

miştir. Öte yandan kefare, kendi başına müstakil bir varlık olan insana karşı işlenen cinayetlerde söz konusudur. Halbuki cenin bu anlamında müstakil bir varlık olmayıp anneye bağlıdır. Şâfiî ve Hanbelî fakihleri ise gurre ile birlikte kefaretin de vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira cenin de diyetle tazmin edilen bir şahsiyettir. Hz. Peygamber'in söz konusu davada kefareti zikretmemiş olması onun vücübuna engel teşkil etmez. Ayrıca bu iki mezhebe göre cenine karşı işlenen cinayete birden fazla kişinin katılması durumunda her birinin ayrı kefare, ödemesi gerekmektedir (bk. GURRE).

Çocuk düşürme fiilinin sonuçlarıyla ilgili olarak bazı dinî ve hukukî hükümler söz konusudur. Çocuk canlı olarak düşmüş yani ağlaması duyulmuşsa yıkanması ve namazının kılınması gerektiği konusunda ittifak vardır. Eğer canlılık alâmeti göstermezse Hanefîler'e göre yıkanır, kefenlenir ve defnedilir. Şâfiîler'e göre ise dört ayı doldurmuş olması halinde yıkama, kefenleme ve defin işlemleri yapılır. Her iki mezhebe göre de bu durumda cenaze namazı kılınmaz. Hanbelîler'e göre dört ayı doldurmuş olarak doğan bir çocuk yıkanır ve cenaze namazı kılınır. Mâlikîler ise hayat alâmeti göstermeyen çocuğun namazının kılınmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Kefenlenemeyecek ve cenaze namazı kılınamayacak durumda olanlar da bir kumaş parçasına sarılarak defnedilir.

Bütün yaratılışı tamamlanmış (ruh üflenmiş) çocuğun düşürülmesi halinde kadın lohusalık, iddet*, istibrâ*, doğuma bağlı kılınmış talâkın vâki olması vb. konularda normal bir doğum yapmış gibi kabul edilir. Hamileliğin ilk dönemlerinde, yani ruh üflenmeden vuku bulan düşüşlerde ise Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre kadın lohusa sayılmaz. Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ve bir rivayete göre de İmam Muhammed, kadının gusletme zorunda olmamakla birlikte abdest almasının gerektiği kanaatinde idirler. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise bu durumda da kadın lohusa sayılır ve boy abdesti alması gerekir. Düşüğün şekli ve organları tam olarak belirmiş durumda değilse Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre iddet son bulmaz ve doğuma bağlı kılınan talâk gerçekleşmez. Şekil ve organları tam olarak belirmiş düşükte ise her üç mezhebe göre de iddet sona erer. Doğuma bağlı talâk Hanefî ve Hanbelî fakihlerine göre gerçekleşir, Şâfiîler'e göre gerçekleşmez. Mâlikîler, ha-

mileliğin ilk merhalesinde vâki olan düşüşlerde bile iddetin son bulacağı görüşünü benimsemişlerdir. Şekil ve organları tam belirmemiş düşükle iddetin sona erip ermediği konusunda fakihlerin farklı görüşler ileri sürmeleri, kendi zamanlarındaki bilgilerle hamileliğin sona erip ermediğinin kesin şekilde tesbit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Bugünkü tıbbî bilgiler ışığında hangi aşamada olursa olsun hamileliğin ortadan kalktığını gösteren her düşük olayında iddetin sona erdiğini kabul etmek gerekmektedir.

Annenin veya başka bir kimsenin müdahalesiyle çocuğun düşmesi durumunda cenin için hamilelik esnasında sabit olan miras, vasiyet ve vakıfla ilgili haklar, sağ doğduktan sonra ölen çocukta olduğu gibi mirasçılara intikal eder. Ceninin anne karnında kendiliğinden ölmesi halinde ise bu haklardan hiçbirisi mirasçılara için sabit olmaz (bk. CENİN).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 397; IV, 7; Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; Müslim, "Kader", 2, 4; Sahnûn, *el-Müdevvene*, VI, 399; Gazzâlî, *İhyâ*, II, 51; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, III, 410; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 380, 381; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad 1401/1981, VII, 815 vd.; Nevevî, *el-Mecmâ*, V, 301; İbn Cüzey, *el-Kavâinü'l-fıkhiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 183; Zeylaî, *Tebiyü'l-muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* ile birlikte), Beyrut, ts., II, 380; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebrî*, II, 266, 267; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Beyrut, ts., I, 602; II, 380; III, 176; V, 377-379; Şevkânî, *Neylü'l-eutâr*, VII, 77, 81; Subhî es-Sâlih, *Me'âlimü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1978, s. 212-231; Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, Kahire 1983, s. 289 vd.; İzzet Hasaneyn, *el-İchâd ve cerâ'imü'l-arâz beyne's-şer'ati'l-kânün*, Riyad 1405, s. 9-39; Ümmü Gülsüm el-Hatib, *Kağıyyetü'tahdîdî'n-nesl fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Cidde 1984, s. 149-188; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tarikî, *Tanzîmü'n-nesl ve mevküfü's-şer'ati'l-İslâmiyye minh*, Riyad 1410, s. 159-281; Muhammed Sellâm Medkûr, "Tanzîmü'n-nesl min vücheti nazarı's-şer'ati'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Kânün ve'l-İktisâd*, XXXV, Kahire 1965, s. 973-995; Hüseyin Atay, "Kur'an ve Hadiste Aile Planlaması", *AÜİFD*, XVIII (1970), s. 1-22; Kâmil Hâlid es-Said, "Cerîmetü'l-ichâd", *Dirâsât*, II/3, Amman 1984, s. 171-219; Serefü'l-Kudât, "Metâ tünfehu'r-rûh fi'l-cenin", a.e., XIII/12 (1986), s. 39-63; Mustafa Öztürk, "Osmanlı Döneminde İskat-ı Ceninin Yeri ve Hükümü", *Firat Üniversitesi Dergisi*, sy. 1, Elazığ 1987, s. 199-208; Muhammed Nuaym Yâsin, "Ahkâmü'l-ichâd", *Mecelletü's-Şer'ia ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 13, Küveyt 1989, s. 245-280; *Mv.Fİ*, III, 158-171; *Mv.F*, II, 56-65.



ORHAN ÇEKER

ÇOK EVLİLİK

Bu tabir aslında hem bir erkeğin aynı zamanda birden çok kadınla (polygamy, taaddüd-i zevcât), hem de bir kadının aynı zamanda birden çok erkekle (polyandry, taaddüd-i ezvâc) evli olması halini ifade eder. Ancak umumiyetle dinlerde ve beşerî sistemlerde çok kocalılığın mümkün olmaması ve uygulamaların çok karılılık şeklinde görülmesi sebebiyle çok evlilikten genellikle çok karılılık kastedilmektedir.

Toplumun hayat tarzı, gelenekleri, kültürü, erkek-kadın nüfus oranı, ekonomik ihtiyaç ve imkân, sosyal statü, bölgesel şartlar gibi dış faktörlerle de yakından ilgili olan çok evlilik insanlık tarihinde yaygın bir geçmişe sahip bulunmaktadı. Eski Bâbil ve Mısır'da yaşayanlardan Atinalılar'a, Hintliler'e, İranlılar'a, Türkler'e, Slavlar'a, Cermenler'e ve Anglosaksonlar'a varıncaya kadar birçok millet ve toplumda çok evliliğin uygulama alanı bulunduğu bilinmektedir. Hammurabi kanunlarında belirli şartlarla ikinci evliliğin meşrû kabul edildiği görülür. Arkeolojik kazılardaki bulgulardan, Anadolu'da da bazı durumlarda çok evliliğin uygulandığı anlaşılmaktadır. Brahmanizm ve Zerdüştilik gibi Doğu dinlerinde çok evlilik meşrû kabul edilmiştir.

Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta çok evliliği yasaklayan bir hüküm yoktur. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. İbrâhim (Tekvîn, 16/1-4), Hz. Ya'kûb (Tekvîn, 29/20-30; 30/3-6), Hz. Dâvûd (II. Samuel, 5/13-16), Hz. Süleyman'ın (I. Kıralları, 11/3; Neşîdeler Neşîdesi, 6/8) ve İsrâiloğulları'nın diğer bazı peygamberlerinin (meselâ bk. Çıkış, 18/2-4; Sayılar, 12/1) çok karılı oldukları belirtilmektedir. Yahudilik'te çok evlilik uygulaması Ortaçağ'a kadar devam etmiş ve ne Kitâb-ı Mukaddes'te ne de Talmud'da aksi yönde bir hüküm bulunmamasına rağmen XI. yüzyılda Rabbi Gershom tarafından yasaklanmıştır. İncil'lerde de çok evliliği yasaklayan açık bir ifade mevcut değildir. Luther çok evliliğin câiz olduğunu açıkça belirtmiştir. Diğer bazı hıristiyan mezhepleri de çok evliliğe izin vermektedir; meselâ XVI. yüzyılda Almanya'da ortaya çıkan Anabaptistler bunlardandır. XIX. yüzyılda Amerika'da teşkilâtlanan Mormonlar sadece izin vermekle yetinmeyip çok evliliği "mukaddes ve ilâhî bir nizam" olarak kabul etmişlerdir. Yahudi ve hıristiyanların bugün genellikle çok evliliğe karşı olmaları

ÇOK EVLİLİK

rı daha çok sosyal bir vâkia olarak karışımıza çıkmaktadır.

Çok evlilik, Câhiliye dönemi Arapları arasında da yaygın bir uygulamaya sahip olup evlenen kadınların sayısı konusunda herhangi bir sınırlama yoktu. Kabile ve ailelerin gücü ilk planda nüfusa dayandığından çok evlilik, iş gücünü arttıran ve savaşlar sebebiyle uğranılan nüfus kaybını telâfi eden tabii bir yol olmasının yanında o günkü yerleşik ve göçebe Araplar'ın hayat tarzının, kadın-erkek nüfus oranının, gelenek ve kültürlerinin bir sonucu idi. Hatta çok evlilik kuvvet ve servetin, tek evlilikse zayıflık ve fakirliğin sembolü kabul edilmekte ve bu sebeple çok evlilik toplum içinde bir iftihar ve itibar vesilesi sayılmaktaydı.

İslâm dini tek evliliği teşvik etmekle birlikte prensip olarak çok evliliği yasaklamamıştır. Ancak zorlaştırıcı birtakım kayırt ve şartlardan başka ona bir üst sınır getirmiş ve en çok dört kadınla evlenmeye izin vermiştir. Konu ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de, "Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlara haksızlık yapmaktan korkarsanız hoşunuza giden kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz. Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz câriyelerle yetinmelisiniz. Doğruluktan sapmanız için en uygun olan yol budur" (en-Nisâ 4/3) denilmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber, beş hanımla evli olarak İslâmiyet'i kabul eden Nevfel b. Muâviye'ye birisini bırakmasını (Beyhakî, VII, 184), sekiz hanımlı Kays b. Hâris ile (İbn Mâce, "Nikâh", 40) on hanımlı Gaylân b. Seleme'ye de (Tirmizî, "Nikâh", 33) dörtten fazla olan hanımlarını boşamalarını emretmiştir.

İslâm âlimleri çok evliliğin hangi sebeplerle meşrû kılındığı hususunda bazı değerlendirmeler yapmışlardır. 1. Milletlerin güçlü ve itibarlı olmalarında çeşitli etkenlerin yanı sıra nüfusun önemli rol oynadığı bir gerçektir. Tek başına yeterli sayılmamakla birlikte nüfus faktörü olmadan güçlü millet olmak ve büyük devlet kurmak mümkün değildir. Bu hedefe ulaşabilmek için gerektiğinde çok evlilik yönteminin kullanılması sağlıklı bir yol olarak görülmüştür. 2. Savaşlar sebebiyle, hatta nüfus artışının tabii seyri sonucu bazan kadın nüfusu erkek nüfusundan fazla olabilmektedir. Tarihte meydana gelen ve günümüzde tekrar-

lanan olaylar bu sosyal gerçeğin sürüp gideceğini göstermektedir. Kadın ve erkek nüfusu arasındaki sayısal farklılığın tedbir alınmadığı takdirde birtakım sosyal ve ahlâkî problemleri beraberinde getireceği muhakkaktır. Nitekim II. Dünya Savaşı'ndan 7 milyonluk bir insan kaybıyla çıkan Almanya'da ortada kalan dul kadınların problemi uzun süre Alman sosyolog ve ahlâkçılarını meşgul etmiş ve tedbir olarak bir ara çok evliliğe izin verilmesi de düşünülmüştür. 3. Evlenip aile kurmanın amaçlarından biri de çocuk sahibi olmaktır. Kadındaki bir rahatsızlık sebebiyle çocuk sahibi olamayan ailelerde meselenin çözümü, çok evliliğin uygulanmadığı toplumlarda boşanıp yeniden evlenmeye bağlıdır. İslâm dini böyle bir durumda erkeğin eşini boşaması yerine ikinci defa evlenmesini, hem birinci eş hem de toplum için daha insanî ve ahlâkî bulmaktadır. 4. Hemen hemen bütün toplumlarda azımsanmayacak sayıda erkeğin hiçbir hukukî ve ahlâkî sorumluluk yüklenmeden fiilen birden fazla kadınla ilişki kurduğu bilinen bir gerçektir. Bu ilişkiye bazan samimi ve güçlü bir sevgi, bazan da birinci eşle cinsî münasebette bulunmanın hem dinen hem de tıbben sakıncalı olduğu âdet ve lohusalık halleri veya başka durumlar sebebiyet vermekte, bu açıdan da söz konusu münasebet mâzûr görülebilmektedir. Bu sosyal realitenin aile ve toplum hayatında meydana getireceği olumsuz etkileri en aza indirmeyi amaçlayan İslâm dini çok evliliğe izin vermiş ve mevcut olan bir fiilî durumu hukukî ve ahlâkî esaslara bağlamıştır.

İslâmiyet çok evliliği dört kadınla sınırladığı gibi belirli hukukî esaslara da bağlamıştır. Nitekim yakın akraba olan iki kadını bir nikâh altında toplamak mümkün değildir (bk. CEM'). Öte yandan kocanın eşler arasında adaletli davranması gerekir. Çok evliliğe izin veren âyette, "Aralarında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz bir kadınla yetinmelisiniz" (en-Nisâ 4/3) denilmektedir. Hz. Peygamber de, "Kimin iki hanımı olur da bunlardan birine farklı ilgi gösterirse kıyamet gününde bir tarafı felçli olarak haşredilecektir" (Müsned, II, 295, 347, 471; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38; Tirmizî, "Nikâh", 42) buyurmaktadır. Bu konuda şart koşulan adaletten maksat şekil ve zâhirî yönden gösterilen adalettir. Bu da eşlere zaman ayırmada, barınma, yeme iç-

me, giyim gibi aslı ihtiyaçlarını gidermede ve bir koca olarak hüsn-i muâşeretle eşit davranma şeklinde yorumlanmıştır. İnsanın elinde olmayan kalbî bağlılık, söz konusu adaleti zedeleyici bir unsur olarak görülmemiştir. Nitekim bir başka âyette, "Ne kadar istekli olsanız da kadınlar arasında tam âdil davranmaya güç yetiremezsiniz. O halde birisine tamamen kapılıp diğerini askıya almış gibi bırakmayın" (en-Nisâ 4/129) denilmek suretiyle kalbî temayülün söz ve davranışlara aksettirilmemesi istenmiştir. Hz. Peygamber'in hanımlarına karşı zâhirî şartlar çerçevesinde adaleti uyguladığı ve, "Allahım! Benim gücümün dahilindeki taksimim budur, gücümün haricinde kalan ve sadece senin tasarrufunda bulunan konularda ise beni muheze etme!" şeklinde dua ettiği rivayet edilmiştir (Dârimî, "Nikâh", 25; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38). İslâm hukukçularının genel temayülü, âyette zikredilen adaletin hukukî olmaktan çok dinen şart olduğu, eşlerine adaletli davranamayacağı hususunda zann-ı gâlibi olan kimse- nin birden fazla kadınla evlenmesinin dinen câiz olmadığı yönündedir (Cessâs, II, 55). Koca eşler arasında gözetmesi gereken adaleti açıkça ihlâl ediyorsa, haksızlığa uğrayan kadının mahkemeye başvurma hakkı vardır. Hâkim kocayı adaletli davranmaya zorlar. Eğer aynı hal devam ederse kadının talebi üzerine, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre, hâkimin onları bir talâk-ı bâin ile boşama veya nikâh akdini feshetme yetkisi bulunmaktadır.

Çok evlilikle ilgili âyetin (en-Nisâ 4/3) devamında tek kadınla evlilik tavsiye edilirken gerekçe olarak zikredilen kaydı, "Bu sizin çoluk çocuğunuzun artıp geçim derdine düşmemeniz için en uygun yoldur" şeklinde anlayan müfessir ve hukukçular da vardır. Bazı İslâm hukukçuları bundan hareketle Kur'an'ın çok evlilik için adaletli davranmanın yanı sıra "eşlerin nafakasını temin edebilecek malî güce sahip olma" kaydını da getirdiği, bunun hukuken olmasa bile dinen şart olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Hanbelî mezhebine göre kadın nikâh akdinden önce kocasının ikinci bir hanımla evlenmemesini şart koşabilir. Bu şartta uymaması halinde kocayı icbar etmek mümkün olmayıp ikinci hanımla kıyılan nikâh da sahih kabul edilmekle birlikte birinci hanım için nikâhının feshini talep etme hakkı doğmaktadır (Buhûti, V,

91). Öte yandan, "Bir hususun örf ve âdetçe kabul edilmesi açıkça şart koşulması gibidir" (*Mecelle*, md. 43) kaidesine göre bu konuda mevcut olan örf riayet de gerekli görülmüştür. İbn Kayyim el-Cevziyye, "Bir erkeğin, eşleri üzerine evlenmeyen bir aileden olduğu farzediliyor ve âdetleri böyle devam ediyorsa bu âdet açıkça şart koşulmuş gibi geçerlidir. Aynı şekilde soyu, mevkii, sosyal durumu bakımından üzerine evlenilmeyeceği bilinen bir kadın için de aynı durum söz konusudur" demektedir (*Zâdü'l-me'âd*, IV, 15).

Çok evlilik, çağımız İslâm dünyasında üzerinde özellikle durulan konulardan biridir. Bunun belli bir sisteme bağlanması için ilmî ve idarî çevrelerde çalışmalar yapan âlimlerin başında Muhammed Abduh gelir. 1899 yılında Mısır hükümeti Abduh'tan şer'î mahkemelerin durumu ve iyileştirilmesi hakkında görüş istemiş, o da bazı tekliflerde bulunmuş, bu arada erkeklerin çok evlilik hakkının sınırlandırılması konusunu gündeme getirmiştir. Abduh'a göre, "Eğer aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız... Doğru yoldan sapmamanız için en uygun olan budur" (en-Nisâ 4/3) ve, "Ne kadar uğraşsanız da kadınlar arasında âdil davranamazsınız" (en-Nisâ 4/129) meâlindeki âyetler İslâm'da çok evlilik sınırını son derece daraltmış, onu sadece gerçekten ihtiyaç duyanlar için, adaletli davranma konusunda kendine güvenmek şartıyla zarureten mubah kılmıştır. İslâm hukukunda zarar vermenin ve zarara zararlarla mukabele etmenin menedildiği, önceden zarara sebep olmayan bir uygulama sonradan buna sebebiyet veriyorsa bu uygulamayla ilgili hükmün değişmesinin gerektiği ve mefseleti önlemenin maslahatı celbetmekten evlâ olduğu (bk. *Mecelle*, md. 19, 20, 25, 30, 39) gibi hususlar göz önünde bulundurulduğu takdirde, adaletin gerçekleşmesinden endişe edilmesi durumunda çok evliliğin kesinlikle yasaklanmasının mümkün olduğu sonucuna varılabilir. Abduh bu düşüncelerini bir raporla Mısır Adalet Bakanlığı'na sunmuş ve çok evlilik konusunun yeniden bir esasa bağlanmasını teklif etmiştir. Talebelerinden Reşîd Rızâ, Abduh'un görüşlerinin böyle bir akdin bâtil olduğu anlamına gelmediğini, buradaki menedilme keyfiyetinin geçici olduğunu ve akdin geçersizliğini gerektirmediğini belirtir (*Tefsîrû'l-menâr*, XVIII, 287). Ancak

Abduh'un bu görüşü çağdaş İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından tenkit edilmiş, bunlar, çok evlilik ruhsatının kötüye kullanılmasının bunun tamamen yasaklanmasını değil kötüye kullanılmasının önlenmesini gerektirdiğini belirterek Abduh'a ait görüşün de çok evliliğin tamamen yasaklanması anlamına gelmediğini söylemişlerdir (Mustafa es-Sibâî, s. 107). XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı toplumunda da çok evlilik hakkının belli kayıtlar ve şartlarla sınırlandırılması konusu gündeme gelmiş, ıslahat taraftarı bazı âlimler çok evliliğin dinen câiz bir hüküm olduğunu, câizin şer'î hüküm olmayıp kanunî düzenlemeye konu olabileceğini, bu sebeple çok evliliğin birinci eşin rızasına, hâkim iznine veya belli şartlara bağlanmasının dinen de doğru olacağını ifade etmişlerdir. Hukukî ve iktisadî âmiller kadar siyasî ve kültürel âmillerin de etkisiyle XX. yüzyılda birçok İslâm ülkesinde benzeri tartışmaların gündeme geldiği görülmektedir. Çağdaş İslâm âlimlerinden Muhammed el-Medenî, 1958 yılında yayımladığı bir makalesinde konu hakkında yeni bir görüş ileri sürmekte ve çok evlilikle ilgili âyetin tefsirinden yola çıkarak bu evliliğin mubah olabilmesi için kocanın eşler arasında adaletli davranmasının ve sonraki evlilik veya evlilikleri zaruri kılan bir sebebin bulunmasının şart olduğunu söylemektedir. Ancak tartışmaya katılan diğer İslâm âlimleri, Medenî'nin söz konusu âyeti tefsir edişini isabetsiz bulmuşlar ve ileri sürdüğü şartların tahkik ve tesbitinin her zaman mümkün olamayacağını, dolayısıyla uygulama alanında bir değer ifade etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ezher şeyhlerinden Mahmûd Şeltût'e göre ise Asr-ı saâdet'ten itibaren sözlü veya uygulamalı olarak bize kadar ulaşan bütün haberler, adaletli davranma hususunda kendine güvenen her müminin çok evliliğe yönelmesinin mubah telakki edildiğini göstermektedir. Bunun için ilk eşin hasta veya kısır olması, ya da benzeri sebeplerin bulunmasının gerekliliğini şart koşmak mümkün değildir.

Mısır'daki Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1965 yılında Kahire'de yaptığı ikinci kongresinde çok evlilik konusunu tartışmış ve aralarında Abdülhalîm Mahmûd, Muhammed Ahmed Ferec es-Senhûrî, Muhammed Ebû Zehre, Muhammed Fâzıl b. Âşûr, Muhammed Ali es-Sâiyis ve Ali el-Haffî gibi meşhur İslâm âlimleri-

nin de bulunduğu yirmi altı kişilik bir heyet, ittifakla, çok evlilik uygulamasının Kur'ân-ı Kerîm'in açık naslarıyla ve bu naslarda belirtilen kayıtlar çerçevesinde mubah olduğu sonucuna varmıştır.

XX. yüzyılda çok evlilikle ilgili olarak İslâm ülkelerinde yapılan bu doktriner tartışmalar ve getirilen öneriler, İslâm hukuk ekolleri ve hukukçuları arasında öteden beri mevcut olan görüş ayrılığının da etkisiyle kanunî düzenlemelere de yansımıştır. Nitekim Osmanlı döneminde çıkarılan 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, kadının nikâh akdi esnasında erkeğin evlilik boyunca tek zevce kalması şartını koşabileceğini kabul etmiş, kararnâmenin ilgasından sonra 1924 yılında kurulan Ahvâl-i Şahsiyye Komisyonu da çok evliliğin hâkim iznine bağlanması teklifini getirmiştir. Mısır hükümeti sosyal ıslahat programı çerçevesinde, Muhammed Abduh'un yukarıda temas edilen görüşlerinin de etkisiyle, 1926 yılından itibaren birçok defa benzeri teşebbüslerde bulunarak çok evliliği hâkim iznine bağlamayı, hâkimin de evlenecek erkeğe, "ancak bu konuda iyi halinin ve ekonomik gücünün bulunması durumunda izin vermesi" kaydını getirmeye çalışmış, fakat bu hususta hazırladığı kanun tasarıları, bilhassa dinî çevrelerin şiddetli tepkisiyle karşılaştığından kanunlaşma imkânı bulamamıştır.

Günümüz İslâm ülkelerinde çok evlilik konusunda farklı kanunî düzenlemeler ve uygulamalar vardır. En serbest şekliyle tatbik edildiği ülkelerin başında Suudi Arabistan gelirken Ürdün ve Mısır'da da diğer ülkelere nisbetle daha geniş bir çerçeve içerisinde uygulanmaktadır. Suriye, Irak, Fas, Yemen, Endonezya dahil İslâm ülkelerinin çoğunda çok evlilik hâkimin izni, birinci eşin rızası, iyi halin ve eşlerini geçindirebilecek ekonomik gücün ispatı, birinci eşte hastalık, kısırılık vb. bir durumun bulunması gibi birtakım şartlara bağlanmıştır. Pakistan'da çok evlilik tamamen ilga edilmemişse de getirilen şartlarla oldukça ağırlaştırılmıştır. Tunus ve Türkiye'de ise tamamen yasaklanmıştır.

Çok evlilik konusu Batı dünyasında ağır şekilde eleştirilmiş, kadın-erkek eşitliğini ortadan kaldırdığı, kadın hak ve hürriyetlerini engellediği, modern hayat tarzını zedelediği, geri kalmışlığın ve ilkeliliğin bir kalıntısı olduğu söylenmiş, İslâm ülkelerinde de bazı çevrelerce aynı

ÇOK EVLİLİK

görüşler tekrarlanmıştır. Bu arada bazı Batılı düşünürler aksine açıklamalarda bulunarak çok evliliğin meşrulaştırılmasının gerektiğini, sosyal, ahlâkî ve ekonomik açıdan örnek bir sistem olduğunu söylemiş, uygulamada Batılılar'ın çoğunun tek evlilikle yetinmediğini, realitede gayri meşrû yoldan çok evliliğin bulunduğunu belirterek bu sistemi kınayanları iki yüzlülükle itham etmişlerdir. Konu ile ilgili olarak Alman filozofu Schopenhauer ile Fransız hekimî ve psikoloğu Gustave Le Bon'un ilginç düşünceleri vardır (bk. Kevser Kâmil Ali, s. 217 vd.).

Prensip olarak tek kadınla evliliği tavsiye eden İslâm dininin çok evlilik hususundaki tutumunu eleştirenlerin çoğu öyle anlaşıyor ki konu ile ilgili hükmü yeter derecede bilmemekte ve bazı şartlara bağlı olarak verilen müsaadeyi dinî bir emir ve zorunluluk zannetmektedirler. Evlilik dışı ilişkiler hususunda müsamahakâr olan eleştiricilerin meseleyi sadece kadın hakları açısından ele almaları da isabetli değildir. Aslında çok evlilik uygulamasının bütün kadınların aleyhine bir durum olduğu söylenemez. Çünkü tek tek fertler açısından bakıldığında çok evlilikten zarar gören kadınlar olduğu gibi kadının kendisi de dahil olmak üzere bundan faydalanan fertler ve cemiyetler de vardır. Toplumlarda zannedildiğinden çok daha yaygın olan birden fazla kadınla ilişki kurma olayında problem hukukî bir statüye kavuşturulmadığı takdirde ikinci kadın çeşitli haklar, sosyal baskı ve benzeri yönlerden zarar gördüğü gibi ilk hanım da gayri meşrû yollara başvuran bir erkeğin eşi olmanın çeşitli sıkıntılarını çeker. Ayrıca bu tür ilişkileri yürüten erkeğin, doğacak çocukların, dolayısıyla aile müessesesi ve toplumun da çeşitli problemleri söz konusudur. Çok evlilik İslâm'ın ihtiyaç halinde, belli kayıt ve şartlarda kullanılabilen bir müsaadesi, toplumda dengeliyi sağlayan ve bazı problemleri çözen bir çözüm şekli ve bir tür "sosyal sigorta" olarak kabul edilmelidir. Esasen müslüman toplumlarda öteden beri tek evliliğin hâkim olması, tahminen % 10'u geçmeyen bir oranın çok evliliğe yönelik bunların da genelde ikinci evlilikle yetinmesi bunu göstermektedir. Diğer taraftan çok evliliğin kanunen yasaklandığı İslâm ülkelerinde bu uygulama belli oranda da olsa fiilen devam etmekte, bu fiilî durumun yol açtığı mağduriyetlerin de kanunî tedbirlerle giderilmesine çalışılmaktadır. Temelde dinî müsaadeye ve iki

tarafı rızâya dayanan çok evliliğin şekli ve kanunî düzenlemelerle önlenmesi yerine İslâm hukukunun kendi yapısı ve tedbirleri içerisinde kayıt ve şart altına alınması, müslüman toplumların sosyal olgusuna ve yapısına daha uygun görünmektedir.

Çok evlilik meselesine kadın - erkek eşitliği açısından yaklaşanların içinde, bu konuda erkeğe tanınan hakkın kadına tanınmadığını söyleyenler de vardır. Selim yaratılışı bozulmamış hiçbir insanın kabul edemeyeceği çok kocalılık uygulamasına İslâm'ın olumlu bakması düşünülemez. Yalnız kadın - erkek ilişkileri bakımından değil aile ve toplum ilişkilerini düzenleyen nesep, nafaka, miras vb. hukuk kuralları bakımından da son derece sakıncalı olan bu durum esasen tarih boyunca bazı Eskimo, Hint ve Afrika kabilelerindeki sınırlı uygulama dışında taraftar bulmamıştır.

Çok evlilik konusunda Hz. Peygamber'in özel bir durumu olduğu şüphesizdir. Onun hayatının sonlarına doğru dokuz hanımı bir nikâh altında toplamış olması, bazı araştırmacılar tarafından dünyevî zevklere düşkünlükle yorumlanmak istenmiş ve konuyla ilgili bazı iddialar ileri sürülmüştür. Kendisinden önceki birçok peygamberin uygulamalarına, yaşadığı dönemle içinde bulunduğu çevrenin geleneklerine uyarak birden fazla kadınla evlenen ve evlât sahibi olan Hz. Peygamber'in çok evlilik sebeplerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Hz. Peygamber'in ilk evliliği, kendisi yirmi beş yaşında iken kırk yaşında olan ve yetimleri bulunan dul bir kadınla olmuştur. Hz. Hatice ile olan bu beraberliği yirmi beş yıl sürmüş, hayatının bu zinde döneminde başka bir kadınla evlenmemiştir. Onun vefatından birkaç yıl sonra yaşadıktan sonra elli beş yaşında bir dul olan Sevede ile evlenmiştir. Daha sonra da Hz. Âişe dışında evlendiği kadınların hepsi duldu. Bütün gençlik ve olgunluk çağını kendisinden on beş yaş büyük dul bir kadınla geçiren Hz. Peygamber'in evliliklerini beşerî zevklerini tatmin için yaptığını söylemek mümkün değildir. 2. Çok evliliği dört kadınla sınırlandıran âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber dokuz hanımla evli bulunuyordu. Âyet gereği, dörtten fazla hanımla evli olanlar dört taneisini seçmek zorundaydı. Bu durumda kocalarından ayrılan kadınların başka erkeklerle evlenmeleri mümkün olduğu halde Hz. Peygamber'in eşleri müminlerin anneleri sayıldığından boşanmaları

halinde başkalarıyla evlenmeleri söz konusu değildi (bk. el-Ahzâb 33/53). Bu sebeple Resûl-i Ekrem'e has bir ruhsat olmak üzere hanımların nikâhı altında tutmasına izin verilmiştir. 3. Son peygamberin getirdiği yeni vahiy şüphesiz erkekler kadar kadınları da ilgilendiriyordu. Kadınlara yönelik tebliğlerde Hz. Peygamber'in hanımları eğitici ve öğretici görevi ifa ediyorlardı. Özellikle kadınlara has olup erkeğe sormaktan kaçınacakları şeyler hususunda Resûl-i Ekrem'in hanımları birer ilim ve fetva mercii olarak hizmet görüyordu. Bu alanda Hz. Âişe'nin özel bir yerinin olduğu bilinmektedir. Hz. Âişe Resûlullah'ın ölümünden sonra her yaşta insanların, bilhassa kadınların rahatlıkla başvurdukları bir merci olmuştur. Kendisine uzak bölgelerden bazı kişiler de mektupla başvurarak sorular yöneltirlerdi. Hz. Âişe bunlara yazılı olarak cevap verirdi. 4. Bu genel amaç ve sebeplerin dışında Hz. Peygamber'in, eşlerinin hemen her biriyle ilgili özel evlenme sebepleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında, kocasının ölümü üzerine dul ve desteksiz kalan ve İslâm'a bağlılıkta sebat eden sahâbî kadınları himayesine alma, onları ödüllendirme (meselâ Sevede bint Zem'a, Zeyneb bint Huzeyme, Hind bint Ebû Ümeyye), Araplar'ın içinde yerleşmiş yanlış anlayışları değiştirmede fiilen öncülük etme (meselâ Zeyneb bint Cahş), ashabin ileri gelenleriyle, köklü Arap kabileleri ve komşu topluluklarla akrabalık kurarak İslâm toplumunun bütünleşmesini sağlama (meselâ Hafsa bint Ömer b. Hattâb, Ümmü Habibe bint Ebû Süfyân, Safiyye bint Huyey) gibi amaç ve sebepler sayılabilir. Nitekim İbn Hacer, Hz. Peygamber'in çok evlilik yapmasının temelinde Arap kabileleriyle akrabalık kurmak, bu yoldan onların kalbini kazanmak ve nübüvvetin konumunu güçlendirmek, erkeklerin bilemeyeceği birçok dinî hükmün eşleri vasıtasıyla müslüman kadınlara ulaşmasını sağlamak gibi amaçlar bulunduğunu söylemektedir (*Feihu'l-bârî*, XIX, 138).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 295, 347, 471; Dârimî, "Nikâh", 25; İbn Mâce, "Nikâh", 33-40, 48; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38; Tirmizî, "Nikâh", 33, 42; Şâfiî, *el-Üm*, V, 65, 66; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 77 vd.; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, II, 55; III, 365-369; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 184; İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (Herrâs), VI, 548; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 205-223; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, II, 84-87, 104; a.m.f., *Zâdü'l-me'âd* (nşr. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî),

IV, 15; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XIX, 138; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1982, XVI, 281, 282; Süyûtî, *el-Haşâ' işü'l-kübrâ* (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1386-87/1967, III, 297; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâc*, V, 91, 285, 330-331; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, II, 345; Mecelle, md. 19, 20, 25, 30, 39, 43; Muhammed Abdülkâdir el-Cezâirî, *el-Fârûk ve't-tiryâk fi te'addüdi'z-zevcât ve't-talâk*, Kahire 1327/1909; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, XVIII, 287; a.mlf., *Hukûku'n-nisâ' fi'l-İslâm*, Beyrut 1984, s. 60-110; M. Zâhid el-Keveserî, *el-Makâlât*, Humus 1388, s. 276-287; Mahmûd Şeltût, *el-İslâm: âkıde ve şer'â*, Beyrut 1966, s. 192-194; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, IV, 633-637; V, 547-548; M. Ebû Zehre, *Muhâdârat fi 'ağdi'z-zevâc ve âşâruh*, Kahire 1971, s. 132-139; a.mlf., *Tanzîmü'l-üsre*, Kahire, ts. (Matâbiu'd-Decûrî), s. 60-63, 70; Abdünnâsir Tevfik el-Attâr, *Te'addüdi'z-zevcât mine'n-nevâhid-d-diniyye ve'l-ictimâ'iyye ve'l-kânûniyye*, Kahire 1972; "Nedvetü Paris eş-şâniye (17/10/1394)", *Nedvetü 'ilmiyye havle's-şer'ati'l-İslâmiyye ve hukûki'l-insân*, Beyrut 1973, s. 22, 23; Mustafa es-Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fıkh ve'l-kânûn*, Beyrut 1975, s. 71-121; N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London 1976, s. 59-65, 109-114; M. Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 233-249; Ali Abdülvâhid Vâfi, *Hukûku'l-insân fi'l-İslâm*, Kahire 1398/1979, s. 154-179; Ahmed Şirbâsî, *Yes'elüneke fi'd-dîn ve'l-hayât*, Beyrut 1980, III, 89-93; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Şübühât ve ebâtil havle te'addüdi zevcâti'r-Resûl*, Mekke 1400/1980; Zeyneb Ridvân, *en-Nazariyye-tü'l-ictimâ'iyye fi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1982, s. 167; Muhammad Iqbal Siddiqi, *The Family Laus of Islam*, Lahore 1984, s. 181-192; Muhammad Imran, *Ideal Woman in Islam*, Lahore 1984, s. 103-110; Keveser Kâmil Ali, *Nizâmü te'addüdi'z-zevcât fi'l-İslâm*, Kahire 1985; Abdürrahîm Sıdkî, *Te'addüdi'z-zevcât beyne's-şer'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûn*, Kahire 1986; Muhammed Ferid Vecdî, "Kelimât ictimâ'iyye fi'z-zevâc ve vahdeti'z-zevce ve te'addüdi'z-zevcât", *ME*, VIII/4 (1937), s. 492-497; Abdülvehhâb Hallâf, "eş-Şer'ati'l-İslâmiyye ve's-şu'ûnü'l-ictimâ'iyye", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, XVII, Kahire 1947, s. 137-158; Muhammed el-Medenî, "Re'yün cedid fi te'addüdi'z-zevcât", *Risâletü'l-İslâm*, X, Kahire 1958, s. 412-447; M. Sirâj, "The Control of Polygamy", *Malaya Law Review*, VI (1964), s. 387-405; Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", *IJMES*, II (1980), s. 451-464; John L. Esposito, "Perspectives on Islamic Law Reform: The Case of Pakistan", *Journal of International Law and Politics*, sy. 13 (1980), s. 217-245; S. Hanîfa, "The Law of Marriage and Divorce in Indonesia", *Islamic and Comparative Law Quarterly*, III, New Delhi 1983, s. 14-26; Lynn Welchman, "The Development of Islamic Family Law in the Legal System of Jordan", *International and Comparative Law Quarterly*, sy. 37 (1988), s. 868-886; "İskâ't", *Mv.Fî*, VIII, 327-328; T. G. Pinches, "Family", *ERE*, V, 722; G. H. Williams, "Anabaptists", *EBR*, I, 839; Thomas F. O'Dea, "Mormons", *EAm*, XIX, 464-465.



KEVESER KÂMİL ALİ — SALİM ÖÖT

ÇOMAKDAR

(چومآقدار)

Memlûk Devleti saray teşkilâtında sultanın maiyetinde bulunan görevlilerden birinin unvanı.

Türkçe çomak kelimesiyle "sahip olan" anlamındaki Farsça dâr kelimesinden meydana gelen çomakdarın sözlük anlamı "çomak tutan" demektir. Memlûklerden önceki ve Memlûkler'e çağdaş olan İslâm devletlerinde çomakdar tabirine rastlanmamakla beraber bu devletlerde, yaptıkları işlerden ziyade taşıdıkları çomak veya asâ (debbûs) dolayısıyla çomakdarlara benzeyen başka görevliler bulunmaktadır. Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme* adlı eserinde saray için satın alınan gulâm*ların dereceleri anlatılırken Sâmaniiler'de mevcut olan tertibe göre dördüncü yılda bunlara daha iyi bir eyer, yaldızlı bir gem ve bir kaftan ile birlikte üstüne bir halka asılı olan çomak verildiği zikredilmektedir. Yine aynı eserde sultanı korumakla görevli emir-haresin maiyetinde altın ve gümüş değnekli "çübdâr"ların bulunması gerektiği belirtilmektedir. Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar'da her türlü merasim sırasında çavuşların (serheng, dürbâs) ellerinde altın veya gümüş yaldızlı kıymetli asâlar bulunurdu. Hârizmşahlar'da hâcib*ler ellerinde alâmet olarak çomak taşır-lardı. İlhanlılar ve Timurular devrinde de ellerinde çomak veya altın yaldızlı asâ taşıyan çavuşlardan bahsedilmektedir.

Memlûkler'de çomakdar, sultan için satın alınıp yetiştirilen ve meziyetleriyle kendilerini göstererek zamanla yüksek mevkilere gelen yakışıklı ve heybetli kölelerden seçilirdi. Çomakdar merasim (mevkib) günlerinde sultanın sağ tarafında durur, bazı hallerde meselâ sultan konuşurken başı altın yaldızlı büyük çomacı eliyle kaldırır ve gözlerini kırpmadan sultan meclisten ayrılıncaya kadar ona bakardı. Çomakdarın yalnız bir kişi olduğu ve merasimlerde sultanın ihtişamını arttırmak için bulunduğu anlaşılmaktadır. Çomakdar Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyün çavuşlarının hatırlatmaktadır. Ancak Memlûkler'de çomakdar dışında Dîvân-ı Hümâyün çavuşlarıyla aynı görevleri yapan çavuşlar da vardı.

XIII. yüzyılın son çeyreğiyle XIV. yüzyılın ilk yarısı içindeki olayları anlatan Memlûk kaynaklarında ve kitâbelerde çomakdar unvanını taşıyan ve "mukad-

dem-i elf" (binler emiri) rütbesine kadar yükselmiş bulunan emirlerin isimlerine rastlanmaktadır. Alemüddin Sencer el-Mansûrî (ö. 745/1344), İzzeddin Aydemür ez-Zerrâk (ö. 760/1358 dolayları), Şemseddin Bennâ b. Çomakdâr kaynaklarda adlarına rastlanan çomakdar unvanlı emirlerdendir. Kaynaklarda ayrıca Taştemür adlı bir çomakdarla babası çomakdar olan Emîr Şemseddin Muhammed'in de adı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, Leiden 1881 — Beyrut 1981, I, 217; Clauson, *Dictionary*, s. 422; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen), I, 112, 145; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-âla'iyye*, s. 382; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürr ve câmi'u'l-ğurer* (nşr. H. R. Roemer), Kahire 1960, IX, 211; Makrîzî, *el-Hıtaç*, II, 53; a.mlf., *Kitâbü's-Sülûk*, I, 244, 699, 766; a.mlf., *Histoire des sultans memlouks de l'Égypte* (trc. Quatremère), Paris 1845, I, 138-139; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, I, 430; II, 173-174; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 61; M. Sobernheim, *Syrie du nord*, Caire 1909, s. 10-13; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 347; a.mlf., "Çomakdâr", *İA*, III, 440; M. G. Wiet, *Inscriptions historiques sur pierre*, Caire 1971, s. 67; Şükran İngilizli, *İstanbul Topkapı Sarayı Müzesindeki Memlûk, İnan, Türk Topuz ve Şeşperleri* (lisans tezi, 1978), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. TS 642, s. 19-22; V. H. Stöcklein, "Die Waffeuschatze im Topkapu Sarayı Müzesi zu Istanbul-eim vorläufiger bericht", *AI*, I (1934), s. 200-218; M. Fuad Köprülü, "Çavuş", *İA*, III, 364-366.



SADİ S. KUCUR

ÇORBACI

Osmanlı Devleti'nin merkez kuvvetlerinden Acemi ve Yeniçeri ocaklarının bölük veya orta kumandanlarına verilen unvan.

Çorba, yeniçerilerin her gün yedikleri yemekler arasında önemli bir yer tutardı. Dîvân-ı Hümâyün toplantılarının yapıldığı gün verilen kahvaltı çorbasının ise ayrı bir önemi vardı. Zira bu çorbanın içilip içilmemesi yeniçerilerin devlet idaresinden memnun olup olmadıklarının bir göstergesiydi. Muhtemelen içtikleri bu çorbadan dolayı Yeniçeri ve Acemi ocaklarının bölük kumandanlarına çorbacı denilmiştir.

Yeniçeri Ocağı'nın kul kethüdâsı, zağarcıbaşı, samsoncubaşı, turnacıbaşı, haseki, muhızır ağa, kethüdâ yeri ve başçavuş gibi yüksek rütbeli zabıtlarına ocak ağaları, katar ağaları, sanâdîd-i Bektaşiyân, ağayân-ı Bektaşiyân denilirken çorbacı unvanı genellikle daha aşağı rütbelerde bulunan öteki orta ve bölük ku-