www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi

INTERNATIONAL
BALKAN
UNIVERSITY

Sponsored by IBU

Hadis Edebiyatında Toplum Örfü Olarak Çok Evlilik

Polygyny as a Social Customs in Hadith Literature

Şemsettin Kırış*

Abstract: The fact that the titles in the “Kitabu’n-nikah” chapters of the hadith literature are designed according to polygyny necessitates more attention on this issue. In almost all of the hadith literature, much polygyny dominant. The thesis that the Koran and hadith texts do not legitimize polygyny in the modern world is in the tendency to spread. It should be noted that there is a difference between actual polygyny and polygyny. In this study, the subject is discussed in the context of justice condition, examples of the construction of the "marriage" parts of the hadith literature according to polygyny are given. It is not appropriate to construct the question as "Is there a polygyny in Islam?" The question should be asked, "Can the modern practice of prohibiting polygyny and introducing deterrent penalties be religiously legitimate?" Polygyny is present institutionally in hadith sources. There is a situation where it is not possible to ignore polygyny. Mandatory monogamy does not mean actual monogamy. If a subject is a social phenomenon in society, the ban only drags the practice off the record. Sociological facts cannot be eliminated with prohibitions. The prohibition of polygyny by law does not reduce de facto polygyny, it directs people to informal relationship. The perception that there is no other option than monogamy in Islam in today's conditions has no scientific basis. Hz. The Prophet's polygyny cannot be explained only by obligation. Hz. The Prophet behaved naturally both during marriage and divorce. Living with two or more women at the same time should be considered de facto polygyny, even if there is no formal marriage contract with one of them. Hadith literature does not support the understanding that the Quran completely forbids polygyny.

Structured Abstract: Polygyny was discussed extensively in the last years of the Ottoman Empire and the first years of the Republic. The works of Fatma Aliye and Ahmet Hamdi Akseki, who work on this subject, are very valuable. A deep and philosophical defense of Islam is seen in these works. However, it is striking that the main question in these debates was not determined by Muslim intellectuals. The basic question is "Is there polygyny in Islam?" The course of the debate would have been different if it had instead turned around "whether polygyny is banned by the force of law in a Muslim country and the imposition of a prison sentence is in accordance with Islam".

When the verse that permits polygyny marriage is considered in its context, can it be said that there is no situation that can be considered as allowing? If it is concluded that there is no polygyny based on the Quran, would the data in the hadith literature support this conclusion? How true is the statement "The Prophet's polygyny is not an example for us" or "The Prophet's wives are not an example to other wives"? These questions were our starting point in our study.

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Dr., Kastamonu University, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith
ORCID 0000-0002-1226-9811
semsikiris@hotmail.com

Cite as/ Atıf: Kırış, Ş. (2020). Hadis edebiyatında toplum örfü olarak çok evlilik. *Turkish Studies - Religion*, 15(3), 361-379. <https://dx.doi.org/10.47091/TurkishStudies.45129>

Received/Geliş: 09 July/Temmuz 2020

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2020

Copyright © INTAC LTD, Turkey

Checked by plagiarism software

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2020

CC BY-NC 4.0

The defense reflex dominates the responses given to those who criticize Islam because it permits polygyny. The main paradigm of the subject under consideration is "Is there polygyny in Islam?" revolved around the question. Hadith literature is full of rich content to help us understand polygyny.

Monogamy means that a woman or a man lives with a single partner. Polygamy has been used more often when a man marries more than one woman. Recently, the term polygyny has been used more. Polyandry is not a well-known practice that left its mark on ancient cultures and civilizations, let alone its violation of Islamic values.

In our study, a comparison was made between the evidences that permit polygamy and the condition of justice. All titles related to polygamy in hadith literature have been scrutinized carefully. It was tried to be understood from the headings that the scholars used to approach polygamy. In our study, a comparison has been made between the rates of polygamy in the Ottoman Empire and the Republic period. The application rates of polygamy in Islamic countries have been tried to be given by way of sampling.

The "marriage" sections of the hadith literature on themes are based on polygyny. Numerous titles of titles were included in these works related to polygyny. It has been observed that the introduction of the justice requirement is not a prohibition. According to a study conducted in the Muslim country, polygyny rates vary between 2 percent and 12 percent.

Compulsory monogamy does not mean actual monogamy. If a subject exists as a social phenomenon in society, the ban only drags the practice off the record. Sociological facts cannot be eliminated with prohibitions. There is sufficient material in hadith literature that can serve as a basis for polygyny law. Hz. In the approach taught by the Prophet, "taking the responsibility required by marriage and making its announcement to the society" is in question. There are precautions in the hadiths to protect men from visual sexuality and virtual sexuality as we call it today. In marriages in crisis, the "deadlock" of one of the parties affects the mental and physical health of the other. In such a case, for the man, "second wife acquisition"; There may be a fourth option other than "divorce", "not divorce", "wish for death".

Polygyny is always thought to be about sexuality. What is appropriate for nature is the actual realization of all sexual desires of man. People get more pleasure and peace from socially accepted, proclaimed sexuality. In the modern world "the only measure in sexuality is mutual consent." has brought the principle. Sexuality and sexual pleasure are divine blessings.

Custom has been an issue that has often been dealt with in the context of Islamic Law. Practices regarding marriage and divorce are not only legal jobs. All marriages of the Prophet also have an anthropological dimension besides their political social dimension.

Polygyny exists institutionally in hadith sources. There is a situation where it is not possible to ignore polygyny. Research should be conducted on the religious, social and economic consequences of the public authority's binding regulations on marriage and divorce. Studies should be carried out on the contribution of the regulations of the public authority regarding marriage and divorce to the sustainability of religiosity.

Keywords: Tradition, Marriage, polygyny, Family, Civil law

Öz: Konulu hadis edebiyatının "nikâh" bölümlerindeki başlıkların bütünüyle çok eşliliğe göre kurgulanmış olması, bu konu üzerinde daha çok durmayı gerekli kılmaktadır. Hadis edebiyatının neredeyse tamamında çok eş edinebilirlik olgusal olarak hâkimdir. Modern dünyada Kur'ân ve hadis metinlerinin çok eşliliğe meşrûiyet getirmediği tezi yaygınlaşma eğilimindedir. Fiili çok eşlilik ile çok eş edinebilirlik arasında bir farkın bulunduğu belirtilmelidir. Bu çalışmada konu adâlet şartı bağlamında tartışılmış, hadis edebiyatının "nikâh" bölümlerinin çok eşliliğe göre kurgulanmasının örnekleri verilmiştir. Soruyu: "İslam'da çok eşlilik var mı yok mu?" şeklinde kurgulamak uygun düşmemektedir. Soruyu: "çok eşliliğin yasaklanması ve caydırıcı cezalar getirilmesi şeklindeki modern uygulamanın dinen meşru olduğu söylenebilir mi?" şeklinde sormak gerekir. Hadis kaynaklarında çok eşlilik kurumsal olarak mevcuttur. Çok eşliliği yok saymanın mümkün olamayacağı bir durum söz konusudur. Zorunlu tek eşlilik, fiili tek eşlilik anlamına gelmemektedir. Bir konu toplumda sosyal bir olgu olarak bulunuyorsa yasaklama sadece uygulamayı kayıt dışına sürüklemektedir. Sosyolojik olgular yasaklarla ortadan kaldırılamaz. Çok eş edinebilirliğin kanunla yasaklanması fiili çok eşliliği azaltmamakta, insanları kayıt dışı beraberliğe yönlendirmektedir. Günümüz

koşullarında İslam'da tek eşlilik dışında bir seçeneğin bulunmadığı yolundaki algının bilimsel dayanakları bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in çok eşliliği sadece mecburiyet ile açıklanamaz. Hz. Peygamber, nikâh ederken de boşarken de doğal davranmıştır. İçlerinden biriyle resmi bir evlilik sözleşmesi olmasa bile, iki ya da daha fazla kadınla aynı anda yaşamak, fiili çok eşlilik olarak kabul edilmelidir. Kur'an'ın çok eşliliği tamamen yasakladığı şeklinde bir anlayışı hadis edebiyatı desteklememektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Evlilik, Çok eşlilik, Aile, Medeni hukuk

Giriş

Poligami, daha çok bir erkeğin birden çok kadınla evlenmesi hakkında kullanılmıştır. Son zamanlarda polijini tabiri daha çok kullanılır olmuştur. Polijini, erkeğin çok hanımlılığını daha açık biçimde ifade etmektedir. Çok evlilik derken bir erkeğin birden çok hanımı nikâhı altında toplamasını kastediyoruz. Osmanlı Türkçe'sindeki Taaddüd-i zevcâtın günümüz Türkçe'sindeki karşılığı çok evlilik veya çok eşlilik olabilir. Çok evlilik denildiği zaman bir erkeğin eşi öldükten sonra evlenmesi de anlaşılabilir. Biz böyle bir durumu kastetmiyoruz. Edindiğimiz konu, bir erkeğin birden çok hanımla aynı anda evlilik hayatı yaşamasıdır. İslam Ansiklopedisi'nin ilgili madde yazarları gibi çok evlilik kavramını çok eşlilik anlamında kullanıyoruz. Bununla ölüm, boşanma gibi nedenlerle birden çok kere evlenmiş olmayı değil, çok hanımlılığını kast ediyoruz. Başlığı çok evlilik olarak belirlemiş olmamıza rağmen muhtevada çok eşlilik daha çok tercihimiz olacaktır. Çok evliliğe/eşliliğe ruhsat veren Nisâ sûresinin 3. âyeti, bağlamı içinde ele alındığında ortaya izin verme sayılabilecek bir durumun çıkmadığı söylenebilir mi? Hz. Peygamber'in örnekliğinin kapsamından çok eşlilik konusu dışarda tutulabilir mi? Kur'an'dan hareketle çok eşliliğin olmadığı sonucuna varıldığı takdirde hadis edebiyatındaki veriler ulaşılan bu sonucu destekler mi? Çalışmamızda bu sorular hareket noktamız olacaktır.

Kitâb-ı Mukaddes, Talmud ve İncil'lerde çok eşliliği yasaklayan açık bir ifade mevcut değildir. (Bk. Ali ve Ögüt 1993:365) Varlıklı Yahudilerde poligami Ortaçağa kadar devam etmiş ve Kitâb-ı Mukaddes ve Talmud'da izin verildiği halde XI. yüzyılda yasaklanmıştır. (Kurt, 1999, s. 187) Çok kocalılık (poliandri) İslamî değerlere aykırılığı bir yana (Bk. Yalçın 2017:1707) kadim kültür ve medeniyetlerde iz bırakmış ve tanınmış bir uygulama değildir. Nesebin sabit olması için bir kadının sadece bir erkeğin eşi olması gerekir. (Muhammed Garîb, 2004, s. 21) Bir kadın dört erkek eş olsa doğacak çocuğu hangisi bakmakla yükümlü olacak? Bu sorunun cevabının gerçekleştirilebilirliği açısından da kadının çok eşliliğinin bir karşılığı bulunmamaktadır. Klasik fıkıhta ikinci evlilik için mevcut eşin izninin veya rızasının şart koşulduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Fakat günümüzde çok eşliliği sınırlandırma amacı taşıyan bazı kanunlar, hâkimin poligamiye izin verebilmesi için mevcut eşin izni, rızası veya sadece bilgisi ile müstakbel eşin, kocanın evli olduğunu bilmesini şart koşmuştur. (Bk. Yalçın 2017:1721) 1917 tarihli Kararname, poligamiye makul bir sınır getirebilmek gayesiyle, Hanbelî mezhebinin kabul ettiği bir imkândan yararlanarak kadının, nikâh akdi esnasında kocasının evlilik boyunca monogam kalması şartını ileri sürebileceğini benimsemiştir. (Kurt, 1999, s. 204) 17 Şubat 1926 yılında çıkarılan Medenî kanun ile ülkemizde çok eşlilik resmen yasaklanmıştır. 12 Ekim 2004'te resmîyet kazanan 5237 nolu Türk Ceza Kanunu, zınyayı suç olmaktan çıkarmıştır. 1980 yılından sonra Birleşmiş Milletler şemsiyesi altında hazırlanan "Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)" peyderpey Müslüman ülkelerin çoğu tarafından bazı çekincelerle birlikte imzalanmış ve kanunlarda bu doğrultuda düzenlemeler yapılmıştır. (Bk. Yalçın 2017:1723) Cedaw Komitesi'nin 1994 yılında aldığı kararda taraf devletlere çok eşliliği yasaklamaları tavsiye edilmiştir. 1995 yılında Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın Antalya'da bir belde belediye başkanını -biri imam nikâhlı- iki eşiyile birlikte kabul etmesi, kamuoyunda tartışmalara yol açmış aslında ülkede erkeklerin önemli bir kısmının kayıt dışı olarak çok eşlilik yaşadıkları iddialarına neden olmuştur. (Bk. Kurt 1999:194)

Çok eşliliğe cevaz verdiği için İslam'ı eleştirenlere verilen cevaplar sadedinde yazılan eserler ve neşredilen makalelerde savunma refleksi hâkimdir. Ele alınan konunun temel paradigması “İslam’da çok eşlilik var mı yok mu?” sorusu etrafında döner. Böyle olduğu halde genellikle bu çalışmalardan “insanlığın maslahatının bulunduğu ve bir erkeğin birden fazla kadını himaye etmesini gerektiren zarurî durumlarda teaddüd-i zevcat caizdir.” sonucu çıkmıştır. (Durmuş, 2018, s. 268) Osmanlının son yılları ve Cumhuriyetin ilk yıllarında çok eşlilik yoğun biçimde tartışılmıştır. Bu konuda eser veren Fatma Aliye (ö.1936/1355) ile Ahmet Hamdi Akseki’nin (ö.1951/1370) çalışmaları çok değerlidir. Bu eserlerde İslam’ın derin ve felsefi bir müdafaası görülür. Ancak bu tartışmalarda temel soruyu müslüman entelektüellerin belirlememiş olması dikkat çekicidir. Temel soru “İslam’da çok eşlilik var mı yok mu?” yerine “Müslüman bir ülkede çok eşliliğin kanun kuvvetiyle yasaklanarak suç sayılması, işleyenler hakkında hapis cezası getirilmesinin İslam’a uygun olup olmadığı” etrafında dönseydi, tartışmaların seyri daha farklı olurdu. Çok eşliliğin yasaklanma süreci bu kadar hızlı gerçekleşmeyebilirdi. Özellikle çocuksuz kadınlar, ikinci kez evlenmek isteyen eşlerinin, muhtemelen, en büyük destekçileri ve belki de diğer hanımla uzlaşmayı en çok isteyenlerdir. (Bk. Kurt 1999:211) Tek eşli ailelerde kadının mesuliyeti büyüktür. Erkeğin ve ailenin tüm yükünü omuzlamak zorundadır. (Muhammed Ğarib, 2004, s. 10)

Fatma Aliye “Osmanlı’da Kadın” isimli eserinde İslam’da çok eşlilik üzerine kıymetli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra çok eşliliğin yasaklanmasının topluma faydadan ziyade zarar getireceğini şu cümlelerle açıklamıştır:

“Avrupa’da erkeklerin pek çokları bekâr ve kadınların pek çokları evlenmemiş olarak kaldığından, metreslik denen kötü âdetler yayılmıştır. Kadınların ikisini, üçünü bir kocaya ortak etmekten kurtaralım derken daha zararlı şeylere yol açılmıştır.”(Aliye & Sadeleştirten: Orhan Sakin, 2012, s. 51) Fransız asıllı entelektüel bir kadınla mülakatı esnasında İslam’ı anlatan Fatma Aliye, İslam hukukunun kadınlara sunduğu seçeneği şu cümlelerle açıklamıştır:

“Bir eşle yetinmeyecek olan erkeklere çok evliliğe izin verildiği gibi, buna karşı kadınlara da ortak istemedikleri zaman, bir kadın ile yaşayabilen başka bir koca bulmak için boşanma imkânı verilmiştir.” (Aliye & Sadeleştirten: Orhan Sakin, 2012, s. 52)

Çok eş edinebilirlik olgusunu sadece evlenme süreçleri açısından değil, boşanma süreçleri açısından da değerlendirmek daha uygundur. Olağan dışı durumlarda hareket edebilecek seçenek alanları ne kadar çok ise, çözüm yollarına erişim de bir miktar kolaylaşabilir. Boşanma tehlikesi belirmiş durumlarda erkeğin ikinci eş alması boşanmasından daha hayırlı olabilir. (Muhammed Ğarib, 2004, s. 9) Çok eşliliğin sebepleri arasında mevcut eşle evliliğin amaçlarının gerçekleştirilememesi (Bk. Yalçın 2017:1709) de bulunmaktadır. Evlilik hayatını kadın ve erkek müşterek olarak yaşamaktadır. Krize girmiş evliliklerde taraflardan birinin “çıkmaza girmesi” diğerinin de ruh ve beden sağlığını etkilemektedir. Böyle bir durumda erkek için “ikinci eş edinebilirlik”; “boşanma”, boşanmama”, “ölümü temenni etme” seçeneklerinin dışında dördüncü bir seçenek olabilir.

1. Çok Eşliliğin Meşrûiyeti Meselesi

Çok eşliliği helal kılan âyet, bunun gerçekleşmesi için adâleti şart koşmuştur. Adâlet olmayacaksa tek ile yetinilmesi tavsiye edilmiştir. (en-Nisâ, 4/3) Bir başka âyette de adâlete asla güç yetirilemeyeceği belirtilmiştir. (en-Nisâ, 4/129) Bu iki âyetten hareketle İslam’da çok eşliliğin meşrû olmadığı iddia edilebilir mi? Adâlet imkânsız ise bu işin yasak olması gerektiği düşünülebilir mi? Çok eşliliğin meşruiyetinin istisnâiliğine olan vurgu(Yılmaz, 2019, s. 9), günümüz koşullarında İslam’da tek eşlilik dışında bir seçeneğin bulunmadığı yolunda bir algının oluşmasına yol açabilir mi? “Peygamberin çok eşliliği ile bize örnek değildir” ifadesi ya da “Peygamberin hanımları da diğer hanımlara örnek değildir” söylemi ne kadar doğrudur?

(Bk. Muhammed Ğarîb, 2004, s. 39) Bütün bu soruları iyi değerlendirip müzakere etmek gerekmektedir. Çoekşliliğin meşru olmadığı iddiasına şu açılardan itiraz edilmiştir.

1- Birinci âyette maddî konularda adâlet kastedilmektedir. Mesken, giyecek, içecek, yiyecek ve yatacak yer temini ve bütün bunlar ifa edilirken insanî muamele şart koşulmuştur. Adâlete güç yetirmenin imkânsızlığını bildiren ikinci âyet ise maddî konularda değildir. Sevgi ve kalbi muhabbetle ilgilidir. Zaten âyetin sonunda “birine meyledip diğerini muallak bırakmayın.” meâlinde bir ibare vardır. Maddî konularda adâlet yerine getirildiği takdirde çok eşlilik meşrûdur.

2- Allah Teâlâ bir şeyi önce mübah kıldıktan sonra güç yetirmesi imkânsız bir şarta bağlaması anlaşılır bir durum değildir. Allah bu işi yasaklamak isteseydi, tek âyette yasaklardı.

3- Allah Teâlâ’nın aynı sûrede iki kız kardeşi tek nikâhta birarada tutmayın. (Nisâ 4/23) buyurması, kızkardeş olmayan iki kadınla evlenileceği anlamına gelir. Hz. Peygamber’in “kadın, halasının ve teyzesinin üzerine nikâh edilmez.” (Buhârî, 1987, “Nikâh”, 28) buyurması, böyle bir yasaklamanın bulunmadığı ve çok eşliliğin onaylandığı anlamını taşır. Kaldı ki aynı hadisin Saîd b. Mansûr’un (ö.227/842) Sünen’inde geçen versiyonunda bir kadının hala ve teyzesiyle birlikte nikâhlanmasına getirilen yasaklamaya bir ilave yapılmıştır. Bir kadının, hanımını boşaması şartını ileri sürerek bir erkekle evlenmesi de yasaklanmıştır. (Saîd b. Mansûr & thk. A’zamî, 1982, s. 1.209) “Hanımını boş, benimle evlen” talebi bir nevi tek eşlilik talebidir.

4- Bu iki âyetten elde edilen mana çok evliliğin yasaklanması değildir. Sahâbe-i kirâmdan Ebû Bekir, Ömer, Osman, Hâlid b. Zeyd çok ešli idi, Hz. Peygamber yasaklamadı. (Muhammed Ğarîb, 2004, s. 8) Hz. Peygamber dörtten fazla hanımı olduğu halde Müslüman olan Gaylan b. Seleme’ye hanımlarını dörde düşürmesini emretmiştir. (et-Tirmizî, 1998, “Nikâh”, 32; İbn Mâce, t.s., “Nikâh”, 40) Çok eşlilik yasak olsaydı, “tek eşle yetin, diğerlerini bırak!” derdi.

5- Hz. Peygamber çok ešli olmuştur. Onun çok eşliliği sadece çeşitli mecburiyet ve hikmetlere bağlanamaz. Çok eşlilik konusunda Hz. Peygamber bize örnek olmaz denilebilir mi?

Mustafa Yıldırım’a göre Nisâ suresinin 3. âyeti çok eşlilikle ilgili bir düzenleme getirmediği gibi (Bk. Yıldırım 2012:542), eş sayısında bir sınırlama da getirmemiştir. Yazar, Kur’ân’ın çok eşliliği tamamen yasakladığı şeklinde bir anlayışa sahip olmadığını da belirtmiştir. (M. Yıldırım, 2012, s. 543) Çok eşlilikle ilgili Nisâ sûresinin 3. âyeti hicretin 8. yılında nâzil olmuştur. Hz. Peygamber’in evliliklerini ve hanımlarını sabitleyen Ahzâb sûresinin 52. âyeti ise hicretin 5. yılında nâzil olduğu da belirtilmiştir. (Muhammed Ğarîb, 2004, s. 44)

Yusuf Ziya Keskin’e göre dörtten fazla ešli olmama yasağı Nisâ sûresinin 3. âyetine dayanmamaktadır. Keskin’e göre dörtten fazla ešli olmama, ashâbın uygulamasına ve bu konuda oluşan icmâya dayanmaktadır. (Bk. Keskin 2001:22)

Bu ayette aslında evliliğin sürdürülebilirliği ile ilgili önümüze geniş ufuklar açacak bir ibare geçmektedir: “أَلَّا تَعُولُوا” ibaresine Taberî (ö.310/923) “meyletmeyesiniz diye” ve “zulmetmeyesiniz diye” manaları vermiştir. (Taberî, 2000, s. 5:552) “عَال فِي الْحَكَمِ”, “verdiği hükümde zulmetti ve haktan meyletti” demektir. “عَالِي الشَّيْءِ” “bir şey bana ağır geldi, başa çıkamadım, mağlûb oldum” demektir. “عَالِ الْأَمْرِ”, “iş giderek zorlaştı, içinden çıkılmaz hale geldi” demektir. “عِيل صَبْرِي” “sabırım tükendi, çaresiz kaldım, başa çıkamadım” demektir. “... فَلَيْسَ يَعُولُكَ أَنْ وَأَحِبُّ حَبِيبِكَ حُبًّا رَوِيدًا ...” beyti “sevdiğini ölçülü sev, sonra ayrılmayı kaldıramazsın.” demektir. (Cevherî & thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, 1990, s. 5:55) Aile kurumunun yıprandığı ve sürdürülebilirliğinin zora girdiği günümüzde Kur’an’daki bu kullanım odaklanmamız gerekenin ne olması gerektiğini de göstermektedir. Ayette geçen “عُول” fiilinin bütün bu anlamları, âilede nelerin bulunması gerektiğine ışık tutuyor, ailenin sürdürülebilirliği üzerinde daha çok düşünmeye sevk ediyor. Bu kelimeyi düşünerek yaptığımız yolculukta şu noktaya geliyoruz: Âilede karşılaşılabilecek sorunlarla başa çıkmaya elverişli bir ortam oluşturulabilmelidir.

Hız. Peygamber'in ölçülü dindarlığı tavsiye ettiğı hadis şöyledir: Enes'in rivayetine göre ashâbından bir gurup Hız. Peygamber'in insanlardan gizli yaptığı amelleri sordu. Birincisi: "ben hiç et yemeyeceğim." dedi. İkincisi: "ben sürekli namaz kılacağım, uyumayacağım." dedi. Üçüncüsü: "ben oruç tutacağım, iftarlı gün geçirmeyeceğim." dedi. Dördüncüsü: "ben kadınlarla evlenmeyeceğim." dedi. Hız. Peygamber, bu durumu öğrenince hutbe okudu ve şöyle söyledi: "Ben oruç da tutar, iftar da ederim. Namaz kıldığım da olur, uyuduğum da olur. Et de yerim. Kadınlarla da evlenirim. Sünnetimden yüz çeviren benden değildir." (Nesâî & thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1986, "Nikâh", 4) Hadisin Sahîh-i Müslim versiyonunda "et yemeyeceğim ve yatakta uyumayacağım." diyenin çıktığı da belirtilmiştir. (Müslim b. Haccâc, t.s., "Nikâh", 5) Hadisimizin bizim ele aldığımız konu ile ilgili kısmı şudur. Sahâbîlerden birisi "لا أتزوج النساء" demiştir. Hız. Peygamber de "أتزوج النساء" demiştir. Her iki cümlede de çoğul kullanılmıştır. Çok eşlilik meşru olmasaydı "kadınlar" değil "tek eş" gibi bir ifade seçilirdi.

Çok eşliliğin meşruiyetini savunanların söyledikleri kısaca bunlardır. Kanaatimize göre Nisâ sûresinin 3. âyeti "çok eş edinebilirlik" getirmiştir. Çok eş edinebilirlik, tek eş edinebilirliği de kapsadığı halde tek eş edinebilirlik, çok eş edinebilirliği kapsamamaktadır. Çok eş edinebilirliğin, tek eş edinebilirliği kapsamaması şöyledir: Âyette bu konu ile ilgili erkeklere bir genişlik tanınmıştır. Tanınan bu genişlik ve ruhsatı, her erkeğin kullanacağı anlamına gelmez. Oysa âyette tek eş edinilebileceğine dair bir kısıtlama getirilseydi, bu durum "çok eş edinebilirliğe" imkân tanımazdı.

Çok eşliliği üç kategoride mütalaa etmek uygun olur. Birincisi resmî çok eşlilik kategorisidir. Herhangi bir ülkenin kanunları birden çok kadını bir nikâh altında bulundurmaya müsaade ediyorsa, çocuklar hangi anneden doğmuşsa onun üzerine yazdırılabiliyorsa buna resmî çok eşlilik demek daha uygundur. İkincisi fiilî çok eşlilik kategorisidir. Bir erkek hanımının dışında bir ya da birden çok kadınla da resmî nikâh bağının bulunmadığı bir hayat yaşıyorsa, ortada resmî bir kayıt olmasa da çok eşlidir. Bu kategoriyi de ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi resmî bir kayıt olmasa bile dinî bir akit/kayıt ve bağ ile birlikte yaşama seçeneğidir. İkincisi dinî bir akit/kayıt ve bağ olmaksızın birlikte yaşama seçeneğidir. Üçüncüsü örfî çok eşlilik kategorisidir. Bir toplumda yasalar müsaade etsin ya da etmesin toplumsal kabul görmüş ve uygulama alanı bulmuş çok eşlilik bu kategoriye girer. Mesela yapılan bir araştırmada Van yöresinde yapılan çok eşliliklerin toplumsal kabul gördüğü ve "kumasını kendi bulma" şeklinde nitelenebilecek bir durumun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. (Gücük vd., 2010, s. 131)

Burada tespit edilmesi gereken ben önemli husus şudur: Çok eş edinebilirliğin kanunla yasaklanması fiilî çok eşliliği azaltmamakta, insanları kayıt dışı beraberliğe yönlendirmektedir. "Cumhuriyet, tek eşliktir" sözü kültür ve sanat hayatımızda sıkça kullanılır. Cumhuriyetin tek eş edinebilirlik getirdiği doğrudur. Ama Cumhuriyet'in fiilî olarak tek eşlilik getirdiği tartışmalıdır. Osmanlı Devleti, çok eş edinebilirlik getirdiği halde fiilî çok eşlilik ortalama % 10 dolayında gerçekleşmiştir. Akademik çalışmalarda Osmanlı dönemi çok eşlilik oranları ile ilgili tespitlerden bazıları şunlardır:

Edirne'de 1545-1659 yılları arasında ikinci evlilik oranı % 7.18'dir. Bursa'da 1489-1640 yılları arasında terekeleri taksim edilen 1092 erkekte 49 tanesi (% 4,5) iki evli 2 tanesi de üç evlidir (% 01). Tanzimat sonrası dönemde Bursa'da ikinci evliliklerin oranının daha da düştüğü görülmektedir (% 2, 2). İstanbul'da 1885'te çok evlilik oranı % 2.51, 1907' de % 2.16'dır. (Bk. Aydın 2007:171) 1545-1659 tarihleri arasında Edirne'li "üst düzey görevlilere yönelik" bir araştırmada çokeşlilik oranı % 7,3; 18. asrın başlarında Ankara'da ise % 12 olduğu gözlenmiştir. (Kurt, 1999, s. 208) 1671-1678 tarihlerinde Sofya şehrinde müslüman erkekler açısından polijini oranı % 3,9 dolayındadır. (Bk. Çakır 2012:57) 1739-1800 yılları arasında Diyarbakır şehrinde bir kadınla evli müslüman erkeklerin oranı % 86,7, iki kadınla evli erkeklerin oranı % 11,2 ve üç kadınla evli müslüman erkeklerin oranı % 2,1'dir. (Cevger, 2016, s. 100) Bu veriler bize şunu göstermektedir. Diyarbakır yöresinde bir miktar yüksek çıkmış olmakla birlikte

Osmanlı döneminde fiilî çok eşliliğin % 10'u geçecek miktarlarda olmadığı açıktır. Burada şu soruyu sormak gerekir. Cumhuriyet kanunları zorunlu tek eşlilik getirdiği halde fiilî çok eşlilik Osmanlı'daki fiilî çok eşlilikten daha mı düşük seviyededir? Bu soruya olumlu karşılık vermek mümkün değildir. 1992 yıllarında yapılan bir araştırmaya göre, Şanlıurfa'nın kent kesiminde iki eşlilerin oranı % 10,2, Diyarbakır'ın kent kesiminde ise %10 olarak çıkmıştır. (Gücük vd., 2010, s. 132)

2010 yılında Van ilimizde Aile hekimliğine gelen 462 kadın üzerinde yapılan bir araştırmada çok eşlilik oranı % 11,3 bulunmuştur.(Gücük vd., 2010, s. 128) 2018 yılında Diyarbakır ilinde çok eşli 104 erkek üzerinde bir araştırma yapılmıştır. Araştırmaya katılanların % 46,15'i "geçmişe dönseydim yine evlenirdim." görüşünü dile getirmiştir. Katılımcıların % 75'i çok eşlilikten memnun olduğunu ifade etmiştir. (İbiloğlu vd., 2018, s. 985)

Sosyolojik olgular, yasaklarla ortadan kaldırılamaz. Toplumsal koşullar bir ihtiyacı doğurduğu sürece varlığını sürdürür. (Gücük vd., 2010, s. 131)13 Bazı müslüman ülkede yapılan bir araştırmaya göre çok eşlilik oranlarının yüzde 2 ile yüzde 12 arasında değişkenlik göstermektedir. (Bk. Yalçın 2017:1710) Kanunlarında yasaklama bulunmayan Mısır'da çok eşlilerin oranı % 4'tür.(Muhammed Garîb, 2004, s. 9) Evli olmasına rağmen dinî bir bağ olmaksızın çok kadınla yaşayanları tespit etmek kolayca yapılabilecek bir iş değildir. Aldatma adı verilen tarzda beraberlikler "fiilî çok eşlilik" olarak değerlendirildiği takdirde aldatma eğilimi üzerinde yapılan araştırmalar kabaca fikir verebilir. 2011 yılında ülkemizde 1004 kişinin katılımıyla gerçekleştirilen bir araştırmada Türk erkeklerinin % 25'inden fazlasının ve Türk kadınlarının % 11'inin eşlerine sâdik olmadığı sonucu çıkmıştır. (Bk. Sağdıç 2018:16) Aldatma tarzında beraberliği de fiilî çok eşlilik olarak değerlendirdiğimizde şu tespiti yapmak mümkündür: Cumhuriyet "tek eş edinebilirlik" getirdiği halde "fiilen tek eşlilik" getirmemiştir. Osmanlı döneminde "çok eş edinebilirlik" olduğu halde fiilî çok eşlilik oranları % 10 civarında olmuştur. Cumhuriyet sonrası Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgemizde örfî çok eşlilik % 10 dolaylarındadır. Aldatma tarzı beraberlikleri dâhil ederseniz Cumhuriyet döneminde "fiilî çok eşliliğin" Osmanlı döneminden daha fazla olduğu söylenebilir.

Nisâ sûresinin 3. âyetinin sebab-i nüzûlünden hareketle "çok eşliliğin meşru olmayışını" çıkarmak aceleyle verilmiş ve Kur'an'ın bütününe uymayan bir karardır. Çok eşlilik olgusu sadece bir veya iki âyetle sınırlı değildir. Mesela Kur'an Yolu Meâli'nin: "Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın." şeklinde çevirdiği Bakara sûresinin 223. âyetinde "سَاوَكُمْ" çoğul bir kelime olarak kullanılmıştır. Tarla ve ekinlik anlamına gelen "حَرْث" kelimesi tekil olarak kullanılmıştır. Buradan herkesin "tek hanımının" kendisinin ekinliği olduğu anlamı çıkmaz. Kadınlar topluluğu içinde eş olarak seçilenlerin kişi için ekinlik mesabesinde olacağı anlamı çıkar.

Nisâ suresinin 23. Ayetinde de "وَيَسْأَلُكُمُ التَّيُّ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ" ibaresi geçmektedir. "Zifâfa girdiğiniz hanımlarınız deniyor", "zifâfa girdiğiniz tek eş" denmiyor. Nisâ suresinin 22. âyetinde geçen "وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ" (iki kız kardeşi bir araya getirmeniz)"ibaresi iki kız kardeşin aynı erkeğin nikâhı altında bir arada bulunamayacağını ifade eder. Bu durumda birbiriyle "kızkardeş" olmayan iki hanımın bir erkeğin nikâhı altında olabileceği zımnen anlaşılır. Burada çok eşliliğin meşrûiyeti net biçimde görülmektedir. Tevbe suresinin 24. ayetinde de "وَأَزْوَاجَكُمْ" ibaresi geçmektedir. Çok eşlilik meşrû olmasaydı çoğul sıygası kullanılmazdı.

Sahâbiler arasında çok eşliliğin bir ihtilaf konusu olmadığı, tartışmaların daha çok eşler arası geçim ve evliliğin adalet üzere sürdürebilirliği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Hz. Âişe, kadının kocasına karşı görevini yapamamasını konu edinen Nisâ sûresinin 128. âyeti ile ilgili şu tefsîri yapmıştır: Bu âyet yaşlılık veya başka bir sebeple kendisinde hoşlanmadığı bir durum zuhûr eden karısını boşamak isteyen erkek ile ilgilidir. Kadın kocasına "beni boşama, gün tahsis etme işini dilediğin gibi yap" der. Bu şekilde anlaşılırsa bir mahzûr olmaz. (Buhârî, 1987, "Sulh", 4) Burada ilginç bir durum bulunmaktadır. Kadın kocasına: "benden hanımlık görevi isteme, ancak

ben de senin nikâhın altında bulunma hukuk ve güvencesinden yararlanmış olayım.” demiş olmaktadır. Birden çok hanımı olan bir erkeğin hanımlarına adâletli bir biçimde gün tahsisi şer’î ve örfî bir konudur. Erkek, hanımlarına âdil biçimde gün tahsisi yapmak zorundadır. Bir kadın kocasına “benim yanıma diğer hanımlarınla eşit miktarda olacak şekilde gelmeni istemiyorum. Sana karşı görevlerimi de yapamayacağım. Ancak nikâhının güvencesi altında kalayım.” demesi bir rahatlık sağlayacaktır. Nitekim Hz. Sevde, yaşlılığı döneminde Hz. Peygamber’in kendisine tahsis ettiği günü Hz. Âişe’ye bağışlamıştır. (Buhârî, 1987, “Hibe”, 14) İslam’da zorunlu tek eşlilik olsaydı evliliğin sürdürülebilirliği ile ilgili bu esneklik bulunmazdı.

Çok eşliliğin meşrûiyeti sorunu eşler arası adâlet şartı ile ilişkili olarak gündeme getirilmiştir. (Muhammed Garîb, 2004, s. 14) Bütün yönleriyle adâletin imkânsızlığı, sevgide adâletin imkânsızlığı çok eşliliğin meşrû olmadığı anlamına gelir mi? Fakîhlerin çoğu nafaka ve geceleme konusunda eşit davranmayı eşler arasında âdil davranma şartı için yeterli görmüştür. (Bk. Yalçın 2017:1709) Bu bağlamda Nisâ suresinin 129. âyetinin kendi içinde çelişki ifade ettiğini söylemenin isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Bu âyette adâletin zorluğunun dile getirilmesinin ardından *فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَنَزُّوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ* “bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın.” ibaresi yer almıştır. Bu ibare çok eşliliğin Kur’ân’da tanındığına ve yasaklanmadığına delâlet etmektedir.

Hanımları arasında adaletsizlik ile ilgili Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kimin iki hanımı var ve içlerinden birini bırakıp diğerine yöneliyorsa onun kıyâmet günü bir yanı eğik olarak gelecektir.” (Nesâî & thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1986, “İşratü’n-nisâ”, 2) Hz. Peygamber’in: “Allah’ım bu benim gücüm nispetinde yapabildiğim taksimimdir. Senin gücünün yettiği, benim gücümün yetmediği hususlarda beni kınama” duâsı bulunmaktadır. (Tirmizî, 1998, “Nikâh”, 41) Dârekutnî bu rivayet hakkında “mürsel olarak rivâyeti, doğruya yakındır.” değerlendirmesinde bulunmuştur. (Dârekutnî, 1985, s. 13:279) Mübârekpûrî (ö.1354/1935), gücün yetmediği şeyleri “sevgi” ve “meyil” olduğunu söylemiş, hadisin zâhirinden sevginin dışındaki hususlarda eşler arası adâletin gerekliliğinin anlaşıldığını ifade etmiştir. (el-Mübârekpûrî, t.y., s. 4:247) Şeltut’a (ö.1963/1383) göre adâleti yerine getirmenin imkânsızlığı nedeniyle çok eşlilik meşrû değildir diyenler âyetlerle abes yere iştiğal etmektedirler ve onlar söyleneni tahrif eden kimselerdir. (Şeltut, 2001, s. 182)

Netice itibariyle şunu belirtmek uygun olur. Çok eşliliğin meşruluğunu savunanların Kur’ân’dan ve hadislerden delilleri bulunmaktadır. Ancak olağanüstü hallerde geçerli olabilecek bir meşruiyetten de söz edilemez.

2. Hadis Edebiyatında Çokeşlilik

Konulu hadis edebiyatının “nikâh” bölümleri çok eşliliğe göre kurgulanmıştır. Çok sayıda bâb başlığı çok eşlilikle ilgili olarak bu eserlerde yer almıştır. Sahîh-i Buhârî’nin nikâh bölümünün 4. bâbı çok eşli olma hakkındadır. Bâbın başlığı “بَابُ كَثْرَةِ النِّسَاءِ” şeklindedir. Bâbda İbn Abbâs’ın Hz. Peygamber’in dokuzuncu eşi Hz. Meymûne’nin cenazesinde sarf ettiği sözler yer alır. Bu bâbda İbn Abbâs’a ait “bu ümmetin hayırlısı kadınları çok olandır.” sözü de nakledilmiştir. İmâm Buhârî: “kişinin dörtten fazla evlenemeyeceği” konusunu 20. bâbda değerlendirmiştir. Burada Hz. Âişe’nin Nisâ sûresinin 3. âyetinin anlaşılması ile ilgili yorumunu dile getirmiştir. Hz. Âişe, “yetim kızlarla evlilikte kul hakkını koruyamayacaksanız yetim olmayan ve hür olan başka kadınlarla birden çok evliliği tercih edebilirsiniz.” şeklinde açıklanabilecek bir durumun âyetin muhtevasında yer aldığı kanaatini taşımaktadır. Günümüzde Hz. Âişe’nin bu yorumu, “çok istekli olsanız da kadınlar arasında adâleti asla sağlayamazsınız.” âyeti (Nisâ 4/129) ile birleştirilerek çok eşliliğin meşrû olmadığının alt yapısı kurulmaya çalışılmaktadır. Buhârî’nin bu bâbı getirmesinden, onun bu âyetten çok eşliliğin gayr-i meşruluğunu değil, dört ile sınırlılığını anladığını tespit etmemiz daha uygundur. Sahîh-i Buhârî’de çok eşlilikle ilgili hususların konu edildiği dokuz ayrı bâb daha bulunmaktadır.

Nikâh bölümünün 96. bâbında “yolculuk yapmak istediğinde hanımları arasında kur’a çekmesi konu edilmektedir. 97. bâbda “kadının kocasının kendisine tahsis etmesi gereken günü kumasına hibe etmesi ve taksimin nasıl yapılacağı” konu edilmektedir. Hz. Peygamber hanımlar arasında gün taksiminin nasıl yapılacağını “sünnet” olarak ortaya koymuştur. (Şâfiî, 1990, s. 5:203) 98. bâbda, “kişinin hanımları arasında adâlet üzere olması” konu edilmektedir. 99. Bâbda “dul hanım üzerine bekâr hanım ile evlenme” , 100. bâbda “bekâr hanımın üzerine dul hanım ile evlenme” konu edilmektedir. 101. bâbda “bir erkeğin tek bir gusûl ile bütün hanımlarını dolaşması” konu edilmiştir. “Bir erkeğin hastalığı esnasında tek bir evde kalmak üzere diğer hanımlarından izin alması ve bu iznin verilmesi”, “erkeğin hanımlarından birini diğerlerinden fazla sevmesi”, “bir kadının kumasına karşı ortağı olduğu erkeğin kendisine vermediği bir şeyi vermiş gibi göstermesinin nehyolunması” konuları da 103, 104 ve 105. bâblarda konu edilmiştir.

Sünen-i Ebû Dâvûd’un Nikâh bölümünde “بَابُ فِي الْقِسْمِ بَيْنَ النِّسَاءِ” alt başlığı vardır. Sünen-i Tirmizî’nin “Nikâh” bölümünde “بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّسْوَةِ بَيْنَ الصَّرَائِرِ” alt başlığı vardır.

Sünen-i İbn Mâce’nin “Nikâh” bölümünde “بَابُ الْقِسْمَةِ بَيْنَ النِّسَاءِ” alt başlığı vardır. Sünen-i Nesâî’nin “İşratü’n-nisâ” bölümünde “بَابُ حُبِّ الرَّجُلِ إِلَى بَعْضِ نِسَائِهِ دُونَ بَعْضٍ”, “بَابُ حُبِّ الرَّجُلِ”, “بَابُ حُبِّ النِّسَاءِ” gibi bâb başlıkları bulunmaktadır. “İşratü’n-nisâ” bölümündeki tüm bablar çok eşlilik üzerinedir. Bölümde “bana dünyanızdan kadınlar ve güzel koku sevdirdildi. Namaz da gözümün aydınlığı kılındı.” rivâyeti birinci hadis olarak yer almıştır.(en-Nesâî & thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1986, “İşratü’n-nisâ”, 1)

İmam Mâlik’in Muvatta’ında “bir erkeğin nikâhında birleşmeyecek kadınlar” için müstakil bab açılmıştır. Bâbda kadının halası ve teyzesi ile birlikte nikâh edilmelerinin yasak olmasının yanında başkasından hamile kadınla evlenmenin yasaklanması ile ilgili hadis bulunmaktadır. (Mâlik b. Enes & thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, 2004, s. 3:464 (“Nikâh”, 16))

Çok eşlilikle ilgili en ilginç bab başlıkları Beyhakî’nin (ö.458/1066) “es-Sünenü’l-kübrâ” adlı eserinde bulunmaktadır. “İki kız kardeşi bir nikâhta birleştirmenin ve kendisine verilmiş anne kız kölelerin ikisiyle birlikte cimâ’ etmenin haramlığı” bâbı dikkat çekicidir.(el-Beyhakî, 1926, s. 7:163) Bâbda bir erkeğin iki kız kardeşe birlikte evlenmesinin haramlığına temas edildiği gibi mülkû altında bulunan anne-kız iki köleden birisiyle cimâ etmesi durumunda diğerinin kendisine haram olacağı ile ilgili hadisler bulunmaktadır. “Bir kadını halası ve teyzesiyle birlikte nikâh etmenin haramlığı” da ayrı bir bâbda ele alınmıştır. (el-Beyhakî, 1926, s. 7:165) Beyhakî, helal olan çok eşlilik örnekleriyle ilgili müstakil bir bab açmıştır. “Birlikte nikâh edilmeleri caiz olanlar” bâbında anne ve kız olmamaları şartıyla bir erkekten dul kalmış hanım ile kızının aynı nikâh altında olabileceğine dair rivayetlere yer vermiştir. (el-Beyhakî, 1926, s. 7:167) Bu rivayetlerden biri Hz. Ali’nin yeğeni ve Habeşistan’da doğan ilk sahâbî olan Abdullâh b. Ca’fer b. Ebî Tâlib (ö.80/699) ile ilgilidir. Abdullâh b. Ca’fer, Hz. Ali’den dul kalmış bir hanım ile Hz. Ali’nin bir başka hanımından olan kızını aynı anda nikâhlamıştır. Bu nikâhın haram olmamasının nedeni nikâhlananların anne-kız olmamalarıdır. Beyhakî, “köle kadın üzerine başka bir köle kadının aynı anda nikâh edilemeyeceği” bâbında İbn Abbâs’ın bir içtihadına yer vermiştir. (el-Beyhakî, 1926, s. 7:175) İbn Abbâs’a göre hür bir erkek sadece bir köle kadınla evlenebilir. Bir köle kadın üzerine ikinci bir köle kadınla evlenemez. Müellif, “köle bir kadının üzerine hür bir kadın alınamayacağı, buna karşılık hür bir kadının üzerine köle bir kadının alınabileceği” ile ilgili bir bâb da açmıştır. Bu babda hür bir kadın ile köle bir kadının aynı nikâh altında bulunmasının Hz. Peygamber tarafından nehyedildiğine dair hadisler yer almakla birlikte bu nehyin haram kılma anlamında değil, mekrûh görme anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Hz. Ali’nin şu sözüne de yer verilmiştir: “Hür kadının üzerine kuma olarak köle almışsan, hür olana iki gün, köle olana bir gün tahsis etmen gerekir. Bundan dolayı hür kadının üzerine köle kadının gelmesi uygun değildir.” (el-Beyhakî,

1926, s. 7:175) Nitekim İbn Abbâs'a göre köle kadının üzerine hür bir kadını almak, köle kadının boşanması sayılır. Esasen köle kadınla evlenme ruhsatı, hür kadının mehrini vermeye gücü yetmeyenler içindir. Tâbiî muhaddis Mesrûk b. el-Ecda'a (ö.63/683) göre hür kadın varken köle kadınla evlenmek, zarûret durumunda ölü eti yemek gibi bir şeydir. Hür kadının mehrine gücü yeten bunu yapmamalıdır. (el-Beyhakî, 1926, s. 7:176)

Saîd b. Mansûr'un (ö.227/842) Sünen'inde "bir erkeğin aynı anneden olmayan amcasının iki kızı ile evlenmesi" bâbı bulunmaktadır. (Saîd b. Mansûr & thk. A'zamî, 1982, s. 1:209) Babda Atâ b. Ebû Rabâh'ın (ö.114/732) bunu mekrûh gördüğü, Hasan-ı Basrî'nin (ö.110/728) ise cevaz verdiğine dâir iki rivâyet bulunmaktadır.

Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö.21/726) Musannef'inde "aynı nikâhta birleştirilmesi mekrûh olanlar" bâbı bulunmaktadır. Bu babda erkeğin bir kadını halası ve teyzesiyle birlikte nikâhlanmasının haram olduğu rivayeti ile bir kadının süt halası ve süt teyzesiyle birlikte nikâhlanmasının da haram olduğuna dair rivayet zikredilmiştir. Bunların dışında "bir kadının amcasının kızı ile birlikte nikâhlanması câiz oluşu" ile "birbiriyle anne ve baba bir kardeş olmayan iki amcaksızın bir erkeğin nikâhı altında bulunmasının helâl olması" ile ilgili rivayetler de bulunmaktadır. (Abdürrezzâk es-San'ânî & thk. A'zamî, 1403, s. 6:260)

Dârimî'nin (ö.255/869) Sünen'inde "kadınlar arasında adâlet"(Dârimî, 2000, s. 3:1415), "kadınlar arasında gün taksimi" (Dârimî, 2000, s. 3:1416) gibi bâblar açılmıştır. "Birden çok hanımı bulunan erkek" ile ilgili açılan babda (Dârimî, 2000, s. 3:1417) Hz. Peygamber'in sefere çıkacağına hanımları arasında kur'a çekmesi ve çıkan kim ise onu yanına alması ile ilgili rivayet zikredilmiştir. Bu üç bab da çok eşlilik ile ilgilidir.

İbn Ebû Şeybe'nin (ö.235/849) Musannef'inde çok eşlilikle ilgili ilginç bâb başlıkları bulunmaktadır. Mesela erkek kölelerin kaç kadınla evlenebileceği ile ilgili açılan bâbda mevkûf ve maktû' haberler getirilmiştir. Merfû' rivayet bulunmamaktadır. Hz. Ömer, Hz. Hasan, Atâ b. Ebî Rebâh ve Şa 'bî'nin iki evlenebileceği görüşlerini ihtiva eden rivayetler sıralanmıştır. Köle erkeğin iki evlenebileceğinde sahâbenin icmâi olduğunu belirten de olmuştur. (İbn Ebî Şeybe & thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, 1409, s. 3:465) Eserde hür kadın üzerine köle kadın almanın mekrûh oluşu ile ilgili bir bâb da açılmış ve bu konuda birbirinden farklı görüşler zikredilmiştir.(İbn Ebî Şeybe & thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, 1409, s. 3:467)

Çok eşlilik ile ilgili bölümler ikinci el hadis edebiyatında da bulunmaktadır. Beğavî'nin (ö.516/1122) Şerhu's-sünne'sinde "kumalar arasında eşit paylaşım" bâbı dikkat çekmektedir. (Begavî & thk. Şuayb el- Arnavut, Muhammed Zühayr eş-Şâviş, 1983, s. 9:149) "Kadının kendisine ait günü kumasına vermesi", "yolculuk yapacağına hanımları arasında kur'a çekme", "hanımının üzerine bekâr kuma getirecekse yedi gün, dul kuma getirecekse üç gün kalma süresi" ile ilgili bâblar da bulunmaktadır. Dikkat edilirse bütün bu bâblar çok eşlilikle ilgilidir.

Serahsî (ö.483/1090), Mebsût adlı fıkıh kitabının nikâh bölümünde "بَابُ الْقِسْمَةِ بَيْنَ النِّسَاءِ" olarak bir başlık açmıştır. (Serahsî, 1993, s. 5:217) Burada erkeğin hanımlarını birer gün arayla deveren edebileceği gibi her birinde üçer gün kalmak veya her birinde yedişer gün kalmak suretiyle eşler arasında geceyi geçirme taksimatını yapabileceği ifade edilmektedir. Evli bir erkek, bekâr bir hanım nikâhlanmışsa zifâfı yedi gün, dul bir hanım nikâhlanmışsa zifâfı üç gün sürmektedir. Bütün bunlar örfe göre takdir edilmektedir. Bizim üzerinde durmak istediğimiz husus bir "çok eşlilik fıkıhı"nın oluştuğudur. Çok eşlilik meşrû değil diyenler bu fıkıhın nasıl oluştuğunu açıklamak durumundadır.

Abdullah b. Ömer'in: "Biz Rasûlullah'ın zamanında zinâ edenler ve gizli dost hayatı yaşayanlar değildik." (Ahmed b. Hanbel & thk. Şuayb Arnavud, 1999, s. 9:504) sözü sadece muta nikâhı hakkında söylenmiş bir söz değildir. Ashâb-ı kirâm'ın evliliğe yaklaşımını da açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in öğrettiği bu yaklaşımda evliliğin gerektirdiği sorumluluğun alınması ve topluma duyurusunun yapılması söz konusudur.

3. Cinsellikle İlgili Olarak Çok Eşlilik

Çok eşliliğin cinsellikle ilgili olduğu her zaman düşünülür. Modern yaklaşım çok eşliliği de libido ile ilişkilendirir. Ancak konunun tafsilat gerektiren kısımları bulunmaktadır. Libidonun kendini sanal alanda gerçekleştirmesi ile reel hayatta gerçekleştirmesi birbiriyle karıştırılmaktadır. Fıtrata uygun olan, insanın tüm cinsel arzularının fiilî hayatta gerçekleşmesidir. İnsanın tüm cinsel arzularının fiilî hayatta gerçekleşmesi, cinsel fiilin meşrûiyeti ile yakından alakalıdır. İnsanlar toplumsal kabul görmüş, ilan edilmiş cinsellikten daha çok haz ve huzur alırlar. Cinselliği görsel cinsellik, işitsel cinsellik ve fiilî cinsellik olarak üçe ayırmak konunun anlaşılması açısından daha uygundur. Cinsel istek uyandırıcı ya da uyanmış cinsel isteği artırıcı görsel öğelere görsel cinsellik unsurları diyebiliriz. Cinsel isteği artırmak amacıyla yaşanmış cinsel ilişkinin ayrıntılarının duyurulması, işitsel cinselliğe girmektedir. Cinsel teması fiilen yaşamak da fiilî cinselliğe girmektedir. Görsel ve işitsel cinsellik fiilî cinsellik anlamına gelmemektedir. Bu tür içeriklere muhatap olan kimse için insanın doğasında bulunan çözüm, fiilî cinsellikte bulunmaktadır. Fiilî cinselliğin baskıdan uzak yaşandığı yer de meşru âile hayatıdır. Cinsel bakımdan yoğun uyarı almış bir bireyin görsel veya işitsel içerikle tatmin olması mümkün değildir. Aşırı susamış birine su içirmemek ve susuzluğunu daha da artırıcı tuzlu şeyler yedirmek ne kadar zahmet ve sıkıntı verirse, görsel ve işitsel uyarıcıları artırmak ta buna bezeyecektir. Hz. Peygamber'in ailede yaşanan cinselliği başkasına anlatanı, ahiret gününde insanların en şerlisi ve en seviyesi en düşük olan kişi olarak tanıtması boşuna değildir. (Müslim b. Haccâc, t.s., "Nikâh", 123) Meşru fiilî cinselliğin başkalarına nakli meşrû değildir. İşitsel ve görsel cinselliği desteklemek meşru değildir. Bir erkeğin kendisini etkileyen ve cinsel bakımdan uyaran bir kadın gördüğünde, hanımına gelerek cinsi münasebette bulunmasını tavsiye eden hadisi (Müslim b. Haccâc, t.s., "Nikâh", 9) bu açıdan düşünmek gerekir. Cinsel uyarıcıya maruz kalmış bir erkek, fiilî bir tatmin yaşamadığı sürece bu durum zihin ve ruh dünyasında bir yük olarak duracaktır. Daha fazla görsel ve işitsel cinsellik onu tatmin etmeyecektir. Modern dünyada cinsellikle ilgili en önemli öngörü şudur: İnsanlar bol miktarda görsel ve işitsel uyarıcılara kapılırlar. Hatta bu konuda birbirleriyle yarışsınlar. Bunun sonucunda da dinî açıdan yasak cinselliğe bir başka ifadeyle kaçak cinselliğe yönelsinler. Bir süre sonra kaçak cinsellik hayatlarındaki normal bir durum haline gelsin. Kaçak cinsellik kişiyi görsel ve işitsel cinselliğin sanal alanından reel alana çekmesi mümkün olabilir mi? Meşrû cinselliğin verdiği huzur ve tatmini sanal ya da kaçak cinsellik sağlayabilecek mi? Bu tartışmayı derinleştirmek ayrı bir makalenin konusu olabilir. Burada şu hususu ifade etmek uygun olur: Zorunlu tek eşlilikte görsel ve işitsel cinselliğin ağına düşme tehlikesi, çok eş edinebilirlikten daha yüksektir. Erkek cinsi münasebet istediği halde, zorunlu tek eşi buna hazır olmayabilir. Kadın ayda on güne ulaşabilen özel hal günlerini yaşar. Doğum ve doğum sonrasında erkek yaklaşık iki ay hanımına yaklaşamaz. Kaldı ki Türkiye gibi modernleşme sürecini hukuksal olarak ta tamamlamış ülkelerde erkeğin, "rızası dışında hanımına sahip olması" suçtur. Zorunlu tek eşiyle fiilî cinselliğini yaşayamayan erkek için modern kültür, erkeğe iki seçenek sunar. Birincisi eşi dışında başka bir kadınla seviyeli, karşılıklı rızaya dayalı, arkadaşlık ve gerekli koşullar oluştuğunda cinsel ilişki seçeneğidir. Diğeri de cinsel tatminsizliğini görsel ve işitsel cinsel içeriklerde arama seçeneğidir. Birinci yol İslam'ın kesinlikle haram kıldığı bir yoldur. İkinci yol ise zinâ gibi büyük günah olarak nitelenmeyecek bir iş olmakla birlikte günah ve vebalden uzak bir iş değildir. Kişinin ruh sağlığında derin yaralar açabilecek bir yanı da bulunmaktadır. Çok eş edinebilirlik, İslamî duyarlılıklara sahip erkeklerin cinsel açıdan çıkmazlara düşmemesi açısından bir genişlik sunmaktadır. Bu yüzden "çokeşliliği yasaklayanlar yasak ilişkileri meşrulaştırmışlardır" (Muhammed Garîb, 2004, s. 11) görüşünü değerlendirmeden peşin olarak reddetmek uygun değildir.

Ergenlik ile birlikte cinsel hayat biyolojik, fizyolojik ve psikolojik olarak başlamaktadır. Bilindiği gibi Türkiye İstatistik Kurumu her yıl için evlenme boşanma istatistikleri

yayınlanmaktadır. 2019 yılı için erkeklerde ilk evlenme yaşı 27.9 kadınlarda 25 olarak belirtilmiştir.¹ Ülkemizin iklim şartlarında 15 yaşında gençlerin biyolojik ergenliğe girdiğini kabul edersek şu soruyu sormamız gerekmektedir: Biyolojik ergenlikten resmî evlenme yaşına kadar yaklaşık 10-15 yıl geçmektedir. Fiilî cinselliğin kayıt içi olarak söz konusu olmadığı bu süre içinde cinsel hayat gençler tarafından nasıl sürdürülmektedir? Resmî evlilik öncesi cinsel deneyim yolu kayıt dışı bir yol olarak gençlerin önünde durmaktadır. Görsel uyarıcılar ve el ile tatmin de bir başka seçenek olarak görülmektedir. Modern dünya “cinsellikte tek ölçü karşılıklı rızadır.” ilkesini getirmiştir. Rızaya dayalı kayıt dışı yol, kişilerin maddî imkânlarıyla da alakalıdır. Cinsellik ve cinsel zevk, ilâhî bir nimettir. Kayıt dışı yol, âile değerlerine ihanet olması bir yana, bu ilahî nimetten toplumun tabanına yayılmış şekilde istifade edilmesi anlamına gelmemektedir. Tek ölçünün karşılıklı rıza olması, gösterilmeye çalışılan aksine tatminkâr ve huzurlu bir cinsellik değil, görselliğin egemenliğinde yapay bir cinselliktir.

Cinsel uyarıcıya maruz kaldığında evine gelerek hanımıyla bu ihtiyacını giderme tavsiyesi, konulu hadis edebiyatında müstakil bir bâb ismi olarak yer almıştır. Müslim b. Haccâc (ö.261/875), Sahîh’inin nikâh bölümünde “Gördüğü bir kadından etkilenip gözü kalan kimsenin hanımına gelerek cinsel ilişkide bulunmasını teşvik” bâbı açmış ve konu ile ilgili iki hadis nakletmiştir. (Müslim b. Haccâc t.s., "Nikâh", 2) Müslim’in Sahîh’i üzerine müstahreç yazan Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö.316/929), Müsnedü Ebî Avâne adıyla tanınan eserinde bu konuda bir bâb açmıştır. Açtığı bâbı “Hz. Peygamber’in erkekleri kadın fitnesinden sakındırması; kadınların huzuruna yalnız olarak girme ve kadına bakmanın helal dâirede olabileceği; onlara evlenme yoluyla bağlanılabileceği, bir kadın görüp hoşuna gittiğinde hanımına gelip cinsi münasebette bulunma ve bu cinsi münasebetin sevâbını açıklama” olarak nitelemiştir. (Ebû Avâne Ya’kûb b. İshâk b. İbrâhîm & thk. Eymen b. Ârif ed-Dımeşkî, 1998, s. 3:14) Beyhakî (ö.458/1066), bu konuda “beğendiği bir kadını gören erkeğin ne yapacağını açıklanması” (el-Beyhakî, es-Sunenu’l-kübrâ ve fî zeylihî el-Cevheru’n-nakiyy, 10: 7:90) adıyla bir bâb açmıştır.

Buhârî’nin Sahîh’inin Nikâh bölümünün 117. bâbı, bir kadının bir başka kadının cildine dokunup vücudunun yumuşaklık ve güzelliğini kocasına anlatmasının nehyedilmesi ile alakalıdır. Abdullah b. Mes’ûd’un rivâyet ettiği hadiste “kadın başka kadına çıplak bedenini sürmesin. Sonra kadın, başka kadının özelliklerini bakıp görüyormuş gibi kocasına söyler de (bir felakete sebep olur)” denilmektedir. (Buhârî, 1987, “Nikâh”, 117) Kadının kadına, erkeğin erkeğe vücudunu sürmesinin zinâ sayılacağı bir başka hadiste belirtilmiştir. (Taberânî & thk. Târik b. İvedullah b. Muhammed, t.y., s. 4:266) Hadiste kastedilen, kötü bir niyet ve kasıt olmaksızın bir kadının bir başka kadının cildine dokunmasının da yasaklanmasıdır. Başlangıçta kötü bir amaç taşımayan bu durum sadece eşcinsellik gibi kötülöklere yol açmaz. Kocasına o kadının cildinin yumuşaklığını ve diğer güzelliklerini anlattığı takdirde büyük bir felaketin kapısı aralanmış olur. Kocasının hanımının anlattığı kadının güzelliğini hayal eder. Hanımını boşayıp o kadını almayı (Aynî, 2006, s. 20:219) ya da o kadınla meşrû olmayan bir yolla beraber olmayı düşünebilir. Bu durum tam bir aile trajedisi olur. Dikkat edilirse hadislerde erkeklerin görsel cinsellikten ve günümüzdeki tabirle sanal cinsellikten korunması için tedbirler yer almıştır. Bu yüzden Kâbisî (ö.403/1012) bu rivayeti, “kötülüğe giden yolları en çok beyan eden” hadislerden biri olarak nitelemiştir. (Aynî, 2006, s. 20:219)

4. Hz. Peygamber’in Yaşadığı Dönemdeki Toplum Örfü Olarak Çok Eşlilik

Toplum örfü derken cahiliye ve İslam dönemlerindeki yerleşik kültürü kastediyoruz. Örf genellikle İslam Hukuku bağlamında ele alınan bir konu olmuştur. Antropolojik olarak örfü, toplumsal kabul görmüş toplum uygulamaları olarak düşünmek daha uygundur. Evlenme ve boşanma ile ilgili uygulamalar sadece hukukî yanı bulunan işler değildir. Evlenmenin de

¹Bkz. <http://tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?jsessionid=NYQPpv9TGQRlj53TVLb9TSnDGLLPqSwbfbRJyg90J6hNTjf0Sn9v!12918765?id=33708> (Erişim 25 Ağustos 2020)

boşanmanın da bir antropolojisi bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in tüm evliliklerinin de siyasi sosyal boyutunun yanında antropolojik boyutu da bulunmaktadır.

Câhiliye toplumu bilgisiz toplum demek değildir. Câhiliye toplumundaki halk sağlığı bilgisi ve irfânı günümüzden daha fazladır. Câhiliye toplumunda âkil insanların toplumu yönlendiriciliği günümüzden daha fazla idi. Câhiliye insanının toplumsal hâfızasında önceki peygamberlerden tevarüs edilen vahiy hâfızası da saklı idi. Buhârî'nin Sahih'inde "sünnetü'l-câhiliyye", İslam'ın yürürlükten kaldırdığı uygulamalar anlamında kullanılmıştır.(Buhârî, 1987, "Diyât", 8) Hz. Peygamber câhiliye insanı ile savaşmamış, câhiliye insanına tahakküm eden paganist, profan, asabiyetçi, materyalist üst yapı ile savaşmıştır. Câhiliye insanı, kültürel hafızasında da saklı olan iman, ihsan ve mekârim-i ahlâkın izini sürerek İslâm'la buluşmuştur. O dönemde İslam'a girmek diğer tüm egemenliklerden çıkıp Allah'ın egemenliğine girmek, doğal hayata, fitrî hayata girmek anlamına geliyordu. Tevhîd de bu doğal hayata engel teşkil edecek tüm tortulardan kurtulmak demektir. Asıl savaş câhiliye insanına değil, ona bulaşmış paganistik unsurlardır. Cehl, ilmin değil "hilm"ın zıt anlamıdır. (Fayda, 1993, s. 7:17) İslam, zorbalığa, hukuk, ahlâk ve adâletin olmayışına karşıdır. Câhiliye insanı kaba saba ve zorbalığa eğilimli olmakla birlikte doğallığı, naifliği, fitriliği bulunan insandır. Hz. Peygamber câhiliye insanını şu hadisinde övmüştür: "Câhiliye döneminde hayırlı olanlarınız, dinde fakih oldukları sürece, İslam döneminde de hayırlı kimselerdir." (Buhârî, 1987, "Enbiyâ", 16) Yukarıda "dörtten fazla eşli olmama" hükmünün Nisâ sûresinin 3. ayetinden çıkarılamayacağı, bu tatbikatın ashâbın uygulaması ve bu konuda oluşan icmâya dayandığı yolundaki bir görüşü dile getirmiştik. (Bk. Keskin 2001:22) Biz bu uygulamayı evlilikle ilgili diğer bir çok uygulama gibi toplum örfüne bağlıyor ve şu kanaatimizi belirtiyoruz: Kitap ve sünnetin yürürlükten kaldırmadığı örf, şerîdir.

İmam Buhârî (ö.256/870), çocukların bülüğa ermelerinin sınırı ile ilgili açtığı bâbda 21 yaşında nine olan kadından söz etmiştir. (Buhârî, 1987, "Şehâdât", 18) Aynî (ö.855/1451) de Yemen'de 21 yaşında nine olan kadını gördüğünü söyleyen İmam Şâfiî'den (ö.204/820) bir nakilde bulunmuştur.(Aynî, 2006, s. 13:240) Bu nakle göre 9 yaşında bir kız hayız görür, evlenir on yaşında bir kız dünyaya getirir. Kız dokuz yaşında hayız görür, evlenir, onuncu yaşına girdiğinde bir çocuk dünyaya getirir. Burada bir kadının 21 yaşında nine olduğu anlatılmaktadır. Hayız görür görmez evlendirmek yerleşik kültürün içinde bulunmaktadır. İmam Buhârî'nin yaptığı antropolojik bir tespittir. Ma'rûf kavramı câhiliye döneminde de bilinen tanınan toplumsal kabul görmüş işler için kullanılmaktadır. Birinci Akabe bey'atında Hz. Peygamber'e maruf olan işlerde itaat etme bulunmaktadır. (Süheyli, 2000, s. 4:51) Marufa, akıl yürütme yoluyla çok mana verilebilir. Bu kelimeye antropolojik ve tarihsel verileri dikkate alarak mana vermek daha uygun olur. Şeriat ma'rûfun üzerine inşa edilmiştir. Câhiliye döneminde örfi olan birçok uygulama İslam döneminde şer'î haline gelmiştir. Çok eşlilik de örfi bir uygulamadır ve İslam döneminde devam etmiştir. İbn Abbas kısâs ayetinde geçen "فَاتَّبَاعَ بِالْمَغْرُوفِ" /fettibâun bi'l-ma'rûf" ibâresini, diyetin istenme ve ödenme biçiminin örfi göre olması olarak açıklamıştır. (Buhârî, 1987, "Diyât", 7) Burada herkesin kabul ettiği toplum uygulamalarına göre diyetin istenmesi ve ödenmesi durumu söz konusudur.

Hz. Peygamber'in de içinde yaşadığı örfte erkek, evliliği talep eden taraf durumundadır. Kadın da evliliği kabul eden taraf durumundadır. Evlenme teklifi kadının bizzat kendisi veya akrabaları tarafından da yapılabilir. Hz. Ömer, kocası Huneys b. Huzâfe es-Sehmî'nin Bedir gazvesinde şehâdeti üzerine kızı Hafsa'yı nikâhlaması için Hz. Ebu Bekir'e teklif götürmesi dikkat çekici bir örnek olarak zikredilebilir. (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 2:990; İbn Hıbbân, 1993, s. 9:347) Burada dul kızını evli bir adama teklif etme söz konusudur. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in hanımı Esmâ bint Umeys (ö.40/661) kocasının şehâdetinin ardından Hz. Ebu Bekir ile onun vefatı üzerine de Hz. Ali ile evlenmiştir. (Kandemir, 1995, s. 422) Her ikisinden de çocuk sahibi olmuştur. Çok eşlilik örfü hâkim olduğu için Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali Esmâ binti Umeys ile evlenmek için hanımlarını boşamamışlardır. Günümüzde yadırgansa da dönemin örfü için tabî bir durum söz konusudur.

Annenin çocuğuna bağlılığı, şefkat ve merhameti ilâhî bir yasadır. Aynı zamanda yeni doğacak çocuklar için de bir güvencedir. Babanın çocuğunu sevmesi, onu koruma hissine sahip olması ilâhî bir yasadır. Aynı şekilde doğacak çocuk için de bir güvencedir. Birbiri ile akraba olan insanların birbirini tutması, kollaması, ihtiyacını gidermesi ilâhî bir yasadır. Bu da doğacak çocuk için güvencedir. Bu ilâhî güvenceler altında toplumun örfü istikametinde yapılan evliliklerle âile kurumu günümüze kadar gelebilmiştir.

Evlenme, gizli dost hayatının zıddı sayılmıştır. “Nikâh ancak, veli, mehir ve iki şahitle helaldir” hadisi (el-Beyhakî, 1926, s. 7:125) nikâhın zinadan farkını anlatır. “Nikâh ile sıfâh arasındaki fark şahitlerdir.” sözü de ilim ehli arasında meşhurdur. (Abdürrezzâk es-San‘ânî & thk. A‘zamî, 1403, s. 6:200) Hz. Peygamber “nikâhı ilan ediniz.” buyurmuştur. (et-Tirmizî, 1998, “Nikâh”, 6) İlan, nikâhın farzlarından sayılmıştır. (İbn Abdülber & thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavviz, 2000, s. 5:471) Def çalma ve düğün yemeği verme uygulamaları ilanın perçinlenmesi içindir. Hz. Peygamber, Hayber dönüşü Seddü’s-sahbâ mevkiinde üç gün kalmıştır. Burada Hz. Safiyye ile zifâf gerçekleştikten sonra cemaate düğün yemeği ikram edilmiştir. (Buhârî, 1987, “Meğâzî”, 36)

Hz. Peygamber’in de uygulayıcısı olduğu örfte evlilik yaşı bülüğa erme olarak belirlenmiştir. Bülüğ öncesi evlilik söz konusu değildir. Abdullah b. Abbas’ın rivayetine göre Hz. Peygamber yürüyen ve henüz bülüğ çağına ermemiş bir kız olarak Ümmü Habîb binti Abbâs’a baktı. “Ben sağken bu çocuk bülüğ çağına erişirse onunla evleneceğim.” buyurdu. Kız bülüğ çağına ermeden Hz. Peygamber vefat etti. Bu kızı Esved b. Abdülesed nikâhladı. Rızk, Lübâbe isimlerinde çocukları oldu. (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 6:3484). İbn Hacer, Zerkâ isminde üçüncü bir çocuğundan da söz etmiştir. (İbn Hacer, 1415, s. 8:373) Ebû Nuaym İsfahânî ve İbn Hacer’in tuttuğu bu kayıtlardan Hz. Peygamber ile hâtırası geçmiş kimsenin soyunun devamı ile ilgili hususî bir ihtimamın da gösterildiğini anlıyoruz.

Hz. Peygamber’in çok eşliliği de örfte göre olmuştur. Örfte göre bir kadın toplumun lideri konumunda olan kimseden kendisini nikâh altına almasını talep edebiliyordu. Bu durumda toplumun lideri kadını kendi nikâhı altına almak ya da talibi olan birisiyle evlendirmek durumunda idi. Hz. Peygamber’in kendisine gelip herkesin huzurunda “nefsimi sana hibe ettim” diyen kadını ezberindeki sûreleri öğretmesini mehir sayarak bir sahâbî ile evlendirmesi, İmâm Buhârî’nin çok açıdan konu edindiği bir hâdise olmuştur. “Sıkıntıya düşeni evlendirmek” başlığı konunun sadece bir boyutudur. (Buhârî, 1987, “Nikâh”, 15) Sıkıntıya düşen kişi sadece mehri ödeyecek bir şey bulamayan erkek değildir. Evlenme ihtiyacı içinde bulunan kadını da bu kapsamda düşünmek gerekir. “Kadının sâlih bir adama evlenme teklifinde bulunması” konunun bir başka boyutudur. (Buhârî, 1987, “Nikâh”, 33) Evlenme talebi erkek için de kadın için de utanılacak bir talep değildir. Hz. Peygamber’in dörtten fazla evliliğini de örfî bir uygulamanın sürdürülmesi olarak görmek daha uygundur. Evlenme talebinde bulunan kadınları evlendirme görevi Devlet Başkanı için dört ile sınırlamayı mümkün kılmayacak bir durum getirmektedir. Devlet başkanı, uygun talip bulunmadığı takdirde evlenme talebinde bulunan kadını kendi nikâhına almaya mecburdur. Hz. Peygamber, bu örfü devam ettirmiştir. Devlet başkanının evlendirme velâyetine sahip olması da Buhârî’nin bâb başlığı olarak değerlendirdiği önemli bir husustur. (Buhârî, 1987, “Nikâh”, 41)

Burada Hz. Peygamber’in kendisine yapılan evlenme teklifini kabul etmemesi, ashâbından biriyle evlendirmesi gerçekleşmiştir. Tam tersi bir durum olarak Hz. Peygamber, evlenme teklifini reddeden kadınlar da olmuştur. Zifâf anında rızalarının bulunmadığını izhâr etmişlerdir. Muhtemel ki örfte zifâfa girmiş kadının: “senden Allah’a sığınırım” demesi evliliği başlamadan bitirmiş oluyordu. Kinde Meliki tarafından Hz. Peygamber’e zevce olması için gönderilen Cüveyne’li kadın, söz konusu evliliğe râzı olmadığını izhâr edince iki kat elbise hediye edilerek geri gönderilmiştir. (Buhârî, 1987, “Eşribe”, 29; Müslim b. Haccâc, t.s., “Eşribe”, 88) İbn Sa’d’a (ö.230/845) göre bu kadının ismi Esmâ bintü’n-Nu‘mân’dır. Hz. Peygamber’e: “senden Allah’a sığınırım!” demiştir. Hz. Peygamber kendisine “sığınılacak varlığa sığındın.” buyurmuş ve âilesine

göndermiştir. (İbn Sa'd & thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1990, s. 8:114) Kadın evliliği reddetmesine rağmen hediye ile ödüllendirilmesi de örf'e göre olmuştur.

Hiz. Peygamber, hicretin 8. Yılı zilkade ayında Fâtıma binti Dahhâk'ı (ö.60/679) nikâhlanıştı. Hiz. Peygamber zifâf için geldiğinde: “senden Allah'a sığınırım!” dedi. Hiz. Peygamber de “şâni yüce bir varlığa sığındın, âilene dön.” buyurdu. (İbn Sa'd & thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1990, s. 8:112)

Kuteyle binti Kays, Hiz. Peygamber'e nefsinı hibe etmek üzere Yemen'den gelmiş bir kadındı. Hiz. Peygamber, boşamış ve kendisiyle zifâfta bulunmamıştır. (İbn Sa'd & thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1990, s. 8:117) Hiz. Ebû Bekir'in hilâfeti zamanında Kuteyle ile İkrime b. Ebî Cehil evlenmiştir. Peygamber hanımlarının müminlerin anneleri mevkiinde olmasından dolayı bu durum Hiz. Ebubekir'i rahatsız etmişti. Hiz. Ömer'in halifeye Kuteyle'nin Hiz. Peygamber'in ezvâc-ı tâhirâtından olmadığını, nikâhlanmasına rağmen zifâfın gerçekleşmediğini söylemesi üzerine Hiz. Ebubekir rahatladı. (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 6:3246)

Örfe göre kadında evleneceği kocaya karşı bir tiksınme duygusu olduğunda bunu ilan edebiliyordu. Kimse, istemediği hatta tiksinti duyduğu kimseye hanımlık yapmaya zorlanmıyordu. Bir örnek verelim: Kocası Üneys b. Katâde Uhud gazvesinde şehit edilmiş olan Hansâ binti Hıdâm babası tarafından Müzeyne'li bir adamla evlendirilmişti. Hansâ'da kocasına karşı bir tiksınme duygusu hâsıl oldu ve Rasulullah'a gelerek durumu arz etti. Hiz. Peygamber de nikâhını geri aldı. Bunun üzerine tâlibi bulunan Ebû Lübâbe, Hansâ ile evlendi. Kadın bu evlilikten Sâib b. Ebî Lübâbe isimli çocuğu dünyaya getirdi. (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 1:249) Ebû Nuaym İsfahânî'nin “Müzeyne'li adam” dediği kişi Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde “Amr b. Avf b. Hazrec oğullarından bir adam” şeklinde geçmiştir. (Ahmed b. Hanbel & thk. Şuayb Arnavud, 1999, s. 44:373) Dul bir kadın istemediği adamla evlendirildiğinde nikâhını geri alabiliyordu. “Dul kadın kendi nefsi ile ilgili olarak velisinden daha fazla hak sahibidir” hadisi (Ebû Dâvûd, t.s., “Nikâh”, 26; Nesâî, 1986, “Nikâh”, 31) bu örfü anlatmaktadır. Hiz. Peygamber de bu örfü uyguladığı için Müzeyne'li adamdan boşaması talebinde bulunmadı. Hiz. Peygamber bu nikâhı, toplumun örfünü uygulayan bir otorite olarak feshetti.

Örfe göre velisi vefat ettiği için yetim kız da dul kadın gibi idi. Hadiste dul kadın ve yetim kızın durumu aynı statüde zikredilmiş, “dul kadın evlilikle ilgili geleceğini kendi belirler, yetim kız da nefsi ile ilgili hususta kendisinden izin alınmasını ister. Susması da izin sayılır” (Nesâî, 1986, “Nikâh”, 31) buyurmuştur. Vefat eden Osman b. Maz'un'un yetim kızını, amcası Kudâme b. Maz'un Abdullah b. Ömer'le evlendirmek istemişti. Bedir ashâbından bulunan Kudâme Abdullah b. Ömer'in dayısıdır. (Buhârî, 1987, “Meğâzî”, 9) Muğire b. Şu'be de kıza talip oldu. Kızın ve annesinin gönlü Muğire'den yana olduğu için Hiz. Peygamber, kızı Muğire'ye verdi. (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 4:2347) Hiz. Peygamber kızı verirken “النَّيْمَةُ أُولَى بِأَمْرِهَا/yetim kız istikbâlini belirlemeye daha yetkilidir” buyurmuştur. (Dârimî, 2000, s. 4:330)

Örfe göre nikâh, ilan edilmesi gereken bir alışveriş idi. Bu alışverişin bedeli mehirdir. On yaşında Hiz. Peygamber'i görmüş bir sahâbî olan Ebû Meymûn Câbân'ın (İbn Hacer, 1415, s. 1:540) rivayetine göre Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir adam mehrini ödememe niyeti içinde olduğu halde bir kadınla evlenir ve ödemededen ölürse, kıyamet günü zinâkâr olarak Allah'a kavuşur. Bir adam da ödememe niyeti içinde olduğu halde başkasından borç alır, ödemededen ölürse kıyamet günü hırsız olarak Allah'a kavuşur.” (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 6:3073) Zina büyük günahlar içinde en büyüğü olan üç günahdan biri olarak sayılmıştır. (Buhârî, 1987, “Edeb”, 20; Müslim b. Haccâc, t.s., “İmân”, 141) ‘Zinayı büyük günah yapan (Furkân 25/68) birinci hususiyet nedir?’ diye bir soru soralım ve sesli düşünelim. Zinanın dünyevî ve uhrevî cezası da büyüktür. Zina hırsızlığın bir çeşidi midir? Bir erkek, mehir ödemededen bir kadınla cinsel beraberlik yaşadığı için mi günahkâr olmaktadır? Bir kadın doğacak çocuğun neslinin karışmasına neden olduğu için mi günahkâr olmaktadır? Günümüzde modern imkânlar

bulunmaktadır, ilişki esnasında korunma önlemini almak mümkündür. Günümüzde modern tıbbın imkânları ile neslin karışma tehlikesi kalmamıştır. Bir çocuğun hangi babaya ait olduğunu testlerle tespit etmek de mümkündür. Bu bakış açısı parçacı ve bütünü görmeyen bir bakış açısıdır. Böyle bir bakış açısı ile zina konusunda günümüz koşullarında esnek davranmanın cevâzı çıkmaz. Bütüncül bir bakış ile bakan kişi, zinanın topluma, toplumun geleceğine yönelik bir ihanet olduğunun farkına varır. Zina, sıcak bir âilede meşru anne ve baba olmanın tüm güzelliklerini ve bereketlerini alıp götürmektedir. Zina, doğal hayatı ve doğal toplumu yok etmektedir.

Hız. Peygamber, nikâh ederken de boşarken de doğal davranmıştır. Leylâ binti'l-hakîm el-Ensâriyye ile evlenmişti. Kendisi kıskanç bir kadındı. Kıskançlığından dolayı başına bir şey gelmesinden korktu. Hız. Peygamber'den ayrılma izni istedi. Hız. Peygamber de onu boşadı. (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 6:3241) Hız. Peygamber, Ümmü Şerîk el-Ensâriyye ile de evlenmişti. Şöyle buyurdu: Ben ensâr kadınları ile evlenmek istiyorum. Fakat ben onların kıskanmalarından çekiniyorum. Hız. Peygamber Ümmü Şerîk ile zifâfa girerek evliliği tamamlamadı. (Ebû Nuaym el-İsfahânî & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1998, s. 6:3240)

Emzirdiği çocukları bulunan iki kumanın biri erkek diğeri kız bebeği emzirmeleri durumunda "lebenü'l-fahl" adı verilen bir durum hâsıl olmaktadır. Bu iki bebeğin ileride birbiriyle evlenmeleri haram olmaktadır. Çünkü iki ayrı kadından emdikleri süt aynı erkeğin sulbünden hâsıl olmuştur. Hadis edebiyatında lebenü'l-fahl için müstakil bâb ismi tahsis edilmiştir. (Buhârî, 1987, "Nikâh", 23; Ebû Dâvûd, t.s., "Nikâh", 8; en-Nesâî & thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1986, "Nikâh", 52; et-Tirmizî, 1998, "Radâ", 2) Çok eşlilik yasaklanmış olsaydı böyle bir mesele söz konusu bile olmazdı. Çünkü lebenü'l-fahl meselesi sonuçta kumalık kültürüne dayanmaktadır. Birbiri ile kuma olmayan kadınların emzirdiği çocuklar için böyle bir haramlık söz konusu olmamaktadır.

Kız çocuklarını toprağa gömmeye olgusunun nasıl başladığı ile ilgili yaygın kanaat bu âdeti ilk başlatanın Temim kabilesinden Kays b. Âsım olduğu yönündedir. Câhiliye döneminin sonu ile İslâm'ın ilk döneminde yaşayan Kays b. Asım'ın toprağa gömmek suretiyle çocuk öldüren ilk kişidir. (Y. Yıldırım, 2003, s. 87) Kays'ın doğacak kızını toprağa gömmeye karar vermesinin hikâyesi ilginçtir: Temim kabilesinden Kays b. Âsım bir savaşta yeğeni olan kız yeğeni düşman askerlerine esir düşer. Kays yeğenini almak üzere gittiğinde yeğenini kendisine hanım olarak alan Amr b. Müşemrec'den kızı ister. Amr, kararı kıza bırakır. Kız, Amr'ın yanında kalmayı tercih eder. Bu olayı haysiyetine yediremeyen Kays, doğan her kız çocuğunu diri diri gömmeye karar verir. Her doğan kızını gömer. Kızları nedeniyle rezil olmaktan korkan Araplar Kays'ı kendine örnek alır ve kızları diri olarak gömmeye âdeti böylece yayılır. (Ebû'l-Ferec & thk. Semîr Câbir, t.y., s. 14:72) Burada korkulan şeyin ne olduğunu iyi anlamak gerekir. Korkulan şey akrabası olan kadının iffetine zarar gelmesi ya da başkasının hanımı olması değildir. Korkulan şey, başkasının hanımı olduktan sonra kendisini almaya gidildiğinde eski ailesini tercih etmemesidir. Şu hususu belirlemek için bu konuya girdik. Savaşta ele geçirilmiş kadın esirlerin önceki nikâhlarının düşmesi de bir örf olarak uygulanıyordu. İslâm döneminde sahâbe önce bir tereddüt yaşadı. Nisâ sûresinin 24. âyeti konuya açıklık getirdi, önceki nikâhlarının düştüğünü bildirdi. Ebû Saîd el-Hudrî Evtas gazvesi sonrasında sahâbenin ellerinde bulunan evli müşrik kadın esirlerle ilişki kurmaktan çekindiklerini, evli müşrik kadın esirlerin önceki nikâhlarının düştüğünü bildiren âyetin nazil olduğunu söylemiştir. (Müslim b. Haccâc, t.s., "Radâ", 33)

Hudeybiye anlaşması, iman diyarını tercih ile şirk diyarını tercih konusunda tam bir özgürlük alanı açmıştır. Anlaşma, din değiştirmek üzere müslümanların tarafına gelen kadınların iadesini kapsamıyordu. Nâzil olan Mümtehinâ sûresinin 10. âyeti böyle kadınların imtihan edilmelerini, mümin olduklarına kanaat getirildiği takdirde müşriklere teslim edilmemeleri emrediliyordu. Müşrik kadınlarla evlilik yasaklandı. Hız. Ömer nikâhı altındaki iki karısını birden boşadı. (Buhârî, 1987, "Şurû", 15) Mehirlere ödemek şartıyla şirk diyarından gelen mümin kadınları nikâhlamak da helal kılındı. Çok eşlilik yapısal olarak haram olsaydı, bu kabil düzenlemeler yapılmazdı.

Sonuç ve Öneriler

Hadis kaynaklarında çok eşlilik kurumsal olarak mevcuttur. Çok eşliliği yok saymanın mümkün olamayacağı bir durum söz konusudur. Çok eş edinebilirlik, tek eş edinebilirliği de kapsadığı halde tek eş edinebilirlik, çok eş edinebilirliği kapsamamaktadır. Çok eş edinebilirliğin kanunla yasaklanması fiilî çok eşliliği azaltmamakta, insanları kayıt dışı beraberliğe yönlendirmektedir. Zorunlu tek eşlilik fiilî tek eşlilik anlamına gelmemektedir. Bir konu toplumda sosyal bir olgu olarak bulunuyorsa yasaklama sadece uygulamayı kayıt dışına sürüklemektedir. Sosyolojik olgular, yasaklarla ortadan kaldırılamaz. Toplumsal koşullar, bir ihtiyacı doğurduğu sürece varlığını sürdürür. Hadis edebiyatında, çok eşlilik hukukuna temel teşkil edebilecek yeterli malzeme bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in öğrettiği yaklaşımda "evliliğin gerektirdiği sorumluluğun alınması ve topluma duyurusunun yapılması" söz konusudur. Çok eş edinebilirlik, İslamî duyarlılıklara sahip erkeklerin cinsel açıdan çıkmazlara düşmemesi açısından bir genişlik sunmaktadır. Hadislerde erkeklerin görsel cinsellikten ve günümüzdeki tabirle sanal cinsellikten korunması için tedbirler yer almıştır.

Kamu otoritesinin evlenme ve boşanma ile ilgili bağlayıcı düzenlemeler getirmesinin dinî, sosyal, ekonomik sonuçları ile ilgili araştırmalar yapılmalıdır. Kamu otoritesinin evlenme ve boşanma ile ilgili düzenlemelerinin dindarlığın sürdürülebilirliğine olumlu ve olumsuz etkileri ile ilgili akademik çalışmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, E. B. A. b. H. b. N. es-San'ânî el-Himyerî, & thk. A'zamî, H. (1403). *El-Musannef* (C. 1-11). el-Mektebu'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel, & thk. Şuayb Arnavud. (1999). *Müsned* (C. 1-50). Muessesetu'r- risâle.
- Ali, K. K., & Öğüt, S. (1993). Çok Evlilik. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 365-369). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Aliye, F., & Sadeleşiren: Orhan Sakin. (2012). *Osmanlı'da Kadın Cariyelik, Çokeşlilik, Moda*. Ekim Yayınları.
- Aydın, M. A. (2007). Osmanlı Toplumunda Aile. İçinde Ö. Çaha (Ed.), *Günümüzde Aile*. Ensar Neşriyat.
- Begavî, E. M. M. el-H. b. M. b. M. el-Ferrâ' el-Begavî, & thk. Şuayb el- Arnavut, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. (1983). *Şerhu's-sünne* (2. bs, C. 1-15). el-Mektebu'l-İslâmî.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. b. İ. el-Cu'fî. (1987). *El-Câmiu's-sahîh* (C. 1-6). Dâru İbn Kesîr.
- Cevger, G. (2016). XVIII. Yüzyılda Diyarbakır Şehrinde Ailenin Oluşumu, Dağılması ve Demografik Yapısı. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 2(1), 82-107.
- Cevherî, E. N. İ. b. H. el-Cevherî, & thk. Ahmed Abdülğafur Attar. (1990). *Es-Sihâh fi'l-lüğa* (C. 7). Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn.
- Çakır, İ. E. (2012). Osmanlı Toplumunda Eş ve Çocuk Sayısı, Statü, Servet: 1671-1678 Sofya Örneği. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 33, 41-60.
- Dârekutnî, E.-H. A. b. Ö. b. A. (1985). *El-Ilelu'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (C. 1-15). Dâru Tayyibe.
- Dârimî, A. b. A. (2000). *Es-Sunen* (C. 1-4). Dâru'l-muğnî li'n-neşri ve't-tevzî'.

- Durmuş, A. (2018). Sebilürreşad Dergisinde Çokeşlilik Tartışmaları Ahmed Hamdi Akseki Örneği. *“İslam’ı Uyandırmak”: Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, 1, 251-269.
- Ebû Avâne Ya’kûb b. İshâk b. İbrâhîm, el-İ., & thk. Eymen b. Ârif ed-Dîmeşkî. (1998). *Müsnedü Ebî Avâne*. Dâru’l-ma’rife.
- Ebû Dâvûd, S. b. el-E. b. İ. es-Sicistânî el-Ezdî. (t.s.). *Es-Sünen* (el-Mektebetu’l-asriyye, C. 1-4).
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, A. b. A. b. İ., & thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. (1998). *Ma’rifetü’s-sahâbe* (C. 1-7). Dâru’l- vatan.
- Ebû’l-Ferec, A. b. el-H. b. M. b. A. el-Kureşî el-İsfahânî, & thk. Semîr Câbir. (t.y.). *Eğânî* (2. bs, C. 1-24). Dâru’l-fikr.
- el-Aynî, E. M. (Ebû’s-S. B. M. b. A. b. M. b. A. (2006). *Umdetu’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhârî* (C. 1-25). Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabbiyy.
- el-Beyhakî, E. B. A. b. el-H. b. A. (1926). *Es-Sunenu’l-kübrâ ve fî zeylihî el-Cevheru’n-nakiyy* (C. 10). Meclisu dâireti’l-meârif.
- el-Mübârekpûrî, E.-U. M. A. b. A. (t.y.). *Tuhfetü’l-ahvezî bi şerhi Câmi’i’t-Tirmizî* (C. 10). Dâru’lkütübî’l-ilmiyye.
- en-Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A., & thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. (1986). *El-Müctebâ mine’s-sünen (Sünenü’n- Nesâî)* (C. 1-8). Mektebetu’l-matbûâtî’l-İslâmiyye.
- et-Taberî, İ. C. (2000). *Câmiu’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân* (C. 1-24). Muessesetu’r- risâle.
- et-Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (Yezîd). (1998). *El-Câmiu’s-sahîh* (C. 1-6).
- Fayda, M. (1993). *Câhiliye*. TDV İslam Ansiklopedisi.
- Gücük, S., Günher Arıca, S., Akan, Z., Arıca, V., & Alkan, S. (2010). Van İlindeki Çok Eşlilik Oranları Ve Etkileyen Faktörler: Kesitsel Çalışma. *Kartal Eğitim ve Araştırma Hastanesi Tıp Dergisi*, 11(3), 127-133.
- İbiloğlu, A. O., Atlı, A., & Özkan, M. (2018). Diyarbakır İlinde Çokeşliliğin Aile Üyeleri Üzerindeki Olumsuz Etkileri. *Cukurova Medical Journal*, 43(4), 982-988.
- İbn Abdülber, E. Ö. C. Y. b. A. b. M. b. A. en-Nemerî, & thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavviz. (2000). *El-İstizkâr* (C. 1-9). Dâru’l- kütübî’l- ilmiyye.
- İbn Ebî Şeybe, E. B. A. b. M. b. E. Ş. İ. el-Absî el-Kûfî, & thk. Kemal Yusuf el-Hût. (1409). *El-Musannef fî’l-ehâdis ve’l-âsâr* (C. 7). Mektebetü’r-ruşd.
- İbn Hacer, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1415). *El-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe* (C. 1-8). Dâru’l-kütübî’l- ilmiyye.
- İbn Hıbbân, E. H. M. b. H. b. A. el-Büstî. (1993). *Sahîhu İbn Hıbbân bi tertîbi İbn Belbân* (2. bs, C. 1-18). Muessesetu’r- risâle.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî. (t.s.). *Es-Sünen* (C. 1-2).
- İbn Sa’d, E. A. M. b. S. b. M. el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâd, & thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. (1990). *Et-Tabakâtü’l-kübrâ* (C. 1-8). Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye.
- Kandemir, M. Y. (1995). Esmâ bint Umeys. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 11, ss. 422-423). TDV Yayınları.
- Keskin, Y. Z. (2001). Poligamiyi Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlili. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 5-22.

- Kurt, A. (1999). Dini Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(8), 183-214.
- Mâlik b. Enes, E. A. M. b. E. b. M. b. E. Â. el-Asbahî el-Yemenî, & thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. (2004). *Muvatta'* (C. 1-8). Müessesetu Zâyed b. Sultân âlü Nehyân.
- Muhammed Ğarîb, M. (2004). *Teaddüdü'z-zevcât beyne hakâiki't-tenzîl ve iftirââtı't-tadlîl* (2. bs). Dâru'l-kalem.
- Müslim b. Haccâc, E.-H. M. b. el-H. b. M. el-Kuşeyrî. (t.s.). *El-Câmiu's-sahîh* (C. 1-5). Dâru ihyâi türâsi'l-arabbiy.
- Sağdıç, N. (2018). *Evli Erkeklerin Bağlanma Şekillerine ve Dini Yönelimlerine Göre Aldatma Eğilimleri*. Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Klinik Psikoloji Anabilim Dalı.
- Saîd b. Mansûr, E. O. S. b. M. b. Ş. el-Horasânî, & thk. A'zamî, H. (1982). *Sünenü Saîd b. Mansûr* (C. 1-2). Dâru's-selefiyye.
- Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (1993). *El-Mebsût* (C. 30). Dâru'l-ma'rife.
- Süheylî, E.-K. A. b. A. b. A. el-Has'amî el-Mâlekî. (2000). *Er-Ravzü'l-ünûf* (C. 1-7). Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabbiy.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. eş-Şâfiî. (1990). *El-Ümm* (C. 1-8). Dâru'l-ma'rife.
- Şeltût, M. (2001). *El-İslâmü akîdeten ve şerîaten* (14. bs). Dâru's-şurûk.
- Taberânî, E.-K. M. S. b. A. b. E. et-Taberânî, & thk. Târik b. İvedullah b. Muhammed. (t.y.). *Mu'cemü'l-evsat* (C. 10). Dâru'l-hameyn.
- Yalçın, İ. (2017). Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 1707-1725.
- Yıldırım, M. (2012). Nisâ Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi. *Dinlerde Nikah Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı - Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırma Vakfı*, 533-546.
- Yıldırım, Y. (2003). İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 7, 79-111.
- Yılmaz, İ. (2019). İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(1), 5-28.