve hukuk karşısında, kadın erkek arasında bir eşitsizlik örneğine rastlamak mümkün değildir.⁸⁵ İslâm dininin Yüce kitabı Kur’ân-ı Kerîm’de kadınlardan bahseden, ismi “kadınlar” anlamına gelen “Nisâ” sûresi dahi bulunmaktadır. İnsanlık olarak her iki cinsiyet de birbirine eşit olarak var olmuşlardır. Yönetim ve düzenin bir parçası olan kadın ve erkeğin yükümlülüklerinde her zaman mutlak eşitlik değil duruma göre müsâvât, adâlet, itidal, hakkaniyet, ehliyet ön plana çıkmaktadır. Yani kadınlar ve erkekler arasında hak ve sorumluluklara göre i’tidalli bir dağılım yapılmaktadır.⁸⁶ Cinsiyet faktöründen dolayı bir tarafa ayırım yapıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Erkek ve kadının tabiatına uygun olarak birbirini tamamlayacak şekilde, kadının aktif olduğu yerde erkek pasif kalabilmekte erkeğin aktif ve yetenekli olduğu alanlarda ise kadın geri planda olabilmektedir. Böylece iki cinsiyet arasındaki denge korunmaya çalışılmaktadır.

Konuyu eşitlik kavramı etrafında değerlendirmek gerekirse, insanlar arasında salt eşitliğin olmadığı görülmektedir. Yaratılıştan kaynaklanan farklılıklar bir kenara bırakılarak her yönden mutlak bir eşitliği savunmak eşitlik değil tam aksini oluşturmaktadır.⁸⁷ Geçmişten günümüze, ailde ve toplumun diğer alanlarında kadın ve erkek rollerine bakıldığında bütün yükümlülük tek bir kişiye bırakılmamakta çocuk bakımı, ev işleri kadının, nafakayı temin erkeğin sorumluluğuna verilmektedir.⁸⁸ Ev idaresini kadın veya erkek cinsiyetinden birisinin üsteleneceği düşünüldüğünde bu görevin güç ve kuvvetinden ötürü erkeğe verilmesi normal karşılanmaktadır.⁸⁹ Hak ve sorumluluklar ise cinsiyetlere göre aynı oranda farklılık göstermektedir. Topluma bakıldığında zengin fakir, memur, işçi, bilgili, cahil gibi farklılıklar bulunmaktadır. İnsanlar arasında bu tür farklılıkların olması doğal bir süreci oluşturmaktadır. Toplumun

⁸⁵ Şükrü Özbuğday, “Kadın Erkek Eşitliği Üzerine Birkaç Söz”, *Diyânet İlmî Dergi*, C. 35, S. 2 (Nisan-Mayıs- Haziran 1999), s. 37.

⁸⁶ Hayrettin Karaman, “Kadın Hakları ve Kocaya İtaat”, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak-2*, 2001, www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0060.htm (23. 07. 2020).

⁸⁷ Özay, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme”, s. 6.

⁸⁸ Mehmet Boynukalın, “Zevce”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 306.

⁸⁹ Hilâl Özay, *İslâm Hukukunda Anne*, Cihan Yayınları, İstanbul 2008, s. 21.

bir birimi olan ailede de erkeğin yöneticilik vasfını üstlenmesi de bu doğal süreçten kaynaklanmaktadır.⁹⁰

Modern hukuk kanunlarını inceleyip kıyas yapmak çalışmaya yön vermesi açısından yerinde olacaktır. 1982 Anayasasının 10. maddesine göre; Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptirler. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz. Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar.⁹¹ Bu maddenin ek fıkraları şöyledir: “Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür.” Buna ek cümle olarak: “Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz.” Ek fıkra: “Çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz.”⁹²

Anayasanın 10. Maddesine yazılan ek fıkralarda ilgi çekici olan, “alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz” cümlesidir. Yani insanlar bazı özel durumlarından dolayı özel muamele görebilmektedirler ve bu eşitsizlik sayılmamaktadır. İşte İslâm hukukunda da sağlanmak istenilen eşitlik bu şekildedir. Bazı özel durumlarda kadınlara yönelik hükümler ve uygulamalar farklılık gösterebilmektedir. Bu da eşitsizlik değil aksine adâletin temini için gerekmektedir.

Buna göre İslâm hukuku hükümlerinde cinsiyetler arasında eşitlik mi adâlet mi vardır? sorusunun cevabı, ‘mutlak eşitlik değil, özel durumlarda uygulanan hükümler sebebiyle hakkaniyet ve mu’tedillik vardır’ şeklinde olacaktır. Toplumda cinsiyet eşitliği sağlanırken biyolojik cinsiyetlere göre adâlet prensibinin ihlal edilmemesi gerekir.⁹³ Zira bu durumun pozitif ayrımcılığa sebep olması kaçınılmazdır.

⁹⁰ Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, s. 261.

⁹¹ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 10. Md.

⁹² Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 10. Md.

⁹³ Martı, “Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adâlete Kayışı”, s. 138.

BÖLÜM 2: İBADETLER VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Bu bölümde toplumun bireylerini oluşturan kadın ve erkek cinsiyeti arasındaki farklılıklar ibadetler açısından ele alınacaktır. Bu araştırmada tüm konular değerlendirilirken adâlet prensibi göz önünde bulundurulacaktır. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in pek çok âyetinde bunu görmek mümkündür. Âyetlerde mutlak olarak bir kadın erkek ayrımı yapılmamaktadır aksine aynı cinsten yaratıldıkları ve aynı toplumun bireyleri oldukları vurgulanmaktadır. Örneğin; “*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir diğiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır*”⁹⁴ buyrulmaktadır.

Yaratılışın asıl gayesi yüce yaratıcıya “kulluk” tur. Âyet de “*Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım*” buyrulmaktadır.⁹⁵ Bu ve benzeri âyetlere yapılan tefsirlerde “kulluk” tabirinden anlaşılan Allah (c.c.)’ın koymuş olduğu yasalara itaat etmektir.⁹⁶ Sözlük anlamı “boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma” anlamlarına gelen ibâdet, dinî bir terim olarak insanın Allah (c.c.) ’a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, onun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi daha genel anlamıyla aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade etmektedir.⁹⁷ Yani ibadet, kulun Allah (c.c.) ’ın rızası olacak her türlü davranış ve düşünceyi yapması⁹⁸ anlamına gelmektedir. Bu iş ve davranışlar ahlak, örf- adet gibi hayatın tüm alanını kapsayabilmektedir. Fıkıh alanında ibadet daha çok terim anlamıyla, namaz, oruç, hac, zekât, kurban, dua ve zikir için kullanılmaktadır. Bu ibadetlerin yeri, zamanı, şekli, şartları âyetlerle ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in uygulamalarıyla belirlenmektedir.⁹⁹

Judith E. Tucker gibi İslâm dininde kısmî de olsa cinsiyetler arasında eşitsizlik olduğunu inananlar ve bunu savunanlar kadın ve erkek arasında ibadetlerin yerine getirilmesinde mekânsal ayrılıklar üzerine yoğunlaşmakta, bunu da “mekanın

⁹⁴ el- Hucurât, 49/ 13.

⁹⁵ ez-Zâriât, 51/ 56.

⁹⁶ Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 5, s. 137.

⁹⁷ Mustafa Sinanoğlu, “İbâdet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 233.

⁹⁸ İbn Manzûr, “abd”, *Lisânü’l- ‘Arab*, c. 3, s. 270; Zebîdî, “abd”, *Tâcü’l- ‘arûs*, c. 7-8, s. 189.

⁹⁹ Ülfet Görgülü, “İbadet Hayatında Kadın”, *Kadın Olmak*, Şule Albayrak (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 304.

cinsiyetçileştirilmesi” kavramıyla ifade etmektedirler.¹⁰⁰ Bu anlayışa göre; kadın ve erkek arasında her halükarda ayrım bulunmaktadır. İbadetlerin aslında olmasa da namaz örneğinde olduğu gibi mekân faktöründe kadın cinsiyetine yönelik haksızlık yapıldığı dile getirilmektedir. Burada izaha muhtaç olan durum İslâm dininde kadın ile erkek arasında kulluk açısından bir cinsiyet ayrımı olup olmadığıdır. Kulluk bakımından cinsiyet ayrımı olmadığı, hükümlerdeki bazı farkların cinsiyetlerin durumuna göre verildiği tespit edildiğinde mekân faktörü de cevap bulmuş olacaktır. İbadetlerin ifâ edilmesinde her iki cinsiyet arasında bazı farklar olmakla birlikte özü itibariyle herhangi bir ayrım söz konusu değildir. İbadeti yerine getirirken yapılan hareketler, giyilen kıyafetler, ibadet mekânı değişiklik gösterebilmektedir. Bu durum kadınlar için herhangi bir ayrımcılık oluşturmamaktadır. Aksine fitrata uygun muamelenin sonucu olarak anlaşılmaktadır. Cinsiyet farklılığına dayalı mekânsal bir ayrım ise bazen doğal bir durumu oluşturmaktadır. Spor müsabakalarında kadın ve erkek takımlarının farklı olması buna örnek olarak gösterilebilmektedir.

Allah (c.c.) Kur’ân-ı Kerîm’de emir veya yasak bildireceği zaman genel mahiyette hitap olarak “*Ey iman edenler, Ey insanlar*” gibi erkek ve kadın cinsi için ortak ifade kullanmaktadır. Bazı durumlarda ise kadın ve erkek olarak ayrı ayrı hitap etmektedir.

Örneğin âyette: “*Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar; mü’min erkekler, mü’min kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; Allah’ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah hem bağışlama lütfu hem de büyük bir ödül hazırlamıştır*”¹⁰¹ buyurmuştur.

Âyette de belirtildiği üzere kadın ve erkek arasında dinî ritüelleri yerine getirme ahlakî ve manevî boyutta yüksek mertebelere ulaşma açısından da herhangi bir fark

¹⁰⁰ Judith E. Tucker, *İslâm Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, Nazife Şişman (Çev.), Açılımkitap Yayınları, 2015, s. 254- 255.

¹⁰¹ el- Ahzâb, 33/35.

yoktur. Aksine bu iki cinsiyet amellerin değerlendirilmesinde eşit tutulmuş, cinsiyet ayrımı yapılmamıştır.¹⁰²

Mesela Âl-i İmrân sûresinde: “*Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: “Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun-ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratılanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim”*”¹⁰³ buyurulmaktadır.

Bu âyetin Ümmü Seleme’nin Peygamber (s.a.v.) Efendimiz’e gelerek Kur’ân’da erkeklerin hicreti hakkında övgü olduğunu fakat kadınların da hicret ettiğini ama onlar hakkında bir şey söylenmediğini ifade etmesi üzerine nazil olduğu rivayet edilmektedir.¹⁰⁴ Burada Arapça’da cihat gibi ibadetlerde erkekler için kullanılan fiil kalıplarından dolayı kadınlar alınganlık göstermektedirler. Yüce Allah (c.c.) ise cinsiyet ayrımı yapılmaksızın dua edenlerin duasına ve yaptıkları işlere karşılık verileceğini, ameller konusunda kadınlarla erkeklerin aynı olduğunu bildirmektedir. Kadınlar ve erkeklerin birbirlerinden meydana geldiklerine, aynı özden yaratıldıklarına ve birbirlerinin tamamlayıcısı olduklarına pek çok âyette çeşitli vesilelerle değinilmektedir.¹⁰⁵

Vahiy kaynaklı dinlerden İslâm diniyle ibadetlerde bazı yönlerden benzerlik gösteren Yahudilikte¹⁰⁶ ibadet merkezi olan sinagoglarda toplu ibadetleri yerine getirebilmek yetişkin olan en az on erkeğin bir araya gelmesine bağlıdır ve bu da Tevrat’ta geçen, “On erkeğin bir arada Tevrat okuduğu yerde Tanrı’nın celâli bulunur”¹⁰⁷ ifadesine dayanmaktadır. Sinagoglarda yapılan ibadetlerde de erkeklerle kadınların aynı mekân da bulunmaması özellikle Ortodoks mezhebinde kadınların

¹⁰² Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 4, s. 383- 384; İhsan Toker, “Eşitlik ve Adâlet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 1 (2009), s. 151.

¹⁰³ Âl-i İmrân, 3/195.

¹⁰⁴ Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrevî ed-Dmaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, Dârü’l- Risâlati’l-Âlemiyye, Beyrut, 2010, c. 2, s. 174; Tirmizî, “Tefsîr” 5 (No. 3271).

¹⁰⁵ Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 1. s. 742- 743.

¹⁰⁶ Şinasi Gündüz, “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C. 13, s. 2 (2018), 215- 238.

¹⁰⁷ Ahmet Güç, “Yahudilik”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 210.

günlük ibadetlerden sorumlu tutulmaması anlayışından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸ İslâmiyet'te kadının tamamen ibadetten muaf tutulması gibi bir anlayış söz konusu değildir. Örneğin; cuma namazı erkeklere vacip iken kadının da imkân bulduğu halde cuma namazı kılması geçerli sayılmaktadır. Kadının hayız ve nifâs halinde bulunduğu durumlarda namazlardan muaf tutulması fizyolojik ve psikolojik durumuyla alakalıdır ve bu tamamen bir muafiyet değil kısmî bir ara verme anlamı taşımaktadır.

2.1. CİNSİYET FARKLILIĞININ MÜKELLEFİYETE ETKİSİ

Araştırmanın bu bölümünde namaz oruç, hac, kurban ibadetleri ile mükellefiyet (sorumlu olma) bakımından iki cinsiyet arasında herhangi bir fark olup olmadığı, fark olan durumların da sebepleri üzerinde durulacaktır. İslâm dini kadın ve erkeğe hayatın her alanında sorumluluk alanları belirlemektedir. Bu alanlardan birisi de Allah (c.c.) ile kul arasında olan ve Allah (c.c.) ile kul arasında kalmayıp Müslüman bireyden topluma tesir eden ibadet alanıdır. İslâm fıkhi mükellefiyet açısından her iki cinsiyeti de eşit tutmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah(c.c.) mükellef olan kimseleri muhatap alırken çoğunlukla “*Ey insanlar, Ey iman edenler*” şeklinde hem kadın hem erkek için genel bir hitap şekli kullanılmaktadır. Bazen de cinsiyet ayrımı vurgulanarak kadın ve erkek için ayrı ayrı “*mü'min kadınlar, mü'min erkekler*” olarak hitap edilmektedir.

İslâm dinini öğretmek için muhtasar olarak yazılan ilmihallere ve alanında yazılmış klasik kaynaklara bakıldığında ibadetleri yerine getirmek için aranan ilk şart mükellefiyettir. Mükellefiyet; bir şeyi yapıp yapmama sorumluluğudur.¹⁰⁹ İnsanların dini hükümlere muhatap olabilmesi, sorumluluğunun sonucunda ceza ve mükâfat alabilmesi için iki önemli şart aranmaktadır ki bunlar akıl ve buluş (ergenlik)dur. Belirli bir yaşa ve özelliklere sahip olan Müslüman kişi mükellef durumuna gelmiş demektir. Kızlarda ergenlik çağı, âdet görmesi ve nikahla birlikte çocuk sahibi olabilmesi ile anlaşılırken, erkeklerde ergenlik belirtileri ihtilam olması ve aynı şekilde evlilik sonrası çocuk sahibi olabilmesi ile anlaşılmaktadır. Ergenlik için belirtilen ortalama yaşlar erkekler için 12-15, kızlar için 9-15 dir.¹¹⁰ Bu yaş sınırlarının belirlenmesi erkek ve kadının mükellef olma zamanlarının tespiti için önemlidir.

¹⁰⁸ Güç, “Yahudilik”, *DİA*, XXXXIII, 210.

¹⁰⁹ Erdoğan, “Mükellefiyet”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 417.

¹¹⁰ Seyfeddin Yazıcı ve Lütfi Şentürk, *İslâm İlmihali*, DİB Yayınları, Ankara 2016, s. 85-86.

İslâm insan olmanın gereği olan haklar ve sorumluluklarda kadın ve erkek arasında ayırım yapmamıştır. İman eden bir Müslümanın cinsiyetine bakılmaksızın namaz, oruç, hac gibi farz ibadetlerden mesuliyeti söz konusudur.¹¹¹ Bu konuda kadınların erkeklerden geride olduğunu belirten ifadeler sahih dinî kaynaklara uygun değildir veya toplum tarafından yanlış yorumlanmaktadır.¹¹² Böylece mükellefiyet açısından kadın ve erkek arasında herhangi bir cinsiyet eşitsizliği olmadığı anlaşılmaktadır.

2.2. CİNSİYET FARKLILIĞININ NAMAZ İBADETİNE ETKİSİ

İbadetler insanın yaratıcısıyla olan bağlarını kuvvetlendiren, hayatına anlam katan ve düzenli bir sistem sağlayan en önemli etkenlerden birisi olmaktadır. Kişilerin ibadet hayatı yaratıcısıyla arasında olan bir ilişkidir fakat topluma dönük yönü de bulunmaktadır. Namaz gibi toplu olarak yapılmaya teşvik edilen ibadetler bireyselliğin üstünde başka anlamlar da taşımaktadır. Bu sebeple namaz ibadetinde özü itibarıyla cinsiyetler arasında herhangi bir fark görülmemektedir. Fakat şekil itibarıyla namaz ibadetinin edasında kadınlar ve erkeklerin bazı farklı uygulamaları mevcuttur. Bunların açıklanması ve hangi sebep üzerine farkların oluştuğunun belirtilmesi İslâm hukuku ve toplumsal cinsiyet tartışmaları açısından önemli bir konuyu oluşturmaktadır.¹¹³ Namaz ibadetinin farziyeti Kur’ân-ı Kerîm ile, kılınış şekilleri ise Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından belirlenmiştir. Hadis-i şerifte “*Beni namazı kılarken nasıl gördüyseniz siz de öyle kılınız*”¹¹⁴ buyurulmaktadır. İbadetin edası esnasında kadınlar ile erkekler arasında şekilsel farklılıkların olmasının hikmeti kadının fiziksel özelliği ve tesettüründen dolayı¹¹⁵ tedbir maksatlı olduğu anlaşılmaktadır.

İbadetlerin edasında kadın ve erkeğin bazı yönlerden ayrılması her iki cinsiyet içinde olumsuz bir durum oluşturmamaktadır. Namazın bir bireye farz olması, namazda uyulması gereken farz, vacip, sünnet ve müstehaplarda da cinsiyet olarak bir ayırım söz

¹¹¹ Ali Osman Ateş, “Kur’ân ve Sünnet’in Kadına Bakışı”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 117.

¹¹² Hayrettin Karaman, “Kadın Hakları ve Kocaya İtaat”, Laik Düzendeki Dinî Yaşamak-2, 2001, <http://www.hayretinkaraman.net/> (23.07.2020).

¹¹³ Özay, *İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme*, s. 320.

¹¹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, Dâr'ü-Tayyibe, Riyad 1432/2011, “Ezan”, 18 (No. 631).

¹¹⁵ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdülcelil el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, Dârü's-Selâm, Kahire, 2012, c. 1, s. 116; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, c. 2, s. 172.

konusu değildir. Örneğin; Cuma namazı “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın...*”¹¹⁶ âyetiyle farz kılınmıştır. Âyetin hitabı umum için olsa da hadislerin tahsis özellikleri vardır. Bu âyet, “*Cemaatle Cuma namazı kılmak, her Müslüman’a farzdır. Ancak, köle, kadın, çocuk ve hastaya farz değildir*”¹¹⁷ hadisi ile tahsis edilmektedir. Cuma namazının kadınlara farz olmaması edasının geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Hadiste belirtilen kişilerden cuma namazı kendisine farz olmayan, köle, kadın, çocuk ve hastalar Cuma günü namazın kılınacağı mekânda bulunurlar ve namazı oradaki cemaatle beraber kılarlarsa Cuma namazları geçerli olur ve o gün öğle namazı kılmalarına da gerek yoktur. Bu aynı şekilde bayram namazları içinde geçerli bir hükümdür.¹¹⁸ Cuma namazından kadınların mes’ul olmadıklarına, üzerlerine farz olmadığına dair ise hemen hemen bütün İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Sahabe döneminden günümüze kadar hiçbir müçtehit Cuma namazının kadınlara da farz olduğunu söylememiştir.¹¹⁹ Bugüne kadar gelen rivayet kanallarında, sahabe, tâbiûn ve diğer nesillerde uygulama ve inanış kadınlara Cuma namazının farz olmadığı, kıldıkları halde ise ibadetlerinin geçerli olacağı yönündedir. Kadın cinsiyetinin Cuma namazından sorumlu tutulmaması fitrattan gelen doğum, adet hali, çocuk emzirme gibi özel hallerinden dolayı bir ayırım değil kolaylık sağlamaktadır.¹²⁰ Ev işleriyle ve çocukların ihtiyaçları ile alakadar olan kadınlar için Cuma namazının farz olmaması İslâm hukuk hükümlerinin kolaylık ilkesini gözettiğini göstermektedir.

Kadın ve erkek cinsiyeti için namazın edası esnasında şekilsel olarak bazı farklılıklar vardır. Namaz esnasında kadın ve erkeklerin hareketleri on yerde farklılık göstermektedir.¹²¹ Kadınlardan farklı olarak erkekler namaz öncesinde kamet getirirler ve iftitah tekbiri ile namaza başlarlar. Yine kadınlar ellerini omuz hizasına kadar,¹²²

¹¹⁶ el- Cum’â, 62/9.

¹¹⁷ Ebû Dâvûd, “Salât” 215 (No. 1068).

¹¹⁸ Detaylı bilgi için bk., Merginânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 207; Görgülü, “İbadet Hayatında Kadın”, s. 311.

¹¹⁹ Halit Çalış, “Kadınların Cuma Namazı Yükümlülüğü”, *Mârifet Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 1 (Bahar 2005), s. 209.

¹²⁰ Hilâl Özey, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 5 (Mayıs 2019), s. 321.

¹²¹ Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâ’ik Şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*, Dârü’l-Kitâbi’l-İlmiyye, Lübnan 2010, c. 1, s. 307.

¹²² Erkekler gibi kadınlarda ellerini tekbir alırken kaldırır. Ancak kadınlar tesettürlerinden dolayı omuza kadar kaldırır. Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, c. 1, s. 284.

erkekler kulak yumuşaklığına kadar kaldırırılar.¹²³ Erkekler kıyamda baş ve serçe parmaklarını daire yaparak göğüs hizasında birleştirirken kadınlar göğüs üzerine baş ve serçe parmaklarını birleştirmeden ellerini koyarlar. Rükû esnasında kadınlar sırtlarını düz yapmayıp yukarıya hafif meyilli dururlarken, erkekler dizlerini ve sırtlarını düz bulundururlar. Secde esnasında kadınlar kollarını açmayıp diz uçlarına temas ettirirler, erkekler ise kollarını iki yana açarlar ve dirseklerini yere koymazlar. Son olarak tahiyyata oturuşta kadınlar uylukları üzerine otururlarken erkekler sol ayakları üzerine ve sağ ayak parmak uçları kibleye gelecek şekilde otururlar.¹²⁴

Namaz ibadetiyle ilgili kadın ve erkeğin ayrıldığı yerlerden bir diğeri de setr-i avrettir. Setr-i avret “örtmek” manasına gelen setr ile vücutta gösterilmemesi gereken yerler anlamına gelen “avret” kelimelerinden oluşmuştur.¹²⁵ Fıkıh terimi olarak ise namazda veya namaz dışında açık olmaması gereken yerler için kullanılan bir kavramdır.¹²⁶ Setr-i avret hem kadın hem de erkek için belirli uzuvların örtünme emridir. Kur’ân-ı Kerîmde örtünme ile ilgili olan âyetlere ilerleyen konularda değinileceği için bu bölümde namazda örtünme konusunu ele alan âyet ve hadisler incelenecektir. Konuyla alakalı A’râf sûresinde: “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin; yiyin için; fakat israf etmeyin...*”¹²⁷ buyurulmaktadır. Âyet Kureyş kabilesinden bazılarının kılık kıyafete dikkat etmeden bazı yerleri açık vaziyette ibadet etmeleri üzerine bu uygulama şeklinin yanlışlığını bildirmek ve yasaklamak üzerine nazil olmuştur.¹²⁸

Avret yerlerinin yani başkalarının görmemesi gereken yerlerin örtülmesinin farz olduğu konusunda dört mezhepte (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) ittifak etmektedirler. Mâlikî mezhebi dışındaki mezheplere göre setr-i avret aynı zamanda namazda da örtülmesi gereken yerleri ifade etmektedir.¹²⁹

¹²³ Kadınların erkeklerden farklı olarak bu şekilde ellerini kaldırması, örtülmesi gerekli olan yerleri muhafaza etmek içindir. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 186.

¹²⁴ Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, c. 1, s. 307; Diyânet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”, 2013, <https://kurul.diyamet.gov.tr/> (20. 08. 2020).

¹²⁵ Fatih Okumuş, “Setr-i Avret”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 576.

¹²⁶ Erdoğan, “Setr-i Avret”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 505.

¹²⁷ el-A’râf, 7/31.

¹²⁸ Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 2, s. 518; Ebu’l Al’â el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, c. 2, s. 28.

¹²⁹ Abdulaziz Bayındır, “Avret Yerlerinin Örtülmesi”, *İslâm’da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, Ensar Yayınları, İstanbul 1987, s. 129.

Hanefî mezhebinde namazda erkeğin setr-i avret yerleri göbeği ile diz kapağı arasındır. Kadının ise el, yüz ve ayağının üst kısmı hariç bütün bedeni namazda örtülmesi gereken uzuvlardır.”¹³⁰ Malikî mezhebine göre namazda erkek olsun kadın olsun avret mahalleri kaba ve hafif olarak iki tanedir. Erkekler için ön ve arka kısımlar kaba avret, göbekte diz kapağı arası ise hafif avrettir. Malikî mezhebinde kadınlarda kaba avret, baş, kol, bacaklar ve göğüs dışında vücutlarının tamamıdır. Göğüs ve hizası, baş, boyun, diz kapaktan aşağısı ise hafif avrettir. Namazda kaba avret yerlerinden bir yer açılırsa namaz batıl olur, hafif avretten bir uzuv açık olduğunda ise batıl olmaz namazın iade edilmesi müstehap olur. Şafiî mezhebine göre namazda erkeklerin avret yerleri göbekleri ile diz kapaakları arasında kalan kısımdır. Namaz dışında ise mahremi olanlara göbek ile diz kapağı arası haram iken mahremi olmayanlara bütün bedeni avret mahallidir. Namazda veya namaz dışında kadınların avret mahalleri ise el ve yüzleri haricinde vücutlarının tamamıdır. Hanbelî mezhebi ise namazda setr-i avret konusunda Şafiî mezhebine yakındır, fark olarak bu mezhepte kadının namaz içerisinde avrete dâhil olmayan tek uzvu yüzü kabul edilmektedir. Mezheplerin Kur’ân, sünnet,¹³¹ sahabe ve sonraki nesillerin uygulamalarına göre namazda setr-i avret ile ilgili belirlediği sınırlar bu şekildedir. Namaz dışında örtülmesi gereken yerler ile ilgili detaylı bilgiler örtünme başlığı altında değerlendirilecektir.

Namazda kadınların örtünmeleriyle ilgili düzenlemeler olduğu gibi erkeklerin giyimleriyle alakalı düzenlemeler de vardır. Her iki cinsiyet içinde mutlak bir serbestlik söz konusu değildir, bazı sınırlandırmalar getirilmiştir. Kadınların namazdayken kapatmaları gereken yerler erkeklere göre fazlalık arz etmektedir. Genel olarak mezheplerin tutumlarına bakıldığında Mâlikî mezhebi dışındakiler için namazda veya namaz dışındaki örtünme arasında fark yoktur.

İslâm hukuku hükümleri kendi arasında tutarlılık arz etmektedir. Kadın ve erkek için emredilen örtünme emri ibadet esnasında da devam etmektedir. Namazda örtünme konusuyla alakalı cinsiyet eşitsizliği olduğu düşüncesi de doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Her iki cinsiyet içinde konulan bu sınırlandırmalar genel örtünme

¹³⁰ Faruk Beşer, “Fıkıh Açısından Avret ve Örtü”, *İslâm’da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, Ensar Yayınları, İstanbul 1987, s. 99.

¹³¹ Ebû Dâvûd, “Salât” 79, 80, 81, 82, 83, 84 (No. 630- 642).

emrinde olduğu gibi fitrat faktörü, psikolojiyi koruma, cinsiyeti değil kişiliği itibara alan maslahatların¹³² göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir.

Namaz ibadetinde oluşturulan saf düzeni de cinsiyet tartışmalarının konusu olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınların hiçbir dini faaliyetten geri kalmalarını istememiştir. Aksine her zaman teşvik etmiş ve kadınlara kolaylık sağlamıştır. İnananların örneği olan Hz. Peygamber (s.a.v.) namazda saf düzenini oluştururken de kadınları ihmal etmemiş onların hassas olduğu noktalara dikkat ederek bir düzenleme yapmıştır. “*Allah’ın kadın kullarının Allah’ın mescitlerine gelmelerine engel olmayın*”¹³³ buyuran bir Peygamber ve tebliğini yaptığı bir dinin, kadınları toplumdan saf dışı etmesi mümkün değildir.

İslâm dini kadın olsun erkek olsun her iki cinsiyet için de cami merkezli eğitime ve ibadete çok önem vermektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında eğitim merkezi olarak işlev gören suffeler bugünkü camilerin konumunda bulunmaktaydı. Yani cami merkezli bir eğitim uygulanmaktaydı. Toplumsal yozlaşma ile beraber tek ibadet merkezine indirgenen camilere, kurum içerisinde ve halk tarafından gereken önem verildiği takdirde herhangi bir cinsiyet ayrımına gidilmeksizin eski işlevine dönebilme imkânı doğmaktadır.¹³⁴

Geçmişten günümüze kadınların mescitler ve camilerde rahat bir şekilde namaz kılmaları için gerekli çalışmalar yapılmaya devam etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınların mescitlere gelmeleri konusunda herhangi bir yasaklama getirmemektedir. Aksine kadınlar için özel düzenlemeler yapmakta, camiler sosyal hayatın bir parçası olarak düzenlenmektedir.¹³⁵ Sonraki dönemlerde ise kadınların erkeklere karışma durumu olduğu gerekçesiyle siyasi ve sosyal şartların da etkisiyle kadınların mescitlere gitmeleri fitne sebebi olarak görülmektedir.

Cami içerisinde cemaat olacak kişilerin belli bir düzen içerisinde bulunması gerekmektedir. Cemaatle kılınan namazlarda saf düzeni erkekler önde, kadınlar onların

¹³² Görgülü, “İbadet Hayatında Kadın”, s. 310.

¹³³ Müslim, *el-Câmi ‘u ‘ş-şahîh*, “Salât” 136 (No. 442).

¹³⁴ Hüseyin Yılmaz, “Cinsiyet Algısının Müslüman Kadınların Cami Eğitimine Yansıması”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 276.

¹³⁵ Konu ile alakalı detaylı araştırma için bk., Abdullah Tırabzon, “Kadınların Cemaatle Kılınan Namazlara İştiraki ve Namazlarının Edası”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33 (2015), 179-204.

arkasında olacak şekilde düzenlenmektedir.¹³⁶ Bu durum kadınların namazda geri planda kalmaları için değil saygın duruşları, vakarları ve sükûnetle ibadetlerini eda edebilmeleri içindir. Eğer kadınların camiden ve ibadet hayatından tecridi istenmiş olsaydı, kadınlara camileri ve bu tür kurumları yasaklama yoluna gidilirdi. Aksine İslâm dini mevcut şartlar içerisinde her iki cinsiyetin de fitratına uygun düzenlemeler yapmayı tercih etmiştir.

Saf düzeninde olduğu gibi kadınların erkeklere imamlık yapması da tartışılmalı konular arasındadır. Kadınların erkek grubuna imamlık yapamayacağı fikrinde dört fıkıh mezhebi de ittifak halindedir. Bu görüşlerini sünnet ile temellendiren fakihler, “*Dikkat edin! Hiçbir kadın erkeğe imam olmasın*”¹³⁷ hadisine dayanarak bu hükme varmışlardır. Kadınların kadınlar gurubuna imamlığı konusunda ise mezhepler arasında farklılıklar vardır. Hanefîlere göre kadının kadınlara imameti mekruh olmak ile birlikte caiz görülmüştür.¹³⁸ Yine Şafiî mezhebine göre caiz,¹³⁹ Malikî mezhebinde ise yasak kabul edilmiştir.¹⁴⁰ Hanbelîlere göre ise kadının kadınlara imâmeti sahih kabul edilmiştir.¹⁴¹ Genel kanaat kadınların kendi aralarında saf olup bir kişinin öne çıkmadan aynı hizada namaz kılmalarında herhangi bir sakınca olmadığı yönünde oluşmuştur.¹⁴²

Kadınların erkek cemaatine imameti konusu toplumsal cinsiyet eşitliği meselesi ile dolaylı da olsa alakalı gözükmektedir. Fukahanın genel itibariyle uygun görmediği hüküm olan kadınlardan birisinin erkek grubuna imam olması, yine kadınları muhafaza etmek amacıyla verilmektedir.

Hayız ne nifas hallerinde kadınların namaz ibadeti ile yükümlü tutulmamaları ise kadınlar için bir ayırım değil ayrıcalıktır. Âdet ve nifas döneminde kadınların sürekli kan akıntısıyla baş etmek durumunda olmaları bir meşakkat durumudur. Bu sebepten namaz için gerekli olan temizlik halini hem beden hem de ruhen sağlamak zor olacaktır.

¹³⁶ Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Salât” 132 (No. 440); Tirmizî, “Salât” 60 (No. 231).

¹³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es- Sünen*, Dârü’l- Mâ’rife, Lübnan 2012, “İkâmetü’s Salât”, 78 (No. 1081) c. 2, s. 5.

¹³⁸ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’ d-Dürri’l-muhtâr şerh-u tenvirü’l-ebşâr*, Dârü’l-Kitâbi’l- İlmiyye, Lübnan 2011, c. 2, s. 321.

¹³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, Dârü’l- Kitâbi’l- İlmiyye, Lübnan 2014, c. 1, s. 293.

¹⁴⁰ eş-Şâfiî, *el-Üm*, s.191; Görgülü, “İbadet Hayatında Kadın”, s. 318- 319.

¹⁴¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî el-Muhtaşaru’l Hırakî*, Dârü’l- Kitâbi’l- İlmiyye, Lübnan 2008, c. 1, s. 644.

¹⁴² Abdullah Karaman, “Klasik Fıkıh Doktrininde Kadının Namazda İmamlık Yapma Hakkı”, *Mârifet Dinî Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 1 (Bahar 2008), s. 172-178.

Âyet¹⁴³ ve hadislerden¹⁴⁴ hayız ve nifas halinin hükmi kirlilik (ibadetin farz olmasına engel) sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Namaz için gerekli olan temizlik şartı sağlanmadığından hayız ve nifas halindeki kadın bu ibadetten muaf tutulmaktadır. Buradaki temizlikten maksat kadının pis ve kirli olması değil, hayız halindeki kanın hükmü ile alakalıdır. Hayız ve nifas hallerinde ibadetten muaf olmak bunun gibi birçok sebep ve hikmete binaen vaz edilmiş bir hükümdür. Bu halde bulunan kadın fiziksel olarak bir değişim yaşamaktadır ve kadınların pek çoğu¹⁴⁵ bu dönemi ağırlı bir şekilde geçirmektedir. Ağrılara eklenen ruhsal değişim de kadını zor durumda bırakmaktadır. Bunların yanı sıra çocuk bakımı, emzirme gibi sorumluluklarda kadını günlük hayatında zorlayabilmektedir. Allah (c.c.) bu hikmetlere binaen kadından âdet halindeyken namaz mesûliyetini kaldırmıştır şeklinde yorumlamak yerinde olacaktır.¹⁴⁶ “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor...”¹⁴⁷ âyetiyle de vurgulanan kolaylık ilkesi İslâm hukukunda temel prensiplerdendir. Hayız ve nifas hallerindeki kadınların namaz ve oruç ibadetlerinden muaf tutulmaları sebebiyle dinlerinin eksik olduğu yorumu yapılmıştır.¹⁴⁸ Bu konuyu tartışma konusu yaparak İslâm aleyhtarlığı yapmak, İslâm dinini kadını dışlayan bir din olarak lanse etmeye çalışmak mevcut vakıa ile çelişmektedir.¹⁴⁹ Bu hükümler kadının tabi özelliğinden kaynaklı olarak hükümlere de yansımış bir gerçeklikten ibarettir.

2.3. CİNSİYET FARKLILIĞININ ORUÇ İBADETİNE ETKİSİ

Müslümanların manevi baharı olan oruç ibadeti kadın ve erkek her iki cinsiyete farz kılınmıştır.¹⁵⁰ Erkeklerden farklı olarak oruç ibadetinde istisna, kadınların hayız ve nifas hallerindeyken bu ibadet ile sorumlu tutulmamalarıdır.¹⁵¹ Kadınların özel

¹⁴³ el- Mâide, 4/6.

¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret” 105 (262).

¹⁴⁵ Medikalpark Hastanesi, 2020, <https://www.medicalpark.com.tr/adet-sancisi/hg-2117> (20. 09. 2020).

¹⁴⁶ Nihat Dalgın, “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 9 (2007), s. 379- 414.

¹⁴⁷ el-Bakara, 2/185.

¹⁴⁸ Ali Osman Ateş, “Kur’ân ve Sünnetin Kadına Bakışı”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 118.

¹⁴⁹ Dalgın, “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti”, 413.

¹⁵⁰ “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.” el-Bakara, 2/183.

¹⁵¹ Buhârî, “Hayz” 6 (No. 304).

durumlarında oruç tutmamalarını emreden açıkça bir âyet yoktur. Ancak bu hüküm sünnet ve sahabe uygulamaları ile günümüze kadar gelmiştir.¹⁵²

Âdet halinde bulunan kadınların, normalde kendilerine farz olan oruç ibadetini yapıp yapmama konusunda günümüzde görüş ayrılıkları vardır.¹⁵³ Sahabe hanımların bizzat Hz. Peygambere (s.a.v.) veya hanımları vasıtasıyla sorular sormaları bu konuların o dönemde merak oluşturduğunu göstermektedir. Sahabe hanımların uygulaması ve Hz. Aişe (r.a.)’den gelen rivayetlerden kadınların âdet halindeyken namazları kaza etmedikleri ama oruçlarını kaza ettikleri anlaşılmaktadır. Meşhur Hâruralı kadın rivayetinde Hz. Aişe (r.a.)’ye gelen kadının “hayız günlerinde oruç tutup tutmayacağını” sorması üzerine Hz. Aişe (r.a.) “Sen Hâruralı mısın” diyerek sorunun sorulmasını abes karşılamaktadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında hayız olduklarında namazı değil oruçlarını kaza etmekle emrolunduklarını ifade etmektedir.¹⁵⁴

Müçtehitler de konuyu detaylı olarak ele alıp tartışmaktadırlar. Bu bilgilerin hiçbirinde hayız hallerindeki kadınların oruç tutmamaları gerektiği ile ilgili hükümlere rastlanmamaktadır. Son dönem Osmanlı fakihlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) hayız halinin, kadınların oruç tutmalarına engel olduğunu fakat kişinin üzerinden orucun vacibiyetini düşürmediğini açıklamaktadır.¹⁵⁵

Âdet dönemlerinde fizikî ve ruhsal açıdan sıkıntı yaşayan kadınlar için, oruç ibadetinden bir süreliğine muaf olmayı kadınlar için cinsiyet eşitsizliği olarak görmek yerine kadın sağlığı açısından daha yararlı olarak görmek gerekmektedir. Aslında orucun kadın üzerindeki farziyeti devam etmektedir ve tutulamayan Ramazan orucu ileriki bir zamana ertelenmektedir. Yani oruç sorumluluğu kadınının üzerinden düşmemektedir. Yine âyetlerde hasta ve yolcu olunduğu takdirde başka günlerde tutulması da yer almaktadır.¹⁵⁶ Bu ve benzeri hükümler İslâm hukukunda kolaylık ilkesinin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir.

¹⁵² Görgülü, “İbadet Hayatında Kadın”, s.325.

¹⁵³ Detaylı değerlendirme için bk., Hadi Sağlam ve İbrahim Arpacı, “İslâm Fıkına Göre Hayızlı Kadının Orucu”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 11, S. 2 (Aralık 2008), s. 60- 76.

¹⁵⁴ Buhâri, “Hayz” 20 (No. 321); Tirmizî, “Tahâret” 97 (No. 130).

¹⁵⁵ İbn Âbidîn, *Reddî l-muhtâr*, c. 1, s. 495.

¹⁵⁶ el- Bakara, 2/185.

2.4. CİNSİYET FARKLILIĞININ HAC İBADETİNE ETKİSİ

Farziyeti Kitap,¹⁵⁷ sünnet¹⁵⁸ ve ümmetin icması¹⁵⁹ ile sabit olan hac ibadeti İslâm dininde özel bir yere sahiptir. Bu ibadet ile herhangi bir ırk, renk, cinsiyet ayrımı yapılmaksızın tüm Müslümanların bir arada ibadet edebilmesine imkân tanınmaktadır. İmkân bulan tüm Müslümanların kadın veya erkek fark etmeksizin hac sorumluluğunu ömürlerinde bir defa yerine getirmeleri gerekmektedir.¹⁶⁰ Hac, her iki cinsiyete de aynı oranda farzdır fakat ibadet esnasındaki ritüellerde kadın ve erkek arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Hac ibadetinin ritüellerinde kadınlarla erkekleri birbirinden ayıran birkaç farklılık vardır ki bunlar haccın asıl mahiyetinde değildir. Kadın ve erkek cinsiyeti arasında fark oluşturan fiillerden birisi ihram giymektir. Kadınlar hac için özel giysi olan beyaz renkli ihram elbisesi giymezler onun yerine setr-i avrete riayet etmek şartıyla her zaman giydikleri kıyafetlerle ihrama girmektedirler.¹⁶¹ Kadınları korumak maksadıyla mahrem kabul edilen yerlerin, ihram elbisesi giyildiğinde açılma ihtimali bulunmaktadır. Bu yüzden kadınlar dikişsiz ihram elbisesinden muaf tutulmaktadırlar. Yine ihramdan çıkarken erkekler saçlarının tamamını tıraş ederlerken, kadınlar saçlarının sadece bir kısmından kesmektedirler. Bu hüküm de kadın düşünülerek verilmiş hükümdür. Çünkü kadının saçı ziynet yerlerinden sayılmaktadır. Kadının saçını tamamen tıraş etmesi uygun sayılmamaktadır. İhramda kadın ve erkek arasındaki farklardan birisi de remeldir. Remel; tavaf esnasında erkeklerin çalımlı ve hızlı yürümeleridir ve hükmü sünnettir.¹⁶² Safa ile Merve arasında kadınlarda erkeklerle beraber hızlı yürüdüklerinde tesettürleri bozulabilmekte ve zor duruma düşebilmektedirler. Telbiye, tehlil gibi duaları kadınlar daha kısık sesle söylerler ve Hacerülesved'i selamlamada kadınlar erkeklerin arasına karışmazlar ama sakın bir ortamda Hacerülesved'i selamlayabilmektedirler.¹⁶³ Burada da kadınların tesettür ve seslerine dikkat etmeleri sebebiyle böyle bir hüküm verilmektedir. Bunun dışındaki

¹⁵⁷ el- Bakara, 2/200; Âl-i İmrân, 3/97.

¹⁵⁸ Tirmizî, "Hacc" 3 (No. 823).

¹⁵⁹ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u 'ş-şanâ'i' fi tertibi 'ş-şerâ'i*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Lübnan 2010, c. 3, s. 40.

¹⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/97.

¹⁶¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Cevat Akşit (Ed.), Gümüşev Yayınları, İstanbul 2008, c. 4, s. 66.

¹⁶² Erdoğan, "Remel", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 478.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 4, s. 67-68.

ihram konularında kadın ve erkek için verilmiş farklı bir hüküm bulunmamaktadır çünkü kadın ve erkeğe aynı hitap şekli kullanılmaktadır.¹⁶⁴

Hac ibadetinde kadınlar ve erkekleri ayıran diğer bir fiilde Kâbe'yi tavaf etmektir.¹⁶⁵ Kadınlar hayız ve nifas halindeyken Kâbe'yi tavafın dışında bütün rükunları yerine getirebilmektedirler. Farz olan ziyaret tavafını kurban bayramının üçüncü gününden sonra yaparlarsa ve veda tavafını yapmazlarsa kadınlara herhangi bir hac cezası gerekmemektedir. Hanefî mezhebine göre hayız ve nifas hali¹⁶⁶ dışında ihram yasaklarında kadın ve erkek aynıdır çünkü her iki cinsiyetede aynı hitap şekli kullanılmaktadır.¹⁶⁷ Hac ibadetinde kadınların erkeklerle ayrıldığı hükümlere bakıldığında farklılıkların sebebinin tesettür ve mahremiyet düşüncesinden kaynaklandığı görülmektedir.

2.5. CİNSİYET FARKLILIĞININ ZEKÂT VE KURBAN İBADETİNE ETKİSİ

Kurban ve zekâtın farziyeti ve bu ibadeti yerine getirmek açısından kadın ve erkek arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. İslâm dininde her iki cinsiyette ekonomik özgürlüğe sahiptir. Kadın da erkek de kendi malından tasarruf etme hakkına sahiptir. Zekât için gerekli şartları taşıyan Müslüman kadın ve erkeğin malından emredilen oranda zekât vermesi farzdır. Kadın ve erkek için belirlenmiş farklı miktarlar mevcut değildir.

Kurban ibadeti de aynı şekilde imkânı olan kadın ve erkek üzerine vaciptir. Kurban hayvanını kesmede cinsiyet yönünden farklılık yoktur. Örf'e göre değişen bazı uygulamalarda kadınların kurban kesemeyecekleri yönünde anlayışlar olabilmektedir. Bu da İslâm dininden kaynaklı bir ayrım değil toplumun yanlış olan cinsiyet algısı ile alakalı bir anlayıştır. Zira kadınların kurban kesemeyeceği ile alakalı yasak bildiren herhangi bir hüküm mevcut değildir.

¹⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 4, s. 66.

¹⁶⁵ Özey, *İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet*, s. 321.

¹⁶⁶ Komisyon, *İslâm İlmihali*, TDV Yayınları, Ankara 2012, c. 1, s. 554.

¹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 4, s. 66.

2.6. CİNSİYET FARKLILIĞININ TESETTÜRE ETKİSİ

İslâm dininde örtünme emri hem kadın hem erkek için farz kılınmıştır. Allah (c.c.) kadın cinsini erkeklerden farklı özellikler vermiştir. Kadının vücudu bazı yönlerden çekici olabildiği için İslâm dininde kadınların el ve yüzü dışındaki organlarını örtmeleri emredilmiştir.¹⁶⁸ Ahzab suresinde, “*Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü’minlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu onların tanınip rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah ziyadesiyle bağışlamakta ve çok esirgemektedir*”¹⁶⁹ buyurulmaktadır. Bu âyetlerde kadınların dışarıdan gelecek rahatsız edici bakışlardan korunmak amacıyla “cilbab” denilen dış kıyafet kullanmaları emredilmiştir.¹⁷⁰ Nûr suresinde ise iffeti korumak maksatlı örtünme emredilmiştir. Bu âyet şu şekildedir:

*“Mü’min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mü’min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Açıkta kalanlardan başka süslerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kadınları, hizmetlerinde bulunan köleleri ve cariyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken gizledikleri süsler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü’minler! Hepiniz Allah’a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz.”*¹⁷¹

Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça örtünmeyi konu almış olan bu âyetlerde her iki cinsiyetten de istenilen bazı ahlakî davranışlar bulunmaktadır. “*Ey iman edenler*” hitabı kadın ve erkek her iki cinsiyeti de içinde barındırmaktadır. Hem erklerden hem kadınlardan gözlerini haramdan korumaları, iffetlerini muhafaza etmeleri istenmektedir

¹⁶⁸ Demircan, “Fıtrat ve İslâm Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış”, s. 149.

¹⁶⁹ el-Ahzâb, 33/ 59.

¹⁷⁰ Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 4, s. 399- 400.

¹⁷¹ en-Nûr, 24/30-31.

Zinaya götürebilen durumların yolları İslâm dininde kapatılmaya çalışılmaktadır. Kılık kıyafette bu yollardan birisi sayılarak önlem alınmaktadır. Setr-i avrete riayet edilmeden giyilen erkek ve kadınların kıyafetleri iffetlerine gölge düşürebilmekte ve günah işlenmesine sebep olabilmektedir. Hem kadın hem erkek için karşı cinsi tahrik edebilecek uzuvlarını uygun kıyafetlerle kapatmaları Kur’ân ve Sünnette emredilmektedir. İffetli olmak ile vücudun açık veya kapalı olması arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Bu tedbir kişinin sadece kendi iffetini korumak maksatlı olmayıp aynı zamanda başkalarını da korumak amacı taşımaktadır.¹⁷²

Yukarıda da değinildiği gibi İslâm dininde örtünme emri hem kadın hem erkek için gereklidir. Sınırları ve ölçüleri cinsiyetler arasında farklılık arz etse de farziyeti konusunda ayrım söz konusu değildir. Fıkıhî hükümlerde kadın ve erkek cinsiyetlerinin nasıl giyinecekleri, hangi uzuvların örtüleceği detaylı olarak belirlenmiştir. Kadınlarda olduğu gibi erkeklerde de giyim kuşama kısıtlamalar getirilmiştir. Örneğin; erkeklerin kırmızı renkli ipekten kıyafetler giymeleri ve altın takınmaları yasaklanmıştır.¹⁷³

Erkeklerin bakılması haram olan yerleri göbekleri ile diz kapakları arasında kalan yerlerdir.¹⁷⁴ Kadınlarda ise Hz. Ebubekir (r.a.)’ın kızı Esma’nın ince bir kıyafet giymesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “*Ey Esma! Buluğa erdikten sonra kadınların şu ve şundan başka yerlerini göstermesi doğru olmaz*”¹⁷⁵ buyurarak yüz ve ellerini işaret etmesi avret yerlerinin naslarla belirlediğini göstermektedir. Hadis-i şerif kadının örtünmesi konusunu detaylandırmaktadır. Giyilen kıyafetin özellikleri de cinsiyetler arasında benzerlik taşımaktadır. Kadınların kıyafetlerinde içini göstermeme, dar olmama gibi özelliklerin belirtilmesi aynı şekilde erkek kıyafetlerinde de aranmaktadır. Kadınların dar giyinmelerinin illet durumu erkeklerde de hâsıl olduğunda, erkeklerin dar bir kıyafet giymelerini mekruh kılmaktadır.¹⁷⁶

Yukarıda değinilen âyette¹⁷⁷ geçen “erkeklerin gözlerini haramdan sakınmaları gerektiği” ibaresi ve devamında gelen âyetlerde kadının giyimi ile ilgili detayların

¹⁷² Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 4 (1997), s. 275.

¹⁷³ Beşer, “Fıkıh Açısından Avret ve Örtü,” s. 122.

¹⁷⁴ Beşer, “Fıkıh Açısından Avret ve Örtü,” s. 107.

¹⁷⁵ Ebû Dâvud, “Libâs” 31 (4104); Nâsirüddin El-Elbânî, *Hicâbü'l-mer'eti'l-müslime fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, el-Mektebü'l- Elbânî, Beyrut 2009, s. 30.

¹⁷⁶ Beşer, “Fıkıh Açısından Avret ve Örtü,” s. 121.

¹⁷⁷ en-Nûr, 24/30-31.

verilmesi, erkeğin tesettüründe sınırların olmadığı anlamına gelmemektedir. Her iki cinsiyet için de yapılan sınırlandırmalar İslâm fıkhnın kaynaklarında yer almaktadır. Hem kadın hem erkek tarafını korumak maksatlı vaz edilen İslâmî hükümlerde cinsiyet ayrımı yapıldığı iddiası, İslâm dininin cinsiyetler arasında ayrıma sebep olduğu ön yargısından ileri gelmektedir.



2.7. DEĞERLENDİRME

Sosyolojik olarak toplumdan topluma değişen yazılı olmayan bazı kurallar bulunmaktadır. İslâm hukukunda hükümler verilirken öncelikle fertlerden hareket edilmektedir. Sorumluluklar ilk olarak cinsiyete bakılmaksızın verilmektedir. Fakat bazı özel gereksinimlerden dolayı cinsiyetlerin durumuna göre hükümler kadın erkek arasında farklılık gösterebilmektedir. Örneğin; kadın cinsiyetinin yaratılış itibarıyla bazı duygu yönlerinden erkeklerden daha ön planda olması, âdet, lohusalık, annelik gibi özel durumlarının olması, erkeklerin de fiziksel olarak kadınlardan farklı olmaları, ailedeki sorumlulukları almak konusunda daha ön planda olmaları cinslere-farklı hükümlerin verilme zorunluluğunu göstermektedir. Toplumdaki rollerin kültüre göre değişmesi mümkündür ve doğal bir sürecin tezahürü olarak görülebilir. Bu rollerin cinsiyetler arasında iş bölümü halinde yapılması toplumsal sürecin devam etmesi için önemlidir.

Yüce Allah (c.c.)'ın davetine icabet etmek kulluğu yerine getirmek anlamı taşıyan ibadetler insanları yaratıcısına yaklaştıran vasıtalarlardır. İslâm hukuku ve toplumsal cinsiyet konusu ibadetler açısından ele alındığında toplumsal cinsiyet eşitsizliği olduğu iddia edilen konuların İslâm fıkhı açısından herhangi bir eşitsizliğe sebep olmadığı söylenebilir. Çünkü ibadetlerde mükellefiyet kadın ve erkek her iki cinsiyet için de söz konusudur. Namaz, oruç, zekat, hac, kurban gibi ibadetlerle her iki cinsiyette sorumludur. Bu araştırma ile ibadetlerde farklılıkların tespit edildiği hükümlerin nimet- külfet dengesi çerçevesinde ve cinsiyetler arasında değişen fiziksel özelliklerden hareketle verildiği tespit edilmiştir. Allah (c.c.)'a kulluk konusunda gerek âyetlerde gerekse hadislerde kadın ve erkeğin eşit olduğu vurgulanmış, cinsiyet faktörünün yaratıcı ve kulları arasında bir ayrım oluşturmadığı belirtilmiştir. İslâm'da hükümler fitratı koruma merkezlidir ve eşitlikten daha çok mükellefin özel durumlarının dikkate alındığı görülmektedir.

BÖLÜM 3: MUAMELÂT VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Klasik ve kabul gören tasnife göre fıkıhın ikinci bölümünü oluşturan “muamelât” içerisinde aile, miras, ceza, yargılama konuları bulunmaktadır. Araştırmanın bu bölümünde bu konularda aile hukuku ve cinsiyet üzerindeki etkisi üzerinde durulacaktır.

3.1. AİLE HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Evlilik akdi, evlenmek isteyen erkek ve kadının irade beyanlarını nikahla vazifeli memurun huzurunda bildirmeleri ile tamamlanan hukukî bir durumdur.¹⁷⁸ Nikah ile başlamış olan evlilik, evlenme ehliyetine haiz olan kimselerin¹⁷⁹ aile birliği kurmak amacıyla beraber yaşamalarıdır. Beraber yaşama durumunun hukukî olabilmesi için taraflar arasında bir akdin varlığı gereklidir ki bu da nikahla gerçekleşir. Sözlükte “birleştirme”, “bir araya getirme”, “cinsel beraberlik”¹⁸⁰ anlamlarına gelen nikah, terim olarak evlilikle aynı anlamı ifade eder.

İslâm dininde akitler arasında önemli bir yere sahip olan nikahın meşruiyeti âyet ve hadislerle sabittir. Bu aslî kaynaklarda evlilik vurgulanmış ve teşvik edilmiştir.¹⁸¹ Örneğin; Nûr suresinde “İçinizden evli olmayanları köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin. Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır”¹⁸² buyurulmaktadır. Yine hadislerde de evlilik konusuna özellikle değinilmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) “Nikah benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir”¹⁸³ buyurarak evliliğe verdiği önemi vurgulamıştır.

3.1.1. Kadın ve Erkeğin Nikahta Taraf Olup Olmamaları Meselesi

Nikah belli başlı rükün ve şartları olan bir akitir. Ancak bu şartlar gerçekleştiğinde nikâhın tam bir akit olduğu anlaşılır ve ona göre hukukîliği üzerinde konuşulabilir. İcâp ve kabul nikahın rükünü yani olmazsa olmazıdır.¹⁸⁴ Bu da bir tarafın

¹⁷⁸ Erdoğan, “Evlenme”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 130.

¹⁷⁹ Türk Medeni Kanunu 97. Md.

¹⁸⁰ Fahreddin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 112- 117.

¹⁸¹ Saffet Köse, “Aile Hukuku”, *İslâm Hukuku*, Talip Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2018, s. 282.

¹⁸² en- Nur 24/32.

¹⁸³ Buhâri, “Nikâh” 1 (No. 5063).

¹⁸⁴ Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, Dârü'l- Erkâm, Beyrut, ts., c. 3, s. 102.

evlilik teklifini yapması, diğer tarafında buna onay verdiğine dair olumlu beyanını bildirmesidir. Bu iki rükün olmazsa nikâh akdi yok sayılır. Evliliğin devam edebilmesi için nikâh akdinde olması gereken bazı şartlar da vardır. Herhangi bir mezhep ayrımı yapmaksızın genel olarak açıklanacak olursa nikah akdinin şartlarını dört gruba ayırmak mümkündür. Bunlar; in'ikad, sıhhat (cevaz), nefâz ve lüzum şartlarıdır. Fıkıh eserlerinde farklılıklar olmakla birlikte “ehliyet, meclis birliği, evliliğin kuruluşunun şarta bağlanmaması ve üzerinde ittifak edilen evlenme engelinin bulunmaması”¹⁸⁵ in'ikâd şartları arasında sayılmıştır. Bu şartlar nikah akdinin kurulduğunu ve hukukî olarak itibar görmesini ifade eder.¹⁸⁶ Yine evlenecek kişilerin; âkil, bâliğ,¹⁸⁷ hür olmaları gerekir. Evlilik teklifini her iki cinsten birisi sunabilir. Bu şartlara haiz olan kadın veya erkeğin teklifi götürmesiyle evlilik gerçekleşir.

İslâm hukukunda nikah akdi diğer akitlerden biraz farklılık arz etmektedir. Evlilik akdinde velinin söz hakkına sahip olduğunu ileri süren mezhep görüşleri de bulunmaktadır. Farklı görüşler olmakla birlikte evlenme akdinde erkek taraf iradesini kullanarak velisinin iznini almaksızın nikah akdini gerçekleştirebilmektedir. Kadının velisinin izni olmaksızın irade beyanı ile nikâh akdini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği mezhepler arasında ihtilaf konusu olmaktadır.¹⁸⁸ Hanefî mezhebinde esas alınan görüşte kadın ve erkek arasında bir fark bulunmamaktadır. Evlenmek isteyen bir kızın kendi nikahında söz hakkı olması esas alınmaktadır. Velinin evlilik akdi esnasında mecliste bulunmaması veya evliliğe razı olmaması durumu etkilememektedir. Ergenlik yaşına gelmiş kızların evlenme akdini gerçekleştirmek için velisinin iznini alması gerekmemektedir. Veli iznini almaları ise güzel bir davranış olarak kabul edilmektedir. Malikî, Şafîî ve Hanbelî mezhepleri ise bu konuda

¹⁸⁵ Atar, “Nikâh”, *DİA*, XXX, 112.

¹⁸⁶ Yunus Apaydın, “İn'ikâd”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 2000, s. 314- 315.

¹⁸⁷ Küçüklerin veli veya hukukî vasisi tarafından evlendirilmesi fıkıhta çoğu âlimin ittifakıyla geçerlidir. Bu görüşü savunanlar delil olarak “*Kadınlarınız içinden hayızdan kesilenler ile hayız görmeyenlerin iddetleri üç aydır*” (Talâk, 65/4) âyetini (buluğa ermemiş kişilerin evliliğinin caiz olduğuna dair de delildir) gösterirler. Yine kişinin denk birisi ile karşılaştığında onunla buluş halini beklemeden evlenmesinin ise daha doğru olacağı gösterdikleri deliller arasındadır. Küçüklerin evlendirilmesinin caiz olmadığı görüşünü savunanlar ise “*Yetimleri buluş çağına gelene kadar deneyin; reşit olduklarını anlarsanız artık mallarını verin*” (en- Nisâ, 44/4-5) âyetini ve evliliğin yuva kurup çoğalmak maksatlı olduğunu delil olarak gösterirler. Hayreddin Karaman, *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, c.1, s. 311.

¹⁸⁸ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, İslâm Hukuku Külliyyatı Yayınları, Konya 1977, s. 113.

Hanefilerin çoğunluğundan farklı düşünmektedirler. Onlara göre erkeklerin evliliğinde velinin söz hakkı olmazken kızların evliliği veli izninin bulunması gerekmektedir.¹⁸⁹

Mezhep imamları arasında görüş farklılıkları olmakla birlikte Şafî mezhebi, veli(velayet) ile alakalı daha sistemli bir düzen oluşturmaktadır. Öncelikle baba veya dedenin kızına vekil olması anlamına gelen velayeti, velayet-i icbar ve velayet-i ihtiyâr olarak ayırmaktadır. Zorlayıcı olmayan velayette esas olan velinin kızın rızasını alarak evliliğini gerçekleştirmesi iken zorlayıcı velayet anlamına gelen velayet-i icbâr, velinin bazı şartlar gerçekleştiği takdirde kızının nikahına veli olması demektir.¹⁹⁰

Nikahta velinin yetki sahibi olması yine kadınları korumak için verilen hükümlerden kabul edilmektedir. Günümüzde ailenin izni ve haberi olmaksızın sadece iki şahit ile kıyılan nikahlar bulunmaktadır. Bu tür nikahlar aile arasında huzursuzluğa ve çiftlerin ileriki hayatlarında sorunlar meydana getirmektedir. Yine velayet sadece babasının kızını istediği kişi ile evlendirmesi anlamına da gelmemektedir. Burada kız ile veli arasında düşmanlık olmaması, erkek ve kadının denk olmaları, erkeğin mehr-i muacceli verebilecek durumda olması esas alınmaktadır.¹⁹¹ Böylece kızın nikahında velinin sınırsız bir yetkiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

3.1.2. İslâm'da Evlilik ve Cinsiyet Farklılıkları

İslâm aile hukukuna göre evlilik sadece cinsel birliktelikten ibaret görülmemektedir. Kişiler arasında muhabbetin, sevgi bağının oluşması da çok önemli kabul edilmektedir. Sahih ve mu'teber bir şekilde gerçekleştirilen nikah akdi kadın ve erkek cinsiyeti için bazı hak ve sorumlulukları beraberinde getirmektedir. Fakat bu sorumluluklar yazılı kurallar bütününden ziyade ahlakî bir boyut taşımaktadır.¹⁹² Fakat yine de eşlerden her iki tarafa da yüklenen bu mesuliyet alanı evliliğin hükümlerini belirlemektedir.

¹⁸⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Ahkâmü'n-nisâ'*, Dâr'u Kuteybe, Beyrut 2002, s. 107-108; Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018, s. 109.

¹⁹⁰ Hasan Güler, "Şafî Mezhebine Göre Nikâhta Velâyet Yetkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 15 (Aralık 2020) s. 327- 329.

¹⁹¹ Güler, "Şafî Mezhebine Göre Nikâhta Velâyet Yetkisi", s. 322.

¹⁹² Ahmet İnandır, "Eşlerin Birbirlerine Karşı Hak ve Sorumlulukları", *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, Emine Ögük (Ed.), İlahiyat Yayınları, Ankara 2019, s. 125.

Hiçbir hak ve sorumluluk tek taraflı ilerlememektedir. Bu haklar ve sorumluluklar hem kadın hem de erkek cinsiyeti için geçerli olmaktadır. Evliliğin getirdiği hak ve sorumlulukları malî ve şahsî haklar olarak ayırmak mümkündür.¹⁹³ Şahsî haklar eşlerin birbirlerine karşı görevleri demektir. Karı koca olarak iki taraf içinde sorumluluğu ifade etmektedir.¹⁹⁴ Sorumluluklar eşler arasında yerine getirildiği takdirde evlilik bağı sorunsuz olarak devam etmektedir. Naslara bakıldığında bu konuda kadın ve erkek tarafı için ikazlar olduğu görülmektedir. Örneğin; Nisâ sûresinde kadınlara davranış konusunda erkeklere bazı uyarılar yapılmaktadır.

*“Ey iman edenler! Kadınlara vâris olmanız size helâl değildir. Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için - evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, Allah’ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz.”*¹⁹⁵

Âyette kadınlarla iyi geçinmek vurgulanmaktadır. Yine Nisâ sûresinde “*Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdırlar. Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar...*”¹⁹⁶ buyuran Allah (c.c.) hem kadına hem erkek cinsiyetine sorumluluklar yüklemektedir. Kadının aile hayatı içerisinde dışarıya karşı ahlakını koruması gerekirken aynı şekilde erkek de kendisinin namus ve ahlakını korumakla görevlendirilmektedir. Böylece hem kadın hem erkek bu şekilde şahsî hak ve sorumluluk altına girmektedir.

Yukarıda değinildiği üzere evliliğin kadın ve erkeğe yüklediği malî sorumluluk ve haklar da vardır. Mehir ve nafaka bu malî haklardandır. Mehir erkeğin sorumluluğunda olan ve kadın için vermesi gereken malî bir haktır. Kadının bu hakkı âyet ile sabittir. Nisâ suresinde; “*Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin...*”¹⁹⁷ buyurulmuştur. Bu ve benzeri âyetlerde mehrin önemine dikkat çekilmiştir. Mehir nikah akdi esnasında veya sonrasında kocanın karısına verdiği bir miktar paradır. Kocanın karısına hediye ettiği bir sadaka¹⁹⁸ veya bağış¹⁹⁹ olarak da ifade edilebilir. Mehir olarak

¹⁹³ Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, Yılmaz Yayınları, Malatya 2016, s. 139.

¹⁹⁴ Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, s. 184

¹⁹⁵ en-Nisâ, 4/19.

¹⁹⁶ en-Nisâ, 4/34.

¹⁹⁷ en- Nisâ 4/4; el-Bakara, 2/236- 237; el-Mâide, 5/5.

¹⁹⁸ Erdoğan, “Mehir”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 356.

¹⁹⁹ Erdoğan, “Mehir”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 356.

verilen ücret, satış akitlerinde olduğu gibi akdin sebebi değil, sonucudur. Mehiri nikahın rüknu kabul eden Mâlikî mezhebi dışındaki mezheplere göre mehir nikah sırasında belirlenmemiş ise ve mehir hakkından feragat edilmiş olsa bile yapılan nikah caizdir.²⁰⁰ Nikah akdi esnasında ödeme şekli (muaccel, müeccel) ve miktarı belirlenen mehir, kadının şahsî malı sayılır ve kadın istediği gibi tasarruf etme yetkisine sahiptir. Nikah esnasında herhangi bir miktar tayini yapılmamış olsa bile kadın yaşadığı coğrafyadaki sosyal statüsü gereği belirli bir miktar mehir hakkına sahiptir.²⁰¹

3.1.2.1. Ailede Reis Olma Durumu

İslâm dini kadın ve erkeğe her zaman âdil hükümler vermiştir. İslâm hukukunda kadınlara böyle bir malî hakkın verilmesi bir yönü ile muhtemel boşanmayı zorlaştırmak ve maddi gücü elinde bulunduran erkeğin boşanma konusunda daha dikkatli olmasını sağlamaktır. Her kurumda yönetici vasıflı birileri olmak durumundadır. Toplumun en küçük yapısı olan ailede malî yönetici olarak erkek daha ön plandadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîmde üzerinde pek çok yorum yapılan âyette vurgulanmak istenen de budur.²⁰²

Mallarında harcama yapma konusunda erkekler kadınlardan daha yetkili durumdadırlar. Koruyup kollama, savunma özellikleri kadınlara göre daha gelişmiş olan erkeklere aile içerisinde böyle bir yetkinin verilmesi kadınları ikinci plana atıp, toplum arasında bir cinsiyet ayrımı yapmaktan ziyâde herkese gücünün yettiği oranda iş bölümü yapmaktır. Zira kadına evin ekonomik durumuna katkı sağlayamaz diye bir hüküm de İslâm’da bulunmamaktadır. Kadınlar da isterlerse ekonomik gelire katkı sağlayabilirler ama İslâm aile yapısı kadına bunu bir sorumluluk olarak yüklememiştir.²⁰³ Sorumluluk ve hak dengesi gözetilmiştir. Bu da olumlu anlamda bir cinsiyet ayrımıdır.

İslâm hukukunda cinsiyet eşitsizliği olduğunu savunanlar için kadına böyle bir hakkın verilmiş olması bünyesinde birtakım çelişkiler barındırmaktadır.²⁰⁴ İslâm hukukunda mehir kadın için verilen malî bir haktır ve istediği gibi kullanma yetkisi

²⁰⁰ eş-Şâfiî, *el-Üm*, s. 74; Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 389- 390.

²⁰¹ Mehir hakkında detaylı bilgi için bk., Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 126; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, c. 3, s. 480-483; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 2, s. 225- 226.

²⁰² en-Nisâ, 4/34.

²⁰³ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “İslâm Hukukunda Mehir”, *Mehir Dergisi*, S. 2 (1998), s. 23.

²⁰⁴ Tucker, *İslâm Hukukunda Kadın*, s. 84- 89.

verilmektedir. Kadın ve erkek için ekonomik özgürlükler²⁰⁵ tanınmış olması ve mehirin de kadının şahsî malı olarak görülmesi, istediği gibi tasarruf hakkına sahip olması, feminist ve eşitlikçi tarafların kabul etmediği bir durum olsa da kendi içerisinde tutarlılık barındırmaktadır. Boşanma gibi durumlarda kadınlara verilen mehirleri geri almak isteyenler Kur'ân-ı Kerîm tarafından açıkça uyarılmaktadır.²⁰⁶ Ayrıca kadınlara eşleri tarafından verilen mehri kadınların eşlerine kullanmak üzere vermek zorunluluğu olmamakla beraber verip vermemeleri konusunda tercih kendilerine bırakılmaktadır.²⁰⁷

Evlilik akdi ile beraber eşler arasında meydana gelen malî haklardan bir diğeri de nafakadır. Nafaka *infak* kelimesinden türemiştir ve beslenme, giyim kuşam gibi temel ihtiyaçların karşılanması için kullanılan maddî değer anlamına gelmektedir.²⁰⁸ İnsanoğlunun hayatı boyunca kullanmak zorunda olduğu temel ihtiyaçlarının hepsi nafaka kapsamına girmektedir.²⁰⁹

Nikah akdi ile bir araya gelen eşler arasında vukû bulan malî sorumluluklardan nafaka temini İslâm anlayışında erkeğin sorumluluğuna bırakılmaktadır.²¹⁰ Nitekim Kur'ân- Kerîm de konu ile alakalı olarak "...mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar..."²¹¹ buyurulan âyette erkeğin kadın ve ailesi üzerindeki yöneticiliği nafaka sağlamasına bağlanmaktadır. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınların kocaları üzerindeki hakları sorulduğunda nafakaya dikkat çekerek "...yediğinden yedirmesi, giydiğinden giydirmesidir"²¹² cevabını vermiştir. Kadın bir işte çalışmış olsa bile nafaka temini yine erkeğin sorumluluğuna verilmektedir. Bu durumda kadın ev ekonomisine katkı sağlamış olmaktadır. Erkeğin evin geçimi ile görevlendirilmesi toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile alakalı bir durum değil, onun fiziksel ve psikolojik özelliklerinden ve toplum içindeki rollerinden kaynaklanmaktadır.

²⁰⁵ en-Nisâ, 4/32.

²⁰⁶ "...Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız..." en- Nisâ, 4/20.

²⁰⁷ en-Nisâ, 4/ 4.

²⁰⁸ Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 282; Erdoğan, "Nafaka", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 443.

²⁰⁹ Karaman, *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, c. 1, s. 286; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, s. 157.

²¹⁰ *Nikâhın sahihan in'ikâdıyla beraber zevc üzerine zevcenin mehir ve nafakası lazım gelir ve aralarında hakk-ı tevârüs eder.* Hukuku Aile Kararnamesi 69. Md.,

²¹¹ en-Nisâ, 4/34.

²¹² İbn-i Mâce, "Nikâh" 2 (1846).

Aile içerisinde işlerin kim tarafından yerine getirileceği, erkek ve kadın arasında her hangi bir ayrımın olup olmadığı zaman zaman tartışmalara gündem olmaktadır. Toplumdaki genel kabul ev işlerinden kadının sorumlu olduğudur. Aslında bu anlayış nafaka ile doğru orantılıdır. Çünkü evin geçimini erkeğin üstlendiği aile yapısında kadın da ev işleri ile ilgilendiğinde denge sağlanmış olmaktadır. Burada değerlendirilmesi gereken konu kadın ve erkek cinsiyetinden her ikisinin de çalışma hayatına katıldığı ailelerde ev işlerinden kimin sorumlu olacağı sorunsalıdır. Bu durumda zorunlu olmamakla birlikte çalışan eşlerin ev ekonomisinde birbirlerine katkı sağladıkları gibi ev işlerinde de birbirlerine yardımcı olmaları evlilik birliğine daha uygun görünmektedir.

3.1.2.2. Çok Eşlilik Meselesi

İslâm hukuku ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği tartışmalarından bir diğeri de çok eşlilik konusudur. İslâmiyetten önceki Câhiliye Araplarında çok kadınla evlilik, itibar ve övünç kaynağı olarak görülmekteydi. Genç erkekler arasında tek evlilik oranı fazlaydı ancak yaşın ilerlemesi, toplumsal statünün artmasıyla beraber birden fazla evliliğe yönelmeler olurdu.²¹³ İslâm hukukunda ise çok evlilik, dinî bir gereklilik olmaktan ziyade zaruret, ihtiyaç gibi belli şartlar gerçekleştiğinde başvurulacak bir durumdur. Kur’ân-ı Kerîm aslında diğer dinlerde de var olan çok evlenmeyi, adâlete riayet şartıyla dört ile sınırlandırma yoluna gitmiştir. Adâletin gerçekleşmesi mümkün olmadığına ise de tek evlilik emredilmiştir.²¹⁴

Teaddüd-i zevcât ile ilgili Kur’ân ve sünnetin ne dediği konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Kur’ân-ı Kerîmde; “Yetimlerin haklarına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer dörder nikahlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu adâletten ayrılmamanız için en uygun olandır”²¹⁵ buyurulmaktadır. Birden çok evlilik bu âyetten dolayı meşrûiyet kazanmıştır. Nisâ sûresinde geçen bu âyeti incelediğimizde, âyet için “her emir vücut ifade etmez” kâidesi gereğince

²¹³ Adnan Demircan, “Cahiliyye ve Hazreti Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, (2003), s. 19.

²¹⁴ Muhammed Ali, “Tevrat ve İncil’ de Şarap, Domuz, Sünnet, Örtünme ve Teaddüd-ü zevcât”, Salih Mehmedoğlu (Çev.), *İslâm Medeniyeti Dergisi*, İstanbul 1968, s. 13.

²¹⁵ en-Nisâ, 4/3; Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 2, s. 14.

ruhsatlık anlamı vermek daha doğru anlaşılmaktadır.²¹⁶ Câhiliye döneminde erkekler birden çok kadınla ve yetimlerle evlenirler fakat evlendikleri kimselerin haklarına riayet etmezlerdi. Hatta maddi durumu iyi olan yetimlerin mallarına göz dikip onlara velilik ettikleri görülmektedir. Bu âyetlerin nâzil olması hem yetimlerin haklarını hem de kadın haklarını koruma altına alınmaktadır.²¹⁷ Âyetin sebep-i nüzulü yetim kızlarla ilgili olmuş olsa da “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel olmaz” kâidesini esas almak yerinde bir anlayış kabul edilmektedir.²¹⁸ Böylece sadece yetim kızların haklarından endişe duyulduğu için değil, yetim olmayan diğer kadınların haklarına da riayetsizlikten korkulması sebebiyle de erkeklere tek eşle yetinilmesi tavsiye edilmektedir denilebilir.

İslâm dini birden fazla kadınla evlenmeyi sıfırdan bir yasa haline getirmekten ziyade, zaten var olan uygulamayı sınırlandırmak yoluna gitmiştir. Konu ile alakalı olarak aynı sûrenin başka bir âyetinde: “*Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın*”²¹⁹ buyurulmuştur. Bu âyette Allah (c.c.) çok evlilik yapacak kişilerden adâlet şartına riayet etmelerini istemiştir. Adâlet konusunun önemine binaen Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Birden fazla kadın alıp, bu kadınlar arasında adâletli davranmayanlar ahirette bir tarafı felçli olarak Allah’ın huzuruna geleceklerdir*”²²⁰ buyurarak adâletsizliğin ahiretteki cezasına dikkat çekmiştir.

Günümüz Türkiye’inde uygulanan modern hukuk sisteminde birden fazla evliliğe zaten hukukî olarak izin verilmemektedir. Yönetimin resmî olarak izin vermediği bir uygulamanın ısrarla uygulanması neticesinde de kadın için bazı sorunlar meydana gelebilmektedir. Resmî olarak bir erkekle evli sayılmasa da imam nikahı yöntemiyle evlilik gerçekleştiğinde kadının yeri geldiğinde hak talebinde bulunabileceği

²¹⁶ Fıkıh usûlü kâidesi gereğince emir ifade eden kelime, başka bir delil bulunursa mendup, mübâh, irşat manalarını vermek mümkündür. Bu âyette emir bazı faydalar sağlamaya yönelik olduğu için irşat veya mübâh manasında anlaşılmalıdır. Ayrıca sonraki âyet emrin vücûbiyet ifade etmediğine delildir. Konu ile alakalı detaylı açıklama için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dârü'l- Fikr, Beyrut 2010, c. 2, s. 80; Zülfikar Durmuş, “Kur'an-ı Kerim’de İbâha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi” *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, C. 2 (Güz 2010), 11- 12; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, İbrahim Kâfi Dönmez (Terc.), TDV Yayınları, Ankara 2014, s. 329.

²¹⁷ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1986, c. 3, s. 1208.

²¹⁸ Mehmet Özgü Aras, “İslâm’a Göre Çok Evlilik”, *SÜİFD, Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu*, S. 24 (31 Ekim 1998), s. 188.

²¹⁹ en-Nisâ, 4/129.

²²⁰ Ebû Dâvûd, “Nikâh” 38 (2133).

ve muhatap olabileceği bir merci de bulunmamaktadır. İslâm hukuku ise hakların güvence altına alınması taraftarıdır ve kadının mağdur olmasını istememektedir. Geçmişte imamların resmi memur sıfatı ile kıydıkları nikah ile güvence altına alınan haklar artık resmiliğini yitirmiş, hukukî yaptırımını kalmamıştır. Bu nedenle de resmî nikah olmaksızın imam nikahı diye ayrı bir nikah ile evli kalmak hem hukuken hem de ahlaken uygun görünmemektedir.

Çok eşlilik cinsiyet eşitsizliği olarak görülüp kadınlara yapılan bir ayrımcılık olarak düşünülebilmektedir. Fakat bunun tam aksi durumlarda bazı olumsuz sonuçları doğuracağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira kadın için birden fazla evlenme hakkının verildiği düşünülecek olursa doğum yaptığında çocuğun nesep sorunu ortaya çıkma ihtimali bulunmaktadır. Günümüzde nesep sorunu yapılacak olan testler ile çözüme kavuşturulsa da bu durumun psikolojik olarak birçok olumsuz etkileri olması muhtemel görünmektedir. Erkek fitratı ve toplumsal şartlar göz önüne alınarak mübah kabul edilen çok eşlilik, İslâm hukukunda varlığını korumaya ve üzerinde konuşulmaya devam etmektedir.

3.1.3. İslâm’da Boşanma ve Cinsiyet Farklılıkları

Sözlükte serbest kalmak, bağıni çözmek²²¹ anlamlarına gelen boşanmanın, Arapça karşılığı “talâk” tır. Fikhî terim olarak talak, nikahın hemen veya gelecekte ortadan kaldırılmasına yönelik lafızlarla yapılan bir tür ayrılımdır.²²² Evlilik kurumu devam etmediğinde ve eşler arasında geçimsizlik gibi sebepler gerçekleştiğinde boşanma yoluna gidilebilir. Kur’ân-ı Kerîmde’de çeşitli vesilelerle âyetlerde boşanma konusuna değinilmiştir.²²³

Boşanmada kadın ve erkek arasında farklı olan bazı durumlar bulunmaktadır. Boşanma konusunda cinsiyetler arasındaki bu farklılıklar eşitsizlik olarak yorumlanabilmektedir. İslâm hukuku boşama yetkisini daha çok erkeğe vermektedir.²²⁴ Fakat bu hüküm kadının boşanma hakkından tamamen mahrum edilmesi anlamını taşımamaktadır. Kadının bu hakka sahip olduğu yerler de bulunmaktadır. Kadının

²²¹ Halil İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 496.

²²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Talâk, c. 10 s. 225; Erdoğan, “Talâk”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 542.

²²³ el-Bakara, 2/ 227- 228- 229- 290- 230; en- Nisâ, 4/20- 21; el-Ahzâb, 33/28; Talâk, 65/1.

²²⁴ el-Bakara, 2/231.

evlilik gerçekleşirken nikah esnasında ya da evlilik devam ederken boşanma yetkisini kocasından talep etme hakkı bulunmaktadır. Bu hak İslâm hukukunda “tefvîzü’t-talâk” olarak isimlendirilmektedir.²²⁵ Kocasından boşama yetkisini devralan kadın boşanmayı kendisi gerçekleştirip kendisini boşayabilmektedir. Geçerli bir sebep bulunduğu hâkimine müracaat ederek de boşanma talebinde bulunabilen kadın, nikah esnasında veya sonrasında böyle bir şart koşmadığı durumlarda boşanma salâhiyeti kocasına verilmektedir.²²⁶ Mezhepler arasında ihtilaf olmak ile birlikte çoğunluğa göre erkeğin nafaka teminini yerine getirmemesi, hastalık ve kusurunun bulunması, kaybolması ve şiddetli geçimsizlik söz konusu olduğunda da kadın ayrılık talebinde bulunabilmektedir.²²⁷ Kadının evliliği bitirebilmesinin bir diğer yolu da muhâlea uygulamasıdır. Muhâlea; eşlerin aralarında anlaşarak genellikle kadının mehrinden feragat ederek veya bir bedeli erkeğe ödeyerek kocasında ayrılmasıdır.²²⁸ Bu durum kadınların da gerekli durumlarda ayrılma hakkının bulunduğunu göstermektedir.

İslâm hukukunda boşama sorumluluğunun erkeğe verilmesi, kadına ise bazı durumlarda verilmesi, bünyesinde haklı gerekçeleri barındırmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde kadın ve erkek fitratının farklılıklarına dikkat çekilmişti. Kadın ve erkek cinsiyetinin birbirinden farklı fiziksel ve psikolojik yapılarda bulunmaları boşanma konusunda verilen hükümleri de etkilemektedir. Kadın cinsiyetinin hormonal gelişimlerinin etkisi ile duygusal zekâlarını daha fazla kullanmaları,²²⁹ anlaşmazlık durumunda ani kararlar verebilmeleri²³⁰ ve aile içerisinde nafaka temininden hukukî olarak sorumlu olmayıp maddî harcamaların sorumluluğunun erkeğe verilmesi²³¹ gibi sebeplerle boşanma konusundaki hakları kısıtlı tutulmaktadırlar. Bu durumu cinsiyet eşitsizliği olarak yorumlamak yerine hak- sorumluluk dengesi, ayrıca kadın fitratı düşünülerek verilmiş bir hüküm olarak değerlendirmek daha isabetli görülmektedir.

²²⁵ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1995, s. 362.

²²⁶ Karaman, *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, c. 1, s. 358.

²²⁷ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 285.

²²⁸ Erdoğan, “Muhâlea” *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 390; Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 399.

²²⁹ Özey, *İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet*, s. 322.

²³⁰ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 362.

²³¹ Karaman, *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, c. 1, s. 358.

3.1.3.1. İddet Konusu

Boşanma veya eşlerden birisinin ölümü ile sonlanan evliliğin sonrasındaki süreçte iddet, nafaka, çocukların bakımı ve velayeti gibi konular taraflar için sorun teşkil edebilen durumlar olabilmektedir. Sorun olarak görülen konularda İslâm hukukunun cinsiyetler için vermiş olduğu hükümleri incelemekte fayda bulunmaktadır. İddet, ölüm veya ayrılıktan bir süre sonra kadının beklemesi gereken süreyi ifade etmektedir.²³² İddet, aslında erkekler tarafından da beklenmesi gereken süre demektir. Böylece iddet, iddet-i ricâl ve iddet-i nisâ olarak ikiye ayrılır. Erkeğin iddeti; dört kadınla evli olduğu takdirde birisinden ayrıldığında bir başka kadınla evlenebilmesi için ayrıldığı kadının iddet müddeti bitene kadar beklemesi gereken süredir. Yine boşandığı eşinin kız kardeşi, hala veya teyzesi ile evlenmek isteyen erkeğin önceki eşinin iddet süresi bitene kadar beklemesi gereken süre anlamına gelmektedir.²³³ Kadınlar için iddet söz konusu olduğunda cinsiyet eşitsizliği değil kadın için koruyucu bir tutum görülmektedir. Hamile olan kadının başka birisiyle evlenmesi için doğumdan sonrasını beklemesi doğacak çocuğun nesebinin sabitliği için önem arz etmektedir. Kocasını ölen kadın beklediği iddet süresi ölen kocasının yasını rahat tutabilmesi için ve yeni bir evlilik için ruhsal hazırlığa ulaşabilmesi için önemli görülmektedir. Tüm bu hikmetlerin yanı sıra iddetin asıl amacı ric'i talak ile boşanan eşlerin tekrar bir araya gelmeleri için fırsat tanımayı sağlamaktır.²³⁴ Duruma göre kadınların beklemleri gereken iddet müddetleri de süre itibarıyla bazı farklılıklar göstermektedir.

İslâm hukukunda boşanmadan sonra çocukların velâyetinin babasına, hidânenin ise anneye ait olması esas alınmaktadır.²³⁵ Küçük çocukların temel ihtiyaçlarının karşılanması, bakımı, beslenmesi, giyim kuşamı, terbiyesi, yetiştirilmesi anlamına gelen hidâne²³⁶ evlilik devam ederken anne ve babanın ortak sorumluluk alanını oluşturmaktadır.²³⁷ Boşanma gerçekleşikten sonra ise çocuğun malî ve hukukî hak ve işlemlerinden, nafakasından yani velâyetinden sorumlu olan kişi babasıdır. Yine çocuğun terbiye ve muhafazası anlamına gelen hidânenin sorumluluğu ise anneye

²³² Halil İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul 2000, s. 466.

²³³ Erdoğan, "İddet", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 229.

²³⁴ Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, s. 275.

²³⁵ Ali Bardakoğlu, "Hidâne", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 467.

²³⁶ Erdoğan, "Hidâne", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 129; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, s. 285; Özay, *İslâm Hukukunda Anne*, s. 130.

²³⁷ Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, s. 285; Bardakoğlu, "Hidâne", *DİA*, XVII, 466.

verilmektedir.²³⁸ Bu da yine kadın ve erkeğin fitrat ve şartlarına göre yapılan bir düzenleme olarak görülmektedir.

3.1.4. Değerlendirme

İslâm aile hukukunda esas alınan kadın ve erkek arasında huzurun sağlanmasıdır. Bunun dışında meydana gelebilen sorunlar için her zaman sulh yolunu seçmek tavsiye edilmiştir. Evlilik akdini gerçekleştiren kimselerin hayatlarına toplumsal cinsiyet eşitliği odaklı bakmaları ise aile de huzursuzluğa sebep olabilecek etkenler arasındadır. Ailede hayatı paylaşmak, sorumlulukları ve sorunları birlikte omuzlamak esas olmalıdır. Kur'ân-ı Kerîmde: “*Kadınlar sizin için, siz de kadınlar için birer elbisesiniz*”²³⁹ buyurulmaktadır. Her iki tarafın diğerine göre daha iyi olduğu konular bulunmaktadır. Kadını da erkeği de birbiriyle kıyaslamak ve aynı düzeye getirmek hedeflenen aile saadetine zarar veren bir düşüncedir. Günümüzde farklı ideolojik yapıların dilinde dolanan söylemler cinsiyet eşitliğini değil adaletsizliği ve pozitif ayrımcılığı savunmaktadır. Bu da aile içi şiddeti azaltmak yerine artıran bir durumdur. Bunun yerine kadın ve erkeğin fitratlarına uygun sorumlulukları vermek yerinde olacaktır. Böylece toplumsal cinsiyet eşitliği değil cinsiyetler arasında adalet sağlanmış olacaktır. İslâm aile hukukunun sağlamak istediği de tam olarak budur.

3.2. MİRAS HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET

İslâm hukukunun önemli alanlarından birisini de miras hukuku oluşturmaktadır. Sözlük anlamı itibarıyla virâse kökünden türeyen mîras kelimesi bir şeyin başka birisine geçmesi olarak tanımlanmaktadır.²⁴⁰ Fıkî terim olarak ise ölen kimsenin kanuna göre verilmesi gereken kişi veya kişilere²⁴¹ geride bıraktığı mal anlamına gelmektedir. Mal bırakana “muris”, kendisine mal kalana ise “vâris”, geride bırakılan mala ise “terike” denilmektedir.²⁴²

Miras paylaşımının büyük bir kısmı âyetlerle ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetiyle sabit olmuştur. Âyetlerden ve sünnetten yola çıkarak zamanla miras ilmi

²³⁸ Bardakoğlu, “Hidâne”, *DİA*, XVII, 466.

²³⁹ el-Bakara, 2/187.

²⁴⁰ Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 143-145.

²⁴¹ Hasan Akay, *İslâmi Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005, s. 310.

²⁴² Erdoğan, “Mirâs”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 379.

anlamına gelen “ferâiz” ilmi oluşmuştur.²⁴³ Miras ile alakalı ilk nâzil olan âyetlerde kadın veya erkek ayırımına gidilmeksizin, vasiyetin akrabalara yapılabileceği bildirilmiştir.²⁴⁴ İslâmiyet öncesinde kadınlar mirastan mahrum olurken İslâm dini vahyedilirken nâzil olan âyetlerde ise kadınların da erkekler gibi ölen kişinin bıraktığı mirastan hakları olduğu vurgulanmıştır.²⁴⁵

İslâm miras hukuk sistemi diğer sistemlerde olduğu gibi belirli prensipler etrafında şekillenmektedir. Bunlar; “temsil ve dayanışma, mecburîlik, yakınlık, ihtiyaç ve âdil dağıtımdır.”²⁴⁶ Bu prensipler arasında ihtiyacın gözetilmesi miras paylaşımında adâlet ve dengenin gözetildiğini göstermektedir. Çünkü eşitlik aynı işi yapanlar arasında olmaktadır. Adâlet ise herkesin yaptığı işe göre muamele görmesi anlamı taşımaktadır. İslâm miras hukuk sistemi ölene yakın olan kişiden başlanarak kadın ve erkekler arasında eşitliği değil adâleti gözetilen bir sistemi esas almaktadır.

Miras hukuku bir yönüyle mülkiyet hakkı ile alakalıdır. Çünkü miras, birey olarak her bir kimsenin sahip olduğu veya olacağı mal varlığı ile doğru orantılıdır. Kadın veya erkekten her birisinin maddi mülkiyet hakları koruma altına alınmıştır. İslâm dini bundan yaklaşık 1450 yıl öncesinde kadınlara mülkiyet hakkı tanımıştır. Âyetlerde de zaman zaman bu hak üzerine uyarı mahiyetinde ikazlar yapılmış, kadınların hakları güvence altına alınmıştır.²⁴⁷ Kadınlar erkeklerden bağımsız olarak mülkiyet edinme harcama haklarına sahip olmuşlardır. Kadınların maddî olarak eşlerine bağlı olmadıkları noktalardan birisi de daha önce değinildiği üzere mehir hakkıdır. Kendi isteği olmadan kocası karısının mehrini kullanma yetkisine sahip değildir.²⁴⁸ Yine mirastan aldıkları paylar da kadınların serbestçe kullanabilecekleri malî haklarıdır.

3.2.1. Kadının Mirastaki Hakları

Yukarıda da değinildiği gibi Cahiliyye döneminde insanlar yalnızca oğullarını mirasa dâhil etmişler, kız çocuklarına ise mirastan hak tanımamışlardır. Ancak daha

²⁴³ Aktan, “Mirâs”, *DİA*, XXX, 143.

²⁴⁴ el-Bakara, 2/186.

²⁴⁵ en-Nisâ, 4/7-8.

²⁴⁶ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 372- 373.

²⁴⁷ *Allah’ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri vardır, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah’ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir.* en-Nisâ, 4/32.

²⁴⁸ *Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızası ile verirlerse onu da âfiyetle yiyin.* en-Nisâ, 4/4.

sonra kızlar için mirastan pay olduğu çeşitli âyetlerde²⁴⁹ belirtilmiştir. Ancak miras konusunda kadınlara düşen pay hakkında tartışmalar meydana gelmiş, kadınların miktar olarak erkeklerden az alması kadınlar için bir ayrımcılık sebebi kabul edilmiştir. Aslında miras paylaşımında kadınların hakları her zaman erkeğin hakkının yarısı miktarında almak değildir. Kadınların veya erkeklerin miras paylaşımında durumları ölen kişiyle olan yakınlıklarına göre değişmiştir. Kadınlar bazı durumlarda erkek varis ile eşit alırken bazı durumlarda erkekten fazla veya eksik alabilmişlerdir.²⁵⁰

İslâm'da miras taksimi iki şekildedir: Rızaî taksim ve kazaî taksim. Rıza taksiminde esas olan tarafların kendi aralarında anlaşıp haklarına razı olmalarıdır. Rıza taksimine hukuk müdahale edemez.²⁵¹ Bu durumda razı oldukları takdirde erkek ve kadın miras haklarını kendileri belirleyebilmektedirler.

Mirastaki malları Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabit olan üçü erkek yedisi kadın toplamda on kişi olan²⁵² varislere “ashâb-ı ferâiz” denilmektedir.²⁵³ Mirasçı olan kadın ölen kişinin kızı, torunu, annesi, ninesi, kız kardeşi, eşi, kendisini kölelikten azat eden kadın²⁵⁴ olabilmektedir ve kadın olması mirastan mahrumiyetini gerektirmemektedir. Bu kimselerin hakları naslar ile sabit olduğu için teabbudî²⁵⁵ hükümlerdir, zaman ve zemine göre hiçbir sebeple değiştirilmemektedir. Buna göre miras paylaşımında kadınların alacağı hisseler şu âyetlerde açıklanmaktadır:

“Allah size çocuklarınızın alacağı miras hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. Çocuklar ikiden fazla kız iseler ölenin geriye bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kız bir ise mirasın yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altında bir hissesi

²⁴⁹ Bu âyetler genellikle “kadınlar” anlamına gelen Nisâ sûresindedir.

²⁵⁰ Hilâl Özay, “İslâm Miras Hukukunun Özellikleri”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 2 (Aralık 2018), s. 203-224.

²⁵¹ Ali Himmet Berki, *Miras ve Tatbikat*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1986, s. 279.

²⁵² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 5, s. 549.

²⁵³ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hükûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, c. 5, s. 240.

²⁵⁴ Nevzat Akaltun, *Açıklamalı, Uygulamalı İslâm Mirâs Hukuku ve Fetvalar*, Baylan Basımevi, Ankara 1971, s. 13.

²⁵⁵ Sayıları Şâri tarafından belirlenmiş, değişmeyecek olan miktarlardır. Erdoğan, “Ta’abbudî”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 531.

*vardır. Eğer çocuğu yok da yalnız ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa anasının hissesi altıda birdir.”*²⁵⁶

Bu âyetlerde erkeklerin kadınlardan iki kat fazla almasına vurgu yapılmıştır. Kız evlat tek başına bulunduğu anda ise mirasın diğer erkek varislere geçmediği yarısının ona ait olduğu anlaşılmaktadır.

*“Eğer çocukları yoksa karılarınızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Bu paylaşırma ölen karılarınızın yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır. Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa ona altıda bir düşer. Eğer kardeşler birden fazla olurlarsa, üçte birde ortaktırlar...”*²⁵⁷

*“Senden fetva istiyorlar. De ki “Allah size “kelale” (babasız ve çocuksuz kimse) nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor. Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa bıraktığı malın yarısı onundur. Eğer kız kardeşi ölür ve çocuğu da bulunmazsa, erkek kardeş ona varis olur. Eğer kız kardeşler iki iseler erkek kardeşin bıraktığını üçte ikisi onlarındır. Eğer kardeşler erkekli kızlı iseler o zaman bir erkeğe iki kızın hissesi kadar pay vardır. Sapmayasınız diye Allah size hükmünü açıklıyor.”*²⁵⁸

*“Ana, baba ve akrabaların miras olarak bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir.”*²⁵⁹

Bu âyetlerde de kadınlara ve erkeklere mirastan paylar olduğu belirtilmiş, az veya çok fark etmeden böyle bir hakkın tanınması toplumsal cinsiyet eşitsizliğini değil

²⁵⁶ en-Nisâ, 4/11.

²⁵⁷ en-Nisâ, 4/12.

²⁵⁸ en-Nisâ, 4/ 176.

²⁵⁹ en-Nisâ, 4/7.

adâleti göstermektedir. Miras hukukunda kadınların alacağı hisseleri detaylandırmak yerinde görülmektedir.

Şayet kadın ölen kişinin eşi ise ve aynı zamanda ölenin oğlu veya kızı, oğlunun oğlu veya kızı ile beraber bulunursa bu durumda kadının mirastan hissesi $1/8$ 'dir. Eğer bu kimseler yoksa kadın eşinin mirasının $1/4$ 'lük kısmını alırlar. Ölen kimsenin annesi ölenin oğlu, kızı, oğlunun oğlu, oğlunun kızı ve birden fazla kardeşi ile beraber bulunursa anne mirastan $1/6$ pay hakka sahiptir. Bu durum söz konusu değilse anne mirastan $1/3$ hisse alır. Yine anne ölen kişinin eşi veya babasıyla birlikte bulunursa bu kimseler paylarını aldıktan sonra kalanın $1/3$ 'ü annenin payıdır.

Miras paylaşımında vefat eden kişinin kızı tek başına olduğunda (ölenin oğlu olmadığı) kalan mirasçılarla beraber mirasın yarısını yani $1/2$ 'lik kısmında hak sahibidir. Eğer ölen kişinin oğlu yoksa iki veya daha fazla kızı varsa bu kızlar mirasın $2/3$ 'lük kısmını aralarında eşit bir şekilde paylaşırlar. Ölen kişinin oğlu var ise diğer mirasçılar hisselerini aldıktan sonra kalanı, başka mirasçı yoksa terikenin tamamını kız ve oğul ikili birli şekilde paylaşırlar.

Şayet ölen kimsenin çocukları yok ise bu durumda miras oğlun çocuklarına geçer ki ölen kişinin oğlunun kızı bir kişi ise terikenin yarısını alır. Ölenin oğlu veya kızı olmazsa oğlun veya oğlun oğlunun kızları birden fazla iseler $2/3$ 'lük kısmı aralarında paylaşırlar. Ölenin oğlu olmayıp sadece bir kızı varsa oğlun kızları $1/6$ pay alırlar. Oğlun kızı ölen kimsenin iki veya daha fazla kızı ile beraber bulursa mirastan herhangi bir pay alamaz.

Kız kardeşlerin ise mirastan payları anne baba bir, baba bir, anne bir olmasına göre değişmektedir. Kardeşler anneleri bir ise erkek veya kız olmaları miras paylarında farklılık meydana getirmemektedir. Bu durumda ölen kimsenin kardeşi ile anneleri bir ise ve tek kişi ise $1/6$ 'sını, kardeşler birden fazla olduklarında ise yine erkek kız ayrımı olmadan mirasın $1/3$ 'ünü eşit bir şekilde paylaşırlar. Şayet ölen kimsenin geride oğlu, kızı, oğlunun oğlu, oğlunun kızı, babası, dedesi var ise ana bir kardeşlerin mirastan hakları yoktur.²⁶⁰

Anne babası bir olan kız kardeşlere gelince; ölenin oğlu, oğlunun oğlu, oğlu, babası, dedesi bulunmazsa geride bir öz kız kardeş kaldı ise mirasın yarısını alır. Birinci

²⁶⁰ en-Nisâ, 4/7.

durumda bulunan kız kardeş birden fazla ise $\frac{2}{3}$ 'lük kısmı aralarında paylaşırlar. Yine birinci durum söz konusu ise ve bir anne baba bir erkek kardeşleri ile birlikte bulunurlarsa ikili birli asabe olurlar.²⁶¹ Ölenin kızı ve oğlunun kızı ile birlikte bulurlarsa mirastan kalanı alırlar.²⁶² Şayet anne babası bir olan kız kardeşler ölenin oğlu, oğlunun oğlu, baba ve dede ile birlikte bulunurlarsa mirastan herhangi bir pay alamazlar.²⁶³

Baba bir kız kardeşe gelince, ölen kimsenin çocukları, oğlunun çocukları, babası, dedesi ve anne baba bir kız ve erkek kardeşleri yok ise baba bir kız kardeş tek olursa mirastan $\frac{1}{2}$ 'lik kısmı alır.²⁶⁴ Yine aynı durumda baba bir kız kardeşler birden fazla iseler $\frac{2}{3}$ 'lük kısım aralarında taksim edilir. Şayet birinci durumda olduğu gibi (çocuklar, oğlun çocukları, baba, dede ve anne baba bir erkek kardeş olmadığı) bir tane ana baba bir kız kardeş olursa baba bir kız kardeş $\frac{1}{6}$ oranında miras hakkına sahiptir. Ana baba bir kız kardeşler birden fazla olurlarsa, ölenin oğlu, kızı oğlunun oğlu, oğlunun kızı, oğlunun oğlunun kızı, baba, dede anne baba bir olan erkek kardeş gibi kişilerden herhangi birisi ile aynı anda bulunurlarsa baba bir kız kardeşler mirastan herhangi bir pay alamazlar.²⁶⁵

Son olarak bir kadın olarak ninelerde anne veya baba tarafından olması farketmeksizin mirastan $\frac{1}{6}$ payı hak ederler. Ölenin annesi olduğunda, baba tarafından nine ise baba ve dede ile beraber bulunursa mirastan herhangi bir pay almazlar.²⁶⁶

İslâm miras hukukunda kadının bazı durumlarda erkeklerden az pay alması cinsiyetçi bir yaklaşım olarak ele alınsada aslında adâlet üzere olan bir durumdur. Çünkü paylaşımlardan da görüldüğü üzere kadınların erkeklerden daha az alması yönünde genel geçer bir uygulama söz konusu değildir. Şâri'nin belirlediği kesin payların ise cinsiyete göre değil kişiye göre değiştiğini vurgulamakta fayda vardır.

²⁶¹ en-Nisâ, 176.

²⁶² Buhârî, “Ferâiz” 12 (6741).

²⁶³ en-Nisâ, 4/12.

²⁶⁴ Koçak, *İslam Hukuku*, s. 365.

²⁶⁵ en-Nisâ, 176.

²⁶⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Lübnan 2007, c. 5, s. 424- 425; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 5, s. 553; Ali Himmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, DİB. Yayınları, Ankara 1986, s. 48-68; Mustafa Uzunpostalcıoğlu, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, Şahsi Yayın, Konya 1996, s. 127-165; Hamza Aktan, *İslâm Miras Hukuku*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 95- 161.

3.2.1. Kadının Mirastan Erkeğin Payının Yarısını Alması Meselesi

Miras paylaşımı teabbudî olarak kabul edilen hükümlerdendir. Yani ölen kişilerin arkasında bıraktığı mallardan kimlerin hangi oranda mirasa hak kazandığı âyetler ve hadislerle belirlenmiştir. Nisâ suresindeki âyet²⁶⁷ ile sabit olan kız çocuklarının erkek çocukların yarısı kadar pay alması da değiştirilemeyecek bir kanundur. Naslar ile sabit olan hükümlerin ise birtakım hikmetleri bulunmaktadır.²⁶⁸ İslâm miras hukuku hükümleri “külfet nimete, nimet külfete göredir”²⁶⁹ kâidesince verilmiştir. Yani erkeklerin bazı durumlarda mirastan fazla alması cinsiyetiyle alakalı değil, kadınlardan farklı sorumluluk alanları olmasından kaynaklanmaktadır.²⁷⁰

İslâm dininde kadınlar maddi olarak ev geçindirmek ile sorumlu tutulmamışlar, daha çok ev ve çocuk bakımı ile meşgul olmaları tavsiye edilmektedir.²⁷¹ Sorumluluklardaki farklılıklar farklı hakları da beraberinde getirmektedir. Erkeklerin mehir,²⁷² nafaka,²⁷³ boşanma durumunda tazminat²⁷⁴ cihat, ailesine de yardım etme,²⁷⁵ düğün, iâşe,²⁷⁶ askerlik, diyet ödeme gibi sorumlulukları üstlendiği düşünüldüğünde maddi giderleri daha fazla olmaktadır. Bu durumda evine, ailesine karşı sorumlu olan daha fazla harcama yapan erkeğin maddi ve manevi desteklenmesi gerekmektedir. Kadınların ise evlendiğinde eşi tarafından, bekar, dul veya boşanmış olduğunda ise babası, kardeşleri veya diğer erkek akrabaları tarafından nafakası temin edilmektedir. Ayrıca evlenirken kendisine mehir verilen ve harcama yetkisi sadece kendisine ait olan kadın mirastan pay aldığı malî olarak avantajlı durumda gözükmektedir. Zira eşit şekilde çalışan işçiler aynı maaşı alırken daha ağır işlerde çalışan işçilerin iş yükü az olanlara göre daha fazla maaş alması haksızlık değil aksine adâlet gereğidir. Bu sebeplerden dolayı miras taksiminde kadın ve erkek arasında bir dengeden söz edilebilmektedir.

²⁶⁷ en- Nisâ, 4/11.

²⁶⁸ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 137.

²⁶⁹ Mecelle 88. Md.

²⁷⁰ Demircan, “Fıtrat ve İslâm Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış”, s. 156.

²⁷¹ Buhârî, “Nikâh” 90 (5200).

²⁷² en-Nisâ, 4/4.

²⁷³ en-Nisâ, 4/34.

²⁷⁴ en-Nisâ, 4/24; el- Bakara, 2/241.

²⁷⁵ el-İsrâ, 17/26.

²⁷⁶ Şakir Berki, “İslâm Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 22, S. 1 (1978), s. 7.

3.2.3. Değerlendirme

İslâm miras hukuku uygulama itibariyle pek çok hukuk sisteminde bulunmayan prensiplere sahiptir. Bunlar arasında en dikkat çeken ise adâlet prensibidir. Zira miras taksiminde iki cinsiyet arasında birtakım farklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu farklılıkları toplumsal cinsiyet eşitsizliği olarak değerlendirenler bulunabilmektedir. Yukarıda değinildiği üzere eşitsizlik ve adâlet kavramları ise birbirine zıt iki kavramdır. Burada miras hukukunun toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olduğunu savunanlar ve aksini savunanların detaylı açıklamalara muhtaç yönleri bulunmaktadır.

Aile içerisinde sorumlulukların birbirinden farklı olması, her iki cinsiyet içinde geçerli olan fıtrat farklılıkları ve külfete göre nimet anlayışı miras taksiminde farklılıkları beraberinde getirmiştir. Çünkü miras paylaşımında erkek ve kadın arasındaki farklar diğer alanlarda olduğu gibi fıtrata uygunluğu göstermektedir. Zira kadın erkek herkesi aynı düzeyde eşitlemek çok gerçekçi gözükmemektedir.

3.3. CEZA HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET

C-z-y fiil kökünden türeyen ceza kavramı bir şeyin karşılığı anlamına gelmektedir. Bu karşılık, olumlu olduğu gibi olumsuz da olabilmektedir.²⁷⁷ Fıkî terim olarak ise daha çok olumsuz karşılık vermek anlamıyla kullanılır ve dövme, hapsetme gibi işlenen suçun karşılığını ifade etmektedir.²⁷⁸ Arapça da *ukubet* kavramı İslâm hukukunda ise *et- teşrîu'l-cinâi* ceza kelimesinin yerine kullanılmaktadır.²⁷⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de farklı anlamlarıyla birçok yerde ceza ve ceza kavramından türeyen kelimeler bulunmaktadır.²⁸⁰ Bazı fakihler ceza kelimesini hüküm vermek olarak da tanımlamaktadırlar.²⁸¹ Bir kişiye ceza uygulanabilmesi için ortada işlenmiş ve ispat edilmiş bir suçun varlığı gerekmektedir. Suç, *cerime*, *cürm* terimleri ise yapılması yasak olan fiillere denilmektedir.²⁸² İslâm ceza hukukunda bir fiilin suç sayılabilmesi için

²⁷⁷ Zebîdî, “Ceza”, *Tâcü'l- 'arûs*, c. 37-38, s. 174.

²⁷⁸ Erdoğan, “Ceza”, *Fıkîh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 72.

²⁷⁹ Adil Bebek, “Ceza”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, s. 470- 471.

²⁸⁰ el-En'âm, 6/49; el-A'râf, 7/136; Tâhâ, 20/124; ez-Zümer, 39/25.

²⁸¹ İbn-i Manzûr, “Ceza”, *Lisânü'l- 'Arab*, c. 2, s. 328- 329.

²⁸² Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 3, s. 10.

kanun koyucu tarafından yasaklanması ve yapılacağı takdirde cezalandırılacağına vaad edilmesi gerekmektedir.²⁸³

İslâm dini hayatın her alanında birtakım ilkeler ortaya koymaktadır. Suçun ve cezanın belirlenmesi kişi ve toplumları ıslah etmeyi amaçlamaktadır. İlkelerin amacı birey ve toplumun, huzur ve güvenlik içerisinde yaşamasını sağlamaktır. Bu ilkelere karşı gelindiğinde, kamu düzeni bozulacağı için gerekli yaptırım ve cezalar öngörülmektedir. Toplumsal hayatın düzeni için ilkeleri, yaptırım ve cezaları tasarlayan bir otoritenin varlığı da kaçınılmaz olmaktadır. İslâm hukuku açısından bu otorite kanun koyucu olan Allah (c.c.)'tır. İslâm hukukunun diğer hükümlerinde olduğu gibi ceza hukukunda da temel alınan kaynaklar Kur'ân ve sünnettir. Bu çerçevede ceza hukuku prensipleri ve metodolojisi oluşmuştur. İlerleyen dönemlerde ise Kur'ân ve sünnetten yola çıkan müçtehitler kendi dönemlerinin özelliklerine göre bu ilkeleri güncellemişlerdir.²⁸⁴

Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm ceza hukuku da belirli prensipler etrafında şekillenmiştir.²⁸⁵ Bunlardan en önemlisi İslâm ceza hukuku hükümlerinin eşitlik ilkesine göre uygulanmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de *“Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır”*²⁸⁶ âyeti ile eşitliğe vurgu yapılmıştır. İslâm'ın vahyolunmaya başlamasından itibaren inen âyetlerde eşitlik vurgusu yapılması, eşitliğin İslâm hukukunda, batı ve seküler sistemlerden tarih itibarıyla çok önceye dayandığını göstermiştir.²⁸⁷

İslâm dini, hukukun her alanında kadın ve erkek arasında adâleti esas almaktadır. İslâm hukukunda kadın- erkek eşitliği kalıplaşmış bir söylemin ötesinde bir gerçekliği ifade etmektedir. Çünkü verilmiş olan hükümlerde cinsiyet ayrımı özellikle üzerine durulan bir konu değildir. Hükümler öncelikle insan olarak herkesi

²⁸³ Abdulkadir Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, Ali Şafak (Çev.), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012, c. 1, s. 98.

²⁸⁴ Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, s. 470- 478.

²⁸⁵ İslâm ceza hukukunun temel prensipleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hilâl Özey, *İslâm Ceza Hukukunun Temel Prensipleri*, İksad Yayınevi, Ankara 2019.

²⁸⁶ el-Hucûrât, 49/13.

²⁸⁷ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, c. 1. s. 58.

kapsamaktadır. Sonrasında özel durumlardan dolayı kişiye, cinsiyete, topluma, örf ve adetlere göre şekil alan durumlar ve hükümler bulunmaktadır.

İslâm ceza hukukunda da eşitlik ilkesi kadın erkek, zengin fakir, ırk, renk ayrımı yapmaksızın herkese gerekli cezanın uygulanması anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de cezaların tatbiki esnasında adâletle hükmedilmesine önem vermiştir. Ashâb-ı Kirâm zamanında hırsızlık yapan bir kadın kendi kabilelerine yakın ve şerefli olduğu için sahabeler kadın için şefaet edebilecek birisini aradıklarında Rasulullah (a.s.): “Sizden öncekilerin helak sebebi de şerefliyle ceza uygulamayıp kimsesizlere uygulamaları idi. Kızım Fatıma bile olsa hırsızlık yaptı ise elini keserdim” şeklinde karşılık vermiştir.²⁸⁸ Bu da göstermektedir ki statü ayrımı yapmaksızın kadın-erkek herkesin kanunen hesap verme ve cezasını çekme yükümlülüğü bulunmaktadır.²⁸⁹

İslâm hukukunun her alanında hem kadın hem erkekler için belirlenmiş hükümler bulunmaktadır. Bu hükümler çoğu zaman birbirleriyle örtüşse de bazen cinsiyetler arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Farklılıkları ve sebeplerini tespit etmek, kadın ve erkekler için farklılaşan hükümlerin maslahatlarını belirlemek günümüzde bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Çünkü İslâm hukuk hükümleri, toplumsal cinsiyet tartışmalarına konu olmaya devam etmektedir. İslâm ceza hukukunda cinsiyetler arasında farklılık cezai sorumluluk açısından değil cezaların tatbikinde olabilmektedir. Çünkü kadınların, hamilelik, lohusalık gibi özel durumları bulunmaktadır.²⁹⁰

3.3.1. Had Cezası Gerektiren Suçlar

Had, Arapça bir kavram olup, sözlükte men etmek,²⁹¹ engel olmak²⁹² anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise sınırlarını Allah (c.c.)’ın belirlediği (hududullah) ve Allah (c.c.) hakları (hukukullah) olarak da bilinen uygulanma vasıfları ve uygulama sayıları Şâri‘ tarafından belirlenmiş olan cezaları ifade etmektedir.²⁹³

²⁸⁸ Buhârî, “Hudûd” 11 (6787).

²⁸⁹ İslâm ceza hukukunda statü bakımından eşitlik hakkında detaylı bilgi için bk. Yaşar Yiğit, “İslâm Ceza Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık”, *Kur’ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 13- 14- 15 (Ocak-Şubat- Mart 1999), s. 195- 206.

²⁹⁰ Özey, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet”, s. 325

²⁹¹ Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 3, s.14; Ali Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.14, İstanbul 1996, TDV Yayınları, s. 547.

²⁹² Ebû Zehra, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza*, s. 49.

²⁹³ Bardakoğlu, “Had”, *DİA*, XIII, 547; Erdoğan, “Had”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.166.

Ta‘zir cezaları uygulama itibariyle hadler gibi miktarı belirlenmemiştir, kısasta Allah (c.c.) hakkı değil kul hakları olarak ayrıldığı için bu üç ceza türü birbirinden ayrılmaktadır.²⁹⁴ Had cezası gereken suçların neler olduğu hakkında mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunsada²⁹⁵ Kur‘ân-ı Kerîm’de beş tür had cezasından bahsedilmektedir.²⁹⁶ Bu âyetler hırsızlık,²⁹⁷ zina,²⁹⁸ zina iftirası²⁹⁹ ve eşkıyalık³⁰⁰, hırabe³⁰¹ suçları ile alakalı verilecek cezaları içermektedir.

Ceza verme konusunda had gerektiren suçlar için cezanın infazında kadın ve erkek arasında fark bulunmamaktadır. Fakat cezaların uygulanması esnasında kadınlar ve erkekler arasında bazı farklar mevcuttur. Örneğin; had cezası uygulanacak kadın oturur vaziyette durarak, elbisesi açılmasın diye elleri ile tutturulmuş şekilde ve kaba etine ceza uygulanır. Erkek de ise bunlar yapılmamaktadır.³⁰² Erkeklerde de dikkat edilmekle beraber kadının yüzüne vurulmaması konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.)’in özellikle ikazı da bulunmaktadır.³⁰³ Bu farklılığın sebebi ise cinsiyet ayrımından öte bir anlam ifade etmektedir.

3.3.1.1. Hırsızlık

Arapça da sirkat, serika³⁰⁴ kavramları ile ifade edilen hırsızlık başkasına ait olan bir malı bulunduğu yerden gizlice almaktır.³⁰⁵ Bu suçun cezası da fıkhıta “hadd-i sirkat” olarak isimlendirilmektedir. Cezası Kur‘ân-ı Kerîm’de belirlenmiş olan hırsızlık suçu ile alakalı âyette “*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin...*”³⁰⁶ buyurulmaktadır. Uygulamada ilk hırsızlıkta hırsızın sağ eli bilekten, ikinci yaptığı hırsızlıkta sol ayağı kesilirken³⁰⁷ üç veya daha fazla yaptığı hırsızlıkta ise hangi cezanın verileceği konusu mezhepler

²⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 59.

²⁹⁵ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017, s. 426.

²⁹⁶ Bardakoğlu, “Had”, *DİA*, XIII, 548.

²⁹⁷ el-Mâide, 5/38.

²⁹⁸ en-Nûr, 24/ 2.

²⁹⁹ en-Nûr, 24/4.

³⁰⁰ el-Mâide, 5/33.

³⁰¹ el-Mâide, 5/33-34.

³⁰² Bilmen, *İstılâhât-ı fikhıyye kâmusu*, c. 3, s. 188- 189.

³⁰³ Hakkında recm sabit olan kadın için “taş atın fakat yüzüne atmayın” buyurmuştur. Ebû Dâvûd, “Hudûd” 24 (No. 4419).

³⁰⁴ Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 385.

³⁰⁵ Erdoğan, “Serika”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 504.

³⁰⁶ el- Mâide, 5/38.

³⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 278.

arasında tartışılmaktadır. Hanefî mezhebindeki görüşe göre bu durumda hırsız tövbe edene kadar hapsedilmektedir.³⁰⁸

Âyette dikkat çeken her iki cinsiyet için de kullanılan ifadelerde kadın ve erkek ayrımı yapılmaksızın ellerinin kesilme cezasının verilmesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de hırsızlık yapan kişinin cinsiyetine bakılmaksızın el kesme cezası uygulanılmasını emretmiştir.³⁰⁹ Sahabeden ilk olarak hırsızlık cezası uygulanan erkeğin Hıyâr b. Adî b. Nevfel, kadının da Mürre bint Ebû Süfyân b. Abdüleded olduğu bilinmektedir.³¹⁰ Yine sahabeden bir kadının hırsızlık cezası için diğer sahabelerin affını talep etmeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendi kızı bile olsa cezanın verileceği rivayetlerde yerini almıştır.³¹¹

Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki hırsızlık yapan birisi kadın da olsa erkek de olsa el kesme cezası verilmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep oluşturacak bir uygulama da söz konusu değildir. Ancak cinsiyetler arasında farklılık olabilecek nokta, cezanın tatbiki esnasında olabilmektedir. Bu da had uygulanacak kadının gebe ve lohusa olması halinde cezanın ertelenmesine hükmedilmesidir.³¹² Çünkü İslâm ceza hukukunda suçun şahsiliği ilkesi vardır. Anne karnındaki çocuğun ise işlenen suç ile alakalı bir sorumluluğu olmadığı için bebeğin zarar görmemesi açısından el kesme cezanın uygulanması ertelenmektedir. Kadın için erkekten farklı olarak verilen bu hüküm yine cinsiyetlerden birisinin özel durumu gözetilerek verildiğini göstermektedir.

3.3.1.2. Kazîf

Sözlükte atmak³¹³ anlamına gelen r-m-y fiili ile eş anlamlı bir kullanıma sahip olan *kazf* kelimesi fıkhi terim olarak bir kimseye zina iftirası atmak³¹⁴ anlamında kullanılmaktadır. Bu suçun cezası “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir”³¹⁵ âyeti ile belirlenmektedir.

³⁰⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 350.

³⁰⁹ Buhârî, “Hudûd” 11 (6787).

³¹⁰ Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, XVII, 392- 393.

³¹¹ Müslim, *el-Câmi ‘u ‘ş-şâhih*, “Hudûd” 8 (1688). Ebû Dâvûd, “Hudûd” 4 (4373).

³¹² Bilmen, *İstılâhât-ı fıkhiyye kâmusu*, c. 3, s. 284.

³¹³ Bilmen, *İstılâhât-ı fıkhiyye kâmusu*, c. 3, s. 18

³¹⁴ Erdoğan, “Kazf”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 299.

³¹⁵ en-Nûr, 24/ 4.

Bir kimse hakkında başka birisine zina iftirası attığı kesinleşmiş ise âyette belirtildiği üzere hür ise seksen celde, köle ise bunun yarısı olarak kırk kırbaç vurulmasına hükmedilir.³¹⁶ Kâzif için manevi olarak verilen ceza ise güvenilirliğinin sarsılması ve kendisine güvenilmeyip şahitliğinin şüpheleri barındırmasıdır.³¹⁷

Âyette kadınlara atılan iftira belirtilirken, kendisine iftira atılan namuslu erkek hakkında herhangi bir belirleme olmaması dikkat çekici olmaktadır. Fakat burada kastedilen mana kadın erkek fark etmeksizin kendisine iftira atılan namuslu herhangi bir kimse olarak kabul edilmektedir.³¹⁸ Kendisine iftira edilen kişi erkek olursa da aynı şekilde iftira atana seksen sopa vurmak suretiyle cezalandırılmaktadır.³¹⁹ İftira eden kâzifin ise akıllı, baliğ, hür olması cezalandırma açısından önem arz etmektedir.³²⁰ Bu ceza ile Cahiliye döneminde vuku bulan iftira olaylarının önüne geçebilmek amaçlanmaktadır.³²¹

Zina iftirası hakkında nâzil olan âyetlerin sebebi nüzûluna bakıldığında Hz. Aişe (r.anha) özelinde tüm insanlar için olduğu görülmektedir.³²² Hakkında âyet nazil olan ve iffeti hakkında iftira atıldığına dair savunulan kişinin bir kadın olması da dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de iffete atılan iftira hakkında insanı helâk edecek olan yedi suç ve günahın birinin iffetli bir kadına zina ithamı olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.³²³

Zina isnadı suçunun cezasında kadın ve erkek arasında toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olabilecek herhangi bir fark görülmemektedir. Gerek iftirayı atan gerek kendisine iftira atılan kimsenin cinsiyetine bakılmaksızın gerekli cezaî müeyyide uygulanmaktadır. Erkeklerden farklı olarak celde cezasını hak eden kadın lohusa olursa kadının cezası bu dönem bitinceye kadar uygulanmamaktadır.³²⁴ Sancılı bir dönemde ceza uygulanmaması ancak merhamet ve insan canının kıymeti ile anlaşılabilmektedir.

³¹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 329.

³¹⁷ Hamza Aktan, "Kazf", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 149.

³¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 3, S. 394.

³¹⁹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, Müessesetü'l- Risâlât-i Nâşirîn, Beyrut 2006, c. 3, s. 389.

³²⁰ Abdullah Çolak, *İslâm Hukuku*, Öncü Basımevi, Ankara 2017, s. 92.

³²¹ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. 4, s. 54.

³²² Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. 4, s. 58-61.

³²³ Buhârî, "Hudûd" 44 (6857).

³²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 123.

İslâm ceza hukukunda ırk, dil, cinsiyet ayrımı yapmaksızın toplumun her ferdinin onurunu zedeleyecek olan namus iftirasına karşı önlemler alınmış,³²⁵ suçu işleyenler için de gerekli cezai yaptırımlar uygulanmıştır.

3.3.1.3. Zina

Had suçlarından sayılan zina, nikahlı olmayan kadın ve erkeğin kendi istekleri ile haram olan cinsel birlikteliği yaşamalarıdır.³²⁶ Bu fiili yapan kadın zâniye, erkek ise zânî olarak adlandırılmaktadır.³²⁷ Zina suçunun cezası zina eden kişinin medeni durumuna, hür veya köle olmasına, muhsan³²⁸ olup olmamasına göre değişiklik arz etmektedir.³²⁹ Zinâ yapan bekar kimselerin cezası Nûr sûresinde bulunan “*zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.*”³³⁰ âyeti ile sabit olmuştur. Bu âyette belirtilen yüz celdenin kadın ve erkek olarak sigaların ayrı ayrı verilmiş olması cezanın her iki cinsiyet için de geçerli olacağını göstermektedir.

Evli olan kişilerin zina cezası ise sünnet ile sabit olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadislerinden³³¹ yola çıkarak evli olan zinakarların cezası recm olarak belirlenmiştir. Terim olarak taş atmak, taş ile ölümüne sebep olmak³³² gibi anlamlara gelen recm, muhsan olan kadın ve erkeğin zina yapmaları sebebiyle taşlanarak öldürülmeleridir.³³³ Kur’ân-ı Kerîm’de âyet olarak olmasa da sünnet ve icmâ ile sabit olan recm cezası³³⁴ İslamiyetten önceki dinlerden Yahudilik ve Hristiyanlıkta da vardır.³³⁵ Zina suçuna bu cezanın öngörülmesi İslâm dininde nesep ve nesil faktörünün

³²⁵ Yaşar Yiğit, “İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Perspektifinden Kazf Suçu ve Cezasına Bakış”, *Kur’ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 22, 23, 24 (Şubat 1992), s. 239.

³²⁶ Erdoğan, “Zina”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 622.

³²⁷ Bilmen, *İstulâhât-ı fikhîyye kâmusu*, c. 3, s. 197.

³²⁸ Akıllı, buluğa ermiş, Müslüman, iffet sahibi ve nikâh yoluyla cinsel birleşmede bulunmuş kadın veya erkek için kullanılan bir terim. Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehit*, c. 6, s. 129; Bilmen, *İstulâhât-ı fikhîyye kâmusu*, c. 3, s. 20.

³²⁹ Çolak, *İslâm Hukuku*, 88.

³³⁰ en-Nur, 24/2.

³³¹ Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, “Kasame” 25 (1676).

³³² İbn Manzûr, “Recm”, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 12, s. 226-230.

³³³ Bilmen, *İstulâhât-ı fikhîyye kâmusu*, c. 3, s. 21.

³³⁴ Fuat Karabulut, “Recm Cezasının Hz. Peygamber’in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, C. 16, S. 50 (2012), s. 106.

³³⁵ Hüseyin Esen, “Zina”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 44, İstanbul 2013, s. 442.

çok önemli bir yere sahip olmasından ötürü gelmektedir. Bu ceza dolaylı olarak hem aile düzenine karşı hem de toplum iffetine karşı işlenen suçun cezasıdır.³³⁶

Zina suçu cezası itibariyle kadın ve erkek arasında herhangi bir eşitsizlik söz konusu değildir. Her iki cinsiyette kendi istekleri doğrultusunda bu fiili işledikleri takdirde had cezasını hak etmektedirler.³³⁷ Had cezalarının genelinde olduğu gibi zina haddinde de gerek bekarlara sopa cezası verilirken gerekse evli zinakarlara recm cezası uygulanırken bazı özel sebeplerden dolayı cezanın geciktirilmesi söz konusu olabilmektedir. Bekar olan zani ve zaniyenin cezası ile alakalı olarak celde ile birlikte sürgün cezasının³³⁸ verilip verilmeyeceği konusunda fıkıh âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanife sürgün cezasını aslî ceza olarak kabul etmezken İmam Şafîî sopa cezası ile birlikte hem kadın hem erkek için sürgün cezasını kaçınılmaz kabul etmektedir. İmam Mâlik ise erkeklere sürgün cezası verileceğini fakat kadınlara verilmeyeceğini ifade etmektedir.³³⁹ İmam Mâlik sürgün cezası verilecek kişinin yolda ve gittiği yerde birtakım sıkıntılarla karşılaşma ihtimali olduğu için yalnızca erkeğe verilmesi görüşünü belirtirken, İmam Ahmed b. Hanbel ve İmam Şafîî ise hem kadın hem erkek için sürgün cezasının verilebileceği görüşündedirler.³⁴⁰

İslâm ceza hukukunda da kadın ve erkek arasında fitrî olan özel farklardan dolayı hükümlerde cinsiyetler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin adet gören kadının celde cezasının adet dönemi bitene kadar geciktirildiği rivayet edilmektedir.³⁴¹ Yine celde haddi uygulanacak kimselerin avret mahalline dikkat edilmektedir.³⁴² Kadınlara oturur vaziyette, erkeklere ise ayakta had uygulanmaktadır. Kadın hamile veya lohusa ise recm cezası mazeret durumu bitene kadar ertelenmektedir.³⁴³ Şahsi bir suç gibi görülse de toplumsal yönü de bulunan zinanın cezasının verilmesi de tatbiki de toplum içinde olmaktadır. Suçu işleyen kişilerin cinsiyetine bakılmaksızın had cezası uygulanmaktadır. Bu da toplum içinde eşitsizliğe sebep olabilecek bir yönü olmadığını göstermektedir.

³³⁶ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku*, 53; Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Fiil Kavramı ve Müessir Fillerin Şekilleri*, s. 24.

³³⁷ İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 6, s. 5-6.

³³⁸ Müslim, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, "Hudud" 12 (1690).

³³⁹ Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehit*, c. 6, s. 130.

³⁴⁰ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, s. 649.

³⁴¹ Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 14, İstanbul 1996, s. 550.

³⁴² Bilmen, *Istılâhât-ı fikhîyye kâmusu*, c. 3, s. 224.

³⁴³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 319, 322.

3.3.1.4. Yol Kesme(Hırâbe)

İslâm ceza hukukunun klasik sistematğinde had suçları arasında yer alan “hırâbe” suçunun ve suçlusunun Türkçe’deki karşılığını teşkil eden “eşkıyalık”³⁴⁴ İslâm ülkesinde Müslüman veya gayri müslimlerin mallarını ellerinden alıp, hayatlarına kasteden bir kişi veya grubun silahlı veya da silahsız bir mahallede yaşayanların yollarını kesmektir.³⁴⁵ Cezası Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah ve Rasûlüne (mü’minlere) savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri yahut asılmaları yahut sağ elleriyle sol ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut ta bulundukları yerden sürülmeleridir”³⁴⁶ şeklinde belirtilmektedir. Yol kesme için suçluların öldürülmeleri, öldürüp asılmaları, el ve ayaklarının kesilmesi, ya da sürgün edilmeleri şeklinde ceza uygulanmaktadır.³⁴⁷

Bir grup veya bir kişi Müslüman kimselerin yolunu kesmek için çıkarsa, fiil gerçekleşmeden önce yakalanırsa tövbe edinceye kadar hapis olunur. Müslüman kimselerin el kesme cezası verilecek oranda³⁴⁸ mallarını aldılar ise, elleri ve ayakları çaprazlama olacak şekilde kesilir. Mal almayıp da sadece öldürdüler ise eşkıyalar öldürülür. Yoldan geçen kimselerin hem mallarını alıp hem de kendilerini öldürdüler ise önce elleri ve ayakları çaprazlama olacak şekilde kesilir daha sonra da ölüm cezası verilir.³⁴⁹ Yol kesenler güvenliği tehdit etmekle birlikte kimseyi öldürmediler ve herhangi bir mal da çalmadılar ise ceza olarak hapsedilmelerine hükmedilir.³⁵⁰

Hanefî mezhebinde esas alınan görüşe göre hırâbe suçunun cezası için erkek olmak şartı aranmaktadır. Kadınlar toplanıp, grup kurup yol kesip malları gasp etseler onlara had uygulanmamaktadır.³⁵¹ Hanefî hukukçu Tahavî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/ 952) ise bu konuda cinsiyet ayrımı yapılmaksızın diğer cezalarda eşit oldukları gibi

³⁴⁴ Ali Bardakoğlu, “Eşkîya”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 463.

³⁴⁵ Çolak, *İslâm Hukuku*, s. 104.

³⁴⁶ el- Mâide, 5/ 33.

³⁴⁷ Üdeh, *İslâm Ceza Hukuku*, c. 2, s. 266-267.

³⁴⁸ Hırsızlık cezasında olduğu gibi yol kesme cezasında da suçluların çaldığı mal da nisap aranmaktadır. Konu ile alakalı olarak mezhep imamaları arasında ihtilaf söz konusudur. Hanefiler, yol kesme cezasının uygulanabilmesi için yolu kesenlerin çaldığı malların kişi başına on dirhem oranında olması gerektiği şartını aramaktadırlar. İmam Şâfiî’ ye göre hırsızlık suçuna kıyasla çeyrek dinar oranında mal çaldıkları takdirde ceza uygulanmaktadır. İmam Mâlik ise yol kesme cezasında nisap belirlemeyip ufak bir miktar bile olsa hatta mal çalınmamış dahi olsa ceza verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. 2, s. 574.

³⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 355; Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 2, s. 261.

³⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 327.

³⁵¹ Bilmen, *İstulâhât-ı fıkhiyye kâmusu*, c. 3, s 295- 296.

yol kesme cezasında da kadın ve erkeğe aynı cezanın uygulanacağı fikrini savunmaktadır.³⁵² Kadınlar erkeklerle birlikte olup hırâbe suçu işlerlerse ve İmam Muhammed (ö. 189/805)'e göre had gerekmektedir. Ebû Yusuf (ö. 182/798) 'a göre ise kadınlar muhârib sayılamayacağı için ceza erkeklere uygulanmaktadır.³⁵³ Cumhura göre de hırâbe suçunda had cezası suçu işleyen kadın ve erkek ayrımı yapılmamaktadır.³⁵⁴

Yol kesme suçunda kadın ve erkek arasında cezalandırma bakımından fark olduğunu savunanlar kadınların fitrî özelliklerinden dolayı böyle bir hükme varmışlardır. Çünkü adeta terör suçu sayılan yol kesme ve eşkıyalık normalde kadınların yapabilecekleri fiiller değil, erkeklerin dahil olacakları bir suçtur.³⁵⁵ Kadınların bu sebeple yol kesme haddinden muaf olmaları kanaatine varılmıştır.³⁵⁶

Günümüzdeki kadınların erkeklerin yapmış oldukları birçok işte görev almakta, hatta erkeklerin yapabildiği işleri de yapmaktadırlar. Müslüman kişilerin yollarını kesip mallarını ve canlarını gasp edenlerin cinsiyetine bakılmaksızın cezalandırılmaları konusunda cumhurun görüşü isabetli görülmektedir.³⁵⁷ Zira toplumsal şartlar ve statülerin değiştiği günümüzde kadınların eşkıyalık, terör, yol kesme suçlarına karışmaları da normal bir durum haline gelmektedir. Dolayısıyla cezanın mahiyetine bakılmaksızın kadın ayrıcalığı yapmamak cinsiyet adâleti açısından daha makul görünmektedir.

3.3.1.5. Dinden Dönme

Kabul etmemek,³⁵⁸ dönmek, anlamlarına gelen radde fiilinden türeyen irtidat, İslâm dininden dönüp kâfir olmak anlamına gelmektedir.³⁵⁹ Aslında irtidat eden kimse İslâm'dan başka bir dine geçmiş veya tüm dinleri reddetmiş kişi demektir.³⁶⁰ Dinden dönen kişinin cezalandırılması ile alakalı olarak net bir âyet bulunmamakla beraber dolaylı olarak birçok âyetin bu kimselerin öldürülmesine işaret ettiği kabul edilmektedir.³⁶¹ Konu ile alakalı olarak daha çok hadis-i şeriflerden deliller

³⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 324.

³⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 324.

³⁵⁴ Bilmen, *İstulâhât-ı fıkhiyye kâmusu*, c. 3, s. 296; Çolak, *İslâm Hukuku*, s. 105.

³⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 324.

³⁵⁶ Bilmen, *İstulâhât-ı fıkhiyye kâmusu*, c. 3, s. 296.

³⁵⁷ Osman Şekerci, *Ta'zir Suçları ve Cezaları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, s. 86.

³⁵⁸ Zebîdî, "Radde", *Tâcü' l- Arûs*, c. 8, s. 50.

³⁵⁹ İbn Manzûr, "Radde", *Lisânü'l Arab*, c. 3, s. 173.

³⁶⁰ Bilmen, *İstulâhât-ı fıkhiyye kâmusu*, c. 3, s. 340.

³⁶¹ el-Bakara, 2/ 217; Âl-i İmrân, 3/85; Tevbe, 9/5.

getirilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “*Dinini değiştirenı öldürünüz*”³⁶² hadisinden yola çıkan fıkıh âlimleri başka bir dine geçen kimselerin öldürölmesi hükmüne varmışlardır.³⁶³ Günümüzde tarihsel bir bakış açısıyla³⁶⁴ hükümlerin değerlendirilmesi ve böyle bir uygulamanın mümkün olmadığı esas alınsa da cumhur âlimlere göre irtidat eden kimsenin cezası ölümdür. Hanefî mezhebi ise kadınların savaş esnasında öldürölmediği ile alakalı hadislerden³⁶⁵ yola çıkarak mürted kadının öldürölmeyip hapsedilmesini esas almaktadırlar.

İslâm dinini terk eden kimse aslında dine savaş açmış gibi kabul edilmektedir. Verilecek ceza konusunda genel itibariyle kadın ve erkek arasında fark görölmemektedir. Fakat Hanefî mezhebi kadının fitri olarak savaş açma özelliği bulunmadığından yola çıkarak irtidat eden kadına ölüm cezası değil, tevbe edene kadar hapis cezasının verileceğini savunmaktadır.³⁶⁶ İrtidat suçunun cezasını tatbik konusunda cinsiyet faktörü önemli olsa da cezanın tespiti açısından cinsiyet faktörü dikkate alınmamaktadır.³⁶⁷

İslâm hukukunda illet ve maslahat faktörüne binaen hükümler inşa edilmektedir. Fıkıh âlimlerine göre dinden dönmeye cezalandırma için illet faktörü farklılık göstermektedir. Çoğunluğu oluşturan âlimlerden özellikle İmâm Şâfiî illeti İslâm dininden ayrılmak olarak belirlerken³⁶⁸ Ebû Hanife illeti İslâm adına savaş açmak olarak kabul etmektedir. Bu yüzden hükümlerde farklılık göstermektedir. İmâm Şâfiî illeti dinden çıkmak olarak belirlediği için diğer cezalarda olduğu gibi irtidat cezasında da kadın erkek ayrımı yapılmaksızın her iki cinsiyete de bu cezanın uygulanmasını uygun görmektedir.³⁶⁹ İmâm Ebû Hanife ise illeti İslâm’a karşı savaş açmak olarak kabul ettiği için kadınlarda da genel anlamda bu özellik bulunmadığı için kadınların

³⁶² Buhârî, “Cihat” 149 (3017).

³⁶³ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 6, s. 361; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 10, s. 182; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 11, s. 89; Nihat Dalgın, “İrtidat ve Cezâsı”, *Kur’ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 10, 11, 12 (1998), s. 179.

³⁶⁴ Detaylı incelemeler için bk. Recep Ardoğan, “Tarihsel Nedenler Ve Teorik Sakıncalarıyla İslâm’da İrtidatın Cezalandırılması -Teolojik Bir Yaklaşım-”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 26 (2015), s. 330; Sahip Beroje, “İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*, S. 4, C. 17 (2004), 308-323.

³⁶⁵ Buhârî, “Cihad” 147 (No. 3014).

³⁶⁶ Nihat Dalgın, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme (İrtidat)”, *Din ve Hayat Dergisi*, S. 21, (Şubat 2014), s. 106; İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, TDV Yayınları, İstanbul 2008, s. 88.

³⁶⁷ Nihat Dalgın, “İrtidat ve Cezâsı”, *Kur’ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, s. 174.

³⁶⁸ İmâm Şâfiî, *el-Üm*, c. 6, s. 228.

³⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 10, s. 202.

öldürülmemesini savunmaktadır. Ayrıca Ebû Hanife, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kadınların öldürülmemesi ile alakalı hadisini ³⁷⁰ ve o dönemde irtidat eden ve öldürülen kadının savaşçı olduğu için öldürülmesini de delil olarak ileri sürmektedir.³⁷¹ Yine savaş açma illeti kendisinde bulunan kadının öldürülebileceğini de vurgulamaktadır.³⁷²

Dinden dönmenin bir suç olarak kabul edilmesi ve cezalandırılmasının nedeni sonucunda İslâm’a ciddi zararlar vermesinden kaynaklanmaktadır.³⁷³ Zira dinden çıkan birisi adeta İslâm’a savaş açmış gibi kabul edilmektedir. İslâm dininin sırlarını bilen kimsenin başka bir dine geçtiğinde düşmanlık yapması diğer kişilerin düşmanlığından daha şiddetli olacaktır. Bu sebepten verilecek olan ceza da şiddetli olmaktadır. Kadın da erkek de İslâm dinini terk edip gerek maddi gerek manevi savaş açma halinde olurlarsa ağır şekilde cezalandırılmaları yerinde olacaktır. Geçmişte de günümüzde de gerek silah ile olan savaşlarda gerekse fikir savaşlarında aktif rol alan kadınlar bulunmaktadır. Durum böyle olduğu için cezalandırmadan maksadın tam bir şekilde gerçekleşmesi için cumhurun irtidat eden kadın ve erkeğe eşit bir şekilde cezayı öngörmeleri isabetli görünmektedir.

3.3.1.6. İçki İçme (Şüreb)

Hükmü, kitap, sünnet ve icmâ ile haram olan³⁷⁴ bir diğer suçta içki veya içki türünden sarhoşluk veren bir içeceği içmektir.³⁷⁵ Ceza miktarı tartışmalı olmak ile birlikte³⁷⁶ uygulama da esas alınan içki içen kimselere kırk celde³⁷⁷ vurmaktır. İçki içmek erkeklere mahsus bir fiilmiş gibi kabul edilse de yasaklığı hem erkek hem de kadınlar için geçerlidir. Diğer suçlarda olduğu gibi içki içmek de her iki cinsiyet için de yasaklanmış ve iki cinsiyet için de cezai sorumluluk doğurmuştur.

İçki içme cezasına verilecek olan celde cezasında da diğer cezalarda olduğu gibi kadınların özel durumlarından dolayı veya had uygulanacak kişinin hastalığı sebebiyle cezada erteleme yoluna gidilebilir. Bu da toplumda cinsiyet eşitsizliğinden ziyade suçlu

³⁷⁰ Buhârî, “Cihad” 147 (No. 3014).

³⁷¹ Serahsî, *el-Mebsûr*, c. 10, s. 204.

³⁷² Serahsî, *el-Mebsûr*, c. 10, s. 206.

³⁷³ Yûsuf el-Karadâvî, “İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu”, Osman Güner (Çev.), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 2 (2005), s. 259.

³⁷⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 336.

³⁷⁵ el- Bakara, 2/219.

³⁷⁶ Detaylı tartışma için bk., Davut Eşit, “Had ve Ta’zîr Tartışmaları Bağlamında İslâm Ceza Hukukunda İçki İçme Cezası”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14 (2019), s. 194-210.

³⁷⁷ Tirmizî, “Hudûd”14 (1508).

da olsa cinsiyet fark etmeksizin özel durumları göz önünde bulundurmaktan ötürü gelmektedir.

3.3.2. Kisas Cezası Gerektiren Suçlar

Kisas, Arapça'da kaved³⁷⁸ fiili ile eş anlamlı bir kelime olup, suç ve mukabilindeki cezada eşitlik anlamına gelmektedir.³⁷⁹ Yani İslâm ceza hukukunda kasıtlı olarak öldürme ve yaralama³⁸⁰ durumlarında bu suçları işleyen kişilere aynı şekilde uygulanan ceza demektir.³⁸¹ İslâm hukuk ahkâmının dayandığı diğer alanlar gibi kisas cezasının dayandığı temel kaynaklar da Kur'ân ve sünnettir.³⁸² Kisas cezası insanlara zulmetmek değil aksine tüm insanların canını korumak için suçlu kimselere verilmektedir. İnsanların canına kastetmiş ve ölümüne sebep olan veya bir kimsenin vücut bütünlüğüne zarar veren kimseye misli ile karşılık verileceğinin bilinmesi suçun işlenmesinde caydırıcı faktör olabilmektedir.³⁸³ “*Kısasta sizin için hayat vardır*”³⁸⁴ âyeti de kisas cezasındaki asıl gayeyi beyan etmektedir. Buna rağmen İslâm dini suçlunun bağışlanmasını³⁸⁵ daha erdemli bir davranış olarak kabul etmektedir.

Kisas cezasının hem bireye dönük hem de topluma dönük yönleri bulunmaktadır. Şâri'nin “*Kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur, kimde bir kimseyi bağışlarsa tüm insanları bağışlamış gibi olur*”³⁸⁶ âyetiyle cana kasıt suçlarının tüm insanlara yönelik bir suç olarak atfedilmesi toplumsal yönünü göstermektedir.

Cana yönelik işlenen suçlarda mağdur tarafın ve ailesinin suçluya karşı içerisinde büyük bir öfke ve kin birikebilmektedir. Mağdur tarafın içinde biriken bu öfke ve kin ancak suçlunun âdil ve eşit ceza ile cezalandırılmasıyla bir nebze

³⁷⁸ Detaylı bilgi için bk. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Mu'cemü' ş-Şihâh*, Dârü'l- Mâ'rife, Lübnan 2008, s. 865; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, Dâr'ul-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, c. 2, s. 423; Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, c. 3, s. 18.

³⁷⁹ Muhammed Devvâs Kal'acî, *Mevsû'atü'l-fıkhiyye İbn Teymiyye*, Dârü'n-Neffâs, Beyrut 2007, c. 2, s. 1113. İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 7, s. 73; Erdoğan, “Kisas”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 307.

³⁸⁰ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, c. 1, s. 675.

³⁸¹ Erdoğan, “Kisas”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 307.

³⁸² Şamil Dağcı, “Kisas”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, TDV Yayınları, Ankara 2002, s. 489.

³⁸³ Şükrü Selim Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukâyese*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2016, s. 123.

³⁸⁴ el-Bakara, 2/179.

³⁸⁵ el-Mâide, 5/45.

³⁸⁶ el-Mâide, 5/ 32.

hafiflemektedir. Bu sebepten olsa gerek Şâri bu tür suçların cezalarını kendisi belirlemiş ve insanlar arasında eşitliği temin etmiştir.³⁸⁷ Kısasta esas olan cins, ırk, sınıf ayırımına gidilmeksizin³⁸⁸ tam bir eşitliği sağlamaktır. Bir kimse Müslüman birisini kasıtlı olarak öldürdüğü takdirde kendisine de aynı şekilde ölüm cezası verilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de kısas ile alakalı olarak³⁸⁹ “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona göre güzellikle ödemelidir...*”³⁹⁰ buyurulmaktadır. Âyetin sebep-i nüzûluna bakıldığında Arap kültür ve anlayışında bulunan üstünlük yarışının devam ettiği görülmektedir. Çünkü Araplar öldürülen veya yaralanan kişinin mevki, statü, cinsiyet gibi özelliklerine göre bir ceza uygulamaktaydılar. Kendisini üstün olarak tanımlayan kabileler aralarından öldürülen kişi erkek olduğunda karşılığında iki erkek, kadın olduğunda ise bir erkeğin öldürülmesini istemekteydiler. Öldürülen kimse köle ise karşılığında hür bir erkeğin layık olduğunu düşünmekteydiler.³⁹¹ Cahiliye Arapları kadın ve erkeği birbirine eşit görmemekte, öldüren kişi kadın bile olsa öldürülen erkek olduğu takdirde kısas geçerli kabul edilmekteydi. Bakara suresinde geçen bu âyetin sonradan nâzil olan “*Tevrat’ta İsrâiloğullarına “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş olacaktır diye yazdık...*”³⁹² âyetiyle nesholunduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.³⁹³ Bu âyetle de önceki dinlerden olan Yahudi fıkından örnek verilerek İslâm dini için her yönden eşit bir kısas cezasının geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm dininde insan canı kıymetli kabul edilmektedir. Allah (c.c.) Kur’ân-ı Kerîm’de “*haksız bir sebep olmadıkça Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın*” buyurarak haksız yere bir kimseyi öldürmeyi yasaklamaktadır.³⁹⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “*Müslümanın diğer Müslümana kanı, malı ve namusu haramdır*”³⁹⁵ hadisi de âyetteki manayı destekler mahiyettedir. Öldürme suçunun cezasında insanlar arasında

³⁸⁷ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza*, İbrahim Tüfekçi (Çev.), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1994, s. 93.

³⁸⁸ Erdoğan, “Kısas”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 307.

³⁸⁹ el-İsrâ, 17/33; el-Mâide, 5/ 32; el-Bakara, 2/178, 179; el-Mâide, 5/45; Nisa, 4/ 93.

³⁹⁰ el-Bakara, 2/178.

³⁹¹ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, Bekir Karlıdağ, Bedrettin Çetiner (Çev.), Çağrı Yayınları, İstanbul 1988, c. 3, s. 691.

³⁹² el-Mâide, 5/ 45.

³⁹³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. 1, s. 197; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, c. 3, s. 691; Komisyon, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c. 1, s. 265- 270.

³⁹⁴ el-İsrâ, 17/33.

³⁹⁵ Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Birr” 32 (No. 2564).

ayırım bulunmamaktadır. Saldırıyı yapan kişi statü olarak ne kadar şerefli ve itibar sahibi olursa olsun, mağdur kişinin de mertebesi ne kadar düşük olursa olsun kısasa engel teşkil etmemektedir.³⁹⁶ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de “*Müslümanların kanları birbirine eşittir*” buyurmaktadır.³⁹⁷

Kıyas gerektiren ve diğer suçlarda hem suç ve ceza arasında hem de suçlu ve mağdurda da olması gereken bazı özellikler bulunmaktadır. Cezaî sorumlulukta denilen bu özellikler suçluda buluş, akıl, irade, hürriyet, ehliyetin bulunmasıdır.³⁹⁸ Cezalandırmada olması gereken şartlar arasında kadın veya erkek olmak gibi bir özellik söz konusu değildir. Mezhep imamlarının çoğunluğuna göre öldürme fiilinde cinsiyet farkı kıyas cezası için herhangi bir engel teşkil etmemektedir.³⁹⁹ Kasten öldürmede kıyas cezasını mağdur tarafa uygulayabilmek için gerekli olan eşitlik şartı cinsiyet için de geçerlidir. Yani bir erkeğin kadını kasıtlı olarak öldürmesiyle, bir kadının erkeği öldürmesi arasında uygulanacak kıyas cezası için herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁴⁰⁰ Mezhepler de kıyas da kadın ve erkeği birbirine eşit kabul etmek konusunda ittifak etmektedirler.⁴⁰¹ Zira yukarıda değinildiği üzere Mâide sûresinde *cana can* ifadesi buna en büyük delil olarak getirilmektedir. Bu âyetle de Cahiliye dönemindeki gibi bir grubun diğerine üstünlük ilan edip kısasa engel olmaları engellenmiş olmaktadır. Ebû Hanife (ö. 150/ 767), talebeleri İmameyn, Züfer (ö. 158/775) ve İbn Şübrüme (ö. 144/761) gibi Hanefî âlimler öldürme suçu dışında kadın ve erkek arasında kıyasın vuku bulmayacağını savunmaktadırlar. İbn Şübrüme’den gelen başka bir rivayette , cana karşı olmasa bile aralarında kıyas yapılmaktadır. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (204/820) gibi âlimlere göre ise öldürmede de yaralamada da kadın ve erkek arasında kıyas uygulanmaktadır.⁴⁰²

Kıyas da karı ve koca arasında kıyas meydana gelmeyeceğini, erkeğin karısını öldürdüğü takdir de kıyas edilmeyeceğini savunan görüş sahiplerinin herhangi bir sahih

³⁹⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza*, İbrahim Tüfekçi (Çev.), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1994, s. 93.

³⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Cihat” 147 (2751).

³⁹⁸ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, c. 1, s. 416.

³⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 1, s. 195; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, c. 10, s. 260.

⁴⁰⁰ Dağcı, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 491.

⁴⁰¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 5, s. 480.

⁴⁰² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârü'l- Fikr, Beyrut 2010, c. 1, s. 195.

dayanağı bulunmaktadır. Karı ile koca arasında dahi vuku bulmuş olsa kasten bir kimsenin canına kıyan kimse için gerekli ceza öngörülmektedir.⁴⁰³

İslâm Hukukunda kadın ve erkek arasında can itibariyle kadın ve erkek eşit kabul edilmektedir. Herhangi bir cinsiyet diğerini öldürdüğünde kısas edileceğine ve ayırım yapılmayacağına dair âlimlerin ittifakı bulunmaktadır. Fakat miras konusunda detaylı açıklandığı üzere malî olarak kadın ve erkek arasında bazı farklar bulunmaktadır.⁴⁰⁴ Bu da eşitsizlikten ziyade nimet külfet dengesi gözetilerek öngörülen bir hükümdür. Kadın ve erkek arasında bulunan bu farklılıklardan birisi de malî yönü olması itibariyle diyet konusudur.

3.3.2.1. Diyet Cezası Gerektiren Suçlar

Arapça da v-d-y kökünden türeyen, tanzim etmek, vermek⁴⁰⁵ anlamlarına gelen diyet, öldürme sebebiyle veya yaralama olaylarında mağdurun varislerine tazminat olarak verilmesi belirlenmiş olan maddi karşılığı ifade etmektedir.⁴⁰⁶ Kısaca cana karşılık katilin verdiği maldır.⁴⁰⁷ Diyet Kitap ve sünnet ile sabit olmuştur. Diyet ile alakalı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de; *“Yanlışlıkla olması dışında bir mü'minin bir mü'mini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin mü'min bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka”*⁴⁰⁸ buyurulmaktadır. Şayet kasıt olmaksızın sebep olma veya hata söz konusu ise bu durumda suçlu kimsenin mağdur tarafa diyet vermesi gerekmektedir.⁴⁰⁹

Bakara⁴¹⁰ sûresi ve Mâide⁴¹¹ surelerindeki öldürme ile alakalı âyetlerden yola çıkarak kasten öldürmede uygulanacak olan kısas cezasında tam bir eşitlik olduğu, kadın ve erkek arasında ayırım olmadığı anlaşılmaktadır. Öldürme suçunda kadın ve erkek organlarının birbirine denk olması şartı aranmamaktadır. Cana can anlayışı ile

⁴⁰³ Nevin Ünal Özkorkut, “İslâm Ceza Hukukunda Kadın”, *AÜHFD*, C. 56, S. 2 (2007), s. 85.

⁴⁰⁴ Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, c. 3, s. 47.

⁴⁰⁵ Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 473.

⁴⁰⁶ Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, c. 3, s. 12.

⁴⁰⁷ Kal'acî, *Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, c. 2, s. 680.

⁴⁰⁸ en-Nisâ, 4/92.

⁴⁰⁹ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, s. 679.

⁴¹⁰ el- Bakara, 2/178.

⁴¹¹ el-Mâide, 5/ 45.

erkek de kadın da kısas edilmektedir. İslâm ceza hukukunda kasta benzer öldürme ve hataen öldürme veya yaralama suçlarında ise diyet asıl ceza olarak belirlenmektedir.⁴¹² Bu tür cezalarda kasıt olmadığı için diyet cezası ön görülmektedir.⁴¹³ Bunun dışında öldürme suçundan dolayı gereken kısasta cezayı düşüren şartlar gerçekleştiğinde de mağdur taraf diyet isteme yetkisine sahip olabilmektedir.⁴¹⁴ Yaralamalarda da kısastan vazgeçilir veya da kısasa engel bir durum ortaya çıkarsa kısas cezası diyete dönüşebilmektedir.

Bir başkasının vücut bütünlüğüne zarar veren ama öldürme ile sonuçlanmayan fiillere ise müessir fiil yani yaralama denilmektedir.⁴¹⁵ Müessir fiillerde kadın ve erkek arasında eşitlik olup olmadığı tartışmalı konular arasında bulunmaktadır. Yaralama ile sonuçlanan fiillerin sonucunda ceza olarak verilmesi gereken maddi tutara erş denilmektedir.⁴¹⁶ Öldürme suçunun aksine yaralama suçundaki diyet hakkında âlimler arasında görüş birliği oluşmamıştır.⁴¹⁷ Yaralama suçlarında Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'ye göre kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı şeklindedir. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/255) 'e göre ise kadının diyeti erkeğin diyetinin üçte biridir.⁴¹⁸

Kadın ve erkeğin diyet miktarları hakkında Hanefî mezhebi ve diğer mezhepler arasında bazı farklar bulunmaktadır. Öldürme suçunda mağdurun ailesine verilecek olan diyet miktarı Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yüz deve⁴¹⁹ olarak belirlediği şekildedir. Diyet, dinar, dirhem, deve, altın ve gümüş cinsinden değer ifade eden bir şey ile verilebilmektedir.⁴²⁰ Ağırlaştırılmış diyet⁴²¹ yüz deve olarak hesap edilirken, gayr-ı muğallaza denilen ağırlaştırılmamış diyet ise on bin dirhem veya bin dinar olarak belirtilmektedir.⁴²² Hanefî mezhebine göre, hür bir erkek öldürüldüğü takdirde durum ve şarta göre değişebilmekle beraber tam bir diyet, bin dinar veya on bin dirhem gümüş, iki yüz sığır veya yüz deve, veya iki bin koyun, veya iki yüz kat elbise olarak

⁴¹² Udeh, *Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, c. 1, s. 679.

⁴¹³ Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Fiil Kavramı ve Müessir Fillerin Şekilleri*, s. 169.

⁴¹⁴ Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Fiil Kavramı ve Müessir Fillerin Şekilleri*, s. 169.

⁴¹⁵ Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Fiil Kavramı ve Müessir Fillerin Şekilleri*, s. 42.

⁴¹⁶ Bilmen, *İstılâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, c. 3, s. 13.

⁴¹⁷ Mehmet Ali Aytakin, "İslâm Ceza Hukukunda Kısas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fihî Bir Analiz", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 28, C. 14, (2021), s. 321.

⁴¹⁸ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, c.1, s. 687.

⁴¹⁹ Tirmizi, "Diyet" 1 (1442).

⁴²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 5, s. 490.

⁴²¹ Bu bedel işlenen cinayetin türüne göre değişebilmektedir.

⁴²² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 5, s. 490.

belirtilmiştir.⁴²³ Esasında ölçü olarak yüz deve üzerinden hesap edilmiş ama diğer türler de diyet olarak kabul edilmiştir.⁴²⁴ Bu ölçünün de günümüze tekabül eden karşılığını diyet miktarı olarak belirlemek isabetli görünmektedir.⁴²⁵

Öldürme suçlarında klasik dönem fıkıh âlimlerinin ittifakıyla kadın diyeti erkeğin diyetinin yarısı olacak şekildedir.⁴²⁶ Can itibarıyla her iki tarafta eşit kabul edilirken cinsiyet eşitliği ve İslâm hukuku açısından baktığımızda kadın erkek arasında farklı olduğu kabul edilen uygulamalar maddi konulardadır. Bu farkın sebebi de kadın ve erkek arasındaki maddi sorumluluk ile açıklanmıştır. Yukarıda değinildiği üzere erkekler maddi tasarruf yetkisinin büyük çoğunluğunu ellerinde bulundurmalarından ötürü, maddi olarak yetki sahibi olan kişi konumundadırlar. Diyetle maddi bir ceza olduğu için kadın için ödenecek diyet miktarı erkek diyetinin yarısı olarak kabul edilmektedir.⁴²⁷ Yine diyet miktarındaki bu uygulamaya sebep olarak kadın ve erkeklerin organlarının fonksiyon olarak farklı olmasından kaynaklandığını belirten âlimler de bulunmaktadır.⁴²⁸

Konu hakkında icmâ bulunsa da aklî ve naklî delillerle meseleye farklı görüş belirten âlimler de bulunmaktadır. Bu âlimler özellikle de modern dönemde kadın ve erkek diyeti arasında bulunan farkın eşitlik ilkesine aykırı olduğunu, diyetin belirlendiği hadisin herkesi kapsadığını, kadının diyetinin yarı miktar olmasını belirleyen rivayetlerin zayıf kaldığını⁴²⁹ her iki cinsiyet için geçerli olan diyet miktarının eşit olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu görüş sahiplerinden Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816)'a göre kadının diyeti de erkeğin diyeti gibi yüz deveden oluşmaktadır.⁴³⁰ Esamm bu görüşü için iki gerekçe belirtmektedir. Bunlardan birincisi, kısasta kadın ve erkeğin eşit olmasına kıyasen diyetle de eşit olmaları gerektiği, ikinci gerekçesi ise ceninde gurre⁴³¹ bedelinin eşit olması gibi diyetlerin de eşit olmasının gerekliliğidir.⁴³²

⁴²³ Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 3, s. 47.

⁴²⁴ Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Fiil Kavramı ve Müessir Fillerin Şekilleri*, s. 175.

⁴²⁵ Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Fiil Kavramı ve Müessir Fillerin Şekilleri*, s. 176.

⁴²⁶ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, c. 1, s. 687.

⁴²⁷ Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 3, s. 47.

⁴²⁸ el-Mergînânî, *el-Hidaye*, c. 4, s. 1646.

⁴²⁹ Detaylı bilgi ve değerlendirmeler ile alakalı bkz. Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukukunda Haifletici Sebepler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 1999, s. 206.

⁴³⁰ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmî ed-Dımaşkî, *el-Mübdi' fîşerhi'l-Mukni'*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1980, c. 8, s. 350.

⁴³¹ Gurre, çocuk düşürülmesi sonucunda verilmesi gereken maddi tazminattır. Gurre miktarı annenin diyetinin onda biri yani 600 dirhem veya beş deve olarak belirlenmiştir. (Hz. Peygamber gurre olarak

İbn Uleyye (ö. 193/ 803) de Esamm gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)’in diyeti yüz deve olarak belirlediği hadisten yola çıkarak bu hükmün kadınları da kapsadığını belirten âlimler arasında bulunmaktadır.⁴³³ Yine bu iki âlim göre kadının diyetinin yaralamalarda da erkeğin diyeti gibi olmasına delil olarak üçte bire kadar olan cezaların kadın ve erkeğin diyet konusunda eşit olmasını göstermektedirler. Bunu da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “*Kadının diyeti üçte bire kadar erkeğin diyetine eşittir*”⁴³⁴ hadisi ile temellendirmektedirler.⁴³⁵

Sonuç olarak kadının diyetini erkeğin diyetinin yarısı olarak değerlendirilen rivayetlerin öldürme ve yaralama olarak iki başlıkta incelendiği görülmektedir. Kadın olmak diyetle hafifletici bir sebep olarak kabul edilsede neticede konuya şüpheli ve ihtiyatlı yaklaşmak daha isabetli görünmektedir.

3.3.3. Ta‘zîr Cezası Gerektiren Suçlar

Yukarıda değinildiği üzere İslâm ceza hukukunda suçlar sınırları Kur’ân ve sünnet ile belirlenen had cezaları, kısas ve diyet cezaları, son olarak ta‘zîr cezaları olarak üç başlık altında incelenmektedir.⁴³⁶ Ta‘zîr kelime olarak özür dilemek anlamına gelen a-z-r fiil kökünden türemiştir.⁴³⁷ İslâm hukukunda ta‘zîr, hakkında sabit olmuş had cinsinden bir cezası olmayan suçlar için te‘dib (terbiye etmek) mahiyetli verilecek olan ceza demektir.⁴³⁸ Ta‘zîr cezasının meşruiyeti Kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi döneminde ta‘zîr yoluyla cezalandırma yoluna gitmiştir.⁴³⁹ Örneğin; Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Tebü’k gazvesine katılmayan

köle azadını gerekli görmüştür. Bunun altın veya deve cinsinden karşılığı bu şekildedir. Dönemin şartlarına göre bu miktar paraya dönüştürülebilir). Düşen çocuğun kız veya erkek olması ise gurre miktarının etkilememektedir. Muhsin Koçak, “Gurre”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 14, TDV Yayınları, İstanbul 1996, s. 211.

⁴³² Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, Dârü- İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1994, c. 12, s. 289.

⁴³³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Mukni’ ve meahü eş-Şerhu’l-kebîr*, Dârü- Âlemi’l-Kütüb, Riyad 2011, c. 9, s. 518.

⁴³⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaţta’*, Dârü’l- Fikr, Lübnan 2012, “Diyet”, 6 (592), s. 454.

⁴³⁵ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfû’l-kınâ’ ‘an (metn)i’l-İknâ’*, Dârü’l- Fikr, Beyrut 1982, c. 6, s. 20.

⁴³⁶ Abdulkadir Tekin, “İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta‘zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, S.14 (Haziran 2020), s. 103.

⁴³⁷ İbn Manzûr, “Tâ‘zîr”, *Lisânü’l Arab*, c. 4, s. 545.

⁴³⁸ Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 3, s. 24; Erdoğan, “Tâ‘zîr”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 551.

⁴³⁹ Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 3, s. 305.

sahabeler ile bir süre konuşmaması ta'zir cezasına örnek olarak verilmektedir.⁴⁴⁰ Ta'zir suçlarında en meşhur ceza suçlunun te'dib maksatlı hapse atılmasıdır.⁴⁴¹ Ta'zir cezasını gerektiren suçların miktarı ve mahiyetini Şâri' değil devletin yasamadan yetkili organları belirlemektedir.

Ta'zir cezası kısas ve had cezalarında olduğu gibi İslâm dininin değerli kabul etmiş olduğu beş temel esas olan can, din, akıl, mal ve namusa yönelik işlenen suçlara karşılık verilmektedir. Bu kötü fiillerin suç olduğu dinen belirtilmiş fakat cezası her toplumun kendi sosyal düzenine bırakılmıştır.⁴⁴² Kısacası kısas ve had suçları dışında kalan ve topluma zarar veren, Şâri'in naslarda bizzat yasaklamasa da dolaylı olarak değindiği suçlar ta'zir cezası gerektirmektedir.⁴⁴³ Ta'zir cezası uygulanırken suçlunun Müslüman olup olmamasına, rüşd çağına erip ermemesine, hür olup olmamasına bakılmamaktadır. Ta'zir suçunun tespitinde ve ceza tatbik edilirken, hür, köle, kadın erkek, Müslüman veya gayri müslim şartı aranmaksızın tüm herkes eşit kabul edilmektedir.⁴⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de "...başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın..."⁴⁴⁵ âyeti ile kadınlara yapılan bir ta'zir cezası örneği verilmektedir. İlk olarak öğüt vermek, yalnız bırakmak, ardından da te'dib etmek vurgulanmaktadır.⁴⁴⁶ Örneklerden de anlaşılmaktadır ki hem kadın için hem de erkekler için ta'zir cezası verilebilmektedir. Kocanın karısına karşı uyarı ve yalnız bırakmak gibi vermiş olduğu cezaları karının kocasına verip veremeyeceği ile alakalı bir cezadan klasik kaynaklarda rastlanmamaktadır. Fakat kadın kendisine karşı işlenen suçlarda hakime başvurarak kocasının cezalandırılmasını sağlayabilmektedir.⁴⁴⁷ Yine ta'zir cezalarında ceza verme yetkisini elinde bulunduran kişi, suçlu olan kadın veya erkeğe yönelik farklı cezalar uygulayabilmektedir.

Ceza hukuku alanında verilen hükümler tüm insanların huzur içiresinde yaşamasına yöneliktir. Öncelikle esas alınan suçun işlenmeden önce önlenmesini sağlamaktır. Bu sebepten İslâm hukuku caydırıcı ceza hükümleri vermiştir. Günümüzde

⁴⁴⁰ Buhâri, "Meğazi" 79 (4418).

⁴⁴¹ Omar al Ali, "Bir Tâ'zir Cezası Olarak Hapis", *Türkiye İlâhiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 1, C. 2 (2018), s. 41.

⁴⁴² Tuncay Başoğlu, "Tâ'zir", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 198.

⁴⁴³ Ebû Zehra, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza*, s. 105.

⁴⁴⁴ Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 3, s. 310.

⁴⁴⁵ en- Nisâ, 4/34.

⁴⁴⁶ Çolak, *İslâm Hukuku*, s. 115.

⁴⁴⁷ Başoğlu, "Tâ'zir", *DİA*, XXXX, 200.

yaygınlaşan ve toplumun huzurunu etkileyen olaylardan birisi de kadınlara yönelik uygulanan gerek fiziki gerek psikolojik şiddettir. Buna sebep olarak İslâm'ın görülmesi büyük bir yanılgıdan ibarettir.⁴⁴⁸ Çünkü İslâm'da daima kadınlara karşı iyi muamele öğütlenmektedir.⁴⁴⁹ Şiddetin temelinde yatan kalıplaşmış kültürel kodlardır.⁴⁵⁰ Bu kodları aşabilmekte öncelikli olarak kadına yönelik şiddet konusunda toplumun İslâmî bir bakış açısıyla eğitilmesinden geçmektedir.⁴⁵¹ Bir şiddet gerçekleştiğinde ise hangi cinsiyete olursa olsun gerekli cezalandırmanın yapılması elzemdir.

3.3.4. Değerlendirme

İslâm ceza hukukunda had, kısas ve ta'zir olmak üzere üç ceza türü bulunmaktadır. İşlenen suçlara yönelik verilen bu cezalar cinsiyetlere göre değişmemektedir. Tüm ceza türleri kendi içerisinde incelendiğinde ise cinsiyet bakımından mezhepler arasında bazı farklar görülmektedir. Bu farklılıklar diyet miktarında, kısasta olabilmektedir. Yine cezaların tatbiki esnasında kadınların özel durumları sebebiyle bir takım uygulama farklılıkları bulunmaktadır.

Günümüz toplumlarına bakıldığında kadın ve erkek arasında fiil bakımından farklar oldukça azalmıştır. Fakat fitrî olarak mevcut olan farklılıklar davranışların ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Değişmeyen fitrat ise İslâm hukuk hükümlerini doğrudan etkilemektedir. Bu sebepten İslâm ceza hukukunun öngörmüş olduğu cezalandırma yöntemi makul temellere dayanmaktadır. Hem kadınlar için hem erkekler için suç ve mukabilindeki ceza hükümleri uygulanmaktadır. Kadın veya erkek işlemiş olduğu bir suçtan dolayı yargılanmamış olsa cinsiyet eşitsizliğinden bahsetmek mümkün olmaktadır. Fakat İslâm hukuku cinsiyet açısından bazı cezaların niteliğini cinsiyete göre belirlese de cezadan maksadın gerçekleşmesi için cezasız suç bırakmamaktadır.

3.4. YARGILAMA HUKUKU VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Var olan hukuk sistemleri insanların toplum içerisinde huzurlu bir şekilde yaşam sürdürebilmeleri için eşitliği temin etmeyi amaçlamaktadır. Medeni hukukta olduğu gibi

⁴⁴⁸ Hilâl Özey, "Kadına Karşı Şiddeti Önlemede İslâm Hukukunun Rolü", *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, Emine Ögük (Ed.), İlahiyat Yayınları, Ankara 2019, s. 164.

⁴⁴⁹ en- Nisâ, 4/19; Tirmizî, "Rada" 11 (1196).

⁴⁵⁰ Huriye Martı, "Şiddet ve Kültür: Kadına Yönelik Şiddeti Kültürel Kodlar Eşliğinde Değerlendirmek", *Kadın Olmak*, Şule Albayrak (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 354.

⁴⁵¹ Özey, "Kadına Karşı Şiddeti Önlemede İslâm Hukukunun Rolü", s. 164.

İslâm hukukunda da kanun önünde eşitlik ilkesi vardır. Buna göre kanunlar önünde kadın erkek ayrımı yapılmaksızın tüm insanlar eşittir ve yargılama esnasında hâkimin herkese eşit muamelesi esastır.⁴⁵² Yüce Allah (c.c.) Kur’ân-ı Kerîm’de kadın erkek herkesin eşit olduğunu belirtmektedir.⁴⁵³ Yine Peygamberimiz (s.a.v.)’de “*Arap olanın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap olana üstünlüğü takva dışında yoktur*”⁴⁵⁴ hâdisi ile insanlar arasındaki eşitliği vurgulamaktadır. Bununla birlikte yargılama hukukunda cinsiyet kaynaklı bazı farklılıklar bulunmaktadır.

3.4.1. Kadının Şahitliği Meselesi

Şahitlik kelimesi köken itibariyle Arapça bir kelime olup ş-h-d fiil kökünden, görmek, hazır bulunmak⁴⁵⁵, haber vermek, tanıklık etmek manalarına gelen şahadet ve şahit kelimelerinden⁴⁵⁶ türemiştir. Kelime şühûd ve işhâd⁴⁵⁷ olarak çoğul anlamıyla da kullanılmaktadır. Bu kelimeler Kur’ân-ı Kerîm’de kavram ve terim anlamları ile yüz altmış altı farklı yerde kullanılmaktadır.⁴⁵⁸ Fikhî açıdan şahitlik ise bir kişinin başkasında bulunan hakkı doğru bir şekilde haber vermek maksadıyla hâkimin huzurunda açıklaması anlamı taşımaktadır. Şahadet kavramının Mecelle’de tanımı: “Bir kimsenin başka birisinde mevcut bulunan hakkını hâkim ve taraftarların bulunduğu mecliste ‘tanıgım’, ‘şahidim’ gibi ifadelerle bildirmesinden ibarettir”⁴⁵⁹ şeklindedir. Bu haberi veren kişiye “şahit” denilirken, kendisi lehine haber verilene “meşhûdün leh”, kendisi aleyhine haber verilen kimseye ise “meşhûdün aleyh” denilmektedir.⁴⁶⁰ Bu çalışmada şahitlik kelimesi “hâkimin karşısında bildiklerini açıklamak”⁴⁶¹ manasında kullanılmaktadır.

Toplunun selameti ve huzurunun temininde, insanlar arasında vuku bulan olaylarda haklı ve haksızı tespit edebilmek için şahitliğe ihtiyaç duyulmaktadır. İslâm dini hakların doğru tespiti için şahitliğe ayrı bir önem vermekte, şahitliğin hükmünü

⁴⁵² Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, DİB Yayınları, Ankara 2006, s. 34; Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 32.

⁴⁵³ el-Hucurât, 49/ 13.

⁴⁵⁴ Komisyon, *Hadislerle İslâm*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, c. 5, s. 331.

⁴⁵⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 814.

⁴⁵⁶ Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 278.

⁴⁵⁷ Zebîdî, “Şehadet”, *Tâcü’l-‘arûs*, c. 1, s. 445.

⁴⁵⁸ Apaydın, “Şahit”, *DİA*, XXXVIII, s. 278.

⁴⁵⁹ Mecelle 1684. Md.

⁴⁶⁰ Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 8, s. 118.

⁴⁶¹ Zebîdî, “şehâdet”, *Tâcü’l-‘arûs*, c. 1, s. 240; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîf*, c. 3, s. 147.

duruma göre farz olarak belirlemektedir.⁴⁶² Âyet ve hadislerde⁴⁶³ de şahitliğin önemi, âdil bir şekilde yerine getirilmesi vurgulanmakta, şahitliği gizlemek ve yalancı şahitlik yapmak ise yasaklanmaktadır.

Klasik dönem fıkıh âlimleri şahitliği birçok yönden sınıflandırmaktadırlar. Şahit sayısı, şahidin cinsiyeti, şahitlik yapılacak mesele bunlardan bazılarıdır. Şahit sayısındaki farklardan kaynaklanan ayrımın zina ve zina dışındaki (ceza, kısas vb.) şahitlikler olarak gruplandırılması mümkündür. Çünkü zina ve zina iftirasında dört şahit istenilirken zina dışındaki davalarda iki şahit yeterli görülmektedir. Zina dışındaki şahitliğe dair fikhî muameleler, alışveriş, boşanma, vasiyet ve yalnızca kadınların vakıf olduğu mevzulardır. Yine klasik dönem fıkıh kaynaklarına göre, şahidin cinsiyetinden kaynaklanan ayrım; zina, hırsızlık, cinayet suçları gibi yalnızca erkeklerin dahil olduğu şahitlikler, alışveriş, nikah, talak, vekalet, vasiyet, tazminat gibi kadın ve erkeklerin beraber şahitlik yapabilecekleri meseleler ve yalnızca kadının şahitlik yapabileceği meseleler olarak ayrılmaktadır.⁴⁶⁴

Konu ile alakalı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de hüküm bildiren birçok âyet bulunmaktadır.⁴⁶⁵ Zina suçunun şahitliğinde “*kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin*”⁴⁶⁶ âyetiyle şahitlerin sayısının dört olması gerektiği anlaşılmaktadır. Çoğunluğu oluşturan alimlere göre bu âyette belirtilen dört şahitten maksat dört erkek şahittir.⁴⁶⁷ Şahitlik gerektiren bir konuda erkeklerden dört şahit istenmesinin temeli borçlanma âyetine dayandırılmaktadır. Zahirî mezhebi öncüsü, fıkıhçı âlim İbn Hazm da zina şahitliği ile alakalı en az dört erkek şahit olması gerektiğini veya iki Müslüman, âdil kadının şahitliğinden bahsetmektedir. Ona göre üç erkek olduğunda iki kadın, iki erkek olduğunda ise dört kadın olmalıdır. İbn Hazm şahitler bir erkek olduğunda kadınlardan şahitlik yapacak olanların sayısı altı olmalıdır şeklinde görüş bildirmektedir. Şayet şahitler arasında erkek yoksa toplamda kadınlardan

⁴⁶² Mergînânî, *el-Hidaye*, c. 3, s. 1091.

⁴⁶³ Buhârî, “Şehâdet” 10 (No. 2653).

⁴⁶⁴ Nihat Dalgın, “İslâm Hukuku ve Cinsiyet Kültürü”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 268.

⁴⁶⁵ el- Bakara, 2/282- 283; en- Nisâ, 4/15; en- Nisâ, 4/135; el- Mâide, 5/8; en- Nûr, 24/4; el-Furkân, 25/72.

⁴⁶⁶ en- Nisâ, 4/15.

⁴⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Kur‘ân*, Darü'l- Kitâb'ül İlmiyye, Lübnan 2010, c. 5-6, s. 56.

sekiz kişi şahit olmalıdır.⁴⁶⁸ Buna göre İbn Hazm iki kadını bir erkek ile eşdeğer tutarak âyetin hükmünü açıklamaktadır. İbn Hazm zina dışındaki konulardaki şahitlikte iki erkeğin şahitliğini veya bir erkek iki kadının şahitliğini geçerli sayanlar arasındadır.⁴⁶⁹ Yine Zahirî mezhebi âlimlerinden modern dönemi temsil eden Derveze (ö.1888-1984)'de çoğunluktan farklı olarak zina şahitliğine kadınların da dahil olduğunu söyleyenler arasında bulunmaktadır.⁴⁷⁰

Namuslu kadınlara atılan iftira durumunda da zina da olduğu gibi dört şahit şartı bulunmaktadır. Konu ile alakalı âyet şu şekildedir: *“İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.”*⁴⁷¹ Âyetin devamında *“eşlerin zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı dört kere, doğru söylediğine dair Allah’ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, “eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetine uğramasını söylemesidir”*⁴⁷² buyurulmaktadır. Şayet erkek eşinin zina suçunu işlediğini gördü ise bunu başka şahitler ile ispatlaması zordur. Bu durumda dört şahitle ispat edemediği takdirde İslâm hukukuna göre lanetleşme⁴⁷³ gerçekleştirilir. Her iki tarafında dört şahit yerine geçen yeminlerinde eşitliğin sağlanması konumuz açısından dikkat çekmektedir. Bu detay günümüzde toplumsal cinsiyet söylemleri açısından önem arz etmektedir. Zira burada kadın da erkek de eşit şekilde yemin etmektedir.

Toplumsal cinsiyet ve şahitlik bağlamında ele alınabilecek bir diğer meselede borçlanma ve alışverişte şahitlik konusudur. Konu ile alakalı olarak Kur’ân-ı Kerîm’de

“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adâletle yazsın... Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa rıza

⁴⁶⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ bi'l-âş âr fî şerḥi'l-Mucellâ bi'l-iḥtişâr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971, c. 8, s. 476.

⁴⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âş âr*, c. 8, s. 476.

⁴⁷⁰ Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîrû'l-ḥadîş*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2008, c. 8, s. 51- 52.

⁴⁷¹ en- Nûr, 24/4.

⁴⁷² en- Nur, 24/6.

⁴⁷³ İlk olarak erkek karısını zina isnadında doğruyu söylediğine dair Allah’ı da şahit göstererek dört defa yemin eder. Beşinci de “şayet yalan söylüyorsam Allah’ın laneti üzerime olsun” der. Daha sonra söz kadına geçer o da eşinin zina isnadında yalan söylediğine dair yemin eder. Beşincide de eğer doğruyu söylüyorsa “Allah’ın gazabı üzerime olsun” der. en- Nûr 24/ 6-9. Bu şekilde karşılıklı olarak lanetleşme gerçekleşmiş olur. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Akif Aydın, “Liân”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 172- 173.

göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için iki de kadın olsunlar. Çağrıldıklarında şahitler gelmemelik yapmasınlar”⁴⁷⁴ şeklinde buyurulmuştur.

Bu âyette alışveriş esnasında kadın veya erkeklerden şahitler getirilmesi önerilmektedir. Hakların âdil bir şekilde yerine getirilmesini tavsiye mahiyetinde olan bu âyette getirilen şahitlerden de erkek olursa bir kişi, kadın olduğu takdirde iki kişi olması vurgulanmaktadır. Âlimler kadınlardaki unutma ve zabt eksikliğinden dolayı iki kişi gerektiğini söylemektedirler.⁴⁷⁵ Dönemin şartları gereği âyetin bağlamı sözlü (şifahi) şahitliği kapsamaktadır.⁴⁷⁶ Çünkü o dönemde her ne kadar borçların yazılması tavsiye edilsede yazılı şahitlik uygulaması henüz yaygın değildi. Yine bu âyette dikkat çeken ifade kadınların şahitliği esnasında “biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması” kısmıdır. Yani erkeklerde olduğu gibi kadınlardan da bir kişi alışverişe şahitlik yapacaktır. Şahitlik yapan kadın yanılırsa diğer kadın ona hatırlatmak suretiyle şahitliğe müdahil olacaktır şeklinde anlaşılmaktadır.⁴⁷⁷

Kadınların şahitlik yapmaları malî konularda ve Hanefilere göre ukubâta (ceza) dair hükümlerin dışında caizdir. Yine bazı fakihlere göre malî konularda iki erkek olmadığı takdirde şahitlik caiz olmamaktadır. Tefsir âlimlerinden Kurtubî (ö. 671/1273) ise tefsirinde cumhur âlimlerin erkeklerin bulunduğu durumlarda da kadınların şahitlik yapabilecekleri görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Çünkü orada bulunan erkekler adâlet gibi diğer şartları taşımadığı sürece şahitlik yapamazlar.⁴⁷⁸ Âyetin ilk kısmında iki erkek şahit istenmesi de dikkat çekmektedir. Erkekler her halükarda tek kişi olduklarında şahitlik yapamamaktadırlar. Bu da şahitliğin en doğru ve âdil bir şekilde yerine getirilmesi için bir tedbir amaçlıdır. Yine kadınlardan da iki şahidin şart koşulmasının sebebi aynı maksadı taşımaktadır. Her iki cinsiyetin de eksik ve kusurundan dolayı değil tedbiren alınmış bir karar olmasındandır. Bu durumda aslında borçlanma konusunda kadın ve erkeklerin şahitlikleri eşittir denilebilir.⁴⁷⁹ İmam Şafî’ye göre kadınların muttalî olacakları durumlarda bir erkek iki kadınla veya yalnız

⁴⁷⁴ el- Bakara, 2/282.

⁴⁷⁵ Muhammed Ali Sabûnî, *Safvetü’l-tefâsir tefsir li Kur’ân-ı Kerîm*, Dârü’s-Sâbunî, Kahire 2004, c. 1. s. 173.

⁴⁷⁶ Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 10, S. 4 (1997), s. 274.

⁴⁷⁷ Dalgın, “İslâm Hukuku ve Cinsiyet Kültürü”, s. 269.

⁴⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-aḥkâmî l-Kur’ân*, c. 3- 4, s. 252.

⁴⁷⁹ Komisyon, *Kur’ân Yolu Meal ve Tefsiri*, c. 1, s. 446- 448.

dört kadınla da şahitlik geçerli olmaktadır.⁴⁸⁰ Bakara suresindeki borçlanma ile alakalı belirtilen âyetten yola çıkarak şahitlik ile alakalı konuların hemen hemen tamamında iki kadının bir erkeğe denk olması hükmü uygulanmaya çalışılmaktadır.⁴⁸¹

Vasiyet esnasında şahitlik ise âyetle şu şekilde belirtilmiştir: “*Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi, şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmiş ise sizden olmayan başka iki kişi aranızda şahitlik etsin...*”⁴⁸² Bu âyetle İslâm dininin önem verdiği konulardan birini oluşturan vasiyet ile alakalı hükümler bulunmaktadır. Buna göre “şayet birisi kendisine ölüm geldiğini anlarsa veya öncesinde malını vasiyet etmek isterse, Müslümanlardan iki âdil kişinin şahitliğine, Müslümanlardan kimse bulunmazsa da gayr-i müslimlerden iki kişinin şahitliğine müracaat edilmelidir” şeklinde yorumlayan tefsir âlimleri de olmuştur.⁴⁸³ Yine aynı âyetin “sizden olmayan” şeklinde ifade edilen kısmını sizin ailenizden olmayan iki kişiyi şahit gösterin şeklinde yorumlayan âlimler de bulunmaktadır.⁴⁸⁴ Âyetle şahit olacak kimselerin cinsiyeti ile alakalı her hangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bunun yanı sıra şahidin müzekker sığa ile gelmiş olması şahidin erkeklerden olabileceği ihtimalini barındırmaktadır.

Şahitlik ile alakalı bir diğer konuda nikah esnasında yapılan şahitliktir. Nikahın şartlarından sayılan şahitlik ile alakalı Kur’ân-ı Kerîm’de herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Fakat nikah esnasında şahitliğin önemine dair hadisler mevcuttur. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Veli ve iki adâletli şahit olmadıkça nikah olmaz*”⁴⁸⁵ buyurmuştur. Bu konuda yine şahitlerin cinsiyeti ile alakalı belirtilen bir durum söz konusu değildir. Çoğunluğu oluşturan müçtehitlere göre şahitlerden her ikisinin de erkek olması gerekirken, Hanefî mezhebinde ise bir erkek ve iki kadının şahitlik yapmaları nikah akdi için yeterlidir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, Ankara 1966, c. 1, s. 306.

⁴⁸¹ Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Nasrlardaki Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 1 (2005), s. 13.

⁴⁸² el- Mâide, 5 /106.

⁴⁸³ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm*, Abdülvehhab Öztürk (Çev.), Kahraman Yayınları, İstanbul 2018, c. 3, s. 452.

⁴⁸⁴ Sabûnî, *Safvetü't-tefâsir*, c. 1, s. 360.

⁴⁸⁵ Ebû Dâvud, “Nikâh” 19 (2083).

⁴⁸⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”, 2018, <https://kurul.diyaret.gov.tr/> (01.12.2021).

Boşanmada şahitlik ile alakalı mevcut âyet şu şekildedir: “İçinizden adâletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin.”⁴⁸⁷ Bu âyette de müennes sığa kullanılmadan boşanma davasında iki şahidin gerekliliği vurgulanmıştır. Bunun sebebi borçlanma âyetinde belirtilen miktardır. Çünkü şahitlere kadınlar eklendiğinde âyette belirtilen dört sayısı geçilmiş olacaktır.⁴⁸⁸ Klasik fıkıh kitaplarında kısas ve had davalarında ise sadece iki erkeğin şahitliğinden bahsedilmektedir. Böylece kadının şahitliği geçersiz sayılmaktadır.⁴⁸⁹

Kaynaklarda kadınların erkekler ile şahitlik konusunda eşit kabul edilmemesine bir diğer delil de Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bayram hutbesinde söylediği hadis gösterilmektedir. Hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v.) “...kadının aklının eksik olması, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olmasından, dininin eksik olması da hayızlı günler de oruç tutmaması ve namaz kılmamasındandır”⁴⁹⁰ buyurmaktadır. Şahitlik meselesine delil olarak getirilen bu hadis ile alakalı çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan birisi hadiste şahitlik ile alakalı kısmın rivayeti nakleden Abdullah b. Mes’ud’un şahsi kanaati olduğu yönündedir. Abdullah b. Mes’ud’un o dönemin bazı kadınları ile alakalı bir tespiti dile getirmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Her dönemde olduğu gibi o dönemde de akıl ve hafıza yönünden kuvvetli ve zayıf olan kadınlar vardı. Günümüzde kadınların sosyal, kültürel, ekonomi ve bilim alanlarında aktif olarak görev almaları tüm kadınların akıllarının noksan olamayacağını göstermektedir.⁴⁹¹ Durum böyle olduğu için şahitlik meselesinin günümüzde tekrar değerlendirilmesi vakıya uygun görünmektedir.

Osmanlı’da kanun olarak kullanılan Mecelle’de şahitlikte bulunacakların sayısı; kul haklarındaki şahitlikte “iki erkek veya bir erkek iki kadın iken, erkeklerin muttali olmadığı durumlarda yalnız kadınların şehadetleri kabul olunur” şeklinde yer almıştır.⁴⁹² Yani kul haklarından sayılan malî davalarda bir erkek veya iki kadının şahitliği geçerli kabul edilirken diğer davalarda kadınlardan söz edilmemiştir.

⁴⁸⁷ Talâk, 65/ 2.

⁴⁸⁸ Udeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, c. 2, s. 470.

⁴⁸⁹ Mevsili, *el-İhtiyâr*, c. 2, s. 412.

⁴⁹⁰ Buhârî, “Hayız” 6 (304); Buhârî, “Şehadât” 12 (2658).

⁴⁹¹ Kamil Çakın, “Kadınlar ile Alakalı Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”, *Dinî Araştırmalar*, C. 1, S. 1 (Mayıs 1998), s. 28- 29.

⁴⁹² Mecelle 1685. Md.

Kadının şahitliği meselesinde, çoğunlukla kadınların vakıf olduğu, doğum, küçük çocuğun cenazesi için çocuğun ağladığının bilinmesi, bekaretin bilinmesi, erkeklerin bakmasının yasak olduğu avret yerlerindeki bir hastalığın tespiti gibi durumlarda yalnız kadınların şahitliğinin geçerli olduğu hadis ve ulemanın ittifakıyla sabittir.⁴⁹³ Örneğin, kadınlar hamamında veya havuzunda bir cinayet olayı olmuş olsa verilecek olan cezada o anda orada bulunan kadınların şehadetleri kabul edilir.⁴⁹⁴

Şahitlik ile alakalı âyetler incelendiğinde alışveriş dışındaki hükümlerde kadın erkek ayrımına gidilmediği görülmektedir.⁴⁹⁵ Müfessirlerin üzerinde ittifak ettiği kurala göre, farklı bir ifade kullanılmadıkça erkekler için kullanılan çoğul siga kadınları da içine almaktadır. Yani hüküm bildiren âyetler çoğul müzekker geldiğinde kadınların da o hükmün dahilinde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹⁶ Bu detay kadınların şahitliğinin erkeklerin şahitliğinin yarısı kadardır anlayışının aksine kadına da erkeklerle aynı oranda şahitlik yapma sorumluluğu vermektedir. Bu görüşe delil olarak mülâane uygulaması örnek olarak verilmektedir. Çünkü lianda kadın ve erkeğin şahitlik sayısı eşittir. Kadınlardan erkeklerin iki katı kadar yemin etmesi de istenmemektedir.⁴⁹⁷

Şahitlik konusunda kadın ile alakalı yaklaşımlar klasik ve modern doktrin olarak iki kısımda incelenebilir. Zira kadınların şahitliği ile alakalı olarak net olan ve olmayan nasların varlığı fikir ayrılıklarını da beraberinde getirmektedir. Klasik doktrinde kadınların şahitliğinin erkeklerin şahitliğinin yarısı kadar kabul edilmesi esastır. O dönem ve şartlar göz önünde bulundurulduğunda bu uygulamanın haklı yönleri olabilmektedir. Zira toplumda aktif olarak rol alan kadınlar olsa da genel olarak sadece ev işleri ve çocukların bakımı ile ilgilenen kadınların sayısı bir hayli fazladır. Durum böyle iken kadınları şahitlik vazifesi ile sorumlu tutmak ayrı bir külfet olmaktadır. Klasik dönemde şahitlik meselesinde kadınlar için verilmiş olan hüküm bir haksızlık ve eşitsizlik sebebi de değildir. O dönemin toplum yapısına uygun olarak verilmiş olan

⁴⁹³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l- Hükkâm fî Şerhi Gururu'l- Ahkâm*, Arif Erkan (Trc.), Eser Neşriyat, İstanbul 1980, c. 4, s. 245.

⁴⁹⁴ Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 8, s. 123.

⁴⁹⁵ Özey, "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet", s. 323.

⁴⁹⁶ Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, C. 10, S. 4 (1997), s. 255.

⁴⁹⁷ Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın", s. 255.

hükme göre kadınların fazilet ve değer bakımından erkeklerden geride oldukları söylenemez.⁴⁹⁸

Günümüz yargılama ve şahitlik hukuku kadın ve erkeği eşit kabul etmektedir. İlerleyen teknoloji ile beraber şahitlik sözlü ve yazılı beyanın dışında başka kayıtlarla da mümkün olabilmektedir. Borçlanma ile ilgili âyette iki kadının bir erkeğe denk olması ile alakalı kadının şahitliğinde unutmaya faktörü bir illet olarak ele alınırsa, illetin değişmesiyle hükümlerin değişmesi de mümkündür. Zira unutmaya dışarıdaki sebeplerden mi kaynaklı yoksa fitrat olarak kadın unutkanlığa sahip olarak mı yaratılmıştır bunu tespit unutmamanın illet olup olmasını ortaya çıkaracaktır. Eğer kadın doğuştan unutkanlık özelliği ile yaratılmışsa o zaman şahitlik konusunda iki kadının şahitliğinin geçerli olması makul temellere⁴⁹⁹ dayandırılabilir. Fakat kadının fitrat olarak değil de bazı durumlarda unutkanlığı var ise bu durumda illetin ortadan kalktığı durumlarda kadının şahitliğinin geçerli olabileceği sonucuna götürmektedir.

3.4.2. Kadının Hâkimliği Meselesi

Yargı görevi Müslümanlar için farz derecesinde bir ibadet niteliği taşımaktadır.⁵⁰⁰ Bu nedenle yargı görevini üstlenecek kişilerin belli özelliklere sahip olmaları gerekmektedir.⁵⁰¹ Toplumsal cinsiyet konusunu yargılama hukuku açısından ele almadan önce yargılamaya dair kavramları açıklamak yerinde olacaktır. Yargılama, Mecelle de “kaza, hüküm ve hâkimlik manalarına gelmektedir.”⁵⁰² Hâkim ise kişiler arasında vuku bulan dava ve çatışmaları o günkü kanunlarda bulunan hükümlere göre çözebilen, devlet başkanı tarafından görevlendirilmiş kimseye denilmektedir.⁵⁰³ Hâkimin mahkemeye müracaat eden davalı ve davacı arasındaki olayı sonuca bağlamasına ise “hüküm” denilmektedir.⁵⁰⁴

İnsanlar sürekli birbirleriyle irtibat halindedirler ve aralarında olumlu veya olumsuz birçok muamele söz konusu olmaktadır. Bu muamelelerden biriside, insanlar arasında haklı haksız kavgasına dönüşen sorunları, taraflar halledemediklerinde ilgili

⁴⁹⁸ Orhan Çeker, “Kadının Şahitliği Üzerine”, *Mârife Dergisi*, S. 1 (2001), s. 245.

⁴⁹⁹ Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, Konya 1997, s. 365.

⁵⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16, s. 85.

⁵⁰¹ İslâm hukukunda hâkimlerin kişilik özellikleri, çevresi, giyim kuşam ve görevlerine dair müstakil olarak kaleme alınan eserlere “edebü’l kadâ”, “ahkâmu’l kadâ”, “ahkâmu sultaniyye” isimleri verilir.

⁵⁰² Mecelle 1784. Md.

⁵⁰³ Mecelle 1785. Md.

⁵⁰⁴ Mecelle 1786. Md.

makama intikal ettirerek çözümün bu makamdan beklendiği yargılama hukukudur. Tarafların arasındaki olayı çözüme kavuşturma işlemi olan yargılama hukukunda, yargı görevi ile vazifeli kişilerin bir takım özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikler yargılamanın daha âdil ve doğru bir şekilde gerçekleştirilmesi için önemlidir. Yargılama vazifesini yapacak olan hâkim Mecelle'ye göre bilge, anlayışlı, doğru, güvenilir, saygın ve metin bir kimse olmalıdır. Yine hakîm kişinin Müslüman, ergenlik çağına ulaşmış, akıllı, sağlıklı, âdil, müçtehit olması da şartlar arasında sayılmaktadır.⁵⁰⁵

Hâkim olacak kişide erkek olma şartının aranması ise âlimler arasında tartışılmıştır. Konu ile alakalı görüşler toparlanacak olursa ortaya üç ayrı görüş çıkmaktadır. Çoğunluğu oluşturan gruba göre hâkimde erkek olma zorunluluğu bulunmaktadır. Bu görüş Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezheplerine aittir.⁵⁰⁶ Bu mezhepler görüşlerini naklî ve aklî temellere dayandırmaktadırlar. Bu görüş sahipleri erkeklerin kadınlar için “kavvam” konumunda olduğu âyet⁵⁰⁷ ve kadının yöneticiliğini eleştiren hadisten⁵⁰⁸ yola çıkarak hâkimde erkek olma özelliği aranması gerektiğini savunmaktadırlar.⁵⁰⁹ Yine bu görüş sahiplerine göre ev idaresi görevi erkeğe verildiği için hâkimlik görevi de erkeklerin yetkilerine bırakılmaktadır.⁵¹⁰ İbn Cerîr et- Taberî (ö. 310/923) ise erkek olmanın şart olmadığını, kadınların fetva makamı olabildiğine göre hâkim olabilmelerinin de caiz olduğunu rivayet etmektedir.⁵¹¹

Siyasete ve devlet erkânı ile alakalı eserleriyle tanınmış olan Maverdî (ö. 410/1058)'ye göre de âlimlerin ittifakıyla yani icmâ ile hâkimlerin erkek olması gerekmektedir.⁵¹² Cumhur tarafından ileri sürülen bir diğer delil de namaz imamlığında nasıl ki kadınların imamlığı geçerli değilse hâkimliklerinin de aynı şekilde makbul olmamasıdır. Kadınların erkeklere karışma zorunluluğu da bu mezheplerin olumsuz görüş belirtmelerinin sebepleri arasında sayılmaktadır. O dönemin siyasi ve sosyal

⁵⁰⁵ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, c. 1, s. 304; Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 83-85.

⁵⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 12, s. 467.

⁵⁰⁷ “...Erkekler kadınların koruyucusudurlar...” en- Nisâ, 4/34.

⁵⁰⁸ “Yönetimlerini kadına teslim eden bir toplum ıslah olmaz.” Bu hadisin siyak ve sibakına baktığımızda hükmün o dönemde Sasani devlet başkanının kadın olması ve kendisi ile sorunlar yaşanması ile alakalı olarak söylediği görülmektedir. Buhârî, “Meğazi” 82 (4425).

⁵⁰⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 12, s. 467.

⁵¹⁰ Bekir Karadağ, “İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği”, *Şarkiyat*, C. 10, S. 2 (Mayıs 2018), s. 692.

⁵¹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 8, s. 223.

⁵¹² Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy (Trc.), Bilimevi Yayınları, İstanbul 2006, c. 8, s. 465.

zemini nedeniyle toplumda huzursuzluk meydana getiren fitnenin yaygınlaşmaması için âlimlerin bu şekilde tedbir almış olmaları da muhtemel görünmektedir.

Yine kadınların hâkimliği ile alakalı de Taberî ve İbn Hazm (ö. 456/1064)'a göre emr-i bil maruf nehy-i anil münker (iyiliği emredip kötülükten sakındırmak) görevi kadın erkek herkese farz kılınmıştır. Bu durumda kadının hâkim olamayacağına dair kesin bir hükümde bulunmamaktadır. Yasaklayıcı ifadeler bulunan hadiste ise halifelik makamı kastedilmektedir.⁵¹³ İbn Hazm *el- Muhalla* isimli eserinde Ebû Hanife'nin görüşünü nakletmiştir fakat onun fikrini tercih ettiğine dair bir görüş belirtmemiştir. Zaten kadınların Ebû Hanife'den farklı olarak kadının hakimliğini kayıtsız bir şekilde kabul etmektedir.⁵¹⁴ Kadınların da hâkim olabileceğini dolaylı da olsa savunan İbn Hazm'ın öne sürdüğü en kuvvetli örnek ise sahabeden Hz. Ömer'in kadınlardan birini çarşıda zabıta olarak görevlendirmesidir.⁵¹⁵

Diğer bir görüş ise Hanefî mezhebine aittir. Bu mezhep çoğunluğuna göre kadının hâkim olarak atanması halinde vermiş olduğu hükümler ceza davaları dışında geçerlidir. Bu görüştekilere göre nasıl ki kadınların şهادetleri geçerli ise hâkimlikleri de makbuldür. Kadının şahitliğinin geçerli olduğu davalarda hakimlik görevi de geçerlidir. Yani burada şahitlik ve hâkimlik arasında kıyas söz konusudur.⁵¹⁶ Kadının hakimliğini yasaklayan hadisi ise te'vil ederek Hz. Peygamber (s.a.v.)'in devlet başkanlığı anlamında ifade ettiği görüşündedirler.⁵¹⁷

Konu ile alakalı naslarda net bir ifadenin yer almaması, hâkimin özelliklerinin belirtildiği Mecelle'de ve birçok eserde erkek olma özelliğinin zikredilmemesi kadınların hâkimliklerinin geçerli olabileceği yönünde görüş bildiren alimleri haklı çıkarmaktadır. Nasların net ifade etmediği hükümler ise kendisine farklı uygulama alanları bulabilmektedir. Yargı görevinde cinsiyetten ziyade liyakat ön plana çıkarıldığında yargılama hukukuna dair amaçlanan hedefler daha makul bir çerçevede ele alınmış olacaktır. Böylelikle İslâm hukukunun hâkimlik görevi nezdinde cinsiyet eşitsizliğine sebep olduğunu söylemek yersiz görünmektedir.

⁵¹³ Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 8, s. 218.

⁵¹⁴ Karadağ, "İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği", s. 698.

⁵¹⁵ Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, c. 8, s. 218.

⁵¹⁶ Kâsânî, *Bedâ'i 'u 'ş-şanâ'i*, c. 9, s. 86; Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, s. 219; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, c. 1, s. 304- 305.

⁵¹⁷ Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, s. 219.

3.4.3. Kadının Devlet Başkanlığı Meselesi

Kadınların devlet başkanı (imam) olması konusu da toplumsal cinsiyet eşitliği açısından incelendiğinde hâkimliğe göre daha net ifadeler bulunmaktadır. Lugat anlamı ile insanların kendisine uyduğu kişiye imam denilmektedir. Aynı zamanda imam topluma öncülük eden, toplumu yönlendiren kişi için de kullanılmaktadır. Namaz kıldıran kişiye de imam denildiği için toplumu yöneten devlet başkanı anlamındaki imamlığa “imâmet-i uzma”, namaz kıldıran imama ise “imâmet-i suğra” ismi verilmektedir. Hâlife de yönetimdeki fiili otorite olarak kabul edilmektedir.⁵¹⁸

Mâverdi devlet başkanı olacak kişide aranan özellikleri adâlet, ilim, ruh ve beden sağlığı, cesaret, liderliğe yetkinlik ve neseb (Kureyş kabilesinden olma) olarak belirtmektedir.⁵¹⁹ Hâkimlik görevinde olduğu gibi devlet başkanlığında da erkek olma özelliği âlimler tarafından aranan şartlar arasında gösterilmektedir.⁵²⁰ Ehl-i sünnet ve Şii fırkalar bu konuda ihtilaf etmezken Hâriciler devlet başkanlığında önemli olan liyakattir görüşünü savunmaktadırlar. Erkek olma şartını savunanlar ise görüşlerini yine “*yönetimlerini kadına bırakan bir millet iflah olmaz*”⁵²¹ hadisine dayandırmaktadırlar. Bu hadisin o dönemde idarecilik yapan Sasanî kadın için söylendiğine dair iddialar bulunduğu gibi hadisin sahihliği ile alakalı şüphe olduğunu söyleyenler de vardır.⁵²²

İslâm kadın ve erkeği birbirine eşitlemek gibi bir iddiayı savunmamaktadır. İslâm dininin benimsediği metod birbirini tamamlayan kadın ve erkek imajıdır. Kadınlar fitrî özellikleri sebebiyle ceza alanında hâkimlik, devlet başkanlığı (halife), ailede reis olma görevlerinden muaf tutulmaktadırlar.⁵²³ Muaf tutulmak tamamen yapmamak anlamı da taşımamaktadır. Gerekli durumlarda toplumun değer yargıları da göz önünde bulundurularak kadınların devlet başkanı olmaları konusunun gündeme gelebilmesi mümkün görünmektedir.

⁵¹⁸ Mustafa Öz, Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 2000, s. 201- 203.

⁵¹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Dârü'l- Erkâm, Beyrut 2013, s. 64.

⁵²⁰ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, c. 1, s. 183.

⁵²¹ Buhârî, “Megazi” 82 (No. 4425).

⁵²² Mehmet Akif Aydın, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 2000, s. 203-207. Hadis hakkında detaylı tartışma için bk., Mehmet Azimli, “Kadınların İdareciliği Konusundaki Rivayete Tarihî Bağlamda Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 3 (2002), s. 417- 422.

⁵²³ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, c. 1, s. 183.

3.4.4. Değerlendirme

Toplumsal cinsiyet ve kadın konusu günümüzde hala en çok tartışılan ve üzerinde yorumlar yapılan konular arasında yer almaktadır. Zannedilenin aksine İslâm dininde kadın portresi aşağılanan ve hor görülen bir imaja sahip değildir. Kadınların yargıda görev alamayacaklarına dair Kur'ân ve sünnette net ifadeler bulunmamaktadır. Mevcut hükümler ise konuyu İslâm âlimleri arasında tartışılır hale getirmektedir. Kadının yargıda görev alamayacağına dair fikir belirten İslâm hukukçularının kadınların birtakım özelliklerinden yola çıkarak böyle bir görüşe varmış olmaları muhtemeldir.

Yargı vazifesi ekstra sorumluluk ve meşakkat gerektiren bir kurumdur. Kadınların ise ev ve aile sorumlulukları düşünüldüğünde böyle bir görevi üstlenmeleri kadınlar açısından zorluk oluşturacaktır. Yine ruhen naif bir tabiata sahip olan kadınlar görev gereği verecekleri kararlarda duygusal hisleri ağır bastığında adâletli bir hüküm verilmeme ihtimali doğmaktadır. Tüm bunlar elbette kadının yargıda görev alamayacağı sonucunu çıkarmamaktadır. Zira tüm mesleklerde olduğu gibi yargı vazifesinde de mühim olan yetkinlik, bilgi ve tecrübe birikimidir. Yine kadının şahitliği konusu da aynı temellere dayandırılabilir.

İslâm tarihinde Hz Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren kadının yargıda çok fazla yer almadığı göze çarpmaktadır. Bunun o dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel özellikleri ile de alakalı bir durum olma ihtimali bulunmaktadır. Geçmişten gelen Arap kültür mirasının yerini başka uygulamalara bırakması kolay olmasa gerektir. İslâm toplumunun ilk dönemleri düşünüldüğünde en önemli geçim kaynağı ticarettir. Bu sektörle de en çok erkekler meşgul olmaktadır. Bununla birlikte kadınların da alışveriş ile alakalı konularda şahitliğine yer verilmesi Kur'ân'ın ayırım yapmaksızın kadına da hukukî sorumluluk yüklediğini göstermektedir.

Klasik fıkıh dönemi âlimlerinin çoğunluğu kadının şahitliği konusunda kısıtlayıcı yaklaşım sergilerken modern döneme ait fıkıh âlimleri durumu daha geniş çerçeveden değerlendirmektedirler. Çünkü hükümlerin temelini oluşturan Kur'ân-ı Kerîm'de kadının şahitlik yapamayacağına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Kadınların şahitliği ile alakalı naslar şahitliğin her iki cinsiyet için de eşit kabul edilebileceği ihtimalini de taşımaktadır. Borçlanma dışındaki âyetlerin müzekker siga ile gelmiş olması bu siganın müennes grubu da içine alması, mülâane uygulamasında

kadın ve erkeğin yeminlerinin eşit miktarda şart koşulması bu ihtimal için uygun zemin oluşturmaktadır.⁵²⁴ Klasik dönemde kadının gerek zina gerekse diğer suçlarda şahitliği konusunda kısıtlayıcı bir tavır takınılmasının makul açıklamaları bulunmaktadır. Borçlanma ile alakalı âyette iki kadın bir erkek şahidin belirtilmesi o dönem kadınlarının bu konudaki tecrübe eksikliğinden kaynaklı olması da muhtemeldir.

Şahitlik konusuna yönelik dikkat çeken bir yorum da şahitliğin görgü şahitliği ve sözleşme şahitliği olarak ayrılmasıdır.⁵²⁵ Şahitlik açısından ikisi birbirinden farklıdır. Bir kadın ve bir erkek öldürme, yaralama, hırsızlık gibi önemli suçları gördüler ise burada görmeyen başka bir erkeğin şahitliğini aramak pek makul görünmemektedir. Alışveriş, borçlanma gibi sözleşmelerde ise kadınların iki kişi olarak şahitlik yapmaları istenilmektedir. Bunun sebebi olarak da kadınlardaki unutmama, şaşırma hali gösterilmektedir. Bu da istisnalar olmakla birlikte kadınların geçmişten günümüze ticarete çok fazla aktif rol almamasından kaynaklanmaktadır.⁵²⁶ Yine kadınlardaki unutmama, şaşırma durumu da makul çerçevede açıklanabilmektedir. Çünkü kadınlar günlük hayatlarında çok fazla iş ile meşgul olmaktadır. Bu da onlarda odaklanamama sorununu beraberinde getirebilmektedir. Fakat bu tüm kadınlar için genel geçer bir özellik de değildir.

Klasik literatürde kadınların zina dışında şahitlikleri bir şekilde kabul edilmiştir. Zina ve diğer suçlarda gören kişi kadın da olsa erkek de olsa şahitliklerinin kabul edilip edilmeyeceği, hangi oranda kabul edileceği yargılama esnasında hakimın vereceği karara bağlıdır. Görgü tanığının tek kadın olması durumunda erkek şahitler aramak ise suçluların âdil bir şekilde yargılanmasına engel olabilecek bir durumdur. Ayrıca kadınların erkekler ile birlikte bulunarak şahitlik yapması erkeklerin kadınlardan üstün olduğu anlamı taşımamaktadır. Zira erkeklerinde sayı itibarıyla birden fazla kişi olarak şahitlik yaptıkları durumlar bulunmaktadır.

Her halükarda klasik dönemde ve modern dönemde şahitlikte belirlenen şartlar ve sınırlar kendi içerisinde tutarlılık arz etmektedir. Verilen hiçbir hüküm tarihi

⁵²⁴ Arap dilinde tağlib kuralı gereği özellikle bir açıklama yapılmadığı takdirde fiil ve ismi işaretlerin her iki cinsiyeti de kapsamaktadır. Tağlib kuralının detayları için bk., İsmail Durmuş, “Tağlib”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 372- 374.

⁵²⁵ Ali Bulaç, “Mekâsîdu’ş-Şerîa Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 10, S. 4 (1997), s. 291.

⁵²⁶ Bulaç, “Mekâsîdu’ş-Şerîa Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, s. 291.

gerçekliklerden uzak değildir. Kadın ve erkek için tam anlamıyla bir eşitliğin söz konusu olamayacağı da aşîkardır.



SONUÇ VE ÖNERİLER

Toplumsal cinsiyet kavramı dilimize sonradan girmiş olup zamanla günlük kullanımda çokça rastlanan bir kavram haline gelmiştir. Hangi alanda inceleme ve araştırma yapılacaksa ona göre toplumsal cinsiyet tanımları yapılmıştır. Geçmişte bu kavramın gündeme gelmemiş olması üzerinde tartışma yapılmadığı anlamına gelmez. Her dönem de kadın ve erkek arasındaki farklılıklar gündemi meşgul etmiştir. Fakat sanayi devrimi ile birlikte kadının da iş hayatında erkekler gibi aktif olarak yer almaya başlaması toplumsal rollerin dağılımı sorununu meydana getirmiştir. Böylece toplumsal cinsiyet kavramı tartışılmaya başlamıştır. Toplumsal cinsiyet kavramını ilk defa ünlü Psikolog John Money biyolojik cinsiyetten farklı olarak ileri sürmüştür. Cinsiyet eril veya dişi olmayı ifade ederken toplumsal cinsiyet kadın ve erkeğe toplum tarafından öğretilen roller olarak tanımlanmıştır. Aslında bu teoriye göre biyolojik ve toplumsal cinsiyet arasında herhangi bir bağın olmadığı vurgusu yapılmıştır. Kavram gün geçtikçe feminen grupların sloganı haline gelmiş, kadın erkek arasındaki eşitsizliğe vurgu yapmak için kullanılmaya başlamıştır. Yine toplumsal cinsiyet teorisine göre cinsiyet kimliği doğuştan değil, aile ve çevrenin etkisiyle oluşmaktadır. Bu konuyla ilgili iddialar aslında herkesin cinsiyetini ve cinsel tercihini kendisinin belirleme özgürlüğünün ve yetkisinin bulunduğu ya da bulunması gerektiği (lgbt) gibi söylemlerine kadar varmıştır.

Bu geline nokta bakıldığında sürecin şu şekilde başladığı görülmüştür. Aydınlanma döneminin etkisi Türkiye’de ilk olarak Osmanlı devletinin son dönemlerinde görülmeye başlamıştır. Her alanda olduğu gibi toplumsal alanda da modernleşmeyi beraberinde getiren aydınlanma dönemi, kadınlar için yeni imkan ve fırsatları oluşturmuştur. Cumhuriyet döneminde kadın haklarının gündeme gelmesi ile kadınlar üzerinden yürütülen siyaset, eğitim, ekonomi ve toplumsal alanlardaki politikalar modernleşme sürecini özellikle kadın cinsiyeti üzerinde yoğunlaştırmıştır. Günümüze gelindiğinde 2011 yılında Türkiye’de kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve cinsiyet eşitliğini sağlamak amacıyla Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan İstanbul Sözleşmesi kabul edilmiştir. Bu sözleşmeye göre kadınlara yönelik şiddetin sebepleri arasında cinsiyet eşitsizliği yer almıştır. Aslında bu sözleşme ile cinsiyet eşitsizliğine sebep olabilecek her türlü siyasi, sosyal, ekonomik, politik ve dini faktörler ile bir mücadeleye girildiği söylenebilir. Fakat ülkemizin etik değerler ve kültür anlayışı ile

bağdaşmayan durumların meydana gelmesi ve sözleşme ile hedeflenen amaca ulaşılamaması gibi durumlar sebebiyle 2021 yılında Türkiye bu sözleşmeden çekilmiştir. Sözleşmenin yürürlüğe girmesi ve feshedilmesi arasında geçen süreç incelendiğinde kadın cinayetlerinin azalmak yerine aksine giderek arttığı gözlemlenmiştir.

Aslında aydınlanma dönemi ile başlayan modernleşme hareketlerinin etkisi sadece Türkiye’de değil tüm dünyada etkisini göstermiştir. Özellikle İslâm ülkelerinde kadına yönelik uygulanan hükümler incelemeye alınmış, şeriat ile yönetilen ülkelerin kadınlara yönelik toplum içerisindeki kısıtlayıcı uygulamaları eleştirilmeye başlamıştır. Özellikle İran ve Suudi Arabistan gibi devletler İslâm şeriatı ile özdeşleştirilmiş, bu ülkelerin uygulamalarına ve kanunlarına yapılan eleştiriler İslâm adına yapılmıştır. Bunun üzerine İslâm toplumlarında da *feminizm*, *toplumsal cinsiyet*, *feminen İslamcılık* gibi kavramları konuşulmaya ve üzerinde araştırmalar yapılmaya başlamıştır.

Toplumsal cinsiyet eşitliği teorisi toplumsal farklılıkları kabul etmemekte veya en aza indirmek istemektedir. Son dönemlerde ekonomi, çalışma hayatı, siyaset, bilim gibi alanlar toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında irdelenmeye başlamış, belirli bir literatür oluşmuştur. Fıkıh literatüründe daha önce yer almayan toplumsal cinsiyet konusu güncel gelişmelere paralel olarak çeşitli araştırmalarda kısmen yerini almaya başlamıştır.

Çalışmamızda cinsiyet farklılıklarının ibadet, muamelat, münakehât (evlenme), müfarakât (boşanma), ukubât (ceza) ve yargılama hukukuna etkisi incelenmiştir. İbadetlerin özü itibarıyla kadın ve erkek cinsiyeti arasında fark olmadığı tespit edilmiştir. Mükellefiyet açısından kadın ve erkek eşit kabul edilmiştir. Cemaatle kılınan namazlar ile cuma ve bayram namazı ise kadınlar için zorunlu tutulmamış kıldıkları takdirde ibadetleri geçerli sayılmıştır. Namaz ve hac ibadetinde şekil olarak kadın ve erkek arasında farklılıkların olduğu durumlar belirlenmiştir. Bu farklılıkların sebebinin kadın ve erkek arasındaki bedensel farklardan ve tesettüre uygunluğa bağlı olarak meydana geldiği tespit edilmiştir. Yine kadınların bedensel ve ruhsal olarak zor bir dönemden geçmeleri sebebiyle hayız hallerinde bulunan kadınlar için namaz, oruç, hac gibi ibadetlerde farklı hüümler verilmiştir. Kurban ve zekat ibadetlerinde ise kadın ve erkek arasında farklılığa mahal verebilecek herhangi bir uygulamaya rastlanmamıştır.

İslâm dininin farz kıldığı ibadetlerden birisi de örtünmedir. Hem kadın hem erkek için belirli şartlar gerektiren örtünme de kadın ve erkek arasında bedensel sebeplerden kaynaklanan farklar bulunmaktadır. Fıtrat olarak naif bir yapıya sahip olan kadınların dışarıdan gelebilecek olan rahatsız edici durumlara karşı erkeklerden farklı ve fazla örtmeleri gereken yerler vardır.

İslâm fıkhrında ibadetler ve cinsiyet farklılıklarının toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olduğunu söylemek doğru bir ifade olarak kabul edilmemektedir. Zira bir yerde eşitsizlikten bahsedilebilmesi için o kimsenin muhatap alınmaması veya dezavantajlı olması gerekmektedir. İslâm hukuku ise her iki cinsiyeti de muhatap alarak hüküm vermektedir.

Kadın ve erkek olarak aynı dünyayı paylaşan insanların birbirlerine düşman değil, dost, yardımcı, destekçi oldukları çeşitli dini metinlerde yer almaktadır. Bununla birlikte neslin devamı, insani ihtiyaçların helal yoldan temini, aradaki huzur ve muhabbetin sağlanması için kadın ve erkeğin hayatlarını birleştirmeleri dinen uygun görülüp tavsiye edilmiştir. İslâm hukukunda nikah akdi ile yasal güvence altına alınan evlilik hayatında denge unsuru gözetilmiştir. Örneğin evlilikte mehir, düğün masraflarının çoğunluğu, nafaka temini erkeğin sorumluluğuna verilirken ev düzeni ve çocuklarla ilgilenmekle de kadın sorumlu tutulmuştur. Tüm bunlarla doğru orantılı olarak boşanma yetkisi kavvam (evin yöneticisi) konumunda olan erkeklere verilmiştir. Kültüre ve aile yapısına göre bu düzen değişebilse de İslâm hukukunda genele göre hüküm verilmiştir. Evliliğin kurulmasından devamına kadar hatta sonlandırıldığı da bile “nimet külfete göredir” kaidesi esas alınmıştır.

İslâm dini kadın ve erkeklere malî haklarda tasarruf yetkisi vermektedir. Bu haklardan birisi olan miras paylaşımında İslâm hukukuna göre bazı cinsiyet farklılıkları bulunmaktadır. Duruma göre kadınlar erkeklerin yarısı kadar mirastan pay almaktadırlar. Erkeklere oranla kadınların mirastan daha az miktar almaları erkeklere yönelik bir ayrıcalık olarak kabul edilmemektedir. Aksine mehir, düğün, askerlik, nafaka temini gibi malî sorumlulukları bulunan erkekler için miras destekleyici bir hak olmaktadır. Malî sorumlulukları bulunmayan kadınların ise almış oldukları mirası dilediği gibi kullanma yetkileri bulunmaktadır. Kısacası İslâm miras hukuku eşitlik değil adâlete göre miras taksimi yapmaktadır. Kadınlar ve erkekler eşit olarak mirastan

pay almış olsalardı adâlet sağlanamamış ve erkekler dez avantajlı duruma düşmüş olurlardı. Böylelikle İslâm miras hukukunda yine nimet-külfet dengesi gözetilmektedir.

Had cezalarından hırsızlık, zina, kazif, içki içme cezaları kadın erkek fark etmeksizin herkese uygulanmaktadır. Hanefî mezhebinde kadının fitrî olarak savaş açma özelliği bulunmadığından yola çıkarak irtidat eden kadına ölüm cezası değil, tövbe edene kadar hapis cezasının verileceği görüşü ön plana çıkmaktadır. Bunun dışında bir kısım cezaların infazında ve ertelenmesinde kadın ve erkek arasında bazı farklılıklar vardır. Örneğin; örneğin had cezalarında erkeklerden farklı olarak kadınlara oturur vaziyette ve hassas yerlerine zarar vermeden ceza uygulanmaktadır. Yine hamile veya lohusa olan kadının cezası bir süre ertelenmektedir. Ta'zir cezaları ise hâkimin yetkisine bırakıldığı için cinsiyetleri göz önünde bulundurarak hüküm verebilmektedir. Bu da İslâm ceza hukukunun belirlemiş olduğu genel çerçeveden farklı olmamaktadır. Böylece İslâm ceza hukuku uygulamalarında toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olacak bir durum görülmemektedir.

Kadın erkek ayrımının en fazla tezahür ettiği alanlardan birisinin yargılama hukuku olduğu görülmektedir. Bunlar şahitlik, kadının hakimliği ve devlet başkanı olup olmaması gibi hususlardır. Özellikle kadınların tek başlarına şahitliklerinin kabul edilmemesi tartışmaların başında gelmektedir. Oysa tek kadının şahitliğinin esas kabul edildiği yerler de bulunmaktadır. Çoğunluğu oluşturan mezhepler borçlanma âyetinden yola çıkarak zina suçunun şahitliğinde dört erkeğin şahitliği esas almaktadırlar. Zahirî mezhebi ise iki erkek şahit yerine dört kadının şahitliğinin de geçerli olabileceğini savunmaktadır. Zina iftirası anlamına gelen kazif suçunda eşinin zina ettiğini dört şahit ile ispat edemeyen için karşılıklı lanetleşme gerçekleştirilebilmektedir. Yine borçlanma konusunda iki erkek yada iki kadının şahitliği gerekli görülmektedir. Kadınlardan iki kişi olmasının esas alınması bir erkeğin iki kadına denk olduğu için değil, kadınlardan birisi unutursa diğersinin ona hatırlatması içindir. Çoğunluğa göre nikah esnasında şahitlik edecek kimselerin ikisinin de erkek olması gerekmektedir. Hanefî mezhebindeki genel kabul ise iki erkek veya iki kadının şahitliğinin yeterli görülmesidir. Yine boşanma usulünü belirleyen âyette iki şahidin gerekliliği vurgulanırken şahit olacak kişinin cinsiyeti belirtilmemektedir.

Bir yerde toplumda hak ve sorumluluklardan söz edilecek ise hem kadın hem erkek için adil ilkeler belirlenmesi gerekir. Eşitlik kavramını yalnız kadınlar için bir ayrımcılık sebebi olarak kullanmak orada feminist bir yaklaşım olduğunu göstermektedir. Bu da kadın erkek eşitliğini değil kadınlar için pozitif ayrımcılık yapıldığını göstermektedir. İslâm dini kişileri cinsiyetine göre değerlendirmemektedir. Bir birey olarak her iki cinsiyete de değer atfedilmektedir. Allah (c.c.) erkek ve kadın olarak yaratılmış olan kimseleri birbirlerinin destekçisi ve tamamlayıcısı kılmaktadır. İki cinsiyeti birbiri için dezavantaj haline getirmek ise İslâm ile örtüşmemektedir. İslâm hukukunda cinsiyete bakılmaksızın her birey âdil bir şekilde hak ve sorumluluklara sahiptir. Hak ve sorumlulukların kadın ve erkek için farklı düzenlenmesi kadınlar açısından bir eşitsizlik sebebi kabul edilmemelidir. Zira biyolojik, fiziksel ve duygusal anlamda birbirinden farklılaşan her iki cinsiyet için farklı rollerin toplum içerisinde var olması kaçınılmazdır. Kadın ve erkek olmak buna göre de fikhî hükümlerin değişebilmesi aslında Allah (c.c.) 'ın rahmetinin tecellisidir. Zira herkese eşit muamelenin yapıldığı bir düzen her zaman olumlu neticeler vermemektedir.

Toplumsal cinsiyet ve İslâm hukuku üzerinde çok çalışma yapılmış bir konu değildir. Konu hakkında yeni çalışmaların yapılması, İslâm hukukuna yönelik yapılan eleştirilere cevap olması açısından önemli ve gerekli görülmektedir. Bu konu her bir hukuk alanında müstakil olarak ayrı bir çalışmada ele alınıp değerlendirilebilir. Zira tüm konuların bir çalışmada yer alması konular üzerinde yoğunlaşılmasına sebep olmaktadır. Yalnızca her iki cinsiyete verilen farklı hükümler değil tüm hükümler toplumsal cinsiyet açısından ele alınabilir. Farklı dillerde yazılmış kaynaklardan yararlanılan çalışmalar yapılabilir. Farklı hukuk ve kanunların cinsiyet farkına göre incelenmesi mümkündür.

KAYNAKÇA

ACAR, Halil İbrahim, “İddet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul 2000, ss. 466- 471.

_____, “Talâk”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 496- 500.

_____, *İslâm Aile Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018.

AKALTUN, Nevzat, *Açıklamalı, Uygulamalı İslâm Mirâs Hukuku ve Fetvalar*, Baylan Basımevi, Ankara 1971.

AKAY, Hasan, *İslâmi Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005.

AKDEMİR, Salih, “Tarih Boyunca ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 10, S. 4 (1997), ss. 249- 258.

AKGÜN, Hüseyin, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 19, S. 2 (Eylül 2019), ss. 323- 338.

AKKAŞ, İbrahim, “Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramları Çerçevesinde Ortaya Çıkan Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı”, *Ekev Akademi Dergisi*, (2019), ss. 97- 118.

AKŞİT, Cevat, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1976.

AKTAN, Hamza, “Miras”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 143-145.

_____, “Kazf”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 2002, ss. 148- 149.

_____, *İslâm Miras Hukuku*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.

AKTÜMSEK, Abdurrahman, *Canlılar Bilimi*, Atlas Yayınları, Ankara 2002.

ALİ HAYDAR EFENDİ, Hoca Emin Efendizâde, *Dürerü’l- Hükkâm Şerh-i Mecelleti’l Ahkâm*, Raşit Gündoğdu (Çev.), Osmanlı Yayınevi, İstanbul, ts.

ARMAĞAN, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, DİB Yayınları, Ankara 2006.

AYDIN, Mehmet Akif, “Liân”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 172- 173.

ALÎ, Omar, “Bir Ta’zir Cezası Olarak Hapis”, *Türkiye İlâhiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 1, C. 2 (2018), ss. 41- 58.

APAYDIN, Yunus, “İn’ikâd”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 2000, ss. 314- 315.

ARAS, Mehmet Özgü, “İslâm’a Göre Çok Evlilik”, *SÜİFD, Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu*, S. 24 (31 Ekim 1998), ss. 186- 192.

ARDOĞAN, Recep, “Tarihsel Nedenler Ve Teorik Sakıncalarıyla İslâm’da İrtidatın Cezalandırılması -Teolojik Bir Yaklaşım-, “*İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 26 (2015), ss. 311- 330.

ARPAGUŞ, Hatice Kübra, “Aynı Vardan Var Olmuşuz, Yaratılış Açısından Kadının Konumu ve Durumu”, *Kadın Olmak*, Şule Albayrak (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, ss. 83- 110.

ATAR, Fahreddin, “Nikâh”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, TDV Yayınları, İstanbul 2007, ss. 112- 117.

_____, “Muhâlea”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 397- 401.

ATEŞ, Ali Osman, “Kur’ân ve Sünnetin Kadına Bakışı”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 117- 129.

AYDIN, Mehmet Âkif, “Mehir”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 389-391.

AYHAN, Alanur, “Eşitlik İlkesi ve Tarihçesi Türkiye’de Kadın Erkek Eşitliği ve Eşitsizliği”, *Hukuk Gündemi Dergisi*, S. 3 (2009), ss. 45- 51.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*, Dârü’l- Kitâbi’l- İlmiyye, Beyrut, 1971.

AYTEKİN, Mehmet Ali, “İslâm Ceza Hukukunda Kisas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fıkhî Bir Analiz”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 28, C. 14, (2021), ss. 310- 327.

APAYDIN, Yunus, “Şahit”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 278- 283.

ARMAĞAN, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, DİB Yayınları, Ankara 2006.

ATAR, Fahrettin, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

AYDIN, Mehmet Akif, “İmâmet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, 2000, ss. 203- 207.

AZİMLİ, Mehmet, “Kadınların İdareciliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 3 (2002), ss. 417- 422.

BAKKAL, Ali, “Bediüzzamân’ Said Nursî’ye Göre Hukukta Adâlet Çeşitleri”, *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, S. 5 (2018), ss. 9- 37.

BARDAKOĞLU, Ali, “Hidâne”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 467-471.

_____, “Ceza”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 470- 478.

_____, “Katil”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, TDV Yayınları, Ankara 2002, ss. 45- 48.

_____, “Diyet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 473- 479.

_____, “Hadd”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 14, TDV Yayınları, İstanbul 1996, ss. 547- 551.

_____, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 384- 396.

BAYINDIR, Abdülaziz, “İslâmî Açından Toplumsal Cinsiyet”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 57- 84.

_____, “Avret Yerlerinin Örtülmesi”, *İslâm’da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, Ensar Yayınları, İstanbul 1987, ss.124- 131.

BEBEK, Adil, “Ceza”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 470- 478.

BERKİ, Ali Himmet, *Miras ve Tatbikat*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1986.

_____, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, DİB. Yayınları, Ankara 1986.

BERKİ, Şakir, “İslâm Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 22, S. 1 (1978), ss. 1-15.

BEROJE, Sahip, “İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*, S. 4, C. 17 (2004), ss. 308- 323.

BEŞER, Faruk, “Fıkıh Açısından Avret ve Örtü”, *İslâm’da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, Ensar Yayınları, İstanbul 1987, ss. 93- 123.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Hükûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.

_____, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, Ankara 1966.

BOYNUKALIN, Mehmet, “Zevce”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 306- 307.

BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfü’l-kınâ ‘an (metn)i’l-İknâ ‘, Dârü’l- Fikr*, Beyrut 1982.

BULAÇ, Ali, “Mekasidu’ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 10, S. 4 (1997), ss. 279- 295.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 2010.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Mu‘cemü’ş-Şihâh*, Dârü’l-Ma‘rife, Lübnan 2008.

ÇAĞRICI, Mustafa, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul, TDV Yayınları, ss. 343-344.

ÇAKIN, Kamil, “Kadınlar ile Alakalı Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”, *Dinî Araştırmalar*, C. 1, S. 1 (Mayıs 1998), ss. 5- 30.

ÇALIŞ, Halit, “Kadınların Cuma Namazı Yükümlülüğü”, *Mâriye Dinî Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 1 (Bahar 2005), ss. 2093- 210.

ÇEKER, Orhan, “Kadının Şahitliği Üzerine”, *Mâriye Dergisi*, S. 1 (2001), ss. 243- 245.

ÇOLAK, Abdullah, *İslâm Ceza Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2019.

_____, *İslâm Hukuku*, Öncü Basımevi, Ankara 2017.

_____, *İslâm Aile Hukuku*, Yılmaz Yayınları, Malatya 2016.

_____, *İslam Ceza Hukukunda Haifletici Sebepler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 1999.

DAĞCI, Şamil, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, TDV Yayınları, Ankara 2002, ss. 488-495.

_____, *İslâm Ceza Hukukunda Fiil Kavramı ve Müessir Fillerin Şekilleri*, DİB Yayınları, Ankara 1996.

DALGIN, Nihat, “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku”, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 16 (Ağustos 2004), ss. 73-109.

_____, “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 9 (2007), ss. 379- 414.

_____, *İslâm’da Tövbe ve Cezalara Etkisi*, Etüt Yayınları, Samsun 1999.

_____, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme (İrtidat)”, *Din ve Hayat Dergisi*, S. 21, (Şubat 2014), ss. 102-106.

_____, “İrtidat ve Cezâsı”, *Kur’ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 10, 11, 12 (1998), ss. 172-189.

_____, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 1(2005), ss. 7- 37.

_____, “İslâm Hukuku ve Cinsiyet Kültürü”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul, ss. 17- 283.

DEMEZ, Gönül, **TUNA**, Tuğçe, “Üniversite Öğrencilerinin “Kadınlık” ve Erkeklik” Tanımlamaları, *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, C. 1, S. 1 (Mayıs 2018),s s. 3-22.

DEMİRCAN, Adnan, “Cahiliyye ve Hazreti Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, (2003), ss. 9- 32.

DEMİRCAN, Ali Rıza, “Fıtrat ve İslâm Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet 1*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, ss. 131- 164.

DERVEZE, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîrû'l-ḥadîş* , Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2008.

DURMUŞ, Zülfikar, “Kur’ân-ı Kerîm’de İbâha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi”, *İ. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* , S. 1, C. 2 (Güz 2010), ss. 1- 21.

DURMUŞ, İsmail, “Tağlib”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 372- 374.

DÖNDÜREN, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1995.

_____, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, İslâm Hukuku Külliyyatı Yayınları, Konya 1977.

DUMAN, Hilâl, “İslâm Hukukunda Hüsnâ (Çift Cinsiyetliler)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S.1 (2002), ss. 295- 318.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza*, İbrahim Tüfekçi (Çev.), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1994.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el- Eş'as b. İshâk es- Sicistânî el- Ezdî, *es- Sünen*, Dârü'l- İbn- Hazm, Beyrut, 1431/2010.

ELBÂNÎ, Nâsırüddin, *Hicâbü'l-mer'eti'l-müslime fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, el- Mektebü'l- Elbânî, Beyrut 2009, s. 30.

ERBAY, Celal, “Nafaka”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 282- 285.

ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.

ESEN, Hüseyin, “Zina”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 444- 445.

EŞİT, Davut, “Had ve Ta'zîr Tartışmaları Bağlamında İslâm Ceza Hukukunda İçki İçme Cezası”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14 (2019), ss. 194- 210.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muhîṭ*, Dârü'l-Kitâbi'l- İlmiyye, Beyrut 2007.

GALLIEN, Louis, *Cinsiyet*, Ayşen Emekçi, Alev Türker (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

GÖÇERİ, Nebahat, “Eğitim ve Din Eğitimi Açısından Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 81- 95.

_____, “Toplumsal Cinsiyet: Allah Vergisi Mi, Kulların Müktesebi Mi?”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 300- 315.

GÖKMENOĞLU, Hüseyin Tekin, “İslâm Hukukunda Mehir”, *Mehir Dergisi*, S. 2 (1998), ss. 23- 25.

GÖRGÜLÜ, Ülfet, “İbadet Hayatında Kadın- Kadının İbadet Hayatıyla İlgili Fıkıhî Ahkâma Genel Bir Bakış-”, *Kadın Olmak*, Şule Albayrak (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, ss. 303-343.

GÜÇ, Ahmet, “Yahudîlik”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 207- 212.

GÜLER, İlhami, “Din, İslâm ve Şeriat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”, *İslâmiyât Dergisi*, C. 1, S. 4 (1998), ss. 53- 76.

GÜNDÜZ, Şinasi, “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C. 13. S. 2 (Güz 2018), ss. 215-238.

GÜRHAN, Nazife, “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *e- Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 4 (Kasım 2010), ss. 58- 80.

HAS, Şükrü Selim, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2016.

HÖKELEKLİ, Hayati, “Cinsiyet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 21- 24.

OSMANLI HUKUKU AİLE KARARNAMESİ, Ali Öge (Ed.), Mehir Vakfı Yayınları, Konya 2016.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-u tenvîrü'l-ebşâr*, Dârü'l- Kitâbi'l- İlmiyye, Lübnan 2011.

İBN CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Ahkâmü'n-nisâ*, Dâr'u Kuteybe, Beyrut 2002.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, Dâr'u- Tayyibe, Riyad 1432/2011.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âş âr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtişâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

İBN HAZM, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l- 'Azîm*, Müessesetü'l Risâlat-i Nâşirîn, Beyrut 2006.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfîî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Dârü'l-Risâlati'l-'Âlemiyye, Beyrut, 2010.

_____, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, Bekir Karlıdağ, Bedrettin Çetiner (Çev.), Çağrı Yayınları, İstanbul 1988.

_____, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Abdülvehhab Öztürk (Çev.), Kahraman Yayınları, İstanbul 2018.

İBN KUDAME, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî, *el-Mübdî 'fî şerhi'l-Muğni'*, Mektebeü'l-İslâmî, Beyrut 1980.

İBN KUDAME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni' ve meahü eş-Şerhu'l-kebîr*, Dârü'l- Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2011.

_____, *el-Muğni el-Muhtaşaru'l Hırakî*, Dârü'l- Kitâbi'l- İlmiyye, Lübnan 2008.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, es- *Sünen*, Dârü'l Mâ'rife, Lübnan 2012.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîî, *Lisânü'l-'Arab*, Dâr-Sâder, Beyrut, 2007.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Lübnan 2007.

İNANIR, Ahmet, “İslâm'a Göre Eşlerin Birbirlerine Karşı Hak ve Sorumlulukları”, *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, Emine Öğük (Ed.), İlahiyat Yayınları, Ankara 2018, ss. 117- 134.

İNCE, İrfan, “Ridde”, *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, TDV Yayınları, İstanbul 2008, ss. 88-91.

KAHRAMAN, Abdullah, “Ebû Hanife'de Din ve Şerîat Ayrımı Var mı?”, *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2012), ss. 467-474.

_____, “Klasik Fıkıh Doktrinde Kadının Namazda İmamlık Yapma Hakkı”, *Mârife Dinî Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 1 (Bahar 2008), ss. 172-178.

KARABULUT, Fuat Karabulut, “Recm Cezasının Hz. Peygamber’in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 50, C. 16 (2012), ss.112, 106.

KARADAVÎ, Yûsuf, “İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu”, Osman Güner (Çev.), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 2 (2005), ss. 259- 273.

KARADAĞ, Bekir, “İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği”, *Şarkiyât*, C. 10, S. 2 (Mayıs 2018), ss. 692- 707.

KARAKUŞ, Emel, MUTLU, Esra, DİKER, Yelkin, “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Açısından Öğretim Programlarının İncelenmesi”, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, S. 17 (Ekim 2018), ss. 31- 54.

KARAMAN, Hayreddin, “Fıkıh”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996, ss. 1-16.

_____, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

_____, *Mukayeseli İslâm Hukuku 1*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

_____, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 4 (1997), s. 271-278.

KARAİSMAİLOĞLU, Serkan, *Kadın Beyni Erkek Beyni*, Elma Yayınevi, Ankara 2019.

KASÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed, *Bedâ’i ‘u‘ş-şanâ’i ‘fî tertîbi ‘ş-şerâ’i*, Dârü’l- Kitâbi’l- İlmiyye, Lübnan 2010.

KAL’ACÎ, Muhammed Ravvâs, *Mevsû‘atü’l-fikhiyye İbn Teymiyye*, Dârü’n- Neffâs, Beyrut 2007.

KELLER, Evelyn Fox, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, F. Burak Aydar (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul 2005.

KIRBAŞOĞLU, Hayri, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 4 (1997), ss. 259-270.

KİTAB-I MUKADDES, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2018, Yaratılış 1/2.

KOCABİYİK, Yunus, “İslâm Ceza Hukukunda Kisas Mahallinin Ortadan Kalkması”, *KÜSBD*, C. 12, S. 1 (Ocak 2022), ss. 169- 178.

KOÇAK, Muhsin vd., *İslâm Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.

KOÇAK, Muhsin, “Gurre”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 14, TDV Yayınları, İstanbul 1996, ss. 211-212.

KOMİSYON, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2014.

KOMİSYON, *Hadislerle İslâm*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.

KOYTAK, Necla, “Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Yayınları, İstanbul 2012, ss. 313-334.

KÖSE, Saffet, “Aile Hukuku”, *İslâm Hukuku*, Talip Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2018, ss. 43- 70.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâr’ul Kitâbü’l-İlmiyye, Lübnan 2010.

KUTLUER, İlhan, “Müsâvat”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 76-79.

MÂLİK B. ENES, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’*, Dârü’l- Fikr, Lübnan 2012.

MARTI, Huriye, “Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adâlete Kayışı- Dinî Referanslar Eşliğinde Bir Okuma Denemesi-“, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1 (2015), ss. 134- 151.

_____, “Şiddet ve Kültür: Kadına Yönelik Şiddeti Kültürel Kodlar Eşliğinde Değerlendirmek”, *Kadın Olmak*, Şule Albayrak (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, ss. 347-361.

_____, “Eş Olmak ve Peygamberimizi Örnek Almak”, *Peygamberimizin Sünnetinde Aile*, Huriye Martı (Ed.), TDV Yayınları, Ankara 2019, ss. 50- 58.

MAŞALI, Münteha, “Fıkîhî Düşünce de Kadın: Geçmişten Günümüze Bir Tasvir Denemesi”, *Kadın Olmak*, Şule Albayrak (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, ss. 243-269.

MAVERDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvi'l-kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1994.

_____, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 2013.

MERGİNÂNÎ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye*, Dâru's-Selâm, Kahire 2012.

_____, *Hidâye: Şerhu Bidâyetü'l-mübtedî'*, Mektebetü Tefikiyye, Kahire 2008.

MEVDÛDÎ, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

MEVSİLÎ, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l Erkâm, Beyrut ts.

MUHAMMED ALÎ, “Tevrat ve İncil’de Şarap, Domuz, Sünnet, Örtünme ve Teaddüd-ü Zevcât”, Salih Mehmedoğlu (Çev.), *İslâm Medeniyeti Dergisi*, C. 1, S. 6 (1968), ss. 12-13.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Amman 2005.

MOLLA HÜSREV, *Düreru'l- Hükkâm fî Şerhi Gururu'l- Ahkâm*, Arif Erkan (Trc.), Eser Neşriyat, İstanbul 1980.

_____, *Miratü'l-Usul Fi Şerh-i Mirkatü'l-Vusul*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, İstanbul 1308.

NEVEVÎ, İmam, Riyâzü's Sâlihîn, Yaşar Kandemir vd. (Çev.), Erkam Yayınları, İstanbul 2017.

OKUMUŞ, Fatih, “Setr-i Avret”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, TDV Yayınları, İstanbul 2009, ss. 576.

OVACI, Vahap, “İslâm Hukukunun Karakteristik Özellikleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 7 (2014), ss. 69- 80.

ÖZ, Mustafa- **İLHAN**, Avni, “İmâmet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, 2000, ss. 201- 203.

ÖZAY, Hilâl, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 1 (Haziran 2016), ss. 1- 36.

_____, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 5 (Mayıs 2019), ss. 318- 330.

_____, “İslâm Hukukunda Transeksüel ve Travesti Olmanın Hükümü”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 1, C. 51 (Haziran 2019), ss. 207- 234.

_____, “İslâm Miras Hukukunun Özellikleri”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 2 (Aralık 2018), ss. 203-224.

_____, *İslâm Hukukunda Anne*, Cihan Yayınları, İstanbul 2008.

_____, *İslâm Ceza Hukukunun Temel Prensipleri*, İksad Yayınevi, Ankara 2019.

_____, “Kadına Karşı Şiddeti Önlemede İslâm Hukukunun Rolü”, *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, Emine Ögük (Ed.), İlahiyat Yayınları, Ankara 2018, ss. 135- 164.

ÖZBUĞDAY, Şükrü, “Kadın Erkek Eşitliği Üzerine Birkaç Söz”, *Diyânet İlmî Dergi*, C. 35, S. 2 (Nisan- Mayıs- Haziran 1999), ss. 37.

ÖZDEMİR, Hacı, “Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması”, *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 10 (Aralık 2019), ss. 90- 107.

ÖZKORKUT, Nevin Ünal, “İslâm Ceza Hukukunda Kadın”, *AÜHFD*, C. 56, S. 2 (2007), ss. 83- 95.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur’ân Zaviyesinden Genel Bir Bakış”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet 1*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 165- 191.

RAGIP EL ISFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Yusuf Türker (Çev.), Pınar Yayınları, İstanbul 2018.

RÂZÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2010.

SABÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsir tefsir li Kur'ân-ı Kerîm*, Dârü's-Sâbunî, Kahire 2004.

SAĞLAM, Hadi, **ARPACI**, İbrahim, “İslâm Fıkına Göre Hayızlı Kadının Orucu”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 11, S. 2 (Aralık 2008), ss. 60- 76.

SARAÇ, Simgе, “Toplumsal Cinsiyet”, *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları*, Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara 2013, ss. 27- 32.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ*, Cevat Akşit (Ed.), Gümüşev Yayınları, İstanbul 2008.

SİNANOĞLU, Mustafa, “İbâdet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, ss. 233- 235.

_____, “İslâm”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 23, TDV Yayınları, İstanbul 2001, ss. 2- 5.

ŞABAN, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, İbrahim Kâfi Dönmez (Trc.), TDV Yayınları, Ankara 2014.

ŞÂFÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Üm*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Lübnan 2014.

ŞEKERCİ, Osman, *Ta'zir Suçları ve Cezaları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.

ŞİMŞEK, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, Konya 1997.

ŞÜRÜNBÜLALÎ, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısırî, *Nûrî'l-izâh ve necâtü'l-ervâ*, Abdullah Aydın (Çev.), Aydın Kitabevi, İstanbul 1967.

TEKİN, Abdulkadir, “İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta’zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri”, *Amasya İlâhiyat Dergisi*, S.14 (Haziran 2020), ss. 99-139.

TIRABZON, Abdullah, “Kadınların Cemaatle Kılınan Namazlara İştiraki Ve Namazlarının Edası”, *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33 (2015), ss. 179-204.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Câmi‘u’l-kebîr (Süneni’t-Tirmizî)*, Şirket’ü- Risâlatî’l-Âlemiyye, Beyrut 2010.

TÜRK MEDENİ KANUNU, Seçgin Yayınevi, Ankara 2005.

TOKER, İhsan, “Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.1, S.1 (2009), ss. 142-165.

TUCKER, Judith, *İslâm Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, Nazife Şişman (Çev.), Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2015.

TÜRCAN, Talip, “Fıkıhtan İslâm Hukukuna”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 6 (2005), ss. 11-22.

_____, “Fıkıh, Hukuk ve İslâm Hukuku”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, (Ed.), Talip Türkan, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, ss. 27- 40.

TÜRK DİL KURUMU SÖZLÜKLERİ “Eşitlik”, 2019, <https://sozluk.gov.tr/> (18. 07.2020).

TÜRKİYE CUMHURİYETİ ANAYASASI, Anayasa Mahkemesi Yayınları, Ankara 2018.

UDEH, Abdulkadir, *Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, Ali Şafak (Çev.), Kayihan Yayınları, İstanbul 2012.

UZUNPOSTALCI, Mustafa, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, Şahsi Yayın, Konya 1996.

VATANDAŞ, Celaleddin, “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, C. 0, 35 (Eylül 2011), ss. 29-56.

YALÇIN, Hatice, *Çocuk Gelişimi*, Nobel Yayınları, Ankara 2010.

YAŞAROĞLU, M. Kâmil, “Koca”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 2002, ss. 128- 130.

YAZICI, Seyfeddin, ŞENTÜRK, Lütfi, *İslâm İlmihali*, DİB Yayınları, Ankara 2016.

YILDIRIM, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1986.

YILMAZ, Hüseyin, “Cinsiyet Algısının Müslüman Kadınların Cami Eğitimine Yansıması”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I*, Faruk Bayraktar (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 274-287.

YİĞİT, Yaşar, “İslâm Ceza Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık”, *Kur’ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 13- 14- 15 (Ocak-Şubat- Mart 1999), ss. 195- 206.

_____, “İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Perspektifinden Kazf Suçu ve Cezasına Bakış”, *Kur’ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 22, 23, 24 (Şubat 1992), ss. 227-240.

ZEBÎDÎ, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, Dârü’l Kitâbi’l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

ZEYLÂÎ, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî, *Tebyînü’l-hakâ’ik Şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*, Dârü’l-Kitâbi’l-İlmiyye, Lübnan 2010.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy (Trc.), Bilimevi Yayınları, İstanbul 2006.

hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0060.htm

<https://www.medicalpark.com.tr/adet-sancisi/hg-2117>

<https://kurul.diyamet.gov.tr/>

<https://www.e-psikiyatri.com/kadin-erkek-beyni-arasindaki-farklar-neler>

ÖZGEÇMİŞ

